

## Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit

### Einige Bemerkungen zur Definition des Menschen

Die schon klassisch gewordene Definition des Menschen, daß er ein vernünftiges Tier sei, scheint im ersten Blick zur Selbstverständlichkeit zu gehören. Aber genau gesehen, enthält sie jedoch die philosophische Aporie, die schwer zu lösen ist. Wie kann man diese Definition interpretieren? Ist der Mensch das Tier mit der Vernunft oder das einzig vernünftige Wesen, das als „Nicht-Tier“ betrachtet wird?

Die vorliegende Studie stellt sich die Aufgabe, die Probleme der klassischen Definition des Menschen zu präzisieren und die Aporie dieser Definition kritisch zu betrachten. Dabei wird versucht, den Begriff der Vernunft neu zu bestimmen.

## 「理性的動物」をめぐって

山 口 貞 明

### (一)

「人間は理性的な動物である」とは、誰れもが聞き馴染んだ人間の定義である。が、いざこの定義を肯定するか否かを、正面切って尋ねられると、また誰れもが一種の戸惑いを覚えるのを禁じえないだろう。陳腐となったこの文句が蒸し返されたことに対する反撥がそこには含まれているかもしれない。あるいはこうした問を差し向けること自体が一種の防衛反応を呼び起こさないものでもない。しかしそれはともあれ、こうした戸惑いは、一見——恐らくは——自明なものとして聞き流していた事柄について、こと改めて問い掛けられて、肯定・否定孰れとも断言するに足る根拠を挙げ得ないもどかしさに、先ずは起因するのではあるまいか。たといその定義に何か釈然としないものを、つまりは＜問題性＞を感じたとしても、これを明確に表現出来ないことに拠るのではなかろうか。

思考は、手懸りを求めて多少なりと思いを巡らしてみると、——ここで動物と理性という組み合わせに何か腑に落ちぬものを感じたにしても——結局はやはり「理性」という概念に先ず赴くことになる。そして人間の理性性について自問を重ねるにつれ、それぞれそれなりの理由で、それを素直に肯定する者から、保留付きで肯定する者、むしろそれに対して懐疑的になる者、そして反対する者に亘る面々が登場してこよう。ここで後二者の方からのこんな問い掛けが予想される。＜はたして人間はそれほど理性的なのか？ むしろ非理性的なのではないか？＞歴史を振り返ってみても、また我が身を顧みても、同じような否定的な結論が出て来そうである。たしかに歴史は途切れることのない蛮行を証言してきた。またみずからの愚行をみずからの手で留める自信がある者も稀であろう。——更にま

た別の問いも出て来よう。＜大人はともかく、子供までもが理性的だなどと言うのはバカげているのではないか？＞——そして、＜人間に理性を認めるにしても、理性というだけで人間を尽せるのか？ 人間はもっと多面的存在なのではないのか？＞等々、問いは続出してくるにちがいない。こうしてますます懐疑派や反対派が旗色をよくしていくかもしれない<sup>1)</sup>。——

## (二)

人間の理性性に対して疑問符が投ぜられるのを今幾つか見てきたが、我我は、＜人間はむしろ非理性的なのではないか？＞という問いから、ここでは人間の理性性を＜救出＞しておきたいと思う<sup>2)</sup>。

そこでこれまた馴染み深い事例を取り上げてみよう。人間は「善悪を知る木」からその実を食したことで、不幸にして「善悪を知る者」になってしまった、というあの話である。「善悪を知る者」とは大変示唆的な表現である。この表現は、「道徳的存在」と言い換えうるものであるけれども、単に「道徳的」（そしてまた「理性的」）としか言わない場合にはいつい見落しがちな、そして混同しがちな問題をいわば絵解きしてくれるといつてよいものである。以下本章では、当面主として「善悪を知る者」、「道徳的存在」なる表現を用いて述べることになる。しかし、必要な変更を加えれば、議論の趣旨はそのまま「理性的存在」にも当て嵌まるのである<sup>3)</sup>。

早速問題に入ろう。例えば、「A氏は道徳的な（善良な）人だ」と言う時、あるいは「B氏は不道徳な（悪徳的な）人だ」と言う時、我々はどのようなことを前提にこう判断するのであろうか。B氏（この際特にB氏の方に注目すべきである）を不道徳漢、つまりは道徳的に善良ならぬ人と判断を下した訳だが、これは、我々が、B氏が道徳的に善良であることも出来る（そして、出来た）はずだという前提に立ち、その期待の下で「不道徳な（悪徳的な）人だ」と判断した、ということなのである。（同様、A氏を「道徳的な（善良な）人だ」と判断したが、我々は、このA氏はまた不道徳（悪徳的）であることも出来るはずだと前提している。）

「人間は道徳的存在である」という定義は、定義であるからには、普遍性を要求している。従って、不道徳漢（悪徳漢）B氏もまた、人間の一員であり、かつそう認められるのならば、この定義を満たさねばなるまい。そして事実B氏も、人間である限りは、「道徳的存在」と言うに足る者の

はずなのである。さもなければ、B氏は「人間」であることから喰み出、文字通りの人間失格者となってしまう。「人間は道徳的存在である」という時の「道徳的」とは本来、

＜道徳的（善良）であることが出来るのは固より、不道徳（悪徳的）であることも出来る＞

という意味に解されるのでなければならないのである。B氏にしても、「道徳的存在」と定義された人間から、だから、喰み出すところではないのである<sup>8)</sup>。

ひたすら善良であることしか出来ない者があるとすれば、この者は（「道徳」以上と言うべきかはともかく）「道徳」の埒外の存在であり、もはや本来「道徳的」であることは出来ない。つまり「道徳的存在」ではない。同様、ひたすら悪徳的であることしか出来ない者があるとすれば、この者もやはり（「道徳」以下と言うべきかはともかく）「道徳」の埒外の存在であり、「道徳的」であることの出来ない者なのである。孰れにしても、こうした場合「道徳」の成り立つ余地はない。そして一方的に善良であることしか出来ない者、一方的に悪徳的であることしか出来ない者（本来こうした言い方は＜合法的＞な表現ではなかったのであるが）——こうした者は、実は善良でも悪徳的でもないのである。蓋しそもそも「道徳的存在」ではなかったのだから。

我々がB氏を、いわばかの木の実を食う以前の存在、つまり「道徳的」であることがそもそも出来ない者と看做していたのなら、彼を不道徳（悪徳的）と難ずることも出来なかったのである。そして彼自身が事実「道徳」以前であるなら、不道徳漢（悪徳漢）たりうる資格を欠いていたのである（B氏にはよろしく樂園の動物的生活を謳歌してもらうしかないであろう）。我々が（そして彼自身も）不道徳（悪徳的）だという判断をなしえ、そして彼が（そして我々自身も）そうした行為をなしうるのは、＜道徳的（善良）であることも出来れば、不道徳（悪徳的）であることも出来る＞という意味での「道徳性」を前提しているからなのである。「道徳的」であることがそもそも出来ない者、つまり「善悪を知ることの無い者」に対し、人間は「道徳的存在」として、つまり「善悪を知る者」として、はじめて不道徳的（悪徳的）であることが出来る（道徳的〔善良〕であることが出来るとともに）、ということなのである。

さて、先に述べておいたように、以上の議論は「理性的存在」としての

人間についてもそのまま当て嵌まる。つまり、「理性的存在」とは、＜理性的であることも出来れば、非理性的であることも出来る＞もののことであつたのである。従つて、非理性的（理性に適っていない）と判断できるのは固より、非理性的な真似が出来るのも、そもそも人間が「理性的存在」なればこそである。「理性」の埒外にあるものには、非理性的であることなどはじめから出来ない相談なのである。我々は、これをもって先の疑問に一応答えることが出来たと考える。人間の理性性は今論じてきた意味で充分＜救える＞のである。否、本来上述のように考えるのでなければならなかつたのである<sup>4)</sup>。

ここで以上の議論を便宜的に図解しておこう（繁雑になるので、「道徳」用語の方で代表させておく。道徳的(moral), 不道徳的 (immoral) 等は、理性的 (rational), 非理性的 (irrational) 等で適宜置き換えて考えてもらいたい)。

道徳的 moral (「善悪を知る者」) =capable of morality or immorality		没道徳的 non-moral (道徳の埒外) =incapable of morality
道徳的 (善良な) moral	不道徳的 (悪徳的) immoral	

図からも明らかなように、先ず＜道徳＞と＜没道徳＞との区別のポイントは、“capable”と“incapable”に在ることが注意されなければならない。次に＜不道徳＞と＜没道徳＞（道徳の埒外）とが混同されることがあつてはならない（往々にして、犯罪者と野獣との同一視なども見られるのである。上注3)参照）。そして「善悪を知る者」という意味での「道徳的」と善良なという意味での＜道徳的＞との区別は、言語表現上同じ言葉が用いられるだけに<sup>5)</sup>、特に注意が肝要である。以上のことは、また当然「理性」についても当て嵌まるのである。こうした区別の混同が、理性性（道徳性）による人間の定義に疑問を懐かす因となつたのである<sup>6)</sup>。

### (三)

我々は前章で「善悪を知る者」という表現を用いたが、この「知る者」という点に着目してここで議論をもう一步進めておこう。それは、例えば「道徳的に（見て）」という言い方を使ったことから窺えるように、今迄

の論述に既に含意されていたことである。本章では次いで、理性性による人間の定義の特殊性を検討し、そして「理性的存在」としての人間の「活動」について一言しておこう。

「人間は理性的(道徳的)存在である」という時、これは、＜理性的(道徳的)であることはもとより、非理性的(不道徳的)であることも出来る＞ということであった。とすれば、かかる人間は、まさしく理と非とを、善と悪とを「知る者」でなければならぬ。換言すれば、理と非(善と悪)とを識別出来る者でなければならぬのである。そして識別は識別の物差し抜きでは成り立たない。かの「知る者」は、いうなら理非(善悪)を分かち境界線を設定しているのである(前章の図の短かい方の太線を参照)。このことは、人間が何らかの理性性(道徳性)-尺度を持ちかつ知ることを、そしてこの尺度に照らして行為、判断等の活動を営みうるものであることを意味している。従って、「人間は理性的(道徳的)存在である」とは、「人間は理性性(道徳性)-尺度を持ちかつ知る存在である」ということでなければならない<sup>1)</sup>。

この関連で今一つ指摘しておくべき点がある。

「理性的存在」は理非を「知る者」であり、理非を識別出来る者である。そしてこれが出来るというまさにこの点で、「理性的存在」は、これの出来ないもの、即ち「没理性的存在」(「理性」の埒外のもの)から、自分を区別しているのである。このことが意味するのは、「理性」と「没理性」との区別がやはり「理性」にとってある、ということである。それだから、「没理性」から区別されたものとしての「理性」だけが「理性」にとってあるばかりか、「理性」の埒外である「没理性」も、「理性」自身がそこから区別されてくるものとして、「理性」にとってあるのである。かくて「理性」は、それ自身が、自分と自分以外とを区別するという固有の Instanz をなして、ここに立っている。我々は、この区別を行う「理性」は自分と他者(「没理性」)とを区切る境界線を設けていると言ってもよからう(前章の図の長い方の太線を参照)。あるいはここで「理性」は自分自身にとって自分の尺度だということが出来るのである<sup>2)</sup>。

このような自分と自分以外との区別——＜カテゴリーな区別＞と呼べよう——をなしうる Instanz に立つのでなければ、「理性的存在」は、自分が自分であることは出来ない。あるいは「理性的存在」は、自分が自分であるのなら、自分を自分以外から区別しているのでなければならないの

である。こうして「理性的存在」たる人間は、理非を識別出来る者として、自分を「没理性」（「理性」の埒外）から区別するとともに、この区別をする者として、理非を識別出来る者なのである。

さて、以上のことを踏まえて、他ならぬ——没理性的ならぬ——「理性的存在」としての人間という定義を考えてみるならば、この定義が人間の独自の自己規定であり、独自の自己認識の表明であることは明らかと言わなければならない。この点は、つい先ほど「理性性-尺度を持ちかつ知る」と述べた時に、既に示唆されていたことである。「人間は理性的存在である」とは、まさしく「人間は『自分が理性的存在である』ことを知っている」という自己認識でなければならない。人間が「理性的存在」であるのは、みづからがかかる者であると知っている限りのことなのである。なぜなら、「理性的存在」でありながら、己れがかかる者であることを知らない訳にはいかないからである。仮りにもし、「理性的存在」でありながら、それを知らないとすれば、この「理性的存在」という規定は、こう規定される何か疎遠なものの規定、つまり、己れならぬ他者についての規定となろう。こうした規定は、どこか外部からこちらにあてがわれたにせよ、あるいはこちらから何か外部のものにあてがったにせよ、どのみち他者的規定である。となれば、「理性性」は、それが人間の規定だとされても、当の「理性的存在」であるべきはずの人間にとっては、いわば引き受けようのない他人事でしかないだろう。

このことは、理性性による人間の規定、即ち定義は、対象化的・客観化的な定義、つまり、規定者と被規定者との相互外在性を前提とする他者的規定とは異なったものであることを教えている。今も述べたように、「人間は理性的存在である」という定義は、人間が「人間は理性的存在である」ことを知っているということを同時に含意しているのである。理性性による人間の定義は、いうなら再帰的定義、自己定義なのである。定義される人間が当の定義する人間であり、定義する人間が当の定義される人間なのである。従って、定義を受ける当の人間は、まさにみづからを定義しようのような存在として定義されねばならない。定義を行う当の人間は、みづからが下した定義をみづからの定義とするものでなければならない。人間の定義内容は、だから、定義するものとされるものとに等しい内容でなくてはならないのである。ここでは、定義内容がこの定義内容を語ることの出

来る資格をなし、この資格のある者がこの定義内容を満たすのである。

かくて「理性的」と規定された者は、己れを「理性的」と規定出来る者でなければならない、そして *vice versa* 「理性性」をもってする人間の定義が、即ち「理性性」を定義内容とする定義が妥当性を持つべきならば、「理性性」はこうした再帰性・自己反省性を含意するものと解されていなければならないのである<sup>8)</sup>。

なおここで「理性的存在」としての人間が営む「活動」（かかる人間の活動一般を指す最広義の概念とする）についても一言触れておかなければならない。既に繰り返した述べてように、「理性的存在」とは、同時に「己れを理性的存在と知る者」であった。従って、当然のことながら、このような人間の営む活動は、行為、認識、判断等何をとるにしても、それ自体が、自己のものとして本人にとって——そして、その人間のものとして他の人間にとって——意味をなし、かつ意味理解のつく活動であるのでなければならない。人間の活動は、本人にとって何か他者的で疎遠な「出来事」ではない。喩えて言えば、物体の運動の如く、運動しつつ、運動とともに、運動が発散していってしまうような没意味的な運動ではないのである。人間の活動は、「理性的存在」としての人間の活動であるという唯この限りで、本人にとって意味をなし、その意味が理解される活動、言ってみれば「有意味的」活動なのである。従って、どこにも被けようのない、自己のものとして引き受ける以外にはない、そうした活動なのである。そしてこのことは、人間は、かかる活動を通じて、自他に向けて己れの何たるかを証示しうる者だということである。

対象認識の活動——科学もその一つ——をとるなら、これは、当然、対象化の活動であり、何らかのものに向けて、いわば外部から迫り、それに意義を付与するなり、その意義の把握なりを行う。しかし、この活動が対象に向かうからといって、その活動自体がその対象の中に発散していってしまうわけではない。こうした活動も、やはりそれ自体が、自他に向けての「有意味的」活動なのである。

行為について言うならば、これはまた、やはりそれ自体が、自他に向けて、意味を形成し、かつその意味が理解される活動である。これは、いわば外部から意義付与を受ける「運動」などではない。「善悪を知る者」は、——意味形成者とし、自分の行為の意味を弁えた者として——「行為能力



者」とし、「責任能力者」として行為するのである。

こうして、人間が「理性的存在」であることは、その活動に関して、意味形成・意味理解の根拠をなしている。かかる人間は、その活動の、延いては、自分という人間の、意味性の証明が求められうる存在なのである。彼には自己証明能力が帰せられているといってもよいのである。

以上本章は、駆け足ではあったが、「理性的存在」が「知る者」として、固有の反省性格を持たねばならぬという点に注意を促すことは出来ただろう<sup>4)</sup>。

#### (四)

我々は、「人間は理性的動物である」というかの古典的な人間の定義から話を起こしたのであったが、今迄のところこの定義の中の「理性的」——それも「道徳的」と互換的なものとして——という部分にだけ着目し、しかも「理性的存在」という言い方を多用しながら、論を進めてきた。あたかも「動物」という規定には触れるまでもないかのよう。人間が動物であることは、誰れもが否定出来ない客観的事実認識であるだけに、これは許されることのようにも見える。ならば、「動物」と「理性的」との結合による定義は、問題なく受け入れられてよいのではないか。だが、ここで直ちに難問が起こってくる。

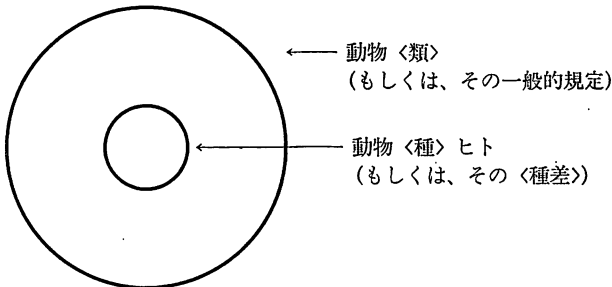
通常、定義と言えば、所謂類プラス種差（より厳密に言うと、最近類プラス種差）によるものと受け取られている。そして大抵は、「理性的動物 (animal rationale)」という定義もこの型に合致したもの、つまり、animal という<類>と rationalis という<種差>とから成るものと考えて済ませている。だが、これは掛値なしに、いわば額面通りに受け取れるものなのだろうか。

我々は、「理性的動物」を額面通りに解せるものと考えていってみよう。これは要するに、人間を<類>と<種>の関係の中に置いて考えてみることである。これは、はたしてどういう結果をもたらすだろうか。

さて、一般にこの類・種関係において捉えられるなら、或る動物は動物界の、つまり動物<類>に所属する一成員である。ここでは、この或る動物は、諸他の動物<種>と相互に区別されつつ、この動物<類>を相共に形成するものとして、この<類>の中の一動物<種>という資格で現われる。そして、この「区別」をするのが<種差>であるが、<種>は<類>

の〈種〉である以上、〈種差〉は、なべて動物〈類〉に共通する一般的規定の枠内であって、何らかのかたちでこの一般的規定を種別化したと言える、そうした特種規定でなければならない。ここにいう一般的規定とは、端的にいて、〈生命有機体〉の規定であり、それ故〈種差〉の方もまたこの枠内にあるのでなければならない<sup>1)</sup>。これはまさしく、生物学や動物学など（その他、行動主義、エソロジー等）の科学が扱う対象領域だといっている。

人間が動物であることは、先にも触れたように、紛れもない客観的事実認識である。だから、動物〈類〉の一員である以上、「人間」もまた、ここで対象とされるなら、当然、一動物〈種〉、即ちヒト——*homo sapiens sapiens*——という資格においてあり、或る特種な生命有機体として扱われることになる。



さて、こうなると、額面通りに理解される限りは、「理性的動物」の「理性的」も、〈種差〉として、原理上生命有機体の規定の枠内で客観的に処理すべき何ものかでなければならない。もしこうした処理が可能であり、また正当であるとすれば、「理性性」は結局、例えば、解剖、生理、行動等、生命有機体の何らかの働きといったかたちで〈説明〉されることになるだろう。そして、この任に当たるのが生物学——差し当たり、生物学に代表させておく——であれば、「理性性」は生物学的に〈説明〉されることになる。このことは、それ自身生物学的 term に（一見？）馴染まぬ「理性性」を生物学的 term で語る妥当性があるという主張を意味するだろう。

このようにして＜説明＞がつくのであれば、当然、「理性」は、——それが在るのならば——生命有機体の「中に在る」ものとして、この中に求められ、そしてこの中に見付けられるのでなければならぬ。「理性」という用語が、今も述べたように、生命有機体の研究には馴染まぬとしても、少なくとも仮りに理性と呼ばれるものが在るのならば、それは——諸他の生物学的規定と同列のものとして——生命有機体の「中に在る」はずなのである。「理性」、もしくは、仮にそう呼ばれるものは、その＜正体＞が、例えば、「生命有機体の然々の運動」というようなかたちで突き止めらるべきものなのである。そして、これがかなうのならば、それは、「理性」の充実な生物学的＜説明＞がつくということに他ならないのである。となると、しかし、「理性」などという表現は、せいぜい便宜上の符牒か、＜仮りの名＞として通用するだけで、もはや無用の長物となるだろう。いや、それはえてして人を誤らすだけに、虚妄の「神話」概念として捨てらるべきだ、とまでエスカレートするかもしれない。

ともあれ、このようにして「理性」の＜説明＞がつくのだとすれば、これは、「理性的動物」を額面通りに解することで、「人間」を＜説明＞することに成功した、ということが出来よう。というのも、その「理性的」なる＜種差＞が、動物＜種＞ヒトに似つかわしく、生命有機体の規定として語られているのだからである。かかるヒト研究をもって「人間」研究が達成可能であり、全うされるというのであれば、これは＜種差＞の「額面主義」と呼ぶに適わしいものである。

これに対し、生命有機体の「中に在る」こうした「理性」——あるいは、その＜正体＞——をもってしたのは、真の「理性」は捉えられないのではないか？ ヒト研究をもってしては「人間」は語れないのではないか？ そうした＜説明＞は explain というより explain away ではないのか？ ——と、このように尋ねてみるならば、「額面主義」からは、何故そう語ってはいけないのか？ こちらは立証済みだ、と答えを返してくるだろう。

だが、この立場は、みずからを貫こうとすると困難に遭遇することになる。

特記的困難とも言うべきものは、こうした立場の研究者は、この立場をみずからの営む研究活動にさえも当て嵌め、この活動をも生命有機体の働きとして、生命有機体の規定の枠内で＜説明＞出来なければならない、と

いう点にある。しかも、まさにこの＜説明＞が、即ち、彼の研究活動の一環であるこの説明自体が、また生命有機体の規定の枠内で＜説明＞されなければならないのである。研究者自身が、結局、こうした生命有機体の何らかの働きによっていわば操られ、そう＜説明＞するように仕向けられている、ということになるのか。こうした立場の研究者も、前章で述べたように、元来「理性的存在」としての人間であり、従ってその活動を、意味をなし、意味理解のつく活動として営んでいるはずである。しかるに、かの額面主義を堅持する以上、研究者自身、みずからをも自動的に生命有機体の位置に据えるしかなく、己れからこの活動の可能性を、いわばすすんで奪うようなかたちで、己れを規定してしまっているのである。その限りみずからの研究活動の意味性も真理性も、自他に向けて証明（法律用語を借りれば、「疏明」さえ）することが出来ないのである<sup>2)</sup>。

彼自身の研究活動が生命有機体の何らかの働きとして、よしんば、完全に＜説明＞されるとしてみても、彼は、実際のところ、自分の研究活動が、つまりこの仮りに理性的と呼ばれている活動が、実は、自他に向け、意味をなし、意味理解のつく活動であることを前提しておかざるをえない。このような意味的活動を少なくとも参照点として予め見越しておかないわけにはいかないのである。さもないと、自分の研究活動がどのようなものであるかが、はじめから自分にとってさえも意味不明だろうからである。

一般的にいて、「理性」が、例えば行動主義的に正体が突き止めらるべき、仮りに「理性」と呼ばれているものであったとしても、この仮りにそう呼ばれるものがどのような意味をもつものであるかを、予め見越していないことには、その正体を突き止めようにも、突き止めようがなかったのである。こうした見越しが出来ること、このことが既にかの「額面主義」を反駁していることだといってよい。「額面主義」は、本来求めえぬところに「理性」を求めていたのだ。木に魚を求めるの類だったのである。

人間が動物であることには、何ら否定すべき余地はない。だが人間を専らに動物＜類＞の中に置き、その生命有機体の中に「理性性」を求めることは出来ないのである。「理性的動物」という言い方は、たしかに＜類プラス種差＞を先ず連想させる。しかし、その「理性的」は、人間の「理性性」を物語るものである限り、額面通りの＜種差＞とは解しえないのである。

## (五)

ヘーゲルは、「人間は、自分が動物であることを知るが故に、動物であることを止め、みずからに自分が精神であるという知識を与える」と述べた（『美学』、Bd. 13, p. 112）。そして、ハイネケルは、この逆説を捉えて、「自分を動物と知る非動物」と定式化している（p. 188）。我々は、もはやこのヘーゲルの命題を、そしてこうした定式を立ち入って考察することは出来ないが、ここから明白に見て取れる点を指摘し、そして我々がここで改めて出遭う問題に注意を促して、稿を閉じることになろう。

さて、上の命題からは、生命有機体（動物＜類＞の一員としてのヒト）の規定をもって、「理性」、「人間」を説明しようとすることの悖理が、改めて、そしておのずから明らかとなろう。もし総じて人間が「自分が動物であることを知ら」ない者だとしたら、まして生物学者——「自己意識的科学」（ヘーゲル、同処）の遂行者——がこれを知らない者だとしたら、どういうことになるだろう。もう言うまでもあるまい。人間は、「自分が動物であることを知る」ことのない動物ではなく、「自分が動物であることを知る」者なのである。

「犬は動物である」ということが客観的事実であるにしても、これは犬の与り知るところではない。それは犬にとって没意義的事実であるにすぎない。「人間は動物である」ということも同様客観的事実である。しかし、もし人間が、犬同様、これを知らないとしたらどうか。ここでは何も始まらなかったろう。しかるに人間はそれを知っている。「犬は動物である」と「人間は動物である」は、どちらも等しく客観的事実ではあるけれども、前者が犬に対して持つ意味合いと、後者（そしてまた前者）が人間に対して持つ意味合いとは天地の違いがあるのである。人間にとって、「人間が動物である」ことは、客観的事実であるとともに、客観的事実認識としてあるのだ。ここでは客観的事実とは、即、客観的事実認識なのである。「人間が動物である」ことは、犬にとってのように、没意義的な事柄ではなく、その意義の把握された事実、即ち事実認識としてあるのである。

しかるに、かの「額面主義」は、まさしくこの点を見忘れ、ひたすら、人間を、事実がそのものにとって没意義的事実としてあるようなそうしたもののだとしか考えなかったのである。人間は、そこでは「自分が動物であることを知」らない動物、つまりヒトとしてしか現われようがなかったの

である。

さて、先の命題にあるように、人間は、自分が動物であることを知らない動物に対し、自分が動物であることを知る者なのだから、たしかに「動物であることを止め」ている、あるいは「非動物」であるにちがいない。この「止める」とは、しかし、如何なる意味においてなのか。問題は、まさにこの「止め方」にあるのである。

我々が、この「止める」ということから、直ちに、動物であることからすくなく超出<sup>1)</sup>した、＜実体的理性＞というような実在の想定に赴くとすれば、これはまた新たな難問を生まずにはおかない。こうした＜実体的理性＞は、いわば＜類差＞となって、人間を、動物＜類＞——そして当然「自然」一般——から隔絶した「理性そのもの」としての人間＜類＞に仕立て上げることになるからである。これはまた、「理性的動物」という名に適わしからぬことである。

「自分が動物である（ことを知る）」という、こうした対象化——自己対象化——をなしうる者が、こうした営みを行えるからといって、この対象化を行う自分を、何のためらいもなく「理性そのもの」とし、「客観的実在」として実体的に存在指定する訳にはいかないだろう。こうした実体化がなされるとすれば、これに対しては、かの「額面主義」ならずとも、<sup>メタパシス・エイス・アロ・ゲノス</sup>＜他の類への移行＞の嫌疑を懸けることだろう。

我々は、先の章で「理性的存在」について、その「存在」の資格を語らぬまま、些かの考察をしておいた<sup>2)</sup>。そして、一般に対象化を行うことは、それ自体が「理性的存在」としての人間の活動であることを見た。しかしそれにしても、こうなると、この「理性的存在」としての人間は、どのような意味で「動物であることを止め」、どのような資格で「存在」しているのだろうか。人間は単にヒトではない。だが、「非動物」であるということにしても、——それが「超動物」的な実体的理性というのでないとするれば——一体どのような「非動物」なのだろうか。また、動物から人間への移行について、「真正な」意味での＜他の類への移行＞が語りうるとしても、それは、本当のところ、どのような移行でなければならないのだろうか<sup>3)</sup>。

今や改めて、こうした難問が我々を取り囲むに到った。これは、「理性的動物」という人間の定義がもともと含み、先の命題が逆説的表現で指さした、真に一般的な哲学的問題である。我々のこれからの課題が提示されたところで筆を擱こう。

## 《付論》

本稿のはじめに挙げた＜子供は理性的か？＞という問いに、ここで付論というかたちで、ごく手短かに——到底意を尽したものではないが——答えておこう。はじめに結論を述べ、次いでその根拠を示していこう。

早速結論を言ってしまうと、＜子供は理性的である＞——我々はこう語ってよい（それ故、理性性による人間の定義の普遍性要求には、ここで破綻が生ずることはない）。

では、どうして子供についてそう語れるのか。その所以を理解し、また基礎付けるのには、ヘーゲルの「即自的 (an sich)」という概念が有効である。

＜子供は理性的（そして、自由）である＞と言いうるし、また言わねばならない。何故なら、＜子供は即自的に理性的（そして、自由）である＞と考えられねばならぬからである。

この基礎付けは、これをまたヘーゲルの用いる「ドングリ」と「カシの木」の比喩を借りて説明するのが好便だろう。彼は元来「形式的区別」の重要性を強調する為にこの比喩を使うのであるが（「カシの木」を見たがっている人に、「ドングリ」を示してやっても、決して満足させることは出来ない）、ここでは、それとともに両者の「内容的同一性」に注意が払われねばならない。子供が大人になることを、「ドングリ」が「カシの木」になることと並行させてイメージする時、我々は、えてしてこの並行性が厳密にはどのようなものであるのかを曖昧なままに捨て置きがちである。しかし、これは過誤を生みかねない。そこで、この比喩の——ここでの関連で——適法な使用を明らかにしつつ、上の問題に答えていこう。

一方、①動物種ヒト（生命有機体）としての子供を「ドングリ」に比すなら、「カシの木」に当たるのは、やはり同じく、動物種ヒトの成体でなければならない。つまりそれぞれの両項は「内容的に同一」でなければならない（今様に言えば、遺伝子的同一性）。

他方、②現実的に理性的な人間（大人）を「カシの木」に比すならば、「ドングリ」に当たるのは、何らかの意味でやはり理性的と言える子供でなければならない。つまり、この子供は、何らかの意味で現実的に理性的な人間（大人）と「内容的に同一」でなければならないのである。

もし、生命有機体としての子供を「ドングリ」に、他方、現実的に理性

的な大人を「カシの木」に振り当てたとしたら、どうだろう。この場合、生命有機体としての子供が、成長の過程で現実的に理性的な大人に「化ける」、というほかなかるう。これでは、歯が生え出るように、現実的理性性——現実的言語行使能力と言った方が呑み込み易いだろう——が「生え出る」と言うも同然である（恰も、狼に育てられても、ヒトの子なら、人語を用い出すかのように。日本人種なら、差し詰め現実的日本語行使能力が「生え出」ようか）<sup>41)</sup>。こうした議論が通用するなら、「犬は即自的に人間である」も容易に論証されてしまいそうである。とともに、今挙げた振り当ててからは、大人は理性的だが、子供は生命有機体にすぎぬのだから、子供をただの「物件」と看做してもよいという解釈も成り立ちうる。これらの議論では、本来の「内容的同一性」が見失われているのである。①と②は、カテゴリー的に内容を異にするのである以上、両者はそれぞれ一貫して用いられなければならない。混線させてはならないのである。

さて、我々がここで必要としているのは、混線を避け、しかも「形式的区別」を容れつつ、「内容的同一性」を取り落さないロジックである。＜子供は即自的に理性的である＞が、まさにそれだったのである。これは、子供と現実的に理性的な大人とがどれほど「形式的に相違」しているにしても、両者が「内容的には同一」であることを物語っているのである。子供は、たしかに現実的理性性という点では、いわば零にも等しい。だが、本来ははじめから (an sich) 子供は、単にヒトならぬ「人間」の子供として、非(未)顕在態に<sup>2)</sup> (an sich) ある理性的存在と言われなければならないのである。子供が、大人同様に思考や行為が出来ないことを楯にとって（つまり「形式的区別」を根拠にして）、子供から「理性性」そして「自由性」を奪うことは出来ないのである。——かくて＜子供は自由である＞も同様に成り立っている。ここでは、＜現実的理性性＞と＜即自的理性性＞には、＜行為能力＞（＜責任能力＞）と＜権利能力＞とを対応させれば、分かりが早いだろう<sup>3), 4)</sup>。

## 《注》

### (一) の注

- 1) 以下本稿で引用等何らかのかたちで利用した文献は、本稿末の《文献》欄に掲げた。利用に当たっては、主として著者名（と頁数）をもって表示した。必要



に応じて著作名も挙げるが、しばしば省略的に、といってもそれと分かるように記した。なお《文献》欄には、本稿中では直接言及しないが、種々の意味で示唆を受けたものも何冊か含めてある。

## (二) の注

- 1) 上記の第二、第三の問いには本文中では答えられない。簡略ではあるが、《付論》と(三)の注3)に述べたところを見られたい。
- 2) 本稿では、「理性的」と「道徳的」の両概念は互換的概念として用いられる。これは、以下の議論からおのずと明らかになるように、本稿の性質上何ら不都合はないはずである。
- 3) ヘーゲルは『法哲学』の中で、「犯罪」を定義する際、それが「自由な者によって犯される」という点を強調している(Hegel, Bd. 7, § 95)。そもそも自由であることの出来ないものは、それ故、犯罪者たりうる資格すらないのである。従って、犯罪者を「自由でない者と前提」してかかるような刑罰論は、元来自由である人間(従ってまた犯罪者)を「犬」の如き存在と看做す立場だとして、ヘーゲルはこれを厳しく斥けている。(§ 99Z; vgl. § 132A)。因みに、悪質な犯罪者に対して時に<野獣の如し>といった言辭が用いられるのを耳にするが、これはせいぜい一つの言い廻しとして許されるにすぎない。
- 4) 上述してきた議論に関しては、Flew から教わるところ大であった。この点、本注以下の引用(p. 90)からも明らかになるだろう(訳出せずにおくが、この方が論点が明確に見て取れると思う)。“.....the rational is here opposed to what is incapable of rationality. ....to be rational, in this sense of capable of rationality, is not merely not inconsistent with, but is a precondition of, being irrational. ....only a moral being, a being capable of morality or immorality, can be truly said to be actually immoral.”
- 5) これは何も偶然ではない。同一の言語表現が概念的区別を含むことは、むしろいうなら言語的必然性であり、そして概念的必然性である。例えば、また「健康」(健康／不健康)といった言葉と概念を考えられたい。言語と概念の関係の問題にはここで立ち入っている訳にはいかないので、以上の単る指摘に留める。
- 6) Leach からは、筆者は大変示唆を受けているが、次に引く「見解」(p. 97)には問題を感じる。「我々が人間であることのくっきりとした目印となるのは、まさしく我々の行動の非合理性・非理性性である。これが、啓蒙の学者達とは対照的に私自身の一般の見解である。」——「人間であること」について「一般的」な考えを提出するのである以上、彼は、何かを「非合理」的と語るために

は、どういう規準でそう語れるのかを、つまり前提としての何らかの「合理性」観を先ず示しておかねばならないだろう。ところが彼は、それを自明なものと考えたためか、そっくりすっぴかしている。いや、こうした前提の存在をすっかり忘れていたかに見える。だとすれば、「合理性・理性性」概念についての区別が曖昧にされているためだと考えられねばならない。

### (三) の注

- 1) わざわざ言うには及ばないかもしれないが、一言注意しておこう。ここで「理性性-尺度」、「道德性-尺度」という時、それは、何時でも、何処でも一律に通用する普遍的な尺度があるというようなことをおそ意味しているのではない。文化を異にし、時代を異にする場合は固よりのこと、同一文化の中でのかなりの一律化が見られる場合でさえ、普遍的な「尺度」など到底期待出来ないのである。また一個人をとっても、例えば成長につれて、「尺度」は変化していく。だから、例えば我々が自分の尺度に照らして、他人の行状を不道德的と判断しても、当のこの人は、自分の尺度に従って善いことをしたと考えているかもしれないのである。要するに、道德観や理性観として現われるそれぞれの尺度は、多様なのである。だが今問題にしているのはこのことではなく、各人がそれぞれどれほど異なった「尺度」を持つにせよ、「理性的存在」である限りで、人間は「尺度」を欠いた存在であることは出来ないということ、このことなのである。なお、「尺度」問題については、筆者は、その文化的被規定性との関係で別途に論じてみたいと考えている。
- 2) 「理性」/「没理性」、「道德」/「没道德」という区別の、更に対立、排除の関係は、「理性」における<理性/非理性>、あるいは「道德」における<道德/不道德>のそれと同様に、言語的また概念的必然性という面からも掘り下げられるものである。上注(二)の5)参照。
- 3) 本稿のはじめに<……理性というだけで人間を尽せるのか?……>という問いを挙げておいた。注というかたちでだが、こうした問いに対してここで一言しておきたい。そもそも「理性」概念をどう解するかの問題があるが、それは措くとすれば、我々は一般論として、この問いにこめられた主張を受け入れるに吝かではない。現に様々な人間の定義が提出されてきたことは、人間の多面性の傍証であろう。だが本当の問題は、理性をもって尽せるかという処にあるのではない。少なくともそれなくしては人間が現実人間たりえなくなり、それあって漸く人間が現実人間たりうる、そうした人間にとって本来的に決定的なものを挙げるのが肝要なのである。従って、よしんばそれが人間の一面しか捉えず、また目立たないものだとしてもよいのである。

- 4) ここでの各論点は、筆者はこれを別箇に深めたいと考えている。

#### (四) の注

- 1) 「どの生物学的研究も、有機的なものという概念をその方法上の前提としている。従って、その基礎となるのは、人間と動物とに共通に属する一般者である。……人間と動物は、その限りで、この一般者の下に包摂され、そしてこの一般者から種差を通して相互に区別されうる。」(Heintel, p. 190)
- 2) 「行動主義の諸論点が妥当であるなら、それらは行動学者その人にも当て嵌まなければならない。行動学者が語ることは、それだから、彼が語るように条件付けされたことにすぎず、真ではありえない。」——この引用の終りのところを「何ら真理性の保証を持ちえぬ」と読ませてもらうことにするが、この表現で今本文に述べてきたことが明白になるだろう（場合によって、「行動主義」、「行動学者」という言葉に必要な変更を加えれば）。——ここに引用したのは、実は、行動主義者 Skinner 自身の手になる定式である。彼は、*About Behaviorism* の序論の中で、引用したものを含め、二十項の行動主義批判をみずから定式化した上で、その反批判を試みている（同書終章で、この反批判が逐条的に「要約」されている）。我々の上の引用は、だから、彼の意に反したものである。だが、彼の反批判の方にはもはや立ち入るには及ばないだろう。——なお、ここでの論点を巡っては、Flew (p. 92f), また Heintel (p. 189ff) 参照。Flew は、また特に Skinner 批判も行っている (p. 140ff)。またここでの議論に係わるものとして、Leach (pp. 91, 119ff) による社会生物学批判参照。

#### (五) の注

- 1) その折、理性と没理性——そこから更に人間と人間以外、文化と文化以外（自然）——の「カテゴリー的な区別」を指摘したが、これも、それ自身存在的な区別を語っているのではないことに、ここで注意を促しておこう。
- 2) カッシーラーは、一般の用法とは異なって、「真正な」<sup>メタバシス・エイス・アロ・ゲノス</sup>＜他の類への移行＞を語る (*Zur Logik*..... pp. 24, 98ff; *Die Sprache*..... p. 128)。しかし、結局のところ、この概念の使用は、精神、自由等々には、自然、動物等が持ち合わせぬ「或る新しさ」のあることについての真の説明として使立つというより、むしろ、その事実をただ確認する表現としてしか使立たなかったように思える。——それはともかくとして、上記の問は、「宇宙における人間の地位」(Scheler) を巡る問題にも直接連っていく（シェラーに対しては、カッシーラー、»Geist« und »Leben«....., また Gehlen [p. 20ff] 参照）。そしてこの問

題は、今日高度の緊急性をもって現われてきているといえる。この点に関して、筆者には同意し兼ねるところも多々あるが、Bookchinの書は大変辛辣的であった。

《付論》の注

- 1) 今、言語を引き合いに出したが（ロゴス＝言語＝理性）、ここで理性と文化とが、基本的に相互に decken することに一言注意を促しておきたい。ロゴスの問題は、本質的に文化の水準においてあり、この水準で扱われなければならない。人間が現実的に理性的なものとして、現実的言語行使能力者として現われるのは、彼が特定文化——言語——共同体の中で成長を遂げたからであり、またこれが、そうしたものとして現われる為の絶対的前提である（それ故、我々は常態ではこの前提を語らずにおいてよいのである）。言語習得と行使の生物学的資格を語る場合でも、だから、やはり文化の水準における言語への見越しが（本稿（四）参照）なされていなければならない。なお、Gipper, *Das Sprachapriori*, また *Sprachwissenschaftliche Grundbegriffe*..... (p. 196f) 参照。
- 2) 往々用いられる潜在性 (Potentialität) という用語の使用は避けておく。この用語は、理性的存在として現われる為に必要なヒトの生物学的資格という意味と、現実的理性性の非(未)顕在態という意味との双方を持ちうるが、これら両者はカテゴリー的に異なったものだからである。潜在性概念は、安易に用いられると再び両者を混線させかねぬのである。更に、潜在性概念は、原則としていわば未来指向的であるから、未顕在性には適合しても、より一般的な非顕在性をカヴァーしにくいだろうからである。
- 3) 以上の議論については、Hegel『現象学』（Bd. 3, p. 19）、『法哲学』（Bd. 7, § 10Z, § 175）、『百科辞典』（Bd. 8, § 140Z; Bd. 10, § 379Z, § 385Z）、『哲学史』（Bd. 18, p. 39ff）等を参照。——なお、ヘーゲルでは、別の文脈においてではあるが、Leben から Geist への進行が行われることも指摘しておかねばならない。それは、Gattung an sich から Gattung für sich への展開として「概念の必然性」によって基礎付けられる（例えば、『論理学』[Bd. 6, p. 484ff]、『百科辞典』[Bd. 8, § 216ff; Bd. 9, § 376Z] 参照）。
- 4) こうした論点だが、子供の権利の問題に、更には胎児、いや受精卵の権利というような問題にも直結することは、かくも簡略な考察からでも明らかとなろう。従ってまた、生まれつきにせよ、生後にせよ、何らかの重度の障害により、事実上、現実的理性性（あるいは行為能力）を發展させるに到らないもの、あるいはこれを事実上、不可逆的に喪失したもの等の問題にも連なっていく。これ

らの問題（とりわけ英語圏で盛んに論じられてきた）には、はなはだ微妙なところがあり、一般論をもって到底律し切れるものではなく、またこれに立ち入ることは、本稿の趣旨からあまりに逸れることになるから、ここでは問題の指摘だけに留めておく（筆者は、原則論としては、飽く迄原則論としてはだが、上記の事例に該当するものにも、非顕在的理性性〔上注2〕参照）、権利能力を広汎に認めるべきだと考えている）。こうした問題を巡っては、——筆者が参照した中でここではドイツ語圏のものに限っておくが、——Hösle (p. 35ff), Jermann (p. 157ff), Spaemann (p. 114ff) が、またこれらと対立する立場のものとして Leist が参考になった。

#### 《文 献》

- Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*, Montréal/New York 1990.
- Cassirer, Ernst, »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart, in: *Die Neue Rundschau*, Bd. XLI, 1930.
- , Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt, in: ders., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927—1933*. Hrsg. von E. W. Orth und J. Krois. Hamburg 1985.
- , *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1961.
- Coseriu, Eugenio, *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*, Tübingen 1988.
- Flew, Anthony, *A Rational Animal and other Philosophical Essays on the Nature of Man*, Oxford 1978.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1975.
- Gipper, Helmut, *Das Sprachapriori. Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens*, Stuttgart 1987.
- , *Sprachwissenschaftliche Grundbegriffe und Forschungsrichtungen*, München 1978.
- Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M. 1969ff.
- Bd. 3, Phänomenologie des Geistes.
- Bd. 5/6, Wissenschaft der Logik I/II.
- Bd. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts.
- Bd. 8/9/10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I/II/III.

- Bd. 13, Vorlesungen über die Ästhetik I.  
 Bd. 18, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.  
 ヘーゲル (三浦和男他訳) 『法権利の哲学』 東京 1991.  
 Heintel, Erich, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt 1972.  
 Höse, Vittorio, Was darf und was soll der Staat bestrafen? Überlegungen  
 im Anschluß an Fichtes und Hegels Straftheorie, in: ders. (Hrsg.), *Die  
 Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Hamburg 1989.  
 Jermann, Christoph, Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft, in: ders.  
 (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1987.  
 Landmann, Michael, *Fundamental-Anthropologie*, Bonn 1984.  
 Leach, Edmund, *Social Anthropology*, Glasgow 1982.  
 Leist, Anton, *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen  
 Befruchtung*, Frankfurt/New York 1990.  
 — (Hrsg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung,  
 künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M. 1990.  
 Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München 1966.  
 Skinner, B. F., *About Behaviorism*, New York 1976.  
 Spaemann, Robert, Kein Recht auf Leben? in: Hoffacker, P./B. Steinschulte/  
 P.-J. Fietz/M. Brinsa (Hrsg.), *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der  
 Diskussion*, Bergisch Gladbach 1991.  
 Wilson, Peter J., *Man, the Promising Primate. The Conditions of Human  
 Evolution*, New Haven and London 1983.