

【シンポジウム「利害と信頼 ―哲学的対話の場所へ―」提題】

## 利害の誕生と正しさ ―信頼という基盤―

勝西良典

### はじめに

私益追求を義務とする倫理的利己主義は次の二つの観点から擁護されてきた。一つは、「私益追求は人間の心の自然である（心理的利己主義の主張）。したがって、この義務は人間にとって遂行可能である」というものである。もう一つは、「一見倫理的にすぐれていると思われる利他主義には欠陥がある。これに対し倫理的利己主義は、結果から見て公益と合致する成果を上げる」というものである。私たちは、利他主義の名の下に他人のニーズを読み違えるばかりか、他人の自由裁量の領域に踏み込み余計なお節介をし、はたまたそのせいで自分が犠牲になっていると嘆く。最悪の場合は、「あなたのため」という美文の下で密かに私益が追求されているかもしれない。そして人間という悲しい生き物はそのような偽善を行っていることを自分自身に対して隠すことまでできる。そんな愚かなことをするよりも、利己的にふるまった方が少なくとも自分自身を満足させることができるし、余計な犠牲者（これは自分自身であるとともに他者でもありうる）を出さずに済ますことができる。社会という環境の中で他人の行動の影響を受けながら私益を追求するというゲームの条件が与えられれば、個々人は合理的な環境適応戦略のもとで公益に適った行動をとる。また、利他的な行動はある特定の関心に基づくときに成り立つ特殊なものだが、自分自身の幸福は当人がいつでも願っていることであるから、利己的な行動は一般的・普遍的な関心に基づくと言える。

こうした利己主義肯定論の強みはその逆説性にある。「私たちは、『利他的であることを善いことだとみなすこと』が社会的な意味で正解だ」とわきまえているが、それにもかかわらず、私たちの行動を実際にドライブしているのは私益追求の欲求でしかありえないのであり、したがって、この欲求はつねに「世のため人のため」という動機の内にも密輸入されているのだ。こう

した主張を偏った見方だと感じつつも廃棄できないのは、嘘をつくことがいけないことだとしても得になることを知っている人間の後ろめたさに、この主張がまっすぐに食い込んでくるからだ。本提題では、このような利己主義肯定論の強みがどのような歴史的来歴を持つのか検討し、現代がおかれている問題状況を踏まえて、「正しさ」を求める私たちの探求がどのような条件で行われざるを得ないのか、あるいは、この探求に隠れた<sup>オプティマイズ</sup>選択肢があるのかを検討したい。その中で、信頼は可能かと問う以前に私たちはすでにさまざまなものを信頼してしまっていることを確認し、そうした信頼の基盤の上で信頼しないことも可能になっていることを跡づけたい。そのうえで、信頼の毀損がなぜ生じるのか、信頼の再構築の努力がなぜ必要なのかを明らかにできればと思う。

## 1 他者の言語で生きる人間

私たち人間は、ただ事実に生きるのではなく善く生きようとするかぎり、自らの事実に生じる地盤を離れて、そことは違う場所から、そこから見えるのとは違う相貌に応じて、自らの生を理解し、位置づけ直さなければならない。このような視点の転換の必要性を最初に自覚したのはソクラテス―プラトンであった。知恵なきものが自らのことを知恵なきものと否定的に名指すことができるのは、自らがそこには到達していない視座、すなわち究極の理想の側から自己自身を振り返っているからである。このようなプラトニズムの伝統は、否定神学の可能根拠として啓示に支えられた肯定神学を称揚するトマス・アクィナスにも受け継がれている。われわれ人間が自らの知的限界を承認し自らの知を廃棄してその向こう側の知へアクセスしようとするふるまいが可能となるのは、向こう側の知の方から自己を振り返っているからに他ならないが、このような自らが獲得していない知（sophia; sapientia）からの反省は、われわれ人間の側の跳躍・飛躍だけではなく、何らかの仕方でこの知の恩恵を受けることによってはじめて可能となるのだ<sup>(1)</sup>。われわれ人間は、他者の規範を無条件に受け取ることによってしか自らの地盤を理解することができないのであり、われわれが自己認識を有するかぎり、このような受容は、すでになされてしまっていると考えざるを得ない。そして、自己認識が

手前勝手な自画像と異なって客観性を有するのは、受容された規範なり知が、だれの所有物でもない「頂き物」として、普遍性を有するからである。

このような反省的自己認識の物語は、「神がかり」<sup>ゴントウーシヤスエス</sup> (2) ではない、(自然) 理性からすれば、あくまで合理的要請のレベルを出ない。だが、こうした理想化された他者の視点の受容は現実の社会的システムのうちで実現しているのだと主張し、そうすることによって社会的規範の個人への教化を合理化しようとしたのがアリストテレスである。アリストテレスにとって、人間の幸福<sup>エウヰキニア</sup>は、さまざまな個別的善の最上位に位置しながら、その他の善を組織化しつつ管理することによって達成される、究極目的としての最高善である<sup>(3)</sup>が、このような組織的管理の構造は共同体の構造に他ならない。「棟梁的なポジションにある術・知識 [他の術・知識を統括する術・知識]」がかかわるもの、ないし、その目的とも呼ばれる最高善<sup>(4)</sup>は、あらゆる個別的善のネットワークを本質構造として持つのであり、これは共同体である社会の在り方そのものであるのだから、この最高善は共同体たるポリスにおいて最もよく実現されるのだ。「人間は自然本性的にポリスを作って生きる動物 [政治的動物/社会的動物] である」<sup>(5)</sup>という言葉は、人間の究極目的としての幸福追求が個別的善の組織化、すなわち諸々の善の規範的序列化に負っているという見立てのもと、こうした善にかんする規範的知識の共有が人間にとって不可避であり本質的であることを告げているのである。この知識は言語によって与えられる。だからこそ社会的動物は「言語を使って生きる動物 [言語的動物/理性的動物]」でもある<sup>(6)</sup>。そしてこの言語は、生まれ落ちた共同体に既存のものとして、新しく参入するものに善悪の規範と共に無条件に植え付けられる。共同体の価値規範はピュシス (自然) ならざるノモス (人為・法) として他なるものでもありうるという留保はつけられているが、教育という名の植え付け、ないし習慣づけは、アリストテレスの実践学において根本的である。他者の規範の受容は、他者の言語の習得として現実の社会における教育において遂行されるのだ<sup>(7)</sup>。これを美しい話として展開すれば、社会的規範という共同体の備蓄をわれわれ個人は無償で頂戴することになるのだろう。このような言語的規範に従って個人の生が幸福という名の最高善に向かって組織される。かくして言語は社会的紐帯となるのだ。

まとめておこう。プラトニズムの伝統であれ、アリストテレスの伝統であれ、他者の言語は、①もともとだれのものでもなかったこと、すなわち、だれにとっても他者のものであったこと、つまり、不定の他者の言語であったことによって、特定の価値の文脈に拘束されないものとなっている。また、②この言語をだれもがいつでも無償で受け取れることによって、普遍的な拘束力を発揮する。「人間は、こうした意味での他者の言語を受容することによってはじめて、自らの生を主体的に構成することができる」というのが、人類史の初期の構想なのである。ポエティウスが人間を超えた存在（神や天使）にも共通する人格の定義として「理性的本性を持つ個別の実体（自存）」（*naturae rationabilis individua substantia; naturae rationabilis individuum subsistentiam*）<sup>(8)</sup>という規定を掲げるとき、理想化された他者の言語を自家葉籠中のものとする人間像（キリスト教思想における「神の似姿（*similitudo Dei*）」としての人間）が思い描かれているのである<sup>(9)</sup>。

## 2 規範の正当性・正統性

とは言え、アリストテレスも自覚していたように、言語化された実際の規範である現実の法（一般に実定法なり成文法なりと言われている現行の法<sup>(10)</sup>）、すなわちノモスがそのまま強い意味での普遍妥当性を持つわけではない。現代でもアメリカの法と中国の法が違うといったように、当時もアテナイとスパルタの法は異なっていた。それでも古代ギリシアの理解では、人為を超えた完全なものである自然界の模倣<sup>レクシス</sup> 倣<sup>ミメーシス</sup> というかたちをとるかぎり、人間の社会もきわめて高い普遍性を維持しながら構築されると考えられていた。普遍妥当性を持つ自然法則の類似物として法制化が行われなければならないというのが、相対主義や懐疑主義の立場をとるソフィストたち、たとえば、プロタゴラスやゴルギアスに対して、本流（？）の哲学者たち（ソクラテスープラトーンーアリストテレス）ラインとその信奉者たち）がとった公式見解なのである<sup>(11)</sup>。

しかし、これを逆から評価すると、どんなにピュシスをまねようとしても、ノモスは偽物でしかない。それゆえ政治的生活（*bios politikos; vita activa*）は、結果的に欠陥システムしか産まないにもかかわらず、かまびすしく過ぎ

去っていく。だからこそ、アリストテレスですら、一線を離れて永遠の真理を静かに見やる観照的生活 (bios theoretikos; vita contemplativa) が人間の本性に最も適うものだと語ってもいたのだ<sup>(12)</sup>。ただし、この点について本格的に問題にしたのはソクラテスの流れをくむキニコス学派〔犬儒学派〕、なかでもシノペのディオゲネスであり、公的な政治参加（ポリス）から身を引くことによってはじめてポリスの有限的な価値から解放された「世界市民」になれると説いた<sup>(13)</sup>。この言葉を引き継いだストア派は、自然も人間も世界の原理である神的ロゴス（制作者の意図）をわずかながらでも分け与えられている（種子のロゴスを持つ）点では等しいと考え、自然界の法である自然法則と人間界の法である自然法は同一であるとした。このような強い意味での普遍的法概念は、近代的な意味での物質的なものと精神的なものを区別する視点を欠くことによってはじめて成立したのであり、このストア派の強い影響を受けたローマの皇帝たちによって、自然法を基盤とする現行法という考え方が成立するようになったのである。

帝国全盛期においても、ローマ法が唯一の法ではなかったのであり、その意味では普遍的なものとは言えないと思われるかもしれない。しかし、自然科学の法則も、天動説から地動説に変わったように、長いスパンで見れば変化しうる。このようなパラダイム・チェンジ（シフト）が起こったときに、私たちは自然法則が変わったとは言わず、自然法則にかんする私たちの解釈が変わったのだとみなすはずである<sup>(14)</sup>。自然法（A）と現行法（B）の関係も自然法則（A'）と自然法則にかんする学説（B'）の関係と同じである。唯一普遍の自然法の解釈としてローマ法は制定されているので、普遍妥当性を要請できるし、主張できるのである。テオドシウス1世治世下でのキリスト教国教化以降、空間的制約を超えた自然法に対して時間的制約をも超えた永遠法である神法が更なる基盤に据えられる。これによって、法の正当性・正統性の論理的・形式的基盤が整備されるとともに、聖書学や神学が提供するキリスト教道徳を取り入れることによって内容面でも正当化・正統化が図られていくことになる。こうしてキリスト教の教会を頂点として各国ないし各領邦がその下に服すヨーロッパ中世のヒエラルキー的支配構造とそれを貫く規範が確立されたのである<sup>(15)</sup>。

近世・近代以降、キリスト教的社会構造の重石を取り除くかたちで、①人文主義による人間中心的思想が台頭し（ピコ・デッラ・ミランドローラ→フランシス・ベーコン→デカルト）、②共通善を前提する特定の徳倫理を廃し現実的・技術的統制を重視する政治社会思想が出現する（マキャベリ→ホブズ→ゲーム理論）。神を頂点とする他者の権威に従属することによって調達されていた規範の正当性・正統性は失われ、こうした束縛から解放された人間は、自由な自己決定の主体として世界のその他のものを管理し支配し享受する権利を有するものとなる。この段階では、法は人間の自由を阻害するものとしても意識され、純理論的には孤立したアトムの個人が出現しているが、「人間が多数存在している」、「そうした人間の生活圏には限りがある」といった条件がなくなるわけではない<sup>(16)</sup>ので、神を頂点とした架空の物語に取って代わるシステムの構築が必要となる<sup>(17)</sup>。

こうした新しい社会構成のシナリオは、①生き物としての個人に生きる権利として予め備わっている自然権と、②自然権を行使して自らの生を成功へと導く能力としての合理的思考（推論能力としての理性）だけを手にして、いかにして真つ当な社会的規範を構築するかという問いに導かれて描かれることになる。そこで登場するのが社会的合意形成の合理的手続きの開発である。社会契約の思想、民主主義の原理（選挙権・世論形成の必要条件としての言論の自由・陪審制などの個人的<sup>コミットメント</sup>参加の枠組みを補償する原理）の錬成は、その産物である。自然状態から社会状態への移行の必然性・不可避性を示し、法制を個人の自由・権利の保障の枠組みとして再定式化することが、近世・近代以降の法の正当化なのである。こうして、法は権利追求を担保するものであり、こうした法の理念は現実の法において具体化されているというヘーゲルの法哲学の構想が近代の最終的解答として提出されることになる。

以上の概観から、近代は、法自体というよりはむしろ法の形式的体系の構築が眼目であり、法の正当性・正統性の議論については、法自体や法の内容自体の正当性・正統性を保証する法源論<sup>(18)</sup>から、法の生成過程に個人がコミットする枠組みを保証する手続き的議論へと移行しているのだと言える。それ以前の理念的規範理論を押しつけられることを拒む近代的精神は、理念による現実の統制といった、ややもすればイデオロギー的支配に墮してしまう

危険を避け、現実から出発してその矛盾をいかにして合理的に解消するかという方向で規範を制定する方法（ホップズ型信託、ロック型契約、ヒューム型黙約など）を模索したのである。これらの社会契約論者の多くが採用した個人の原初的モデルは、ルソーを除けば<sup>(19)</sup>、自らの選好<sup>プレジランス</sup>だけを合理的に追求し続ける自己保存の欲求である。ここがわれわれ現代人の出発点だとすれば、「手続き論を超えた法自体や法の内容自体の精査は必要ないのか」とか、「このような精査が必要だとすれば、だれがどのような権限で行うのか」といった問いが立ち上がってくる。こうした問題を含めて、次節では近代的個人モデル・社会モデルの問題点について検討する<sup>(20)</sup>。

### 3 近代的個人モデル・社会モデルとその問題点

近代的な社会契約論はカントの義務論や功利主義に代表される多くの規範的倫理理論が抱え持つ問題、「いかにしてある道徳的主張の中身の客観性を立証するか」をバイパスする。特定の道徳的主張を受け入れるように他人に対しても要求できるためには、その主張が普遍的妥当性を持つことが示されねばならない。しかし、個人の自由の領域を侵犯しかねないこうした主張を、強制力を持つ規範の位置まで押し上げることに、規範的倫理理論は苦勞してきた。だが、社会契約論にとって、これはもはや問題とはならない。現代の社会理論において最もスマートだとされる囚人のジレンマを用いて考えてみよう<sup>(21)</sup>。

状況設定はこうだ。

- ①囚人 A と囚人 B はテロ行為の嫌疑で警察の調べを受けている。
- ②公判を維持する証拠は不十分で、被疑者の自白が必要である。
- ③警察当局が次のような司法取引を双方に持ちかける。
  - ・通常 7 年の禁固刑に値する犯罪
  - ・片方が自白して相手の犯行の証拠も示せば、  
相手が黙秘を続けていた場合、自白者は禁固刑免除  
相手も自白した場合はどちらも禁固刑 5 年
  - ・このまま黙秘を続ければ、  
相手が自白してこちらの犯行の証拠を示した場合、黙秘者は禁固刑

10年

- ④ 双方が黙秘を続ければ、1年間の抑留後に証拠不十分で解放される。
- ⑤ 囚人はどちらも道徳的価値観を持ち合わせておらず、自分の抑留期間の長さだけを基準に合理的な判断をする。
- ⑥ 囚人は相互に連絡を取り合うことはできない。

このとき、たとえば囚人 A は囚人 B の判断がわからないので行動を決定できないように思われるが、実は違うことは場合分けをして考えれば明白である。

囚人 A の立場で見てみよう。

【囚人 B が自白した場合】

自白：抑留期間 5 年；黙秘：抑留期間 10 年→自白した方が得

【囚人 B が黙秘した場合】

自白：抑留期間 0 年；黙秘：抑留期間 1 年→自白した方が得

いずれにせよ、自白した方が得なのである。だとすると、囚人 B の方も同じ行動を取るだろう。かくして、双方共に禁固刑 5 年という結果に落ち着くことになる。

これのどこが「ジレンマ」なのか。確認のために論理的に可能な結果を表にしてみよう。

		囚人 A	
		自白	黙秘
囚人 B	自白	5 / 5	10 / 0
	黙秘	10 / 0	1 / 1

※数字は抑留期間（年）  
 ※各マスの右上の数字は囚人 A の、  
 左下の数字は囚人 B の抑留期間

双方が自分の損得勘定だけで独自に私益にかんして合理的な選択をした場合、つまり今の場合、左上の太枠の結果になった。これは表から明らかなように、最善手ではない。最善なのは右下のグレーの枠である。双方が合理的な選択

を試みながら双方黙秘の行動を選択できないのは、自分が黙秘した場合に相手が自白する可能性を排除できないからである。設定⑥の条件下では、自分が黙秘した場合に相手が自白すると損、逆に言えば、相手が黙秘した場合に自白した方が得、という想念を排除できないからである。だからこそ、先に場合分けをして合理的判断を推論した際に、どちらも「自白した方が得」という結論に達したのである。自分の損得勘定だけで独自に私益にかんじて合理的な選択をした場合、最善の結果を得られないということ、これが「ジレンマ」なのである。

ここから、社会契約論は次のような帰結を引き出す。われわれは他人の選択の影響を受ける状況においては、単独で合理的な選択を行うよりも、共通のルールを設定して他人と協力しながら事に当たった方が、結果的に得である。これは、私益のために道徳的状況を選び取り、それを維持するために共通のルールを作り双方を拘束する契約を結ぶことである。以上のように、道徳的価値を前提せずに、あくまで私益の追求を目的として結果の道徳を選び取るスタイルを、「啓発された自己利益」と言う。信頼関係が構築可能なゲームのルールを設定することが私益の観点から理に適っているとこの発想は、信頼関係を構築すること自体に価値があると主張する規範的倫理論よりも、多くの理解者を得ることができるだろう。このような考えに共感しない「道徳的な人」もいるだろうが、その人にとっても結果的には道徳的なベドが与えられるのである。

では、こうした社会モデルに問題はないのだろうか。

すぐに思い浮かぶのは、人はそれほど合理的か、という疑問である。経済行動学の知見が明らかにしたように、人はそれほど経済合理的な行動を取るわけではない。自分の認知パターンを信じて、結果的に自分にとって好ましくない選択を取ることも多い。いわゆる「バカの壁」<sup>(22)</sup>である。それゆえ、こうした想定は架空の理想状況においてしか効力を持たない。

また、「他人の選択の影響を受ける状況において」という限定はきわめてあいまいである。利害関係の衝突を厳密に狭く取った場合、民事不介入の原則に逆らって国民生活のほとんどすべての領域に法的制約をかけないと生活が送れなくなるかもしれない。逆に広く取った場合、すべての契約を世界中の

人全員を対象として行わざるを得ないだろう。私たちが安いエビを食べられることとエビの捕獲地域の貧困に因果関係があるのだとすれば、この利害を調整する契約を結ばなければならないはずだが、こうした国際的な取り決めは、どうやら困難を極めるようである。

以上の点はどんな理論にも存在する実際上の問題であって、無視できないものではあるが、理論の根本的欠陥とはみなせないかもしれない。より根本的な問題は次の点にある。社会契約思想において考慮の対象となるのは、具体的に自分の利害を主張できる者であり、その利害に基づいて、道徳的行動を履行できるようにするルールを遵守することを約束できるものに限られる。だとすると、環境問題において特に配慮が要求される、未来世代や人間以外の生物・自然への配慮義務を確立することはできない。

では、個人モデルの方はどうだろうか。たとえば、社会生活における不都合を生じさせる諸条件が取り除かれた場合、すなわち、必要な資源が無尽蔵に用意された島で一人で暮らすとすれば、われわれは私益追求に邁進できるのだろうか。

ここで第1節の議論を思い出してほしい。われわれは他者の規範を採用することによってはじめて自己の幸福追求システムを稼働させることができるのであった。種々の可能な選択肢から自分にとっての最適解を導き出すためには、今ここで何かに惹かれてしまっている状況から離れ、冷静に反省できなければならないのであった。この展望台は、囚人のジレンマを理解して社会契約を選択したり、私益の最大化を目指すために必要となるが、これは「即自的な欲求を離れなければならない」という理路を獲得してはじめて可能となるものである。このような理路がなければ、プラグマティックな思考すらアクティブにならない。この理路は、「今の自分はまちがっている」とか、「今の自分は自分ではない」という否定の論理を経て到達されるはずだが、こうした否定を行うためには、「これとは違う正解がある」とか、「その正解を選ぶことこそが自分らしさだ」という確信が根底になければならないだろう。このような正解との関係を保障するものを、ソクラテスープラトンは「ゾナムネーシス想起」<sup>(23)</sup>や「エントウーシアシス神がかり」に求めたのであり、トマスは啓示の光とそれに対する信仰に求めたのである。こうした前近代的な物語を認めないのだと

すれば、近代以降の個人はこのような正解との 繋がりを何に求めればよいのだろうか。

ただ生きているだけで自動的に最善手が取られているというモデルを採用しない限り、この問いから逃れることはできない。近代的個人の抱え持つこの盲点に真正面から向き合うことを選ぶなら、現代の社会理論の利便性に別れを告げ、まだ見ぬ正解が存在することを信頼し、この正解に辿り着けることを信頼し、そのために自己を相対化する能力が自分に備わっていることを信頼することができねばならない。ここから翻って私益を再定義すれば、まぢがった私益は私益ではないのだから、われわれは自らの利害を構成するために、客観的なスケールとして、今の自分を超越する他者の規範・他者の言語を必要とする、と言わざるを得ないのだ。この意味で、利害の誕生には他者の言語の受容が前提されると言っているのである。もちろんこの受容は個人による「採用」という主体的ふるまいを要求するものではある。しかし、このスケール自体は自分で勝手に作り出すことのできないものなのである。

もう一点確認しておきたいのは、このような「利害の誕生」によって個人の利害追求の方向性が完全に指定されるわけではない、ということである。むしろ「利害の誕生」とは、「利害とは何か」という問いを抱え続けることによって私益追求が可能となることを教えるワーディングなのであり、翻って、私益の追求を通して「本当に益となるものとは何か」を問い続ける旅の始まりを告げる言葉なのである。

ただし、私益の追求がスムーズに進行するためには、他者の言語を源泉とする客観的なスケールが自家薬籠中のものとなっている必要がある。その意味で、「利害の誕生」の物語は忘却されねばならなかったのであり、自己の基盤を忘却した近代的合理的個人の誕生は必然的だったのである。

## 4 近代以降の「正しさ」探しの挑戦の

### 隠れた基盤としての信頼

以上のように、社会契約思想を頂点とする近代の個人モデル及び社会モデルには難点が含まれていることを確認した。だからと言って、道徳的な正し

さを真正面から扱う方法に対して、客観性を保障する義務が免除されるわけではない。われわれは別の茨の道を選んだに過ぎないかもしれないのだ。本節では、実践理性<sup>(24)</sup>の可能性について問題にしたい。その際に、自己の起源を忘却した個人がいかにして正しさを求める自己を回復できるのか、という観点から考察を進めたい。なぜなら、こうした近代的個人の成立は、近代以前の哲学がみな目的としていた規範の内在化を目指す論理にとって必然的で不可避な帰結だったからである。

先にも触れたように、公共的利害を追求する理性の可能性は、私益を追求する個人の理性の自己相対化能力の内に見て取ることができるのであった。この能力によって、個人は自己自身を、自己管理・自己支配・自己改良の対象とみなすことができるようになる。すなわち、個人は自律的存在となるのである。ただし、絶対的正解の存在を否定することによって自己にとって理解不能な「正しさ」を受け入れることを拒否した近代的個人は、自己の定立する「正しさ」やそれをもとに計る私益もまちがいである可能性があり、反駁・変更可能であることを自覚していなければならない。近代的個人の理性は、自己の定立する規範が廃棄される可能性を認めているのである。

このような理性には、相反する二つの特徴がある。①この能力は、具体的な個人において発揮されるのだから、この能力の具体的な行使の場面で個人の具体的な行動というかたちを取る限り、そこには個人の具体的な自然的欲求が必ず含まれる。理性とこうした自然的欲求を概念的に区別することは論理的には可能だが、実際にアウトプットされる結果を理性に帰すべきか欲求に帰すべきかを判断することは非常に困難である。②それにもかかわらず、個人は自己の欲求に反する決断をすることができるので、反対の欲求も自然化されているとしても、両者を衝突するものと捉える理性は、この理解そのものによって、まだ見ぬ進むべき道（これは不在の道として主題化できない〔選択肢としても示されない〕）を暗黙の内に主題化していることになる。

とは言え、実践理性による道徳擁護は、ニーチェの言うように、絵空事である<sup>(25)</sup>が不可避の理念として求められざるを得ず<sup>(26)</sup>、それは自分自身を「実験用動物」<sup>(27)</sup>に見立ててその規範に沿って生きてみせることによって果たされるしかないだろう。これが彼の言うように同伴者を許さないかたちをとら

ざるを得ないのなら、アトム的個人の歩む「正しさ」探しの旅は、単独行となるだろう<sup>(28)</sup>。このような挑戦が人間社会の円滑な運営を担保・保障するものではないにせよ、それでも実験し続けるというふるまいが個人の脱中心化の試みと理解することが許されるのなら、共同体で流通する規範を離れることによって異邦人となりつつ、他者と共有可能な「新たな」規範を導入する可能性が開かれるかもしれない<sup>(29)</sup>。

後者の道が可能であるためには、新たな規範が導入される共同体への信頼が先行していなければならない。また、ニーチェ的超人の歩みにおいても、言わば、「真理定立プレイ」<sup>(30)</sup>は避けられないのであり、同情の忌避<sup>(31)</sup>を鉄則として説かざるを得ないのだから、たとえ克服されるべきものであるにせよ、他者との共感可能性に対する信頼が先行しているのである。こうした信頼は、もっぱらアトム的個人の妄想力によって捏造されるというわけにはいかないだろう。むしろこうした信頼が隠れたインフラであるゲームのルールとして常にすでに機能していたと考えた方が自然である。こうした現実の地下深くで現実を下支えしている信頼は、われわれの前方遙か遠くに輝く信頼と同様に、理念的なものである。こうした理念としての信頼を暴き出すためには信頼を構築するという過剰なふるまいを、しかも過剰なふるまいと自覚して行う必要がある。なぜなら、そうでないと理念としての信頼の場所がなくなり、具体的なあり方だけが信頼の本質となり、具体的な信頼の喪失としての不信が新たにより深刻な信頼喪失、つまり、ニーチェ的生の推進すらやめてしまう、まったきニヒリズムを招来するからである。

とは言え、こうした信頼がいまだかつて目の前に一度も到来したことがなかったなら、たとえ後からその信頼は偽物だったと幻滅したにせよ、これこそ本物の信頼だと思えた瞬間を経験したことがなかったとしたら、信頼を基盤とした「正しさ」探しの旅が始まることはなかったであろう。このような信頼の経験は、具体的な他者に対する信頼を通じてしか与えられない。そしてこの経験を「信頼の経験」として理解するためには、そのように理解するための枠組みである言語的規範を受け入れていなければ不可能なのである<sup>(32)</sup>。具体化された信頼や言語規範は、確かに幻想や誤謬たりうるし、撤回したり変更したりできるだろう。もっと言えば、そういったものに不信感を覚

えるのも自然である。しかし、そういったものを信頼したり不審に思ったりすることを可能にする信頼や言語規範や法といったものの「理念」は、本当の意味では決して疑ったり撤廃したりすることはできないのである。

どのような道を歩むにせよ、われわれ人間は正しさを求めることをやめることはできない。われわれ人間は信頼への希望ないし信頼の不在に対する抗議なくして不信に陥ることなどできないのである。

## 注

\* 便宜のため、手に入りやすい邦訳書、読みやすい邦訳書の参照箇所を挙げているが、必ずしも、文字どおりに引用していないことをお断りしておきたい。したがって、内容上の責はすべて筆者にある。

(1) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I q. 1 a. 1 c. [トマス・アキナス『神学大全』（抄訳）山田晶訳、『世界の名著 続5 トマス・アキナス』中央公論社、1975年、80-81頁] ここでトマスは、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の幸福論を補足するかたちで、人間の至福（これは、中世キリスト教神学の文脈においては、神の完全な認識に到達することである（cf. for example, *ibid.*, q. 1 a. 4 c. [前掲邦訳書、92頁]）には救済が必要だと述べている。それは、人間にとっての真の究極目的を、人間は自力で知ることができないからである。この背景には、人間の本性〔人性〕の完成を神性との合一可能性に見るペルソナ理解がある。注(9)も併せて参照のこと。

(2) 「神がかり」及び、神から授かったものとして肯定的に語られる「狂気」については、以下を参照のこと。プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波文庫、1998年、244A-245C [52-56頁]；249C-E [66-67頁]；251E [72頁]；256B [82-83頁]；256D-E [83-84頁]；265A-B [108-109頁]、『イオン』森進一訳、『プラトン全集 10』、岩波書店、1975年、533D-535A [127-132頁]。このような状態は、当然ながら、普通の意味での知ではない。たとえば、『ソクラテスの弁明』三島輝夫訳、『ソクラテスの弁明、クリトン』三島輝夫・田中享英訳、講談社学術文庫、1998年、22B-C [25頁]、『メノン』藤沢令夫訳、岩波文庫、1994年、99C-D [115-116頁] を参照のこと。

- (3) アリストテレス『ニコマコス倫理学』（上）高田三郎訳、岩波文庫、1971年、第1巻第4章 [20-22頁]。併せて、第1巻第2章 [16-17頁] も参照のこと。
- (4) 前掲邦訳書、第1巻第1章 [16頁]、第2章 [17頁]。
- (5) 同著『政治学』山本光雄訳、岩波文庫、1961年、第1巻第2章 [35頁]。併せて、『ニコマコス倫理学』（上）第1巻第7章 [前掲邦訳書、31頁] も参照のこと。
- (6) 同著『政治学』第1巻第2章 [前掲邦訳書、35頁]。併せて、『ニコマコス倫理学』（上）第1巻第7章 [前掲邦訳書、32-33頁] も参照のこと。
- (7) このような価値の受容を強制とみなす立場に対して、アリストテレスを擁護する試みもある。たとえば、以下の文献を参照のこと。David Keyt, “Aristotle and Anarchism,” *Reason Papers* 18, 1993, pp. 133-152.
- (8) Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* III, IV. [ボエティウス『エウテュケスとネストリウス駁論』坂口ふみ訳、『中世思想原典集成 5 後期ラテン教父』平凡社、1993年、206、210頁]
- (9) 当然ながら、神にとってはこの規範は他者のものではないが、父・子・聖霊という三つの位格<sup>ペルソナ</sup>を貫く共通の規範としては、個々のペルソナをつなぐ、間<sup>かん</sup>ペルソナのななる神性という本質に根ざすものとして、一つのペルソナの所有物とはなっていない点を指摘しておきたい。ちなみに、ネストリオス [ラテン語の発音だと「ネストリウス」] は、神性と人性が分離する二つの自立存在であることを強調するあまり、イエス＝キリストの実体的統一（一なる個別の実体であること）を危うくしたかどで、エフェソス公会議（431年）で断罪された。エウテュケスは、キリストが本性上は神性を持つものであることを強調するあまり、人性は神性の内に解消されてしまうと説き（単性論）、カルケドン公会議（451年）で断罪された。三位一体論の背景には、人間の救済可能性を担保する人間の人性とイエスの人性との共通性を確保しようというねらいが見て取れる。「キリストにならいて」というキリスト教道徳規範は、三位一体論を可能にする人格概念<sup>ペルソナ</sup>があってはじめて成立するのである。
- (10) 「実定法」や「成文法」という言葉は、ここでは現代の法学用語として厳密な意味で使用されているわけではないこととお断りしておく。
- (11) ソフィストたちのプラグマティズム的・利己主義的傾向と社会的生にかん

するシビアな現状分析を、先進的・現代的と評価することも十分できる。後にパースは意味論・真理論としてプラグマティズムを展開したが（「私たちの概念の対象について、私たちと実際に関連があるかもしれないと思っような効果はどのようなものか、よくよく考えてみよう。そうすると、私たちの有するこうした効果の概念が私たちの有する対象の概念の全体なのである。」（Charles Sanders Peirce, “How to Make Our Ideas Clear,” *Popular Science Monthly*, vol. 12, 1878, p. 293））、その政治哲学・社会哲学版がソフィストだと言える。つまりは、マキャベリがその先駆とされるパワー・ポリティクスの論理の一端を彼らが主張していたと見なせるのである。

- (12) アリストテレス『ニコマコス倫理学』（下）高田三郎訳、岩波文庫、1973年、第10巻第7章 [173-177頁]、第8章 [177-183頁]。併せて、『ニコマコス倫理学』（上）第1巻第5章 [22-24頁]、第7章 [33-34頁] も参照のこと。
- (13) *Diogenes Laertius* VI 63; 72. [ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』（中）加来彰俊訳、岩波文庫、1989年、162、169-170頁] cf. *ibid.*, VI 38. [同書、141頁] アレクサンダー的帝国主義のアンチテーゼとしてディオゲネス的コスモポリタニズムを称揚するものとして、次の文献を参照のこと。山川偉也『哲学者ディオゲネス——世界市民の原像——』講談社学術文庫、2008年。
- (14) 現代の自然科学は、因果律に代表される、このような強い意味での法則性を主張する立場をとらないことは承知している。あくまで、譬えとしてご理解願いたい。
- (15) こうした流れの中でキリスト教自身も、地中海沿岸の諸地域であったかも4つの福音書を認めるように多様性を維持していたのが、四大公会議（第1ニカイア公会議（325年）[キリスト創造説、キリスト類似説の排除]、第1コンスタンティノポリス公会議（381年）[三位一体論の確立]、エフェソス公会議（431年）、カルケドン公会議（451年））を経て教義が統一されていった。
- (16) ジェームズ・レイチェルズは、ホッブズ思想を概説する中で、人間の生存の条件として、①人間にとって必要なものは個人の間でさほど変わらないこと、②そうした必需品は総人口に対して欠乏気味であること、③個々人の能力に著しい差が認められないこと、④個々人の持つ利他的精神がほとんど当てに

ならないこと、といった4つの事実を挙げ、こうした事実を背景にしてなされる個々人の私益追求によって、「万人の万人に対する絶えざる闘争」という自然状態が出現するとまとめている。James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 3rd. ed., Boston: McGraw-Hill College 1999, pp. 144 f. [ジェームズ・レイチェルズ『現実をみつめる道徳哲学——安楽死からフェミニズムまで——』古牧徳生・次田憲和訳、晃洋書房、2003年、144-145頁] cf. Thomas Hobbes, *Leviathan, or, the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civil* (1651), in: id., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. III, London: John Bohn 1839, pp. 110-116. [ホッブズ『リヴァイアサン』水田洋訳、岩波文庫、1992年、第1部第13章、207-214頁。

加えて、キリスト教的な影響力が突然完全になくなるわけではなく、実際には根強い強固な構造としてはびこり続けていたことも想起しておきたい。つまり、新たな社会の構築は、新しいアトム的個人にとっても現実的・実際的には不可避だったのである。

- (17) その最も徹底した試みが社会学である。哲学は、理念的な志向を排除しない限り、宗教が前提とする超越概念との癒着を完全に断ち切っているわけではないと考えられる。ただし、本提題での論点を先取りして言えば、断ち切っていないこと自体に決定的な意味があるということになる。
- (18) 「法源」という言葉は、ここでは現代の法学用語として厳密な意味で使用されているわけではないことをお断りしておく。
- (19) ルソーは自然状態の人間に憐憫の情を認めている。Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in: id., *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Bibliothèque de la Pléiade, N. R. F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Tome III, Paris: Gallimard 1964, pp. 154-156; 170; 171; 176; 219 n. [ルソー『人間不平等起源論』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2008年、102、104、105、107、137、138、149、257頁]
- (20) 今回は取り上げることができないが、道徳的視点を内在化しているように

思われる民主主義についても、同じ問題が伏在すると考えられる。この点については、以下の文献を参照のこと。笹澤豊「民主主義国家の存続は可能か」、日本哲学会編『哲學』第47号、法政大学出版局、1996年、15-27頁；同著『小説・倫理学講義』講談社現代新書、1997年、「4 民主的とはどういうことか」、111-139頁。

- (21) 次の文献の議論を下敷きにしている。Rachels, *op. cit.*, pp. 147-152. [前掲邦訳書、147-151頁]
- (22) 養老孟司『バカの壁』新潮社（新潮新書）、2003年。
- (23) プラトン『メノン』81C-86C [前掲邦訳書、47-69頁]；98A [109-110頁]、『パイドン』岩田靖夫訳、岩波文庫、1998年、72E-77A [54-68頁]、『パイドロス』245C-257A [前掲邦訳書、55-84頁]。
- (24) この理性は要請されたもののレベルに過ぎない。
- (25) ニーチェにとって、「道徳の基礎づけ」は、原理の盲目的受容という神殿を守るための煙幕であり、似非学問であった。Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. VI, Bd. 2, hrsg. von Giorgio Coli und Mazzino Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter 1968, § 186, S. 108. [ニーチェ『善悪の彼岸』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2009年、205-206頁]
- (26) ニーチェは、原理を定立することはやめられないが、原理定立の意味を変更しなければならないと力説している。id., *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (1881), in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. V, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Coli und Mazzino Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter 1971, § 103, S. 89-90. [同著『曙光』茅野良男訳、『ニーチェ全集 7』ちくま学芸文庫、1993年、116-117頁]
- (27) id., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. V, Bd. 2, hrsg. von Giorgio Coli und Mazzino Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter 1973, § 319, S. 231. [同著『悦ばしき知識』信太正三訳、『ニーチェ全集 8』ちくま学芸文庫、1993

年、334 頁]

- (28) 「世界には、きみ以外にはだれも進むことのできない唯一の道がある。この道はどこに行き着くのか、と問うてはならない。ひたすら歩め。」 id., *Unzeitgemäße Betrachtungen III*, „Schopenhauer als Erzieher (1874)“, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Coli undazzino Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter 1972, Kapitel 1, S. 336. [同著『反時代的考察』小倉志祥訳、『ニーチェ全集 4』ちくま学芸文庫、1993 年、238 頁]
- (29) カント的世界市民主義の哲学は、このような冒険として理解可能である。カミュは、『異邦人』、『ペスト』、『転落』において不条理<sup>アノシムルド</sup>に向き合う人間の態度を描いたが、そうすることによって、カント的内面の法廷が孤立した個人において展開された場合の矛盾を見事なまでに浮き彫りにしている。
- (30) 注(26)を参照のこと。ニーチェに言わせれば、原理の定立を、「原理定立ブレイ」として、大まじめなゲームとして（ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論の「濃い」バージョンとみなすことができるだろう）理解すべきなのである。
- (31) たとえば、以下を参照のこと。Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 289, S. 209 f. [前掲邦訳書、301-302 頁]
- 同情の「禁止」ではなく「忌避」という言葉遣いをすべきことを、永井から学んだ。永井均『これがニーチェだ』講談社現代新書、1998 年、46-54 頁。このテーマについて書かれたものとして、次の文献も紹介しておく。神崎繁『ニーチェ——どうして同情してはいけないのか——』NHK 出版、2002 年。
- (32) こうした規範の受容は、誤っていようが、盲目的になされていようが、かまわない。これはホップズ的な実用性の観点からの主張ではなく、後からその規範を修正するためにも、理念としての規範を活性化させる受容体験が必要だという意味である。cf. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit* (1969), hrsg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell 1995, § 94; § 95, S. 15. [ウィトゲンシュタイン『確実性の問題』黒田亘訳、『ウィトゲンシュタイン全集 9』、大修館書店、1975 年、31 頁]