

他なる内面性と無

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328466>

出版情報 : 哲學年報. 53, pp.1-36, 1994-03-25. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

他なる内面性と無

山崎 庸佑

1 機械は痛みを感じるか、あるいは、痛みは指示し記述できるか

「われわれの外なる事物の現存在ダレザイン(それらの事物からわれわれは、われわれの内感のためにさえ、認識の全素材を得ているというのに)をたんに信念にもとづいて想定しなければならぬというのは、そして、だれかがその現存在を疑う気をおこせば、彼に對抗して満足のいく証明をなし得ないというのは、なんといつても、哲学と一般の人間理性のスキャンダルである」(BXXXIX)。

カントは外界の存在証明を十分になし得ないのは「哲学のスキャンダル」であると嘆いた。しかしその彼がなし得たのは、前章「観念論論駁」で見たように、およそ実証ポジティブといえる類いの証明ではなくて、むしろその反対であった。ただしこれは、カントの試みが無益な悪あがきに終わったということではない。対象的な測定性ポジティブレヴェルの普通の意味での証明や実証は、それはそれで「個々のケース」として正当に要求されもし、遂行されもしよう。しかしカントやデカルトの内心の要求は、人間の《自己》をたんに客体性レヴェル、対象性レヴェルの存在(「測定」)ではなくて、端的に《ある》といえるほどの存在そのものに、どこかで直面させることであった。

他方、ヴィトゲンシュタインはこの非客体的、哲学(形而上学)的レヴェルの省察にとつては、「独我論は、厳密に貫徹されると、純粹の实在論に一致してくる」(『論考』五・六四)ことを示そうとした。独我論、ソリプシズムといえば、普通、他者の存在を疑い否定し、確実に《ある》のはただ自己のみだとする主張であると了解されている。しかし、「若し動物が哲学的に思索するならば彼は独我論を主張するであろう」(西田幾多郎 全集 第六卷 三九六ページ)と言われたりするように、たんなる独我論の地平に人間の倫理が成立するはずはない。それはどこかで实在論に転化しなくてはならない。たとえば、わたしの自己にとつて端的に、すなわち自体的に他なるものである他者の内なる自己をその人格と呼び、それをけつして単に手段、すなわち私の自己の支配下にあるワタクシ化されたものとしてではなくて、つねに同時に目的「自体」として遇し尊敬すべきことを説くカントの倫理学も、他者の端的な自体的自己存在なしには成立するはずがないのである。

カントによれば、「その現存在それ自体が絶対の価値をもつ或るもの」は「目的自体」であるが、「人間は……コレやアノ意志の任意な使用のための単に手段ではなくて、目的自体として現実存在している」(1)。この引用文中の《人間》、すなわち目的自体として絶対的・観知的に現実存在する内面の自己、自体、本体には、私の自己も他の自己もふくまれるはずである。それにもかかわらず、外界の存在証明にあれほどこだわったカントは、一見すると、無条件に「尊敬の対象」である《人格》としての他なる自己の存在証明、すなわち独我論論駁を正面から試みてはいないようである。しかしこれは、カントが独我論論駁を暗示的なかたちであれ、いつさい試みていないということではない。デリダがルソーに言及しながら指摘するように、想像力によって憐憫の情が覚醒されることのない動物は「他者としての他者」への関係を欠く(3)ということが本當なら、あるいは西田が言うように、「動物間には私に對する汝といふものはない。若し動物が哲学的に思索するならば彼は独我論を主張するであろう」ということが本當なら、独我論論駁はどこかでなされなければならない。

他なる内面の主体性が《ある》とはどういうことか——これは、歴史とはなにか、歴史は、あるいはまた国家はどこにあるか、すなわち、それらの存在論的な身分はなにかといった問題と同じように、他の個別科学、たとえば社会学や心理学が正面から問うことをしない哲学に固有の問題に違いない⁴⁾。私にとつて自体的に他なるものは、カントの物自体や目的自体である他者がそうであつたように、結局は私の自己にとつて端的にXである或るもの、超越論的対象、《絶対的他》でなければならぬ。西田によれば、「自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪惡と考へられなければならない」(全集 第六卷 四二〇ページ)⁵⁾。倫理というものが成立することと他なる内面の自体的性、本体的性を承認することとは不可分につながつているのである。

犬や猫のような動物にも、むしろ意識はあるであろう。しかしそれは、超越論的な世界地平を前提した上での、その内部での現象的なモノゴト、すなわち内世界的に存在するモノゴトとしての心理的意識、コレやアレとして指定される身体の各部位、とくに脳が占める時空的位置にあるとされるその限りでは、疑いもなくアレやコレやのモノゴトに準じる心理としての意識ではあつても、形姿あるモノゴトをそれとして指示し記述する、ないしは指向的に構成する主体性、いわんやモノゴト的には《無》でしかない世界地平そのものに呼応相即する《自己》ではなからう。人間の自己と動物が対等でないのは、すなわち人間と動物のあいだに愛玩は成立しても、厳密な意味での倫理性、自他の相互承認を基礎とする倫理が成立しないのは、そのために違くない。逆に、ヘーゲルの「主と奴」論や「精神的動物の国」論などに見られる人間同士の相克は、もしそれが相互承認の成立にむかう道程という意味を欠くならば、真に《精神》の境位にはまだとどいていないはずである。

しかしながら、真実、ワタクシ化されない内面の他者があるという場合の、その他者の自体的、本体的な《ある》は、いつたい証明できる類いの存在性であろうか。証明が対象として客体的にその存在を実証するという意味である

とするならば、それは不可能である。私にとって端的にXであり、絶対に他なるものである内面の他者が《ある》という場合の《ある》も、客体性レベルの指示や記述による実証を受つけない或る観知的な《ある》に違いないからである。

痛みのような感覚は、普通、観知的などとは言われない。しかしながら、痛みの感覚を或る内面的なものとかんがえることにさしたる無理はない。《痛み》という言葉がなにを意味するかは、本来、各人が自分自身で体得する以外にないからである。しかし一方、《痛み》という語は語として公共的に使用されている。この使用の実態は、ヴィトゲンシュタインが比喻するように〔『探究』1293〕、各人が他人には絶対にその中を見ることができない自分用の箱の中に或るものをもつていて、それを「カプト虫だ」と称しているようなものであろうか。

ヴィトゲンシュタインはそうではないと言う。それぞれ違っているかもしれない、それどころか、空かもしれない箱の中の或るものをカプト虫という語によつて指示し記述する、すなわちなんらかの規則にしたがいつつ表示するというのは、この場合の言語使用の実態ではない。各人が自分のカプト虫の形姿を見てカプト虫というモノゴトのなるとるかを知るといのが、「カプト虫」という語の使用の実態ではない。

そうではなくて、箱の中の或るもので「カプト虫」じつは「痛み」という語は共通に、すなわち公共的に約分され、したがつてその当の或るものを通り抜け、結果的には語として短絡されるという点が重要なのである。箱の中の或るものは、それによつて約分がなされ、語が語として公共的に機能することに寄与するや否や、あるいは寄与するからこそ、それ自身は消えてしまう公約数のようなものである。各人に内的なものは、言語が言語として公共的に機能するため、それ自身は身をひき、《消え》なければならぬ。約分されたあとに残るのは顔の表情、うめき声、身もたえ、等々のみである。痛くもないのに痛いふりをする場合はどうかなどという末節の問題は残るかもしれないが、言語が基本的には指示と記述によつて機能しているかぎり、その言語が正常に機能するためには、なにはともあれ、ま

ず内面的なるものが消えてなくならねば困るのである。内面的なるものは、もともと指示や記述の対象にはならないからである。

内面的なものは、たとえそれが痛みのように感覚的なレヴェルのものであっても、《対象と表示》という形で言語的表示の対象になるモノーゴト、形姿ではない。だれかが痛そうな表情をしながら頬を指さして「アブラカダブラ」と言ったとする。すると、その語は歯痛を指示あるいは記述しているであろうか。それはだれかの勝手な定義であるかもしれないが、「その語を発する際にわたしの内面で起こることの記述ではない」（『探究』1966）。これがヴィトゲンシュタインの回答である。痛みのような感覚は、それでもまだ、どこに感じるか、どこにその標識があるかを問えるけれども、喜びや悲しみや怒りのような情動については、どこを問うことさえナンセンスである。「私は大きな喜びを感じる」——どこに？——これはナンセンスにきこえる⁽⁷⁾。「しかし「喜び」は、たしかに内的なモノを指示している⁽⁸⁾。そうではないのだ。「喜び」はまったくなにもモノも指示しないのだ。それは内的なモノも外的なモノも指示しない」。

各人の自己に固有の内面的なものは、言ってみれば言語がはたらくための公約数である。それは約分がなされて語が機能するや否や、それ自身としてのモノーゴト性、形姿を消してゆく或るもの「X」である。公共的な表示の《対象》としては直ちに消えてゆく或るものには、痛みのほかに、自由や意志とよばれるものがある。自由や意志もまたモノーゴトとして対象化しえない内面の或るもの「X」、内世界的な形姿としての物・事に準じた《記号とその対象》という図式が成立しない或るもの「X」である。

他人の「痛み」という語は、「画像と実物」の関係に比例する「表示と対象」の関係における表示として言語ゲームに登場することはない。しかし、だからといって、或る意味で「痛み」の表象がないわけではない。「彼は痛がついてる」という言葉でなされる言語ゲームは、たんに身体的な「行動の画像」^{ビヘイビュアー}をもてあそんでいるのではない。画像が

実物を《指示》しているというのは誤解の種である。しかしそこには、「痛みの画像」とでも言いたくなるものが、たしかに、からんでいるのである（『探求』I, 300）。「一度——じっさいの場合に——他人の不安、痛みを疑ってみることを試みよう」というヴィトゲンシュタインが他人の痛みそのもの、あるいはその表象を無造作に否定しているわけではない。他者に対して内面的なものをいっさい否認するなどということは、それこそおのれの分をわきまえぬ僭越沙汰に違いない。「他人が痛みを感じているのは、信ずることができただけだが、自分が痛みを感じていれば、私はそれを知っているのだ。——その通り。……だが、それだけのことなのだ」。他者の痛みは「信じる」だけで、自分の痛みのように「知る」ことはできない、とそう言ってしまうのは、ただ「彼が痛みを感じている」という——実際の場面で——もつと適切な「語りかた」を不適切な「語りかた」で言いかえたという、ただ「それだけのこと」なのである（『探求』I, 303）。「私は彼が苦しんでいると信ずるが、その際、同時にまた彼が自動機械でないことも信ずる」などと《信じる》を連発するのはナンセンス以外のなにもでもない。それというのも、「私の他者に対する態度は魂に対する態度である。私は彼が魂をもっているという意見をもっているのではない」（『探求』II, 5. 一七八ページ）からである。

他者の内面の主体性などというものは、痛みそれ自体（アン・ジヒ、ゼルプスト）が一見そうみえるように、《なにもでもない（無である）》かのように見える。アレコレのモノとして指示され、カクカクのコトであると記述されるモノーゴト、内世界的な形姿、実証的な対象のみを《有》とよぶことにする限り、内面的なものそれ自体は《無》としか言いようがない。内面的なものを《心的プロセス》とよんでさえ内世界的な出来事化のパラロギズムを犯したことになるであろう。内的なものを世界内の心理的なモノーゴトとして同定するのは、脳と同一時空にあるなにか或る未知の「媒質」（『探求』II, 308）をかんがえ、そのなかで生じる出来事に内面性を見たてることであろう。

しかし、それにもかかわらず、内世界的なモノーゴトとしては《無》としか言えない他者の内面性、自己のそれと

同じく《世界の限界》としか言えない他なる内面性は、なるほど「なにかではないが、しかしなものでもないのでもない！……なにもでもないものが、なにも言明できないなにかエトワックスと同じような働きをするであろう」(『探究』I, 304)ことは、痛みの場合を手がかりにして、なんとか洞察することができる。

「機械は思惟することができたらどうか？——それは痛みを感じることができたらどうか？——ところで、人間の身体はどのような機械というべきだろうか？ いずれにしても、身体はどのような機械にきわめて近い」(『探究』I, 359)。

身体として見られた他者は無限に機械に近い。いわゆる心脳同一論者は、或る人が痛がついているという心的状態と脳のある物理化学的状态とは、或る物質が熱いのもその物質の分子が激しく運動していることが、あるいは或る物質が水であるのとH₂Oであることは同一であるように、同一事であり、しかもその脳という物質は或る種の機械である、と言うであらう。しかし脳が機械だとすれば、原理上、あるいは思考実験によって、われわれは身体としての他者から《痛み》を抹殺し、一般に《思惟》を剝奪することができるであらう。「しかし、機械が思惟することは、もちろんできない！」(『探究』I, 360)。それははじめからそう決まっていること、経験と観察によらずにア・プリオリにそうだと決まっていることである。「樹木は成長する」が、その樹木を材料にしてきた「テーブルは成長しない」と言っても、さして不自然ではないかもしれない。しかし、「テーブルは思惟しない」というのは、不自然である。テーブルや椅子について、「それらはいま思惟していない」、それどころか、「それらは決して思惟しない」などというように、否定的にさえ《思惟》を述語しないのが、《思惟する》という語の用法である。¹⁰ テーブルや椅子は動かないから機械と言わないかもしれないが、自動車や計算機の《思惟》や《痛み》に対するカテゴリー上の疎遠さとテーブルや椅

子の場合のそれとの間に決定的な差異があらうとはおもわれない。

本章はいま「痛み」は、厳密には、《対象と表示》という図式が適用できないではないか、それは指示や記述の対象にならないのではないかとこのことを問題にしているが、指示と記述にかんしては、たとえばキケロという名による指示の対象をこれこれの作品の著者という記述句によって固定するというのが普通には言われる。しかし、クリプキの論文「同一性と必然性」によれば、固有名と記述とは本質的な点で異なる。ひとたび指示対象が固定されると固有名キケロは「厳格に」同一対象を指示するが、逆に固有名の指示対象が「記述によって固定される」などということとは、とうてい考えられないというのがその相違点である。それは、記述を無限に束ねることは不可能だからというよりも、記述的性質が指示対象を厳密な必然性をもって固定するのに有効にはたらくなどということが、原理上あり得ないからである。《固有名》と、指示対象を固定するのに、便宜上、使用された《記述》とは、どこまでいっても同義ではないのである。「ハムレットの著者」がシェークスピアであるのは事実としても、シェークスピアが必然的に『ハムレット』の著者であるわけではない。シェークスピアが『ハムレット』を書かなかつた世界をかんがえることは可能である。それは山崎庸佑が、読者がいま読んでいるこの論文を執筆しなかつた世界をかんがえることが可能であるのと同様である。しかし、そのためにシェークスピアがシェークスピアでなくなり、山崎庸佑が山崎庸佑でなくなるなどということはない。指示的に用いられた《記述》を満たす対象が存在しない可能世界においてさえも、「厳格に」同一物を《指示》し続けるのが固有名の固有名たるゆえんである。したがって、《名》と《記述》とはどこまでいっても同義にはならない。ただ《記述》は、たまたま或る対象が或る《記述》を満たしているという「偶然的」な事実によって選び出した対象を名ざすのに使用されるという、ただそれだけのことである。

ところで、私が現在ただいま感じている「痛み」がその「痛み」であるのは「厳格に」そうであつて、コンテンツンゼントな事実によってではない。直接体験によって同定される感じを指す「痛い！」は、「熱い！」と同じように、「厳

格な指示詞」である。心脳同一論者は「痛み」はすなわち、「脳の状態」だと言うが、或るものを指して「脳のコレコレの状態だ」というのは記述であって、固有名ではない。したがって、それらは厳密に、あるいは必然的に同義というのではない。「脳のコレコレの状態」が痛みとはなに程か異なる感覚を生ぜしめる生命体を想像するのは容易である。「コノ痛み」が厳格に同一対象を指示する固有名であるのに対して、コノ痛みはすなわち、「脳のコレコレの状態だ」という場合の「コレコレの脳の状態」は、「必然的」に「同一」のモノであるコノ痛みを固定するとは限らない記述句だからである。痛みが痛みと感じられることと痛みが痛みであることは、厳密に、また必然的に同一である。これに反して、脳の物理化学的な状態がコレコレであることと或る痛みが或る痛みである（＝感じられる）こととは、厳密に、あるいは必然的に同一というわけではない。同一とすれば、それはただ偶然そうなのである。⁽¹⁾

クリプキの議論は痛みが指示の対象になることを当然の前提としたのもので、その点ではわれわれの理論の筋道からは外れてしまったが、それでも心脳同一論、心と脳は《必然的に同一》とする唯物論は、一応、論駁されたことになろう。すると、『論理哲学論考』でもし『私が見たままの世界』という題の本を書いたとすれば、見ている当の私すなわち主体性こそ、その本のなかに登場しないのだと語ったヴィトゲンシュタイン（『論考』五・六三二）に倣い、内面の主体性にかかわる限りでの他者の痛みも、直ちに、また必然的に、世界内に《存在するもの》としての機械、脳という物質の物理化学的な状態と同一というわけではない、と言ってよさそうである。

「私が彼に話していた間、私は彼の額のうしろで起こったことを知らなかった。この場合、われわれが考えているのは脳のプロセスではなくて、思惟のプロセスである。この画像は真面目に受けとるべきである」（『探究』1、427）。

内的プロセスは外的な標識クライテリオンを必要とするとはいえ（『探究』1, 580）、本当の心理学が扱うものは、身体の運動や筋肉の電気現象などを扱う物理学と「同じ意味で」科学の「対象」だとは言えない。見る、聞く、思惟する、感じる、意志する等々を扱う本来の心理学は他なる内面の「主体の」外的表出、ふるまいを問題にしているはずだからである（『探究』1, 571）。

ただし注意を要するのは、内面の他者は思惟を欠く機械、内世界的に《存在するもの》ではないという当の主張そのものを《指示》や《記述》に拠る経験命題として主張することはできないということである。ここに他者の内面の本性、叡知性が示唆されているが、これはしばしばくり返したように《自己》についても同様である。ヴィトゲンシュタインによれば、「私は痛い」と私が言うときに私はこの部屋の「あそこに座っている人物」、「この隅に立っている人物」、「あそこにいる金髪で長身の人物」などのように、ドレドレと指示しカクカクと記述できる内世界的に《存在するもの》、書物『私が見たままの世界』にでてくるモノーゴトとしての人物、たとえば人物N・Nと区別される人物L・Wとしての私に言及しているのではない。「痛み」はここでも《自己》と言う以外にない《世界の限界》であるような内面性にかかわっているのである（『探究』1, 404-406）。

「しかし、機械が思惟することは、もちろんできない。——これは経験命題か？ 否」（『探究』1, 360）。思惟や意志のように内面的なるものは、或る意味では、経験によらないでア・プリオリに直知されるのであるが、これは内面的なるもの、叡知的なものについて「正しい直示ヒツツアイゼン的説明」を与えることができるとおもうところに、そもその「錯覚」（『探究』1, 362）があつたことを示している。痛みのような感覚について言えば、「混乱はここでもまた、注意を感覚に向けることによつて感覚を指示する、と思ひ込むから生じるのである」（『探究』1, 411）。《内的な直示》による説明（『探究』1, 380）が成り立たないのは、《内的な直示》というものがそもそもあり得ないからである。

他者の内面あるいは内面の他者もまた、所詮、主題化する対象知、指示や記述による実証知の対象ではあり得ない。

ヴィトゲンシュタインは、一般に表象という内的な働きがなんであるかという「この問はなんらかの指示^{インジクシ}によつては——表象している者にとつても、また他者にとつても——解明されないし、またなにか或る出来事^{ベシユライプツ}の記述によつても解明されない、と私はただそう言つていのである『探究』I, 370)と語っている。世上、ヴィトゲンシュタインの「感覚日記」や「私的言語」批判といわれているものは、筆者によれば、内的なものは普通の意味での《指示》や《記述》の対象ではないことの指摘にほかならない。初期のヴィトゲンシュタインは単一記号である「名辞^{ナーム}が対象を指示^{インジクシ}し」(『論考』三・二〇三)、すなわち「名^ネざし」、「命題は物がなにかを^{ザッ}でなくてはなくて、どうあるかを言うだけだ」(同上 三・二二二)、すなわち命題は記述すると語っていたが、もし言語が指示や記述に拠つて機能しているとすれば、内面的なものは言語を絶したものの、「語り得ないものについては、沈黙しなければならぬ」(同上 七)と言われる或るものということにならう。

《痛み》を身体の損傷部位から伝導した電気パルスによる脳の神経細胞のコレコレの物理化学的な変化であると《記述》したとして、それが本当に《痛み》そのものの同定であろうか。それはたかだか神経物質の状態の同定にすぎないではないか。——このように言えば、現代人はおおむね納得するであろう。ヴィトゲンシュタインの言辞には、たとえば「われわれが……と確信している場合、われわれの内面でなにが起こっているのか?」などと問うな。むしろ、それはこうだという確信^{ビヘイユアリスム}は、人間の行為にどう外化(表出)されるかを問え」(『探究』II, 212—215ページ)というように、一見、行動主義^{ビヘイユアリスム}をおもわすものも多い。しかしその真意を、指示や記述の対象になる内面の《なにか》を探すな、内面の主体性はそうしたモノゴトではないからだ、というところ以外に求めるとすれば、それは大きな誤解であろう。

ヴィトゲンシュタインのいわゆる「私的言語」批判によれば、思惟や痛みなどの内的に「見られたものから語へと至る私的な移行」などというものには、言語規則を適用することができない(『探究』I, 380)。それはそうだが、しか

しこの批判は内面的なものそれ自体を否定しているわけでは決してない。じつさい、研究室で採集した神経細胞の物理化学的な反応を調べている場合でもない限り、日常、人間はうめき声や顔を土色にしてなされる訴えなどを標識フライトリオンにして、それ自身は観察によらないで、すなわち非経験的に、つまりは一種ア・プリオリに直知される他者の痛みそれ自身や苦悶それ自身に対して、たとえそれが直接指示し記述されるモノゴトではなくても、「さぞ痛かろう、苦しかろう！」と親身になって対処するのである。

「私は他者の感情をただ推測することなどできるだろうか。——彼が重傷を負ってひどく痛がつているのを見る場合、ただ推測するなどということが、本当に意味をなすだろうか。⁽¹³⁾ 他者の痛みを直接指示することはできない。しかし、だからといって、人はそれを推測的に間接指示しているわけでもない。それはむしろ非観察的に直知されるのである。あるいは、「苦痛の本当の表出には或る内面的なるもの、が対応している」と言ってみることもできよう。その場合にも、むしろ、「或るものを苦痛の表出とよぶのは、どのような情況(外的な情況)のもとでか」は、問題ではある。しかし、その情況がなにかは、決定的な点では、「記述」の手には負えない問題である。「ところで、私はこれらの情況を記述できるだろうか?——できないのはなぜか?」。もちろん例を挙げることは可能である。しかし、本質的な点では、記述の仕方人を人に教わることも、「観察」によって知ることもできない。ここでは、その情況証拠としてなを「観察」すればいいのかさえ、厳密には言い得ないのである。⁽¹⁴⁾

人間は、場合によつては、自己の主體的な行為やありかたそのものによつて、他者の苦痛の内面的な本体性、一般に内面の主体性としての他者の本体性を証することがある。それは、サルトルが大事にした羞恥という自己のありかたを例にして説明すれば、「私の」羞恥が他者の存在を構成するのではなくして——メルロー・ポンティが反駁して言うように——逆に「他者の存在」が私の羞恥を羞恥として意味あらしめる根拠になっていることである。他者はその内面の本体性の点では超越的であり、突きつめれば《神の痕跡》(レヴィナス)⁽¹⁵⁾ と言うべきかもしれない。人間

は場合によってはそのことを身をもって証しするのである。反対に、非道な殺戮や生体実験などには、たんに物理化学的な身体破壊という以外に、他者の内面の観知的な本体性にくわえた冒瀆という意味があることを知るべきである。それは神をおそれぬ言語道断の所業、ひたすら他者の主体性を圧殺し、その人生を意のままに左右して恥じないのと同等以上の、人の道にもとる反道徳と言わねばならない。

レヴィナスが批判するフッサールの他者論は、もちろん、この言語道断からはほど遠い。それどころかフッサールの現象学は、他者の内面の生をいま現に直接見ることがほかならぬその「いま現に」は原理上不可能な見えている物の背後、《見えないもの》に擬する点では、正鶴を射ていると言つてよい程である。⁽¹⁷⁾しかしそのフッサールが、他方では、見えない他なる内面性を身体＝物体をたよりに「準現前化」し、あたかも《見えるもの》として準主題化することができるかのようにも語っているのは、不徹底の誘りを免れないであろう。

- (1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek, S. 50.
- (2) *ibid.*, S. 51.
- (3) Derrida, J., *De la grammatologie*, p. 280.
- (4) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 44.
- (5) 倫理の場面での対話論哲学の重要性については、山崎庸佑「超越論哲学」第七章の「役割演技と道徳性」および「本体我、観知的自己の問題」の項を参照。
- (6) Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, 293. 以下、『探究』と略記する。ローマ数字は部、アラビア数字は断片番号を示す。なお、翻訳にあたっては、藤本隆志訳の『全集8』(大修館書店)を参考にした。
- (7) Wittgenstein, *Zettel*, 2nd Ed., § 486 (p. 85.)
- (8) Wittgenstein, *op. cit.*, § 487 (p. 85.)
- (9) 『痛みの映像は痛みく』という語とともに言語ゲームの中へ入りこむ、というのは誤解である。……たしかに、痛みの表象^{パインイメージ}

は或る意味で言語ゲームの中へ入りこんでくる。ただ、映像としてではないのだ」(『探究』I, 300)。後期ヴィトゲンシュタインの「描写主義」批判については、菅豊彦『実践的知識の構造』(勁草書房 一九八六年)を参照。

- (10) Wittgenstein, op. cit., § 129 (p. 23)
- (11) Kripke, S., Identity and Necessity, in "Causal Theories of Mind", ed. by S. Davis.
- (12) なお、『探究』の第II部には他者による『思惟の推測』というゲームの例があがっているが、ここでの「思惟」や「内面的なもの」は原理的には指示や記述の対象であり得る。「物理的」と並列する意味での、「心理的」な出来事である(『探究』II xi, 二二三―二二四)。真に「内面的」なものについては、他者の中にはいってしまって、そこに自己を見いだす(順応する)ことは不可能である。これは『思惟の推測』の直後に指摘されているとおりである。
- (13) Wittgenstein, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie Bd. I, § 964.
- (14) Wittgenstein, op. cit., § 970, § 971.
- (15) Merleau-Ponty, op. cit., p. 103.
- (16) 岩田靖夫『神の痕跡』(岩波書店 一九九〇年)を参照。
- (17) Husserliana, Bd. XI, S. 240.

2 《無》なる内面性と自由

私が《ある》とはどういう意味の《ある》かを論じた第三章「自己の存在」の末尾で、筆者は初期ヴィトゲンシュタインの独我論の極みは徹底した實在論に反転するというテーゼに言及しておいた。實在論の極まった形は、すべてがあるがままにあり、なるがままになり、とりわけ他者たちとその予見不可能な行為をふくめて、ア・プリオリにあらぬと決まったものはないもないという天地の豊穡性の承認である。『論考』では要素的事態を記述する要素的命題はそれぞれ要素的に独立である。「論理的必然性のみがあるように、論理的不可能性のみがある」(『論考』六・三七五)。したがって、論理的に矛盾しない限り、いかなる要素的事態も可能であって、ア・プリオリに排除されてはいな

い。これを人間の行為に当てはめて言えば、「意志の自由は、未来の行為を現在、知ることはできないという点にある」
 『論考』五・一三六二」という行為の自由の承認になる。

このような見方は、後期のヴィトゲンシュタインにも辿ることができる。たとえば『断片』によれば、他者の行為の予測不可能性ということがなければ、脳というモノゴトの中で起こる内世界的なモノゴト、心理現象として指示したり記述したりすることのできない他なる主体性、他なる内面性——『論考』の言葉でいえば『世界の限界』の一種——をおもいみることさえあり得ない。「人間の行動の予言不可能性。もしこれがなければ——それでもなお、他者の内面で起こっていることは決して知りようがない、と言うだろうか?」⁽¹⁾。世界内のモノゴトの『限界』としか言いようのないこの内面の他者性がカントのいわゆる超越論的自由の主体（本体としての自他）に連続することは、以下の論考によってしだいに明らかになるであろう。

一体、行為する主体、自己が自由であるとはどういうことであろうか。指定し実証されるポジティブな内世界的出来事の系列、指示し記述されるモノゴトの系列、^{アン・ジヒ、セルフ・スト} 自体＝自己＝本体であるのではないカントの意味での現象の系列を、時間上、先行する別の実証的出来事によって規定されることなく、『それ自身で』^{セルフ・スト} はじめることができるもの、それが『自己』^{セルフ・スト} であり、『自由』である。自由な行為主体であるかぎりでの他なる内面の自己もまた、『自身あるいは自己』^{セルフ・スト} として出来事の系列を『それ自身で』^{セルフ・スト} 生起させるのでなければならぬ。だからこそ他者の行為は、一面では、予見不可能である。また、本質的に予見不可能、了解不可能であるのでなければ、他者の自己は、真実、私にとって絶対に『他』^ゼ 的な本体＝自体＝自己^{セルフ・スト} であるとは言えない。他なる内面の自己は因果的に指定・実証^{ポジティブ・イン}されるアレコレの物・事、予測しつくされる客体我、自体＝本体とは言えない単なる現象に転落するのである。

カントが語るように、叡知的な主体性である自己、すなわち「理性そのものは現象ではない」(A553, B581)。私の自己も他なる内面の自己も因果連関のうちに客体的に位置づけられる内世界的な時間上の『現象』ではない。『論考』

(六・四二三)のヴィトゲンシュタインがカントに倣つてしていたように、「倫理的なものの担い手としての意志」と、事実学である心理学の関心を引くにすぎない「現象としての意志」とは、区別されねばならない。後者は世界内部の個々の「事実」であり、「言語によつて表現できるもの」であるのに対して、前者の意志は「世界の限界」(同上六・四三三)だとも言われる言語(指示と記述)を絶した本体的・観知的な或るものⅩである。

「倫理学が言表され得ないのは明らかである。倫理学は超越論的である」(『論考』六・四二二)。倫理にかんして「人間には言語の限界に向かつて突撃する傾向がある」。それというのも、モノ・ゴトの系列の限界である意志の内なる自由なしには、およそ行為の善悪を、したがつて道徳性を言うことは不可能だからである。モノ・ゴトの系列については、「私が記述するものは、すべて世界の中にある。完全な世界記述の内には、たとえ私が殺人者を記述しようとも、倫理の命題はけつして現れない」。この論点はカントが強調して止まないものでもあった。

われわれは「一 機械は痛みを感じるか、あるいは、痛みは指示し記述できるか」において、(イ)痛みは直接の実感、体験として、心的に、あるいは内的に《ある》と言えるのか、(ロ)そもそも内的、あるいは心的なものが一体どこに《ある》のか、(ハ)あるのはすべて物質の状態、あるいは機械の働きだと言つて、どうして駄目か、(ニ)しかし内面的なもの、心的なものなしに、あるいは機械のみからなる世界に、本当に他者があり得るか、といった問題について考察をこころみた。本節では、(イ)自由は《ある》のかどうか、直接の実感としてどうか、(ロ)満遍なく因果の網目が張り巡らされた領国の中に、飛び地のように自由の成立場所が散在することなどあり得ようか、(ハ)生起し存在するものはすべて自然因果によるということ、どうして駄目か、(ニ)しかし意志の自由なしに、行為の善悪が言えるのか、道徳性などというものは本当にセンチメンタルな虚妄か、善悪はそれほど軽いか、といった問題について考察しなければならない。

長い歴史の流れの上では、つい昨日の出来事ともいえる全体主義の独裁者たちの大量の殺戮や肅正と称する非道と

それを許した周囲の非道とは、根底のところでは、彼らの自由意志には関係のない政治経済的な必然のなせる業、それどころか、彼らもつて生まれた脳細胞の、さらにはDNAの状態によって自然因果的に決定された出来事であったなどと、本気で主張する人がいるとは、とうていおもわれぬ。その種の非道を悪として糾弾するのは筋違いであつて、《永遠の相の下では》、自然因果にしたがつた振る舞いに自由を認めて責任を帰する間違いを犯すことだと言うのは、強弁にすぎないが、意志の自由と責任の問題については、なんといつてもカントの哲学が大きな手掛かりを与えてくれている。カントはヴィトゲンシュタインのいう「倫理的なものの担い手」としての内面の自己を自由の問題との連関から「叡知的性格」ともよんで、大略、以下のように述べている。

すなわち、行為の原因を探索するに当たつて、われわれは行為するゼルプスト、自己である行為者の自由なる主体性とその叡知的性格というものが、どこかにあるに違いないということまでは推及できる。しかしそれ以上に出て、その当の叡知的性格ないしは行為するゼルプスト（自己）がコレコレの現象を結果せしめたのはなぜかを推し量ろうとしても、それは不可能である。或る叡知的性格がコレコレの経験的性格とそれによつて説明される行為を発現させるのはなぜか。これは人知を越えて不可測である（A557, B685）。

しかし一方では、或る叡知的性格が、ということは結局は或る叡知的・本体的な内面の自己が、コレコレの経験的性格として発現し、コレコレという出来事の世界を現出させているのは、そのモノゴト世界がその《世界の限界》である「倫理的なものの担い手としての意志」、すなわち叡知的な性格＝自己によつて文字どおり《限界》づけられ、《性格》づけられているということに他ならない。ヴィトゲンシュタインが言うように、それぞれの超越論的自己、それぞれの内なる《世界の限界》たちによつて「世界は別様になる」のである。倫理的に「幸せな人の世界は不幸な人の世界とは違つている」（『論考』六・四三）のである。これを別の言葉で言い直せば、行為の倫理的な賞罰は「通常の意味の賞罰とは無関係」であり、それはむしろ「行為そのものの内にある」（『論考』六・四二二）ということである。

以上は、宇宙論的理念イデアという「経験の限界」(A327, B384)を問題にした『純粹理性批判』の第三の二律背反への対処にあたってカントが示した見解とヴィゲンシュタインによるその変奏である。

自然法則による原因性が唯一の原因性ではない。世界の現象系列の説明のためには、自由による原因性も必要である。この立場を定立デジレスとすると、世界内のいつさいの出来事は自然法則にしたがって生起し、自由などというものの余地はない、とするのが反定立アンデイチテジレスである。しかし、対立するこれら二つの立場の二律背反は、カントによれば、同一の出来事、同一の結果について、「異なる関連で」自然と自由の両者がともに原因として関与するとかがえることで対処可能である。内世界的に措定・実証ポジットイオーレンされる現象、指示し記述されるモノーゴトとして見れば、あらゆる出来事は先行する現象、モノーゴトによって自然因果的に決定されている。しかしその同一の現象的出来事、モノーゴトが、一方では私の自己あるいは他者の自己の行為である場合、その《行為》はそれ自身モノーゴトではない観知的原因の自由によって結果したものと見做すことができる (A536ff, B564ff.)。

「行為トウエンそれ自体はいかなる容量の経験ももっていないように見える。それは延長のない一点、針の先端のように見える。この先端こそ本来の行為者アクトアクトであるように見える。そして、現象内の出来事は、この行為の結果にすぎないように見える。《私は行為イヒトトウエンす》は、いかなる経験からも切り離された特定の意味をもつように見える」(『探究』1、620)。

行為と出来事とを区別する右のコメントは、ヴィトゲンシュタインの『哲学探究』からとったものであるが、それがカント的であることは一読して明白である。指示し記述することができる「経験」上のモノーゴト、内なる自体＝自己そのものの「現象」でしかないモノーゴトとは違って、経験的・事実的な内容のまったくない、したがって経験

的事実の世界の《限界》であるとしか言えない行為主体の内面の自由は、現象（原因・結果）の系列の全体、現象の限界たるイデーを論じたカントがいう超越論的自由そのものである。自由な主体性というものがあるとすれば、それは「延長のない一点」、「針の先端」として現象の世界、モノ・ゴトの世界に垂直に働いてくる「本来の行為者」でなければならぬ。初期のヴィトゲンシュタインには、「独我論の自己」は、拡がりのない一点に収縮する」（『論考』五・六四）というコメントもみられるが、上掲の文章も、初期の哲学的に煎じ詰めてみた内面の自己、直ちに実在論に相即反転する「独我論の自己」を想起させる。と同時にそれはまた、延長のない無なる内面性が現象内の実在的な出来事に反転直結するという点で、自己の自由は「原因としての叡知的なもの」と結果としての現象との関係でのみ成立する⁽⁴⁾というカントの洞察をも彷彿させるのである。

叡知的原因、行為する主体の自由による結果は、この世界内の結果であり出来事である以上、そのものとしては一個の実証的「現象」であり、「現象」として現象的出来事の系列に、いわば事後的に、組み入れて「観察」（A550, B578）することができぬ。その限り、行為の結果そのものは、行為の自由な原因者すなわち叡知的性格としての本体的自己^{ゼルブスト}、「いかなる容量の経験ももっていない」「延長のない一点」である自己から仮にきり離し、経験的性格との関連で客体的に、つまり生理学的あるいは人間学的に素質や生いたちや境遇などとの関連で客体的に、横一線にならぶ自然因果の系列の一項として「観察」することができる。なお、「観察」によって同定されるかどうかは、後述するように、出来事と本来の意志行為とを区別する重要な目印である。

しかし行為が事後的にデキゴト化され、観察の対象にされると、意志は行為がなされている間じゅうずっと鳴り続けている音、あるいはメロディーのようなものに比定されかねない。「本来の行為者」であり、経験としては容量をもたない、針の先端に比定される意志は、次々と鳴り続けるアレコレの音のように指示されたり、全体としての一個のメロディーのようにコレコレとして記述されたりすることができる筋合いのものではないのに、そうした随伴物にな

ぞらえられてしまうのである。「行為がなされるその意図なるものは、ちょうど、思惟が語りに『随伴する』のでないように、行為に『随伴する』のではない。思惟や意図は……行為や語りの間じゅう鳴っている個々の音にも、一つのメロディーにも比定できない」(『探究』IV, x, 二一七ページ)のに、意志はそうした準モノゴト的な随伴物におとしめられ、結局はモノゴトの系列に組み入れてモノゴト化されるのである。

意志を指示したり記述したりできる現象的事実に還元しようとおもうのは、あくまでも事後論理である。それは『超越論的』である倫理学が自己の自己自身による規定、自己規定、自律、アウトノミーを問題とする主体の学であるゆえんの主体性、自己性という観点を放棄した事後論理である。この論理は、自由すなわち叡知的性格による『意志行為』がそれに反転するアレコレの現象的・内世界的な事実へのみ着目し、その根拠を顧みることとはしない。しかしそれによって根拠がなみされ、アレコレの内世界的なモノゴトとしては無である内面の自由なる意志、『世界の限界』である自由の主体、すなわち、我と汝のうちなる叡知的・本体的な自己の垂直に働く原因性が消去されたことにはならない。

ヴァイトゲンシュタインによれば、「私が手を上げる場合、私は手が上がるようにとの望みをいだいたのではない。意志的行為はこのような望みは排除している」(『探究』I, 9)。駅の人ごみで見つけた友人に合図しようと『手を上げる』自由な意志行為は、『手が上がる』というモノの上のコトとしての出来事、いわんや『手が上がればいいが』という第三者然たる望みとは異なる。もちろん、『手を上げる』から『手が上がる』を引けば、その引き算の結果は、ソレと指示しコレコレと記述できる内世界的モノゴトとしてはゼロであり、なにものでもない『無』であるように見える(『探究』I, 62)。しかし、モノゴト的にはなにもでもない『無』、すなわち『世界の限界』としか言えない『無』が自由の働く場所なのである。

「意志することがうまくできないなどということはありません」という意味では、意志することを試みることもまたで

きない」(『探究』1:618)。意志はそれに失敗することもなければ、ことさらにしてみようと試みることもあり得ないもの、心的な《指向の対象》にはならない或るものである。それゆえ、騒いだりして他人の思考の邪魔をすることはできても、志向、意図(インテンション)まで妨げることができるとは、普通は言わない⁽⁵⁾。意志する主体性もまた、内世界的な出来事、指示の対象が記述的に指向された形姿であるモノーゴトを《有》とよび、内世界的なモノーゴトにならないものを《無》とよぶならば、まぎれもなく《無》なる内面性である。意志行為は現象的には、すなわちモノーゴト的には《無》であり、《ゼロ》であるということは、先にカントに依拠して述べたように、出来事の系列を或るところで垂直に「それ自身で」起始せしめるのが意志だ、ということである。それは、西田幾多郎を真似ていえば、「限定するものなき限定として現在が現在自身を限定するといふことが行為といふことでなければならぬ」(全集 第六卷 三六〇ページ)と言うのに等しい。

ただし、或るところで限定するものなく予測不可能に垂直に働いて、それ以後の因果系列を「それ自身で」、原因の無限後退を要求することなしに、端的に起始せしめる《自己》^(ゼルプスト)の無なる原因性がただちにそれに反転直接する最初の現象的デキゴト(結果)に対して、横一線にならぶ現象レヴェルの先行原因、そのまた先行原因……というように、物・事レヴェルの原因の系列を探しあてがい、「それ自身で」はじめられた(後続の)系列と一緒にして、全体を同じ横一線につながる一本の因果系列と見なすことは、それはそれで可能である。——カントが叡知的性格と対比して経験的性格とよんだものは、右の横一線に並べられた現象レヴェルの因果系列にみられる実証的・記述的な特徴にほかならない——。カントによれば、行為の《はじめり》は、超越論的自由として見れば、すべて《第一のはじめり》であるが、「その同じ行為が現象の系列においては下位のはじめりであって、一つの原因状態がそれに先行するはずである」⁽⁶⁾。それどころか、《第一のはじめり》を世界内の生起としての出来事の無限に容量ゼロに近い先端と同一視することがもし許されるとするならば、その場合には、第三批判で言われているように、自由は「現実の行為のなかで、

したがって経験のなかで示される⁽⁷⁾ともいえ、自由を物自体の領域に、決定性を自然因果が支配する経験的現象の領域にそれぞれ分離して配当する安易なカント解釈が誤りであることが判明する。

しかし意志の自由そのもの、主体の内面の自由はソレと指示し、コレコレだと記述できる心理的な対象物、内世界的なデキゴトではない。《世界の限界》である内面の自己の自由が《ある》という場合の《ある》は、たとえば、外的なふるまいを手がかりに心的なモノゴトとして同定される感情や思いが《ある》という場合の《ある》ではない。前者については、「見たり聴いたりすることによって或るものを指示することとの類比は成り立たない」〔探究〕I 66(6)。言語が指示や記述に拠って機能しているとすれば、自由は対象言語を絶したパール・エクセランスな仕方である《すなわち叡知的・本体的に《ある》とまたしても言うべきである》。

「一瞬、私は……を意志した」というのは、事実問題として想起してみれば、その時「私は或る一定の感情、内的体験をもった」ということに帰する。ヴィトゲンシュタインによれば、結局、「意志の《内的体験》なるものは、再び消え去るように見える。その代わりに思考、感情、動き、それからまた以前の情況との連関が想起される」というだけである。内面の意志を見ようと企てても、畢竟、「あたかも顕微鏡の焦点合わせが変わってしまったかのよう」〔探究〕I 65(5)に消えて見えず、見えるのはただ「自己観察」によってとらえられる心的対象物のみである。ヴィトゲンシュタインは「自己観察」と「直知」を対立させて次のように述べている。「なぜ私は彼に、私が為したことの外に、さらに志向をも伝えたいのか。——それは、志向もまたあの時に起こったなにごとかであるからではない。そうではなくて、私は彼に、その時に起こったことを越える或るものを『自己』について伝えたいからである。私が為そうと意志したものを語る場合、私は彼に自己の内面を開示しているのである。——しかしこれは、自己観察にもとづいてではなく、或る反応（それは直知とも呼べよう）によってである」〔探究〕I 65(9)。志向や意志とよばれるものは、或る行為をした時に起こった同定可能なモノゴトではない。それは「その時に起こったことを越える」或るもの、経験

的な自己観察ではなくて「直知」^{イントイテアオー}される《自己の内面》である。

私と汝のうちなる《内面の自己》の自由、観知的な《そのもの》^{セルフ}・本体の自由は、実証的にソレと指示したり、カクカクのものとして記述したりすることができない。それは直知する以外に知りようがない。カント自身も断っているように、第三アンティノミーの論議によって自由の現実性はおろか、その可能性さえ「証明」されたわけではない（A557f., B585f.）。自由の主体としての私の自己、あるいは他なる内面の自己は、対一象としてのモノゴトを指定し実証する主観である私の《意識を越えた向こう側にあつて、こちらに對して立っている》ものという厳密な意味でのゲーゲンシュタント、或るもの一般=Xとしか言えない超越論的対象と同じように、「主観に對して」コレコレというようにしつらえ、ととのえられた形姿というハイデガールの弱められた意味での対一象としては把握しようのない或るもの=Xである。それは内世界的に現象するモノゴトを基準に有無をいえば、まったくの《無》である以外にない。男で身長は一六九センチメートル、体重は七〇キロ・グラム。職業としては大学で哲学を教えている。もともと好きで選んだ道とはいえ、三〇年来、苦行同様のていたらくで、自由奔放に三昧境を楽しむというにはほど遠い。しかし、小心なために俸給相当の勉強努力は惜しまない。現になん冊かの哲学書の著者である。疲れると酒を嗜み、大言壮語して翌日は後悔をくり返す……というように、そこに指示されるモノをどれほど多くの物的述語や心的述語を重ねてコトとして記述的に把握しようとも、内面の主体性である私の自己や他なる自己をモノ・ゴトとして捕らえ尽くせるものではない。指示し記述する私の主観の意味解釈の作用をすべて超越した端的に《他》なるものは、モノ・ゴトとして同定される客体^{オブジェクト}のレヴェルではただの《無》としか言えない或るもの=Xにとどまる。内面の主体である限りでの他者の存在もまた、外界の存在証明ないし観念論論駁が結局はそれに拠るほかなかつたあの地平世界、私の自己がそれに呼応相即するがゆえに或るパール・エクセランスな存在性に与かることができたあの《或るもの一般=X》とおなじように、それ自身は実証したり証明したりできる客体^{オブジェクト}ではあり得ないのである。

第三章「自己の存在——私が《ある》とは、どういう《ある》か——」でも引用しておいたように、「意識と対象と関係するには、両者を内に包むものがなければならぬ。両者の関係する場所といふ如きものがなければならぬ」とか
 んがえる西田幾多郎によれば、措定し実証する主観と措定され実証される客体との対立が対立として成立する《場所》
 そのものこそ《真の我》である。内面の主体性である他者もまた単に私の表象ではなくして、私にとつては端的に他
 なる真に自由な主体性であるとすれば、すなわち、独我論が本場に論駁され、独我論の極まるところでそれは実在論
 に反転するということが言えるとすれば、その場合の他なる自己・本体もまた、当然、客体性レヴェルの実証を超越
 した場所的自己でなければならぬであろう。

「私は現在私が何を考へ、何を思ふかを知るのみならず、昨日何を考へ、何を思ふたかをも直ぐに想起することができる。昨日の我と今日の我とは直接に結合すると考へられるのである。之に反し、私は他人が何を考へ、何を思ふかを知ることができない。……私と汝とは直に結合することはできない、唯外界を通じて相結合すると考へられるのである。……併し物体界とは如何なるものであるか。物体界といふものも、我々の経験的内容と考へるものを時間、空間、因果の如き形式によつて統一したものと考へることができる」(全集 第六卷 三四一ページ)。

以上は『無の自覚的限定』所収の論文「私と汝」の冒頭に見える西田の文章である。彼が言うように、私と汝が直接に交通することは不可能で、音声や文字や身振りなどの物体界の現象を表現に転換しつつ、それを介して交通する以外にない。ところが、唯一の交通手段であるその物体界、ないし表現の世界が、私の「経験的内容」を時間、空間、因果などの形式によつて私が総合措定し、あるいは歴史的・文化的な諸現象として意味解釈したものとすれば、あるいは誇張して、「世界は私の表象」(ショーペンハウアー)を出ないとすれば、どうであろうか。存在は「ただ物の措定」

である」というに尽きるとすれば、モノ・ゴトとして実証的に存在するだけの物体界に拠る他者との交通は、どこまでいっても真実の交通にはならない。それは結局、「私」の内部での空転に終わる以外にないのである。

- (1) Wittgenstein, Zettel, § 603.
- (2) Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, ed. by B. F. McGuinness, S. 93.
- (3) 右と同²⁾。
- (4) Kant, Prolegomena, Philosophische Bibliothek, S. 108Anm.
- (5) Wittgenstein, Zettel, § 50.
- (6) Kant, op. cit., S. 111.
- (7) Kant, Kritik der Urteilskraft, Philosophische Bibliothek, S. 342.
- (8) 山崎庸佑「超越論哲学と自己の問題」(哲学年報 第五十輯)二〇ページ以下を参照。

3 同型的並列を越えることができるか

以上、痛みの内面性や意志行為の自由について形而上学的な考察をこころみてきた。これらの問題は、「他」なる内面の自己を考慮にいれることなく、私の第一人称の範囲内に限定して論ずるかぎり——しかし、この限定は直知と自己観察とを区別した当のヴィトゲンシュタインの本当の問題を矮小化することに他ならない——普通の指示や記述知以前の知、あるいは指示や記述になじまない知、いわゆる「観察によらない知識」(アンスコム)という観点だけで、すべて片付くかもしれない。しかし、ひとたび「他人のこころ」という問題を介在させると、どうであろうか。

内観の事実として直証的に明らかかなものを観察によって外的(物的)事実とつきあわせて真偽を判定するというこ

とが意味をなさないモノゴト、デキゴトはたしかにある。手を上げる、手で押す、足で蹴る、口で話す等々は、ときに基礎行為などによばれるが、それらを為す私自身は自分の身体の物的ふるまいと照合しなければ、上げよう、押そう、蹴ろう、話そうという（内的な）意志を「知る」ことができないというものではない。これらの行為は観察によらずしてそれと直知される身体的ふるまい・即・意志行為である。たしかに「手を上げる」と違って、「手が上がる」を観察によらないで知るといふのは奇妙である。しかし、他者をも射程にいれた場合、通常の外的な観察によるのではないが、結局はコレコレ・シカジカとして記述的に同定される内的・即・外的なモノゴト、デキゴトについての準対象知の地平に、すべてが収まるものかどうか。他者の場合、「手を上げる」と「手が上がる」とは、なにをもってそれほど判然と区別されるのか。これはおおいに疑問である。

行為は或る記述の下では意志的であり、別の記述の下ではそうではない。たとえば「歌を歌う」という記述の下では意志行為であっても、「隣の客の酒をまずくする」という記述の下ではそうでないことがある。その場合、決定的に重要とされるのは、意志行為を述べることになるほうの記述は、同時に、「観察によらない」で直知されている記述でもあるということである。この目印によって、内面の意志は間接にはモノゴト、デキゴトの記述に結びつけて取り押さえられるわけである。それというのも、記述そのものとして見れば、たとえば「窓を開ける」という記述は、観察に基づいて知られようが、それが自己の意志行為の知であろうが、同一¹⁾に違いないからである。

しかし果たして、或る行為をした時に起こった同定可能なモノゴトではない「自己の内面」の意志、「その時に起こったことを越える或るもの」（『探究』¹⁾、659）である意志は、間接的にであれ、それほど容易に記述によって取り押さえられることができるだろうか。本来の行為者^{アイゲンヌス}である意志は、むしろ記述的に経験されるモノゴト、デキゴトとしての容量はゼロの「延長のない一点、針の先端」ではないだろうか。

私自身の意志行為とは違って、「他人の行為を含む、自然現象に関する知識、つまり、観察に基づく知識の場合、そ

の知の主張から独立に対象が存在し、知の主張がその対象を正しく写しているかどうかによって、その真偽が成立する」と言われる。しかし、そうだとすれば、他者について本当に意志行為を言うことは可能であろうか。私が自分の意志的なふるまいを知っているという場合の「知」と他人の意志行為についての「知」とは、対照的に異なるとされる。他人が「ポンプを押している」のは、目撃したり、伝え聞いたりして知る。したがって、その知について証拠を問題にすることができるし、できなければ事実知、経験知ではないということになり、困るのである。これに対して、「私がポンプを押している」という知は、自分のふるまいを観察し、それに基づいて主張される知ではない。「自分の振舞を観察してはじめて自分がポンプを押しているということに気づいたとしたら(かなり奇妙な状況であるが)、それは意志行為とは言えない」。

しかし、もしそうだとすれば、少なくとも他者と交渉している「私」にとつて、他者の意志行為などというものはあり得ない、ということにならないか。アンスコムは他人はおろか、小鳥に忍び寄る猫にさえ、意志を認めていいと言う。その理由は、われわれが意志の概念をふくむ記述をその動物に適用しているという点にある。しかし「小鳥に忍び寄っている」という記述知がその動物自身の知、しかも「観察によらない知」であるという根拠はどこにあるだろうか。それは観察者の側に生じる一方的な指定知、すなわち観察知ではないだろうか。この指定知の一種である感情移入もまた他なる内面のワタクシ化に帰することは、現象学の他我論議でしばしば指摘されたとおりである。以上は他の動物にかぎらず、他の人間でもおなじで、結局、私の自己と他なる内面の自己との間には、真実にはなんの交通もないことにならないか。したがってまた、「他なる内面の自己」などというものは空語にすぎず、人間は動物と同じレヴェルの独我論の境に沈淪する他ないのではないか。これは容易に攻略できない大問題である。

西田もこの難問に挑んだ一人であるが、攻略の武器は「場所的限定」というものであった。彼によれば、一切が「私」の内部での空転に終わるしかないという独我論は、私と他なる内面の自己をただそのまま個物としてのみとらえると

ころから生じる。以下、議論は急旋回するかのよう映るかもしれなが、西田の所説を追いながらその問題点を検討するという形で探究を続けよう。

前掲の『無の自覚的限定』所収の論文「私と汝」によれば、個人を個人として単純指定するに先だつて、われわれは「環境が個物を生み、個物が環境を変じて行くといふ個物と環境との関係」に着目しなければならない。この関係そのものが《場所》である。《場所的限定》とは、ときにはヘーゲル風に生命とも称されるこの《場所》の構造であり、「環境が物を限定し、物が環境を限定する」という相互作用のことである（全集 第六卷 三四六ページ）。或るもの一般 $\equiv X$ としての地平世界と自己との呼応相即の一種の変形でもあるこの場所的限定にたつて見ると、「私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものであり、私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延として之に於てある」（同上 三四八ページ）ということになる。

「私と汝とは同じ一般者によつて限定され、之に於てあるものとして汝を限定するものは私を限定するものであり、私を限定するものは汝を限定するものである」（同上 三七二ページ）。西田によれば、要するに、限定と逆限定という相互性の場所、ときに生命ともよばれる関係の場所、個物が「於てある」この本源の場所に、私も汝も同型的に「於てある」ことになる。

「社会的・歴史的限定の極限として考へられる我々の個人的自己は、逆に歴史を限定し、社会を改造する創造的意義を有つのである。社会は自己自身の限定の先端と考へられる個人的自己の自己限定を通じて動くのである」（全集 第六卷 三五六ページ）。

この個人的自己による逆限定は、いわゆる英雄偉人においては顕著であらう。しかし、物質 \equiv 表現の世界(5)を未来的

に逆限定する自己として、常の私も常の汝もひとしく右の「於てある」相互性の「場所」にあることに変わりはない。自己を限定する環境は、突きつめてみれば、物質であり、ないしは物質＝表現の世界であり、西田はそれについては「無限の過去から非合理的必然を以て我々を限定するものを物質と呼ぶ」(同上 三六六ページ)と述べている。しかし、自己を限定するこの物質＝表現の世界(環境)と逆限定する自己との相互性である「於てある」場所で「個物が個物自身を限定することによって環境を限定する」という逆限定の側にたつて見れば、私も汝もともに「我々は無限の未来から我々を限定するものに撞着する」(同上 三六六ページ)、すなわち、「我々は何処までも自由である」(同上 三六七ページ)ということが言えるのである。

この自由という観点は、現象的(ホジテ、イフ)な因果系列の方向に対して、その方向性とは無限に異なる、すなわち、それを無限に越える垂直の方向から交叉してくる《超越論的自由》による限定としての原因性、行為主体の観知的な原因性をかんがえたカントやヴィトゲンシュタインの場合と同じであり、しかも私の独我論的な特権性は《私も汝もともに》という形で克服されることになる。

私も汝もいわば「到る所が中心となる無辺の円の自己限定として、之に於てある」(全集 第六巻 三五八ページ)。あるいは私と汝はともに、すなわち「我々は絶対の底から生れる」(同上 三五九ページ)。西田によれば、人間の自己は過去＝必然にかんしても、未来＝自由の面でも、或る永遠の生命、永遠の今の自己限定として、「之に於てある」。絶対の底から「生れる」とは、「永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定するといふ意味に於て生れる」ということだと敷衍されていることから明らかかなように、私と汝である我々はともに「永遠の今」的なもの、客体性のレヴェルから見れば《無》としか言えない本源の観知的一般者としての《場所》に繋留されているのである。

以上は、論文「場所」においてすでに場所的自己というものの洞察に到達していた西田にふさわしく、人間の自己が永遠なるもの、無限なるものに接することを指摘して説得力を欠くわけではない。しかし、西田が「環境」とよん

だものと自己との限定および逆限定という面はそれはそれとして、いま仮に、私と汝という主体同士、自己同士の関係にもつばら着目してみるとすれば、どうであろうか。

先に引用したように、西田によれば、「私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものであり、私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延として之に於てある」(同上 三四八ページ)、あるいは、「私と汝とは同じ一般者によって限定され、之に於てあるものとして汝を限定するものは私を限定するものであり、私を限定するものは汝を限定するものである」(同上 三七二ページ)。これらの文章から判明するように、西田における自他の関係は、環境的一般者と私とのあいだに限定・逆限定の関係があり、これと同型並列的に、その環境的一般者と汝のあいだにも限定・逆限定の関係が成立しているというだけの関係に萎んでゆきはないだろうか。

西田の場合、私と汝は同じ「絶対的環境」(同上 三六四ページ)、「すべてを包む絶対的環境」である「絶対に無なるもの」(同上 三六五ページ)としての一般者と限定・逆限定の関係にありながらも、我汝という点ではたんに同型的に並列するだけのように見える。「私と汝とは……永遠の今の自己限定として、即ち働くものとして、共に永遠の今に於てある」(同上 三六八ページ)という場合の《共に》は、たんなる同型的並列という印象を与える。しかし果たして、私と汝とが交通する可能性の制約として、「同一の一般者に於てある」という同型的並列のみで十分であろうか。

筆者は、第三章「自己の存在——私が《ある》とは、どういう《ある》か——」において、カントの場合の統覚の自己と超越論的対象との呼応相即を問題にしたときに、西田に倣って、自己にとって絶対、に他である或るもの一般 X を、それにもかかわらず自己が自己のうちに、《映す》という根源の生起、コレラートウムが、とりもなおさず《場所》であると言つてもみたが、同時にまた次ぎのようにも述べておいた。すなわち、人間の自己が《ある》という場合の《ある》は、本源の場所である右の呼応相即が《ある》とされる場合の、その超越論的な《ある》に参与してい

るところに成立する観知的な《ある》である、と私は述べた。これはさらに短縮して、自己は《ある》の《ある》の様式は、「或るもの一般=X」である地平世界そのもの、超越論的対象=Xとの呼応相即それ自身である、と言いかえることもできるであろう。

それからまた、筆者は「他者の問題をも先取りして言えば」として、次ぎのようにも述べておいた。すなわち、私の自己が《ある》という場合のその《ある》は、「それ自身も当のもの、自己であつて、特権的原自我なるものの構成の産物などではない観知的他者と自己との相互性を言うときの、その相互性それ自身である。本源の開けの場所としての観知的な共同性ないしは《間》^{ツヴァイシエン}」、まず自我と他我が独立先行的に存在して、その後両者のあいだに形成される《間》ではない根源の超越論的《間》が《ある》と言われる場合の、その観知的な《ある》に参与するところに成立する《ある》、それが《自己はある》のパール・エクセランクスな《ある》である⁽⁶⁾。そう筆者は述べておいた。

アレコレの物事と同列に感覺的なモノ・ゴトとして知られるはずもないこの観知的に《ある》共同性ないし《間》は、精神とその歴史がそこにおいてある境位であるヘーゲルの《相互承認》がそれなくしては真に成立するはずもない可能性の制約としての観知的自己間の観知的相互性である。真に汝であるものは、私と同型並列的に「同一の一般者に於てある」ばかりではなくて、感覺的な指示の対象になるはずもない、したがつて観知的に《ある》としか言いようのない相互性、ないしはプーバーのいわゆる《間》においてある観知的他者でもなければならぬ。他者がただちに神であるというのではないが、他者は、超越論的な《間》に与かることをおして、それ自身、カントのいわゆる超越論的対象=X、或るもの一般=Xの性格を分有する観知的なもの、西田的に言えば、それ自身が「絶対に無なるもの」としか言えないものの側に立つのでなくてはならない。いずれにしても、内面の主体性である他者を昨日の私の体験を現在の私が過去内化^{フュアガツン・ハインエイネン}(過去想起)するのと同列に、あるいは、この部屋の外の廊下を現在内化^{グライゲツン・アルツェアインネン}(現在想起)するのと同列に、身体というモノ・ゴトによりながら準現前化し、間接現前させるというのでは、全面的には承服し

かねるのである。それはどうしても他なる内面性のモノゴト化に行きつくからである。

汝という他なる内面の自己を私が準「現前」化させるという「現前」中心の哲学をとらない西田は、複数の意識、各自の意識をまったく別様にかんがえる。——「環境的限定の極限に於て、個物が自己自身を限定することによって、逆に環境を限定する」(全集 第六卷 三七一ページ)。これは一種の正反逆転の弁証法である。「環境的限定の極限に於て逆に個物から限定せられると云ふことによつて、過去からの限定の極限に於て、逆に未来から限定せられると考へることによつて、各自の意識面といふものが考へられる」(同上 三七〇ページ)。——我と汝の内面の「各自」性はこれによつて十分に確保されているように見える。しかし真に独我論を論駁し、意識と行為の主体性として内面の他なるものを擁立するのは、それほど容易であらうか。

意識の主体性としての他者が《ある》の《ある》は、「私の意識を限定するものは汝の意識を限定するもの」、逆に「汝の意識を限定するものは私の意識を限定するもの」というように、たんに同型並列的に措定すれば済むというものではないであらう。カントがそれを成し遂げえないのは哲学のスキヤンダルだと呼んだ外界の存在証明に劣らず、他なる主体の証明は困難である。と言うよりも、元来、他なる自己と外界の問題は、その証明の構造的な困難さの点で同根であつたと見るべきであらう。カントがきわめて微妙ながらも、超越論の対象=X、或るもの一般=Xに地平世界のみならず、物自体である限りでの他なる主体をふくませているのは、そのせいであらう。これに対して、西田の場合の「絶対的環境」、「無限の環境」は、もともととは地平世界のみを指していたように見える。

しかし、西田もこの不備にすぐ気が付いたと見え、「是に於て、我々を包み我々を限定する環境と考へられるものは一般に一般的自己という意味を有つて居る」(同上 三七五ページ)として、地平世界にたんなる物質以上の「社会的歴史的生命」という意義を担わせている。けれども、環境それ自身が「自己」性をおびてくるというのは話が逆で、叡知的自他の相互承認があればこそ物質的環境は社会的歴史的生命をもつた「表現」の世界、すなわち「自己」的な

ものたり得るのである。これはヘーゲルが「主と奴」論や「事そのもの」論で苦心して示そうとしたことでもあった。⁽⁸⁾
 問題は、「絶対的環境」「無限の環境」である無と、同型的に並列する私あるいは汝との関係ではない。私と環境(地平世界)、その環境と汝、その汝と私という三つ巴の関係が問題である。しかもその際、単純化して、私―絶対的環境―汝と表記すればよく見えてくるように、あるいは、私―(絶対的環境―汝)と括弧でくくればなおよく見えてくるように、汝はそれ自身、「絶対に無なるもの」、アレコレの個物、モノゴトではなくて「絶対的環境」そのものの側に立つ超越論的な或るもの=Xでなければならない。

汝は一面では環境を介して「私―(環境)―汝」、省略して「私―汝」の関係を形成し、私と並列する。それは私の自己と同じく超越論的对象=Xに呼応相即することによって観知的に《ある》一方の項である。しかし同時に、《神の痕跡》(レヴィナス)である汝、あるいは私に《見えるもの》の圈内に主題化して取り込むことのできない《見えないもの》(メルロー＝ポンティ)の一種である汝は、当然のことながら観知的な呼応相即のたんに私側の項、超越論的な《場所》においてある私=X自己には止まらない或る無限なるもの=Xでなければならない。そうでなければ、汝は私の「自己」の変形ないしは様態であるに止まり、《他》なる主体であることの実を失うであろう。汝は無限の彼方から私を限定する或るもの=Xから転落し、私によって措定・実証^{ポジティブ・ヴェーレン}されるアレコレの物・事になり下がるであろう。

人間の自己は自由に行為する。それをカント的に表現すれば、意志行為は観知的な自由による原因性として、横一列に並ぶ現象的な因果系列に対して、方向的にはこのモノ・ゴトの系列から無限に異なる、あるいはそれを無限に超越する彼方から、垂直的に働くということである。この自由による現象の規定は、西田のように言えば、行為の瞬間――ヴィゲンシュタインのいわゆる「延長のない一点、針の先端」――の「瞬間的限定の底に於て未来から限定せられる」ということである。しかも西田によれば、「瞬間的限定の底に於て未来から限定せられると考へる時、我に對して絶対に非合理的なるものは物質ではなくして他人である」(全集 第六卷 三七五ページ)。物質はまだカント的な

意識一般による構成とも解し得るし、指示や記述によって取り押えることもできるが、他なる内面の主体の本質は「我」に対して絶対的に非合理的「な或るもの、ラディカルな問題提起である。それは私の自己の構成や解釈の勢力圏を端的に超越した本体的存在でなければならぬ。

西田はその点に十分気づきながらも、大筋としては自己も他者も「同じ一般者によって限定せられ、之に於てある」という同型的並列に止まったのは、なぜであろうか。筆者の見解によれば、それは西田の一般者がカントの場合の「或るもの一般＝X」や最近の現象学で世界地平とよばれるものなどに比較して、強大でありすぎたからである。「私も汝も我々を媒介すると考へられる絶対の他に没入すると共に、そこから生れる」(同上 四〇二ページ)と言われるほどの《絶対の他》、《無の一般者》は、ほんらい私にとつてはそれ自身、絶対的に《他》的であるはずの他なる内面の主体でさえ、私の自己に同型的に並列させるに十分な包括性をもっているのである。西田の弁証法的に運動する一般者、「絶対無」、「真に絶対の無」が、未来から限定するものとしての自由な自己をも、過去のものからの限定、非合理的で絶対的に事實的・「他」的なものをも、ともに「之に於てある」ことを得させたのも、その強力な絶対性の別方面での現れであろう。

しかし西田は、一方では、「私と汝とは絶対的に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない」(全集第六巻 三八一ページ)ことを認めている。また彼は、「私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である」(同上)という自他の相互承認、歴史性ないしは精神性の成立基盤である相互承認についても言及している。その点でも西田の目に狂いはない。しかし更に、この相互承認そのものの根拠を尋ねるとしたら、どうであろうか。自他とともに包摂し、同型的に並列させる強大な一般者を拒むのはよいとしても、相互性に先行する独立自存の自他にその根拠を求めるわけにはいかない。なぜなら、私も汝も相互によつて私であり汝であるという相互性の優位は、どうしても無視できないからである。とすれば、相互性そのものの根拠は、素直に自なるものと他なるも

のとの《呼応相即》そのものをかながえて、そこに求める以外にないであろう。アレコレの物・事、現象する形姿を基準に有無を言えどもにもない、それゆえ西田が言うように《無》としか呼べない超越論的な《間》そのものに帰る以外にないのである。西田の《絶対無》はたしかに強大すぎるが、その《場所》性まで拒否するのは誤りであろう。

自己も他者もそこに「於てある」場所、独立自存的にかながえられた自己にも他なる主体にも先行する、それゆえ個物が《ある》という意味でアレコレの個物と同列に《ある》のではない《無》なる《間》、西洋人が《神》や《存在そのもの》と称して、なかなか《無》とは呼びたがらないこの或るもの——それを措いて自他交渉の究極根拠があらうとはおもわれない。文字どおり絶対の他である汝もなんらかの意味でそれに属する或るもの一般 \neq X、「本体的他者——地平世界——叡知的自己」という三つ巴の関係を懐胎する叡知的な或るもの一般 \neq Xと自己との呼応相即、すなわち「本体的他者——地平世界——叡知的自己」という呼応相即、この無としか言えない《場所》——それを措いて自他の相互承認の可能根拠はないとおもわれる。そのことを示唆してくれた点でも、西田哲学の意義は大きいであろう。現象の絶対的全体としての「世界」、宇宙論的イデオの一つの形として他なる内面の自由を念頭にしていたカントが指し示したのも、おそらくは同一の方向であった。

- (1) アンスコム『インテンション』（菅豊彦訳 産業図書 一九八四年）九八ページ。
- (2) 菅豊彦『実践的知識の構造』一五三ページ。
- (3) 右に同じ。
- (4) アンスコム 前掲書 一六四ページ以下。
- (5) この物質・表現としての世界については、ヘーゲルの「ザット・ゼレbst」の世界と比較されたい。山崎庸佑「超越論哲学」第八章の「一 歴史の場」および「二 客観的精神」を参照。
- (6) 山崎庸佑「超越論哲学と自己の問題」二三三ページ。

- (7) Husserliana, Bd. XI, S. 70.
- (8) 山崎庸佑『現象学と歴史の基礎論』(一九八〇年 新曜社)の第二部第二章および第三章、同上『超越論哲学』の第八章「歴史的行為の分析——作用連関と相互承認——」を参照。
- (9) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 109.メルロー・ポンティは「他者は光景のなかで、見る者の前面に出現するのではない。それは横手から、ラディカルな問題提起として出現するだろう……他者とは向こうにあるこのXである」とも語っている。ただしこの引用文は、一見したところ、サルトル批判として述べられている。メルロー・ポンティによれば、他者の「他性=X」というテーゼを一般的な形で聴衆一般に向かつて一般的に主張するとすれば、そのこと自体が聴き手各人の各自的な他者性への侵害である (op. cit., p. 111)。しかしこれが、哲学の議論として、どれほど有効かは、疑問である。仮にその点は無視しても、自我関係が「交互」的ではなくて「不可避の非対称性」(op. cit., p. 112)を秘めていることはメルロー・ポンティも認めないわけにはいかないようである。他者は私に〈見える〉モノゴトの風景のなかに一つのモノゴトとして現れ出るなにかではない。それは私に〈見える〉モノゴトの連関を突然、横手から問題化し、「私を脱中心化する」(op. cit., p. 114)なにか、私にはどうしても〈見えなれないもの〉である以外にない。しかしメルロー・ポンティによれば、他者が「私を脱中心化する」ことができる。つまり他者が真実、他者であり得るのは、最終的には、私も他者とともに「同じ世界の一員であり、同じ存在に帰属している」(op. cit., p. 115)からであり、その点では西田哲学の同型的並列とそれほど相違はないようである。