

國學院大學學術情報リポジトリ

自己の物語的構成

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 森永, 豊, Morinaga, Yutaka メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000774

自己の物語的構成

森永 豊

1 導入

自己には、誰もが自分であるという一般性と、私以外は誰も私ではないという固有性がある。私は自分が出会う他者たちも、ある程度は私と同じような心を持ち、ある程度は私と同じような仕方でも物事に会い、それと関わり、行為するとみなす。この点で、他者たちも私と同じような自己であると思っている。これが自己の一般性である。他方で、私が自分の替えがたい一部とみなしているものは、決して他者のものと取り換えることができないとも思っている。それらを失えばもはや私は自分自身ではない。そのようなものたちから私は自分自身が構成されていると感じる。このような自分の替え難さの実感も常に持っている。この点で、私以外の他者は誰も私ではないと感じる。これが自己の固有性である。本稿では自己のナラティブ理論の「物語的自己」というアイデアを借用して、自己の固有性を論じる。

ナラティブ理論は、自己を物語的なものと見る。この「物語」は、目的論的に構成される物語を主人公が生きることである。各人物がそれぞれの物語を主人公として生きており、物語は各人物の自分語りによって形を与えられる。ここでの語り主体は典型的に身体である。物語の「主人公」は目的に向かう行為主体である。ナラティブ理論によれば、生きて行為する主体が目的論的に構成される統一的な物語を生きることで自己が構成されるという。人は未完の物語を生きており、それは進行する自己の探究であり、新たに自己を発見しつつ自己を構成していくという。

自己の固有性を論じる目的でナラティブ理論を俎上に上げる理由は、「物語的自己」というアイデアに含まれる他者性である。私は、自己の固有性または唯一性が他者との関わりで論じられるべきだと考える。独我論的な議論に馴染んでいる人は、この主張を逆説的だと思うに違いない。典型的な独我論的議論は、他の自己たち（他者）と出会う可能性を一旦排除した後、唯一の自己において開ける

世界において他者を再構成するという道筋を辿る。このアプローチでは自己の唯一性を説明不要の所与とすることの引き換えとして、他の自己たちと出会うという事実を過剰に難しい説明課題にしてしまう。そこで私は代替案を探しているのである。

次の2章では、ナラティブ理論をより詳しく紹介し、それが抱える内在的問題を指摘する。3章では、ナラティブ理論が前提している行為の見方を批判する。この節では創造性について紙幅を割いて議論する。両節で展開する議論のターゲットは、目的を明示化できることに基づいて行為が意味づけられるという見方である。4章では、自己の固有性について議論し、そこまでのナラティブ理論批判と創造性などの考察から得られた成果をもとに、自己の固有性が何に存するか? という問いに答えを与える。

2 目的論的全体論は行為の意味を確定できない

2.1 標準的なナラティブ理論

自己のナラティブ理論の支持者のひとりであるラッド (Anthony Rudd) は、ナラティブ理論の唱導者のひとりであるマッキンタイア (Alasdair MacIntyre) の論点を確認しながら、理論の核心部分を手短かにまとめている。それによると、行為は目的連関のうちに埋め込まれており、この連関においてのみ行為は理解可能 (intelligible) である⁽¹⁾。単独で意味をなす (make sense) ような行為はありえず、それは目的連関のなかで辻褃が合わなければならない⁽²⁾。そして、目的連関におかれた諸行為と出来事は、行為者と独立に存在しているわけではない。むしろ、行為者が「なぜそれをしたのか?」と目的を問われて答えられることにおいて諸行為と出来事は成立する。すなわち、行為がひとりでの目的連関の中で意味をなすのではなく、行為者が自分の生きて目指す目的を語り、そこに向かう過程における一場面としてのみ、行為は意味をなす。「なぜそれをしたのか?」という問いは単に行為の説明に尽きず、行為者の自分語りを促すことになる。ということは、行為の理解は、共同体のなかに位置する人格としての行為者の理解と切り離せない関係にある。以上のポイントがナラティブ理論の核心部分であるとラッドは主張する。そして、以上のポイントに基づいてナラティブ理論が自己について主張するのが、以下のテーゼである。すなわち、行為を理解可能にする自分語りに登場する主人公 (行為者) としてのみ、自己は成立する。

主人公の行為は、それが生きる物語のなかで初めて意味をもつゆえ、主人公の行為は全体論的関係のなかに位置付けられることになる。

マッキンタイアのポイントはむしろある種の全体論 (holism) である。出来事はそれを語ることに先立って独立に、つまり自力で存在するわけではない。

そしてひとつの物語で個別の出来事とみなされても、べつの物語ではそうみなされていないかもしれない。私たちはある種の「所与」としての出来事から始めてその周囲に物語を構築するのではない。このことは、私たちが純粋な感覚的所与から始めて、そのあとでそれを概念化するわけではないのと同様である。私たちは物語から始め、出来事は物語から切り出された部分としてのみ理解できる。(Rudd [12], p.62)

行為が単独で意味をなすことはないということは、すなわち行為が「全体論」的性格をもつということである。行為は物語の中に置かれた出来事であり、物語の部分としてしか理解できないというわけである。

そして以上から、自己は物語という全体論的な統一として構成されることも主張されることになる。自己というのは、固有に設定された目標を追求する行為者であるということになる。以上が、マッキンタイアの提唱した標準的なナラティブ理論の中心となる主張である⁽³⁾。

次にナラティブ理論の穏当さを強調するラッドの補足を紹介する。行為者の諸行為がすべて目的連関で結ばれるということは、行為者のあらゆる行為は単一の目標を目指しているということになるのだろうか？ラッドはこの点を否定する。

典型的な人生の物語 (narrative) は単一の目標を追求するストーリー (story) ではなく、異なるプロジェクトや目標同士をうまく調整することに主人公が (成功しようと失敗しようと) どう取り組むかというストーリーになるだろう。したがって、仕事、家庭、趣味、創造力などに人生のスペースをあけるよう真剣に取り組む行為者は、それらすべてを、自分が生きる他ないひとつの人生の価値ある諸側面とみなすことに基づいてそうするのである。よってそうした行為者はそれらすべてをいかにして調和させるかに関心をもたなければならない。(同上, p.65)

典型的な人生には、同時に追求される複数の目標がある。(ラッドが挙げているうち、「創造力」については3.2節にて詳しく取り上げる。) 複数の目標は、究極的なひとつの目標に収斂するのではなく、ひとつの人生でそれらが矛盾をひきおこさないよう調整することで調和している。もちろん調整に失敗して両立できない目標として対立し合う場合もあるが、行為者はそうした破綻を招かないように、真剣に目指す諸目標を調和させるように生きなければならない。ナラティブ理論のこの論点を「複数の社会的目的の相互調整」と呼んでおこう。

ラッドは、人が物語を生きていることを、生きるにつれて新しく追加されるエピソードを書き加える作業だけでなく、繰り返して過去の出来事の意味を再評価して、全体を統一的にまとめ上げていく作業、つまり反復的に物語全体を書き換

えることであるとみなす。しかし、物語はすべて自分の意のままにコントロールできるわけではない。

第一に、なぜなら主人公である行為者は、たった独りで自分の物語を書き上げるわけではないからである。マッキンタイアはこれを「共著」という比喩で表現する。私の物語を他者も語る。つまり、私の行為について他者が私の目標を代弁する形で、あるいは私が明示化していない目標を私に気づかせる形で、他者が私の物語を語ることがある。また、他者は他者で自分が主人公の物語を生きており、そこに私も登場する。他者の物語における私の登場仕方が私の物語に書き換えを促すこともあるだろう。

第二に、なぜなら人生には不測の事態がしばしば生じるからである。

私たちの物語は多くの他者の物語と絡み合っており、そしてもちろん、あらゆる偶然が私たちの物語に侵入してくる。そうした偶然には、私たちの人生をまったく別の方へと導いてしまう、因果的にしか説明されない出来事も含まれる。しかし、私が行為者である限り、私はこうした偶然に対応する方法を見つけ出す必要がある。言い換えると、どうやってそうした偶然を私の物語に取り込めばよいかと自問する[必要がある]のである。(同上, pp.66-7 []内は引用者)

たしかに私たちが計画通りに生きられる方がずっと稀である。目的論的な行為の連関である物語は、その意味で、常に破綻するリスクに晒されている。偶然に遭遇して目的が破綻する場合、それでも行為者が行為し続ける限りで、異なる目標を定めなければならない。そのような仕方でも物語的な統一を維持すべきである。これがラッドのポイントである。私からさらにひとつ補足を加えると、これらの物語を改訂させる要因は、複数の社会的目的の相互調整を促すだろう。人生で生じる偶然のなかには他者との出会いも含まれる。仕事一本で生きてきたところ、人生のパートナーと言える人物に出会い、その人と家庭をもつようになった。このとき、家庭と仕事の両立という相互調整が必要になる。

人が「物語を生きる」と聞くと、小説のようなドラマチックな人生を送るといった意味で捉えてしまうかもしれない。ここまで論じてきたように、ラッドはナラティブ理論の核心的な主張を整理した上で、それがいかに平凡な人生をカバーする立場であるかを力説している。しかし問題はそれに成功しているかどうかである。ラッドが整理して補足したナラティブ理論を、以下で批判的に検討したい。

2.2 ラッドのナラティブ理論の内生的問題

生きつつ改變されていく物語という描像は、常識に添うものであり、もしもそれが言えるならナラティブ理論にとって望ましいことである。それでも、標準的

なナラティブ理論の中心的主張がラッドのこの補足と整合するかどうか検討すべきである。

目的連関の全体がひとつの統一をなしてそれを構成するエピソードの意味を決定するということは、それ以上さらに目的が問われないということである。ということは、目的連関の全体がひとつの統一をなすためには、これ以上目的の問いが発生しないような究極的な目的に到達していればよい。ところが、ナラティブ理論が主張するところでは、行為と出来事の連鎖に終止符を打てるような自力で存在する行為も出来事もない。ナラティブ理論は目的についての問いから免れられるようないかなる行為も出来事も存在しないと言っている。よって、究極的な目的の存在を否定している。どんな出来事も究極的な目的ではあり得ず、それもまた「なんのためにそのような目的を立てるのか？」という問いにさらされる。結局、どんな目的連関の全体も更なる目的が問われるような外部の脈絡をもつのである。

たとえば、ある場面で女性が走っているとす。次の場面で、別の人物の前で立ち止まって笑顔でいる。最初の場面で約束に間に合わせるために走っているならば、その走りは「急いで向かう」という意味をもつだろう。次の場面では、無事、約束に間に合ったようだ。これに対して、女性が走っている以前の場面で、女性が暴漢に襲われそうになっているとする。この場合、女性の走りは「急いで逃れる」という意味をもつだろう。このように同じ走りの場面も、前後の脈絡で全く違う意味をもつのだ。

しかし、約束に間に合わせるために急ぐのはなぜか？世の中には、約束に間に合わなくても構わないという人もいる。女性が走っている次の次の場面では、待ち合わせた仲間とラーメン店の列に並んでいるとする。ここで3つの場面を並べると、最初の場面の走りの意味も変化するかもしれない。たとえば、その走りは「できるだけ行列の前の方に並ぶ」という意味になる。しかし、できるだけ行列の前の方に並ぶのはなぜか？世の中には、どれだけ長い列でも待てるという人もいる。この問いに答えるためにさらに場面が参照され、再び最初の走りの意味に変化が起きるかもしれない。

この例が示すのは、目的連関において、特定の場面における行為はどこまでも新たに解釈可能だということである。ラッドはむしろこの指摘を積極的に引き受ける。主人公が物語を生き続けることによって、常に全体的な書き換え作業が生じるのであり、それが「物語を生きる」ということなのである、と。

しかし目的連関の全体論的性格は、全体が定まらなければ何も決定できないということでもある。そして全体論においてのみ行為の理解が可能だとすると、全体が定まらなければ理解を決定できない。場面のシークエンスをどんなに大きくしても、そこで与えられる物語がさらなる解釈の可能性を開き続ける限り、女性が走っているという場面に読み込む意味はひとつに決定されない。意味を確定す

るためには、このようなさらなる解釈可能性の無限進行をどこかで止めることができなければならない。

この無限進行の最初の引き金を引いているのは、まさにナラティブ理論の支持者自身である。

出来事が短期的な物語 (short-term narratives) において位置づけられることをとらえて理解可能であるように、短期的な物語は、より長い物語の脈絡においてのみ実際に理解可能である。だから、私はコーヒーを飲むためにこれを淹れるけれども、このこと自体はより大きな物語を通じて意味を与えられる必要がある。(同上, p.64)

この論点は、どの物語にも繰り返し適用できる。どの期間の物語もそれ「より長い物語の脈絡においてのみ実際に理解可能である」ということになるだろう。こうして、「コーヒーを飲む」という単純な行為の理解は、いつまで進んでも定まらなくなってしまう。

このようなさらなる解釈可能性の無限進行を止めることができなければ、いかなる目的連関の全体も与えられない。よって、行為の意味が確定しない。複数の社会的目的の相互調整としての統一は典型的な人生をなぞるものとしても、そうした物語がさらなる目的の問いを必要としないことも説明すべきである。

以上の指摘は決して単にナラティブ理論に関した理論的な問題にとどまらず、私たちの実際的な問題でもある。人は生きている限り不条理に直面する。隣国に侵略されて殺されたり、レイプされたり拷問を受けたり、身内が殺されたりする。あるいは冤罪で服役してしまったり、職場でハラスメントを受けたり、肌の色で差別されたりする。このような不条理に直面する場合は、熱中して打ち込んでいたことや真剣に追求していたことの意味が問われるのである⁽⁴⁾。

「何のために自分はがんばって生きてきたのだろうか？」

この問いに対して「これこれのためである」と答えられれば、生きる目的を明確にしたことになるだろう。そして、この問いに答えられなかったときのことを考えればわかるように、これは行為に意味を与えるための問いでもある。自分が生きていることが何のためなのかがわからなくなるときとは、「そんなことしていても意味がない」という冷ややかな平手打ちを食らうときでもある。目的連関のうちに行為を位置付けることで、それに行為としての意味を与えると主張するナラティブ理論は、たしかに私たちが人生の不条理に抗うという事実を捉えようと試みている。その意味で重要な研究であることに疑いはない。

目的連関の全体の与えられ方が恣意的であるという私の指摘にラッドが応じ

で、たとえば実際に不条理に直面して「何のために自分はこれに熱中してきたのだろう？」という問いが実際に生じない限り、そこまでの目的連関の全体は統一をなすと定めるかもしれない。ラッド自身がこの応答にコミットしている節もある。「仕事、家庭、趣味、創造力などに人生のスペースをあけるよう真剣に取り組む行為者は、それらすべてを、自分が生きる他ないひとつの人生の価値ある諸側面とみなすことに基づいてそうするのである（同上, p.65）」から、人生の価値ある諸側面とみなされる限りで仕事に打ち込んだり家庭を維持することに対して「何のために自分はがんばっているのだろうか？」という問いは発生しない。それでも、ラッド自身が認めるとおり、私たちは不条理に直面する。「あらゆる偶然が私たちの物語に侵入してくる（同上, pp.66-7）」から、そういう不測の事態に対応して物語の書き換えも生じるだろう。

しかしそれでは、なぜ日常のとるに足りない個々の行為に対しても同じことが適用できないのかがわからなくなる。「何のために？」という問いが実際に生じない限り、行為としての理解可能性の問題も生じないのであれば、行為が単独で理解されることも許されるのではないか。あとで論じるように、特に明確な目的がない行為もある。そして、特に目的が問われない単独の行為もある。そうすると、そもそも行為が単独では意味をなさないというナラティブ理論の基礎的な論点と整合しなくなってしまうのである。

よって、目的連関の全体が恣意的にしか与えられないという問題は、ナラティブ理論の内在的批判として深刻なものと考えられる。「コーヒーを飲む」という行為は単独では意味をなさないのだろうか？それとも、単独でも意味をなすのだろうか？ナラティブ理論は出発点でつまづいているのである。そして全体が適切に与えられない限り、そこから構成される自己も与えられない。ナラティブ理論は根幹が揺らいでいる。

2.3 パスカルの懐疑論

前節で指摘した問題は、別の角度から論じることができる。それは、目的連関の認識に関わる問題提起である。すなわち、目的論的な脈絡に行為を位置づける行為者の語りによって、それが行為者自身と他者にとって行為として理解可能になるとき、その理解をそのまま受け入れてよいのか？行為者は嘘の目的、あるいは建前の目的を語っているかもしれない。あるいはひょっとすると本当の目的を自分で理解していないかもしれない。行為者本人の目的連関の語りとは裏腹に、私たちは行為者の心理に立ち入って、行為の本当の目的を解釈する余地があるのではないか？

具体的に言うと、パスカルによる退屈と人間のみじめさの議論がある⁽⁵⁾。それによると、行為に達成したい目的があるということ自体が実はまやかしかつて、行為の原因は人が単に部屋の中でじっとしていられないからである。本当の

目的は退屈しないこと、そのために動き回っていることである。動き回る口実は自分を退屈から守り興奮を与えてくれるものであればなんでもよく、さらに、本当の目的から自分の気をそらしてそれを忘れさせてくれるものであればなんでもよいのである。退屈しないためという目的は社会がその成員のために用意できたりできなかつたりするものではなくて、人間の根源的なあり方（みじめさ）に根差すものである。社会が用意するのはせいぜい動き回る口実のカatalogである。

パスカルは、私たちの行為にはあまねく自己欺瞞の構造が隠れていると指摘している。目的の問いへの行為者自身やその周りの他者の答えをそのまま信じることはできない。じっとしてられないという事実のみじめさゆえに、行為者も他者も自分を偽っており、それ以外のニセの目的を真の目的だと思い込んでいる。社会が用意するのはニセの目的である。目的がニセものであることによって、行為の理解も誤りだったことになる。

パスカルの議論は、懐疑論的想定的一种である。私たちは個別の行為について、目的を誤認していることがありえる。たとえば、仕事に熱中している会社員に「どんな目的で仕事しているのですか？」と尋ねるとする。会社員は「いまは将来のキャリアのためです」と答える。「なぜ将来のキャリアが必要なんですか？」「それなりに豊かな暮らしをするためです」など。このような問答によって構成される目的連関が欺瞞であることを指摘するために、「あなた、いろいろ目的を並べてますけど、本当は家でじっとしてたら退屈するから、なんでもいいけれどもとにかく仕事に打ち込んでいるんじゃないんですか？」と問いかけてみる。ここで会社員がはっとして「そのとおり」と答えるかもしれない。さらに、この会社員には、仕事することは退屈を避けるための口実でしかなく、他にしょうがないからやっているのであって、仕事すること自体にはとくに意味はないのだと認めさせることに成功するかもしれない。パスカルはこのような個別事例を汎化して「どんな行為もこれと同じ自己欺瞞の構造が隠れているのである」と結論づけるのである。したがって、あらゆる行為は退屈を避けるための口実でしかなく、それ自体に特に意味はないということになる。

パスカルの懐疑論的想定は是非はともかく、こうした懐疑論には一定の説得力がある。私たちはときどき自分の目的を見失うことがある。ひょっとしたら、いつでも自分の本当の目的を見失っているのかもしれない。実はこうした議論は、ナラティブ理論が目的連関の全体を恣意的にしか与えられないことと類似の議論である。すなわち、目的連関の全体に対する「そんなことをして何になるの？」「そんなこと目指してどうするの？」という問いかけは、懐疑論者も利用する問いなのである。こうした問いかけに直面したとき、私たちは自分の行為の本当の目的を自分は知らないかもしれないという疑いに出会ってしまう。ナラティブ理論はこのような懐疑論を単に当座の間だまらせておくだけでなく、論駁しなければならぬ。そうしなければ、行為に意味を与える足場は、いつでも懐疑論的な問い

かけによって崩壊させられるかもしれない。

2.4 まとめ

ここでラッドのナラティブ理論の批判的検討を終える。私たちはここまでの検討から教訓を持ち出すことができる。それは行為の意味についての目的論的全体論が正しくないということである。たったひとつの行為に意味を与えるために、行為者の過去から未来へとつながる一連の行為と出来事を目的連関によってつなぎ合わせ、この連関のうちにその行為を位置づけることは、決して適切なアイデアはない。ということは、行為者の一連の行為と出来事の中には必ず孤立した行為が出来事が含まれるという見方が正しいことになる。次章で孤立した行為の具体例を見ていこう。

3 気まぐれ、雑談、創造的行為

ラッドは「さまざまな物語のエピソードを互いに分離することはそれほど容易いことではない（同上, p.64）」と主張している。だが、私たちが目的論的全体論を捨てようとしているいま、物語の中に断片化されたエピソードが混在していることを私たちはより容易に見てとることができる。本節では私は、ラッドの上の主張を支える行為の見方を批判しながら、目的論的な意味づけが必要でないさまざまな行為の事例を論じる。

3.1 気まぐれ、雑談

私たちは「気まぐれ」と呼べそうな行為を、日々数え切れないほどしている。ある日の夕ご飯で、複数のお皿の間で食べ物や口に運ぶ順序、育てている植物を長時間注視していること、ぼーっとすること、お店のBGMをなんとなく聞くこと、カフェで隣の会話に聞き耳を立てること、誰かの行動を目で追うこと、通りすがりの生け垣の花のにおいをかいでみること、など。他方で、私たちはもちろん決然とぼーっとすることもできる。すなわち、意図的に無為に過ごすことが可能である。その場合、誰かに話しかけられた時に「いませっかくぼーっとしてるんだから邪魔しないで！」と遮ることになるだろう。これは気まぐれとは言えない。

行為にはいわば目的への強度があり、気まぐれと呼べる行為はどれもいわば「目的への強度の弱い行為」として遂行される。もしも目的への強度が強ければ、その行為を遂行する上での邪魔を許さないし、生じた障害は回避して目的へとなんとしても向かおうとするだろう⁽⁶⁾。ぼーっとしているときに話しかけられてもそれを遮るならば、その行為は目的への強度が強いのである。あるいは、電車に乗っていて車両故障のために止まってしまったとする。このとき、代替の路線を使って勤務先に到着したならば、生じた障害を回避して目的地に向かったことに

なる。そうすると、この場合、電車に乗っていたことは「出勤していた」とことみなされる。これは目的への強度の強い行為とみなせる。これに対して、車両故障のために止まったあとで近くの駅で降りて喫茶店に入ったとする。この場合、電車に乗っていたことは「なんとなく時間をつぶしていた」とことみなされる。これは目的への強度の弱い行為とみなせる。

目的への強度の弱い行為を認めることは「人の行為は、行為であるからには目的論的に説明されることができるのでなければならない」という要求が回避できると認めることである。こうした要求は、ナラティブ理論が前提している行為の理解と一致する。しかし気まぐれな行為には目的を与えるかたちでの説明がないかもしれない。たとえば主食、主菜、副菜、汁物がならんだ食事にどの順でどういう量で手を付けようがまったくの気まぐれである。この気まぐれが現に許されるという点が、まさに強度の弱い行為が存在することの証拠である。

さらに別の類例として雑談も挙げたい。会話はコミュニケーション的意図という特殊な意図が関係する意図の行為であるという理解が普通だが、発話という行為にも目的への強度があるという点を私は見逃したくない。私たちはしばしばお互いの発話を遮りあう。雑談では相手が話している途中でも自分が好きな話題に変えることが許される。発話の遮断は相手を間違えれば不調法な行為としてとがめられるが、気のおけない仲などではまったく日常的にまかり通っていることである。すなわち一方で、発話を遮られた場合、「話を最後まで聞けよ」と相手を制することもできる。これは目的への強度が強いケースである。しかし他方では、このような遮断を許す目的への強度が弱い場合もある。さまざまな雑談の会話、時間をやり過ごすだけの会話、一緒にいるから始まる会話などが後者の例である。そこで私はつぎの考え方に反対したい。

行為の理由となるような欲求・信念を一切見出せないときには、問題のふるまいはいかなる行為でもなく、単なる物理的身体運動にすぎなかったということになる。(金杉 [5], 11頁)

食事で気まぐれに箸を運んでいるとき、私は連続的に身体的痙攣を起こしているわけではない。しかし、だからといって箸運びの順序を支える目標があるわけでもない。私の箸運びを見ていた人が興味津々になって「不思議な順番でご飯食べるね。どうしてだろう？」などと言ってくることもあり得る。これに対して私は「知らないよ。どう食べようがこっちの勝手だろう」と言える。この応答はまったく不当なものではないだろう。どの皿にどう手をつけても大差ない状況で気の向くまま、とはいえ決然と「気まぐれがしたい」からではなくて、ただ単に、しかも自覚的に行為しているのである。このような、単なる身体的反応と明確な目的を持った行為との中間的な事例が、気まぐれである。そして気まぐれのような

中間的な行為を、私は目的への強度の弱い行為と呼びたいのである。

3.2 創造的行為

次に挙げる例は創造するという行為である。ラッドの2.1節の引用で、行為者が「仕事、家庭、趣味、創造力などに人生のスペースをあけるよう真剣に取り組む (Rudd [12], p.65)」と述べられているように、ラッドは創造力を仕事や趣味とは独立した項目として並べていた。では、創造力が仕事や趣味と独立してどのように人生のスペースを占めるのか？ラッドの意図を推し量るのはかなり難しい。ともあれラッドがおおよそ意図する方向は、長期的に創造力を発揮することは人生において安定した目的連関をなすということではないかと思う。しかし私はこの見方は正しくないと思う。創造するという行為は、自己において統一した目的連関の全体のなかで手懐け難い要素となるだろう。創造的行為について以下で詳しく見ていこう。

3.2.1 芸術的創作と狂気

芸術的創造のひとつの理解は、狂気のなせるわざというものである。プラトンが理想国家から詩人を追放すべしと主張したことは知られているけれども、その根拠のひとつは、創作されたゆえに事実でない詩に対して人々に劇的な感情を抱かせる効果を警戒したからである。ここでの詩は、演奏や合唱が伴うギリシア悲劇を指している。架空の事柄に恐怖したり悲しんだりすることは不合理なことであるとプラトンは考えた。「詩は詩と音楽の女神ムーサMusa (複数形ムーサイMusai) による靈感 (狂気) から生まれるというのは、ホメロス以来の伝統的な考え方であった」とアリストテレス『詩学』の訳者 (松本仁助・岡道男) は解説している⁽⁷⁾。プラトンは『パイドロス』でこの伝統的な考え方を踏襲している⁽⁸⁾。観客を不合理な状態にする詩人もまた、狂気に与るか、あるいは非合理に陥らなければそうした詩を作ることができないという考え方である。プラトンが詩の創作における技術 (テクネー) の側面、したがって合理的な側面を無視していたと考えるのはおそらくフェアな読み方ではない。ともあれ、芸術的創造と狂気を結びつける考え方が後世に与えた影響は絶大である。ここでは単に、こうした考え方に連なる哲学者としてショーベンハウアーとニーチェの名を挙げておく。

ごく最近では大黒 [3] が天才と精神病の相関関係について触れており、これが19～20世紀のあいだに広く流布された考え方であると述べている。ガウト (Berys Gaut) は、創造性と狂気の結びつきについての過去の心理学的研究を列挙している。紹介された中でもっとも規模が大きいものはルドヴィヒ (Arnold Ludwig) の調査である⁽⁹⁾。ルドヴィヒは1960年から1990年の間にThe New York Times Book Reviewに最低1度は経歴が紹介された1004人について、心理疾患への罹患率を算出した。これらの人々は広い意味で創造的な職業についてお

り、そこで顕著な実績がある。たとえば詩人、小説家、視覚芸術家、社会学者、自然科学者、実業家などである。その結果、87パーセントの詩人、77パーセントの小説家に罹患歴があったといった具合で、どのカテゴリーにも顕著に高い罹患率が見られたとある。

3.2.2 非合理的であることが合理的であるような行為

その一方で、芸術的創作における技術的側面と不合理な側面を異なるバランスで論じたのがアリストテレスである。アリストテレスは確かに狂気に役割を認めている。

また作者は、できるかぎり、さまざまな所作によって筋を仕上げなければならない。なぜなら、作者の資質が同じである場合、感情を経験する者もつとも人を説得することができるからである。すなわち、苦しんでいる者なら苦悩を、怒っている者なら怒りを、もっとも真に迫る形で再現することができるからである。それゆえ、詩作は、恵まれた天分か、それとも狂気か、そのどちらかをもつ人がすることである。天分に恵まれた者は、さまざまな役割をこなすことができるし、狂気の者は自分を忘れることができるからである。(アリストテレス [2], 1455a30, 邦訳65~66頁)

その一方でアリストテレスは芸術を模倣（ミメーシス。引用の邦訳では「再現」）の形式において分類し、悲劇は、当時それを観劇している人間よりも優れた者の再現（模倣）を狙うものと整理する⁽¹⁰⁾。優れた詩人（悲劇作家）はこの狙いを実現する技術に長けた者であり、アリストテレスは悲劇の詳細な分析に基づいて、この目的を実現するために必要な技術について詳細に論じている。したがって、「恵まれた天分か、それとも狂気」はこうした目的を実現することに資する限りで必要なのである。すなわち、非合理であることが目的手段関係の合理的な計算の上で要求されるという考え方がここに登場している。

ガウトは狂気、あるいは非合理性の芸術的創作における役割をアリストテレスに準じて論じる。合理的な技術としての芸術的創造という見方に立てば、伝統的な芸術的創造への見方、すなわち芸術的創造と狂気を結びつける考え方を乗り越えるのではなく取り込むことができる。アリストテレスの『詩学』が提示するのは非合理性に位置を与える「合理性説」である。

ガウトはパーフィット（Derek Parfit）が「合理的な非合理性」と呼ぶ事例を引き合いに出して、芸術的創作もまさに合理的な非合理性の例であると論じる⁽¹¹⁾。合理的な非合理性とは、合理的な思慮に基づいて、あえて非合理的な心理状態に陥ることである。アーティストがドラッグを摂取して曲を書いたりライブしたりすることは「創造性を促進する合理的な戦略（Gaut [4], p.267）」なので

ある。

ガウトは創造的な行為における運 (luck) を強調する。創造的なアイデアを発見できるかどうか、すなわち良いひらめきが訪れるかどうかは運である。そして、日常的な思考の道筋から外れなければそうしたアイデアに出会うことは難しい。合理的推論の力を意図的に停止させること、あるいは止めなくても別の仕方でも合理的な思考や日常的な認識に固定された思考から逸脱することによって、創造的なアイデアに出会う (あるいはよいひらめきが訪れる) 可能性を高めることが、合理的な選択として芸術家には必要だとガウトは論じている。

3.2.3 創造的行為の日常的な例

ここまで芸術的創作に絞って議論してきた。創造的行為に含まれる思考の飛躍や偶然によるアイデアの発見ということであれば、私たちは日常的にそれに与っている。私たちは決して天才でなくとも、何かを作るというアイデアに駆られるものであり、自分が作ったものを見てみたいという純粋な衝動によって手を動かすような存在である。この証拠として、創造的行為のありふれた例について考察したい。

たとえばある素材を見たときに、ふと完成したイメージがひらめくことがありえる。その具体的な事例として、誰かが私にアロハシャツをプレゼントしたとする。着心地もよい柄もいいので私は大喜びするはずだ。当然というべきか、相手に感謝の念を抱くだろう。しかしアロハシャツを制作した相手側の実情はこうだった。すなわち、日暮里繊維街で布を漁っていたら手ごろで柄のいいアロハ地があって、アロハシャツを作りたいという欲求にすぐ掻き立てられた。実際のところ、とにかくそれだけだったというのである。アロハシャツをプレゼントしたら喜んで感謝されることはプレゼントする側から予見できることであるが、アロハシャツのプレゼントそれ自体はある意味で仕方なくしたことであり、アイデアが浮かんだアロハシャツを制作したくなった結果、ついでに為されたオマケの行為だったのである。つまりこの相手は、プレゼントしたくてアロハシャツを制作したわけではなく、アロハシャツを制作したついでにプレゼントしたのである。

事例も出しておこう。私は現在、自作のパスワード保管アプリを日用している。きっかけは論理的にも心理的にも相互に関連しあわない想念群であり、一見すると関連性が部分でしか見えないさまざまな想念 (不満、欲求、憧れ、信念など) が時に自覚されたり自覚されなかったりしながら私の頭にあった。それらを同時期に意識して、どうにか解決しようと悶々と課題を抱えていたわけではない。そこへ「パスワード保管アプリ」のイメージとコードの骨格的なアイデアがふと湧いて、それによって突如として上の想念が関連付けられ、コードのイメージのもとでそれらが秩序付けられたのである。

この場合、アイデアを思いつくことによって課題が生み出され、アプリのアイ

デアはその解決のひとつとして理解されたことになる。この例は、課題と解決の概念的な前後関係が必ずしも時間的な前後関係において実現されるわけではないことを示している。主体にアイデアが生じたときそれが解決として解釈されることによって、まとまりのなかった想念がひとつの課題としてまとめられる。つまりその課題とは、「パスワードを覚える必要から解放し、簡単に覚えられない複雑なパスワードが使えて、異常に長大でしかもまったくランダムに見えるけど、自分だけが読み方を知っている文字列を暗号として利用できて、シャッフル問題に解決を与える関数をPython上で使うようなデスクトップアプリは作れるか?」である。そしてこれに対する解決がパスワード保管アプリである。もしも課題と解決の概念的な前後関係が必ずしも時間的な前後関係において実現されるのだとすれば、私は現時点で自覚することもできない無数の未解決の課題を抱えていることになる。これは魅力的な考え方ではないだろう。

このような創造的な解決をもたらすアイデアは、私のような平凡でそれなりに合理的な人間の日常にも突如として降ってくる。そしてそのひらめきに心を奪われてしまう。アイデアを完成させるというプロセスに入れば、そこはアリストテレス的なテクネー（技術）の領域である。この段階では、アイデアに熱中している度合いが高いほど、目的への強度が強くなるだろう。だが、そもそもアイデアが生じた理由やプロセスを述べることは不可能であり、したがってその部分に合理的な思考プロセスが入り込む余地はない。何を具体的に思いつくかということは、あらかじめイメージして目指すことが不可能なのである。以上から、日常的な創造的行為もアリストテレスが見てとったように「狂気（非合理性）」と「技術（合理性）」の両方をもつことが確認できる。

3.3 まとめ

本章では、最初に目的への強度の弱い行為の事例として気まぐれと雑談を論じた。気まぐれと雑談は目的連関から切り離されているという点で、生きられる物語における断片的なエピソードを構成する。きっと私たちの人生はこのような断片であふれているのである。

創造的行為は、目的への強度の弱い行為とは違うあり方で目的連関の外にある。ラッドは「あらゆる偶然が私たちの物語に侵入してくる (Rudd [12], pp.66-7)」と述べたが、何かを創造することは、人生の進路をまるで変えてしまうかもしれない偶然を進んで自分の人生に招き入れようとすることである。そのような偶然は、ガウトの「運」の論点にも対応している。新しい音楽作品、文学作品を創造することを目指すとき、創造過程の結果として出来上がる作品があらかじめ目標とされ、その完成に向かうための手段が合理的に組み立てられる、というプロセスにはなりえない。なぜなら創造にはひらめきに関わるからである。創造的なひらめきは、プラトン-アリストテレスによれば狂気であり、ガウトによればそれ

自体において非合理的なことである。

創造することは、恋愛しようとするものと類比的である。恋愛しようとすることも、人生の進路をまるで変えてしまうかもしれない偶然を進んで自分の人生に引き入れようとすることである。すなわち、恋愛には出会うことと恋に落ちることが関わる。恋愛するというプロセスに関わるとき、どんな人といつ、どうやって出会い、恋に落ちるかは未知のまま進むしかないのである。

ひらめきも出会いも、その中身において反復不能の一回性をもつ点で偶然の類である。その点から見ると、どちらも生きながら続いていく物語に外から侵入してくる孤立したエピソードである。ラッドが見てとったように、偶然とは既に与えられた目的連関を切り裂いて破壊しうる要因である。しかし創造的行為は目的連関の内では理解するべきではなく、むしろ目的連関の外部に位置して、それまで生きつつ語ってきた目的連関を終わらせるか、中断させるか、あるいは新しい物語の開始点となるものなのである。私が強調したいのは、ラッドに反して、目的連関から孤立した行為や出来事も生きられた物語に意味を与えうること、そしてその点で、孤立した行為や出来事も物語の一部であることである。

4 自己の固有性と物語

4.1 「物語を生きる」の新しい理解

ここまでの議論の結果をまとめよう。私にとって意味のある行為と出来事が過去から未来へと連なっていく物語を私が生きる時、この物語には孤立した行為か出来事が含まれる。そうした行為の例は気まぐれ、雑談、創造的行為である（恋愛することにも少し触れた）。

そうすると、孤立した行為や出来事が含まれる物語の性質はどうなっているだろう。今わかった範囲で、「物語を生きる」というアイデアについてどんなことが言えるだろうか？こうした行為をおそらく日常で多分に含む行為と出来事の連鎖を生きては、どういうことだろうか？

4.1.1 ナラティブ理論が見過ごした行為の意味

繰り返しになるが、いまや私たちは目的連関の外部にあるエピソードが物語のうちに取り込まれていることを認める。物語の中で外部のエピソードが目的連関に対して果たすことのできる役割は、目的論的な説明の連鎖に終止符を打つことである。2.3節などで論じたように、どの目的連鎖も必ず外部からの懐疑論的問いに曝される。行為者のすることをすべて目的連鎖で繋いでしまえば、このような懐疑論的問いから逃れられない。しかし目的連鎖で繋がれていない外部のエピソードがあれば、私たちはそのような問いにこう答えることができるだろう。すなわち、「そういう人だから」である、と。これはどういう回答だろうか？

私の考えを以下で解説したい。

ラッドらナラティブ理論の支持者が見失っていることがあるとすれば、行為者の人格全体を参照する形で行為の意味が与えられる場合があるという点である。そして目的への強度の弱い行為と創造的行為は、どれも行為者の人格全体を示しうる。この点で他人にとってはこれらの行動がその人自身を知るもっとも直接的な手段になりうるのである。

そのわかりやすい例は失言である。ある失言に私がすっかり気分を害し、発言者に怒りを覚えるとする。しかし発言者が決して故意ではないこと、口が滑ったことであると弁明した場合、私は（少なくともある程度は）溜飲を下げるだろう。これはストローソン (P. F. Strawson) が「自由と怒り」(Strawson [14]) で展開した「反応的態度 (reactive attitudes)」の議論に対応する。

ある人の行為によってもう一人に精神的ないし身体的に害が加えられたとする。害をこうむった人は怒りを感じるはずだと考えるのは、特別な要因がないかぎり、自然なこと、ないし、ふつうのことだろう。(中略) 特別な要因があるのなら、この人の怒りは違ったものになったり、和らいだり、あるいは、すっかり消えてしまうはずだ、とおそらく人は考える。(Strawson [14], p.192)

反応的態度とは、引用で述べられているように、人が相手から精神的ないし身体的な害（または快）を受けた際に、その反応として相手の振る舞いへの評価を含んだ感情を向けることである。たとえば電車の中で別の乗客に足を踏まれて痛い思いをしたとする。もしもそれが明らかな故意の場合、私は相手に「私をそんなふうにあしらうべきではない」と思い、腹を立てるだろう。これがそういう状況で通常抱く私の反応的態度である。しかし、もしも列車が急ブレーキで停止し、そのせいで相手がバランスを崩してぶつかってきたのならば、私は痛い思いをしたものの、それがその人の行為ではないゆえに腹を立てない。このように「特別な要因」があれば、私は反応的態度を示さなくなる。元の例に戻ると、失言が故意ではないという発言者の弁明は特別な要因のひとつであり、それによって私の反応的態度（怒り）は鎮まる。

しかし、意図しない失言のケースではストローソンの反応的態度の議論にはない、さらなる要素がある。というのも、私が怒りを鎮めるとしても、動かない事実がある。急停車で身体のバランスを崩すようにして発言者の口が勝手に動いたとは考えられず、発言者はまさに失言と捉えうる文言を言ったのである。目的への強度が弱い行為として、失言と捉えられる発言をしたという事実は取り消せないのである。

そして悪意もなく、なんの気もなしに言った言葉が発言者の人となりを体現し

てしまう場合がある。弁明で相手の溜飲を下げることはできても、そのあとで発言者が気づかれないうちに敬遠されてしまうかもしれない。このように悪意のない失言は、悪意を込めた失言よりも発言者の人となりを雄弁に語る可能性がある。目的への強度の強い行為は行為者が真剣に取り組んでいる目的連鎖について告げる。これは間接的には行為者の人となりを示すだろう。その目的連鎖を選んだのは行為者自身だからだ。人は実行された行為からその先にある目的を推理し、これを介してさらに行為者自身について推理するのである。これに対して、なにげなく言ってしまったことや気まぐれといった目的への強度の弱い行為は、そうした推理を介さずに直接、行為者の人となりを告げることがある⁽¹²⁾。

3.2.2項で論じたアロハシャツをプレゼントされる例もここで再び取り上げたい。プレゼントされた私が感謝の念を込めて、「なんで作ってくれたの？」と尋ねたとしよう。するとプレゼントした相手は実際の経緯を告白して、私をすこしがっかりさせるだろう⁽¹³⁾。ある意味でそれは私にとって心外な経緯説明である。アロハシャツのプレゼントを私は相手の意図的行為だと思って、その理由を尋ねたのである。ところが相手はそもそもそれが意図的な行為ではなく、意図したこと付随する意図せざる結果であると説明されたわけだからである。アロハシャツを作ることが目的への強度の強い行為の一方で、それをプレゼントすることは弱い行為であった。プレゼントはしてもしなくてもよかった行為なのである。しかし私はまだ感謝の気持ちを残しているだろうし、アロハシャツを思いついて素材を買って実際に作り、プレゼントしてくれたという全体の経緯に行為者の人となり滲んでいると思うだろう。

以上から私は、目的論的ではない行為の意味が存在すると主張したい。それは行為者の人格全体を参照して与えられる意味である。行為にこうした意味もあることを、ナラティブ理論は見過ごしている。

4.1.2 アーレントにおける「肩越しのダイモン」

上に挙げた二つの事例で、行為者本人と受け止める他者との間にすれ違いが生じていることに注意してほしい。悪意のない失言から人となりを読み取られてしまうことは、行為者にとってますます心外なことであろう。思いついて作ったついでにプレゼントするという行為から、送り主の人となりを読み取られることは、やはり行為者にとって意外なことであろう。

ここで銘記しておきたいのはアーレントが『人間の条件』で表明した洞察である。

各人に生涯随伴して、いつでもその背後にいて肩越しに顔を出しており、よって対面した人々にしか見られないという古代ギリシアの宗教におけるダイモンのように、他人にはとてもはっきりと間違えようもなく現れている「誰」(the "who") が当の人物自身には隠されたままでいるというのは、か

なりありそうなことである。(Arendt [1], pp.179-80)

以上はArendt [1] の「活動」章からの引用である。'the "who"'はひとまず志水訳と同じく「誰」と訳してみたが、これは人間が行動したり発言したりすることで示される人物の固有なアイデンティティ (their unique personal identities) とされる。「誰」(who they are) は、人が「何」であるか ("what" somebody is) と対比される。上の引用の直前の部分もここに掲げておく。

(自分で誇示したり隠したりできる属性、天分、適性、短所といった)人が「何」であるかと対比すると、「誰」のそうした暴露 (disclosure) は、その人の言うこととすることのどれにも潜在している。それは一切の沈黙と完全な受動性によってのみ隠すことができるけれども、それを暴露することは、故意の結果として、すなわち属性を所持しては手放すのと同じやり方でこの「誰」を所持しては手放すようには、ほぼまったく為しえない。(Arendt [1], p.179)

「誰」は発言し、行為する限り必ずそこに潜在しているもので、発言者、行為者が故意に示したり隠したりできるものではない。悪意のない失言やアロハシャツのプレゼントの例をアーレントの「誰」に重ねるならば、行為した当人の意図とは無関係にそうした行為によってその「誰」が暴露される。こうした点でアーレントの言わんとしていることの一端に私の見解と同じ方向性がみられる。そこでひとまずのところ、アーレントの「誰」は各人の本性 (ほんしょう)、あるいはここまでの議論で用いた「人格全体」や「人となり」に相当すると考えてみたい。

アーレントの論点をここでの議論に取り込むと、本性ないし人となりは人物の固有なアイデンティティのことであるが、それは他人と比較して持っていたり持っていなかったりする「個性」とは区別されるべきである。他人との比較で際立つ人物の個性は「誰」ではなく、むしろ「何」に相当するものである。個性と対比すると、人物の本性ないし人となりは正確に記述するのが不可能か、少なくとも非常に難しい。悪意のない失言の例でもアロハシャツのプレゼントの例でも、私は行為者の本性ないし人となりを述べなかったが、それは単に記述できないからである。もしも悪意のない失言によって示される発言者の本性ないし人となりを述べることができたならば、「当の人物自身には隠されたまま」とならず、発言者にも自分自身の本性ないし人となりが共有されることになる。しかし、誰かの本性ないし人となりを記述するのは実際の問題として、とても難しい。もちろん「そういう人なのだ」とだけ済ませるわけにはいかない。そこで「そういう」の中身を言葉で表そうとするだろう。結局、人は「そういう人なのだ」と思わせたきっかけとなるエピソードに訴えることになるのではないだろうか。

目的連鎖に対する懐疑論的問いに「そういう人だから」と答えるのは、本人以

外、すなわち他人でなくてはならない。行為者の本性ないし人となりを見ることができるものだけが懷疑論的問いに非目的論的な回答を与えられる。それが可能なのは他人だけである。仕事に熱中している会社員との懷疑論的問答において、決定的かつ最終的な回答はその会社員以外の人物による「そういう人だから」という答えである。その人物がこの回答に続いて会社員の本性ないし人となりを物語る象徴的なエピソードを語り出すかもしれない。

ラッドはマッキンタイアと同様に、物語を他者との「共著」であると考えている(2.1節)。とはいえ、どちらの哲学者も物語全体に意味を与える最終的な「文責」はそれを生きている本人(主人公)にあると考えている。ナラティブ理論において物語を生きることは、他者とも関わりつつ究極的には主人公が自分の生きている意味を自分で発見するプロセスである。私はこの点についてもナラティブ理論に反対したい。物語は最終的な「文責」が主人公に帰属する条件付き「共著」ではなく、「文責」を他者と負担し合う「共著」なのである。私の考えでは、物語を生きることは、他者と関わりつつ究極的にはそうした他者の誰かに自分が生きている意味を発見してもらうプロセスである。

4.2 結語

ここまでの議論をもとに、最後に次の問いに答えたい。私の固有性はどのようにして物語的に構成されるだろうか？この問いに対して私が提示する答えは、他者が私について語る物語を私が引き受けることによって私の固有性が構成される、というものである。

理由のない行為、気まぐれな行為、創造的行為がまさに物語の主人公の本性ないし人となりを示す場合がある。それらの行為は単独でその主人公のことをいわば物語っている。そして、主人公の生きる物語に含まれる他の行為の理解を決定する。それらは、いわば解釈の不動の基準となるのである。そうした行為は主人公自身が意図せず、それどころかたいてい気づかぬうちにその本性ないし人となりを物語るのであり、それを受け止めた他人が今度はそれに意味を与える仕方で物語ることによって初めて、それらは主人公の生きる物語の一部となる。創造的行為などのような偶然に身を委ねた一回的な行為と他人による語りを通じて、私は固有性を手にする。他人に行為の解釈をまかせつつ、それを私が自分の物語に組み込むことで、はじめて私がそうした行為を自分の生の意味ある一部として引き受けることになるのである。偶然と他人に我が身を預けることによって、私は初めて固有の存在になるのである。

注

- (1) Rudd [12], p.62を参照。
- (2) 本稿における「意味」は、意味論が扱うような言語表現の意味ではなく、一貫して"make sense" (意味をなす、辻褃が合う) における"sense"の訳語である。これは日本語話者が「生きている意味ってなんだろう?」「こんなことしてなんの意味があるんだろう?」と問う文脈で現れる「意味」の用法である。
- (3) 同上、およびSchechtman [13] を参照。
- (4) Nagel [7] を参照。
- (5) Pascal [10] 邦訳を参照。
- (6) これは野矢が「可能な障害と調整の物語」という論点で展開した「意図」についての議論に基づく(野矢 [8] を参照)。しかし「目的への強度の強弱」という論点は野矢に由来するものではなく、私自身のアイデアである。
- (7) アリストテレス [2], 邦訳注6 (187頁) を参照。
- (8) プラトン [11] 邦訳を参照。
- (9) Gaut [4], p.263を参照。
- (10) アリストテレス [2], 1448a10, 邦訳 25頁を参照。
- (11) Parfit [9], pp.12-13を参照。
- (12) なぜこのような違いがありうるのかは、さらに追求されてよい。これは今後の課題である。
- (13) この状況は、私が実際に体験したことにより近い。

参考文献

- [1] Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago : The University of Chicago Press. [『人間の条件』(志水速雄 訳) 筑摩書房、1994年]
- [2] アリストテレス (1997) 『詩学』. [『アリストテレス詩学・ホラーティウス詩論』(松本仁助+岡道男訳) 岩波書店]
- [3] 大黒達也 (2020) 『芸術的創造は脳のどこから産まれるか?』 光文社新書、光文社。
- [4] Gaut, Berys. 2012. Creativity and Rationality. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 70, no. 3 : 259-70.
- [5] 金杉武司 (2014) 『解釈主義の心の哲学—合理性の観点から』 勁草書房。
- [6] MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. London : Bloomsbury Academic. [『美徳なき時代』(篠崎榮 訳) みすず書房、1993年]
- [7] Nagel, Thomas. 1979. The Absurd. In *Mortal Questions*, pp.11-22. Cambridge : Cambridge University Press. [『人生の無意味さ』(永井均 訳) 勁草書房、1989年]
- [8] 野矢茂樹 (2010) 『哲学・航海日誌II』 中公文庫、中央公論新社。
- [9] Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford : Clarendon Press.
- [10] Pascal, Blaise. 1897. *Pensées*. Édition Brunschvicg. [『パンセ』(前田陽一+由木康 訳) 中央公論新社、1973年]
- [11] プラトン (1967) 『パイドロス』(藤沢令夫 訳) 岩波文庫、岩波書店。
- [12] Rudd, Anthony. 2007. In Defence of Narrative. *European Journal of Philosophy* 17, no. 1 : 60-75.
- [13] Schechtman, Marya. 2011. The Narrative Self. In *The Oxford Handbook of the Self*, ed. Shaun Gallagher, pp.394-416. Oxford : Oxford University Press.
- [14] Strawson, P. F. 1962. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, no. 48 : 187-211. [『自由と怒り』(法野谷俊哉 訳) 春秋社、2010年]