

# 正義の内部観測<sup>†</sup>

花 野 裕 康\*

## 1. 規則と正義

正義という概念の内包にどのような規定を与えるにしても、少なくともそれが近代の一現代的な規定である限りは、規則概念と無関係ではあり得ない。あらゆる規則と没交渉であるような「正義」は、私的言語、言い換えれば恣意としての正義でしかなく、従ってまたそれは同時に「不正義」でも（ひいては他の何物でも）あることになるからだ。つまり、それが正義であるためには、一定の公共性が担保されていなくてはならない。そして規則とは、その公共性の表出に他ならない<sup>1</sup>。

ただし以上は、近現代的な意味での正義（以下単に「正義」と表記）が、単に規則関与的であるという指摘に留まるものでもない。すなわち、正義と規則とは同一地平で論じられるべき性質のものではなく、むしろ正義は、規則の前提＝起源として、これを外側から支える何物かである、ということである。任

---

<sup>†</sup> 本論文は、「規則と正義—デリダ・ウィットゲンシュタイン・ロールズ—」（『「公共性」をめぐる社会学理論の展開』、平成 14-15 年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2）、課題番号 14510195）研究成果報告書、研究代表者・友枝敏雄、2004 年）を一部、削除・加筆・訂正したものである。

\* 福岡大学人文学部非常勤講師

<sup>1</sup> 以上の指摘はあらゆる概念について言えることではあるが、後述のように正義の場合には、それが規則それ自体の起源を司るという役割を有しているがゆえに、（言語ゲーム的な流通が概念成立の必要十分条件であるという）他概念の場合とは、規則への関わり方が根本的に異なっている。つまり正義は規則の「母」として、それとより深くかわっている。

意の規則の存在には、それが「あるべき」である、という決断を必要とする。正義とはこの決断のことである。従って、単に規則に従うこともまた、それが正義（に基づいた行為）である、とは言えないことになる。なぜなら、規則に従うという時点において、すでに決断＝正義は過去のものとなっているからだ。

さらにやっかいなことに、決断＝正義には時間—空間的な無限性がその本質として含まれている。正義としての決断は、それが正義であるためのさらなる根拠＝決断を要する（…以下同様）。つまり、決断は時間的な無限連鎖を引き起こすがゆえに、常に不可能であるかにみえる（時間的無限性）。加えて、共時的次元に固定したとしても、任意の決断を完全に行うためには、無限なる関連事項を勘案しなければならない（空間的無限性）。こちら、ある地点での決断を不可能にさせるかのようだ（不完全な「決断」は正義ではありえない）。

デリダ（Derrida 1994=1999）は、法/権利と正義との間とを行き交う脱構築の視点から、この種の、ともすれば正義のネガティヴィズムに帰着しかねない議論を、当該脱構築の機縁としての3つのアポリアとして例示している（つまりこの3つ以外にもアポリアはある、というわけだ）。デリダの規定において、法/権利とは「安定させておくことのできる、規約になかった、計算可能な装置として、また規則正しく整えられてコード化されたもろもろの指示の体系としてなされる正義の行使」であり、正義とは「無限であり、計算不可能なものであり、規則に反抗し、対称性とは無縁であり、不均質であり、異なる方向性をもったもの」であるとされている（Derrida 1994=1999:52）。つまり、上述の正義と規則との議論の関係で言えば、法/権利は規則として、正義は文字通り正義として位置づけることができる。

デリダによる3つのアポリアとは、以下のようなものである（Derrida 1994=1999:54-76）。

### （１）規則のエポケー

正義に適うためには、最低限主体は自由でなければならない。従って主体には責任/応答可能性がなければならない。その上で、主体の決断が正義であるためには、それが規則（＝法/権利、以下同様）に従ったものでなければならない。しかしそれは単なる規則随順行為を意味しない。なぜなら、その場合主体は単に規則の「計算機」を用いて機械的に計算するだけになり、決断が不在となるからである。しかし一方、主体がいかなる規則にも依拠しなければ、やはり（規則への関与という必要条件を満たしていないがゆえに、従ってそもそも決断＝正義が構成され得ないゆえに）主体の行為は正義には適っていない。言い換えれば、正義に適う決断とは、単なる規則の再生産ではなく、規則に従いつつもそれを拒否するようなものでなくてはならない。

### （２）決断不可能なものにとり憑かれること

正義の決断は、（１）により、決断不可能なものとして立ち現れる。つまりそれは、規則に随順するという次元から超え出たものでありつつも、同時に規則を考慮に入れるべしという義務であり、試練である。この、決断不可能ものの試練を経て初めて、決断は、自由な決断＝正義となり得る。ところがそれはそもそも決断—不可能なものであることからして、決断—以前には存在し得ず、また決断—以後には既に決断とは別物になってしまうような正義の様相である。ここに、決断の脱構築の機縁、つまり決断の中に巢食う「幽霊（決断不可能性）」の存在が指摘される。そしてこの「幽霊」は、規則における他者性として、その不可能な（従ってまた無限な）正義の理念をわれわれに送りつけることになる。

### （３）知識の地平を遮断する切迫性

（２）により決断不可能性が指摘されようとも、決断に「幽霊」が内在して

いようとも、決断は行わなければならない。でなければ正義に適うということそれ自体が消失してしまうからだ。従って決断は常に切迫したものとして現前している。時間空間的に広がる知識の無限の地平を、有限な決断の瞬間において、即座に遮断しなければならない。知識の無限の地平の有限な「(熟慮による判断ではなく) 遮断」であるがゆえに、それは、暗闇の中の決断でしかあり得ない。従って決断はある種の狂気にも似る。こうして決断は規則を再創出しようとする。ここに、コンスタティヴな性質を持つ規則の前提となる、パフォーマティヴな決断＝正義の切迫性、暴力性が規定される。そして正義に適う決断は、それがパフォーマティヴであるゆえに、正義は単に規則の他者であるだけでなく、未来でもあることになる。

ここで、デリダの議論における、正義の決断の前提としての主体の自由を、次のように注釈しておきたい。つまり、正義の決断の前提としての自由と、正義の決断そのものとしての自由は、質的に異なる自由である、と。ヘーゲルは次のように言う。

自然のままの意志も自由ではあるが、その自由は形式的なもので、内容ないし内実のある自由ではない。単なる自然のままの意志は、自由と不自由との混合体であって、制約なしには済まない。制約を受けるのは不自由の側面で、自由な面は、自由の完全な実現を目指して進む。自由は法（正義）によって実現されるべきもので、ここに言う法（正義）は、道徳や共同体の倫理を含み、国家に包摂されるすべての共同体組織を含む (Hegel 1824-5 = 2000: 37、一部文体を「です、ます」調から「だ、である」調に変更した)。

ヘーゲルにおいて、正義と法とがデリダのように峻別されている訳ではないが、制約を受けない自由かつ不自由な自然意志が、自ら含み持つ不自由さを制

約することで正義＝第2の自由を実現するという論点は、ヘーゲルが意図したのとまさしく逆の意味において、デリダ流3つのアポリアの議論に適合的である。言い換えれば、ヘーゲルが正義を「過剰な主体の意志の縮減の機制」として捉えているとすれば、デリダはその（コンスタティヴな）縮減をもたらしした（パフォーマティヴな）過剰としての決断を問題にしているのだ。デリダは、ヘーゲルが切り捨てようとした当の「不自由さ」にこそ、正義の他者性を見届けたのだ、と。

このようなデリダの議論は、確かに一見正義をネガティヴに捉えたものであるように見える。たとえば（馬場 1996：135）は、デリダの3つのアポリアを吟味する中で、「いずれにせよデリダもまた、正義をそのネガティヴな特性において考えようとしているのは確かである」と述べている。そしてこの引用文の直後に馬場が引いているように、確かに、デリダ自身「正義について直接語ろうとすれば必ず正義に背くことになる」旨の発言を行っており（Derrida 1994＝1999：22）、そういった「正義の否定神学」的側面をデリダの議論に見出す事は実際十分可能なことである<sup>2</sup>。

しかし一方でデリダが正義の理念の肯定的な性格を指摘していることを忘れてはならないだろう（Derrida 1994＝1999：63－6）。正義の理念は、規則にとっての他者として、やって来る。それは、理論的合理性を欠いた一方的な「贈与」として、規則を脱構築する。この、規則の脱構築の運動には、それが他者であり、運動である限りにおいて、純粋に肯定的なものである。ヘーゲルの議論で言い換えるならば、それは、〈自由かつ不自由〉という主体の自然意志が決断によって〈自由/不自由〉に裁断されるとき、同時に「内なる他者」としての〈原的な不自由性〉が当該裁断を再び組み替えようとする動きを指して

---

<sup>2</sup> ただし（馬場 1996）は、デリダ『法の力』第二部で議論されているベンヤミン論の結末部（Derrida 1994＝1999：173）に着目し、ここから、デリダの議論に正義のネガティヴィズムを超える視点を見出している。

いる。

とは言え、運動としての脱構築をコンスタティヴな記述の束として直接捉えることはもちろん不可能である。だからこそ（馬場 1996）はルーマンを引しながら、法をめぐる、相互に衝突さえする諸観察＝作動の効果そのものとして「正義の場所」を措定しているのだが、しかしそこには別種の困難が現れているようにも思われる。つまり、「パフォーマティヴな運動」を結果的にコンスタティヴに記述してしまっている、という困難である。パフォーマティヴな運動＝決断は、それをいかに把握しようとしても、把握した瞬間にコンスタティヴな記述に落とされてしまう。これは正義の議論にとって、絶望的な困難であるかに見える。しかし、道がないわけではない。コンスタティヴな規則の吟味から出発することで、そこから規則の他者を見出し、そのことでコンスタティヴな次元に回収され得ないものとしての決断＝正義の痕跡を見届けることは可能であるように思われる。規則の否定的表現を肯定的に捉える作業において、その見届けは可能となるだろう。

## 2. 決断としての規則随順行為

正義にかかわる規則の問題にとって第一に考えるべきなのは、そもそもデリダが懸念するような「計算機化（Derrida 1994 = 1999 : 57）」された規則への随順<sup>3</sup>があるか、あるとすれば、いかにしてあるのか、ということである。

周知の通り、ウィトゲンシュタインは、規則随順行為について次のようなパラドックスを提出している。

〔§ 201〕規則は行為の仕方を決定できない。なぜなら、いかなる行為の仕方

---

<sup>3</sup> 誤解のないよう言うておけば、ここでいう「計算機化」とは、傾性（disposition）や法則性としての規則随順を指しているわけではなく、法則の表象（カント）に従いつつも、そのことをいちいちの観察によらず、（まるで計算機が計算するかのように）意志している、というさまを指している。

もその規則に一致させられ得るから。…（中略）…しかしもしそうであるとすれば、すなわち、いかなる行為の仕方でもその規則に一致させられ得るならば、いかなる行為の仕方でもその規則に一致しないようにもさせられ得るのであり、それゆえここには、一致も不一致も存在しない事になる（Wittgenstein 1953 = 1997：第 I 部 158、中略箇所あり、[ ]内は筆者による挿入）。

以上はやや分かりづらい言い回しだが、具体的には、ウィトゲンシュタイン自身が挙げている以下の例が（やや長いが）参考になるだろう。

[§ 185] われわれは、彼に、基数のその他の数列をも書くことを教え、例えば彼を、「 $+n$ 」という形の命令に従って、 $0, n, 2n, 3n, \dots$ という形の数列を書くまでに、教育するのである。…（中略）…今度は（例えば“ $n$ ”を2として）その数列を、1000 を超えて続けさせたとしよう。——そうしたら彼は、1000, 1004, 1008, 1012 と書き始めたのである。

そこでわれわれは、仮に言う：「よく見てご覧、君は一体何をしているんだ！」——しかし彼は、われわれの言うことが理解できない。そこでわれわれはさらに言う：「君は、いいかね、2 を加えなければならないのだ；君は数列をいかに書き始めたのか、よく見てご覧！」——彼は答える：「え！それでは、これは正しくないのか？私は、1000, 1004, 1008, 1012 と書かねばならないのだ、と思っていた」——あるいは彼は、自分が書いたこの数列を指さして、「しかし私は、1000 までと同じ仕方で先を続けたのだ！」と言う、ということも想定できる。——ここで、「しかしそれでは君は……が見えないのか？」と言って、——彼に、かつてわれわれが彼に 1000 までの範囲で与えた説明と事例を繰り返しても——何の役にも立たないであろう。——このような場合には、われわれは、例えばこう言うかもしれない：生まれつきこの人は、われわれがしたような説明では、「 $+2$ 」という命令を、われわれが「1000 までは2を、1000を

越えて 2000 までは 4 を、2000 を越えて 3000 までは 6 を、……、常に加えよ」という命令を理解するように、理解するのである（Wittgenstein 1953=1997：第 I 部 144－5、中略箇所あり、[ ]内は筆者による挿入）。

ここでは、計算機的な規則随順があからさまに懷疑されている。ただ勘違いしてはならないのは、この例示は、単に「規則には多様な解釈がある」ということを言っているのではない、ということである。もしそうだとすれば、規則の多様な解釈に応じて、その解釈に従った行為（＝私の解釈に従う行為と彼の解釈に従う行為）がそれぞれ存在するというだけのことになり、ここにパラドックスや懷疑は生じようもない。ウィトゲンシュタインの問いが規則随順行為にとって深刻な問いであるのは、北田も指摘するように、「彼」が「われわれの規則解釈に従う行為」として、数列：1000, 1004, 1008, 1012……を主張している点にある（北田 2003：191－2）。言い換えれば、「彼」は「まさにあなたが教えてくれた通りに（解釈して）規則に従っているのです！」と主張しつつ、件の数列を提示するのである。

この、ウィトゲンシュタインのパラドックスにおいて焦点となっているのは、「私」が「彼」に教える「われわれは、われわれが書いたそれぞれの数の次には 2 を加えなければならない」という＜言明 A＞から「われわれは 1000 の次には 1002（その次には 1004……）と書かなくてはならない」という＜言明 B＞が一意的に導出できるか（できるとしたらそれはどのようにしでか）、という問いである。そしてこの問いに答えるためには、規則の解釈はもとより、直観によっても十分でない（＝説明がつかない）ということに注意すべきである。規則の解釈による説明が用をなさないのは上述の通りであるが、同様に＜規則の直観＝内なる声＞による説明も、私は当のその直観が「正しい直観」であるということをいかにして知っているのか、という回答不能な問い（直観は、それが正しいときも、間違っているときもあるが、直観はその種差を教えるこ



とができない。まさにそれは「直観」なのだから）を抱え込んでいるがゆえに、それは言明  $A \rightarrow B$ （もしくは  $B'$ 、 $B''$ ……）導出の説明原理とはなり得ない（Wittgenstein 1953=1997：第I部 164-5）。すなわちそこには、解釈でも直観でもない、規則に対する「決断」の次元が現れている（Wittgenstein 1953=1997：第I部 146）、と見るべきである。しかもその決断は、他者による異質な決断（1000, 1004……）を目の当たりにすることによって初めて「自一決断」として把握され得る性質のものである。

以上の前提に立ってデリダの第一のアポリア（規則のエポケー）を再検討してみよう。すると、「計算機化された規則随順」は、他者からの異質な決断がいまだ到来していないがゆえに、自一決断が潜在化した主体の行為として位置づけることができる。つまりそれは、即目的「決断」であるがゆえに、計算機化された「かのような」様相を呈することになる。つまり、計算機化された「かのような」規則随順は、デリダが言うように決断が不在なのではなく、当の主体にとって決断が見えない地点で、主体に対して起こる、ということだ。

やがて、そこに他者による異質な決断が到来することで、この「見えなさ」は消失し、自らの規則随順が一定の決断に依っていたことを、主体は理解させられる。この時、自他の決断は、同一の言明（A）に対する異なる決断（BとB'）として顕在化し（両立ではなく）「共立」してしまうが（「私」も「彼」もともに、一方が他方に対して「あなたの決断は誤っている」とは決して言えない点に留意）、主体（＝自）は、同一の「言明＝規則の従い方」に対する自一決断を受け入れると同時に、他者による決断を受け入れないと「決断する」。なぜなら主体（＝自）は他者の決断を理解することができないからだ（Wittgenstein 1953=1997：第I部 171, 鬼界 2003：292-295, 北田 2003：192）。デリダの「規則に従いつつこれを拒否する」は、このようにしてウィトゲンシュタイン的に——言い換えれば規則随順行為に照準してより厳密に——再構成することができる。

以上の議論から、本節の最初の問いに対する回答は既に明らかだろう。つまり、デリダが言うような「計算機化された規則随順」は、自一決断が潜在化して主体の盲点となっている場合に、「主体にとって」「かのようなものとして」可能である、ということである。そして、そのような場合には、「主体にとって」決断は見えないのであるから、正義もまた見えていない、ということになる。

### 3. 決断不可能なものの決断

このような「ウィトゲンシュタインのパラドックス」をより徹底した形で展開しているのが、こちら周知の通りのクリプキの議論である（Kripke 1982 = 1983）。クリプキは、ウィトゲンシュタインの私的言語論を検討するにあたり、当該議論が展開されていると（一般に）される『哲学的探求』§ 243 から § 315（もしくは § 280）の以前（= § 202）に、私的言語論に関する（結論を含んだ）決定的考察が現れていると指摘する。

[§ 202] そしてそれゆえ、人は規則に「私的に」従うことはできない。なぜなら、さもないと、規則に従うと信じることが、規則に従うことと同じ事になろうから（Wittgenstein 1953 = 1997：第 I 部 159、[ ]内は筆者による挿入）。

この指摘に加え、引用セクションの前セクションである § 201（前掲）を自身の議論の前提としつつ、クリプキは次のような懐疑論を作り出す。

私は、「プラス」という語と「+」という記号とを、加法というよく知られた数学の問題の関数を表すために用いる。…（中略）…この加法という規則に関する私の「把握」にとって、決定的な点が一つある。それは、たとえ私自身は過去においてただ有限回だけ加法を計算したに過ぎないとしても、加法の規則は、私がかつて考えたことの全くないところの、限りなく多くの新しい加法

の規則の問題に対し、私の答えを「一意に」決定する、という事である。この事こそが、加法を学習して、私は加法の規則を把握した、という概念のすべてである。

…（中略）…

例えば、「 $68+57$ 」は、私がかつて全く行ったことのない計算である、としよう。…（中略）…さて私はこの計算をし、そして勿論、「125」という答えを得る。私は、おそらく私の計算を検算した後に、「125」は正しい答えである、という事を確信する。…（中略）…

ここで私は、突飛な懷疑論者に出会った、と仮定しよう。…（中略）…彼の示唆するところによると、おそらく私が過去において「プラス」というタームを用いた時、「 $68+57$ 」に対して私が意図したであろう答えは、「5」であったに違いない！のである。彼が言うには、結局のところ、私が過去において「+」という記号を用いたときには、私の意図は、「 $68+57$ 」は125になるべきである、というものであった、という事に私が今どんなに確信を持っていようとも、そのような事はあり得ないのである。…（中略）…誰が一体、私が過去において用いたその関数がどんな関数であったと言うのか。過去においては、私自身、その関数で計算をした具体的事例をただ有限個与えているのみである。私が考えた事例の全ては、57より小さな数の間の加法なのである。それゆえたぶん、私は過去において「プラス」と「+」とを、私が「クワス (quus)」と呼び、「 $\oplus$ 」によって記号的に表そうと思う関数を表すために用いていたかも知れないのである。その関数は、

$$\text{もし } x, y < 57 \text{ ならば } x \oplus y = x + y$$

$$\text{そうでなければ、} x \oplus y = 5$$

によって定義される。誰が一体、これは私が以前に「+」によって意味していた関数ではない、と言うのだろうか（Kripke 1982: 7-9=1983: 12-4、中略箇所あり、[ ]内は筆者による挿入）。

以上、かなり長い引用となったが、現在でもクリプキの議論は多大な誤解と、それに基づく「批判」にさらされているように見えるため、あえて長文引用した。

クリプキの懐疑論の例示は、前掲のウィトゲンシュタインによる数列学習の例と（例示それ自体を吟味する限りでは）基本的には同様であり、それは私的言語の不可能性の議論として位置づけることができる。その限りで、まずは次の点を指摘しておきたい。クリプキ＝ウィトゲンシュタインの議論は、論理的には規則随順行為の「非対称な」懐疑論ではない、ということだ。言い換えると、数列学習において1000の次に1004と書く「彼」も、加法演算において $68+57=5$ と答える懐疑論者も、それぞれのケースにおける「私」によって、全く同様の懐疑を受け得る、ということである。その意味で、これらの懐疑は論理的には「私—あなた」の間での完全に対称的な懐疑であり、従って、にもかかわらずに先手を打ったつもりで懐疑を仕掛けてくる「彼」や懐疑論者は、そうとは知らずに自ら依って立つ地盤を掘り崩している道化的存在なのである。そして、そうであるにもかかわらず、われわれ（＝「私」）が自ら支持する規則に随順しているという事実が経験的に擁護されるという点に、両者の議論の肝（と陥穽と）があるわけだ（これについては5節で述べる）。

一方、クリプキの懐疑論にはウィトゲンシュタインの例示にはなかった特徴も存在する。クリプキは、「プラス（+）」演算に対して「クワス（ $\oplus$ ）」演算を持ち出すことで、懐疑の対立図式がより明確になるよう、議論を展開している。このような懐疑の顕在化戦略は、ウィトゲンシュタインの数列学習の例示には見られないものである。ところが、このクリプキの「配慮」は逆に仇となり、クリプキの懐疑論が「規則の多義性」の議論と捉えられる危険性を増大させていることを、警戒すべきである。先にウィトゲンシュタインの例示においても指摘したことだが、クリプキの懐疑論においても、それは規則の多様な解釈を問題にしているのではない。つまりクリプキも単に「有限な計算例を事例

延長してゆくと、プラスやクワスなど、様々な規則解釈があり得る」と主張しているわけではない。それは飽くまで「われわれが従う規則はいずれか」という懐疑なのだ。

以上の前提においてクリプキ懐疑論を吟味するわけだが、ここでは、クリプキによるウィトゲンシュタイン解釈（＝しばしば「クリプケンシュタイン」と郷揄されるようなそれ）の是非はもとより、クリプキ懐疑論の道筋を追尾しつつ吟味することもしない<sup>4</sup>。むしろ吟味の焦点は、デリダが提起したアボリアの（２）と（３）とに関わる次の点に当てられる。この論点は、単なるクリプキ懐疑論における論点の one of them なのではなく、クリプキ懐疑論をウィトゲンシュタインの議論から峻別するものであると共にクリプキ懐疑論の成立可能性に関わる、最も重要な、しかし見えづらい論点なのである。

その論点の契機は、クリプキ懐疑論における「私が考えた事例の全ては、57より小さな数の間の加法なのである」（Kripke 1982：8＝1983：14）という記述に垣間見ることができる。つまり、クリプキのケースでは、懐疑論者にとっても「私」にとっても「57（ひいては 68 も）」は未知の数なのであり、この未知の数から具体的に数を拾い出して演算を行うことで、初めて懐疑が成立している、ということだ。未知の数に関するこのような強い仮定は、ウィトゲンシュタインの数列計算の例示には見られないものである。

クリプキ懐疑論のこの論点を吟味した議論は少ない。少なくとも筆者は郡司の議論しか知らない。郡司は、次のように述べている。

この懐疑論者は「規則」という確実な言明とそれを取り囲み用いる「従う」という行為（ここでは確実性の外部と言ってよからう）の非分離性を暴き出

---

<sup>4</sup> 筆者は既に（花野 1999, 2001）においてクリプキ懐疑論の吟味を行っているが、拙稿における吟味はそれらとはまた異なる吟味の仕方に基づいている。なお、社会学者によるクリプキ懐疑論の追尾的吟味は、（大澤 1994）を参照。

し、それゆえにある規則に従うことは不可能だと言うわけだ。だから懷疑論者は、確実な言明とその外部をどんなに厳密に分離しようとしてもそれは不可能だ、と論証しなければならない。しかし未知の数（確実性の外部）をある個別で具体的な数 51（確実なる個物）に置き換えた時点で、この禁は既に侵されているのではないか？ しかもこの禁を侵さないなら、プラスとクワスの違いを決して定義できない。考えてみると、懷疑論者のこういった言葉の使い方を禁じるなら、われわれはあらゆる発話にある差し示しを禁じねばならず、一語も発することができないだろう。懷疑論者の言い分を聞きとおせたわれわれにおいて、既に懷疑論が成立し得ないことと同時に成立し得る状況が成立している。懷疑論の進行過程に議論の核心が含まれている。…（中略）…懷疑論が言明可能かつ了解可能であるという段階においてこそ、われわれは発話における選択・時間という問題を問いつめるべきなのだ（郡司 2000：81、中略箇所あり）。なお郡司の議論では「未知の数」が 57 以上の数ではなく、51 以上の数に設定されているので、上記引用部において「51」は本稿では「57」に読み替えて欲しい）。

クリプキの懷疑論は、未知の数を設定し（われわれはいかなる意味でも有限な存在なのであるから、この設定自体は完全に正当である）、そこに踏み込むことで初めて成立する。だからこそ、56 までの既知の数において、懷疑論者と「私」との計算結果は一致し、従って懷疑は「見えない」。しかし、郡司が指摘するように、「未知の数」から「57」という具体的な数字を拾い出した時点で、それは既知の数になってしまう。トートロジカルな言い方になるが、未知の数とは定義上、未知でなければならない。つまりクリプキの懷疑論は、＜規則（確実な言明）/行為（非確実な言明）＞の非分離性を言うために、＜具体的な「未知の数」（確実な言明）/未知の数一般（非確実な言明）＞の分離を前提としている、というわけだ。これは端的に議論の破綻を意味している。

しかし注意すべきは、このような論理の破綻した議論であるにも関わらず、いやむしろそうだからこそ懷疑論は理解され受容され得る、という点である。逆に言えば、未知の数を具体的な数字に置き換えなければ、懷疑論は（理解されたり拒否されたりする以前に）構成し得ない。未知の数が57という具体的な数字に置き換えられることで、初めてそれを＜計算式に代入する＝計算する＝確実性の試練に曝す＞ことができる。つまり、規則に従うことの懷疑論を構成するためには、規則が処理しうる形式で未知の数を与えて——つまり懷疑論の前提を崩して——やらねばならない（ $f(57)$  は計算可能だが  $f(\text{未知の数})$  は計算不能である）。「懷疑論が成立しないと共に成立している状況」とは、このことである。郡司はここに時間を看取する。

ある事象 A の破壊や否定（Not A）は、論理的には A の外側を無限の果てまで一様に黒く塗りつぶす操作である。一切を一様化する意味で、ここには個物がない。広がりも構造もない点に過ぎない。これに対して、発話の刹那に行為される確実性の＜否定＞は、聞き手を先行的に取り込み規範的であることによって、個物化を帰結する操作なのである。懷疑論者を理解可能であるという時間は、こういった個物化・選択を可能とする規範的な否定操作によって創り出される。私は懷疑論自体にこうして時間を読み取る（郡司 2000：83－4）。

郡司の言う「時間」とは、もちろん、計量可能な線型的（＝時計的）時間概念ではない。そうではなく、出来事の「事前－事後」を構成する、刹那としての時間のことである。他者性の見えない地点で、計算機のごとき規則随順行為を行う限りでは、「事後」は生成し得ない（従ってそれは「事前」でもない）。「事前」とは異質な「事後」を構成し、かつ両者を（刹那において）結びつけるためには、「事前」における未知と「事後」における（事前のそれとは既に異質な）既知とを強引に重ね合わせなければならない。クリプキの懷疑論にお

ける数字「57」は、このようなく重ね合わせ＝非確実性からの個物化＞として理解でき、このことでクリプキの懐疑論は成立しているのである。つまりクリプキ懐疑論における「未知の数の置き換え」は、確かに論理的破綻を意味してはいるが、しかしそれは当の懐疑論成立のために必須な、「決断不可能なものの決断」として、肯定的に捉えるべき性質のものなのである。

以上の議論を見れば、それがデリダによるアポリア（２）（３）と精確に対応していることが分かるだろう。決断—以前には存在し得ず（→一様に塗りつぶされた「未知」）、決断—以後には別物になってしまう（→個物化された「既知」）正義（→決断としての計算）の様相は、郡司の言う「刹那」としての時間に対応している。しかもこの「刹那」には、「未知の数の置き換え」という「決定不可能なものの試練」をく経て—いる＞がゆえに、『以後』にとっての未知」という幽霊を常に抱え込み、従って刹那によって構成された「以後」は、常に「以前」に＜転化する＝脱構築する＞契機を孕んでいる（以上（２））。さらに、「刹那」は未知という無限性からの切断であり、無限性からの切断であるからには、それは根拠を持たない暴力のごときものである。その暴力性は、例えば「プラスにクワスをぶつける」という懐疑において表現される。しかし、規則に従う行為である以上、数を与えられれば、計算結果を瞬時に出力しなければならない。このようにせき立てられた切断を前提として、規則は再創出される（以上（３））。

#### 4. 規則の二様態

ここまでの議論において、デリダによる正義のアポリアが、ウィトゲンシュタインやクリプキの懐疑論に重ね合わせられるということを検証してきた。しかしこのような一致の議論にはどこか異和を感じる人がいるかも知れない。恐らくその異和は、次のようなものであると思われる。つまり、デリダにおける正義のアポリアの議論は、それが正義の決断にかかわる議論である以上、価値



的・当為的・パフォーマティヴな言明をその対象として設定したものであって、ウィトゲンシュタインやクリプキの懐疑論は、彼らがあげた算術的な例示が文字通り示しているように事實的・存在的・コンスタティヴな言明をその対象としているのではないかと。従って、対象とする言明のタイプが異なる両議論を直接重ね合わせることはできない、と。

このような異和は故あるものだろう。実際、ウィトゲンシュタインの私的言語批判において、私的言語とは「[§ 243] ある人が自分の内的体験——彼の感覚、感情、気分、等々——を、自分一人で使用するために記録し、あるいは、言語表現をすることができる言語」（Wittgenstein 1953=1997：第I部 155、[ ]内は筆者による挿入）であり、件の規則と行為のパラドックスにおいても、この路線上で「[§ 197] 語の使用」（Wittgenstein 1953=1997：第I部 155、[ ]内は筆者による挿入）について吟味する中で議論されたものである。クリプキの懐疑論に関しても事情は同様で、「私が『プラス』によって、あるいはその他の語によって、意味している事に関するそれを構成している事実は、あり得ないのである」（Kripke 1982：21=1983：40）と明言されている。そしてこれらとは対照的に、デリダのアポリアは、彼自身がレヴィナスの「真理は正義を前提とする」という言明を（レヴィナスとは違った含意ではあるが）引いているように、コンスタティヴな言明の真理性を測る前提としての、パフォーマティヴな正義の次元の実現にかかる困難を議論しているのである（Derrida 1994=1999：69-70）。

この異和を引き受けるのであれば、次に吟味しなければならないのは、事實的・存在的・コンスタティヴな言明と、価値的・当為的・パフォーマティヴな言明（または判断）との関係についてである。その際、北田が指摘するように、＜事実/価値＞言明のセットと＜存在/当為＞言明のセットとを混同しないよう、留意すべきだろう（北田 2003：86-94）。これは一言で言えば、「好ましいと思うがすべきではない（☆）」という判断＝言明が論理的矛盾を生まない

ように、価値と当為とは、意味論的に同値ではないということだ。

なお、＜コンスタティヴ/パフォーマティヴ＞のセットに関しては、＜事実/価値＞言明のセットや＜存在/当為＞言明のセットとは同列には論じられない。オースティンが言うように、パフォーマティヴな言明とは、『『良い』(good)、『すべての』(all)のような哲学的好奇心をそそる単語、『べき』(ought)『できる』(can)のように正体の審らかでない助動詞、条件法(hypothetical)のように性格が明らかでない構文など』(Austin 1960=1978: 9)を一切含まないものであり、「その文を口に出して言うことは、当の行為を実際に行うことにほかならない」(Austin 1960=1978: 11)のような言明であるからだ。ということは、パフォーマティヴな言明の位置は、＜事実/価値＞言明のセットや＜存在/当為＞言明のセットを削り出す前提(としての決断)としてある、ということになる(Derrida 1994=1999: 69-70)。従って言明のコンスタティヴな次元は、両セットの両項にかかるものとして考えることができるし、また、両セットの両項目の峻別を自明視しない立場からはそうでなければならない(北田 2003: 96-98)。

以上の前提に立ち、規則と正義との関係を吟味したい。その場合、言明☆の存在を勘案すれば、正義にかかる規則の問題で考えるべきは、＜事実/価値＞言明のセットよりもむしろ＜存在/当為＞言明のセットであるということが理解されよう。正義に適った決断は、単にそれを行うことが望ましいのではなく、それは行わなければならないからである。

ここで、サールによる＜構成的規則/統制的規則＞という区別を持ち出すことで、論点がより良く整理されるだろう。サールによれば、統制的規則は、「(Yならば) Xせよ」という命令文の形に還元しうる規則＝言明であり、既存の行動形態をそれに先行して、もしくはそれと独立にそれを統制する。一方構成的規則は、単に統制するだけでなく、新たな行動形態を創造したり定義したりするものであって、「(文脈Cにおいては) XをYとみなす」という言明で表現

される（Searle 1969=1986：58-60）。そしてこの伝で言えば、ウィトゲンシュタインやクリプキは「存在」にかかわる構成的規則に従う行為への懐疑を提出し、他方デリダは「当為」にかかわる統制的規則への正義の関与についてのアポリアを提出した、という点で相違があるということになる。

では、構成的規則と統制的規則とは、互いにどのような位置関係にあるのだろうか。本稿の趣旨から言えば、両規則に何らかの関係を認めたいところではある（でなければこれまでの議論は無意義なものになってしまうだろう）。周知の通り、サール自身、「約束」という出来事を例にとって存在命題（5ドル払う約束をした）から当為命題（5ドル支払わなければならない）を導く試みを行っているが（Searle 1969=1986：315-54）、当該導出の第一ステップである「『スミスさん、あなたに5ドル支払うことを私はこの言葉において約束します』という言葉でジョーンズが発した」という存在言明は、「ある文脈において、しかじかのことを行うことを『約束する』と言う」という「約束」の構成的規則を前提としたものであり、当該導出の最終ステップである「ジョーンズは、スミスに5ドル支払うべきである」という当為言明は、「（しかじかの約束をしたら）支払わなければならない」という「約束」に関する統制的規則の、ジョーンズへの具体的適用であると見なせる（大澤 1994：103）。つまり、存在言明から当為言明への導出の試みにおいて、同時に構成的規則から統制的規則への導出が含意されているわけだ。

しかし、（大澤 1994：103）、（北田 2003：95-6）、そしてサール自身（Searle 1969=1986：347）もが指摘するように、このような導出は、「約束」という構成的規則において「約束には義務が随伴する」という（構成的）規則があらかじめ含まれているからこそ成功していることを見逃してはならないだろう。ここから、大澤はこのケースを一般化することで「すべての規則が持つ、構成的規則と統制的規則との二重の契機」を指摘し（大澤 1994：104）、北田は逆に「『約束には義務が随伴するというような』構成的規則を見つけることので

きない事案についてはサールの議論は何ら語り得ていない」と、このケースを限定化する（北田 2003：96、[ ]内は筆者による補足）。

本稿では、北田の議論の文脈においては北田の「限定化」説を妥当と評価しつつ（確かに例えば「快樂」と「すべし」を架橋する構成的規則は「通常」存在しない）、しかし大澤とは別の文脈において、「一般化」説を支持したい。つまり、存在（構成的規則）と当為（統制的規則）とを架橋するような構成的規則があるようなそれは（「約束」などに）限られているが、それとは別の仕方、存在（構成的規則）は当為（統制的規則）と一般的に重なっている、ということだ。「別の仕方」というのは、「ある構成的規則 A は、X のような一意性において適用されねばならない（★）」という統制的規則の存在を、全ての構成的規則の前提として認める仕方、である。ウィトゲンシュタインの数列学習の例示や、クリプキの懐疑論などは、正面から見れば、数列や加法といった構成的規則を扱ったものであるが、このような懐疑論が成り立っているのは、われわれが、1000, 1004, 1008……とする「彼」や、 $57+68=5$  とする懐疑論者が文字通り「奇妙」であるからだった。懐疑論の論理的な対称性とは裏腹に、われわれがこのような＜非対称性＝「彼女たち」の計算結果の奇妙さ＞を感じるのは、★という統制的規則を前提として持っているからである。われわれにとって、任意の構成的規則の適用の仕方は、ある特定な一意なものでなければならない（適用例外などのケースはここでは問題外である）。しかるに、その特定な一意性を破る者は、われわれの生活の形式（Wittgenstein 1953=1997：第Ⅱ部 158）、もしくは制度的環境（鬼界 2003：296－301）をわれわれと共有していない、ということになる。そして、物理的にわれわれの「中」に居ながら＜生活の形式＝制度的環境＞を共有しない場合には、「彼女ら」は統制の対象となる、ということである<sup>5,6</sup>。この意味において、存在（構成的規則）と当

<sup>5</sup> この意味において北田が、1000, 1004, 1008……とする「彼」の存在を、「仮に自分が制度に内在するならば、自分はどうすべきと判断するか（※）」ということは分かっ

為（統制的規則）とは表裏一体のものであると言える。すなわち、2 節と 3 節の議論がここにおいて擁護される。

## 5. 正義の「落としどころ」

ただし、＜ウィトゲンシュタイン＝クリプキ＞とデリダの議論との間には、決定的に異なる点もある。ウィトゲンシュタイン＝クリプキの議論は、「論理的には完全に対称的だが、経験的には非対称」な議論なのであった。そして、ウィトゲンシュタインにせよ、クリプキにせよ、最終的に採用するのは「経験的な非対称性」の擁護なのである。つまり、懷疑論が（「自明」の議論ではなく）懷疑論として成立しているのは、われわれの側に、★に具体的内実を与えるような特定な「一致」があるからなのだ。1000, 1004, 1008……とする者は実際にはいないではないか、クワス算などを（相手に議論ふっかけようとして、ではなく）素直に実行しようとする者などいないではないか。そこにはわれわれの一致があるからであって、「奇妙な計算」を素直に行うような者はわれわれとは「別の島」にいるのだ、ということだ。前述の「生活の形式」（もしく

---

ている《規範の他者》であり、※が分からない《制度の他者》ではない、と規定しているのは、解釈としてかなり際どい（北田 2003：101, 192-3）。というのも、※が分かるという事は、すなわちある特定の、当該制度内での一意的な「すべき」が分かっていることと同義だからである。ウィトゲンシュタイン＝クリプキの懷疑論が論理的には完全に対称であるにも関わらず、経験的には非対称なものである、という事の謂いはここにある。制度と言うとき、それは同時に「われわれの制度」として、特定の分布を受けているのである。もっとも、北田自身、件の彼を不偏的態度を欠く（つまり「私的にルールに従う」）《規範の他者》であるとしてはいるのだが、不偏的態度を欠いているのは彼の行為が上述の「特定の分布」に照らして異質であるからであり、ということは、制度内の「われわれ」から見て、彼に関しての評価として※が分かっているとは言えない、ということになる（異質である以上は、彼自身が※のような判断を持っているかどうか——それが私的言語でしかない以上——判断不能である）。つまり「われわれ」の視点からすれば、彼はむしろ《制度の他者》であるということになる（先の★に関する記述がそのことを裏書きしている）。

<sup>6</sup> 例えば、医学的・教育的措置の必要があるとされる LD（学習障害）の児童などがそのような「統制」を受ける対象となっているように思われる。

は「(制度的) 環境」という概念は、このような議論を支えるために用意されたものである。

[何故と問わず、当にそのまま]引き受けるべきもの、与えられるもの、それは生活の形式 (Lebensform) である——と言えよう (Wittgenstein 1953 = 1997: 第 II 部 113)。

突飛なクワスふうな反応を首尾一貫して与える事において一致している生物は、われわれとは別な生活の形式を共有しているのである (Kripke 1982: 96 = 1983: 187-8)

あるもの (例えば言語) が制度であるとは、それが生み出した (あるいはそれとともに生み出された) 特殊な環境 (あるいは文脈) のもとでのみ、それがそれとして存在することを意味する。すべての制度的存在は制度内的存在なのである。こうした制度が生み出した「特殊な環境」を意味する語としてウィトゲンシュタインがこの [=『哲学探究』執筆前後の 1929-46 頃] 時期用いる重要な用語が「環境 (ウムゲーブング)」である… (中略) …制度を表す文脈で、この言葉は自然環境や居住環境とは区別される制度的環境を意味する (鬼界 2003: 298-9、中略箇所あり、下線部原文ではゴチック体表記、[ ] 内は筆者による挿入)。

われわれが「実際には」規則随順行為に関して懷疑論者の挑戦を受けずにすむのは、そのような者はわれわれと生活の形式が異なる「別の生物」であるがゆえにわれわれとは本来的に「無関係」であるからだ。このようにして、ウィトゲンシュタインやクリプキは、それぞれ、「規則の解釈でない実践」(Wittgenstein 1953 = 1997: 第 I 部 159) や「言明可能性条件」(Kripke 1982: 74 =

1983：144）に規則随順行為を「落とす」のである<sup>7</sup>。

一方、デリダの議論においては、そのような落としどころは存在しない。2節と3節の議論において、デリダの議論とウィトゲンシュタイン＝クリプキの議論との重ね合わされ方が、前者においては（健全な形では）解決不能な正義のアポリア全体に係っているのに対し、後者においては議論の結論部を省いた論理的対称性の地点にまでしか係っていないこと（つまり規則の実践や言明可能性条件の手前の議論まで、ということ）を考えれば、その事情は理解されよう。言葉遊びじみだが、規則と正義との間を行き交う脱構築は、それが脱一構築であるがらには、どこかに「落とし」てはならないのである。

そして、「落としてはならない」ということは同時に「そこから初めてもならない」ということでもある。生活の形式や制度的環境の外延を画定した上で規則随順行為について語ることが「画定された範囲で行為は画定される」というトートロジーでしかなく、従ってその画定を当該外延外にも適用しようとした途端「排除の論理」が生起するのだとすれば（そのような「拡大解釈」を観察するのはたやすい→注6）、そしてそれが「正義」のように強制力を持つ「当為」にかかわる語りであるとすれば、なおのことである。デリダの脱構築の議論は確かに「座りの悪い」議論ではあるが、しかし正義はその座りの悪さに耐えねばならないのだ。明確な形で「これが正義だ」と取り出した瞬間に、それは正義とは別物になってしまうのであり、そこに憑いた「幽霊」に無頓着でいる限りにおいて、自一決断は即自として前提されてしまい、従って「奇妙な彼女たち」は排除の対象となってしまうのである（デリダのアポリア（1）（2）および2節参照）。

---

<sup>7</sup> その「落とし」は排除の論理<による/を生む>ものである、という点については（花野 2001）参照。

## 6. 正義のモデル

デリダとウィトゲンシュタイン＝クリプキとの、このような着地点（の有無）の違いは、観測地点の違いに起因している。つまり、デリダが、正義の社会内存在による遂行に伴う〈困難＝過剰〉を表明しているのに対し、ウィトゲンシュタイン＝クリプキは、そのような過剰さを最終的に外部から観測することで、「実際の『遂行』は一意的な規則随順として収束する」というように解消してしまっている。

ここで、ウィトゲンシュタイン＝クリプキの観点を「モデル化された観点」と見ることで、再度デリダとウィトゲンシュタイン＝クリプキの議論を重ね合わせることが可能となる。実際、特にクリプキの議論は規則随順のモデルとしてみるのが妥当である。前述の通り、クリプキ懷疑論は、規則適用における「未知の数」を具体的に「57」と導入することで論理としては破綻してしまっていたのだが、しかしこの破綻なしに懷疑は理解されなかった。ということは、クリプキは、規則随順における無限の適用対象を見渡せるような外的視点モデルを作り、そのモデル内の内的な視点において規則随順の懷疑論が（モデルとして）生起するよう、議論を構成したのではないか。つまり、「57」という我々にとって既知の数が、無限さを表象する「未知の数」に選ばれたのは、飽くまで理解のためのモデルとしてそうした、ということである。従って「クリプキ懷疑論が論理として破綻している」というのは言ってみれば「バタな理解」であり、当該懷疑論をモデルとして理解することで、規則における「過剰」としての正義をもモデル化して把握する道が開かれるように思える。

以下、簡単なモデル化を示す。その際援用されるのは、郡司（2003：89－116）における不完全概念束の議論<sup>8</sup>である。まず、〈行為、規則〉の対における

<sup>8</sup> 不完全概念束の議論は、(Ganter and Wille 1996) による概念束の議論、特に (Ganter and Wille 1996：17－20) を「不完全な全体性」のもと拡張したものである。不完全概念束については (郡司 2003：315－318) を、その行為論への応用については (花野 2004) を参照。



行為の集合（以下、「行為集合 G」）の部分集合を外延 P とし、規則の集合（以下、「規則集合 M」）の部分集合を内包 Q とする。この時、

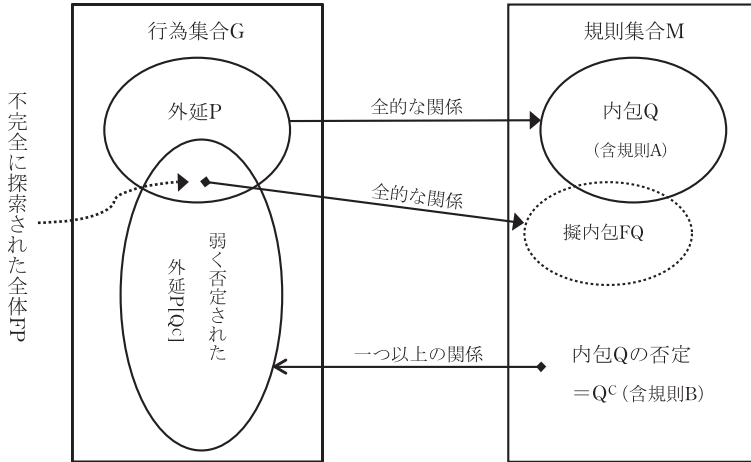
$P = \{p : \text{外的視点からした、ある種の行為}\}$

$Q = \{q : \text{外的視点からして } p \text{ が（共通に）満足する規則}\}$

という条件下において、以下のようなベン図を作成する。

つまり図 1 において、無限な対象集合 G 内における外延 P のすべてに共通の属性（の集合）を規則集合内に規定し、それを内包 Q と置くのである。この時点で、上の定義より、Q にはある特定の規則（規則 A）が必ず含まれる事をまずは確認しておく。次に、無限な規則集合 M 内に、内包 Q と交わりを持たない規則集合：内包  $Q^c$ （Q の補集合）を設定する。この  $Q^c$  には、従って規則 A と両立し得ない、規則 B が必ず含まれている。さらに、この  $Q^c$  内の規則を一つでも満足する行為の集合：外延  $P[Q^c]$  を G 内に構成し、ついで  $P[Q^c]$  と P との交わりを取り、これを FP とする。そうすると、FP の要素の中には、規則 A に妥当する行為の一部分で、規則 B への行為とも見なし得るものが含まれることになる。

図 1：G と M から不完全に探索された全体と擬内包とを作成する図  
(郡司 2003：104 を改変)



このとき、外延 FP のすべての要素に共通する規則集合を FQ と置けば、FQ は、規則 A という属性と、規則 B という相互排他的な属性とを共に抱え持つ特異な内包であることになる。この時、G や M を見渡すことのできる外的な視点からすれば、FQ は＜規則 A または規則 B＞という、それ自体矛盾を帰結しない属性を含むに過ぎないが、FP を P と取り違えるような内的視点、つまり（例えば）「未知の数」が現実的であるような視点においては、＜規則 A＞や＜規則 B＞という諸属性が（その視点の有限性により）画定し得ないゆえ、FQ は「規則 A か規則 B が決定不能」という矛盾した属性を含むことになる。なお、(郡司 2003) の議論に倣って、内的視点から見る FP を「不完全に探索された全体」と呼び、その FP が共通に持つ規則集合、つまり内包 FQ を、(外的視点からの観察として)「擬内包」と呼ぶこととする。

以上、FP を P と取り違えることによる内的視点からの「真正な内包」FQ の解釈から、次のことが言える。我々社会内存在は内的な視点を取らざるを得ないゆえに、そこでの諸行為の全体は（完全な行為集合 P でなく）不完全

な行為集合FPでしかなく、ここから、FPに対応する擬内包FQが、「ある規則に従いつつもそれを拒否する」という排中律を犯す事態を常に潜在させてしまう（＝アポリア（1））。この時、擬内包が孕む排中律を顕在的に解消しようとするれば（＝懷疑論）、そこに内包Qもしくは $Q^c$ の契機がFPの外部（PかP $[Q^c]$ からの個物化）として現れる。FPは内的な視点からした「行為の全体」であるゆえ、この「契機としての外部」は解消—以前には存在し得ず、解消—以後には外部ではなくなるような、つまり外的な視点からしか規定し得ないような「内的視点にとっての想定外部」である（＝アポリア（2））。そしてこの不完全な全体FPの再編は、新たな擬内包を呼び起こすことで、その都度規則を不完全に再創出する（＝アポリア（3））。この創出—再創出の継起の中で、先の★におけるXの具体的内実が強引に決断され（続け）る、という訳だ。

以上、モデル化された内的視点からも理解されるように、われわれの正義は、それがいかなる全体性を僭称しようとも、常に＜幽霊＝外部＞としての他者性を抱えている。その幽霊＝外部は、両立し得ない意味論をそれぞれ有する「われわれ」と「彼女ら」とのパフォーマティヴな相互決断において相互に顕在化する（＝正義の対自化）。そしてこの顕在化は、コンスタティヴな水準では、「具体的★」の決断の刹那の構成において表現されうる（＝想定外部の「発見」）。つまり正義は、この刹那の構成の様相であり、ということは内部からの観測に基づく運動の継起である。「われわれ」の想定する全体性に「想定外部」が不可避に含まれる以上、その継起は「われわれの一致」には収束し得ない過剰をもたらす。これは、論理的のみならず、内的視点における経験的な事実である。ウィトゲンシュタイン＝クリプキは、この最後の地点において誤った。つまり最後の最後でモデル化を忘れ、自ら、モデル化そのものとしての外的な視点をモデル内の内的な視点と短絡させてしまった。

「別な島」の住人からの圧倒的な「他者たる正義」、その個物化された「暴力」

をいかに受け取るべきなのか。その破綻と理解との接合の地点にしか、正義＝決断の記述の機縁はあり得ないだろう。

## [文 献]

- Austin, J.L., 1960, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press. (= 1978, 坂本百大 (訳) 『言語と行為』大修館書店.)
- 馬場靖雄, 1996, 「正義の門前——法のオートポイエシスと脱構築」『長崎大学教養部紀要』37(2): 133–65.
- Derrida, J., 1994, *Force de loi; Le 《Fondement mystiques de l'autorité》*, Éditions Galilée. (= 1999, 堅田研一 (訳) 『法の力』法政大学出版局.)
- Ganter, B. and Wille R., 1996, *Formal Concept Analysis*, Springer Verlag.
- 郡司ベギオー幸夫, 2000, 「クオリアと記号の起源——フレーム問題の肯定的意味」養老孟司 (編) 『脳と生命と心——第1回養老孟司シンポジウム』哲学書房, 71–125.
- 2003, 『私の意識とは何か』哲学書房.
- 花野裕康, 1999, 「行為の感得的理解形式——Kripke の懐疑論と原規範逸脱」『ポイエーシス』ポイエーシス編集委員会, (12): 1–17.
- 2001, 「社会的世界の内部観測と精神疾患」馬場靖雄 (編) 『反一理論のアクチュアリティ』ナカニシヤ出版, 119–58.
- 2004, 「私が〈何を〉していると〈誰が〉決めるのか? ——行為概念の変容と生成」『宇部フロンティア大学附属地域研究所年報』1: 74–89.
- Hegel, G.W.F., 1824–5 (K.H.Iltting (hrsg), 1974), *Philosophie des Rechts; nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*. Frommann-Holzboog. (= 2000, 長谷川宏 (訳) 『法哲学講義』作品社.)
- 鬼界彰夫, 2003, 『ウィトゲンシュタインはこう考えた』講談社.
- 北田暁大, 2003, 『責任と正義』勁草書房.
- Kripke, S. A., 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell. (= 1983, 黒崎宏 (訳) 『ウィトゲンシュタインのパラドックス』産業図書.)

大澤真幸，1994，『意味と他者性』勁草書房．

Searle, J.R., [1969]1971, *Speech Acts; an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press. (=1986, 坂本百大・土屋俊（訳）『言語行為——言語哲学への試論』勁草書房．)

Wittgenstein, L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell. (=1997, 黒崎宏（訳・解説）『「哲学的探求」読解』産業図書．)