

「良心の声」について：夏目漱石『こゝろ』と 和辻哲郎の倫理学における「倫理」

廣瀬，裕作
九州大学大学院比較社会文化学府博士後期課程三年

<https://doi.org/10.15017/8358>

出版情報：九大日文．2，pp.40-56，2003-02-28．九州大学日本語文学会「九大日文」編集委員会
バージョン：
権利関係：

「良心の声」について

——夏目漱石『こころ』と

和辻哲郎の倫理学における「倫理」

廣瀬裕作

一 はじめに

西田幾多郎や和辻哲郎の哲学的・倫理学的言説において、自己意識には主客合一の「純粹經驗」あるいは自他の相互浸透としての「自他不二」が先行するという立場が顕著に見られる。すなわち主観／客観の区別に先だって、本来的な自他未分化状態があるとし、それを根源的な主体として、さらには本来的な倫理性として位置づけるのである。このことを、主体というものがあらかじめ倫理的なものとして構築されたと概括するならば、これらの倫理的言説においては、個人の個別性を——従って自他の区別を——「空」と見なすという名目のもとで却って、自他の調和をあらかじめ含意するものとして自己（内面）が形成されたということがいえるだろう。

このような傾向のなかに『こころ』の「下 先生と遺書」を置くならば、自らの内的な「声」を聞くことよって本来の倫理性（自然）が開示されるという「先生と遺書」の観点は、殊に良心の声という共通項において、「人」は「良心の声」を聞くことよって本来的な倫理性へ回帰すると語る和辻倫理学を思い起こさせるだろう。いずれにおいても強調されているのは、「倫理」が、いわば自己意識よりも先行する本来性・根源性として見出されるという

ことであり、そして先行する倫理を見出す役割を担うものとして、良心の声がほかならぬ自己の奥底から聞こえるということである。とするところには何らかの相似形が、近代日本における「主体」の立ち上げ方に関する何らかの同じ形式の思考が働いているといえるのではないだろうか？ この問いに関して、本稿では良心の声に焦点を当て、「先生と遺書」と和辻倫理学における「声」の意義をみてゆきたい。

二 「自己への現前」としての「良心の声」

まず、「良心の声」という概念がいかなる機能を担っているかに関して、形而上学における「声」という観点からみてみよう。

ジャック・デリダは、西洋形而上学を、生ける現在の自己への現前に最終的な明証性の根拠を求める現前の形而上学であるとし、そして自己への現前は「内的な声」の特権性によってこそ確保されると指摘する。「孤独な個体の内面」に聞こえる声、すなわち「自分が話すのを聞く」という自己同一性においては、話すことと聞くこととの同時性により、言おうと意志された「意味」がそのまま十全なかたちで自己に対し現れるかのような錯覚をもたらす。つまり、伝達にまつわるいかなる間接性にも介在されずに、直接・無媒介に自己自身の純粹な「生」を捉えることができるかのように見える。これがデカルトのコギトからフッサールの現象学的還元までを貫く制度であるという。この、生ける現在の自己への現前を確保するために内的な声、内面での独語という暗喩が有効な理由は、それが、書かれた文字に代表される記号の物質性、すなわち生ける意志にとつての不純で疎遠な外在性に依存しないかのように見えることによる。その意味で「声」は、全ての世界・

他者を消去（現象学的還元）しても決して消すことのできない根源的な自己の明証性と同義とみなされる。

和辻倫理学とはこのような「声」の効果をあからさまに顕在化する、そればかりか「声」を聞くことそのものを「倫理」として推奨する記述であるということができないだろうか。『人間の学としての倫理学』『倫理学』において、「個人は自己を「否定」して本来の全体性へ「回帰」する」という「倫理」が語られるが、後者の記述に至って明らかになる通り、そのような回帰は、自らの奥底から響く「良心の声」を聞くことによつてしか為されえないのだから。

だから良心の声の本質は、我々自身の奥底から我々を否定する声の聞えることである。（略）自己の内奥から否定の声が聞えるとするれば、自己の奥底には否定が存するのである。さうしてそれは我々が人間存在の理法として捕へたものに他ならない。個人を個人たらしめたのは否定であつた。その否定は更に己れを否定してその根源に還らうとする。それが良心の声として響くのである。（『倫』二二九〜二三〇頁、傍点は原文のまま。以下同様）。

このように、自らの内奥から「（良心の）声」が聞こえるということがこの倫理学の根柢に置かれている。次の引用にもある通り、「否定の否定の運動」としての「弁証法」こそが「人間存在の理法」であるがゆえに、個は必然的に否定され本来の倫理性へ回帰するかのように語られてはいるが、「否定の運動」を実際に駆動する動因としては、個人が自らの奥底において「良心の声」を聞く

ということ以外にはないのである。

絶対的否定が己れを否定して個となり更に更に個を否定して全体に還るといふ運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。（『人』四四頁）

ところで人間存在が根源的に否定の運動であるといふことは、人間存在の根源が否定そのもの、即ち絶対的否定性であることに他ならない。（略）否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、さうしてそれがまさに人倫なのである。（『倫』二七頁）

この「弁証法」の運動を自己の側からみればそれは倫理実践としての自己否定の行為であるが、同じこの運動を個が回収される「全体性」＝「絶対空」の側からみれば、全体性自身が自らの統合性を「否定」することによつて生ずる多数化としての個々人が、その「個別性」を「否定」（止揚）されることによつて再び全体性へ統合されるという「否定の否定」＝二重否定としてあるということになる。すなわち、個の止揚ということとは、全体性の側からみれば単なる自己回帰、自己が自己を取りもたず運動となる。それゆえ、自己の「個別性」（自己の独立性、自律性）の解除によつて得られる本来的自己とは、もはや自己（個人）なのではなくて、「自を超えた」「本来の全体性の顕示」であるという。「良心の声に於て本来的自己があらはになると云はれるのは、云ひかへれば自己に於ける本来の全体性の顕示である。本来的なるものが『自己』であるのではない。」「『倫』五四〇頁。「かく見れば良心の声は、『自』への墮在から自を超えた本来性へ呼び戻し、個人存在の根

紙が空であることを覚らせるところの呼び声に他ならぬのである。〔倫〕三九一頁)

ところで、本来的自己＝「倫理」なるものが「弁証法」的にのみ——否定の否定による自己回帰としてのみ——実現されると主張することは、「倫理」というものをどのようなものとして前提していることになるのだろうか。それは「倫理」を、もともと在った(とされる)状態へのたんなる回帰として定義するということがほかならない。というのも和辻の弁証法が二重否定によって行き着く先とは、個別的自己が——従って自と他の区別が——もともとはそのようなもので在ったはずの或る状態以外のなにもものでもありえないからだ。では、《もともと在った》状態、すなわち「全体性」の内実とはいかなるものか。それは、自己(自他の区別)というものは本来の自他未分化としての「一者」から分かれて出てきたかきりその分節化にすぎず、従って自他の区別に先立つてそのような《一なるもの》としての「自他不二」があるのだという前提にほかならない。

人間は無数の自他分裂によって対立しつゝ、自他不二的に帰来する。この帰来の運動に於て真実が起るのである。人間存在が人間存在としてある限り、この運動が全般的に停止するといふことはあり得ない。即ち真実が起らないといふ事態は存しない。〔倫〕四八八頁)

ところで分離はあくまでも統一に於ける分離である。根柢に於て一であるものでなくては分離するといふことがない。もともと二つものであるならば、それは分離を待たずして離れてゐる。だから分離はたゞ一なるものの否定としてのみ起

り得る。自と他とは、本来自でもなく、他でもないものが、そのないことの否定として己れを現はしたものである。それは最早一でなく、従つて自はあくまでも自であつて他でなく、他はあくまでも他であつて自ではない。しかも自と他とは、本来一である故に、自他不二的に連関する。自他不二とは自と他との否定である。かく一者が分かれつゝ不二であるといふことに於てのみ間柄は成立する。〔人〕二二二頁)

あらゆる個性や区別(分節化)に先立つて、自己と他者との区別がそこから出てきたところの「自他不二」性という絶対的に先行するものがあり、従つて独立した個々人という概念は迷妄である、という論理こそが、「倫理」を自己回帰として語ることが必然的に構成する前提である。

けれどもそれは、和辻自身が「人間存在の根本理法(倫理学の根本原理)」と呼び、従つて全ての現象に先行するはずの、否定の否定という弁証法的「運動」が、自と他の区別は幻影であるという命題によつてさらに先行されていたことを意味する。言い換えるなら、「倫理」というものを、自他の区別に絶対的に先行するものとして、もともと在った状態への回帰として位置づけることこそ、否定の否定による自己回帰というレトリックが要請された真の動機だと想定することができるのである。つまり、もともと在った状態とは自も他もない「自他不二」性であるという命題こそが、和辻倫理学にとつての真の「根本原理」だということになる。

だが注意すべきなのは、このような弁証法的回帰の運動は、「否定」される自己の側からみるならば、まさに良心の「声」を聞くことによつてのみ起こり得るものなのだから、「個人」に先立つ根

源的な先行性の開示という事態は、「良心の声」を聞くという、(事後的であるはずの)当の「個人」の行為によっていわばさらに先立たれていることになる、ということだ。それはつまり、「声」を聞くこととしての自己内対話という事態には決して何ものも先行しないというに等しいだろう。「声」が受け取られる根源的な場所としての《聞くこと》こそ全てに先行する何かであるという了解がここにはある。倫理が全てに先行する絶対的な実在だという論理の信憑性を保証しているのは、内面の最も深い処から自己を責める声が聞こえるという「良心の現象」というたんなる肉体的実感)にほかならない。そして、良心の声によって喚起される、先行する倫理性こそが自他不二としての真の「主体」であるとされていくのだから、つまりは、あらかじめ構築済みの主体なり内面なりといった構造が自らの内において良心の声を聞くというのではなく、逆に、むしろ良心の声を聞くことによって——そのことによつてのみ——「主体」が形成されるという経緯が描かれているといえるだろう。「声」がそこで響くことの可能な或る内奥性としての「内面」なる構造を、「声」自身が成立させるのだ。

以上の通り、良心の「声」を聞くことと内面の誕生とが一致していたという意味で、まさに和辻倫理学は、孤独な個体の内面における「声」によって自己の生ける現前性としての「生」のリアリティを確保するという、デリダが批判する「声」の形而上学と同じ機制を示しているといえるのではないか。内面において自らの「声」を聞くことがそのまま自己が確実に存在するという明証性に短絡してゆくシステムこそ、デカルトからフッサールに至る西洋形而上学の自己意識の在り方を規定してきたのであり、和辻もその体制を踏襲していることになる。

しかしながら、和辻の説明に従うなら、「自他不二」性としての「人間」という観点は、まさに西洋形而上学における自己意識の制度——「自我意識の明証から出発する立場」「自我は初めより独立のものである」(『倫』一〇四〜一〇五頁)とする立場——とは対極にあるという点にこそその核心があったといつても過言ではない。それはむしろ「西洋」の「個人主義」を批判するためにこそ考察されている。「個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取つて、人間全体に代らせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである」(『倫』一頁)。「個人主義」、すなわち内心の「声」の無媒介性において自己意識の明証性(自我には何物も先立たないという考え)を錯覚的に確信する体制に抗するためには、和辻は、西洋形而上学とは逆に、むしろ他者の明証性を——より正確にいうなら他者との関係性が自己に先行しているということの明証性を——証明するものとして、「声」を聞き取ろうとする。

「自我の明証よりも汝の明証が先であり、汝を通じてのみ我が見出されてくる。」(『倫』二七八頁)。このような観点から導き出される「主体」の位相が、「人と人との間柄」としての「人間」である。「我が汝を意識することは汝が我を意識することと絡み合つて来る。これを我々は意識の志向作用から区別して『間柄』と名づけた。私の意識の作用は決して我のみから規定せられずして、他人から規定せられる。(略)従つて間柄的存在に於ては互の意識は浸透し合つてゐるといふことが出来る。」(『倫』一〇七頁)。「間柄」において人は、自己意識ないし自己同一性がつねにすでに他者との関係性によって媒介されていることを自覚するのであり、それがすなわち根源的な「自他不二」性の具体的な現れであるという。「自他不二」性としての倫理の実現とは、結局はこの「間柄」という

日常の在り方を個々人が自覚するというところにほかならないのである。「即ち既存の間柄とは究極に於て自他不二の絶対的全体性である。父母未生以前の本来の面目である。我々が究極に於てそこから出て来る根源としての本来性である。と共にまた可能的な間柄も畢竟してその自他不二の絶対的全体性である。我我は何らかの形で自他不二を実現することにより、この本来の故郷に還るのである。」(『倫』三一六頁)

このように、自我の直接現前に対し、和辻においてはいざば倫理(人と人との関係性)が直接現前するということになる。和辻が、自己を「否定」してこそ本来の倫理が現れるというふうには、何度も自己が空となることよってのみ倫理が回復されると繰り返すのは、自己を廃棄すればそれによつて隠蔽されていた他者の明証性が現れるという発想によつて、「間柄」的な主体観を説くためにほかならない。そしてその点に和辻の声がたんなる「声」ではなくつねに「良心の声」でなければならぬ動機もあつたのである。

三 「声」の倒錯

しかしながら、「声」をつねにすでに他者との関係性を含意するものとして聞き取ろうとすること、それは「声」の形而上学としては、非常な倒錯ではないだろうか。なぜならデリダによれば「声」の効果は、孤独な個人の内面において聞かれる内的な独り言としてのみ可能になるはずなのに、和辻は逆に、他者との関係性の中でこそ、この内的な「声」を聞き取ろうとする、というよりこの「声」を他者と共有しようとするのだから。

「私の言表のうち、一体験を他人に告知する使命をもつすべてのもは、物質的側面という媒介を経ないわけにはいかない。」

「非・現前としての(他人への関係)は、したがって、表現の不純性である。それゆえ、言語中の指標作用を選元して、ついに純粹な表現性を獲得するには、他者への関連を中断しなければならぬ。そうすれば、私は物質的側面ないしあらゆる代表象一般の媒介を経る必要が、もはやなくなるであろう。(略)それゆえ、内面的独語へのこの選元の第一の利点は、言語の物質的出来事がそこには実際に不在であるように見える、ということである。」

「内面的現実存在については、記号作用が行われる必要がないと、フッサールは考えているのである。それは直接に自己へ現前する。それは生ける意識である。」⁴

このようにデリダによれば、他者との伝達関係においては「意味」のイデア性を損なう諸要素が介入するがゆえに、「意味」を完全に純粹に捉えるためには、他者(との伝達関係)を括弧に括ることによつて、内的な自己との関係(内言)という環境に限定しなければならぬとされる。つまり内的な独り言への限定とは、「意味」の絶対的な純粹性を損なう他者や世界といった「言語の物質的出来事」を排除するためにこそ要求された操作であつた(「独語への選元は、まさしく経験的・世界的現実存在の括弧いれなのである」一八四頁)。だが、和辻においては、そのような「声」を確保するために却つて「他者」が必須とされる。むしろ他者との関係性(間柄)においてこそ「声」を聞き取ろうとしているのだ。

そのことが、和辻の「主体」観そのものを、デリダが指摘する「自分が話すのを聞く」というシステムとは対極的なものとして自己表象させる。良心の声を聞くとは、決して自己（個人）が自己自身の内的な声を聞くことを意味するのではなくて、逆に、個人が自らの「奥底」において全体性としての他者たちが発する「呼び声」を聞くことにほかならない、と言うのである。

かく見れば責める者が行為者と同じく我自身であるといふことは、必ずしも明白ではない。然し責める者が何であるにしろ、責める声が己れの心奥から聞こえて来るといふ点には異見はないのである。我々はこの点に著目して責める声の出场所を人間存在の根源に求めた。（略）特にそれを我とする解積は哲学の世界に於て優勢であるが、然し行為する我は決して単なる経験我ではない。（略）従って本体的なるもの呼び声は、行為する我に對立する我の声としてではなく、行為する我の奥底から響き出る声でなくてはならない。我々に聞えるのはたゞこの呼び声なのであつて、その媒介により本体的なるものに接近することが出来るのである。（『倫』五三四頁）

このように「声」の「出場所」は「人間存在の根源」であつて自己自身ではないとされる。（ここでは、「声」が「奥底」から聞こえるということが却つて、その声が「我」の声ではなく、全体性||根源の側からの声だということの証拠として挙げられている。「良心の声||責める声」は、「行為する当人のみが聞き得る内密の声であるから、彼は他の人の干渉を受けることなく、自分一人ですの声と対決することが出来る」（『倫』五三五頁）とある通り、「声」

は必ず「内的」な声でなければならぬという音声中心主義的な限定が付されているにもかかわらず、逆に、「良心の声」においてこそ何かしら内的ではないもの即ち他者との交通が開示されると言うのである。「良心の声」は「自分が話すのを聞く」という自問自答によつて孤立的内面を自閉的に構成するものであるどころか、全く逆に、「他者の声を内奥で聞く」という対話関係として聞こえてくるのだ。

このような傾向は西田幾多郎においては、「永遠の今の自己限定」という観点からより厳密化されていたと思われる。個別的・独立的な自我という観点は否定され、私と汝との相互浸透的な「直接的結合」、「媒介するものなきものの媒介」において「真に内的」な間柄が確保される。そしてここでも、私と汝との「絶対の否定」を通じての「結合」は「弁証法」と呼ばれているのである。

「私と汝」に於ては、通常我我は各自に独立なる内界を有し、外界を通して相交はると考へられるに對し、すべて有るものは時に於てあり、時は永遠の今の自己限定として考へられるといふ立場から、永遠の今の自己限定として如何なる意味に於て外界といふものが考へられ、之に對して各自の意識界といふものが如何にして考へられるか、又それ等のものは如何に相関係するかを論じた。環境が個物を限定し個物が環境を限定するといふ意味に於て、永遠の今の自己限定と考へられるものは、社会的・歴史的世界といふべく、私と汝と考へられるものは場所的限定として之に於てあるものといふ意味を有つたものでなければならぬ。私と汝とは単に外界を通して相交はるのではない、人格的自己としての私と汝との間

には直接の結合といふものがなければならぬ。私が汝を汝と見ることによつて私であり、汝は私を私と見ることによつて汝である。表現と考へられるものの底にも、かゝる意味がなければならぬ。私と汝とが直に結合すると云つても、無論単に一となるといふことを意味するのではない、弁証法的に結合するのである、絶対の否定を通じて相結合するのである。かゝる結合が媒介するものなきものの媒介として却つて眞に内的と考へられるのである。自己の中に絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見るときによつて、我々の人格的自己的の自覚といふものが成立するのである。『無の自覚的限定』序⁷。

けれども以上のような和辻や西田の試みは、あらかじめ他者の対話を自己のなかに内在化させることにより、まさに孤立的・個別的な内面は不可能であるという命題によつて却つて、批判すべき当の孤独な内面という閉鎖システムを構成することに帰結するほかない。「孤独な個人の内面」に限定することによつて生の無媒介性を確保するという西洋形而上学と同じ手続きを行っているにすぎないのである。

四 「先生と遺書」における「声」

自らの内奥の奥底から「良心の責める声」を聞くことによつて主体そのものを構成するという、和辻に表れた音声中心主義の一つのあり方を、「先生と遺書」も共有しているのではないだろうか。

Kに対する私の良心が復活したのは、(略)例のごとく彼の室を抜けやうとした瞬間でした。(略)私は其利那に、彼の前に手を突いて、詫まりたくなつたのです。しかも私の受けた其時の衝動は決して弱いものではなかつたのです。もしKと私がたつた二人曠野の真中にも立つてゐたならば、私は屹度良心の命令に従つて、其場で彼に謝罪したらうと思ひます。然し奥には人がゐます。私の自然はすぐ其所で食ひ留められてしまつたのです。さうして悲しい事に永久に復活しなかつたのです。(百)

和辻倫理学におけると同様に「先生と遺書」においても、「孤独な個体内面」の奥底で「良心」の声を聞くことによつて個人が「人間」を自覚する経緯が描かれる。「先生」が、「私はたゞ人間の罪といふものを深く感じたのです」(百八)、「私の親切には箇人を離れてもつと広い背景があつたやうです(百八)」と書き、「人間の為」の「罪滅ぼし」「大きな人道の立場から来る愛情」に参与するようになるのは、内的な「責める声」に媒介されることによるのだ。「先生」の話法には既に、個は自らを止揚することによつて全体性に参与するという「弁証法」が働いているといえる。

だがこの「声」が、内奥から聞こえる「声」の「弁証法」と同じ構造に置かれていられるというもつと明確な証拠は、その「良心の声」が開示する或る状態が、やはり和辻同様に、絶対的な先行性として規定されている点に求めることができるのではないだろうか。

和辻においては、良心の声が個々人の個別性を止揚して「自己不二」性へ回帰することを促すのは、「分かれ得るためにはそれは

もと一者であつたのであり、合一し得るためにはそれは絶対に分裂してゐなくてはならぬ。『倫』四七頁、「根柢に於て一であるものでなくては分離するといふことがない。」「人』三二頁」という循環論法で表されている通り、主客未分化の「自我不二」性という状態が、人がお互いに孤立的の自己として分裂する以前に必ず先んじているとされているからであつた。だがここで注意すべきなのは、この「声」が、「責める声」とされていたことから分かるように、それはつねに、個にとつては、罪の意識や後悔や良心の疚しさといった手遅れの意識によつて、それを損なつてしまつたという罪責感によつて事後的にしか見いだされえないことだ。喪失ないし阻害されるに先だつてそのような本来性が権利上確保されるべき動機は、実は全く不明なのであるが、まさにそれが何らかの理由によつて蹂躪されているという説明がなされるが為、かくもその喪失が哀悼されるがゆえに、それは結果として先行しつゝ実在していたことになってしまう。倫理はいわばあらかじめ失われたものとしてのみ遡行的に見いだされる。

同様に「先生」にとつても、「良心の声」によつて開示されるとされているのは、倫理性に関わる或る絶対的に先行するもの、すなわち「自然」である。「私の自然は：永久に復活しなかつたのです」、「もう取り返しが付かない」(百二)等々とある通り、ここでもまた、倫理はあらかじめ喪われたものとして遡行的のみに見いだされ得る。和辻の弁証法にみられたのと同様に、「自然」は、あらかじめつねにすでに現前しているア・プリオリな状態であると同様に前提されているからこそ、「良心の声」を裏切つてしまつた、Kを「策略」(百二)によつて欺いてしまつたという後悔の形式をとつて表れることができるのだ。あらかじめつねにすでに内

在しているものとして先行規定されていない限りはそれを裏切ることではできない(規則が先行していると考えない限り、規則に違反することはできない)という因果律が、「自然」の実在性を支持している。

実際「先生」自身の説明によれば、本当はその「声」がそこに在ることを知っていたのに、「策略」なり「利己心」(九十五)なりによつてそれを隠蔽ないし無視してしまつたという解釈となり、その言い方が疑われることはない。それはつねに因果関係に従う順序として、すなわち「罪」の物語として語られてしまふ(私は人間の罪といふものを深く感じたのです)。「先生」にとつてはこの自己意識の真相としての「声」がもたらすリアリティこそが最終的な「今・ここ・私」の生ける声の現前性として最高の權威を持つがゆえに、この「声」がはらむ『真実』の相対化は許されない。

けれども「先生と遺書」が、「先生」の語りの意図に反しても露呈しているのは、権利上先行するものとはつねに事後的にしか来ないということではないだろうか。なぜなら、「倫理」も「自然」もつねにこのような弁証法的レトリックとともにしか喚起されない以上、それは弁証法的「運動」の結果として遡行的に構成されたものでしかなく、たんにこの運動の反復(習慣化)によつて、つねに恒常的に先行して実在しているかのようにみえているにすぎないからだ。この先行性ないし本来性という後追ひの解釈に付けられた名が「倫理」ないし「自然」(良心)なのであり、従つてこの「自然」という語には、それが絶対的に先行するものであるという未証明の信念以外には何の内容もないのである。

しかしこのことは言い換えると、まさにそれが先行していたということを読み手に信じ込ませるためには、ここで後悔とか良心の疚しさという形式での物語を利用するほかにないということを示

すだろう。とすると「先生と遺書」というテキスト自体が、「私の自然は：悲しい事に永久に復活しなかつたのです」という「懺悔」(百四)の語形を利用して、良心の「声」そのものを——そうしてそれを通じて「自然」という先行する内奥性を——捏造しようとするテキストだと考えることができるのではないだろうか。

実際、「先生と遺書」の語りの順序は、或る内的な「声」との対話によって「先生」自身の内面——「自分が話すのを聞く」というシステム——自体が形成される、という経緯を示す語り方となっている。回想される出来事の順序としては、Kの自殺の場面に際して現れる「黒い光」という暗喩で表される一瞬によって、一挙に「先生」の「全生涯」が照らし出されるのだが、

私は棒立に立竦みました。それが疾風の如く私を通過したあとで、私は又あゝ失策つたと思ひました。もう取り返しが付かないといふ黒い光が、私の未来を貫ぬいて、一瞬間に私の前に横はる全生涯を物凄く照らしました。(百二)

この場面には、以後「先生」が「生涯」にわたって聞き続けることとなる「責める声」が、そこにおいて響くことができるための或る空間性・内奥性そのものが一挙に形作られる瞬間が描かれている。「声」を聞くという行為そのものが、「声」がそこで響くことの可能な或る内奥性としての「内面」という構造を要請し、急遽それを形成するのだ。それはいわば、内面の起源そのものをアレゴリカルに描いた場面であるといえるだろう。しかもそこで一挙に内奥性を開示するものが、たんなる声ではなくあくまで「良心の声」であるとされている点に着目すべきである。つまり和辻

同様に、「自分が話すのを聞く」という自己対話のシステムが、「自分が(自分を否定する)良心の声を聞く」あるいは「他者の声を聞く」という形式において成立させられているのだ。内面の起源に倫理的なものが関わらせられているという意味で——他者性を、内的な声というかたちで内在化させることが可能だと前提しているという意味で——、和辻倫理学に表れたのと同じ発想を示しているのである。従つてこの「黒い光」の場面は「人間の罪」やエゴイズムに関する場面というよりも、日本近代における音声中心主義の一つのあり方を象徴的に表しているのではないだろうか。言い換えると、「利己心」によって倫理を蹂躪してしまつたというような紋切り型の心理主義的解釈を可能にする布置そのものが形成される瞬間を捉えた場面なのではないだろうか。

そして、一挙に内奥性が形成された後、和辻にとつて内的独白が「責める声」と「責められる者」との対話関係として表象されていたように、「先生」にとつても「声」は、良心の疚しさ、罪悪感、自己呵責との絶えることのない対話として現象することとなる。それは文字通り、「御前は何をする資格もない男だと抑え付けるやうに云つて聞かせ」る「否定」の声となる。聞こえてくるのはつねに、「奥底から響く責める声」なのだ。

すると其一言で直ぐたりと萎れて仕舞ひます。しばらくして又立ち上がらうとすると、又締め付けられます。私は歯を食ひしばつて、何で他の邪魔をするのかと怒鳴り付けます。不可思議な力は冷かな声で笑ひます。自分で能く知つてゐる癖にと云ひます。(略)波瀾も曲折もない単調な生活を続けて来た私の内面には、常に斯うした苦しい戦争があつたものと

思つて下さい。(百九)

私の胸には其時分から時々恐ろしい影が閃めきました。初めはそれが偶然外から襲つて来るのです。私は驚ろきました。私はぞつとしました。然ししばらくしてゐる中に、私の心が其物凄いい閃めきに応ずるやうになりました。しまひには外から来ないでも、自分の胸の底に生れた時から潜んでゐるものゝ如くに思はれ出して来たのです。(百八)

私もKの歩いた路を、Kと、同じやうに辿つてゐるのだといふ予覚が、折々風のやうに私の胸を横過り始めたからです。

(百七)

「記憶して下さい。私は斯んな風にして生きて来たのです。」(百九)と「先生」が書くとき、良心の責める声との対話として「生」の「生」はあつたということなのであり、「自分で自分を鞭つ可きだ」(百八)といった表現も、和辻の言う「責める／責められる」という自虐形式において内的対話が構成されるという傾向を如実に反復しているといえる。「先生」の内奥で響いたりよぎったり脅したりする「もの凄いい閃き」や「風」や「不可思議な恐ろしい力」といった表現たちは、いずれも内的な「声」の暗喩系列といえるだろう。それらはいずれも、「初めはそれが偶然外から襲つて来るのです」というふうに一見主体にとつて最も疎遠なおぞましい外部からの声であるようにみえながら、いつの間にかそれこそが「自分の胸の底に生れた時から潜んでゐるものゝ如く」思われてくるという点においても、自己にとつて最も外在的な「責める声」こそが結局「本来的自己」であるという和辻の記述と並行している。それらの複数の「声」の暗喩を通して、「先生」は「声」

が響く内奥性をあらかじめ他なるものを含意したものととして、自己疎外的かつ自己同一的なものとして構成するのだ。

「先生と遺書」とは、「声」を聞くようになるまでの経緯を説明するという表向きの筋によつて、「声」の生成そのものを試みるテクストであると考えられるのである。それは罪や後悔という道具立てによつて実際には「声」を語るテクストなのであり、より正確に言うならそういう道具立てによつて「良心の声」そのものを——自己に先行するものとして——作り上げる語りなのである。

五 倫理を阻むもの

以上の通り、「先生と遺書」において、良心の声を聞くことによつて「自然」が開示されることが即ち内面の構成としてあるというところを見たが、ではそのような作業を行う「声」とは要するに何を目的としていたのか。言い換えると「声」によつて開示される「自然」なり「良心」なりが絶対的な先行性として位置づけられていたことは結局何を意味するのか。それに答えるには、この先行規定された「良心」とそれを疎外する「利己心」(及びその系列の用語。卑怯、嘘、策略、技巧、不自然、等々)とが、どのような関係に置かれてあるのかを見なければならぬだろう。というのも良心の声とは「利己心」の除去を促すためにこそ聞こえてくるのだから。

「信頼への裏切り」としての「虚偽」は、和辻倫理学においても、弁証法の回帰の運動を阻害するものの総称として扱われていた。「否定の運動が停滞し帰來の動きが阻止される時、人間の真理は起らない。さうして真理に反するもの、即ち虚偽が代つて現はれるのである。」(『倫』四七二頁)「不信頼の関係や裏切りの関係は

（略）信頼の欠如態であり、従つて人間存在の理法への背反として、人間存在の最も深い奥底から否定せられる。古来「裏切り」が最も悪むべき罪惡として擯斥せられるのはそれによるのである。『倫』四七一頁）等々あるように、「虚偽」「裏切り」は「人間存在の真相を起しめめること」＝「まこと」（『倫』四七九頁）を「停滞・固定」させるものとして定義されている。そこから判定するならば「先生」という人物は、「この個別化は己れの内を貫通せる帰來の方向を喪失することがある。それが信頼に背くといふ現象である。この時充分なる意味に於て全体性よりの背反、従つて根源よりの背反が成り立つのである」（『倫』四九五頁）というケースに該当するという意味で、回帰・帰郷の運動を喪失し、弁証法が破綻した例を表しているといえるだろう。「何時も私の心を握り締めに来るその不可思議な恐ろしい力は、私の活動をあらゆる方面で食ひ留めながら、死の道文を自由に私のために開けて置くのです」（百九）という表現がそれを裏書きしている。いずれにおいても倫理実践的な行為がたんなる方向性ないし背反する力として、従つて二項対立の間の弁証法的「循環」としてしかイメージされないとという形式上の類似性がこの両者の話法のコードの共通性を示すだろう。

ところで、「先生と遺書」において虚偽や裏切りや利己心が、主体に対する「自然」の直接的な現れを阻害するものとして位置づけられているということは、逆というなら「利己心」を消去すれば、ただそれだけで必然的に、つねにすでにあらかじめ在る「自然」が現れるとされているということの意味する。このとき「利己心」「策略」には、「自然」という恒久的・超越的な理念の實在を前提とした上でそれを覆い隠す、墮落させるといふ否定的な役

割しかない。「先生と遺書」及び和辻の「虚偽」とは、本来性から主体を墮落させる非本来性として階層構造の下位に置かれており、むしろ本来は非存在だと見なされている何かなのだ。そして「先生」自身の解説によれば、「利己心」とは元を辿れば、「先生」を欺いた叔父に対する「復讐」心（三十）から転化してきたところの「執念深い」「我」であるという。つまりは「此不可思議な私といふもの」（百十）そのものによつて「自然」から隔てられているという解釈を「先生」はしているといえる。

ここで再度和辻における、先行する倫理性の抑圧・隠蔽の有様を確認するならば、自他の本来的な同一性（「自他不二」）が、一なるものを自他に分裂させる差異化作用そのものによつて、すなわち自と他とを区別させるところの「個人の個別性・独立性」が在るといふ考えに執着するということと自体によつて分裂させられているという観点がみられた。それゆえ個と個とを対立させる分節化の作用を廃棄することによつて本来の一なるもの＝全体性としての倫理が回復されるという。とすると結局ここでは、自己と他者とが別々だといふ概念を持つことと自体が、倫理的非難を浴びせかけられていくことになる。自と他とを（あるいは個人と全体性とを）二項対立として対立させる区別そのものが悔い改められるべき「悪」「誤謬」と見なされている。

この観点にとつて、現実に生きる個々人としての自己と他者との区別とは、たんなる概念上の二項対立、即ち言語による恣意的な分節化の所産にすぎないと見なされているといえるだろう。つまり自と他ないし個人と社会という対立概念の各項が、お互いに相手を前提としてしか機能しえないものである以上、全ての物象は本来一なるものである唯一の實在を任意に分節化したものなの

だから、個人の個別性というものも幻影(空)に過ぎないというのである。この観点にとつて、概念上の分節化の結果とは区別されるべき、固有名としての「主体」なるものは存在しない。

とするならば、「自他不二」的な「間柄」——相互の無媒介な分かれ合い——を分裂化させるものとして非難されていた「個人主義」とは、要するに、言語の分節化作用そのものを指していたということになるだろう。分節化(和辻の言葉では「分離」)の結果現れる「個人の個別性」とは、全体性という一なるものを分割する際の、その分割の仕方の恣意性、つまり全体性という「一者」を無媒介に現前させるためには必ず「否定」されねばならない記号の物質的側面を指すだろう。自己の「個別性・独立性・自律性」が記号の物質的側面(能記)と同一視されているからこそ、それは純粹な倫理の現れを覆い隠し切断し汚染する「悪」「虚偽」とされるのである。「自己」とはそのような分節化作用の象徴として、「生」の直接・無媒介な現前を阻害する障害(記号が持ち込む不透明さ)の代表なのである。それゆえ、「自己」を「否定」することは、個人主義と同意された意味での、言語の物質的側面の排除を意味する。自己を否定することによって——つまり他者ではなく自己を還元することによって——、回帰することができる「倫理」とは、記号以前の前・言語的な合一感(と)という虚構にほかならない。

和辻において「倫理」が言語以前の先行性として規定されていたのならば、それと同形式の弁証法に依拠した「先生と遺書」における「良心」「自然」もまた記号以前(記号を介さない伝達がありうるという立場)のことである、ということになるのではないか。

Kを「策略」によって陥れようとする場面から、「私の自然はすぐ其所で食い留められてしまったのです。さうして悲しい事に永久

に復活しなかつたのです。」という箇所を経て、Kが自殺し、「Kに詫まる事の出来ない私は、斯うして奥さんと御嬢さんに詫びなければならなくなつたのだと思つて下さい。つまり私の自然が平生の私を出し抜いてふらふらと懺悔の口を開かしたのです」(百三)という箇所に至るまで、「卑怯」「利己心」とは、「先生」自身にとつての根源的な「声」の直接的な現れが、他者(K)に対して直接無媒介に現前することを阻止する、何かしら覆い隠すものであり、「自然」が現れるためには否定(止揚)されねばならない汚染としてある。が、それは言い換えるなら、「利己心」なり「欺き」なりを解除しさえすれば、「自然」が、「先生」自身にとつてのみならず他者に対してもただちに開示されるということを示すだろう。つまり、良心の声が開示する、先行する根源的な領域において他者と出会うならば、他者との間に横たわる伝達上のあらゆる障害が消滅する、という了解があるのだ。そのような我と汝の無媒介な関係が「もしKと私がたつた二人曠野の真中にでも立つてゐたならば、…」という比喻によって表されている。また、Kと「先生」の部屋を分かち「仕切の襖」の明け閉てによって二人の関係を暗示する記述は、「先生」とKとの間を分かち媒介性の暗喩となつてゐるだろう。(…然し其襖は何時迄経つても開きません。

さうしてKは永久に静なのです(九十一)、「見ると、間の襖が一尺ばかり開いて、其所にKの黒い影が立つてゐます。(九十七)等々)。利己心の除去によつてのみ、孤立的・個別的な内的独白としての《自分自身とのみ話す》という在り方が廃棄され、代わりに、先行する「自然」という無媒介性において他者(K)との透明な関係が可能になるといふ発想がここにはある。すなわち、「このやうな試みは良心の現象を意識よりも更に深い存在の層に根ざしたものとして理

解することを旨とするのである(『倫』五四一頁)と書く和辻と同様に、「利己心」は「自意識よりも先んじて、しかもより深層において、他者との無媒介な「自然」の共有が、「自他不二」性があるという立場が示されている。

従って、本来性から人を離反させる元凶としての「利己心」や「卑怯」は、「先生」自身の根源から「先生」を分離させると同時に、他者との無媒介な対面に亀裂を入れる分節化の作用として表象されているといえるだろう。つまり和辻同様に、自らの内奥での「否定」の運動を妨げるものは即ち他者との「間柄」を分裂させるものであるという機制がここにはある。「利己心」は、和辻の言う「個人主義」と互換的なものであり、従って「先生と遺書」においてもやはり、虚偽や裏切りの系列の概念は、言語の物質的側面の暗喩だということになる。

以上の通り、「先生と遺書」においても、記号の消去こそが倫理として語られていたといえるだろう。「利己心」の止揚により得られる「自然」とは、記号が介在しない状態という、或る不可能な状態にほかならない。それは、伝達過程を介さずに、直接的・無媒介的な「生」において「意味」の十全さを確保するという、デリダが批判する「声」の形而上学の核心を示している。「自然」は、言語作用がそれを覆い隠すものであるにすぎないような言語以前・伝達以前の何かとして想定されていたからこそ、全てに先立つ本来性として先行規定されることが必要だったのである。それゆえ「自然」への回帰としての「手を突いて詫まる」所作とは、言語過程を排除することにより、伝達過程そのものさえ廃棄された透明な伝達を可能にする、という動作を象徴的に表したものと取れよう。このように内的な倫理が「自己」の否定によつてのみ、「此

不可思議な私といふもの」の除去によつてのみ開示されるという意味で、「先生と遺書」においても、覆い隠し分裂させることの「罪」は、最終的には自己の個別性そのものに帰せられているといえる。とはいえそれは実際にはたんにKとの間に言語の不透明さを介在させてしまったということにすぎないのである。

かくして、「先生と遺書」の「利己心」とは、なにもものも無媒介・直接的に現前することはないという事実を露呈させる行為すべを指す。あらゆる伝達に際して発信者の意図と関わりなく機能し、直接的・無媒介性を阻む記号というものの、話者の「生」に対する外部性こそが一貫して倫理的非難を浴びているのである。この場合、記号が阻害するのは、善や誠実さといった道徳的価値ではなく、自己にとつて自己は透明であるという、自己の曇り無さ、自己の生の隠れ無さそのものだ。従って、「技巧(利己心)対「自然」という漱石テクスト全般にわたる概念対立は、作為と無作為、誠実と虚偽、善悪二元論といったおおよそならかの概念的対立ではなくて、「概念」対「概念化できない生」、「言語」対「言語以前(以上)」なのである。そのような対立は、言語によつてはどうしても捉えることのできないような、言語的分節化以前の实体(生)への信仰に基づいている。けれども記号を超えた「生」という形而上学的概念は、記号作用の結果でしかない。

とはいえ以上のような、「利己心」に対して根源的な「生」を対峙させるという構造こそが、「先生と遺書」の問題を決してたんなる心理主義的なレベルでのエゴイズムの問題に終わらせないことに貢献しているともいえる。つまり誰かが記号を使つて自他を欺く以前に記号自身が欺くのであり、というより記号が何かを正確に反映しているかどうかの正誤の判定を可能とするべき「生」の

真実そのものが既に記号作用の結果でしかないということ、このことこそ漱石の世界における「虚偽」の問題の根の深さを構成しているのだ。自然／虚偽、技巧／正直といった二項対立じたいが、ここでは事態を誤らせる「技巧」にすぎないのである。

以上の通り「先生と遺書」における倫理の絶対的な先行性という発想、あらゆるもの（記号）に先だつて本来的な自己了解があるという発想は、和辻における倫理の位相と共通する。「自然」とは、記号の彼岸であり、記号という歪曲性に汚染されることのない本心（という理念）を指している。記号とは伝達のための媒体である以上、伝達されるべきもの（生、声）にとつてはつねに翻訳、歪曲、コピーでしかない、という形而上学的独断にそのような考えは依拠している。すなわち、自己との間においてだけは記号を介さないでよい、そして記号を介さない関係（それは事実上関係性の不在である）が可能である以上、自己の本来的な根源を無媒介に他者とも共有できるといふ、いわば前記号的な、超言語的な領域への信仰である。

六 無媒介な「声」

言語過程の排除に「倫理」を見出し、従つて記号の消去を呼びかけるものとして良心の声を聞くという、「先生と遺書」と和辻倫理学に共通する機制について見たが、この記号の消去が、孤独な個人の内面においてではなく、むしろ他者との「間柄」（関係性）においてこそ行われるという手法上の特徴が、「先生と遺書」にも表れている。生ける声の直接性を確保するためには排斥されるべき、他者とのコミュニケーションという場においてこそ、記号の物質性を廃棄してゆくという手法である。それは具体的には、「真

面目」な聞き手である「私」にだけ向けて遺書を書く、という宛先の限定に表れている。

「たゞし受け入れる事の出来ない人に与へる位なら、私はむしろ私の経験を私の生命と共に葬つた方が好いと思ひます。實際こゝに貴方といふ一人の男が存在してゐないならば、私の過去はついに私の過去で、間接にも他人の知識にはならないで済んだでせう。私は何千万とゐる日本人のうちで、たゞ貴方丈に、私の過去を物語りたいのです。あなたは真面目だから。あなたは真面目に人生そのものから生きた教訓を得たいと云つたから。」

「私は倫理的に生れた男です。又倫理的に育てられた男です。其倫理上の考は、今の若い人と大分違つた所があるかも知れません。然し何う間違つても、私自身のものです。間に合せて借りた損料着ではありません。」

「其極あなたは私の過去を絵巻物のやうに、あなたの前に展開して呉れと逼つた。私は其時心のうちで、始めて貴方を尊敬した。あなたが無遠慮に私の腹の中から、或生きたものを捕まへやうといふ決心を見せたからです。私の心臓を立ち割つて、温かく流れる血潮を啜らうとしたからです。（略）私は今自分で自分の心臓を破つて、其血をあなたの顔に浴せかけやうとしてゐるのです。私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿る事が出来るなら満足です。」（五十六）

「先生」は、自らの内的な良心の声が開示する「倫理」を血を浴びせかけるように伝達しようと試みる。自己自身の「生」（血）

の現前と同じ近さに、否むしる自己への生ける現前が即、他者の内面にとつての現前と一致するような距離の不在において、他者を確保しようとする志向がここに明確に表れている。この「声」は、孤独な内奥性において聞き取られるあの生ける声であるが、その「声」は受け手との間の「真面目」な関係によって記号（利己心や虚偽）という障害から解放されることにより、まさに「先生」の内面にとつてそのようであるとおりのものとして、「私」に伝授されることとなる。「先生」自身の「生」の記号としてではなく「生」そのもの（血）として——というのもそれが記号であるとするならそれは直接・無媒介ではなくなってしまうから——、受け手の「私」のなかに現前させる＝宿らせることができるというのである。たんに「先生」が「先生」自身の内的な声の絶対的な近接性を確保しようとするのみならず、「先生」自身にとつてそれが息吹く生命の無媒介性としてある通りに、直接的に他者の内面の中でその「声」を響かせようとしているということだ。そして「生」の模倣ではなく、「生」それ自体の直接現前を求めるといふ意味の真正性・一回性への形而上学的欲動は、まさに「私は魂の吹き込まれてゐない人形を与へられた丈で、満足は出来ないのです」（三十二）と要求する「私」の側の言説によつて誘引されている。「先生」の「声」の無媒介な伝達は、「私」の「真面目」によつてあらかじめ予定調和的に保証されているのだ。《あなたは本当に真面目な人ですか。》（上三十二）。そしてこの「真面目」という概念において、「人間の真実（まこと）は人と人との間に於て起るものである」（『倫』四八六頁）、「かゝる結合が媒介するものなきものの媒介として却つて真に内的と考へられるのである。（私と汝）」という和辻

や西田の論理と同型の、「声」を予定調和的に受け取つてくれる者としてのみ他者を構成するという操作が示されているのである。

「或る生きたもの」「血」といった「生」に関わる概念が使用されていることが、伝達行為において露呈する記号の媒介性こそが排除の対象であつたことを示している。記号の物質性を回避するために、いわば、記号ではないかのように装う記号が使用されているのだ。だが実際には、これらの血や生といった肉体的性に関わる語彙こそが、記号の物質性（肉体的性、物質性）とは無関係にそれ自身のみで自律する意味という虚構を可能にするという意味で、まさに《精神性》を喚起するのであり、ひいては精神／肉体という分割を呼び出すのであり、すなわち形而上学的概念なのである。これらの概念の効果により、「先生」は「時勢の推移から来る人間の相違」や「箇人の有つて生れた性格の相違」（百十）によつて伝わらないかもしれないというふうには、自らの「生」の限定性を意識し、伝達関係の非対称性を想定しているかのように語りつつも、結局は、「熱した舌」「血の力」によつて生氣を吹き込まれた「声」の働きによつて伝わるというのである。「私は冷かな頭で新しい事を口にするよりも、熱した舌で平凡な説を述べる方が生きてゐると信じてゐます。血の力で体が動くからです。言葉が空気に波動を伝へる許でなく、もつと強い物にもつと強く働き掛ける事が出来るからです。」（六十二）

しかしながら、実際には、そのような「真面目」な関係——透明な伝達——は、和辻における「間柄」の他者が実は他者ではなく、むしろ記号の消去を可能にするたんなる「自分が自分の声を聞く」という自己同一性の円環の中の自分自身の鏡像に過ぎなかつたのと同様に、「先生」においても、それは「他者」との伝達

関係の場においてこそ、「内的な声」の諸効果を可能にしようとす
る倒錯にすぎない。それは他者を、自己に予め内在した内的な他
者としてのみ構成するという「技巧」に帰結するほかない。

以上の通り、宛先の厳密な指定という動作にこそ、「先生と遺書」
もやはり、「良心の声」という装置によって、自他未分化な伝達不
要の共同体の構築という方向へ向かったということが示されてい
た。遺書を「私」のみに手渡すこと、そうして「先生」の「声」
の圏内に入らない他者には手渡すなと禁止すること、この動作こ
そ、「自他不二」的な「間柄」を構築する和辻式「弁証法」と同じ
ものなのである。

【注記】

1 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』昭和九（一九三四）年三月、岩波
書店、『倫理学』昭和十二（一九三七）年四月〜昭和二四（一九四九）
年五月、岩波書店。引用は前者は『人』、後者は『倫』と記した。引用
本文は初出による。漢字は新字体に改めた。

2 和辻は全体と個という二重性を「人間の二重性格の弁証法的統一」（『倫』
十二頁）「弁証法的な構造」（十三頁）と呼び、弁証法を次のように規
定する。「そこで我々は倫理学の根本原理を、最も一般的に、『絶対的
否定性が否定を通じて自己に還る運動』として規定することが出来る
のである。この原理は、ヘーゲルに於ける如く、哲学全体の原理であ
つて、たゞに倫理学の原理たるには留まらない、と人はいふかも知れ
ない。然し倫理学の原理は、前述の如く、人間存在の根本的理法であ
る。」（『倫』一九六頁）。酒井直樹は和辻の弁証法について次のように
いつている。「和辻の否定性なる用語には個と全体の関係そのものを変
える契機は全く含まれておらず、静的な肯定・否定の対立における否

定しか意味しない。彼が弁証法というとき奇妙に聞えるのはこのため
であろう。」（『西洋への回帰／東洋への回帰——和辻哲郎の人間学と天
皇制——』、「思想」一九九〇年十一月号、一一八頁、岩波書店）。本稿
が問題とする弁証法はあくまで和辻の弁証法である。

3 和辻は「個人主義」の典型としてのデカルトの、「哲学の初めは自我で
ある。問は自我から出る。他我はそれに基づいて認識せられるのである。」
という立場に反論して書く、「即ち問は依然として人間の間であり、他
人はすでに自我の存在を見出す以前に前提せられてゐるではないか。」

『倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法』『岩波講座哲学』
第二回、岩波書店、六五、六六頁、昭和六（一九三二）年。和辻によ
るデカルト批判は柄谷行人のいう「デカルトのコギトは、真理を、自
己の明証性によるものとして、「対話」を閉ざすという決まりきった批
判がある」という指摘に該当するだろう。だが柄谷によれば「しかし、
デカルトの疑いは、人々が確実だと思っている真理が、その共同体の
慣習、すなわち共通の規則にしたがっているからにすぎないという認
識にはじまっている。」という、「非デカルト的のコギト」、「ヒューモア
としての唯物論」七八頁、一九九三年八月、筑摩書房

4 大澤真幸はこの点に関し次のようにまとめている。「フッサールの論点
から推察するに、表現の実現を阻害する要因は、他者との関係性の内
にある。（略）それが仮に口頭的な言表であったとしても、それが伝達
にかかわっている限りは、「指標」としての働きの内にあるわけだ。（略）
要するに、他者の体験が直接には与えられないということから、伝達
においては、「記号」は、完全な「表現」とはなりえず、「指標」的な
性質を残存させざるをえないのである。（略）なぜかフッサールは「記
号」の可視性を嫌い、「表現」となりうるのは、口頭的な言表だけであ
ると考えていたからだ。しかも、その声は、「孤獨な個体の内面」にお

けるものであるしかない。さもなければ、記号は異和的な意志に対して「意味」が伝達されたか否かを問題にせざるをえず、そのときには表現としての純粹性は失われてしまふと考えられているからだ。(略) こうしてフッサールの議論の内部では、記号は、ただ内面的な声としてのみ、「意味」を受胎することができるのである。大澤真幸『身体の比較社会学Ⅰ』、三〇七〜三〇九頁、一九九〇年四月、勁草書房

5 ジャック・デリダ『声と現象 フッサール現象学における記号の問題への序論』、七五〜八四頁、高橋允昭訳、一九七〇年十二月、理想社

6 「声」がどこから発せられるのかという、「声」の帰属関係に関しては次の引用も参考になる。「責める声と行為する我との対立や、責める声の持つ不思議な権威はこゝからしてのみ理解せられる。行為する我の立場は自他分裂し対立する立場であつて、本来性を否定する方向に於て成り立つ。さうしてかく本来性の否定であるといふまさにその理由によつて、本来性は行為する我に対する呼び声となる。しかもそれは本来の全体性よりの呼び声であるが故に、自己の奥底より響き出でながらしかも自己を責め、压抑し、畏敬せしめる権威を持つのである。」(『倫』五三九頁)

7 西田は「私と汝」において、自己の内奥に他なるものを見出し、それを罪責と結びつけるという和辻と同型の論理を語る。「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悪と考へられなければならない。(略)我々は自己の底に自然を蔵すると云つても、理性を蔵すると云つても、かゝる考は出て来ない。又自己自身の底に見る他と考へられるものが尚自己と考へられるかぎり、責任といふものは出て来ない。唯、私自身の底に汝を蔵しそれによつて私が私自身であるといふことから、私は私の存在そのものの底に無限

の責任を有するのである。而もその汝は単に一般的なる抽象的汝であつてはならぬ、(後略)」。引用は、「私と汝」、『岩波哲学講座』第八巻「社会と歴史の問題」六七頁、昭和七(一九三二)年七月、及び『無の自覚的限定』、昭和七(一九三二)年十二月、岩波書店より行った。

8 『漱石全集』第九巻、岩波書店、『心』、東京、大阪朝日新聞、大正三(一九一四)年四月〜八月

9 実際和辻は「陳述」におけるSとPの関係を「人間存在」と同一視する。「しかしSとPとが元来独立のものであるならばそこに『である』を置いても両者が結びつくといふ筈はない。結びつくのは両者が本来一つであつたからである。(略)従つて陳述の構造は人間存在の構造をそのまま言語に於て表現したものと云つてよい。」(『倫』四九、五〇頁)

10 『こゝろ』でもやはり文字を賦活するのは血の比喻系列である。(略)「生きた言葉」はその意味内容の価値でなく、生の温度にかかつている。「冷かな頭」より「熱した舌」。この対比的に機能する二本の比喻系列は『こゝろ』の全体を覆っている。(略)これは文字(ラテュル)字に対する防衛的否認としての生の哲学、「生命主義」と言えるだろう。」佐藤泉「始源の反語——『こゝろ』について——」、『漱石研究』第六号、翰林書房、一九九六・五

【付記】

本稿は第一回九州大学日本語学会(二〇〇二年十二月二日)において口頭発表した内容を元にしたものです。

(九州大学大学院博士後期課程三年)