

状況と行為

根井, 豊
九州大学大学院比較社会文化研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/1446193>

出版情報 : 哲学論文集. 46, pp.81-106, 2010-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

状況と行為

根 井 豊

I. サルトルの事例

母を捨て、イギリスに向かつて立ち、自由フランス軍に身を投じる（A）べきか、それとも母のもとに留まり、母の生活を支える（B）べきか。そのような相談に來た教え子に対してサルトルが与えた答えはよく知られていることであろう。「君は自由だ。選びたまえ、創りたまえ。」¹⁾

つまり、人間は「自由の刑」に処せられているといつのである。「人間は何のよりどころもなく、何の助けもなく刻々に人間をつくりだすという刑罰に処せられている」²⁾のであり、二つの型の行為、二つの型のモラルの間のために決着をつけるようないかなる一般徳もないからである。われわれを待っているのは「無地の未来」³⁾のみである。

このような答えは、多くの未来を持ちながらも、それが重くのしかかっている若者にとつて、ある種の解放感をもたらすものとして受け入れられたかもしれない。「思い悩むことはない。すべては許されている。自由だ！」と。或いはモラルの

空白へわれわれを突き落とすことによって、自由であることの軽重を量りながら、「道徳的な」ことがらをその根底から捉え直すことを迫るものであったかもしれない。

しかし、サルトルの答えは、以下のような疑問をおのずと生じさせるであろう。

(1) 「君は自由だ」というが、人間の行為においては、その「自由」にもおのずと(道徳的・倫理的) 制約があるのではないか。サルトルがいう「自由」とはそもそもどのような事態を意味しているのか。

(2) 未来はまだ実現されたものではないという意味では「無地」であると言えるかもしれないが、われわれは、「無地の」キャンパスに絵を描くように、行為を通して未来に関わっているのではない。個々の行為の具体的な現場においては、与えられた状況に即して為すべきことにはある範囲で条件付けられているのではないか。そのような連関から切り離された行為は、われわれには了解不可能な単なる出来事の連鎖となってしまうのではないか。それとも、サルトルも、「異邦人」のカミュと同じように、「不条理」をわれわれに突きつけているのか(母の死、太陽の眩しさと暑さ、引き金を引く、殺人)。

周知のように、サルトルによれば、人間存在はその「実存が本質に先立つ」ものであり、⁴⁾ 超越的に与えられる本質規定から、なすべきことが演繹的に導出されるような存在ではない。人間は、最初は何ものでもなく、実存への飛躍のうちに、みずからつくったところのものになるのである。⁵⁾ したがって、人間はその実存に対して全責任を負っているのだという。

このような説明から、サルトルが「自由」ということで意味して事態を窺うことができる。人間にとって、その為すべきこと、またその為すことを通してみずから成るべきところのものの決定に関して、従うことのできる所との価値や理由は何も無いということ、そのような無制約性がサルトルのいう「自由」であろう。また、未来が「無地」であることもそこからおのずと帰結する事態を指しているであろう。すなわち、その無制約性の故に、為すことの決定は、その責任とともに自己が全面的に負っているということである。

上記(1)と(2)の疑問はそのような「自由」の捉え方に対する、同じ根から出てくる疑問である。サルトルはわれわれ

れの行為の一齣をあたかも無からの連続的創造のように描き出しているが、人間の行為は、所与の状況とのリアルなつながりのなかで、またそれを正当化する諸理由との連関のなかで遂行されるのであり、そのようなつながりや連関から切り離されたひとのふるまいを行為として捉えることはもはや不可能ではないのか、したがってまた、行為と深くかかわっている「自由」の概念を空虚なものにしているのではないか、という疑問である。

教え子の相談する選択肢が、上記(A)「自由フランス軍への参加」と(B)「母の生活を支える」だけではなく、例えば、「世界に新たな価値、新たな秩序を構築する」という口実のもとに、「ピッツシー政権を支援すること」が加えられた場合、あるいはラスコーリニコフのような手段で母の生活の支援を確保し、自分は自由フランス軍に参加することを選択肢に加えてもサルトルの答えは変わらなかったであろうか。もしこのような第三、第四の選択肢を排除するならば、そこには行為を規制する何らかの道徳的原則が存していることを示すことになるであろう。また、もし、自由であることにひとが悪をなす可能性を含ませることによって、「君は自由だ」というこのうちの第三、第四の選択肢を排除しないならば、その選択肢に制限はなくなり、潜在的には無数になり、その決定も盲目的決断と異ならなくなってしまうであろう。その場合には、所与の状況に対して行為を選択肢すること、それを「意図的な行為」として、したがって自由な行為として遂行することの意味もすでに消滅しているであろう。

サルトルの「自由」の概念はかなり特異なものと思われるが、それはどのような変容を蒙っているのであるだろうか。仮に自由の概念を次のように分類して、サルトルのそれと対比してみよう。

- A. (既存の制度的) 強制・抑圧からの解放としての自由
- B. 行為の決定・遂行に関する自由 (他からの強制の無)

B1: 無差別(非決定)の自由 (libertas indifferentia: あることをしても、しなくてもかまわないという意味での自由)

B2：裁量の自由 (libertas arbitrii：いくつかの選択肢からどれを選んで構わない場合)

B3：自律の自由：特定の行為の自律的決定

B4：自在の自由：特定の行為を遂行するにあたっての障害の無き

(上記の分類が、自由の概念をどれほど正確に析出しえているかは心許ないが、少なくともサルトルの自由概念への対照項にはなるであろう。)

第一に、サルトルが「神が存在しないならば、すべては許されている」ということを実存主義の出発点に置くとき、あるいは「実存主義とは、一貫した無神論的立場からあらゆる結果を引き出すための努力にほかならない」というとき、彼は行為の選択に対する制限を取り除くことによって、上記B2の自由の概念を極大化している、と言えるであろう。また、「無地の未来」への、すなわち「実存への飛躍」というかたちで「自由」の内実(?)を示すとき、教え子の相談が、ある状況に条件づけられたなかでの行為の選択であるのに対して、サルトルは、行為の決断をその状況から断ち切り、解放している。それは上記AおよびB1を極大化することであると言えるであろう。さらに、両立不可能な行為の選択において、その選考を正当化する一般道徳の不在を語るべきとき、絶るべきやすがもない「自律的決定」(B3)の自律性を極大化していると言えるであろう。

概念を純化し、純化された諸概念から現象を再構成することによって、それを可知的なものとする、そのような探求のプロセスにおいて、概念の純化は不可欠な操作である。サルトルは、そのような仕方では「自由」の概念を純化しているのだろうか。確かに行為の選択肢の制約、その選択等を条件づけている所与の状況から来る制約を最大限除去しているのであり、その純化は徹底している。しかしそれは行き過ぎて、自分自身をも純化(消去)してしまっているのではないだろうか。「自由」ということがそれに対して形容される行為は、世界のうちで或いはひととの関係で制約されている状況のなかで行われるのであって、そのような制約や状況を除去すれば、同時に行為が成立する場が、したがって自由が成立しうる場が取

り去られることになる。それは大空に舞う鳥の自由な飛翔を極大化することによって、すなわち空気の抵抗を極小化することによって、飛翔の場を消滅させ、飛翔そのものを不可能にするのと同様である。われわれは真空のなかで行為しているのではないのだ。

Ⅱ. 行為の構造（状況・行為者・行為の一体性）

サルトルの教え子が置かれている状況に戻ろう。サルトルが報告しているように、彼はドイツの攻撃による兄の死を契機に、兄のための復讐という思いもあって、「自由フランス軍に参加する」（A）ことを選ぶべきか、それとも、自分がいなくなれば困窮することが目に見えているそのような事態を避けるために、「母のもとにとどまり、母の生活を支える」（B）ことを選ぶべきか、という状況にある。この短い記述からも、この状況は、彼の兄との関係、兄への思い、また、母との関係、母への思い、さらにはその選択肢のそれぞれが占める評価の体系での位置づけ（祖国を守る勇敢な行為、大事にすべき親を支えるけなげな孝行息子等々）、またさらに過去（兄の死）や未来（母の困窮）との因果的関連で意味づけられている現在や、フランスやドイツという制度との関係等々から、複合的に形成されていることがみてとれるであろう。逆にいえば、われわれがこのような背景を置いてサルトルの報告を捉えるがゆえに、その簡略な記述も、青年のリアルな状況を伝えるものとなりえるのである。

そのような状況のなかでの決断は、青年のその後の生の組み立てにおいて中心をしめる事柄に関わっている。いずれを選択しようとも、さまざまな行為がそれに随伴することになる。食べたり、住居を整えたり、広狭さまざまな生活を共にする人々との共同作業や、さまざまな取り決めのための話し合い等々⁷。それらの諸行為を有機的に組織し、その意味を支え、またそれらの諸行為の優先順位を決める基準になるのは、「母の生活を支える」ことであり、或いは「自由フランス軍に参加

している「ことである。

有機的に組み立てられるその全体は、青年の存在の仕方をかたちづくり、彼がどのようなひとであるのか、そのひととなり（ひとがら、エートス）をかたちづくることになる。「自由フランス軍に参加する」か「母のもとにとどまり、母の生活を支える」かの選択と実行が彼のひととなりをいっそう明確につくりあげ、あるいは実現することになる。しかし、彼がそのような状況にあること自体が、すでに彼のひととなりをそのようなものとして示しているといえるであろう。現在の状況のなかで、自分がなすべきことは「母の生活を支える」ことなのか「自由フランス軍に参加する」ことなのか、そのいずれかであるということ自体が、つまり選択肢としてこの二つが立ち現われ、そのいずれを選択しようかとしている状況自体が、彼がどのようなひとであるかをすでに示しているといえるであろう。母と兄に対して、いかなる思いも抱いていないようなものには、状況が上のような二者択一を迫るようなものとして立ち現われることはないからである。

状況と行為者とのこのような一体性は、とられるべき行為がいくつかの選択肢としては現れず、ただ一つしか立ち現れない場合でも変わらない。むしろそのような場合のほうが、そのひととなりをいっそう明確に提示し、その意味でいっそう自由にそのことを遂行することであろう。おそろくマザー・テレサにとって、彼女が見た光景、すなわち彼女が置かれている状況は、「助けを必要としているひとびとがそこにいる」ということであり、そこから立ち現われる行動の指針はただ一つ、「助けをさしのへる」ということであつただろう。それゆえに彼女はためらうことなく、なににも妨げられることなく自由に^(B4)（そのことをなしたのであり、彼女のひとがらを実現したのである。一方、当時のインドの支配層のひとびとにとって、それは「虫けらみたいなものがうごめいている」光景であり、そのような状況であつたのではなからうか。それゆえ、それらをアンタツチャプルなものとして捨て置くことが、唯一とられるべき行動であつたのだらう。

ひとに与えられ、そのひとが置かれている状況は、そのひとの存在と別のものではない。また、その状況とそのもとで選ばとられる行為は、いわば「地と図」のように一体となつており、さらに言えば、どこまでが地であり、どこから

が図であるのか明確な境界線を引くことができないような仕方でも相互浸透しているのである。

所与の状況がどのようなものであるのかは、その状況のもとで行為する当事者の捉え方に依拠している側面があるが、しかしそのことは、状況がその行為者にとってのみ妥当するいわゆる「主観的な」ものであるということの意味するのではない。われわれもまたあの青年の置かれた状況、マザー・テレサが捉えた状況、さらには当時のインドの支配者層の状況把握を、可能なものとして共感や反感を伴いながら、彼らと同じように捉えつるのである。あるいはむしろマザー・テレサが状況をそのようなものとして捉え、われわれに提示したがゆえに、そのような状況がそこにあることが初めてあらわにされたのだというべきであろう。それをなお「主観的」というならば、その意味は、その状況が行為の主体 (Subjectum) の存在の変容 (Affectio) を通じて開示されているという意味で subjective であるということであろう。すなわち、それは認識論的な意味においてではなく、存在論的な事態として解さなければならぬ。

行為が、義務の遂行であれ、幸福の実現を求めてであれ、それらに対する行為者の関心のもとで行われることである限り、このような関心をぬぐい去ったいわゆる「客観的な」事態を行為に関して問題にすることは、場違いなことでもあろう。そこには単なるものの動きのみが残されている。行為が、身体を動かすこと（「基礎行為」）を通して遂行されることであり、そして身体を動かすことの淵源が、生命維持の関心にある限り、その関心を取り去ることは「人間の条件」を同時に消し去ることになるからである。光合成によって、みずから養分を備蓄するという植物のあり方から、既に備蓄されたエネルギー源を植物や他の動物から捕食するというかたちで進化（？）した動物の一つの種としての人間は、その捕食のために、また他の動物からの捕食を逃れるために身を動かさざるをえないのである。このような原初的な身の動きから進展したかたちで人間の行為は複合・精製されたものである。そしてその社会的・文化的精製と複合がどのように進展しても、行為者による状況の把握、そこから生じてくる行為の選択やその遂行の一体性は、そのまま保持されていると言えるであろう。（因みにいえば、ひとが他者の視線に身をさらすことが、大きなストレスになるのは、捕食される危険に身をさらすことの恐怖に

淵源するものと思われる。) 価値や評価につながるそのような関心から切り離されたところから、行為を再構成しようとすることは、サルトルの自由概念の純化と等しく、行為の概念を純化(消去)して、無地のキャンパスに絵を描くように、ユー・トピアをすなわちどこにもない人間をつくり出そうとするようなことであろう。

また行為は、その行為(基礎行為)を原因として、世界に変化を生じさせることが可能なことからの範囲において、意図され遂行されるのであれば、そのような意図、人間の行為によって変化をもたらさない事柄、人間の意志を越えた、いわゆる「客観的な」事実、人間の行為を取り巻く、すべての行為者に共通な、その意味では行為の「客観的な」背景を形成していると言えよう。そしてそれは行為の土台となって、行為者の関心を通して状況へと侵入してくる。

サルトルの教え子の状況と行為の選択肢、或いはマザー・テレサの状況とその行為は、個々の具体的な行動がそこを目指して組み立てられ、遂行されることによって実現されるような、いわば大きな目的であり、したがってその行為者の存在のあり方をかたちづくり、そのひととなりを性格づけ、状況、行為者のひととなりとその行為が、まさに一体として成立していると言いつる例であった。そのような行為や状況の背景或いは土台をなすものとして、人間の意志によって変化をもたらさない所与の「客観的」事実を位置づけたのであった。それは例えば、引き金を引き弾丸を発射させるとき、その弾丸が自然の法則にしたがって軌道を描くことであり、その拳銃が所与の構造をもっているということであり、また、引き金をひくことの(物理的な)原因である指や腕の筋肉細胞の動きであったり、神経細胞や脳の生理的变化である。われわれは指を曲げることを意志しうるが、脳細胞や神経細胞をどのように動かすかを意志することはできないからである。

そのような「客観的」事実に対して、状況は、すなわち行為がそれを「地」として立ち現われる状況は、それらの「客観的」背景を行為に結びつけ、連続させるものでもある。たとえそれが不合理的な行動であったとしても、「引き金をひく」という行為をなしたのとは、所与の構造を備えている拳銃がすでにそこにあるからであり、それがそこにあることが状況の一部になり、関心に色づけされて状況の内部に侵入してくるからである。

例えば、来客を迎えるために、庭の草取りをする。それは庭に草が生い茂っているという事実、人間の意志に関わりなく自然の循環にしたがって生じた事実が、快く来客を迎えることを妨げる状況となっている。「客観的」事実が状況に侵入し、その状況を「地」として「草取り」(行為)が遂行される。そしてまた、サルトルの教え子やマザー・テレサの場合と同じように、草取りをすること、あるいは草が生い茂っている事実がもてなしを妨げる状況として現出する事は、それほど重い意味は持たないとしても、それなりの仕方でその行為者のひととなりをあらわにするものでもあろう。(それは、野趣を解せぬ無粋なひととなりをあらわにしているのか、あるいはその美的感性の繊細さをあらわにしているのか?)

以上のように、個々の行動を有機的に組織化する目的としての行為(「母の生活を支える」)の場合であれ、個々の具体的な行為(「庭の草取り」)の場合であれ、観察によって知られる自然の経緯(「客観的事実」)を背景に置いて、状況・行為者・行為は一体的に或いは連続的に成立しているものであり、それらは、その相互連関から切り離されると、道具の連関から組み外されたものが道具としての意味を失うように、それぞれの存立の場を失い、瓦解してしまうのである。このような、状況・行為者・行為の一体性或いはその連続性ゆえに、オイディプスの悲劇が示しているように、その状況を構成している要因が新たに加わると、その状況は一変し、それに応じて行為(の意味)も、「地」が変わることによって「図」が変化するように、一変するのである。そしてまた、状況・行為者・行為がこのように一体的なものとして成立しているならば、G・E・M・アンスコムが行為についての知の条件として析出した「観察によらぬ」ことと「ある記述のもので」という二つの条件は、行為がそこでおこなわれる「状況」の知にも幾分か浸透していただろう。「眼の前に助けを必要としているひとびとがいる」という記述のもので捉えられる「状況」は、どこまでが観察によって知られることであり、どこからが観察によらずに捉えられることであるのか、その明確な境界線を引くことは困難であるが、マザー・テレサが置かれた状況と、インドの支配層のひとつの置かれた状況を、あるいは彼らが見た光景を異なるものにしてしているのは何であるのか。もし、「状況」

が観察によって「客観的に」捉えられものであれば、両者にとってそれは同じものであつたらう。

Ⅲ．行為者の存在の時間性

における状況・行為者・行為の一体性・連続性は、状況と行為を「地と図」との類比において捉えたことから窺えるように、行為の主体の存在様態をいわば空間的に示すものであつた。感情や規範、評価や制度等々を介して相互に結びあい・対立しながら空間的に広がっていく人間の相互関係のなかで行為は遂行されていくと同時に、或いはむしろそれは個人的にも、相互関係においても過去・現在・未来の時間的展開において遂行されることである。行為は全体として、過去において形成されてきた所与の状況から、現在の行為を通して、未来に新たな事態をもたらすという時間的構造を有している。

この節の目的は、（1）において示した行為の空間的構造を導きの系にして、その根底にある行為の時間的構造を析出することである。

「今」或いは「現在」とは、なすべきことについて思案している最中であれ、或いはそれを遂行している行為のただ中にある場合であれ、「今……している最中」として特徴付けられるであらう。（2）また、そのような行為についての知が、アンスコムが指摘するように「観察によらぬ」、「ある記述のもとで」知られるといふことは、「今……している最中」という言明が、自分の行為や状況の「ある記述のもとで」の「確認」の、また「観察によらぬ」その自覚的・反省的言明であることを示すものである。

そのような行為が、「地」としての「状況」から、まさになすべき事柄として立ち現われてくるという仕方、状況とながっていた。そしてその状況はサルトルの教え子の例で示したように、それまでに時間をかけて築き上げられてきた、兄や母との感情的関係や、個々の行為に対する評価の体系、制度のなかで自分が担う社会的な役割の引き受け等々から複合的

に形成されていることであつた。それゆえに行爲がそれを背景に行われる状況は、既に形成されていることとして、或いは形成の過程を経て来ていることとして、時間的には現在につながる過去として位置づけられる。そのような過去から、「よりよい未来」を目指して、あるいは「より悪い未来」を避けるために、現在、なすべき行為が思案され、遂行されるのである。

行為を構成している、以上のような過去・現在・未来の関係は、状況・行為者・行為が相互浸透するような仕方では一体的・連続的であつたことが示しているように、相互に排他的に並列化される時間ではない。すなわち、現在においてはもはやない（消滅してしまつている）過去、現在においてはいまだない未来（「無地の未来」）として、存在することが現在に極限され、またそれが現れては消えさる「今」の系列として表象される直線的な時間ではない。行為においては「過去」が消え去るといふことは、いわば記憶喪失に陥る状態を意味するのであつて、それは自分が誰であるかを見失ふこと、すなわち行為がそこで行われる人との関係のなかでの自分の位置を見失ふこと、したがつて、なすべきことの手掛かりを失つて、まさに何をしてもよいかかわからない状態であつて、消え去る過去は行為を瓦解させてしまふのである。一方、「いまだない未来」は「もはやない過去」を裏返したものに他ならない。それが実現されるか不首尾に終わるかに関わりなく、予描された未来を欠いた行為とは、「ある記述のもとで」捉えられる「行為」に、その記述を与え得ない事態に自らを陥れることであり、これまた「行為」を瓦解させるからである。

状況が、そのもとに置かれていて、あるいはそれをまさにそのような状況として捉えている行為者の存在を形づくり、そして予描された未来を行爲を通して実現していくなかで、行為者のひととなりがいつそ明確なかたちに仕上げられていく。そのように仕上げられたそのひとに、新たな状況が立ち現われ、新たな未来へと向かつて次の行為が遂行され、重ねられていく。そのような仕方で行爲における、したがつてまた人間存在の時間構造は成り立っている。即ち過去（所与の状況）が、（予描された）未来とともに、不可分に現在（行為）を構成しているのである。そのような意味で、行為において、過去と

未来は現在の内的構成因であると言えるであらう。したがってまた、その行為を遂行する行為者は、そのような時間性において、すなわち相互排他的に並列化される過去・現在・未来から構成される時間性ではなく、過去と未来が現在に浸透し、その内的構成因となっている時間性において、存立している存在者である。

行為者とは、時間のうちに、すなわち空虚な時間を充足するという仕方でそこに位置づけられ、したがってある意味で現在しか持たず、現在に埋没しているような存在者ではなく、或いはそのような時間の外に理念として配置されるものでもなく、他の事物の過去や未来ということが開かれてくるのは、そこからであるような仕方、その存在が上述の時間性において成立している存在者である。⁽¹⁰⁾

現在に埋没している事物の規則的・因果的に継起する水平的な「今」系列のうちに、自由の因果性によって、垂直に切り込んでいくようなイメージによって捉えられるものではなく、行為者の存在とは、事象が継起すること、すなわちそれが過去・現在・未来に分節化できることが、その存在者の時間性からはじめて可能になるような存在であると言つべきではないであらうか。眼の前のある模様を具えた一つの石ころ、おそらくは現在に埋没して存在しているその石ころが、五億年前の三葉虫の化石として現出しつつるのは、その存在（現在）が過去よって内的に構成されている存在者にとつてのみであらう。未来についても同様である。その存在の時間性において未来に開かれている存在者のみが、おのれの未来を配慮しつつのみでなく、他の事物を未来に配置しつつるのである。

行為者の存在を内的に構成しているその過去と未来は、その内在的視点からは、誕生と死によって閉じられ完結するものではない。それは全面的に開示されているわけではなく、見通すことのできない先へと消尽している。そのような過去と未来がその存在を構成している行為者とは、その存在が充足したものでないことを示している。さきほど、人間が行為すること、すなわち身を動かすことの淵源を、その生物学的な事情に置いてみたのであったが、つまり、みずから光合成によって活動のエネルギーをつくり出すのではなく、植物や他の動物がすでに備蓄したエネルギーを捕食することによって、効率

的に自分の活動源を獲得する動物の一種として進化した事情が（この効率的な獲得は、他者が労働を通して獲得した富を、資本を通して効率よく収奪する現代の富の収奪構造を連想させるのであるが）、その捕食と他からの捕食を逃れるために、身を動かすことを不可避のこととしていること、このような生物学的な事情に行為の淵源を置いてみたのであったが、その存在論的な背景は、その時間的構成からしてその存在が決して充足したものではありえないことにおかれるべきであろう。行為とは、その存在が充足していない存在者に特有な存在の仕方である。その存在が現在に埋没しているという意味で充足している存在者、あるいはその存在が完全性において充足している存在者にとって、行為の余地はないであろう。身体を有していること、行為する存在者であること、これらはその存在が充足していないということの顕現である。

見通すことのできないその先へと連なっている過去と未来、そのような過去と未来をその存在の内的構成因としている行為者とは、みずからが開始したわけではない過去を引き受け、常に未済の未来へと投企することにおいて存在する存在者である。みずからが開始したわけではないそのいのち、みずからが始めたのではない母や兄との関係、自分が築き上げたわけではない価値的評価の体系や制度、それらを身にまとい、みずから終わらせることのない、完結することのない未来へ向かう存在である。¹¹⁾

われわれは眠りを迎える準備をすることはできるが、眠りを意志のうちを実現することはできない。同様にわれわれは死を迎える準備をすることができるのみであり、死は行為ではなく、われわれの意志を越えた出来事である。…自殺という切実な事象に直面するとき、このような捉え方は何らの効力も持ち得ないかもしれない。そしてまた、延命医療が高度に発展している現在、いつ死ぬかは、自分の死であれ、親族の死であれ、人間の意志と選択の範囲に属していることであると言わねばならないように思われる事象も生じている。それらの事象・事態をどのように捉えるべきかについて語りうる備えはまだないが、それらのことを考えるにあたって、基本的には、自らの誕生がそうであったのと同様、死も、死にゆく者自身にとつては、その意志を越えた出来事であることを原点にして考えるべきだと思われる。自然の出来事が、状況に侵入し、

状況が「地」として行為の内的構成因となつていても、死それ自体が行為という「図」の位置を占めることはないからである。

IV・他者との関係（他者の存在はどのように開示されるのか？ また、ひとはひとに対して何を
をするのか、しているのか？）

状況・行為者・行為の相互連関とその根底にある時間性から、行為の成立構造を垣間見たわけであるが、そのような行為は、ひととひと（それが自分自身であれ、また他者¹²⁾はいは人格的存在に擬された対象）との関係に収斂することのなかで成立することであると言えるであろう。H・アレントが「人間の条件」である「活動的生活」を構成するものとして「労働(labor)」、「仕事(work)」、「活動(action)」をあげ、それぞれを、おおよそ生命維持活動、「人工的」世界の形成活動、政治的活動によって性格付けるとき、ものを介さず直接的にひととひとの間でおこなわれる「活動」はもちろんのこと、それらの「活動力」は、生命を維持しようとするひと、世界のなかに住まうひとを目的とした行為というように、ひととの関係のうちに収斂すると言つことができるであろう。行為がひととひと（人格相互）の関係のなかで成立することである限り、行為の成立構造の考察は、ひととひととの関係の成り立ち方の考察に進まねばならないことになる。他者との関係を断ち切るような存在様態を選びとることも一つの可能性としてあるように思われるかもしれない。しかし、関係のないところで関係を断ち切ることはできないがゆえに、それは、関係を断ち切るという仕方では、他者との関係を保持しているのである。そのような関係の無さは、*negatio*の無ではなく、*privatio*（欠如）の無であり、人格の相互関係の一つの様態に他ならない。

i・行為者の存在の内的構成因としての他者の存在

行為者がその行為において、目的としてであれ、たんなる手段としてであれ、関わっている他者との関係は、加藤尚武が

指摘するように、「共同の中立的な空間の中のアトム」相互の関係ではない。行為者の他者との関係は、行為者の存在を状況・行為者・行為の一体性・連続性において捉えたときに既に示唆されていると言えよう。或る状況のうちにあること、すなわちその状況をまさにそのような状況として捉えていること自体が、その行為者のひととなり、すなわちその存在の仕方、すなわちその存在の仕方と、したがって状況は行為者の存在を内的に構成しているということを指摘したのであるが、そのような状況がすでに、他者との関係（兄との関係、母との関係、眼の前のひとびとの関係等々）を含んで限り、行為者の存在は他者との関係をもまたその内的な構成因として認めるべきをえなないであろう。

行為者の存在が、他者をその内的な構成因として成立しているということは、行為者である限りのわたし（自我）の存在も、無地の空間のなかのアトムのように、他者から分断され、自我 他者の二分法的に対比・区別された存在ではないことを意味している。

行為におけるわたし（自我）とひと（他者）との関係は、両者の間にほとんど区別がつかない程の濃い関係から（マザー・テレサと眼の前のひとびとの関係？）、ひとの人格性を薄め、もの化する事によって希薄にされた関係（インドの支配層のひとびとと不可触賤民との関係？）、或いは快や幸福といった実質的内容を消し去った、理念的に自立・自律した人格相互の形式的関係という意味での薄い関係に至るまでさまざまな濃淡の度合いをもって成り立っている。⁽¹⁵⁾ その関心が、相互の存在によってすっかり占有され、その行為が相互を目的としてそこへと全面的に向けられるような、愛による人格の融合（？）、或いはその逆の憎しみによる人格の離反・対立から、極限値としては他者との関係の濃度がゼロに至るまでさまざまである。このように、行為者を方法的に抽出された概念から可知的 (intelligible) ものとして再構成するのではなく、行為の現場における行為者の成立にとって、その関係においてさまざまな濃淡をもつ他者の存在、したがってまたその関係において行為への参与の仕方のさまざまな濃淡が生じてくることになる他者の存在は不可欠である。

行為がひととの関係のうちで行われることは、ある意味当然のことであろう。それではなぜその関係が行為（者）の成立

の「内的」構成因であるとかわざわざ言わなければならぬのか？ それは他でもなく、行為の成立にとって、「ある記述のもとで」その行為について「観察によらない」知を行為者が有することが必要であったが、その行為がその上で遂行される状況の成立にとつても、同様な認知が必要とされるからである。状況の認知は「観察による」知と地続きになってはいるが、その状況の認知のうちに、行為がその関係のうちで遂行されるひとの存在およびそのひととの関係についての認知が含まれていなければならないからである。その関係の成立にとって、行為者がその存在と関係を認知していることが必要条件になっている、そのような条件を「内的」構成因と呼んでいるのである。その生活を支えるために留まるのは、他ならぬ「母」のもとに、である。

ii. 単なるものではない、そのようなひと（他者）についての認知は、行為者にとつてどのように開示されるのか。

状況が、またその状況に含まれる他者の存在が、行為（者）の存在の内的構成因になっているというとき、そのような他者の存在は、「客観的」世界を構成する自然現象としての単なるものではなく、自我と同様にまた行為者として存在している。そのような他者の存在は、どのように開示されるのであるのか？ 行為がひとひととの関係のなかで行われることである限り、行為の成り立ち、その分類等は、ひとひととの関係の成り立ち方に根拠づけられなければならないのであるが、そのような「ひと」の存在はどのように開示されているのであるのか。私は、眼前のひとひとを、単に炭素や水素や酸素等のひと固まりの化合物として捉えているわけではなく、私の話を聞いてくれたり、また逆の私の方がその話を聞いたりしながら、相互に交流し合っているひとひととして捉えているのであるが、そのような所与の事実として成立していることについて、それがどのようにして開示され成立しているのかを問っているのである。

自然の世界については、それは感覚を通して開示されると言えるであろう。たとえ感覚に与えられることが端的に世界の（客観的な）事実を示しているわけではないとしても、感覚において与えられる諸内容とその変化から、諸現象の生起の規

則性が抽出され確定されることによって、そして、その規則性（法則）に所与の感覚内容が位置づけられることによって、可知的に、また「客観的」なものとして自然の世界は措定されると言えよう。（そしてさらに、そのように確定された自然の中の出来事を「原因」として生じることとして感覚的経験の内容の生起が説明されることになる。）

行為者の意志と関わりなく、それと「距離を置いて与えられる」（objective な）自然の世界、すなわち「客観的」な世界については、以上のように語りうるとしても、行為（者）の存在を内的に構成している他者の存在については、いわば「距離をおいて与えられ」（objective に）、捉えられるようなものではない。それは行為者の存在（Subjectum）に直接かかわる subjective な存在の変容として捉えられなければならないであろう。そのような変容（affectio）は行為者の存在がそのうちに置かれている受動状態（passio）であり、それがわれわれには他ならぬ感情・情念（passio）として経験され、その経験を通して他者の存在が開示されるのである。

あらかじめ言うておかなければならないが、ここで感情・情念を取り上げるのは、情緒・感情・情念等々さまざまな言葉で表示される個々の内実を、道徳的な内実とする情緒主義に加担するためではない。また、諸情念を理性の統制のうちに置くことを目指しているのでもない。或いは逆に、情緒や情念のヘゲモニーのうちに理性を置くためでもない。われわれが持っている感覚の能力が、「客観的」世界について、常に真なる情報をわれわれに与えるわけではないとしても、世界をわれわれに開示する重要な役目を担っているように、われわれに与えられている情念という経験（？）の領域は、たとえばそれが人格相互の真なる、あるいはあるべき関係を示しているわけではないとしても、ひととひととの関係のあり方を開示する役割を担っていると思われるのである。そのためには、単なる私的な心的状態として、或いは意志規定の根拠としては除去されるべきものとして、そして結局は大部分において理性の統制に服すべきものとされてきた情念の捉え方を、或いはそのような先入見を一旦脱色して、人間存在に感情や情念という次元が開かれていることの意味を捉えかえす必要があると思われるのである。

情念が、行為者の存在 (Subjectum) に直接にかかわる subjective な変容としての、すなわちいわゆる「主観的」側面から捉えられるときには、それが「個体」「内」現象」であることが前面に出て来て、私的な心的状態として捉えられることになる。また、それが他者との関係における変容としての側面から捉えられるときには、その「個体」「間」現象」である点が強調されることになる。¹⁶⁾ また、それらの「現象」への行為者の参与の仕方の濃淡に焦点が当てられるときには、身体的存在である人間存在の情動的側面の重要性が照らし出されることになる。¹⁷⁾ しかし肝心なことはそれらの諸側面を同時にとらえる視点を確保することである。

周知のように、デカルトは、「情念 (passion)」を身体的作用 (action) による、すなわち「松果腺」を動かす「動物精気」の運動を「最近接原因」とする「精神の受動」として一般的に性格付け、さらに個々の情念の相違が、感覚の対象のそれ自身のあり方によってではなく、それがわれわれを害したり、利したりする仕方において区分されることを指摘するとき¹⁸⁾、情念がその内在的性格を有するものであることと同時に、他なるものとの関係において成立するものであることをすでに捉えている。しかし、情念の成立には、現在において与えられている「動物精気」の動き、およびそれに伴う直接的な精神の受動状態とは別のことがらが前提されているのである。

「第一の」情念として挙げられる「驚き (admiration)」(art.53) からして、それは「以前に知っているもの」との相違を前提として、すなわち過去を前提として成り立っているのである。しかしひるがえって考えるとき、現前のもを「新しいもの」として判断する「こと」、「われわれが以前に知っていた」ところのものと異なると判断する「ことがどのようにして可能であるのだろうか。脳が置かれているある状態、「動物精気」の流動状態、それらはすべて現在のうちにある身体の状態である。そうであれば、現在のある脳状態を過去の痕跡として捉えうるためには、眼のまえの一個の石ころを、数億年前の三葉虫の化石として捉えるのと同様な、それ自身その存在が時間性において存立し、すなわち過去と未来が現在を内的に構成し、そのような仕方で存在しているがゆえに、そこに立ち現われるものを過去や未来に配しうる、そのような存在者の存在

が前提されていると言わねばならないであろう。

このような事態は、「驚き」に続いて枚挙される諸情念においてさらに明示される。すなわち「われわれが、善または悪をなしうる自由な原因とみなす他の対象」との関係において生じる「尊敬」と「軽蔑」、さらにはそのようにして成立している善あるいは悪が他の対象に置かれているものとして示されるか、われわれ自身に属するものとして示されるかに応じて生起するとされる「愛」と「憎しみ」、および「喜び」と「悲しみ」⁽¹⁵⁾。このように「驚き」に続く他のすべての情念は「善」と「悪」についての考慮から生まれてくるのであり、そしてそれらの情念が向かう時間の区分に従って、枚挙の順序設定がなされるのである。⁽¹⁶⁾しかし、単なる現在の「動物精気」の動きと精神によるその受動からどのようにして「善または悪をなしうる自由な原因」としての「他の対象」が、そしてまた時間の分節が、開示されるのであるうか。

既に示したように、対象の存在を過去や未来へ分節することは、それ自身の存在がそのような時間性において成立しているものにとつてのみ開かれている。ここでの問題はそのような対象がどのように、「善または悪をなしうる自由な原因」として開示されるのか、ということである。状況・行為者・行為の一体性は、行為者の存在が、過去と未来がその現在の内的構成因となっている、そのような時間性において成立していることを背景においていた。そして、その状況には他者の存在がすでに含まれており、その意味で他者は行為者の存在を「内的に」構成しているものとして示された。すなわち行為者はそのような他者との関係のうちで（他者を目的として）行為を遂行しているという行為の構造は示されている。いま問題にしようとしているのは、そのような他者がそれ自身「善または悪をなしうる自由な原因」であること、上記の行為者と他者との関係が逆転しうること、行為の相互関係、すなわち他者がわたしの行為の目的であるように、わたしが他者の行為の目的（他者の他者）であること、⁽¹⁷⁾のよう⁽¹⁸⁾に開示されているのかということである。

精神の受動（情念）の生成の原因を「動物精気」の動きに還元し、そのさらなる原因のうち、「自由な原因」としての「他の対象」が開示されることの原因あるいは理由を求めるような問いの立て方は間違っているであろう。感性的経験から

感性的質を捨象して、その変化の規則性を法則として確定し、その確定された（客観的）法則に、感性的質の生成の原因を求めるのと同様であろう。ある波長の電磁波の作用を受けた網膜や神経系の物理・生理的变化を結果として迎えることはできるとしても、赤い色の質的経験に辿りつくことはなく、その質的経験はせいぜいそれらの変化に「重ね描き」されるだけである。それと同様に、「自由な原因」としての人格的存在の存在様式を消去して、「動物精気」の動きにまで還元された情念の原因とその延長上に、人格的存在がその存在様式において現出することの原因や理由を求めることはできない。それはせいぜい結果として生じている諸情念に「重ね描き」されるのみであろう。

しかし、赤い色の経験は、そのような質が消去される以前の対象との関わり（Ex. 夕陽、紅葉 etc.）において、真偽が問われる以前の、それら事物の現前をわれわれに提示している。それと同様に、諸情念は、人格的存在の存在様式が消去される以前の、それ自身そのような人格的存在としての行為者（自我）との関わりにおける「他の対象」を、他の行為者あるいは「自由な原因」というその存在様式において開示していると言つべきであろう。そうであれば、「あるものが、われわれにとって善いものとして提示されるとき、そのことがわれわれにそのものに対する愛（という情念）をもたせる」というよりもむしろ、行為者の存在がその状態のもとにある「愛（という情念）を通して、そのものがわれわれにとって善きものとして提示される」と言つべきではなからうか。さざにまた、そのような「愛」や「憎しみ」という情念を通して、「善や悪をなしうる自由な原因としての他の対象（他の行為者）」の存在が開示されている、と言つべきであろう。「愛」や「憎しみ」、あるいは「尊敬」や「軽蔑」等々の情念を通して、善や悪をなしうる「自由な原因」としての人格的存在が、すなわち行為者として、自我と相互的な関係のうちにある、したがって行為における主客を交互に交代しうる存在が、開示されているというべきであろう。感性は自然の世界を開示する。そして、情念は人格的存在の世界を開示する。すなわち行為を介して相互に関わる人間的世界を開示する。したがってそれは「穏やかなもの」であれ「激しいもの」であれ、それは情念にいろづけられた世界である。（それゆえに情念の欠如や障害は、行為の病的変状をもたらすことになる。）

iii. 諸情念は、どのような人格間の関係を開示しているのか？ 或いはひとはひとに何をしているのか？

感覚的経験が端的に真なる世界を提示するわけではなく、知性的にそれらが相互に比較され、その変化の規則性や相互の整合性の成立が確認されることによってあるいはそれらの経験が統一的な世界に帰属することを確認することによって、その「客観性」或いは「真理性」が示されるのであるが、そのような、「客観性」や「真理性」への道も感性的経験を通して開かれていることであつた。それと同様に、情念において生じていることが端的に、人間的世界における善・悪、或いは正・不正を提示しているわけではなく、理性的（普遍的）にそれら相互の整合性や合法則性の成立が確認されることによつて、その情念の、或いはその情念のもとで遂行される行為の、さらにはその行為をなすひとの善・悪や正・不正は示されることになる。そのような善・悪、正・不正が語られるのは、行為を介して相互に関わりあう人間的世界においてであるが、そのような世界は、情念を通して開かれているのである。「情念は人格的存在の世界を開示する」とはそのような事態である。

因みに注意すべきことであるが、感覚的経験がそれぞれの感覚的質（クオリア）をその内容として提示するように、情念がそれに類するなんらかの質をその経験において提示していると誤解してはならない。ある特定の質によつて、それが例えば「愛」や「憎しみ」として名づけられるような仕方それぞれの情念が成立しているわけではない。そのような経験は感覚的経験に属することである。そのような誤解のもとで前面に出てくる諸情念の比較不可能な私的人格と、道徳的価値の実質としての情念が重ね合わされるとき、価値の相対性の主張は出てくるのである。情念が表示するのは、「自由な原因」としての行為者相互の關係の濃淡を含んだ諸様態である。それでは諸情念は、どのような人格相互の關係を開示しているのであるか。

「カルト」の叙述に立ち戻るならば、「愛」とは「われわれにとって善いものとして、すなわちわれわれにとって有益なもの（convenient）と提示される」ものに対して、われわれが抱く情念であり、「憎しみ」とは「悪いもの、あるいは有害なもの（noisive）として提示される」ものに対して引き起こされる情念であつた。そしてまた、そのような「愛」とは、「な

んらかの対象にわれわれを意志によって合一させる情念²⁴である。愛についてのこの説明と対比して「憎しみ」について語ることが許されるなら、「憎しみとは、何らかの対象からわれわれを意志によって離反させよとする情念である」と言えるであろう。デカルト自身は、このような情念における関係を、主としてそれら情念をもつ主体から対象への一方向で、叙述するのであるが、情念におけるそのような関係を上述の主客が相互に入れ代わる人間的世界においてみるならば、またデカルトが神や被造物の全体との関係で語る「愛における合一」を日常的な人間関係に限定してみるならば、「愛」とは相互に有益なものをもたらし合う関係、すなわちそのさまざまな広がりにおける「われわれ」の世界（共同体）を開示し、成立させていると言えよう。一方、「憎しみ」とは、相互に有害なものをもたらそうとする、これまた広狭さまざまな（すなわち個人的関係から、それ自身は「愛」によって形成されている共同体的世界相互の間の）敵対的な関係を形成することになる。そしてこのように開示される関係からなる人間的世界に留まる限り、「正義とは友を利し、敵を害することである」というボレマルコス風の主張も出てくることになる。そしてまた、相互に有益なものをもたらし合うことで成り立っているはずの「われわれの世界」が、それを支配する強い力において成立し、維持されていると解されるとき、「正しいこととは強い者の利益に他ならない」というトラスユマコス風の定義も出てくることになる。

そしてまた、「欲望」(desir)によって、「まだ得ていない善の獲得」を指して（言い換えれば「より善き未来」を指して）、或いは「善きものの保存」や「現れるかもしれない悪の回避」を指して、未来が志向される。すなわち、行為者の存在を内的に構成していた「未来」が「欲望」という情念を通して、その内実をもって開示されてくる。獲得や保存が指されるその「善」や、回避される「悪」が行為者である「わたし」の、或いは「われわれ」の善であり悪であることは言うまでもない。したがってそれは、善や悪をもたらさしめる「自由な原因」であるものとの関係のなかで予描された未来であると言えよう。このように諸情念は、善と悪および時間的分節を媒介にして、「自由な原因」である行為者相互の関係の諸様態を開示していく。……

V. 暫定的結語

われわれはようやく行為について語りうる本来的な地平、行為主体相互の関係が成立する地平に到達したのである。行為は一切の状況から切り離された無地のキャンバスに絵を描くようになされるのではなく、「自由な原因」である行為者相互の関係からなる状況のなかで成立することであるからである。行為者の存在を内的に構成している状況に他者は含まれていたのであるが、その他者に対して、行為者はそれを対象として一方向的に関わっているのではなく、「息子からの支援を望んでいる、或いは少なくともそれを拒むことのない母」との相互関係、「助けを受け入れるひとびと」との相互関係等々のなかで、行為は成立するのである。そしてまた、自己の存在が全面的に自己に開示されているのではないのと同様に、行為の内的構成因としての他者の存在が、その行為において、或いは諸情念を通して開示される諸関係において、全面的に開示されていると誤解されてはならないであろう。そのような誤解は、他者の存在がそれ自身「自由な原因」として存在していることを忘れて、行為を、行為者と対象との一方向的関係に縮小して、他者を「わたし」や「われわれ」のうちに取り込んでしまふような、「支配」や「暴力」に貶めてしまふこととなるからである。

以上、行為(者)の道徳性あるいは倫理性を問う以前のこととして、善き行為であれ悪しき行為であれ、それをなす行為者の存在はどのように成り立っているのか、また、そのふるまいが「行為」(図二)として成立するにはどのような「地」のもとに置かれなければならないのかを考察し、その道徳性・倫理性について語りうる入口に到達しえたと思うのであるが、あと二、三の付言をもって、仮の終わりとしたい。

(一) 感性を通して開示される世界が、その調整・整合化のため知性のことばで語り始められるように、情念を通して開示される人格相互の関係の世界は、一旦そこに到達した後は、そのような世界に対してわれわれは、単に風景として遠くか

らそれを眺めているのではなく、濃淡さまざまな情念を通して参与していることを忘れることなく、そのあるべきかたちを描き出すとするとき、それは理性のことは(自由、平等、公正、正義、善等々)で語り始めなければならないであろう。

(2) われわれが「行為」について考察するとき、それが「われわれ」に属するひとりのひとにむけられたものであれ、あるいは多くのひとに向けられたものであれ、また他の「われわれ」に属する個人や集団に向けられたものであれ、「個人的」な行為についてはかりではなく、「われわれ」が、「われわれ」に属するものに対して、或いは他の「われわれ」に属するものに対して、「集团的」に行つ行為、或いは「われわれ」の名において「わたし」が、それらに対してなす行為も(それぞれの相互関係の成立の仕方とともに)考察しなければならないであろう。「われわれ」が、或いは「わたし」が「われわれ」において為すことは、その善悪をくぐらせるほどにその射程を増幅するからである。

(3) ひととはそもそもなにをしているのか。ひとの行為は、その道徳的・倫理的な価値判定が一つに原理によってなされるような一元的構造をもっているのか、言い換えれば、一人のひとの、あるいはすべての人の行為が一つの目的のもとに合理的な仕方では組み立てられつるようなあり方をしているのか。それとも、通約不可能な仕方では、したがってそれぞれの次元でその価値判定の基準が異なるような仕方では、多元的な構造をもっているのか。もし「労働」が苦痛を必然的に伴つものなら、「労働」と言つ行為の次元においては「苦痛の軽減(快の増大)」がその価値判断の基準になるであろう。また「仕事」によって形成される道具的運関からなる「世界」が最小の消費と最大の出力で維持されるべきならば、それはその効率によって優劣が付けられるであろう。さらに政治的行為が眞実に自律的存在相互の活動として成立しているならば、そこには「定言命法」がなすべき行為の決定基準としておかれるであろう。これらの問いに対して答えるためには、「いかに生きるべきか」という問いがそもそも、いかなる意味をもつ問いであるのかということの検討を必要とするであろう。

註

- (1) J. S. サルトル『実存主義とは何か』サルトル全集第一三巻（伊吹武彦訳、人文書院）p37
- (2) *ibid.* p30
- (3) *ibid.* p31
- (4) *ibid.* p13
- (5) *ibid.* p17
- (6) *ibid.* pp28-29, p73
- (7) 『ハンナ・アレント『人間の条件』における「労働」、「仕事」、「活動」（ちくま学芸文庫、志水速雄訳）
- (8) G. E. M. Anscombe, *Intention*, pp12-13. Basil Blackwell, 1967. 『インテンション』（菅豊彦訳、産業図書）pp22-24
- (9) 大森荘蔵『時間と自我』pp148-149（青土社）、一九九二
- (10) 過去と未来に「もはやない」と「いまだない」という非存在の性格を保持させるならば、そのような非存在によってその存在が内的に構成されているものを「存在者」として規定することはもはや不適切であるかもしれない。しかし、過去と未来は全面的に開示されているわけではなく、見通すことのできないその先へと消尽していることを考慮するならば、行為者としての人間存在における存在規定においては、存在と非存在の二分法は検討しなければならない課題となる。
- (11) 「先駆的決意性」によって未来を完結させる必要はないのではないかと。ここで。
- (12) 「我」と「他者」という二分法的な用語は人間存在の多様な関係を見失わせる恐れがあり、適切ではないと思われるが、暫定的に使用する。
- (13) *Op. cit.* pp19-20
- (14) 加藤尚武『現代倫理学入門』（講談社、一九九七）p176
- (15) 一切の感性的関心を消し去った理性的存在者とはその個性性をも同時に消し去り、したがって自他の区別をも消去することになると思われるが、カントにおいてそれがなんらかの仕方でも個性性を保持しえているのは、それが感性的関心によって規定され個別的な人間存在との緊張関係のうちにおかれているからであろう。また、個々の感性的欲求を捨象しながらも、感性的存在としてそ

の個性を保持しつつ、それを理性的存在という普遍的地平のうちに置く操作は、公平・平等な市民社会の構成にとって不可欠な方法的操作であろう。しかし、方法的に抽出された自立・自律的存在者（理性的存在者）を、他者がその存在を内的に構成している行為者の、従って充分的には自立・自律的ではありえない現実的な行為者を取り違えてはならない。そのような取り違えは社会状態を描き出すための理念的に対比される「自然状態」を歴史的な先行状態と誤解することと同類であろう。また、自我と他者との区分・対比も、現実的には行為者としての存在の内的な構成因である他者の存在およびさまざまな濃淡からなる他者との諸関係をすべて、一旦捨象したうえで抽出された概念であろう。それはまた、欲求や動機（目的としての）幸福（快）や利益をそこに順次付加することによって、行為を可知的なものとして再構成するための、方法的な概念であろう。ここでもまた、そのような方法的な概念と、われわれがそこにおいて存在している存在論的状况を取り違えたり混同したりしてはならないであろう。

- (16) Cf. 藤田和生（編）『感情科学』、第一章「感情の機能を探る」、遠藤利彦 pp.6-15（京都在学術出版会、二〇〇七）
- (17) Cf. A. R. タブリン『生存する脳』（田中三彦訳、講談社、二〇〇〇）
- (18) Cf. 『情念論』, art. 51&52, (ATXI, pp371-372)
- (19) Cf. *ibid.* art. 55, 56, 61
- (20) Cf. *ibid.* art. 57. 基本的情念を二組の原理「すなわち善と悪」および時間的区分から区別・枚挙するのは、デカルトの情念の分類がストア派のそれを引き継ぐものである。Cf. 廣川洋一『古代感情論』プラトンからストア派まで』（岩波書店、二〇〇〇）, p.186
- (21) *ibid.* art. 56
- (22) われわれは、善きものをもたらすがゆえに、その対象を愛するの。あるいは愛するがゆえにその対象に善きものをもたらそうとするの。
- (23) Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book , Part , Sec.
- (24) AT, p611（一六四七年一月一日、シャニエ宛て書簡）

* 本稿は平成二二年九月二六日開催の九州大学哲学会における特別発表の元原稿である。当日の発表は、読み上げのかたちをとらずに、この原稿に基づいて作成し配布した「発表要旨」に即して行われた。

（本学大学院比較社会文化研究院・教授）