

ヌスバウム「相対的ではない徳 アリストテレス的アプローチ」¹の要点と批評

渡辺 邦夫

アリストテレス、ヘレニズム哲学などのギリシア研究から出発したマーサ・ヌスバウムは、徳倫理学 (virtue ethics) の現代的復興に情熱を燃やし、(徳倫理学は古代中世のひとつの標準であった関係で、現代の信奉者には伝統主義者・保守主義者も多い中²) 明白な進歩派・リベラル派として徳倫理学の中で特異な一陣営をしめると同時に、厚生経済学・倫理学のノーベル経済学賞授賞学者アマルティア・センとの実り豊かで影響力の強い共同作業において、センの「潜在能力アプローチ (capability approach)」とアリストテレス風徳の倫理学の本質的近さを的確に主張しつつ、アクチュアルな諸問題へのアリストテレス的な見方からのアプローチを論じている、女流の論客である。テキスト解釈の場面にとどまることのない、学際的でオリジナリティを持った社会学者・哲学者である。以下では本論文の要点の紹介をおこなうとともに、日本では重要な割にこれまであまり照明を当てられなかった³ヌスバウム倫理学の特質と意義と問題点を、いくつか指摘したい。以下の紹介はヌ

¹ 以下では Martha C. Nussbaum, 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach', in: M. C. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269 の改訂増補版を内容紹介のための底本として扱うこととし、その頁付けで引用する。初出は 1988 年の *Midwest Studies in Philosophy* 所収論文。

² 別の論考における、ヌスバウム自身による、彼女が標的とする立場の表現では「英米系道徳哲学は、普遍性をもった啓蒙の理念に基づく倫理学から伝統と特定個別性に基づく倫理学へ、原則に基づく倫理学から徳に基づく倫理学へ、体系的理論的正当化の精錬にいそむ倫理学から理論に懐疑を抱いてローカルな知を尊重する倫理学へ、孤立した個に基づく倫理学から協調と気遣いに基づく倫理学へ、没歴史的に遠景的に眺める倫理学から歴史の具体性に根ざす倫理学へと転じつつある。そしてこの新種の反理論的倫理学は特定の共同体内部における徳の伝統的理解に根ざす以上、ある種の政治的保守主義と、またさらには民族・国民性・階級・性・人種の相違を横断するような人間の平等に対して啓蒙派がおこなう根本的要求を捨て去る動きと、結びつく可能性がおおいにある」('Virtue revived', in: *Times Literary Supplement*, July 3, 1992 強調渡辺)

³ しかし比較的最近のものばかり、邦語 3 文献を、発表順に挙げるができる。マーサ・ヌスバウム、アマルティア・セン編著、竹友安彦監修、水谷めぐみ訳『クオリティ・オブ・ライフ 豊かさの本質とは』里文出版、2006 年(ここに訳出した「相対的ではない徳」を含む第二部以後は訳していない第一部の抄訳だが、ここに紹介する本論文とともに、ヌスバウムが一主催者として参加しているヌスバウム＝センチームのアプローチを概観するのによい日本語文献)。中畑正志「アリストテレスの言い分 倫理的な知のあり方をめぐって」『古代哲学研究』XLII(2010)、1-30 頁(主知主義の側面からのアリストテレス徳倫理学の本格的紹介。ヌスバウムがアリストテレス徳倫理学復興という脈絡で果たしている特異で貴重な役割を、復興の脈絡まるごとと同時に知るのに適した文献)。マーサ・ヌスバウム著、河野哲也監訳『感情と法 現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』慶應義塾大学出版会、2010 年(法哲学の分野における主著の翻訳。哲学・文学・法学にまたがる教養・学識とともに現代最先端の認識と行動を促すヌスバウムらしさがよく出ている著作)。

ヌスバウムの反相対主義的な徳倫理学解釈に賛同しつつ、このような立場の樹立に向けて、ヌスバウム自身の議論では不十分と思われる若干の点を指摘し、その克服をめざすものである⁴。

ヌスバウムの主張：徳倫理学の反相対主義的解釈

勇気や正義や節度、知恵、思慮深さなどの徳・アレテーは、具体的な社会の中で具体的な時代に問題となるような、人の称揚される内面的な価値であるので、徳の倫理学には、倫理学として人間の現実経験にピンポイント的に近いところからものをみることができるという長所がある代わりに、それが時代的・空間的に限定された特定社会・特定文化に相対的なものであるという価値相対主義的発想が、アリストテレス的徳倫理学に非常に近いと思われることが多い。そしてこの、徹頭徹尾ローカルな議論という特徴が、現代の代表的倫理的立場である功利主義（「計算」や「効用」の普遍性に訴える）とカント主義（「原則」に訴える）に対して徳倫理学がもつ（よかれ、あしかれ）根本特徴であるとする見解は、徳倫理学内外のさまざまな陣営の論者に共有されている「常識」であるともいえる。

ヌスバウムは第1節において、バーナード・ウィリアムズ、アラスデア・マッキンタイア、フィリッパ・フットなどの彼女以外の現代徳倫理学を主導するビッグネーム自身が、ほぼすべて、相対主義的な傾向を徳の倫理学に結びつけていると嘆きつつ、アリストテレス自身は人間的善ないし幸福の単一で客観的な説明を志していた、という根本的事実に注意を喚起する。アリストテレスは人間的善・幸福が客観的なひとつの説明を受け入れるという見解であったし、ローカルな伝統をさらに人間性そのものの奥底に分け入って考えてみるという姿勢を保ち続けていたし、それが不正ないし抑圧的なら、現行の自文化に対する批判（criticism）をも事実敢然とおこなっていたのである（p.243）。したがってヌスバウムの診断では、徳倫理学が通常持っているとみなされる最大のメリットとしての、具体的な人間経験への近さと同時に、彼女固有の解釈として、アリストテレス本来の徳倫理学には、（当時のギリシア社会の成熟と、大いなる認識の進歩の上に立った）文字通りの人類への想像力に基づく合理性や進取の精神、批判精神もすべてカント主義や功利主義に劣らず備わっていたことになる。

ヌスバウムのこの主張は、アリストテレスに関して、正確なものであるとわたしも思う。現代徳倫理学の主唱者たちが相対主義と徳倫理学との親和性を申し立てることは、少なくとも、現代の論者の側の思弁に基づくことである。以下ではそのような思弁が可能

⁴ 以下では貢献論という明示的な形は取らないし、滝久雄『貢献する気持ち』にも言及しないが、「貢献心は本能である」とする滝氏の唱える立場に最も関連し、その立場を哲学的表現として明確化するのに最も役立つのは、現代西洋哲学の有力学説では、さしあたりヌスバウム流に解釈された徳倫理学（および、さまざまな議論領域でこれに接続する、アリストテレス的な諸々の哲学上の見解）なので、内容的な近さと意義は明らかであると信じる。

であるかどうか、また何らかの必要なかどうかという観点から彼女の論を追うことにする。

ヌスバウムは第2節において、アリストテレスの結論的主張を、「基礎づける経験 (grounding experiences)」という、中立的と思われる生活領域の、問題のない指示を通じて外延が定まる、そうした基礎づける経験の特定種類における適切性 (= 徳) として、人類の経験と討議を通じて定まる内容の発見過程を媒介として取り出せる、と主張する (p.247)。彼女はまず、次のように言う。

アリストテレスがおこなうことは、人間的経験の領域を、他から切り離してそれ単独で取り出すということである。その領域は、多かれ少なかれいかなる人間の生にもあらわれる。その領域でいかなる人間も多かれ少なかれ、他ならぬ一定の諸選択を (*some choices rather than others*) しなければならず、他の何らかのしかたではなく何か一定のしかたで (*in some way rather than some other*) 行為しなければならない。諸徳と諸悪徳を列挙する導入的な章は、これらの<領域>の列挙から始まっている (『ニコマコス倫理学』第二巻七章)。そして、これに続きもっと詳細な説明をおこなう、個別の徳に関するいちいちの章は、「x に関し」(この「x」は、すべての人間が規則的に、ないし多かれ少なかれ必然的に交渉をもつような、生の領域を指す) ないし同趣旨の文言で始まっている。次にアリストテレスは、「その領域内部でよく選択し、よく応答するとは、どういうことだろうか? 他方、欠陥のあるしかたで応答するとは、どういうことだろうか?」のように問う。ひとつひとつの徳の「内容の希薄な (*thin*) 説明」は、「何であれ、当の領域内で、適切に行為するような安定的傾向があるなら、その傾向がそれである」というものである。<よく行為すること>がそれぞれの場合に、実際には結局何であることになるのかということに関しては、さまざまお互い競合する特徴付けが存在しうるし、ふつうは現実にも存在している。アリストテレスはそれぞれの場合にさらに先に進んで、何らかの具体的な特徴付けを擁護する。そして結局、当の徳の十全な、もしくは「内容の濃い (*thick*)」定義を提出する。(p.245)

この文脈で次にヌスバウムが紹介する、アリストテレス倫理学で問題とされた「基礎づける経験」の一覧表 (「重大な損害、とくに死の恐怖」という共通の基礎づける経験の領域に対して適切性をもち徳であるものは「勇気」であり、「肉体的欲望とその快樂」という基礎づける経験に対する徳は「節度」であり、「限りある資源の配分」という基礎づける経験に対する徳は「正義」である。また、「自分の生活と品行の計画」に対する徳は「実践的知恵 (思慮深さ)」である (p.246)) は、『クオリティ・オブ・ライフ』のヌスバウムとセンの共著序文において、「繰り返しになるが、アリストテレスのリストにある機能は、・・・セン、エリクソン、アッラルト、ブロックなど、異なる思想背景から発している提案と重なる部分が驚くほど多い」⁵とされるものである。ヌスバウムは科学に関連する指示論におけ

⁵ *The Quality of Life*, p.5 (翻訳『クオリティ・オブ・ライフ』18頁)。問題関心と哲学的見

る、〈おなじ水〉についての認識の進歩があり、たとえばその水に関して H₂O という分子構造が発見されたとするクリプキ・パトナムタイプのリアリズムと同様に、倫理的思考・認識においても「もちろん人々の意見は、行為し反応する適切なやりかたが実際に何であるかということ (what the appropriate ways of acting and reacting *are*) に関し、不一致であろう。しかしその場合、かつてアリストテレスがことがらを立ち上げたそのとおりに、いまも人々は〈おなじことがら〉について議論しているのであって、〈おなじ徳〉のお互いに競合する複数の特徴付けを提出している (advancing competing specifications of the same virtue) ののである」(p.247) のようにリアリズムを採用することを提案する。

さらにヌスバウムは第3節において、まず雷に関して聴覚・視覚を通じて日常的に観察されることから語とその名目的定義がまず与えられ、(周縁に神話的説明も含む) 数多くの競合的説明の中から真に科学的な説明として実在的定義が発見されるという見解が、『分析論後書』第二巻第八章 93a21 以下でアリストテレス自身の科学哲学における指示に関するリアリズムとしてあったという事実を挙げる (pp.247f.)。しかる後、いよいよ彼女は、科学の場面と同様に、アリストテレスの倫理学用語 (の流通とそれらの用語による指示) に関するリアリズムと現代に通じる啓蒙的精神を具体的に確認する観察をおこなう。まず、アリストテレス以前に、すでにヘラクレイトスが、傷害、収奪、不平等などの不正の諸経験を (おそらく) 指しつつ「もしこれらのものがなかったなら、人々は正義という名を知らなかっただろう」(DK B23) と言っていたが、アリストテレス自身も『政治学』において、人間どもだけが (たとえば正と不正、高貴と野卑、善と悪のような) われわれの基本的な倫理的用語と概念をもち、動物も、神々も、ともにそうしたものをもたないのは、動物は、

解の分厚い一致の上でセンとヌスバウムが互いに意見を戦わす最大の相違点は、ヌスバウムが「センは、功利主義者による福祉の解釈を今までより以上に徹底的に批判する必要があるように思われる。そのためには人間の機能についての客観的な規範解釈を提示し、人間として善く生きるための客観的な評価方法を記述するべきである」と主張するのに対し、センでは「このような (人の善い生活のための機能のリストは一つしかないという) 見方でとらえられた人間の本质は、あまりにも細かく特定されてしまうのではないか」という懸念と、「他にも妥当とみなされる方法を考慮に入れることができるように、潜在能力アプローチには意図的に不完全性を残してあるということ」(A. Sen, 'Capability and Well-being', in: *The Quality of Life*, 30-53, p.47 (翻訳 80-81 頁) 強調渡辺) から、アリストテレス派には妥協できないと考えられている。この点ではアリストテレスを、かれの実践哲学が、理論哲学とはまったく違って、聴講者各人の人生設計と公的な場における活躍のための〈考える助け〉としての、センとまったく同様に (!) 重大な不完全性を意図的に残した講義であるという側面 (この読まれ方の自覚の点でプラトン・アリストテレスたちの盛期ギリシアの哲学は、「教え」であった後の時代の哲学とは、まったく違っていた) を考慮に入れ、〈経済学ないし倫理学〉という戦いの固定的な場におけるセン自身の路線に、むしろ近く解釈すべきではないか (なお、教育脈絡の学習の自発性と一般的自己決定原理に関わるこの解釈で、アリストテレスは相対主義の側には転ばないし、これでアリストテレスの人間の機能に関する解釈が揺らぐというものでもない。逆に経済学の経済学自身による疎外からの解放に、「アリストテレス的なもの」が、晴れて寄与できるようになる) とわたしは考える。

概念を形成することがそもそもできず、そもそも神々には、正義のような概念にその眼目を与えるための〈限界と有限性の経験〉が、欠けているからだと主張している。『ニコマコス倫理学』の諸徳の列挙のところでは、かれはこの考え方をもっと先に進めて、徳をあらわすことばの指示は、人間としての存在を成り立たせる全員共通の諸条件によってわれわれが遭遇するような、われわれの有限性と限界にしばしば結びつく選択の領域 (spheres of choice, frequently connected with our finitude and limitation, that we encounter in virtue of shared conditions of human existence) によって固定されているのではないかと書いている」と指摘する (p.248)

倫理における進歩はアリストテレスにおいて自明なことであった。まず、「徳の問題」は単なる趣味や「オプション」の話ではなく重大かつ真剣な行為選択に関わり、しかも問題性であるような領域で発生し、そしてその徳の問題における進歩が起こる。ヌスバウムはこの進歩を「内容希薄な「名目的」定義によって他から切り離されて単独に取り出される、或るひとつの徳の正しくより十全な特徴付けを発見することにおける「進歩」であるというふうに、理解することができる」と主張する (p.248)。続けて彼女が次のように主張する部分が、本論文のもっとも中心的なテーゼである。

この進歩に貢献するのは、基礎づける諸経験がつくる領域について明確な見取り図をもつことである。実際、人間は人間同士互いとともに過ごす生においてどんな問題に遭遇するのかということ、より精確に理解し、何らか一定のこの種の選択が要求されるようないかなる状況に人間は直面するのかということ、より精確に理解するとき、われわれは先ほどの諸問題に対して競いあう複数の回答を、査定するやり方を手に入れるだろうし、このような状況に直面して〈よく行為すること〉は何であろうかということ、ようやく理解し始めることだろう。(p.248)

この後ヌスバウムは、アリストテレス自身が時代の巨大な進歩の渦中にあり、かつ普遍性へのジャンプと解釈される進歩を自らも導いていたと考えるべき証拠を提供する。たとえば、侮辱に対する怒りを男らしさに結びつける旧来の考えをかれ自身が「穏和さ」によって克服し(しかも、この名を徳の名とすることで、議論は不公平になっていることも承知し、不満に思いつつ) 欲望の抑制に関してはプラトンの禁欲主義をより寛大な態度に改めた。それだけでなく、一般に認識の進歩にアリストテレスが荷担していたことは、勇気がかつての「剣を振り回す」だけのものから内面化し共同体に合ったものになった歴史を正當に高評価し、自らもこの動きをいちおうの完成にもたらしつつ、正義に関する、ばかげた昔の風習を次々改める法の改正を積極的に認める『政治学』第二巻などの記事から明らかである。ヌスバウム自身が標語的に引用するアリストテレスの態度は、「人間たちが欲し求めるのは、過去に合わせることではない。善こそが求められるのだ (What human beings want and seek is not conformity with the past, it is the good.)」このゆえにわれわれの法システム

は、人々が或る変化は善いものだと同意的な場合、人々が過去を超えて進歩してゆくことを可能にしなければならないのである」(p.249)というものである。ヌスバウムは主張を、センの functioning という鍵概念を(適切かつ印象的に)使って、次のようにまとめる。

ここにあるのは、「有徳な行為」という考え、つまりひとつひとつの人間の領域における適切な機能 (appropriate functioning in each human sphere) という考えに基づく、客観的な人間の道徳性を描くスケッチなのである。アリストテレス的主張は、それがさらに発展した場合には、一方で現実の人間の経験への、「徳の道徳性」に初めから織り込み済みの注意力を保持したまま、他方では、ローカルで伝統的なもろもろの道徳を、人間の生の諸状況に関する、それらよりもっと包括的な説明の名において、また、そうした状況によっておのずと生まれる、人間的機能の需要という名において、批判する力を獲得するだろう。(p.250)

むしろ、アリストテレスの結論を鵜呑みにせよとヌスバウムが言っているわけではない。たとえば、かれも徳と認定する「メガロブシュキア」(文字通りには「魂の大きさ」、つまり、通常日本語で「高い気位」とみなされる態度)というギリシアの「徳」は、キリスト教の謙遜の教えでいう「徳」とは、まるで方向が違っている。そしてこれは、この相違において、往々にして相対主義の証拠とみなされたことばでもある。ヌスバウムは、ここではアリストテレスの議論を、(諸文化を超えた)討議への呼びかけのように解釈できるとして、リアリズムへの脅威ではないとする。

以上のヌスバウムの説明は説得的で適切であるように思われる。一点だけいえば、「人間性へのまなざし」をアリストテレスから取って来るというプロジェクトは、おなじく普遍的人間性に対する強い荷担を持ったプラトンの学園でアリストテレスが思想形成したことに、もっと関連づけて言わないといけない面があるとわたしは思う。なぜならアリストテレス個人の「思想内容」だけが問題であるとは、言えないからである(個人には、その特定個人としての事実的で偏向した思いも必ずある。また、「イズム」としてのアリストテレス自身の個人的思想は、当時の現実の中で、ヌスバウムが言いたいようにかれらの周りのたまたまの現実を超えてまで全般的にとくにリベラルであったとも、進歩的であったとも断言できないと思う)。アリストテレス自身はたいへんすぐれた議論の環境の中でかれ自身の哲学・倫理学的見解をもつに至り、その完成した見解は、徳の倫理学としてのあるべき高い標準を示している。水準の全体的の高さとすでにあった一般的な「開かれた心」の中でかれがとくに高水準を獲得したことの重要性は、否定できないのである。したがって、倫理学の学問水準および水準を約束する核心的主張内容としてはアリストテレスに準じるにせよ、広く思想内容的にはプラトンやアリストテレスの学友など当時のかれの外部からも、われわれの最先端に通じるもっとも進歩的な代案を探れる余地を、確保しておくべき

である⁶。そう考えないと、やや「ミーハー」にもなるし、同時に、ひどく権威主義的にもなってしまう。この点が真の内容的問題も含んでいることを、本論考の最後に指摘したい。

第一の反論：「徳の説明はひとつか？」と、それへの回答

論文の後半第4～8節は想定問答になっており、ヌスバウムは彼女の反相対主義への相対主義者側からの反論を三つ考え、それへの可能な対処を述べることで議論の可能性を開こうとする。劇的な構成であり、彼女の文芸批評的才能も哲学的議論の腕前も味わえる一流の考察である。ただし後半部は、議論に値する深刻な哲学問題を含んでいる。以下のこの紹介では紙幅の都合上、第一・第二の反論のみ紹介し、第三の反論についてはふれない⁷。

まず、第一の反論とそれへの再反論の試みをまとめてみてみよう。第一の反論は議論のために、ヌスバウムのいうそれぞれの「基礎づける経験」は、それぞれ人類にとって一種類であることを、ヌスバウムに譲って、承認してもよいとする。しかし、かりにそこを前提したとしても、それぞれの基礎づける経験に対応する適切な応答、つまり、その経験領域の「徳」は、それぞれが人類全体でひとつというふうには、決まっていまいだろう。これが第一の反論である。反論者は次のように論じる。

・ ・ この想定のもとで獲得されるのは、たかだか徳に関する〈単一の談論ないし討議〉（a single discourse or debate）であるのにすぎないと反論されるだろう。アリストテレスがそう信じたようにこの討議が、〈単一の答〉（a single answer）をもつことになるということが示されたわけではないのである。いや、それどころか実際には、われわれが立ち上げた談論がそもそも、〈文化的に特殊な複数の物語〉（a plurality of culturally specific

⁶ ヌスバウムの名誉のためにいうと、彼女の文献学的研究内部の記述と評価は、この原則により忠実である。現代アリストテリアンの立場を申し立てる場合に、叙述における過度の単純化が起こり、原則が破られ、結果的に鼻根の引き倒しになることがあるように思う。

⁷ 第三の反論は、ヌスバウムの徳の倫理学解釈が「人間的条件」を重視するものであるため、その人間的条件が（革命などにより）大きく変わる場合に「現状の徳」の語りは無効になるのではないかという、マルクス主義等の陣営から出てくる反論である。ヌスバウムは人間的条件自体の変質は可能でありその想定下で徳がどうなるかはたしかに検討する価値があるとしつつ、条件の設定を変えることによるプラス面だけでなくマイナス面を含めた検討の必要性があること、現状を変えてゆく徳の倫理学的努力の価値が、一段高い条件のレベルからの超越的な視線ではまったく捉えられないことなどを反論とする（pp.266f.）。おもに第三の反論について *The Quality of Life* 中でコメントを書いた Susan Hurley（pp.270-276）は、ヌスバウムの議論が logical でなく pragmatic inconsistency を衝くものであるという、ヌスバウム流の発想の体質をよく捉えた評言（p.271）を加えている。これは一般にヌスバウムの論文中では欠陥を含むことといわなければならないが、別の文脈に置き換えたとき美点ともなることを示すのが、以下の考察のひとつの眼目である。

narratives)を与えてくれる　　というかたちでなく、討議のかたちをとるのかということさえ、まだ示されたわけではない。(p.251)

さらに第一の反論の論者は、ヌスバウムが言語哲学的指示論の論点を持ち出し、倫理的認識の進歩を科学の認識の進歩と類比的に論じた部分(4頁参照)を攻撃する。「雷」の場合であれば、経験において被定義項の雷そのものが与えられているとみなしうるが、「(任意の)徳」の場合、徳が経験において与えられているということはなく、諸集団を超える形で与えられているのは、「<有徳な行為がそれへの適切な応答であるような生の状況>(the circumstances of life to which virtuous action is an appropriate response)なの」にすぎない。たとえこれらの基礎づける諸経験は共有であるとしても、それだけではまだ、みなに共有されるような<適切な応答>が存在するだろうということが、われわれに告げられているわけではない」(p.251)。また、(科学の場面と対比して)このような徳の問題で文化の担い手たち自身が文化を超えた見解の統一を求めているか、必要と感じているかということは、明らかでない。　　以上の第一の反論が利用する材料は普通の常識なので、おなじ材料をヌスバウムの側でどう扱うかは、当然重大な問題である。

第一の反論者はこのように、「文化と、各文化の徳の問題」に特化したタイプの価値相対主義者であると言えるが、ヌスバウムはこの反論に対し、単一の答としての単一の徳の説明が絶対になければならないという主張に対して有効な批判であると認めた上で、暫定的に四つの答えを用意する。第一に、場合によって将来、或る徳に関する問いへの答が少数に絞り込まれた末に、「AまたはB」のように選言的に枝分かれしたとしても、そのことは反相対主義にとって真の脅威ではない。「比較や批判に訴える討議の過程により、たくさんの競争者が排除されるだろう。・・・しかし残るものが、(たぶん、あまり多くない)複数の受け入れることのできる説明であってもよい。これら複数説明が単一の、より一般的な説明のもとに包摂されることは、可能かもしれないし、可能でないかもしれない。それでも、競争者をどんどん排除するという課題に成功したこと(success in the eliminative task)が、達成として些末だなどということにはならない」(p.256)。

第二に、友愛やもてなしなどの、適切な応答の背景となる風習が文化ごとにさまざまなケースで、「友愛とは何か?」のように問われる場合、この問への答は、「他のローカルな営みやローカルな条件との関係で、いくつかの場合により多数でもありうる具体的な特徴付けを許容してもよい。たとえば、友愛と<もてなし>が関わる場合の規範的説明は、たぶん極度に一般的なものになり、多くの具体的な「中身」を許容することになりそうである。イングランドの友人たちはふだんの社交的な訪問の際に、古代アテナイの友人たちとは別の諸習慣をもつだろう。そしてそれにもかかわらず、両方の諸習慣は、ともに友愛の一般的説明　　そうした説明は、たとえば相互の利益、お互いに相手の善を願うこと、相互の快、相互に気づきあっていること、両者に共有された善の把握、何らかの形の「ともに生きること」のような、アリストテレスの規準を述べるものである　　の、よ

り詳しい特徴付けとみなされうる」(p.256)

第三の答が、ヌスバウムのアリストテレス解釈の水準の高さをもっとも如実にあらわすすぐれた考察である。これは同時に、アリストテレス的個別主義 (particularism) の模範的説明になっている。個別主義が、相対主義と反対の立場でありつつ、カント主義や功利主義とはまったく違って、相対主義者が独占していると思いきんでいる諸現実への的確かつ十全な対応を約束する要因なのである。

われわれがあるひとつの徳の一般的説明を、ひとつもとうが複数もとうが、また、こ(れら)の説明が、現実に通用している文化的文脈に相対的な、より具体的な特徴づけを許容しようがしまいが、この把握のもとで「有徳な」ひとがおこなう特定の選択は、つねに<自分の具体的な文脈のローカルな諸徴表に対して鋭い感受性で応答するということの問題>(a matter of being keenly responsive to the local features of his or her concrete context)になる。したがってこの観点において、アリストテレス主義者が徳ある人士相手に与える教示は、相対主義者であれば推奨するようなことからの一部と、異ならない。アリストテレス的な諸徳は一般規則と<個別的なものの鋭い感知>との間のデリケートな平衡を含んでいて、この平衡の過程において、個別的なものの知覚のほうに優先権があるということ、アリストテレスは強調している。ここで、個別のほうに優先権があるというのは、すぐれた規則は賢明な個別的選択のすぐれた総括なのであり、それが最終法廷なのではない(a good rule is a good summary of wise particular choices, and not a court of last resort)という意味におけることである。医学や航海における「規則」と同様に、倫理規則は新しい状況の観点からの修正に対して、開かれていなければならない。そしてそれゆえすぐれた行為者は、既存の規則の下では押さえ切れないような状況の諸特性でさえも、ここでの知覚的把握において把握に含めることにより、自分の状況を微細にわたり正しく知覚し、正確に記述できるような能力を開発しておかなければならないのである。(p.257)

個別主義は客観性の主張と両立可能である。アリストテレスのいう有徳な人は、個別の文脈に対して鋭い感受性を発揮しながら対処できる。しかし「自分の文脈の特定徴表を注意深く見極めること(to attend to the particular features of one's context)は、絶対的に、客観的に、人間世界のどの地点からみても<正しいこと>であって、そのように見極めをおこなってそれに従って選択するひとは、アリストテレスによれば、人間的に正しい唯一の決定をおこなっているのである。そしてこれには、何の留保条件もつかない(is making, according to Aristotle, the humanly correct decision, period)。文脈的徴表も含む、道徳に関連性を持つ徴表すべて同一の別の状況が発生するようなことがあれば、再度あのおなじ決定が絶対的に正しいということになるだろう」⁸(p.257)。こうして相対主義に対する本質的優位が明ら

⁸ ここにヌスバウムは的確な注(n.28)をつけ、アリストテレスのいう倫理の文脈ではおな

かになる。人々が「最善のものへのまなざしをもって、共有される徴表と共有されない徴表の両方を見ながら自分の文脈を注意深く精査するとき、この人々はいったい何をおこなっているのか」という問題 (p.259) が決定的である。この説明問題に、事実人々は、客観性 (自分の決定はずばり「善い」「正しい」と言いたい。異なる派のかれらは、われわれと「正しさに関して違う意見」だ、等々と言いたい) 別の伝統だ、などのようには、説明したくない) に基づいて答えるだろう。したがって相対主義でなく、アリストテレスのほうに賛同すべきである。

第四の最終的な論点は第三点に接続するものである。典型的にはカント主義のように規則・システムにゆだねず、状況の中の人の力を明示的な最優先の要因として認めるので、「アリストテレス的諸徳と諸徳が導くもろもろの熟慮は、新しい状況と新しい証拠の観点における改訂 (revision in the light of new circumstances and new evidence) をつねに受け入れる点で、道徳規則の何らかのシステムとは異なっている。この面においてもアリストテレスの徳は、相対主義者ならば要求するローカルな諸条件への柔軟性 (the flexibility to local conditions that the relativist would desire) を保持している。またここでも、柔軟性はありながら、客観性を犠牲にしないで済んでいる」(pp.259f.)

以上の、価値相対主義の立場からの反論に対するヌスバウムの答はいずれも見事なもので、これらにより彼女は、現代におけるアリストテレス倫理の完全復活を事実上導くことができたとってもよいように、わたし個人は思っている。「倫理の領域」における立場の擁護ならば、ほぼ以上に尽きるからである。ただし、そうした領域を超えた次元から発想する第二・第三の反論も、むろん非常に手強い。そして、正直言ってヌスbaumは第二の反論に対して、まずい答え方をしてしまったと思う。その点を次にみるが、それでもなお、第一の反論への対処で示した彼女の鋭敏な手堅さが、第二の反論への適切な応答をナスbaumとともに探る上でも、じつはもっとも頼りになる根拠地になることが、以下で判明することになるはずである。

第二の反論: 「基礎づける経験」を文化に中立的に取り出せるか? とそれへの回答

第二の反論は、第一の反論が議論のために譲ってくれた基礎づける経験の単一性というポイントに攻撃の照準を合わせる。ヌスbaumの側では、「徳を基礎づける諸経験が、何らかく根元的>で、<所与>で、かつ<徳の複数の規範的把握において見いだされる文化的変動を免れたもの>である」と考えている……。正しい勇気の諸観念は変わりうるが、死の恐怖は全人類に共有される。節度の諸観念は変わりうるが、飢えや乾きや性的欲望の経験は不変である。規範的な複数把握のほうは、基礎づける諸経験には登場しないような文化的解釈の要因を導入しているのであり、アリストテレス派の出発点に来るのは、まさ

じ特徴の再現不可能性もポイントになっている可能性があるという補足をする。

にこの理由から、基礎づける諸経験のほうである」(p.252)のような考えに基づいて説明を用意していた。第二の反論は、そもそも「基礎づける経験」が解釈以前であり、文化的「汚染」を受けない人類斉一のものであるという前提は、素朴な間違いだと主張する。

反論者の主張は一般論と特殊な議論に分節される。一般に

何よりもまず、その経験が知覚経験であるときでさえ、経験の本性についてのわれわれの最善の説明は、解釈を施されない「所与」を受け止める「無垢の目」のごときものが存在しないということを教えてくれている。感覚知覚でさえ解釈を経たものであり、信念と教示と言語とによって、そして一般には社会的・文脈的徴表によって多大な影響を受けている。異なる社会のメンバーは〈おなじ〉太陽や星を見ているわけではない、〈おなじ〉動植物に遭遇するわけではない、〈おなじ〉雷を聞くわけではないということには、真正正銘実質的な意味があるのである。(p.252)

と論じて、第二の反論者は「概念相対主義」と呼ばれる立場を明示する。さらにこの反論者は、自然物である星などの経験がこのように相対化を免れないなら、まして人間的善の領域では(歴史研究の結果を引いて)相対化の明確な証拠さえ挙げることができるほどだと言う。この特殊な文化相対主義的議論では、たとえば「〈感情の社会的構成〉に関する最新の人類学研究は、恐怖の経験がどの程度大規模に後天的に修得され、文化的に変動する要因を持っているかということを示している。そしてこの点にさらに付け加えて、アリストテレス主義者が興味をもつような恐怖の対象は、さまざまな時代にさまざまな地域で非常にさまざまに解釈され理解されてきた〈死〉である、とわれわれが言う場合、「基礎づける経験」は、ただひとつには還元不可能な複数経験であって、非常に多種多様であり、それぞれの場合に文化的解釈が浸透したものであるという結論は、さらにいっそう免れようのないものとなる」(p.252)。このような劇的な例は、『性の歴史』などの性と性欲に関するミシェル・フーコーの業績に代表されるように、肉体的欲望にも発見されるし、肉体的苦痛というもっとも根元的にみえ斉一にみえる「経験」についても、ストア派には、文化の浸透・学習の要因をみた研究があった。したがって第二の反論は、アリストテレス派のヌスバウムに、「これらの議論とこれに関連した議論は 反論者はこう続ける」、「道徳性や欲求のような人間的経験に関する、単一の非相対的な談論が存在する」とのアリストテレス的な考え方が、素朴な(naive)考えであるということを示している。〈共有される経験といった岩盤〉(such bedrock of shared experience)は存在しないのだし、それゆえに、徳が領域内で〈よく選ぶ〉傾向であるような〈単一の選択の領域〉もまた、存在しないのである。したがってアリストテレス的な企ては、大地を蹴って離陸することさえできないことになる」と問題をつきつける(p.254)。

一般的な概念相対主義の立場からその特殊形である文化相対主義ないし価値相対主義を導くタイプの、このもっとも手強い反論に対する彼女の応答をひととおり紹介しよう。回

答は、一般論として第二の反論の主要論点は原則的に正しい、と容認することから始まる。

深い人類次元の重要性をもついかなる複雑な問題に関しても、「無垢の目」は存在しない (there is no 'innocent eye')、つまり完全に中立的で、文化の形成から自由な世界の見方は存在しないという点を承認することからアリストテレス主義者は始めるべきであると、わたしには思われる。パトナム、グッドマン、デイヴィッドソンのような哲学者の研究は、(かれらの研究は、カントの議論に、また わたしが信ずるところでは アリストテレス自身の議論にも従って成り立っている、と指摘しておかなければならないが) 感覚知覚の場面でさえ、人間の心は能動的で解釈をおこなうような道具 (an active and interpretative instrument) であり、心の与える解釈は、心の内的構造の関数であるばかりでなく、心の歴史とその諸概念の関数でもあるということを説得的に示した。わたしにはアリストテレス主義者もまた、人間のもろもろの世界解釈の本性は全体論的 (holistic) であることと、諸解釈の批判もまた同等に全体論的でなければならないことを、承認すべきであるように思われる。概念枠は言語と同様に、構造全体としてひとまとまりである (conceptual schemes, like languages, hang together as whole structures)。ゆえにわれわれはまた、どれかひとつの要素における一変化があれば、システム全体にとっての含意も発生しうるという点も認識すべきである (we should realize, too, that a change in any single element is likely to have implications for the system as a whole) (p.260)

心の全体論的性格を理解し、自分の見方は、必ず自分(や自分たち)の「解釈」の産物でもあると潔く承認して、そして人間本性を見抜ける特権的な無垢の目というものへの負担を止めた上で、アリストテレス主義者は、より穏健な主張を提出すべきだというのがヌスバウムの意見である。しかし、ヌスバウムによれば、自分の提唱するこの新しい限定を受け入れるとき、アリストテレス主義者からの相対主義に対する反撃は可能であり、しかも説得的になる。

ヌスバウムの考える相対主義論駁は「実務上の事実の参照に訴える議論」ないし実用論的反論と呼ぶのが適切なものである。彼女は「すべての世界解釈が<同等に妥当>であることも、<完全に比較しようのないもの>であることも、また査定のよい標準がまったく存在せず<何でもよし>であることも」(p.260)上の譲歩から帰結しないと主張する。あまりに逸脱的なケースを排除したり、奴隷制など不当な習慣を批判したりすることは、当然できる。その上で彼女は、「現実に文化を超えて成り立っている<意見一致>と<承認>と<意見の重なり>の総量」に関して相対主義者は不当に少なめに言っていると批判し (p.261)「われわれは他の諸文化に属する人々の経験を<自分たちの経験とよく似たもの>であると、事実、認めている。われわれはこの人々と、深い重要性をもつことがらについて、事実、会話して、事実、相手を理解し、事実、相手に感銘を受けるのである」と(正当に)指摘する (p.261)。そしてさらに「今日ほとんどどんな文化集団も、相対主義の議

論が前提するほどには、自己自身の内側の伝統に焦点をあてていないし、他の諸文化から孤立してもいない」という事実¹に注意を喚起し、そのような場のコミュニケーション不全の多くは、理論的に相対主義に荷担している当事者がいることを原因として起こるといふ彼女の経験則を披露する（p.262）。

このような論駁の若干の個別的議論の後、ヌスバウムは「アリストテレスの元々のリストと密接に関係するわれわれの〈共通の人間性〉の一定特徴」を8つ挙げる。「道徳性」「肉体」「快と苦」「認知能力」「実践理性」「初期幼児発達」「友好（affiliation）」、「ユーモア」の8つだが、このヌスバウムの完全にオリジナルな論点のうち、ここでは肉体と実践理性と友好の3つについてだけ、紹介しておこう。

彼女によれば、〈肉体〉が共通性であるのは以下の事情による。

ひとが飢えと食糧不足の、また一般に人間の悲惨さの問題を時間をかけて考察する場合、そのような文化的相違は比較的小さく洗練を経たものであり、ひとは、「養分の新陳代謝の関係で、人間の生理には知られた民族的差異は存在しない。アフリカ人とアジア人はヨーロッパ人とアメリカ人に比べて、とくに異なる摂取カロリー-燃焼をしないし、異なる摂取タンパク質利用もしない。ゆえに、摂食の諸条件が民族間で大きな変動をすることは不可能である」と認めないわけにはいかない。これやこれに似た諸事実は、この領域における適切な人間的ふるまいにとって焦点となる論点であるのにちがいない。そしてさらに、欲求の主観的経験で始めるのではなく肉体で始めることにより、われわれはあまりに持続的に収奪され続けたためによりものへの欲求さえ現実に少なくなってしまった人々の状況を、批判する機会を得るのである。これは、〈選好〉の主観的表現のところにとどまる諸々のアプローチと対比されたときにアリストテレス的アプローチがもつ、もうひとつの利点である。（pp.263f.）

ここには、質の高いアリストテレス研究の結果、形相に対する質料、魂に対する肉体の、説明と実生活におけるレレバンスを十全に認めるに至ったアリストテレスの哲学史上の功績を踏まえて、20世紀ないし21世紀の現実に対処する第一歩が記されているように、わたしには思われる。「厚生」「福利」を基本テーマに選んだセンとの協同は、功利主義やカント主義などの近代的立場のように、単なる主観的表現の操作から始まる形ではなく、いわば全学問に開かれた肉体の声なき声の普遍性にも根ざす意味で、やはりいまの諸々の流派のオプションの中では、ヌスバウムが基本的に理解したアリストテレス流徳倫理学が、一手に引き受けるべきものなのである。

次に〈実践理性〉についてみておく。ここでヌスバウムはセンのアプローチに印象的な仕方²で言及している。「すべての人間は、その人間たちの文化がいかなるものであっても、「ひとはいかに生き、いかに行為すべきか」ということに関する問いを問い、それに答えながら自分たちの生活の計画と統御に参加する（ないし参加しようとする）。この潜在能力

(capability)は社会が異なればそれぞれ異なって表現されるけれども、この力をまったく欠いた生物がいれば、いかなる文化においても人間とは認知されそうにない」(p.264)。インドの現実を体験して世界の状況全体に網をかけようとするセンがもつ知性主義的な側面が、プラトン・アリストテレスの倫理の根本特徴としての知性主義と見事に協和しているようにわたしには思われる。なお後述するように、同時にこの、全人類をみよときの知の実践面の「力」の例外のない根本性は、「8つの特徴」のなかのひとつに過ぎないのか、むしろ、それはヌスバウムが最初に承認した概念枠という理論理性の装置と、哲学自体のなかでの根本性を争うものではないのか、問われてしかるべきであるとわたしは思う。

最後に、<友好>を共通性とするポイントをみておこう。「人間は人間であるかぎり、他の人間と仲間であるという感覚を感じるものであり、われわれは自然的に社会的動物であるというアリストテレスの主張は、経験的なものだが、健全な主張であるように思われる。友情と愛に関するわれわれの特殊な把握がどれほど変動的であるにせよ、共有される人間的必要性と欲求という同一家族をなすものの重なりあう表現としてこれらを見ることには、非常に大きな意味がある」(p.264)。ここでヌスバウムがアリストテレスの主張を「経験的(empirical)」と断定してしまっている点を除けば、この評価はそのまま受容可能であるとわたしは思う。かつ、現代においてこの点をこのように積極的に言いうる哲学的立場が意外に少ないことに、ひとは、驚かざるを得ないのではないだろうか。むしろ、個の自立を唱えうることは、近代の哲学の長所なのだが、しかし個の自立を説明するためには、哲学において個人から出発するだけでは足りない。アリストテレスがこの点で現代哲学に貢献できないと前提することは、かれの哲学を研究する意味の大半を捨て去ることを意味する。

しかし、以上のように人間の「共通性」の少なくとも3点に関するヌスバウムの示唆に対して、次々オマージュを書き記すことができるとき、このことと同時に、それに先立つ彼女の、本質をみる「無垢の目」への批判は、敵に譲りすぎではないかという疑念が、だれにでも浮かぶのではないだろうか？ 少なくとも、ことはそう簡単ではなさそうである。たとえば、「肉体の共通性」や「実践理性の共通性」や「友好の共通性」は、このような形でただ単に個々に挙げられてよい、その程度のポイントなのだろうか？ これらが単に列挙される、「経験的に」主張される共通性の例に過ぎないということは、そのこと自体、ヌスバウムの採る哲学的スタンスの不十分さを、すでに何より雄弁に表しているのではないだろうか？ (友好の諸形態中構造上もっとも基本的な)友好(というもの)をプリミティブにできず、実践理性(というもの)、肉体(というもの)をプリミティブにできないのは、究極的には、「理論活動する個人の頭のシステム」としての概念枠(conceptual schemes)への先行的負担があるからだともわたしには思われるが、この負担こそ、そのような諸々の不十分さの中核に位置しているのではないだろうか？ アリストテレス自身はここまで「頭でっかち」でもなかったし、「個」の個人性自体の深い探求可能性の担保をおこないえたとと思う。この意味で、私見では、かれはじつは、そもそも概念相対主義者という敵がい

うようには、「素朴」ではなかった。はるかに深く、しかも全体にわたる考慮　この考慮自体は、もろもろのローカルな実践に対して生身の具体的個人が知的に実践を重ねてゆけるという意味で、知的実践としての明確な価値を持つ　が、かれのこの件での態度決定の背後にあったとみるべきである。その一方で、ヌスバウムが（うっかり）パトナムと同列の思想として挙げる現代米国哲学者のうち、ドナルド・デイヴィッドソンは、経験論から出発しての全体論哲学の完遂という観点から、複数＜概念枠＞に言及するパトナムやこのヌスバウムの語り方自体が無効であるという趣旨の論陣を、ヌスバウム論文の10年以上前の1974年の時点で、すでに張っていたのである⁹。節を改め、＜アリストテレス＝デイヴィッドソン連合＞の立場から、ヌスバウム批判を試みたい。

デイヴィッドソンの概念枠批判からの概念相対主義論駁

まず、全体としてのヌスバウムの立場が、パトナム流内在的実在論（internal realism）¹⁰の採用の結果、＜概念枠＞への全面荷担をはじめにしてしまったがために、脆弱で、つじつまの合わないものであることに注意を喚起すべきであろう。相対主義と反相対主義は、深刻な文化的差異を背景とする意見対立が事実的に発生したとき、その事実上の対立を、それぞれ自分の言葉で自分のバイアスから一貫して述べ、解釈することができるということが決定的である。ゆえに、前節で紹介した特殊な議論（価値相対主義）へのヌスバウムからの反論は、彼女がそれ以前にいったん一般論の概念相対主義に譲ってしまった後なので、論争の場における言説としての価値が、残念なことに現状ではほぼゼロなのである。ヌスバウムが特殊論に対して反論として持っていた直観的哲学内容を活かすためには、道はただひとつであり、根本から相対主義に対峙するしかない。そして、このことのためには、私見ではパトナムが実在論と観念論、客観主義と主観主義などの二分法の間で、内在的実在論に「単に位置決めしてしまったこと」の軽さないし浅さを超えて¹¹、相対主義的言説全

⁹ D. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in: *Truth and Interpretation*, Oxford 1984, pp.183-198 (orig. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 (1974)).野本和幸他訳『真理と解釈』勁草書房1991年、第9章「概念枠という考えそのものについて」(植木哲也訳)。

¹⁰ この立場を知るための日本語の最良の文献は、H. Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge, 1981) の邦訳(野本和幸他『理性、真理、歴史』(法政大学出版会、1994年))の各論文と解説。

¹¹ 「かれらの研究は、カントの議論に、また　わたしが信ずるところでは　アリストテレス自身の議論にも従って成り立っている、と指摘しておかなければならないが」(p.260) ということの説明をヌスバウムは彼女の *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, ch.8 で与えたというが(n.33) カント＝パトナム流のあらわれ(phenomena)理解と「言語」理解に引きつけすぎて、(‘Ding an sich’に荷担した!?) プラトン流「外的」実在論に対するアリストテレス流「内的」実在論という、図式としての対応がうまくいきすぎた説明である。少なくとも、歴史的に特殊な、人類規模の＜将来的な知＞の需要を自覚的に担った古代ギ

体を魅力的にみせていた真の動因のところから説き起こす必要がある。

このことは、アリストテレスがひとつの話題である以上不可避である。この点の説明のために、ヌスバウムの概念相対主義への屈服のせりふを再掲して、もういちどみてもよい。

深い人類次元の重要性をもついかなる複雑な問題に関しても、「無垢の目」は存在しない、つまり完全に中立的で、文化の形成から自由な世界の見方は存在しないという点を承認することからアリストテレス主義者は始めるべきであると、わたしには思われる。パトナム、グッドマン、デイヴィッドソンのような哲学者の研究は、(かれらの研究は、カントの議論に、また わたしが信ずるところでは アリストテレス自身の議論にも従って成り立っている、と指摘しておかなければならないが) 感覚知覚の場面でさえ、人間の心は能動的で解釈をおこなうような道具であり、心の与える解釈は、心の内的構造の関数であるばかりでなく、心の歴史とその諸概念の関数でもあるということを示した。わたしにはアリストテレス主義者もまた、人間のもろもろの世界解釈の本性は全体論的であることと、諸解釈の批判もまた同等に全体論的でなければならないことを、承認すべきであるように思われる。概念枠は言語と同様に、構造全体としてひとまとまりである。ゆえに、われわれはまた、どれかひとつの要素における一変化があれば、システム全体にとっての含意も発生するという点も認識すべきである。

わたしの理解するアリストテレスの認識理論・心の哲学では、一方で心が「能動的で解釈をおこなう」と言っているならば、心には、同時に他方で必ず「能動的でなく、解釈をおこなっていない」たぐいの働かないし「部分」をも言えるはずである。ヌスバウムは感覚知覚を例に挙げるが、アリストテレスの感覚論では自体的感覚と付带的感覚を分け、自体的感覚をさらに固有感覚と共通感覚に分ける。固有感覚も共通感覚も解釈や能動的な契機とは独立のものであると前提されている。これは一見すると素朴な前提であるようにみえるし、『デ・アニマ』の叙述は固有感覚(7~12)から共通感覚(1~2)へ、さらに表象(3)・理性(4~8)へという順で一見淡々と進むので、そのような素朴さの印象は、さらに固定されてしまうかもしれない。しかし、そのような印象は、アリストテレスの実際にやったことにまったく反している。所与としてある普通の「感覚」の記述は、ほぼすべて付带的感覚の記述である。たとえば、近くの山を見る、磯節をきく、夾竹桃の匂いをかぐ、鱈の西京漬けを味わう、氷にさわるとはすべて、表象能力を前提し事実的に対象の(理性的)認知が組み入れられた感覚なので、付带的である。自体的なのは、考察のために事実的对象と事実の知識を捨象した、赤や黄の色を見ること、一定の高さの音を聞くこと、塩辛さ

ロシアの思考法の独自性を、無視した解釈である。私見では、アリストテレスの「あらわれ」は、学問ないし科学を立ち上げる(アカデメイアならびにリュケイオンにおける)共同行為における素材という位置をもち、それ以上「できあがりの学知が依拠すべき哲学の、体系としての特徴」を、何ひとつ先回りして語るものではないと思う。

や甘さを味わうことであり、これらならば各感覚様相に固有の感覚である。また、動きや静止や形を任意の感覚様相で知覚することであれば、共通の感覚である。雪や氷の種類わけが子どもころから生活上必要なイヌイットの友人は、白の知覚においてわたしの知覚よりも繊細な区別をもっていて、草木の経験が生きていく上でより重要なわたしは、緑の知覚においてかれより繊細かもしれない。しかしそのことと独立に、また、そのこと「以前」に、茫漠とした感覚知覚の全事象の中でのこのような自体的感覚の取り出しが、確実に<感覚における人類共通のもの>の探究への道になっていたことは、だれにも分かる話でなければならない。ニュートンが評したように、アリストテレスの視覚媒体と光の扱いがかれの同時代では近代光学を先取りしていたのだが、そのような個別の「群を抜く功績」にことごとくしてさらに先立つ話として、光学と生理学を使って視覚を探究することそのことや、音響学と生理学を使って聴覚を研究することそれ自体、あるいは、世界のものの運動の知覚から行動にいたる現象をみる心理学が成り立ち、心の解明に寄与することそのもの。こうしたことの歴史上一挙の始まりの原因が、この自体的/付帯的の区別にあったことが重要なのである。そして、明らかに、付帯的感覚が解釈と心の能動性に関係するというそのまったくおなじ意味において、自体的感覚はそのものとしては「解釈以前」であり、心の能動性に「関係しない」と言えるし、また、そう言わなければならない。

したがって、ヌスバウムは間違っていて、アリストテレスが正しい。かつ、ヌスバウムのほうはひどく素朴なのに対し、アリストテレスのほうが高度に洗練されている。アリストテレスはアナクサゴラスやエンペドクレスの初期理論の大雑把さ。大雑把さの徴候は、かれらでも、このヌスバウムでも、ただひとつの特質、ただひとつの関係で「心的なもの」を全称的に形容したいという一般的衝動にみられる。をプラトンが『テアイテトス』や『ティマイオス』で乗り越えたさらに先に進んで、適切な差異と同一性で今日の<心的現象の分類>に当たるものを初めに確立した。そして、アリストテレス的洗練は、今日の哲学にとっても十分に規範的なレベルに達していたと思えるふしがある。まず、デイヴィッドソンの行為論や真理論にみられるタイプの全体論的説明と連携してイギリスで研究を進めていたクリストファー・ピーコックに、知覚に内在的な *sensational property* と *representational content* の区別がある¹²。前者に奥行き知覚(の核となる要因)が含まれ、これは「内容」「表象」「思考」などと完全に独立に、あらゆる知覚の根底に、まさに<感覚という認識>の感覚<らしさ>、個性のようにして含まれる要因である。ピーコックはむしろ、自体的感覚と付帯的感覚のような、アリストテレス起源の区別を、もはや前提しないが、しかし *sensational property* のこのような取り出しは、古代における自体的感覚の取り出しと、それぞれの説明体系の中での一定の等価値性をもつと思う。すなわち、いずれの説明法でも感覚知覚は、「自体的感覚」であれ '*sensational property*'であれ、能動的でもなく解釈結果でもないものとして捉えられる要因に、組織的に言及しながらでなければ、説明されえないのである。

¹² C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford 1983, pp.4-26.

このことはさらに、ヌスバウムが論文を書いて以後の心の哲学の飛躍的發展においても明白に実証されている。1988年の彼女の論文の初出当時のトレンドは機能主義（functionalism）であり、アリストテレス解釈でパトナムと連携してアリストテレス＝機能主義者説の論陣を張っていたヌスバウムの見解¹³が引用箇所の主張の裏にあるが、その後のニューラル・ネットワーク等を用いた研究によって、認知科学研究の進歩自体が機能主義を破棄する結果になったと思われる。脳と身体全体の働きの研究が進み、直観的な心の現象の解明がとくに進んでいる。感覚知覚と直感的な善悪の判断のまったく新たな研究成果がまさに進歩の焦点にあり、ヌスバウムのこの叙述は、古典的計算主義しかオプションがなかった当時の叙述として、非直観的（＝推論的）認識をモデルに直観的（＝非推論的）感覚知覚を説明しようとした点で、古典的計算主義と新興のコネクショニズムの両方からことがらを検討できる2010年代のいまの認識からいえば、歴史的に完全に淘汰されたものである。にもかかわらず、アリストテレスの側の現代性・先鋭性のほうは、消えていない。というよりも、むしろ正統としての価値が、より高くなったとわたしは思う。いうまでもなく、アリストテレスは生物学の見地から心の哲学をみることができた初めの人である。感覚知覚に関する上記のかれの観察の高い信頼性は、同様の見地をぶじ回復した機能主義以後の心の哲学に、とくに親和的であると思われる。

哲学の長い歴史では初めの頃としか思えないアリストテレスが、ここまで「洗練」されていたことには、われわれからみて、一般的に理解しにくい要素が隠されているはずである¹⁴。わたしはその要素を、アリストテレスが、<いま・この理論活動的行為>につきまとう、行為遂行条件に忠実であったこと、と表現したい。たとえば、「心は能動的である」や「心とは解釈をおこなうものである」といった言明を、或るとき或るひとがするとき、その言明は、アリストテレスの時代の心の研究の現場において、単純に意味不明なのである。これらは、「能動的」が能動的<である>ものと能動的<でない>ものを分けることばであり、新たな研究を作ってゆくために<心の働き>としてわれわれが収集するものには、通用する意味において「能動的」なものも「能動的でない」ものも含まれているという事態に、うまくあわないし、「解釈する」が解釈<する>ものと<しない>ものを分けることばであり、われわれが認める<心の現象>に、ふつうの日本語の理解において解釈<している>ものと<していない>ものとが含まれている事態にも、あわない。明らかに、この種の「無意味さ」をあらかじめ排除しておかないと、研究行為・活動はできないから、それで、だれもが利用するような観察や言語表現のような、ごく日常的な材料をもとに心の哲学と心の諸科学の萌芽的形態を立ち上げたアリストテレス自身は、まさにそのような歴史上の位置にいたがために、内容的な議論や研究上の吟味以前に、ヌスバウムやパトナム

¹³ アリストテレス哲学は機能主義か否かの解釈論争の全体像を知るには M. C. Nussbaum and A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992 がよい。このアンソロジーにかれらの共著論文 'Changing Aristotle's Mind', pp.27-56 も収められている。

¹⁴ このような要素に関するもうひとつの推測について、後注 25 参照。

ムの言い方をそもそも採ろうと思えなかったように思われる。このようなアリストテレスにおける事情を、いまかりに、人々の営みに、自分の個人的な営みとしての理論的活動ないし行為を、同様のごく平凡な人間的営みとして重ねていること、と表現しておきたい。

この平凡な行為遂行条件に導かれた議論であるという点を、歴史上の位置としては非常に対照的であっても、デイヴィッドソンの概念枠破棄の議論にも認めることができるように思われる。われわれが言語を使用して何らかの認識をおこなって行動している際、全員が概念枠を通して世界を認識しているという描像に、かれは反対し、われわれはそのような媒介なしに、じかに対象に接していると主張する。これは、主張するデイヴィッドソンが、ひとのしていることに重ねて理論活動をしているときに自分の活動ないし行為の人間的制約の存在に対する感受性があることを意味すると、わたしは解釈する。以下、いくつかのポイントをあげてこの点を示したい。

デイヴィッドソンは「経験主義 (empiricism)」という立場の、クワインによってすでに克服されていたふたつのドグマ¹⁵に続く第三のドグマとして<概念枠ないし枠組み>対<内容>の二分法を挙げる。パトナムとヌスバウムが選んだ全体論は、クワインのいう「<分析的>対<総合的>」の二分法および還元主義を捨て、全体論を採用して、或る証拠は言語体系全体において対応されるとするものだが、概念枠ないし言語が内容をまとめあげるという根本的主張はむしろ強く維持する立場である。ヌスバウムたちが踏襲するクワインの主張は、次のようなものである。

現代の経験主義は、ふたつのドグマによって大きく条件付けられてきた。ひとつは、分析的真理、すなわち事実問題とは独立に意味に基づく真理と、総合的真理、すなわち、事実に基づく真理とのあいだに、ある根本的な分裂があるという信念である。もうひとつのドグマは、還元主義、すなわち有意義な言明はどれも、直接的経験を指示する名辞からの論理的構成物と同値であるという信念である¹⁶。

これに対しデイヴィッドソンは、概念枠と内容の区別も捨て去るべきだとラディカルに主張する。そして、このような概念枠・内容の二分図式を維持することはできないとして、連続的に推移するかれ流の全体論的なみかたを提唱する。このとき、もしデイヴィッドソンのここの主張が正しければ、「経験主義という立場」はその内側から発展的に崩壊ないし解消することになり（パトナムではそうでない）、それと同時に概念相対主義もまた、自分の立場の表現の基盤を完全に失う結果となることは、明らかである。

デイヴィッドソンのこの論文はかれのいつもの業績どおり難しい論文であるが、中で響く基本的な主調音は、驚くほどわれわれの直観ないし生活実感そのままの「地声」である。

¹⁵ Cf. W. v. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in: *From a Logical Point of View*, New York and Evanston, 20-46. 邦訳 飯田隆訳『論理的観点から』勁草書房、1991年。

¹⁶ p.20. 邦訳 67頁。

まずかれは、次のように言う。

われわれに必要なのは、＜概念の対比ということに種々の制限を課してくれるような考察群＞という考えであるように、わたしには思われる。たとえば、パラドクスや矛盾でつまずいてしまう極端な想定もあるのだし、たとえばまた、われわれのほうで理解するのにまったく問題ない穏当な事例もあるのである。いったい何が、どのあたりでわれわれが、単に風変わりであるとか新奇であるものから、ばかげて不条理なものへと、境界をまたぐことになるかを、決めてくれるのだろうか？¹⁷

ここでかれが扱っているのは、自己・自文化や他者・異文化に関わりを持つ、評価一般の問題である。われわれの評価や査定は、それ自体有効な行為として、さまざまな制限（limits）制約をもつはずである。わたしはデイヴィッドソンのいうこの制約が、典型的には近代のカント・ヘーゲルや現代相対主義との対立関係において、アリストテレス流相対主義のみを支配していた、行為論的な制限であると示したい。なお、デイヴィッドソンは行為論と真理・解釈論をまったく同等に自分の分野にしていたし、新進の研究者・大学人であった頃から、アンスコム、ウィギンズなどのアリストテリアンと交流をおこなっていて、『ニコマコス倫理学』第3・7巻を代表とするギリシア的問題意識と哲学手法を、キャリアの初めの段階で自家薬籠中のものにしてきた。行為論的制約で評価行為そのものの条件を考えたことは、ことデイヴィッドソンに関してであれば、突飛な想定ではない。

「制約」をかれが終始問題にした結果は、次のような主張である。「わたしは、枠組と内容、組織化するシステムと組織化を待つなにか、というこの第二の二元論が、了解可能にも擁護可能にもなりえないことを力説したい。それは、それ自体ひとつのドグマ、経験主義の第三のドグマなのである。これを放棄してもなお何かはつきりと経験主義と呼べるものが残るか明らかではないから、これは第三のドグマであると同時に、おそらく最後のドグマである」¹⁸。そしてデイヴィッドソンは、異なる概念枠間の翻訳が全体的に失敗するという想定からの議論では、概念枠をそもそも「比較する」ということの基盤が与えられないとして、全面失敗の想定を否認する¹⁹。その上でかれは部分的失敗の想定を考え、「概念相対主義という考えに、したがってまた概念枠という考えにしっかりとした意味を与えようとする試みは、翻訳の部分的な失敗に基づく場合であっても、全体的失敗に基づく場合以上にうまくいくわけではない。基礎となる解釈方法論が与えられても、他者がわれわれ自身のものと根元的に異なる概念なり信念なりを持っていると判断できる立場には、わ

¹⁷ p.184. 邦訳 193-4 頁（一部改変、この点以下おなじ）。

¹⁸ p.189. 邦訳 200-201 頁。

¹⁹ p.195. 邦訳 208 頁。

われわれは立ちえないであろう (we could not be in a position to judge)」と結論する²⁰。要するに概念相対主義は全面的に独断的であるというのが診断だが、診断の根拠は、「われわれ」を(メンタルな)おこないにおいて拘束する「判断する」「評価する」のふつうの制約、つまりこれらのタイプの一回の行為としての制約に反するかたちで相対主義者はものを言っているというものであると思われる。これはこのように表現するなら、かつてのアリストテレスの基本的態度の復活に他ならない。デイヴィッドソンが論文の最後に、自分のそれ自体は一貫してネガティブな議論で得られた結論を、次のようにみずからのことばで総括していることが重要である。

異なる枠組を持つ人々の間でいかにしてコミュニケーションが可能になるか、存在しえないもの、すなわち、中立的な基盤や共通の座標系を必要とせずうまくいく方法は何か、こうしたことが明らかになったと言って要約するのは間違いであろう。というのは、「枠組が異なる」と言えるための理解可能な基盤は、まだ何ひとつ見いだされていないのであるから。また、すべての人類は 少なくとも言語の話し手はすべて 共通の枠組や存在論を共有している、というすばらしいニュースを公表するのも、同様に間違いであろう。なぜなら、枠組が異なることを理解可能な形で言えないとすれば、それらが同一であることもまた、理解可能な形では言えないからである。

解釈されていない実在、あらゆる枠組や科学の外部にあるなにか、という考えへの依存をやめても、客観的真理の概念を放棄することにはならない。事実はまったく反対である。枠組と実在の二元論のドグマを仮定すれば、概念の相対性と枠組に相対的な真理とが与えられる。このドグマを欠けば、この種の相対性も消えさる。むろん文の真理は言語に相対的なままだが、しかしそれは可能なかぎり客観的である。枠組と世界との二元論を放棄することで、世界を放棄するわけではない。なじみの対象たちとの直接的接触を再び確立するのであり、またそうした対象たちのおどけたしぐさが、われわれの文や意見を真や偽にするのである²¹。

ここに引用した論文最終箇所は二段落からなっている。前半の「すべての人類は 少なくとも言語の話し手はすべて 共通の枠組や存在論を共有している、というすばらしいニュース (the glorious news)」は反相対主義者(本質主義者)への痛烈な皮肉を含む表現であり、この部分があるのでヌスパウムもデイヴィッドソンをパトナムと類似の立場にしてよいと(思い切って)解釈したのかも知れない。またデイヴィッドソン自身も、アリストテレスなんてこの程度というふうに思っていた可能性がある。しかし、ここは近代反相対

²⁰ p.197.邦訳 211 頁、強調渡辺。

²¹ p.198.邦訳 211-212 頁。

主義の理論偏重で独断的な立場²²にしか言及できていないと解釈できる。「アリストテレス」がこの標的であるとしても、そのアリストテレスは(デイヴィッドソン自身によっても)誤解されたアリストテレスに過ぎない。前半段落最終箇所「枠組が異なることを理解可能な形で言いえないとすれば、それらが同一であることもまた、理解可能な形では言いえない」は、内容的にパトナムやヌスバウムの立場に近そうに思える。しかし、ここも、理論の意味での「強い」絶対的単一性のお話であって、たとえばヘーゲルやその垂流がかつて荷担した立場と理解しておけばよい。

後半の段落が重要である。ここでデイヴィッドソンは、一読しただけでは理解しにくいことを唱えている。ドグマを消すときに概念の相対性と枠組みに相対的な真理の相対性も消えるという。そうならば絶対なのではないのかと思うと、この想定では前半の段落の同一性言明の無意味性の論点に抵触してしまう。このことは、概念枠の想定を外す際には<理論>から<一回的实践>重視の立場への転回が深層で必ず起こるといふ、われわれのここまでの議論の路線にも合う態度であるが、字面上、デイヴィッドソンは次のふたつの念入りな表現から、かれの真意を読み取ってほしいといいたいようにみえる。第一に「可能なかぎり客観的 (as objective as can be)」、第二に「なじみの対象たちとの直接的接触 (unmediated touch with the familiar objects)・・・おどけたしぐさ (antics)」。生活の実感、現場感覚でよいのだという雰囲気のある表現であるが、より深い決定的解釈は必ずしも容易

²² ヘーゲルがプロタゴラス流人間万物尺度説(プラトン『テアイテトス』152A)を、「対自 für sich」の意義を歴史上はじめてそれとして明言するものと高く評価し、或る意味でプラトン・アリストテレスと同等視したこと(G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp 1971, 428-434.)が、ここで重要であると思う。ヘーゲル流反相対主義ないし絶対主義が、発生時点のもろもろの現代相対主義共通の仮想敵であり、アリストテレスの立場は往々にして、じじつアリストテレスをよく読んでもいたヘーゲルの本質主義と、大括りに同類とみなされる。しかし、本節の診断が正しければ、こと相対主義の問題に関しては、アリストテレスはヘーゲルと似ても似つかない立場である。ヘーゲルの反相対主義は、相対主義をも「(一面的)契機」として体系内部に含むウルトラ絶対主義だが、アリストテレスはただ単にふつうに相対主義者とは「ともに学問の話ができない」と考えているのである。かれはプラトン『テアイテトス』第一部を踏まえ、消化して、プロタゴラスとヘラクレイトスを、矛盾律に対する態度に原則的逸脱がある立場として学問の埒外の人間とみなしていた(『形而上学』3-6)。したがって、かれの哲学はヘーゲルの哲学史や精神現象の学中で、<高度で自分と異質な文化>への基本的な畏敬の念を欠く「より高次の観点」から「理解」されてしまったことにより、元来のふつうのひとつ(「俗人」ではない)の常識や良識に基づく一回一回頭をフルに使った活動としての生き生きとした価値を奪われてしまっている。人生の意味を賭けてまじめに仕事しているかぎり、「その仕事の話ができない相手」もいるのは、生身の人間に関する基本的で普遍的な事実である。アリストテレスはヘーゲルのような意味で人間的限定の本質性を離れて「神様の視点」からすべてを総覧する哲学を構想したことは一度もなく(かれの「観想」の実践に対する優位は、実践学という位置づけの倫理学における主張(『ニコマコス倫理学』第十卷第八章)であることに注意されたい)これは、ソクラテス・プラトンの厳しいしつけにあらわれた、倫理性の観点が強いきリシア的で魅力的な宗教性(敬虔の「徳」)にも関係する、キリスト教ヨーロッパからみでの「異文化の深い問題」を含むことである。

ではない。

「可能なかぎり (as ... as can be)」の「<100 パーセントの、絶対の意味での客観性>を相対性側に若干<引き算>」しているわけではないニュアンスと、「なじみ・・・直接的接触・・・おどけた」の文字通りの意味合いとを同時に把握するために、わたしには、アリストテレスの日常的述語の分解能に関する論点が、この箇所の読解に役立つと思える。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第一巻十章で「幸福である」という述語を題材にことばの意味を研究する。ヘロドトスの伝える賢者ソロンによれば、「ひとの幸福など、そのひとが死ぬまでは言えないもの」だそうである²³が、これは「幸福である」が、(動詞の現在形の用法で) 使える述語であるという直観に反している。アリストテレスの結論は、「幸福である」という述語が、生きている人間によって、生きている人間相手にまさに使われている、そのとおりにこの語の使用に関する真偽・意味に関する議論を導いてゆくべきである、というものである。古代版自然言語意味論の構築の一作業といったところだが、かれの結論は次のものである。

それでは、任意の短い期間ではなく、完結したある程度長い時間において、完全な徳に即して現実活動をおこない、しかも外的な善を十分に与えられている人を、「幸福」と呼ぶことに、いかなる妨げがあるであろうか。それともそうではなく、その人がそのように生きるとともに、それに見合った最期を遂げるということを付け加えるべきなのだろうか。未来はわれわれには不明であり、かつわれわれは、幸福をあらゆる観点においてまた完璧に目的であり、完結したものであるとしている。もしこうであるなら、すでに述べた諸条件が現に帰属し、またこれからも帰属するような、いま生きている人は、幸いであると、ただし幸いな人間であると、われわれは語るであろう。(1101a14-21)

むろん、「一寸先は闇」であるのが人間である。徳を持ったとしても明日大地震や大戦争が起きて家財も家族も失うかも知れない。政治的迫害、経済パニックが起きてまっとうな社会的地位にとどまれないかも知れない。何より恐ろしいのは、大不運が幾重にも襲ってきて、いま現在このかすかな徳性としてわたしが誇れるものさえ、わたしは逆境の中でみずから捨てて低俗化・質的に劣化するかもしれないということである。うちひしがれて、自分が生きている意味を剥奪されたあげく、よいことができない人間、まして悪いことをする人間になってしまったら、どうしよう。考えたくもないが、そうなったとき現在のまあまあの善良さに戻ることさえ、巖窟王的な超人的努力を要することは、「習い性」のアリストテレス的徳論からも、簡単に導けることなのである。こうした、未来の完全な不透明性が、ソロンとアリストテレスがともに直面している、「人間の事実」である。そこでアリストテレスが提案するのは、ふつうの使用でわれわれ自身が耐えている諸条件を明確化

²³ クロイソス王を中心人物とするこの有名な挿話について、斎藤忍随『ギリシア文学散歩』岩波現代文庫、2007年、第V章の記述が抜群におもしろい。

することである。

アリストテレスが得る結果は、幸福であることを理解する鍵として、人間並みの安定性で未来に向かっていく今現在のわれわれに関する判断として、「幸福である」の条件を理解しようということである。アリストテレスがとくに強調して論じているように、人間のことで「完全な安定性」をいおうとすることは、この領域の話の特質を、誤解しているのである。われわれがある人について「幸福である」と語るときには、そこまでの「完全な安定性」を含まないで語っている。われわれの言い方を正当化するには、望みうる安定性の中で考えてみるなら、これがもっとも安定的だ、程度でよい。アリストテレスは自身の幸福＝人間的最高善の定義「幸福とは、徳に基づく魂の現実活動である」（第一巻七章）に言及しつつ、この点を次のように解説する。「人間のはたらきの安定性が、徳に基づく現実活動の場合のようにすぐれて成り立つことは、他にないからである。というのも、そのような現実活動は、知識とくらべても、いっそう安定的に思えるから。しかし、なかでももっとも価値ある現実活動が、より安定的である。幸いな人は、この活動のうちでもっともすぐれて、しかも、もっとも連続的に、生きつづけるから。このことが、それらの活動に関して忘却が生じないことの原因であろう。ゆえに、探究されているもの〔安定性〕は幸福な人に帰属するであろうし、かれは、生涯を通じて幸福でありつづけるであろう」（1100b12-19）。

どこにもない完全な安定性を求めるという<場違いなこと>を止めれば、われわれは、ソロンのような「賢者」やもろもろのこわもての「識者」からみて、あまりにばからしい幸福帰属の言語ゲームを、実在のゲームの古今の当事者と、おなじ視点からみることができ、それに参加することもできる。事実、上記のように幸福であると言われた人が翌日最大の不幸に巡りあって悲運の最期を遂げるとか、上記のように書き、上記の通り幸福であったアリストテレスが、大王の死と、それに接続するソクラテス裁判を思わせる訴訟騒ぎで、いきなり学頭の地位を辞して国を去って引退せざるを得なくなることは、このような安定性への脅威ではない。これは、その程度の世界での安定性なのである。そして、この観察と参画可能性が一致している局面での観察に徹することが、私見では『ニコマコス倫理学』という徳の倫理学最大の書の一貫したやりかたである²⁴。

²⁴ この点は、『ニコマコス倫理学』や他の著作におけるアリストテレスの、分かりやすく温かなユーモアにも通じる。たとえばかれは第二巻第九章では「そして、どんな事柄においても、快いものと快楽を、もっとも警戒すべきである。なぜならわれわれは快楽を、「無私な気持ち」では、判定しないからである。そこで[トロイアの]長老たちが[絶世の美女]ヘレネに対して経験したのとおなじことを、われわれも、快に対して経験すべきであり、あらゆることにおいてかれらの声を語るべきなのである。というのも、この声を発するとき、われわれが誤ることは、少ないだろうから」（1109b7-11）と親切に若者に助言している。長老たちは東洋でいう「君子危うきに近よらず」を古代地中海世界でみずから実践したわけだが、この危険の場合、自分が君子「である」ことができるのは、事実のつながりの具合でだれだって「豹変する」こともあるので、自分の状況に気をつけて、豹変を避けて行動しなければならぬということをわきまえているからだ、という含みである。これ

おなじことを、デイヴィッドソンの「可能なかぎり客観的」のニュアンスにも見て取れるのではないか、というのがわたしの解釈提案である。先に引用したかれの結論の言語は、一目で人間くささへの回帰と開放感にあふれているので、この解釈の説得性は直観的に明らかであると思われる。要するにわれわれは見知らぬ人や見知らぬ文化現象に出会うことがある。そのときわれわれはノーマルには（つまり、空腹のあまり相手を食べようとしたり、乱暴にも単に強姦しようとしたり、強欲にも売り飛ばそうとだけしたり、血に飢えて単に戦争の敵としていないかぎり　こうした情況もむろん不可能ではない。人類はだいたいどんな「遭遇」も過去にやってきたから　）相手と話そうとするし相手を理解しようとする。このときわれわれはすでになにごとかを相手とおこなっている。ここでおこなっていることは、有意義な活動なので、そのかぎりでは何かへのコミットメントを伴う。そのようなコミットメントは明白に反相対主義的であるが、理論としての「とにかくわかりあえる」「とにかくわかりあえない」のどちらの態度とも、異なっている。要するにわかるために何かをしているだけである。初期のアリストテレスはこのことの延長で話をしていると理解できる。そしてデイヴィッドソンが経験主義最終ドグマを破壊したときにみたものは、アリストテレスとおなじ景色ではなかったかというのが、わたしの解釈である。

結び

ジュール・シュベルヴィエルに「動作」という傑作の詩があり、むかし国語の教科書に載っていた。

ひょいと後ろを向いたあの馬は
かつてまだ誰も見た事のないものを見た
次いで彼はユウカリの木陰で
また牧草を食ひ続けた。

馬がその時見たものは
人間でも樹木でもなかった
それはまた牝馬でもなかった、
と言ってまた、木の葉を動かしてみた
風の形見でもなかった

それは彼よりも二万世紀も以前
丁度この時刻に、他の或る馬が

が徳の倫理の要諦に含まれることは、案外重要な事実である。

急に後を向いた時
見たそのものだった。
それは、地球が、腕もとれ、脚もとれ、頭がとれてしまった
彫刻の遺骸となり果てる時まで経っても
人間も、馬も、魚も、鳥も、虫も、誰も、
二度とふたたび見ることの出来ないものだった。

(堀口大學訳)

馬でない、人であるわれわれが、2300 年少し前に創造的であった人が見たものを見ようとするとき、草を食みながら「ひょいと後ろを向く」ことでは、たぶん十分ではない。デイヴィッドソンの場合であればそれは、恩師クワインが経験主義の内部で地道に経験主義の限界を内側からこわしていた作業の先でかれが地道に作業した結果であったと思われる。おなじことはおなじように肉体や共同性や行動へと哲学の中心テーマを動かすことができたハイデガーやサルトルやメルロ＝ポンティ、あるいはアレントがフッサールの苦闘からリレーして得たものかもしれない(現象学のまじめな学者がこの一文を読まないことを願う)し、そんな恩師などいなかったウィトゲンシュタインならば、たまたま途中の空白で一生を二度生きることができたために前期の自分の苦労の上に後期の思索を重ねた結果であるのかも知れない(ウィトゲンシュタインのまじめな研究者がこの一文を読まないことを祈りたい気分である)。要するに「主観」はこなごなにうち砕かれる必要があり、わたしはその砕け散った主観のひとつとして、そのようなものとして初めて、ローカルに生きながらグローバルに考える主体であることができる。

では、アリストテレスはどうだったのだろうか？ かれだって馬でも鹿でも天使でも菩薩でもない以上、おなじことではないのだろうか？ わたしはここで、かれがたいへんすぐれた学校のたいへんすぐれた学生であった事実が何より重要であると考えたい。すなわち、アリストテレスがエイドスの哲学というかれらの流派の中で質料形相主義²⁵を樹立したことが、ヌスバウムやわれわれがかれとこの面に対話できる、最大の要因ではないかと思う。普遍的な真理として、哲学は哲学の頭をつくったさらにその後の成熟がすべてなのであり、この意味で、プラトンこそ讃えられるべきであるように、わたしには思われる。

²⁵ 経験主義のドグマを破るとき、ドグマのない経験主義「的」哲学がその外部と、適切に自他のことを識別し公私を識別しながら、身体的に切れ味良く、対話可能になるのと同様、「合理主義」でも「エイドス派」でも、その内側で、自分たちのドグマと対決することによって責任ある言説を生む成果が得られるのではないか。プラトンのエイドス説が、中期と後期に国家や宇宙や美しい人生を対話者が対話で「作る＝思考する」ことにより国家や宇宙や幸福の存在と本質に迫るそのつどの原理論であったことの次のステージで、アリストテレスの質料形相主義が、全事象の成立条件を記述する枠組みであったことが重要であると思われる。とくに、行為の成立条件に関して感受性を鋭くしながら研究対象側の成立条件を語ろうとしていた。エイドスの哲学がそのようなエイドスに言及しなくて良い形で今日の成立条件に関わる認識にも生きることは、エイドス派の根元的重要性を示している。