

## 意志作用の自由

——リクールの〈意志の哲学〉——

箱石 匡行\*

(2002年9月3日受理)

私は決意する。私が決意するに到るまでには、意志する意識の遍歴ないし歴史といったものが存在する。意志作用は、当初は躊躇い、つぎには、さまざまな選択可能性のそれぞれに注意の眼差しを向けて、これについて熟慮する。注意の眼差しがある選択可能性に向けられ、そこに停止する。そしてそこから選択が出現する。このような歴史を生きる意識、つまり意志作用は自由である、とリクールは言う。だが、彼は、いかなる意味において、意志が自由であると言うのであろうか。

注意とは、……に向ったり、……から向きを変えたりする作用であり、背景のなかに沈み込んでいる対象をはっきりと浮き上がらせるような「眼差しの時間的な運動」<sup>1)</sup>である。こうした注意の作用はある種の非決定性を明示している。したがって、こうした非決定性を自由の定義のなかに導き入れなければならない。しかし、その時、次のような問題が生じてくる、とリクールは指摘する。

(1) 「自由のうちに非決定を、したがって反対なものへの能力 (potestas ad opposita) を導入する」<sup>2)</sup> ことは、〈無差別の自由〉つまり〈理由なき選択〉という考えに立ち返ってくることになり、矛盾を生み出すことになるのではないのか。

(2) 「もし自由を能力のうちに置くならば、〔選択の〕突然の出現の分析が要請しているように、自由を同時に行為のうちに置くなど、どうしてできるのか」<sup>3)</sup>。

(3) 「存在の理論に準拠することなしに、もっと正確に言えば自然の体系に、つまり自由の理論がその下位の章にすぎないような宇宙論に準拠することなしに、決定と非決定の理論を主観性の現象学の枠組みのなかで定式化することが、可能だろうか」<sup>4)</sup>。

それでは、リクールはこれらの問題に対してどのように答えるのであろうか。われわれは彼のテキスト(『意志的なものと非意志的なもの』第1部第3章)に即しつつ、その考察を検討していくことにしたい。

### I 意志作用の非決定性

リクールは、意志作用の自由のなかにある種の非決定性を導入する。しかし彼は、その非決定性と、〈無差別の自由〉とか〈理由なき選択〉あるいは〈動機なき意志作用〉を特徴づける非

\* 岩手大学教育学部

決定性との間に、何らの共通性も存在しない、と主張する<sup>5)</sup>。

それでは、いったい、意志作用についていわれる決定と非決定とは、いかなる意味をもって  
いるものなのか。それには、三つの異なった意味が区別される、とリクールは言う。

#### (1) 〈非決定〉という語の第一の意味

ひとは、「すべての選択はその動機によって決定される」<sup>6)</sup> という。私があることを選択する、  
ある決意を行うということは、ある動機によって、ある理由によって私が決定されているとい  
うことである。したがって、その選択を、その決意を変えるということは、動機を、理由を変  
えることなのである。

そしてここで、リクールは、〈……に依存する〉、〈……に従う〉、〈……に決定されている〉と  
いった表現を、因果的に解釈してはならない、と注意している。〈選択はすべて動機によって決  
定されている〉ということは、なんら因果的な意味合いを持つものではない。それは、〈選択は  
すべて動機づけられている〉ということの意味しているだけなのである。すなわち「選択は、  
その理由に続いて起こるのではなく、その瞬間に動機づけられている」<sup>7)</sup> のである。

さらに、〈私は……よりも……のほうを好む〉という偏好判断と、〈私は……よりも……のほう  
を選ぶ〉という選択作用とは、同一の行為の二つの異なった次元である。つまり、評価の直  
説法（「これが、今ここでは私にとって最善である」<sup>8)</sup>）は、決意の命令法（「かくあれ」<sup>9)</sup>）と等  
価なのである。

〈決定〉という語の第一の意味がこのようなものであるとすれば、ここで排除される非決定と  
はどのような意味なのであろうか。それは、「動機なき選択の非決定」<sup>10)</sup> である。〈私が動機なし  
に選択する〉などとということは、ないのである。

意志作用について、リクールが認めている〈非決定〉とは、〈動機のない選択の非決定〉では  
なく、「注意の非決定」<sup>11)</sup> である。これは、私の選択可能なものそれぞれについて、「比較検討  
する注意の非決定」<sup>12)</sup> であって、この意味での非決定が意志作用の存在構造を自由なものとし  
て性格づけているものなのである<sup>13)</sup>。

#### (2) 〈非決定〉という語の第二の意味

〈明晰な理由による選択の決定〉ということが語られる。しかしこれは、「理念化によって形  
成された観念」<sup>14)</sup> というべきものである。この理念化によって形成された自由の観念、それが  
「自由の極限—形態、つまり完全に明晰で合理的な動機づけによって成就された観念」<sup>15)</sup> とい  
うことになる。つまり〈完全に明晰で合理的な動機づけ〉が意志決定をもたらすと考えられる  
のであって、そこでは諸動機における平衡だとか無差別といったことは排除されている。した  
がって意志作用の決定とは、「合理的評価に住みついている実践的明証がおのずから (ipso  
facto) 選択の命令法の一義性を決定する」<sup>16)</sup> ということの意味することになるわけである。

ここでは、〈無差別の自由〉つまり〈動機のない選択〉というものは認められないのだから、  
そうであれば、この第二の意味での非決定とは、「動機の明晰さが選択の偏好を作り出す」<sup>17)</sup> と  
いう規則と基本的に変わらないものというべきであろう。「選択の完全さは動機づけの合理性  
と釣り合うものとする、人間の意志作用についての理念的な尺度」<sup>18)</sup> が導入されていること  
を除くならば、自由に相応しい非決定について、なにも新しいものはない。こうして、理由の  
明晰性が私を躊躇いから解放して、私を決意へと導いていくというわけである。

この自由の極限的な仮説には大きな利点がある、とリクールは言う。というのは、この仮説  
こそが「自由に相応しい真の非決定、つまり一切の無差別が動機づけから消えたときでも存続

する非決定<sup>19)</sup>をわれわれに示してくれるからである。

### (3) 〈非決定〉という語の第三の意味

非決定という語の第三の意味は、「突然の出現としての選択の記述と、第二の極限—構成、つまりおのれの理由の不十分さのなかで絶対的に自分を選ぶような個人の構成<sup>20)</sup>」によって示されるものである。この第三の意味とは、すなわち「理由の側での非決定、すなわち動機づけを生気づけている評価的判断の志向的内容の側での非決定に反撃する自己決定<sup>21)</sup>、これである。これは自由についての実存主義的な理解ともいうべきものである。

突然、選択が行われる。それは実存の出来事である。この〈自己による自己の決定〉は、「先行の非決定に続いて起こる<sup>22)</sup>」ものであって、この決定は「自分自身の混乱をたえず超越するような自由の積極的発意<sup>23)</sup>」によって印づけられている。こうした理解からすれば、「私が自分を決定しうるのは、自分の選択する理由を決定することによってのみ<sup>24)</sup>」であるということになる。したがって「自己による自己の決定は、実存する持続のなかでの現実的決定であり、その決定は注意の現実的非決定と同質なのである<sup>25)</sup>」。選択が突然、出現するということは、注意の非決定がこの現実的決定に変わるということなのである。この意味において、「私の自己決断は、私に依存する<sup>26)</sup>」ということができるのである。

それにしても、〈自己を決定するこの非決定〉とは、具体的にいって、なにを意味しているのだろうか。リクールは、「自己を決定するこの非決定は、あれやこれやを考察することもできるし、しないこともできる眼差しの非決定である<sup>27)</sup>」と言う。これは「反対なものへの能力<sup>28)</sup>」に他ならない。そしてこれを、主知主義的な立場の哲学者たちは判断そのものの根拠と考えているのである。その理由は次の通りである。すなわち、彼らからすれば、われわれの行為はわれわれの判断に依存する。そしてわれわれの判断がわれわれの注意を支配している。こうして、「動機の吟味においては、動き、そして選択において停止するのは、まさに判断の自由なのである<sup>29)</sup>」、ということになるわけなのである。

しかしながら、リクールは、選択についての二つの読解——実存主義的読解と主知主義的読解——が協力して意志作用の自由の意味の解明に尽くすべきだ、と主張する。つまりこの二つの読解は相互補完的ともいうべき関係にあるということなのであって、それというのも、「自由がどんな決定に対する非決定なのかを教え、注意の持続のなかでこの実存的な〔邦訳書の「現実的な」を改める〕非決定に導いてくれるのは、第二の読解であるが、その代わりに、こうした注意の非決定が無差別の自由、つまり動機づけの原則によって排除されるような非決定と何ら共通点をもたないということを教えてくれるのは、第一の読解だからである<sup>30)</sup>」というのである。

こうして意志作用の自由とは、注意の持続における非決定である、ということが明らかになる。注意は、ある特定の対象へと眼差しを向けるように決定されているのではない。注意の眼差しはどこに己れを向けるのか、それは決定されていない。こうした注意の非決定性は、無差別の自由とはなんの関係もない。というのは、無差別の自由は、動機づけをもたない選択を意味しているのだからである。むしろ、注意の非決定性によってこそ、動機による選択の決定がなされるのである。これを要するに、「注意の非決定は、動機の不在などではなく、まさに動機による選択の決定において、あれやこれやの動機を考察するという自由なのである<sup>31)</sup>」。

われわれは、動機があって、あるいは理由があって、自己を決定するのである。いいかえらば、動機が、あるいは理由がわれわれの選択を決定するのであって、これは、注意の作用

つまり注意の意識がなにもものによっても決定されていないからなのである。注意の眼差しは、ある特定のものへと決定されているわけではなく、それとは反対なものへと向うことも可能なのである。そしてこのことによって、われわれの選択は自由なものとなっているのである。「それ〔注意の非決定〕は、継起のなかで行為する能力の、つまり思念の作用の〈生きられる時間における非決定〉なのであって、思念の内容ないしは意味の非決定ではない」<sup>32)</sup>のである。

## II 注意の非決定と、選択の突然の出現の中での自己による自己の決定

選択における〈自己による自己の決定〉が可能となるのは、注意の非決定よってのことなのだ、とリクールは主張する。ということは、彼は、意志作用の自由について、一方では、注意作用の非決定の能力がすなわち自由であると言い、他方では、自己による自己の決定が自由であると言っていることになる訳であろう。

しかし非決定の能力が自由であるというならば、これは不決断を意味することにはならないのだろうか。意志作用が自由であるというならば、自己による自己の決定こそ、自由の名に相応しいのではないのか。このように考えると、リクールが自由という語を二つの意味において使用していることに、われわれは気づく。それは、第一に、非決定であることができるという〈能力〉を、そして第二に、自己が自己を決定するという〈行為〉を意味する語として使用されているのである。

してみれば、ここでわれわれが問うべきことは、意志作用の自由という語における二つの意味の関係である。非決定であることができるという〈能力〉としての自由と、自己が自己を決定するという〈行為〉としての自由とは、どのような関係にあるのだろうか。リクールはこう述べる、「われわれは、必ずや〈注意の非決定と自己による決定とは、能力としてもまた行為としても読み取られなければならない同じ自由の裏と表なのだ〉ということ肯定しなければならない」<sup>33)</sup>、と。これは、どのようなことを意味しているのだろうか。

まず、注意しておくべきことは、〈能力の非決定と行為の決定という二つの瞬間が区別されるのでは決してない〉ということである。リクールによれば、そもそも、「自由の瞬間などは存在しないのだ」<sup>34)</sup>。たしかに、彼は能力の非決定というが、しかしこれはなにも不決断を意味するわけではない。また自己決断といっても、これは明快な決断だけを意味するわけでもない。私がある決断をしながらも、他の可能性を考え続けているということもあるわけであって、こうした意味での〈自己の非決定〉ということもあるだろうし、私があることについては不決断でありながらも、他のものの考察へと進んでいくといった自己決定もありうるわけだろう。してみれば、決定と非決定とを別々の瞬間と捉えてはならないわけである。「決定と非決定とは厳密に同時的であり、それらは評価もすれば選択もするという行為、評価することによって選択し、選択の方向に向かって評価するという行為の出現に関わっている」<sup>35)</sup>。つまり、決定と非決定とは、選択の定言的な瞬間に適用されるだけでなく、躊躇という蓋然的な瞬間にも、同じように適用されることなのである。

こうしてリクールは次のように言うのである。「われわれがどうしても理解しなければならぬのは、選択するように自己を決定することと何かを眼差すことに決定されていないということとは、同じことだということである」<sup>36)</sup>、と。そして彼は、「このように能力と行為を併立させることが、自由の根元的な主張の仕方なのである」<sup>37)</sup>と指摘しているのである。

ところで、いま見たように、リクールは、〈眼差しの非決定〉と〈自己による自己の決定〉とは同一のことだと考えている。そうであれば、意志作用の自由を主張するにあたって、能力と行為を併立させることは、どのような事態を指しているのであろうか。

リクールは、能力と行為の併立関係について、「この注意の非決定とこの選択の自己による決定とは、相互に含み合うものだ」<sup>38)</sup>、と述べる。〈注意の非決定〉と〈自己による自己の決定〉とは、たんなる併立の関係ではない。この二つは〈相互に含み合う〉関係にあるのであって、これが意味しているのは、〈眼差しの非決定に訴えることなしには、選択における自己決定というものを考えることは出来ない<sup>39)</sup>〉ということなのである。

たしかに、選択の内容は動機の内容に決定されていることであろう。しかし、選択可能なものの中に対立する諸項が存在しているのであって、それらの内容を考察する、あるいはそれらの動機の内容を考察するということが可能なのである。この可能性とは、その中の何に眼差しを向けるかは、何ものによっても強制されてはいないということなのであって、この意味において、われわれは「私は私の行為において自分を決定する」<sup>40)</sup>というのである。ここでいわれている〈決定〉とは、あらためていうまでもないが、「私の動機は必然化することなしに傾ける」<sup>41)</sup>という意味においてのことである。

眼差しの非決定とは、「どんなに明証的な動機の面前においても、この動機を眼差すか、それとも眼差さないか、この動機を眼差すか、それとも別な動機を眼差すかは、つねに私しだいだ」<sup>42)</sup>ということの意味している。私の眼差しの能力を虜にするような特定の思考対象などといったものは、そもそも存在しないのであって、まさにこの意味において、「自己による決定は、内容としての動機に対しては行為としての注意の非決定を含んでいる」<sup>43)</sup>ということになる訳である。

したがって、「まさに注意の非決定こそが、選択の自己決定の自発性そのものを作り出すのである」<sup>44)</sup>と言わなければならない。いまかりに私が自分の自由を放棄するといった場合でも、私は「自分をなお私の非一行為という行為として、つまり積極的な放棄として捉える」<sup>45)</sup>ことになるのであって、それというの、「私は、行為としては何ものによっても決定されていないことを知っている」<sup>46)</sup>からである。注意をどこに向けるのか、それは何ものによっても決定されてはいない。こうした注意の非決定とは、注意を向けるという行為が独立しているということの意味しているのである<sup>47)</sup>。それゆえに、「自己による決定は、反対なものへの能力としての注意の非決定を含む」<sup>48)</sup>ということになるのである。

このように、注意とは〈反対なものへの能力〉である。私が何かを選択するときには、実際にこの能力を働かせ、私は何かに注意を向けるという行為を実際に行うのである。リクールは、「能力はそれを活用する行為を離れては何ものでもない」<sup>49)</sup>と言う。注意という〈反対なものへの能力〉を実際に働かせるということを考えずに、自由の哲学を構成することはできない。能力があるということは、その能力を実際に働かせることによって、はじめて確証されることだからである。

そして「私が自分の行為をより広大な一能力の決定として認めるのも、自分の作用を反省することによってである」<sup>50)</sup>。たとえば、悔恨の念は、私がいまの私とは別様でもありえただろうという確信に基づいている。また非難は、別の価値を実現するように努めるべきだったのだという考えに基づいている。してみれば、そこには使用されずにおかれた能力が見出されるのである。「能力は、行為と同時にある影にすぎない。まず〔選択の〕突然の出現があり、次いで使

われた能力と使われなかった能力への反省的還帰があるのである」<sup>51)</sup>。

こうした考察は、たしかに、リクールの行っている〈意識の存在可能 (le pouvoir-être)〉についての分析の延長上に見出されるものであろう。意志作用の分析からすれば、私は企投によってある可能性を未来へと開く。これは次のことを意味している、すなわち、「私がそれにはかならない可能性とは、企投を決意することによって、私が自分のうちに、——すなわち、私の身体ならびに自由としての私の未来のうちに——創始する可能性なのだ」<sup>52)</sup> ということ、これである。

リクールが行った〈注意作用の分析〉は新たな地平を開いている。新たな地平というのは、「注意の分析は、企投の作用そのものから生ずる行動する力を越えて、動機づけの根元そのものにあるあの反対なものへの能力にまで遡ることを可能にさせる」<sup>53)</sup> ものだからである。

われわれは、この根元的な能力から、具体的に行動することへと前進することができるのである。リクールはこのことを、デカルトにならって、「自分の能力を行使することによって前進する意識の高邁さ」<sup>54)</sup> と呼び、さらに「陽気な跳躍」<sup>55)</sup> とも呼んでいる。これに対して、反省作用がこの根元の能力を捉えるならば、そこから生じるのは、その能力についての「不毛な不安」<sup>56)</sup> である。

リクールは、ここで、〈なぜ人間は、存在可能として現れるのか〉という問いに対して、次のように答えている、「私が意志作用の創始する諸能力態の欄外に意志作用のこの能力そのものを措定するや否や、この能力は自分自身を〈能力—の能力〉として二重化せずにはおかない。もっと根元的に言えば、それはおのれを〈なすこと—を意志すること—の能力〉のうちに隠された〈存在可能—の能力〉として発見するのである。この能力こそは本来私を不安にする当のものなのであるが、それは、巻き添えにされているのではなく、留保され、未決の状態に置かれた、非決定の死点にある力なのである」<sup>57)</sup>。

私の存在可能性 (〈私は……でありうる〉ということ) とは、〈私は……をなすこと—を意志する〉ということである。そしてリクールは、このことを可能にしている力、能力が存在するというのである。それが〈なすこと—を意志すること—の能力〉であり、さらにこの能力のうちに隠された〈存在可能—の能力〉が見出されるのである。

この〈能力—の能力〉が、ここに、人間存在の根底として見出されたということ、この出来事には二重の意味があるのだ、とリクールは言う。すなわち、一方では、この出来事によって、ひとは人間になるということ<sup>58)</sup>、そして他方では、未来への跳躍を喪失するというのである<sup>59)</sup>。

まず、〈能力—の能力〉が見出されるというこの出来事によって、私が人間になるとは、どのようなことを意味しているのだろうか。リクールは、注意という作用の分析を行いながら、「私の〈選択すること—の能力〉の背後に、〈私の眼差すこと—の能力〉を捉え、そして私の〈眼差すこと—の能力〉の背後に、私の〈存在可能〉を捉える」<sup>60)</sup>。これはデカルトの存在判断のエポケーにも比較されうるものである、といえるであろう。というのは、「私はそのとき、決意によって開かれた諸可能と、企投の場としての世界そのものを、中断し、括弧に入れる」<sup>61)</sup> のだからである。つまり、そのとき、「私は、あらゆる企投の投げかけのエポケーを実現し、可能的実存としての意志作用そのものを証拠立てている」<sup>62)</sup> からである。したがって、〈存在可能—の能力〉によって、私は自分の可能性へと己れを企投することができるだけでなく、このことを意識化することができる、ということになるのである。

私の〈存在可能〉の根底には〈能力—の能力〉が見出されるということ、このことは、次のことを意味している。すなわち、「この超—反省においては、私自身は自分自身にとって『つねに未来的な窪み』なのだから、私は、自分自身への果てしない還帰の不毛さのなかで、自分自身と際限なく円環を形作る」<sup>63)</sup>ということ、これである。そしてこのことは、自分を人間としてくれるとともに、一方では、「〔未来への〕跳躍の喪失」<sup>64)</sup>ないしは意志作用の「素朴さと幼年性の喪失」<sup>65)</sup>とでもいうべきことと一体をなしているのである。

意志作用は、己れの〈存在可能〉をこの世界において実現しようと企投しつつ、己れを世界へと曝す。このとき、意志作用は有頂天になっている。こうした種類の「幼年性」<sup>66)</sup>といったものを意志作用はもっているのである。しかし、私は〈存在可能—の能力〉によって、私が〈存在可能〉であるということを反省的に捉えることができる。このとき、私は企投そのものとして存在しているのではなく、己れの企投についての反省作用へと陥ってしまっている。そうして私は不安に囚われてしまうことになるのである。

私が不安に囚われているというのは、企投そのものとしての行為から私が自分を引き離しているからに他ならない。不安から脱出しようとしても、「企投から根を引き抜かれた反省が、行為に対する能力の反乱になってしまった」<sup>67)</sup>ために、私は不安から逃れることができない。「行為はもはや、無際限に分割可能な精神的距離によって、つまり反省の悪循環によって限りなく決意から引き離された影でしかない」<sup>68)</sup>ということになる。だからリクールは、「不安とは、反省の腐敗した花である」<sup>69)</sup>というのである。

自由とは、本来は、己れの存在可能性を実現しようと企投する行為である。つまり、自由は「高邁な跳躍」<sup>70)</sup>なのである。これに対して、反省は「自由を行為から根こぎにする」<sup>71)</sup>のであって、自由を病に引き入れるのはこうした反省作用なのである。

それでは、私はこの不安からどのようにして抜け出すことができるのだろうか。〈自由の高邁な跳躍〉を停止させ、この跳躍を反省的な意識の対象とすることから、不安の念が生じてくる。したがって、不安から脱出することができるのは、私が自分を行為へと、未来への高邁な跳躍へと立ち返らせることによってのことなのである。「ただ一步の跳躍、アキレスが亀を一気に追い抜く跳躍、考えられたものでもなければ、反省によってたえず分割されたのでもない実際の跳躍だけが、反省の動かない歩みと反省の悲嘆を打ち破ることができるのである」<sup>72)</sup>。

### Ⅲ あらゆる宇宙論の欄外で行われる自由の定義の可能性

リクールは自由を定義するにあたって、その根拠を非決定性に見出す。こうした考え自体は、多くの哲学者たちにも見出されるものといえるであろう。それでは、リクールは、この考えをどこから得たのであろうか。また、彼は、この考えの妥当性をどのように示すのであろうか。

リクールは、人間の自由を定義するにあたって、トマスとデカルトを対比する。すなわち、トマスが「自由の非決定をア・プリオリに論証しようとした」<sup>73)</sup>のに対して、デカルトは主体の生き生きとした経験に訴えたのである。リクールはこうしたデカルトの側に立つ。「デカルトと同じように、われわれは、〈自己による決定〉と〈コーギトの客観的内容に対するコーギト自身の独立性から生ずるような非決定〉とについての生き生きとした経験を、直接に主体それ自身のうちに求めてきた」<sup>74)</sup>というのである。つまり、リクールは、意志作用の非決定を論証しようとするのではなく、人間主体の形相学とその実存論的解明のなかで、われわれの経験に即しつ

つ、彼は自由の非決定性を明らかにしてきたのである。

これに対して、トマスが行っている自由の論証には次のような五つの問題がある、とリクールは指摘している。

第一に、トマスにおいては「意志が欲望という類のなかの一つの種である」<sup>[75]</sup>と考えられているのであって、われわれはこのことを認める必要がある。すなわち、あらゆる欲望と同様に、意志とはその本性からして、自分の目的（つまり、意志を完成させる形相あるいは現実態）へと向かうものなのである。

しかも、そこでは、意志作用が欲望の一種として、生命的なものとして捉えられていることに、われわれは気付く。欲望が己れの目指すものを獲得しようとするように、意志作用も己れを完成させるところのものへと向かうのである。つまり、ここでは、欲望あるいは意志といった主体にかかわる領域とこの主体が目指している事物の領域との共通の決定系というものが想定されているわけなのである。

したがって、リクールは次のように言うのである、「この最初の命題は、主体と事物に共通な決定系を拡大し、自然概念としての事物の決定と欲望概念としての主体の決定とを混ぜ合わせるような一つの宇宙論、自然についての根本的学説という一般的な文脈を予想している。人間的意味という後光にぼんやり包まれた目的性が事物に投影され、そのお返しとして自然的な目的性が意識のさまざまな基本的意味を呑みこむのである」<sup>[76]</sup>。

ここでは、意志作用が自然と見做されている。したがって、必然性の要素が意志作用に導入される。そして意志の〈主体〉というものが失われてしまうことになるのである。つまり、「それ〔主体〕は自然の一部分、〔すなわち〕自分の対象によって動かされるが自分ではいかなる自由も予想しない諸欲求のヒエラルキーのなかの一粒になっている」<sup>[77]</sup>わけなのである。ここで欲求と訳されている語は〈appétit〉であり、欲望（désir）ではない。なお、念のためにいえば、欲求とは、「食物や性の同化活動に関係している」<sup>[78]</sup>ものをいう。

してみれば、われわれは自由と自然との関係を考えなければならないことになるが、これについては、もう少し先になって取り上げることになるであろう。

リクールは、第二に、こう指摘する、「ここでは、欲望の度合いが認識の度合いの関数と想定されている。だから意志が、理性的な欲望と名づけられ、合理的な能力の列に入れられているのである」<sup>[79]</sup>、と。意志と悟性とは別々の能力なのではないのであって、両者の関係がこの第二の命題において定義されている。リクールは、意志と悟性との関係を、デカルトが正しい判断における関係として示したものと同一ような関係のものとして捉えている。すなわち、「意志は悟性に『続き』、悟性に『従う』」<sup>[80]</sup>。意志は、悟性のよく理解したところに続き、これに従うというのである。

企投と動機の根本的な関係は、第一の命題によって明らかにされたように、宇宙論の文脈に移植されている。したがって、「一方では、意志が自然的欲求の一形態となり、他方では、悟性の決定が認識作用の宇宙論の一般的精神に従って解釈され、そして最後に、これら二つの能力の間に因果関係が打ちたてられている」<sup>[81]</sup>。〈決意の命令法〉と〈評価の直説法〉とが等価であるという純粋な関係が、宇宙論の枠組みのなかに位置付けられることになるのである。

第三に、リクールは、「理性的欲求は、『すべてのことができる』(capax omnium) 限りにおいて、理性的なものとして性格づけられている」<sup>[82]</sup>、と指摘する。理性的という語は、ここでは、〈すべてのことができる〉という意味において理解されている。意志が理性的な欲求として捉え

られているということは、「意志は、本性上普遍的善 (universale bonum) に向かう」<sup>83)</sup> ということの意味している。たとえば、私がこれを欲するというのは、これが善だからである。このように、具体的な欲求に潜んでいる欲望が、私をしてそのように欲求させるのである。

こうして意志は神の存在にかかわることになる。「自然性としての意志 (voluntas ut natura) に相応しいのは、ただ一つの対象だけであろう」<sup>84)</sup>。それは、「それ自身として捉えられた神の直観」<sup>85)</sup> である。これだけが、「本質からして (per essentiam) われわれをみたま」<sup>86)</sup> ことができるのである。そして「神〔へ〕の欲望は、意志の『詩学』の対象となる」<sup>87)</sup>。しかし意志の詩学とその存在論的秘義は未決のままになっているのだから、「普遍的善による自然性としての意志の決定から出発して意志の非決定性を論証する手段」<sup>88)</sup> は見出されないのである。

この第三の命題が、「特殊な善に関する意志作用の非決定性の論証の出発点」<sup>89)</sup> をなすものであろう。トマスは〈論証を行うという立場〉をとるが、これに対して、リクールは「意識の『形相学』」<sup>90)</sup> を探究する立場をとっている。彼はこの立場から意志作用の非決定について考察をすすめる。「意志作用の非決定性は行為としてのコーギトのうえに直接読み取ることができる。この点でコーギトは、主観性の或る種の記述にとっては、終着点、最後の要件、或る観点からの絶対者なのである」<sup>91)</sup>。

トマスは自由の非決定性をアー・プリアーリーに論証しようとする。彼の哲学は、「神、意識、物は、客観性とコーギトと超越との間の飛躍を覆い隠し、そのようにしてそれらの逆説的な移行にひそむ秘義を回避するようなただ一つの論議領域、全体的宇宙論に身を委ねている」<sup>92)</sup>。これに対して、デカルトは思考の革命を行っている。デカルトの革命がもたらした究極の帰結とは、「客観的に思考された全自然に対する意識の独自性は、もはやどんな宇宙論もこの意識を併合することができないほどのものだ」<sup>93)</sup> ということなのである。

リクールは、第四に、こう指摘する、「有限な善に対する意志の非決定の本来の意味での論証は、高次の目的と特殊な目的の間には必然的な結びつきがないという点にある。偶然的なものの領域は、論証の領域ではない」<sup>94)</sup>、と。ここに指摘されているのは、アリストテレス主義の論証的精神であり、このような論証的なテーゼがトマス哲学の全体を貫いている。これに対して、リクールは、「『超越』と地上の善との間の間隙は別の威厳をもっている」<sup>95)</sup> と考える。してみれば、「この善こそが世界のなかに受肉さるべき最高善と解された自由そのものということになろう」<sup>96)</sup>。それゆえ、「神〔へ〕の欲望は、意志の『詩学』の対象となる」<sup>97)</sup>。そして「〔そのような〕『〔意志の〕詩学』への移行は、改心なのである」<sup>98)</sup> とリクールは言うのである。

トマス主義は、有限な善に対する理性的欲求の非決定性を、知性によって全面的に論証しているが、この非決定性は〈自己による自己の決定〉として捉えられているわけではない。これに対して、デカルトは、意志作用の非決定性を、〈自己による自己の決定〉として定義した。ここにデカルトの独自性が見出されるのである。しかし、これは、コーギトの学説が主体の行為そのものから出発するものであることからすれば、当然であると言すべきことであろう。

最後にリクールは第五のテーゼを述べる。それはこうである、「まさに自己による決定に関わるものであるが、その決定は、トマスの体系の支配的テーマではないにしても、トマス主義も無視できなかったものである」<sup>99)</sup>。

これは、どのようなことを意味しているのであろうか。まず、リクールはこう説明している、「一方では、意志の自分自身による決定は、対象による決定の不足に対応している。意志が或る

対象に向かうとき、意志の決定の原理は、意志そのもののうちにあるのであって、それは、動因としての能動的な力によって、動体の受動的な力を凌駕したり、それに匹敵しうるような対象がないからである」<sup>100)</sup>、と。

しかし、他方では、トマスにおいては、そのさまざまなテキストから明らかなように、「反対なものへの能力としての非決定性が、自分の作用に対する人間のあの支配力から出発して、すなわち意志としての人間自身の本性から出発して直接論証されていた」<sup>101)</sup>のであって、われわれはこのことに注意しておいてよいであろう。実際、「自分の作用に対する意志の支配」<sup>102)</sup>、「この能力の積極性」<sup>103)</sup>といった考えが、トマスのテキストのなかに見出されるのであって、これは次のような意義をもっている。すなわち、「そこでは聖トマスは、自然ではなくむしろ文字どおり『我』というものをパースペクティブの根元的な中心とみなすような心理学にきわめて近いところに立っているように思われるのである。こうして、自分自身の判断を判断する能力と解される反省は、〈判断するために自分自身を動かす能力〉と結びついたものとして現れてくる。そして結局、自己への作用やそれぞれの力への作用が、主観性が自分自身と形作る円環を出現させるのである」<sup>104)</sup>。

リクールは、トマスの〈意志の哲学〉について、以上の五点を指摘したうえで、「要するに、トマス哲学は、思考する能力の絶対的独自性を認めることなしに、その能力の承認に向かおうとするものと言うことができる」<sup>105)</sup>と述べている。トマスは、このような意味においては、たしかに、コーギトの哲学に近付いていたと言えるのかもしれない。しかしながら、この思考の独自性は、トマスの第二原因論一般のなかに埋もれているのである。してみれば、「この学説は、主体の自律的な形相学の諸要素を、それと気づかずに統合している」<sup>106)</sup>ということになるわけである。

リクールが言いたいことは、トマス主義は、このように宇宙論と心理学とを混合している、ということなのである。しかも、「善一般へと向かう自然本性的な跳躍がいかにして特殊な善にしか関わらない具体的な企投を決意するのか」<sup>107)</sup>を考察するとき、宇宙論と混合された心理学の両義性がとくに顕著になってくる。「もし、特殊な善と善一般を目的に対する手段のように結びつけることによって善一般に対する特殊な善の依存性を強調するならば、意志は善一般によって動かされるものとして現われてくる」<sup>108)</sup>。してみれば、意志の〈自己による自己の決定〉というものは、ここでは存在の場所をもたないことになるのであって、それというのも、「動かされる意志は、宇宙論の精神においては、『自己』ではない」<sup>109)</sup>のだからである。

これに対して、無限な善と有限な善とを隔てている間隙を強調するならば、そのとき、「われわれはこの有限な善に向かう跳躍の非決定性を出現させることになる。そして以後、熟慮の最初の運動と熟慮の流れそのもの、そして熟慮の停止のうちに、自己による自己の決定を浮き彫りにしてみせなければならぬことになる。聖トマスは、反省が熟慮するという事実そのものを熟慮の主題とするときに反省を襲うあめまいについて言及するまでに立ち至っている」<sup>110)</sup>。

こうしてトマスは、熟慮の端緒そのものに純粋な自由を見出すのであって、だから彼は、「何を熟慮すべきで何を熟慮すべきでないか……その仕方の支配者は、やはり人間である」<sup>111)</sup>と言うわけなのである。

しかしながら、トマスにおいては人間の自由は第二原因とされているのである。そうである以上、はたして『多様なものに対して態度をとる』意志作用のイニシアティブ<sup>112)</sup>が十全な仕

方で捉えられるものであろうか。トマスにおける宇宙論と心理学の関係からすれば、これは、おそらくは否定的にしか理解されえないであろう。リクールはその理由を次のように述べる、「もしこの自己決定への訴えが真面目に受け止められ、コーギトへの徹底した反省に本当に結びつけられるならば、それは本物の主体を含むことのできないような宇宙論の建物全体を爆破させることになるだろう」<sup>113)</sup>、と。もしトマスが、この〈自己決定への訴え〉を真摯に受け止めて、これを〈コーギトへの徹底した反省〉へと結びつけていったとしたならば、〈本物の主体を含むことのできないような宇宙論〉を解体して、真の形而上学を構築していたことであろう。しかしながら、彼の形而上学はそういうものとなっていない、というわけなのである。

しかし、そうはいっても、トマスの哲学には、リクールの〈意志の哲学〉にも結びつく優れた発想、すなわち〈自己による自己の決定〉という発想が見出されるのである。リクールは、「トマス主義は、素晴らしい心理学を展開するに十分なほど、あの自己による自己の決定を引き合いに出している」<sup>114)</sup>と言う。しかしながら、トマスはこの考えを十分に展開するには至らなかった。それというのも、「彼〔トマス〕はこの自己決定をすぐさま自然の秩序全体に結びつけ、その素晴らしい心理学を主観性の真の形而上学にまで推し進めないで済ましてしまう」<sup>115)</sup>からである。こうして、主体は覆い隠されたままとなっているのである。

以上において見てきたように、リクールの〈意志の哲学〉において重要な意義をもつ〈注意〉の作用が、トマスにおいては顧みられることがなかったのである。だから、リクールは、「われわれは、聖トマスにおいては注意の心理学を語るべき条件が満たされているとは思わない」<sup>116)</sup>と言うのである。トマスの宇宙論的『神学大全』は、体系への配慮のゆえに、主観性が正当に位置づけられることがなかったのである。このように、『大全』においては、主観性は、決して十分には肯定されていないために、簡単に乗り越えられてしまうのである<sup>117)</sup>。

リクールからすれば、進むべきはこれとは逆の道なのである。進むべき道の方向性をしっかり見定めるためには、「主観自身の主観性を確保し、主観性を受肉の限界のところまで拡張することによって、主観性に非意志的なもの全体に関係づける必要がある」<sup>118)</sup>。主観自身の主観性を十全な仕方確保するということは、〈コーギトへの徹底した反省〉を求める立場からすれば、当然のことであろう。われわれがリクールのこの文章のなかで注意すべきことは、「主観性を受肉の限界のところまで拡張する」<sup>119)</sup>ということである。そしてこのことが、〈主観性を非意志的なもの全体へと関係づける〉ことを可能にするということである。われわれは、この点に、十分な注意をはらう必要がある。というのは、ここに、リクールの〈コーギト解釈〉の特徴が見出されるからである。さらにこのことによって、主観の作用が創造の能力と結びつくことになるのだからである。リクールはこう述べている、「そのときにのみ、われわれは、ヤスパースが『暗号』と呼ぶ並はずれた関係に従って主観の能力と創造の作用を結合し、それらを一にして二なるもの、同じにして他なるものとする不思議な結びつきに近づきうようになるのである」<sup>120)</sup>。

このような理由から、リクールは、トマス主義とは反対に、〈絶対的な善による基本的な決定から有限な善に対する非決定を導き出してはならない〉と主張する。トマス主義は「有限な善に対する非決定を絶対的な善による一層基本的な決定から導き出す」<sup>121)</sup>が、リクールからすれば、「そのような論証は、受け入れがたい一般的宇宙論に結びついている」<sup>122)</sup>というわけなのである。

リクールは〈注意の眼差しが自由である〉と考えているが、その自由とは、〈注意の眼差しの

非決定性) という意味において理解されている。しかも、こうした理解は、〈自己による自己の決定〉という考えと一体をなしているのである。注意の非決定性とは、〈自己による自己の決定〉と表裏の関係にある。しかも、この〈自己による自己の決定〉とは、主観性の哲学の最初にして最後の言葉である。〈自己による自己の決定〉ということによって生じてくる自己の責任は、いくつかの点で、「支えもなしに単独で現われてくるはずである。だから、自己とは別な現前の発見は、あたかもコーギトの爆発でもあるかのように、孤立に対して衝撃的に働くのでなければならない」<sup>123)</sup> のである。

リクールは、自由の非決定性をアー・プリーオーリーに論証しようとする立場つまりアリストテレス＝トマス主義とは、明確に異なった立場に立つ。すなわち、リクールは自由の生き生きした経験を、主観性それ自身のなかに求めようとしているのである。したがって、彼は「自由を自然の一契機として出現させるような自由の宇宙論を放棄する」<sup>124)</sup> のである。もっとも、だからといって、彼が「自由についての一切の『観念』を放棄していた」<sup>125)</sup> というわけではないことは、すでに明らかなことであろう。

それでは、リクールは、アリストテレス＝トマス主義のような〈自由の宇宙論〉に代わるものを、何に見出そうとするのであろうか。それを、彼は、フッサールの現象学に求める。フッサールによれば、幾つかの存在領域と領域的存在論(あるいは領域的形相学)がある。したがって、意識という存在領域と自然という存在領域が、それぞれのうちに固有の観念をもっているのである。リクールの〈意志作用の形相学〉は、こうした〈領域的存在論〉の想定のもとに企てられたものに他ならない。彼はこう述べる、「この〔領域的〕存在論は、いかなるプラトン主義も含んでいるわけではなく、それは、幾つかの範例や、ときには想像上のものにすぎないようなただ一つの範例に基づいて理解された諸意味の領野なのである。これらの観念が世界のなかの現実存在と類似した存在をもち、宇宙へと組織化されるのだとは決して想定されていないのである」<sup>126)</sup>。

たしかに、自然の諸観念と意識の諸観念とは異なった存在領域に属しているのだから、これらの意味が一つの存在領域を形成するわけではないのである。しかしながら、それら二つの意味領域が「存在・現実的・可能的・対象・属性・関係等々といった共通の意味の領域にあずかっている」<sup>127)</sup> ことは確かなことであり、したがって「それらはむしろ形式的存在論、つまり思考一般の対象の諸規定の全体を形成する」<sup>128)</sup> ということになるのである。

リクールは、さらに次のように言う。すなわち、自然の諸観念と意識の諸観念といったからといって、これらの観念が、〈自然としての存在〉と〈意識としての存在〉とをまったく異質なもので、なんらの共通性も見出されないようなタイプの存在として、予め想定されているのではない。しかも、それらの観念が〈自然としての存在〉と〈意識としての存在〉とを二つの絶対者として並列し、両者の間に偶然的な関係が存在するなどということを想定するものでもない。こうしたわけで、〈自然としての存在〉が客観的予見に関係し、〈意識としての存在〉が意志的企投に関係するものとして捉えられたのである。そしてまた、決定と非決定という語にしても、この形式的圏域に属するものであって、自然的対象についての決定と意志作用の働きについての決定とに区別されるのである。さらに、物理的意味における非決定性(そういうものが存在するとしてのことであるが)と、コーギトの独立性という意味において理解された非決定性とが同じ内容をもつというわけではないのである。したがって、「さまざまな領域的観念の混線に口実の役を果たしてきたのは、まさに意識の圏域と自然の圏域とのこの全く形式的な共

通性なのである」<sup>129)</sup>。

しかしながら、アリストテレスの宇宙論は、そうした二つの領域を混合したところに成り立っているものであると同時に、その二つの領域と形式的存在論とを混合したところに成り立っているものなのである。それをもとにして、さまざまの変質した〈主観的〉観念で満たされながらも、その一方で、一種の自然一般のうちに意識を呑みこんでしまうような、トマスの空想的ともいふべき自然学が成立することになるのである。しかし、これに対して、「デカルト、カント、キルケゴール以来の主観性の深化が意識に関係する原始的観念の承認を迫る一方で、科学の発達が自然的観念のあらゆる異他的観念からの純化を呼び求めている」<sup>130)</sup> であって、われわれが理解しなければならないのは、まさにこのことなのである。

このようにして、〈自然としての存在〉と〈意識としての存在〉についての形式的諸観念と質料的諸観念のおかげで、「意識の諸構造に或る種の可知性」<sup>131)</sup> が、すなわち〈自由な意志という一つの意識の諸構造に或る種の可知性〉が与えられることになるのである。たしかに、この可知性が肝要なものを取り逃がしてしまうことも認めなければならないであろう。それというのも、「われわれは受肉であり持続であり、生起にはかならない個の実存の秘義のうちにしだいにはまりこんでしまった」<sup>132)</sup> からである。しかしながら、「〔そうした個の実存の自由という〕この生き生きした経験とフッサールの方法が出現させる高次の客観性との往復運動」<sup>133)</sup>、これこそが、リクールの切り開いた〈自由な意志の哲学〉というものに他ならないのである。

われわれが生き生きした自由の経験をもつといっても、これがつねにわれわれによって明瞭に捉えられているわけではない。われわれは〈自由の経験〉というが、これはしばしば過誤によって覆われ、暗がりになされているのであって、いわば埋もれているのである。とはいえ、過誤という現象は、われわれの存在が自由であることを逆の面から示しているのである。なぜなら、過誤とは意識の奴隷状態のことに他ならないが、過誤という意識現象は、私が別様にもなしえたであろう、あるいは、別様でもありえたであろう、という確信を意味しているからである。だからこそ、過誤という現象は「自分自身を自由として告発する」<sup>134)</sup> のであり、「過誤は、うめきながら解放を呼び求める無力のただなかで、私を責任の所在たらしめるような或る力を告知する」<sup>135)</sup> のである。

そしてリクールはこう述べるのである。すなわち、「そうした分節化されていない経験」<sup>136)</sup>こそが、「観念による読解を身体と自由の生き生きした実存の方向に延長すると同時に、観念による読解を支える」<sup>137)</sup> のである、と。

こうしたわけで、フッサールの現象学は、リクールにとって、自由な意志作用の哲学を形成するうえで決定的な意味をもつのであるが、しかしながら、「フッサールは、意識の領域を形作っているもろもろの意味がどんなに脆く、はかないものであるかを十分には強調しなかった」<sup>138)</sup>。リクールからすれば、われわれの〈自由の経験〉というものは、「自己に対する自己の行為によってたえず奪回されるべきはかない経験」<sup>139)</sup> でしかないのがある。このことを理解するためには、〈物〉の在り方と〈意識〉の在り方とを対比して考えてみればよいのである。物が私にとって物として存在するためには、私は自然的態度をとっていれば、それでよいのであって、私が自分に働きかける必要もなければ、人間性を目的自体として尊敬する必要もないのである。これに対して、〈意識〉としての私は、自分の自由を他ならぬこの私自身に覆い隠したり、自分自身に嘘をつくこともできるのである。こうした自己への裏切りは過誤の一面であるが、意識はこうした自己への裏切りによって、自分を物のような存在にしてしまうのである。そし

て「意識についての領域的存在論の読解を可能にするような『態度』が自由そのものの裏切りによってすでに抑圧されているために、煙のように消え去るのである」<sup>140)</sup>。

それゆえに、自由の君臨する領域についての純粹記述が可能となるためには、「私の自由についての脆くそして実はきわめてぼんやりした経験が、無垢の範例をなすようなさまざまの神話、純粹さの想起——それ自身、神の国に表現された純粹さの希望に対極的に呼応するものであるが——によって補完されている」<sup>141)</sup> なければならないのである。つまり、〈意志の哲学〉は、倫理的な歩みのみならず、「宗教的な歩み」<sup>142)</sup> と結びついていなければならない、ということになるのである。

## 注

- 1) Paul Ricœur, *Le volontaire et l'Involontaire*, (Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1967), p. 148. ポール・リクール (滝浦静雄・箱石匡行・竹内修身訳) 『意志的なものと非意志的なもの・I 決意すること』(紀伊國屋書店, 1993年), 263頁。
- 2) *Ibid.*, p. 172. 邦訳, 同前, 307頁。
- 3) *Ibid.* 同前。
- 4) *Ibid.* 同前。
- 5) *Ibid.* 同前, 308頁。
- 6) *Ibid.*, p. 173. 同前。
- 7) *Ibid.* 同前。
- 8) *Ibid.* 同前, 309頁。
- 9) *Ibid.* 同前。
- 10) *Ibid.* 同前。
- 11) *Ibid.* 同前。
- 12) *Ibid.* 同前。
- 13) *Ibid.* 同前, 310頁。
- 14) *Ibid.*, p. 174. 同前。
- 15) *Ibid.* 同前。
- 16) *Ibid.* 同前。
- 17) *Ibid.* 同前。
- 18) *Ibid.* 同前。
- 19) *Ibid.* 同前, 311頁。
- 20) *Ibid.* 同前。
- 21) *Ibid.* 同前。
- 22) *Ibid.*, p. 175. 同前。
- 23) *Ibid.* 同前。
- 24) *Ibid.* 同前。
- 25) *Ibid.* 同前, 312頁。
- 26) *Ibid.* 同前。
- 27) *Ibid.* 同前。
- 28) *Ibid.* 同前。
- 29) *Ibid.* 同前。

- 30) *Ibid.* 同前, 312—313 頁。
- 31) *Ibid.* 同前, 313 頁。
- 32) *Ibid.*, p. 176. 同前。
- 33) *Ibid.* 同前, 314 頁。
- 34) *Ibid.* 同前。
- 35) *Ibid.*, p. 177. 同前, 315 頁。
- 36) *Ibid.* 同前。
- 37) *Ibid.*, note 1 en bas. 同前。
- 38) *Ibid.*, p. 177. 同前。
- 39) *Ibid.* 同前。
- 40) *Ibid.* 同前, 316 頁。
- 41) *Ibid.* 同前。
- 42) *Ibid.* 同前。
- 43) *Ibid.* 同前。
- 44) *Ibid.* 同前。
- 45) *Ibid.* 同前。
- 46) *Ibid.* 同前。
- 47) *Ibid.*, p. 178. 同前。
- 48) *Ibid.* 同前, 317 頁。
- 49) *Ibid.* 同前。
- 50) *Ibid.* 同前。
- 51) *Ibid.* 同前。
- 52) *Ibid.* 同前, 317—318 頁。
- 53) *Ibid.* 同前, 318 頁。
- 54) *Ibid.* 同前。
- 55) *Ibid.* 同前。
- 56) *Ibid.* 同前。
- 57) *Ibid.*, pp. 177—178. 同前。
- 58) *Ibid.*, p. 179. 同前。
- 59) *Ibid.* 同前, 319 頁。
- 60) *Ibid.* 同前, 318 頁。
- 61) *Ibid.*, p. 178. 同前, 318—319 頁。
- 62) *Ibid.*, p. 179. 同前, 319 頁。
- 63) *Ibid.* 同前。
- 64) *Ibid.* 同前。
- 65) *Ibid.* 同前。
- 66) *Ibid.* 同前。
- 67) *Ibid.* 同前。
- 68) *Ibid.* 同前。
- 69) *Ibid.* 同前。
- 70) *Ibid.* 同前, 320 頁。
- 71) *Ibid.* 同前。

- 72) *Ibid.* 同前。
- 73) *Ibid.*, p. 180. 同前。
- 74) *Ibid.* 同前, 320-321 頁。
- 75) *Ibid.* 同前, 321 頁。
- 76) *Ibid.* 同前。
- 77) *Ibid.* 同前, 321-322 頁。
- 78) *Ibid.*, p. 85. 同前, 152 頁。
- 79) *Ibid.*, p. 180. 同前, 322 頁。
- 80) *Ibid.*, p. 181. 同前。
- 81) *Ibid.* 同前。
- 82) *Ibid.* 同前。
- 83) *Ibid.* 同前。
- 84) *Ibid.* 同前。
- 85) *Ibid.* 同前。
- 86) *Ibid.* 同前。
- 87) *Ibid.* 同前, 323 頁。
- 88) *Ibid.* 同前。
- 89) *Ibid.* 同前, 322 頁。
- 90) *Ibid.* 同前, 323 頁。
- 91) *Ibid.* 同前。
- 92) *Ibid.* 同前。
- 93) *Ibid.* 同前。
- 94) *Ibid.*, p. 182. 同前。
- 95) *Ibid.* 同前。
- 96) *Ibid.* 同前, 324 頁。
- 97) *Ibid.*, p. 181. 同前, 323 頁。
- 98) *Ibid.*, p. 182. 同前, 324 頁。
- 99) *Ibid.* 同前。
- 100) *Ibid.* 同前。
- 101) *Ibid.* 同前。
- 102) *Ibid.*, p. 183. 同前, 325 頁。
- 103) *Ibid.* 同前。
- 104) *Ibid.* 同前。
- 105) *Ibid.* 同前, 326 頁。
- 106) *Ibid.* 同前。
- 107) *Ibid.* 同前。
- 108) *Ibid.* 同前。
- 109) *Ibid.* 同前。
- 110) *Ibid.* 同前。
- 111) *Ibid.* 同前, 327 頁。
- 112) *Ibid.*, p. 184. 同前。
- 113) *Ibid.* 同前。

- 114) *Ibid.* 同前。  
115) *Ibid.* 同前。  
116) *Ibid.* 同前。  
117) *Ibid.* 同前。  
118) *Ibid.* 同前, 327-328 頁。  
119) *Ibid.* 同前, 328 頁。  
120) *Ibid.* 同前。  
121) *Ibid.* 同前。  
122) *Ibid.* 同前。  
123) *Ibid.* 同前。  
124) *Ibid.* 同前。  
125) *Ibid.* 同前。  
126) *Ibid.*, p. 185. 同前, 328-329 頁。  
127) *Ibid.* 同前, 329 頁。  
128) *Ibid.* 同前。  
129) *Ibid.* 同頁。  
130) *Ibid.* 同前, 330 頁。  
131) *Ibid.* 同前。  
132) *Ibid.*, pp. 185-186. 同前。  
133) *Ibid.*, p. 186. 同前。  
134) *Ibid.* 同前。  
135) *Ibid.* 同前。  
136) *Ibid.* 同前, 330-331 頁。  
137) *Ibid.* 同前, 330 頁。  
138) *Ibid.* 同前, 331 頁。  
139) *Ibid.* 同前。  
140) *Ibid.* 同前。  
141) *Ibid.* 同前。  
142) *Ibid.* 同前。