

第三十八回学術大会発表要旨

「責めある存在を引き受ける」とは
いかなることなのか

（筑波大学大学院） 岸 本 崇

私たち現存在は、そのときどきの「場」において求められている「として」という、記号的役割に正しく当て嵌まりながら存在している。この在り様は「世人は全ての判断や決断を前渡ししておくゆえ、そのときどきの現存在から責任を取り除いてやる」と言われているように、ハイデガーにおいては「無責任」であるとされる。これに対し「責めある存在」を引き受けた在り方こそ、現存在の「本来的」な在り方であることになるのだが、その具体的な内容は示されず、多くの批判にさらされてきたことは周知の事実である。

本発表では、まず通俗的な責任概念が事物的に捉えられていることを確認したのちに、池田喬の先行研究におけるハイデガーの「責め」および「過去／既在性」概念の解釈を批判的に検討した。池田によれば、現存在には日常的な「世人自己」が行ったことについて「自らの選択」ではないと言ふことで、「責めある存在」を回避しようとする傾向がある。これに対して、「過去」の選択を行ったのは世人ではなく他ならぬ自分自身であることを認め、「反復（Wiederholung）」し引き受け「責任を

感じる」ことよって、「本来的」で「道徳的」なあり方が可能になると池田は解釈している。「反復」とはハイデガーにおいて「本来的過去」として表される概念であり、その対概念としての「非本来的過去」をハイデガーは「忘却（Vergessenheit）」と呼ぶ。池田によれば、「忘却」とは、「世人自己」が過去の選択を行った時点において他でもない「固有な自己」が同時に既在していた、という事実を「忘却」してしまっていることを指している。しかし上記のような池田の「過去」解釈は、通俗的な直線的時間解釈を前提にしてしまっている点で誤っている。「過去を引き受ける」と言えば聞こえはいいが、実はこの場合における「過去」はなんら客観的事実ではなく、それは「現在」の視点から見取られた、私の「物語」に過ぎないのだ。

これに対し五十嵐沙千子は、既在性を、「として」という記号と、その記号に「同一化している私」の二重性において説明する。自分自身を「として」であると思ひ込み、「同一化しようとしている私」の存在を忘れてしまふこと、五十嵐によれば、ハイデガーが「忘却」と呼んだのはこの事態のことなのである。そして「反復」という言葉でハイデガーが表そうとしたのは、日常的に「として」に嵌り込み「非本来的自己」と「本来的自己」の二重性自体を「忘却」していることから、「本来的自己」を取り返すことである。それは「過去の行為の責任を背負う」ことではなく、常に迫られている非本来的性と本来的性の二者択一において、おのれ自身を選択するということであり、それこそが現存在に課せられている責任なのである。

古代日本の「名分」

——本居宣長における「名分」論の受容——

(筑波大学大学院) 河 合一 樹

本居宣長は儒教を痛烈に批判したが、その中で「正名」「名分」という思想は肯定的に摂取した。本発表ではそのことを前提として特に「名分」概念の受容について、部分的にはあるが考察を試みた。

従来の研究において宣長と「名分」との関係は主に二つの仕方において論じられて来た。すなわち、第一に中国と日本の地位を巡って江戸時代に盛んに論じられた所謂「日本型華夷思想」の文脈においてであり、第二には日本国内における身分の厳密さを主張する君臣関係においてである。

本発表では、それに加えて古代の日本国内の地域との関係という第三の観点を設定する必要を指摘した。そしてそのことを考察する為に、まずは徂徠派の儒者である市川匡麻呂との論争書『葛花』を取り上げて次の諸点を論じた。

(1) 匡麻呂は古代日本を争乱に満ちたものであり「名分」の定まらない時代であったと論じている。

(2) それに対して宣長は、中国に比べれば争乱の頻度が少ないと主張すると同時に、その争乱はあくまで反乱の鎮圧であり「名分」の秩序を否定するものではないとして、争乱の質の観点からも反論している。

(3) 後者の争乱の質についての反論は、『孟子』の有名な「春秋に義戦無し〔盡心章句下〕」という言葉に表現されるような対等な立場同士の争いと上下の関係を前提とする争いとを区別する思想を踏まえているものと思われる。

またこれらのことを踏まえた上で注目される事柄として、宣長の「蝦夷」に関する解釈を取り上げた。「蝦夷」の問題は『葛花』の如上の議論に続いて述べられており、『古事記伝』でも大きく紙幅を割いて明細な注釈が為されている。

そこで宣長は、古代において本州の北に「蝦夷」が存在したことを認めながらも、あくまで最初から「陸奥」まで日本だったのであり、「蝦夷」は外国である「蝦夷ヶ島(北海道)」から来て雑居していたに過ぎないとしている。このような説へのこだわりは、「蝦夷」との間の争乱を反乱の鎮圧として捉えようとする事との関係から理解される。

以上の本発表の議論は、宣長と「名分」論との関係を全体に渡って十分に明らかにしたのではないが、今後の考察の為の新たな問題の視角を設定することは出来たと考える。

儒教経典解釈の比較

——宋明理学・儒家神道・(儒教的)キリスト教——

(筑波大学大学院) 竹 中 淳

本発表では、とりわけ儒教経典に対する宋明理学とカトリック、そして儒家神道の三者を取り上げて、儒教経典解釈に対する異同を比較し、その世界観の根底にひそむ違いと共通性を明らかにすることを試みる。この三者はいずれも儒教を共通の議論の土台とし、しかもお互いが相手への批判をバネとして自らの固有の思想的輪郭を打ち立ててゆこうとする傾向を有するからである。時系列的には、宋明理学がもっとも早く、カトリックがそれに次ぎ、儒家神道の多くはそれらの議論を下敷きにしてつづそれらすべてを否定していくという展開が見取れる。

カトリックに関しては主に中国布教のパイオニアであったイエズス会宣教師マテオ・リッチによる『天主実義』を主に扱い、対する仏教側の反論には明代に著わされた『破邪集』を中心に扱う。儒家神道に関しては、会沢正志斎に代表される幕末水戸の思想を中心とする。

『天主実義』において、マテオ・リッチは儒者側の議論を代表する中士と、自らを仮託した西士の対話というかたちで議論を進め、前者を後者が説得するというかたちをとっている。そのなかで、天主の存在理由について、創造者という考え方を披露している。

そこで、中士が人や動物は自ら同類を生むのであって、天主は関係な

いと説くのおとし、西士は天主がまず諸物のおおもとを作り、あとはそこから自生してゆくと説く。自生的な元としての中国の天と、絶対他者であるゆえに「匠人」すなわち創造者として現れるキリスト教の天主の差異を適切に表現している。

これに対し、『破邪集』は、キリスト教の天堂地獄の説が人間の個人的な私利私欲に基づくとして批判している。一方で、仏教・道教は内容は異なりはするもののいずれも自他の差に捉われない境地を目指すという点で儒教の性理に背反せず、むしろそれを陰ながら扶助するものとする。ここでは明代中国において主流であった儒仏道の三教合一の姿勢が前面に打ち出されている。

また水戸の儒家神道の理論家・会沢正志斎は洋学の道具的な世界認識を、技巧に優れているだけで聖賢の大道を知らない小智とみなす。洋学は天地を屍体とみなすため、解剖学者のごとくその分析には優れているが、一つの統一された生命体としてみなすことはない。これは儒教的な活物観や神道のアニミズムを継承した正志斎らの受け入れるところではなかった。正志斎は著『新論』において西洋の機械的な世界観に対し、世界を一個の活動的な有機体と見る儒教的な世界観を前面に押し出している。

『破邪集』とその影響を受けた正志斎に共通するキリスト教に対する批判の最大のものである。その教説が儒教の説く基本的な人倫に違反するというものである。儒教の五倫五常に対し、キリスト教が「友」の徳のみを重んじているとされる。彼にとり、それは君臣の義、父子の親を軽んじ、この世の秩序と体制を乱すものとして厳しく糾弾されるべきものであった。

概念主義とはそんなに変な考えか

——マクダウェル・ドレイファス論争を手がかりに——

(筑波大学大学院) 小川 祐輔

発表要旨

私たちが知覚経験から受け取る内容 (content) は、**それ自体がすでに概念的なものなのだろうか**。それとも**そうではないのだろうか**。この問題に「**そうだ**」と答えるなら**概念主義 (conceptualism)**となり、「**否**」**概念的な内容をもつのはあくまでも (知覚経験に後続する) 思考や判断だ**」と答えるなら**非概念主義**となる。

この問題について考察するための有益な手がかりを与えてくれるのが、J. マクダウェルとH. ドレイファスを中心に展開された論争 (マクダウェル・ドレイファス論争) である。マクダウェルは現代の知覚の哲学において**概念主義**をリードしている一人であり、「……」世界にたいする私たちの関わりは、**知覚的なものも含めて、あまねく (pervasively)** 概念的な心のあり方にかたどられている」(McDowell 2007, p. 318, 強調は引用者による) と考える。しかしそれにしたがってドレイファスは、**こうしたマクダウェルの概念主義を、人間を過剰に反省的で自己批判的なものとして描くものであり、「心的なもの神話」**(Dreyfus 2005) に陥っていると批判するのである。

本発表で発表者は、こうしたドレイファスのマクダウェル批判が誤解

に基づいていること、そして**概念主義はドレイファスが考えるよりも穏当な立場でありうることを示そうと試みた**。マクダウェルが「あまねく」という副詞で表現しようとしているのは、**私たちは知覚経験を享受する場面でつねに反省や自己批判をしている、ということではない**。そうではなくて、**そうした反省や自己批判の可能性がつねに伴っている (そして必要な場合には実際に行われる)** ということなのである。それゆえ**概念主義を受け入れるからといって、私たちの日常的な知覚は多くの場合、反省や自己批判を介さずに遂行される、という事実を否定する必要はない**。これが発表者の主張である。

参考文献

- Dreyfus, Hubert. 2005. "Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Experiences." in *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association*, Vol. 79, pp. 47-65. [蟹池陽一訳. 2008 「心的作用の神話の克服」哲学者が日常的な熟達者の知識の現象学からどのように恩恵を得るか』「思想」2008年7月号所収, pp. 34-59, 岩波書店]
- McDowell, John. 2007. "What Myth?," in his 2009, *The Engaged Intellect*, Harvard University Press, pp. 308-323. [萩原理, 2008 「何の神話が問題なのか」『思想』2008年7月号所収, pp.60-79, 岩波書店]

「自由—責任」論再考

——キルケゴールの倫理思想を手がかりとして——

(放送大学) 馬場 智理

本発表の目的は、キルケゴールの倫理思想の特徴を明らかにすることにある。特に、倫理学の基本的問題でもある自由と責任の關係に焦点を当て、彼の思想の意義を指摘することを試みた。さらには、それが自由—責任問題の今日的課題への示唆ともなりうることを示した。

第一に確認したのは、キルケゴールの倫理思想において、倫理的行為はまずもって他者に向けられるべきであることが強調されている点である。たとえば『おそれとおののき』で扱われるイサク奉獻物語について、イサクをささげよという神の命令は、アブラハムが倫理規範ではなくイサク自身に関心を向ける契機としての役割をもつという解釈がなされる点から、そのことが指摘できる。

次に、キルケゴールの倫理思想を基礎づけている宗教における、自由の意義について確認した。罪や責めの意識を伴うキリスト教の神との關係には、たしかに人間の自由意志の限界が伴う。しかし、彼によれば、その限界は絶対他者としての神と關係していることの証左であり、むしろ引き受けられるべき事態である。よって、そこでの自由とは、このような限界を有した存在としての自己を自ら選択する自由であるとされる。キルケゴールの倫理思想における主体は、これと同じ限界を有した人

間である。つまり、自由意志による倫理的行為を必ずしも完結しうるとはいえない限界を有した主体である。ただし、上の理解によれば、その限界は倫理的行為が他者に向けられているからこそその事態であることになる。したがって、倫理的行為の責任は、他者に対してつねに倫理的關係を負い続けるという無限の責任として理解される。

以上のように、キルケゴールの倫理思想の特徴は、他者への無限の責任を自ら負うという点にある。これにより、彼は、常に相互に倫理的行為が意志されうる世界を想定していたのではないだろうか。

それは、近代倫理の或る陥穽を補完しうる倫理として考えることもできる。例えば、近代倫理は、自然因果性から分離された自由意志としての自由を確保し、この自由を根拠として倫理的責任の帰責性を説明する。ただ、現実にはある行為のどこまでが自然因果的で、どこからが自由意志によるものなのか、厳密に線引きすることは容易でない。それでも自由意志の存在ゆえに責任を問おうとすると、現実と解釈と乖離し、場合によっては、自由は責任を問うための仮構物にすぎないという判断にもつながってくる。それはまた、自由の实在性を否定することにもなりかねない。

むしろ、彼の倫理はキリスト教に依拠しているため、信仰を共有しない場合には、主体の有限性や他者への無限の關係といった特徴を、別の形で捉え直す必要はあるが、少なくともそれは、近代倫理とは異なる仕方である。倫理的行為への責任を自ら選びとる自由の有り様を示しているのではないか。

インド仏教論理学研究の最近の動向

——因明学への架橋

(筑波大学) 小野 基

インド仏教の宗教・哲学文献は、中世以降の仏教団の衰退と写本の残存に不利な気候条件により、本国では十全には伝承されなかった。だが他方で仏教の世界宗教化に伴い、その多くが漢語・チベット語他のアジア諸語に翻訳され今日まで伝えられた。仏教論理学派の文献についても事情は同じである。創始者である陳那 (Dignāga、六世紀) の論理学上の主要著作は、『因明正理門論』(Vyākhyāna) の不完全な梵文写本の存在が報告されているのみで、後期の主著『集量論』(Pramāṇasamuccaya) の梵文原典は散逸している。しかも前者は漢訳のみでチベット訳は無く、後者は漢訳が無くチベット訳も不完全である。こうした資料状況にも関わらず従来多くの碩学が陳那著作の解明の試みを蓄積してきた。だが前世紀末に研究史のエポックが訪れた。チベット・ラサに保管されていた一群の梵文写本の中に『集量論』全六章に対するジネーンドラブッディ (Jinendrabuddhi、八世紀) の註釈『集量論疏』(Pramāṇasamuccayaṭīkā) の原典が確認され、オーストリア学士院のシュタインケルナー博士の尽力で奥・中の国際共同研究が開始された。二〇〇五年以降は桂博士を始めとする日本人研究者も加わり、筆者のグループ (室屋安孝、渡辺俊和、筆者) は第六章「過類章」の校訂を担当

した。梵文写本校訂は順調に進み、既に第一・二章の校訂本が出版され第三章以下も順次出版予定である。これにより『集量論』本文の原文も相当程度推定可能となり、シュタインケルナー・桂両博士が各々第一章全体と第三・四章偈頌の還梵を、筆者も第六章偈頌の還梵を公表した。

第六章は『集量論』全六章の中で独自の性格を有する。他章が陳那以降の仏教論理学の認識論・論理学の出発点と位置づけられるのに対し、第六章は仏教論理学ではほぼ初期にのみ論じられた「過類」(अधि, 誤難) という討論術の概念を取り扱っている。そのため、『集量論疏』第六章の梵文原典は、陳那の先駆者・世親 (Āśubandhu、四・五世紀) の「論軌」(Yadvādhī) の梵文断片等、初期の仏教論理学の解明に資する素材を多く含む。これら梵文資料から、陳那以前の『方便心論』『如実論』等の漢訳の仏教論理学文献やシュビツツァー写本のような評価の難しい梵文断片資料の思想的な位置を解明する手掛かりが得られるのである。

さらに『集量論疏』の梵文写本の研究により、東アジアに伝わった仏教論理学 (因明学) をインド仏教論理学と比較し再評価する道も開かれる。『集量論』の第三、四、六章の還梵の試みは、それらとの並行箇所を多く含む『正理門論』の原文推定をも可能にするからである。漢訳『正理門論』は因明学では『因明入正理論』と並ぶ根本典籍だが、その難解さゆえに後者に比べ従来その解釈伝統の解明は進展していない。我が国には中国唐時代の散逸した『正理門論』註釈書群の内容を伝える註釈書が数多く伝承されている。今後のそれらの研究に際して、『正理門論』の原文推定に基づく再考察は、興味深い視点を提供し得ると考えられる。