

日本イギリス哲学会

第38回総会・研究大会

プログラム・報告要旨

Japanese Society for British Philosophy

Program of the 38th Annual Conference

at Toyo University

期 日 2014年3月29日（土）・30日（日）

会 場 東洋大学 白山キャンパス

（東京都文京区白山 5-28-20）

第1日 2014年3月29日(土)

9:30~	受付	6号館1階エントランス
10:00~11:00	総会	6号館1階6101教室
11:00~12:00	特別講演 経験論と新哲学 ーロック、ボイル、シドナムー 平野耿(東洋大学名誉教授) 紹介者:太子堂正称(東洋大学)	6号館1階6101教室
12:00~13:00	昼食・休憩	
13:00~13:50	個人研究報告(報告35分、質問15分)	
第1会場		6号館2階6203教室
13:00~13:50	フッカーの社会契約論 妹尾剛光(関西大学名誉教授) 司会:山岡龍一(放送大学)	
第2会場		6号館2階6204教室
13:00~13:50	精神の目を向け換える ーパークリーにおける自然認識と「知性的な美」ー 中野安章(トリニティカレッジ ダブリン) 司会:一ノ瀬正樹(東京大学)	
第3会場		6号館2階6217教室
13:00~13:50	ラッセルの二つの対応説 伊藤謙佑(同志社大学) 司会:伊勢俊彦(立命館大学)	
第4会場		6号館2階6201教室
13:00~13:50	ミル『論理学体系』における帰納法の擁護 長谷川悦宏(法政大学) 司会:司会 大久保正健(杉野服飾大学)	

14:00～18:00	シンポジウム I 近代コモンウェルス論の展開 —ブリテン・ヨーロッパ・世界— 司会：岩井淳（静岡大学）・犬塚元（東北大学）	6号館 1階 6101 教室
14:00～14:10	発 題 司会者	
14:10～14:40	第1報告 合邦問題とヨーロッパ連邦 —A.フレッチャーのコモンウェルス論— 村松茂美（熊本学園大学）	
14:40～15:10	第2報告 バークにおける帝国とコモンウェルス 苅谷千尋（立命館大学）	
15:10～15:40	第3報告 コモンウェルスとリベラリズム、帝国主義 半澤朝彦（明治学院大学）	
15:40～15:50	ティー・ブレイク	
15:50～17:50	質疑応答	
17:50～18:00	総 括 司会者	

18:15～	懇 親 会	2号館 16階スカイホール
---------------	--------------	----------------------

第2日 2014年3月30日(日)

8:30～ 受付 6号館1階エントランス

9:10～12:00 個人研究報告(報告35分、質問15分)

第1会場

6号館2階6203教室

- 9:10～10:00 F・ペイコンにおける影響関係
—古典的教養、帰納法と確率論—
伊野連(早稲田大学)
司会:川添美央子(慶應義塾大学)
- 10:10～11:00 ジョン・ロックにおける慈愛の権利
—所有権取得を制限する議論との関係—
渡邊裕一(学習院大学)
司会:山田園子(広島大学)
- 11:10～12:00 T・H・グリーンにおける権利論の再検討
—「自然権」・「承認」・「共通善」概念との関係を中心に—
寺尾範野(名古屋外国語大学)
司会:星野勉(法政大学)

第2会場

6号館2階6204教室

- 9:10～10:00 ヒューム奇跡論の構造と成否
中西貴裕(大阪市立大学)
司会:久保田顕二(小樽商科大学)
- 10:10～11:00 ヒュームの第一原理と「青の欠けた色合い」
成田正人(日本大学)
司会:久米暁(関西学院大学)
- 11:10～12:00 ポパーとノイラート
—経験主義の臨界点をめぐって—
二瓶真理子(東北大学)
司会:中才敏郎(大阪市立大学名誉教授)

第3会場

6号館2階6217教室

- 9:10～10:00 アダム・スミスの憤慨について
—ジョセフ・バトラーとの比較において—
木宮正裕(京都大学)
司会:只腰親和(中央大学)

10:10～11:00	アダム・スミスと功利主義 新村聡（岡山大学） 司会：田中秀夫（愛知学院大学）	
11:10～12:00	一人を一人として数える —「ベンサム格言」とJ.S.ミル『功利主義』のコンテクスト— 深貝保則（横浜国立大学） 司会：成田和信（慶應義塾大学）	
12:00～13:00	昼食・休憩	
13:00～13:30	臨時総会	6号館1階 6101 教室
13:30～17:00	シンポジウム II マンデヴィル『蜂の寓話』刊行 300 年 司会：坂本達哉（慶應義塾大学）・大石和欣（東京大学）	6号館1階 6101 教室
13:30～13:40	発 題	司会者
13:40～14:10	第1報告 マンデヴィルの道徳哲学 柘植尚則（慶應義塾大学）	
14:10～14:40	第2報告 マンデヴィルとフランスのコンテクスト —奢侈論争との関連で— 米田昇平（下関市立大学）	
14:40～15:10	第3報告 マンデヴィルとスミス 野原慎司（京都大学）	
15:10～15:30	ティー・ブレイク	
15:30～16:50	質疑応答	
16:50～17:00	総 括	司会者
17:00～	閉会挨拶	会長・只腰親和

受 付	6号館1階エントランスホール
会員控室	6号館1階 6102・6103 教室

特別講演

経験論と新哲学

—ロック、ボイル、シドナム—

平野 耿 (東洋大学名誉教授)

西欧の科学革命期に始まった事物の本質や運動に関する探究は、次々に新しい発見と応用技術を生んだ。そして試行錯誤や見直しを繰り返しながら、今日私たちがその余沢にあずかるとともに、不安にも晒されている現代社会を出現させた。地球とそこに住む生命の近未来を危うくするかもしれない原子力の開発が続く一方で、神の手にも擬せられる画期的な細胞再生技術が夜明けを迎えている。17世紀のイギリス、イタリア、フランス、オランダで、ガリレイ、デカルト、ボイル、シドナム、ニュートン、ホイヘンスらにより提唱された「運動理論」や「微粒子説」は、形を変えて今日の「素粒子論」や「iPS細胞開発技術」へと発展した。宇宙空間を各種の観測衛星が飛び交い、銀河系外の存在について新たな情報がもたらされる時代である。同時に、生命の起源を探り、稀少資源を求め、地震・火山噴火の予知に有効な地球深部の探査も、日米の巨大な探査船により進められている。

少なくとも私たちを取り囲む環境は、400年前に始まった〈装い新たな知の探索〉、つまり新哲学(new philosophy)の成果の延長線上にあるといつてよい。科学技術の発達と連動して変貌する社会や国家の在り方、それを統べる法の変革、生活水準の上昇と相俟って大きく変化する産業構造や経済の拡大、風俗や芸術の多様化、そして植民地獲得競争に端を発する大規模な近代戦争、こうした「帰らざる道」を私たち人間は歩んできた。新事実の発見と理論化、それに基づく新技術の開発や次の発見の予測には、人間の知性の解析や洗練が必要とされた。だから近現代の知的作業は、外に向かっては個人生活や社会の利便と安全の設計に、内に向かっては心と肉体の働きを多角度から解き明かそうとする作業に向けられてきたのである。その出発点の一隅をジョン・ロックは占める。

西欧の17世紀は「天才の世紀」と呼ばれる。ホワイトヘッドは『科学と近代世界』の第3章で、この世紀を代表する天才として「ベーコン、ハーヴェイ、ケプラー、ガリレイ、デカルト、パスカル、ホイヘンス、ボイル、ニュートン、ロック、スピノーザ、ライプニッツ」ら12人の名を挙げる。そのひとりロックも、自然法、医化学、医学、植物学、政治学、経済論、認識論、教育論、寛容論、植民地論など、広範な分野で指標とされる著作を世に遺した。既知の著作に加えて、第二次大戦後発見公開された手稿群の検討により、ロック像はかなり変容した。解釈や賛否も一様ではない。そこでこの機会を借りて私は、世に謂う哲学主著『人間知性論』の構想に大きな影響を与えたとされるボイルとの医化学研究、ならびに臨床医シドナムとの相互啓発の経緯に的を絞り、新しいロック解釈の一端に触れたいと思う。ロックが人間知性の働きに託した、自然と、人間と、人間の営為に関する鋭い考察を辿り直すことにより、第2次科学革命、特に負の拡大が懸念される情報革命の最中に生きる私たちにとって、明日の帰らざる道を考える契機となれば幸いである。

個人研究報告

フッカーの社会契約論

妹尾剛光(関西大学名誉教授)

『議会への勧告』(1572)は、偶像崇拜の教皇教会から受け継いだ、イングランド教会の司教統治や共通祈禱書による儀式その他の腐敗した行ないを取り除いて、この教会を「聖書に書かれている神の明確な御言葉にだけ従う神の教会」へと改革することを要求した。『議会への勧告』及びこれに対する John Whitgift の批判に反論した Thomas Cartwright の三冊の著作(1573-77)に対して、リチャード・フッカー Richard Hooker (1554-1600)は、『教会統治の法について Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie 全八巻』(1593-1662)において、法、人間、教会の根底を考察し、それを基に、国法「国王至上法」と「礼拝統一法」(1559)によって確立されたイングランド教会の統治体制、儀式を擁護して、教会改革者の改憲要求を批判した。

本報告は、『教会統治の法について』の考えの核心、とりわけ「イングランドで最初に述べられた」社会契約に基づく社会形成論に焦点を当てて、その内容を明確にし、更に(時間が許すかぎり)フッカーとホブズ及びロックの考えの関係を明らかにしようとする。

『教会統治の法について』の考えの核心は、次の通りである。

1. すべての法の源は、神の永遠の法である。人間が理性によって見出すことができる自然法(その根本原則は「自分と同じように自分以外の人間を愛しなさい」)も神の法の一部である。

聖書にある神の法あるいは自然法によって明確に命じられておらず、禁じられてもいない「非本質的な事柄」は、自然法や神の法に反しないかぎり、個々の人間の自由な判断に、社会の中ではその社会の統治者の判断に委ねられている。しかし、人間の制定法が神と自然の法に反しているならば、われわれはその法を間違いであると認めるとともに、それが改革されるよう努めなければならない。

2. 人間は、本性間違いを犯しやすく、自分の快や利益だけを追い求めている自己中心の存在である。しかし、神の恵みにより、キリストを信じて悔い改め、自然法を行なおうとする人間に生まれ変わるができる。

3. 人間は、社会を作らずに生活している時に起りやすい侵害や争いを避けるために、自然法と構成員の同意とに基づく統治(その要は、社会構成員全員を強制する法の制定)に従うという契約、及び、社会全体から統治権を与えられた者の統治にそれ以外の者は従うという契約を立てて、社会を作る。

従って、統治者の権限は、神と自然の法、及び、契約と社会の法に従うという限定が付いた権限である。この限定のない統治は、暴政であり、人間社会の本来の目的即ち共通の善を作り出さない。

世俗社会と教会は共に、統治のある公共社会即ち政治社会であり、社会形成に関わる以上の事柄は両者に同じように妥当する。

4. イングランドのような「教会とコモン・ウェルスの構成員は同じ人間である」「キリスト教コモン・ウェルス」あるいは「国民教会」では、教会統治至上権は、世俗社会の長に、上述の二条件、及び、「恵みによって霊の生活を与える」キリストの働き及びそれと結びついている教会の外的行為に関わる権限は世俗社会の統治者には認められないという条件をつけて、与えられる。

5. 「キリストを信仰している」さまざまな人間はできるかぎり教会に受け入れて sacrament による赦しと恵みを与え、また、独立している教会の間では、「非本質的な事柄」において同じである必要はなく、それぞれの教会が自分がよいと考えることを行ない、しかし、それとは違う他の教会のやり方を尊重すべきである。

個人研究報告

精神の目を向け換える

—バークリーにおける自然認識と「知性的な美」—

中野安章 (トリニティカレッジ ダブリン)

従来、バークリーと言えば、物的実在を「感覚の観念」に還元することを目指す感覚主義哲学であるといった見方が根強い。このような見方は、彼をロックの経験論を観念論的帰結へ導いた哲学者とする、長らく支配的であった哲学史の通説的見解と相携えて、バークリーの哲学的著作がもつ本来の射程を見据えることを困難にしてきた。同時にまた、感覚主義者としてのバークリーという定着したイメージは、初期の著作『視覚新論』『知識の原理』『三対話』を一方に置き、他方に後期の著作『サイリス』を置いて、両者の間の「断絶」を強調することにもなる。『サイリス』の随所に見られるプラトン主義的な表白、感覚的对象に泥んだ魂の眼の向け換え、そして感性的世界から知性的世界への上昇といったモチーフは、あたかも往年の感覚主義者の唐突で驚くべき転向であるかのように読まれることになるのである。

しかし、感性界から知性界への上昇というモチーフは目立たないながらも初期の著作のうちに確かに胚胎しており、そこでは後の展開が既に示唆されていたと言えるのではないか。本報告では、中期著作『アルシフロン』に見られる「美」的認識についての議論を導きの糸として、それを初期著作中に提示された自然認識の理論と繋げることで、この見通しを確かめることを目指したい。すなわち、『視覚新論』や『知識の原理』に示された自然認識の理論のうちに自然の美的観照というテーマが伏在することを探り出し、さらにこれを美的認識において感覚知覚を媒介としながらそれを超え出ていくという、『アルシフロン』の議論と接続するものと解釈することによって、『サイリス』の「上昇」モチーフへの道筋を描き出すことが、本報告の狙いである。

『アルシフロン』「第三対話」で論じられるところによれば、美は単に感覚に伴う快さではなく、とくに「視覚に対して快い釣り合い (proportion)」である。しかし注意すべきは、バークリーが「美」を視覚対象ではなく、むしろ「視覚という媒介を通して理性によって知覚される」ものと考えていることである。バークリーによれば、美とは「目的」相関的なものであり、あるものに備わる部分相互間の均整や釣り合いは、そのものが志向する目的に対する「適合性 (aptitude)」を考慮してはじめて美しいものと認知される。そしてこうした目的相対的な美の認識は、理性によってのみなされると言われるのである。

このような美の認識論をバークリーの自然認識論の中いかに位置づけるかを見るには、まず『知識の原理』で自然認識の目標の一つとして「目的因」の探究が掲げられていることが、注意されねばならない。自然哲学、すなわち自然の科学的認識を目指すのは、バークリーによれば自然現象が従う「法則」についての知識であるが、この自然法則の知識が最終的に達成すべきこととして想定されているのは、単に現象相互間の普遍的な調和と統一性の認識にとどまらず、自然全体が志向する「目的」との相関性においてそうした現象の普遍的調和を認識することであった。このような目的論的観点からの自然の規則的調和の認識を巡る、初期著作中のバークリーの論述のうちに、科学的探究を通して達せられる自然の「知性的な美」の観照という考えを読み取ることができるであろう。ここに後の『サイリス』で展開される知性的世界への「上昇」というモチーフが既に示唆されているというのが、本報告の見通しである。

個人研究報告

ラッセルの二つの対応説

伊藤謙佑（同志社大学）

本報告の目的は、真理の対応説を巡るラッセルの展開をおおきく二つの時期に分けて、それらを貫いて流れるラッセルの考え方を捋りだすところにある。

一般に、知識や命題の真理に関する20世紀前半の議論は、対応説、整合説、有用説（the pragmatic theory）の三つが互いに競合する、という枠組みで紹介される。けれども今日では、従来の対応説に対して、真理は何ら実質的な性質ではないと考えても対応説の守ろうとする直感はすくい取れるのではないか、という疑いが生じてきた。たとえば、D. ルイスは、対応説は他の教説と戦えるような資格を持ちあわせておらず、それゆえ忘れてしまふべきである、と提案している。そこでルイスが対応説の主な類型として念頭に置いているのは、真理の同一説と真理子説（truthmaker theory）である。

同一説は、信念の対象がまさに事実と同一である、という仕方で真理を定義する。ラッセルはこうした見方を1903年ごろに提示し、その影響は、1918年ごろまで試行錯誤していた理論にも及んでいる。というのも、その時期のラッセルは、かれが信念の内容と同定する命題を派生的な対象としかみなさず、真正の存在者を、事実を構成している成員だけに限定しているからである。これに対して、真理子説の特徴は、真理の担い手とは別に、それを真理にするものを区別して措定するところであり、命題が真であるかどうかは、事実や出来事といった一定の存在者が決め手となって定まる。アームストロングは、1940年代以降のラッセルの著作を引き合いに出して、かれをこの教説の先駆者として位置づけている。以上の点からすると、ラッセルは、同一説から真理子説へと教説の類型を変えながらも対応説を支持しつづけた、ということになる。

ラッセルは、対応説、整合説、有用説という、真理に関する三つの教説が鼎立していた20世紀初頭の状況で真理論を展開し始めた。その背景には、同じイギリスで隆盛を極めていた新ヘーゲル主義と、大西洋を挟んだアメリカで台頭してきたプラグマティズム、という二つの哲学的動向がある。ラッセルは、みずからの立場を対応説として規定したうえで、イギリス観念論者の真理論を整合説と呼び、ジェームズやデューイの真理論を有用説とみなして、生涯に渡ってそれらに批判を加えつづけた。わけても、1900年前半のラッセルの整合説への反対は、かれのそれ以降の哲学の方向性全体を決定づけている点で重要であるけれども、ブラッドリーを整合説の支持者とみなしたラッセルの捉え方は今日にもつづく偏見の源泉である、という指摘もある。

このように見てくると、対応説を支持して他の真理論に挑戦する、というラッセルの一貫した態度には、今日の観点からだけでなく、当時の理解としても、疑問の余地があることになる。それでは、ラッセルを他の教説の批判へと駆り立てた、対応説のいちばん中心的な主張とは何であろうか。

ラッセルに、二種類の独立した存在者の導入を許したのは、再心理主義（re-psychologism）と呼ばれる、かれが1919年の「命題について」で表明した取りくみ方である。ラッセルは、命題を心理学的な対象として措定し、この新しい土台のうえで命題や真理について理論を展開していく。そこで本報告では、まず、同一説に始まり真理子説に至るラッセルの真理論の転換点を当の論文に求める。つぎに、そうした二種類の対応説に通底している視点を探り、それをラッセルの基本的な主張として定位したい。

個人研究報告

ミル『論理学体系』における帰納法の擁護

長谷川悦宏(法政大学)

J.S.ミルの認識論・科学哲学を理解する上で極めて重要な『論理学体系』は、現代哲学に大きな影響をもつ G フレーゲによる手厳しい批判を受けたことなどから、一時全く顧みられない著作となった。だが 20 世紀後半以降、とりわけ W.O.クワインに代表される今日の哲学における主潮流の一つである自然主義の先駆を示すものと考えられるに至って、完全に復権を果たしたかの観がある。本報告はこのような昨今のミル研究の流れに竿をさすものであるが、その狙いは依然として評価の定まらない、ミルの帰納法を擁護する点にある。

有名な『論理学体系』第三卷第三章第一節「自然の斉一性の公理」において展開されるミルの経験的推論に関する議論、個別法則から自然の斉一性への推論の擁護は、確かに一見して明らかに論理的循環を犯しており、そのままでは受け入れることは出来ないものである。しかしこの個別から普遍への過程は論理的なものではなく、個別的な斉一性を足場として、一步一步登りつめてゆく経験的な事実の過程、自然の斉一性の歴史的な成立過程と解釈されうる。そのようなものとして解釈するならば、ミルの帰納法への批判、循環の問題は、①そもそも最初期の個別的斉一性がいかにして成立しえたのか、②ともかくも自然の斉一性が事実成立することを認めたとしても、そのような事実成立したのものとしての自然の斉一性がいかにして帰納を根拠づけうるのか、の二点へと移しかえられるように思われる。後者の問題は循環の問題そのもののように見えるかもしれないが、前者の問題を経た後であることによって循環を逃れている。それは論理的に前提されたものではない。

前者の問題に対して、ミルは帰納の起源を自然発生的なものとしている。われわれは自然の中に、経験上斉一性を見出さざるをえない。但しこのことは何らかの直観的能力の存在を意味しない。少なくとも最初期の斉一性は動物も経験するものとミルは考えている。この初めの斉一性獲得過程は非科学的で、実践的性格のものなのである。だがこのような粗雑ともいえる斉一性と自然の普遍的な斉一性とは、明らかに性格が異なる。ミルは後者の問題に対して単なる斉一性とは異なる、普遍的な斉一性を因果関係として導入することによって答えている。因果関係は最も普遍的な斉一性であり、具体的にはそれは科学法則である。昨日も、今日も太陽は登った。だから今日も登るといふ帰納的推論は、覆されることがありうる。他方科学的法則に基づく場合、覆されることは基本的にはありえない。仮に反例に出会ったとしても、或いは因果的に説明することが困難な事例が発見されても、我々が自然の斉一性を放棄し、経験に基づいて世界を因果的に説明することを諦めることはおそくないであろう。その場合より普遍的な科学法則が探求されるであろう。自然の斉一性は維持されるのである。

とはいえ最も普遍的な自然の斉一性である因果関係は、あくまで個々の法則の単純枚挙という不完全な帰納に由来する。しかも因果関係を我々に示してくれているように思われる科学法則もまた、絶対ではない。ニュートンの法則すらその例外ではなかった。報告者はミルの帰納法は一定の制約のもとでのみ擁護可能であり、また『論理学体系』の議論はそれを許すものとする。因果関係はより普遍的な関係を追及する中で獲得されたものであり、その時代の人間経験の範囲内という制約を受け入れる限りで自然の斉一性を提示し、帰納法の基礎となる。そしてどの理論がより普遍的かは、最終的には経験の審判による以外にない。ミルの帰納法はその基底において、今日の自然主義に通じるようなラディカルな経験主義の立場に立つものと思われる。

合邦問題とヨーロッパ連邦

—A.フレッチャーのコモンウェルス論—

村松茂美(熊本学園大学)

本報告では、近代コモンウェルス論の展開過程の一局面として合邦期のアンドルー・フレッチャー(1653-1716)の議論をとりあげる。彼はスコットランドのレアード(郷土)であり、カントリ派に属し、モンマスの反乱に加担し、名誉革命をうけいれながら、革命以後のブリテンに専制政治が近づきつつあるという危機意識をもった「コモンウェルスマン」のひとりであった。このような立場から、彼は1697年からはじまる常備軍論争にくわわり、自国の貧困問題とその救済策を論じ、ヨーロッパの国際情勢を論じ、1703年のスコットランド議会では王権の制限を主張した。本報告では主に1704年に公刊された『人類の共通善のための統治の正しい規制に関する会話の説明』における彼の「国民的政治共同体」と「ヨーロッパ連邦」の構想をとりあげる。

スコットランドは、1603年の同君連合以来、イングランドにたいして従属的地位におかれてきた。スコットランドの富と人口はロンドンへと流出し、イングランドの採用する重商主義政策と戦争政策はスコットランドの産業に深刻な打撃をあたえた。17世紀末の「ダリエン計画」もイングランドの貿易利害の妨害によって水泡に帰した。このような時代を背景にイングランドとの合邦問題が提起され、激しい論争が繰り広げられた。合邦派は合邦によって可能となるイングランドの植民地との貿易が危機に瀕したスコットランド経済の唯一の復興策であり、合邦体制のもとで、両国の利害は同一のものとなり、ブリテン議会においてスコットランドの利害が損なわれることはないと主張した。他方、反合邦派フレッチャーは、王権に制限を課し、スコットランド議会の権限を強化し、イングランドからの影響を排することによってはじめてスコットランドの自立と経済復興が可能であると説いた。彼にとって、イングランドとの合邦は、スコットランドをアイルランドと同じ従属的な地位におくものでしかなかった。アイルランドに渡ったイングランド人の権利は、イングランドの貿易利害によって蹂躪されてきた。16世紀にイングランドと合邦したウェールズはいまだに貧しいままであると彼は言う。合邦はスコットランドの人口と富のいっそうの流出をまねき、ブリテン全体の富と人口はロンドンに集中する。彼にとって商業文明の最も重大な弊害は、国内的には地方を疲弊させ中央に富と人口を集中し、国際的には貿易上の利益を国家的利益とみなす国家理性の跋扈する世界をうみだすことにある。したがって、彼のコモンウェルスはこのような商業文明の弊害を取り除くものでなければならなかった。国民経済は農業を基礎とする。イングランドには六つの主権都市が、スコットランドには二つの主権都市が、アイルランドには四つの主権都市があたえられる。主権都市を中心とする各地域は貴族とジェントリの貨幣支出を起点に格差なく経済発展をとげる。ブリテンは連邦国家として再生する。そして全ヨーロッパでは、それぞれの国内に複数の主権都市をもつ10の国家からなる連邦が形成される。この連邦構想は合邦へと向かう祖国スコットランドへのメッセージであるだけでなく、包括的合邦の望みをたたれた「アイルランドのイングランド人」へのメッセージでもあった。他方で、アイルランド人は「征服されたのだ」と切り捨てられる。

フレッチャーの議論の特徴はコモンウェルス論が「ブリテン問題」との関連で展開される点にある。そして彼の理解ではその「ブリテン問題」を貿易上の利益を国家的利益とするイングランドの国家理性が規定する。スコットランドの自立と発展の問題はブリテンのなかでのみ達成することはできない。国家理性の働く余地のないヨーロッパの諸国家体制のもとではじめてそれは実現可能である。しかし彼はその構想が同時代の人々によってユートピアとみなされることを自覚していた。

バークにおける帝国とコモンウェルス

荻谷千尋(立命館大学)

エドマンド・バーク(1729-1797)は、ブリテン下院議員として、帝国統治問題とヨーロッパの国際関係問題に携わった。ステイトを超える政治空間であり、連邦的特色を持つコモンウェルスにバークはどのように理解していたのか。バークのコモンウェルス論は、ブリテン帝国とヨーロッパ・コモンウェルスについての考察のなかに見いだすことができるだろう。本報告は、与えられたテーマ「近代コモンウェルス論の展開」に則して、バークの用いた帝国とコモンウェルスという両概念を、特に連邦制型の秩序構想をめぐる18世紀の思想の一類型として、あらためて整理することを目的とする。またこうしたバークの秩序構想を、通時的、共時的な言説空間に置くことで、その特色の一端を明らかにすることも目的とする。

バークは帝国を抑圧的な支配空間とは考えていない。彼は帝国を「一つの共通の首長のもとに集合する多くの諸国家(states)のことであり、この首長がひとりの君主であるか共和国の統轄者であるかは関係がない」(W&S, III, 132)と定義した。また彼は両国家関係を「本国は、各植民地が自分たちの制度の共通目的に等しければ、決してそれぞれの立法活動に介入しない。しかし、本国議会には先見の明を持ち、有益な監督をおこなうという目的があり、この目的すべてに応えるためには、その権限は無制限でなければならない」(W&S, II, 459)と整理している。

ではコモンウェルスについてはどうか。バークはヨーロッパを単位にコモンウェルスについて論じる。ヨーロッパ諸国はそれぞれ独立しながら、ヨーロッパ秩序を形成し、維持している。バークはヨーロッパの諸国家関係が条約だけで築かれているのではない点を強調する。個人間関係と国家間関係を次のように平行に語る。「互いに似ていること、一致していること、共感することによって、連携するようになるのだ。……法、習慣、マナーズ、生活習慣での一致ほど、国家間の友好の絆として強いものはない。これらは自分たちが結んだ条約以上の力を持つ」(W&S, IX, 247)。この国境線を越える文化的紐帯によって「自分たちの意図に反しても」国家間は結びつく、とバークは言う。

このようにバークにおいて帝国とコモンウェルスは、ともに連邦制型の秩序構想として語られている。冒頭で述べたようにバークは議会人であり、上記の引用は特定の文脈と戦略を持っている。したがって両概念を過度に単純化することに慎重でなければならないが、両者の類似点と相違点を整理することを通して、18世紀における連邦制型の秩序構想の一類型を提起することができよう。

ではこうしたバークの連邦制型の秩序構想は、どれほど独創的で、また模倣的だったのか。前世紀である17世紀、プーフエンドルフは神聖ローマ帝国を「奇形な怪物のようなイレギュラーな政体」と呼んだ。だが18世紀に入ると帝国やコモンウェルスを奇形なものと思えず議論は減少していったように思われる。とりわけヨーロッパの秩序構想として提起される場合はそうで、連邦制の議論は一般化し、いくつかのヴァリエーションを生んだ。国際法学者ヴォルフの「世界共同体論」やサン・ピエールの「永久平和論」は、国際法や制度を明示的に整備し、ステイトの上位権力であるコモンウェルスに権限を委譲する点で、バークの構想と大きく異なる。バークのコモンウェルス論は、ヒューム、ギボン、国際法学者ヴァッテルと類似、共振しているように思われる。なぜバークは前者のコモンウェルス論を拒み、後者を採用したのかについても若干の検討を試みたいと考えている。

コモンウェルスとリベラリズム、帝国主義

半澤朝彦(明治学院大学)

現在のコモンウェルスが国際政治の実体として立ち現われてくるのは、白人自治領の自立傾向が顕著になる1930年代である。その後、第二次世界大戦を経て非白人の新興国が勃興して脱植民地化が加速すると、1949年以降は Commonwealth of Nations として、「イギリス(本国)の衰退」という基本状況の中で、冷戦イデオロギーや人種主義についての諸規範が交錯する場となる。

本報告では、思想史的というよりは、上記の時期における現実政治の展開の中で、コモンウェルスにまつわる国際・国内規範の変容を論じたい。

前提として、1920年代までのコモンウェルス論の概略を、ポーア戦争、第一次世界大戦、労働党の台頭といった国際・国内政治の流れの中で簡単に整理する。パターナリズムを基盤にした非常に帝國的な出自を持ちながら、世紀転換期以降のリベラリズムの伸長、国際連盟の成立といった左派的な要素が合流し、「国際主義」のもとに労働党の基本イデオロギーにすらなっていく過程である。

次に、1930年代と1940年代について概観する。国際的危機の昂進と世界大戦により、コモンウェルスの発展・拡大、コモンウェルスに関する議論はこの時期一時的に停滞したかのように見える。しかし、英米関係の緊密化(戦争協力下におけるイデオロギー的接近やNATO形成に至る同盟関係の強化)や、ケインズ主義の定着(大きな政府、福祉国家、国際開発規範の実体化)などによって、戦後のコモンウェルスの変容が大きく条件づけられた面があることを強調したい。

本報告の中心部分は、1940年代後半から1960年代にかけての、急速な脱植民地化の期間となる。中心的な論点として以下を予定している。

第一に、イギリスの帝国維持政策としてのコモンウェルス。インドの独立は、アトリー労働党政権の「功績」として喧伝され、旧帝国諸地域で経済開発の試みがなされるようになる。労働政権の帝国・コモンウェルス政策は、帝國的な実態とリベラルな言辭をブレンドしたものとなり、その基本的な方向性は、1950年代を通じての保守党政権に継承され、さらに1960年代のウィルソン政権に至る。

第二に、人種問題に対処するための、ショックアブソーバーとしてのコモンウェルスである。新興独立国のみならず、冷戦戦略や国内政治上アメリカもイギリスの人種主義を批判する立場に立つことが多くなり、とりわけ国際世論が結集する国連と、それをとりあげるメディアや知識人の影響力が増大した。コモンウェルスの理想主義・平等主義的側面は、リベラルな脱植民地化を演出した「変革の風神話」の確立に大きな役割を果たし、他方でイギリスの自己欺瞞を助長した。

第三に、人権や福祉(国家)、そして開発をめぐる規範変容も重要である。ここには、イギリス本国や西ヨーロッパ諸国における福祉国家の展開とともに、グローバルな冷戦状況下において、人権が国際政治のカードとしてきわめて重要になったことが関係している。社会民主主義を標榜するイギリス労働党政権は、イギリスが「第三勢力」の盟主として国際政治の中で存在感を高めるためにも、コモンウェルス・イデオロギーの定式化に意を用いた。アメリカ型の資本主義に対するオルターナティブとしてのコモンウェルス・モデルは、サッチャー/メジャー政権も完全に逆転させることはできず、冷戦終結後のネオリベラル制度主義として再浮上する。

このようにして、近代を通じて発展したコモンウェルスのさまざまなイメージと論点は、20世紀の現実の国際政治の展開における中心的思想であり、いまなお圧倒的ともいえる政治的影響力をもち続けていることを主張したい。(当然ながら、コモンウェルス論の特質・長所は、コインの裏面に隠れた、弱点・問題点・盲点ともなり得るといふことである。)

個人研究報告

F・ベイコンにおける影響関係

—古典的教養、帰納法と確率論—

伊野連(早稲田大学)

F・ベイコン(1561-1626)は哲学的名著である『学問の進歩』(*The Advancement of Learning* 1605)、それを拡充の後に最晩年にラテン語化した『学問の尊厳と進歩』(*De Dignitate et augmentis Scientiarum* 1623)や『新オルガノン』(*Novum Organum* 1620)などで、周知のように、アリストテレスに代表される中世的学問観を激しく断罪し、帰納法と「イドラ」(idola「幻像」)打破論等による新たな手法で近代的学問を要請した。英国ではヘーヴェー、ボイル、そしてニュートンらがいわゆる「科学革命」を現出させた。したがって、ウィレーのような包括的な視野に立てば、ベイコンの存在感はデカルトやスピノザ、あるいはロック(ただし哲学者としての)やヒュームらのそれとは比較にならぬほど圧倒的なものに映るようである(Cf. Basil Willey, *The seventeenth century background: studies in the thought of the age in relation to poetry and religion* 1934)。

しかし狭義の哲学的な関心について言うと、ベイコンは先述した、近世思想の代表する四人の哲学者ほど我々を惹き寄せるものを持っているか疑問である。複数のすぐれた先行研究を抱えつつも、ベイコンがその真価に見合っただけに顧みられる機会はいまだにそうは多くないように思われる。状況がより好転したと思われるのは新全集(*The Oxford Francis Bacon*, 14 vols.)の刊行が進み、また我が国でも「ベイコン・ルネサンス」ともいえるような、主に科学史的な関心からの新しい検証がなされるようになった2000年代であり、この動きは今も展開中である。

また、哲学史における普遍的な価値観からベイコン像を捉え直そうとする立場もある。例えば、晩年の代表作『ニュー・アトランティス』に彼の先達であるトマス・モアの『ユートピア』の影響を見出そうとするもの、そして逆に彼の影響を近い間柄にあったトマス・ホブズ『リヴァイアサン』に認めるといふもの、などが特に注目すべきものであろう(ベイコン「における」影響関係として、「ベイコンに及ぶ/ベイコンが及ぼす」という双方の影響を考慮すべきである)。

そしてそれをさらに拡大させれば、前代未聞ともいえる痛烈さでアリストテレスを批難し、文字どおり近世の到来の決定づけたベイコン自身、きわめて頻りにギリシャ/ローマの古典から引用をおこなっている。もちろんアリストテレス三段論法を斬り捨てたことは事実ではあるが、アリストテレスやプラトン、あるいはキケロなど、ベイコンに及ぼした古典的教養の影響の大きさについては文献学的に再検証する必要があるだろう。

発表者はこれまで、ベイコン畢生の構想である「大革新」(Instauratio magna)を象徴する「オルガノン・プログラム」により、学究精神が世代を超えて継承されることの重要性が、ベイコンの遺志どおり、後代のカント、フィヒテ、さらにはフッサールやヤスパーズらにまで及んでいることを指摘した(拙著『ドイツ近代哲学における藝術の形而上学——カント、シェリング、ヤスパーズと藝術の形而上学——』参照)。これはもちろんベイコン「から及んだ」影響であるが、しかし哲学的方法論として、例えば彼の帰納法が彼らの体系的哲学のなかでどれだけの意義を保ち続けているか、それは疑問である。

ただし、まだ残されている課題として、ベイコン帰納法を確率論の観点から検証する、というものがある。周知のように、確率論はカルダーノにおいておぼろげな形で現れ、有名なパスカルとフェルマーとの往復書簡によって成立したとされるのが定説であるが、ベイコンが『新オルガノン』で整理した手法の是非について、今回は『新オルガノン』をテキストとして、彼の特質とも呼べるものが見出せるか、その意義について再考したい。

個人研究報告

ジョン・ロックにおける慈愛の権利

—所有権取得を制限する議論との関係—

渡邊裕一(学習院大学)

本報告では、ジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)の「慈愛(charity)の権利」を考察の対象とする。ロックは、『統治二論』(*Two Treatises of Government*, 1690)前篇第四章において、「慈愛は、すべての人に、そうする以外にその人が存続する手段を何も持たない場合に、他者の多量の物のうち、極度の欠乏から彼を守るであろう程度のものへの権原を与えた」(I-42)と述べる。これは、極度の困窮者が生存のために必要な財を要求する権利である。また同時に彼は、「[同胞の]差し迫った欠乏がそれ[余剰への権利]を要求する場合には、それは正当には否定され得ない」(I-42)と言い、慈愛を富裕者の義務としても位置付けている。すなわち、ロックの言う慈愛は、困窮者が富裕者の余剰を受け取る権利と、富裕者が困窮者に余剰を差し出す義務との、対応する一組の権利義務関係を定めるものである。そして、この慈愛の権利は、「最も基本的な自然法は人類の保全である」(II-135)とする、ロックにおける自然法を実現するための、一つ的手段として機能しているのである。

しかし、ロックは慈愛の権利が実現される、より具体的な方法を論じてはいない。また、彼が所有権論——とりわけ、当人の同意なしには他人の財を取り去ることはできない、とする所有権の不可侵性を強調する議論——を展開する『統治二論』後篇においては、直接的に慈愛に言及する議論は見られなくなる。これらの点について、例えば Simmons (1992) は、慈愛の権利は所有権取得の規則に優先する規定であり、所有権取得を制限する役割の一部を果たしていることを示唆する。また、Waldron (2002) は、『統治二論』前篇における慈愛の権利は、後篇においては「腐敗条件」——所有権取得の限度を「享受するまで」(II-31)と定め、それ以上の蓄積によって財が腐敗するは自然法違反であるとした、ロック自身の設定する所有権取得についての制限——として言い換えられている、という解釈を提示する。これらの解釈は、ロック所有権論の基本原則を維持しつつ、経済的不平等を緩和し困窮者の生存への権利を保障する方策を提示するという点で魅力的なものである。しかし、ロックの議論に内在的な観点から、これらの解釈には連続する二つの問題点が浮上する。第一は、貨幣使用への暗黙の同意による腐敗条件の緩和についてである。ロックは、人々が貨幣の使用に同意することによって、「共有の貯えを浪費することなく、他人に属する財を破壊することなく」(II-46)「利用し得る以上」(II-50)の財を所有する方途を用意した。財の腐敗それ自体は依然として自然法違反と見なされるが、腐敗条件が所有権取得を制限する役割は、貨幣の導入によって退けられてしまうのである。第二は、[慈愛の権利が履行される以前の段階での]富裕者の余剰所有の正当性についてである。第一の点に見た腐敗条件が厳格に適用されるならば、余剰への所有権が認められないことになる。その余剰が富裕者の所有権の対象ではないとすると、富裕者から困窮者への財の移転という枠組みが、そもそも論理的に成立しないことになってしまう。ロック自身の記述に従えば、富裕者が余剰を所持している状態はあくまでも正当な所有であって、極度の困窮者がその余剰を必要とした場合にはそれを移転する、という権利義務の履行によって慈愛は実現されるのである。

以上より本報告では、ロックにおける慈愛の権利は、腐敗条件などの所有権取得を制限する議論とは独立した自然法上の権利であることを確認する。そのうえで、ロックの描く政治社会において、慈愛の権利がより確実に履行されるような方策を展望してみたい。

個人研究報告

T・H・グリーンにおける権利論の再検討

—「自然権」・「承認」・「共通善」概念との関係を中心に—

寺尾範野(名古屋外国語大学)

イギリス理想主義(British idealism)の泰斗 T・H・グリーン(1836-1882)の哲学・思想は、近年英米を中心に活発な再評価の対象となっている。二つの主著『倫理学序説』と『政治的義務の諸原理』の相互関係はそこでの主要問題の一つであり、これまで「自由」や「意志」、「共通善」等の概念を軸に、グリーン倫理学と政治哲学の関係が検討されてきた。

本報告はこうした既存研究の視角を共有しつつ、倫理学との関係という観点からは未だ十分に検討されていない、グリーン政治哲学の鍵概念である「権利」を考察の対象とする。P・ニコルソンがそこに封建制と並んで資本制への批判的視座も見出しているように(Nicholson, P. (1990) *The Political Philosophy of the British Idealists*, Ch. 3)、グリーン権利論は、後に T・H・マーシャルがイギリス福祉国家の思想的基礎の一つと位置づけた「社会権 social rights」の構想を、理想主義の立場から理論化したものとみなしうる。

その政治思想史上の位置づけをより明確化するために、本報告ではグリーン権利論の理論構造を、倫理学との関係まで射程を広げつつ解明することを試みる。報告内容は以下の三点に分けられる。

第一に、グリーン政治哲学における自然権論を検討する。一般にグリーンは、ホブズやロックの自然権概念を個人主義的で非社会的な権利概念としてこれを退け、代わりに他者による義務の行使を条件とする共同体主義的で互恵的(reciprocal)な権利概念を提起した、と理解されてきた。しかしグリーン要点は自然権論の外在的批判にあったのではなく、むしろ自然権論者もまた理想主義的な権利論の諸前提を暗黙に受容していたと指摘することにある。この意味でグリーンは、自然権論の否定ではなくその発展を意図したと言いうる。本報告ではこのことを、特にホブズの主権論とロックの自然状態論に対するグリーン評価に注目しつつ、明らかにしたい。

第二に、グリーン権利概念が、「承認 recognition」と「共通善 the common good」の概念と取り結んだ関係性を考察する。R・マーティンは、両概念がグリーン権利論を基礎づけていたと指摘している(Martin, R. (2001) 'T.H. Green on Individual Rights and the Common Good')。すなわちグリーンは、一方で権利の生成(creation)を、他者や国家による社会的ないし公的な「承認」に依拠するとし、他方で権利の正当化(justification)を、各人の潜在能力の調和的な発展として規定される「共通善」への貢献によって可能になるものと認識した。マーティンの研究を踏まえつつ本報告が特に注目するのは、両概念間に見られるある種の緊張関係である。グリーンにおいて「承認」は、現実の社会関係の中に観察可能な社会学的・記述的概念として、第一義的には提起されている。他方、「共通善」は、道徳的意志によって見出されうるカント的定言命法として提示される、倫理学的概念である。つまり、グリーン権利論は、記述的用法と規範的用法の間で、ある種の曖昧さを孕んでいる。本報告は、『倫理学序説』と『政治的義務の諸原理』の読解を通じて、この曖昧さが解消可能なものであるかを検討する。

最後に、イギリス福祉国家思想史の文脈におけるグリーン権利論の位置づけについて考察する。ここでは、グリーン次世代の代表的な福祉国家思想家である L・T・ホブハウスのグリーン批判に絞る。ホブハウスはグリーン承認概念を価値相対主義に繋がると批判し、普遍主義的な道徳的権利論を展開したが、ここから彼らの福祉国家思想にいかなる異同を見出しうるかを考察する。

以上の三点より、グリーン権利論の思想史的な位置づけについて、一定の含意を導き出すことが報告のねらいである。

個人研究報告

ヒューム奇跡論の構造と成否

中西貴裕(大阪市立大学)

デイヴィッド・ヒュームは『人間知性研究』の第X節において奇跡(miracle)を論じている。しかし、一読すれば分かるように、本節で一貫して考察の対象となっているのは奇跡の生起を支持する証言(testimony)とその信頼性の評価であって、奇跡それ自体の本性や生起可能性ではない。より直裁に言うならば、彼の問いは以下のような形式をとるように思われる。すなわち「奇跡の生起を支持する証言は、奇跡(奇跡一般)を合理的に信じるに足る力を持ちうるか」「宗教的奇跡の場合、証言は宗教体系を確立しうるか」である。

こうした問題設定はヒュームの著作の読者にとってはお馴染みのものである。例えば、彼は因果性の分析に際し、原因-結果の出来事の間客観的な因果性のようなものが実在するかどうかではなく、いかなる条件下で我々が因果的信念を抱くに至るかを考察した。あるいはまた、物体が実在するかどうかではなく、物体が実在するという信念の正当化可能性を問うた。このように、精神哲学者を自認するヒュームにとって主たる解明すべき対象は、我々の知識や信念の形成メカニズムである。彼が奇跡論において奇跡そのものではなく、奇跡についての信念を論じるのも、そうしたプログラムの一環であると言えるだろう。

ヒューム奇跡論に関する既存の解釈には、彼を擁護するにせよ批判するにせよ、上記の背景を十分に受け止めず、もっぱら証言内容である奇跡それ自体に着目し、奇跡の生起を信じるか自然法則(自然の斉一性)を取るかという論点に帰着しているものが散見される。だが、それはヒュームの真意を汲んだ解釈とは言えないし、テキストによっても支持されない。というのも、彼は理想的条件を満たした証言・記録であれば、その内容がいかに奇跡的であっても、ひとまず事実として受け入れ、その後に原因を探求すべきだという旨を述べているからである。

本報告の目的は、適宜『知性研究』の関連する議論を参照しつつ奇跡論を精読・検討してその整合的な理解を目指すことである。具体的な流れとしては、①奇跡論(第X節)第一部の議論を辿りながら、彼の証言一般の評価に関する方法論、及び基本概念を確認する。その上で、末尾に置かれた、奇跡の生起を支持する証言の信頼性を評価するための「一般的格率(general maxim)」を検討する。ここでヒュームは証言の信頼性を評価するに際して必ずしも数量的な計算をしているのではないこと、あるいは奇跡の生起が不可能な事態としてアプリアリに排除されてはいないことが確認される。②続いて、第二部でヒュームが提示する奇跡(的出来事、及びそれを支持する証言や記録)の複数の実例とそれらに対し彼が下した評価を検討する。しばしば「ヒュームは奇跡一般の生起の可能性を否定してはいなかったが宗教的奇跡に関しては不当にそれを否定している」という批判があり、実際それを示唆するかに見える強い表現も散見されるが、そうした解釈は必ずしも正確でないことが確認される。ヒュームが宗教的奇跡を支持する証言を退けるのは、彼の経験論哲学からの自然な帰結である。

個人研究報告

ヒュームの第一原理と「青の欠けた色合い」

成田正人(日本大学)

ヒュームは、われわれの心に現れる知覚(perception)を印象(impression)と観念(idea)に二分し(T 1.1.1.1)、さらにそこへ単純(simple)と複合(complex)の区別を横断させる(T 1.1.1.2)。その上で彼は次の一般命題を確立する。すなわち、「すべての単純観念は、それらの最初の現れにおいては、それらに対応し(correspondent)かつそれらが正確に表象する(represent)ところの、単純印象から生じる(deriv'd)」(T 1.1.1.7)、と。ヒュームはこれを「第一原理(the first principle)」(T 1.1.1.12)として彼の哲学の基礎に据えるのだが、なぜか、「青の欠けた色合い(the missing shade of blue)」と呼ばれる、その反例とも見なせる想定を自ら書き残している(T 1.1.1.10, E 2.8)。ヒュームはそこで、ある色合いの青だけは見たことのない男が、それ以外のすべての色合いの青を目の前に並べられたとき、見たことのないその色合いの青(の観念)を彼自身で想像できるかどうか、と尋ねて、「できるという意見でない人はほとんどいないと私は信じる」(ibid.)、と答えている。

すると、第一原理に反して、「すべての単純観念が対応する印象から生じるとはかぎらない」(T 1.1.1.10)ことになる。にもかかわらず、なぜヒュームは、それを特異な事例として、第一原理を変更するには及ばないと結論するのか。本報告では、それは「青の欠けた色合い」が第一原理の全面的な反例ではないからだ、という解答を試みる。彼の第一原理には、単純印象と単純観念の異なる二つの関係が含まれている。すなわち、印象と観念は対応するという関係と、観念は(対応する)印象から生じるという関係である。「青の欠けた色合い」の問いに肯定的に答えれば、男の心には、その色合いの青(の印象)が現れたことがないが、その色合いの青(の観念)が生じることになる。このとき示唆されるのは、後者の関係に対する反例でしかないのである。けれども、観念は印象から生じるという関係が、それらが恒常的に接続すること、および印象が観念に先行することから、経験的に立証されることであるならば(T 1.1.1.8)、それに対する反例は、——少なくとも想定することは、——いつでも可能であるにちがいない。ヒュームによれば、「すべての事実の問題の反対はなお可能なのである」(E 4.1.2)。しかしもちろん、反例が可能だからといって、経験的に立証された一般命題を変更する必要はない。なぜなら、そうすることは、習慣に反するからである。

また、「青の欠けた色合い」の問いに肯定的に答えても、前者の関係の反例が導かれるわけではない。たとえば男が、その色合いの青(の観念)を自ら想像した後で、その色合いの青(の印象)を実際に見ることができれば、それらはやはり互に対応するはずだからである。だが、なぜ単純印象と単純観念は対応しなければならないのか。これを探ることもまた本報告の目標である。そのような問いを發すると、ヒュームは、「対応する観念をもたない単純印象、または、対応する印象をもたない単純観念を示してみよ」(T 1.1.1.5)、と挑戦してくるかもしれない。しかし彼自身は、この挑戦には「答えられるはずがない」(ibid.)、と確信もしている。では、なぜ彼の挑戦には答えられない(、と彼は確信する)のか。ヒュームの確信が正しければ、その反例は可能でないのだから、印象と観念の対応関係は、——反例が可能なもう一つの関係と違って、——経験的に立証されうる事実の問題でなく、経験から独立に論証されうる観念の関係であるのだろうか。

個人研究報告

ポパーとノイラート
—経験主義の臨界点をめぐって—

二瓶真理子(東北大学)

ウィーン学団の代表的論客のひとりであったオットー・ノイラートと、学団の批判的アウトサイダーを自認していたカール・ポパーとのあいだで、1930年代の一時期、論文や書簡等を通じて相互批判が繰り返されていたことが知られている。彼らは互いを「経験主義を放棄した」立場として批判しあった。論争の発端は以下のようなものだ。

この時期のノイラートは、ラジカルな物理主義を自らの立場として提唱し、プロトコル文の可謬性と改訂可能性を認めていた。また、ポパーも『探求の論理』(1934)のなかで、認識論的正当化の特権性を持つ要素的言明の存在を否定し、科学的実践において使用される言明の可謬性、改訂可能性を認める。だが、ポパーにとっては、プロトコル文の改訂や消去のための条件が与えられないノイラートの立場は、どの仮説体系も恣意的に擁護可能となり、科学的実践は経験的性格を失ってしまう。これに対して、ノイラートは論文「反証主義と疑似合理主義」(1935)において、ポパーこそが「経験主義を放棄」していると再反論する。ポパーの場合に、科学実践において使用される言明を規定している「観察可能」概念は、素朴な形而上学的實在論に依拠している限りで措定可能なものである。反証可能性に基づく方法は、形而上学に依存してはじめて機能するのであり、このような方法は、経験主義者が認めうるものではない。そして、観察可能概念以外にプロトコル文を規定する規則がないのであれば、結局いかなる文でもプロトコル文として容認しうることになり、ポパーの立場こそが、経験的性格を失うだろう、と。

彼らの論争は、いわゆるプロトコル文論争内部での文の規定方法をめぐるとこま、あるいは異なるタイプの規約主義プログラムの対立のように見られてきた。だが、Cat、Cartwright、Uebelらによる近年の論理実証主義の再解釈研究群からも見えてくるように、ポパーとノイラート両者がこのやりとりを通じて共通して取り組み、そして対立した点は、単なる文規定の問題にとどまらない。彼らの実質的な係争点は以下のものであろう。まず、感覚経験による基礎づけを否定した場合に、科学的実践の経験的コントロールをいかに与えるのか。そして、そのさい両者の立場内で経験的コントロールとして機能しているものが、科学的実践においていかなるステイタスを持つのか。

本報告では、まず、上記の点について、ポパーとノイラートそれぞれの回答を明確化する。そのうえで、科学的知識の経験的性格を支える第三の要素、すなわち、①感覚経験的正当化、②仮説体系内部の論理的関係以外の要素、についての彼らの態度と構想を明らかにする。この点については、近年の再解釈研究群がこれまで注目してこなかったポパー側のプログラムを読みだすこととくに注力したい。彼らの構想は萌芽的なものではあるが、それらを抽出してみることは、旧科学哲学期の議論状況のなかでの、いわゆる理論の決定不全性状況についての把握とそれへの対処策を見定めるために有効な作業ではあるだろう。

個人研究報告

アダム・スミスの憤慨について
—ジョセフ・バトラーとの比較において—

木宮正裕 (京都大学)

アダム・スミスは、『道徳感情論』(1759)の中で、被害者の憤慨 *resentment*・義憤 *indignation* に対する観察者の間接的同感に正義を基礎づけた。これまで、憤慨概念を自らの理論に最初に適用したのは、ケイムズとスミスであるとされている。そして、この両者が(特に、スミスが)最も影響を受けたのは、ジョセフ・バトラーの『十五説教集』(*Fifteen Sermons: Preached at the Rolls Chapel*, 1729)の「説教8: 憤慨について」と「説教9: 侵害の許しについて」であるように思われる。

スミスは、『エディンバラ評論』同人たちへの寄稿文の中で、独創的な思想家の一人として、シャフツベリやハチスンとともに、バトラーの名に触れはするが、『道徳感情論』の中では、その名に明示的には触れていない。しかし、グラスゴウ版『道徳感情論』の編者をはじめ、いくつかの先行研究が指摘・示唆するように、スミスの道徳哲学の中に、バトラーの思想との親近性を見出すことができるように思われる。

本報告では、その親近性の一つである、バトラーとスミスの「憤慨」論の比較を通して、人間は「同胞被造物に対して、自己の行為の説明責任を持つ」という共通の思考枠組を共有していることを確認する。そのうえで、スミスに特有な「偶然性」に関する議論から、スミスが社会において要請されると考えるものを、取り出してみたい。

バトラーは、『説教集』の序文で、人間の本性が「私たち自身の力の中に置かれて」おり、その「混乱 *disorder* と違背 *violation* について責任がある」と述べる。バトラーによれば、人間は自由意志を持った行為者であり、それゆえ、人間どうしは相互に侵害 *injury* を行いやすくなる。だから、バトラーは、神が悪徳の予防と矯正を目的として、人間に憤慨という激しい情念を植え付けたと考える。バトラーにとって、この悪徳に対する憤慨・義憤こそが、「社会がともに維持されるための共通の紐帯の一つ」であり、「同胞感情 *fellow-feeling*」である。

スミスは『道徳感情論』で、「憤慨が主として意図する目的は、…苦痛を感じさせることよりも、…その行動について悔悟させること」(*TMS*, pp.95-96)とするように、憤慨が存在する主たる目的に関して、主として矯正の側面に力点を置き、バトラーの見解を採用している。さらに、(六版で削除されてしまった文章ではあるが)人間は「自己の諸行為についての説明を、誰か他者に与えなければならない存在であり…、神と同胞被造物に対して説明責任を有する」(*TMS*, p.111)存在であると言及する。この限りにおいて、スミスとバトラーは、自由意志を持った人間が、相互に自己の行為に関する説明責任を持つという視点を共有していたと考えることができるだろう。

しかし、バトラーが許しの概念へと議論を展開させる一方で、スミスは、意図せざる害悪をなした場合の贖罪論へと議論を展開する。スミスは、「道徳感情の不規則性」の議論において、意図せざる過失においても、受難者の憤慨への償いの責務や処罰が発生すると考える。これは、極論すれば、自らに帰せられない説明責任をあえて引き受けることである。これは一見、不合理に見え、実際、非運であるが、スミスにとっては、同胞の幸福の尊重の再確認をする機会であるために、重要である(*TMS*, pp.106-107)。ここから、スミスにとって、許すことではなく、他者から許されるべき存在となることが、社会で要請されることであると考えられる。

個人研究報告

アダム・スミスと功利主義

新村聡（岡山大学）

アダム・スミスが功利主義者であったか否かについて、研究者の意見は大きく分かれている。それは、スミスの功利主義に対する態度が単純ではなかったことに起因している。スミスは効用（功利）の意義を全面的に否定したわけでもなければ、すべてを効用に帰着させたわけでもなかった。かれは、効用の内容や判断主体、効用が問われる状況などに注目しながら、効用の意義と限界を確定しようとしたのである。したがって、スミスと功利主義との関係を正確に理解するためには、スミスが功利主義を批判しているときにはどのような意味で批判しているのか、また効用の役割を認めているときにはどのような前提のもとに認めているのかということに注意深く検討しなければならない。

スミスは『道徳感情論』第2部の正義論において、人々が不正行為の処罰を是認する根拠は正義の公共的効用の考慮ではなく、公平な観察者による行為者の動機への反感と被害者の憤慨への共感であると主張している。スミスによれば、人々が1ギニーを失ったときにそれが1000ギニーの一部であるという理由から悲しむのではないように、人々が犯罪の処罰を是認する根拠は社会全体の効用ではなく特定の被害者個人への共感的関心である。

他方でスミスは、正義の公共的効用を考慮することが必要な場合として、次の3つをあげている。第1は、共感による判断の正しさを公共的効用の考察によって確認する場合である。スミスは、共感による判断と効用の考察による判断とが基本的に一致すると考えていた。したがって、共感判断と効用判断が一致すれば両者がともに正しい判断である可能性が高く、他方で共感判断と効用判断が一致しない場合にはどちらかの判断が誤っている可能性が高い。スミスは、正しい共感判断に基づいて誤った効用判断を是正する場合と、逆に、正しい効用判断に基づいて適切ではない共感判断を是正する場合の両者について述べている。

効用を考慮することが必要な第2の場合は、人々を説得する場合である。プラトンやアリストテレスの古代弁論術（レトリック）の基本は、説得において正しさと利益をともに説くことであった。スミスはこの古代弁論術の伝統を継承して、正義それ自体の正しさと、正義が社会と個人にもたらす帰結としての利益をともに主張するのである。研究史上でくり返されてきた、ホッブズやスミスは利己主義者・功利主義者かそれともカント主義の先駆者かという論争は、ホッブズやスミスが古代弁論術の継承者であることを考慮していないことに由来している。

最後に、効用を考慮しなければならない第3の場合は、特定の被害者がいないために共感判断が成立せず、公共的効用を考慮することによってのみ判断が可能となる場合である。スミスは、その例として軍規と国家行政（治政）とをあげている。スミスが後者について論じた書物こそ『国富論』であった。

参考文献

新村聡「アダム・スミスにおける自由と統治」（平井俊顕・深貝保則編著『市場社会の検証』ミネルヴァ書房、1993年、所収）

個人研究報告

一人を一人として数える

—「ベンサム格言」とJ.S.ミル『功利主義』のコンテクスト—

深貝保則(横浜国立大学)

功利主義における公平性の取り扱いに関心が寄せられる場合に、しばしば「一人を一人として数える」という表現に言及される。この文言はしかし、その素性からしていささか心もとなく、それでもなお議論の対象に出されることも少なくないという代物である。この報告は第1に、ミルが『功利主義』第5章で「ベンサム格言」として持ち出した当該の文言がどのような出自であったのか、近年の状況を紹介する。第2に、19世紀終盤以降にこの文言がどのような形で受け止められ、論じられたのか、その特徴的な傾向を示す。この二つの作業を介して状況判断としていえるのは、ミル以降の「格言」をめぐる論じられ方は、ミル自身が念頭においたであろうはずのベンサムの議論とはかなり喰い違ったものであったということである。反転して生じるのは、「ベンサム格言」を持ち出したミル『功利主義』の当該箇所がその前後の記述も含めてどのように読まれるべきかという問題であって、この検討が報告の第3の部分を構成する。

第1。J.S.ミルは『功利主義』(1863)の第5章末尾近くにおいて、Bentham's dictum, "everybody to count for one, nobody for more than one"... という形で「格言」を持ち出した。この「格言」について『ミル著作集』第10巻はベンサム『議会改革論』(1817)を参看するものの(Mill, *Collected Works*, vol.10, 1969, pp.257, 515)、その文言は随分と異なる。ごく最近、P.スコフィールドにより別の推測が提示された。それは『訴訟証拠論』第4巻(1827)のなかにあり、Every individual in the country tells for one; no individual for more than one ... という文言であるが、この書物は若きミルがベンサムから編纂を託されたものである。たしかにスコフィールドが挙げる文言も『功利主義』で引かれた「格言」と同一ではないが、『議会改革論』のそれよりもはるかに可能性が高い。

第2。目下のところ調べ得た範囲で、ミルが単行本に先立ち『功利主義』を『フレイザーズ・マガジン』に掲載した1861年末までの時点でミル自身もしくは他の人物によって当該の「格言」が用いられたとの証拠は、著作物としてであれ誰かの日記としてであれ見当たらない。これに対して『功利主義』が刊行されてしばらくすると、この言い回しは流布し始める。ジョン・グロート『功利主義哲学の検討』(1870=遺稿、1866没)、レウェリン・デーヴィスによる『コンテンポラリー・レビュー』誌上でのグロートへの反応(1870)、ジェームズ・F.スティーヴン『自由、平等、友愛』(1873)、ハーバート・スペンサー『倫理学のデータ』(1879)、ヘンリー・シジウィック『政治学要論』(1891)とそれへの『エコノミック・ジャーナル』誌上でのF.Y. エッジワースによる書評(1891)、ヘイスティングス・ラシュダルの『善と悪の理論』第1巻(1907)、レオナルド・T.ホブハウス『自由主義』(1911)などである。なかには「ベンサム格言」とすら記載することなく当該のフレーズを用いるケースもあり、当該の言い回しが断り書きも必要ないほどに知られたものとなっていたことが伺われる。内容面ではとくにスペンサー、シジウィック、エッジワースの場合、経済的な条件に関わる社会的境遇との関係で「格言」が扱われている点で特徴的である。自ら定義する「理想的功利主義」を掲げるラシュダルはこの格言を手掛かりにかなりの紙数を費やして考察を進めており、検討される値打ちがあろう。

第3。近年ではM.グウィディが当該の格言を経済思想の系譜に位置づけて検討しており、これは19世紀終盤以来「格言」が経済的な分配に関わって読まれたという文脈と重なり合う。しかしスコフィールドによる「発見」を踏まえるならば、「格言」のもともとの出自と、後続のいくつかが経済的な分配に引き付けて解釈したこととの間のねじれが際立つ。そこでベンサムの編纂を行なった若きミルが長じて「格言」を持ち出したという経緯も勘案しつつ、いわば「格言」顛末記という迂回路を経ることによって当のミル『功利主義』それ自体についての解釈に及ぶこととしたい。

マンデヴィルの道徳哲学

柘植尚則(慶應義塾大学)

『蜂の寓話』を道徳哲学の書として考えるとすれば、その最大の特徴は、道徳を政治的な産物として説明したことにある。マンデヴィルによれば、道徳は、「人間を従順にし、互いに有用にするために、巧みな政治家たちによって提唱された」ものであり、「善と悪の概念、徳と悪徳の区別は、政治家たちが考案したもの」である。

では、マンデヴィルが道徳を政治的な産物として説明したのはなぜか。それは、何よりも、彼の人間観による。マンデヴィルによれば、人間は利己的で頑固でずる賢い動物であり、力だけで人間を従順にすることはできない。だが、人間には「自尊心」がある。そこで、政治家たちは、「追従」という方法で人間に取り入り、自分の欲求を抑えて公益をめざすことが「名誉」であり、反対に、自分の欲求に囚われて私益をめざすことが「恥」であると教える。その結果、人間は、政治家たちの追従に自尊心を煽られて、名誉を求め、恥を避けるようとする。それとともに、自分の欲求を抑えて公益をめざすことを「徳」と呼び、自分の欲求に囚われて私益をめざすことを「悪徳」と呼ぶことに同意する。それゆえ、「道徳的な徳は、追従が自尊心に産ませた政治的な子である」。

このようなマンデヴィルの説明に対しては、さしあたり、次のような批判が考えられるだろう。

(1) 政治家たちの試みが成功し、あらゆる人間が有徳になれば、「食欲」「放蕩」「奢侈」「高慢」「嫉妬」「虚栄」「気まぐれ」といった悪徳が消え失せ、それらが社会の利益をもたらすこともなくなる(それゆえ、マンデヴィルの説明は、「私人の悪徳、公共の利得」という『蜂の寓話』のテーゼと齟齬をきたしている)。

(2) 道徳が政治家たちによって提唱されたものだとすれば、そのような道徳は政治家たちの意志に左右されることになり、善と悪、徳と悪徳の区別も厳密には存在しないことになる。つまり、そのような道徳は、恣意的なものであるか、虚構である。

(3) 人間が生まれつき利己的であり、利己的な欲求を抑えることのうちに徳が存するとすれば、人間が有徳になるのは難しい。あるいは、有徳になるとしても、それは、自分自身を欺くか、偽善者になることによってではないか。それゆえ、政治家たちの試みが成功する見込みもほとんどない。

これらの批判に対して、マンデヴィルであれば、次のように応答するだろう。

(1) 人間はその本性において利己的であるから、真に有徳になることはできない。それゆえ、政治家たちの試みが完全に成功することはないし、悪徳が消え失せることもない。

(2) 政治家たちが道徳を提唱した目的は「社会の確立」「人類の教化」「公共の利得」などであり、それらは道徳の基準でもある。それゆえ、道徳は恣意的なものでも虚構でもない。

(3) 人間は、真に有徳になることはできないが、自分自身を欺くか、偽善者になることによって、有徳にふるまうことはできる。そして、その限りで、政治家たちの試みが成功する見込みは十分にある。

(1) について言えば、それはマンデヴィルの考えであって、政治家たちが同じように考えているとはかぎらない。では、政治家たちはどう考えているのか。人間が有徳になれないことを見越して、徳を称賛し、悪徳を非難しているのか。(2) について言えば、政治家たちの隠された真の目的が自己の利益である可能性は否定できない。だとすれば、政治家たちによって提唱された道徳は、やはり恣意的なもの、虚構ではないのか。そして、(3) について言えば、マンデヴィルが道徳を厳格なものとしたことが、しばしば批判されている。だが、道徳を引き下げたところで、自己欺瞞や偽善の問題が解決されるわけではない。マンデヴィルの主張を真摯に受け止めつつ、徳への可能性を確保する道はないのか。

報告では、マンデヴィルの道徳哲学の特徴を確認したうえで、上記の諸点について考察することにした。

マンデヴィルとフランスのコンテクスト

—奢侈論争との関連で—

米田昇平 (下関市立大学)

マンデヴィルは、ヴェルギリウスの言葉(「各人の快樂は各人を導く」)を引用しつつ、感覺的享樂を求めてやまない人間の眞実の姿に目を向けるように促し、しかもこの快樂主義・エピクロス主義の傾向(私悪)と經濟的繁榮(公益)との逆説的な因果關係を見事に析出してみせた。よく知られるように、マンデヴィルの思想的源泉は17世紀後半以降のフランスの新思潮にあった。これを担ったラ・ロシュフコー、ピエール・ペール、ジャン・セニストのピエール・ニコルやジャン・ドマなどは、程度の差はあれ、共通して、原罪を背負い自己愛に支配される悲觀的な人間像を際立たせるアウグスティヌス主義の影響下において、人間と社會に関する新たな見方を紡ぎ出した。マンデヴィルの悲觀的な人間理解、利益追求を惡徳とみなすリゴリズム、惡の(公共)善への轉化という逆説的テーゼ、そしてそれに伴うシニシズムの陰影はすべてそこに由来している。

彼は人間の内奥から発する境遇改善の欲求の本性に着目し、この本源的欲求こそが社會のダイナミズムを導く原動力であると考えた。この意味で、社會は功利や利益を結合原理とする「欲求の體系」として形成されるほかになく、この社會の基本構造は、自己愛・利己的情念に駆り立てられる諸個人が分業労働を提供し合い、相互に欲求充足を果たすところにある。

私悪の公益への轉換は、ニコルなどの場合と同様に、一面では自己愛の偽装による欺瞞的な道德的秩序によって保証されるが、マンデヴィルは、さらに消費を通じて「惡から善が生じて増殖する」として、欲求の社會における消費・消費欲求の主導性に目を向けている。生産と流通のシステムが維持されるためには、お金の出所はどうかであれ、消費欲求を満たすために旺盛な支出が行われ、貨幣の循環的流通が順調に持続しなければならないのである。こうしてこの轉換はいわば經濟学的に論証されていく。また消費は社会的な身分や地位を表示・誇示する手段でもあり、みずからの差別化を求める自負心や虚栄心が「羨望」の情念をかき立て、消費競争を惹起するとして、彼は消費の社會性にも注目している。

このような經濟学的、社會学的な消費論は、奢侈の論点に収斂し、奢侈容認論として集約される。これによってマンデヴィルは、奢侈の是非をめぐる18世紀ヨーロッパの思想界を巻き込む大論争を引き起こすことになる。彼の問題提起がこれほど大きな反響を呼んだ理由は、何より、奢侈の是非を問うことのうちに、文明、商業、富、習俗、道德などをめぐる諸問題が集約されていたから、それ自体が、商業社會の到来という社會の大きな変容と世俗化の進捗に伴う価値規範の轉換という新しい事態をどのように評価するか、という近代の知の営み全般にもろにかかわるきわめて本質的な問題に関係していたこと、さらには彼が呈示した刺激的な逆説が呼び起こした一大センセーションが人々の関心を大いに喚起したことにある。こうして多くの論者が、奢侈の是非の論点を通じて文明の現況に対する態度表明を迫られることになった。

マンデヴィルの逆説の含意は、その思想的源泉を提供したフランスでは比較的ストレートに受け止められた。すなわち、伝統的な道德的観点からするマンデヴィル批判・奢侈批判が繰り返される一方で、彼の議論はリゴリズムの呪縛を逃れたアベ・ド・サン＝ピエールの啓蒙の功利主義へと引き継がれ、この軌道上に、ムロン、フォルボネ、ピュテル・デュモンなどへといたる奢侈容認論あるいは功利主義的なフランス經濟学の系譜が確固として形作られていく。報告では、フランスの思想的コンテクストがマンデヴィルに与えた影響とともに、フランスにおける奢侈論争においてマンデヴィルがどのように捉えられたか、その一端を示して、マンデヴィルの論説の歴史的意義に迫りたい。

マンデヴィルとスミス

野原慎司(京都大学)

バーナード・マンデヴィルの『蜂の寓話』はたぐいまれな書物である。それはなにゆえにか。一つには、周知のように、18世紀の思想界にスキャンダルを巻き起こし、啓蒙思想家に反駁も含めた多大な影響を与えたからである。フランシス・ハチソンはマンデヴィルを攻撃し、デヴィッド・ヒュームはマンデヴィルから影響を受けた。

マンデヴィルからの影響の強さにおいては、スミスも例外ではない。人間の欲望を基盤に社会を描写する観点においてスミスはマンデヴィルの発想を引き継いでいる。確かに、スミスと違ってマンデヴィルは、人間の欲望が社会的となるためには為政者の干渉が必要と考えていて、スミスとは差異もある。また、利己心を「悪徳」としたマンデヴィルと違い、スミスは、利己心を適宜性を有するものとみなしている。さらに、リゴリストとしての側面から徳を利己心・自負心に基づくものとして批判したマンデヴィルと違い、真摯な徳の追求の可能性をスミスはより積極的に認めた。ただ、利己心を社会における個人の基本的な行動原理として承認する観点を、スミスはマンデヴィルから受け継いでいる。マンデヴィルの影響の強さは、スミスの著述に、一箇所ならず、マンデヴィル『蜂の寓話』を想起させる表現が登場することからもうかがわれる。

では、マンデヴィルの思想は、スミスによって完全に昇華されたと言えるであろうかという点も必ずしもそうではない。スミスの思想にはあまり見られなくなる極めて重要な考えがマンデヴィルには存在する。それは、欲望の他者侵害性である。欲望には、他人の有用性を低下させたり、他人に何らかの害を与える可能性があるということである。マンデヴィルは、欲望のこの他者侵害性に正面から取り組む。もしスミスが他者侵害性を自らの欲望観の主軸に据えたとする、スミス思想は理論的には成立しがたい。なぜなら、スミスの『国富論』における思想は、個人の欲望の発露を、それ自体他者侵害性を有するとは言えない経済活動の正当な基礎単位に据えているからである。加えて、欲望にそのような性質があるとなると、他者とのあいだで蹴落とし合いが発生するであろう。実際、マンデヴィルは、欲望が他人との蹴落とし合いを含むことを示唆する。欲望は、他人と比べて自分が優位に立ちたいという欲望を含んでいる。それは、スミスにあっては「欺瞞理論」として、境遇改善活動へと結びつけられるものである。マンデヴィルにも他人と比較してのそのような側面がない訳ではないが、同時にマンデヴィルには、他人との比較が他人との蹴落とし合いを産むという欲望の側面に正面から取り組む。このことは、スミスのような後代の思想家が、無意識的に、あるいは意図的に無視せざるを得なかった、人間の欲望についての鋭い考察がマンデヴィルには見られるということの意味する。マンデヴィルの意義の一つは、その点に存在する。

同時に、そのことを通じて、マンデヴィルは欲望それ自体の考察を行っている。ヒュームもスミスも、欲望を重視した割には、欲望それ自体についてはあまり考察を行っていない。マンデヴィルがたぐいまれであるもう一つの点は、その欲望についての透徹した考察においてである。マンデヴィルを通してスミスを眺めると、スミスが理論的に何をオミットしたかが見えてくるのである。

会場のご案内

■東洋大学「白山（はくさん）キャンパス」へのアクセス

〒112-8606 文京区白山 5-28-20

*会場となります「6号館」には、「西門」からお入りいただくのが便利です（下記参照）。

<最寄り駅>

都営地下鉄三田線「白山」駅

- A1出口から「西門」徒歩5分（推奨）

東京メトロ南北線「本駒込」駅

- 1番出口から「正門・南門」徒歩5分

都営地下鉄三田線「千石」駅

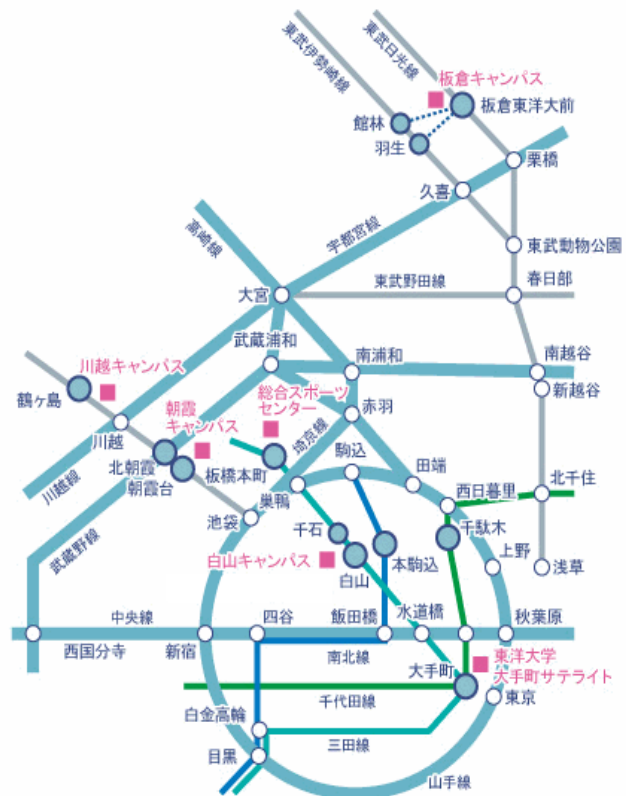
- A1出口から「正門・西門」徒歩8分

東京メトロ千代田線「千駄木」駅

- 1番出口から「正門・南門」徒歩15分

*乗合バス「文京区 B-ぐる」につきましては
は下記HPでご確認ください。

http://www.hitachi-gr.com/o_info/b_info.html



<白山キャンパス>



・「正門」あるいは「南門」からお入りになられた方は、「2号館」と「5号館」の間にありますエスカレーターを下りられまして「6号館」にお越しください。

受付： 6号館 1階エントランスホール（予定）
総会および研究大会会場： 6号館 1階・2階
懇親会： 2号館 16階「スカイホール」

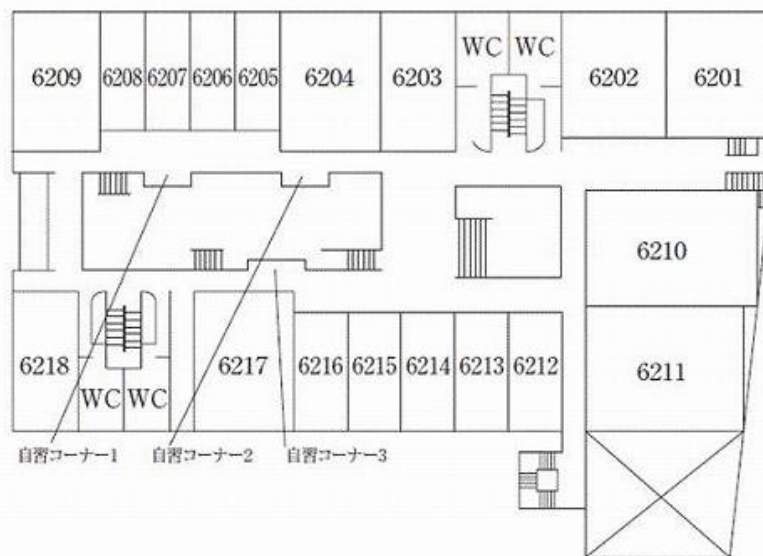
< 「6号館」教室配置図（予定） >

総会・シンポジウム	1階「6101」教室
第1会場	2階「6203」教室
第2会場	2階「6204」教室
第3会場	2階「6217」教室
第4会場	2階「6201」教室
会員控室	1階「6102」・「6103」教室

こちらが「西門」からの入口です⇒



1 F



2 F

会員の皆様に

—大会参加にあたって—

1. 学会費

学会費未納分のある会員は同封の振替用紙にて郵便局でお振り込みください。未納分のある会員にのみ、振替用紙を同封しています（封筒の宛名ラベルの右下に2013年度分までの請求額が印字されています）。年会費は6,000円です。なお、大会会場での会費納入の受付は行いません。

2. 大会参加費

1,000円を大会受付にてお支払いください。ただし、大学院生会員については参加費が免除されます。非会員の方には2,000円（大学院生1,000円）をお支払いいただきます。

3. 昼食

学内の食堂・売店などは春季休暇中のため営業しておりません。三田線白山駅近辺には飲食店もございますが、両日とも「総会・研究大会出欠届」ハガキにてお弁当をご注文いただくことをお奨めいたします。下記の口座にお振り込みください。一食につき1,000円（飲み物つき）で承ります。

4. 懇親会

- ・会場：2号館16階「スカイホール」 日時：2014年3月29日（土）（第1日目）午後6時15分より
- ・「総会・研究大会出欠届」ハガキにてお申し込みの上、懇親会費（一般会員6,000円、大学院生会員4,000円）を下記の口座にお振り込みください。多くの皆様のお越しをおまちしております。

5. その他

- ・宿泊施設につきましては、各自でのご予約をお願いいたします。
- ・同封の「総会・研究大会出欠届」ハガキの早急なご返信、懇親会費、お弁当代のお振込にご協力をお願いいたします。
- ・開催校では、追加分も含めてコピーや印刷を一切承りません。ハンドアウト等をお配りの場合は、あらかじめ各自でご準備いただくか、大学西門左手にありますコンビニエンス・ストア（ローソン白山五丁目店）などのご利用をお願いいたします。
- ・報告にあたってプロジェクターやコンピュータ機器を利用予定の場合は、事前に開催校事務局にご相談ください。

6. 会場校問合せ先（開催校事務局）

- ・〒112-8606 文京区白山5-28-20 東洋大学経済学部 第55研究室 太子堂 正称
電話：03-3945-7420（直通：事務室FAX7667） メール：taishido@toyo.jp
*大会当日は、開催校事務局携帯電話（090-7556-2843）にお問い合わせください。
- ・懇親会費、お弁当代振込口座
三菱東京UFJ銀行 出町（でまち）支店 普通：0767298 タイシドウ マサノリ

日本イギリス哲学会 第38回総会・研究大会 プログラム・報告要旨

発行日 2014年1月31日

発行者 日本イギリス哲学会 会長 只腰親和

事務局 〒108-8345 東京都港区三田 2-15-45 慶應義塾大学文学部 柘植尚則研究室内

E-mail: tsuge@flet.keio.ac.jp

URL: <http://www.jsbph.org/>