

## フロネシスと反省的判断

——アーレントとリククールにおける美的判断力の再倫理化——

櫻井 一成

### 序

H・G・ガーターは『真理と方法』（一九六〇年）のなかで、カントの「共通感覚」理解や「趣味」理解が伝統的な理解からは逸脱したものであることを指摘している。本来これらの概念が属するのは、アリストテレスのフロネシス論にはじまり、ストア派やヴィーコを経てベルクソンの良識論へといたる思索の系譜（人文主義的伝統）であり、そこでは道徳や政治を論じるさい、それらの働きが引き合いに出されるのがならいであった。しかしカント美学の中心概念として議論に登場するとき、「共通感覚」や「趣味」はそれがもともと有していた倫理的性格を喪失することになる。批判哲学によって中断された人文主義的伝統を再開することが、当該著作におけるガーターの基本的関心にほかならない。

カントの美的判断論を政治の場へと差し戻し、人文主義的伝統の重要性を強調している点で、ハンナ・アーレント（一九〇六―一九七五）の政治哲学はガーターの企図に呼応するものである。フロネシス論の現代的展開として、その思索は広く関心を集めている。他方、ガーターと同じ解釈学者として紹介されることもあるポール・リククール（一九一三―二〇〇五）が、カントの美的判断論を再倫理化するような考察を提示していることはあまり知られていない（そもそも本人がそれ

を前面に押し出していないことが主たる要因ではあるが)。しかもリクールは、アーレントと同様に、カントが提示した「反省的判断」の潜在的な倫理的機能に注目しつつ、アーレントとは異なるフロネシス論を構築している点で注目に値する。その考察はアーレントの政治的判断力論をいわば補完する内容を有しており、決して哲学史の陰に留めておいたままで済まされるようなものではない。本論文ではリクールの『他者のような自己自身 *Soi-même comme un autre*』（一九八〇年）という著作を取り上げ、その〈フロネシスⅡ反省的判断力論〉の紹介を行うことにしたい。また同時にアーレントの政治的判断力論の再構成も行い、二〇世紀における『判断力批判』の影響作用史を、美的判断力の再倫理化という観点から描き出すことを目指す。

アーレントが「公的領域」と「私的領域」を区別し、「公共性」を重視していることはよく知られている。これに相関して彼女の思索は統治者の俯瞰的な視点から繰り広げられており、そこで一人称的視点から〈私はいかに生きるべきか〉という問いが主題化されることはない。その政治哲学は人間の私的領域を捨象し、「市民」（共同統治者）へと抽象化された個人の善き生のみを論じている。公的領域の存続や発展に貢献し、仲間から卓越性を承認されることが市民としての善き生である。これに対し、リクールの考察は、私的領域と公的領域を横断する個人の生と美的な判断との関わりに触れている。さらにその考察は、人間の非力さや非合理性から出発し、人間にとっての善き生の困難さを見据えているという点で重要な意味をもつ。というのも、アリストテレスの倫理学がそうした困難に焦点を合わせることはなかったからである。現代の倫理学者アラスデア・マッキンタイア（彼自身、現代におけるアリストテレス倫理学の重要な継承者の一人である）は二〇〇〇年の著作『依存的な理性的動物 *Dependent Rational Animals*』のなかでこの点を指摘し、次のように述べている。

自力で卓越を勝ち得たと思っっている人たちの物の見方、またそのような人を標準とみなしている人たちの物の見方を道

徳哲学に導入した先駆者はアリストテレスであり、その点で彼はアダム・スミスや他の多くの思想家よりも先を行って  
いる。それゆえアリストテレスは、艱難辛苦 affliction や依存に対する正当な認識を与え損なっているという点でも先  
駆者である。だがそれにもかかわらず、このような道徳哲学の瑕疵を修復しようとするとき、我々は驚くほどまでにア  
リストテレスの諸概念と議論に頼らざるを得ないということが明らかになるだろうし、それは本書の議論が体現してい  
る点でもある。[DRA7 九]

実はこの批判には自己批判がこめられており、マッキンタイアはこの著作で自身の卓越主義的な倫理学に修正を加えている。  
彼は新たに「ヒトとヒト以外の知的な動物の種のメンバーが共通に備えている特徴」や「人間の傷つきやすさ vulnerability  
と障碍 disability」に注目することが道徳哲学にとって喫緊の課題となることを主張する。言い換えれば、人間にとっての善  
き生とは「**依存的な理性的動物**」にとつての善き生であり、その実現を支える諸能力（諸徳）をもらさず把握することが道  
徳哲学の課題となる。それが意味するのは、ケアや教育といった実践における徳への注目である。

このようなマッキンタイアの主張をふまえるとき、フロネシス論の伝統におけるリクール哲学の重要性が浮き彫りになる。  
リクールは初期の『意志の哲学』のなかで、「自己と自己のあいだの不調和」や「自己と自己固有の身体との和解」と  
いった観点から人間存在をとらえようとしている。リクールにとって人間とは、善き生を目指しつつも容易に己の意志に離  
反してしまう非力で非合理的な存在であり、そうした理解は『他者のような自己自身』でも変わっていない。そして（教育  
やケアそのものを主題化しているわけではないとはいえ）人間の不自由さや依存性を念頭において人間の善き生を考えよう  
としている点で、その思案はフロネシス論を新たな方向へと展開させる可能性を有している。マッキンタイアが言うように  
「哲学においては概して、議論をどこから始めるかによって、その探求の帰結も変わってくる」[DRA4 四]の**のである**。

なお、本稿は圧縮されたリクールの記述を解凍し、その潜勢力を解放するための準備作業として、マッキンタイアの自己

物語論（『美德なき時代 *After Virtue*』一九七一年）を經由することになる。リクールが、マッキンタイアへのコメントという形でみずからの考えを開陳しているからである。『他者のような自己自身』のなかで自身の物語的アイデンティティ論を展開するさい、より詳しくは「物語的アイデンティティ」概念の倫理的含意を説明するさい（第七研究）、リクールはマッキンタイアの自己物語論を参照している<sup>(3)</sup>。この場でリクールの物語的アイデンティティ論の全貌を紹介することはできないものの、本稿の議論をつうじて少なくとも我々は、「フロネシス」、「反省的判断力」、「物語」の三つ組こそが、人間の善き生をめぐるリクール特有の着想を構成していることを理解するはずである。

## 1. アーレントの政治的判断力論—共通感覚と反省的判断力

### 1. 1. 行為者モデルの判断力論、あるいは常識としての共通感覚

カントは共通感覚について、それは「みずからの判断を他の人々の現実的な判断というよりも、むしろたんに可能的な諸判断と照らし合わせて、また我々自身の判定に偶然に付随する諸々の制約を捨象することにより、他のあらゆる人々の立場に我が身を置き換えてみる<sup>(4)</sup>」こと【KU§40294】をつうじて可能になる能力であると言っている。こうした能力により〈主観的でありながら同時に普遍的でもありうる判断〉の領域が切り開かれることになるが、カントに先行するイギリスの道徳哲学、たとえばアダム・スミスの『道徳感情論』において〈他人の立場に立つこと〉を通じてその妥当性が裏付けられる判断には道徳的な判定が含まれていた<sup>(5)</sup>。しかし、カントにとってそのような判断は美的判断に固有のものである。カントは道徳の領域から美の領域へと共通感覚の本領を移行させ、共通感覚が不在となった道徳の領域に実践理性を配置する。カントにとって道徳的な善とは「理性的存在者である限りの理性的存在者のすべてに妥当する根拠にもとづいて意志を規定する」ものにほかならず、人間が何をなすべきかは、それが理性的存在者であることによって既に定められている。

アーレントの政治哲学は、カントの共通感覚論をふたたび道徳の場に差し戻す。アーレントにとって、共通感覚とは「主観的で私的な諸条件から解放されて」「拡張された考え方」をもち、他者との「潜在的な合意」を先取りすることを可能にする政治的な能力である〔CC217-2197〕<sup>(4)</sup>。たとえば彼女は次のように言う。

判断力が、まさにカントが示しているような意味において際立って政治的な能力であるということ、すなわち、判断力は物事を自分自身の視点からだけでなく、そこに偶然居合わせている全ての人間の視点から見る能力であり、さらには、公的領域や共通世界のなかで人間がうまくやっつけていくことを可能してくれるという意味で、政治的存在たる人間の根幹にかかわる能力の一つであるとさえ言いうる——こういったことは古くから、つまり政治の経験が特有の経験として切り出されたときから存在する直観です。古代ギリシア人たちはこの能力を「フロネシス *phronesis*」あるいは洞察力 *insight* と呼び、哲学者の知恵 *wisdom* からは区別した上で、それを政治家の重要な徳 *virtue* あるいは卓越性 *excellence* とみなしました。判断する洞察力と観照的な思考 *speculative thought* のちがいは、前者がふだん我々が共通感覚「＝常識 *common sense*」と呼んでいるものに根ざしているのに対し、後者はそれをたびたび超越するという点に求められます。〔CC217-8 2198〕

『ニコマコス倫理学』でアリストテレスは「知恵」を「学問的知識」と結びつけ、「フロネシス」を「政治」や「家政」と結びつけている（第六巻 第七—八章）。この対比に言及することでアーレントが言わんとしているのは、共通感覚にもとづく合意は普遍的な真理や必然的な真理とは区別されるべきものであり、共同体のありよう——その歴史やその構成員——が異なれば、形成される合意の内容も変わってくるということだろう。そして、統治はそのような可変的あるいは不安定な合意にこそ基づくべきである。プラトンのごとく客観的な真理を僭称し、トップダウン式に共同体の成員を統制しようとするこ

とは政治の否定にほかならない<sup>(5)</sup>。それぞれの市民が共同の統治者として公共の事柄に積極的に関与するというのが政治のあるべき姿であり、〈フロネシス＝共通感覚〉とはあらゆる市民が行使すべき能力である。アリストテレスは『政治学』において、フロネシスを支配する者に固有の徳としつつ、「よき市民は、支配されることと支配することの両方の知識をもち、かつ能力があるのでなければならぬ」と述べている（第三卷 第四章 1277b15）。

対等な市民たちのあいだでのボトムアップ式の合意形成を重視する統治観は、善き生に関するアーレントの理解と無関係ではないだろう。彼女は、自分とは異なるさまざまな他者と共に生きているということをも人間の生に固有の条件としてとらえ、これを「複数性 plurality」と呼ぶ。「複数性」を受け入れることは他者の個性と自発性を承認すること——また翻ってみずからの自由が制約されること——を意味しているが、諸個人が相互の自由を承認することにより、自由な領域としての公的領域が確保されることになる。そして公的領域のなかで、その維持や発展に寄与することにより、人は他者からその卓越性を承認される。ときにそのはたらきは公的領域において語り継がれ、顕彰されることになるだろう。それは人間が生物としての有限な生命を超えて生き続けるということに等しい。そうした生に価値を見出すことと、市民たちの水平で対等な関係を重視することは連動している<sup>(6)</sup>。アーレントは公的領域を「競技場」とみなしつつ、「つねに卓越性は他者の臨席を必要とし」、「あらゆる活動は公衆の面前で行なわれてこそ卓越性を獲得することができる」[HC 49 七三]と述べている。承認は対等他者のそれであってこそ意味を持つはずである。

とはいえ、その政治哲学は一つの難問を抱え込んでいる。個人同士の対等な関係、また個人の個性や自発性を尊重すること、共同体としての統一性や調和を保持することをいかにして両立させるかという問題である。複数性の追求が紛争や衝突に、統一性の追求が抑圧につながらないようにするにはどうすればよいのか。共通感覚という概念には、このような問題を解決可能にする調整原理が織り込まれている。共通感覚とは、他人の立場に立つことを通じて対立や衝突を乗り越え、市民間の合意を実現することを可能にする能力であったが、この能力が機能しているおかげで、既に共同体は一定の調和を保

つことができ、市民たちの諸活動は円滑に遂行されている。共通感覚は「常識」として他者を一般化し、他人の立場に立つことを容易にしていると云えるだろう。

## 1. 2. 観察者モデルの判断力論、あるいは反省的判断力

衝突を回避する能力としてであれ、合意を先取りする能力としてであれ、上記の政治的判断力論が焦点を合わせているのは活動する人間のうちではたらいっている共通感覚である。だからそれを行為者モデルの判断力論と呼ぶことにしよう。わざわざこのような名称を導入するのは、アーレントにはこれとは別の判断力論、すなわち観察者モデルの判断力論が存在するからである。アーレントは『人間の条件』で「活動的生」を論じ、最晩年の『精神の生活』では「観照的生」を論じている。行為者モデルの判断力論は「活動的生」における判断を、観察者モデルの判断力論は「観照的生」における判断を論じていると考えてよい<sup>7)</sup>。アーレントは後者において、共同体の活動に参加しない人間の判断が、その非実践的性格のゆえに担っている意義を論じている。

観察者による判断の典型は、歴史的出来事の意味を回顧的な視点から理解する判断である。出来事の渦中にいる行為者にはその意味が理解できないのに対し、結末を知る観察者は、行為の意味を結末との関係において理解することができる<sup>8)</sup>。このような対比をふまえ、いま注目したいのは、共同体内部での実践的機能を欠いた判断力への関心が強まるなかで、美的判断力論に登場する概念のなかでも「反省的判断力」に注意が向けられるようになっていくことである。次の引用を見てみよう。

ほかの誰もが行い、信じていることに、あらゆる人が考えもなく流されているとき、思考する人はもはや隠れていることができなくなります。参加することに対する彼らの拒絶は異彩を放ちますから、拒絶それ自体が一つの行為となるわ

けです。思考、すなわちソクラテスの産婆術に内在する浄化の作用は、吟味されていない意見に暗黙のうちに含みこまれているものを暴露し、それら——価値や、教義や理論、さらには信念——を破壊します。ただし、この作用は政治ともつながっています。というのも、思考による破壊は、結果として判断力というもう一つの人間的能力の解放に結びつくからです。いくつかの理由から、判断力を人間の心的な諸力のなかでも最も政治的な能力と呼ぶことができるでしょう。判断力とは、特殊なものどもを一般的な諸規則に包摂することなしに判断する能力です。ここに言う一般的な諸規則とは、教育によって習得され、習慣となっているようなもの、そして他の習慣や規則に取って代わられることもありうるようなものです。[TM 187 三四一]

理性的な「思考」と連動しうると言われている点で、この判断力論は前項に述べた判断力論とはすでに異なっている。ただし、理性と判断力（フロネシス）との連動は、判断力（フロネシス）と対照される理性の働きが、アリストテレス的な「知恵」からソクラテス的な懐疑の「思考」へと変更されたことと切り離して考えることができない。常識を意図的に攻撃するという点で、懐疑的思考は観照的思考に比して判断力（フロネシス）との関係が直接的である（判断力はそれに応答せざるをえない）。では懐疑的思考による「破壊」に続いて判断力が新たな判断を下すというとき、そのはたらき方はどうなっているだろうか。さきの文脈では、多様な個人の調和的統一を可能にする原理として共通感覚が言及されていて、衝突が事前回避されている場面においてそれは「常識」と訳すことができた。しかしここでは常識が通用しない。あるいは次のように言ってもいいだろう。行為者モデルにおいて、その立場に我が身を置き換えてみるべき他者は、同じ共同体に属する他者に限定されていた。しかし現在のケースでは、常識は懐疑的思考によって機能停止に追い込まれており、個人は常識が共有されていないなかで他者とのコンセンサスを形成し、共生していくことが求められている。ソクラテスがそうであるように、この他者というのは、合意を拒否することもありうる、共同体の周縁あるいはその外部に存在する他者にほかならない。た



だし、もしそのような他者とのあいだで合意を積み上げていくことができるなら、その過程で新たな〈共通感覚Ⅱ常識〉が醸成されることになるだろう。それゆえいま言挙げされている判断力というのは（懐疑的思考とともに）既存の〈共通感覚Ⅱ常識〉から新たな〈共通感覚Ⅱ常識〉への移行を可能にするような根源的な能力、言い換えれば共同体と共同体のあいだ、実践と実践のあいだではたらく判断力である。もともと共通感覚が他人の立場に立つことを通じて対立や衝突を乗り越える能力であったことをふまえるなら、我々としてはこの能力を依然として共通感覚と呼び続けることもできるだろう。ただし引用の「判断力とは、特殊なものどもを一般的な諸規則に包摂することなしに判断する能力です」という記述からは、アーレントが新たにこの能力を「反省的判断力」と呼ぼうとしていることが窺える——カントによれば「特殊なものだけが与えられており、特殊なもののために普遍的なものが見出されなければならないとすれば、判断力はもっぱら反省的である【KU XXXVII】」。アーレントはさらに次のように続ける。

いずれ確実な足場を見いだすことができるだろうという期待を抱きつつ、私たちがこのきわめて滑りやすい道徳の地に足を踏み入れることができるとすれば、それは次のように想定するときだけでしよう。すなわち、情動や自己利益に左右されることなく理性的に判断を下すことを可能にする能力、そしてそのときそれ自身は自発的に働いている能力、言い換えるなら、特殊な事例をたんに包摂するだけの基準や規則によって制約されることなく、判断するという活動をつうじて自らの判断原理を産出するような能力を、人間が持ち合わせていると想定するときです。〔PR 27 四六〕

この一節は明らかに『判断力批判』序論における反省的判断力の説明をなぞったものである。なぜ彼女が「反省的判断力」というタームを導入しないのか一抹の謎は残るものの、ここで述べられているような議論を、反省的判断力モデルの政治的判断力論と呼ぶことに問題はないだろう<sup>(6)</sup>。そこで判断力は、懐疑的理性の働きに触発されることにより、先人見や習慣

の自明性や束縛を打ち破って、行為や世界についての新たな理解を生み出す能力としてとらえられている。

新たな判断力論の登場には、ナチス・ドイツのユダヤ人虐殺にかんする哲学的分析を行ったことが深く関わっているものと推測される。アーレントはこの問題をめぐる一連の論考のなかで、「悲しいことに、自分では善をなすか悪をなすかを決めることのできない人間が、最大の悪をなす」[TM 180 三二八]と述べ、「あらゆる慣習的な基準の機能停止を引き起こすような前例のない出来事」[PR 26 四六]が生起したのにも関わらず、ドイツ人が「伝統的な概念と基準を適用しつづけ」、「良心を自動的にはたらかせた」[PR 4 七二]のために、虐殺を止めることができなかつたと指摘している。このような分析を踏まえるなら、準拠すべき法を欠いた法外な状態でなお正しい判断を下すことを可能にする能力として、反省的判断力が要請されていることがわかる。晩年のアーレントは、〈共通感覚≡常識〉による安定性が、ときに硬直性や排他性に結びつく可能性のあることに気がついた。とはいえ、反省的判断力モデルの政治的判断力論は、〈共通感覚≡常識〉モデルの政治的判断力論の意義を否定するものではないだろう。それなしに平時における共同体の諸活動のなめらかな進行はありえないからである。しかも常識としての共通感覚を論じるさいにも、原理的にアーレントが対等な市民たちのあいだでのボトムアップ式の合意形成を重視していたことを看過すべきではない。そこでも根本においては「特殊なもののために普遍的なものを見出す」ことが課題とされていたのである。

### 1. 3. 私的領域とフロネシス

これまで二種類の判断力論を紹介してきたが、両者には明白な共通点もある。それは判断力が「よき市民」がそなえるべき政治的能力であり、公共性や統治にかかわる能力としてとらえられていることである。裏を返せば、アーレントには私的領域と判断力を結びつけるような議論は存在していない。アーレントによれば、私的領域とは個人の生存や再生産という生命に由来する必然性に支配された領域であり、そこに人間としての自由は存在していない。それゆえ、家庭内の衝突や恋愛

をめぐる悲哀といった卑俗な事柄は、彼女の思索のなかではどうしても周縁的な位置に追いやられてしまう。たとえば〈私的な生における反省的判断力の働きの〉といった着想は、彼女には思いつきようもないものだっただろう。

しかし、我々が個人として「よく生きる」ことをめざすとき、その実現は「よき市民」であることだけではなく、「よき親」であることや「よき伴侶」であることと切り離すことができないのではないか。たしかにアリストテレスはフロネシスを政治家に固有の徳とし、公的領域の重要性や優先性を説いている（『政治学』第一巻第二章）が、「家政」にもフロネシスが関わることを指摘していたはずである。フロネシスは私的領域においても必要とされるし、なにより公的領域にも私的領域にも属する「私」がみずからの「善き生」を構想するうえで欠くべからざる能力と言えるのではないか。リクルールの「物語的アイデンティティ」論は、そのような場面ではたらいっているフロネシスを「反省的判断力」と結びつけて論じようとしている点で注目し値する。ただしリクルールは、アラスデア・マッキンタイアの「自己物語説」へのコメントのなかで、みずからの見解を断片的に開示するにとどまっている。予告したように、続いてマッキンタイアの「自己物語説」の紹介を行うことにしたい。

## 2. マッキンタイアの自己物語説——物語的探求とは何か

マッキンタイアは、人間は本質的に「物語を語る動物 story-telling animal [AV 216 一六四]」であるとして、「自己を物語としてみる見地 the narrative view of the self [AV 221 一七一]」（以下、自己物語説と表記する）を採用する。そして「共同体」「徳」「卓越性」「善き生」などの概念に「物語」という概念を撚りあわせていくことにより、反個人主義としての自身の倫理学の強度を高めようとする。

「私は、望みさえすればいつでも私の実存にたまたま付随する社会的特性とみなされているものを疑問に付すことができ、

「自己はその社会的・歴史的役割や身分から分離可能である [AV 220 二七〇]」とみなす「個人主義」に対し、マッキンタイアは懐疑の眼差しを向ける。そこでは「私とは、私が自分自身で選ぶもの」と理解され、選択する自己は「いっさいの歴史をもたないとしても済まされる [AV 221 二七一]」。これに対し、マッキンタイアは「私の人生の物語はつねに諸共同体の物語のなかに埋め込まれていて embedded」私は自らのアイデンティティをまさにそこから引き出してくる [AV 221 二七一]と主張する。このように言われるとき、「諸共同体の物語」という語は「歴史」という語と意味を共有しつつ、人間活動の歴史的被制約性を強調するものとなっている。すなわち個人は過去から未来にわたる数多くの登場人物の一人であり、生まれる以前から存続している共同体の諸制度に参加することなしに善き生を構想することができない。そしてこの意味で、「私の人生の物語」という語には、〈私の生き方〉や〈私の未来の生〉というニュアンスがこめられてもいる。物語とは、既存の部分にもとづきつつ、ある限定された方向へと向かっていくものであるという理解がそこにはあり、翻って同様のことは「諸共同体の物語」にもあてはまる。これまでの共同体の活動は特定の目的（共通善）の実現に向けて行われてきたし、今後もそうである。個人はこの目的（共通善）を自らのものとし、今後の自らの生を方向づけなくてはならない。過去と未来の連続性、あるいは歴史の目的論的性格を言い表すためにマッキンタイアは「物語」という語を選択しており、共同体の物語への参与（共通善の己有化）と善き生を結びつけようとする点に、自己物語説の基本的な態度を認めることができるだろう。こうした見方は、「我々が生きている限りに関与している現実の物語」「共同体の物語」は、眼に見えるか見えないかにかかわらず、作者をもっていない [HC 186 三〇二]としつつ、「行為とは自分で作ったのではない織物」「共同体の物語」に自分自身の糸を縫いつけることである [VA 226 一三三]と述べるアーレントの実存論と共鳴している。

ただし、マッキンタイアは著作のキーワードとして「物語的探求 narrative quest [AV 219 二六八]」という概念を導入している。ここに看取されるのは、善き生は個人の能動的な思考（＝探求）なしでは実現できないという考えだろう。それはどうということなのか。順を追って見ていくことにしよう。

## 2. 1. 理解可能性と物語

自己物語説の出発点となるのは、特定の文脈のうちに定位されてはじめて人間の行為は「理解可能 intelligible」になるという事実である。この文脈のことをマッキンタイアは物語とか歴史と呼ぶ。

ある人がしていることを首尾よく同定し理解しているとき、我々はきまって次のような手続きをふんでいる。それは特定のエピソードを、ひとまとまりの物語的な歴史という文脈のうちに定位する作業であり、ここでいう歴史というのは、関係している諸個人の歴史と、諸個人の活動と受動の場である舞台 settings の歴史の両方をふくんでいる。[AV 211 一一

### 五九]

人間の行為が定位される文脈として、個人の歴史と舞台の歴史という二種類の歴史がとりあげられている。まず個人の歴史ということでは「個人がどのような「意図」で特定の行為を遂行したかということである。言い換えれば、行為を個人の歴史に定位するというのは、行為を特定の目的・手段連関へと包摂することを意味している。ただし、ある意図は他のさまざまな意図とも連関しているから、行為を単一の目的に包摂しさえすればその意味が理解されるというわけにはいかない。ある目的を実現することは、別の目的を実現するための手段かもしれないし、同じ一つの行為が異なる二つの目的を実現する手段になっている場合もある。さらに、大抵の場合、ある人の意図は別の人の意図と連動しているだろう。ゆえに引用では「諸個人」という言い方がされている。したがって実際に行為を理解するには、諸々の意図を系列化し、それらのあいだの関係を同時に把握していなければならない。

諸々の意図を系列化するとき、その系列は因果の系列であるとともに時間の系列でもある。たとえば上位の意図は長期的な意図（遠い未来の意図）として、下位の意図は短期的な意図（近接した未来の意図）として理解されることになる。意図

は時間的な広がりの中で序列化されると言ってもよい。またマッキンタイアにとって、行為の意図とは「行為者がそれとは別の意図をもっていったとしたら、その行為を遂行することはなかったであろう」ということが当てはまるような意図〔AV 207「二五三」〕である。つまり〈反事実条件的依存性〉の成立することが意図帰属の条件であり、この点で意図は原因としての地位ももつことになる<sup>(10)</sup>。かくしてマッキンタイアは「意図は因果的かつ時間的な秩序に定位される必要がある〔AV 208「二五四」〕とまとめる。ただ、それだけで行為が理解されるわけではない。引用では「舞台の歴史」に言及がなされていた。マッキンタイアは「因果的序列化も時間的序列化も舞台に言及することになる〔AV 208「二五四」〕とも述べている。この一節の意味を（独自に）次のような記述をつうじて考えてみよう。

二月二十九日、前夜からの大雪で公共交通機関が麻痺するなか、二人は十キロ先の市役所へ徒歩で向かい、はれて正午に夫婦となった。

このように語られるとき、すでに二人の〈移動〉という行為は文脈と意味を付与されている。お互いが結婚の意図をもっていなかったなら、わざわざ二人が大雪のなかを歩くことはなかっただろう。そのように想定されることにより、結婚するところが行為の主たる意図として特定され、〈移動〉は〈結婚する〉という行為の一部分として理解されるようになったのである。だが、その日が閏日でなかったとしたら、また結婚が市役所への婚姻届の提出を必要としなかったなら、そしてそもそも結婚が人生の重要な出来事ではなかったとしたなら、二人が大雪のなかを歩くことはなかったであろう。こういった制度的要因は、個人が行為の主たる原因としての特定の意図をもつようになった背景要因（副次的原因）であると言いうことができる。マッキンタイアが「舞台」という語で言い表すのはこのような背景要因のことである。

私はここで「舞台」という語をかなり包括的な用語として使っている。社会的舞台とは、制度であったり、まさに私が実践 *practice* と呼んだものであったり、何か他の人間的な環境であったりする。だが、私が理解しようとしている「舞台」という概念にとって中核的であるのは、それが歴史をもつということである。この歴史の内部に個々の行為者の歴史は位置づけられるが、それはそのように位置づけられる必要があるということでもある。なぜなら、一人の行為者やその通時の変化は、舞台やその通時の変化があってはじめて理解可能なものとなるであろうから。[AV 206-7 二五三]

以上をまとめるなら、〈行為の理解は、反実仮想をつうじて因果的効力をもつ主要な意図や、主要な意図を引き起こしている背景要因を特定しつつ、時間的な広がりの中で諸々の意図を系列化し、諸意図が織りなすネットワークのうちへと行為を定位することによって生み出される〉ということになるだろう。直観的な把握のために大まかな言い方をすれば、ある人がどのような生き方をしようとしているのかをふまえつつ、その構想にとって特定の行為がもつ意義を明らかにするのが行為の理解である。このような作業をどの程度詳細かつ自覚的に行っているかは場合によって異なるだろうが、どうあれ我々はそれなしに行為の意味を理解することはできない。そしてこの作業とは物語ることであるから、我々は物語ることなしに行為の意味を理解できないということになる。

ところで、個人の行為をその目的や舞台に関係づけること（何のために何をしようとしているのか、どのような生き方をしようとしているのかを明らかにすること）が個人の**歴史**を物語ることであるとすれば、舞台の**歴史**を物語ることもまた、舞台をその目的やより上位の舞台に関係づけることであると考えることができるだろう。言い換えるなら、舞台の歴史性の強調は、舞台そのものの目的志向性の強調へとつながっていくはずである。実際、我々は引用で言及されている「実践 *practice*」に関する記述を追うことにより、この点を明確化することができる。

## 2. 2. 実践——内的善と徳

マッキンタイアによれば「実践の範囲は広く、諸芸術、諸科学、諸競技、アリストテレス的な意味での政治、家庭生活の創始や維持など、あらゆるものがこの概念に包摂される」[AV 188 一三二一]。では実践の内包はどのようなものか。マッキンタイアは次のように述べている。

私が「実践」という語で言い表そうとしているのは、統一的で複合的な形態の社会的に確立された人間の共同活動であるが、そこでは「諸個人が」その活動形態に固有で、その活動形態を部分的に規定してもいるような卓越性の基準を満たそうとつとめるなか、活動形態に内的な諸々の善が実現される。そしてその結果、卓越性を勝ち取る人間の能力、また活動に関連する諸目的や諸善についての人間の理解が体系的に拡張されることになる。[AV 187 一三三〇]

定義的な記述であるだけに込み入った説明となっているが、まず押さえるべきは、各実践にはそれにとつての「内的な善 internal good」が存在しているということだろう。それは、さまざまな実践をつうじて到達することが可能な外的な善（金銭や健康など）とは異なり、特定の実践をつうじてのみ実現が可能な善である。たとえば大学教育という実践や、医療という実践においては、よい大学教育であることやよい医療であることが目指されている。これを実践者（以下、マッキンタイアが実践一般を「競技場 arena」になぞらえていることをふまえて、実践者のことをプレーヤーと呼ぶ）の視点から見ると、チェスをプレイするという実践や、肖像画を描くという実践において実践者が目指しているのは、よいチェスプレーヤーやよい肖像画家になることである。このとき、よいプレーヤーがそなえているべき特性、言い換えればプレーヤーを卓越したプレーヤーたらしめている特性のことを、我々は一般に「徳」と呼ぶ。「徳とは、獲得された人間の性質であり、その所有と行使によって、我々は実践に内的な諸善に到達することができるようになる」[AV 191 一三三四]。



以上のような形式的説明を前にしたとき、ただちに問題となるのは、各実践における「善さ」の内実や、よいプレイヤーがそなえているべき「徳」の内実であろう。マッキンタイアは、すでにそれが実践であるという事実、すなわち実践は他者との共同活動であり、他者との競合としての性格を有しているという事実から、あらゆるプレイヤーがそなえているべき「徳」が導出されうることを指摘している。それは正義、勇氣、正直といった徳である [AV 191 一三三五]。だが、それらを具備するだけで卓越したプレイヤーになれるわけではなく、各実践には卓越性を規定する固有の基準が存在していて、プレイヤーはその基準に服従することなしによりプレイヤーになることができない。このとき注目すべきは、その基準は実践の歴史のなかで培われ、可変的なものであるということだ。マッキンタイアは次のように言っている。

実践には諸善の実現だけではなく、卓越性の基準とルールへの服従とが含まれている。実践に参入するとは、そういった基準の権威を受け入れることであり、それに依拠して自らのふるまいの不十分さ (inadequacy) を認めることである。

それは自分自身の態度、選択、好み、趣味を、実践「の様態」を「全面的ではないにせよ」部分的に規定している現行の基準に服従させることである。すでに指摘したように、もちろん実践には歴史がある。諸競技、諸科学、諸芸術はみな歴史をもっている。この意味で諸々の基準は批判を免れているわけではない。だがそれでも、これまでに具現化された最善の基準がもつ権威を受け入れることがなければ、我々が実践への入門を許されることはありえないのである。 [AV

190 一三三三]

各実践には固有の規範や卓越性の基準が存在している。それらに従って各プレイヤーが活動することにより、特定の実践はまさにそのような実践として維持されてきた。また先達たちはそれらに依拠して卓越を勝ち取ってきたのであり、そのことをつうじて実践全体の発展や活性化に貢献してきた。現実にもそこで運用されている規範や基準に従うことなしには、そもそ

も実践に参入することはできないのであって、新入りにとって重要なことは、これまでに実践のなかで共有されてきた規範や基準を把握して**正統的**プレーヤーになることである。ただし、それらはどこかに明記されているとは限らない。よいプレーヤーになるためには、過去や同時代の卓越したプレーヤーを模範にしたり、評価的言説に注目したりすることをつうじて、よいプレーヤーのありかたを自分自身で会得する必要がある。

ところでマッキンタイアも言うように、こうして規範や基準の先行性を強調することは、規範や基準が絶対的で、懐疑や批判を受け入れないということを意味しない。むしろ、よいプレーヤーになることが、よいプレーヤーとはどのようなプレーヤーであるかに関する探求と切り離すことができないのだとすれば、規範や基準はつねにその正統性を問い直されているということが出来るだろう。よいプレーヤーが集まっている実践はおのずと活発になると言えるが、そのとき、よいプレーヤーたちの解釈を通じて伝統それ自体が活性化しているのである。たとえば次のように言われる。

ある制度——たとえば大学、農場、病院など——が実践や諸実践の担い手であるとき、そこでの共同生活というのは、部分的ではあるとしても決定的に重要な仕方です。「大学とは何であり、どのようにあるべきか」、「よい農場とは何か」、「よい医療とは何か」という問いをめぐるたえまない議論によって構成されることになるだろう。伝統はそれが生きた伝統であるとき、論争の継続を内含している。[AV 222 二七二]

だから実践に内的な善は固定的ではなく批判に開かれているし、結果として規範や卓越性の基準は歴史のなかで変化してきている。「実践には不変的で固定的な目的ないし諸目的があるわけではなく——絵画にも物理学にもそのような目的はない——目的自体が活動の歴史によって変更されてきたのである [AV 193 一三三八]」。したがって、固有の内的善の実現を目指しつつも、その具体的な解釈が変化し、今後とも変化するという意味で「生きた伝統は未完成の物語を続けている [AV 223

二七四」]。ただ、それでも「自らが帰属している、あるいは自らが直面している伝統への適切な感覚〔AV 223 一七三〕」を保持することが実践者にとって重要であることに変わりはない（マッキンタイアはこの感覚の保持を一つの徳としてとらえている）。実践の共同体に善の解釈の変化を行き渡らせることができるのは、実践の歴史に学び、従来の規範や卓越性の基準を理解しているプレーヤー、そしてよいプレイについての自分なりの解釈を獲得しているプレーヤーであるからだ。

以上の説明をふまえたとき、行為を理解することは〈舞台の歴史の内部に個々の行為者の歴史を位置づけることを必要とする〉という記述の意味も十全に理解される。それが意味するのは、行為者を特定の実践における内的な善の追求者として把握すること、言い換えれば、ある実践における一人のプレーヤーとして把握するということにほかならない。このとき、行為を理解する人間が行為者と同じ実践に属しているならば、その理解には行為のよさに関する評価的次元が含まれることになるだろう。そしてその行為のよさに疑問を抱くとき、我々は他人に〈なぜそのように行為したのか〉と問う。反対に他人から同様の問いかけを受けることもあるだろう。この場合、〈なぜ〉という問いかけが具体的に意味しているのは、〈なぜそのようなプレイをしたのか〉、〈なぜそのプレイをよいプレイと判断したのか〉ということであり、問いをつうじて規範や基準に関する行為者の理解の内実や程度を明らかにすることが企図されている。解答によって行為者が未熟者あるいは異端者と判断されることもあるだろうし、ある解答が質問者に基準や規範にかんする新たな理解を与えることもあるだろう。実践が共同活動であることに焦点をあわせるなら、生きた伝統は〈なぜ〉という問いのやりとりをつうじて維持されると考えることができる。

## 2. 3. 物語的探求——諸善の統合

前置きが長くなったが、これまでの読解によれば〈人間の行為を理解することは、その人が参加している実践を把握し、またその人を実践に内在する善を己有化したプレーヤーとみなして、行為を善の実現という観点から記述・評価すること〉で

ある。」「自己物語説」とは、我々が自己自身のことをそのような仕方では理解しているという考え方にほかならない。

マッキンタイアは「私の人生の物語はつねに諸共同体の物語のなかに埋め込まれている」と述べていた。プレーヤーの視点から見れば、「埋め込まれている」ということが意味するのは、人は自分が何のプレーヤーであるかを自由に選び取ることができるわけではなく、すでに何らかのプレーヤーになってしまっているということである。「私」は特定の実践に帰属するプレーヤーとして、その内的な善からの呼びかけを受けているのであり、よいプレーヤーになるという義務を負わされている。そしてそれは〈私は何をなすべきか〉という問いに対する答えはすでに部分的に与えられているということにほかならない。マッキンタイアは、「私は何をなすべきか」という問いに答えを出すことができるのであれば、それは〈どのような物語あるいは諸物語のなかで私は自分の役を見つけるのか〉という、先行する問いに答えを出すことができる場合には限られる[AV 216 二六五]と言っている。したがって、自分が何のプレーヤーであるかを自覚し、どのような規範と卓越性の基準が当該の実践を構成しているのかを考えることにより、一プレーヤーとしての自分のなすべきことはより具体的なものとなっていく。

こうした解釈実践こそ、マッキンタイアが「物語的探究」と呼ぶものだろう。すなわち「物語的探究」とは、プレーヤーとしての役割や義務を理解して、よいプレーヤーになろうと努力すること、実践の歴史を理解しつつ、その「未完成の物語」に参加して実践を継承・発展させていくことである（ただ後で述べるように、物語的探究はこれにとどまるものではない）。このとき「物語的」という形容詞が指し示しているのは、過去と未来の連続性という事態であり、「物語的探究」は〈物語を続ける〉という意味をもつ。じっさいマッキンタイアはキルケゴールの「美的生」と「倫理的生」の対比を取り上げて次のように述べている。

キルケゴールが『あれかこれか』において倫理的な生き方と美的な生き方を対比するとき、彼は美的な生き方について、

そこでは人間の生はつながりを欠いた刹那的現在の連続へと解消され、人生のまとめり unity は視界から消えてしまふと述べている。他方、倫理的な生については、そこでは責務が生じたことや借りを作ったことを告げる諸々のエピソードから未来に対する関与と責任が発生し、この未来への関与と責任によって現在は過去と未来に結びつけられ、人生が一つのまとめりとして構築されると言われている。キルケゴールが言及している統一性とは物語的統一性 narrative unity であり、それが徳ある人生のなかで中心的な位置を占めていることは前章で確認した。[AV 242-2 二九五]

他方、「探究」という名詞が意味しているのは、物語の続け方は一通りでなくプレーヤー次第であるという事態である。実践の目的やよいプレーヤーをどのように理解し、どのようにして務めを果たすかは開かれている。マッキンタイアは次のように述べている。

したがって我々が生きていく物語というのは、予測不可能性と一定程度の目的論的性格の両方を有している。もし我々の個人的かつ社会的な生の物語が理解可能な仕方が続いていくとすれば——どちらのタイプの物語も理解不可能な状態に陥ることがありうるが——、そこでは必ず物語の可能な続き方にかんする制約が存在している一方で、そうした制約のなかでも無限に多様な仕方でも物語を続けていくことができるのでなければならない。[AV 215-6 二六四]

自己物語が目的論的性格をもつとは、ある実践に帰属していることにより、〈よいプレーヤーになるべき〉というかたちで、〈私は何をなすべきか〉という問いに既に答えが与えられているという事態を指している。他方、それが予測不可能性を有するとは、実践に固有の善に関する解釈や、よいプレーヤーについての解釈は各プレーヤーに委ねられており、個人の人生物語や実践の物語が今後具体的にどのような展開を示すかは、実践のルールや規範のみによっては決まらないことを意味し

ている。さらにこの予測不可能性には、プレイは他のプレーヤーと共に行われ、かつプレイの内容は現実の具体的な状況のなかではじめて決められるということも関係しているだろう。プレーヤーはさまざまな状況のなかでよいプレイをしようとするが、何がよいプレイであるかは、そのときの状況や他者のプレイを離れては決めることができない。

ところで、個人の物語の予測不可能性を考えるうえで忘れてはならないのは、個人は一つの実践にのみ属しているわけではないということである。「私の人生の物語はつねに諸共同体の物語のなかに埋め込まれている」と言われていた。個人は同時に複数の物語の登場人物であり「AV 213 二六二」、実際にはさまざまな善からの呼びかけを受け、さまざまな義務を背負っている。そしてこのこともまた個人の生を予測不可能なものにしている。役割の複数性については次のように言われている。

私は誰かの息子か娘であり、別の誰かのいとこかおじである。私はどこかの都市の市民であり、何かしらの団体あるいは職業グループの一員である。私は特定の一族、部族、民族に属している。したがって、私にとって善いことは、こうした役割を生きている人間にとっての善いことであるはずだ。そしてそのような「役割を生きる」者として、私は私の家族、私の都市、私の部族、私の民族からさまざまな負債と遺産、相応の期待と義務を受け継いでいるのである。これは私の人生にとって所与のものであり、私の道徳の出発点となっている。私の人生に固有の道徳的性格は、「全面的にはないにせよ」部分的にはそれらにもとづいていっている。[AV 220 二七〇]

このとき重要なのは、諸々の善を同時に追求することがしばしば困難をとまなうということである。すなわち「人は諸徳を行使して諸々の善を追求するが、人間の実践の多様性やそれに由来する善の多様性ゆえに衝突 conflict が生じることになる。諸々の善は具体的な状況のなかでしばしば両立不可能となり、それゆえ我々の忠誠心に対して競合する要求を課してくるこ

とだろう。衝突はたんに個人の性格の欠点からのみ生じるものではない〔AV 196-7 二四一〕。いわゆる板ばさみと呼ばれる状況であるが、そうした状況のなかで個人は諸善からの要求を調整し、それらにうまく対処していかなければならない〔AV 202 二四七〕。そのためには実践間の関係を考えつつ、諸実践の優先順序を決める必要がある。このとき、ある役割における成功や失敗は、その役割に対する評価だけではなく、他の役割の評価にも波及効果を及ぼさずにはいないはずだ。場合によっては特定の役割そのものから降りるということも考えられる。こうした意味で、個人の人生物語は否応なく予測不可能なのである。

では、様々な善がせめぎあい、様々な義務を背負った一人の人間の生において、その目的論的性格はどのようになるのだろうか。それはそうした性格を欠くことになるのだろうか。そのようなことはない。マッキンタイアによれば、どのように生きるかを思案するとき、〈私〉はその作業を一つの善の実現に向けて行なっている（諸々の善に対処する必要があると感じているとき、〈私〉はすでに一つの善の実現にコミットしている）。すなわち「人生全体の善さ、一つのまとまりとして把握された人生の善さ〔二四八〕」の実現である。一つの全体としてとして把握される生は、諸々の役割に還元することのできない〈私〉の生である。諸善の統合を考えると、人は諸々の役割の担い手としての〈私〉を指定し、〈私〉はどのように生きればよいのかを考えている。逆に言えば、諸善の前にその場しのぎで恣意的な対応をしているかぎり、〈私〉は存在せず、それらのあいだの衝突も存在しないということになるだろう<sup>11)</sup>。それゆえ〈私〉の善き生も、〈私〉はどうすれば善く生きることができるとかという問いを離れて成立しうるものではない。人生の善さは、生を諸部分からなる全体とみなし、その諸部分の統合を模索するさい、同時に熟慮の地平として立ち現れている。「〈人間にとっての善き生〉とは、〈人間にとっての善き生〉を求めて過ごされる生なのである〔AV 219 二六九〕」と言われるとき、マッキンタイアが考えているのはこうしたことだろう。

善の複数性や役割の複数性を考慮に入れることにより、「物語的探究」が二重化したことに注意する必要がある。もとも

と「物語的探究」は、実践の歴史を理解しつつ、その「未完成の物語」に参与して実践をプレーヤーなりに継承・発展させていくことを意味していた。それは過去を未来に結びつけ、人生に通時的な一貫性を与える営みであり、それによって生はバラバラの刹那的現在の連続であることをやめて〈私の人生〉となる。だが善の複数性に関する直前の分析が明らかにしたのは、人間はさまざまな役割を背負っており、もし人間が〈私の人生〉を生きようとするなら、特定の実践における物語的探究は、おのずと諸実践の配置や序列に関する探究へと向かわざるを得ないということである。人生を構成する諸部分の調和的な統合に関する構想を欠くならば、〈私〉は相互に独立した諸々の役割へと分割されることになる。したがって「人間の生の統一性は物語的探究に由来する統一性である The unity of a human life is the unity of a narrative quest. [AV 219 - 1268]」と言われるとき、この「物語的探究」は、過去と未来のあいだ、そして諸善のあいだで當まると考えなければならないはずである。

なおマッキンタイアは、物語的探究を支える徳として「自己に関する知や善そのものに関する知を、漸増的に与えてくれるような性向」を挙げ、さらにそれを「男女がともにその善を追い求める場としての家庭や政治共同体を維持していく上で必要とされる徳と、善そのものの特性についての哲学的探求を行う上で必要とされる徳という、二種類の徳」に分けている [AV 219 - 1269]。二つの徳が、フロネシスと知恵（ソフィア）であることは明らかだろう<sup>(12)</sup>。ただしマッキンタイアはそれらを明示的に名指すことはしないし、フロネシスに焦点を合わせ、それが物語的探究と具体的にどのように関わるのかを論じることもしていない。

### 3. リクルールの物語的アイデンティティ論——物語的探求と反省的判断力

リクルールが『他者のような自己自身』の第七研究「自己と倫理的目標」で提示している考察は、マッキンタイアの自己物



語説に依拠した内容となっている。結論を先取りすれば、マッキンタイアの「物語的探究」をフロネシスに結びつけ、さらにそれを物語を読むさいに現働化している反省的判断力と結びつけたところに、リクールに固有の「フロネシス」反省的判断力論が成立する。

ただし、いささか厄介なことに（先立つ我々のマッキンタイア読解が正しいとすれば、であるが）、どうやらリクールはマッキンタイアの議論を誤解しているようである。もともと記述がかなり断片的であるので解釈が難しいところではあるが、リクールが「人生構想 *Plan de vie*」というマッキンタイアの論述には存在しない概念を独自に導入していることをふまえても、そうした可能性は高いように思われる。誤解の中核は、リクールが「人生の物語的統一」を過去の人生の統合形象的理解としてのみとらえ、それが未来の人生に関する構想を等しく含んでいるという点を見落としているところにある<sup>(12)</sup>。そして（マッキンタイアの議論に含まれる）そうした構想の次元を指し示すべく、リクールは独自に「人生構想」という概念を導入していると考えられるが、こうした分割のゆえに、リクールの論述では「人生の物語的統一」が人間の善き生とどのように関わるのか、その理路を明らかにすることができていない<sup>(13)</sup>。

こうした齟齬が認められるとは言え、それを織り込み、かつマッキンタイア批判を割り引いて読むなら、「人生の物語的統一性」や「人生構想」に関するリクールの見解には重要な知見が含まれているように思われる。たとえばリクールはマッキンタイアの「物語的統一性」について、そこでは人生物語と文学的物語の違いが真剣に受け止められていないと批判しつつ<sup>(14)</sup>、〈人生物語は単一の作者をもたず、私はその共作者にすぎないこと〉、〈人生物語ははまだ完了しておらず、私の死は私にとって、私の物語の終わりにはなりえないこと〉、〈私の人生物語は他者の人生物語と絡み合っており、独立した作品になっていないこと〉、〈人生物語における過去の理解は未来への期待に結びついていること〉を指摘しているが [SA187-193 二〇四―二二一]。こうした指摘は人間の「自己性」を考えるうえで有意義である。では「人生構想」についてリクールはどのように述べているだろうか。見ていくことにしよう。

### 3. 1. 人生構想とフロネシス

リクールが議論に導入する「人生構想」は、実質的には前節で述べた「物語の探究」に対応する概念である。リクールは「部分的な行為を人生構想というより大規模なまとまりへと統合することにより、同時に〈実践に内在する善〉という概念も拡張されることになる[SA208-1218]」と述べているが、この一節が言わんとしているのは、人生構想において「善き生」という包括的な善(目標)が導入されるということだろう。リクールはさらに次のように論じている。

むしろ、全体としての人という観点からその「善き生」と見なされているものについて、そこに見いだされる漠然とした理想を、〈フロネシス〉という概念をもちいて特定することが問題となるのであり、我々はフロネシスについて、それは目的・手段モデルを逃れ出るのであることを先に示した。我々が人生構想と呼ぶ諸行為の統合形象化は、遠くの理想——いまその何であるかを特定しようとしている——と、実践の水準において特定の人生構想を選択することに伴うメリット・デメリットを考量することのあいだの往復運動から生じてくる。ガードマーはまさにこのようにアリストテレスのフロネシスを解釈している。[SA208-1218]

まず引用で言われているのは、善き生をめぐるフロネシスは、特定の目的を実現するためのプランを設計する思考の働きとは異なっているということである。言い換えるなら、善き生とは、そこからの逆算によって諸々の善が序列化され、配置されるような究極かつ実質的な目標ではない。それは生を諸実践からなる全体としてとらえ、諸部分のあるべき関係を模索するとき成熟の地平(「遠くの理想」)として出現しているものである。それがどのような関係であるかは、各人がそれぞれの仕方で埋め込まれている諸実践を離れて決定することはできず、選び取られた全体に関する特定の構想が〈正解〉である保証はどこにもない(ボトムアップ式の合意形成において、合意の内容がつねに開かれているのと同様である)。別の構想

もまた可能であり、いずれが善き生に関する正しい構想であるかを決定する基準は存在していないのである。だから引用のなかでリクールはフロネシスが関与する理想を特定すると言っているが、本来それは〈特定不可能なもの〉として特定するよりなく、実際リクールはそれを「地平」、「限界理念」、「漠然とした理想」、「成就の夢」と言い換えるにとどまっている[SA 210・1130]。なお、引用では「メリット・デメリット」という言い方がされているが、ある生き方を選択することにとともなう「メリット・デメリット」は、特定の実践(善)を優先するがゆえの人生の可能性と不可能事という意味に等しく、諸構想を比較考量するというとき、そこでは諸構想を点数化して最高点の構想を選択するといった作業が想定されているわけではない。なるほど各実践の優先度が確定しているのなら、重みづけを介した点数評価も可能と言えるだろうが、どの実践(善)を優先するかということが今まさに問題となっていることに注意しよう。このとき各人は、みずからの生き方の問題として、数多あるなから特定の実践(善)に賭ける。フロネシスとは、定まった正解が存在しないなか、可能な構想の多様性を念頭に置きつつ、最善の全体(諸部分の関係)を選び取ろうとする思考の働きであるとまとめておこう。

議論が先走ったが、以上をふまえて目を向けるべきは、リクールがこうしたフロネシスの働きを「統合形象化」の作業に結びつけていることである。リクールは『時間と物語』のなかで、物語を制作することを「統合形象化」と呼んでいる。リクールがフロネシスを物語の観点から説明しようとしていることは明らかだろう。ただし次の点には注意が必要である。基本的に「統合形象化」とは、特定の「結末」の生起を可能ならしめる出来事の因果連鎖を構築すること、あるいは諸々の出来事を目的論的に構造化することを意味している。だが、ここでは物語の制作よりはむしろ物語の読書に焦点が合わせられている(この点はリクール研究では看過されてきた)。リクールは「人生構想は指針を与える理想の未規定性と、実践による規定性との交換の中間領域を構成する[SA187・1104]」と述べたうえで、「それゆえ実践の領域は二重の規定原理に従っているように見える。この二重の規定原理の存在は、実践の領域を、全体と部分のあいだでの交換をつうじたテキストの解釈学的理解に近づける。この二重の規定原理の作用ほど、物語的統合形象化に親和的なものはなく[SA187・1104]」と論

じている。言われているのは、諸実践に内在する善からの呼びかけと、人生全体の善さからの問いかけを受けるなかで、人生構想は形成されていくということ、そしてこうした構想の形成は、全体についての期待と部分についての理解が循環するなかで進行していく物語（テキスト）の解釈に相似しているということである。つづいて「解釈学的循環」とフロネシスの関係について見ていくことにしよう。

### 3. 2. 解釈学的循環と反省的判断

リクールは七〇年代に書かれた論文のなかで、解釈学的循環について次のように説明している。

テキストは一つの全体、一つの総体である。芸術作品や動物におけるのと同様、「テキストにおいて」全体と諸部分の關係は特殊なタイプの判断を要求する。カントはこのタイプの判断を『判断力批判』で理論化した。このタイプの判断、すなわち反省的判断にとつて、テキストの全体は中心的トピックと副次的トピック、あるいは中心的テーマと副次的テーマからなるヒエラルキーとして現出する。テキストを全体として再構成することは、結果として「解釈に」循環的な性格を帯びさせることになるだろう。諸部分についての評価には、全体に関する種の予想が織り込まれており、翻つて、全体の組み立ては細部の組み立てを通じて行われるという意味においてである。何が重要で何が重要でないか、何が本質的で何が本質的でないかを確定させる必然性や証拠は存在しない。重要性の判断は推測の域を出ない。[MT

224]

テキストを全体として理解することは、その主題を理解し、その話の流れを理解することであるとしよう。読者はテキストの諸部分を読み進めるにつれ、主題や話の方向性について一定の期待を抱くようになる。この期待が得られることにより、

注意を向けるべきポイントが定まり、読解への負荷は軽くなる。逆に言えば、何に注意を向けてよいのかわからない状態での読解は全方位への注意を必要とするため、読者を疲弊させる。とはいえ、読み始めるさいにも全く予想が立っていないということはなく、解釈の作業は、期待に導かれるなかで諸部分の読解を行い、諸部分の読解がうまくいくことにより、期待が強化されるという循環のなかで遂行されると考えられる。リクルは『時間と物語』で、現在進行形の読書を（ガリーの歴史物語論を参照しながら）「物語を追う」としてとらえているが、それは「目的論的に方向づけられた注意の形式」[Galile (1964) 64]に従って、物語を「約束されてはいるがつねに開かれている結末」[Galile (1964) 65]へと向けて読み進めていくことであり、まさに解釈学的循環のうちにある読書行為の特徴を言い表したものといえるだろう。しかし、こうした循環が続くとは限らず、読み進めていくうちに、全体への期待と諸部分の理解とが適合しなくなってくる場合もある。期待がまちがっていたということであり、読者はすでに読んだ諸部分の解釈を再検討し、全体についての理解を再構築しなければならない。さらに言えば、読解がうまくいっているとしても、目下の理解が最善の理解であるとは限らない。別の主題、別の話の流れも不可能ではないのである。よく読もうとする限りにおいて、読者は他の解釈の可能性も視野に入れつつ、最善の解釈を目指すことになる。

このような部分と全体のあいだの解釈学的循環を人生構想に再適用するなら、おそらく次のようになるはずである。すなわち、物語における中心的主題とは〈私〉のアイデンティティの中核となるような実践（役割）であり、〈私〉はそれを基軸に諸実践を配置して生き方の方針を立てる。ある役割を担ったプレーヤーであることにより、〈私〉の未来はある程度予想可能なものとなり、そうした方針のもと〈私〉は日々の出来事に優先順位をつけ、対処していく。〈物事がうまく回っている〉限り、〈私〉が今の生き方に疑問を抱くことはないだろう。しかしマッキンタイアが指摘するように、「諸々の善は具體的な状況のなかでしばしば両立不可能となり、それゆえ我々の忠誠心に対して競合する要求を課してくる」。したがって〈私〉の人生構想は、つねに別の可能な人生構想との緊張関係のうちに置かれ、それは最善の構想であるのかという問いに曝され

ることになる。そして「人生の方向に関して、疑念が我々をとらえるとき [SA 210 一三二一]」、我々は特定の実践から抜け出して、別の実践を軸に人生を再構想すること、すなわち生き方を変えることもありうる。リクルールが次のように述べるとき、頭のなかにあるのはおおむね以上のようなことだろう。

より現代的な言い方をするなら、我々の諸実践を統制する優先順位の選択と、我々の生の全体にとって最善であると思われるものを適合 *adéquation* させようとする探究は、行為と自己自身についての終わることのない解釈の作業のなかで行われるのである。この最後の段階に、いくつかの仕方で解釈学的な見地を導入することができる。まず、我々の「善き生」への指向と、「実践に関する」我々の特定の選択とのあいだに、ある種の解釈学的循環が看取される。これは「善き生」の理念と、我々の実存をもっとも特徴づける選択（職業、恋愛、自由時間など）とのあいだの往復運動が繰り返す循環であり、全体と部分が相互の理解を生み出しているテキストにも同様の循環が認められる（後略）。[SA 210 一三二一]

ここでさらに付け加えるなら、特定の実践に限ってみても〈私〉はつねにプレーヤーとしての義務や役割を果たすことができているわけではない。たとえば病気や災害、またみずからの才能の欠如を理由に、役割を十全に果たすことができない場合もあるだろう。リクルールが「人間は動くと同時に被る存在として、また人生の偶然事にふりまわされる存在として物語に登場する [SA 210-一三三二]」とか、「物語的アイデンティティは、安定した、断絶のないアイデンティティではない」[TRIII 446 四五二]などと述べているように、我々の人生は——テキスト解釈に比べるなら、はるかに——思った通りにはいかないのである。結局、生き続ける限り、我々の身に何か思いがけないことが起こる。人生の過去部分が拡張し、諸部分はその都度その意味を連鎖的に変えていく。それゆえ我々は人生をつねに読み直さなくてはならず、そこから新たな期待を練り

上げていかなくてはならない。そしてそれは、人間の善き生が反省的判断力の不断の行使によって支えられているということの意味する。(劇的な言い回しにすぎるかもしれないが)「瓦礫と化したかにみえる過去から新たな期待を構築するのが反省的判断力の仕事なのである。

本項冒頭の引用において、リクールは部分の理解との循環のなかで全体の理解が獲得されることを反省的判断としてとらえていた。「特殊なものだけが与えられており、特殊なもののために普遍的なものが見出されなければならないとすれば、判断力もっばら反省的である」という反省的判断に関する規定をふまえたものだろう。『時間と物語』でもリクールは「統合形象化の作業に固有の「とりまとめる」働きと、カントにおける判断の行使とのあいだの共通性については、いくら強調しても強調しすぎることはないだろう」[TR1 129 一一二]と述べている。そして人生構想についてもやはりリクールは次のように言う。

我々の生の理想と「実践における」我々の決定——それ自身重要なものである——とのあいだの適合の探求は、観察に基づく諸科学に期待されるような検証を受けられない。解釈の適合は判断力の行使を必要とする(後略)。[SA211 一一三二]

ここで言われているのは、人生構想においていかなる善(実践)を重視すればよいかについて、それを決定する客観的な基準や指標は存在しないということである。逆に言えば、諸善から人生構想を引き出してくる仕方は一つとは限らず、そうしたなかで我々は一つの生き方に賭けなくてはならない<sup>(16)</sup>。そして、必ずと言ってよいのだろう、我々はどこかで賭けに負けることになるのである。

人間にとってのフロネシスが、反省的判断力を必要とすると言われる所以は、以上でおおむね解明されたことだろう。アーレントによる反省的判断力の倫理的領域への適用と、リクールによる適用はそれぞれ趣をまったく異にしているものの、両者は異質なものあいだでの合意形成——複数の人間のあいだでの合意形成と複数の実践のあいだでの合意形成——を可能にする能力として反省的判断力に注目している点で共通している。いずれも〈フロネシス論Ⅱ反省的判断力論〉の展開として今なおその重要性を保持していると考ええるが、マッキンタイアの「物語的探究」概念に依拠しつつ、それを〈フロネシスⅡ反省的判断論〉として再構築することにより、リクールはアーレントが切り開いた〈フロネシスⅡ反省的判断力論〉議論の射程を、さらに拡張したと結論することができるだろう。

### 【凡例および文献表】

- ・アーレント、マッキンタイア、リクール、カントの著作については略号を用いた。
- ・訳文はすべて筆者（櫻井）によるものであるが、訳出に際しては既存の翻訳を参考にさせていただいた。感謝申し上げる。
- ・本研究は上廣倫理財団の研究助成を受けたものである。

Arendt, Hanna. (1958) [HC]: *The Human Condition*. The University of Chicago Press. 1998. (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学

芸文庫、一九九四年)

———. (1959) [OH]: “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing.” In *Men in Dark Times*. Mariner Books. 1970. (阿部

齊訳「暗い時代の人間性——レッシング考」『暗い時代の人々』ちくま学芸文庫、二〇〇五年)

———. (1960) [CC]: “The Crisis in Culture.” In *Between Past and Future*. Penguin Classics. 2006. (引田隆也・齋藤純一訳「文



- 化の危機」『過去と未来の間——政治思想への八試論——』みすず書房、一九九四年)
- . (1964) [PR]: “Personal Responsibility Under Dictatorship.” In *Responsibility and Judgment*. Schocken Books. 2009. (中山元訳「独裁体制のもとでの個人の責任」『責任と判断』さくま学芸文庫、二〇一六年)
- . (1971) [TM]: “Thinking and Moral Considerations.” In *Responsibility and Judgment*. Schocken Books. 2009. (中山元訳「思考と道徳の問題」『責任と判断』さくま学芸文庫、二〇一六年)
- . (1978) [LM]: *The Life of Mind*. 1978. Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. 1981. (佐藤和夫訳『精神の生活』岩波オンデマンドブックス、二〇一五年)
- Beiner, Ronald (1982): “Hanna Arendt on Judging.” In Hanna Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press. 1982.
- Gallie, W. B. (1964): *Philosophy and the Historical Understanding*. Chatto & Windus. 1964.
- Kant, Immanuel. (1790) [KU]: *Kritik der Urteilskraft*. Philosophische Bibliothek 507. Felix Meiner Verlag. 2009.
- Korsgaard, Christine. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press. 1996. (寺田俊郎・三谷尚澄ほか訳『義務とアイデンティティの倫理学』岩波書店、二〇〇五年)
- MacIntyre, Alasdair (1971) [AV]: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dam Press. 2007. (篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房、一九九三年)
- . (1999) [DRA]: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need Virtue*. Open Court. 1999. (高島和哉訳『依存的な理性的動物』法政大学出版局、二〇一八年)
- Ricoeur, Paul. (1971) [MT]: P. Ricoeur. “The Model of the Text: Meaning Action Considered as a Text.” In *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris. « Points Essais ». 1998.

- (1983) [TR I]: *Temps et récit I : L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil. « Points Essais ». 1991. (久米博訳『時間と物語』新曜社、二〇〇四年)
- (1985) [TR III]: *Temps et récit III : Le temps raconté*. Paris: Seuil. 1991. « Points Essais ». (久米博訳『時間と物語 III』新曜社、二〇〇四年)
- (1990) [SA]: P. Ricoeur. *Soi-même comme autre*. Paris: Seuil. 1990. « Points Essais ». (久米博訳『他者のような自己自身』法政大学出版社、一九九六年)
- Strawson, Galen. (2009). *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford University, 2009.
- 櫻井一成 (2017) . 「リクールの悪論——情念と幸福の困難——」『美学芸術学研究』東京大学美学芸術学研究室、第三十五号、七一一—〇二頁
- 高田純 (2012) . 『カント実践哲学とイギリス道徳哲学』梓出版社、二〇一二年
- 堀江宗正「精神分析における物語行為」『現代思想』一九九七年七月号、青土社、二九三—三一五頁
- 浜田義文 (1981) . 『カント倫理学の成立』勁草書房、一九八一年
- 宮崎裕助 (2020) . 「判断——政治的なものと歴史的なものの交叉」三浦隆宏・木村史人・渡名喜庸哲編『アレント読本』法政大学出版社、二〇二〇年、一四一—一五〇頁

## 註

- (1) 第一卷『意志的なものと非意志的なもの』(一九五〇年)、第二卷『有限性と罪責性』(一九六〇年)。
- (2) リクールの物語的アイデンティティ論とマッキンタイアの自己物語論を比較した論考として堀江 (1997) がある。た

- だし堀江のマッキンタイア読解と本論文のそれはかなり異なっており、それゆえ論文全体の主題や内容も異質である。
- (3) アダム・スミスとカントの関係の詳細については、浜田 (1981) および高田 (2012) を参照されたい。
- (4) ただし小田部胤久が指摘するように、アーレントが共通感覚論を道徳の場に差し戻すとき、共通感覚が感情であることとの意義は捨象されている (アダム・スミスにおいても立場の交換を通じて形成されるのは「共感」であった)。たしかにカントは共通感覚を論じるくだりで「拡張された考え方」という語を用いているが、それは参考のために引き合いに出された「普通の人間悟性の諸格率」のなかに含まれているものであることに注意する必要がある。詳細は小田部 (2020) を参照されたい。
- (5) アーレントは「まったく政治的人間」としてのレッシングを顕彰する文章のなかで次のように言っている。「レッシングの偉大さは、人間の世界の内部では単一の真理など存在しえないという彼の理論的洞察に加え、そのような真理が存在しないことを、そしてそれゆえに人々のあいだの談論は人間が存在する限り終わりはしないことを彼が喜んでいるという点にも求められるのです [OH27 五〇]」。
- (6) アーレントはいわゆる「永遠の生」の可能性を神ではなく、市民たちの水平的関係のうちに求めているということが出来るだろう。このような傾向は、アウグステイヌスを論じた彼女の博士論文 (『アウグステイヌスの愛の概念』) のうちにも既に確認することができる。というのも、そこでアーレントは、アウグステイヌスにおけるカリタス (神への愛) の重視が、隣人愛をめぐる議論とはうまく整合しないことを指摘しつつ、なお隣人愛の意義を説明する理路を模索しているからである。この点については機を改めて論じることにしたい。
- (7) アーレント研究では二つの判断力論の対立や矛盾が問題となっている。たとえばアーレントのカント講義を編集し、そこに序文と論文を寄せているロベルト・ベイナーは、二つの判断力論のあいだの分断を指摘しつつ、観察者モデルの判断力を展開するなかで、アーレントは行為者モデルの判断力論を「否定」するに至ったという趣旨の解釈を提示

しつこく [Beiner (1982)]。いま〈本当に二つの判断力論のあいだに解消すべき対立が存在するのか〉、〈本当に行為者モデルの判断力論は否定されたのか〉といった問題に取り組む余裕はない。ただ二つの判断力の関係を考えることの重要性は認めつつ、私自身は両者のあいだに分裂や矛盾を読み取る議論には懐疑的であることを述べておきたい。この点については機を改めて論じることとし、ここでは分裂の解消を試みた日本語論文として、宮崎 (2020) をあげておく。

(8) 「観察者は高貴であるという」評価の背後にある第一の事実は、観察者だけが劇の全体を見ることのできる場所に立ちうるということです。これは哲学者には、コスモスを秩序ある均衡のとれた全体として見ることができると同じことです。俳優（行為者）は、全体の部分として、自分の役回りを演じなくてはなりません。俳優（行為者）とはその語義からして「役∥部分」ですが、俳優は個別的なものにもしばりつけられています。個別的なものは、もっぱら全体の構成要素であるということにその究極的な意味と正当性を見出す存在でのことです。それゆえ、直接に参加することなく競技会（生の祭典）の外側の場所へと退却することは、進行中の競技の判定者となり、判定を下すための条件であるばかりか、プレイの意味を理解するための条件でもあるのです [LM93-4 110]。

(9) 私はカントの議論のなかで「共通感覚」概念と「反省的判断力」概念がどのような関係に立つのか十分に理解できていない（これには、序論で導入した「反省的判断力」という語を、カントが第一部では用いていないという事情も関係している）。場合によっては、二つの判断力論をいずれも共通感覚モデルあるいは反省的判断力モデルなどと呼ぶことができるのかもしれない。ただ、それぞれの判断力論においてアレントの引用する『判断力批判』の場所が異なる——第四〇節と序論——のは事実であるし、たとえ同じ能力の働きに包摂されるのだとしても、能力が働く場面の違いを根拠に判断を二つのタイプに区別することは正当化されよう。以上をふまえつつ、ここでは観察者モデルの判断力論を反省的判断力モデルと呼んでおくことにしたい。

- (10) 反事実条件的依存性は因果性の一解釈であるが、マッキンタイアはこの解釈を採用している。
- (11) この論点についてはカント研究者クリスティーマ・コースガードのアイデンティティ論に詳しい。Korsgaard (1996) を参照のこと。なお、物語的探究と善き生を結びつけるような議論への批判として Strawson (2009) がある。
- (12) 善き生を可能にする徳についてマッキンタイアは次のように述べている。「徳とは次のような性向として理解されるべきである。「第一に」諸実践を支え、その内的諸善の実現を可能にするだけでなく、それらにも関連する善そのものの探求において我々を支えてくれるような性向である。そうした性向は、「生きていくなかで」我々が遭遇する害悪や危険や誘惑や雑念を乗り越えることを可能にしてくれるという点で、我々の支えとなる。「そして第二に」自己に関する知や善そのものに関する知を、漸増的に与えてくれるような性向である。したがって諸徳の目録には、男女がともにその善を追い求める場としての家庭や政治共同体を維持していく上で必要とされる徳と、善そのものの特性についての哲学的探求を行う上で必要とされる徳という、二種類の徳が存在している [AV 219 二六九]。第一の徳としてマッキンタイアは「高潔 integrity」と「志操堅固 constancy」などをあげている。なおマッキンタイアは『美德なき時代』につづく『依存的な理性的動物』のなかで、人間が「傷つきやすく」、他者に依存せざるをえない存在であることをふまえ、人間の善き生にとっては〈合理的な自立の徳〉にくわえて〈承認された依存の徳〉が必要であることを新たに指摘している。
- (13) たとえば「人生の物語的統一性」という概念に関しては、筋立てと生きた経験との不安定な合成を見るべきである。まさに現実の生の逃げやすい性格ゆえに、我々は生を事後に回顧的視点から組織化するべくフィクションの助けを必要とするのである [SA 191 二〇九] や、「物語的統一性」という語に関して言えば、我々がここで強調するのは、それは実践の階梯の頂点で物語によって行われる統合の機能というよりはむしろ、行為に適用される評価と人物についての評価を物語が接合しているということである。[SA 210 二三〇] といった一節から、リクルールが「物語的統一」

を過去理解（既になされた行為の理解）に結びつけていることが看取される。

- (14) 前注の引用が示すように、物語によって歴史化することで、行為や人物の善さの評価が可能になると考えているのかもしれない。

- (15) たとえばリクールは次のように述べている。「私」としては『時間と物語』における私の分析と『美徳を求めて』におけるマッキンタイアの分析のこうした邂逅を嬉しく思う。しかし、さらなる検討を経ることなしに、我々のアプローチを同一視してしまおうとは思わないのである。マッキンタイアは基本的に現実に出会われる日常的行为の物語のことを考えており、少なくとも彼が携わっている倫理的研究にとつて、文学のフィクションと彼が言うところの上演された物語とのあいだの隔たりが重要な意味を持つとは考えていない。[SA187 二〇五]

- (16) リクールは『有限性と罪責性』において、こうした「賭け」を避けて、金銭や名誉や権力という汎通的な手段に頼ることが引き起こす「情念」の悪について論じている。詳細は櫻井（2017）を参照されたい。