

## 他者の人間性への尊敬 ——安彦一恵氏の問いかけに答えて——

品川哲彦

### 一、三つの問い

この論稿は、安彦一恵氏（以下、安彦と略記）から私にあてて提出された問いかけに答えるものである。安彦はその論稿『『道徳心理学』について』<sup>1</sup>のなかで、細別すれば三つの問いを私にあてて記している。第一の問いは、

しかしながら、「他者（の人間性）の尊敬」とは何であろうか。これは、研究会の高田、品川の口頭報告でも問題となったところであるが、そこからも明瞭な（単一）像は得られなかった<sup>2</sup>。

というものである。それに引き続いて第二の問いが立てられる。

（これはカント解釈自身としては問題性をもつであろうが）英語圏では、人間を「合理的存在者」として、つまり自ら「目的」を設定し、その実現を図っていく者として、それに配慮するという見方が有力である。（当日、「そうであるなら、その『目的』実現のための『素質』（の自然的差異）が有意化されてくることになる」というかたちで品川に（というかハーバマスに）質問をぶつけてみたが、たとえばロールズにもそういう観点が強く在る。）

3

第三の問いは、

「効用」が伴わない場合、何が「支払」の動機となっているのであろうか。これは、「尊

---

<sup>1</sup> 安彦一恵『『道徳心理学』について』、『生命倫理研究資料集V』、平成20年～22年度科学研究費基盤研究(B)(一般)「生命・環境倫理における『尊敬』・『価値』・『権利』に関する思想史的・規範的研究」報告書、2011年3月、富山大学、115-131頁。

<sup>2</sup> 同上、128頁。

<sup>3</sup> 同上。

敬」そのものに話を戻して考える場合、およそあらゆる種類の「報酬(reward)」が不在でも「尊敬」が成立するということである。やはり、なんらかの「報酬」なしには動機づけが成立しないのではなかろうか。研究会では前記の品川報告に対して質問を行ったが、氏が解釈する最近の(カトリック的?)ハーバマスの主張と重ねて見て、今、それは——神が造った、そういうかたちで「価値」「尊厳」をもつものへの態度として——キリスト教(文化)に規定されたものでもあるのではなかろうかとも、ふと思った。(そうすると、それは一つの他律的事態ともなるのであるが、ひょっとしてカント(「尊敬」論)にも基底的次元で他律性が在るのではなかろうか。) 4

というものである。

言及のなかに「研究会」とあるのは、京都生命倫理研究会と平成20年～22年度科学研究費基盤研究(B)(一般)「生命・環境倫理における『尊厳』・『価値』・『権利』に関する思想的・規範的研究」(課題番号20320004、研究代表者、盛永審一郎)との共催で2010年12月26日・27日に京都大学で行なわれた研究会をさしている。当日、私は「ハーバマスの類倫理再考」<sup>5</sup>という題で発表し、また、高田純氏が「カントの人格論と生命論」<sup>6</sup>という題目で発表した。安彦の上述の論稿も、当日、発表されたものをもとにしている。

以下、二節で安彦の問いがおかれている文脈を確認し、三節でそれらの問いを誘発した私の発表の文脈を確認し、そののち、四節で第一の問い、五節で第二の問い、六節で第三の問いに応答することとしたい。なお、上記の引用のなかに「品川に(というかハーバマスに)質問をぶつけてみた」とあるが、私自身はハーバマスやカントを専門的に研究している者ではないので、以下の応答はもとよりハーバマスやカントの立場を代弁するものではなく、ハーバマスやカントに触発された私の解釈をもとに組み立てられている。

## 二、『道徳的心理学』について」における安彦の文脈

『道徳的心理学』について」は、近年、とくに若手研究者のあいだにみられる道徳的心理学への関心の高まりに警告を発した論稿である。カントやハーバマスへの言及、さらに私への問いかけは、当然ながら、その論稿の最初の標的である最近の道徳的心理学のなかに位置づけられているわけではない。したがって、ここでの文脈の確認は、安彦の論稿に即したものという

---

4 同上、130頁。

5 品川哲彦、「ハーバマスの類倫理再考」、『生命倫理研究資料集V』、平成20年～22年度科学研究費基盤研究(B)(一般)「生命・環境倫理における『尊厳』・『価値』・『権利』に関する思想的・規範的研究」報告書、2011年3月、富山大学、151-168頁。

6 高田純、「カントの人格論と生命論」、同上、133 - 150頁。

よりも、本稿の主題に応じて裁断したものにとどまる。本稿でとりあつかう論点が位置づけられているのは、安彦が最近の道徳的心理学から（少なくともそれだけに専心するのではなく）伝統的議論に視線を向けるように勤める文脈のなかである。すなわち、安彦によれば、行為の動機を問うことは最近の道徳的心理学の中心的なテーマであり、しかしこのテーマは伝統的な倫理学的道徳心理学が論じてきたことだから、「少なくとも『倫理学』として『道徳的心理学』を展開するのであるなら、この伝統的議論（中略）にコミットすることが必須である」<sup>7</sup>。ここから論稿は、行為の動機を説明する見解としてヒュームの欲求、功利主義的道徳性が作動するのに必要であろう感情（情動）を論じ、トロリー問題に言及したあとで、義務倫理学における倫理的行為の動機の分析に進む。安彦は、義務倫理学における倫理的行為への動機をロスという「義務を果たそうとする欲求」に見出し、この方向でカントの倫理理論を解釈する。すなわち、「カントの主張そのものについては専門家の手に委ねるとして」とことわりつつ、安彦は「我々としてはここに、『義務感』において存在する一種の『快』、義務遂行への動機性をもった一種の『快』（厳密には『快の表象』）の存在を指摘したい。人は、一種の『快』＝『道徳的快』（の享受）の実現を動機として義務を遂行しえるのである」<sup>8</sup>と主張する。しかし、安彦はカントの倫理理論における行為の動機性はたんにこれだけで説明できると主張しているわけではなく、カント解釈のための留意点として、自由と人間性の尊敬に言及する。すなわち、上述の道徳的快は自由の意識、つまり「自然的因果性の事柄である傾向性の作動という鎖から自らを引き離し得たという（その意味での自足）の感情」<sup>9</sup>と一体化している。さらに安彦は、それに付け加わる要素として、「（自分も対象であるが）他者（の『人間性』）を尊敬せよという、一つの『他者考慮的』道徳性が示されていると了解できる」<sup>10</sup>と指摘している。では、この他者考慮的道徳性は何によってひきおこされるか。安彦によれば、「動機性は明瞭であって、そこに在るのは他者配慮的な『共感』である。（共感とは相手の善・悪（快・苦）事態への共感である。）」<sup>11</sup>。しかし、またしてもカント解釈としては、安彦の解釈とは別の文脈が存在する。すなわち、人間の尊厳という無根拠に人間への尊敬を促す観念がそれである。安彦はこの観念を自分の選好をも犠牲にしても達成すべき理想として語られているものと捉え、かりに、その理想にしたがうことに効用が伴わない場合、安彦自身としては効用なしの動機づけが成り立つかと疑いつつも、何が動機となっているのかと問い、可能な答えのひとつとして、神の造ったものの価値（尊厳）への尊敬がそれではないかと疑問のかたちで示唆している。

---

<sup>7</sup> 安彦一恵、前掲、119頁。

<sup>8</sup> 同上、127頁。

<sup>9</sup> 同上、128頁。

<sup>10</sup> 同上。

以上の文脈からして、先にとりだした三つの問いは、次のようにいいかえることができるだろう。すなわち、『他者（の人間性）の尊敬』とは何であろうか」という第一の問いは、『他者（の人間性）の尊敬』を動機づけるものは何なのか」という問いである。『合理的存在者』の『素質』（の自然的差異）が有意化されてくるのではないか」という第二の問いは、「自然的素質に欠陥のある他者を合理的存在者として尊敬するには、ハーバマスの見解と逆に、遺伝工学による素質の改善こそが要請されるのではないか」という問いである<sup>12</sup>。「カントやハーバマスの理論は、神の被造物に価値（尊厳）を見出すキリスト教的伝統によって規定された他律的な要素を含んでいるのではないか」という第三の問いは、「他者の人間性への尊敬が効用を伴わない場合には、それは神の命令だから遵守すべきものとしてうけとられているのではないか」という問いであり、さらに敷衍するなら、「もし、そこに効用が伴うとすれば、神を介して効用が用意されているのではないか」ということであろう。

### 三、「ハーバマスの類倫理再考」における品川の文脈

ハーバマスはその著書『人間の自然の将来——リベラルな優生学に通じる道か』<sup>13</sup>のなかで、親が望む遺伝的性質をもつ子どもを遺伝工学技術によって意図して作り出そうとすること（たとえば、特定の遺伝形質を具えた子ども（デザイン・ベビー）を作る行為、生殖のためのヒトのクローニング）や親が望んでいない遺伝的性質をもつ子どもが生まれないようにする着床前診断をとりあげ、それらの技術を親の自由な選択に委ねることを主張するリベラルな優生学を批判している。その論拠は、つまるところ、これらの技術操作は子どもが親の選好を充足するためのたんなる手段に化しているということにほかならない。いうまでもなく、そこに援用されているのは、「自分と他人の人格のなかにある人間性をたんなる手段としてはならない」というカントの人間の尊厳の観念である。というのも、「討議倫理学はカントの倫理理論を継承し、それとともにカントの形而上学的な前提を、道徳をめぐる討議の言語遂行論的にそれ以上さかのぼれない前提によって置き換えることで、（少なくとも討議倫理学者自身の把握では）特定の

---

<sup>11</sup> 同上、128-129 頁。

<sup>12</sup> 安彦の第二の問いは、その論稿だけではわかりにくいので、研究会当日の質疑応答が記憶に新たなところに作成した文章（品川、前掲、166 頁）により再構成した。

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp; Frankfurt am Main, 2001.（邦訳は、『人間の将来とバイオエシックス』、三島憲一訳、法政大学出版局、2004 年）。この著作について、ここに引用する論稿よりまえにすでに私は以下の論文のなかで言及している。「生命の神聖——その失効とその再考」、中岡成文編『応用倫理学講義 1 生命』、岩波書店、2004 年、128-146 頁（のちに加筆して、品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007 年、74-94 頁に所収）、「人間はいかなる意味で存続すべきか——ヨナス、アーペル、ハーバマス」、『アルケー』13 号、関西哲学会、2007 年（品川、前掲、95-113 頁に所収）、「つかのまこの世にある私/私たち」、清水哲郎編『岩波講座哲学 8 生命/環境の哲学』、岩波書店、2008 年、87-108 頁。

世界観に依拠することのできないポスト近代の価値多元社会にふさわしい倫理理論であると自負するもの」<sup>14</sup>だからである。カントが目的の王国と呼んだ、人間の尊厳を相互に尊重する人格相互の平等な関係からなる共同体は、コミュニケーション共同体として読み替えられる。しかしながら、上述の技術が利用される時点では、対象は胚ないし胎児であって人格ではない。だから、人間の尊厳への侵害をここに直接に適用することはできない。だが、その技術を利用した胚（胎児）が出生し、成長し、まぎれもなく人格となったあとで、その技術的介入をしない状態に戻すこともできない。したがって、その介入を阻むために、ハーバマスは胚（胎児）については「人間の生命の尊厳」<sup>15</sup>という観念を創設して保護することを提案している。しかし、この観念は、その定義上、対等な人格間に成り立つ道德には属さない。それゆえ、問題は生き方の選択——ハーバマスの用語では倫理——の次元にひきうつされる。しかも、すべての人格はたがいをたんなる手段にしてはならないという全称命題を保持するかどうかという問題なのだから、人類全体による選択である。したがって、ハーバマスは、これから人格になる存在を含めて人格相互の対等な関係を保持する生き方の選択を「類そのものの倫理的自己了解」<sup>16</sup>を守るものという意味で類倫理（Gattungsethik）と名づけて提唱した。

この類倫理という観念にたいしては、予想されるように、生物種という自然的概念をそのまま倫理的に尊重すべき存在者の集合とみなす自然主義的誤謬を侵しているという批判がつけられる<sup>17</sup>。しかし、拙稿では、類倫理の観念には、ハーバマスの倫理という概念の定義上、それに対応する歴史的に形成されてきた人類の共同体が想定されているはずであって、「人類が生物種 *homo sapiens* を（たとえ外延的には重なるにしても）意味していない」ゆえに、「だから、類倫理にたいして、人間の尊厳を自然化するものであるという批判をただちに寄せるのは不当である」<sup>18</sup>と指摘した。むしろ、拙稿は、どの人格も相互に対等だという倫理的自己了解が人類の自己了解として確立しているのか、しているとすれば、それは伝統的にどのようにして形成され、継承されているのかという倫理的次元での問題の重要性に着目し、ハーバマスがドイツ書籍流通平和賞受賞演説『信と知』のなかで示した見解に注視した。すなわち、ハーバマスは、世俗化とは、宗教的伝統に由来する考え方や生活形式を「無にするのではなく、翻訳というしかたで遂行される」<sup>19</sup>ものであると説明したうえで、人間は神の配慮に応答するため

---

<sup>14</sup> 品川、「ハーバマスの類倫理再考」、前掲、151頁。

<sup>15</sup> Habermas, op., cit., S.67. (邦訳 62頁)。

<sup>16</sup> Ibid., S.71. (邦訳 66頁)。

<sup>17</sup> Dieter Birnbacher, Thomas Nagel, Ludwig Siep らによる批判とハーバマスのそれに対する応答 (Habermas, „Replik auf Einwände“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd50/2, 2002, S.283-S.298) については、品川、前掲を参照。

<sup>18</sup> 品川、前掲、157頁。

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.29. (品川、同上、160

には自由でなくてはならないが、創造主と被造物との差異は否定できず、これにたいして人間同士は対等であって、それぞれの違いを確保するためにたがいに等しい自由をもつべきゆえに、他の人間の自然的な性質をたんなる手段にする遺伝子操作はこの自由の破壊にほかならぬと論じている<sup>20</sup>。

以上の文脈から、安彦の立てた第一と第二の問いが拙稿のかなり根幹の部分に関わる問題であることは明らかであり、また、第三の問いに関しては、ひょっとすると拙稿のなかの『信と知』への言及が安彦にその問いを触発したとも推測し得るわけである。

#### 四、第一の問いに答えて

##### ——他者の人間性への尊敬は自己の人間性への尊敬と別ではない

他者の人間性への尊敬とは何であろうかという安彦の第一の問いは、先にみたように、「(自分も対象であるが) 他者 (の『人間性』) を尊敬せよという、一つの『他者考慮的』道徳性」という理解から端を発している。この発端から、安彦と私のこの点に関するカント解釈は違っている。「汝の人格ならびに他のすべての人格のなかにある人間性をつねに同時に目的として扱い、けっしてたんに手段として扱わないように行為せよ」<sup>21</sup>という目的法式は、私見では、自己の人間性への尊敬と別個に他者の人間性への尊敬の論拠を示すものではない。だがそれなら、安彦では、なぜ別個の問いになるのだろうか。

安彦の論理では、カントの倫理理論のなかで道徳的行為の動機を説明する要因として、まず、義務を果たしたときの道徳的快が挙げられている。ついで、第二の要素として、その道徳的快を感じるための「限定化要素」<sup>22</sup>として傾向性による支配からの意志の自由が付け加えられる。他者考慮的な道徳性はこれと並んで付け加えられる第三の要素に位置づけられる。したがって、この解釈では、自己の人間性への尊敬の動機は、道徳法則に従いえた自己の人格への満足、つまり道徳的快によってすでに説明されたとみなされる。だが、他者の人間性への尊敬を惹起する動機はそれでは説明できない。それゆえ、別の要因が必要で、安彦はそこに「他者配慮的な共感 (相手の善・悪 (快・苦) 事態への共感)」というヒュームの共感を補ったわけである。第二の要素である自由と不可分の道徳法則への尊敬と第三の要素である他者への尊重との区別を強調する解釈として、安彦はハーマンに言及している<sup>23</sup>。

---

頁を参照)。

<sup>20</sup> 品川、同上、161頁。

<sup>21</sup> Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S.429. (カントからの引用は、Akademie 版全集の巻数をローマ字で該当頁をアラビア数字で記す。強調はカントによる)。

<sup>22</sup> 安彦、前掲、128頁。

<sup>23</sup> 安彦、同上。

これにたいして、私の理解では、二つの要素の源は別ではない。もちろん、道徳法則と他者とは、尊敬の向かう対象は異なる。だが、他者の人間性への尊敬は、道徳法則の観点に服したときにそのようにみえてくる他者のありように向けられている。安彦は「カントもいわば生身の＝日常的＝市民であって、そういうものとして保持されている道徳観には様々な要素が在るのであって、それが『哲学』的記述にも反映されている、それを『解釈』としてそのまま整合化を試みることは実は無理である」<sup>24</sup>と警告する。この指摘は誤りではない。だが、この一般論によって、道徳法則への尊敬はカント哲学の厳格主義の一面に由来し、他者への尊敬はカントの日常的な人づきあいに源をもつということが証明されるわけではない。むしろ、日常的＝市民の道徳観がカントの道徳哲学に相通じるとしても、前者は後者によってカント的な意味での道徳的ならざる要素から純粹化され、気まぐれな発現ではなく普遍妥当的な当為である根拠が示されなくてはならない<sup>25</sup>。私たちの日常には（非日常的な状況では、場合によってはいっそう）他の人間を自分の欲求を実現するためのたんなる手段として扱う傾向が潜在しており、その傾向は私たちが他人を（つきあってどれほど快いかといった）感情価格や（どれほどの能力があるかといった）市場価格でもって見るまなざしのうちにすでに用意されている。他者の人間性への尊敬とはそのことへの厳格な警告である<sup>26</sup>。私自身もまた私にとって、不快きわまる存在になったり、私自身を幸福にする能力の欠けた者として見捨てたくなったりすることがないわけではない。人間性への尊敬は、私が私自身をも感情価格や市場価格による値踏みだけでみないように警告する。他者であれ自分であれ、人間性への尊敬は根源を同じくする。その根源とは、私一己の幸福をめざす傾向性による支配から意志を解放する自由の意識であり、その自由を認識させる根拠は道徳法則にほかならない。この点で、自他の人間性への尊敬は別個の論拠を必要としない。

したがって、日常的な次元でなされる自他の区別は背景に退く。むしろ比喩的にいえば、けっしてたんなる手段にしてはならないといわれる人間性という観念こそが、自分一己の幸福の追求に支配されているかぎりの私たち（現象としての人間）にとって、道徳法則を介して初めて発見されうる他者なのである<sup>27</sup>。自分自身のなかにいえば他者を見出すとは、そこに超越が語られていることを意味している。感性界と叡知界というカントの形而上学的区別をどのよう

---

<sup>24</sup> 安彦、同上。

<sup>25</sup> 『人倫の形而上学の基礎づけ』の第二章「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行」と第三章「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」というプログラムの意図はここにあったのだろう。

<sup>26</sup> いうまでもなく、人間の尊厳は価格と違い、比較不可能なものとして説明される。

<sup>27</sup> 「純粹に道徳的な決意が実例によって示されると、人間には、人間にとってその他の場合にはけっして一度も正しくは知られない内的能力、すなわち内的自由が明らかになる」(Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd.V, S.161. 「内的自由」の強調はカント、その他の強調は品川)。この箇所は安彦が註 21 を付した

に評価するとしても、少なくともそれは超越を表す概念装置であろう。

日常的に理解されうる自他の区別が背景に退くなら、他者が他者である性格づけはどこに担保されるのかと疑われるかもしれない。他者の性格づけは、いわば、メビウスの帯をなしている。他者を私にとって理解可能な性格づけで表現できるなら、それはもはや厳密には他者であるか疑われる一方、他者をまったく性格づけできないなら、それが他者であるという保証もはやない。けれども、他者をどのように遇するべきかという指示は、他者とは何かという問いを回避しつつ、他者についての一定の説明を与えている。すなわち、カントのいうように、道徳法則を意識することで傾向性による意志の支配から脱して道徳法則に従う自己の人格にたいする尊敬を感得することができるでしょう。これにたいして、他者の人格については、私はみずからその他者の自由を感得することはできない。しかし、他者についてもそのような自由な人格でありうるものとしてみなすことが他者をしてまさに尊敬すべき存在にらしめるのである。逆に、他者への尊敬を欠くならば、自他の人格に妥当すべき道徳法則の普遍性が失われるから、自己への尊敬はその根拠を失い、無に帰する。

さて、この人間性という概念のドイツ語の原語 *Menschheit* は人類をも意味する。ハーバマスの人類の倫理的自己了解という観念はその脈絡で理解されうる。カントのいう人間性が生物学的な意味での人間にすでに備わっている自然的な性質を意味しないのと同様に、類倫理の示唆する人類は生物種としてのヒトを意味しない。前者の人間性が目的の王国の確立によって初めてあますところなく実現されうるように、後者にいう人類は（生物種としての人類が存続しつづけようと）類倫理の破棄によって破綻しうるものなのである。

しかし、以上の私の解釈が、かりにカント解釈としていっそう適切であり、自他の人間性への尊敬は等根源的なもので、それゆえ、他者の人間性を尊敬する動機に安彦の主張するようにヒュームの共感を付加する必要がなかったとしても、そもそも道徳法則を遵守するその動機は何かという安彦の問いは依然として残る。

たしかに、安彦の引用するように、カントは道徳法則の遵守が「自己満足」<sup>28</sup>、「我々の人格に対する満足」<sup>29</sup>をもたらすと説いている。だが、カントにしたがうかぎり、この満足が道徳的行為（義務遂行）の動機であってはならない。安彦が言及して斥けている批判がいうように、道徳的快の後行性ゆえに動機たりえないからではない。その解釈では前述の超越を看過せざるをえなくなる。この点がいっそう重要である。安彦は、上述の自己満足を良心の満足へと一般

---

引用（安彦、前掲、127頁）の直前にある。

<sup>28</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V. S.117.

<sup>29</sup> Ibid., S.118.



化し、『名譽』(あるいは非難)といった対他的なもの(中略)が内面化されたもの<sup>30</sup>と説明する。だがそれでは、自由の意識によってもたらされる自分自身への消極的適意としての自己満足が、別の意味での「自分自身への適意(傲慢 *arrogantia*)」<sup>31</sup>、「自己をして立法的で無制約な実践原理にならしめる」<sup>32</sup>自愛の別名であるうぬぼれ(*Eigendünkel*)と区別できない。道徳法則はこのうぬぼれを破碎し、消極的適意としての自己満足はそののちに初めて成立する。もちろん、その区別や前述の超越、現象界と叡知界という形而上学的組み立ての一切を否定し、現象界における自分一己の幸福をめざす傾向性に属す快ですべてを説明する立場もありうるだろう。ただし、自己満足の限定化的要素としての自由に言及する安彦が必ずしもその立場で一貫した説明をしようとしているとは思われない。

本稿もカントに忠実な解釈の提示をめざしているわけではない。しかし、次の点だけは確認しておくべきだろう<sup>33</sup>。道徳的行為をするように意志を規定するものは道徳法則のみである。だが、行為は現象界で生じる。現象界で生じる行為一般、いいかえれば、感性による触発を受ける有限な理性的存在者の行為にあっては、行為をひきおこすものは感性である。それゆえ、道徳的行為についても、理性に属す道徳法則という意志の客観的規定根拠に加えて、「主観的な規定根拠、すなわち動機 (*Triebfeder*)」<sup>34</sup>が必要である。それが道徳法則にたいする尊敬の感情である。両者の源は別ではない。道徳法則が意識されることで尊敬の感情が生起するというふうに「両者は因果関係をなす」<sup>35</sup>からである。

意志の客観的規定根拠と主観的規定根拠とのこの区別は示唆的である。この区別が、大雑把にあって、理由と(理由から区別された狭義の)動機とに対応すると考えてみよう<sup>36</sup>。すると、

---

<sup>30</sup> 安彦、前掲、127頁。

<sup>31</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, S.73.

<sup>32</sup> *Ibid.*, S.74.

<sup>33</sup> 以下の解釈は、Nico Scarano, „Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71-89)“, in *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. Otfried Höffe, Akademie Verlag, 2002, S.135-S.151 に負うところが多い。

<sup>34</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, S.75.

<sup>35</sup> Scarano, *op.*, *cit.*, S.143.

<sup>36</sup> ベンサムもまた、理由と動機の区別に注意している。「非常に混同されやすいが、注意深く区別しなければならぬ二つのことは、動機または原因と、根拠または理由である。動機または原因とは、個人の心の中で作用して、何かの行動を生み出すものであり、根拠または理由とは、その行為を是認の目をもって見ることを、立法者または第三者に正当化するものである」(『道徳および立法の諸原理序説』、『ベンサム J.S.ミル』、関嘉彦編、中央公論社、1979年、107頁)。この区別を援用すると、安彦が児玉聡にたいして、『(理論)理性』が、功利主義的な『最大多数の最大幸福』という判断を下す時、それが文字通り自動的に行為(実行)を帰結すると説いている、すなわち、別途に『欲求』が必要でないと想定されているように見える(安彦、前掲、120頁)と批判している点は、児玉が理由の文脈でのみ語っており、動機について説明していないために、行為論として不十分だというふうに定式化できるだろう。私はこの功利主義批判に賛成する。功利主義の説明は、最大多数の最大幸福、ないしは、正義という理由を前面に出す一方、感覚能力をもつ存在者にとっての快苦を自分の快苦のように感じる能力をあまりに自明のもののように前提している傾向がある。

そもそも行為の動機(性)とは何なのか。安彦の使っているこの概念はヒュームの文脈に属す。ヒュームを単純に外在主義者とみなすなら、それは狭義の動機を意味するだろう。外在主義では、行為が実行されるためには、理由を示す判断を理性が下すだけでは十分条件ではなく、感情ないし欲求を必要とするからである。カントでは、有限な理性的存在者が道徳的行為<sup>37</sup>を実行するには、尊敬の感情が必要条件だが、前述のとおり、尊敬の感情が喚起されるための十分条件が道徳法則の意識なのだから、結局、道徳法則が道徳的行為の十分条件となる。類別すれば、カントはこの意味で内在主義になる。これにたいして、安彦の示した解釈では、道徳法則とは独立に、自己満足という主観的な意志規定根拠を道徳的行為を行なうための十分条件とみなしていることとなる。

それでは、ハーバマスではどうだろうか。真理に関する主張についての妥当性の要求と同様に、ある人間が規範に関して自分の主張の妥当性を要求するとき、その人間は他の人間がその主張に同意することを要求している。それゆえ、その人間は他の人間を自分と対等の存在としてすでに承認しているにほかならない。もし、その主張が「他の人間をたんなる手段にしてよい」といった他の人間にたいする自分と平等な尊敬を否定する内容なら、その人間は遂行的矛盾を犯している。この理解が正しければ、他者への尊敬の動機は、その人間が妥当性要求をするときにすでに働いているのだから、いわば隠蔽されているとしても明るみにとりだすだけですむだろう。人格間の対等な関係についてはそうである。

だが、人間の生命の尊厳についてはそうではない。胚(胎児)は私の妥当性要求に同意する存在ではない。人間の生命の尊厳は、胚(胎児)が成長してそれとなる可能性を先取りして胚(胎児)のたんなる手段化を禁じる。すでに成人となった者が人間の生命の尊厳に同意する主観的な根拠は何だろうか。ハーバマスからは次の要因が読みとれる。人間の自然(身体)の傷つきやすさにたいする感覚、とくに胚(胎児)段階での遺伝工学的操作がいったん行なわれれば取り消せない(それだけ傷の深い)介入であるという感覚、しかも、人間は自分の身体をもつのみならず自分の身体そのものであるという認識がそれである<sup>38</sup>。だとすれば、ここで安彦

---

<sup>37</sup> 厳密に言えば、義務に合致する行為ではなく、義務にもとづく行為をさす。

<sup>38</sup> ハーバマスの論拠をこのように整理できる典拠は以下のとおり。道徳的なふるまいとは「傷つきやすい体と体の内に身体化された人格がさらされている偶然をうけとめるスポンジのカヴァー」である(Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.63, 邦訳 59 頁、ただし訳文は品川による)。さらに、「人格が自分の肉体(Leib)と自分自身とを同一のものとして感じるができるためには、自分の肉体が自然にできた(naturwüchsig)ものとして経験されるのでなくてはならないように思われる」(Ibid., S.101, 邦訳 97 頁、訳文は品川)という理由から、ハーバマスは教育による介入と遺伝工学的操作による介入を区別する。それをめぐる争点については、品川、前掲、152 頁。また、「人格が、自分の身体(Körper)を『もつ』、あるいは、『所有する』のは、ただその人格が——自分の生を生きていくなかで——肉体(Leib)としてのこの身体『である』ことによつてのみである」(Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.89, 邦訳 84 頁、訳文は品川)。

の提示する共感との親和性があることになるだろうか。だが、それは共感という概念がどれほど身体の傷つきやすさに根ざしたものであるかによって決まるだろう。なにぶん、ハーバマスの論点は、ヒュームもカントも想到しなかつたであろう人間の自然（身体）が技術的に支配される事態なのである。もし、受精以前ないしは胚（胎児）段階で遺伝工学技術による操作を受けても、その操作された身体をもって生きる人格自身は取り返しのつかない影響を被ったわけではないと主張するなら、その論者はハーバマスのいう身体の傷つきやすさの観念を共有していないことになる。

ハーバマスでは、道徳的共同体が存続する必要条件として類倫理が語られている。類倫理が採択されるためには、人間の尊厳への賛同だけで十分なのではなく、身体の傷つきやすさの感覚と人格と身体が同一であるという認識が必要条件である。

以上、安彦の第一の問いにたいして、私は、他者の人間性への尊敬は自己の人間性への尊敬と別個の論拠を必要とするものではなく、むしろ、その人間性の観念こそが日常的な次元での理解を超越して初めて発見される意味で他者だと答える。

## 五、第二の問いに答えて

### ——合理的存在者の自然的素質の治療ないし改良は、

### 他者の人間性への尊厳という観念から直接には導出できない

第二の問い——自然的素質に欠陥のある他者を合理的存在者として尊敬するには、ハーバマスの見解と逆に、遺伝工学による素質の改善こそが要請されるのではないか——に進もう。これについては、さしあたりは、ハーバマスは全面的に遺伝工学による操作を否定しているわけではないという答えで終わる。ハーバマスは、「たとえ潜在的にはあっても、いつかは第二人称の役割として出会うだろう相手にたいする、第一人称としての臨床的態度」<sup>39</sup>でなされるかぎり（操作する側の態度に依拠するゆえに、この条件を充たしているかどうかの見極めには実際には曖昧さがともなうにしても）遺伝工学による治療的介入を許容している。

だが、その介入は他者の人間性への尊厳という観念によって直接に正当化されているわけではない。その点は確認しておかなくてはならない。

まず、安彦の説明による英語圏での解釈にしたがい、合理的存在者をみずから目的を設定し、その実現を図っていく者という意味で捉え、他者の人間性への尊敬を合理的存在者への尊敬を意味するとしてみよう。その合理的存在者の自然的素質がそのひとの設定した目的を達成するのに障害となる場合に、その自然的素質を遺伝工学によって治療ないし改良することが人間性

---

<sup>39</sup> Habermas, *ibid.*, S.92. (邦訳、87頁、訳文は品川)。

への尊敬だとすれば、尊敬すべき人間性とは、ある一定の自然的性質ないしは自然的能力をある一定程度まで所有していることを意味することになる。こうして、人間性、ないしは、それが帯びている人間の尊厳が自然化されることになる。しかしそれでは、ハーバマスの論敵が彼に加える批判と同様に、自然主義的誤謬に陥ってしまう。

次に、合理的存在者がみずから設定した目的を尊重することが他者の人間性への尊敬を意味しているとしてみよう。合理的存在者がみずから設定した目的は、カントの目的の国の概念のなかに含まれている。目的の国とは、「(目的自体としての理性的存在者ならびに理性的存在者の各々がみずから立てうる目的との) すべての目的を体系的に結びつけた全体」<sup>40</sup>だからである。だが、この定義の直前には「理性的存在者の個人的差異と、同様に彼らの私的目的の内容一切を捨象すると」<sup>41</sup>という条件がついている。そこにいわれる目的は道徳法則のもとで許容されるかぎりの目的である。もし、理性的存在者の設定した目的すべてが尊重されるべきだとするなら、カントの道徳法則はミルの危害原則と変わらぬものになってしまうだろう。この点で、バイエルツが(類としての)人間の尊厳と別に個人の尊厳という概念を提示した論理<sup>42</sup>は、カントおよびハーバマスにはあてはまらない。ある人間が設定する目的を尊重すべきなのは、その人間が他のあらゆる人間と共有している人間性(Menschheit)のゆえであって、それゆえ(人)類(Menschheit)という普遍的概念を介してのことだからである。

以上から、合理的存在者の自然的素質の治療ないし改良と人間性への尊敬という規範との関係については次のようにいえるだろう。まずは、その治療は治療される対象の人間性への尊敬を侵害しないことを必要条件とする。しかし、尊敬すべき人間性という観念によっては治療を要する自然的素質が規定されるわけではない。また、治療を企画する者の意志が人間性への尊敬のもとに無条件に容認されるわけでもない。したがって、人間性への尊敬という観念からただちに治療や改良を推進したり容認したりする意味での正当化を引き出すことはできない。

## 六、第三の問いに答えて

### ——キリスト教的伝統の問題というよりもむしろ、 主観的な合理性と実践理性とをめぐる問いではないか

第三の問い——カントやハーバマスの理論は神の被造物に価値(尊厳)を見出すキリスト教的伝統によって規定された他律的な要素を含んでいるのではないか——に進もう。人間の尊厳

---

<sup>40</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S.433.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> バイエルツ、クルト、「人間尊厳の理念——問題とパラドックス」、吉田浩幸訳、『ドイツ応用倫理学の現在』、ルートヴィヒ・ジーブ他編、ナカニシヤ出版、2002年、150-173頁。

という観念がキリスト教的伝統のなかで形成されてきたことは、いうまでもなく歴史的事実である。それゆえ、それが神の命令という観念を遠い源にもつことも否定できない。しかし、そのことがただちに他律を意味するわけではない。自律とは、自己自身のなかのある面が自己自身の他の面を律することにほかならない。それゆえ、ひとりひとりの人間のなかには、その人間に属しながらもそのひとりひとりの人間を超越した何かがある。前述した超越という観念はそのことを意味している。

その意味での超越の観念の源のひとつを、私はパウロの『ローマ人への手紙』のなかに見出すことができると考える。そこには、人間が律法を知り、みずから律法にしたがおうとしながら、なおかつ律法に背いてしまうようすが次のように語られている。

私は、律法をとおしてでなければ、罪を知ることはなかったであろう。(中略) 私は、かつては律法によらずに生きていた。しかし、誠めがやってき時、罪は生き返り、私は逆に死んだ。(中略) それでは善いものが、私にとって死となったのだろうか。断じてそんなことはあってはならない。(中略) そもそも私たちは、律法は靈的なものであることを知っている。しかし、私は肉的な者であ[る]。(中略) 私は自分が欲する善いことは行なわず、自分が欲しない悪いことをこそ為している。(中略) それゆえに、良いことを行なうことを欲している自分に、[まさに] その自分に、悪しきことが存するという法則<sup>ノモス</sup>を私は見いだす。つまり私は、内なる人に従えば、神の律法を[心のうちで] 喜んでいるが、しかし私は、自分の肢体のうちに他の法則を見る。(中略) かくして私自身は、理性においては神の律法に隷属しているのだが、しかし肉においては罪の法則に隷属しているのである。<sup>43</sup>

一見したところ、この一節が描く人間は、律法に背き、罪の法則に随従する肉 (sarx) と、律法を尊奉する理性 (nous)、「内なる人」(eso anthropos)とからできているというふうにも読める。だが、それでは人間がどこにもいなくなってしまう。それゆえ、ブルトマンの指摘するとおり、肉と理性は「人間を構成する二つの別々の構成要素ではない。人間が分裂なのである」<sup>44</sup>。むろん、その分裂がそのまま容認されるわけではない。明らかに、分裂は理性の側へと克服されるべきものである。この分裂は、ブルトマンによれば、「人間は、すべての行為において本来それを求めつつもすべての行為においてとらえ損なう可能性のある (そしてパウロに従えば事

<sup>43</sup> パウロ、「ローマ人への手紙」、7章 7—25節、『新約聖書』、新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2004年、642—644頁。□は原著の挿入句。[]は品川による。

<sup>44</sup> ブルトマン、ルドルフ、「ローマ人への手紙第7章とパウロの人間論」、『ブルトマン著作集8 聖書学論文集II』、杉原助訳、新教出版社、1985年、6頁(強調はブルトマン)。

実上は常にとらえ損なう) 本来性を問題にせざるをえない存在」<sup>45</sup>であることに起因する。いかえれば、現に人間であるということ(人間の現存在)は、人間がそうあるべきありよう(本来性)をめざしているというあり方でのみそれであるのにほかならない。ここに超越が含まれている。パウロからの引用の第一文が示すように、罪は律法によって初めて知られる。だとすれば、人間のあるべきありよう、すなわち「内なる人」もまた、律法を知らないかぎりには決して自分のなかに発見することができない、律法によって初めて知りうるものであろう。

以上の律法のもとでの人間の描像とカントの道徳法則のもとでの人間の描像とのあいだには構造上の類似性がある。カントでも、理性は道徳法則にしたがおうとするが、傾向性は自然機制に服従しようとする<sup>46</sup>。パウロが律法を是としつつも罪を犯してしまう人間を描き出すのに対応して、カントもまた、「われわれは、自分だけのために(あるいは、ただ今回だけのために)自分の傾向性に都合のよいように法則からの例外を勝手に設けようとする」<sup>47</sup>と描き出す。律法によって初めて罪と罪を犯さない可能性とが知られるように、道徳法則は自由の認識根拠である。律法のもとで「内なる人」が認識されるように、人格のなかにある人間性もまた道徳法則のもとで見出されるものである。

しかし、いうまでもなく、二つのテキストには決定的な違いがある。律法は神が授けた法であるのたいして、道徳法則は人間が自分の採用する格率をすべての人間が採用してもたがいに矛盾しないかどうかという規準をおとしてみずから表象するものだからだ。みずから立てた道徳法則にみずからしたがうことが自律にほかならない。そこに神は介在しない。したがって、カントは、「道徳は道徳自身のためには(中略)けっして宗教を必要とはせず、純粹実践理性によって道徳自身だけで十分なのである」<sup>48</sup>と主張できた。

パウロでも、人間は選択意志をもつという意味で自由である。そうでなければ、人間は罪を犯すこともできない。しかし、ブルトマンが註したとおり、パウロでは、人間はつねに律法から背き、それゆえ、道徳法則によって自律するという(カントの意味での)自由には達しえない。したがって、のちにアウグスティヌスが明確にとりだすように、人間が律法にしたがひ、善をなすには、神の恩寵による助力が必要となる<sup>49</sup>。その行為(業)によって正しく(義ではない人間が救われるのは、神の恩寵によるほかありえない。

---

<sup>45</sup> 同上、7頁。

<sup>46</sup> 「欲求能力が感覚に依存していることを傾向性という」(Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S.413.)。

<sup>47</sup> *Ibid.*, S.424.

<sup>48</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. VI, S.3.

<sup>49</sup> もちろん、この問題は、ペラギウス派の主張する意志の自由とアウグスティヌスのそれへの反駁、近代初頭では、イエズス会のモリナの主張する意志の自由とドミニコ会のそれへの反駁のなかで展開していくが、ここではそこに立ち入ることはできない。

これにたいして、カントでは、道徳法則の完全な遵守、すなわち最上善への到達は人間の意志だけで原理的には可能なはずである<sup>50</sup>。とはいえ、その正しき人間がそれに値する幸福を獲得すること、すなわち最高善は人間の努力だけでは確立できない。そのために、周知のとおり、神の存在が要請される。

以上から、安彦の第三の問いへの答えを出そう。他者の人間性への尊敬が効用を伴わないとしても、それは神の命令だから遵守すべきものとしてうけとられているわけではない<sup>51</sup>。また、それは神の被造物に価値（尊厳）を見出すキリスト教的伝統に直接に依拠しているわけではない。もし、カントの倫理理論が単純にそうであるならば、カントは道徳法則の普遍的妥当性を介する形式主義に立脚する必要はなかつたろう<sup>52</sup>。

ただし、安彦の第三の問いを私のほうで敷衍した問い、「もし、そこに効用が伴うとすれば、神を介して効用が用意されているのではないか」という問いについては、最高善を実現するための神の存在の要請はそういう役割を果たしている。この場合でも、その効用（幸福に値する者に与えられるべき幸福）が意志の規定根拠になってはならない。それでも最高善の実現可能性が重要な論点として残るのは、有限な理性的存在者である人間にとって依然として、幸福が意志の本質的規定根拠だからである<sup>53</sup>。ここでふたたび客観的根拠と主観的根拠との区別をもちだせば、幸福に値する者が実際に幸福になる最高善が要求されるのは正義によってであり、それゆえ、その根拠は客観的である。だが同時に、最高善の確立は、カントでは、行為主体である人間がひとえに道徳法則のみにしたがいつづけるために主観的に不可欠なものとして考えられた<sup>54</sup>。

しかし、このような神の観念を背景にして語られる思想はキリスト教的伝統というその出自によって本質的に規定されているのではないか——安彦の第三の問いはそういう意味にとることともできる。さらに敷衍すれば、他者の人間性への尊敬はそのような特定の伝統に規定されな

---

<sup>50</sup> もっとも、魂の不死の要請のもとでだが。

<sup>51</sup> もちろん、神の命令がフロイトのいう超自我のように内面化されて働いているのではないかという疑問は残るだろうが、それはもはや検証も反証も可能な問いではない。

<sup>52</sup> それならば、人間が道徳法則にたいして畏敬の感情をもつというカントの主張にたいして、畏敬という「この感情を生み出せるのは、ただ事物のみであって、普遍性という理念ではない」（Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1984, S.169. 『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』、加藤尚武監訳、東信堂、2000年、160頁、訳文は品川）といった批判が出されることもないだろう。

<sup>53</sup> 「幸福は、この世界における理性的存在者の、その実存のすべてにわたって一切が願望し意欲するままになる状態であり、それゆえ、彼の全目的と、同様に、彼の意志の本質的規定根拠と自然とが一致することにもとづく」（Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, S.124）。

<sup>54</sup> 「私たちが最高善を促進すべしという純粋実践理性の要求にしたがいうるのは、私たちが最高善は可能であるとみなすという条件のもとにおいてのみである」（Ricken, Friedo, „Die Postulat der reinen praktischen Vernunft“, in *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. Otfried Höffe, Akademie Verlag, 2002, S.190.）。

くても、いやしくも人間の社会であればどのような社会にも存在し、妥当する規範ではないか——こう反問することもできるだろう。すると、宗教的伝統の世俗化による翻訳という（拙稿に言及した）ハーバマスの提起した問題が浮かび上がってくる。

ハーバマスによれば、類倫理はもっぱらキリスト教的伝統に由来するものではない。彼は（孔子、釈迦、ソクラテス、イエスが輩出したヤスパースのいう）「基軸時代に成立した高度に文化的な宗教的な世界解釈と自己解釈」<sup>55</sup>がそこに通じるものと考えている。社会の構成員が特定の宗教や形而上学を共有していない価値多元社会が社会として存続するには、自他の人間性への尊敬がなくてはならない。だとすれば、人間性への尊敬という規範はすでに機能しており、社会の構成員にとって所与であるはずである。前述したように、安彦がカントにもあるはずの一市民性を指摘しているのはこの脈絡からかもしれない。

それでは、人間性への尊敬という規範を市民としての一種の常識によって十分に根拠づけられるだろうか。ハーバマスはおそらくそう考えない。ロールズの「重なり合う合意」にたいする彼の批判からそう推察できる。まずロールズとカントとの結びつきを確認しておけば、ロールズの正義の二原理の第一原理は、周知のように、社会のあらゆる構成員相互の平等な自由の原理であり、この原理から、自他の人格のたんなる手段化の禁止が必然的に導出できることは明らかである。さて、ハーバマスが注視するのは、ロールズが『政治的リベラリズム』のなかで、社会の構成員のあいだの理性的に重なり合う合意によって正義の構想の公共的な正当化を説明している点である<sup>56</sup>。これにたいして、ハーバマスは次のように批判する。「重なり合う合意は、提案された構想が自分の世界像に適合しているかどうかについて、全員が同時に、しかも各人がそれぞれ自分だけで進めていく吟味から生まれてくる」<sup>57</sup>。この吟味は（自分の世界観という）非公共的根拠からなされる。それゆえ、そこには「非党派的評価の視点と厳密な意味での理性の公共的使用」<sup>58</sup>が欠けている。しかしながら、正義の構想とは、社会の構成員全員がたがいの世界像にたいする態度を尊重しあって、たがいの異なる世界像をもつ全構成員を包括するような構想でなくてはならない。そのような普遍的な拘束力を獲得するには、それは

---

<sup>55</sup> Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.74. (邦訳 70 頁、訳文は品川)。

<sup>56</sup> 重なり合う合意ができるまえには、「市民たちが共有する公共的協議のなかで政治的構想を展開し正当化できるような『道徳的視点』が欠けている」のにたいして、「理性の公共的使用」というその視点が可能になるのは重なり合う合意ができてからである。したがって、市民たちは「祭りのあとに、すなわち、市民たちそれぞれに異なる背景的確信の『重なり合い』が成立した結果、初めて」その視点を身につけることになる (Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, 1999, S.106. (『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究』、高野昌行訳、法政大学出版局、2004 年、105 頁。訳文は品川)。

<sup>57</sup> Ibid., S.114. (邦訳、113 頁。訳文は品川)。

<sup>58</sup> Ibid. (邦訳、同上。訳文は品川)。



まさに非公共的根拠や主観的な合理性を超えているような公共的な合理性、したがって実践理性にもとづいてしかありえない。「重なり合う合意が可能であるとするなら、実践理性の要請にこそ世界像のほうに従わなくてはならないのであって、その要請は明らかにさまざまな世界像から独立の認識上の権威によってのみ正当化されうる」<sup>59</sup>。この文脈でもまた、尊重されるべき存在者、すなわち理性的存在者ないし人格を尊重すべき根拠は、自他の区別を超えた、それゆえ類的なものに依拠して説明されなくてはならないと私は考える。

だとすれば、人間性への尊敬という規範の萌芽が、キリスト教的伝統であれ他の宗教的伝統であれ、既存の伝統のなかにすでに育まれているとしても、やはりそれは歴史的な説明にすぎない。人間性への尊敬という規範の根拠は——たとえそれが新たな難問を示唆しているとしても——実践理性という次元での論証を経なくてはならない。そしてこのことから、安彦にたいして次のように問い返すことができるだろう。安彦の論じている動機が主観的な意志規定根拠を意味しているとしたら、人間性への尊敬とは、むしろ、主観的な合理性を超えたものによって支えられているのではないか、と。

## 七、おわりに

以上、冒頭に紹介した三つの問いに答えてきた。そのなかで最も鍵となるのは、第一の問いにたいする答え——人間性への尊敬の根拠について自他の人間性を区別する必要はなく、尊敬されるべき人間性は自分自身にとっても超越的なものであり、その意味で他者であるという点である。この性格が第三の問いへの応答のなかで言及した実践理性という論点に通じている。私の解答は、カントやハーバマスについての私の解釈に依拠するあまり、安彦の問いの焦点を外したものになったかもしれない。しかし、彼我の文脈の違いを指摘することで、提起された論点を研ぎすませることはできたのではないかと私は考えている。

しながわ てつひこ（関西大学教授）

（本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/15.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/15.html)）

---

<sup>59</sup> Ibid., S.117. (邦訳、116頁。訳文は品川)。