

不合理について

バークリ『アルシフロン』における登場人物ライシクレス

トム・ストーンハム

(小田崇晴訳)

本論文は、どのように我々は不合理な (unreasonable) 人間を扱うことができるか、という古典的問題について論じる。そのような人間は、我々の道徳論に従事することを拒絶し、その代わりに私利私欲あふれる生活、つまり道徳性あるいは報いや罰のある来世 (Future State) について哲学者が提議する議論には一切無縁のような生活を送ることを好む人である。このように記述的な意味で不合理であることは、我々の議論を聞くには聞くが動じない点で、理性 (reasons) あることを拒むであろう。侮蔑的な意味で不合理であることは、対照的に、もし耳を貸せば説得的だとわかる良心的な理性を無視する点で、知的に未熟あるいは無責任であろう。記述的不合理が提示する哲学的懸念には、根深いものがある。というのをも人を説得しえない理性は、その脆弱性ゆえに、我々自身の信

念を正当化できないように思われるからだ。バークリの対話篇『アルシフロン』近視眼的哲学者 (Alciphron or the Minute Philosopher) (訳注: minute は目先のことに拘泥し、その先すなわちキリスト教的来世を見据えていない自由思想家という意味を込めて「short-sighted 近視眼的」と解釈した) (1732年) の登場人物ライシクレス (Lysicles) は、まさにそのように不合理な人間である。

『アルシフロン』は、第一にキリスト教の擁護、正確には英国国教会 (Anglican Church) 教義の擁護である (1)。しかし、ユーフラノー (Euphranor) という登場人物は、ちなみに彼はある程度バークリの代弁者なのだが、宗教的義務を道徳的義務に手早く結びつけ、その二つの義務が「人間的行動における賢明、正当、かつ純粋な唯一の原理」(A116) であると

断言する。それを受け、ライシクレスは確かに、現世的な私利私欲を除くのだが、摂理 (Providence) や来世の信念なくして合理的行動の原理はないことに合意する。

バークリによるこの古典的問題の扱いで、際立つ点が一つある。それは、その対話篇の最初から最後までライシクレスが不合理なことである。『アルシフロン』という書の目的は明らかに論駁のかつ護教的であるが、提起された議論は、その書の中で明確に描かれた最も明白な批判対象の一人に對しては失敗しているように見える。その結果、「バークリはこの登場人物を説得できないのに、なぜ彼はその人物を導入したのか」という解釈的な問題が生じる。その解釈的問題に対するわたしの解決策は、歴史的な関連性によるものである。というのも、バークリは道徳論における合理的な議論の限界に気づいており、普遍理性 (universal reason) からの偉大な啓蒙主義の誤りのいくつかを認めていることを、その問題は示唆しているからである。

ところが、バークリがこの解決策を満足に足る哲学的なものと認めたかどうかとは、わたしは思わない。なぜなら、たとえもしライシクレスが理性だけによって自らの意思を変えられないにしても、彼の失敗は、哲学が従事することのない單純に不合理な差異というよりも、部分的には認知的な失敗だということ、バークリは示そうとしたからである。したがって、この論文の後半は、その書の最終対話におけるバークリの宗教言語論が、どのようにライシクレスが認知的失敗をしているのか提示する手段となっているのかを示す。ライシクレ

スの不合理な理由は、彼の知らない何かがあるからである。

解釈上の問題

『アルシフロン』は、「自由思想 (free-thinking)」として知られる立場の大まかな集合に對した長々しくも一貫した批判の書である。無神論を標榜する覚悟ある者は少なかつたが、少なくとも紙面上では、そのような著作家たちも既成宗教に齒向かうことを恐れはしなかつた。その中心の問題は、認識論的であつた。というのも彼らは、個人にとつての啓示 (revelation)、これについて既成宗教は懷疑的だつたのだが、それよりむしろ聖書的あるいは教會的な權威として支配的に捉えられた、そのような啓示の上に宗教的の信念を置く合理性に反抗していたからである。特に、情報を得る手段と相手を説得する根拠とを分けるトーランドの区別 (1695年) は、なぜ我々は新約聖書でなされた主張を信じるべきなのかという重要な問題を提起した。我々はどのような人の証言とも全く同じように新約聖書の主張を扱うべきだというロックの解答 (1696年) は、我々の認識を超えた情報源を信じる根拠をもつためには、預言者たちや神の使いたちによる奇跡の証拠を求める必要があることをキリスト教徒に示した。

『アルシフロン』には、理性と合理的説得に関する多くの修辭的技法が施されている。そして書の題名である登場人物アルシフロンとの議論は、確かにこの型にはまっている。彼の前にはハイラスがそうであつたように、アルシフロンは彼自身の信念を揺さぶられる結果になるからだ。しかし『ハイ

ラスとフィロヌスの三つの対話』とは異なり、そこにはライシクレスという、反抗的な第二の登場人物がいる。彼との議論は、バークリと啓蒙主義的諸理念との複雑で微妙な関係を明らかにすると論じてみたい。わたしが念頭に置く特定の理念とは、証拠主義 (evidentialism) として現在知られている立場だが、これはロックの熱意と勢いあふれる表現から理解できるだろう。

真剣に真理の探究 (search of truth) を始める者は、まず初めに真理を愛する精神をもつべきである。なぜなら、真理を愛さない者は、必死にそれを手に入れようとはしないし、それを見失ってもあまり心配しないからだ。真理を愛する者だと自ら公言しない者は学会には誰もいないし、理性的存在ならば、真理を愛していないと思われることに憤慨するだろう。しかしそれにもかかわらず、自分こそそのような人物だと確信する者たちの間でさえも、真理のために真理を愛する者がほとんどいないことは、真理に誓って言えるだろう。どのように自分が本当に真理を愛する者であることができたのか、この探究には価値がある。というのも、わたしが思うに、その点に関して誤謬なき証拠が一つあるからである。その根拠になる証明よりも大きな確信をもってはいかなる命題をも考えられないということが、そのことを証明するということだ。この判断基準を超える者は、真理への愛のもとに真理を戴かないことは容易にわかる。そのよう

な者は、真理のためではなく、何か別の下等な目的のために真理を愛しているのである。(1975, 4.19.1)

ライシクレスは、信仰主義 (fideism) を抱かずに証拠主義を棄却しているように見える。例えば、彼の田舎での一時滞在という閑居の後ロンドンの快楽的放縦生活に戻る前の、最後の言葉を検討してみよう。

誰しも自分固有の考え方があるものです。ばくにとつては、誰かの外観や顔立ちを自分のものにするのと同じくらい、その人の考え方を自分のものにするのは不可能なことなんです。(A VII.25)

アルシフロンは、ユーフラノーとクライトー (Crito) という登場人物たちからの論争的猛攻撃を受けながらも、安易なビュロニズムに逃げ込み (A VII.24)、宗教を拒否する自らの立場にしがみつこうとした。だがライシクレスは、自分の意見に極めて自信があり、自ら判断することを厭わない点で、懐疑主義者³⁾には全く見えない。第六対話で、彼はある程度自分の意見を支える正当性を弁護しているが、実は議論の賛否、特に否定的な方では、その多くについて無知である。

ばくの考えは簡単に理解できます。そのようなことについて、知ったかぶった議論に突っ込みたくはないんです。そういう議論を好まない人たちは、そこから抜ければい

いいじゃないですか。(A VII.14)

『アルシフロン』のような書にして、このような見解が提示されることは不可解であろう。第一に、この書は対話篇であり、その形式は通常二つの目的のためだけに用いられるものである。その二つとも、この書では確認できる。ソクラテス的な反駁のため、あるいは議論が完結する前に対立する議論の両者を検討したと読者に理解させるためという目的である。その両方の目的とも、「反対」側の登場人物が最後に屈服させられることが求められる。第二に、この議論の奇抜な着想は、両側の主人公であるアルシフロンとユーフラノーが、両者とも真理に無関心な探究者であり、それゆえお互いの議論には説得されないということである。一方で、このような書を書く人は、いかなる議論にも従事することを拒み、無反省で偏見に満ちた生活を好むような「不穏当な」者たちがいることを確かに受け入れはするだろうが、バークリの護教的な意図を前提としたら、なぜ著者はそのような登場人物を自分の対話篇に入れたのか問われるべきだろう。その理由の一つは、適切にも巧妙な議論をして、ならず者を合理的な議論に引きずり込み、最終的には納得せしめるためであろう。だがそれは明らかに、ライシクレスには起こらない。別の理由は、合理的な議論ができないゆえに、知的に未熟な者として扱うためである。そのために合理的議論ではない別の手段、例えば威圧などで、真理と美德ある道へと連れ戻されるべき者として扱われる。そのような人間は、侮蔑的な意味で不合理である。これはライシクレスを導入したバークリの目的に

ついて可能な解釈ではあるが、その意味においてこの書は失敗だという結果になる。だが、著者が対象とした読者は、そのような登場人物が導入されることを望まないだろう。というのもその人物は、議論で主体的な役割を果たすにもかかわらず、考慮された全ての点によつては全く動じないまま対話篇の最後に去ることが許されるからである。これを許してしまうことは、「真理を愛する者」になる価値を貶める恐れがある。それではなぜ、バークリはこの人物を導入し、そして諸々の議論には全く動じないまま彼を立ち去らせたのだろうか。

解釈的解決

ライシクレスの役割が「受け売り哲学者、…冷笑家かつ懷疑主義者」(A VII.80)という浅薄な人間を単に象徴するだけではないとしたら、一体何であるか理解するために、この書で伝えられる議論において彼がいかに役に立っているか体系的な分析をする必要がある。要約すると、ライシクレスは議論に入ってくるや否や皮肉な笑いを催し、退屈しながらその場にいる存在としてまとめることができる。彼は大体の時間その場にいらないことが多い唯一の登場人物で（第四対話の神の言語論の際には重要な存在だが）、また（彼なりの、おそらく崩れた形の）マンデヴィルの見解⁽⁴⁾を提示していることを非難される第二対話を除いて、彼は継続的な議論に加わることは滅多になく、むしろほんのわずかな批評を差し挟むだけである。

もし第一対話だけを読めば、議論の結果ライシクレスは改心する、もしくは少なくとも彼の信念は揺すぶられるだろうと想定するかもしれない。彼はかなり単純な方法で、自由思想家は非正規教育を好むことを述べるが、ユーフラノーがアルシフロンに対して見事なソクラテスの反駁を成し遂げるとき(A II.15)、詩篇14章の「愚か者」への自覚的な言及をもつて我々は以下のように告げられる。

この会話の間、ライシクレスは不安げに見えた。まるで心の中で神なんていないと願っている者のように。

第二対話では、ライシクレスの立場をもう少し詳しく見ることから始まる。というのも、ユーフラノーが彼と一連のソクラテス的な問答を始めると、彼はこのように答えるからだ。

もしぼくがイエスと言えば、あなたは推論を進めるでしよう。そしてぼくがノーと言えば、あなたは理性を求めるでしよう。最善な方法は、全く何も言わないことなんです。ぼくとしては、答える目的が見つかりませんから。(A II.7)

しかしながら、彼はここで、しばらくの間ユーフラノーによる方法的な合理的説得の申し入れに屈し、会話を続ける。ユーフラノーは、驚くこともないが、彼を説得できず、クライトーが別のアプローチで入ってくる(A II.16 ff)。そのア

プローチとは、「官能的快楽「こそ」人間の最高善」(A II.16)だと信じる自由思想家の生活が、実は全く魅力的でないことを示すことである。クライトーは、そのような生活の貸し借り損得を見積もって、以下のように要約する。

きみの思う貴婦人の生活では、このようなものが手に入るだろう。「つまり」豪華な服装、賭博、リキユール、スキャンダル、夜更かし。それに代わって、湿っぽさ、嫌悪感、後悔、賭けの敗北、日々重ねゆく不徳な生活の不愉快な苦痛が待っているだろう。(A II.24)

ライシクレスは、当然だが、「事実」問題(A II.24)に関しては動じないとしても、我々が行き詰まりに達していることもまた認識している。

クライトーさんは、彼が言うところによると、苦痛な世界を想定しているんですが、あるたった一つの点についてだけは、ぼくをうまく説得しています。それは、彼を説得することにはくは間違いなく絶望していることです。(A II.25)

ユーフラノーは、ところがこの申し立てを受け入れず、もう一度ソクラテスの問答で、ライシクレス自身の立場は自らを無能にしていることを彼に説得しようと働きかける。ライシクレスは、待ち受ける結果は理想とは程遠いが、それによつ

て自分の立場が崩されるものではないと主張する。

ライシクルスはここで、単純に頑固になっているのではない。むしろバークリは、読者がクライトールとユーフラノーに味方することを予期しつつも、弁証法的な行き詰まりを仕立て上げることで、ある重要で微妙な点を認めつつあるように見える。それは、議論のもつ正当化の (justificatory) 働きと説得的な (suasive) 働きとの間に違いがある点である。説得的な議論は相手の立場を変えることを目的にする一方、正当化する議論は、通常その妥当性に対する特定の反論に直面して、すでに支持された立場が合理的であることだけを示すことを目的にする (e.g. Dunnett, 1973, 295-6)。第二対話でライシクルスは、公共の利益との「必然的關係 (necessary connexion)」を否定することで、有神論の道徳性に妥当性があることに反論していた。ユーフラノーとクライトールの応答は、彼らがその必然的關係を説明し、正当化する限りにおいて、ライシクルスの反論をうまく抑えている。悪徳が公的にあるいは私的な意味でさえも利益にならないと示すことで、というのとも、そうした利益を道徳主義者 (moralists) は認めているので、社会的かつ個人的な幸福と道徳的な義務との間の必然的關係を正当化することができるだろう。しかし、ライシクルスは、議論の結果が公益または私益に寄与するかしないか別の見方をしており、それゆえ説得はされない。ライシクルスにとつては、他の人々にとつてはそうではないが、経済的成長⑤と官能的耽溺は、公的または私的な幸福それぞれを十分に満たすわけである。彼は、神学的もしくは道徳的

な根拠なく、ユーフラノーとクライトールによって神学的かつ道徳的な基礎づけのために論じられるような、より許容範囲の広い幸福概念を受け入れることを拒むのである。

さてバークリは明らかに、道徳的考えについて一般的な合理主義者 (rationalist) の伝統から、そのような問題に取り組んでいる。というのも、彼はハチソンの感情主義 (sentimentalism) とは流れが異なり、A.1.6における公的利益を個人は追求すべきだという議論は、「正しい理性 (right reason)」の原理に従って進むゆえに「自然 (natural)」だというからである。だがしかし、ライシクルスはヒュームの描く「賢明な悪人 (sensible knave)」と大きく似通った人物のように見える。彼の悪事は偶発的な不正の域を超えているようだが、それは多くの場合、合理主義者には我慢ならない可能性である。どのようにバークリは矛盾なく、ライシクルスのような人物と議論を続ける不毛さを認めながらも、道徳的かつ宗教的な原理⑥へと我々を導き入れることができるか。バークリはここで、ライシクルスの不合理、すなわち我々の最善な議論を尽くしても説き伏すことのできない彼の欠落は、それら全く同じ議論のもつ正当化する力の欠落を示すわけではないという見識を示そうとしているようである。つまり、理性は正しき道から踏み外れた者を元に戻す全能性をもっていると考えなくても、我々は自らの道徳的立場を正当化するために理性を使えるのだという見方である。この見識は、カントの妥協なき合理主義あたりの18世紀道徳思想の歴史が物語るように、多くの場合はポスト啓蒙

主義の思想家たちの考えだと見做され、1788年時点では流布していなかったと想定されるが、啓蒙主義と曖昧な関係をもつ初期の思想家が、この点にもまた精通していなかっただろうとは考えにくい⁽⁷⁾。したがって、この第二対話でクライトーの議論は「マンデヴィルの」反論に対する有神論的道德性を読者に正当化しているの、彼がライシクレスを説得できないことは問題にはなりにくいことを、パークリは示唆しているように見える。

ライシクレスは、アルシフロンが語っている世俗的な道德性から距離を置くこと以外、第三対話ではほとんど何も役割がない。これはかえって別な方法で、世俗的道德性との必然的關係に反対している。すなわち、ライシクレスが宗教を、特に来世の信念を、道德的義務のための唯一の基盤として認めている事実をかえって補強している。

この教義は、胸ふくらむ期待や見込みもなく、キリスト教徒のあらゆる頑強な不都合さを兼ね備えていますね。
(AIII.7)

しかし、この限られた役割からでさえも、彼の利己的な非道德主義から心変わりさせようとするクライトーとユーフラノの協力的な努力の甲斐むなしく、いかに彼が説得されなかが見受けられる。

第四対話は、パークリのキリスト教擁護の要点である。つまり、アルシフロンによって規定された議論（形而上学なく

して、権威への要請、社会的効用への要請はできない）の範疇で、神の存在証明をすることである⁽⁸⁾。しかし、その証明の論証の最中、ライシクレスはそこにいなく、帰ってくるアルシフロンが説得されたと聞き、何も厭わずにユーフラノの議論はどのようなものだったか聞きただし始める。これは愚かな行為ではなく、哲学的応答である。ライシクレスは、ある程度コリンズの『自由思想論（Discourse on Freehinking）』（1713, 37-43）を踏まえ、とらってコリンズに特定される議論を持ち出しているわけではないが、神の属性を理解するうえで根源的な問題があると論じる。つまり、既成の考えのほとんどが「それ自体がどこに帰するのか絶対的に知りえないような、不明な主体がいるという信念」からできており、それは「とても無知な教義」（AIV.17）だと語る。

第五対話では、ライシクレスは自らの議論でさらに攻撃的で、相手を苛立たせようとする。敵対する相手たちはそれに對抗するわけでなく、その代わり穏やかに合理的であろうとし、理性と論拠に関して彼が考えるところの、さらに明白な発言をするようにライシクレスを追い込む。

だ・け・ど・は・く・は、ク・ラ・イ・ト・ー・さ・ん、は・く・の・論・理・体・系・が・合・理・的・だ・と・あ・な・た・に・考・え・て・ほ・し・い・ん・て・期・待・は・一・切・し・て・い・ま・せ・ん。は・く・た・ち・は、そ・の・人・固・有・の・原・理・原・則・に・見・合・つ・た・正・し・さ・を・推・論・す・る・の・で・あ・つ・て、は・く・ら・の・原・理・原・則・を・捨・て・な・い・限・り・合・意・な・ん・で・で・き・な・い・の・で・す。し・か・も・そ・れ・は、推・論・に・よ・つ・て・導・か・れ・は・し・な・い・の・で・す。∴ 別・の・観・点・か・ら・物・事・を

見る人もいるし、異なる定義をする人もいるし、他の推論を導く人もいるし、おそらくぼくらの考えるこの上なく美しい創造物を人間存在のこぶみたいに異常な突起物としか思わない人もいます。こういうことから、道徳、政治、正義、諸々の概念について、とても異なる体系が作られるに決まっています。

クライトーもしきみに議論する気があるなら、議論しようではないか。だが、もしきみが冗談をもっと続けたいのなら、ぼくらは一緒に笑うことにしよう。(A V 32)

クライトーの応答は、明らかに的を外している。というのも、ライシクレスは冗談話をしているのではないからだ。むしろ、クライトーが求めるような人物と合理的な対話を何かしら続けることの成功する見込みを切り崩しているのである。ライシクレスは議論する気があるのかもしれないが、その議論には限界があることをはっきり示し、クライトーの猛攻撃を免れうる自分の原理原則を打ち立てたのである。彼は新たな諸謬例をもって議論を続け、仮に原理原則自体が合理的な議論の問題ではなく、選択の問題だとしたら、結果が好ましくないときはいつでも自由思想家は自分の選択を変えることができる」と結論づける。

だから、もっと深刻に考える人々と同様に、ぼくらにも各々の信条と体系があることが、あなたにもわかるで

しょう。こういう違いがあるんだから、信条や体系は厳格に縛られるものではなく、諸謬や偶発的なものみために抜け落ちたり付け加えられたりして、容易に考えられるものなのです。ちなみに今、ぼくの意見を覆して、反駁しようとしているみたいですが、ぼくは想像できないほど素晴らしく落ち着いた気分です。(A V 33)

このように述べた後、ライシクレスは残りの第五対話では黙りこくってしまい、クライトーとの議論に従事するのはアルシフロンであった。これはすなわち、ライシクレスとの議論がこれ以上先に進まないこと、理性と緻密な議論の手段では彼をわずかでも説得しえないこと、しかしまたそのせいでそういった手段の意味がなくなるわけではないこと、つまりそれらはあることをまだ説得でき、また別のことを正当化できる余地があることを、バークリは考慮しているのである。そのとき、バークリは少なくともおぼろげには「道徳論での理性の限界を受け入れる立場を意識しており、だが一方でそれによつて道徳哲学者が道徳的・宗教的信念の合理的基礎づけの拒否を強いられるとは考えていないように思われる。彼は、18世紀後半のヒューム対カント、すなわち感情対理性の議論を先取りして超越しているように見受けられる。

哲学的解決

ここまで、我々はすでに、ライシクレスによつて描かれた立場へのアプローチは、少なくともその外枠から見た場合、

それが誰も惹きつけないことを明らかにすること、つまり彼の原理をまだ受け入れていない人が、立場を変えてまでライシクレスの自由思想家的放埒主義を援用するための理由を見つけたはしないということを確認してきた。ライシクレスは、選択が何より好ましいことを訴え、そしてその人がより惹かれる生き方に従って選択は変わるということを示した。しかし、一方ではそのような方針が、ライシクレスを説得できないユーフラノーの無能さから、彼の、すなわちパークリの立場の非正当化への推論を防ぐ役割を果たすものの、ライシクレスの自由思想には何か不合理で知的に不十分なものがあることを示すには至っていない。これは、自分をそのような立場に追い込んでしまったならば、護教論のような作品の著者にとつては厄介な立場であり、パークリがそのことに満足したであろうとは想像しにくい。

パークリがはつきりこの懸念を述べているわけではないが、彼はその懸念に対処する手段を確かにもつており、宗教言語に関する彼の非認知主義 (non-cognitivism) のなかでその手段を述べている。その非認知主義という考えは、彼が第七対話でアルシフロンの提起した議論への応答として詳述するもので、初期の説教や『人知原理論』序論でも示唆していた⁽⁹⁾。その非認知主義的立場によつて、彼はライシクレスの立場が認知的に欠陥のあることを示せるであらう。たとえもし彼の心を変えるうえで何も合理的な過程はないにしても、ライシクレスは知らないが宗教信仰者ならば知っているものがあるからである。

第七対話は、アルシフロンのロック的な言語の説明を概略することから始まる。アルシフロンは、我々が「恩寵 (grace)」や「来世」といった宗教的な名辞 (terms) に対応する観念を欠いているという理由から、合理的な宗教的信念 (beliefs) だけでなく信仰 (faith) すら不可能なものだと論じる。

なぜかつて、観念なきところに合意なく、合意なきところに信仰はないのだから、存在しないことについて誰も従う必要はないのさ。これはユークリッド幾何学同様に一目瞭然さー (A VII.4)

この議論への応答は、全ての記号 (signs) が事物あるいは観念を表すために使われていないことの観察から始まる。例えば、トランプでギャンブルするときを使う計算器は、各々の計算器の相対的価値が明白である限りにおいてのみ、何らかの金額または全く金がないことを表す。言い換えれば、ゲームの計算を維持する計算器の機能は合計金額を表示させる働きとは独立しており、その金額の価値を無視してもゲームに完全に没頭できるということである。

ユーフラノー したがって、言葉 (words) にはおそろく、別々の観念を記したり示したりすること以外にも、ぼくらの振る舞いや行動に働きかけるといった別の用いられ方があると思うんだ。それは、振る舞いや行動に働きかけるということ。この用法は、ぼくたちが行動するため

のルールを作ることによって、あるいはほくたちの精神 (minds) に何らかの受動的感覚 (passions) 、気質 (dispositions) 、感情 (emotions) を喚起することによって用いられているよ。(A VII.5)

この点は、抽象あるいは一般的な名辞と心理的な名辞(「わたし自身、意志、記憶、愛、憎悪」(AVII.5))によって例証される。その後、「力 (force)」に代表されるような物理学における理論的な名辞と、「力」同様に観察されない「恩寵」のような宗教論における名辞との間で、類推が展開される。

二つ別々の見方を区別することは重要である―それぞれ「非認知主義」の分類に値するかもしれないが―パークリはそれらを提起しているのかもしれない。その両者を、我々は「内容非認知主義 (content non-cognitivism)」および「理解非認知主義 (understanding non-cognitivism)」のように呼べるだろう。非認知主義と見做されるほとんどの、おそらく全ての、20世紀の見解は前者である。それによると、ある階層の言明 (statements) によって表現される内容は非認知的である。つまりそのような言明は、その主張の断定性 (indicative mood) やその中で発生していること (occurrence) に関係なく、真理条件をもった命題 (propositions) を表現せず、それゆえ真か偽か知られない。この見解を最も単純な形式にすると、道徳的認識の言明は、良いあるいは正しいといった意味をその起している内容自体に求めず、単に話者の承認を表現するだけだと考えることである (否認についても、必要な変更を

加え同様である)。

パークリが宗教言語に関してそのような見解を提起していると考えるのは、非常に疑わしい。というのも、おそらく彼は、神の存在、三位一体、恩寵、贖罪、そして来世といった全てが信じる対象だと考えているからである⁽¹⁰⁾。Anthony New が述べているように、「彼だけでなく彼と同じ世紀の主教たちの誰もが、命題のない宗教の考え方はしなかったであろう」(1974, 223)。「アルシフロン」という書は全体的に、真理探究の書として考えられてきたが、議論中の言明の多くが真でも偽でもない、つまり非認知的な内容だと主張して終わってしまうと、その従来の考えに對して完全降伏しているように思われる。実際に、パークリは(訳注…ユーフラノーを使つて) 以下のような主張をし、「力」と「恩寵」間の類推を締めくくっている。

それなら、理性の対等性 (parity of reason) によって、ある名辞または別の名辞について真なる命題、実用的な命題が多様にあると結論づけるべきじゃないかな。(A VII.7) (11)

さらに、彼の「わたし自身」や「意志」といった例 (A VII.5) は、それらを理解することがその対応する觀念をもつことにならないときでさえも、真となる命題が得られることを明らかにしている。結果的に、宗教的教義に関する内容非認知主義がパークリにあると考えるのは、テクニカル的にも

哲学的にもありえそうにない⁽¹²⁾。

理解非認知主義は別問題である。この見解に倣えば、議論中の言明は認知的な内容を確かに表現するが、それを理解し同意するためには真理条件を把握する必然性がないとされる。むしろ、ある人の理解とはその人がどのように名辞を使うかによって決まり、その人の導く推論だけでなく、その人の主体的行動、受動的感情、そして感情によっても構成されるという。

ユーフラノー 人間の精神 (mind) は、名辞によつてそのように方向づけられ作用されるとき、その名辞を含む命題に同意するだろうね。たとえ精神が、名辞によつて記される明確な観念を知覚することとはなくてもね。
(A VII.8)

そのような理解は、当然だが、直接観察される物事の命題について我々がもつ認知的な理解より劣った性質をもつが、人間の限界を考慮した場合我々の得られる最善の理解かもしれない。重要な点は、どのように命題が「我々の生活と行動に作用する」か理解するだけで、我々は十分にその表現された命題に同意し、信じられるということだ。彼の具体例の範囲から明らかなのは、少なくともある事物に対して認知的な理解が可能なところで、我々はときに非認知的理解をもち、また理解に必要な観念が得られないため認知的理解が不可能なところでも、我々はときに非認知的理解をもつということ

である。認知的理解が不可能で、その言明に何らかの実用性 (utility) があるように見えるところでは、内容非認知主義の方が適しているのかもしれない。というのも、そのときは言明に意味がある (訳注: 内容を問わず話者の承認を表現している) ことを説明するからである。結局のところ、我々の「恩寵」についての理解は部分的であり、完全な理解は想定できるとしても、それは我々にとつて来世で (あるいは少なくとも神にとつて) 可能なかもしれない (訳注: 理解を問わず命題を認知することー理解非認知主義)。それに対して、我々の「色」や「三角形」といった理解はこれ以上良くなりえない。なぜなら、それらの名辞に対応しうる抽象的な観念が必然的に存在しないからである (これは『原理』序論で論じられている)。

さらにまた、何も得ることができないとき我々は何の観念ももたない場合があるが、それでも、例えば「わたし自身」のように、何か言及されるものがある。ここで、我々は観念がなくても知識をもち、この根拠をもって意味についての知識をもつからこそ、その内容が認知的なのだと言うべきであろう。

Kenneth Williford and Roanet Jakapi (2009) は、バークリの言語観について同様な解釈を支持している。彼らの論じるバークリによると、我々の「このような名辞の理解は、それらの「理論的かつ実用的な」文脈上の解釈を把握 (grasp) をすることに依拠する」(2009, 106) のであり、「名辞の意味はそこでそれらが表す…「理論的かつ実用的な」文脈から離

れては把握されえなう」(2009, 108) とう。Williford and Jakapiにとつて、文脈を把握することは極めて知的なことである。というのも、それは名辞間の関係する体系を把握することであり、おそらくむしろ間接的に、未来の行動方針を把握することだからである。理解に関するこの知的理解は、我々が複雑な形式主義を覚えなければならないような数学や物理学の場合に最もよく当てはまるが、バークリはまた、ある種の行為に対する気質において示されるような、より直接的な文脈の把握を認めていた。その把握は「普通の精神に見合った」ものであり、彼は想像上の放埒の自由思想家の例を挙げている。そのような人物は「来世を切実に信じる」ようになると、「どのような人でも理解 (comprehend) できるような理由から、誰もその理由の対象にならなくても…自身の不徳な計画の実行を思いとどまる」(A VII.10) とう。

無論、このように理解を意味から切り離したい哲学者は、どのように我々の名辞の意味が、それらを把握する我々の能力を上回るかたちで決定されるかを説明できなければならぬ。これは容易な問題ではなく、バークリが直面したものである¹³。だがしかし、我々の現行の目的のため、理解非認知のこの理論が、ライシクレスに対するバークリの立場にどのように影響するか検討すべきであろう。ライシクレスが「愚かしい」として棄却した有神論者の来世における信念 (A VII.13) を、再び検討してみよう。天国と地獄の知覚的な観念をもつことによって、地上での行いが報われる、あるいは

は罰される場所としての天国と地獄があるという命題は、明らかに理解が可能なことではない。なぜなら、我々は人間の定義上、そのような場所もしくはそれらに似た何かを体験したことはないからである。したがって、仮にこの命題が理解されたとしたら、それは別の仕方で理解されるにちがいない。これはまさに、バークリが初めて自由思想と真剣に向き合い始めた時期に書かれた、彼の『ガーディアン』への寄稿小論「不滅性 (Immortality)」において考えられている。

人間の精神は、キリスト教的な楽園の享受をするためだけにでなく、その享受の概念を形成するためにさえも、より高い場所へと高められなければならない。

しかしながら、我々の想像を満たすため、また我々の低級な考え方にへりくだることによって、光や栄光、絶頂などの観念が用いられる。それは、我々が直接には理解できないことを漠然でも示すためである。(1713, 224)

バークリはここで、来世の信念を真なるものについての信念だと捉え、我々は来世が「何か言語を絶する偉大で崇高なもの」だと認識するためには来世を至極十分に理解しているが、いつかその状態へ高められるときには我々の理解が欠落することを明らかにしている¹⁴。このような非認知的な理解とは「精神が主体的に納得することであり、それはこの理解をもつ人々に何らかの適切な行動、気質、あるいは感情に常に作用する」(A VII.10) とう。

だが厳密に、どのような推論や気質、行動が、命題の理解を構成しているのだろうか。確かにここは議論の余地があるが、第二・第三対話での道徳性の議論から明白なのは、報いや罰のある来世を信じているならば自分の俗世的な私利私欲に反したときのみ、道徳的行動を取れるのだとパークリが考えていることである。というのもそのとき、来世の信念による道徳的振る舞いが、その命題を理解するための十分条件であることが示唆されるからである。パークリが時折する書き方から、それが必要条件だと見做す人もまたいるかもしれないが、これはそのような命題を理解することと信じることとの間に、何の差異も設けないという問題を生じさせる。恩寵と来世を信じる可能性をユーフラノーが提示しようとしている弁証法的な文脈では、これは問題ないであろう。しかし、不滅の生 (eternal life) に関する命題を理解するうえでよりふさわしい必要條件は、自分の世俗的な私利私欲に反するときでさえも道徳的に振る舞う理由がありうると認識することつまり、もしこのような考慮を拒否しようとしていてもその考慮が動機を与えると捉えることかもしれない。

それではここで、このような解釈が、ライシクレスの不合理が彼に帰される認知的な失敗であることを示すかどうか検討してみよう。認知的あるいは合理的な失敗には、多くの形式がありうる。その一つは、ある事物が提示されるとき証拠を無視すること、もしくは誤って用いることである。それはライシクレスの場合に当てはまらない。別の失敗形式はある人の信念に関係のある証拠で手に入るものを集め損なう

ことである。前者同様、これは来世や他の神秘に関してだが、ライシクレスの過失とは思われない。というのも、啓示（これについて彼はよく気づいている）以外のそのような証拠が見つからないからである。第三の形式は、ある人が使っている概念を誤解することである。だが、これもまたライシクレスがしていることではない。というのも彼は、他者の使う概念を無意味あるいは少なくとも空虚なものとして退け、それを用いてはいないからである。最後に、他の人々が使っている概念、しかも把握されれば自分の信念の合理的構造を変えるような概念を、把握し損ねている形式がある。例えば、量子力学を拒否する人を想像してみよう。その人は、ある「物質」が波動にも粒子にもなりうるということが馬鹿げていると主張するのだが、重ね合わせ (superposition) とは何か理解していない、つまりその概念を部分的にさえも把握していないように思われるゆえ、その人は認知的失敗、過失ある理解の失敗をしているようである。これは、パークリの説明に従えばライシクレスが犯している過ちのタイプとむしろかなり似通っているのだが、彼の欠落している理解のタイプはそれ自体が非認知的である。すなわち、彼の認知的失敗は、非認知的失敗によるものである。

クライトーとユーフラノーが道徳性を正当化するために用いる諸概念をライシクレスが理解するためには、わたしがパークリのものと考えてきた理解非認知主義に倣えば、行為に道徳的理由がありうることで、私利私欲を差し置いて行動する理由がありうることで、そして快樂主義的放縱の生活では

ない善良な生活がありうることを認識しなければならぬであろう。彼は、そのような理由を自分で探しはしないと主張するだけでなく、他者の見せかけの道徳主義的な振る舞いをもまた言い抜けようとする。そのような道徳の振る舞いは、彼が考えるところによると、またバークリもそれに同意するのだが、摂理と来世の信念、つまりライシクルスがひどく混乱して解釈する信念によつて突き動かされるものである。彼がそのように道徳的人間を混乱して捉えてしまう理由は、理解についての認知的説明に従えば、そのような理解ができないからである。それゆえ、ライシクルスはこのような概念を自ら把握し損ねるだけでなく、他の人々ならば把握したかもしれないということもまた考えることができない。なぜならば、彼は理解についての非認知主義的な考え方がわかっていないからである。

したがって、もしライシクルスがバークリの非認知主義的理解の考え方を受け入れたとしたら、彼は理解しないが道徳的人間ならば理解する何かがあることを受け入れるようになるかもしれない。その場合、彼がする仕方で道徳性を唾棄することは侮蔑的な意味で不合理であろうが、彼はまだ道徳主義者の議論に説得される立場には立てないであろう。というのも、彼はその人の議論を未だに自ら理解しないであろうからである。これで十分に、彼の失敗は認知的な失敗だとわかる。だがしかし、彼がこのような概念を理解するようになるために何が必要か鑑みると、彼の状況と、重ね合わせという概念の理解を欠くゆえに量子力学を拒否する人との間には

大きな差異があることがわかる。量子力学の批判者にとつては、その欠けている理解を得ることは認知的達成である。それは物理学を多少学ぶことを意味する。しかしライシクルスにとつては、それは非認知的達成である。彼は事実を学ぶ必要はなく、その代わりに何らかの反応的な氣質を獲得するだろう。

道徳的行為者ならば、ライシクルスが理解しないような概念を理解できるので、嘘偽りなく合理的であろう。ライシクルスの哲学的誤謬は、そのことが認知できないという失敗に至る。哲学的誤謬を正すことはその欠落した理解を得るための第一段階ではあるが、第二段階は認知的なものではない。

参考文献

本論文は一貫して、1752年版の対話番号と節番号によつて『アルシフロン』に言及している。したがって、(A II 12) は、第二対話・第12節のことである。テキストは Jessop & Luce 第3巻からである。

- Ayers, M. ed. (1975). *Berkeley's Philosophical Works*. London: Everyman.
 Belfrage, B. (1987). *George Berkeley's Manuscript Introduction*. Oxford: Doxa.
 Berkeley, G. (1713), 'Immortality'. Reprinted in Jessop & Luce vol. 7.
 Berkeley, G. (1720), *De Motu*. Reprinted in Jessop & Luce vol. 4.

- Berkeley, G. (1732), *Alciphron, or the Minute Philosopher*. Reprinted in Jessop & Luce vol.3.
- Berman, D. (1981). 'Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's *Alciphron*'. Reprinted and abridged in Berman (1993).
- Berman, D. (1993). *George Berkeley – Alciphron in Focus*. London: Routledge.
- Bradatan, C. (2006). 'Rhetoric of Faith and Patterns of Persuasion in Berkeley's *Alciphron*'. *The Heythrop Journal*, 47, 544-61.
- Brykman, G. (2009). 'La sémantique dans le Dialogue VII'. In Jaffro, L., G. Brykman, C. Schwartz eds. (2009).
- Burge, T. (1979). 'Individualism and the Mental'. *Midwest Studies in Philosophy*, 4: 73-121.
- Collins, A. (1713). *A Discourse on Freethinking*.
- Collins, A. (1729). *A Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*.
- Clarke, D. ed. (2008). *Berkeley's Philosophical Writings*. Cambridge: CUP.
- Davies, M. (2004). 'Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowledge'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 78: 213-45.
- Dummett, M. (1973). 'The Justification of Deduction'. Reprinted in his *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth (1978).
- Flew, A. (1974). 'Was Berkeley a precursor of Wittgenstein?'. Reprinted in Berman (1993).
- Glock, H.-J. (2008). 'Analytic Philosophy and History: A Mismatch?', *Mind*, 117: 867-97.
- Herrick, J. (1997). *The Radical Rhetoric of the English Deists*. Columbia, SC: University of Southern Carolina Press.
- Jaffro, L., G. Brykman, C. Schwartz eds. (2010). *Berkeley's Alciphron, English Text and Essays in Interpretation*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Jakapi, R. (2002). 'Emotive meaning an Christian mysteries in Berkeley's *Alciphron*'. *British Journal for the History of Philosophy*, 10: 401-11.
- Janaway, C. (1988). 'History of Philosophy: The Analytical Ideal'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 62: 169-89.
- Jessop, T. and A. Luce, eds (1948-57). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Volumes 1-9. London: Thomas Nelson and Sons.
- Locke, J. (1696). *The Reasonableness of Christianity*. Ed. I. Ramsey (1958). Stanford: Stanford University Press.
- Locke, J. (1700). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Niddich, P. (1975). Oxford: OUP.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Peterschmitt, L. (2009). 'L'aspect formel du langage de la physique dans '*Alciphron*'. In Jaffro, L., G. Brykman, C. Schwartz eds. (2009).
- Shaftesbury, (1711). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L. Klein. (2000). Cambridge: CUP.
- Stephen, L. (1876). *History of English Thought in the Eighteenth Century*. London: Smith, Elder, & Company.
- Stoneham, T & Cei, A. (2009). 'Let the occult quality go:

Interpreting Berkeley's metaphysics of science'. *European Journal of Analytic Philosophy*, 5.1: 73-91.

Stoneham, T. (2013). 'No Atheism without Scepticism'. In *Debates in Modern Philosophy*, eds. Duncan, S. and Lolordo, A., New York: Routledge.

Stoneham, T. (2017). 'Three Dialogues between Hylas, Philonous and the Sceptic'. In *The Continuum Companion to Berkeley*, eds. Belfrage, B. and Brook, R.

Toland, J. (1695). *Christianity not Mysterious*. Ed. P. McGuinness (1997). Dublin: The Lilliput Press.

Walmsley, P. (1990). *The Rhetoric of Berkeley's Philosophy*. Cambridge: CUP.

Williams, B. (1972). *Morality*. Cambridge: CUP (1993).

Willford, K. and R. Jakapi (2009). 'Berkeley's Theory of Meaning in *Alciphron* VII', *British Journal for the History of Philosophy*, 17: 99-118.

Wilson, M. (1992). 'History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of Sensible Qualities', *Philosophical Review*, 101: 191-243.

Wright, C. (2004). 'Warrant for nothing (and Foundations for Free?)'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 78: 167-212.

注

(1) 『アルシフロン』は、多様な目的と読者を想定した複雑な本である。興味深いことに、この書を読む哲学者 (philosophers) は第四・第七対話、思想家家 (historians of

ideas) は第二・第三対話、そして神学者 (theologians) は第五・第六対話に集中している。部分的にはこの理由ゆえに、次節では、わたしはこの書全体にわたるライシクレスの文学的役割を見通してみた。

(2) 『アルシフロン』の「宣伝 (Advertisement)」箇所では、パークリは「我々の時代における反キリスト教の最も高い著作家たちの一人は、神が存在しないことを証明できると宣言した」と述べているが、この主張は本文でライシクレスにより尊大にも繰り返されている (A.112)。パークリはここで、アンソニー・コリンズに言及しているとされるいくつかの証拠があるが (宣伝に関するジュエップの脚注を参照)、コリンズが実際にそのような証明をしたり主張したりしたものは見当たらない。

(3) 『三つの対話』では、パークリは「物質の実在と真理を否定する」ものとして懐疑主義を別に定義している (DHP1 173)。この意味でライシクレスが懐疑主義者か否かは、パークリがそこに関心を寄せている明白な真理の範疇に、宗教が収まるかどうかにかかっている。わたしは宗教がその真理に収まらないと想定する。なぜなら、その種の懐疑主義は無神論へ導くとパークリは考えているからだ。『三つの対話』での懐疑主義の議論については、Stoneham 2017を参照。

(4) この書を通してライシクレスが、彼自身の考えではなく、彼の「セクト」側の議論を示すために、多くの別々な見解を提示しているというところに気を留めておく価値はある。ライシクレスがXの見解を提示しているからといって、ライシクレスという登場人物と歴史上の人物Xとを部分的にも同一視できると考えることは、甚だしい誤読であろう。

(5) バークリはライシクレスの描写に関して、完全に一貫しているわけではない。というのも彼は、ユーフラノーに農業対産業の雇用の価値について付け足しの、不必要な意見を述べさせるように、ライシクレスに「住民の人数と良好な状態」が公共の利益を測る基準だと信じ難くも受け入れさせているからである (A11.5)。

(6) 当然だが、この節は、「伝統的」(Locke, E.4183) 啓示によって、特に聖書と英国国教会の教義の形式によって多分に和らげられることもまた、バークリは受け入れている。

(7) 例えば、プラトンの描くような、特徴的な直情型で、グラウコンがとても魅力的だと話す純粋な利己主義者 (egoist) を検討して、Williams は以下のように書いている。

彼を道徳性の議論に導くことは確かに馬鹿けているが、それが馬鹿げていることは同様に、道徳性あるいは合理性の基盤を崩す方向性をもつわけではない (1972, 10)

(8) ここでの議論とバークリ初期作品で見られる議論との違いの擁護については、Stoneham 2013 参照。

(9) Brykman (2009) は、バークリの自認する 1707 年時点でのロック主義から『アルシフロン』の自信に満ちた公式声明へと続く、この考えの発生過程を適切にまとめている。Bellege (1987) は、『原理』以前に書かれた未出版の作品で、この考えの発展について詳細なテキスト解釈をしている。

(10) David Berman (1981) は、認知的な神学と感情的な神秘を区別しようとしている。これは神の存在を非認知的領域の外に確保するかもしれないが、来世の状態を変えるわけではない。

(11) ここで困惑する人がいるかもしれない。というのも、『運動論』の始まりで、力 (force) は我々にとって「手放す」方がよいとされる「目に見えない性質 (occult quality)」として説明されているのに (1721, 4)、力について真とされる命題がどのように存在するかは不明だからである。ある解決策は、物理学における真理は存在論とは無関係に構造的な真理だけを意味すると考えるもので (Cei & Stoneham, 2009)、別の解決策は、物理的真理が単純化された枠組みを提供し、他の方法では知りえない事物の知識を何らか得ることを可能にすると考ええるものである (Peterschmitt, 2009, 422)。どちらの解決策も、物理と宗教の言語間の類推がある程度存在しないことを前提にしなければならない。なぜなら、(a) 我々は三位一体や来世についてはむしろ存在論的に関与したいからであり、(b) 宗教言語は物理学の形式的な数学的特徴を欠いているからである。以下記述される理解非認知主義は、これらの問題を扱っている。

(12) ここでわたしは Jakapi (2002) に同意する。わたしの論はその後、Jakapi and Williford (2009) が扱う問題、つまり Jakapi が先行論文で答えを示さなかった問題への解答を、これから見るように、わたしは彼らに広い意味では同意しているが、彼らの立場には多少の改善が必要だと考えている。

(13) ここでわたしは、「反個体主義的 (anti-individualist)」あるいは「外在主義的 (externalist)」意味論 (semantics) に遠回しながらも言及したい。もちろん、バークリがこのような考えを念頭に置いていたと暗示してはいない。しかしながら、17世紀後半の文脈では、意味の均等化、規範的概念、また理解を伴った、誤謬ある人間の達成などは、その後の

哲学者たちの何人かが考えていたほど明白ではなかったであろう。

(14) まさにこの点において、Peterschmittによる「力」や「恩寵」といった名辞の「経験則的 (heuristic)」役割の説明 (2009, 46) は、それ自体としては極めてありえそうに見える。なぜなら、来世になれば我々はより高い認知能力をもち、経験則はもはや必要なくなると考えられるからである。しかしながら、ニュートンの運動法則の形式的な特徴と、宗教言語の内容を十分に説明可能にする道徳律との間に、経験則的共通点は見当たらない。対照的に、理解非認知主義による説明は、我々の思考と行動への影響を明らかにするために、名辞の示す内容が（現世において）人間的に得られるものによって決定づけられることを求めないのである。

(訳注：本翻訳は、Tom Stoneham, *On being unreasonable: the character of Lysicles in Berkeley's Alciphron* (abridged version) からの訳出である。末筆ながら、二〇一六年八月二―四日京都大学主催「日英共同カンファレンス：近代ヨーロッパにおける理性・差異・寛容」発表者のヨーク大学ストーンハム教授、学会主催者の戸田剛文先生、日英参加者の方々に心より御礼申し上げます。)