

アリストテレスの〈今〉
—— 『自然学』 時間論の〈現在主義〉 ——

篠澤 和久

はじめに

アリストテレス哲学は「現在主義」である。多義的な「存在」の焦点意味を担うべく哲学的術語に昇華ないし造語された「エネルゲイア」「エンテレケイア」は、いわゆる「現前の形而上学」を（標榜するとはいえないまでも）志向している。だが、はじめに「現在主義」ありき、というわけではむろんない。

「現在主義」は、哲学的思索の（最終的かどうかはともかく）あるひとつの結論であって、前提ではない。

では、アリストテレスはどのような経緯から「現在主義」に傾斜することになったのか。ここでは、その道筋のひとつを『自然学』第四巻の時間論にもとめることにしたい。もとより、「著作集」全体からみれば僅かな分量でしかない『自然学』の時間論を扱うことによって、その「現在主義」を描き切ることには到底できない。しかし、アリストテレスが〈現在〉をどのように了解しているのかをまずもって見とどけておくことは、「現在主義」をめぐる無用の混乱（たとえば「刹那主義」から「永遠の今」にまで及ぶ質的に遼遠な懸隔）を回避するためにも有効であると思われる¹⁾。

一 時間のアポリア

時間を論じるということは、ある意味で、時間のアポリアにどのように応接するかという問題と不即不離の関係にある。では、アポリアによって否定された〈時間〉および〈今〉の存在はどのようにして恢復されるのか。ところが、アリストテレスのテキストにはアポリア解決の明示的な典拠が欠落している。

たしかに、時間論の叙述が一段落した個所には、「時間が存在することは語られた」(222b25-29)とある。けれども、その肝心の論拠が具体的にどのようなものであるのかは、判然とせず、解釈上の問題となっている。われわれはこの空隙を何らかのかたちで埋めなければならない。ただ、その空隙ないし亀裂は相当に深く広いように思われる。アポリア解決へのアリストテレスの(意図的な)沈黙は、なによりもそれを物語っている。この事実は、われわれがアリストテレスの「現在主義」に目をこらそうとすると、どのような意味をもつことになるのか。

とまれまずは、アポリアの内容を通覧すべきであろうが、紙幅の都合上、その論理的構成そのものの検討は省略し、前提的要件となる特異点のみを確認しておく。それは、以下の三点に集約される。

(a) アポリアは、いわゆる「過現未系列」の時間を念頭に置いたうえで、過去・未来の非存在、および〈今〉の不条理性を論じる。その場合、〈今〉として存在が許される時点(すなわち現在)はひとつだけである。〈現在〉が(同一の時間軸上で)他の〈現在〉と同時に存在することはありえないからである¹⁾。

(b) 〈今〉は幾何学的な点とのアナロジーで語られる。時間と線分、今と点とが、それぞれ対応する関係にある。〈今〉は大きさをもちえず、また時間は無限に分割可能なものとされる。

(c) アポリアの記述には、時間に関していわばメタ時間的な言及がみられる。たとえば、「より前の今は、いつ(時間軸のどこで)消滅するのか」といった問いかけがそうである。これは、時間を物的対象のレベルに位置づけたうえでの記述と考えられる。「〈ここ〉はどこにあるのか」という語り口と同様に、「〈いま〉はいつあるのか(いつ消滅するのか)」という問いも(冷静に考えれば)奇妙である。

以上の前提的要件から構成されたアポリアに対して、アリストテレスはどのように対応することになるのか。アポリアの解消という戦術的な見地からみれば、採るべき方針はおのずと明らかであると思われる。上掲の(a)(b)

(c)をいわば反転させた時間把握を提示すればよい。すなわち、

- (a) に対しては、過現未系列ではなく、前後系列の時間を採用する。
- (b) に対しては、原子論的な、換言すれば、いわば幅をもつ〈今〉を前提する。
- (c) に対しては、メタ時間的な発言を引き起こさないように、時間的言説のレベルを何らかの仕方でも示的に限定もしくは劃定する。

形式的には、とりあえずこれで充分である。ただし留意しなければならないのは、アポリアをもたらず時間了解とそれを解消する時間了解との関係である。両者は採用すべき前提を異にするだけであって、時間を語るレベルとしては同等であるというのであれば、アリストテレスの解決策は、アポリアをその内部から解消したのではなく、たんに迂回しただけにすぎない。アポリアは、少なくとも（別の前提では）そのままそっくり作動しているからである。しかし、たとえば（a）での過現未系列を放棄し、前後系列に乗り換えるためには、しかるべき論拠が提示されなければならない。たとえアポリアに触まれている過現未系列とはいえ、それだけの理由で、前後系列の時間に移行すれば事が済むというわけではない。過現未系列という、われわれの生にとって深淺遠近濃淡の光彩を放つ時間から離脱するためには、それに見合うだけの代償的眺望が約束されなければならないと思われる。

アポリアおよびその（予想される）対策は、ひとまず確認できた。では、これらに照応する時間の本性論（定義の導出）をアリストテレスは具体的にどのようなかたちで展開しているのだろうか。

二 時間の本性論

二・一 時間の定義の導出

アリストテレスによる時間の定義は、周知のように、「前後に関する運動の数」というものである。この定義項は、「前後に関する」と「運動の数」という二つの部分から構成されていると考えられる。ところで、アリストテレスはしばしば時間を「運動の数」とのみ語る。つまり、「前後に関して」という定義項は本質的な部分ではない（省略可能）というわけである。他方、後述する

ように、「運動の数」という核心部分は「運動の測定」からのなかば自明な結論である。それは、まさに時計の時間以外の何物でもない。しからば、「前後に関して」は無視して構わないのかといえ、そうではない。というのも、この「前後」に関わる時間知覚の記述において、アリストテレスは〈今〉の存在に言及するからである。運動の前後の識別が、〈今〉の存在、ひいては〈時間〉の存在に連動しているのである。

時間知覚の記述は、アリストテレス時間論の要衝のひとつであるが、どのような意味でそうなのかを検討するために、テキストの筋立てという観点から整理しておきたい。いささか殺風景ではあるが、時間の本性論はおおむね以下のものである（なお、「数」の両義性に関する記述は省略してある）。

- (1) 運動そのものではなく、「運動の何か」としての時間 218a30-219a10
- (2) 大きさ－運動－時間のアナロジー [A] 219a10-21
- (3) 時間知覚の記述の観点からの「前後」の説明 219a22-b1
- (4) 時間の定義（「前後に関する運動の数」）の提示 219b1-2
- (5) 運動の多寡の判別という観点からの「運動の数」の説明 219b2-5
- (6) 点－運動体－今のアナロジー [B] 219b9-23 (cf.219b28-33)
- (7) 時間の単位としての〈今〉の存在——時間知覚の再記述 219b23-28

さて、アリストテレスの手順を（テキスト上の解釈は一切割愛して）断定的に述べるとすれば、つぎのようになる。

時間の定義項は「前後に関する」と「運動の数」とに分けられるが、アリストテレスは前者を上掲の(3)で、後者を(5)で、それぞれ論拠づけていると考えられる。もしこれが正しいとすれば、われわれの解明は、つぎの二点に絞られる。すなわち、その一連の手続きのなかに割り込んでいる二つのアナロジー [A] および [B] は、〈今〉の存在（これは(7)で述べられている結論である）を劃定するうえでどのような役割を担っているのか。そして、「前後に関する」と「運動の数」との接合はどのようにして可能となるのか（合体してひとつの定義項を形成するのか）。

二・二 アナロジー [A] ——時間の知覚

まず、アナロジー [A] に眼を向けよう。

アリストテレスによれば、われわれが時間を知覚するのは、〈より前の今〉と〈より後の今〉という二つの今を識別するときである(219a22-29)。運動、たとえば車が眼前を走り去るのを見るとき、それに即応するかたちでわれわれは時間の流れを知覚するように思われる。時間の流れとは時間の経過であり、それが時間が存在するということである。そのさい、少なくとも二つの〈今〉が識別されなければならない。このような記述には何の問題もないように思われる。日常的な時間知覚の最低要件を、枝葉末節を省き、これ以上ないまでに単純明快に取り出したものだといえる。

けれども注意しなければならないのは、そこで知覚される二つの〈今〉は過現未系列での現在としての〈今〉ではない、という点である。アポリアで確認したように、過現未系列において(その都度)存在する〈今〉はただひとつだけである。この前提に立つかぎり、われわれは二つの今を(同時に?) 識別(知覚)することは、論理的に不可能である。なぜなら、〈より前の今〉は〈より後の今〉に比べれば、あきらかに〈より過去の〉であり、それゆえ、それは〈現在〉とはなりえないからである。しかし、時間を知覚するということの内実として、二つの〈今〉を知覚するという直観がわれわれには抜き難くあるように思われる。その意味において、時間知覚の場面において現出するとされる二つの〈今〉とは、地口的な語呂合わせで言えば、まさに〈いまいましい今〉なのである。

われわれは、常識とも思える時間知覚の記述(これは前後系列的な時間を想定したものである)と、アポリアでの過現未系列というやはり常識的な時間了解とのあいだの不整合に直面している。いずれが間違っているのか、それとも、両者の見方は調停可能なのか。この問題への打開策を提示し、それによって同時に、時間知覚に関するわれわれの思い込みを修正する手がかりとなるのが、アナロジー [A] にほかならない。アナロジー [A] は、連続性と前後性とはに関して、大きさ-運動-時間の三者間に従属関係が成り立つことを述べたものである。いま、このアナロジー-そのものが妥当かどうかという厄介な問題はひとまずおいて、アリストテレスがアナロジー [A] をてこにして基礎づけ

ようとする論点のみを追跡することにしたい。アナロジーが連続性と前後性に関わるのに応じて論点も二つあるが、時間知覚で主題となる前後性から見ることにしたい。

アナロジー [A] は、時間の前後は運動の前後に、運動の前後は大きさの前後に依拠する、という存在論的關係を述べたものである。このアナロジーと時間知覚の記述とをすり合わせることによってアリストテレスが取り出そうとするのは、何か。それは、時間の前後の知覚（識別）は運動の前後の識別として現出するという端緒的かつ根源的な事態にほかならない。しかし、これは言わずもがなのことのようにも思われる。時間の知覚と運動の知覚とは運動しているというだけのことであれば、アナロジー [A] 以前に再三語られていた事柄であり (218b21-9a2)、これもまた常識的な了解を述べたにすぎないからである。だがアリストテレスによれば、ここにはわれわれの思い込みが伏在している。上の記述は、そのままのかたちでは、時間知覚の原基の様態を精確に記述してはいないのである。

それはどこか。もしアナロジー [A] が運動の前後関係と平行なかたちで時間の前後関係を措定するだけのものだとすれば、そこで語られる時間的前後関係は、あの〈いまいましい今〉という問題に抵触するほかはない。時間の存在（経過）を線状的に表示しながら時間について云々すれば、それはアポリアの好餌となるだけである。時間の経過そのものを空間的に対象化して語ることの不条理さを指摘するのが、アポリアだったのである。定義の導出（時間の本性論）の文脈でのアナロジー [A] は、まさにこの難点を回避するために導入されたのであって、アポリアと同じ論理を反復するためのものではない。

時間知覚をアリストテレスの分析に即して記述すれば、このアナロジーの眼目は以下になるだろう。われわれが注視しなければならないのは、その従属関係である。すなわち、時間知覚に関して析出される二つの〈今〉とは、じつは時間軸上での二つの〈今〉ではなく（それは不可能であった）、時間が従属するところの運動の局相（ベラス）として取り出されなければならない、という点である。このようなかたちで運動の局相が切り取られるとき、そこにわれわれは時間の存在を知覚するのである。繰り返して確認すれば、このかぎりでの〈前後〉は時間的な（時間軸上の）前後ではなく（誤解を恐れずに言えば、そ

のような時間的前後関係そのものは現在しない)、あくまでも運動の局相としての前後なのである。この論点は、定義論末尾でも再確認される要諦である(220a21-22)。

こう見てくるならば、アリストテレスが時間知覚の場面として語ろうとしているのは、「・・・の運動が生起・継起している(のを知覚している)今[時間]」という状況であって、「・・・の時間が経過している今[時間]」ではない(こうした語り方が論理的に破綻していることは言うまでもない)。ましてや、数珠玉のように、その都度入れ替わりながら流れていく〈今〉の系列を念頭に置いているのでもない。時間や今が運動や運動体そのものでないことは、すでに確認された前提事項である。時間は、運動とは異なって、偏在的であり遅速をもたないからである(218b9-20)。アリストテレスが語る〈時間〉の知覚を〈時間の経過や流れ〉の知覚として受けとることはできないのである。

以上が、アナロジー[A]に託された時間知覚の分析であり、この〈前後〉が時間の定義に取り込まれることになる。

前後性とならんで言及されていた連続性について一言しておこう。アナロジー[A]を額面通りに受けとれば、アリストテレスは時間の(空間的)連続性を主張しているように思われる。しかし、時間の前後性を運動の前後性に従属させるかたちで対処するのがアナロジー[A]のねらいであったことを踏まえるならば、われわれは時間の連続性についても、それをそのまま直截取り出せるものでないことは推察できよう。時間の連続性という事態によってアリストテレスが開示する核心部分は、アナロジー[B]を俟たねばならない。

二・三 アナロジー[B]——〈今〉の存在と単位性

前節で語られたのは、「前後に関する運動の数」という時間の定義の前半部のみである。われわれは、残る「運動の数」の検証、および「運動の数」と「前後に関する」との接合問題に移らなければならない。

ところで、すでに触れたように、「運動の数」そのものは、時間の多寡の判別という、きわめて日常的、実際の観点から論拠づけられている[第一節の(5)]。この論点に関して、ここではこれ以上の展開はできない。時間を、

運動量の測定に連関づけることの起源と意味、および、そうした時間概念が機械時計と連動することによってもたらした人類学的・文化史思想的な影響の精査は、本稿の埒外である。いま解明したいのは、「前後に関する」と「運動の数」との接合問題である。この問題における焦眉の論点は、「前後に関する」が知覚の場面での事柄であるのに対して、「運動の数」は知覚に限定される必要はない、いやむしろ、知覚の場面からは切り離された方がよい、という点である。アリストテレスによれば、時間である「運動の数」は「数えられ（う）るもの」という意味での「数」である。それは、われわれが日常、「三時間」「五日間」「七年間」などとして理解する時間である。したがって、それらの時間（運動量の多寡）を比較するために、われわれは逐一知覚の現場に居合わせる必要はない。どれだけ仕事をしたのかという問いに「三時間」という返答があったとき、聞き手はそれを理解（イメージ）するのに三時間を要するわけではない。

接合問題はそれゆえ、「前後に関する」と「運動の数」との極小的接点を探索するものとなる。つまり、アリストテレスは「運動の数」を語るためにも知覚の分析を再度援用するわけであるが、それは最小限度のものであるはずである。

さて、アリストテレスがアナロジー [B] から取り出そうしている論点は、つぎの二つである。

(a) <今>の同一性と差異性

——「基体」としての今と「あり方」としての今⁽³⁾

(b) 運動の局相としての「前後」から「数えられるもの」としての「前後」へ

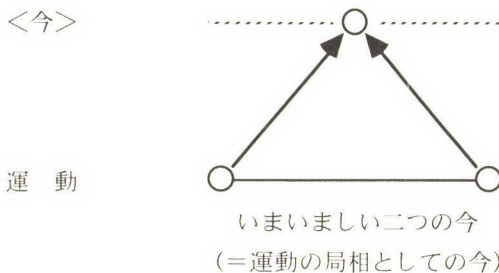
——時間の単位としての<今>

アナロジー [B] もまた、基本的に、時間の知覚の記述に関わる。ただし、アナロジー [A] が「連続性」や「前後性」に関するものであったのに対して、今度は、<点-運動体-今>という連関が示唆するように、それぞれの<動性>に照準が置かれているように思われる。すなわち、直線上を移動する点

に擬するかたちで、運動体と今とを定位させようとしているように見える。

この文脈において、差異性と同一性という観点が取り上げられるのは、〈今〉はその都度異なるものであることも、つねに同じものであることもできない、というアポリアを念頭に置いてのことである。そして、〈今〉はある意味では差異的であるが、ある意味では同一的である、という両義性に訴える常套手段によって、アリストテレスはアポリアを解消しようとする。しかし、アナロジー [A] で見たように、その記述を額面通りに受けとることはできない。〈今〉が時間軸上を移動するといった捉え方はすでに排除されていたからである。アナロジー [B] も、〈今〉の存在に切り込むための手がかりとして提示されたものであり、〈今〉（そして〈時間〉）がどのようなかたちで現出してくるか、というぎりぎりの場면을語ろうとするものである。運動体がその都度場所を変えながら移動するように、〈今〉もその都度時間上の時点を移動していくという捉え方を黙認、追認するのが、その目的なのではけっしてない⁽⁴⁾。

では、時間知覚という場面において、差異性と同一性という観点はどのように理解されるべきなのか。アナロジー [A] の考察を踏まえて、アリストテレスの着眼点をあえて図式的に描けば、つぎのようになると考えられる [図A参照]。



図A

図Aにおいて、運動について表示されているのは、運動の局相としての、あの〈いまいましい今〉である。そして、それらの〈今〉が識別されるとき、ア

リストテレスによれば、われわれは〈今〉の存在に立ち会うことになる。「運動の前後が数えられるものであるかぎりにおいて、〈今〉は存在する」（219b25,28）。それは、すでに述べたように、「・・・の運動が現前している〈今〉」にほかならない。とすれば、〈今〉が同一の〈今〉として存在するその基盤には、時間に先行する運動が内包している〈二つの今〉という差異性が不可欠であることになる。〈いまましい今〉の差異性によって、〈今〉の存在は切り拓かれる。誤解を招きかねない図Aではあるが、アリストテレスが時間の知覚として析出しようとした基本的構図は、そのようなものであった。

図Aの構図からはさらに、アナロジー [A] での説明を先延ばしにしていた〈連続性〉についても、ひとつの示唆が得られる。時間知覚の端緒的な場面で語られる時間の連続性とは、運動のもつ連続性が〈今〉に投射されたものである。ただしこのことは、〈今〉が（空間的にであれ時間的にであれ）延長していることを要請しない。つまり、運動（場所的移動）に伴う空間的拡がりをもそのまま時間にも適用して、時間をひとつの線分として表示しようとしているのではない。〈今〉は、図Aのように、あえて言えばあくまでも点的である。しかしそれにもかかわらず、〈今〉のあり方のいわば内部構造として、運動の連続性、換言すれば、それがどのような運動であるかを意味する形相性が取り込まれているのである。これまで「運動の局相」として語られてきたものは、場所的移動の例でいえば、「ある場所からある場所へ」という形相的統一性を表示する。この構図を踏まえるとき、アリストテレスの〈今〉は、「可能態の、可能態であるかぎりでの、現実態」という運動の定義をそのままなぞるかたちで定位されていることがわかる。存在するものが運動というひとつの統一的形態をとりながら存在している（ある能力を発現している）その現存性は、〈今〉のあり方にぴったりと重なり合うのである。「・・・しつつかある〈今〉」が〈今〉の原基的様相であり、時間が「運動の何か（属性）」とされる所以である。

このことはしかし、時間が運動に一体化することを意味するものではない。アリストテレスは、〈今〉の差異性と同一性とにある決定的な位相差を設定する。〈いまましい今〉のもつ差異性は、あくまでも、ある特定の個別的で局在的な運動のものであるのに対して、その運動の知覚に即して語り出される〈

今〉がもつ同一性には、ある種の偏在性（普遍性）が依託されているのである。これは、アナロジー [B] が導入されるとき、「同時時間の同一性」として最初に言及されている論点に呼応するものにほかならない (219b10)。その意図するところは、以下のように平明であると思われる（ただし、われわれがときに失念しがちな点でもある）。

たとえば、太郎がテニスをしている〈今〉と、花子が読書をしている〈今〉とは、互いへの「〈今〉、何をしている？」という問いによって、まさに共時的な〈今〉となる。太郎がしつつあるテニスと花子がしつつある読書とは、それぞれの場所（テニスコートや花子の部屋など）に局在する運動（行為）であるが、にもかかわらず、それぞれの運動から析出された〈今〉は脱局所化の契機となる。太郎と花子とは、そのかぎりにおいて、互いに（空間的に離れた場所で）異なる運動（行為）を為しつつも、同じ〈今〉を共有しているといえる。これは、〈今〉および〈時間〉が〈運動〉とは決定的に異なる特性（時間の偏在性）としてアリストテレスによって提示されていた論点（これはわれわれの直感的な時間了解でもある）にほかならない⁶⁾。

以上によって、運動の知覚に即応して語られた時間の知覚から、〈時間〉（精確には〈今〉）の存在がはじめて取り出されることになる。と同時に、アリストテレスはこのことを踏まえつつ、さらにひとつの大切な論点を持ち込む。それが論点 (b) である。アナロジー [A] での時間知覚では、運動の前後という局相の区別として語られていた事態が、アナロジー [B] では「数えられうるもの」と言い換えられている。再度引用すれば、「運動の前後が数えられうるものであるかぎりにおいて、〈今〉は存在する」。そのねらいは、そこで存在するとされる〈今〉を、〈時間〉の多寡の判別基準のための〈単位〉として位置づけるための操作である。すでに、時間＝運動の数、は確定済みである。つぎに必要なのは、数えるための単位であるが、それが〈今〉として確保されることになる。「〈今〉はいわば〈時間の単位〉なのである」 (220a4)。

もとより、この規定はわれわれには唐突である。アリストテレスの表現も、「いわば」という微妙な言い方になっている。眼前を移ろいゆく存在を問題とするかぎり、アリストテレスが取り出した〈今〉の存在は希薄である。時間知

覚の場面での〈今〉に測定のための単位性を付与することは、恣意性をまめかれない。したがって、〈今〉が〈今〉として充足した意味内実をもつためには、（アリストテレスの場合であれば）天体の円環運動という、宇宙論的秩序の高みへの眼差しが必要となる。〈今〉が時間の単位として機能するためには、天体の円環運動への言及が不可欠なのである（「今日」「今月」「今年」などとして）。それゆえ、時間論のこの段階では、たんにその可能性が開示されたにとどまるといわざるをえない。

三. アリストテレスの〈現在主義〉

図Aをいま一度見てみよう。その全体的構図にはアポリアの下地であった（a）（b）（c）を反転させる意図が込められていることは、もはや明らかであろう。アリストテレスがとくに警告しているのは、運動レベルでの〈いまいましい今〉と時間レベルでの〈今〉とを同等のレベルで一体化してしまうことである。つまり、運動の連続性（線分）と〈今〉とを組み合わせ、過去－現在－未来という時間軸をつくりだし、それをそのまま時間そのもののあり方と見なしてしまうことである（その場合、〈いまいましい今〉の二つの今は、それぞれ過去と未来とに、〈今〉は現在に割り振られる）。だが述べたように、運動と時間との位相差を考慮するかぎり、これは本来できない相談であった。それは虚構・擬制なのである。時間のアポリアは、言うまでもなく、この擬制のうえに築かれた常識的な時間概念を排撃するものであった。

ただし、念のために注記しておけば、ここでの擬制は虚妄を意味しない。われわれが日常了解している時間概念に限定するかぎり、こうして構成された過現未系列はそれなりの便宜性とある種の合理性をもつからである。たとえば、アリストテレス自身が論じているように（222a24-28,b7-16）、種々の時間表示語は線状的にイメージされた時間に基づいてその意味が理解されうる。それが二次的・派生的な形態であることを自覚しているかぎり、線分化された時間は大過なくわれわれの日常生活の基礎となりうるのである。

アリストテレスの〈今〉は、いわば極点的な〈今〉であった。それは、その両側（？）には過去も未来も存在しない窮屈な〈今〉である。しかし、過去や

未来という様相を欠いた時間をそもそも時間と呼びうるであろうか。そのような〈今〉は、われわれには無意味なものではないのか。この当然とも思える疑念に対して、暫定的な弁護をしておきたい。それは、議論の文脈が『自然学』であることを忘れてはならない、という点である。つまりここでの〈今〉は、過去の訂正不可能性も事実性も、また未来の不確実性や自由度も、さしあたってはひとまず除外可能な、秩序と恒常性をもつ自然（ピュシス）としての運動に照準を定めた〈今〉なのである。また述べたように、〈今〉は極点的であるにもかかわらず、それは運動の連続性に込められた形相的内容もっている。そしてさらにいえば、『自然学』最終巻での天体の円環運動や「不動の動者」の存在にまでその〈今〉が投射されたとき、過去や未来をもたないことが〈今〉の閉塞性を意味することになるかは、再考の余地がある。過去や未来を剥奪された〈今〉の代償、つまりアリストテレス哲学の現在主義の代償は、こと『自然学』においては最終的にはそうした形而上学的洞察に見出されるように思われる。

では、記憶・想起などの考察で語られる時間、過去への言及を（たとえば帰責問題として）含意する倫理的行為における時間、あるいは『命題論』「海戦問題」での未来時制言明の解析での時間、さらには物語と歴史との比較において語られる時間（『詩学』）、これらの場面での〈時間〉は、『自然学』の〈今〉とどのように切り結ぶことになるのか。われわれは、時間という観点からこれらの論稿を捉え直すことによって、アリストテレス哲学の（従来とは相貌を異にした）俯瞰図を描き出せるのではないか。そしてそのとき、いわばアリストテレス版「存在と時間」の下絵が浮かび上がってくるのではないか。これが、論者の見通しであり期待でもある。

註

（1）紙幅の都合で、テキストの読み、典拠の明記、および参考文献の引用等は、最小限にとどめざるをえなかった。以下の旧稿を参照。

「アリストテレスの時間論」（『倫理学年報』日本倫理学会編、一九九二年）第四一集三—一八頁。

「『ゼノンの逆理』とアリストテレス」（『哲学』日本哲学会編、一九九四年）第四四号一七六—一八五頁。

（2）ただし、アポリアは過現未系列の〈今〉のみから構成されているわけではない。

〈今〉の同一性の論駁では、延長的時間（線分的時間）〔この場合、その両端には二つの異なる〈今〉が存在する〕への言及がある。しかし、過現未系列が基本にあることは動かない。

（３）拙論本文での解釈が「基体」と「あり方」との区別という解釈上の難題にどのように結びつくのかは、さらに検討が必要である。Vgl. Conen, P., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, 1964, ss. 65-91.

（４）ただし、アリストテレスのテキスト（219b9-28）は、点-運動体-今のアナロジーをそのまま容認（前提）しているような記述と〈今〉の存在を析出する記述とが混在している。解釈が混乱する原因の一端は、テキストそのものにある。ロス校訂本でいえば、丸括弧で括られた個所がおおむね後者に相当する。言うまでもなく、重要なのは後者の記述である。

（５）太郎の〈今〉と花子の〈今〉とが同時であることはどのようにして確定されるのかというより困難な課題は、残念ながら、ここでのアリストテレスの視野にはない。

（しのざわ かずひさ 山形大学）

人格の時間的同一性と責任

弓削 隆一

2000年 2月 29日

[1]

近代以前には、日本を含めた多くの国で、犯罪者本人のみならず、その家族に対しても刑罰が科せられるような制度が存在していた。しかし、親が犯した犯罪がいかに重大であろうとも、その犯罪を理由に、子供に刑罰を科すこのような制度は、近代的・個人主義的な刑法に慣れたわれわれの目から見れば、不当なものに思われる。子には親の犯した犯罪についての責任はない、子は「その親の子であること」を選んだわけではない、子には「その親の子であること」についての責任はない——こうした仕方、親の犯罪についての子の責任を否定する主張の前提にあるのは、「個人に責任を帰すことができるのは、彼自身が自由に選択した事柄と、そこから引き起こされる結果についてだけである」という原理であろう。

逆に、子の犯罪については、親に何らかの責任があるのではないかとわれわれは考える。子が成人しており、親には法律上の責任がない場合でも、子がそのような犯罪を犯すような人間になったのは、少なくとも一部分は親の育て方の結果であり、育て方はかなりの程度まで親の自由の範囲内にあったのだから、たとえ犯罪が実行される時点では親にはすでに子を制止する能力がなかったとしても、親にはなお何らかの責任があるのではないかと——このように感じる人は、現代の日本人にも珍しくはないだろう。

子の犯罪についての親の責任についてのこの議論は、アリストテレス的な人格責任論の拡張と考えることができる。感情を抑制する能力がないような人が激情に駆られてひとを殺したというような場合、彼がそのような人間になった原因が彼が自由に選択した彼自身の日頃の生活態度にあるなら、その犯罪の行

われた時点ではその人には自分の行為を制御する能力がなく、その意味でその犯罪を犯さない自由が犯行の時点ではもはや存在していなかったとしても、彼にはやはり責任がある——人格責任論者はこのように主張する。

この二つの議論がともに前提にしているのは、「その結果を引き起こした原因がその人の自由な選択の範囲内にあったのなら、結果が発生する時点ですでにそれを制止する能力がなかったような場合でも、その人の責任は否定できない」という原理であろう。

[2]

「子には親の犯罪についての責任はない」という原理と関連して、「戦後生まれの現代の日本人に、彼らが生まれる以前の日本の政府や日本人が行った行為についての責任はあるのだろうか？」という問いかけが為されることがある。それらの責任は、「日本国の国民であること」から生じるのか、それとも「それらのことを行った者たちの子孫であること」から生じるのか。もし、前者であれば、日本の戦争犯罪の被害者の子孫でつい最近日本国籍を取得したような人も含め、現在日本国籍を有している者全員に責任があることになる。もし、後者であれば、外国籍の日系人などのように現在日本国の国民ではない人でも、戦時中日本人であった人の子孫であるなら、責任があるということになりそうである。「子孫としての責任」を感じるひとは現代の日本人の中にも少なくないかも知れないが、近代的・個人主義的な責任観から見れば、この「子孫としての責任」という概念には認めがたいものがある。

ともあれ、この問題を考察することは本稿の目的ではない。私が今回注目したいのは、「国民であると」を責任の根拠としようとする議論に対して、次のような反論が為されることがあることである——もし、だれかが国籍を自由に選択できるにもかかわらず、あえて日本人であることを選んだのなら、「日本人であること」を根拠に彼に様々な責任を帰してもいいが、現実的には個人には国籍を選択する自由は存在していない。現在日本人である個人の大部分にとって、「日本人であること」は彼自身の選択の結果とは言えない。それを考

えれば、「日本人であること」という理由から、彼に責任があるとは言えないのではないか。そもそも「日本人である」ということに関して、彼には責任がないのだから。

この反論の前提にあるのは、「個人に責任を帰すことができるのは、彼自身が自由に選択した事柄と、そこから派生する結果についてだけである」という原理であることは、明らかであろう。しかし、奇妙なことに、この反論と類似した議論で、「人は、過去に自分が行った選択の結果について責任をもつ」という原理そのものに対しての次のような反論が組み立てられそうなことに、私は注目したい——「過去の私」がそのような選択をしたことは事実である。しかし、そのような選択をした「過去の私」と同一人であることは、「現在の私」が選んだことではない。「現在の私」に、「過去の私」と別人になる自由は存在しない。したがって、「現在の私」には「『過去の私』と同一人であること」に関する責任はない。それにもかかわらず、「現在の私」に「過去の私」の選択の結果について責任があるとするのは、不当なことなのではないか？

[3]

「同一人であることを選ぶ」とか「別人となることを選ぶ」ということの意味を考えるための思考実験として、「道徳的自己破産」という制度を想定してみよう——過去の自分の行為についてそれ以上責任を負うことができないと考えたとき、人は道徳的自己破産を宣言することができる。この宣言を行った者は、宣言以前に彼が行ったすべての行為についての功績、そこから生じてくる権利などを放棄するかわり、過去の行為についての責任、そこから生じてくる義務を放棄できる。逆に、この宣言を行わないとしたら、それは「過去の私」が行った行為についての責任を引き受けることを、「現在の私」が自ら選択していることを意味する。

「道徳的自己破産宣言」は、道徳の文脈で「同一人である」ことを放棄し、「別人となること」を選択する宣言である。上記の反論者が言おうとしたこと

は、次のように言い換えられるだろう——もし道徳的自己破産宣言が認められているなら、その宣言を行わない場合には、人は過去に自分が行った選択の結果について責任をもつ、と言えるかもしれない。しかし、現実には、人は現在の意志とは無関係に過去の自分との同一性を強制されている。この同一性を根拠に過去の行為の責任を現在の彼に帰すのが不当であることは、個人の選択したものではない「国籍」を根拠にその人に責任を帰すのが不当であるのと同様ではないか？

この議論が前提にしているのは、「現在の私」の責任を「現在の私」の選択だけから基礎づけようとする考え方である。この考え方では、「過去の私」の選択したことに関して「現在の私」が責任を持つのは、「『過去の私』と同一人であること」を「現在の私」が選択している場合だけだ、ということになる。

[4]

「現在の私」・「過去の私」という呼びかたをすること自体に、私が同一人であり続けることがすでに含意されている、という批判もあるかも知れない。しかし、この批判は、表面的なものに過ぎないように私には思われる。「過去の私」を「現在私が使用しているこの身体を過去に使用していたその人」の省略形と考えれば、こうした批判には答えることができるからである。

より意味がある批判は、次のようなものだろう——呼び方の問題ではなく、事実として「現在の私」には「『過去の私』と別人となること」は不可能なのだから、「過去の私と同一人であること」は、そもそも選択の対象になるようなものではない。この点で、現実には選択の自由が存在しないが選択の自由が存在し得る「国籍」などとはまったく異なるものではないか？

しかし、もしそうだとすれば、次のようにも言えるのではないか。——他の親の子になることが不可能なのだから、子には「その親の子であること」について責任はなく、したがって親の行為についての責任もない。同様に「現在の私」には「過去の私」と別人となることが不可能なのだから、「現在の私」に

は「『過去の私』と同一人であること」についての責任はなく、したがって「過去の私」が選択した事柄について「現在の私」には責任がない、と考えるべきではないか？

通常、ある人が持つ「・・・である」という性質が変更不可能なものであり、その人の選択の範囲外にある場合には、その人にはこの「・・・である」ということについての責任はない、と考えられている。特定の親の子であること、特定の時・場所に生まれたこと、特定の遺伝的素質を持って生まれたこと・・・、等々。「『過去の私』と同一人であること」についても同様に考えてはならないのだろうか？

[5]

こうした「過去の私」の選択に関する「現在の私」の責任を否定する議論に対しての常識的な返答は次のようなものだろう——「過去の私」は「現在の私」と同一人であり、それらはともに「私」なのだから、「過去の私」の選択は、この「私」の選択なのである。それ故、「私」（＝「現在の私」）にはそのことについての責任がある。

例えば、私が10年前に誰かを殺すことを選択したなら、私は殺人者となることを選択したのであり、永久に「かつてひとを殺した者であり続ける」ことを選択したのである。たしかに、現在の私には、10年前の自分の選択を取り消すことはできないが、それだからと言って、それが「私が選んだこと」であることは否定できない。「現在の私」が「10年前にひとを殺した者」である原因は、同一のものとして存在し続けてきた「私」の選択なのであり、したがって私にはそのことについての責任がある。

この返答は常識的なものであるが、よく考えれば、「過去の私」の選択に関する「現在の私」の責任を否定する議論が否定しようとしている命題そのものを前提にして、責任否定の議論を批判するものであるように、私には思われる。「『過去の私』も『現在の私』も同一の『私』である」と言うのは、「『現在の私』には『過去の私』の選択に関する責任がある」と言うことに、

ほとんど等しいのではないかと考えるからである。

責任否定の議論は、「Xに責任を帰すことができるのは、X自身が自由に選択した事柄と、そこから派生する結果についてだけである」という原理のXの中に「現在の私」という項を代入すべきだと主張している。それに対し、常識的返答は、Xに代入すべきなのは「過去から現在まで同一のものとして存在し続けている『私』」であることを前提にしている。しかし、Xに代入するものが、「現在の私」ではなく「過去から現在まで同一のものとして存在し続けている『私』」でなければならない理由は、説明されていないのではないかと？

[6]

過去の自分と同一人であり続けることを拒否し、過去の自分が行った選択についての責任を拒否する人がいたとしたら、そういう人はわれわれの目にどのように映るだろうか。ある人が10年前にひとを殺したにもかかわらず、「『現在の私』は『10年前の私』とは別人である」と主張し、殺人の責任が自分にあることを否定した、としてみよう。この責任の否定は口先だけのものではなく、彼自身は本心から「自分には責任はない」と信じている、と仮定してみよう。

おそらくわれわれは、その人を「無責任な人」として非難するだろう。しかし、これは、本当のところ、どのような非難なのだろうか？ われわれは、彼が事実を誤認している、と非難しているのだろうか——彼自身がどのように信じようとも、「現在の彼」が「10年前の彼」と同一人であることは事実であり、したがって彼に責任があることも事実であるのに、彼はその事実に対することを信じている、と。

しかし、事実の誤認は、通常は道徳的非難の対象にはならないのに、この場合の「無責任な人」という非難は道徳的な非難の響きを持っているように、私には思われる。「『現在の私』は『10年前の私』とは別人である」という彼の信念は、たしかに誤謬でもあるかもしれないが、単に誤謬であるだけでない。「神は存在しない」と考えることが、宗教的な社会において、単なる誤謬

としてではなく「罪」として受け取られるように、彼の信念は「規範を犯すもの」としてわれわれに受け取られるのではないだろうか？ 「『現在の私』は『10年前の私』とは別人であるから、『現在の私』には『10年前の私』の爲したことについての責任はない」という信念は、事実と異なるという意味で内容が誤っているだけでなく、「だれもそのように考えてはならない」ような考え方であり、そう考えること自体が「不道德」である、とわれわれは感じるのではないか？

さらに正確に言えば、過去に自分が行ったことについての責任を否定する人は、「持つべきでない間違った信念を持っている人」というよりは、「人格的な欠陥のある人」であるとわれわれは感じるかも知れない。過去の自分の行為の責任を認識するのは、「『現在の私』は『過去の私』と同一人である」という理論的命題から論理的帰結としてそう考えるというようなものではなく、より根元的な直観によるものであるように、通常われわれは感じている。こうした直観を欠く人は、人が人として持つべき能力を欠いてるのであり、非難の対象にもならない「異邦人」とみなされるかもしれない。

[7]

われわれの社会の中に、「過去に自分が行ったことを、自分が行ったことと認識し、それについて自分には責任があると感じる人間であれ」という規範が存在しているのは、明らかであるように私には思われる。最後に、今のところ十分な根拠付けができないことは重々承知した上で、あえて現在の私の仮説を述べたい——「Xに責任を帰すことができるのは、X自身が自由に選択した事柄と、そこから派生する結果についてだけである」という原理のXの中に代入されるものは、「過去から現在まで同一のものとして存在し続けている『私』」でなければならない、とわれわれに考えさせるものは、合理的な根拠でも、社会的な規範とは独立に存在している普遍的事実の認識でもなく、この「規範」なのではないか。この規範が、道徳的責任の主体は「生まれてから死ぬまで同一人として存在し続ける個人」であるという信念を生み出しているの

であり、そしてさらに、こうした信念を持たせることによって、過去に自分が行ったことを「自分が行ったこと」と認め、それに責任を感じるような「道徳的責任の主体としての個人」を作り出してもいるのではないか。「自らを『国民』として意識する者であれ」という規範が、「自らを『国民』として意識する者」＝「国民」を作り出すのと同様に。

参考文献

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Clarendon Press, 1984.

(邦訳 『理由と人格』 森村 進 訳 勁草書房 1998年)

時間に関してオズマ問題は存在しないか

柏端 達也

1. オズマ問題とその時間版

M・ガードナーが「オズマ問題」として提起した問題は次のようなものである。

[PI] パルス信号で送られる言葉によって、「左」の意味を伝達する方法があるだろうか。この問題に関してわれわれは、言いたいことは何でも聞き手に言うことができるし、どんな実験でも彼らにやるよう要請することができる。ただし一つ条件があって、われわれと彼らが共通に観察する非対称な物体や構造は存在しないものとする⁽¹⁾。

提起者のガードナーが述べるとおり、オズマ問題は、「右」と「左」の概念に関して古くからある問題と関係している。しかし伝統にこだわらずに、同型の問題を任意の対概念に対して立てることができる。たとえばN・シュワルツは、時間的な「前」と「後」に関して、興味深いヴァージョンを提出した。すなわち、

[TI] 空間的に配置された記号群として一度に送られるメッセージによって「より前」の意味を伝達する方法があるだろうか。この問題に関してわれわれは、送りたいメッセージは何でも送ることができる。ただし一つ条件があって、送り手と受け手の双方にアクセス可能な時間的に非対称な対象や構造は存在しないものとする⁽²⁾。

オズマ問題の時間版の定式化にあたって、時間的に非対称なメッセージ媒体を

前提により排除した点で、シュワルツは正しい。オリジナルのオズマ問題においては左右非対称なメッセージ媒体が排除されていた⁽³⁾。シュワルツが例に用いているメッセージの刻まれた金属板はもちろん媒体として適切である。また、メッセージを読むという行為が一定の時間の流れの中でなされるという事実が問題の解決に役立ちそうだと多くの人が思うであろうというシュワルツの指摘も、おそらく正しいものである⁽⁴⁾。

だがそのあとに続くシュワルツの議論と結論を目にしたとき、読者の多くははぐらかされたと感じるだろう。シュワルツによれば時間版のオズマ問題は、交信相手が時間の反転した世界に住んでいる可能性を考慮してこそ、オリジナルのオズマ問題と同様に興味深いものとなる。そして彼は、そのような可能性を考慮するなら、メッセージを読む時間が向きをもつことは問題解決の決め手にまったくならないと論じ⁽⁵⁾、さらに、時間が反転した世界との交信は不可能であるがゆえに、オズマ問題の時間版はそもそも存在しない、と結論するのである⁽⁶⁾。

2. オズマ問題の時間版の再定式化とその解決案

結論へと至るシュワルツの議論をもうすこしまかく見てみよう。

まず彼はオズマ問題を、「右」と「左」の意味（すなわちどちらが右でどちらが左か）を教える問題から、発信者と受信者の世界において互いに鏡像関係にある鏡映非対称なもの対を探る問題へと再定式化している⁽⁷⁾。たとえば発信者の世界における印刷された「p」と受信者の世界における印刷された「q」のような対を見つけることができれば、「右」と「左」の意味を教えることは容易である。もちろん鏡映非対称形であれば二つは鏡像関係にある必要はなく、形の一致する対（それぞれの世界の「p」と印刷された紙のような）を特定できたとしても、オズマ問題は解決されるだろう。逆に、右と左が分かればそうした対はいくらでも見つけられる。したがってシュワルツによるこのオズマ問題の再定式化（[P2]としよう）は同値変形的であり適切である。

しかしこのあとシュワルツは誤った一步を踏み出しているように思われる。彼はオズマ問題の時間版が「同様にして、メッセージの発せられた領域が受信

者のいる領域と同じ時間の向きを共有しているかどうか、あるいは二つの領域は互いに時間的な鏡像関係にあるのかどうか、ということはどうにかして受信者に知らせようという問題として」再定式化されるとする⁽⁸⁾。オズマ問題の時間版に対するこの再定式化が、上述の再定式化 [P2] と平行でないことは、はっきりしていると思う。むしろ平行な再定式化は次のようなものになるはずである。

[T2] 二つの世界（[T1] で規定されたような発信者と受信者の世界）において、時間的に鏡像関係にありかつ時間的に非対称な出来事の対は何か、もしくは時間の中を平行移動させることによって一致させることのできる時間的に非対称な出来事の対は何か。それを受信者に伝達することができるだろうか。

出来事が時間的に非対称でかつ鏡像関係にあるとはどういうことだろうか。たとえば逆方向への同じ速度での慣性運動は、互いに時間的に鏡像関係にある時間的に非対称な出来事の例であると言えるかもしれない。だがここでは空間の向きを前提としない例を与えておくのが無難だろう。そうした例とは次のようなものである。異なるタイプの静的な状態 S_1 と S_2 を考え、 S_1 から S_2 への変化として特徴づけられるタイプの出来事を E_1 とし、 S_2 から S_1 への変化として特徴づけられるタイプの出来事を E_2 とするならば、 E_1 であるような出来事と E_2 であるような出来事は、互いに時間的に非対称であり鏡像関係にある⁽⁹⁾。それらは同じ要素から成るにもかかわらず、一次元的な時間の中を移動させることによって重ね合わせるができない。他方、 E_1 であるような出来事はすべて、そのタイプの出来事であるかぎりにおいて平行移動により重ね合わせるができ、また S_1 と S_2 のタイプが異なるかぎり時間的に非対称であると言える。よって、たとえば出来事 e_1 が〈酸性の状態、アルカリ性の状態〉という順序対として特徴づけられ、出来事 e_2 が〈アルカリ性の状態、酸性の状態〉として順序対によって特徴づけられるならば、そのかぎりにおいて e_1 と e_2 は互いに時間的に鏡像関係にあり、ともに時間的に非対称である⁽¹⁰⁾。

さて、時間的な鏡像関係の意味するところは以上であきらかになったとしよう。そうすると [T2] の解決は簡単であると思われる。発信者の世界と受信者

の世界が交信可能なほど似ているならば、それらの世界において時間的に非対称で互いに鏡像関係にある出来事の対や、時間的に非対称で一致する出来事の対は、すぐにくらでも見つけることができるからである。たとえば、どちらの世界でも、土中のラジウム 226 がラドン 222 になるという出来事の方が、それと時間的に鏡像関係にある出来事よりもはるかに多いであろう。あるいは、密閉された一つの空間の左半分のみに気体の分子が存在するという状態から、その空間全体に気体の分子が存在するという状態へと変化する出来事の方が、それと時間的に鏡像関係にある出来事よりもはるかに多いであろう。いずれの例においても、多数を占めるタイプに属する出来事はすべて、時間軸に沿って移動させることにより重ね合わせることができる。したがってたとえば、「空間全体に気体が存在する状態になることの方が多くと思いますが、そちらの状態が「後」です」と伝えればよいわけである⁽¹¹⁾。

3. 問いの前提と [T2] の瓦解

前節の最後の段落で提案した [T2] の解決は、前提として「発信者の世界と受信者の世界が交信可能なほど似ているならば」という条件を含んでいる。そしてそれは、シュワルツが考慮した、交信相手が時間の反転した世界に住んでいる可能性をまさに排除するものである。この点に問題はないだろうか。

オリジナルのオズマ問題に目を転じてみよう。ガードナーやその他の哲学者が主張するところによれば、オズマ問題は一九五〇年代に経験的に解決された。コバルト 60 の β 崩壊が右と左の非対称性を示すような仕方で生じることが確かめられたからである。それに関する特定の実験を行なうよう受信者に要請すれば、オズマ問題は解決する⁽¹²⁾。だがこの解決には但し書きが必要である。受信者が反物質でできた世界の住人でありうるなら、コバルト 60 を扱っているとはかぎらなくなり、その実験は決め手にならなくなるのである。信じられているところによれば反コバルト 60 の原子核は、 β 崩壊のさいにコバルト 60 の場合とは反対の方向に、つまりスピン軸の逆の極から、もっぱら反電子を放出する傾向にあるからである。

一般に問題は無数の明示されない前提の上に成り立っている。そして何が正

しい答えであるかは、その重要な部分を、何を前提と考えるかに依存している。オズマ問題の時間版について言えば、時間が反転した世界をあらかじめ除外することは、前提として不自然ではない。すくなくとも反物質世界と交信している可能性を除外する以上には、もっともな前提である。反物質世界は、われわれの手の届くところに反物質宇宙が存在しないという事実によって除外されるのであるが、シュワルツが考えたような意味で時間が反転した世界は、そのような世界との交信がそもそも不可能であるということによって除外されるからである。したがって、時間が反転した世界を除外する前提によって、前節の解決案が脅かされることはない⁽¹³⁾。

しかし次の点が問題視されるかもしれない。前節の [T2] の解決案において発信者と受信者は、ある意味で共通に気体の拡散現象を観察している。オリジナルのオズマ問題を解決するとガードナーが考えている実験においても同様に、コバルト60がある意味で共通に観察されていると言える。もちろん、[P1] で明示的に除外されている「共通に観察しうる非対称な物体」の中にコバルト60が含まれるとガードナーは考えないだろう。問題は「共通に」の意味である。受信者が観察するコバルト60は、メッセージの送信された領域に存在するコバルト60ではない。それゆえ、発信者は非対称的な特定の一つの構造を直示することなく「右」と「左」の意味を伝えることには成功している。前節の [T2] の解決案でも同様である。発信者は時間的に非対称的な一つの出来事を直示することなく時間的な前後の意味を伝えることに成功している。ただし [P1] を、言葉だけで「右」と「左」の意味を伝える方法があるかという問題として解釈するならば（それは自然な解釈の一つだと思うが）、二つの世界に遍在するコバルト60に言及する解決案は、正しい解決にはなりえないと論じることもしよう（その場合 [P1] の解決不可能性は、物理学がさまざまなことをあきらかにする前に「右」と「左」の概念がある特徴的な仕方導入されたことを示すものとして、評価できる）⁽¹⁴⁾。そして同様に、前節の [T2] の解決案においても、厳密に言葉だけで時間的な前後の意味を伝える方法が提出されているわけではないと言えるだろう。

するとけっきょくオズマ問題の時間版は、「言葉だけで」という点に疑問符が付くとしても、「直示することなく」という条件のもとでは解決可能という

ことだろうか。すでにお気づきかもしれないが、そうではないと思われる。というのも、[T1]と[T2]で前提されているメッセージの受け渡しは、〈メッセージ板が発信者の世界にある状態、メッセージ板が受信者の世界にある状態〉という順序対によって特徴づけられる時間的に非対称な一つの出来事だからである。これは、オズマ問題の時間版がそもそも成立するならば、「双方にアクセス可能な時間的に非対称な対象や構造」が存在する、ということの意味する。つまりオズマ問題の時間版は、みずからを裏切る仕方ではしか成立しえないのである。議論は振り出しに戻ってしまったように見える。

4. オズマ問題の再々定式化と可能な解決

シュワルツの議論においても、[T2]に関する前節の議論においても、オズマ問題の時間版はつまらないところでつまづいているように思われる。[T2]の中にほんとうに問うべきことがあるとすれば、それをあきらかにするために問題を「双方にアクセス可能な対象や構造」といった事柄と無関係な形に組みなおす必要がある。

そこでまずオリジナルのオズマ問題に対して、次の[P3]のような再々定式化を与えたい。

[P3] ある瞬間に、世界の右と左が（そして右と左だけが）そっくり反転したとしよう。その場合われわれはそのことに気づくこともできず、それまでと変わらない生活を送り続けなければならないのだろうか。もしそうでないとすれば、どのような点でそうでないのか。

どうしてこのようなことが起こりうるのかは謎であるが（四次元空間が関わっているような気がする）、とにかく、ここで言われている反転は徹底的なものでなければならない。すなわち世界の中にあるすべての物体とその配置の右と左が、われわれの頭の中も含めて、ミクロなレベルから、入れ換わるのでなければならない。そのように左右がそっくり反転した直後にもし「あれっ、字が逆さまになった！」などと叫ぶことができるのであれば、われわれは物理的なものとは独立な何かを手がかりにして左右を知覚し認識していることになる。

反転したという性質は関係的な性質なので（つまり反転とはつねに何かに対する反転であるため）、反転を認識するには反転していない何かにアクセスできるのでなければならない。反転したのが物理的な世界全体ならば、反転していないのはそれ以外の何かである。もしわれわれがその何かに直接アクセスしているのであれば、[P3]に対する答えは「ただちに気づく」というものになる。だがそのようなことはありそうにないと思われる。したがって一見したかぎりではやはり、[P3]は[P1]が解決不可能と感ぜられる程度に解決不可能であるか、または、[P3]のような全面的反転を云々することがそもそもナンセンスである、と言いたくなる。

[P1]と[P3]の関係は同値的でない（たとえば非物質的な何かに直接アクセスしているという想定は、[P3]は解決しても[P1]を解決しない）。しかし[P1]のある種の経験的な解決は、[P3]にも同様の経験的な解決をもたらす。[P1]に対するガードナー的な解決を認めるのであれば、[P3]もまた次のように解決されるだろう。すなわち[P3]においては、反転したのは世界を構成する物質全体の左右だけであり、電荷や弱い相互作用に関する物理法則はそのままであると想定されている⁽¹⁵⁾。したがって、たとえばコバルト60を観察し続けていた誰かが、いままでとは逆の側から多くの電子が放出されるようになったことに気づき（装置には「こっちからたくさん」というメモが貼りつけられていたかもしれない）、左右の反転を認めるに至る。もちろんこの解決にも但し書きが必要である。CP保存が成り立つという前提のもとでは、コバルト60の観察者の上の認識は、実際上は「世界の電荷が反転したのでなければ、左右が反転したのだろう」という条件付きのものになるはずだからである⁽¹⁶⁾。

以上の解決において、[P3]は、われわれの世界の左右の異方性に関する経験的な問いとして解釈されている。左右に関して異方的な“場”が存在するならば、それを尺度に、それに対する左右の反転を考えることは無意味ではない。またその異方性が発見されているならば、左右の反転に気づくことも比較的容易である。

さて、[P3]とパラレルなオズマ問題の時間版の定式化は次のようなものである。

[T3] ある瞬間に、世界のすべての出来事の時間的な向きが（そして時間的な向きだけが）そっくり反転したとしよう。その場合われわれはそのことに気づくこともできず、それまでと変わらない生活を送り続けなければならないのだろうか。もしそうでないとすれば、どのような点でそうでないのか。

一見すると答えはあきらかである。ミルクティーがひとりでにミルクと紅茶に別れていくのを見て、何ごとかに気づかないわけがないからである。あるいはこう答えるべきかもしれない。ティーカップで起こっているようなことは脳の中でも起こっているはずだから、すくなくともいままでどおりの生活は不可能になるだろう。

だが、このすぐに思いつく答えは難点を含んでいる。以上で描写された状況は、「ある瞬間にエントロピーの増減の傾向が反転した状況」とでも表現できるだろう。つまり「ある時点より後はエントロピーが減りやすくなった」ということである。そのさい「ある瞬間に」、「反転した」、「より後」、「なった」といった語句が字義どおりに使われていると考えるならば、すでにわれわれは、エントロピーの増減傾向の他に時間の前後を意味づける尺度が存在することを認めていることになる。そうした尺度を前提せずに前段落の答えに意味を与えることは不可能である。そしてさらに、いかなる尺度に関してエントロピーの増減の傾向が反転したのかをかりに特定できたとして、そもそもエントロピーの増減傾向が、その尺度に優先して、出来事の「より前」と「より後」を決定するのかどうかには、議論の余地がある。たしかに各孤立系のエントロピーが増大する傾向にある世界に住むわれわれにとって、エントロピーの増大傾向は、時間的な向きを知る最も入手しやすい手がかりの一つである（たとえばそれによってフィルムの再生方向が正しいかどうかを知ることができるだろうし、第2節の[T2]の解決案の中でもその事実が利用されていた）。だがそのことと、時間的な向きの反転がエントロピーの増減傾向の反転を概念的に意味するのかどうか、あるいはアポステリオリに必然的に意味するのかどうかといったこととは、まったく別の事柄である⁽¹⁷⁾。

問題をエントロピーと切り離して考える必要がある。じつは時間的な向きの

反転についてわれわれがもっている直観は、左右の反転についてわれわれがもっている直観より、はるかにはっきりしない。しかしとにかく、時間の前後を意味づける尺度となるものを示すことができれば、時間的な向きの反転の一つの意味を与えられることはたしかである。それはたとえば以下のようにしてなされるかもしれない。

ある日、この世界が左右反転すると同時に反物質化したと言えるようなことが起こったとする。それは非常に静かに、しかし一瞬のうちに起こった。そのようなことは現実には起こりそうにないが、もし起こったならばわれわれはそれに気づくことができるだろうか。これに対しては、ちょうど [P3] に対する P 非保存の発見のような発見が意味をもつかもかもしれない。つまり経験的に肯定的な答えが与えられるかもしれない。そして実際、中性 K 中間子等の崩壊の仕方は CP に関して非対称性を示すと言われている。さて、そのように CP 非保存が判明しているとすれば、誰かが中性 K 中間子の崩壊の仕方の変化に気づくであろう。その場合われわれは「信じがたいことだが左右と電荷が反転したらしい」と述べることができる。しかしその状況では、CPT 保存が成り立つことを前提にすれば、「あるいは時間的前後が反転したのかもしれない」と述べることもできるのである。もちろん、CP の対称性の破れといま思われている現象がじつは見せかけのものであるということが判明するかもしれない。また逆に、T 非対称性をより直接的に示すような現象があらたに発見されるかもしれない。そうしたことはすべて経験的な探求に依る。しかし、何であれ時間的な向きに関して異方性が発見されたならば、それを尺度にして時間的な向きの反転を考えることが可能になる⁽¹⁸⁾。遠く離れた世界に住んでいる人との交信に話を戻すと、シュワルツの結論に反し、時間的に反転した世界との交信も明白に不可能というわけではないと思われる。時間的な向きの異方性に関する実験の結果が、発信者と受信者と正反対であったなら、それぞれの世界の時間的な向きは非常に限定された意味においてはあるが逆であると言えそうだからである。

註

(1) Gardner [1964], p.77. 頁数は Van Cleve & Frederick [1991] 所収のものを示す。邦訳書は参考にしたが、ここでは私訳を用いた。問題の設定が非常に不自然に感じられるかも

しれないが、しかし、どこにいるのか分からない相手と画像情報（ただしどちらを左にして再現すべきかは分からない）によるやりとりがすでに成功しているような状況を想像すれば、その不自然さは和らげられることだろう。

(2) Swartz[1973], p.79.

(3) オリジナルのオズマ問題に関して、ガードナーが不適切な媒体として挙げているのは、絵そのものや、らせん状のビームなどである (Gardner[1964], p.77参照)。

(4) Swartz[1973], p.79.

(5) Swartz[1973], pp.79-80. メッセージを読む時間が向きに着目した解決の候補としてシュワルツがあげているのは、次のようなものである。「親愛なる読み手のみなさん。これからみなさんに、「より前」と「より後」の語を私がどう使っているかを説明したいと思います。ご承知のとおりこのメッセージを読むのには時間を要します。また、読むという一連の出来事に時間的順序があることもご存じでしょう。みなさんは次の点を考えることで、私が「より前」と「より後」という語で何を言っているのかを理解できます。私のメッセージの中で、みなさんは「親愛なる」という言葉を読むことですが、それはみなさんが「読み手のみなさん」を読む「より前」です。そして「より後」は「より前」と逆の関係です」 (*ibid.*, p.79)。しかし彼によればこの解決は「幻想」にすぎない (*ibid.*)。

(6) Swartz[1973], pp.81-2. 「オズマ問題は、時間的關係の中にその対応物を持たない、空間的關係の一つの特徴なのである」 (*ibid.*, p.82)。

(7) Swartz[1973], p.79.

(8) Swartz[1973], p.80. 強調引用者。

(9) S_1 と S_2 が静的な状態であるという条件は重要である。動的な過程の順序対について考えた場合、時間的鏡像関係についてここで述べられていることが一般に成り立つわけではない。たとえば上昇から下降への変化であるような出来事と時間的に鏡像関係にある出来事は、下降から上昇への変化ではなく、やはり上昇から下降への変化である。これは、上昇や下降自体が何らかの変化（すなわち位置変化）であるような過程であることに由来する。

(10) 出来事 e_1 や e_2 を特徴づけるその他の性質に関する事柄、たとえば酸性になったりアルカリ性になったりするものがピーカーの中の液体であるか花壇の土であるかといったことや、どの程度急速にそうなったのかといったことは、ここでは問題にされない。議論の目的にとって必要最小限の個別化が与えられていればそれでよいのである。

(11) この解決案は、シュワルツが言及しているメッセージを読む時間の向きに着目した解決案(注の(5)を参照)よりも優れている。受信者が一文の中では単語を後ろから読んでいくような慣習をもっている可能性が、解決を障害しないからである。

(12) Gardner[1964], pp.81-94. J・ベネットも、P非保存がこの種の問題の解決になると考えている (Bennett[1970], pp.127-9; 頁数はVan Cleve & Frederick[1991] 所取のもの)。

(13) それゆえシュワルツは、彼自身の議論に忠実であるならば、オズマ問題の時間版

は存在しないと結論するのではなくむしろ、些末であると結論すべきであったと思う。

(14) Curd[1984]はこうした論点から、Bennett[1970] やGardner[1964] の解決案が、語りだけで左右の意味を説明するという問題の解決になっていないことを指摘している。

(15) もちろんこの想定はアポステリオリに不可能であるかもしれない。たとえば電荷の正と負が空間の右と左に本質的に由来することが、経験的に判明するかもしれない。その場合、コバルト60の観察は[P3]に対して答えを与えないことになる（[P3]の想定において必然的に電荷もそっくり反転することになるので）。するとふたたび[P3]は解決困難な問題に戻る。この意味においても、[P3]の解決可能性の重要な部分が経験的である。

(16) さらに、より奇跡に近いと感じられる選択肢を考慮するならば、「弱い相互作用に関する物理法則が変化したのでなければ」という但し書きをつけ加えることもできよう。

(17) エントロピーの増減そのもの（傾向ではなく）の逆転が時間的な向きへの反転でないことは、よりいっそうあきらかであろう。というのも、われわれの世界にあってもエントロピーの減少が法的に禁じられているわけではないからである。エントロピーの減少する孤立系がごく少数ながら存在する可能性を、われわれは、時間的にひっくり返った出来事がごく少数ながら存在する可能性と同一視しない。エントロピーによる時間的な向きへの規定一般に関する批判的考察を含む議論としては、Earman[1974]、Sklar[1981]、およびHorwich[1987]、ch.3を参照されたい。なおシュワルツが、エントロピーの増減の反転を時間的な向きへの反転と同一視していることは明白である（Swartz[1973]、pp.81-2を参照）。

(18) ふたたび強調すれば、こうした反転がエントロピーの増減傾向への反転を概念的に意味するわけではない。時間の異方性とエントロピーの増減傾向の間の関係についての問いはむしろ経験的なものでありうる。この問題の「哲学的」側面と「科学的」側面の区別については、Sklar[1981]、pp.119-20を参照。

文献

Bennett, J.[1970]. "The Difference between Right and Left." *American Philosophical Quarterly* 7, 175-91.

Curd, M.[1984]. "Showing and Telling: Can the Difference Between Right and Left Be Explained in Words?" *Ratio* 26, 63-9.

Earman, J.[1974]. "An Attempt to Add a Little Direction to "the Problem of the Direction of Time"," *Philosophy of Science* 41,15-47.

Gardner, M.[1964]. *The Ambidextrous Universe*. Basic Books. (坪井忠二、藤井昭彦、小島弘訳、『自然界における左と右』、紀伊国屋書店、一九九二年。)

Horwich, P.[1987]. *Asymmetries in Time*. MIT Pr. (丹治信治訳、『時間に向きはあるか』、丸善株式会社、一九九二年。)

Sklar, L.[1981]. "Up and Down, Left and Right, Past and Future." *Noûs* 15, 111-29.

Swartz, N.[1973], "Is There an Ozma-Problem for Time?", *Analysis* 33, 77-82.

Van Cleve, J., & R. Frederick(eds.)(1991), *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Kluwer Academic Pub. (Bennett[1970], Curd[1984], および Gardner[1964]の一部を所収。)

*発表会場で得たコメントによって、初期の草稿に含まれていたいくつかの誤りや不十分な記述を正すことができた。コメントをくださった方々に心からお礼を申しあげたい。

(かしわばた たつや 大阪大学人間科学部)

『純粹理性批判』における理性の関心*

— 理論的理念をめぐる —

西村 名穂美

一. 問題提起

本報告の狙いは、『純粹理性批判』の呈示する自然科学像について、二つの視点を強調するところにある。まず、第一批判で扱われる自然科学は、経験的に実証されない要因を排除⁽¹⁾したところに成立するのではないという点。次は、自然科学を成立せしめる主体の側にも、経験的に実証されない理論的枠組への、関心を読み取れるという点である。理論的な関心は、形而上学的な観点とも無関係ではない。しかし形而上学的な関心は、科学的な理論枠組から、完全に排除され得るだろうか。もし『純粹理性批判』に自然科学の実証的側面のみを強調するなら、上述の疑問は不要であるかもしれない。しかしこの主導的ならざるテーマは、カントにとって“認識の体系性”とは何かを理解するために、看過できない側面でもある。

二つの視点を言い換えるなら、次のようになる。本論は第一の視点において、カントが唱える実験的方法があくまで原理主導的である点を踏まえ⁽²⁾、この原理は構成的原理であるのみでなく、統制的なものでもあると論ずる。自然科学は、それ自身は知覚されない一種の虚焦点、理念を欠くなら成立しない。カントは学の理念に統制的な役割しか認めなかったにせよ、不可欠の理念として扱った筈である⁽³⁾。

本論文を導く第一の主題は、カントのいう実験的方法を導く、原理への間でもある。第二の主題は実験的方法の主体、自然探求に携わる理性に向けられる。たしかに実験の主体は、抽象的かつ匿名の学的主観⁽⁴⁾であり、個別的な関心に左右される主体ではない。その主体は、自然に対して答えを強要する裁判官として、予め立てた計画に従って実験を行う⁽⁵⁾。しかし自然科学における理

性の働きは、自然に関心を払わない独断的、規定的なものとしてのみ、理解されるべきではない。理性が原理に従って自然に答えを求めるのは、己自身では知り得なかった事柄を自然の内を探り出すため、自然から学ぶ必要があるからである⁽⁶⁾。カントが説明する実験的方法是、理性が自然認識の理論化に関心をもちるところに成り立つ。本論文で扱う第二の主題は、この自然の理論化へと向かう関心と、形而上学的関心との関わりをどのように捉えるかについてである。

『純粹理性批判』で扱われる理念という語は二義的であり、その一つは学問の体系的認識を可能にする理念を意味する。その理念は悟性の諸認識を統制する役目をはたし、理念の演繹の対象となる⁽⁷⁾。第二は、伝統的な形而上学のテーマであった、魂・世界・神に関わる理念、カントが形而上学の本来の目的と呼び⁽⁸⁾、かつ現象への適用を拒んだ理念である。本論の最初の主題は第一の意義に向かい、経験的認識を可能ならしめる、非経験的要素としての理念を扱う。しかし第二の主題は逆に、理念の両側面の連関についての考察である。カントは、自然研究者の格率に採用されるべき理念を、単に認識統制的な、整合性のみを狙いとする理念とは捉えなかった。自然における一定の設計や意図の探求は、カントにとって非科学的な研究態度でなく、任意の関心に促され、学の整合性のみで終始する態度よりも、評価すべきであった。科学者自身の任意の意図、あるいは科学者に影響を与える任意の利害関心とは異なる理性の態度こそ、学の“建築術的体系”にとって欠かせない。これが、第二の主題における本論文の主張である。

認識統制的理念は形而上学的理念とは明確に区別すべきであるし、この前者の理念には、カント哲学の純粹性、形式性がよく示されている。すると、統制的理念の内に形而上学的残滓を、敢えて指摘する意味などどこにあるのか。それは、カントの純粹主義、形式主義の形骸化、内容空虚化に向けられた非難に対し、一つの反論を試みるからである。『純粹理性批判』は独断的形而上学を退けるが、目的なき体系整合性の理念のみを残すのではない。後の第二・第三批判と較べ、第一批判を貫くのは専ら機械論の原理だと断定するなら、機械論にとって不要な理念、体系性の図式が論じられる理由は看過される。カントは学の体系性を支える理念を、さらに自然そのものの“目的に従う建築術的

連結”⁽⁹⁾の理念さえも、肯定的に論じた。しかしこの理念はあくまで、思弁的理性の格率であって、統制的な原理と理解するべきである。

二. 理論における統制的理念

『純粹理性批判』の中で形而上学的理念は、独断的な限りで批判される。しかし理念の実体化は無効と見なされながら、理念そのものは必ずしも棄却されない。むしろ経験的な認識に対し、統制的役割という独自の役目を認められるのである。この節で扱う三人の解釈家は、弁証論の附録で理念の演繹がなされているのに注目し、理念の放棄されざる側面、認識統制的な使用を際立たせる。分析論において学の対象とされたのは、感覚・知覚的表象段階と、認識の段階であった。弁証論に至ってはじめて、経験の可能性を超出する理性概念の役割にも、学的認識との関わりが問われる⁽¹⁰⁾。

これから検討するヴァルテンベルグは、理念の意義が論じられるこの箇所を示しつつ、認識の段階の一つとして扱われている理念が、人間を惑わす形而上学的諸理念と異なり積極的に評価されていると述べ、この理念を“理論的理念”と呼ぶ。積極的な意味での理念、つまり理論化に関する限りの理念は、伝統的形而上学の主題であった自我・世界・神という超越論的理念のように、弁証論の反駁対象とはならない⁽¹¹⁾。理論的理念は三種の論理的原理、類（単一性）・種別化（多様性）・親和性（連続性）の原理を含むが、カントはこれらを理性の統制的使用のために残した。かかる原理は、論理的に使用されると同時に、超越論的にも使用される原理である。ヴァルテンベルグに従うと、理論的理念の超越論的な使用において、“科学的知識の完全に適切な体系という理念”が構成される⁽¹²⁾。理論的理念は直接経験から得られるのでなく、観察可能でもない。しかし学的探求を導き自然を尋問するために、この理念は不可欠である⁽¹³⁾。ヴァルテンベルグは二種の理念の相違点を明らかにするため、次のように主張する。つまりカントは、理念についての超越論的演繹の不可能性を述べている⁽¹⁴⁾が、演繹が不可能なのは、自我・世界・神という三つの超越論的理念についてである。誤謬が生じるのは、実体的な対象についてのアプリアリな知識を、伝統的形而上学が求めたからだった。しかし外界についての体系的理解へ

と向かう衝動そのものは正当であるし、科学的知識を成り立たしめるために不可欠でもある。理論的理念は、学的知識の体系的性を成り立たしめ、諸要素間の体系的な連関を示す。それゆえヴァルテンベルグは、カントが理念の統制的使用という考えによって、科学的理論あるいは科学的実践の、基本的な前提を示したとみなす。つまりカントが示したのは、経験的知識が普遍的枠組みを前提とすることであり、また“科学的知識の、完全に適切な体系の構造”を明らかにしつつ、個々の科学理論に文脈を供給することであった⁽¹⁵⁾。

しかし、本論の課題にとって、かかる統制的理念の効用ばかりに注目するわけにはいかない。理念のかかる機能のみを際立たせるなら、カントが示した統制的理念を、専ら学問理論における体系整合化のための理念として理解することに繋がるだろう。体系整合性理念それ自体は、内容如何を問わずに、体系の整合性を支える概念枠であればよい。理性は確かに形式的にのみ働き得るし、だからこそ内容的に中立でもあり得る。そして完全に形式化した理性は、外的自然および人間の内的自然をさえ、完全に捨象することにも繋る。しかし『純粹理性批判』が呈示したのは、そのような理性の純粹化ではなかったはずである。

三．認識統制的理念と形而上学的理念

① 対立点を強調する解釈

弁証論附録は前半“純粹理性理念の統制的使用について”と後半“理性に本性的な弁証性の究極意図について”とに分かれており、両者は共に理念の演繹が可能である所以を説明している。しかしこれら两部分には異なる特徴もみられ、ヴァルテンベルグが前者のみを重点的に論じる理由も、この相違点に依っている。

まず两部分においてカントが共通に主張している、理念の演繹が可能であるための条件は、以下の様にまとめられる。つまり理念が単なる思惟物ではないと認められるのは、第一に理念に対応する図式が、“理性の経験的使用における、最大の体系的統一を保持するのに役立つ”と見なせるからである。第二には、理念が対象の諸性質を明らかにする〈顕示的概念〉ではなく、探求を如何

にすすめるべきか、経験的認識を如何に拡張すべきか、を指示する（発見的概念）だと、見なせるゆえである⁽¹⁶⁾。また、理念の絶対的想定を否認し、相対的想定のみを認める。ツォヒャーの言い方を借りるなら、図式化されたカテゴリーの対象性と、理念の疑似対象性との間に、図式化されずとも無意味ではないカテゴリーが成り立つ。理念による諸原理は、規定性に関しては客観的でなく主観的であるに過ぎないが、非規定的な限りにおいて、カントはある種の客観性を認めている⁽¹⁷⁾。確かに、あらゆる悟性概念の汎通的、体系的統一こそ、思弁的理性の本来の目的⁽¹⁸⁾だとする立論によって、理念にも特有の客観性が認められている。理性が統制的理念という、いわば“虚焦点”を定めつつ独自の仕方でも成立せしめようとしているのは、諸認識の体系的連関にほかならない⁽¹⁹⁾。以上が弁証論附録の前半と後半共通に見られる、理念の演繹を根拠付ける条件である。

他方、理念の形而上学的側面の扱いに関して、両部分には異なる論述が読取れる。概略的にいうなら、前半部では論理的合目的性の理念が専ら論じられているのに、後半部ではかかる統制的原理を説明するにあたって、形而上学的諸理念が実例として採用されている。ところでツォヒャーは、弁証論附録で演繹されている超越論的体系化の諸様式に、弁証論の中心的課題であった形而上学的三理念との、内容的な不一致性を認める。概念内容として前者が三つの体系化様式を扱い、後者は弁証論的な三つの概念を扱うという相違があるのみでない。体系化諸様式には真の対象をもたない単なる方向的意味が特徴的であるのに対し、弁証論的諸概念の方は対象化への志向、および誤謬への可能性が特徴的である。両理念の相違点ゆえにツォヒャーは、おそらく弁証論附録後半の論述について、カントが明らかに二種の理念の混交に陥ったと見なす。ツォヒャーは弁証論的状态の背後に、“超越論的に正当で、悟性を統制する理性の活動性が存在する”と理解し、二種の混交を読み解くよう提言する⁽²⁰⁾。彼はあくまで形而上学的諸理念の方は誤謬であり、背後に働く統制的理念のみが有効だと考える。

ヴァルテンベルグとツォヒャーは、形而上学的理念と区別して、正当にも認識統制的理念を評価した。しかし両理念の差異のみを強調すると、ある難点を免れない。理念の認識統制的な役割は、主に弁証論附録前半の論点であった。

それに対し後半では、理念の二側面、弁証論的意味と体系化的意味とが、混交して論じられている。ヴァルテンベルグが、理念の演繹の不可能性について論じられているとした引用箇所は、弁証論附録の後半に位置している。他方ヴァルテンベルグ自身は、もっぱら前半部分に依拠して、統制的理念の意義を認める自説を展開する。ヴァルテンベルグはツォヒャーと共に、弁証論附録の後半の議論を重視しない。後半部は統制的理念を論じつつ、形而上学的理念を例示するゆえに、理念の認識統制的役割を、そして理念の純粋化や形式化を重んじる解釈にとって、不徹底な議論である。

② 両理念の連続性を認める解釈

次に論じるのは、上述の二人の解釈とは異なる観点、つまり形而上学的理念と、認識統制的理念との間の連続性についてである。弁証論は、理念を絶対的に定立する独断論を攻撃したが、形而上学的な志向そのものを否定したのではなかった。ツォヒャーはアンチノミーの背後に統制的原理を見て取ったが、形而上学的志向は、体系へと向かう志向と完全には一致しない。形而上学の背後にカントが見出したのは、単に認識統制的な理念でなかったはずである。

弁証論の中心的課題は、伝統的形而上学の誤謬推理や二律背反、超越論的理想論を批判にかけ、理性自身の本性と関係付けることだろう。独断論的理性が巻き込まれている抗争は、外部の影響、つまり構想力や感性など、他の認識諸能力による影響に起因する抗争としてでなく、理性自身が招いたものとして説明される⁽²¹⁾。マルターは、理性の形而上学的志向が、誤謬や仮象に付き纏われていることを強調する。但し理性が欺かれている仮象は、感官の仮象、論理的仮象とは異なるし、判断力によるカテゴリーの超越論的誤用とも異なる。形而上学は判断力の御し難さによってそそのかされた悟性の産物というよりも、理性に不可避の仮象の表明である⁽²²⁾。マルターに従うと、カントは超越論的仮象の発見を、弁証論の主要課題とみなした。理性理念の真の意味は、誤謬推理・二律背反・超越論的理想を発見する議論を終えることで、はじめて解放される⁽²³⁾。注目すべきは、超越論的仮象が注意力の欠如から生じるのではなく、その仮象性が見破られた後もなお残り続ける、という根絶し難さであった。弁証論は、理性から必然的に生じる形而上学的諸命題が、仮象の客観性しかもたない

にせよ、ある種の意義と機能とを有すると、教えている⁽²⁴⁾。

たしかに弁証論の狙いは、形而上学的理念の仮象性を暴露することにある。また論理的原理と形而上学的理念とは共に、第一批判において構成的な原理となり得ない。マルターも認めている通り、神概念は“世界の諸事物が、恰も唯一最高の知性からその現存在を有している<かのように>、見なされなくてはならない”という、発見的な役割の担い手に過ぎない⁽²⁵⁾。

マルターは先に検討した二人の解釈者と異なり、誤謬に付き纏われた形而上学的理念にも意義を認めようとする。マルターがそれらの理念を敢えて評価する裏付けとなるのは、自然がさしだす全ては合目的に配置されており、理性が内的必然性から行うすべてに、必ず目的や意味があり、そして超越論的仮象においてさえ、仮象が理性の特性である以上、理性の目的論が支配している、というくだりである⁽²⁶⁾。彼が積極的に解釈するのは、弁証論附録前半部でなく後半部であり、理念に“良き”、そして“合目的”使用が結びついている、という言葉こそ重要だと見なす⁽²⁷⁾。

ヴァルテンベルグは、認識統制的理念を形而上学的理念から切り離して考察し、弁証論附録前半部の意義を強調していたが、マルターは両理念が併存し得ると見る。形而上学的理念のうちに統制的理念の図式的性格を認め、我々の理性の経験的使用における、最大の体系的統一を生み出すという機能が、神概念に則って説明されていることに注目するのである⁽²⁸⁾。

以上①②で考察した三人の解釈を顧みると、二通りの考え方が可能であった。第一に形而上学的理念と認識統制的原理との異種性を際立たせる立場があり、その場合弁証論は前者を退け、後者、つまり認識統制的原理のみを残存させるのだった。第二の立場は誤謬が理性そのものに備わるとみなし、認識統制的理念を、形而上学的理念や形而上学的な志向と、連続するものとして扱う。

第一の立場は全く正当にも、弁証論に分析論と同様の認識の形式性、合理性を指摘している。かかる指摘から理解されるのは、弁証論が分析論と共有する一つの課題、つまり自然の合法則性を神学から切り離し、理性自身の合理性に根拠付けるといった課題が、弁証論において理念の演繹という表現で試みられていることである。第一の立場はつまり弁証論における合理的側面を強調するのだが、第二の立場の重点は、むしろ理性の可謬性にある。弁証論が虚偽性を暴

いた形而上学的理念と比較し、合理的な理念を際立たせて評価するのでない点
が、第一の見解とは対照的である。本論文はマルターと同様、形而上学的理念
と理論的理念との切り離しを疑問視する。誤謬の根絶し難さを、形而上学的理
念のみでなく認識統制的理念についても同様と考える。

これまで、特に三の①では、附録の前半部の意義を評価する解釈に従い、悟
性諸規則の多様性に対し、体系的統一に適合する普遍性、連関や統一へと促
す⁽²⁹⁾という理念の役割を評価した。自然探求者は、経験的には見出されない理
念に従って、自然を訊問する。理念が表明する完全な純粋性は、自然科学者が
採用する分類にさえ、不要ではあり得ない⁽³⁰⁾。理性はかかる理念を根底とし
て、仮言的な原理に従い規則を投げ入れ、その原理に基づいて悟性のあらゆる
働きに、調和と連関とを与える。理性はかかる論理的原理に則って、多様な規
則に対して“経済的法則”を発揮し、連関する悟性使用を可能とする⁽³¹⁾。附録
前半部においてカントが示しているのは、理性の働きが客観的実在性に関与す
る側面、つまり不定ではあっても図式の類似物をもち得る側面である⁽³²⁾。かの
図式を通じて、悟性の経験的使用と完全な体系的統一の原理とは一致し得る。
悟性の使用が図式の類似物を必要とするからこそ、理性の原則には客観性が認
められる⁽³³⁾。附録の前半部が扱うのは、体系が可能となるための形式的条件、
そして一貫した悟性使用を目指して働く理念の機能性だといえる。ここでは理
念の内実や方向性のあり方が、問題とならない。

四．理性の関心

三の②で論じたように、附録後半部は前半部と異なる論点をもつ。この相違
は以下の点に顕著である。つまり前半部では、自然研究に必要とされる限りで
の理念が扱われるが、後半部では理性の形而上学的関心と共に、理念の独断的
使用に注意が向けられる、という点においてである。理性は認識を拡張し、断
片的な知識を関連付けるために、統一点として理念を求めるとのみではない。後
半部の論述に特徴的なのは、原理に従う統一に、合目的性という観点からの評
価が見られる点である。理念が完全に抽象化され、諸認識の任意な体系化に応
じる理論理念として説明されているのでないのは、以下の点にも明らかであ

る。つまり、理性の思弁的関心にとってさえ、機械論的連関よりも目的論的連関が適している⁽³⁴⁾。また最大の体系的統一よりも以上合目的統一は、理性を訓練するのに役立つ⁽³⁵⁾。そして最高存在者という理念を根底に据えることも、世界を理性的に考察するために有効である⁽³⁶⁾。しかし神学的な想定や目的連関の導入は、世界の“理性的な考察”にとって有効であると、なぜ見なされるのだろうか。

第一批判における基本的な区別、現象界と可想界という区別において、現象界に目的因が認められる余地はない。現象界を探求する自然科学にとって、目的因など自然神学という形而上学的残滓にすぎず、排除すべきではないのだろうか。自然神学は批判期において、種々の理由から拒絶される。ライプニッツおよびニュートンという先達がいかに影響力をもっていたにせよ、カントにとって彼らの主張した自然神学は、自然科学と神学との混合物であった。かかる混同が問題な理由を、凡そ以下のように纏められる。第一に神学が形而上学的理想である以上、神学を援用する科学は、アプリアリな根拠を持ち得ない。第二に、学の求めるアプリアリ性は、質的なものと関らない。もし学が自然の形式的側面を超えて洞察を示そうとするならば、見えない質の想定に逆行する恐れがある。第三に、自然神学による主張は感性的な確信に基づくのみだが、第一批判においては悟性の合法則性に根拠をもつものでない限り、容認できない。第四に、神をデミウルゴスとして捉えたり、人格化された充足理由律や、時計製作者のモデルを通じて捉えるべきではない、つまり自然から出発する神学には擬人観の危険が付き纏い、合理的根拠を認めることができない。以上の四点を考慮するだけでも、自然神学が第一批判で著しくその地位を認められなくなる理由を、容易に推察できる。

自然神学の理念が、第一批判においては効力をもたないという指摘は、第一批判における諸理念の意義に着目する解釈者からもなされている。たとえばスコラの存在論やライプニッツの形而上学の影響を重視するマルチンさえ、自然神学については、批判期に相応しくない思想であると論じている。第一批判の自然観は、時間・空間に関する根拠を含め、自然神学という感性的な理念など抜きに成立する。『純粹理性批判』の根本的特徴は、統覚の自発性、理性の立法性であり、自然界のいかなる関係、秩序や規則正しさも、我々の悟性に起因

するという主張にある⁽³⁷⁾。批判期において自然科学は神学抜きに根拠付けられ、神学の側も自然界に証明根拠をもちえない⁽³⁸⁾。すると自然神学の理念は、自然研究にとって何の寄与もしないと見なされ、形而上学的残存物として取り除かれた、と結論できるのだろうか。

たしかに『純粹理性批判』は、1755年の著作『天界の一般自然史と理論』（以下“天界論文”と略記）とは明らかに異なる原理に依拠する。前者の論文において、自然法則の規則正しさや自然科学の合理性は、形而上学的な神証明と直結していた。幾分ライプニッツの影響をうかがわせるように、物質界の合法的展開に、完全性を目指す神的特徴が読取られていた。この形而上学的確信は、第一批判になると完全に姿を消す。感性的、主観的な影響力の強さは、たしかにその証明の厳密さには何ら寄与しない。しかしこの確信こそ自然研究者にとって推進力となり、方向を与えてきたというのが、カントの一貫した持論であり、この主張は『純粹理性批判』においてもなお有効である。

形而上学的諸理念の内、誤謬推理の論題である絶対的自我、二律背反の扱う諸定立、理想論の中核をなす存在論的証明、それを援用する宇宙論的証明には、各々独断論的説明が呈示されていた。それらの中で自然神学の理念は、証明力においてもっとも非力である。存在論的証明や宇宙論的証明は“もっとも完全な存在者”の理念を核とするが、自然神学は合理性から出発しない。この神学は論証力においていかにも貧弱であるが、17・18世紀の自然科学者にとって、また批判期前のカントにとってすら、強い確信であった。

自然神学が陥りがちな設計論に見られる擬人化は、現象界と可想界とのカント的な峻別からすると致命的な欠陥である。自然の合目的秩序と、それを洞察する自然科学とへの信頼から、質料的自然界に知見を押し付ける⁽³⁹⁾限り、自然神学は、神学と科学のどちらに対しても有害となる。しかし自然神学の理念は、自然の秩序と合法性、合目的性の探求に、強い影響力をもつ。この神学は規則の経済性、原理に基づく認識の合法性に合うのみならず、自然という領域へ、そして無制約な存在者へと向かう理性の関心に、よく適合する。批判的な条件を付される限り、合目的性の想定は、学的認識にとって有害なばかりではない。逆に理性の訓育・陶冶を促し、理性そのものすら可能にする条件とさえ言われる⁽⁴⁰⁾。

仮に理念の認識統制的機能にのみ注目するヴァルテンベルグの見解を採るなら、理性本来の目的へと、自然を媒介として理性自身が訓育されるという側面は、背後に退く。たしかに類推に基づくにすぎない自然神学は、擬人的な形而上学として、学問の原理を決して提供しない。しかし『判断力批判』で自然目的論として展開されているように、反省的判断力の格率、第一批判で言うなら理性の仮説的使用にとって、自然神学的理念の効用は無視できない⁽⁴¹⁾。理性が単に知への徹底性を追求すべきでない限り、批判を経た限りでの自然神学は、カントが描く自然探求者にとって、良き格率ともなり得る。

五. 学の体系と理性の関心

本論文を導いたのは、次の動機であった。第一批判において理性は、多様な認識に特定の形式を与える論理的能力であり、悟性の諸認識の首尾一貫性、原理の経済性を成就させる能力として扱われた。しかし統制的な役割、論理的整合性を求める役割のみが論じられたとするなら、理性はいかなる価値に対しても、従属的であることになる。理性を独断的理念による専制から解放するのは、確かに『純粹理性批判』のもつ課題のひとつだった。しかし理性が主観化、形式化され、目的がそれ自体で望むべき価値をもつか否か、決定する術を心得ていないとするなら、我々の行動や信念の基準、一切の究極的決断も、理性以外の要素に依存させられるだろう⁽⁴²⁾。ホルクハイマーは固有の原理を持たぬ、道具としての理性を、形式的な殻に過ぎないと非難した。彼の非難に対し『純粹理性批判』の立場からどのように解答できるだろうか。

アドルノとホルクハイマーが啓蒙主義を非難したのは、統一ある学的秩序をつくりだし、秩序内部でもっとも普遍的な関係を決定するための論理的諸法則を重要視する思考、秩序が依拠する原理については、その是非を問わない思考ゆえである⁽⁴³⁾。彼等は、確固とした概念的連関という、形式的原理にのみ従事する理性像を、啓蒙思想完成者としてのカントに見出した。『純粹理性批判』における理性の統制的機能に対しても、上述の理性像は妥当するよう思える。ホルクハイマーは、己の基準をもたず、いかなる価値に対しても中立的である理性が危険であると主張し、その危険は、科学がいかなる権力にも奉仕し

得てきたことにおいて明らかにされた⁽⁴⁴⁾と仄めかす。理性に対するあらゆる影響力、規範や拘束力から解放されようという啓蒙主義の試みは、逆説的に目的の選択における受動性へとつながった⁽⁴⁵⁾。宗教への批判にあたって、理性自律の困難さは明らかであった。“啓蒙主義の哲学者たちは、理性の名の下に宗教を攻撃した。だが終局的にかれらが仕留めたのは、教会でなく形而上学であり、理性自身の客観的概念であり、彼ら自身の努力を支える力の源泉であった”⁽⁴⁶⁾。

本論文は、ホルクハイマーの危惧した理性の形骸化に対し、一つの応えを試みた。おそらくカント自身は、理性が任意の、外的目的に従わされる場合を、“技術的統一”として退けたはずである⁽⁴⁷⁾。そして理性が目的を原理とする能力であることを、第一批判でも見失うことがなかった。思弁的理性が追求すべき自然探求は、目的の体系から形式上の導きを獲得する。つまり実践理性の要求と無関係に論じられていないゆえ、“我々が己の道徳的理性に背かぬよう理性を使用し、かかる使用に世界が合致すべきなら、世界は一つの理念から発しているように見なされなくてはならない”⁽⁴⁸⁾。カントは確かに自然そのものの合目的統一を、自然神学に特徴的な擬人化として退けた。形而上学としての自然神学には、“理性の惰性或顛倒”が常に付き纏う⁽⁴⁹⁾。しかし自然そのものに合目的統一を想定することは、次の意味で有益であった。この統一を欠くなら自然の見識を合目的に使用できなくなろうし、対象を通じて理性を陶冶できなくなる、という点においてである⁽⁵⁰⁾。理性があらゆる自然探求に対して統制的原理として要求するのは、最大の体系的、合目的統一である。この体系的統一のために、統制的理念の図式を根底に据えることも、正当化される⁽⁵¹⁾。

ホルクハイマーが批判する道具的理性、原理を顧みない理性は、カントにとって理性とよべる状態にない。他の権力に追従するのみの理性は、啓蒙されざる未成年状態にある。カントが第一批判の弁証論で扱ったのは、完全に陶冶された理性ではなく、独断論の軛から解放されたばかりの、訓練を必要とする理性である。自然神学が一方で伝統的形而上学の烙印を押されながら、他方で統制的理念として残存するのは、この理念が軛であると同時に理性の陶冶にとって有用だからであった。他の理念と異なり強制的な証明力に訴えず、感性的な影響力において根強い点、しかも設計論（目的論的論証）に見られる合理

性は、この理念の強みであった。もちろん、自然神学に見られる理性の受動的な側面を強調するのは、『純粋理性批判』、特に分析論に主要な課題にとって、不適切であるかもしれない。第一批判を特徴付ける実験的方法によると、理性は自然という証人に答を強要する裁判官であって、逆に自然から歩きまわされるのではないからである。本論文の意図は、実験的方法という標語の下、『純粋理性批判』を特徴付ける実験的方法が、ペーコン以降の自然支配の観点から評価されることへの反発でもあった。第一批判における理性は、自然に対して規定的にふるまう支配的能力などでなく、逆に自然と道徳のためにこそ、理性が陶冶されるべきであった。理性は、感性や悟性諸認識の多様性に面して、原理に従いつつ体系的に秩序付ける。しかし原理そのものは、理性の自発的な関心から、そして自然研究の営みから切り離されていない。理性の使用を通じて、原理そのものも批判に晒されるべきである。以上の論述から少なくとも、第一批判に“固有な原理をもため形式的な殻”へと停滞した理性を見る解釈に対して、正鵠を射ていないと返答できるだろう。

* 当論文は、法政大学大学院紀要42号に掲載した”『純粋理性批判』における認識の体系性”を、加筆・変更したものである。なお個人研究発表の場で、防衛大学の河野先生から、二点の貴重な問題点を指摘して戴き、報告者はそれらの問題点を基に、論文を書き改める予定だった。しかし報告原稿からは基本的な論題も変更となるため、別稿で新たに考察することにした。そのため、折角いただいた御指摘ではあるが、本稿には殆ど反映されていない。

註

(1) 『純粋理性批判』を、“純粋理性を手にする無神論”とみなす見解は、稀ではない。E.H.Haeckel "Das Lebenswunder" 1904 『生命の不可思議』後藤格次訳 1988 岩波文庫 §14・19参照。

“Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland” 1834(『ドイツ古典哲学の本質』伊藤勉訳 岩波文庫)の著者H.Heineも、ヘッケルと同様に理論理性と実践理性との間の断絶を強調する。つまり第二批判で神を復活させたにしても、一批判で神は息の根を止められた、とみなす。

(2) カントの『純粋理性批判』からの引用はすべて第二版の頁数、KrV. B と略記

し、以下の出版社によるものを用いた。I.Kant "Kritik der reinen Vernunft" zweiten Ausgabe, VELIX MEINER VERLAG, Dritte Auflage 1990, KrV. B X III.

(3) Ernst Cassirer "Substanz-Begriff und Funktions-Begriff" 1910 邦訳 山本義隆『実体概念と関数概念』みすず書房, 1979 133, 152頁参照。特にカントについては、240頁で扱われている。

(4) Karen Groy 「カント哲学と実験」『カント・現代の論争に生きる』収録 坂部恵／G・シェーンリッヒ／加藤泰史／大橋容一郎 編 理想社1999。当該論文の翻訳は中澤武氏による。88頁。

(5) KrV. BX III.

(6) KrV. B X III, X IV.

(7) 『純粹理性批判』第二版(以下KrV. Bと略記) 672 弁証論附録前半を参照。ここでは理念の働きが、悟性の働きに方向を示す虚焦点として説明され、認識全体の形式という側面から論じられている。かかる虚焦点が「世界の体系的統一の図式」という機能に対応していることについては、牧野英二『カント純粹理性批判の研究』(法政大学出版局1989)第一章64～67頁、および第五章197・198頁を参照。

(8) KrV. B 395 Anmerkung. またKrV. B 369～375の論述からも、理念の扱われ方が一様でないことは、弁証論に入る冒頭から、既に明白である。つまり弁証論を始めるに先立ち、理性に本性的な錯覚を予告し、人間の理性使用の逸脱傾向を論じた直後、カントは突如プラトンの好意的解釈にうつり、プラトンの行ったアイデアの“神秘的演繹”や実体化のみを非難しつつ、より穏当なアイデア解釈を行うと自負するのである。

(9) KrV. B 374・375.

(10) KrV. B 377.

(11) T.E.Wartenburg "Reason and Practice in of Science" in :*The Cambridge Companion to Kant* edited by P. Guyer 1992 p229.

(12) Ibid. 233.

(13) Ibid. 229, 242, 243.

(14) KrV. B 697

(15) Wartenburg . Ibid. 247.

(16) KrV. B 697～699.

(17) Rudolf Zocher "Zu Kants Transzendentaler Deduktion" in : *Zeitschrift fuer philosophische Forschung XII* 1958 S.52,53.

(18) Ibid. 53.

(19) KrV. B 672,673.

(20) Zocher, a.a.O. 56,57.

(21) Rudolf Malter "Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegung zu Kants Ideenlehre." In: *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft* von J. Kopper, W. Marx Hildesheim 1981 S.172, 173

(22) Ibid. 191-192.

(2 3) Ibid, 194.

(2 4) Ibid, 195, 197.

(2 5) Ibid, 201.

(2 6) Ibid, 198.

(2 7) Ibid, 198, 199.

(2 8) Ibid, 201.

(2 9) KrV. B 675-676.

(3 0) KrV. B 673-674.

(3 1) KrV. B 678-679.

(3 2) KrV. B 692-693.

(3 3) KrV. B 693-694.

(3 4) KrV. B 714-716, 730.

(3 5) KrV. B 722-723.

(3 6) KrV. B 727-729.

(3 7) G.Martin "Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Koeln 1951 . 邦訳『カントー存在論および科学論』門脇訳 岩波書店1967 § 19.

(3 8) Ibid § 27.

(3 9) カントは必然性を質料的なものの中に求めない、という基本的な立場を採りながら、必然的存在者という観念的な掬えものを直ちに否定しない。まず理性は、悟性概念を汎通的に規定するために、悟性の根底に掘え得るような何かを前提したいという、無制約的なものへの要求をもつ。また実践的法則に影響と推進力とを与えるという意味でも、最高存在者を前提することは、我々の理性にとって重要な意味をもつ。更に自然研究と密接に結びついて、それを鼓舞してきた自然神学への共鳴という点でも、必然的存在者の想定はもっともなものとされている。つまり一切の語、数、思考さえもが把握の力を失うような、現存する世界の多様性、秩序、合目的性などの軽しさ、そして因果や目的と手段の連鎖、生成消滅の規則正しさを我々が目の当たりにするとき、これら無数の偶然的なもの以外に根源的で独立の、自存する何かを想定するのではなければ、世界全体は無の深淵に沈み込むに違いない。以上" Von der Unmoeglichkeit des Physikotheologischen Beweises" KrV. B 649-655 参照。

(4 0) KrV. B 844, 845.

(4 1) 科学者でありかつ自然神学者であった好例として、カントはライブニッツやニュートンよりむしろライマールスを引合いに出す(KU "Allgemeine Anmerkung zur Teleologie" 原版471、および『証明根拠』論文を参照)。しかし『判断力批判』でも自然神学は経験を越え得ない以上、体系としての自然全体に及ばないことが明言されている。自然神学がいかに目的論的考察を拡張しようと、究極目的を洞察する智慧を、理性は呈示し得ない。自然目的論の最終的な基盤を与えるのは、むしろ道徳神学である(KU § 85)。

(4 2) Max Horkheimer "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" Fischer Athenaeum

Taschenbuecher, 1974 S.18.

(4 3) Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band.5 "Dialektik der Aufklaerung " S. Fischer Verlag . 1987 S.104-105.

(4 4) Max Horkheimer "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft " Fischer Athenaeum Taschenbuecher, 1974 S. 74.

(4 5) Ibid 97.

(4 6) Ibid 27. ホルクハイマーによる、啓蒙主義的合理性の目的合理性への平準化、理性とは別の可能性への希求は、後の世代から多くの批判を受けた。ハーバーマスはホルクハイマーに対し”理性から逸脱して自然を擬人化する一種の神秘主義”に陥る恐れを見取り、生活世界の合理化それ自体が、不可避免的に社会の病理的現象を引き起こすのではないことを主張した（木前利秋「理性の行方」14～15頁および 大貫敦子「批判的理性の可能性への問い」82～83頁参照、共に『ハーバーマスと現代』藤原・三島・木前 編、新評論社 1987に収録）。この批判に本論文は応え得ないが、ハーバーマスの主張には必ずしも賛同しない。但し別の真理概念を規定できないと見做し、否定性の契機を重視する立場に立ったホルクハイマーを神秘主義と断ずるならば、彼の問いは応えられていないことになろう（大貫上掲論文87～88頁を参照）。

(4 7) KrV. B 861.

(4 8) KrV. B 844.

(4 9) Academie Textausgabe Bd. II S.118-123 本論文注7参照。

(5 0) KrV. B 844 - 845.

(5 1) KrV. B 727.

時計に表される時間

氷川 雅則

時の流れ

私が小学生の頃、退屈な午後の授業に窓の枠が作る影に沿って机に落書きをしたものから、見る見るうちに影がずれていくのに驚いたことがある。日時計の始まりはもしかしたらこのようなところにあるのかもしれない。日が昇り、地面を照らしつけ、傾き、そして沈む。これらが、おそらく人間の作った時刻や暦のもっとも根源的なところにあるというのは間違いないが、私たちが時の流れを感じるのは何も太陽の動きにだけではない。

先ほど寝床に入ったばかりだと思っていたのに、もう目覚し時計が鳴っている。火にかけたやかんが沸騰する。干しておいた洗濯物がいつのまにか乾いている。数日前に掃除したはずの部屋の床に埃が溜まっている。数ヶ月前には新品だったはずの靴のかかとがいつのまにか磨り減っている。定期券の期限が切れている。ついこの間、東の空にか細い月が出ていたと思っていたら、もう満月になっている。雪が解け、新緑の季節から梅雨を経て、木々が青々と繁る盛夏を過ぎ、秋の落葉を迎え、再び冬が来る。入学、進学、卒業、入社、昇進、退職。家族や知人、そして私たち自身の成長、老化、そして死。

時計

日時計

人が（あるいは動物が）どのようなときに初めて時間を意識したかは分からないが、人が作った最古の時計はおそらく日時計であろう。地に立った木や岩の影が1日の経過と共に動くことに気付きその影の位置にしるしをつけることによって、昼間の時間を分割することができる。現在のアナログ時計の文字板や針は日時計を元にデザインされたのであろうが、そのことは時刻の始まりが

日時計にあったことを私たちに思い起こさせる。

太陽の動きを時刻の基準に用いることの利点として次の3点が挙げられる¹。

- ・どこでも利用できるという意味で普遍的である。誰でも、地球のほとんどの場所で、すぐに読みとり使うことができる。

- ・信頼できる。人が作った時計とは異なり、止まったり遅れたりするというような予見できない可能性がない。

- ・一般的に安定性がある。この時間尺度に基づいて、地球上のあらゆる場所の日の出や日の入り、月や太陽の蝕やその他数百年、数千年先の出来事が起こる時間、分、秒までも前もって予測することができる。

さらに、運転するための費用を誰かが出しているわけではない。誰の太陽が信頼できるかということについて、国の間で意見が分かれる可能性がないし、動かしつづけて調整したりする責任が誰かにあるわけでもない²。

このように、時刻の尺度としての太陽の動きは、普遍的で、信頼でき、安定性を持っており、それゆえ人類が日時計を持ったのと同時に時間の普遍性、一様性という概念をも持ったものと考えられる。

水時計・砂時計

日時計は非常に正確なものであるが、曇りの日や夜間には使うことができない。そのために作られたのが、水時計や砂時計である。時刻を測る道具として水時計や砂時計を用いることができるのは、容器から漏れる水の量や、くびれを通る砂の量がほぼ一定だからである。このような水時計や砂時計は日時計に比べると正確さはずっと落ちる。一方で、太陽の動きよりも正確な時計は（人間の時間感覚を含め）なかった。つまり、この時代には日時計、すなわち太陽の動きそのものが時間であったと考えられる。それゆえ、水時計や砂時計のような時計は、（夜間や屋内、曇りの日など太陽が出ていないときに）太陽の動きを測るための道具だったとも言える。

機械時計

最初の機械時計は、おそらく14世紀頃に作られたと考えられている。初期の機械時計は円筒に巻きつけられた紐に吊り下げられた錘を動力とした。1日に15分ほどの精度しかなかったので長針を持たなかった。

時計に必要な特徴として次の三つが挙げられる³。

- ・周期的な運動（現象）を作り出す装置、すなわち振動子(resonator)を持つ。
- ・振動体にエネルギーを与えることによって周期的な運動を維持する必要がある。振動子と動力源を合わせて発振器(oscillator)と呼ぶことにする。
- ・発振器の振動一つ一つを数え、合算し表示する方法が必要である。

もし、最初の一押しが与えられたら永久に動くような振動子が可能ならば理想的だろう。もちろん、摩擦のためすべてのものはいつかは止まってしまうから、そのようなことはあり得ない⁴。

振り子時計

時計の周期が、部品同士の摩擦や錘やばねの力、時計職人の技術などの複雑な要素に左右される限りは、時計作りは偶然に頼った作業であった⁵。振動を本質的な属性として持ちつつ外部的な要因に左右されないような装置が必要だった。振り子はこれにうってつけの装置で、振り子の周期は長さに左右されるが、揺れの大きさや錘の重さにはほとんど左右されない⁶。

振り子時計を作り上げたのは、振り子の原理を発見したガリレオではなくホイヘンスだが、ホイヘンスの時計は1日に10秒の精度で、棒てんぶの時計からは飛躍的な進歩だった。

振り子の採用は時計の歴史において大きな一歩であった。しかし、完璧な材料は存在しない。振り子の周期はその長さに左右されるので、温度による振り子の長さの変化をどうやって減らすかが追求された。異なった材料を用いて実験し、金属を組み合わせることで状況は改善された。

もう一つの問題は、振り子が揺れるときに起きる空気抵抗による摩擦と、空

気抵抗が気圧により変化することであった。このような改善によっても完全に摩擦の影響を無くすことはできなかったので、振り子に時折エネルギーを加えることが常に必要であり、まさにエネルギーを加えることによって、振り子の周期に若干の狂いがでるのである。

時刻と時計の精密化

地球の自転と世界時

私たちが太陽の動きを感じるのには実際に見えている太陽、すなわち視太陽によってである。そして、視太陽に基づく1日を視太陽日という。視太陽に従うと、2月や11月には15分も1日の長さが異なる。一つの理由は、地球が太陽の回りを円ではなく楕円を描いて回っていること。もう一つは、地球の自転が、太陽の回りを回る地球の起動を含む平面に対して約23.5度傾いていることである。平均太陽日はこのような個々の太陽日を1年を通して単に平均したものである。

さらに、1950年代に原子時計による計時が進展するにつれて、地球の自転そのものが一様でないことを研究することが可能になった。なぜなら、原子時計から得られる時間は太陽時よりも一様だからである。

地球の自転は徐々に遅くなっている。現在の1日の長さは、千年前に比べて約16ミリ秒長くなっている。自転が遅くなるのは、主に月によって引き起こされる潮の満ち引きによる摩擦が原因である。北極や南極の位置は年々数メートルずつ変化している。この変化によって30ミリ秒もの不一致がでる可能性がある。

自転が徐々に遅くなることに加えて、自転の速度には規則的な変動と不規則な変動が起こっている。規則的な変動は1年に数ミリ秒になる。地球の表面が季節的に変化することにより、春には自転は遅くなり秋には速度を上げる⁷。

地球が一様な運動をしない時計であることから、次の三つの世界時と呼ばれる時間尺度が用意された⁸。

・UT0は平均太陽日によって生成される世界時である。つまり、UT0は地球が楕円軌道で太陽の周りを回る傾きを補正したものである。

- ・ UT 1はUT 0の極運動を補正したものである。
- ・ UT 2はUT 1の地球の自転の季節変化を補正したものである。

暦表時

さて、上にも述べたように地球の自転に基づく時刻というのは、さまざまな補正を施したUT 2でさえも一様ではない。地球の自転の速度が一定でないため、月や惑星の公転運動といった天体の予測された位置が観測と一致しないことがあった。それゆえ、時間の尺度を地球の自転ではなく、天体現象に求めるべきだということになった。これが暦表時である。

暦表時の採用は秒の定義に大きな影響を与えた。1956年以前には1秒は平均太陽日の86400分の1であった。しかし、すでに述べたように太陽日の長さは変化する。そこで、1956年から1967年まで一秒は暦表示に基づく定義になった⁹。

暦表秒は平均太陽秒に強く近似していなければならないので、暦表秒は1900年における平均太陽秒に非常に近い。このようにして暦表時を維持する時計と、暦表時ではない世界時を維持する時計の二つの時計は1900年には近似的に一致しているはずだった。しかし、地球の自転がだんだん遅くなっていくため、20世紀の中頃になると世界時は暦表時よりも30秒も遅れることとなった。

暦表時は一様であるという利点を持っており、ニュートン力学で考えられている一様な時間と一致していることになっている。暦表時の欠点は、いつでもすぐに求めることができるわけではないということである。定義上、暦表時を求めるためには比較を行うために予測された天体現象が起こるまで待つ必要がある。例えば、0.05秒の正確さを暦表時から求めるためには、9年間にもわたる観測が必要である¹⁰。

協定世界時

1950年代には、原子時計が開発され正確さが飛躍的に上がった。しかし、地球の自転が一定でないため、世界時と原子時は徐々にずれていくという問題があった。原子時の一様性を持ちつつ世界時と近似しつづけるような時間

尺度が必要となった。

このような折衷的な尺度が1958年に作られた。元になる秒は原子時に基づきながら、UT2と近似した時刻を刻み、さらに1年間の秒数は同じになるように協定世界時が決められた¹¹。しかし、そのためには地球の自転の変化に合わせて定期的に1秒の長さを変えなければならないので、伸び縮みする秒が実現された。毎年、来たるべき年が前の年と同じ秒数になることを期待して、前もってわずかに1秒の長さを変更された。しかし、地球の自転率は全く予測することができないのでこのようなことは不可能である。そのため、UTCがUT2と10分の1秒よりも隔たれば、UTCは10分の1秒調整されることになった。しかし、このような伸び縮みする秒システムは面倒であるということが分かった。世界中の時計の進み具合を毎年調節しなければならなかった¹²。

新しい協定世界時

原子時計の進歩によって、1967年に秒はセシウム原子によって生み出される放射の周波数によって定義された。特に、国際的合意によって標準秒は「セシウム原子133の基底状態にある二つの超微細準位間の遷移に対応する放射の9, 192, 631, 770周期の継続時間である¹³」として定義された。他の時計が振り子の揺れを数えるのと同じように、原子時計に付けられた電子装置が振動を数え、合算された数を表示する。今では1分もかからないうちに1秒の長さを10億分の1秒まで決定することができる。もちろん、この新しい秒の定義は地球の動きからは完全に独立しているので、いつもの同じ問題が生じる。つまり、地球の自転が一樣でないため原子時と世界時がずれていくのである。

原子時と世界時が徐々にずれていく問題を解決するために、1972年に閏秒が考案された。4年に1回の閏年のときに太陽の回りを回る地球の運動と1年の日数を合わせるために2月の終わりに1日追加するのと同じように、球の自転が不規則であるのに合わせて、時折1秒を追加、あるいは取り去る場合もあり得るが、それを閏秒と呼ぶのである。これによって作られた新しい協定世界時は、原子時と歩を共にするため常に整数秒の差を保ち、世界時1と常に

0. 9秒以内の差になるように調整されている。

時刻とは

これまでに見てきたように、時刻の始まりはおそらく日時計つまり地球の自転であったと考えられるが、同時に地球の公転や月の動きも一樣な運動であると考えられていた。地球の自転や公転、月の公転といった運動が一樣でないことを知るためには、それらよりも一樣な運動が知られなくてはならないか、あるいは少なくとも三者の間で速度変化を比較するだけの精度を持った観測が可能にならなくてはならなかった。

人間の作った時計は始まりにおいて地球の運動の代用品であったと考えられるが、地球の動きよりも一樣な時刻を測ることができる原子時計が作られ、秒の定義は原子時計によるものになった。もちろん、この場合の秒というのは一定の時間の長さである。

時刻についてはもう少し複雑である。一樣な時刻を刻みつづける原子時や暦表時、地球の自転と対応関係にある数種類の世界時。現在の日本の電話局や放送局の時報で用いられているのは原子時と世界時1をもとにして構成されている（新）協定世界時であるが¹⁴、法律的にどの世界時が正式な時間であるかというのは、実ははっきりしていない。

それでは、本当の時間とは何か、本当の時刻とは何かという問いは意味を持つのだろうか。時刻の場合には地球の自転に対応していることに重きを置くのか、一樣性に重きを置くのかによって答えは変わってくるだろう¹⁵。つまり、本当の時刻を一つだけに絞るのは無理があるのだとも言える。何か目的によっていくつかの時刻の定義があるというのが答えだろう。もちろん、どのような定義でも良いというのではない。この場合には、少なくとも一樣性が地球の自転のどちらかがそれぞれの時刻の本質として考えられているのである。

時間間隔としての時間については、最も一樣だと考えられる物体の振動を元にしたものである。そして、最も一樣だと考えられる物体の振動を秒とみなすというのは定義に過ぎない、つまり、「セシウム原子133の・・・放射の9, 192, 631, 770周期の継続時間である」というのはただの定義に過ぎないとも言える。しかし、この背後には私たちが1秒を同じ1秒として、

1日を同じ1日として、1年を同じ1年として見なすことと、および見なすことができることとがあるというのは忘れてはなるまい。

参考文献

Jespersen, James and Fitz-Randolph, Jane. From Sundials to Atomic Clocks: Understanding Time and Frequency. New York: Dover Publications, 1982.

Macey, Samuel L. (ed.). Encyclopedia of Time. New York: Garland Publishing, 1994.

青木信仰『時と暦』（東京大学出版、1982年）

『CD-ROM 世界大百科事典 第2版』（日立デジタル平凡社、1998年）

註

¹ Jespersen and Fitz-Randolph, p.15

² Jespersen and Fitz-Randolph, p.15

³ Jespersen and Fitz-Randolph, p.29

⁴ 私たちは振り子の揺れを数えることによって、時刻を知ることができるが、同時に揺れていた振り子が止まってしまうことによって、あるいは時計の電池が切れることによって、時の経過を知ることがある。このことは、皮肉にも時刻を知ることと時の経過を知ることとは本質的に異なっている場合があるということを示している。

⁵ Jespersen and Fitz-Randolph, p.27

⁶ 実際には揺れの大きさには左右されるが、揺れの大きさが小さいときにはあまり問題にならない。

⁷ Jespersen and Fitz-Randolph, p.62

⁸ Jespersen and Fitz-Randolph, p.63

⁹ Jespersen and Fitz-Randolph, p.64

¹⁰ Jespersen and Fitz-Randolph, p.65

¹¹ Jespersen and Fitz-Randolph, p.65

¹² Jespersen and Fitz-Randolph, p.65

¹³ 青木、二三二頁

¹⁴ 青木、二二七頁

¹⁵ これは何も原子時と世界時の間の違いだけではなく、世界時1から2への補正も一様に重点を置いたものである。

自我の階層性と時間の理解

福田 敦史

はじめに

私たちが理解している時間、日常用いている時間、とはどのようなものだろうか。私たちが日々接しているこの時間について論じるに際して、本論考では直接的に「時間とは何か」と問うのではなく、「時間を理解しているとはどういうことなのか」という問いかけに答えるかたちをとりたい。

時間について直接的には問わないというこの姿勢は、何も私だけの勝手なものではない。例えば、カントの時間論も「時間はそれ自身として何であるのか」という問いには向かわなかった。カントにとって時間とは、定義することによって与えられるのではなく、定義以前にその概念がすでに与えられているものである。であるから、時間についても「第一に分析によって、始めにかつ直接にこの概念の中で考えられる徴表を探求しなくてはならない」ということになる⁽¹⁾。

すでに私たちは時間を理解し、時間の概念を用いている。そして、この時間の理解の構造について考察することによって、時間理解の特徴や性格を探求する。これがこの論考での基本的スタンスである。

I - 1 過去と未来の出来事の理解

まず最初に、私たちは過去と未来をそれぞれどのようなものとして理解しているかについて、両者を対照させて考えることで議論を始めたい⁽²⁾。そして、この際「はじめに」でも述べたように、過去や未来そのものを直接問うことはしない。考察の対象とする事柄は、過去や未来における出来事を私たちはどの

ようなものとして理解しているかということである。

まず過去の出来事に関して。私たちは、過去の出来事というものを、すでに生起していて確定したものとして理解している。昨日夕立があったとすると、この出来事はすでに起きたことであり、もう確定したものであって変わることもなければ、変えることもできない。また、私たちが理解している過去の出来事とは、このように自分が直接経験したものばかりではない。例えば、一ヶ月前にパキスタンでクーデターが起きたという過去の出来事を理解しているし、ペリーが1853年に浦賀に来たということも理解している。このように、自分が生きている時代や地理的空間を越えた過去の出来事についても理解している。

また、こうした過去における出来事をひとつの単位としてとらえると、その出来事の間にはすでに前後関係が成立しており、この前後関係というものも変わることもなければ変えることもできない。これはちょうど歴史の授業などで目にする年表を思い浮かべればよい。歴史年表には古代から現代までに起きた無数の過去の出来事が順を追って書かれている。こうして置かれた出来事の前後関係は変わることはない固定したものである³⁾。

こうした過去の出来事は、年表の例からも分かるように、時間軸上に位置づけられ得るものとして理解されているといえよう。だが、この時間軸上への位置づけとは、実際に何年何月何日に位置づけるというわけではなく、位置づけられ得るということである。これは、ハイデガーの言葉を借りれば⁴⁾「日付可能性 (Datierbarkeit)」ということになるだろう。振り返ってみる時の自分の知識ではある出来事が実際にいつ起きたことなのか分からないことはいくらかでもある。とはいえ、他の誰かに聞けば、何らかの資料にあたれば、さらには可能的な誰かに尋ねるならば、時間軸上での位置づけを確認することができ得るという理解である。

以上のように、確定されたものとして理解されている過去の出来事であるが、私たちはこのように過去のある出来事を確定したものと考えると同時に、その確定した出来事に対して「もし、あの時~だったら」という他の可能性、他の可能的な出来事を考えることができる。例えば「もし、1854年に日米和親条約を結んでいなかったなら」あるいは「もし、元寇の時大風が吹かなかったら」というように様々な可能性を考えてみることができる。だがもちろん、実

際にはその様な可能性の通りではなく、日本はアメリカと条約を結んだのだし、大風が吹いたのだという現実の過去の出来事を知っている。

この可能性と現実性という枠組みによる出来事の対比は非常に重要であると私は考える。これまで確認してきたように、私たちは過去の出来事をすでに成立して変更のできないものと考え理解している。しかし、単なるこうした理解にとどまるのではなく、ある成立した出来事に対して他のいろいろな可能的な出来事をも私たちは考えることができる。そして、この様な他の可能的な出来事を考えるという視点をもとれるうえで、ある出来事を確定したものであると了解しているのである。私たちの過去の出来事に関する理解は、いわば、可能性の背景の中に唯一の現実となったものを見てとっているということになるだろう⁵⁾。

ところで、こうした過去の他の可能的な出来事も、時間軸上に位置づけることができる。先に、時間軸上への位置づけを実際にある日付に位置づけるというわけではなく、位置づけられ得るということだということを強調しておいたが、確かに、過去の可能的な出来事は実際に時間軸上に位置づけることはできないだろう（なぜなら、その出来事は起きていないのだから）。だが可能的にはこうした出来事も時間軸上へと位置づけることができるものである。

さて、これまでは過去の出来事に関して述べてきたが、それでは、未来の出来事に関してはどうか。私たちは未来の出来事をどのようなものとして理解しているのか。

私たちは未来において起こりうる出来事についていろいろと予想したり予期することができる。その場合、現実から完全に遊離して勝手気儘な予想をすることはできない。ある程度までの想像の自由はあるものの、すでに作り上げられ共有された一定の枠組みの内においてのみ予想することができるだけである。

そして私たちは、これらの予想される未来の出来事が現実のものとは未だになっていないことを理解している。予想されたことが、たとえどんなに固く信じられていたとしても、その予想されたことが現実には起きるとは限らないという思い、予想されるものはあくまでも可能的な出来事であって決して現実のものではないという了解がある。それは、たとえ自然法則に依った予想であって

ものである。未来の出来事に関する予想とは、あくまでも可能的な出来事についてであって、あくまでも現実ではないものとして未来の出来事が考えられているのである¹⁶⁾。

このように未来の出来事は、あくまで可能的な出来事にとどまるのであるが、しかし、その未来の可能的な出来事は、やはり、時間軸上に位置づけられ得るものでもある。確かに、今現在においては予期されている未来の出来事はまだ生じていないのだから、実際に時間軸上に置くことはできない。だが前にみたように、時間軸上への位置づけが実際にある日付に位置づけることではなく、位置づけられ得ることであるように、そして、過去の可能的な出来事であっても時間軸上に位置づけることができたように、未来の可能的な出来事も時間軸上へと位置づけることができるものである。

I - 2 過去と未来の行為の理解

過去における出来事と未来における出来事について前節で確認した事柄は、いわば客観的な世界の理解にかかわるものであった。だが、私たちはこの世界に存在している自分の行為に関して、つまり自分が過去にしたことや未来においてしようとするということについても意識を向ける。この自らの行為に関してはどのような理解をしているだろうか。

私は自分の過去の行為を想起する。例えば、昨日芝居を見に行ったこと、あるいは十年前にラグビーをやめたことなどを想起する。これらの場合も前節で確認した過去の出来事の場合と同様に、確定したことであってそのことはもはや変えることはできない。当然、他の可能性を考えてみることもできる。私が映画に行かなかったという可能性、ラグビーを続けていたという可能性、あるいはもっと他の可能性などを考えることができる。けれども、そのような可能的な行為の中で現実のものとなっているのはただひとつのことであり、そのことを変えることはできない。これらのことは、その前後関係が固定していることや時間軸上に位置づけることができることも含めて、過去の出来事の場合と同様である。

では、これから自分がしようとする未来の行為についてはどうであろうか。

例えば、部屋で文章を書くのをやめてコーヒーを飲み喫茶店に行くことを考えたり、一ヶ月後に論文を提出することを考えたりということをする。この場合もやはり未来の出来事に関して確認したのと同様に、自分のしようとする事について様々な可能性を考えることができる。そして、どの可能性も未だ現実のものとはなっていない。そして、これらが時間軸上に位置づけられ得るといふ点も未来の出来事に関してと同様である。

この様に見てくると、自分の行為の場合も客観的世界の場合と同様に類比的に考えることができそうだが、実は自分の行為については単にこのような可能性と現実性という枠組みによる対比だけにとどまるものではない。自分の行為について意識を向ける場合には、自由と責任という倫理的な意識が伴っているのである。

自分の行為を想起する場合は、その行為を今では変えることはできないものと考えると同時に、その時であるならば変えることもできたということも了解しているはずである。つまり、その時には私は自由であったのであり、芝居に行かないこともでき、ラグビーをやめずに続けることもできたのである。だが、今となつては過去に自分のなしたことをもう変えることはできず、その過去になしたことに關しては私はもはや自由ではない。つまり、その時には私は自由であったのだが、今はその行為に対して自由ではないということである。この、その時は自由であったが今では自由ではないという思いが、顯在的にであれ潜在的にであれ伴うことが、自分の行為を想起する時の特徴であろう。そして、今はその行為に關して自由ではなくとも、その時には自由な私がなしたことであるので、過去の自分の行為に關しての責任という意識が伴う。

また、自分がこれからなそうすることを考える場合は、予期されることを実際に自分が選択して現実のものとなそうとすることができる。私はこれから自分がすることに関して自由であり、予期する可能性のどれをも基本的には選択することができる。そして、ある可能性を選択するならば、その選択したことに対しての責任を引き受けねばならないという思いを伴う。

つまり、自分の過去の行為を想起するという意識作用には、自由であった私がしたことについての責任が伴い、自分の未来の行為を予期する（意図する）という意識作用には、自由である私が選択するということについての責任の意

識が伴うということになる。

このことは、世界内における出来事の場合と同様に、自分の行為に関しても、可能性と現実性という枠組みによってみているということも確かにできるだろう。現実のものとなっている過去の確定した行為に対して、他の可能的な行為をみているというわけである。しかし、世界内における出来事の対比の場合には別段何の意識も伴わないだろうが、自分の行為の対比の場合には、必然的に倫理的な意識が伴うのである。客観的世界の理解の場合に何らかの意識が伴ったとしても、その意識は世界の理解に本質的なことではないだろう。だが、自分の行為に意識を向けるときに、自由と責任という倫理的な意識を伴うことは本質的なことである。なぜなら、自由・責任という倫理的な意識こそが、客観的世界の系列と、それとは異なる自らの行為とを分かちのであり、こうした意識が伴っていなければ自らの行為として理解することはできないからである⁷⁾。

II 意識の向け方の階層性と倫理的意識・時間様相

これまでに見たことをまとめておこう。過去における出来事は、すでに成立して確定し変更することのできないものであった。そして、現実に関わったこととは異なる様々な可能的な出来事を考えることもできつつ、それでも唯一の生起したものとして理解されるものであった。それに対して未来の出来事は、いまだ何も生起してはいず何もかも現実のものとはなっていない可能的なものと理解される。さらに、この客観的世界に存在している主体である私の行為の場合には、この様な可能性と現実性の対比だけではなく自由と責任の意識が伴うのであった。

さてそれでは、前節まででみたこうした理解の構造はこのように理解している当の主体とどのように関わっているのだろうか。この点について考えるために、まず準備作業として私たちが意識を向けるあり方を二つの階層に分けてみることにしたい。その際、まずは行為の場面を念頭において進めていくことにする。

さて、現象学的に言えば、意識は常に「何ものかについての意識」である。

知覚の場合を例にとると、例えば目の前にあるコップについての意識であり、それを透明のガラスでできたコップとしてみたり、あるいは、歯磨き用のコップとしてみたりという具合になる。また、想起や予期といった意識作用も、やはり何かある事態について想起したり予期したりすることであると言えよう。自分の行為であれば、昨日私がアルバイトに行ったことを思い出すのであるし、来月私が旅行に行くことについて思いを巡らしたりするわけである。このように「何かについて意識を向ける」という表現をすると、両者とも同じ構造を持つように見えるが、しかし、その内実は異なるように思えるのである。

ここで、私が何かについて意識を向けるということを総括して「私はXを志向する。」としよう。そしてこの「X」が、コップであったり、花であったりという個々の対象である場合を「第一階の志向性」としておく。

さて、さきほど、想起や予期を「何かある事態について予期したり想起したりすること」と表現した。とするならば、想起や予期は、ある第一階の「私はXを志向する。」をさらに志向するものと言えよう。すなわち、想起や予期の「私はXを志向する。」の「X」は第一階の志向性を示しているわけである。すると、こうした想起や予期といった意識作用を第二階の志向性と表現することができよう。

具体的な例で確認しておく、例えば私が花を見ているとしよう。この花へと向かう知覚意識は第一階の志向性である。そして例えば数日して、私が花を見ている（いた）ということをおぼえ出す場合、この「おぼえ出す」という想起の働きが「私が花を見ている」という命題の内容である第一階の志向性をさらに志向する第二階の志向性ということになる⁽⁸⁾。

さて前節では、過去や未来の自らの行為に意識を向けるときに、可能性と現実性の枠組みによる行為の対比をしているということ、また、それと共に、自由と責任という倫理的意識が伴っているということを確認した。このことを今みた意識の階層性と重ね合わせるとどうなるだろうか。結論から先に言ってしまうと、可能性と現実性の枠組みによって行為の対比をするのも、倫理的意識が伴うのも、第二階の志向性のレベルであることになる。

例えば私が今レコードを聴いているとしよう。この聴覚意識は、レコードから流れる音楽へと向かっている第一階の志向性である。そして数日して、この

ことを思い出す。この時の想起の作用は第二階の志向性になり、その対象となっているのは「レコードを聴いていたこと」というもの、すなわち命題内容となった第一階の志向性である。この「レコードを聴いていたこと」という行為を、確定して変わらないものと捉えるのは第二階の志向性によってである。

そして、想起するときには、「もし、あの時私はレコードを聴かずにいたら…」という他の可能性を考えることができる。例えば、レコードを聴かずに私は勉強していたら…、といったものである。こうした他の可能性は、やはり想起という第二階の志向性の対象となっているものであり、第一階の志向性である。繰り返すが、他の可能性をも考えられるのは、第二階の志向性のレベルであり、第一階の志向性のレベルではない。

第一階の志向性の場合、例えば知覚であれば見ている対象に、聴覚であれば聞いている対象へと意識は向かっている。そして、この知覚や聴覚といった第一階の志向性の場合、可能性と現実性との対比はなされない。「知覚している。」という出来事は、もちろん現実のものである。だが、この「知覚している。」という出来事は端的な現実性であって、他の可能的な出来事と対比されての現実性ではない。他の可能性など許容されない現実性なのである。

知覚している時には、その知覚対象以外の可能的な知覚対象を考えることはできない⁹⁾。赤い花を見ているという状況であるならば、単に赤い花として見られているものが現象しているだけであって、他の可能な知覚対象と対比されてあるのではない。もし、知覚対象以外の可能的な対象をも考えているのであれば、それは第一階の知覚にとどまっているものではなく、第二階の志向性となっているものであろう。

また、現実性と可能性の枠組みで対比をするのが、第二階の志向性のレベルであるように、自分の行為に意識を向けるときに伴う倫理的意識が現れるのも、第一階の志向性の主体ではなく、ある第一階の志向性について想起したり、予期したりしている第二階の志向性の主体に対してである。あの時自由であった主体、あるいは、これから自由である主体として理解されるのは、第一階の志向性の主体であるが、その主体が自由であった、自由であると意識しているのは、第二階の志向性の主体ということになる。であるから、実際に今何かをしたりしている時に、自分の自由や責任についての意識が伴うのではな

く、何かしていたことを想起する時、あるいは何かをしようとする時にこそ、自由や責任についての意識が生じてくるのだ、といえる⁽¹⁰⁾。

これまでは行為の場面でみてきたが、過去や未来の客観的世界における出来事の方ではどうなるだろうか。世界の出来事に意識を向ける場合に重要なこととして、やはり、可能性と現実性の枠組みによる対比をする、ということを確認した。すると、客観的世界の出来事の場合でも、その理解はやはり、可能性と現実性の対比ができる第二階の志向性のレベルにおいてなされているということになる。

第二階の志向性のレベルにおいて、ある過去の出来事が確定したものと理解されたり、それに対して可能的な出来事が考えられたりするわけである。また、未来における出来事という可能的なものが考えられるのも、第二階の志向性のレベルになる。確定したものの、可能的なもの、あるいは時間軸上に置かれ得るものとして理解されるのは世界の出来事であるが、確定したものの、可能的なもの、あるいは時間軸上に置くことができると理解しているのは、第二階の志向性のレベルということになる。

ところで、時間様相が現れてくるのも、第二階の志向性の主体に対してである⁽¹¹⁾。第一階のレベルの志向性や出来事の系列が置かれる時間系列は、いわば客観的時間にあたる。そして、この第一階のレベルでは、時間様相としての過去性・現在性・未来性は現れてはこないのである。第一階のレベルで言われる過去や現在そして未来は、その実、等質的なものであって互いに差異はなく、時間様相を表現しているものでは決してない。

この過去性・現在性・未来性という時間様相の区分は、端的な現実をそのまま現実のものとして受け取っているだけの第一階の志向性のレベルではなく、こうした命題の内容としての第一階の志向性をさらに志向し、可能性と現実性の枠組みで世界を理解することができる第二階の志向性のレベルにおいてということになる。

第一階のレベルの出来事や行為を可能性と現実性の枠組みで対比できるのは、第二階の志向性のレベルにおける主体である。現実のもの、あるいは可能的なものとして時間軸上に置かれるのは、第一階のものだが、その対比ができるのは第二階のレベルにおいてである。また、かつて自由であった主体、これ

から自由である主体として時間軸上に置かれるのは、第一階の志向性の主体であるが、その主体が自由であった、これから自由であると意識しているのは、第二階の志向性の主体である。この第二階の志向性の主体に現れているものが、時間様相である。つまり、ある第一階のものをもう生起して変えられない、あるいは、まだなにも生起せず可能性にとどまっていると理解し、そして、過去の行為に関して自分が自由であった、自分に責任があったと考え、これからの行為に対して自分は自由である、責任がある、と考える時に、時間様相がこの第二階の志向性の主体に現れるのである。

以上のことをまとめると次のようになる。私たちは、過去に意識を向けたり（過去の出来事の認識や行為の想起）、未来に意識を向けたり（未来の出来事の予想や行為の予期・意図）するが、こうした意識作用は、現在における知覚や聴覚の意識作用とは異なるありかたをしている。すなわち、過去や未来に向かう意識作用は、第二階の志向性という階層においてなされる意識作用であり、このレベルにおいて、その対象となる第一階の志向性や世界内の出来事が理解されるわけである。こうした第一階の志向性の系列（過去や未来の出来事・行為）が置かれるのは、等質的で前後関係を示す時間、すなわち客観的時間ということになる。そして、第二階の志向性のレベルにおいて可能性と現実性の対比がなされ、第一階の志向性の主体ではなく、第二階の志向性の主体に自由と責任という倫理的意識が伴うのである。また、「過去性」「現在性」「未来性」という時間様相も、第二階の志向性の主体に対して現れるのである。

III 質問への応答

この節では『第27回全国若手哲学研究者ゼミナール』での私の発表に対していただいた質問にできるだけお答えしたいと思う⁽¹²⁾。決して充分に答えられているとは言えず、質問して下さった方々には大変申し訳ないのだが、自分にとってのこれからの課題として意識する意味でも、現段階での考えを簡単にでも書いておきたい。なお、質問の内容を私が誤解している場合もあるかもしれないので、これから扱うのはあくまで私が受け止めた質問内容ということで理

解していただきたい。誤解していた場合の責任は私にあり、当然だが質問者の方にあるのではない。

III - 1 発達心理学的な議論なのではないか、という質問に関して

私の議論に関して「結局のところ、発達心理学的な議論をしているのではないか」という質問を受けた。これは、第二階の志向性という意識をもつことと時間理解の関連性を述べている箇所から生じた質問に思える。確かに、第二階の志向性という視点をとれることが時間の理解、そして世界の理解に関して必要だと私は考える。すると、もし赤ん坊が第二階の志向性という視点をとれないのであれば赤ん坊は時間を理解できず、成長して第二階の志向性のレベルに立つことができるようになれば時間を理解できる、という議論に受け止められるかもしれない。

しかし、私の論点はいくまでも、私たちがすでに時間を理解し、時間の概念を用いており、その私たちの時間理解の構造について考察することによって、時間理解の特徴や性格を探求するというものである。であるから、すでに時間を理解している場面から議論を始めているのであって、例えば、乳幼児がどのように時間概念を獲得するか、といった議論は（とりあえずは）念頭に置いてはいない。

何をもって発達心理学的と呼ぶのかは厳密には難しいようにも思えるが、少なくとも私の議論が目指しているのは、主体の意識の向け方の階層性と、時間・世界・行為・倫理などの理解との関係性を探求することであり、成長に伴う心的機能の発達の過程を記述しようというものではない。

III - 2 言語表現以外の手段による時間理解があるのではないか、という質問に関して

私の議論では、過去の行為や出来事について思い出すこと、あるいは未来の行為や出来事について意識を向けることを、基本的に記述などの言語表現を通じたもので考えていた。

こうした私の議論に対して、言語表現以外の、例えば写真や絵画などを通じた時間理解もあるのではないかという指摘を受けた。直接には、ロラン・バル

トの写真論などをあげられての質問であったが、確かに写真を見てそこにありありと過去性を感じ取る、ということはあるように思える。

『明るい部屋』⁽¹³⁾におけるバルトによると、写真の特異性というのは、写真に写っている対象が「それはかつてあった (Ça-a-été) 」のだということをも異論の余地無く示す、ということである。バルトの議論は「かつて」という過去性そのものよりも、むしろ、過去において対象が絶対的に現前していたという対象の現前の問題、ないし、現実性の問題 (la question de réalité) を強調しているようである。だが、バルトの議論を離れても、このことは時間論という観点からして興味深い。特に、私の考えでは、想起などの第二階の志向性において時間様相としての過去性が現象するとしているのだから、写真を見る時に過去性が現れてくるのであれば、私の議論に対する反論となる。

まず、写真を見ることによって告知知らされる過去とは、時間様相としての過去であるのか、あるいは客観的時間軸上の過去なのか、という点を考えてみよう。確かに、写真を見て現象してくる過去は、時間様相としての過去性や時間の流れといったものであるようにも思える。小さい頃の自分の姿を写真の中に見て、過ぎ去った時間の流れを感じ取るようなことはあるだろう。

だが、同時に、その写真を日付けし得るものとして理解することもまた可能である。その時は、写真を見るという意識作用は、第二階の志向性の対象となる第一階の志向性のレベルにおけるものであり、そこで現れている過去は、時間様相としての過去性ではなく、客観的時間軸上の過去ということになるだろう。

次に、写真であれ何であれ「見る」という意識作用のどの側面をとって第一階と表現するのかという問題がある。例えば、秋になって赤く色づいた葉を見て、夏の頃の青々とした緑をも思いやり、季節の移り変わりを感じたものとしよう。ここで感じられた時間の流れは、紅葉した葉を見ることによって感じられたものだが、ただ単に赤い葉を見るだけで感じられたのだろうか。夏の青く繁った葉をも背景的に知っているからこそ、季節の流れを感じたのではないだろうか。すると「紅葉した葉を見る」という知覚作用にも、単に目の前の葉だけを見ている第一階の志向性のレベルととれる側面と、夏の青葉をも思いつつ赤い葉を見る、という第二階の志向性のレベルととれる側面があるように思え

る。とするならば「写真を見る」という意識作用の場合にも同様に、第一階の志向性ととれる側面と、第二階の志向性ととれる側面があるとなることができるともかもしれない。

ここでは結論がだせず、問題をさらに混乱させただけかもしれないが、ただひとつ述べておきたいのは次のことである。いずれにせよ、客観的時間で扱われる過去とは異なる時間様相としての過去性は主体に対して現れる、ということである。「時間の流れ」と表現される事柄も、世界の側にあるのではなく、むしろ、主体が時間を「流す」のだということである⁽¹⁴⁾。

註

(1) 「自然神学と道徳の原則の判明性」(『カント全集 第3巻』所収)、川戸好武訳、理想社、1965年、82頁 [Akad.-Ausg., Bd.II, S.281]。また、次も参照。「時間の超越論的論証」(『時間と自由』所収)、中島義道、晃洋書房、1994年。

(2) 議論の都合上、過去と未来を対照的に扱うかたちとなるが、このことは誤解を生じるおそれがあるのでここで一言述べておきたい。本文中でも簡単に触れるが、過去と未来とは全く性質を異にするものであり、また、過去の理解こそが時間理解・世界理解の基礎であると私は考える。

(3) ある時期まで認められていた前後関係が反転したりすることは当然であろう。しかしこのことは、例えば、A…B…C…という順序だったものが、そのAなりBなりという出来事それ自体が移動したり変化したりしてC…B…A…という順番になったわけではない。正しい系列に関する私たちの知識が欠けていたのであって、唯一の確定された系列に出来事を正しく配置することができた、ということである。過去の出来事の前後関係が確定していることと、その出来事の前後関係が改定される、ということとは何ら矛盾するものではない。過去の出来事やその系列は確定したものと理解されているからこそ、新たな証拠や資料などによって改定されることがあるのである。もし、過去の系列が確定していないのであれば、そもそも改定という作業は成り立たず、無意味なことになろう。

(4) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, 1927.

(5) 私たちの過去の出来事に関する理解が、まず可能的な出来事を考え、可能性を列挙した後に、現実となった出来事を選び取るという意味ではもちろんない。過去の出来事に対する理解は、通常まず端的に現実のものとして理解されるわけだが、その確定した出来事に対して、必ず他の可能的な出来事をも考えることができる、可能的な出来事を考える視点を常にとれる、ということである。

(6) すなわち、未来の出来事について考えることは、常に可能的な出来事を考えることであって、その意味で可能性として開かれているものにとどまる。そのため「出来事」という言葉を「生じたもの」を意味するものとするならば、本来正確には「未来

の出来事」という表現は正しくないことにもなる。

(7) このように言ったからといって、ある何らかの事象にまず意識を向けて、それから後に、その事象に自由や責任を感じて、自らの行為として理解するわけではない。ある行為を行為として理解することは、そのまま自由と責任という倫理的意識を伴ってその行為を理解することであり、行為に意識を向けることと倫理的意識が伴うことは不可分である。客観的世界の出来事と自らの行為との区別は、いわば、倫理的意識によって端的になされていると言ってよいだろう。

(8) ここで第二階の志向性とされる想起や予期の志向対象が、また想起や予期をしているという場合も考えられる。想起や予期が入れ子式になっている場合などで、例えば「試験に落ちるだろうと予期していたことを、想起する。」といった具合である。つまり、このような階層分けを導入すると、次々に上の階層が増え、「第四階の志向性」、「第五階の志向性」…といった階層を考えねばならなくなってしまうのではないかと、いう問題である。だが、今の例の場合でも、「試験に落ちるだろうという予期」を「第一階の志向性」とするならば、例文の最後の「想起する」を「第二階の志向性」とすることができよう。このように、現在想起あるいは予期しているという意識の働きを最上階に据えて第二階の志向性とすることにしたい。

(9) このことは、知覚の地平的性格を否定するものではない。すなわち「図と地」の関係のように、知覚対象の背景にさまざまな事柄や意味が広がっていて、これらが当の知覚対象をいわば支えることで、知覚が成り立っているということを否定するのではない。ここで述べていることは、「図と地」という表現で言うならば、「うさぎ—あひる」の絵のように、同時に複数のものを図として認識することはできない、ということである。

(10) だが、何か好きなことをしながら、この好きなことができることに自由を感じるといったことはあるだろう。例えば、草原を走りながら自分が自由であることを実感するといったものである。私は、こうした経験をももちろん否定しない。だが、自由であったが今では自由ではない、ということを理解しなければ（そして、このことは第二階の志向性の主体としての視点をとれるということだが）、概念としての自由の理解には至らないと私は考える。

(11) 時間様相と主体の関係に関しては、この論文ではあまり触れることができなかった。興味のある方は、マクタガート (J. M. E. McTaggart) の論考と私の考えとを照らし合わせてみた次の論考を参照していただければ幸いである。「時間理解と意識の階層性」、『哲学』(三田哲学会)、1997年。

(12) ここで取り上げなかった質問に関しても、できるだけ本文中に取り入れるかたちでお答えしたつもりである。特に「第二階の志向性」「想起」「予期」といった私の表現に関して受けた質問に対しては、本論文全体の表現に影響を受け修正を加えた。まだまだ不完全で首尾一貫性に欠けているが、ぜひともまたご指摘をお願いしたい。

(13) Roland Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Cahiers du Cinéma, Gallimard, Seuil, 1980. (『明るい部屋 写真についての覚書』花輪光訳、みすず書房、1985年。) 巴

ルトの写真論・映像論には、他にも『自明の意味と鈍い意味』などがあるようだが、とりあえず上記の著作を参照した。

(14) 時間様相と主体の関係に関しての私の考えに関しては、前掲(註11)の拙論を参照していただければ幸いである。

(ふくだ あつし 慶應義塾大学)

「比較」の技法

—パラボレー、エイコン、シミリトゥード、イマーゴ⁽¹⁾—

星屋 雅博

隠喩が言語学、言語哲学の領域において活発に議論されてきたのとは対照的に、直喩に関する議論は今日に到るまでまったくといってよいほど行われてこなかった。その原因は「直喩」概念が自明のものであり、何が形式的に「直喩」であるのかは明白である、と考えられていることにあるように思える。確かに「隠喩」とは何であるか、という議論に対する解答が多岐にわたり、隠喩が隠喩である規準が判然としないのに対し⁽²⁾、直喩が何であるか、に関する見解はほぼ一致している。たとえば、以下を一般的な直喩の規定として挙げることにについて大きな異論は生じないであろう。

…ものごとの様子を表現するために、「XはYのようだ」、「YそっくりのX」…というぐあいにとえる形式を<<直喩>>と呼ぶのだ。⁽³⁾

こうした直喩の規定から明らかとなることは、一般に直喩とは何らかの二つの対象を呈示して、その二つの対象が類似していることを主張する修辞技法であり、その際、表現の内に「～のように」、「～のごとくに」といった類似性を明示する語句を持つ、ということである。今日まで隠喩概念の複雑さ、不明瞭さを直喩によって説明しようとしてきたのは、この直喩の形式上の単純さ、明瞭さのゆえである。すなわち、「隠喩は直喩の省略である」というように隠喩を直喩によって規定する考え方、つまり「隠喩の比較説」は初歩的な隠喩理解として、学校教育などで受け入れられ、理論としては多くの批判を加えられながらも、今日においてもなお洗練された形で主張され続けているのである⁽⁴⁾。しかしながら、「直喩」という概念はいかなる立場からも検討の必要もないほど、自明で、基礎的な概念といえるのだろうか。

本稿の目的は、古代弁論術の議論にまで遡ることによって、歴史的な側面から「直喩」概念を見直すことにあり、結論として直喩概念が古代においてわれわれが考えるような概念としては理解されていないことを示すことにある。つまり、もし、直喩が「～のような」、「～のごとくに」を伴った比較、という言葉形式で規定されるのなら、古代弁論術においては直喩に対応する技法は複数存在することになってしまうのである。以下ではアリストテレス、著者不明の『ヘレニウスに贈る弁論術』、キケロ、クインティリアヌスの議論を俯瞰するが、そのいずれにおいても、直喩に対応する技法が複数存在する。そして直喩に対応する技法が複数存在する理由は以下の二つに要約することができる。

1. 古代弁論術は、今日われわれが「修辞学」という語で理解するような文体論を主に扱う学よりも広い領域を扱っていた。古代弁論術は議会や法廷において聴衆を説得することを目的とし、この目的の遂行に関わる領域すべてを含むものであった。それゆえ類似する二つのものごとを比較するという行為は、古代弁論術においては単に言語形式にのみ関わる問題にとどまるものではなかった。

2. 類似する二つのものごとを比較する表現は、いくつかの分類原理に基づいてさらに細分化されていた。

以下においては、この二つの論点に沿った形で直喩に対応する技法（以後これを「比較に関わる技法」あるいは「比較の技法」と呼ぶことがある）に関する理論を概観する。この検討によって、古代において比較するという行為が弁論術という枠内においては多元的に捉えられており、また古代の類似性認識が複雑なものであったことが充分明らかなものとなるであろう。そしてまた、この検討を通じて、アリストテレスを始めとする各々の論者の扱う諸概念は相互に関連を持つにもかかわらず、上に示された二つの論点との関わりにおいて錯綜していたことをわれわれは知るようになるであろう。¹⁵⁾

1. アリストテレス

アリストテレスの『弁論術』は弁論術を体系的に記述した現存する最古の著作であり、以後の弁論術に直接、間接を問わず与えた影響は大きい。アリストテレスはこの著作において「比較」に関する技法を複数扱っているが、それぞれの技法が弁論術の「立証」、「修辞」のどちらにおいて扱われるか、がアリストテレスにとって本質的な相違をなしている。

今日われわれが「修辞学」と呼ぶ学、そしてここまで「弁論術」と呼ばれてきた学はともに、「レトリックRhetoric（英）、レトリカRhetorica（羅）、レトリケーRhetorike（希）」の訳語である。にもかかわらず、異なる訳語があげられるのは、古代の「レトリック」が今日の「レトリック」よりも広い領域を対象とするからに他ならない。一般にわれわれが理解する「レトリック」は、その対象を文体や言語表現に限定しているように思える。しかしながら、古代「レトリック」、すなわち弁論術の領域は、こうした修辞上の問題にとどまらず、法廷、議会において説得を生み出すための技術に関わるものすべてが対象となる広いものなのである。アリストテレスの『弁論術』に関していえば、弁論術の扱う領域は「立証pistis」、「修辞あるいは語法exis」、「配置taxis」の三つに分類される。「立証」とは、聞き手に確信を生じさせる技術的方法、聞き手を説得する手段についての議論であり、「配置」とは弁論の諸部分をどのように配置するかを問題とするものである。⁽⁶⁾『弁論術』においては、比較に関わる技法は「修辞」の箇所でも論じられているばかりでなく、「立証」の箇所においても議論されているのである。

アリストテレスによれば、「立証」を生み出すための手段の一つには、パラダイグマparadeigma（例、例証）があるのだという。パラダイグマとは、一種の帰納的な説得方法であり、ある主張すべき事柄にそれと類似する例を付加することによって、主張すべきことの確かさを高め、説得に導く手段である。アリストテレスはパラダイグマを次のように分類している。

パラダイグマは二種ある。すなわち、パラダイグマの種の一つは、過去にあった事実をあげることであり、いま一つは論者自身が例を作り出すことである。後者のうち一つはパラボレーparaboleであり、一つは、例えばアイソボス

の物語⁷⁾やレビューの物語のような寓話logoiである。

『弁論術』, II. 20. 1393a28-31 (以下の引用はすべて同書)⁸⁾

つまり、パラダイグマは、「たとえる」素材がまず創作されたものか、歴史的事実に求められたものかによって区別され、さらに創作されたものが寓話であるかパラボレーであるかによって区別されている。

パラダイグマの中で、最も注目すべきものがパラボレーである。なぜなら、他のパラダイグマの素材が歴史的事実あるいは寓話に限定されているのに対して⁹⁾、パラボレーは素材において他の二つよりも限定されていないからである。アリストテレスのパラボレーの規定とその例は次のようなものである。

パラボレーとは、ソクラテスの論じ方がそうである。例えば、次のように語られる場合がそれである、籤で選ばれたものが行政の任に当たってはならない。なぜなら、それはちょうど競技者の場合、競い合う能力のある者ではなく、籤に当たったものを競技者として選びだすとか、水夫の中から舵を取るべき者を選ぶ際に、まるで、舵をとるのはその知識を身につけている者ではなく、籤に当たった者でなければならないとも思っただけか、籤引きで選ぶのと同じことであるから。

II. 20. 1393b4-8

パラボレーの例を、その言語形式に注目すると、たとえとなる部分が長く複雑ではあっても、類似する二つの事柄の比較であり、かつ比較を表す語も用いられる、という点においては直喩の形式をとっている。しかし、アリストテレスは『弁論術』の「修辞」を扱った箇所において直喩に関連していると思われる技法を論じているが、その技法のことをアリストテレスは「パラボレー」とは呼んでいない。アリストテレスは『弁論術』の第三巻においてエイコン eikon という技法について論じ、多くの例を挙げている。

さて、エイコンもまたメタホラ（隠喩）¹⁰⁾である。というのは、両者の違いはほんの僅かでしかないから。すなわち、アキレウスについて「獅子のごとく

突き進んだ」というならエイコンであるが、「獅子が突き進んだ」と言えば、メタボラなのである。

III. 4. 1406b20~24

もし、「～のごとく」の有無によって直喩と隠喩が区別される、という現代的な隠喩—直喩理解を上のエイコンとメタボラの相違に適用するのならば、「エイコン」は確かに「直喩」と呼ぶうるものである。だとすれば、形式的には相違のないパラボレーとエイコンはいかなる関係にあり、いかに相違するのであろうか。アリストテレスはこの点についていかなる言及もしていない。『弁論術』にはエイコンとパラボレーを直接関連づける記述は全くないのである。⁽¹¹⁾ このため言語形式の類似性によってパラボレーとエイコンを誤し分けない解釈者も存在するが⁽¹²⁾、アリストテレスが異なる用語を用いている以上、何らかの意図に基づいて区別を行っていると考えの方が妥当であろう。

しかしながら、言語形式は両者を区別する規準とはなりえない。先にも述べたように、パラボレーとエイコンはともに類似する二つの事柄を、類似を明示する語を用いて比較するという点で共通しているため、「直喩」という観点からは両者を区別することはできない。さらにエイコンを単純な文章形式で表現できる比較、パラボレーはより複雑な文章形式で表現される比較、といった文形式の複雑さをその相違とすることも困難である。なぜならば、アリストテレスの提出する幾つかのエイコンの例も十分な長さで複雑さを有しているからである。⁽¹³⁾

それ故にエイコンとパラボレーの相違は、言語形式にあるのではなく、比較するという行為をどのような目的で利用するか、という当初の問題にあると考えなくてはならない。アリストテレスはパラボレーを説得の手段とし、エイコンをすぐれた表現に貢献するものとしたが、この相違はアリストテレスにとって本質的なものだったのである。パラボレーはパラダイグマの一種であり、パラダイグマとは主張すべき事柄の確かさを根拠づけるために、類似した「たとえ」を用いることであるから、パラボレーもまた「主張すべき事柄の確かさを根拠づけるため」のものに他ならない。一方エイコンはすぐれた語り方に貢献するものとして、言語表現の美点となりうるものなのである。

実際にこの相違はそれ以降の弁論術に何らかの形で影響を与えていくのだが、使用目的によって比較の技法を区別する、というアリストテレスの立場はローマの弁論術にそのままの形では受容されていかないのである。

2. 『ヘレニウスに贈る弁論術』、キケロ『構想論』

『ヘレニウスに贈る弁論術Rhetorica ad Herennium』（以下『ヘレニウス』と略記）、およびキケロの最初期の著作『構想論De Inventione』は現存するローマにおける弁論術に関する最古の文献である。⁽¹⁴⁾この両著作は相互に類似した記述が多く、共にヘレニズム期のギリシアの弁論術を移入したものではないか、と考えられている。⁽¹⁵⁾

さて、『ヘレニウス』においては、比較によって成立する言語形式を三つ見出すことが可能である。それらは、シミリトゥードsimilitudo、エクセンプルムexemplum、イマーゴimagoと呼ばれ、それぞれについて十分な例も挙げられている。この三つの概念はある箇所においてまとめて論じられており、強い結びつきを認めることができる。『構想論』において三概念は「similitudo」は「コラーティオ collatio」という語に置き換えられているがまとめて扱われている。

この三概念のうち、exemplumに関してはほぼ明確な概念といえる。この概念はアリストテレスの「歴史的事実に基づく例証」に対応しており、歴史的事実を例に取ることによって成立する技法である。⁽¹⁶⁾しかしながら、残りの二概念、すなわちsimilitudo/collatioとimagoがいかなる関係にあるのかは一見したところでは判然としない（以下では「similitudo」によって、「similitudo」と「collatio」の両概念を代表させる）。さまざまな根拠から、similitudoはパラボレーに、imagoはエイコンに対応している、と考えられてきた。しかしながら、この対応関係が認められたとしても、このことでsimilitudoとimagoがいかなる点で相違しているのかは明らかとはならない。なぜなら、先に述べたように、この両概念は同じ箇所で論じられており、アリストテレスのパラボレーとエイコンの差異を特徴づけた「立証」と「修辞」という区別を適用することが不可能だからである。したがって、similitudoとimagoの区別原理は、アリスト

テレスの原理とはまた別に求められなければならない。

しかしながら、*similitudo*と*imago*の両概念については、翻訳およびその注釈においてアリストテレスのパラポレー、エイコンとの関連が常に指摘されてきたものの、その相違については殆ど関心が寄せられていない。ただし、McCall[1969:11]は、古代の直喩、比較理論について通時的かつ詳細な研究を行っており、『ヘレニウス』における*similitudo*と*imago*の区別原理を提案し、その原理が『構想論』における*collatio*と*imago*の原理とは異なっている、と主張している。しかしながら彼の提案は、議論の内部に矛盾を含むものであり、十分な根拠を持つものではなかった。⁽¹⁷⁾*similitudo*と*imago*の区別を困難としている理由の一つには、*similitudo*、*imago*の規定が近似しており、われわれの「直喩」理解からは、その繊細な相違に注意が向けられないことにあるように思える。

『ヘレニウス』における*similitudo*、『構想論』における*collatio*の規定は次のようなものである。

*similitudo*はある*res*（ものごと）へある似たものを異なる*res*から運ぶ表現方法である。

『ヘレニウス』, IV. 45. 59

*collatio*とは類似性*similitudo*⁽¹⁸⁾に基づいてある*res*と別の*res*を比較する表現方法であり…

『構想論』, I. 30. 49

これに対して、両書の*imago*の規定は次のようなものである。

*imago*とはある像*forma*と（その像との）類似性*similitudo*を有した別の像*forma*との比較*collatio*である。

『ヘレニウス』, IV. 49. 62

*imago*は諸個物や諸性質の類似性を*corporum aut naturarum similitudinem* 表す表現方法であり…

星屋[1999]は『ヘレニウス』と『構想論』のsimilitudo/collatioとimagoを区別する共通な原理が存在し、それが以下のようなものであることを指摘した。すなわち、比較する対象は、similitudo/collatioにおいては「res」、imagoにおいては「forma」、「corpus」、「natura」と表現されている。similitudoにおける「res」は「もの」、「こと」などいくつもの意味をもつ語であるが、この規定においては事態、事実、思考内容を示すような「こと」と解釈せねばならない。またimagoにおける「forma」、「corpus」、「natura」には人物をも含めた「もの」的な物体に対してのみ用いられるべき語である。したがって、similitudo/collatioとimagoは、いかなる対象を比較するかによって区別される技法であり、similitudo/collatioは「こと」的な事態、imagoは「もの」的な物体を比較する技法であると推測される。実際、『ヘレニウス』にあるsimilitudoの代表的な例は、

競技場でのリレーでは、輝く松明を受け取る人は差し出す人より速いが、これとは異なって、軍隊を預かる新たな将軍はそれを手放す者より明らかに優れていない。というのは、先の場合は、憔悴した走者が生き生きとした者に松明を手渡すのだし、この場合は経験ある将軍が経験のない将軍に軍隊を渡すのだから。

『ヘレニウス』, IV. 46. 59

というものであり、比較の対応関係が明らかになるよう整理すると、

- a リレーにおいて松明を前走者が後走者に手渡すこと
- b 軍隊管理において軍隊を前任者が後任者に委譲すること

と表すことができ、複数の比較されるべき対象を含む事態間の比較であることが明瞭となる。

一方、imagoの例は、

彼は身体においてはもっともたくましい牛のように、激烈さにおいてはもっとも荒々しい獅子のように戦いのなかに突き進んだ。⁽¹⁹⁾

『ヘレニウス』, IV. 4.6

というものであり、比較の対応関係が明らかになるよう整理すると、

- a ある人間の容姿、突き進むある人間の姿
- b たくましい牛の姿、荒々しく突き進む獅子の姿

となり、この比較が人物と動物の間の比較であることが明らかとなる。これより、「こと」的事態と「もの」的物体に対応する区別がsimilitudo/collatioとimagoにおいてなされていた、と考えることが充分できるのである。

この区別原理は『ヘレニウス』と『構想論』において共通のものである。しかしながら、similitudo/collatio、exemplum、imagoが弁論術のどの箇所、どの部門において扱われているか、という点において『ヘレニウス』と『構想論』は相違している。

先にみたように、アリストテレスの『弁論術』は「立証」、「修辞」、「配置」という三部門から成立していた。この区分をローマの弁論術は踏襲しつつも細分化し五つとする。すなわち、「立証」を含む「構想、題材の発見 inventio」、「配置 dispositio」、「修辞ないし語法 elocutio」、事柄や用語の把握を論ずる「記憶 memoria」、弁論においていかに振る舞うかを論ずる「所作 pronuntiatio」である。

『ヘレニウス』においてはsimilitudo、exemplum、imagoは「修辞ないし語法」において扱われている。すなわち、三つの概念は弁論を優美なものとする装飾のための修辞技法と考えられているのである。⁽²⁰⁾それに対して、『構想論』においてはcollatio、exemplum、imagoのセットは「構想」の箇所において扱われている。

しかしながら、この相違のみによって議論を進めるのは早計である。というのは、いずれの著作においてもこれらの三概念の扱いにおいて、ゆれ、あるいは

は混乱が存在しているように思えるからである。このことは次の二つの事実から伺える。まず第一に『ヘレニウス』のsimilitudoとimagoは使用目的によりさらに細分化されており、全部で四つあるsimilitudoの使用目的の一つは「証明（立証）する probare」ことなのだが⁽²¹⁾、「証明（立証）」は本来「構想」において扱われる最も重要なテーマの一つであり、それゆえ少なくとも『ヘレニウス』のsimilitudoは「構想」と関わりをもつものだ、ということになる。第二に、『構想論』は未完の著作であり、「構想」以外の部門を欠いている。このため、キケロがこの三つの概念を「修辞」の箇所においても扱うつもりであったかどうかは明らかではないが、その可能性は非常に高い。なぜならば、キケロはcollatio, exemplum, imagoについて先のように規定を行った後、「これらの例と説明は表現elocutioの規則の箇所において知られるであろう」（『構想論』, I. 30. 49）と述べているのである。すなわち、もし「表現の規則」が「修辞ないし語法」に含まれるものとしたら、三概念はキケロにおいては、「修辞」においても扱われるはずのものであったと推測することができるのである。

このように『ヘレニウス』と『構想論』は、比較に関わる技法の扱いについて曖昧な姿勢をとっているのだが、その曖昧さの原因はアリストテレスの理論の受容の過程に求めることができる。先に述べたように、エイコンとパラボレーの根本的な相違は、言語行為としての「比較」をいかなる目的で用いるのか、いかなる観点から論ずるのかという原理に基づいていた。しかしながらアリストテレスの『弁論術』がヘレニズム期を経てローマに受け継がる過程で、エイコンとパラボレーは「比較」という観点から一つにまとめられたとすれば、使用目的というアリストテレスの区別原理は本質的なものではなくなり、別の原理が必要となる。しかし他方で「構想」と「修辞」という枠組みは依然として重要なものとして残されており、二つの概念はいずれかの箇所において扱われることになるが、どちらの箇所でも扱われても、「比較」の技法とそれが扱われる箇所との結びつきはアリストテレスほど強いものではなくなる。こうして、当時の弁論術においてはsimilitudo/collatio, exemplum, imagoが相互に区別されながら、その扱われ方において曖昧さが残ることになったと想定することができるのである。⁽²²⁾

3. クインティリアヌス

クインティリアヌスの『弁論教育 *Institutio Oratoria*』は古代弁論術を大成した大部にわたる著作であり、近現代の修辞学にも大きな影響を及ぼしている。⁽²³⁾そして、そこでのクインティリアヌスの比較の理論は、『ヘレニウス』と『構想論』の議論をそのまま受け入れたものではなく、アリストテレスの強い影響のもとにあるといえることができる。

まず第一に、類似する二つの対象を並置する技法は本来「構想」と「修辞」のいずれに属すべきものなのか、という『ヘレニウス』と『構想論』にある混乱はクインティリアヌスにおいては問題ではない。なぜならば、アリストテレスにならってクインティリアヌスもまた「比較」の技法を「構想」と「修辞」という二つの箇所であらわしており、アリストテレスの分類原理に立ち返って「比較」の技法をその利用目的によって分類しようとするからである。第二に、『弁論教育』においては『ヘレニウス』と『構想論』に見られらた「*imago*」の概念がなく、アリストテレスの概念である「*エイコン*」が用いられている。すなわち『弁論教育』における「比較」の技法は*similitudo*、*exemplum*およびエイコンの三つなのである。このようにクインティリアヌスの比較の技法は、その取り扱いや用語においてアリストテレスに深く関係しているのだが、しかしアリストテレスの技法とまったく同一ということではできないのである。

クインティリアヌスは「構想」を扱う箇所において、立証を導くための「例証」について議論しているが（『弁論教育』V. 11）⁽²⁴⁾、そこでの議論はアリストテレスの「*パラダイグマ*」の議論とほぼ対応している。立証のための手段としてクインティリアヌスが最も価値を認めているのは歴史的事実をたとえとする*exemplum*であり⁽²⁵⁾、「例証」を扱うV巻11章のほぼ半分をその説明にあてている。さらにクインティリアヌスが*exemplum*につぐ重要な技法と考えているのが*similitudo*である。

*exemplum*に最も近い効果を有するのは*similitudo*であり、隠喩との混合をせず、ほぼ相似な事柄によって語られる*similitudo*が特にそうである。

この議論において、クインティリアヌスは「パレボレー」という語に言及しているゆえに（V. 11. 23）⁽²⁶⁾、彼がこの箇所のsimilitudoをアリストテレスのパラボレーと関係づけようとしたことは明らかであり、「立証」を目的とした比較の技法として理解させようとした、と考えることができる。

しかしながら、さらにこのパラボレーに対応した立証を目的とするsimilitudoの議論において、クインティリアヌスは突然「エイコン」の概念を持ち出すのである。

さらに、注意すべきことは、別の視点から見たとき、似たものはしばしば別の現れ方をするゆえ、ギリシア人がエイコンと呼んでいる物や人の像が表現される種類の技法は、たとえばカッシウスの、

quis istam faciem planipedis senis torquens?⁽²⁷⁾

がそうだが、弁論においては先に述べた立証するのに役立つ技法より使用がまれである。

V. 11. 24

アリストテレスの議論においては、パラボレーとエイコンとは「立証」と「修辞」という使用目的によって峻別されていた。したがって本来「修辞」のための技法であったエイコンが「まれ」とされながらも立証目的にも用いられるとするクインティリアヌスの議論は、アリストテレスの原理を大きく逸脱していることになる。

他方、「修辞」の部門においてクインティリアヌスは「装飾 ornatus」の手段として比較の技法を取りあげるのだが、この技法を「エイコン」とは呼ばず、「similitudo」という全く同一の用語を用いている。すなわち「立証」と「修辞」という使用目的の相違によって、用語を区別することをしないのである。

だがそれにもかかわらず「修辞」において扱われた「装飾」目的のsimilitudoは、間接的にはあれエイコンと関連していると考えられる。「装飾」目的のsimilitudoの規定は次のようなものである。

しかし明らかにsimilitudoは事柄に光を投げかけるために得られてきた。このうちのあるものは立証するために論証のなかに置かれるが、残りのものは物の像rerum imaginemを明瞭に述べるために考え出される。

VIII. 3. 72

この規定は先に言及された「立証」目的に「まれに」用いられるエイコンの規定、

ギリシア人がエイコンと呼んでいる物や人の像rerum aut personarum imagoが表現される種類の技法は…

V. 11. 24

と明らかに類似している。すなわち「修辞」におけるsimilitudoと「構想」におけるエイコンは、ともに比較の対象が人や物の「像 imago」なのである。⁽²⁸⁾

さらにクインティリアヌスは別の箇所において次のように語っている。

また、全体として隠喩はより短いsimilitudoであり、similitudoと異なっているのは、similitudoが（もともと）われわれの表現しようとしている事柄と比較されるものであるのに対して、隠喩はその事柄そのものに換えて言われるという点である。「ある人が『獅子のように』何かをした」と言えば、それは比較であり、ある人について「彼はライオンだ」と言えば、それは隠喩である。

VIII. 6. 8-9

この箇所は「隠喩 translatio」の議論の中での一節であるが、隠喩自体も「修辞」を扱う箇所において議論されており、ここでのsimilitudoが「修辞」のためのsimilitudoを意味していることは明らかである。したがってアリストテレスがエイコンの説明に用いた獅子のたとえがこの箇所に引かれているという事実

は、クインティリアヌスが「修辞」のためのsimilitudoという概念によって、アリストテレスのエイコンを意図していたことを示唆するものに他ならない。⁽²⁹⁾

したがって「装飾」を目的としたsimilitudoによって、クインティリアヌスはアリストテレスのエイコンを考えていたことはほぼ確実であるが、「装飾」を目的とするsimilitudoの説明においても、アリストテレスのエイコン概念から逸脱する記述がある。クインティリアヌスは先に示されたような「修辞」におけるsimilitudoの規定と例を挙げたすぐ後で、

しかし論証においてわれわれが述べたような種類のsimilitudoは弁論を装飾し、崇高で、美しく、喜ばしく、驚くべきものとする。

VIII. 3. 74

と述べ、さらにこのようなsimilitudoをその説明の中で「パラボレー」と呼び代えているのだ (VIII. 3, 77)。つまり、ここでクインティリアヌスは「立証」のために用いられるsimilitudo/パラボレーも場合によっては弁論を装飾すると言っているのである。したがって『弁論教育』においては「装飾」を目的としたエイコンが「立証」目的にも用いられ、他方「立証」を目的としたsimilitudo/パラボレーが「装飾」目的にも用いられるという交差現象が生じている、ということになる。

それゆえ、クインティリアヌスの比較の理論において、このような交差現象が生じたのは何故か、また「立証」と「装飾」という異なる目的のための比較の技法をともに「similitudo」と呼んだのは何故かが問題となる。

だが、これらの問題はクインティリアヌスの挙げる事例から次のように解釈することができる。クインティリアヌスは同一の例を「立証」のsimilitudoと「装飾」のためのsimilitudoの説明に用いているが⁽³⁰⁾、これは彼が「立証」のための比較の技法でありながら、それに加えて弁論自体も「装飾」する事例を見いだしたことを示すものである。このような事例からクインティリアヌスは「装飾」のための比較の技法、すなわちエイコンを「物の像を明瞭に述べるため」のものとして規定しながら、この規定を超えた比較の技法が「装飾」目的に用いられることを認めなければならなくなったのである。⁽³¹⁾それゆえクインティ

リアヌスは「立証」と「装飾」という二つの目的の遂行に同時に寄与しうる比較の技法を目的に従って異なる名称で呼ばず、そのいずれも「similitudo」とすることによって用語上の統一を図った、と考えることができるのである。

4. 結び

一般に、「隠喩は直喩の省略である」というテーゼはクインティリアヌスに、時としてアリストテレスに帰される。しかしながら以上で明らかとされたように、アリストテレスが「エイコンもまたメタポラであり…」と述べたとき、また、クインティリアヌスの「隠喩はより短いsimilitudoであり…」と述べたとき、「エイコン」、「similitudo」を単純に「直喩」と解することはできないのである。エイコンとsimilitudoにはそれぞれ複雑な背景があり、エイコンからsimilitudoに到る経緯もまた単純なものではなかった。そしてなによりまず、われわれの考える「直喩」とは異なり、古代における修辞技法は言語形式によって規定されてはいなかったのである。

しかしながら、最も複雑な区別原理をもつエイコンとパラボレー、similitudoとimagoはクインティリアヌスによって「similitudo」に用語上統一される。この用語上の統一が、複数の比較の技法を単純化し、「直喩」概念を生み出す萌芽となったということではできるかもしれない。⁽³²⁾

文献

- Achard, G. *Rhetorique à Herennius*. Les belles lettres, 1989
 Achard, G. *Cicéron, De Invention*. Les belles lettres, 1994
 浅野楯英、『論証のレトリック』、講談社現代新書、1996
 浅野楯英、「レトリックと哲学」、植松編『埋もれていた術・レトリック』収録、木鐸社、1998
 Butler, H.E. *The Institutio Oratoria of Quintilian*, 4 vols., Loeb Classical Library, 1920-1922
 Caplan, H. [Cicero], ad C. Herennium (*Rhetorica ad Herennium*), Loeb Classical Library, 1954
 Cope, E. M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, MacMillan, 1867
 Cope, E. M. *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary*, 3 vols., Cambridge University Press, 1877
 Cousin, J. *Quintilien, Institution Oratoire*, 7 vols. Les belles lettres, 1975-80
 Grimaldi, W. M. A. *Aristotle, Rhetoric, vol. II; A commentary*, Fordham University Press, 1988

- 星屋雅博、「アリストテレスのメタボラ論」、東京都立大学修士学位論文、1998
- 星屋雅博、「『Rhetorica ad Herennium』の類似性認識」、『Metropole』22、1999
- Kennedy, G. A. Aristotle, On Rhetoric, Oxford University Press, 1991
- Kennedy, G. A. A New History of Classical Rhetoric, Princeton University Press, 1994
- McCall, H. Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison, Harvard University Press, 1969:1
- McCall, H. Cicero, *De Oratore*, III. 39. 157, in American Journal of Philology vol.12, 2, p. 215-219, 1969:2
- Miller, G. A. Image and Models, Similes and Metaphors, in Metaphor and Thought, second edition, ed. by Ortony, A. Cambridge University Press, 1993
- Ross, W. D. Aristotelis Ars Rhetorica, OCT, 1959
- Rahn, H. Quintilianus, Institutio Oratoria (Ausbildung des Redners), 2 Bde. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975
- 佐藤信夫、『レトリック感覚』、講談社、1978
- Sieveke, F. G. Aristoteles, Rhetorik, 5. Auflage, Wilhelm Fink, 1995
- Soskice (ソスキース), J. M., 『メタファーと宗教言語』、小松加代子訳、玉川大学出版部、1992
- 戸塚七郎、『アリストテレス弁論術』、岩波文庫、1992
- Winterbottom, M. M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim, Tomus I, II, OCT, 1970

註

(1) 以下の議論にはギリシア語とラテン語の用語が頻出する。ギリシア語の用語は仮名書きし、必要な場合のみラテン文字を用いる。仮名書きにあたってはκ、π、τとχ、φ、θの区別は行わない。また、ラテン語の用語は原則的にアルファベットで表記してあるが、必要に応じて仮名書きを行っている。両言語における母音の長短の区別は原則的に行わないが、慣例に従って、あるいは日本語の中での読み易さを考慮して長音記号を挿入した語がある。

(2) 125もの隠喩の定義が発見されたとする報告がある。ソスキース45頁参照。

(3) 佐藤50頁参照。また広辞苑第五版「直喩」の項も佐藤とほぼ同じ規定を行っている。

(4) 例えばMillerなど。

(5) 以下においては、紙面の都合上個々の論点について細部にわたるまでの検討を行うことができない。詳しくは星屋[1998]、[1999]を参照のこと。また、クインティリアヌスについては、近い将来において研究成果を発表する予定である。

(6) 浅野[1996]、[1998]参照。

(7) いわゆるイソップの寓話である。

(8) 邦訳は以下の引用もすべて戸塚訳。ただし、戸塚訳の「例証」、「比喩」を「ハ

ラデイグマ」、「ハラボレー」に改変。

(9) 「寓話」がいかなるものであるかについては議論のあるところである。ここではひとまず、「非現実的な素材から創作する例証」と解しておく。Cope[1867]、p. 254、Grimaldi, p. 251参照。

(10) 戸塚訳の「譬え(直喩)」、「比喩(暗喩)」を「エイコン」、「メタボラ」に改変。アリストテレスの「メタボラ *metaphora*」には、今日我々が「隠喩」とは呼ばない修辞技法が含まれており、それ故にこれを単純に「隠喩」と解することはできない。星屋[1998]参照。

(11) Kennedy[1994], p. 180, 229、McCall[1969:1], p. 52参照。

(12) 例えば、Sievekeは「エイコン」、「ハラボレー」を共に「*Gleichnis*」と訳す。

(13) 例えば、「死者から剥ぎ取る者は、投げられた石に噛みついて、投げた本人に襲いかからない野犬に似ている」(III. 4. 1406b32-34)というプラトンの『国家』からの例をアリストテレスは挙げています。

(14) 『ヘレニウス』の成立は紀元前85~80年頃と考えられており、キケロの『構想論』はこれよりも若干先行し、紀元前92~88年頃の成立と考えられている(Kennedy[1994])。

(15) Caplan[1954]によれば、『構想論』と『ヘレニウス』のあいだには多くの語法、表現上の類似点が存在する。両者の相互関係、影響関係については研究者の間で議論がなされてきたようであるが、『ヘレニウス』の作者とキケロのどちらかが自らの思考に基づいてこれらのテキストを執筆し、もう一方がそのテキストを読んだ、とは考えにくく、両者は、ローマに移入されたヘレニズム期ギリシアの弁論家の教説を、同一の書物から、あるいは、同一の教師から(異なる時期に)学び、書きとめたものである、と考えられているようである。

(16) それぞれの*exemplum*の定式は次のようなものである。*exemplum*とは、ある過去になされたあるいは言われたことを、なしたあるいは言った特定の人の名前を添えて提示することである。

『ヘレニウス』, IV. 49. 62

*exemplum*とはある人物やある国事における模範や出来事によってある事柄を補強したり、弱めたりするものである。

『構想論』, I. 30. 49

(17) 詳しくは星屋[1999]参照。

(18) 「*similitudo*」は、本稿で問題とされる修辞技法の一概念を表すほかに、広く「類似性」といった意味を持つ。また『ヘレニウス』における「*collatio*」も「比較」程度の意味しか有していない。

(19) 例文中の獅子のたとえはアリストテレスのエイコンの例と類似しており、エイコンと*imago*の関連を示す有力な根拠となっている。

(20) 『ヘレニウス』において弁論を装飾する方法には二種類ある。すなわち、「語の装飾*exornatio verborum*」と「思考の装飾*exornatio sententiarum*」である。隠喩や換喩

などは語の装飾に含まれるのに対して、*similitudo*、*exemplum*、*imago*は思考の装飾に含まれる。

(21) 他の目的は、「装飾」、「より明瞭に語る」、「眼前彷彿とさせる」というものである。

(22) ただし、「構想」対「修辭」という区別と「こと」的事態対「もの」的物体という区別が無関係ということはないであろう。なぜならば、証明することはいかなる場合においても物体ではなく、何らかの出来事、事態、主張を示す命題に他ならないからである。それゆえに「こと」的事態対「もの」的物体という区別にアリストテレスのハラポレーとエイコンが関わっている、という可能性も十分に考えられる。さらに「エイコン」の原義は「*imago*」と同様に「像」である。

(23) 成立は紀元後93～95年ごろと考えられている (Kennedy [1994])。

(24) ここで用いられる「例証」という語は「*exemplum*」である。クインティリアヌスはこの「例証」を扱うV巻11章の冒頭において、「*exemplum*」に二つの意味を与えることを提唱する。すなわち*similitudo*などを含むいくつかの比較の技法を含む類概念として広義の「*exemplum*」と、この類概念に含まれる歴史的事実を素材とする比較の技法としての狭義の「*exemplum*」である。この議論はほぼアリストテレスの語法に対応している。当時のギリシアの弁論術において「ハラデイグマ」という語は、ハラポレーやロゴイを含む類概念を表すだけでなく、「歴史的事実に基づく例証 (ハラデイグマ)」を「ハラデイグマ」一語で表していた、とクインティリアヌスは述べている。

(25) 「この類に属するものの中で最も重要なものはわれわれが独自に*exemplum*と呼ぶところのものである。これは君たちが意図することを説得するために役立つ過去になされたことやなされたと言われることを引き合いに出すことである」 (V. 11. 6)

(26) ただし、クインティリアヌスの「ハラポレー」への言及はキケロの「*collatio*」を介してであり、クインティリアヌスの*similitudo*と、アリストテレスのハラポレーが全く同一のものであるかはキケロの*collatio*との関係も含めて別に検討されねばならない。

(27) テキストはOCTによる。この文は断片であるため意味が判然としない。諸訳を挙げておく。

Who is he making that contorted face of an old, barefooted dancer? (McCall)

以下の訳はすべて「*planipedis*」の代わりに「*lanipedis*」を採っている。

Who is he yonder that doth writhe his face like some old man whose feet are wrapped in wool?

(Butler)

Quel est ce vieux podagre aux pieds bandés de laine, qui crisper son visage? (Cousin)

Was ziehst du ein Gesicht wie 'Opas Gichtverband'? (Rahn)

(28) さらに両者の規定に用いられる「*imago*」という語はテクニカル・タームで用いられていないものの、『ヘレニウス』、『構想論』における比較の技法としての*imago*との間に何らかの関連をみることは可能である。

(29) キケロ後期の著作『弁論家について De Oratore』III. 39. 157においても「隠喩とは、一語に短縮された*similitudo*であり…」という文言を認めることができるが、この

箇所は後代の挿入と疑われる箇所であり、多くの校訂者は削除している。ただし、McCall [1969:2] はその立場を採らない。

(3 0) キケロの『Pro Archina』.8.19への言及が「構想」のV.11.25及び「修辞」のVIII.3.75に見られる。

(3 1) 他方、「物の像を明瞭に述べるため」に用いられる装飾目的の比較の技法、アイコンは「立証」に貢献することの可能性について認められながらも「まれ」とされた。

(3 2) 中世において、古代弁論術の「修辞」を除く他の部門は「弁証術 *Dialectica* 」と「文法学 *Grammatica* 」に奪われることになる(浅野[1996], p. 194)。その結果として「構想」と「修辞」の *similitudo* が対比されなくなった、ということは容易に想像できる。

(ほしやまさひろ／東京都立大学)

2000年度 全国若手哲学研究者ゼミナール 開催のお知らせ

ミレニアムの夏は、熱き哲学の時間を仲間たちと過ごしませんか。

今年の若手ゼミは以下のような予定で開催されます。会場は築地市場の近くであり、東京駅から近く、またちょっとした観光気分も味わえるお得な研究合宿であること間違いなしです。

初めての方も大歓迎ですので、是非是非参加して下さい。

● 日時：7月15日（土）・16日（日）

● 会場：東京晴海海員会館

〒104-0053 東京都中央区晴海3-16-4

TEL：03-3531-2216

FAX：03-3531-2236

交通：JR東京駅南口から05系統晴海埠頭行バス20分。ホテルマリナーズコート東京下車。徒歩約3分。このバス停からは晴海海員会館の大きな看板が見え、この看板の矢印の方向に進みますと建物までは一直線です。

● 参加費用：10,000円程度（見込み）

● ゼミの内容

・テーマレクチャー

テーマ：「道徳の根拠」

レクチャー：大庭健氏（専修大学）、小泉義之氏（宇都宮大学）、笹澤豊氏（筑波大学）

テーマレクチャーは、ゆるやかなまとまりのあるテーマの下でのレクチャーという形式の企画です。今回のテーマは上記のように「道徳の根拠」に決まり、上記の三氏に講演をお願いすることになりました。（なお、三氏の講演レジュメは、次ページ以下に掲載されています。）

・個人研究発表

・分科会

分科会は、扱うテキストを予め指定した読書会形式のもので、レポーターによる報告を中心に議論が進行します。

※参加ご希望の方は、最終ページにある世話人連絡先にお問い合わせ下さい。

講演要旨

道徳の「根拠」

大庭 健（専修大学）

「道徳の根拠」という論題は、きわめて多義的、悪くいえば曖昧、よくいえば豊穡ないし多産的である。これは一般的には「根拠」という概念が多義的だからでもあるが、さらに、こと道徳にかんしては、1.根拠を問う観点が多様だからでもあり、2.問うこと自体もまた無規範ではなされえないからである。以下、まずこれらについて超簡単に確認する。

1.法、習俗、文法などなどとならんで、道徳という規範が通用している。これは、社会的な、ひいては（「自然」という概念を、やや問題なしとはしないが拡張していえば）自然誌的な、事実である。では、この事実の根拠を問うとは、いったい何を問うことなのか？これは、もちろん論者の問題関心によって多種多様であるが、大きくいって、つぎのような問題群に分岐しよう。

1-1.道徳の通用という事実の、因果的な（発生的ないし機能的）説明、

1-2.道徳の通用という事実の、機能的な正当化

1-3.もっかの、ないしあるべき道徳にしたがう理由

これらは、単独で完結した問を構成するわけではないが、しかし相対的にはそれぞれに特有の方法的要請を伴う。雑に言えば、1.は、つとにゴルギアズ、カリクレスによって問われ（ニーチェやロシア・マルキストによって反復され）た、道徳心理学・道徳社会学の間であり、通常の実証科学の要請に服する。2.は、心理システム・社会システムにかんするなんらかの正常状態を想定し、それへの寄与を論じるという、評価的な観点を必要とする。3.を問うことは、さらにそれを超えて、どういう人間でありたいか、どういう社会を欲するかという実存的な投企となる。しかし、このことは3.にのみ固有な事態なのではない。

2.道徳の根拠を論じるとき、ことに道徳心理学・道徳社会的な考察に傾けば傾くほど、論者は、あたかも自分がいっさいの規範から自由なゼロ点という

高みから、道徳に縛られた大衆の言動を観察しているかのように錯覚する。
(ニーチェの金切り声よりも、ボードレールのドスのきいた詩のほうが魂に響くのは、このせいでもある)。道徳の根拠を問うということ自体、すでに・そのつど、現に他にたいして何かであるものとして、他に対してさらに働きかける営みであって、道徳は、この営みにも及んでくる。生きているかぎり免れえないこの事実にも盲目的自己チュー児が「無根拠」を声高にしゃべり始めるときには、その議論もどきは、ボクだけはフリーライドしていいという自己特権化しか語られてはいない。そうであることが、非常に多い。

最高善から反復へ

小泉 義之 (宇都宮大学)

道徳とはルサンチマンである(ニーチェ)。ルサンチマンを免れた人間は、もはや人間ではない(ドゥルーズ)。したがって、道徳の根拠を問うことは、人間の生命の根拠を問うことに相当する。「規範の基礎」(日本倫理学会)や「道徳の理由」(叢書エチカ)を問うことは、人間の生命の基礎や理由を問うことに相当する。どうして道徳的である(べき)かという問いは、どうして人間として生きるのかという問いに相当するのである。あるいはむしろ、そのような相当性が成り立つ次元において問いを立てなければ、倫理学はたやすく経験的で通俗的な倫理(人倫)をめぐるお喋りに陥ってしまう。そして実際、近年の良心的講壇学問の席卷もあって、学知としての倫理学は忘れ去られようとしている。私は、この動向に対峙したいと考えているし、その上で、学知としての倫理学を別の仕方でも突破したいと考えている。

そこで第一に、カント『実践理性批判』「弁証論」を、先の相当性が成り立つ次元において解釈したい。第二に、カント「弁証論」が、ラカン『精神分析の倫理』のごとく、ドゥルーズ『差異と反復』のいう「時間の第二の総合」ないし「純粹過去」に留まっていることを示したい。第三に、このカント＝ラカンの閉塞状況がまさに現代思想の閉塞状況に等しいことを示唆したい。第四に、この閉塞状況を、お喋りに墮して忘却するのではなく、ドゥルーズとともに

「時間の第三の総合」ないし「反復」へと突破していきたい。

本当は、経験論・通俗哲学・講壇学問などは黙殺して、緊急に分子生物学や自然科学をめぐる迷信を批判して未来の倫理を創出するのが務めだと考えているが、多少後向きであっても、落とし前だけはつけておきたいと考えてもいる。

自由・民主主義道德の根拠

笹澤 豊（筑波大学）

道德の根拠を問題にする場合、我々はどのような道德の根拠を、あるいは道德の何を、問題にすべきなのか。古代ギリシアの道德と西洋近現代の道德が違うように、あるいはアフリカの部族と日本の道德が違うように、また、同じ日本でも、戦国時代や江戸時代の道德と第二次世界大戦後の道德が違うように、さまざまな道德の形がある。

そこで、そういう諸形態に共通する「道德の本質」をこそ問題にすべきだ、という考え方が生じることになる。だが、その場合、ではその「道德の本質」とは何なのか問題になるだろう。「エゴイズムの否定」が「道德の本質」だと考える人がいる。彼は、「〈実害なき密室での違反〉が可能な状況があったときでも、なぜ我々は自分の欲望の充足や自己利益の追求を控えなければならないのか」と問うことになる。同様に、「人を殺さないこと」が「道德の本質」だと考える人は、「なぜ人を殺してはいけないのか」と問い、「利他的な行為の強制」がそれだと考える人は、「利他主義の可能性」（ネーゲル）を問うことになる。——そういうアプローチの仕方は、それなりにおもしろい。特に私は、（利他主義を擁護し、倫理的利己主義を退けようとする）ネーゲルの議論に関心を持っている。ネーゲルの論理を批判することで、逆に倫理的利己主義を擁護できるのではないか、と考えている。そこで今回、それをやろうと考えたが、いろいろ考えて、結局やめることにした。というのは、抽象的な議論ではなく、もっと具体的な道德の形を、つまり、今日我々がそのなかに住ん

でいる道德の形を取り上げ、その根拠を問題にしてみたいと思ったからである。

我々が住んでいる道德、それは、「権利の平等」の理念をかかげる自由・民主主義の道德に他ならない。そういう道德を、ニーチェは、弱者の「畜群本能」に由来するキリスト教道德の派生物とみなした。このニーチェの見解を、我々はどう受け止めればよいのか、それを考えてみたいと思う。

編集後記

今回の『探求』は、例年とは異なり、昨夏の若手ゼミの論文集であるだけではなく、今夏に開催される若手ゼミの宣伝も含めようということになり、出版の次期が遅くなってしまいました。昨夏のテーマレクチャーで講演頂きましたお三方を初めとしまして、お忙しい中、早々に原稿を頂いた執筆者の方々には大変ご迷惑をお掛け致しましたが、この場をお借りしてお詫び申し上げます。また今夏のテーマレクチャーで講演頂く予定のお三方にも講演のファーストスケッチを、お忙しい中お寄せ頂きましてありがとうございました。

今回は、昨夏のテーマレクチャー「時間論」を特集していますが、「時間論」というトピックへのアプローチの多様性、そして問題の深さを改めて感じさせられました。また個人研究発表の皆さんの論文も、興味深い内容のものばかりでした。おかげさまで内容豊かな『探求』をつくることができたのではないかと考えています。（編集 金杉 武司）

5月7日、ようやく編集作業が終わりました。

『探求』第27号は横書きです。過去の横書きの『探求』としては第17号を手に入れることができましたが、ほとんど前例のない中で、いろいろと試行錯誤した結果このような体裁に落ちつきました。しかし、まだまだ改良するべきところはあると思います。今後の『探求』の編集のためにも、この『探求』第27号を購入してくださった皆様、そして執筆者の方々からのご意見をお待ちしております。

最後に、執筆者の方々には、発行がずいぶんと遅れてしまったことをお詫び申し上げるとともに、世話人からのメールおよび電話での問い合わせに丁寧に答えていただいたことについて、この場を借りてお礼を申し上げます。また、作業のいろいろな段階で助言や助力をくださった方々にも、お礼を申し上げたいと思います。ありがとうございました。（編集 日比野 克哉）

第 27 回（1999 年度）全国若手哲学研究者ゼミ
 < 1999 年度会計報告 >

（1998 年 7 月 25 日～1999 年 7 月 18 日）

収入		支出	
前年度繰越金	130,720	ハガキ・封筒	13,385
『探求』繰越金	69,173	コピー代	14,375
『探求』売上	44,400	郵送費	19,010
（売上は 18 日現在）		クリアファイル代	787
口座残金	10,000	名札	2,970
小計	<u>254,293</u>	小計	<u>50,527</u> （差引 203,766）
合宿参加費	306,000	宿泊費（昼食代込）	295,274
コンパ代（17 日）	19,000	コンパ代	17,395
カンパ	5,000		
（平山、松本）		交通費補助	29,000
		発表者減額分	21,000
		講師交通費・薄謝	55,000
小計	<u>330,000</u>	小計	<u>417,669</u> （差引 - 87,669）
合計	<u>584,293</u>	合計	<u>468,196</u> （差引 116,097）

- *今年度より世話人の判断で、『探求』の収支とその他の基本収支とを一緒にしました。
- *収入の「口座残高」は不明金。
- *通信費は主に三回発送した若手ゼミ通信。
- *『探求』収入に、今年度の執筆者支払金は含んでいません。
- *減額処置は、発表者 2,000 円、分科会レポーター 1,000 円。
- *交通費補助は、学生のみ距離によって 8,000 円または 5,000 円。

以上、会計担当 水本正晴

世話人連絡先

法野谷 俊哉（東京大学）世話人代表

〒181-0013
東京都三鷹市下連雀3-39-2-201
☎ 0422-41-4505
E-mail: ctoshiya@mail.ecc.u-tokyo.ac.jp

金杉 武司（東京大学）『探求』編集

〒331-0071
埼玉県大宮市高木908-3
☎ 048-624-6348
E-mail: kanasugi@mtf.biglobe.ne.jp

齋藤 元紀（法政大学）レクチャー

〒167-0053
東京都杉並区西荻南2-12-2-B
☎ 090-1827-8981
E-mail: motokist@mvh.biglobe.ne.jp

日比野 克哉（一橋大学）『探求』編集

〒185-0032
東京都回分寺市日吉町2-15-25-203
☎ 042-576-5048
E-mail: gsm9408@srv.cc.hit-u.ac.jp

福田 敦史（慶應大学）通信

〒170-0002
東京都豊島区巣鴨3-2-7 萩原ビル302
☎ 03-3915-6446
E-mail: fukuda-r@db3.so-net.ne.jp

水本 正晴（一橋大学）宿泊・会計

〒186-0004
東京都国立市中2-3-41 滝幸荘1F
☎ 042-575-9002
E-mail: gsm9617@srv.cc.hit-u.ac.jp

若手ゼミホームページ

<http://www.geocities.co.jp/WallStreet/1434/index.html>

哲学の探究 第27号

発行日 2000年6月1日

発行者 全国若手哲学研究者ゼミナール

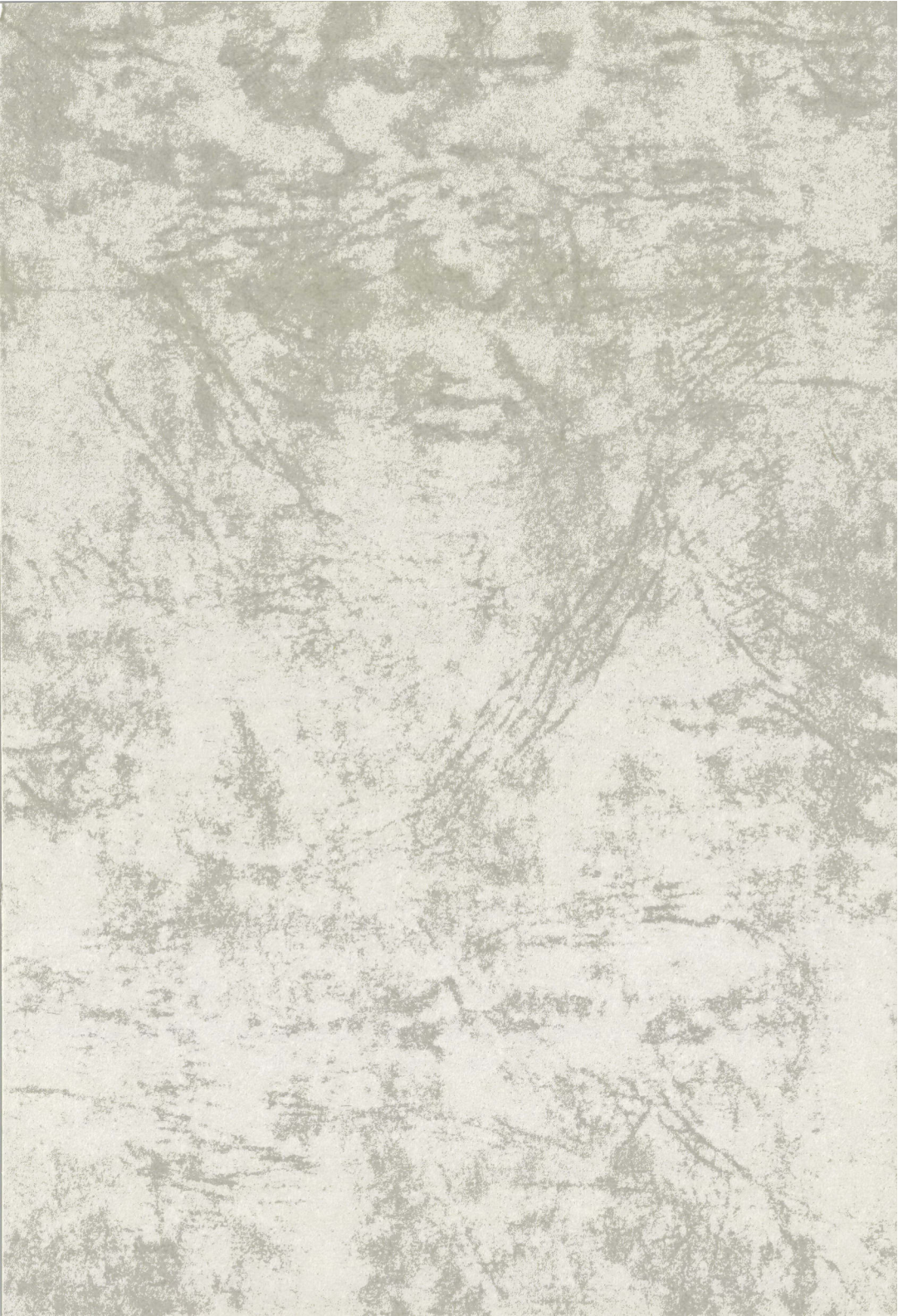
連絡先 〒185-0032 東京都回分寺市日吉町2-15-25-203

日比野克哉

☎ 042-576-5048

印刷所 東海大学印刷業務課

☎ 0463-58-1211



定価 1000 円