大庭健「なぜ道徳を気にしなければいけないのか」の批判

永井　均

この論文は、安彦、大庭、溝口編『道徳の理由』（昭和堂）所収の大庭健氏の論文「なぜ道徳を気にしなければいけないのか」を批判することのみを内容とする。またその論旨は、第二一回全国若手哲学研究者ゼミナールにおける大庭健、永井俊哉、永井均の三名によるシンポジウムに際して発表したもの（正確にいえばそのとき配布しかつ読み上げた文書）とほとんど変わらない。シンポジウムにおける大庭氏の応答を考慮に入れて、全面的に書き直すべきかとも考えたが、それは行わなかった。一つの理由は、本誌に同時に掲載されるはずの大庭氏自身の論文が、私のこの批判に対してより的確に答えてくれることを期待したからであり、もう一つの理由は、面倒くさかったからである。

以下、参照や引用はすべて上掲『道徳の理由』からであり、氏名の敬称は省略させていただく。

1　例の不適切さと物象化された「道徳」

大庭論文は二つの事例の提示から始まる。喉が渇いて農家の果物を盗む例と、巨富をため込んだ暴力団組長を催眠術によって自殺させて革命の資金を手に入れる例である。大庭は、この二例に共通するものは自己利害と道徳の要求の衝突であると言う（6―7頁）。しかし、そうだろうか。前者では「目撃者はいないし、農家にも実害を与えない」（4頁）以上、また後者では「彼が死んでも嘆き悲しむ人は一人とて存在しないし、最近は本人も死にたがっている」（5頁）以上、いずれもその実行こそがむしろ「最大多数の最大幸福」に貢献するともいえよう。そのように見れば、この二例はむしろ、例えば義務論対目的論のモラル・コンフリクト（道徳相互の対立）の事例とみる方が適切ではあるまいか。その場合、大庭は「盗むな」「殺すな」という一般的道徳律を物神

崇拝するカント的立場に立っていることになる。私見によれば、我々はそのような一般的道徳律の一般的妥当性を前提とした上で、更なる道徳的判断を行うことができるし、また行うべきである(道徳的に)とさえ言えよう(1)。いずれにせよ、この二例を「ホワイ・ビー・モラル？」問題の事例と見るのは無理がある。むしろ、いかなる道徳的観点からみても一致して問題なく悪であり不正であると見なされるような行為や人物、つまり例えば結論部で言われる「他人の真面目さに依存しながら、しかし、それを足蹴にして利用しつくす、という以外のなにものでもない」（28頁、強調引用者）ことが始めから分かっているような行為や人物に関して、それをしてはいけない理由、そうであってはならない理由を、あえて問いかえすところにこそ、この問題の哲学的眼目があるのではないか(2)。大庭の事例設定は――かりに大庭自身はミスリードされていないとしても――ミスリーディングである。

関連して疑問に思うことは、そもそも道徳的な人物は道徳なるモノを「気にする」という仕方で道徳的なのか、ということである。それは、いわば「物象化的錯視」ではないか。そんなモノを媒介せずに端的に他者のことを「気にする」がゆえに、結果としてたまたま道徳的とも言える行為が実現するというような在り方のほうが、むしろ容易で正常であり、かつ道徳的価値も高いように感じられる。いずれにせよ、道徳を非常に気にしてそれにどっぷり浸った悪魔的人物もいれば、そんなものを全然気にしない善人も沢山いることは間違いないことである。

更に蛇足を付け加えるならば、自体的に存在する「道徳」なるモノを気にするという形の道徳性把握には、現実的に見ても明らかな道徳的難点があると私には思われる。それはまず、どんな対立においても自分の側に道徳的優位性を認めないでは（相手を道徳的に非難しなくては）気がすまないタイプの人物を作り出し、道徳的価値を闘争手段とした（もはや道徳的に決着がつけられない）高次の闘争を生み出しがちであり、またそれは、道徳的価値に、美、健康、名誉、金銭、権力、等の自体的価値と並び立つ、それが作り出す実益とは独立のニヒリスティッシュな自体的価値（「目撃者はいないし、農家にも実益は与えない」にもかかわらず／がゆえにこそ尊い行為！）を与え、道徳的価値の獲得と所有の機会を求めて、苦悩、災難、貧困、差別、圧政をハイエナのように探し求める道徳的守銭奴たちを産み出しがちである。

2　「無道徳的」とは何か？

次いで大庭は「たんに非道徳的な行ないを重ねるというのではなく、そもそも道徳を気にしないこと」（9―10頁）を「無道徳的」と規定する。「行為を選択するに当たって、道徳を全く勘定に入れていないならば、その人は無道徳的なのである」（10頁）。「道徳」を「勘定に入れる／ない」とは如何なることであり、「道徳」とは勘定に入れたり入れなかったりできるような実体なのか、という問いは、ここではもはや問わない。だが、その点では大庭風の理解を前提したとしても、「道徳を全く勘定に入れていない」人物とは、文字通りにとれば、ほとんど狂気に近いほど愚かな人物ではなかろうか。大庭の批判対象がそのような人物にあるとは考えられない。批判対象である「無道徳的」な人物とは、「道徳を全く勘定に入れない」人物ではなく、むしろ「道徳の要求」を他の諸要求と並び立つ一つの要素としてのみ考慮に入れるがゆえに、それを最優先の要求とは認めない人物なのではあるまいか。このような人物が無道徳的（amoral）と呼ばれうる理由は、道徳的要求という概念がそれ自体の内に「他の諸要求に優先されるべき」という意味を（不当にも！）含んでいるからである[3]。このように理解したとき、道徳的（moral）な人物と無道徳的（amoral）な人物の対比は、理念型として意味を持つように思われる。

大庭はその例解として、A、B二人の人物を対比させている。同じような非道徳的行為を行ない、社会的制裁を受けたとき、道徳を気にするBは、それを「正当なもの」と受けとめるが、無道徳的なAは『いわれなき』非難・制裁」としか受けとめない（12頁）。だが、まず第一に、人間社会に道徳という社会制度が存在することの理由を理解できないならば、その人は単に愚かであるにすぎない。Aが無道徳的ではあるがしかし愚かではないとすれば、おのれに向けられた非難・制裁を「いわれなき」ものとは受けとめないであろうし、道徳に「規範としての拘束力」（12頁）があることも認めるであろう。さらにもしAが、無道徳的ではあるがしかし道徳の本質についての鋭利な認識を持っているとすれば、いつ何時も道徳の要求に従うべきだ、という高次の要求が道徳という制度に内在し、規範的拘束力を持つことも承認しつつ、さらにその要求を「くだらない迷信」（12頁）と見なすことができるし、また、「密室での実害なき違反」状況でも「道徳の求めに従うべきだ」（13頁）という、さらなる「道徳の求め」が存在することを十分認めつつ、なおもそれを相対化することができる。「くだらないとは思いつつも、道徳を勘定に入れて行為を選択するよう

になる」(13頁)とはこの次元で言われるべきことであり、規範としての拘束性か、他人の反応を予測するための事実的規則性か、という二分法は、この問題の考察にとっては、粗雑すぎるように思われる。

すると、AとBの違いはどこにあるのだろうか。それはAが「他の諸要求に優先されるべき」という要求を内に含んだその「道徳の要求」それ自体を、再び他の諸要求と並び立つ一つの要素としてのみ考慮に入れることができるところにある。これは可能的には無限過程であり、無道徳主義に向けられた(例えばこの論文で大庭が提示するような)道徳主義的非難を、Aはどこまでもこのような仕方で、受け入れつつも「無―(a―)」化していくことができる。それゆえAは、密室での実害なき違反が可能な状況において、ときには確かに「いささかも悪びれずに非道徳的な行為を選択する」(13頁)であろうが、ときには逆に、いささかも善びれずに(?)道徳的な行為を選択する。いずれにせよ、そんなことにたいした重要性を認めない。(無道徳的人間はまさにamoralであるがゆえに、「仏ごころを出しやがって」などという非難をも意に介さず、善行を為すことを少しも恥じない!)。そのような人間は、多分、いかなる規範も究極的にはただ、従うべきであるとされているがゆえにのみ従うべきものとなるのであって、違いはそのことを自覚しているか否かのみにある、ということをよく自覚しているのである。それが「無―(a―)」の意味なのだ。

3　道徳外的価値はすべて利己的か?

この論点に関しては、コメンティターの土屋が適切な指摘を行っている(35頁)。土屋の論点は二つあり、一つは「道徳と自己利害はそれほどまでに排反するのか」であり、もう一つは「道徳と衝突するのは自己利害だけなのか」である。これはどちらも重大な論点であるにも関わらず、大庭は強調体で「エゴイズムを問題化しない倫理学は、倫理学ではない」(40頁)などという全然的外れなたんかを切るだけで、土屋の問いに答えようとしない(この点に関しては、くれぐれも大庭のリプライを再読していただきたい。日々「道徳を気にして」生きている人が後学の質問に対していかなる答え方をするかを知るだけでも、論文の内容を理解する以上に、この問題について考える際の助けになるだろうから)。

第一点について。大庭は別の箇所で「どんなに利他的な目標であっても、もしそれが本人の強い欲求の対象であるならば、その目標は自己利害の一部である、とみなすこともできる」(7頁)と言っている。私には非常にす

がすがしい響きを持つこうした言い方を、大庭は「非常に嫌な響きを持つ」と言い、その理由として「どんなに厳粛な自己犠牲的な行ないも『しょせんは本人の自己満足よ』とくくられて終わりになりかねないから」（7頁）と言う。しかし、どんなに厳粛な自己犠牲的な行ないも同時にまた自己満足でもあり、それだからこそ喜んで為されうるということは、あたりまえのことであるとともに、また喜ばしいことでもある。こんなことさえ認めたがらなくさせる道徳イデオロギーの強力さには、ただ驚嘆するほかはない。（ところで、どうして「自己犠牲」は「厳粛」なんですか？）

第二点について。Why be moral?の問題を考える上で、道徳外的価値の問題はきわめて重要であり、昨年度の千葉大学文学部における集中講義の際、ある学生が興味深い答案を書いてくれたので、議論の素材としてそれを紹介したいと思う。

「自分自身が“Why be moral?”という問いを発したときのことについて考えてみる。私は大学に入って以来写真というものを表現手段（ひどく語へいもある語であるがとりあえず話をすすめるためにこう書く）としているのだが、写真というものにはさまざまなタブーがあり、中でも興味深いものは「（写真に写っている）人の顔にはイタズラをしてはいけない（描いてはいけない）」というものである。私はよく写真の裏から表に向けて釘を打つという手法を好んで用いるのであるが、そのとき必ずよせられる批判は「人の頭（顔）に釘をうってはいけない」というものであり、そしてその根拠も必ず「それは不道徳な事であるからだ」なのだ。写真家の倫理観などということが問題にされたこともあるこれらの批判に対して常に思うところは「なぜ（私は）道徳的制約のもとに写真を作らなければならないのか？」ということなのだが、この場合にいう不道徳とは具体的にどういうことなのか？　第一に考えられる主張としては、写真に写っている人物に対して精神的害を与えるということ、第二に、写真のディセプターに精神的害（多くは不快感）を与えるということがあげられる。第一のものについては実は真に不道徳であるかという疑問も提しうるが、ここでは一応認めておく。私自身の疑問はなぜ不道徳かではなく、なぜ不道徳ではいけないのかというものであったのだから。第二の不道徳に対しては、まさにその不道徳さが写真の目的なのである。芸術（と言ってしまおう）はその語源により人の心の変化（＝新しい知）をもたらすものと定義される。芸術は不道徳であろうとなかろうと成立しえるものであるのだ。さて第一、第二の不道徳

を不道徳であると認めたわけであるから、ソクラテス、プラトンに従えば私は不利益をこうむらなければならないはずである。しかしどんな不利益をこうむるというのであろうか？　ソクラテス、プラトンのいう魂の不調和ということでも考える他はないだろう。しかしソクラテスの道徳的世界における魂の調和など誰かにくれてしまって道徳外にある知に価値をおくことを、選択してもいいではないか？　これが私の“Why be moral”である。美は本質的に邪悪なる知であるのだ」（全文、原文のまま）。

芸術的価値以外にも、例えば何ごとにも動じない安心立命の境地に立つことを人生の目標とした人の「無道徳性」についてどう考えるか。それらは、すべて利己的なのか。この点については、問題提起にとどめる。

4　呼応可能性は道徳的責任に直結するか？

「他者によって呼びかけられ応じられるという呼応の可能性こそが自己であるための条件であり、道徳とはこの呼応可能性（レスポンシビリティ）の一般化された形態に他ならない。しかるに合理的無道徳主義者は道徳的な責任が人間の条件としての呼応可能性と表裏一体であることを認識していない。ゆえに誤っている」（26―27頁、要旨）。

もしそうだとすると、道徳的責任を果たさないと（つまり大庭の言う意味で無道徳的であると）自己であるための条件が無くなるのだから、自己でなくなってしまうはずである。しかし、形而上学的な「真の自己」でも想定しない限り、そんなことはありえない。むしろ、無道徳的であることも反道徳的であることも、すべて人―間的呼応の一形態であることは疑う余地がない（大庭の議論に従えば、単純にいえば、悪人が自閉症患者になってしまう！）。だが、そうだとすると、道徳的なレスポンスとそうでないレスポンスとを区別する必要が生じ、「道徳とは、まさにこのレスポンシビリティの一般化された形態にほかならない」（26頁）という認定によって道徳的たるべきことを論証し、それを「小論の結論」とする大庭論文全体がまったく無意味なものとなるように思われる。

土屋も30―31頁で類似の論点を提示しているが、それを事実から当為への飛躍の問題に収斂させてしまったため、大庭論文の根本的欠陥を暴くことには成功しなかった。大庭はそれに対して当然にもいわゆる「自然主義的誤謬」を誤謬と認めないことによって応答している（異なる論拠からではあるが、その点だけに関してならば私

は大庭に賛成できる）が、この応答はしかし、大庭が呼応可能性による自己成立の議論を持ち出してきたそもそもの理由と矛盾するように思われる。彼は24頁においてプラトン以来の「真の自己」の議論においては「『真の』という形容詞のうちに『成るべき』という規範的な意味が始めから含まれていた」ことを批判し、それに対して「自己が現に自己であるとき、それはいかなる事情のおかげであるか、という事実を確認し」（いずれも強調は原文！）直すことを提案して、呼応可能性の議論に入っているからである。「真の」に「成るべき」の意味が含まれていることは批判さるべきであるが、「呼応可能性」に「果たすべき責任」の意味が含まれていることはそうではない、と言える論拠があるだろうか。また私には、プラトンその他の人々と言えども「自己が現に自己であるとき、それはいかなる事情のおかげであるか」という事実を確認し直したつもりではあったように思われる。とすれば、大庭が批判するそうした人々と大庭自身との違いはどこにあるのだろうか(4)。

しかしもし、大庭の議論は私が想定するよりも遥かに低水準のものであって、自己が現に自己であるのは他者のおかげなのだから、他者への恩返しを忘れてはいけない、という程度のものだとすれば、なぜおかげをこうむっている者は恩返しをしなければいけないのか、と反問するだけで話は終わりである。それこそがいま問われている問い（Why be moral？）そのものなのだから、「恩は返さなければならない」（という「道徳的であらねばならない」の一バージョン）を自明の前提とする議論が問題にするに値しないほど馬鹿げたものであることは誰の目にも明らかであろう。

なお、以上の批判はすべて、大庭風「人―間」の形而上学をかりに認めた上でなされており、それ自体に対する批判はまた別の話題に属する(5)。

5　合理的無道徳主義者からのみなる社会は存立不可能か？

「そのように、この程度の小さな違反があったとしても…、と合理的な計算をめぐらすとき、あなたは、『自分の小さな違反によって人の間が解体することもないし、社会がアノミーと化すこともあるまい』ということを当てにしている」（27頁）。これは単にあたりまえのことだろう。「小さな違反」（違反というこの言い方自体が私には少々不可解だが例えばキセル？）によって、現に人の間が解体することも、社会がアノミーと化すこともないのだから、それを当てにして困ることは何もない。キ

セルはまさにキセルであることによってすべての乗客が常に行うことは出来ない。また、すべての乗客がキセル可能な状況下では必ずキセルを行うような鉄道運賃システムは、それなりに健全なものであろう。すべての成員が実は合理的な無道徳主義者であり、法と道徳を（尊重する振りをしつつ）ウマク利用する社会は、十分成立可能であるように思われる（そして、道徳を気にしているという自己意識の下で生きている人を含めて、実はこの社会がそういう社会なのではないか、という疑いを私は今も払拭することができないのだが…）。いずれにせよ、普遍妥当性の原理のごとき道徳原理を前提にしない限り、小さな違反が社会をアノミー化することなどありえない。

「ということは、あなたは、多くの真面目な人々はバカ正直に違反もせずに責任を果たすだろう、ということを当てにしている」（27頁）。かりにそうだとしても、そうであってはいけないのは何故なのか、ということこそが、いま問われている問題ではないか（ひょっとして大庭は、そういう問題を自分で持ったことが一度もないのではあるまいか）。例えば普遍化可能性の原理のごとき何らかの道徳原理を前提にするのでない限り、それを当てにしてはいけない理由はどこにあろうか。

6　大庭論文に内容はあるか？

「合理的な無道徳主義者として生きるということは、他人の真面目さに依拠しながら、しかし、それを足蹴にして利用しつくす、という以外のなにものでもない」（28頁）。大庭はこれを議論の結論として語るが、問題はまさしくここから始まるのではないか。Why be moral？とは、まさしくそのように「足蹴にして利用し」てはいけない理由を問う問いだったのではないのか？　「なぜ道徳を気にしなければいけないのか」という題されたこの論文は、その問題がやっとこれから始まるというところで終わっている。大庭は土屋の大庭批判のエッセンスは上に引用した事実を「最大限に無害化・些末化するところに尽きる」（40頁）と言うが、その原因はただ一つ、大庭論文自体が、無害で些末な事例から出発し、それを徐々に誇張し有害化していく、という以上の内容を持たないところにある。

7　学を偽装した「たんか」としての倫理学はいい加減に消滅して欲しいものだ

最後に大庭は、あたかもこれまでの論述が理に従った（合理的な）説得であったかのように、「それでもなお、道徳など気にする必要はない、と胸をそびやかす人がいるならば、そのような人を、理に従って（合理的に！）説得することは、もはや不可能かも知れない」（28頁）と述べて、「尊厳」というさらに曖昧な評価語を送り出して結びとしている。これについて、新たにつけ加えるべき批評は私にはもはやない。この点を突いた土屋の「そもそも『尊厳』とはいったいどのようなことをさすのか、何も説明されていないので、意味不明である」（32頁）という批判に対し、大庭はそれを「全うな批判」（40頁）であると認めている。

なお微かに知的誠実の名残りが感じとれるこの発言に対して、花崎皋平はその書評（『理想』六五一号）において次のように評言を与えている。「私に言わせてもらえば、ここでこそ彼にたんかを切って欲しかった。議論のタームとして『尊厳』を持ち出すのは土俵はずしであるかのように説明を求める評者に対して、その『自由主義』の限界を反問すべきではなかったか。『尊厳』とは何かを自分の問いとして持ち、他者と共に問いもするのでない倫理学とはどういう学であるのか、と」（124頁）。問題が「自由主義」とは何の関係もない文脈にあることも、また、土屋はまさにそこで「尊厳」とは何かを問うていることも明らかなことだから、その点をあげつらうのはやめよう。だが、議論のタームとして「尊厳」を持ち出すことは、「土俵はずし」どころか、これから証明すべき定理を証明過程で論拠の一つとして用いることと同様、まったくの論外というほかはないほど馬鹿げたものであることは、はっきりさせておきたい。大庭がこの問題に関しては全く無意味なものとして批判する（23頁）プラトンでさえ、正義とは何か、勇気とは何か、の説明要求に延々と応じた後でなければ、それを議論のタームとして前提するようなことはしなかった。その種の説明要求に対して「たんかを切る」ことが要求される倫理学とはどういう学であるのか。私は大庭が花崎のような批評を断固拒否することを切に希望する。

花崎の書評は、我田引水によって自分の信念を吐露しただけの、例によって例のごとき独善的政治文書にすぎないし、そもそもこの種の道徳主義的運動家に問題の意味理解を求めること自体が無理な注文であろうから、これ以上は触れない(6)。明らかなことは、大庭がたんかを切って問題を切り上げ、また花崎がそれを求めるようなまさにその場所からこの問題は始まる、ということである。たんかを切りたくなるまさにその根拠を、答がどう

出るかの予断を一切捨てて、専ら理のみに忠実に、どこまでもただ議論によって、突き進んでみよう、みたい、みなければ気がすまない、と感じるのでなければ、およそ哲学的探求など始まるはずもない。そして Why be moral? という問題は、よくも悪くも極めて哲学的問題なのである。大庭論文は、これから哲学が始まるというところで（恐れをなして？）逃げ出している。

大庭は、「実際に大庭氏が行なっていること」は「勧め、説得し、嘆願することだけ」（34頁）であるという土屋の指摘に対して、「『禁じ、強制できる理由を示す』ことと、『勧め、説得し、嘆願する』ことは…二項対立であるとは限らない…。大庭は後者しかしていないと言われても、どう言えば御答になるのか見当がつかない」（39―40頁）と答えている。これはずるい答え方である。なぜなら問題はあくまでも意図、願望、欲求の方向なのであって、それが前者である場合には、探究の結果として「禁じ、強制できる理由は存在しないこと」や「禁じ、強制できない理由が存在すること」がわかったならば、それを率直に受け入れ、新しい知見が得られたことを心から喜ばずにはいられないはずだからである。ここには、はっきりとした二項対立が存在しており、少なくとも私は、実は後者を意図している（のにそれをごまかして前者であるように見せかけたり、さらには二項対立ではないなどと言い逃れをする）ような見せかけの哲学を、最も忌まわしいものと感じる。

8 「道徳の理由」の問題は「自由主義」の問題と無関係である

他に、土屋と大庭（また花崎）の共通理解（39頁参照）に反して、問題は「自由主義の立場に立つ」か否かとは全然無関係であることも書きたかったが、すでに規定枚数を超えてしまった。一字一円の印刷代自己払いを惜しんでごく簡単に言うが、Why be moral？の問いは、自由主義者をも脅かすような、もっと遥かに根底的な、まさに「哲学的」としか言いようのない問いなのだ。（それにしても、わが国の「倫理学者」なるものには、何故これほどまで哲学精神が欠けているのだろうか？）

註

(1) これに関連して、『道徳の理由』所収の拙論のカント批判の箇所（八九―九〇頁）を訂正したい。そこで私は、「行為の概念そのものに含まれている道徳法則の『べき』」と「それを為すべきか否かの Why be moral? の水準の『べき』」を直接対立させたが、それは誤

りであった。両者の中間に、カント風の道徳法則の存在を前提として為される（「別の場所」からの）更なる道徳的考慮の「べき」を設定し、それを設定しなかったことでカントを批判しつつも、更にその上に、それを為すべきか否かの「Why be moral？」水準の「べき」があるという、三段階説を主張すべきであった。

(2) 私個人の道徳的理想の観点から見るならば、二つの例のいずれにおいても、大庭が「道徳の要求」（物象化的錯視！）に反する行為とみなす選択肢の実行、あるいはそれを心安らかに実行できる人物、の方が道徳的価値が高い。第一例では、何のためらいもなく農家の果物を取って食べ、第二例では、知謀を尽くして組長を自殺させ、資金を手に入れるべきだと感じる。人を殺すことですら、道徳的にそうすべきであり、それを為しえない弱さこそが疚しさとなる場合があるはずだ、と私は感じる。しかし、重要なことは、この種の対立は、決して「ホワイ・ビー・モラル？」の問題をめぐる対立ではない、ということである。

(3) 大庭自身が無意識的にこの概念枠に依拠していることは、例えば一九頁最終段落での「なんら悪いことではなく（い）」という表現の使用から読み取れる。「悪い」ことをしてはいけない理由こそを問題にしているはずのまさにその論文において、彼は「悪い」という語を「してはいけないこと」の意味で使っている。そこから読み取れることは、彼にとって「悪いこと＝してはいけないこと」という等式はあまりに自明であるため、その自明性を対象化し吟味する作業は殆ど不可能であること、そして、まさしくその不可能こそが、そのような作業を敢えて行うことを要求するはずの論文を彼に書かせている、という事実である。

(4) responsible の概念をめぐるこの議論は desirable の概念をめぐるミルとムーアの対立に類比的であるかのように見えるかもしれないが、実はそうではない。後者に関して、私はミルが正しいと考えている。ミルの主張はdesirable 概念についての分析的主張ではなく、人々が実際に望んでいることこそが望ましいとする（「真の望ましさ」の存在を拒否する）実践的・党派的主張であり、私もまた、普通の人々が普通に行うこと（事実）の中にしか価値の根拠はなく、ムーア的な「開かれた問い」もまた、ウィトゲンシュタイン的な意味で必ず「どこかで終わる」と思うからである。

(5) どうでもいいことだが「心の欲する所に従って矩を

こえず」（9頁）という境地はむしろ「人間」であることをやめた者の境地、つまり矩なんてつまらんものが消えると同時に我欲なんてものも無くなったがゆえに、その二つの区別もなくなったヨモダジジイの境地なのではなかろうか（私は中学生の時この言葉を聞きかじって当然そういう意味だと勝手に解釈していたので、高校の漢文の時間に通常の解釈を教えられた時の驚きと落胆は大きかった）。ところで、2で私が論じた無道徳的な人の「無―」の境地は、これに少々似てはいまいか。

(6)　拙論への言及箇所にだけ簡単に触れておこう。花崎は拙論の注に「関係の非対称性についての認識」が出ていると言い、また私が「能力差別だけは永遠にのりこえられない『自然の正義』だと述べている」（『理想』126頁、強調花崎）と言うが、これらはいずれも事実に反する。私は「能力差別だけは手をつけることができない」（95頁、強調引用時）と言ったのである。人類が永遠に乗り越えられない差別が他にいくらもあるだろうが、そんなことは私の論旨とは全然関係がない。それゆえ「ジェンダー、エスニシティなどをふくむもっと普遍的な条件としての非対称性の場を直視する必要」（『理想』同頁）などあるわけがない。そもそも「関係の非対称性」などという概念自体、拙論の問題構成と何の関係もなしに、花崎が勝手に持ち込んできたものにすぎないではないか。少なくとも「書評」と銘打った文章の中で、他人の論文の一部を全体の論旨と無関係に（しかも当該箇所の部分的文意すら歪曲して）切りとり、あたかも当然のことのように、自分の思想宣伝のためだけに平然と利用できる、この不気味なまでの尊大さは、一体何に由来するのだろうか？

（ながい　ひとし　信州大）