

「アイデア」こそが「概念の実体化の錯誤」そのものである ～竹田青嗣著『プラトン入門』検証

2017年3月27日 宮国淳
(2017年5月4日：I章・III章・VI章を若干修正)
<http://miya.aki.gs/mblog/>

本稿は、竹田青嗣著『プラトン入門』（ちくま新書）において、竹田氏が呈示された「概念の実体化の錯誤」というキーワードを軸に、哲学的思考の問題点について考察するものである。「概念の実体化の錯誤」とは何なのか、より詳細に検討していくことで、竹田氏ご自身の見解、さらにはプラトン・ソクラテスの見解も「概念の実体化の錯誤」に陥ってしまっていることが明らかとなるのである。

※イタリックで示された引用部分において、特に記述のないものは『プラトン入門』からのものである。付録部分においてはそれぞれの著作から引用である。

目次

※()内はページ

- I. 哲学という学問は“概念の実体化の錯誤”から始まった？ (2)
- II. “概念を実体的なイメージにしたがって操作すること”は「実体化の錯誤」ではない (4)
- III. ゼノンのパラドクスは、言葉と経験との対応関係を無視した「意味のすり替え・捻じ曲げ」によって生じたもの (6)
- IV. 純粹論理とは「経験世界と似ている」ものなのではなく、あくまで「経験世界の一部」である (7)
- V. 因果関係とは (10)
- VI. 「概念の実体化の錯誤」とは (11)
- VII. 竹田氏の問い方は単なる“問題のすり替え”である (13)
- VIII. 言葉の意味とはそれに対応する経験であることを念頭に置けば答えはおのずから明らかとなる (16)
- IX. ソクラテス・プラトンの見解こそが「概念の実体化の錯誤」 (18)
- X. (言葉とは違う)「概念」の存在などどこにも見つからない (21)
- XI. 言語を用いた事実理解における共通理解の問題と、共同体間・個人間の「善」「徳」のすり合せの問題が混同されている (23)
- XII. 同一性の根拠の究極的な説明できなさ (24)

- XIII. アリストテレスは「因果関係とは何か」「目的・動機・意味とは何か」という問題に蓋をしてしまった (27)
- XIV. 「アイデア」は「概念の実体化の錯誤」そのものである (28)
- XV. カントの言う「完全」「理念」とは、事象の恣意的分類、あるいは仮説、あるいは概念の実体化の錯誤である (30)
- XVI. 「大いさ」であれ「三角形」であれ、その言葉が使われた「理由」を探すことは因果関係把握以外の何物でもない (33)
- XVII. 言葉の意味を経験から引き離すことにより恣意的な言葉の使用がなされパラドクスが導かれる (35)
- XVIII. 感覚が変化で思惟が不変・・・？ (36)
- XIX. 「善」と言う言葉が各人の経験に根拠づけられていることは、普遍性という概念の根拠の否定にはならない (37)
- XX. ”「根底」にある「諸原理」とは、実質的に、その政策を実際に遂行する場合のシミュレーションあるいは影響評価の結果のことである (38)
- XXI. 竹田氏は実質的に、単一の「原理」へ収斂するという「ストーリー」を”唯一の正解”としてしまっている (40)
- XXII. 「根本秩序の原理」が貫いているという見解の根拠はどこにも見当たらない (43)
- XXIII. 「存在」は感覚によって確かめられる (44)

付録：「概念の実体化の錯誤」その他の事例

- <付録1> 森岡正博+寺田にゃんこふ著『まんが哲学入門 生きるって何だろう？』講談社現代新書 (46)
- <付録2> 古東哲明著『ハイデガー＝存在神秘の哲学』講談社現代新書 (47)
- <付録3> 戸田山和久著『哲学入門』ちくま新書 (49)

I. 哲学という学問は“概念の実体化の錯誤”から始まった？

哲学が恣意的なストーリーを排除するものである、というのは広く認められた事実であると思う。

誰でもわかるように、神話は、その共同体の外に一步でも出ると多くの物語のうちの一つの物語にすぎなくなる。共同体の内では生き生きしたイメージでもたらされ

た「世界と人間の存在理由と意味」は、他のものと比べられると、単なる「オハナシ」の一つにすぎないという性格を露わにするからである。（竹田氏、25 ページ）

・・・竹田氏は、哲学はこのような「オハナシ」とは異なると明確に述べられている。

さて、では哲学の思考とはどういうものだろうか。・・・（中略）・・・世界の全体を、「^{アルケー}原理」とか起源といった概念によって考えようとしたこと。つまり物語を使用せず「抽象概念」を使用することによって世界説明を試みたことによるのである。

人間がどのような契機で、世界を一つの「普遍的な対象」として把握するようになるのかは興味深い問題だ。しかし、さしあたって重要なのは、哲学の思考が、物語を用いず抽象概念を用いて世界説明を行うという「ルール」を設定したとき、それははじめて共同体を越える言語ゲームとして広がる条件を得た、ということである。というのも、宗教的物語と違って抽象概念（たとえば、一、多、有限、無限、変化、不動等々）は一定の文化の発達をみたところでは必ず存在するから、どこでも使用可能なのである。（竹田氏、25～26 ページ）

・・・まず、抽象概念だけが普遍性を持っているのか？という問題がある。「ゼロ」という概念はある時代に特定の地域で考察されはじめて世界に広まった。このように抽象概念だからといって常にどこでも存在するとは限らない。一方「山」「川」「人」「土」など身の周りの物についてはどうだろうか？ これらの言葉もやはり世界のほとんどの場所で見られる言葉ではなからうか？ 要するに上記の竹田氏の説明はまったく根拠を持っていないのだ。

そもそも特定の抽象概念について説明する場合、具体的事象や事物を示す言葉なしにどのようにして他者に説明することができるだろうか？

さらにもう一つ、「世界説明」とはいったい何のことであろうか？ 「世界」を「説明」するとはどういうことなのであるか？ “世界を一つの「普遍的な対象」として把握する”とはいったいどういうことなのであるか？

結局のところ、哲学とは“抽象概念の罣”にはまってしまった思考法なのである。その“抽象概念”がいったい何のことなのかよくわからないまま、その言葉を根拠のない論理で繋げていく“言語ゲーム”でしかないのだ。

竹田氏のこの著書のキーワードの一つ「**概念の実体化の錯誤**」とはまさにこのことなのである。竹田氏は非常に重要なキーワードを提示された。しかし竹田氏ご自身の理論そのものが「概念の実体化の錯誤」に基づいているものであることに気づいておられないのだ。

明証性のある経験を出発点にするのであれば、結局はイデア性の否定に辿り着くはずなのだ。必然性・客観性は、経験として現れる事実の集積によってもたらされるものであり、そこからイデアなるものを取り出すことは不可能なのである。

Ⅱ. “概念を実体的なイメージにしたがって操作すること”は「実体化の錯誤」ではない

パラドクスの具体例として、竹田氏はアキレスと亀の「ゼノンのパラドクス」について述べられているが・・・

われわれは、足の速い人間が足の遅い人を追い抜くことをよく知っている。これはいわば「有限の時間のうちに無限の点が通過されている」ということだ。しかし、なぜわれわれは、この事実を「アキレスと亀」の論理でいい表わすと解きがたい「パラドクス」と考えるのだろうか。日常にごく自明のことがらが、論理的にこれを表現すると「有限>無限」ということになると考え、これを“矛盾”だと考えるからである。そしてこの場合、もちろん日常の自体に“矛盾”があるからではなく、「有限>無限」を“矛盾”だとするわれわれの頭の中の「論理の秩序」が“間違っている”るのである。

したがって、ゼノンのパラドクスを解くということは、これまで多くの哲学者が考えたように、「有限の時間のうちに無限の点を通過することは不可能である」という命題を、論理的操作によって「可能である」へと変換することではない。われわれの「論理の秩序」がしばしば誤ったかたちをとるその“根拠”を解明すべきなのである。(竹田氏、38～39 ページ)

・・・この考え方自体は素晴らしい。パラドクス解決は“論理操作”によっては達成されえない。それらの論理操作はどこかに“論理の飛躍”を伴うか、あるいは“ストーリー”に帰着するか、どちらかであろう。そうではなく、論理が誤った形をとるその“根拠”を解明すべきなのである。

しかし、その“根拠”の解明に関して竹田氏の分析には問題があると言わざるを得ない。

その“根拠”を次のようにいうことができる。「無限」や「有限」といった抽象概念は、そのつど措定される一つの“観点”にすぎないのに、人はこの概念を使用するうちにこれを何らかの「実体」として表象してしまうことにある、と。

「無限—有限」、「全体—部分」、「一—多」、「変化—不変(同一)」、「動—静」、「永遠—瞬間」等々といった概念は、ギリシャ哲学における典型的な抽象概念である。

これらの抽象概念の本質は、それらがそのつどある観点を提示することにある。ところが人はこれらの概念を、その内実を厳密に規定できる数学的な実体的概念のように考え、そのように使用する。

たとえば、「無限」や「有限」という概念は、“量”や“長さ”などについての“大いさ”を表示しているものではまったくない。それはただ、そのつどある対象のある側面をある観点から把握し、これを「有限」とか「無限」として表示するにすぎない。（竹田氏、39 ページ）

・・・この竹田氏の見解に関して、指摘しておかねばならないことがある。それは、（1）“「無限」や「有限」という概念は“量”や“長さ”などについての“大いさ”を表示しているものではまったくない”ということと、（2）“概念を使用するうちにこれらを何らかの「実体」として表象してしまう”こととは全く別の問題である、ということなのだ。竹田氏の説明をさらに見てみよう。

描かれた円の内側は“領域”という観点からは「有限」であるが、そこに存在する任意の点の所在という観点からは、「無限」だということができる。何らかの長さをもつものは、これを半分に分割してゆける可能性としては、「無限」だが、長さの“大いさ”としては、「有限」である。「無限」や「有限」はこのように、なんら実体的な“大いさ”、特定の量、長さ、広さなどを意味しない。いくら小さなものでも、観点の取り方で、そのうちにいくらでも無限なものを見出すことができるのである。

ところが人間の観念の世界は、概念を扱う場合にも必ず何らかのイメージを媒介とする性質をもっている。そのためわたしたちは、あたかも、砂糖つぼの中に樽を入れることはできないとでもいうように、「有限なもの」の中に「無限なもの」は入らない、と表象するのである。

このような、“概念を実体的なイメージにしたがって操作すること”につきまとう、「実体化の錯誤」は、哲学のみならず、抽象概念を扱うすべての論理的思考の領域に普遍的に存在する錯誤である。（竹田氏、39～40 ページ）

・・・竹田氏は「有限」「無限」を説明するとき、いかにされているだろうか？ まず「描かれた円」を引き合いに出された上で、それがどのように分割されるのかを説明されているのではないか！つまり竹田氏ご自身が「有限」「無限」を説明される場合においても、「描かれた円」というイメージや具体像（物）を利用せざるをえない、ということなのである。つまり、“抽象概念”について説明しようとする場合も、結局は“必ず何らかのイメージを媒介とする”より他にない、あるいは何らかの具体像、実物、具体的経験を持ち出すより他にない、ということなのだ。

「無限」「有限」と言いうるためには、描かれた円や点であったり、ボールであったり、両端が見える直線（あるいは見えない直線）であったり、そこには常に何らかの具体像やら実物がなくてはならないのである。両端が見える一本の直線を有限と受け取るかその中に無限の点を含むことができる無限と考えるかにしても、結局一本の直線という具体像があって初めて論じることができるのである。

「全体」「部分」とはある具体的な物や像があつて、初めてその「全体」「部分」と言うことができる。例えば一つの「リンゴ」という具体的実物があるからこそ、リンゴの「全体」「部分」を指摘することができるし、一人の「人間」という具体像があるからこそ、一人の人間の「全体」「部分」を指摘できるのである。

「一」「多」も同様である。何らかの具体像あるいは実物があつて初めて、それが「一つ」であるとか「多」であるとか言えるのである。「変化」「不変」あるいは「動」「静」も、同様に具体像や実物などの具体的経験によって説明するしか他に方法がないのだ。抽象概念といえども、結局は何らかの具体像があつて初めて成立する、具体像があるからこそ初めて“観点”というものがあると指摘できるのである。

つまり、“概念を実体的なイメージにしたがって操作すること”は「実体化の錯誤」ではない、ということなのだ。

Ⅲ. ゼノンのパラドクスは、言葉と経験との対応関係を無視した「意味のすり替え・捻じ曲げ」によって生じたもの

それでは、ゼノンのパラドクスは何が問題であるのだろうか？ 結局のところ、

- ① 大きいものは小さいものに含まれない（竹田氏、37 ページ）
- ② 「有限なもの」の中に「無限なもの」は入りきらない（竹田氏、37 ページ）

・・・において、①と②とは同じ意味の表現ではない、ということなのだ。竹田氏も述べられているように②は大いさを示す言葉ではない。さらに言えば、②の表現そのものが事実と齟齬を来している（要するに「間違っている」）、「有限なもの」の中に「無限なもの」が含まれると考えることが可能である、ということだ。ただ、より厳密に言えば、「無限」とは何なのか、事実として示すことができるのか、「無限の数の点」というものを実際に描くことは可能なのか？ という問題もあるが・・・実際にどのようなものか指し示すこともできないような概念に対し②のように断言することが本当にできるのだろうか？

要するに”言葉の意味の混同”、“言葉の意味のすり替え・捻じ曲げ”によってもたらされた”論理の飛躍”、“詭弁”なのである。全く違う意味の表現を混同することによって、あるいは現実と異なる論理を差し挟むことによってパラドクスが導かれているのである。

そして上記①と②とが違う意味を持つ、ということも当然「描かれた円」のような具体的イメージや図などで表現することで、具体的に説明することができるのである（実際に竹田氏がそうしたように）。これら具体的イメージ・図などの具体的経験と言葉と

の関係を見逃したために“言葉の意味の混同”“言葉の意味のすり替え・捻じ曲げ”が生じている、とも言えるのである。

われわれは、足の速い人間が足の遅い人を追い抜くことをよく知っている。これはいわば「有限の時間のうちに無限の点が通過されている」ということだ。しかし、なぜわれわれは、この事実を「アキレスと亀」の論理でいい表わすと解きがたい「パラドクス」と考えるのだろうか。日常のごく自明のことながら、論理的にこれを表現すると「有限>無限」ということになると考え、これを”矛盾”だと考えるからである。そしてこの場合、もちろん日常の自体に”矛盾”があるのではなく、「有限>無限」を”矛盾”だとするわれわれの頭の中の「論理の秩序」が”間違っている”のである。（竹田氏、38 ページ）

・・・要するに、問題は”「論理と事実」との乖離”であって、論理の進め方に”間違い”が入り込んでいるということなのである。既に述べたように、（それが抽象概念であろうとなかろうと）言葉にはそもそも実体的なイメージ、あるいは具体像、具体的経験が意味として付随しているのである。それは後述するが純粋論理についても同様である。

繰り返しになるが、言葉の意味を捻じ曲げる、言葉の意味をすり替える、別の意味とを混同させる、そういった論理操作、詭弁が入り込んでいるが故に、パラドクスが生じるのだ。

IV. 純粋論理とは「経験世界と似ている」ものなのではなく、あくまで「経験世界の一部」である

そもそも「原因—結果」という系列で答えが出るのは、二つの領域において、つまり、経験の領域と純粋論理の領域においてである。火は温度が高いのでやけどする。これが経験の領域。1たす1は2になる。これが純粋論理の領域。しかも、この二つの領域は一見つながっていて相互に転換可能に見えるが、原理的にはまったく異質な世界だ。（竹田氏、47 ページ）

・・・これは分析哲学者とほとんど同じ見解である。私は全く同意しない。

1 + 1は2、はいつも必ずそうなると決められた「純粋ルールの世界」である。ここでは「1」とか「+」という概念は、厳密な論理的秩序をもっている。ところが経験世界では、概念はそのつど何らかの観点を示すだけであって、純粋論理の世

界においてのような厳密な秩序をもたない。だから、1と1を足して3になったり、1でしかなかったりということがいくらでもありうる(例=二つのコップの水を足す、量としては二倍だが、まとまりとしては一になる。違う物質が化合して量が五倍になることもある。つまり、観点のとりかたでどうともいえるのだ)。

純粋な論理的推論の世界は、経験の世界とは”原理的に”必然的な関係をもってはいない。前者はもともとは後者から生まれ出たのだが、両者はただ似ているだけなのである。だから本質的に経験世界を越えた問い、つまり、世界の起源は何か、神は存在するか、死んだらどうなるか、等においては、原理的に純粋な推論は成立しない。だからそれらはそもそも「答えの出ない」問いなのである。(竹田氏、48ページ)

・・・まず「経験世界」という言葉の問題について指摘しておく。**経験は世界ではない。**竹田氏の言われる「経験世界」とは厳密には「経験」から構築された「世界認識」のことである。以下、竹田氏に従って「経験世界」という言葉をそのまま用いる箇所があるが、このことを念頭に置いた上で読み進めていただきたいと思う。

本題に入るが・・・竹田氏は経験世界では「どうとでもいえる」と説明されているが、これはとんでもない誤解である。二つのコップの水を足すとまとまりとしては一となる。同じことをすればやはり一つになる、何度やってもやはり同じように一つになるのである。この状況を前提とした場合、二つのコップの水を足すと(コップに十分な容量があることも条件であるが)常に一つになる、つまり $1 + 1 = 1$ という「純粋論理」が取り出せるのである。

基石を一つ用意して、もう一つの基石を持って来れば二つになる。基石と基石とがくっついて一つになることはない。この条件下においては $1 + 1 = 2$ が常に成立する。しかし引き付け合いくっついて同化してしまうような物体であれば二つにならない。このような場合 $1 + 1 = 2$ が成立しない。 $1 + 1 = 2$ という「純粋論理」も、こういった「条件」を前提とした上で成立するものなのである。

つまり、様々な条件において様々な論理が取り出せるが、それは「どうとでもいえる」ことでは決してない、一定の条件下においては特定の論理が確かに成立しているのだ。そしてその論理は私たちの経験の積み重ねによって根拠づけられているのである。

量子力学の世界では、従来の論理というものが通用しない場面があるらしい。つまり量子力学においては量子力学における論理世界というものが形成されるのである。それも一種の「純粋論理」なのである。

私たちは学校で算数・数学を勉強することで、 $1 + 1 = 2$ の世界のみが「純粋論理」であると教え込まれている。学校教育の成果をア・プリオリと勘違いしているだけなのだ。つまり、純粋論理とは「経験世界と似ている」ものなのではなく、「経験世界の一部」なのである。竹田氏も「前者はもともとは後者から生まれ出たのだが」と述べられている。そこから「生まれ出た」のになぜ「原理的に異質な世界」だと断言できるのか？その根拠さえも明確ではない。

そして、純粹論理による推論とは、経験世界から抽出された論理の「外延」、経験世界から「帰納」された論理の「演繹」なのである。一般的論理学における「純粹論理」を推論に用いるということは、その「純粹論理」が成立しうる経験世界の前提条件が維持されうるという確信がある、ということなのである。その推論が現実世界と合致しなければその「純粹論理」の組み合わせ方が間違っているか、あるいは経験世界の前提条件が維持されていないのか、その二通りを疑わなければならないのだ。

このように、竹田氏の見解とは異なり、「**純粹論理**」は**経験世界（厳密には経験）との関係が常に問われている**。論理による推論と現実世界とが齟齬を来していれば、推論の方法が間違っていると疑わなければならないのだ。竹田氏は、

本質的に経験世界を越えた問い、つまり、世界の起源は何か、神は存在するか、死んだらどうなるか、等においては、原理的に純粹な推論は成立しない。だからそれらはそもそも「**答えの出ない**」問いなのである。（竹田氏、48 ページ）

・・・と述べられているが、これは論理とは何かを誤解しているために導かれたとんでもない見解であるといわざるをえないのである。竹田氏の見解の混同として、

- ① 「答えの出ない」ことと、科学理論が常に「可疑的」であることとの混同
- ② 哲学（思索のみ）では出せない「答え」と、客観的科学分析との混同

を挙げることができよう。あるいは「答えが出せるのか分からない」事柄もある。それは科学が進歩してみなければどうとも言えないものである。竹田氏のように「答えが出せない」と”原理的”に決められるようなものではないのだ。

ちなみにいうと、現代でもしばしば哲学者はこのような不可能な問いを立てている。「私とはそもそも何か」、「なぜ世界は存在するのか」、「なぜ自分は自分であって、他の誰でもないのか」、「人は何のために生きているのか」等々。・・・（中略）・・・じつは、このような言い方は的が外れている。（竹田氏、48～49 ページ）

・・・これについては同意する。ただし、これは“**純粹な論理的推論の世界は、経験の世界とは**”原理的に“**必然的な関係をもっていない**”故に誤っているのではない。そうではなく、言葉と経験との関係を無視した問いかけ、論理と経験との関係を無視した問いかけである故に答えの出しようがない、ということなのである。

V. 因果関係とは

結論から言えば因果関係とは、ある事象（経験）と事象（経験）との間に「関係」があると「認めた」、つまり主観的な印象にすぎない（このあたりはヒュームも言っていることだと思うが）。つまり因果関係そのものの「根拠」を見つけようとしても見つかるはずがないのだ。「関係そのもの」というものは私たちの経験そのものとして現れてくることはない。ただ事象（経験）と事象（経験）との関係を「認めた」という事実のみがあるだけなのだ。では、因果関係が確かなものであると捉えうるのはいかなる根拠によるものであろうか・・・それは、

- ・いつ見てもそうなる
- ・誰が見てもそうなる

という経験の積み重ねにより、その因果関係がより確かなものであると考えられているということである。これは科学的客観性（あるいは再現性）そのものでもある。

ある事象Aが起こると、事象Bも常に起こる、という経験を積み重ねることによって、その因果関係がより確かなものであると認識されている。そして、それは新たな経験によって覆されうるものでもある。絶対的真理というものではない。

因果関係とはそれ以上でもそれ以下でもないのだ。因果関係というものは、事象の繰り返しという「事実」によって初めてその客観性を獲得できるのであって、そうでない因果関係はあくまで「仮説」レベル、客観性を有さない因果関係の体系構築はあくまで「ストーリー」の域を出ないのである。つまり先に述べた「オハナシ」も客観性を有さない因果関係構築であると言えるだろう。

しかし、科学的客観性を保持できる因果関係把握など、私たちの生活の中でどれくらいあるだろうか？ 私たちの日常においては、主観的な因果関係の印象、確証のない推論的な因果関係把握をもとに行動の選択をしていることの方がむしろ多いのではないだろうか。

さらに言えば、経験として現れない「関係そのもの」を根拠づけようとして因果関係を細分化していても究極的な答えに至ることがない。常に謎の部分が残るのである。なぜなら「関係そのもの」には経験の事実としての根拠がないのだから。

さまざまな秩序の「原因・根拠」なるものの本質は、事実的な、あるいはそれを表示する論理的な「因果の関係」としては捉えられない。なぜならそれは任意の観点を生み、したがって任意の系列を作るから、多くの”原因と呼べるもの”を生み出して、まさしくそのためにどこにも行きつかないからだ。（竹田氏、58 ページ）

・・・おそらく竹田氏のこの指摘はそういったことと関連しているのかもしれない。「任意の観点」とはあながち的外れではない指摘だとは思う。因果関係とは、ある事象（経験）が生じればある事象（経験）が生じるという、特定の事象における関係を指摘したものであるにすぎない。それ以上でもそれ以下でもないのである。それが竹田氏の言う「任意の系列」であるとも言えなくもない。

しかし、それは確かに経験の事実によって支持されている。地球上では手に持っているリンゴを離せば確かに下に落ちるのである。そしてそこにパラドクスなど生じていない。つまり、上記の竹田氏の説明に反して「原因・根拠」というものは「因果関係」そのもの、あくまで事実的なものなのである。

“どこにも行きつかない“・・・要するに因果関係は終局点にはたどり着かない。しかしそのことが「原因・根拠」が「因果関係」として説明できないということにはならないのである。

問題は「万物を秩序づける原理」（竹田氏、60 ページ）というものを想定してしまったことなのではなかろうか。そのようなものを想定するからストーリー・「オハナシ」構築へと向かってしまうのである。事実として見出せないものはあくまで「仮説」あるいは「ストーリー」であるに過ぎない。

（経験的）事実→因果関係の把握、なのであって、
因果関係→事実なのではない。

（経験的）「事実」によって支えられて初めて因果関係というものが把握されうる。もし経験的事実を因果関係によって説明することができないような事態が生じれば、別の論理が必要とされる、ただそれだけの話である。そしてそれは決して「価値」の問題ではない、あくまでどこまでも「事実」の問題なのだ。

VI. 「概念の実体化の錯誤」とは

先に述べたように「概念の実体化の錯誤」というキーワードは哲学という学問そのものが持つ問題点を上手く言い当てた言葉である。しかし残念ながら竹田氏ご自身が「概念の実体化の錯誤」に関して誤った認識を持っているのだ。その理由は既に述べたような純粋論理や抽象概念に関する根本的誤解に由来しているものである。

竹田氏は、“「存在それ自体」とは何か、とか、「私のこの存在自身が何か」という問い”（竹田氏、51 ページ）を“見せかけの「形而上学的問い」”（竹田氏、51 ページ）と指摘し、それが“哲学の本質を見失わせる大きな要素”（竹田氏、51 ページ）であるとしている。そのこと自体には全く同意する。しかし・・・

哲学における論理的難問（パラドクス）は「概念の実体的使用」に由来する。同様に「形而上学」の見せかけの問いは、純粹論理の領域でしか成立しない推論を、人間の経験世界にそのまま適用しようとする錯誤に由来する。この二つの錯誤は本質を同じくしているのである。（竹田氏、52 ページ）

・・・パラドクスが、抽象概念を“実体的なイメージにしたがって操作すること”（竹田氏、40 ページ）に由来するものではないことは既に述べた。“「形而上学」の見せかけの問い“が 純粹論理の領域でしか成立しない推論を、人間の経験世界にそのまま適用しようとする錯誤に由来する“わけではないことも明らかにしたと思う。

繰り返すが純粹論理とはあくまで経験（から導かれた）世界（認識）の「一部」なのであって「似ている」だけなのではない。純粹論理を経験世界に適用しようとすることは決して”錯誤”なのではなく、それはあくまで”推論”、その推論が経験と合致していれば「正しい」推論と認められうるし、合致していなければ「間違った」推論であると認められる、ただそれだけなのだ。（そのとき、その論理が推論しようとしている事柄において妥当なものであるのか、その論理が成立する条件を満たしているのかどうかも問われているのだが。）

言葉の意味とは、その言葉に対応する経験なのである（それがいない場合はナンセンスな表現・矛盾する表現である）。それは純粹論理においても同様である。それがイメージであったり、何らかの感覚であったり、そこに見えているものであったり・・・パラドクスとは、言葉と経験、論理と経験との対応関係を無視し、恣意的に言葉の意味を捻じ曲げたり混同したりしたために現実との齟齬を生じたものなのである。

また “「形而上学」の見せかけの問い”も、純粹論理と経験世界との関係ゆえにではなく、やはり言葉と経験との関係を無視し、あたかも言葉そのものが経験から離れた「意味」というものを持っているかのように見せかけた問いなのである。

本稿の最後で詳細に述べるが、具体的にある物（や人）がある（いる）、ということをも「存在」と呼んでいるだけである。つまり「存在」という言葉もあくまで具体的実在物、あるいは具体的経験により示されるものなのである。それにもかかわらず、それらの経験からあたかも「存在」という“概念”が自立したものであるかのような問いを作り上げ、「存在とは何か」という“「形而上学」の見せかけの問い”というものが出現しているのである。「概念の実体化の錯誤」とはまさにこういうことであるのだ。

私は、“この二つの錯誤は本質を同じくしているのである。”という説明には同意するのだが、それは竹田氏の言うようなものではなく、

言葉と経験、論理と経験との対応関係を無視し、あたかも言葉の「意味」というものが経験から離れて独自に存在しているかのような錯誤

のことなのである。後述するように、竹田氏ご自身、さらにはソクラテスやプラトンらもこの錯誤にはまってしまっている。彼らは経験を“超えた”「美そのもの」「善そのもの」「徳そのもの」を問うてしまっているのである。

VII. 竹田氏の問い方は単なる“問題のすり替え”である

竹田氏は純粹論理・因果関係に関する誤った認識を持っているが故に「原因」について答えに辿り着くことができないでいる。そして問題の解決を放棄し“問題のすり替え”をしてしまっているだけなのだ。

なぜ人は古来からそういう形而上学的問いを問わざるをえなかったか、という問いの方がより本質的な問いなのである。（竹田氏、51 ページ）

ここで示されているプラトンの視線の変換の意義は、これまでの「いったい何が世界の原因なのか」という直接の問いをいったんカッコに入れ、「いったい人が事物の『原因・根拠』を問うのはなぜか」、という新しい問いから、もう一度それを照らし直しているからである。

「世界は何であるか」。そもそもこの問いは、「楽しく」、「よく」、「深く」生きたいという人間の生への欲望それ自体から現れた問いである。（竹田氏、62 ページ）

・・・「世界の原因」といういったい何を指しているのかわからない言葉も「概念の実体化の錯誤」の一例であると言える。既に述べてきたように、原因・根拠とは何かと問われれば、（経験の）何をもって原因・根拠と呼んでいるのか、実際の経験から説明していくしかないのである。

竹田氏は問いそのものが持つ問題点を問うこともなく、事実に関する問いを、人間の動機・欲望への問いへ転換してしまっているのである。竹田氏の問い方だと「原因・根拠」とは何か、という問題は解決されず取り残されてしまう。**動機が何か答えたところでそれは「原因・根拠」の正体とは全く別の問題だからだ。**

さらに言えば、ある問いを発するのにな何の動機がもとになっているのか、明確に指摘することはできるのであろうか？ 印象としてそう思ったとして、それが確かだと言い切れるのであろうか？ ある問いが「何が最善か」（竹田氏、62 ページ）という”動機”から説明できるであろうか？ ふと問いかけてしまった問い、それ自体に動機があるのかどうか、確証などできるのであろうか？

「世界は何であるか」。そもそもこの問いは、「楽しく」、「よく」、「深く」
生きたいという人間の生への欲望それ自体から現れた問いである。（竹田氏、62
ページ）

・・・このように問うてしまう“動機”を断定することなどできるのであろうか？ これら動機による説明は、間違いとも言えないし正しいとも言えない、そういう気もするが、そうでないと言われれば否定もできない、そういった類のものである。なぜなら一種の連想ゲーム、ストーリー、「オハナシ」の部類だからである。そして、繰り返しになるが、

なぜ人は古来からそういう形而上学的問いを問わざるをえなかったか、という問いの方がより本質的な問いなのである。（竹田氏、51 ページ）

・・・このように「なぜ」を問うこと、それ自体が「原因」を問うことなのである。

竹田氏の見解の問題点はまだ他にもある。そもそもが「動機」「欲望」というものそれ自体が、具体的経験から導かれる想定概念であって、「欲望」というものを私たちは経験などしていないのである（「欲望」も「概念の実体化の錯誤」の一つであると言える）。欲望によって事実関係を説明することはできない。事実から欲望が想定されているのである（これについては後述）。ここにも竹田氏の（さらには一般的な）認識の転倒が見られるのである。

さしあたっていうと、まずソクラテスが理解したのは、「原因・根拠」を、「飲食」が人が大きいことの原因だとか、「2」が10や8より大きいことの原因だといった、事実上あるいは論理上の秩序で説明する仕方では、必ず多くの論理的パラドクスが現れて收拾がつかなくなる、ということだ。2が生じる「原因」は、ある場合は「集合」、ある場合は「分割」だといえるからだ（これはプラトンが概念の「観点」的性格に気づいていたことをよく示している）。だから「原因・根拠」について何か別の考え方が必要になる。（竹田氏、58 ページ）

・・・この説明もおかしい。”「飲食」が人が大きいことの原因”という見方がいったいどのようにしてパラドクスに繋がるのであろうか？ その見解の是非は、単に事実として「正しい」のか「間違い」なのかという判断にゆだねられるだけである。

一方、”「2」が10や8より大きいことの原因”というのは、”論理の根拠を論理で説明する”一例であり、これはパラドクスを引き起こしうる。この問題はあくまで石ころやら描いた点やら、経験としての事実と言葉（数字）との関係を明確にしなが、具体的に説明するものなのである。竹田氏の純粹論理に関する重大な誤解に基づいた誤謬であると言えよう。

竹田氏は、事実上の「因果関係」把握と、「論理を論理で根拠づける」ことの誤謬とを混同しているのである。

そして、アナクサゴラスの「ヌウス（知性）こそが万物の原因である」という言葉から、ソクラテス（あるいはプラトン）は、「原因・根拠」の「本質」についてのある重大な直観をつかんだのだが、注意すべきは、彼が「ヌウス（知性）」説の確信を「善」という言葉においてつかんでいるという点である。

さまざまな秩序の「原因・根拠」なるものの本質は、事実的な、あるいはそれを表示する論理的な「因果の関係」としては捉えられない。なぜならそれは任意の観点を生み、したがって任意の系列を作るから、多くの”原因と呼べるもの”を生み出して、まさしくそのためにどこにも行きつかないからだ。さまざまな秩序の真の「原因・根拠」とは、むしろ、何が「善」であるかという価値的な「根拠の関係」に本質をもつはずだ……。わたしの考えでは、これがまずソクラテス（あるいはプラトン）にやってきた思想的な直観なのである。（竹田氏、58～59 ページ）

・・・問題は、”さまざまな秩序の真の「原因・根拠」とは、むしろ、何が「善」であるかという価値的な「根拠の関係」に本質をもつはずだ”という説明が何によって支えられているのか、ということなのだ。その直観が「正しい」と言えるのか、ということなのだ。

因果関係を認めてしまったことは、ただそれだけの事実である。そこに何らかの「動機」やら「価値観」が入り込んでいるのかどうか、そんなことがどうして分かるというのか？

例えば、**因果関係の把握が生活に役立つことは多い**（もちろん役に立たないこともあるが）。しかしそれは生活に役立つために因果関係を把握したのだ、という根拠にはなりえない。

しかしこれまで哲学者たちは、「原因」というものをまさしくアナクサゴラスが考えたように考えてきた。つまり、骨や筋肉の連携や関係といったものこそ、私をここに座らせている「原因」だと。彼らは要するに、ほんとうに「原因」と呼べるものと、「原因」を「原因」たらしめる条件にすぎないものを取りちがえているのである——。（竹田氏、59～60 ページ）

わたしの考えでは、「ヌウス」こそ万物を秩序づける原理であるというはじめの直観は、プラトンの「イデア説」にとって決定的な意味をもっている。「原因・根拠」の本質を価値的な根拠関係としてとらえるという発想こそが、「真・善・美」という価値の秩序の本質それ自体を探究するという、従来のギリシャの思考には存在しなかった新しいテーマを提出しているからである。（竹田氏、60 ページ）

・・・これらの問いは「原因・根拠」とは何か、という問いの答えに全くなっていない、単なる問題のすり替えなのである。「原因・根拠」とは何か、と問われれば、先に私が説明したように、ただただ事実として「原因・根拠」とは何かを述べれば良いだけなのである。そもそもが原因・根拠の「本質」とはいったい何を問おうとしているのだろうか？ これこそ「本質」という「概念を実体的なイメージにしたがって操作すること」（竹田氏、40 ページ）によって生じた誤った問い方なのではなからうか。

VIII. 言葉の意味とはそれに対応する経験であることを念頭に置けば答えはおのずから明らかとなる

ゼノンのパラドクスは、一方で、言語を何とでも使用するという相対主義に振れ、それから必ず詭弁論的戯れを産み落とす。もう一方でそれは、言語それ自身への不信から言語による世界の表現不可能説へ流れ、さらにそれは、真理は決して言葉で表現されえないという「真理不可言説」を生み出すのである。

しかしヘーゲルがはっきり洞察していたように、「真理」とは、ものごとの何であるかを言語によって表現していくという経験のプロセスとしてはじめて現れるものだ。つまり、「真理は言語で決して表現されえない」やその逆に「言葉でいわれたものは真理ではありえない」という考え方は、まず例外なく「真理」という概念の素朴な”実体化”に由来するのである。（竹田氏、94 ページ）

・・・これは素晴らしい見解であると思う。パラドクス遊びをしている哲学者たちはなぜこの見解を無視し続けているのだろうか。そもそもが「真理」とは客観的事実のこと、言葉と経験とが正確に合致したという確信のことではないのか？ 竹田氏ご自身が、真理とは“ものごとの何であるかを言語によって表現していくという経験のプロセスとしてはじめて現れるもの”と述べられている。「真理」は「経験」に支えられているということを認めてしまっているのではないか！ もちろん絶対的に正しいと言えるわけではない。新しい経験によって覆される可能性も有しているのだが。

しかしそれでも、言葉なくして「真理」もない。あくまで「真理」とは客観概念なのだから。ただ、この竹田氏の見解における問題点を一つだけ指摘しておきたい。それは、「真理は言語で決して表現されえない」という見解は、「真理」という概念の素朴な”実体化”に由来するのではない、ということなのだ。より正確に言えば、

(1) ある経験を言葉で表現したこと、言葉と経験とが繋がったことは疑いようのない事実であるが、どのようにして言葉と経験とが繋がったのか、その原因・理由は（ある程度推測することはできるが）究極的に謎である。この違いを見逃していること。

(2) ある経験を言葉で表現し尽くすことができないということと、ある経験を言葉で表現したことは疑いようのない事実であることを混同していること。

(3) ある経験を様々な言葉で表現できることを、「何とでも言える」ということと勘違いしていること。

・・・の三点に集約されるのではなかろうか。(1)の論点については別章で詳細に検討する。まずは(2)の論点について具体的に説明してみると、

・目の前のものが「リンゴ」なのかどうかという判断と、その「リンゴ」がどのようなものなのか、その様子を言葉で完全に説明し尽くすことができそうにないこと。しかし目の前のものを「リンゴ」だと呼んだ(思った)ことは(本当に呼んだ・思ったのであれば)厳然たる事実として経験されているということ。

・目の前の絵がピカソの絵であるかどうかという判断と、その絵が私にとってどのように見えるのか、どのような感情を沸き立たせるのか、それらを完全に言葉で言い尽くすことができそうにないこと。

・今感じている感覚を「嫉妬」と呼べるのかどうかという判断(ただこの場合、言葉の定義があいまいだという難しさはある)と、その感覚がいかなるものであるかさらに具体的に言葉で言い尽くすことが困難であるということ。

・・・「真理」かどうかの判断とは、あくまで個別事象(あるいは個別事象が絡み合った現象)における正誤判断に過ぎない。それ以上でもそれ以下でもない。

(3)の論点に関しては、第四章(純粹論理とは「経験世界と似ている」ものなのではなく、あくまで「経験世界の一部」である)で既に説明した。特定の経験に対し、様々な側面から、様々な言葉を用いて説明は可能である。しかし、これは「何でもアリ」なのとは違う。実際の経験によって支持されていない説明はやはり不可能なのである。

目の前のものを見て、「リンゴだ」と思ったとする。その時、それが「赤い」と言う人もいるだろうし、「おいしそうだ」と言う人がいるかもしれない。「甘酸っぱい香りがする」と言う人もいるかもしれない。特定の経験に対し、様々な言葉を用いて説明が可能である。しかし、「それはバナナだ」と言う人がいれば、やはりそれは間違いだと思おうであろう。「椅子だ」と言う人がいても間違いだと思おうであろう。

社会調査をした場合、同じ事象・対象の分析においても、様々な側面を切り取ることができる。一つの事象が様々な側面を持っていることは当たり前なのである。しかし、それは本当に「なんとでもいえる」ということなのであろうか？

言葉を「何とでもいえる」という仕方を使えば認識や思想の普遍性が危うくなることは明らかなことだが、しかし一方で、言語の「絶対的に間違いのない使用法」などという考えにも、人は直観的に拒否感をもつからだ。プラトンがぶつかっていたのも問題だが、そう簡単に決着のつく問題ではない。(竹田氏、118～119 ページ)

・・・「何とでもいえる」という見解の問題点については既に説明した。一方、言語の「絶対的に間違いのない使用法」に関してであるが・・・言葉と経験との対応関係は不変だとは限らない。さらには人によって異なる可能性さえあるのだ（これは後述）。例えば、

芸術だとはみなされなかったある分野の音楽が、ある一人の素晴らしい音楽家・演奏家によって、より高度な技術・感性を持った音楽へ昇華されたとしたら、その分野の音楽も、芸術であると認められるようになるであろう。

電話は電線で繋がっているもので、そうでないものは無線であったが、今は電線で繋がっていない携帯電話も電話の一つとなっている。

・・・このように新たな経験により、言葉の意味が変化していく可能性もあるのだ。いずれにせよ、「言葉の意味とは言葉に対応する経験である」ことを念頭に置いておけば、「何とでも言える」わけではないことが明らかになるし、「絶対的に間違いのない使用法」という考えも支持されないことが理解できるのである。

ヘラクレイトスもパルメニデスもよく思考しなかったわけではない。しかし彼らは一つの重要なことに気づけなかった。人々は多く、言語の本質を考えたり、その語源学や系譜学や論理学に熱中したりしている。しかし、大事なものは、そのことの中には哲学の本質的問題は存在しないということだ。（竹田氏、106 ページ）

・・・語源学や論理学は哲学的問題の解決にはならない。このことを見抜いておられる竹田氏は素晴らしいと思う（「本質」という言葉が気にはなるが・・・）。ただ、これらの誤謬の解決として、欲望・エロス論へ向かってしまった、問題のすり替えを行ってしまったのが残念だ。

IX. ソクラテス・プラトンの見解こそが「概念の実体化の錯誤」

徳とは何か、というソクラテスの問いに対して、メノンが答える。

——男の徳とは何より国事をよく処理し、友を利して敵を威圧すること。女の徳は家をよくととのえ、夫に服従すること。また子供には子供の、自由人には自由人の、召使には召使の徳があるということはいまでもありません——。

ソクラテスはこう返す。

——メノンよ、徳が何であるかについての君の答えは、まるで蜜蜂がわんさと群れをなしているみたいにいろいろじゃないか。だけど仮に、いろんな種類の蜜蜂があるとして、しかし蜜蜂とは何かと誰かに聞かれたら、君はいろんな蜜蜂における共通して変わらない点を見つけ出す必要があるのではないかね？——。(竹田氏、119～120 ページ)

・・・ソクラテスは、メノンの見解そのものの検証さえせずに、ただただ自論を述べているだけである。「徳」について考えるとき、「共通して変わらない点を見つけ出す必要」があるその根拠は何なのであろうか？「徳」に対する考えが実際に異なっているという「事実」を否定することができるのであろうか？

ソクラテスはこれに対して、繰り返し、自分が聞いているのは個々の美しいものではなく「美しいものそれ自体とは何か」ということだ、といい、そしてそのためにはさまざまな美しいものの中の「変わらないもの」をいわなくてはならない、と要求する。(竹田氏、120 ページ)

・・・これこそが、「概念の実体化の錯誤」でなくて何であらうか？何が「美しいのか」と聞かれれば、具体的な経験、色彩やら風景やらイメージやら、あるいはそれら「美しいもの」を見たときの気持ちやら感覚やら、やはりそういった具体的な経験として考えるしか他に方法がないのである。

それなのに、ソクラテスはそれら具体的な経験から離れた「美そのもの」、「美しいものそれ自体」について問おうとしてしまっている。まさに「概念の実体的使用」「実体化の錯誤」そのものなのではないのか？

たとえば、「善い」の本質とは何か。ある人は名誉こそ「善い」といい、ある人間は富こそいい、あまたある人間は友情こそという。これらはそれぞれ各人の経験から出てきた実感だが、決して一致することのないまま、個別の信念としてしばしば相容れない形で対立する。しかし、この個別の「善い」を越えた「善い」の本質というものがなければ、この世界で、人間どうしが互いに「善し悪し」を考えあい、そのことで心をつなげあおうとすることの根拠はなくなる。(竹田氏、125 ページ)

・・・これには全く同意できない。よく考えてみてほしい。メノンが「徳」に対する持論を述べたとき、ソクラテスはメノンの言い分を理解できなかったのではあろうか？ソクラテスはメノンの言い分を理解できた(と思った)からこそ反論できたのではなからうか？「国事をよく処理」するとは具体的にいかなることなのか、「友を利用して敵を威圧すること」が具体的にいかなることなのか・・・それぞれ自らの経験やらイメージや

らに還元して理解することが可能であるからこそ、メノンの言い分に反論できるのではなからうか？

つまり、竹田氏の見解は全くの誤解であるということなのだ。それぞれの見解をそれぞれが各々の経験に還元して捉えることができるからこそ、お互いに「善し悪し」を考えあうことができるのだ。

さらに次の二点を指摘することができる。

(1) 各人の経験から出てきた実感は決して一致することはないのだろうか？

・・・一致することもあるだろうし、ない可能性もある。竹田氏が「決して一致することはない」と言い切る根拠はいったい何なのだろうか？

(2) 一致しなければ共感できないのであろうか？

・・・各人様々な見解がある。人によって「善い」にもいろいろあることを知って、初めてそれまで自分が考えもしなかった「善」についての様々な側面を見出せるのではないか？ そして、ある人の言う「善」には「なるほどそれもそうだな」と思えるかもしれないし、ある人の言う「善」には「それはちょっと同意できないな」と思うかもしれない。こういった他者との会話の中で、「アイデア」ではない、「善」の持つ様々な具体的側面を把握することができるのである。その中で共通項を見出したり、見出せなかったり、そういうことなのではないのか。

プラトンは、およそものごとの「本質」は、個々の経験を越えて”普遍的”なものとして存在するはずだ、と考えた。あるものが「正しい」かあるいは「善い」かという本質的な判断は、各人の個別の信念からは決して導けない。それは個別の経験を越えた何ものかに根拠をもち、しかもそれは、もし適切な仕方でも思考するならば誰もが”到達”できる、そういうものであるはずだ、と。(竹田氏、125～126ページ)

・・・この竹田氏の見解と全く逆に、あるものが「正しい」かあるいは「善い」かという判断は、「個々の経験」によって確かめられるものなのである。その上で共通点を見つけられればそれが「普遍的」なものとなっていく、ただそれだけのことなのだ。

X. (言葉とは違う) 「概念」の存在などどこにも見つからない

人はいろんな三角形を紙の上にも、地面の上にも描くことができる。三本の直線によって囲まれた図形であるかぎり、どんな形のもでもそれらは三角形だといえる。描かれた三角形は、どれほど見事にまた精密に描かれたものでも、決して「三角形そのもの」とは呼べない。(竹田氏、143 ページ)

・・・竹田氏は、なぜここで異論を示さないのだろうか？ 三本の直線に囲まれた図形であるかぎり「三角形そのもの」ではないのか？

ふつうに考えれば、それは個々人の「頭の中」にある三角形の「概念」(あるいは「理念」)だ、といえる。この概念は個々の具体的な三角形とは独立して、いわば「永遠」の相で存在し、また個々の具体的な三角形がそれにあずかって存在しているもの、つまりあらゆる三角形の「おおもと」である、といえなくない。このように、「三角形のアイデア」ならば比較的わかりやすい。それは、現在の言葉では三角形の「概念」と考えるといちばん矛盾がない。(竹田氏、143 ページ)

・・・なぜここを自然に流してしまうのか？”あらゆる三角形の「おおもと」とはいったい何なのか？ 竹田氏ご自身もそれを示すことなく、“三角形の「概念」というものが存在するかのように話を進めている。

繰り返すが、竹田氏は”三角形の「概念」というものがあるという前提で話を進められているが、いったいそのようなものがどこにあるのか、それは何なのか、具体的に全く示されていないのである。

だが、「アイデア」は「概念」(=「理念」)という言葉とはぴったり同じではない。むしろそれは、わたしたちが「概念」と呼ぶもののその「本体」、というような意味で使われている。たとえば、「美」のアイデアは個々の美しいものを「美たらしめているもの」とされるが、それは現在の意味での「美の概念」とはいえない。さまざまな「美しいもの」を経験した人は誰でも「美の概念」をもちうるが、この概念からじっさいに「美しいもの」を”作り出せる”わけではないからである。(竹田氏、144 ページ)

・・・”「美しいもの」を経験した人は誰でも「美の概念」をもちうる”のか？ 私たちにあるのは、そういった「概念」などではなく、あくまで具体的経験、

・美しいものを見たときに感じる感情的なもの・情動的なもの、そういった感覚(場合によっては言葉で表現しきれないと感じられるようなものかもしれない)

- ・美しいものを見たときに思い浮かべることのできる何等かのイメージ、映像、情景やら
- ・「美しい」と思えるような具体的な絵画、写真、造形物、あるいは景色など

・・・そういったものなのではないのか？ 概念から「美しいもの」を”作り出せる”わけではない、というのは当然と言えば当然である。そもそも（ここでいう）「概念」というものなど、どこにもないからだ。つまり、ここで言う（言葉とは異なる）「概念」それこそが「概念の実体化の錯誤」以外の何物でもない。

「概念」ではなく、あくまでそれを見て何らかの形で（一般的な言葉で言えば）心を揺さぶられるような何か、何らかの感覚を感じることができるのか、そういったことなのではなからうか？

「美たらしめているもの」があるとすれば、そういうことなのだろうと思うのだ。しかし、その感覚そのものがすべて言葉で表せるかどうかは定かではない。それを人に指し示そうと思えば、様々な比喻を用いるか、あるいは様々な具体的事物やら事象に応じて「美しい」と思えるのかどうか、それらを他者との会話の中で確かめていくしかないのであろうと思う。

三角形の「アイデア」とはプラトンの説明に即せば”三角形の本体”だが、じつはそれはおそらく、三角形の本質が誰にも普遍的なものとして理解されうる可能性の根拠、ということ以上のものではない。（竹田氏、145 ページ）

・・・この竹田氏の見解は、一見、ごくまっとうなもののようにも思えるのであるが、問題は、

- ・その「根拠」というものが「アイデア」として現れているのか
- ・三角形という”言葉”の普遍性の根拠ではなく三角形の”本質”の普遍性の（可能性の）根拠、としている場合、その”本質”というものが本当にあるのか

ということなのだ。

「三角形のアイデア」に象徴されるアイデア説の側面を、わたしは、「認識の普遍性の根拠としてのアイデア」と呼んでおきたい。（竹田氏、156 ページ）

・・・繰り返すが、三角形という「言葉」は多くの人たちの間で共有されている。しかしその根拠が「アイデア」と呼ばれるものに還元されうるのか、そこが問題なのである。

X I . 言語を用いた事実理解における共通理解の問題と、共同体間・個人間の「善」「徳」のすり合せの問題が混同されている

ホメロスの叙事詩に象徴される「英雄自体」における「徳」は、血族的共同体での地位、役割に応じた義務に応じた義務を内実とする。それはしばしば個人（英雄）の卓越した能力として語られ、また死をもって引き受けられるという形をとる。しかしやがて諸徳の不整合ということが生じる。・・・（中略）・・・『ピロクテレーテース』では、トロイ攻略のためのオデュッセウスの知略という「徳」が、友軍にとって「善」であるという見方と、悪気のない人間を欺くという意味で「狡さ」であるという見方が、対立するものとして示される。『アンチゴネー』では、ヘーゲルが詳しく述べたように、共同体の徳と血族の徳との対立ということが生じる。

ソクラテスとプラトンは、アテネにおいて顕著になったこのような諸徳の不整合、対立を乗り越えようとする哲学者として登場する。彼らによって徳は、共同体における役割を離れて「人たるもの」に属するものとされる。「人たるもの」とは、つまり自らの共同体と距離をとって、それに疑いをもちうる観点を意味する。そうマッキンタイアは述べる。（竹田氏、148 ページ）

・・・繰り返しになるが、やはり竹田氏は二つの問題を混同している。それは、

(1) 上記文章における「徳」「善」に関して、これを読んだ人はそれが理解できている（であろう）こと。つまり既に共通理解がそこにあるのではないか、ということ。ある人への「徳」「善」が別の人にとって「徳」「善」にならないことがある、ということもよく知られている事実であるということ。「善」とはそういうものだという一般理解があるということ。

(2) それぞれの人における「善」において、相反する側面がある一方、共通する側面もあるのではないか、その共通面を探ることも不可能ではないかもしれないということ。ソクラテス・プラトンの言う「人たるもの」としての「善」を実行したとしても、やはりそれによって被害を被る人がいる可能性がある。しかしそれらの被害をより少なくする方策はあるのではないか、それを探る可能性そのものは否定されてはいないということ。

・・・ということである。つまり「徳」「善」の議論において使用されている言葉をお互いに（ある程度は）理解しあえている（と確信されている）という事実と、共同体間、いやそれだけではない、個人と個人との間の「徳」「善」のすり合わせの問題とが混同されることで、言語を用いた事実理解における共通理解の問題があやふやにされてしまっている、別の問題にすり替えられてしまっているのだ。

ある時代にあるいはある社会の中で支配的な「徳性」と別のそれとは、大いに違っている。アテナイで市民の徳とされているものは、スパルタでは非道徳、背徳を意味することが大いにありうる。つまり、メノンの答えは徳が何であるかについてどんな共通了解（普遍性）も保障しないのだ。そして、もしそれ以上何もいうことができないとしたら、徳の普遍性の根拠はないことになり、そもそも「徳とは何か」という問い自体が無意味なものとなる。これをどう考えればいいか。（竹田氏、150～151 ページ）

・・・この竹田氏の問いかけが、まさに私が述べた論点の混同を象徴していると言えよう。共同体間における「徳」の対立があったとしても、私たちは上記の文章の中における「徳」が何を意味しているのか、具体的事実や経験に照らし合わせて理解することが既にできているではないか。「徳とは何か」という問いかけの答えの一部（おそらくすべてではない、共通点もある可能性は否定されていないから）が、既に上記の竹田氏の説明で明らかになっているではないか。つまり「徳」とは対立を生む可能性を有するものだ、ということなのだ。「徳とは何か」という問いかけは全く無意味になどなっていないのである。

XII. 同一性の根拠の究極的な説明できなさ

竹田氏は、事物の「普遍性の根拠」について、フッサールが「本質的な解答を与えた」（竹田氏、147 ページ）と述べられているが、それは本当であろうか？

フッサールは『経験と判断』でこういつている。円の「本質」とは何かと問うと、たとえば、任意の一点から等距離にあるすべての点を結んだもの、というような答えが一般的に考えられる。しかしこれは幾何学的な「定義」であって円の「本質」とはいえない。自分としてはこういう。まず、「円」とか「円い」という言葉で浮かぶさまざまなもの、ボールや、線路のカーブや、皿や、電球等々をどんどん思い浮かべてみる（＝想像変容）。その上で、それらの像の外的な差異を捨象してなお共通項として残り続けるようなある「同じ感じ」があるとすれば、それが「円の本質」なのである、と。

フッサールの説明が教えるのはこういうことだ。ある言葉の「本質」とは、その概念を定義するような何らかの”実体的な”意味内容ではなくて、むしろ、その言葉によって人々が世界を呼び分けて秩序を作り出している、その仕方のことだと考えるのがいい、と（＝言語によって可能になっている世界分節の構造）。（竹田氏、153 ページ）

・・・上記の竹田氏の説明に関して、三点指摘しておきたい。

(1) 同一性の根拠の究極的な説明できなさ

「同じ感じ」とは・・・それが何なのか、そこが重要な点なのである。それにもかかわらず竹田氏は「同じ感じ」が「円の本質」である、で済ませてしまっている。それが何なのか、その説明がすっぱり抜け落ちてしまっているのだ。

問題は、「同じ」「同一性」の根拠の究極的な説明できなさなのである。究極的には「同じ」と思ったから「同じ」なのだと言いかない。「同じだ」と思った時点においてその「同一性」の根拠そのものが具体的経験の事実として現れて来ているわけではないからだ。しかし、同一性の根拠というものを見出すことが不可能である・・・と言うわけでもない。

根拠⇒同一性、ではない、
同じと思った⇒その理由を問うている

・・・ということ、同一性の理由とは、結局のところ様々な経験をつなぎ合わせ、事後的な因果分析により明らかにするしかないものなのである。因果関係を前提としているからこそ「理由」を問うのだとも言える。

具体的には、「円」と呼ばれるその対象物をさらに観察し、そこから様々な要素を抽出し、様々な「円」と呼ばれるものを比べることで、何の要素が共通しているのか、何の要素があれば「円」と呼ぶのか、そういったことが明らかになっていく。もちろんこれは事後的な客観分析であり、絶対的に正しいと言えるわけではない。しかしそういうふうに確かめていくしか術がないのである。

別のわかりやすい例として「リンゴ」を挙げてみる。その物を見て「リンゴだ」と思ったとき、それが赤い色の故なのか、香り故なのか、形故なのか・・・もちろんある程度目星をつけることは可能である。しかし本当に「色」で判断したのか、「形」で判断したのか・・・あるいはそれらを総合して脳が判断したのか、あるいは目に見えない”何か”が作用して「リンゴだ」と思うに至ったのか、疑うことはいくらでもできるのだ。ただいずれにせよ、定義があって「円」があるのではなく、まずは「円」があって定義は後付けにすぎない、ということなのである。そして、後述するが、この要素を抽出する作業、それこそが「想像変容」（現象学では「自由変更」とも呼ぶようだ）の作業なのである。

(2) 本質ではなく”実体的な”意味内容（正確に言えば「経験」）

竹田氏の言われる「本質」というものは、具体的経験として現れることはない。捜しても見出せるようなものではないのだ。その”どこにもない”ものが、「秩序をつくりだしている、その仕方」と”定義”すること自体、論理的に（現実問題として）全く繋がりが無いのだ。

見出すことが出来るのは、共通する要素としての共通項（それが定義になる場合もある）である。そしてそれらは結局のところ、具体的心像、図、現物（皆、経験として現れるもの）で示す（あるいは自分自身で思い浮かべる）ことしかできない。

「認識の普遍性の根拠」（竹田氏、154 ページ）とは、具体的経験として現れない「イデア」などではなく、事後的に見出される具体的要素なのである。ではその「要素」はいかにして見出されるのか？

（3）想像変容（自由変更）は実質的に言葉と経験とのつながりの確認作業のこと

竹田氏の言う「想像変容」（「自由変更」）について、

まず、「円」とか「円い」という言葉で浮かぶさまざまなもの、ボールや、線路のカーブや、皿や、電球等々をどんどん思い浮かべてみる（＝想像変容）。（竹田氏、153 ページ）

・・・要するにこれは、ボール、線路のカーブ、皿、電球という「言葉」に対応する何らかの具体的経験（この場合は見えるもの）を思い起こす作業である。その対応物（経験）と「円い」「円」という「言葉」とが繋がりをうめるのか、その確認作業なのである。

これは別に身の周りの物でなくても良い。コンパスで描いた円、手で描いた円、雑に描いた円、それらを「円」という言葉で呼びうるのかどうかという作業も含まれる。その時、まず「円い」「円だ」と思うことが先にあって、なぜそう思うのかは事後的に分析される事柄なのだ。既に述べたように、なぜそう思うのか、その理由は、「円い」と思った時点において具体的経験として現れて来てなどいないのである。「同一性」の根拠、さらに言えば「言葉と経験との関係」の根拠とは究極的に謎を伴っているものなのである。そのとき、

その対象物＝ボール

その対象物＝円い

その対象物＝白い

・
・
・

・・・つまり、それは「ボール」でもあり「円」でもあり「白」でもある。そこには「名辞的作用」や「述定」の区別などない。それらは例えば「ボール」を主語とした場合に「円い」とか「白い」とかが述語（あるいは要素）になる、そういった特定の組み合わせなのである。現象学でいう「志向性」はこれら見出された要素を因果的に組み合わせたもの、事後的な分析の産物であるにすぎないのだ。つまり、

志向性⇒経験、ではなく、
経験⇒（分析）⇒志向性、なのである。

さらに言えば、「ボール」「円い」「白い」という言葉と繋がったそれぞれの対象物が「同一物」であるのかどうか、それもただ「同じ」と思うからそうなのである。

XIII. アリストテレスは「因果関係とは何か」「目的・動機・意味とは何か」という問題に蓋をしてしまった

アリストテレスの見解について、竹田氏は次のように説明されている。

人間のあらゆる営みは必ず何らかの「目的」をもっており、さまざまな意味での「目的にかなうこと」を人は「善きこと」と呼んでいる（竹田氏、157 ページ）

個々のどんな事象の存在もその「原因」をもち、また原因—結果の系列をもつ。（竹田氏、164 ページ）

・・・これら竹田氏の説明を読む限りにおいてであるが、アリストテレスは、因果関係や目的はあるのだ、と決めつけた上で自論を展開している、ということになる。つまり、アリストテレスは「因果関係とは何か」「目的、あるいは動機、さらには意味とは何か」という重要な問題に蓋をしてしまった、とも言えるのだ。

アリストテレスの見解の説明の中で、唯一同意できる部分は・・・

プラトンのいうイデア的存在（「大自体」、「小自体」、「一」、「多自体」など）はじつはしばしば関係的なものだ（プラトンはさまざまな自然物のほかに、「大」や「小」、「一」や「多」のほか、「種と類」、「実体と偶有」、「等しき」などにもイデアを想定した）。そしてつねに「関係的なもの」を上位において、これを「具体的に存在するもの」の根拠（原因）と考えるのだが、それはむしろ逆であるはずだ。（竹田氏、161 ページ）

・・・これがプラトン批判としての的を得ているかは別にして、「**関係的なもの**」を「**具体的に存在するもの**」の根拠と考えることは、確かにひっくりかえった見解であると言える。あるものを見て「大きい」と思ったとする。このときその「理由」は経験として現れて来てなどいないのだ。このとき「小さい」があるから「大きい」と思った、などと考えながら「大きい」と思ったりはしないであろう。

また、私たちは「大きい」という言葉がどのようにしてこの人間世界に現れてきたのか、知っているだろうか？ 自分が「大きい」と初めて喋ったことの時など覚えているであろうか？

結局のところ、

関係、あるいは構造⇒言語、はひっくり返った見解なのであり、実際には、
言語⇒（事後的分析）⇒関係・構造の抽出、なのである。

しかも本当にその関係・構造ゆえにその言語が成立しているのかどうか、そこはやはり謎なのである。竹田氏の言われる「構造」とは、経験の事実として現れて来てなどない。あくまで因果分析の結果、事後的に見出される想定概念でしかないのである。（このことは後でより詳細に説明する。）

XIV. 「アイデア」は「概念の実体化の錯誤」そのものである

哲学者たちがかくも熱心にものごとの「原因」を探究してきたその理由は何か、と問うべきではないだろうか。人々はさまざまなことがらの「根本原因」を問うてきた。だが、それはなぜか。どこからその問いの動機と情熱が現れたのか。おそらく、「善く」生きたいとか「ほんとう」に触れたいという人間の欲求の本性が、それらの問いを作り出しているのだ。だとすると、真に探究すべきなのは、これまで哲学者が問うてきた「原因」それ自体であるより、むしろこの問いを動機づけている人間の欲求の本性それ自体ではないだろうか。（竹田氏、167 ページ）

・・・このような見解の問題点は既に述べてきた。「動機」など問わなくても因果関係が何かは説明可能であるし、そもそも「動機」「欲望」というものが、具体的事実から導かれる想定概念でしかない。つまり、

事実から「動機」「欲望」が想定されるのであって、
「動機」「欲望」により事実を説明することはできない

ということなのだ。「動機」「欲望」は具体的経験の事実として現れることはない。確かに情動的感覚のようなものは具体的経験として現れてくる。しかしそれを「欲望」「動機」として把握しようとする、事実関係を恣意的に・想像的に組み合わせた「ストーリー」構築にならざるをえない。そこには事象の因果的關係付けが入り込んでいるのだ。（「欲望」については第XX章。“「根拠」にある「諸原理」”とは、実質的に、その政策を実際に遂行する場合のシミュレーションあるいは影響評価の結果のことである、でも詳細に説明している。）

プラトンは先人の説をたくみに統合した。・・・（中略）・・・ヘラクレイトスからは、感覚世界には確実なものがないことを。（竹田氏、155 ページ）

・・・感覚がなぜ「世界」になるのかわからないが、いずれにせよ直接の経験そのものの不確実性が強調されているのである。そして、太陽の比喩でプラトンが言おうとした要点を竹田氏は次のようにまとめている。

①イデアとは、（それ自身が認識の対象となるが）事物の「何であるか」の根拠であるとともに、それが認識されうることの根拠でもある。つまり、諸対象の「真理性の根拠」であると同時に「認識根拠」でもある。

②さらにイデアは、事物の「認識根拠」であると同時に、事物の「存在根拠」（＝生成の根拠）でもある。（竹田氏、177 ページ）

・・・要するに、直接の経験ではない「あるもの」（要するにイデアのことだが）が、「根拠」なのだ、という見解である。竹田氏自身は、“この世界のかなたに「超感覚的な本当の世界」があるという考えの批判”（竹田氏、185 ページ）は必ずしもプラトンのイデア説批判として正確なものではない、と述べられている。その上で、竹田氏は現象学的見解を援用してイデア説を説明しようと試みている。

アランが正しく見ぬいているように、人間の感覚が必ず事物のある側面だけしか捉えることができず、その全体像あるいは総体を決して一挙には把握しえないという本質的に相似形をなしている。現象学的にいうと、感覚は「射映」というあり方においてのみ成り立ち、だからそれ自体はたえず変化するものでしかない。しかしそのことは、現象としては「射映」として現れているその「当のもの」の現実存在を疑わせるものではない。（竹田氏、188 ページ）

・・・様々な経験から客観世界を構築していることは確かである。しかし、そのとき「イデア」というものが形成されているのか、具体的に「イデア」とは何のことなのか、実際にそれが「根拠」となっているのか、しかも何の「根拠」となっているのか、その

説明がすっぽり抜け落ちてしまっているのだ。それらの説明がまったくないままに、論点が「動機」へとずらされてしまっているだけなのである。竹田氏はこのことに気づいておられるだろうか？

結局のところ、「根拠」となるのは感覚を含めた具体的経験でしかない。「アイデア」という漠然としたイメージを想定してみたところで、結局思い出せるのは具体的心像、しかも実際の視覚よりもはっきりしない映像である。

「赤色」とは何か思い浮かべたとしてもそれもやはり具体的な「赤」なのであって「アイデア」なるものではない。匂いや音やらであったとしても、やはり具体的な「匂い」やら「音」を思い浮かべるのであって、それは「アイデア」などではない。「アイデア」なるものはどこまでも「想定概念」、どこにも見つけることはできないのだ。要するに「アイデア」が「概念の実体化の錯誤」そのものであるのだ。既に述べたように、「美そのもの」「三角形そのもの」が経験から離れたところにある、そういった見解のことである、

私たちは、それにもかかわらず、「あ、あれはたしかいつか見た写真だ」とか「あれはリンゴだ」と考えることができる。しかしその認識が現れる「メカニズム」「仕組み」など、私たちの経験として現れて来てなどいないのだ。すべては謎のまま、ただ「あの写真だ」「リンゴだ」と思うのである。（そのメカニズムは事後的な因果分析により明らかになるものである。しかし謎は常に残る。）

私たちは「アイデア」があるかどうかなどにかかわりなく、あるものが見えて「リンゴだ」と思ったり、「カレーの匂いだ」と思ったりするのである。ただただ、端的に経験と言葉とが繋がった、ただそれだけのことなのだ。

XV. カントの言う「完全」「理念」とは、事象の恣意的分類、あるいは仮説、あるいは概念の実体化の錯誤である

『プラトン入門』第四章における竹田氏のエロス論は全く共感・同意できない。恣意的な「ストーリー」「オハナシ」以上のものではないからだ。一か所、下記のカントに関する見解についてコメントしておく。

カントの「理念」という概念は、理性が経験を越えてある完全な状態（理想的状態）を思い描く能力からくる。たとえば、人は欠けた月を見て完全な満月を思い浮かべる。また、自然界には完全な直線は存在しないが、人は不完全な直線を見て完全な直線を観念の中で想像することができ、これが概念として純化されて直線の「理念」となる。同様に、ほんとうの意味で完全なる「徳」をもつ人間はいないが、人は完全なる「徳」のイメージを想像することはできる。そしてこのありようを概

念として純粋化できる。カントによれば、これがプラトンの「イデア」の意味するところである。（竹田氏、243 ページ）

・・・私たちは様々な方法で（学校やら本やらで）、太陽と地球と月との位置関係によって月が欠けたり満ち足りることを教えられている。欠けた月と満ちた月とが同じ月であることを知っている。しかしそれらの知識なしに、ただ欠けた月を見ても、満月を思う浮かべることができるであろうか？ 既に持っている知識ゆえに満月と三日月とが同一の月であると判断できるのである。

そのとき、三日月は「不完全」なのだろうか？ 満月は「完全」なのだろうか？ 「欠けた月」というから「欠けた」ような気になるかもしれない。しかし「三日月」と言えば、それはそれで一つの情緒ある実物、あるいは経験なのである。「三日月＝不完全」「満月＝完全」というのはあくまで一つの解釈であって、満月が「完全な理念」と判断することは全くの筋違いであるとは言えないだろうか？

次に直線について。

竹田氏は、”人は不完全な直線を見て完全な直線を観念の中で想像することができ”・・・と説明されているが、「**観念の中で想像する**」とはいったいどういうことなのか？ **具体的に**どういう想像なのであろうか？ 私たちに出来ることは、具体的に直線をイメージするか、「完全な直線」と「言葉」で言い表すかどちらかでしかないのではないのか？

実際にイメージした直線が「完全」なのかどうか、そんなことはわからない。ただ「曲がっていない」と思うのであればたしかにそう確信はしているであろう。しかしそれほどどこまで「完全」なイメージであろうか・・・？ 想像におけるイメージなど、現実の直線よりもさらに曖昧ではっきりしない心像にすぎないのではなかろうか。それにもかかわらず、私たちは「まっすぐな線」「曲線」と判断することができてしまう。

いずれにせよ、想像で描くイメージであっても、結局は言葉と経験との繋がりなのである。その描かれたイメージを言葉で表現しただけなのである。それは実際に紙に描いた直線の場合と変わらない。

線を見て「まっすぐな直線」と思えばそうなのである。「曲がっていない」と思えばそうなのである。「曲がっている線」「曲線」と思えばそうなのである。もちろんそこには、既に述べたように”（言葉と経験との繋がりにおける）究極的な説明できなさ”というものはある。しかし、だからといってそこに「理念」（あるいは「イデア」）というものが入り込む余地などあるのだろうか？（実際のところ、「完全にまっすぐな直線」というものは実在するかもしれないのだが・・・）

私たちは学校で、直接やら円やら三角形の定義を習って、それが「本当」だと思わされているのではないのか？ これは想像でしかないが、もし私たちが学校で数学を勉強していなかったとしたら・・・鉛筆で描いた円はやはり「円」であるし三角形は「三角」であるし、まっすぐな線はあくまで「まっすぐな線」そのものであろう。あるいは「幅

のない線」と聞かされたところで「そんなものありえない！」と思うのではなからうか？
(竹田氏は「幅のない線」については触れられていないが)

この「幅のない線」というのは確かに「仮説」の域を出ない。「幅のない線」という「言葉」があってもそのようなものを思い浮かべることさえできないからだ。(これについても物理学が進んだ場合にどうなるのかよく分からないが・・・)

私たちは論理学において、現実世界にはない命題を想定し、その命題を基に、現実世界の状況に沿った論理を適用することで、「もし〇〇だったらこうなる」というような「仮説モデル」を作り出すことができる(例えば虚数など)。それによって未知の事柄を推測したり近似したりできる可能性がある。(あるいは、物体の縁は線ではないのだが、その縁を線で描いた上でそれに幅がないと仮定したりすることもできる。)

そのとき、論理学において顕著な傾向であるのだが、多くの学者たちが学校で習った事柄、何度も何度も反復練習をしてそのコンテクストを(後天的に)頭・体に覚えこませたものをア・プリオリと信じ込んでいるのが現状である(論理や数学はア・プリオリという思い込み)。そのような「思い込み」をいったんエポケーする必要があるのではなからうか。

最後に「徳」について・・・

竹田氏は、“完全なる「徳」のイメージを想像することはできる”と述べられているが、それは本当に可能なのであろうか？竹田氏は“完全なる「徳」”というものを具体的にどのように想像することができるのか、実際に検証されただろうか？“完全なる「徳」”という「言葉」に対応する何らかの具体的なイメージがどのようなものなのか、説明することはできるだろうか？あるいは具体的にイメージすることができるだろうか？

「完全」と思おうが思うまいが、「徳」がいかなるものなのか、それは何らかの具体的な事象、あるいは具体的経験として示すしか方法がないのである。具体的な行為でなくても、何らかの情動的感觉を伴うとか(それは「欲望」ではないし、その情動的感觉が一種類であるとも限らない)、そういった事でも良い。なんにせよ、やはり具体的な経験で示すしか方法がないのである。

もちろん、「完全なる徳」とは何だろうか？と想像をめぐらしたり話し合ったりすることができない、と言っているのではない。しかしその場合においても、結局は具体的な経験やら事象を想像するのであって、当然それは「アイデア」でも「理念」でもない、やはり具体的な経験でしかないのだ。竹田氏の(あるいは現象学で)言うような経験を“超えた”「アイデア」的な「徳」というものなど、どこにも見つけることはできないのである。

「観念の中で想像」とか「完全な徳のイメージ」と説明したところで、それが具体的な経験として現れるものでなければ、結局「概念の実体化の錯誤」であるにすぎないのだ。ないものがあるかのように説明しているだけなのである。そういうものが“あるのではないかと想像すること”と、“そのものを具体的な事象として想像できること”とを混同してはならないだろう。

ここまでの説明で明らかになったと思うが、竹田氏（カント）の言う「完全」あるいは「理念」とは、

- (1) 異なる事象を恣意的に「完全」「不完全」と分類したもの、あるいは
- (2) 仮説
- (3) 概念の実体化の錯誤

である、ということなのだ。竹田氏の言われる「完全」な「理念」というものを具体的にどのように想像できるのか、一度試してもらいたい。そうすればそれが「概念の実体化の錯誤」であることが明確に分かると思うのだが。

XVI. 「大いさ」であれ「三角形」であれ、その言葉が使われた「理由」を探すことは因果関係把握以外の何物でもない

もちろん、いま考えれば、「大いさ」という概念は、「三角形」のような純粋に数学的な理念の性質とぴったり重なるものではない。「大」といった概念の本質はゼノンで見たように「観点」だが、「三角形」という概念は「観点」というより、人間の「表象能力（あるいはその形式）の共通性」にその本質をもつ。だからプラトンのように、さまざまな言葉や概念における普遍性の根拠を「イデア」という一つの語ですべて括ることには、少し無理がある。（竹田氏、271 ページ）

・・・「大いさ」が「観点」であるというのは一般的な認識であるようにも思える。しかし、さらに具体的に考えてみたとき、その「観点」とはいったい何なのであろうか？ 例えばである。目の前に象が出てきたとする。「大きい！」と思わず叫んでしまったとしよう。このとき「ネズミと比べて小さいから象は大きいなあ」というふうにいちいち比較しながら「大きい！」と叫んでいるのであろうか？

目の前のものを「大きいなあ」と思う、ただそれだけのことではなかろうか？ 目の前のものと「大きい」という「言葉」とが端的に繋がった、ただそれだけのことではないのか？ 目の前のものは確かに「大きい」のである。そのとき、なぜ「大きい」という言葉が思い浮かんだのか、その「理由」など経験として現れて来てなどいない、ただただ「大きい」と思っただけなのである。その点については「三角形」の場合と全く同様である。それが定規なしに描かれたものであろうと、コンピュータで描かれたものであろうと、「三角形」と思えばそれが「三角形そのもの」なのである。そして「イデア」というものも、どこにも見つかることはない。

では「大きいなあ」と”なぜ”思ったのか・・・その「理由」「原因」とは・・・過去に見たネズミを見て「小さいなあ」と思った、蟻を見て「小さいなあ」と思ったからなのか、あるいは小さい頃に大人から「象は大きいものだよ」と教わったとか、ある本の中で二つのものが比較されていて「これは大きい」「これは小さい」と説明されていたのを読んだからなのか・・・そういった様々な事象・経験との”繋がり”を探しながら「理由」を求めていく、それ故に「大きい」と思ったと「理由づけ」している、ということなのではなかろうか？

さらに考えてみると、目の前の視野に占める割合が大きくて圧迫感を感じる時に「大きい」と思うとか、自らの視線の上にあるとか下にあるからなのかとか・・・様々な分析が可能である。

そのとき、「小さい」という言葉があるから「大きい」という言葉があると断言できるであろうか？ もし「小さい」という言葉がなかったら「大きい」という言葉はありえなかったと断言することはできるであろうか？ 「小さい」と「大きい」という言葉が人類史上において同時に生じたと断言することはできるであろうか？ もちろんそれらを完全に否定することはできない。しかし完全に肯定することもできないのではないだろうか？・・・繰り返しになるが、結局のところ、

**構造・文法⇒言葉、なのではなくて、
言葉⇒構造・文法、なのである。**

言葉と言葉との関係、あるいは構造と呼ばれるようなものは、私たちの経験を繋げて事後的に分析して抽出されるものにすぎないのだ。あるものを見て「大きい」と思った経験、あるものを見て「小さい」と思った経験、あるいはその他の様々な経験どうしを繋げ、それらの間に「関係」を「認めた」のである。

つまり「観点」の把握には因果関係が入り込んでいる。竹田氏はこのことに全く無頓着なのである。

つまりアイデア説の不備を本質的なかたちで批判するためには、たとえば「三角形」という言葉（概念）と「大きい」という言葉（概念）の本質の違いを明らかにしうえて、その「クラスの混同」を明瞭に指摘するか、あるいはまた、イギリス経験論がスコラ哲学に対してそうしたように、あらゆる概念の先験性を拒否してそれが徹底的に経験的、慣習的なものに還元できることを証明する、というような方法をとらなければいけない。（竹田氏、272 ページ）

・・・私の説明はこの後者に近いような感じもするが、「経験」と「慣習」を混同するのはいけない。「慣習」とはあくまで経験を因果関係で組み立て「歴史」を構成した上で説明されるものだからである。また、アイデア説の「不備」を批判するというより

も、「アイデア」そのものがどこにもない、経験として現れて来ることがない「想像の産物」でしかない、ということなのである。

XVII. 言葉の意味を経験から引き離すことにより恣意的な言葉の使用がなされパラドクスが導かれる

「無限進行」のようなパラドクスは、言葉の意味を経験から引き離したことにより、言葉を恣意的に操作できると勘違いすることで生じる矛盾、結局”言葉と経験との不一致”なのである。

これまで「存在」についてのさまざまな思弁は、一、多、同、異、静、動、実在、生成等々といった言葉を、やみくもに使ってきた。そのため「存在」ということを正しく把握できず、またそこをソフィストにつかれパラドクスに陥った。ではどうすればいいか。プラトンはこういう。言葉を適切に「もろもろの〈類〉に従って分割すること、そして同じ〈形相〉を異なった〈形相〉と考えたり、異なった〈形相〉を同じ〈形相〉と考えたりしないこと」、ここに哲学的な問答法’（ディアレクティケー）のポイントがある、と。（竹田氏、275～276 ページ）

彼の論旨をひとことでいうと、一、多、同、異、静、動等々の概念の「類」を適切に区別したのちこれを使用せよ、さもなければ必ずあの詭弁論法にまきこまれる、ということである。（竹田氏、276 ページ：文中の「彼」とはプラトンのことである。）

・・・これは結局のところ、私がゼノンのパラドクスの件で既に述べたように、言葉の意味のすり替えをしないようにしましょう、ということではないのか？ これは「アイデア」とは全く関係ない話だ。

アリストテレスがはじめて体系化した「論理学」は、プラトンにおける普遍性の思想とは異質な、いわば厳密論理主義的な思想だからである。（竹田氏、278 ページ）

・・・この厳密論理主義において、言葉が常に経験によって根拠づけられていれば「無限進行」のパラドクスやゼノンのパラドクスに陥ることはない。なぜなら特定の論理がどのような場合において有効なのかが明確に理解できるからである。しかし哲学という学問の現状を見る限りそうはなっていないようである。

XVIII. 感覚が変化で思惟が不変・・・？

プラトンは主人公のソクラテスを通して、まずヘラクレイトスの、万物は「生成変化」するという命題をとりあげ、例によってソフィスト的論法でその矛盾を露呈させたあと、「変化してやまぬもの」と「変わらず変化するもの」という対立的な概念の本質(=「変化/同一」)あるいは「生成/存在」を、「感覚/思惟」という観点から捉え直してみせる。こんな具合だ。

——人は、「変化」と「同一」という概念を実体的なものとして対立させ、そのことであるパラドクスに巻き込まれる。しかしこの本質をよく考えれば、「変化」とは人間の「感覚」によって現れる世界のありようをいうのであり、また「一」や「同」とは、世界の存在を、全体として「思惟」の対象としたときに現われるものだということがわかる。(竹田氏、285～286 ページ)

・・・プラトンは、まずヘラクレイトスの”万物は「生成変化」する”という命題そのものが実際に「正しい」のか、そこを吟味する必要があったのだ。つまり本当に万物が「生成変化」しているのか？と問い返すべきである、ということである。変化するものもあれば、いつ見ても変わらないものもある。これは事実を素朴に捉えることで普通に明らかになることなのではないか？

要するにヘラクレイトスの命題そのものが「間違っている」ということなのだ。そこにソフィスト的論法が入り込む余地などないし、「感覚/思惟」という観点を持ち出してくる必要もない。

”「変化」と「同一」という概念を実体的なものとして対立させ”たためにパラドクスが生じたのでもない。単に”万物が「生成変化」する”という文章が、この現実世界を正確に説明していない、実際の経験と食い違っている間違っただ説明だということ、ただそれだけなのである。

では真に「実在」と呼べるものはどこに見出されるか。それは事物のように「感覚」に現われ出るものではない。われわれが「不変なもの」と呼ぶのは、むしろ、多くの感覚の積み重ね(経験)から悟性によって幾重にも判断され、思念された、その結果として現れたものなのだ。しかもその際、この判断の根拠は、感覚それ自体にはなく、そうである以上人間の思念それ自身に内在すると考えるほかない(=想起説)。(竹田氏、286 ページ)

・・・目の前のサイコロも砕けば粉になる。種も蒔けば草や木になる。言葉で呼ばれたそのもの自体も変化していく可能性がある。また、私たちが「思念」と呼ぶものでさえ結局は一連の「経験」である。流れゆくのは(これは客観的時間を前提とした議論であるが)感覚も思惟・思念・思考も同じなのである。さらに言えばあるものを指し示す「言

葉」そのものでさえ時代につれて変化することも多い。一方で、昔と変わらず使われ続ける言葉というものもありうるし、ある匂いを嗅いで「あ、あの時の匂いだ」と思ったり、ある景色を見て「あの時見た景色と同じだ」と思ったりもする。それらの感覚は「同じ」と思ったのであればやはり「同じ」、「変わらないもの」なのである。ただそれだけのことだ。

そして、これも既に述べたことであるが、「実在」と呼ばれるものは「感覚」に現われ出るものである。見えたもの・聞こえたもの・感じられたもの、それらの「経験」が端的に言葉と繋がっただけ、目の前のものは「リンゴ」であり「赤色」であり「ある香り」なのである。端的にそうなのである。

XIX. 「善」と言う言葉が各人の経験に根拠づけられていることは、普遍性という概念の根拠の否定にはならない

ゴルギアス説の重要な力点は、各人は自分にとっての「真」ではなくむしろ自分にとっての「善い」をつねに判断の基準としている、そしてここにあらゆる人間にとっての判断一般の普遍的基準がある、ということにある。この説は大変深い考えを含んでいる。しかし、にもかかわらずこれをさらに追いつめれば、結局さまざまな「善い」が対立し、普遍性という概念は何によっても根拠づけられないことになる。（竹田氏、287 ページ）

・・・この見解の問題点については既に説明した。人それぞれにとっての「善い」があったとしても、それらを会話の中でお互いに理解し合うことが（あるいは互いに理解していると確信できることが）ある程度は可能である事実が既にある、ということなのである。むしろ、「善」のみでなく、様々な言葉が「経験」によって意味づけられているからこそ、他の人の発する言葉を理解することが可能となっているのだ。もちろんその経験を見つけることができない、想像することさえできない場合、「理解できない」ということになるのではあるが。

これも既に述べたが、竹田氏は言葉による相互理解の可能性と、価値観の違いに対し共感できるかどうかの問題とを混同してしまっているのだ。人間どうし、ある問題に関する価値観は共有できるが別の問題に関する価値観は共有できない、ということはよくあることではないのか？ しかし互いに価値観が違うということは理解できるのである。

「善」に関しても、互いに価値観を共有できる、あるいは共有できなくてもある程度は共感できる、という場合もあろうし、全く共感できないという人もいる可能性がある。だからといって「普遍性」という概念が何によっても根拠づけられないことにはならないのである。

XX. ” 「根底」にある「諸原理」 ” とは、実質的に、その政策を 実際に遂行する場合のシミュレーションあるいは影響評価の結果の ことである

たとえば、『功利主義論』で卓越した正義論を展開したJ・S・ミルは、そこでこう書いている。何が正しいかについては、多くの意見がある。「正義の観念が国民により個人によってちがうばかりではない。同じ一個人の心中でさえ、正義は単一の準則、原理、格率では」ありえない。だから「正義」という観念を、人間のなすべき行為の最後の準則や原理と考えるわけにはいかない。そこで、大事なのは、さまざまな「正義」の観念から、それを支えるより深い根拠を取りだす試みである。この問題が、「正義の根底にあつてその権威の源泉となっている諸原理まで掘り下げられないならば、わたしには、どの論者をも反駁できるとは思えない」（伊原吉之助訳）、と。

ことがらを” 普遍化” するとは、つまりこのより深い「諸原理」を取りだす思想の努力の謂であつて、ある思想を権威化し絶対化することとは無関係なのである。そして見るは、この試みにおいて、政治や政策のありかたの「正しさ」（正当性）の観念の根拠を「功利」という概念に見た。ベンサムやミルの「功利」の概念はいまは誤解に満ちた批判を受けているが、たいていの場合それらの批判よりはるかに本質的な思考を示している。

ミルはこういう。世の中には、平等主義や福祉主義や王政派や道徳派といった、いろんな政治的理想がある。これらはさまざまな「準則」から自分こそもっとも「正義」であるという。だが、これらさまざまな「準則」のより深い根拠を取りだして見るべきなのだ。するとどうだろうか。おそらく「功利」という言葉をそこに置くことができる。自分は「功利」、つまり、社会の構成員の総体にとって利益になる（すべての人にとって「よい」）、という原理以外には、政治のありかたの「正しさ」の普遍的な基準というものは存在しないと考える。「正しさ」（＝正義）という概念は、多くの人考えるようにそれ自体が何か” 実体的な徳” としてあるのではない。じつはそれは、もっと深い基礎（よいこと＝功利）からその概念の本質をえているのである、と。（竹田氏、195～196 ページ）

・・・この見解の問題点については、ヴェーバーと西研氏の見解を批判的に検証した拙著、

価値・理念について議論するとはどういうことなのか
～「なんのための」社会学か？ の批判的検証を中心に

<http://miya.aki.gs/miya/shakaigaku1.pdf>

で詳細に説明している。「根底」にある「諸原理」を取り出すということに関してはヴェーバーはミルと全く同じである。ただヴェーバーはそれを「功利」と決めつけてはいないが・・・

ところで、意欲する人間がこうした決断をください、さらにわれわれが提供できるのは、〔3〕意欲されたものの意義に関する知識である。われわれは、具体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を、まず開示し、論理的な連関をたどって展開することにより、かれが意欲し、選択する目的を、その連関と意義とに即して、かれに自覚させることができる。（『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』マックス・ヴェーバー著、富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波書店、33 ページ）

・・・これらの作業を様々な事例において具体的に遂行してみたい。すると分かるのであるが、「**根底にある理想・理念の追体験**」（『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』、35 ページ）とヴェーバーが言っているのは、**実質的に、その政策の目的や価値観に基づいて実際に政策を遂行した場合の、影響評価のこと**なのである。未だその政策が実現していない場合は、シミュレーションによる**仮説構築、別の言葉で言えば「因果関係を辿って構築されるストーリー」**なのである。物事はやってみて初めて分かることもある。本当にそのシミュレーション通りになるという保証はない。また、そのシミュレーションも誰が分析するかによりその結果が大いに異なる可能性もある。だからこそ現実的に様々な議論がなされているのである。

一方、もしその政策が遂行されている場合は、その結果の評価となる。その評価分析においても、どの側面を評価するかによって、**ポジティブな見解を示す人もいればネガティブな見解を示す人も**いる。

ミルの場合で考えてみると、”**平等主義や福祉主義や王党派や道徳派**といった、**いろんな政治的理想**”を実際に遂行した場合、「功利」という一種の”**指標**”がより大きくなる、というシミュレーション結果が出た、ということになる。繰り返すが、それは「根底」にある「原理」などではなく、ただの「**政策の影響のシミュレーション・評価**」であるにすぎない。それを「根底」にある「原理」とするのは、むしろひっくり返った見解であるといわざるをえないのである。そもそもそのような「原理」が**いったいどこにあるのか？**そのような原理に従わなければならないという決まりは**いったいどこにあるのか？**

さらに、ミルの分析が本当に正確であるのかという問題もある。ミルはただ頭の中でストーリーを構築し、想像してみただけである。様々な”**政治的理想**”といえども、**具体的にはいったいどのような政策なのか？** それらが”**具体的に**”どのように実行されどのように「功利」をもたらしていくのか？ **そもそもが”平等主義**”とはいかなる政策なのか？ **何を”平等”にするのか？** それによって様々なシミュレーションが可能となるであろう。

つまり、「根底」にある「諸原理」とは、実質的に、

- (1) 特定の目的・価値観を実行すると想定した場合の仮説構築（シミュレーション）・ストーリー構築の結果
- (2) 特定の目的・価値観を実際に実現した場合の影響評価の結果

・・・のことなのである。これを「原理」として「根底」にあるもの、と捉えるのはまさに”認識の転倒”以外の何物でもない。当然”普遍化”とも全く関係がない事柄である。しかしこういった考えが広く認められてしまっているのも事実なのであるが・・・

この「根底にある諸原理」を「欲望」という言葉に入れ替えてみれば、「欲望」が何なのかよく理解できるのではなかろうか。既に述べたように、私たちは情動的な感覚を感じることはあるのだが、「欲望」そのものは具体的経験として現れることがないのである。しかし自らの行為の結果やら、自らの行為の結果予想される結果（シミュレーション）に対し、安堵感・不安感・違和感やら喜びのような情動・感情のようなものを感じることはある。結局のところ、私たちはそういった具体的事実、経験の事実を繋ぎ合わせて「欲望」として受け止めている、ということができるのである。先に述べた（第XIV章、「アイデア」は「概念の実体化の錯誤」そのものである）“事実から「動機」「欲望」が想定される“というのはそういうことなのである。

事実関係→欲望（という想定概念）の把握、であって、
欲望→事実認識、では決してないのである。

「欲望」は事後的に認識される想定概念であって、その「欲望」が何らかの「はたらき」をしているとか、原理になっているとか、そういう思考も「概念の実体化の錯誤」であると言えるのである。

XXI. 竹田氏は実質的に、単一の「原理」へ収斂するという「ストーリー」を”唯一の正解”としてしまっている

さまざまな事物はそれぞれに「アイデア」（＝本質）をもっているといわれる。つまり、机の本質は「書いたり食べたりできること」だったり、家の本質は「住めること」だったり、体育の本質は「健康」「であったり、また健康の本質は「幸福」であったりする。しかしこれらさしあたり諸徳とは無関係な個々の事物の本質も、じつはやはり同じ構造のうちにあることがわかる。「住めること」、「健康」、「幸福」ということは、それ自体が「最後の準則」ではない。「わたしにとって」、「人

間にとって」、「生にとって」、「善い」といったことが、それらの本質を本質たらしめる。

こうしてわたしたちは、プラトンの「善のアイデア」という概念が、一つの独自の思想の表現であることを理解すべきである。すなわちそれは、「善い」ということの本質の深い理解だけが、諸徳の本質だけではなく、他の一切の事物の存在本質(=形相=それが何であることを説明する根拠を照らしうる、という思想である。プラトンが世の中の一切の事物がその存在と本質を「アイデア」にあずかってつと説いたのは、まさしくそのような理由による。(竹田氏、197～198 ページ)

・・・まず最初に、「意地悪」「悪」「非情」などを説明する根拠も「善い」ということに行きつくのだろうか？ という素朴な疑問を投げかけておく。

話は変わるが・・・たとえばお酒は、ある人には「おいしいもの」「楽しませてくれるもの」「人との会話をはずませてくれるもの」である。一方、別の人には「おいしくないもの」「苦しませるもの」「人との関係を壊すもの」でもありうる。このように「お酒」というものが人によって正反対の「意味」を持つことさえある。しかしそれでも私たちは様々な人たちの考えを知ること、お酒は人を楽しませることもあれば人を苦しませることもある、と理解できているのだ。

体育の本質が「健康」である人もいれば、体を壊してまで、命を縮めてまで「健康」を害してまで「勝利」に進んでいく人たちもいる(体育というよりも「スポーツ」とするとこの説明がよりしっくり来るかもしれない)。あるいは「体育」と聞いて学校での辛い思い出が浮かんで来る人がいるかもしれない。おそらくその人にとって「体育」は「健康」どころの話ではない。

学識者や行政関係者、国際機関の関係者たちが、厳密な研究のため、一貫性のある政策の遂行のために「体育」の厳密な定義を試みることもあるだろう。しかしそれでも「体育」という言葉の意味は人それぞれ、それらの間に”ずれ”というものがありうるのだ。そして、竹田氏の言う”普遍性”というものがあろうとなかろうとそんなことおかまいなしに、人々の見解の相違があったとしても、人々はそれぞれの「お酒」「体育」「スポーツ」を理解している。その「根底」に”善い”というアイデアがなくても、それぞれの見解というものを、すべて理解できないとしても、ある程度はお互いに理解することができているのである。

繰り返すが、言葉の「意味」とはそれに対応する「経験」のことなのである。”経験を越えた”本質や「アイデア」のようなものでは決してないのだ。上記の説明で挙げたような、

お酒＝おいしかった経験、楽しくなった経験、人との会話がはずんだ経験

お酒＝おいしくなかった経験、苦しんだ経験、人との関係が壊れた経験

体育＝健康になった経験、体力が増進した経験

体育＝一生懸命勝利を目指した経験、怪我した経験、体を壊した経験
体育＝苦しかった経験、上手くできなくて人から悪口を言われた経験

・・・それらの経験一つ一つがその人にとっての言葉の「意味」となりうる。そして他の人の発する言葉を、自らの経験に照らし合わせることで、あるいは自らの経験から連想して想像を巡らせることで、言葉と経験との繋がりを見出す、つまり「理解する」ことができる、ということなのである。もちろんそこには勘違いも当然ありうるし、理解不能だと感じることもありうる。それでも様々な経験を重ねながら、他者の見解というものを少しずつ自らの経験として受け止めることができるようになっていくのである。
”普遍性”とはこれらの経験を積み重ねた上で見出された共通点なのであって、すべて「善い」という「アイデア」へ収斂されていくということとは全く違うのだ。

「普遍性」とは、異なった信念の間から了解の共通項を見出すための原理をめぐけるものだ。それは、現代の思潮が主張するような、「一切の事柄について唯一の正しい考えがある」という絶対的思考と、むしろ本質的に対立する。しかし現代の論者たちは、相対主義的転倒によってまさしくこの両者を混同する。（竹田氏、316ページ）

・・・竹田氏はこのように述べられているが、実質的に、単一の「原理」へ収斂するという「ストーリー」を”唯一の正解”としてしまっていることは否めない。人々の考えは同一の「原理」のもと収斂できる、自分の経験に基づいた見解は”ほんとうの”答えではない、としてしまっているのだ。

繰り返しになるが、竹田氏は

- ・異なった人々の見解を、お互いに理解できる可能性
- ・人々の見解の間に共通点を見出せる可能性

この二つを混同してしまっているのだと言えよう。

XXII. 「根本秩序の原理」が貫いているという見解の根拠はどこにも見当たらない

彼がこの創生論でいわんとするのは、おそらくつぎのことだ。

世界の存在全体は、秩序と意味のないまったくのカオスではない。そこには必ず、ある根本的な原因が存在し、またそれに由来する秩序が貫かれていると考える以外にない。そして自分はこの根本秩序の原理をほかの何ものでもなく「善い」ということだと考える、と。(竹田氏、281~282 ページ)

・・・竹田氏が確信する、”根本的な原因が存在し、またそれに由来する秩序が貫かれていると考える以外にない”・・・この論理を支える”根拠”がどこにも見当たらないのである。

私たちの世界把握がカオスであろうとなかろうと、世界把握を「根本秩序の原理」が貫いているというその根拠がどこにもない、ということなのである。そのようなものがないければ私たちは物事を把握できないのであろうか？

私たちが目の前にあるものを「リンゴだ」と思った、目の前にあるものを「リンゴ」と呼んだ、そのことに「原因」があるのかどうか、私たちにはただそう思ったその事実があるだけ、それに「原因」「理由」があるのか、実はそれさえも絶対的なことではないのだ。

ただ私たちは「原因」というものがあり、それらを他の経験とつなぎ合わせることでそれを「理由」「原因」と呼んでいる、ただそれだけのことなのだ。

竹田氏は、「ものごとの”普遍性”の根拠は、世界を貫いているその秩序の原理自体にあると考えるほかはない」(竹田氏、283 ページ)とも述べられているが、この論理を支える”根拠”も同様に、どこにも見当たらないのである。竹田氏の言われる「秩序の原理」とはあくまで竹田氏の想像した「ストーリー」「オハナシ」であるにすぎない。

これは既に説明したことであるが、「因果関係」を認めることができるからといって、それが「根本」である必要もないのだ。「根本」ではないが、確かに事実として現れて来ている。もちろん「関係そのもの」は経験として現れることはない。しかし地球上で手に持ったリンゴを離すと下へ落ちるのが確かなように、「事象Aが起こるとき事象Bが起こる」ということは、経験により常に確かめることが可能なのである。

しかし、何度も言うようにそれは「根本」という概念とは相いれないものであって、それはただ「事象Aが起こるとき事象Bが起こる」そのことについてのみに確かなだけなのだ。因果関係とはそれ以上でもそれ以下でもない。これも繰り返しになるが、

経験⇒因果関係、なのであって、

因果関係⇒経験、ではないのだ。さらに言えば、

経験⇒原因（があるという確信）であって、
原因⇒経験、ではないということでもあるのだ。

XXIII. 「存在」は感覚によって確かめられる

世界の存在は自体的存在（いまでいうと「客観存在」）ではない。どんな存在も、じつは何らかの根源的”秩序”のもとではじめて何らかのものとして現れる（＝現象する＝生成する）。これがたえざる変化としての「生成」と、その背後にある不変なものとしての「実在」（＝ギリシア的概念での「存在」）ということの基本関係だ。だから「実在」あるいは「存在」とは物質存在それ自体ではなく、むしろさまざまな事物をある秩序のもとで生成させるその原理自体だといえる。したがって、ものごとの”普遍性”の根拠は、世界を貫いているその秩序の原理自体にあると考えるほかはない……。

いちばん大事なことは、プラトンが事物存在の秩序、つまりさまざまな事物がさまざまな仕方存在していることと、人間の価値の秩序（とくに善い—悪い）の原理との間には必ず深い相関関係があり、そうでなければそもそも”普遍性”ということの根拠が存在しない、と考えた点である。そしてまさしくこの考えこそ、プラトン思想の独創と重要性を示すものである。（竹田氏、283 ページ）

・・・例えば、目の前のものを「リンゴ」と呼んだ事実、それは言葉と経験とが繋がった事実を示すものであって、厳密に言えば、それは「存在」「実在」とは別の問題なのである。

結論から言えば、「存在」とは、それを「見ることができる」「触れることができる」「匂いのかぐことができる」というふうに実際の”感覚”によって確かめられるという、ごく当たり前のことなのである。

あるいは目の前にないものでも、そこに行けば見ることができる、あるいは顕微鏡や望遠鏡を使えば見ることができるという確信によって、ミクロな世界や宇宙の世界の存在も確信されているのである。もちろん絶対的真理のことではない。そしてその確信は顕微鏡を見れば小さいものが拡大できる、望遠鏡を見れば遠くのもの大きく見える、という因果関係に対する確信を前提としているのだが。

つまり、「存在」とは「**変転する感覚の仮象性を越えて不変のものとして存在するもの**」（竹田氏、286 ページ）などではなく、あくまでも”感覚”として現れ出るものなのだ。竹田氏の見解は全くの転倒なのである。感覚は仮象などでは決してない。

しかしこの本質をよく考えれば、「変化」とは人間の「感覚」によって現れる世界のありようをいうのであり、また「一」や「同」とは、世界の存在を、全体として「思惟」の対象としたときに現われるものだということがわかる。（竹田氏、285～286 ページ）

・・・そもそもが”人間の「感覚」によって現れる世界”とはいったい何のことなのか？「感覚」で「世界」が現れるのか？もう少し厳密に話を進めてほしいと思うのだ。さらに言えば「思惟」とは何なのか？目の前のものをみて「リンゴだ」という言葉が浮かんだ、その言葉それ自体も「経験」ではないのか？それが感覚とどう違っているのだろうか？

結局のところ、「思惟」とは言葉と経験とのつながりを認めること（厳密に言えばこれも経験と経験とのつながりである）、言葉と経験とがつながること、それを「理解」と言うのである。「思惟」といえども経験であることには変わらない。”世界の存在を、全体として「思惟」の対象”とするから「一」やら「同」という言葉が出てくるのではないのだ！

”世界の存在を、全体として「思惟」の対象”とするとはいったい何をどうすることなのか？竹田氏はこのあたり具体的に考えられたことはあるのだろうか？あくまで目の前のものを見て「一」あるいは「一個」「一人」と思うのであり、あるものを見たり感じたりして「同じだ」「同じものだ」「同じ感覚だ」と思う、ただそれだけのことなのである。そこに「世界の存在」というものは全く関係してなどいないのである。

言葉、とくに抽象概念だけが上滑りする哲学という学問、言葉がいったい何を表わしているのかさえ明確でないのに、そのことを無視しひたすら抽象概念を無根拠に繋げていく哲学という学問・・・哲学はまさに「概念の実体化の錯誤」にまみれている。

哲学という転倒した学問が解消されるのは「概念の実体化の錯誤」が自覚された時であると思う。竹田氏ご自身がまさに「概念の実体化の錯誤」に陥ってしまっている、そのことにぜひ気づいてほしいと思うのだ。

以下、付録として「概念の実体化の錯誤」に陥っている問いかけの事例を挙げておこうと思う。

付録：「概念の実体化の錯誤」その他の事例

<付録1> 森岡正博＋寺田にゃんこふ著『まんが哲学入門 生きるって何だろう？』講談社現代新書

森岡氏の「存在」の説明もやはり「概念の実体化の錯誤」に陥っている。88 ページでは下のように説明されている。

存在物を存在させるはたらき（存在）

↑生成

存在物を存在させるはたらきのないところ（無）

・・・これはいったい何のことなのだろうか？ 存在物を「存在」させる「はたらき」があるという「必然性」はどこから来るのか？ ” 存在物を存在するはたらきが「ない」と言ってしまうと 存在物がなぜ存在しているのかを説明できなくなる”（永井氏、89 ページ）と言う根拠はどこにあるのだろうか？

森岡氏の説明は「はたらき」→「存在」という「因果関係」が成立していることが前提となってしまう。しかしそのような因果関係をどのようにして確認することができるであろうか？ それらは経験に裏付けられていない「ストーリー」でしかないのである。

さらに・・・

「無」とは何かを明確にイメージすることはできませんし、言葉で直接にあらわすこともできません。（森岡氏、86 ページ）

「無」が存在するとは言えないでしょ？（森岡氏、86 ページ）

・・・しかし私たちは、いかなる場合に「無」と呼んでいるか、いかなる場合に「有」と呼んでいるか、答えることができるではないか。

例えば、私たちは「ここにピアノがある」「ここにピアノがない」とはいかなる状況なのか説明することが可能である。実際の経験の事実即して、見えないから、触ることができないからとか、具体的に説明することができるのである。「存在」とはそういうことなのだ。

森岡氏は、72 ページで、” 「ある」とは「見える」ことである—ということによるのですか？” と問い、” では、いま見えていないものは、存在していませんか？” と問い返している。この問い方は、本稿第IX章（ソクラテス・プラトンの見解こそが「概念の実体的使用」「実体化の錯誤」）でとりあげたソクラテスの問いかけと非常に類似

している。経験に基づいた答えを根拠もなく否定し、「存在そのもの」とは何かという“「形而上学」の見せかけの問い”（竹田氏、52 ページ）に転換してしまっているのだ。

さらにこの反論には次のような問題がある。

- ・「ある」を「見える」だけに限定してしまっている
- ・「花が存在している」という「確信」は可疑的な客観認識であり、絶対的なものではない。絶対的なものではないことを根拠に、目の前のものが「ある」と確信する根拠そのものを否定してしまっている（死後の世界についての議論も同様）。
- ・目の前に見えなくても、何等かの方法で「見ることができるかもしれない」という推測と、「目の前にないから存在しない」という見解とを混同している。

” 厳密に考えれば、南極大陸はあるともないとも言えないはずなのに、実際には南極大陸はあるとしか思えません。非常に不思議なことです。”（森岡氏、77 ページ）との疑問に、森岡氏ご自身が、“南極に行けば南極大陸があるかないかを確かめることができますが、神の場合は直接に確かめる方法がないのです。”（永井氏、77 ページ）と答えているのである。森岡氏は”確かめる”という言葉でごまかしているが、結局それは”見える”ということではないのか？

森岡氏は「存在」や「無」という「言葉」を経験から独り立ちさせて、それだけで何かがあるかのように錯覚させているだけなのだ。抽象概念を具体的経験から遊離させ、さらにそれを想像的因果関係で根拠づけようと試みている、森岡氏のされていることはそういうことなのだ。

<付録 2> 古東哲明著『ハイデガー＝存在神秘の哲学』講談社現代新書

「存在の存在」とはまさに「概念の実体化の錯誤」以外の何物でもない。

では、リンゴの<存在>はどうだろう。リンゴの味じゃないよ。リンゴがたとえば食卓の上にポツーンと在る。その在るってことそのことの味である。（古東氏、22 ページ）

「なぜ在るか。存在とはそもそもなんなのか」この問いに答えるには、もはやなにか先立つもの<在るもの>（存在者）にうったえず、あくまで<在る>という事実そのことだけに即し、存在それ自体で、だから存在をその自律性と内在性において、

考えるしかないだろう。それがそもそも、哲学が問題とする存在への問い、つまり存在論である。ではならば、〈在る〉とは端的にどういうことなのか。（古東氏、29 ページ）

一方、存在はどうか。存在はモノ（存在者）ではない。モノではないから、現前しないから、それを所有（記録・補足・所持・記憶・保存・把握）することができない。所有できないから、当然、失いようもない。（古東氏、30 ページ）

存在者は存在するが、存在そのことは存在しない。もっといえば、存在は、存在するようなモノとはまったく別次元の、じつに不可解なことだということである。これが、「非—存在者の無」というテクニカル・タームにこめられた、内的論理である。この存在者と存在との決定的区別を、ハイデガーは「存在論的区別」となづけた。（古東氏、155 ページ）

・・・「存在」という言葉を経験から乖離させ、「存在」そのものがあたかも自立して“存在”しているかのように錯覚させているのである。

古東氏（ハイデガーもか）の見解は「概念の実体化の錯誤」にまみれている。他にも、“①根拠律に根拠はない ②根拠律に根拠がある”（古東氏、75 ページ）のような議論も、「根拠」とは何か、何をもって「根拠」と呼んでいるのか、経験的事実から説明すればそれで済むものを、「根拠」（「根拠律」という言葉が曲者である）という言葉を経験から乖離させ、あたかもそれ自体で存在しているかのように錯覚させているだけなのである。これらも“「形而上学」の見せかけの問い”（竹田氏、52 ページ）であると言える。

たとえばビンの底をお考えいただきたい。いうまでもなくビンの底は、ビン全体をささえる土台である。だが土台をなすビンの底それ自体に、底はないはずだ。もしからいに、ビンの底のさらに下か内部かどこかに、ビンの底をささえる〈さらなる底〉があるとしたら、そのさらなる底がほんとうの底になり、もはやビンの底は、底とはいえなくなるからだ。だからもし、なにかが底（根拠）をなすものなら、その底それ自体は底なし（無根拠）でなければ、論理的にも、事実としても、おかしいことになる。（古東氏、162 ページ）

・・・これも「底」という言葉における「概念の実体化の錯誤」であると言えるだろう。

「底」とはあくまで一つの具体的事物としてのビンがあって、はじめて「底」というものを指し示すことができるのである。また「底」と「根拠」とは違う。ビンの「底」について述べたところで「根拠」とは何かの説明には全くなっていないのである。そもそも「存在の無根拠性」（この考え自体が誤謬ではあるのだが）は「論理」によって証明されるような事では全くないのだ。

根拠→経験、ではなく、
経験→根拠（があるという確信）なのである。

存在→経験、ではなく、
経験→存在（しているという確信）なのである。

<付録3> 戸田山和久著『哲学入門』ちくま新書

さて、「ありそでなさそでやっぱりあるもの」とは何か。代表選手は「意味」だろう。だからこれを例にとって説明しよう。私は自分が喋っている言葉に意味があるのは当然のことだと思っている。鼻くそほじりながら『最も危険な遊戯』の松田優作ってカッコよかったなあと考えているとき、私の心は、今は亡き松田優作のことを意味している。電子メールでは、意味をもつ文章が行ったり来たりしている。駅のホームに掲げられている、携帯電話にバツテンが描かれたサインは、ここで携帯を使うなよということの意味している。こういったことは、日常生活では当たり前のこととして受け入れられている。意味は「ありそうなもの」どころか「アタボー」だ。「当たり前だベラボーめ」の略である。（戸田山氏、13ページ）

・・・「当たり前」に考えてみてほしい。「松田優作」というのは”名前”である。かつて存在した（と確信されている）一人の人間の”名前”である。つまり「松田優作」という”言葉”が「意味を持つ」ということは、「松田優作」という”言葉”に対応する一人の人間がいるということ、写真やら映像やら実際にその人を見たことがあるのならばその時に見たその人、といった具体的経験があるということなのである。

言葉の「意味」とはそれに対応する経験なのであって、言葉と経験との間に「意味」というものが介在しているわけではないのだ。戸田山氏は、わざわざ“今は亡き松田優作のことを意味している”と表現することで、松田優作という「名前」とその名前が指す実物との間にあたかも「意味」というものが“存在”しているかのよう読者に錯覚させてしまっているのだ。

「言葉に意味がある」ということは、「言葉に対応するなにがしかの経験がある」ということに他ならないのである。それ以上でもそれ以下でもない。戸田山氏は「意味」という”言葉”に惑わされ“理念的存在物”（戸田山氏はそれを「存在もどき」と表現されている）かなにかがあるかのように思い込んでしまっているのである。

「意味」とは何か説明するのに先端の物理学をわざわざ持ち出す必要はない。もちろん物理学と矛盾する話でもない。二元論を持ち出す必要もないし、唯物論を持ち出す必要もない。

「意味」を「経験」から遊離させた上で「意味それ自体」の“存在”を問う、「意味はあるのかないのか」という議論に持ち込む戸田山氏の論理は、まさに「概念の実体化の錯誤」以外の何物でもないのだ。