

哲学の転回

——無根拠・不分明の世界——（前編）

荻 原 欒

目 次

はじめに

I. 哲学の展開

1. 哲学以前
2. 存在論的転回
3. 認識論的転回
4. 超越論的転回
5. 言語論的転回

II. 哲学の転回

1. 哲学の転回
2. ポパー
3. ニーチェ

(以下、次号掲載)

4. 空観・唯識
 5. 一般意味論
 6. オートポイエーシス
- 結 語

はじめに

仏教では「教相判釈」（教判）ということがいわれる。仏教は釈尊の教えとなつてはいるが、釈尊以来、インド、中国、チベット、日本を経て、少なくとも鎌倉仏教に到るまで、經典、論、内証（個人的宗教経験）に於いて、釈尊に由来するとしながらも、独特な、様々な、見解が、その歴史の中で、述べられてきた。そこには、他の批判、否定はもとより、正反対の見解まで含まれていたりする。そういう状況で、新たに、自らの見解を示すには、それまでの諸見

解を何らかの形で一旦整理し、その上で、おのれの見解が他に対して最高位のものであることを理由付ける必要がある。そのために示される体系を教相判釈という。これは、特に、中国仏教、日本仏教で行われてきた。

例えば、釈尊の説法を、五つの段階に分け、①四諦、②般若経、③維摩経、④法華経、⑤涅槃経、と完成していくとする「五時の教判」、また、①声聞、緣覚、菩薩乘は別経、②法華経、涅槃経は漸経、③華嚴経は頓経、であるとする三時の教判、經典を華嚴、阿含、方等、般若、法華・涅槃の五時に分け、さらに、その形式から、頓、漸、不定、秘密、その内容から、藏、通、別、円に分ける八教、それらを合わせた「五時八教の教判」、その他がある。また、日本における、空海の顕密二教、浄土教でいう聖道門、浄土門、禪の頓悟、漸悟などの区別も、ある意味では教判である。これはまた、しばしば、新しい立場の宣言でもあった。

教判は、見方によれば、自分の立場をよしとするための、作り話とも言える。しかし、対象の存在の確實さを前提にそれに合わせて真理を体系化していく自然科学と違って、人文系の思考は、最初から結論がある訳ではなく、常に他を批判し、また己を批判に晒しながら、いわば真理を作り出していく作業が、その本質である。そして、それによって新たに見えてくる知見こそが、その実質的内容でもある。それ故、教判は、近代学問の方法論としても、それなりの意味を持ちうるものと思われる。

そのことを受けて、この小論で試みたのは、仏教ではなくて、哲学自体の教判である。もとより、哲学史がそういったものであり、個々の哲学説も同様の意識に立つものかも知れないが、ここでは、敢えて自覚的に教判と名乗った。それによって、哲学に課せられた課題を明確にし、新しい解決の方向を模索してみたい。

具体的には、哲学（広義）に、次のA, B, Cの3つの段階をみる。そして、さらにBを4つの段階に分ける。これは、かなりに割り切ったやり方である。したがって、哲学史的研究、あるいは、哲学的思考の伝統からは、批判がありえよう。しかし、一方では、私たちが哲学に期待するのは、哲学的真理や哲学史の事実の、実証的な（あるいは文献実証的な）研究だけではない。求めるのは、あくまでも、私たちの生き方である。そのために、教判は、有効な、方法的な道具になりうる。静的な、真理の探究は、必ずしも、哲学の期待するものではない。

A 哲学以前（通常の生活）

B 哲学の展開（哲学）

i 存在論的転回

ii 認識論的転回

iii 超越論的転回

iv 言語論的転回

C 哲学の転回（哲学の否定）

先に、大筋を簡単に説明しておく。まず、哲学（のみならず全ての学問）は、そこで言われていることは抽象的、一般的であっても、私たちの生活、なにかんずく、日常の生活から出発するものである。しかし、出発点としての私たちの日常の通常の生活では、必ずしも、哲学的問題は意識されているわけではない。と言っても、実際には、現実には、私たちの日常生活は、文化の発展と共に今日では、それなりに哲学的な反省を含みながら行われているのだが、あえて、哲学的問題意識がでてくる前の、あるいは、哲学的問題がその後そこで成立する基盤である世界として、哲学以前の世界を考えておきたい。それがAである。

その世界に、哲学的意味での疑問、反省が生

じる。それを解くべく成立するのが哲学である。哲学的疑問以前には、哲学はない。すべての領域に共通にあるであろうとされるアプリアリな問題そのものはありえないし、解答も問題と独立にあるわけではない。それを承知した上で、ここでは哲学は、次の4つの問題に関わるものであったとしたい。「普遍」、「主観」、「超越論（フレームワーク）」、「言語（言語ゲーム）」の4つである。それぞれの問題の成立は、その前の見解の批判、転換として出てくるから、それらを、順に、存在論的転回 認識論的転回 超越論的転回 言語論的転回とよぶことにする。これらが、実質的には、これまで哲学といわれるものの内容であった。これらを合わせてここでは哲学の展開とよぶ。

哲学は、本来、最終的な絶対的な真理、原理、確実性を得て、それに基づいて日々の生活を根拠付け、説明しようとする試みである。それ故、このBの部分には、それがまさに哲学である故に、哲学として共通の前提がある。先走って言えば、そこにある前提とは、①世界を、ある根拠のもとに、それによって正当化されたものとし、②世界を、私たちによって完全に理解可能なものであるとする、この2つである。その前提のもとに、どのような意味で世界が根拠付けられているか、どうすれば完全な理解が得られるかを、追求する学問が哲学である。

しかしながら、Bの世界で、仮に様々な問題が提出され解かれてきたとしても、それでもそこに、もう一つの種類の問題が残る。それは、この、世界は根拠付けられている、私たちにとってすべては理解可能であるという前提と抵触するような問題である。そういった問題をこのBの前提のもとで解こうとすると、当然、矛盾が生ずる。とすれば、矛盾を避け、問題の意味を生かした上で、この問題を解くには、この前提を否定するしかない。そのことは、Bの全体を哲学（狭義）とよべば、哲学の否定である。そこを、哲学の転回とよんだ。そして、そこには、Bによる世界と区別された新しい世界が成立する。それをCとした。¹⁾

次章以下に、詳しく説明したい。

I. 哲学の展開

この章では、上記の「A. 哲学以前」と「B. 哲学の展開」の部分の説明する。

1. 哲学以前

ここで、「哲学以前」とは、哲学的問題（哲学的反省）の成立以前の、ものの考え方、あるいは世界のあり方である。もとより、哲学的反省以前であるから、そこに何の哲学的問題意識もなく、ただ、与えられたまま、ありのままの世界ということになる。しかし、与えられたまま、ありのままというの、説明のしにくいことがらである。そこで、仮に、常識の世界、日常生活の普通の世界の捉え方を、哲学以前としてイメージしておくことにする。

かといって、それは重要でないというのではない。何もないと疑問は生じないし、疑問のないところに哲学はない。その意味で、これは、すべての哲学的思惟がそこに根ざす、哲学のよるべとしての、哲学の出発点としての世界でもある。

具体的に示せば、哲学以前の世界では、次のことが認められているといえよう。

- ① そこには、事前に、ある分節が成立している。ある区分けが成立している。世界はのっぺらぼうではない。分節、区分けの一つ一つを個物とよぶ。（個物は、色とか、重さとか、硬さという属性を持つ。個物が先か属性が先か。属性は本質に関係する。個物に対しては、私たちは通常、存在するという「感覚」を持っている。区分けの成立と存在性は切り離せない。）
- ② 個物どうしの関係、あるいは関係の違いを、私たちは意識している。例えば、「叩く」、「落ちる」というのは2つの個物の間の関係である。
- ③ 分節すなわち個物を成立させるには、ある一般性が必要である。それなしには、個物

という分節が成立しないように思われる。それを哲学では概念とよぶ（近代論理学では1変項述語という）。例えば、「人間」という概念がないところで、如何にして個々の人間が認められようか。

- ④ 関係が成立するにも、ある一般性が必要である。これも概念（関係概念）とよぶ（近代論理学では多変項述語という）。
- ⑤ 個物は変化する。関係も変化する。
- ⑥ 個物の変化、関係の変化が認められるには、同じ状況のもとでは、同じ変化がなされるという規則性を承知していることが必要である。これを法則とよぶ。例えば、木が朽ちるという変化は、古くなれば木は朽ちるという法則があつて始めて認められる。朽ちるを知らなかったら、木の2つの状態は、決して結び付けられない。また、どんな曖昧な形にせよ、落下についての法則がないところでは、「落ちる」という関係の変化は認められない。
- ⑦ このようにして、哲学以前の世界を構成するのは、基本的には、個物、関係、変化、概念、法則であることになる。空間、時間、運動、その他は、それらに従つて説明される。哲学的反省以前に、私たちに与えられているのは、このようなものであろうと思われる。

個物、個物の関係、それらの変化という具体性に対して、概念、法則を普遍とよぶ。個物、個物の関係、それらの変化は、目に見える、個々のものである。普遍は、目に見えず、また、個々でなく、複数あるいはすべてに渡るもの（無限）である。日常の生活の中で、現実に、普遍は役割を与えられ、機能している。しかし、日常の立場では、普遍の存在は、強くは意識されていない。通常は、曖昧のまま、個物と一緒に受け入れられているということであろう。そこで、あらためて、普遍の身分を問おうとすると、これは哲学の問になる。それを問うのが、存在論的転回である。

2. 存在論的転回

日常生活の中で、西欧哲学の発生とともにまず問題化されたのが、普遍であった。普遍とは、具体的には、概念、法則であるが、そこで行われたのは、単に、普遍が何であるかの問題ではなく、普遍を、第一義的なものとして、先に立て、普遍から個別的なものを説明しようという志向であった。一般的なもの、原理的なもの、つまり、普遍の重視である。

もともと、個物を超えて、原理的なものの探求を始めたのが、イオニア哲学を例として、哲学の始まりであった。哲学の役割を、普遍の探求におくというのが、哲学の出発でもあった。その流れの中で、普遍に個物と同じように存在性を認め、さらに普遍の方を第一義として、個物を普遍の存在性から基礎付けようとしたのがプラトンであった。プラトンは、概念（普遍）を実体として、現実の外に、イデアとして立てる。そして、現実は、第二義的に、イデアの影とされる。一方、アリストテレスは、個物を質料と形相の総合とするが、そこで、形相は、個物の本質として、他の個物にも共通なものとして、その意味で普遍である。そして、個物の成立の裏に、本質およびそのヒエラルヒーとして普遍の世界が控えていることになる。

その後は、普遍の重視が哲学の主流になった。それは、第1に、普遍の方から、この世界を説明しようという説明方式として、第2に、普遍を確実なものと認め、それによってこの世界を正当化しようという意図として、である。

ただし、プラトン、アリストテレスでは、普遍は概念中心に静的な形で捉えられている。関係性、法則というような普遍も、同じように、概念（本質）として説明される。例えば、親子という関係は親や子の概念に含まれるものとして説明されるし、物体の落下についての法則は、物体というものの属性、本質として説明される。それは、当時の言語観が語（概念）中心だからである。関係性や法則の分析は、近代科学、近代論理学以降の出来事である。

このように、普遍を意識し、存在性を認め、

それによって、この世界を正当化し、説明しようという立場の出現を、存在論的転回とよぶことにする。

このことについての問題は、個物は目に見えるから（感覚的に確認できるから）素朴にも存在性を認めうるが、目に見えない普遍についてはその存在性を、どうして確認するかである。そこで、普遍の存在性、確実性の根拠として、持ち出されたのが、普遍を認識する能力としての理性である。しかし、すぐに、理性の存在、確実性が問題になる。存在論的転回における、普遍や理性の提示は、無根拠で、独断的ではないか、この反省からでてきたのが、近代認識論である。

3. 認識論的転回

普遍と理性の存在の主張が独断的であるように思えることから、独断的でないこと、つまり、確実さとは何かとの問がでてくる。究極的に、正しいとはどういうことか。その反省が、近代認識論の成立である。

普遍的ものの独断性への反省は、まず、デカルトに成立する。デカルトは、方法的懐疑から出発して、正しい思考（理性）を通して、考える主体としての「我（心）」、ついで、「神」、「物体（もの）」を、3つの実体として確実なものとして見出す。その議論が成功しているかどうかは別として、結果として、成立したのは、心とものの二元論、あるいは、自分の内と外の分離である。

普遍への疑問、確実性への探求のもう一つは、英国経験論のものである。そこでは、感覚・知覚によって捉えられた個別的知識のみが、確実なものとなる。それらは、直接的には、表象として個人の内に成立する。その確実性がすべての根拠になる。その意味で、確実さは主観性の中の個別的表象に由来するもので、普遍は、第二義的なものとなる。

合理論、経験論を通して成立した世界観は、二元論である。そこでは、ものの外に主観をおいて、あるいは主観からいえばその内外を区別

して、そして、主観の方に、主観の内側に、確実性を振る。これを認識論的転回とよぶ。存在論的転回の場合では、個物も普遍も存在として、その存在性が問題にされた。ここでは、視点は、存在から認識に変わる。それとともに、成立したのが、主観の概念である。主観の中で、存在は、表象となる。

しかしながら、主観性は私にとっては確実に思えるが、広く捉えると、そこには個々の私という恣意性が残る。確実性とはもっと一般的なことがらでなければならぬのではなからうかというのが、ここにでてくる疑問である。

4. 超越論的転回

超越論的あるいは先験的 (transzendental) とは、カントに由来する言葉である。カントによる定義は

・「私は、対象にでなく、対象を認識するわれわれの認識の仕方に、この認識の仕方がアприオリに可能である限りにおいて、一般に関与する一切の認識を超越論的と名づける」(『純粹理性批判』B25)

カントは、認識論的転回によって成立した、「主観」と「もの」の二元論について、周知のコペルニクス的転回を行う。「ものについては、我々自身がその中に投げ入れたことしか、アприオリに認識できない」(BX VIII)。その上で、主観の方の認識の条件として、直感の形式、カテゴリーを立てるのである。したがって、もの世界は、直感の形式、悟性のカテゴリーという枠にしたがって成立することになる。これを、カントの用語ではないが、「フレームワーク」とよぶことにする。このフレームワークは、コペルニクス的転回のもとでは、もの世界にもとから存在するものではない。かといって、アприオリであるから、主観の恣意性でもない。これはいわば、認識がしたがって、存在も従うべき、権利問題としてのアприオリな条件である。このような捉え方を、超越論的という。ものでもなく、主観でもなく、それらから独立の、しかし、それらを成立させるものとし

てのフレームワークをもって、この世界を理解し、正当化しようとするこの立場を、超越論的転回とよぶ。

問題はフレームワークの身分である。主観も、ものも、普遍も、これまで議論されてきたことがらは、すべてフレームワークに内在するものとして、位置を与えられ、そのことによって、そこに含まれる問題はそれなりに解決され、安定を得たわけであるが、その代わり、フレームワーク自体は、根拠付けられずに残されてしまう。事実問題として残されたということである。その立場で、フレームワーク自体の身分を考えると、フレームワーク以外の何かによって根拠付けられねばならず、そうすると問題は元に戻って、以前に世界が、存在によって(それ自身によって)、普遍によって、あるいは主観的なものによって、根拠付けられようとしたと同じ状態が起こる(超越論的演繹)。そこに、カントがフレームワークを言いながら、叡智界として、その外に、物自体や、魂や、神をおくことになった理由がある。

5. 言語論的転回

『論考』におけるウイトゲンシュタインは、写像理論とよばれているように、一方に実在の世界を、一方に言語の世界を考え、両者に過不足ない一対一の対応を考えた。旧来の、思考の世界、主観の世界は、言語の世界となる。この対応の仕方のもとでは、存在の世界と言語の世界は同一の構造を持つはずだから、思考の構造、言語の構造は、当然世界の構造でもある。ここにおける言語の構造がちょうど、超越論的転回というフレームワークに当たるといってよい。カントでは超越論的意味で存在するフレームワークが、ここでは、具体的に言語(但し、理想言語)として示される。これまで問題にされてきた、普遍、主観、フレームワークについては、まず、『論考』における言語には、階層構造が否定されているから、そこには普遍は存在しない。また、自我は、ものとしては存在せず、言語の限界のことであるとされ、実体的

意味では否定される。さらに、ものの世界は、言語の外に存在し、それは言語に意味を与えるものであるが、しかし、言語を超えた意味は持たない。したがって、フレームワークは言語の構造として、世界を作り出す基礎として残る。理想言語という言い方はここに由来する。

これに対して、後期のワイトゲンシュタインは、言語観を変える。まず、写像理論が捨てられ、したがって、存在と言語の二元論と対応理論が否定される。新たに、語の意味はその使用にあるとされる。使用とは生活している世界を前提として、そこで用いられるということである。言語が、写像ではなく、生活の一部（つまり人間の活動）であることになる。ワイトゲンシュタインはこの意味での言語の使用を「言語ゲーム」とよぶ。使用論のもとでは写像論と違って、理想言語として、唯一の言語を考えるわけではないから、言語ゲームは局所的なものであり、またいろいろありうることになる。写像理論は否定されているから、語の意味は、その外の存在ではなく、それぞれの言語ゲームに内在することになる。そしてまた、語の意味のみが、私たちに世界を示すものであり、言い換えれば、世界は言語を通して存在し、それを超えたものはないとすれば（これは言語論的転回と呼ばれるものの前提である）、私たちの世界は、言語ゲームとして存在する、あるいは言語ゲームであることになる。

ここにある、主観でもなく、超越論的なフレームワークでもなく、言語を通して世界をみる、そして、言語を超えた世界はないとする立場（この意味で世界は言語であるとする立場）を、言語論的転回とよぶ。ただ、ワイトゲンシュタインについて言えば、前期と後期で、語の意味の捉え方が違うのである。言語論的転回はワイトゲンシュタインだけのものではない。しかしここでは、ワイトゲンシュタインの後期の、言語ゲームの立場をもって、言語論的転回の代表として扱いたい。

超越論的転回と言語論的転回の立場は、フレームワーク的なものを考えていることでは共

通である。違いは、超越論的転回では、フレームワークは、ひとつだけ存在し、観念的あるいは論理的存在物であるが、言語論的転回では、フレームワークは言語ゲームの構造として、それぞれの言語ゲームに内在し、理想言語とか統一的な言語ゲームは存在しないとすれば、唯一ではないことになる。さらに、フレームワークは、言語ゲームにおいては、言語として、したがって、生活として、具体的に目に見える形で示される。ここが、超越論との基本的な違いである。しかし、一方、言語ゲームは生活のことであり、一つの言語ゲームの成立が一つの世界の成立であるから、その世界の中では、フレームワークが超越論的な意味を持って、それぞれのゲームを基礎付けるものではある。²⁾

以上を図示すると、下図のようになる。まず日常生活(1)に普遍(2)が意識される。それらの存在を根拠付けるべく主観(3)が主張され、それらはともに超越論的にフレームワークの中に納まる(4)。そのフレームワークが言語として、主観の代わりにされたのが『論考』の立場であり(5)、生活として捉えられたのが言語ゲームである(6)。

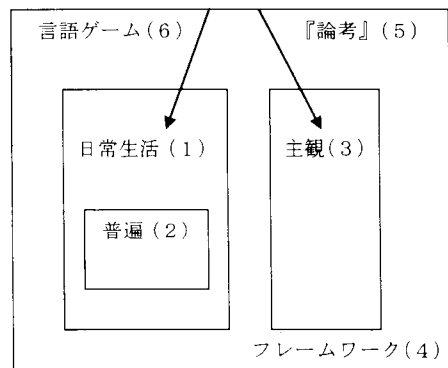


図1

Ⅱ. 哲学の転回

1. 哲学の転回

Iでは、哲学の歴史にそって、存在（素朴な

意味での)、普遍、主観、フレームワーク(超越論的)、言語が、それぞれ、哲学の歴史の転換を示す主要テーマであると述べた。そして、その主題の移り行きを、それぞれ、存在論的転回、認識論的転回、超越論的転回、言語論的転回と名づけた。そのどれにコミットするかによって、私たちの生活している世界の見方、あり方も変わってくるのである。

一方、これらの立場は、それぞれ、その思考のあり方は違うのだが、あとから、外からみると、哲学として共通な土台の上に立っているように思える。そこには共通な前提があり、その上で、普遍、主観、フレームワーク(超越論的)、言語のどれをキーにして、世界を説明するかの点で異なる、ということになる。

共通の前提とは、先走って言えば、「世界は夢、幻、あるいは作りものではない」とする正当化主義、「世界のすべてを理解できる」とする世界の分明性の主張、そして、その二つにしたがってでてくる、決定論的世界観である。それぞれを説明したい。

① 正当化主義(確定性、根拠、真理、実在)

私たちの生きている世界は、夢、幻のようなものではありえないし、御伽噺のような作りものではないと、一般に思われている。夢、幻、御伽噺、作りものに対するのは、実在であり、確定性であり、真理であり、そして、根拠付けられている、正当化されていることである。「世界を確定したもの、根拠付けられたもの」としてみるこの立場を正当化主義とよぶことにする。³⁾しかし、この正当化主義を無批判に受け入れるわけにはいかない。そこで、存在論的転回は、この世界の正当化を、普遍の确实さによってやろうとした。認識論的転回は、主観の确实さによって、超越論的転回は、超越論的フレームワークによって、言語論的転回は、人間の言語行動の根源性によって、それぞれ、行おうとしたと言える。そして、哲学以前の日常の立場も、存在への素朴な直感に頼って、やはり正当化主義の上に立っていると行ってよい。この意味で、Iで述べた立場は、正当化主義に立

つ。実際、歴史的に、哲学は、そういう試みのことであった。

② 世界は理解しうるものであること(世界の分明性)

この世界には理解できないものは存在しない、私たちはすべてを理解することができる。そこには不明なものは残されない。世界はそのようなものとしてある。これを世界の分明性の主張とよぶことにする。もし、世界が分明でないとしたら、私たちは、本質的に(能力の不足によるのでなく)何も分かっていない、今後どうなるかも分からないという場面に立たされていることになる。これは、例えば、「暗闇に放り出された」というようなことである。不明、不知、無明というような状態である。しかし、私たちは通常、そうは思っていない。Iで述べた4つの立場は、普遍や、主観性や、フレームワーク、言語ゲームというような原理のもとに、世界は、隅々まで、説明できるということであった。説明できるとは、理解できるということである。

③ 決定論

これは、世界は、事前に、定まった形で存在している、それを本質的に変えることはできない、世界に本質的に新しいものはない、という主張である。決定論は、正当化主義、世界の分明性と深く結びつく。正当化されていれば、世界は、本質的に、ひとつの形で、確定してある。分明であれば、そこに不明な要素はないのである。

Iの4つの立場は、どれも、「私たちにとって、世界は確定していて、すべて理解できる」という前提の下に行われている。その上で、いかなる形で確定しているかの説明が哲学であった。

この3つの前提は、必ずしも、それぞれ独立したものではない。「確定している」と「理解できる」について、「確定している」からそのように「理解できる」わけであり、「理解できる」結果が「確定している」ことの内容である。また、そのことが、「決定されている」という

ことである。

これらを認めなければ、私たちは、夢、幻、御伽噺の世界に生きていて、今、何処にいるのか、これからどうなるのかも分かっていない、そうになってしまう。しかし、それでは、学問にならない、また、生き方として不安定である。そこで、哲学は、存在、普遍、主観、超越論的フレームワーク、言語ゲームなどを次々に持ち出して、そうではないことを、納得しようとしたのである。哲学は、「いいかげん」で「よく分からない」状況を嫌い、世界を根拠付けられた、分명한ものとして、理解しようとしてきた営為である。そこに、上に述べた三者あるいは二者が、哲学の前提として、根本的にあるのである。

この前提に従った、根拠付けられた（確定している）、分명한（すべてが理解される）、決定されている（新しいことは起こらない）、こういった世界を「閉じた」あるいは「閉じられた」世界とよぶことにしたい。根拠付けられているとは、世界は、確定されたものとして、ひとつしかないことである。だからその外はない。また、分명한とは、そこでは、すべてを理解するわけだから、理解もひとつである。そして、決定論の世界だから、完結していて、奇妙なことは起こらない。この世界は、その世界の外を配慮することなく、完結しており、その世界の内に、全てが備わっているのである。そこを「閉じた」という。

これに対して、世界が、夢・幻、御伽噺に喩えられるような、すなわち、基底がない（非正当化）、本質的に分からないことが含まれる（不分明）、現状や先行きがどうなるかが、本質の意味で決まっていない（非決定）ものだしよう。こういった世界は、いわば、混沌の世界だから、どこまで行っても、止まるところがない、境界がない、したがって、閉じられていない、そこで、「開かれた世界」とよぶことにする。

こうしてみると、これまで、哲学は、閉じられた世界を志向していたと言える。あるいは、

世界を閉じようとする努力であった。

私たちは生活していく中で、様々な問題に直面する。先にも述べたが、問題のないところには何も無い。哲学においても、問題が発生して、次に、解答としての哲学がありうるのである。Iで示した4つの立場も、それぞれ、哲学として、そこに提出された問題に対する解答であった。そして、その解答の仕方は、新しい原理を提出することによって、その問題を包み込めるほどに世界を広げ、その閉じた世界の中で問題を消してしまうことであるように思える。例えば、普遍の独断性が問題になると、主観を立ててその中で、独断性が問題にならないようにする、つまり問題を消し去るのである。また、主観と外界の関係が問題になると、超越論的世界、あるいは、フレームワークを考え、その問題が成立しないような状況を作るのである。

しかしながら、世界を閉じているものと考えたという前提のもとで、いかに、新しい原理を立てても、その中に、閉じ込められない種類の問題が起ころう。それは、世界を閉じるという前提自身と矛盾するような問題の成立である。それらは哲学の中では、解くことができない。どういう答を出してもこの前提と矛盾してしまうからである。それでも、どうしても解こうとするなら、その前提の方を、変更しなければならない。しかし、このような最も基本にある前提を否定することは、その学問（哲学）自体を否定することである。とすれば、ある種の哲学の問題を解くには、哲学を否定しなければならないことになる。これは、わかりやすい例でいえば、こういう構造である。「 $1 + 1 = 3$ 」が問題になったとき、普通、これは、数学を維持して、数学の枠内で、偽であるとされる。これは閉じられた内部での解決である。しかし、普通はやらないことだが、ここで、数学自体を否定しても、そのときは数学がなくなるから、数学としてのこの問題の成立もないことになり、これもある意味での問題の解消といえる。そして、このとき、「 $1 + 1 = 3$ 」は、真でも偽でもないことになる。

もう少し、実質的な例をあげてみたい。哲学の前提と矛盾するような、哲学の中での問のひとつとして、「死」ということを取り上げてみる。死は、一つの体験であろうが、死んだ他人から、それについて聞くことができないから、私にとっては、私が体験して始めて分かることがらである。しかし、今生きている私は、まだ死を体験していないから、それについて理解してはいない（それ故、今、自分が持つ、閉じた体系の中に、それを位置づけ、理解しようとする。つまり、問題化される）。体験として理解するためには、死んでみなければならぬが、死んでしまうと、今度は、違う理由から（死んだら理解が成り立たない）、死を理解できないことになる。つまり、本質的に、死は理解できないものである。それが、これまでの哲学の前提の中で問題にされたとき、哲学は、すべてが理解できるものであることを前提としているから、理解できないものを、理解できるものとして扱うことになって、矛盾が出てくるのである。それでも、何とか、理解の道はないだろうかというのが、これまでのこの問題に対する困難であった。おそらく、この問題は、正当化しよう、分かっていう前提を捨てて、理解できないものの存在する世界を認めることによって（世界を開かれたものとするによって）、そうすれば、矛盾は生じないから、その意味で解決可能であろう。しかし、これは、ある意味で、今受け入れている世界の否定になる。そのように今の世界を否定することが難しいから、死の問題も難しいのである。それ以外にも、これに類する、問題がある。しかも、それらは、枝末の問題ではなく、根本問題として提出されるのである。

ここに例示したのは、問題の解決のために、問題が生じた世界の成立基盤（諸前提）を否定してしまおうというやり方であった。その世界の基本的前提が否定されることは、その世界が否定されることである。それはまた、一方では、そこに、これまでと本質的に違った新しい世界が出現することでもある。旧来の哲学は、世界

を閉じて考える立場であった。しかし、それでは、どうしても解けない問題がある。それを解くためには、世界を閉じたものとしようという前提を否定して、世界を開いたものとしなければならない。でも、それは、哲学の前提の否定であるから、哲学の否定になる。そこで、これを哲学自体の転回、「哲学の転回」とよぶことにする。

先に述べた4つの転回、存在論的転回、認識論的転回、超越論的転回、言語論的転回も、この順で、それぞれ前のものの否定である。この場合、前の段階を、その時点での旧来の哲学とすれば、順に、旧来の哲学の否定になっているわけでもある。普遍の存在を素朴に認めることへの懐疑が、認識論的転回であり、認識論的転回の主観主義への否定が、超越論的転回であった。超越論的フレームワークの否定が、言語論的転回になる。しかし、これらは、哲学自体の前提の否定ではない。これらの4つの転回と、哲学の転回では、そこに、意味の違いがあることになる。

こうした、哲学の転回とよんでよいような思考は、すべての哲学の歴史が終わってから出てきたというのではなく、いろいろな時期にそれぞれあった。しかし、特に、自覚的に、現れたのは、19世紀末、そして、20世紀、あるいは、今日のものといってよいであろう。そして、それらは、すべてが、同じ内容で、同じようなやり方でなされていたというわけでもない。以下で、そういった試みのいくつかを取り上げて、検討したい。そこでの視点は、旧来の哲学の前提（旧世界といってもよい）を、それぞれどういう論法で否定しているのか、そして、そこに出てきた新しい世界はどんな世界であるのか、その2点である。網羅的ではないが、ポパー、ニーチェ、仏教の空観・唯識、一般意味論、オートポイエーシスについて、順に検討してみたい。

2. ポパー

K. ポパー (Karl Popper, 1902 ~ 1994) は、

1960年代以降、非常に明確に、旧来の哲学に共通した前提としての正当化主義を暴き出して、否定する。非正当化論、進化論的認識論、批判的合理主義、非決定論などの主張がそれである。また、ポパー門下として、それらをさらに深めたのが、W.バートリー (W. W. Bertley, ~1990)であった。次のようなことが議論される。

(i) 反証、否定式

近代科学は法則を導くのに、帰納法を受け入れている。これは有限個の事象（データ）から、直接に法則を導き出すやり方である。日常的には非常に受け入れられやすい操作であるが、しかし、その正当性については、強力なヒュームの批判がある。一方今日広く科学の方法として仮設演繹法が認められている。これは、仮設としての法則から、起こりうるだろう事象を論理的に導き出しておいて、その事象を検証（肯定）することによって、法則を正当化しようというものである。しかし、仮設の発想は、現場では重要なものであるが、この図式は、後件肯定の誤りを犯しているから、事象（データ）の肯定と法則の肯定は論理的には結びついていない。そこで、ポパーは、論理的に妥当で、事象とも結びつく図式を示す。これが反証法である。具体的には、「仮説としての法則からある事象を演繹する、その事象を否定的に検証する。それによって、法則の否定を導き出す」、こういった手順である。この推論は、論理的には否定式で妥当である。しかも、法則の否定に、事象のデータが否定的な形でだが、論理的に利いている。事象（データ）と法則はこういう形で結びつく。

ただ、このことの奇妙に思えるのは、通常は、科学は、法則の発見を（肯定を）目指すものであるのに、ここでは、法則は否定されるものとして存在するとされることである。ポパーにしたがえば、私たちが、科学に期待するのは、この世界がこういう法則（理論）の下にあるということではなく（そのことは、データから論理的には導き出せないから）、この世界はこの法則（理論）以外のあり方をする、ということに

なる。そして、この場面で、私たちにとって意味あるデータは、これこれが成立していないというデータつまり反例であることになる。

以上の論理の底にあるのは、次のことである。下の図を参照してもらいたい。⁴⁾

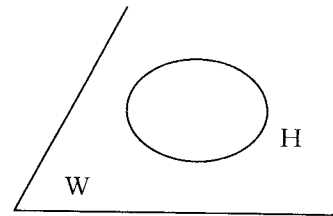


図2

今、Hという法則（理論）を肯定した（認めた）とする。ということは、私たちは、その法則のもとで、つまり、Hの指す長円の中で生活していることである。そのようにして、いわば空間を閉じることによって、私たちは、自分の生活を確実にしているわけである。正当化の立場である。しかし、ポパーでは、Hは否定されるべきもの（反証可能性）として立てられている。通常は、Hが否定されると、ことがらは、そこで終わり、また改めて別にやりなおすことになるわけだが、この図では、Hが否定されたところに、Hの長円を含まないWの空間、つまりH以外のWの領域が残る。このH以外のWの領域は、Hでないということ以外には分かっていない、確定されていない無限に開いた空間である。この領域があるために、Hの否定は通常の否定と違って、無に向かわない否定になる。また、Hの肯定も、通常とは違って、正当化された根拠付けられての肯定ではなく、いわば仮設としての肯定になる。つまり、この図式を考えることによって、法則（理論）としてのHは、肯定（いわば正の正当化）、否定（負の正当化）を超えて、第3の仮設としての在り方をするようになる。

以上は法則や理論についてであるが、概念や、命題についても、同様な考察ができる。この図式のもとでは、例えば、目の前のイス (H) は、

正当化論の意味でのイスではない。否定される可能性を含みながらイスである。だからイスは、踏み台でもありうるのである。分かりやすくは、暫定的な、仮設としてのイスであると言える。そして、それは、正当化を否定したところに現れる事態である。

すなわち、Hは、確定されていない、不明なWの世界の中に置かれることによって、正当化を前提としないあり方が可能になる。下の表で、

正当化	肯定	(a)
	否定	(b)
非正当化		(c)

(b)も(c)も、(a)でないという意味で(a)の否定である。しかし、(c)と(b)は違う。(b)は何もないという意味での否定だが、(c)は正当化の埒外に立つという意味で、内実は、ある種の肯定である。あるいは、比喩的に言えば、否定的肯定といえる。上で、仮設というのはこの立場である。

(ii) 非正当化

帰納法は、論理的には難点があるが、現実生活では、この論法を用いる場面が多くある。帰納法は、法則や理論を、実在によって正当化する分かりやすい道筋といえる。そこで、帰納法に論理的な難点があっても、そこにある、実在による正当化という視点が捨てがたく、これまで様々な弁護が試みられてきた。これが「帰納の問題」である。

ポパーは、帰納法は、正当化の要請そのものであるという。したがって、正当化をしなくてもよいとなれば帰納法も不要になり、帰納の問題は、そういった形で解決されるという。むしろポパーはこの点の考察から、正当化主義の否定にたどり着いた。

正当化の一面は、根拠を持つということである。その点から、ポパーは、正当化の立場は、次の3つのどれかに陥るといふ。正当化のトリレンマとよぶ。

① 無限後退 Aの根拠をBに求める。しかし、Bも根拠付けられなければならない。そこで、さらにCを要請する。これは無限に続く。

② 論理的循環 Aの根拠をBに求める。そして、Bの根拠をAに求める。

③ 正当化の打ち切り 正当化の連鎖を、何かの理由をつけて、任意に切ってしまう。

このトリレンマを前にして、正当化について、次の3つの態度がでてくる。

① 懐疑論 無限後退をみて、正当化について、懐疑に陥る。正当性と非正当性の区別があるのだろうか。区別の基準は何か。

② フィディズム 信仰主義という。最終的な根拠を、それ以上遡らないで、(信仰として)認めてしまう。

③ 古典的合理主義 知識の源泉としての、感覚・知覚あるいは理性に権威を持たせて、そこで無限後退を止める。

これらが、これまでの哲学の中での、正当化についての扱いであった。

ポパーは、帰納の問題から出発して、正当化を非合理的として否定する。それは、正当化と無縁な新しい世界を考えたということである。しかし、正当化を離れた世界、正当化を求めない生き方とは、どのようなものだろうか。現在の私たちの生活、世界は、正当化の立場のもとに成り立っている。正当化を否定した世界は、それ故に、分かりにくいものになる。

正当化とはまた、肯定しよう、記述しようという志向でもある。その点で、ポパーは、次のように言う。後期のウィトゲンシュタインも正当化を否定した。確かに、超越論による根拠付けの試みを、言語ゲームの無根拠性や、その多様性の中で、それ自体としては否定しているから、その通りである。しかし、ウィトゲンシュタイン、あるいはその後継者は、正当化は否定したが、そこに、合理主義の限界を見ただけで、そこで止まり、後は、現状の様々な言語ゲーム、あるいはことからの、記述、つまり、言語分析にむかった。新しい世界、新しい論理

の提示はない。

これに対して、ポパーは、肯定でなく、記述でなく、批判を、正当化に代わるものとして出してくる。批判とは、テストし、反証を試みる過程のことである。

(iii) 批判理論

普通の言い方では、あることがらの批判とは、そのことがらが、正当であるかどうかの吟味である。ことがらが正当なものだと分かったところで、批判は終了する。そして、正当化のための論法は、「AならばB」と「A」の正しさから、「B」の正しさを導き出すことによって、Bを正当化するという、いわゆる、演繹法（ここでは肯定式）である。したがって、Bが正当化されるためには、「AならばB」の論理的妥当性と共に、事前に「A」が正当化されていなければならない。これが根拠付けということだが、そこには、根拠の無限後退という、前項で述べた困難が生じる。その根拠の無限後退を事象とかデータというところで止めようというのが帰納法であるが、そこには論理的困難があった。

これに対して、ポパーは、第1に、批判を、最初から、正当化と無関係なもの、正当化とは別なことがらとして扱う。それ故、正当化が否定されても、ことが終わってしまうのではなく、もう一方に、批判という新たな地平が存在する。合理主義をもって正当化のことに定義すれば、正当化の困難は、合理主義の限界になるが、正当化と、正当化と無縁な批判も含めて、合理主義を広く考えておけば、正当化が否定されても、合理主義は批判として、依然として存在する。ポパーはそれを、批判的合理主義とよぶ。

第2に、正当化が、論法として肯定式や、帰納法をとったのに対して、批判の論法は、反証とそれに従って否定式の使用である。正当化が肯定的な議論なのに対して、こちらでは否定が基本的役割をする。一般には、「AならばB」という形の命題があったとき、Aは普遍命題、Bは個別命題になる。演繹による正当化は、普遍から個別への方向性をもつ。批判の論法は、演

繹によりながら（ここでは否定式）、個別の否定から、普遍の否定へと、否定的にはあるが、個別から普遍への方で進む。個別から出発できることは、ある意味で實在論である。この方向は、帰納法と同じであるが、帰納法は論理的に妥当でないのに対し、否定式は妥当である。

第3に、批判における否定が、(i)の図2に示したような図式にしたがった否定であるとするならば（同表の(c)の立場であるなら）、ここでは、理論も、命題も、いつも否定されるべきものとして存立しているが、その否定は通常の否定とは違う特別なものだから、むしろ肯定的に、それは仮設として存在するというのである。こういう言い方は奇妙であるが、それは、否定に、そこで述べたように、(b)と(c)があることを配慮すれば、不整合ではない。

第4に、批判は、ことがらの否定であるが、ことがらを否定することは、図2に示した図を参照してもらえば、否定されたことがらの外の世界(W)に進むことである。しかもそこは、行き止まりのない無限の世界である。従って、否定の操作は、つまり批判は、無限に続くことになる。それに対して、正当化論のもとでの肯定は、その外の世界の放棄だから、そこで終わりになる。ここに大きな違いがある。さらに、正当化を放棄した批判は、批判自体も正当化されない、つまり、それ自体も、終わりがなく批判に晒される、そういうことになる。

第5に、正当化を破棄してあるから、批判は、可謬的、過程的であり、Aは無限の世界だから、永続的なものになる。

かくて、すべては批判に晒されている、だから、ことがらは仮設として存在するのみ、世界にも我々の思考にも限界がない。そして、無根拠であるから、世界は常に過程的、可謬的である、こうなる。

(iv) 進化論的認識論

正当化が否定されると、「存在（實在、真理）」と「知識（理論、認識）」という認識論に伴う二元論も否定される。なぜなら、知識は存在によって正当化されるものとして存在したから。

この二元論のもとでは、實在の世界から知識の世界への道筋、つまり認識の過程としての具体相は、二次的な問題になる。なぜなら、2つの世界が事前に認められ、両者に正当化という関係が事前に成立しているとされるなら、そこには具体的な認識でなく、抽象的に認識一般があればよいことになる。こういった構図でこれまで考えられてきた。

正当化が否定されると、この構図も変わってくる。まず、この二分法は成立しなくなる。この二分法は、正当化論によって成立した二分法だからである。二分法が否定されれば、そこにあるのは、二分法以前の世界、与えられたままのもの、存在も知識も含みこまれたひとつの世界である。その中で、私たちの生活も認識も、仮設として成立する。

正当化を捨てて、したがって、二元論を否定して、一元論にたつ点では、後期ウイトゲンシュタインも、ポパーも、同じであると、バートリーに言う。しかし、やり方が違った。ウイトゲンシュタイン派は、いわば、知識（理論）に實在を吸収させることによって、二元論を解消した。言語ゲーム一元論とでもいうべき立場である。ポパーは、實在論を名乗り、實在に知識（理論）を吸収させた。

こういったポパーの一元論の枠組みの中で、旧来は、二元論のもとで主観として、あるいは、超越論的なものとして實在の外に考えられていた知識や理論（フレームワーク）、認識（知識を得る過程）はどのように説明されるだろうか。ここでは、知識も理論も認識もポパーのいう實在の中のものにならざるを得ない。あるいは實在するものになる。これらは旧来は、實在を超えた別の原理によるものとされていたが、二分法や正当化論が放棄された上は、これは目の前の事々物々と区別されず、同じ意味で實在であることになる。とすれば、知識とは、知識をうる過程以外にはないから、過程が改めて、大切な意味をもつことになる。

また、正当化主義を離れたとき、實在の世界自体は、仮設としての、確定しない、非固定的

な、常に変化するものになる。ポパーは、その変化の過程を、進化論の枠組みで捉える。進化論によると、変化の過程は、まず、何らかの「変異」が起こり、次にその変異が、他に受け入れられ（「自然選択」）、選択された変異が「再生産され、分散」していく、こうなる。知識も認識の過程として（単に實在の写像としての超越論的なものとしてではなく）實在であるから、同じような変化の過程を取るようになる。まず、新たな「仮設」が提出される、次に、それが、「批判的に選択」される、そして、それが「存続」し、「流布」される。そこには、変化の過程があるだけで、正当化はない。これを「知識の成長」とポパーはいう。旧来は、知識は成長するものではなく、正しいもの（正当化）であった。ここでは、知識は正当化されたものではなく、批判に開かれたものとしてあるから、私たちにとって、現に今与えられている最新の知識が、いわばすべてである。これは、正当化論が事前に根拠を要求する権利主義だとすれば、帰結主義といえるかもしれない。ただし、ここで成長と言っても、非正当化的に捉えられねばならない。

(v) 3世界論

旧来の實在論には、一般に、この世界は同質で、唯一なものであるという前提がある。それ故に、その他のものはその中で正当化されて最終的意味を持つ、そのように考えられてきた。ポパーの新しい實在論は、正当化主義をとらないから、この前提は必要でなくなり、世界は異質のもの集まりでも差し支えないことになる。ポパーは、世界を、世界1、世界2、世界3とよぶ3つの異質な世界の合体とする。世界1とは、いわゆる、物質の世界で、物理的な対象や状態の全体である。世界2は、主観的な意識の経験の世界。知覚、感情、意志など含めて、心の世界、人間の世界と言ってよい。世界3は、知的生産物がもつ客観的内容、広く知識の世界である。簡単に言えば、世界1は物体、世界2は意識、世界3は世界2によって生み出された知識と言える。

旧来の、世界は一つという前提の下では、世界1、世界2、世界3について、任意の二つは、残りの一つによって、正当化されるものとされるから、実在するのはその中の一つのみとされた。例えば、世界1によって、他が正当化されると考えるなら唯物論ということになる。正当化主義の下では、根拠たる世界は、1つでなければならない、3つの並存はありえないのである。ポパーの新しい実在論では、世界2、世界3も、世界1と同じ意味で、存在性を主張できることになる。堂々と主張された多元主義といってもよい。それによって、旧来の難問であった、知識の起源の問題、心身問題、還元主義の問題などが新しい視点から見直される。特に注目すべきは、第3の世界3の独立性である。知識は、確かに、人間の生産物だが、ここでは、客観的存在物になる。客観的存在物だから、一度創出されたならば、それ自身の生命を獲得し、認識主体から独立に自立的に存在することになる。作られたものでありながら、独立している、たとえば、クモの作った糸、鳥の巣のごときものだと説明される。これは客観的知識とよばれる。これらは、旧来は、人間精神の主観的内容とされていたものであった。

3つの世界の間には、もとより、相互作用がある。例えば、世界2は世界1を知覚し、世界2の意志は、世界1のあり方を変えることができる。世界2は、世界3の中に新たな問題を発見し発展させ（新しい技術のような）、世界2の意識は、世界3の知識にしたがって思考をする。ただし、例えば、世界3の新技术が、世界1に橋梁を作るような関係については、その間に、世界2としての人間が介在する。設計図（世界3）が、直接、橋（世界1）を架けるわけにはいかない。その他、いろいろなことが言える。

さらに、世界1、世界2、世界3についても、正当化主義の否定の下では、事前に、あるべき姿で用意されていたわけではなく、順に生成されてきたと考えるべきである。正当化を離れた上では、あるべき姿というものではなく、ことが

らは、生成してきた、生成するものとして、捉えられることになる。このような意味で、実在の世界は、ひとつの、生成する世界、進化の世界と理解されるのである。

(vi) 非決定論

正当化が放棄されて出てきた世界は、ポパーにとっては、非決定論の世界でもある。

ポパーは、科学的決定論について、次のような、科学の現場に沿った、弱い定式化をする。「未来の任意に与えられた瞬間における任意の閉じた物理系の状態は、初期条件を理論と結合させて、計算結果を導き出せば、任意に指定された精度で、系の内部からでさえも、予測することができるし、その際、初期条件に要求される精度は、予測課題が与えられれば、算出可能性の原理により、いつでも計算できる」。系の内部からというのは、系の外のいかなる情報も必要としないでということである。あるいは、それだけで閉じているといってもよい。算出可能性の原理というのは、決定論にしたがって、ある予測を実際にしたとき、正確に予測通りいかなかったとする。素直には、世界は決定論的でないということであるが、しかし、世界は依然として決定論にしたがっているのだが、予測どおりいかなかったのは、初期条件の観測において、データが不十分であったからだという言い逃れは可能である。そのことを避けるため、予め、どの程度正確なデータが与えられれば、正確な予測ができるか、条件を、決めておこうというものである。ラプラスの場合は、抽象的に完璧なデータを要求している。しかし、完璧といっても、現実には与えられるのは、具体的なデータであるわけで、具体的データの上で、決定論を定義しなければならないというわけである。こう言う。「理論は予測の不正確さを算出しておかなければならない。つまり、予測について任意に要求される精度が与えられたなら、理論は、その要求された精度で予測するのに十分な初期条件の精度を計算できなければならない」。

ポパーは、科学的決定論を否定することに

よって、決定論一般の不十分さを示そうとする。まず、科学における算出可能性原理の不成立である。つまり、初期条件はある限度を超えて、正確に測定できないとされる。量子論の不確定性原理を持ち出すまでもなく、古典的力学の範囲でも、初期条件を測定するには、そこに、観測装置を超えて、いろいろな条件が（本質的な雑音がある。観測だけで、観測するのではない、そういうことである。次に、系の自己予測だが、系は、ひとつの予測をすることによって、それ自体変わる。つまり、新たな知識が追加される。そのことの予測はつかない。

ポパーの、正当化主義否定の論理は、正当化に対して反証という図2に示した構造の提示である。そこでの要点は、Hを確定されていない無限の世界Wの中に置くことによって、そして、Hを否定されるべきもの（批判の対象）とすることによって、Hが正当化から自由になることである。このときのHは、いわば仮設であり、したがって、過程的、可謬的であり、さらに否定される（批判に晒される）ことによってWの中を移り変わっていくものであるが、Wは無限に開かれた空間であるから、その移り行きには終わりが無い。合わせて、進化論的と言える。ポパーはそういったHを含んだ、Wの全体を、実在（批判的実在論）、あるいは、「開かれた宇宙（open universe）」とよんでいる。

3. ニーチェ

F. W. Nietzsche (1844 ~ 1900) が、保養地シルス・マリーアで永遠回帰の着想を得た1881年から、精神の安定を失う1889年までを、後期ニーチェとよぶことにすれば、この間のニーチェの思考は、旧来の哲学の否定、つまり、そこにある正当化主義の否定と、その結果出てきた新しい世界の展開であった。ニーチェの場合、正当化主義の否定は、道徳的価値と認識がともに作られたものであることの指摘によって行われる。まず、現行の道徳的価値が、作られたものであることを、その成立の過程（道徳の系

譜）を通して示し、次いで、認識について、これも、遠近法（パースペクティブ）を前提とする作られたものであるとされる。具体的には、旧来の哲学の中心概念であった諸項目、精神、理性、思考、意識、真理などの非実体性、つまり、捏造されたもの、虚構であることの指摘である。

道徳も認識も、絶対的なものでない、作られたものである、となれば、根本的な前提が変わるから、世界の何であるかもすっかり変わる。これを、ニーチェは、あらゆる価値の価値転換とよぶ。そして、価値転換を経た上で、そこに出てきた新しい世界は、すべてが、捏造であり、虚構であるとされるから、旧来の世界との関連でいえば、旧来の実体的価値の否定としてニヒリズムの世界ということが出来る。しかし、もう一面から、積極的にいえば、これは、正当化が放棄された新しい世界の出現でもある。ニーチェによって、それは新たに、生成の世界、永遠回帰の世界として自覚される。生成の世界は、認識の世界という固定化された世界の対極にある。正当化を離れた生成の世界は、止まる所のない、永遠の世界である。しかし、そうではあっても、その世界は現実にある。この、永遠の生成の中での現実性、これが回帰と表現される（永遠回帰）。正当化はされていないが、しかし、私たちは現にある世界を選んで生きている、旧来の哲学から言えばこの奇妙な状態そしてそのことの成立が、力への意志として捉えられる。このようにして、すべては捏造であるとするによる正当化の否定、そして、生成、永遠回帰という新しい世界の出現、力への意志というその世界の内実、これが、ニーチェによる哲学の転回の構図である。

(i) 道徳の系譜—ルサンチマン⁵

利己主義の否定としての、「同情、利他、愛」、また、個人を超えるものとしての「公正、正義、誠実」は、他のあらゆる道徳的価値の根拠であるように見える。ニーチェは、これらが作られたものであるとして、作られた経緯、系譜を示すことによって、その絶対性を否定する。道徳

における正当化の否定である。

論点は3つある。

① 怨恨 (ルサンチマン)

まず、道徳の由来を説明するべく、ニーチェは、貴族的、騎士的上位階層と、奴隸的、畜群の下位階層の2つを区別する。私たちは、通常、先に述べた同情その他の非利己的行為を、それを受けた側からみて、良い(善)行為とよぶが、この、「良い(善)」とは、本来は、高貴な人、権勢ある、高位の、高邁の人々(つまり、貴族的、騎士的階層)が、一切の低いもの、卑属で、庶民的なもの(奴隸的、畜群的階層)に対して、自分らのすべてを、優れたもの、善(良い)ものとしたのが出発点だと、ニーチェは分析する。したがって、支配的階層が下位の従属者に対しても持続的・支配的な、全体感情、根本感情がその根本にあることになる。ところで、このような場合、下位層の者は、力のある、権勢のある上位層に対して、反発の感情をもったとしても、力関係から直接の行動による反発はできない。反発はできないが、反発の感情は消えないから、下位層の者には、上位層の者に対する怨恨(ルサンチマン)が残る。そして、この怨恨を解消するために、ひとつの物語の作成、あることからの捏造が行われることになる。それは、「劣悪」であった己を「善」とし、「善」であった上位層を「邪悪」に変える価値転換である。これを僧侶的、ユダヤ的価値転換とよぶ。具体的には、「惨めなものだけが善きものである、貧しき者、無力な者、低き者だけが、悩めるもの、病める者だけが、浄福を与えられる」という価値付けの逆転の論理を受け入れることによって、価値づけを入れ替えることである。このことによって、「劣悪—優れている(善)」、「邪悪—高貴(善)」の対立において、劣悪であった奴隸は、優れている(善)に転換され、それによって、高貴(善)であった貴族は邪悪に転換される。想像力のみによる、巧みな復讐ということになる。今日、貴族的・騎士的層の道徳(貴族道徳)は過去のものとなり、私たちがしがたがっているのは、貧しきもの

が善きものであるという同情、利他、愛の道徳であるが(これをニーチェは畜群道徳と言う)、しかし、これらは、上に述べた経緯によって、作られたものに過ぎないというのである。

② 良心の呵責

まず、約束ということの説明して、人間はことがらを忘れる動物である、しかし、私たちは、忘れることによって、ことがらにけりをつけることができる。だから、忘却は必ずしも否定的なものではなく、人間にとってはひとつの力である、それでも、人間は、忘却の対極に記憶を育て、身につけるようになった、この記憶の助けを借りて、それぞれの場合について、忘却を阻止する、それが、約束である。その上で、人間は約束をなしうる動物でなければならない、これが人間についての本来的な問題である。しかし、そのためには、「人間自身が、風習の道徳から脱却した、自立的な、意志を持った、真に約束しうる、自己に対しても然りと肯定を言いうる、責任という異常な特権に通じているという誇りをもった、自由になった個体、人間でなければ」ならない。このような状態が「良心」とよばれる。これは、自由を含んだ、外に対して開いた、人間の状況と言える。

これに対して、一方で、私たちは、「良心の呵責」、「罪」「禁欲」というようなものを、優れた道徳的価値として認めている。むしろ、現実には、これらに基づく、謙虚な、制約されたあり方が、人間には望ましいとされる。

ニーチェは「良心の呵責」の由来(系譜)を次のように説明する。

人間の歴史において、あるとき、人間は、これまでの、本能に従って自由に選択していく状況から、それでは立ち行かない状況に直面した。すると、そこには、次の2つの選択肢しかないことになる。一つは、「死滅」、もう一つは、「脊椎動物になって、本能をなるべく制限して、内的には、考えたり、推理したり、計算したり、原因結果を結びつけたり(つまり、意識を操作し)、外的には、社会と平和という2つの呪縛の中に自分を閉じ込めていく」、どちらかであ

る。もとより、人間は、後者を選択したのだが、そのとき、人間は、本能をすべて捨てなければならなかったにもかかわらず、しかし、捨て切れなかった。そこで、外部にはけ口がなくなった残された本能は、人間の内部に向かうことになった。これが、人間の内面化、魂の登場である。ニーチェは言う。それまで、野蛮に、自由に暴れていた本能が、回れ右して、人間自体に向かってきた、これまでの、本能による、敵意、残忍、迫害、襲撃、変革、破壊への快感が、やり場を失って持ち主自身に向けられることになったわけである。このとき、持ち主の内面にあるのは、道徳としては、良心であるから、もっぱら責められるのは、良心ということになる。責められた良心は呵責を感じる、これが「良心の呵責」の発生である。良心の呵責は、本能が、何らかの理由で、外に向かって自由に活動できなくなったときに、自己のうちに逆行するところに生じるものなのである。

③ 禁欲主義

道徳の由来について、また、もうひとつの説明がある。それは、買い手と売り手、債権者と債務者の関係からの説明である。商取引の場合、債権者は、債務者が約束を履行しない場合、担保などを、償いとして取る。同様に、人間関係を、債権者、債務者で考えたとき、人間関係には物的な担保というものはないから、担保を取り上げるわけにはいかないが、相手に対して、優越意識など、ある種の快感を得ることによって、返済あるいは担保に代えようとすることは、可能である。例えば、無力なものに対して自分の権力を思いっきり振るうこと、また、相手に苦悩を与えること、これによって相手に優越感を抱き、一種の快感を得ることができる。また逆に、債務者は、債権者に対して、過度の羞恥をいだく、ここからも、同じような力関係が生ずる。同情、利他、愛は、その実行によって、相手に、良心の呵責を起こさせる行為である。その意味では、これらは、債権者として、債務者を責め立てる手段だとも言える。良心の呵責は、自分が相手に債務があるが、償えないとこ

ろに生じる。

一方、人間について、債務は、どのようにして生じるのだろうか。債務がなければ良心への責めたてもありえない。ひとつは、共同体に対して、全体に対して、成員が、約束を破ったと自覚した場合、全体に対する責務である。また、ひとつは、私たちは社会の中で生きているが、そこには、例えば、先祖のような先行者がある、私たちは、先祖に対して、ある義務を持つ、それは、先行者への責務である。そこを突き詰めていくと、その共同体あるいは先祖が絶対化され、神とされる場合もあって、すると、そこでは、神に対する責務が意識されてくる。神に対しての責務は、なかなか返せない責務である。そこに、いくらやっても、責務をまだ返し得ないという重圧感が生じ、その飛躍に、負債と義務の道徳化が成立し、良心の呵責が生じる。それはまた、神の起源でもあると言われる。

「負債が償えない」、償えない負債は、罪に通じる。罪はそのようにして生じる観念である。通常の償える負債はそこまだが、神に対する負債は、大きすぎて、本来的に償えないものと解釈すれば、神に対して、罪は固定化される。

罪の絶対化、固定化は、罪が大きすぎることで、罪が償えないものであることからもでてくるが、一方、良心の呵責が深ければ深いほど、あるいは、人間をなるべく小さく、弱いものにすることによって、相対的に成立し、良心の呵責の徹底は己の無力化に通じ、生存自体の無価値の承認に通じる。

要点はこうなる。本来、人間は、本能に従って自由に選択して、自由に外に向かって発散していた、しかし、それでは生存できない時代が来て、自由な外に向かう行動をできるだけ抑え、制限して生きていかなければならなくなった。しかし、人間にとって、本能、自由選択、外への意欲はなかなか否定しがたいものである。にもかかわらず、それらを抑えていかないとすれば、そのためのひとつの方策は、人間を、なる

べく弱く、小さなものにするという価値の逆転であった。それがルサンチマンによる劣悪と善の入れ替えであり、また、人間に負債を負わせ、良心を責めることであった。これによって、本来外に向かうエネルギーは、もっぱら、内向きに曲げられる。これをさらに加速するのが、禁欲主義である。禁欲主義は、「なるべくしないようにする」、「自分に対して、残虐、苦行を強いる（自己をいじめる）」、「力の源泉をふさぐ目的にもっぱら力を用いる」、こういった態度である。その基にあるのは、「人間的なものに対する憎悪、生に逆らう対抗意識、生の最も原理的な諸前提に対する反逆」と言える。いずれにせよ、現行の道徳、同情、利他、愛、その他は、正当化主義の下では、固定化された、究極の価値であるが、その成立を暴いてみると、ルサンチマン、良心の呵責、禁欲主義などに由来する装置の下に、作り上げられたものに過ぎない、これがニーチェの見解であった。

(ii) 認識批判—パースペクティブ⁶⁾

私たちがこの世界について、确实であるとして受け入れているもの、それらが、実は、成立の経緯を持つ作りものであること、つまり、虚構であり、捏造であると示されることによって、この世界は正当化されたものでないことになる。それを、道徳について論じたのが、前節であった。ところで、この世界が何であるかを知るのが認識である。私たちは、現今、世界をこのようなものとして、認識している。そのとき、旧来の哲学の伝統のなかで、确实なものとして、前提として受け入れていたのが、真理、存在、主観、主体、意識、因果などの存在であった。しかし、これらも虚構であり、捏造であるというのが、ニーチェの次の主張になる。

正当化が要求される動機は2つある。ひとつは生における有用性、これは生の目的に関係する。もうひとつは、うそについてはいけない、つまり、虚構をしてはいけない、これは、道徳性に関係する。有用性は目的あつての有用性であり、うそは、真実あつてのうそである。正当

化は、この世界に、目的、秩序、真理性を認めることと関連する。

ニーチェは、この世界、真理について、次のように言う。「世界は、別様にも解釈されるのであり、それは、己の背後にいかなる意味も持っていない、かえって無数の意味を持っている。—遠近法主義」。「多種多様の目がある。したがって、多種多様の真理があり、したがっていかなる真理もない」。「真理とは、それなくしては特定種の生物が生きることができないかもしれないような種類の誤謬である。生にとっての価値が結局は決定的である」。「私たちは、私たち自身が作り上げた世界をのみ捉えることができる」。「一種の肯定が、最初の知的活動なのである。はじめに真なりと思ひ込むことありき。すべては解釈」。「精神も、理性も、思考も、意識も、靈魂も、真理もあることなし、これらすべては役に立たない虚構である」。

真理とは、この世界の有りようのことでもあるが、ここで言われているのは、世界は、ある特定の解釈（多種多様な目）のもとに世界として成立する。その向こう側に、世界の背後に、正当化に通じる、統一された、特定の意味（真理）があるわけではない。そして、ニーチェは、この特定の解釈（多種多様な目）のことを、遠近法（パースペクティブ）とよぶ。すなわち、世界は、真理は、独立したことがらではなく、そこには、遠近法という前提がある。その意味で、世界は、真理は、作られたものであることになる。だから誤謬だというのである。私たちが認識するとは、遠近法によって、予め、世界に投げ込んでおいたものを、改めて、知るにすぎない。そして、そこにある遠近法は、出発点として、思い込みだというのである。もとより、ここでは超越論ふうには、唯一の遠近法が固定化してあるというのではない。

このようにして、世界や真理は、事前に存在するすべての根拠ではなく、作られたものにすぎないことになるが、真理以外のもの、存在自体、実体、主観、意識、因果についても同じことが言える。私たちは、こういったものを認め

た特定の遠近法のもとで、世界を作っている。その範囲で、それらが、確実なものとしてあるように思えるのだ、そういうことになる。おおむね、次のように言われる。

主観は、事前に存在するものではなく、思考作用があれば、したがって思考するものがあるというような形で、世界に加えられたもの、世界の背後へと挿入されたものであり、いわば、實在感情の継起の間の統一に寄せる信仰、として出てきたものである。

実体は、主観とか、存在という概念のひとつの結果であり、実体として何かがあって、それが主観や存在とされるというわけではない。主観について言えば、主観を放棄すれば、実体自体の前提もなくなる。存在について、存在するものの度合いはあっても、存在そのもの（実体）はありえない。実体に裏付けられてではなく、単に生命活動の度合いが存在、實在性なのである。

意識について、現に神経系統の広大な領域はそこにあるが、意識自体はどこにもない。意識はそれに添加されているに過ぎない仮構のものである。

本質について、それは、階層の目印、簡約化する定式を、そう呼んだにすぎない。その意味で作られたものであって、実体ではない。

因果性は、原因がない変化はない、つまり、変化の背後には、常に、何かが存在している、行為者がいるという、いわば信仰を前提として、そこに仮構されたものである。行為者から一切の行為を差し引いたときに、なおも行為者がのこるかのようである。

認識について、次のように言われる。

「私たちの思考において本質的なことは、新しい素材を古い範型のうちへと組み入れる働き、新しいものを同等のもののでっちあげる働きである」。「私たちの感官知覚がすでに、私たちの内なるすべての過去に関するこうした類似化や同等視の成果であり、印象にただちに引き続いておこることではないのである」。「すべての生がもっている、誤謬を意欲する力、思考す

らの前提としての誤謬。思考される以前に、すでに仮構されていなければならない。等しいものという仮象性を形成しととのえるはたらしが、等しいものを認識する働きにもまして根源的である」。「我々の諸価値は、事物の中へと投影された、自己解釈である。即自態なるものといった意味があるのだろうか。意味とは必然的に関係としての意味であり、遠近法なのではなかろうか。およそ意味なるものは、力への意志である」。「私は言うだろう。事実なるものはなく、あるのはただ解釈のみと。」「機械的必然性はいかなる事実でもない、私たちがまずその必然性を生起のうちへと解釈しいれておいたからである。必然性はいかなる事実でもなく、ひとつの解釈である。」「仮象の世界とは、いいかえれば、価値にしたがって眺められたある世界のことである。価値はしたがって、すなわち、この場合には、ある特定種の動物の保存や権力上昇に関する有用性の観点に従って、秩序付けられ、選択されたある世界のことである。それ故、遠近法的観点が、仮象性という性格を与えるのである。」

このようにして、認識とは、（真実を）写しだす働きではなく、作り上げる働きであり、その特性は、それぞれの遠近法のもとに、対象を仮象として、仮構として、固定化することであるとなる。

(iii) すべての価値の価値転換—ニヒリズム

上に述べたように、道徳が系譜を暴かれ、認識が遠近法の下にあることが明白にされたことは、道徳や認識の仮象性が明らかにされたことであり、これはまた、正当化が否定されたことでもある。これによって、旧来の諸価値は、否定された。しかしながら、これは、諸価値の否定ではあるが、部分的な否定と違って、根本的な否定だから、特に、「すべての価値の価値転換」と呼ばれる。価値転換の帰結は、このように「承認されている最高の諸価値が問題にされたとき、そのままでは生存を維持することは絶対にできないという確信」であり、しかもその際、「彼岸とか、心的であり道徳の体现である

ような人物それ自体を描定する権利を、持っていないという洞察」であることになる。このような状況をニヒリズムとよぶ。

キリスト教道徳は、これまで、次のようにして、ニヒリズムを避けてきた。

- ① 生成や消滅の流れのうちにある人間の卑小性や偶然性とは反対に、人間にひとつの絶対的価値を授けた。
- ② 苦悩や禍害があるにもかかわらず、世界に完全性という性格を認めた、それによって禍害は意味をもつことになった。
- ③ 絶対的価値についての知識を人間はもちうるとした。
- ④ 人間が己を人間として軽蔑しないように、生きることを敵視しないように、認識に絶望しないように、計らった。

ところが、ここで、起こったことは、

- ① 何ものも目指されていない、達成されない。
- ② 生起の多様性を覆う統一に欠ける。
- ③ 生存の性格は真ではなく偽である。

つまり、目的、統一、存在という、これまでの世界に入れられていた価値が、引き抜かれ、世界は無価値になる（「無価値の感情」）、これらをもってしては、世界は解釈されない、という事態であった。

もともと、すべての価値は、「人間の支配形態を維持し、上昇せしめるのに有用であるとの特定の遠近法の成果であり、しかも、それが、事物の本質のうちへと誤って投影されたもの」、つまり、作られたものであった。そうとすれば、この世界には、本来いかなる真理もない、事物のいかなる絶対的性質もない、いかなる物自体もないことになる。「ひとつの解釈（旧来、確信を持って受け入れられてきた解釈）が徹底的に没落した。しかも、それは解釈そのものとみなされていたので、あたかも、生存のうちにはいかなる意味も全くないかのごとく、あたかも、すべてのものは徒勞であるかのごとく、みえてきた」という事態の成立である。「ニヒリズムの究極的形式は、いずれの信仰も、いずれ

の真なりと思いつつも、必然的に偽であるという洞察であろう。というのは、真なる世界は全然ないからである。したがって、それは、遠近法的仮象であり、その源は私たちのうちにある（私たちがより狭い、限られた、単純化された世界をたえず必要とする限りにおいて）」となる。

このようにして、ここに、正当化から引き離された世界が、否定的にはあるが、出現した。

(iv) 生成、永遠回帰

上記のように、ニヒリズムとして否定的に示された世界は、次には、積極的に、まず生成の世界として、次に永遠回帰の世界として説明される。

生成の世界は、認識の世界と対置される。認識された世界は、現に私たちが生きている世界であるが、現に与えられているように、固定化されて現れている。固定化は正当化によって裏付けられる。そして、そこには、固定化されたことがらだけではなく、それを成立させる枠組みとして、真理、存在、主観、意識、実体、因果その他が、これまた固定的なものとして、前提とされる。しかしながら、こうした固定化された、正当化された世界に対して、道徳については系譜が示されたこと、認識については、その基礎に遠近法の存在が示されたことによって、この世界は実は作られたものであることが分かってきた。作られたものであることは正当化の否定である。生成の世界は、正当化されない、作られた世界として、認識の世界と対極の特質を持つ。次のように言われる。

「事実というものはなく、すべてのものが、流動的で、捉えがたく、逃げ去っていく」。「真理なるものがないゆえに、決して真理に近づくことのないところの、絶えず転移してやまない虚偽として流れのうちにある」。「存在者を仮象と見る。価値の転換。仮象こそが価値の附与者であった」。「生成を捏造、意欲、自己否定、自己超克として。主体でなく、行為、設定、創造性。生を力への意志としてみる新たな概念規定。

原因結果の代わりに生成するもの相互の闘争]。「定式化されがたいものとしての、偽としての、自己矛盾するものとしての生成の世界の性格。認識と生成は互いに排除しあう。その結果認識は何か別のものにならなければならない。すなわち、認識しうるものたらしめようとするひとつの意志が先行していなければならない。一種の生成自身が存在するものという迷妄をつくりあげなければならないのである。「生成の世界は厳密な意味では概念され、認識されないかも知れない」。「私たちがこれこれであるということなどに対して責任ある誰か（神、自然）を私たちが空想するや否や、それ故、意図としての私たちの生存を、私たちの幸福や悲惨をその誰かに押し付けるやいなや、私たちは生成の無垢を台無しにする」。

つまり、生成は、固定化、正当化を否定したとき、そこにある世界である。従って、正当化の道具立てである真理、存在、実体、そういった枠組みははずされる。その結果、そこには、そういった何ものにも規定されない、開かれた広い世界が出現する。流動する、そこにある、何にでも成りうる、開かれた世界、これが生成の世界であり、それは、正当化の否定として、否定的に開示される世界である。このいわば仮象の世界に対して、ニヒリズムは否定的言い方だが、生成は肯定的な表現と言える。

生成の世界は、さらに積極的には、永遠回帰の世界として説明される。正当化が否定された世界は、定まらない世界であり、限界のない世界である。時間的には永遠である。永遠の世界では、すべては一回きり起こる。同じことが起こることは、徹底した意味では永遠でないことになるからである。しかし、私たちの生きている世界は、仮構であったとしても、私たちの現に生きている世界である。その意味で、旧来とは別な意味合いで、やはり、存在する世界とせざるを得ない。存在は固定的で有限的で永遠と矛盾する。永遠の生成の中での、今、ここにあるという、存在性は、ここでは、帰ってくる可能性（回帰）として押さえられる。これが回帰

である。

次のように言われる。

「意味や目標はないが、しかし無のうちへのひとつの終局をもたずに不可避免的に回帰しつつあるところの、あるがままの存在、永遠回帰。（ニヒリズムの究極的形式）」。「仮定から目的を取り除いて、それにも関わらず、仮定を肯定できるか。このことが可能であるとすれば、それは、あの過程内で、あるものがこの過程の瞬間ごとに達成され—しかもつねに等しきものである場合であろう」。「生存はそのあるがままの形でみるなら、意味も目的もない、しかし必ず繰り返される。無という終局もない。永遠回帰だ」。

（v）力への意志

生成、永遠回帰の世界は、正当化が否定されているから、その意味で、混沌の世界、流動の世界といえる。しかし、何もないのかといえば、これは、私たちが生きているこの世界のことから、現に今あるような形で、このようにあることになる。ニーチェによれば、仮象の世界となる。しかし、何が仮象を有らしめているかといえば、正当性や真理ではありえないから、別の原理ということになる。それが、力への意志である。私たちの世界は、真理のもとではなく、パースペクティブのもとにあるとされた。そのパースペクティブを、成立させるのが、力への意志である。力への意志といっても、意志は仮構だから、単に内的であることを示唆するだけで、あるのは力と言ってもよい。しかし、力がパースペクティブを作り出すというと、これは、正当化論になってしまう。ここは、あるのは、パースペクティブのみで、それが、成立していることを、力とよぶ、そういうことである。その意味で、この世界は力への意志のもとにある、力への意志とはこの世界の成立のことだと言える。世界の、仮構であるが、しかしその意味で在る（存在する）というあり方が、力とよばれる。

これについて、ニーチェは次のように言う。

「生には力の度合い以外には、価値をもつも

のは何もない。まさに、生自身が力への意志であるとするなら。「力への意志は、存在でもなく、生成でもなく、パトスであり、生成が、作用がそこから初めて生じてくる最も基本的な事実である」。「解釈しているのがいったい誰だといった質問をしてはならない。解釈そのものが力への意志の一形式として、実現しているのだ(だが、存在としてではなく、ひとつの過程として、ひとつの流れとして、欲動として実現しているのだ)」。「私たちの前提は、いかなる真もない、いかなる目的もない、あるのは有限の力である」。「真理にもまして、形成し、単純化し、仮構する力こそ高く評価しなければならない。すべてのものは偽である、すべてのものは許される」。「君が、どのような無知のうちで、人間と動物とが生きながらえているかを洞察するだけでは十分ではない。その上君は、無知への意志を持ち、この意志を学びくわえなければならないのである。この種の無知なしでは生自身が不可能であるかもしれないということを、

この無知は生あるものがそのもとでのみおのれを保存し、反映せしめる条件であるということ。を君はわきまえる必要がある。すなわち、無知という大きな確たる鐘が君の周囲を囲んでいなければならないのである」。「生成に存在の性格を刻印すること——これが力への最高の意志なのである。……一切が回帰するというのは、生成の世界の、存在の世界に対する極度の接近である」。「認識自体は、生成においては不可能である。それ故、いかにして認識は可能であるのか。おのれ自身についての誤謬として、力への意志として、迷妄への意志としてである」。「私たちとなんらのかかわりあいをもつ世界は、偽である、言い換えれば、いかなる事実でもなく、諸観察の貧弱な総計のうえに創作され彫琢されたものである。それは、何か生成するものとして、真理なるものはないがゆえに、決して真理に近づくことのないところの、たえず転位してやまない虚偽として、流れのうちにある。」

注

- 1) 言語論的転回の語はR.ローティに由来し、すでに一般的になった用語である。認識論的転回、超越論的転回についても、ローティはその著(文献24)で、特定した意味に用いている。さらに、ここでいう、哲学の転回という言葉も、ローティの「反基礎付け主義」、*「プラグマティズム的転回」*と内容を同じにする部分が多い。もとより、筆者は、ローティの著書から、大いに啓発されてきた。そのことを承知した上で、この論文では、ローティとの異同をいちいち示すことなく、筆者の立場にしたがい、自由に論じた。文献(28)参照。
- 2) ウイトゲンシュタインの言語ゲームは外からの根拠付けを離れたものである。とすれば、ウイトゲンシュタインは正当化主義Bではなく、哲学の転回のCで扱うべきことになる。この点に留保はしつつ、ポパーとの比較において、ここでは、あえて、Bにおいた。敢えて言えば、ウイトゲンシュタインは禁欲的に、正当化主義の限界に内側から近づき、その外は「語られるものとしては」考えなかったと
- いうことかも知れない。
- 3) 本論文では、正当化(justification)、根拠付け、確定性などの語を、日常用語的に、その場に応じて融通して用い、厳密に定義づけし、相互を区別して使ってはいない。それぞれ意味合いが違い、厳密に述べるのが難しいのである。筆者としては、仏教理論で言う「自性」(これはことがらが存在性を持ち、したがって固定性、固有性などをもつこと)をイメージしている。因みに、自性の『中論』におけるひとつの定義は「生じたものでないもの」「作られたものでないもの」である(『中論』第十五)。
- 4) 図2はポパーのものではない。また、ここでこの議論も、筆者の解釈であって、ポパーがこの通りに議論しているわけではない。
- 5) この項の議論は、『道徳の系譜』(文献13)による。引用も同書からのものである。
- 6) この項以下の議論は、『権力への意志』(文献12)、『遺された断想』(白水社全集)による。引用も両書からのものである。

文献

- (1) ウイトゲンシュタイン, 奥 雅博訳『論理哲学論考』ウイトゲンシュタイン全集第1巻, 大修館書店, (*Tractatus Logico Philosophicus*, 1918).
- (2) ウイトゲンシュタイン, 藤本 隆訳『哲学探究』ウイトゲンシュタイン全集第8巻, 大修館書店, (*Philosophische Untersuchungen*, 1936~1949).
- (3) ウイトゲンシュタイン, 黒田 亘訳『確実性の問題』ウイトゲンシュタイン全集第9巻, 大修館書店, (*Über Gewißheit*, 1949~1951).
- (4) ポパー, 大内義一・森 博訳『科学的発見の論理』恒星社厚生閣, 1971, (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959 (ドイツ語版は1934)).
- (5) ポパー, 森 博訳『客観的知識』木鐸社, 1974, (*Objective Knowledge*, 1972).
- (6) ポパー, 田島 裕訳『確定性の世界』信山社, 1995, (*A World of Propensity*, 1990).
- (7) ポパー, ポパー哲学研究会訳『フレームワークの神話』未来社, 1998, (*The Myth of the Framework*, 1994).
- (8) ポパー, 小河原 誠他訳『实在論と科学の目的』(上)(下)岩波書店, 2002, (*Postscript to the Logic of Scientific Discovery I—Realism and the Aim of Science*, 1983 (原稿は1956)).
- (9) ポパー, 小河原 誠・蔭山泰之訳『開かれた宇宙』岩波書店, 1999, (*Postscript to the Logic of Scientific Discovery II—The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, 1982 (原稿は1956)).
- (10) バートリー, 小河原 誠訳『ポパー哲学の挑戦』未来社, 1986, W. W. Bertley, *Non-Justificationism: Popper versus Wittgenstein*, 1983).
- (11) 小河原 誠『討論的理性批判の冒険』未来社, 1993.
- (12) ニーチェ, 原 佑訳『権力への意志』(上)(下)(ちくま学芸文庫)筑摩書房, 1993, (*Der Wille zur Macht*, 1885).
- (13) ニーチェ, 秋山英夫訳『道徳への系譜』(ニーチェ全集Ⅱ-3)白水社, 1983, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887).
- (14) ニーチェ, 三島憲一訳『遺された断想1885-87秋』(ニーチェ全集Ⅱ-9)白水社, 1984.
- (15) ニーチェ, 清水・西江訳『遺された断想1887秋-88年3月』(ニーチェ全集Ⅱ-10)白水社, 1985.
- (16) ニーチェ, 清水・西江訳『遺された断想1888初頭-88年夏』(ニーチェ全集Ⅱ-11)白水社(1983).
- (17) 三枝充憲『中論』(上)(中)(下)(レグルス文庫)第三文明社, 1984.
- (18) 三枝充憲『中論偈頌総覧』第三文明社, 1985.
- (19) 結城令聞『唯識三十頌』(仏典講座19)大蔵出版, 1985.
- (20) 竹村牧男『唯識の構造』春秋社, 1985.
- (21) A. Korzybski, *Science and Sanity—An Introduction to Non-Aristotelian System and General Semantics*, Lancaster, 1933.
- (22) S.I.ハヤカワ, 大久保通利訳『思考と行動における言語(4版)』岩波書店, 1985, (*Language in Thought and Action 4ed.*, 1985, 第1版は1939).
- (23) ヴァレラ・トンプソン・ロッシュ 田中康夫訳『身体化された心』工作舎, 2001, (F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Massachusetts Institute of Technology, 1991).
- (24) R.ローティ, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 1993, (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979).
- (25) R.ローティ, 室井・吉岡他訳『哲学の脱構築』御茶ノ水書房, 1985, (*Consequence of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982).
- (26) 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版, 1989.
- (27) 松本史朗『縁起と空』大蔵出版, 1989.
- (28) 荻原 欒「R.ローティ, 本覚思想批判, アポステリオリズム」『東京国際大学論叢——商学部編——』第49号, 1994.
- (29) 荻原 欒「宗教的思惟とは何か——ひとつのスケッチ——」『岩本泰波先生記念文集』広大会出版, 2001.
- (30) 荻原 欒「閉じた世界と開かれた世界——哲学の根本問題——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第64号, 2001.