

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つたら」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関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、顕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、今はその行為に関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関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と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事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、私の論点はあくまでも、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。) p

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」…というぐあいなたとえる形式を<<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』において三概念は一「similitudo」は「コラーティオ collatio」という語に置き換えられているが一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も論じられており、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。Copel[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る。

(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、ハラポレーやロギ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 薄幸館1
☎ 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

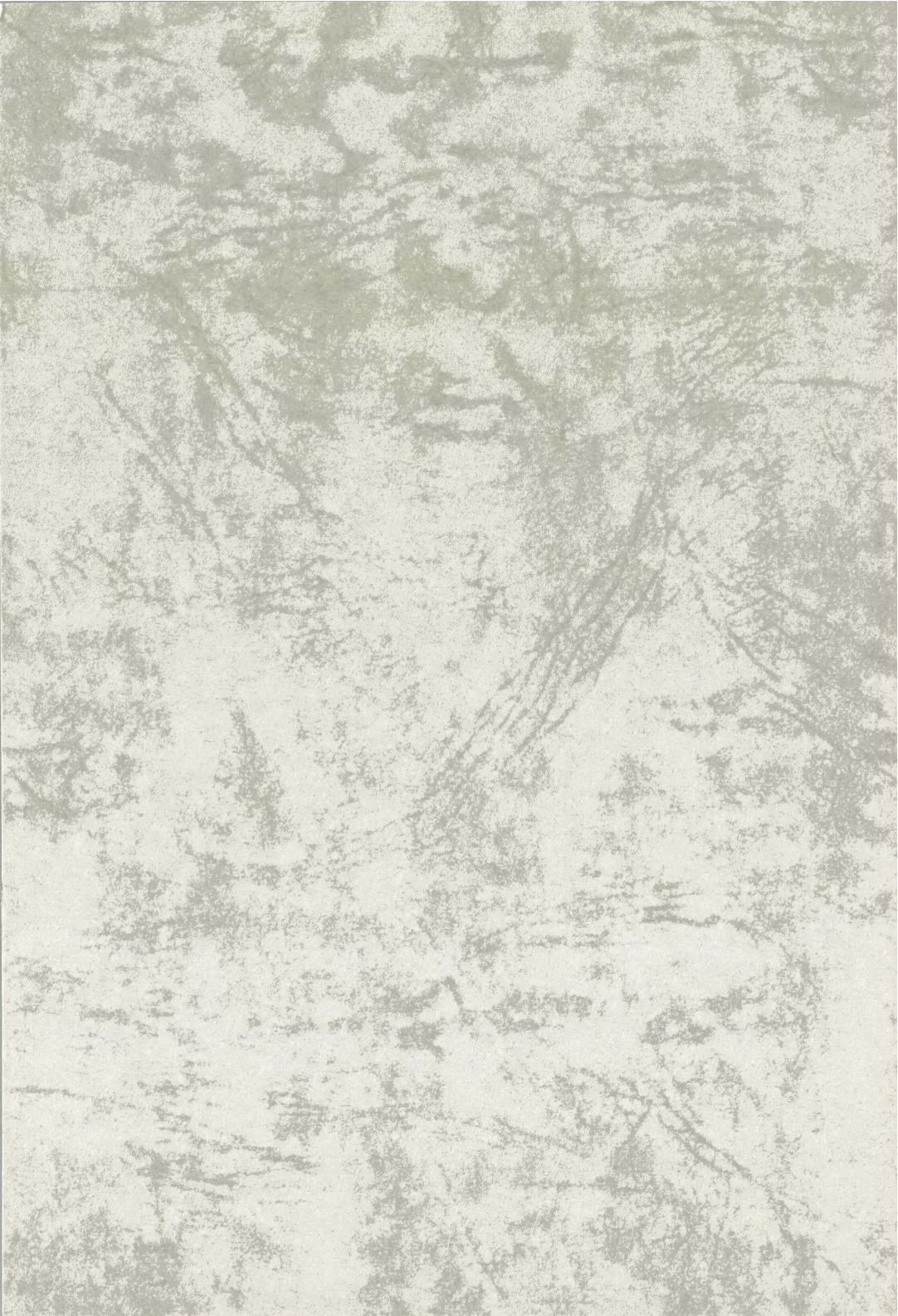
連絡先 〒185-0032 東京都回分寺市日吉町2-15-25-203

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