HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	心と他者
Author(s)	野矢, 茂樹
Citation	北海道大學文學部紀要, 38(2), 1-66
Issue Date	1990-01-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33552
Type	bulletin (article)
File Information	38(2)_PR1-66.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

心と他者

野矢茂樹

目次

一　他者論への道
一―一　心身二元論
一―二　アニミズム
一―三　私の心
一―四　パースペクティブ
一―五　「見る」ことと「見える」こと
二　アスペクトと他者
二―一　意図の表出と不確定性
二―二　意図と体験
二―三　アスペクト

北大文学部紀要

一　他者論への道

腕をつねってみる。痛い。そしてつねった跡が赤くなっている。だが、目の前の他人にはこの痛みは分からない。私の腕が赤くなっているのは彼にも分かる。しかし私のこの痛みは私にしか分からない。このこと、そしてまたこれに類する日常的な無数のことから、痛みと腕が赤くなっていることとの間には何か身分の違いがあるように思われてくる。痛みは私の心の内、私の意識の内に生じる私的な秘匿されたことがらであり、それに対して腕が赤くなっているのは心の外の、万人に認められうる公共的なことがらである、と。こうして世界が〈内界〉と〈外界〉とに分断される。心とはすなわち内界であり、その持ち主のみが体験しうるものに他ならない。各人がその人にしか体験しえない内なる世界をもっており、それが心なのである。私は、心に関するこの描像を「内界モデル」と呼ぶことにしたい。このモデルはきわめて根強いものであり、ひとつの理論というよりは、われわれの思考の本性とでも呼びうるほどのものである。だが、それは誤っている。私にはそう思われる。そこで、本稿全体の課題はこう述べることができるだろう。(1)内界モデルを拒否すること、および、(2)内界モデルに代わる新たな心のモデルを探ること。

この全体の構図の中で、本章の議論をあらかじめ述べておくならばこうである。まずわれわれは、もっとも露わな内界モデルである心身二元論を否定する（一―一）。そして、心身二元論に代えて一元論的な構図が探られる（一―二）。だが、内界モデルは一元論とさえ結びつこうとするだろう。独我論である。そこでわれわれは独我論もまた心のモデルを用意しえないことを議論する（一―三）。以上の議論は「私の心」を出発点とする他者論の拒否として捉えられ

よう。そこで、あくまでも「世界」を出発点とするような他者論が探られ始める。そのような試みとして、まずわれわれはパースペクティブ論を批判的に取り上げる。パースペクティブ論もまた、心のモデルを用意しえない（一―四）。心とは、当人のみが知りうる特権的内界、私秘的対象のごときものではないのである。われわれはむしろ、こうした認識論的場面に心のモデルを求めるのではなく、行為論的場面にこそ求めねばならない。本章最後の節において、「見る」ことと「見える」ことを巡る限られた議論の内に、その転回が示唆されるだろう（一―五）。以上のように、本章の議論は全体としてネガティブである。いわば、他者論をその負の方向からスタートラインへと連れ戻すこと、これが本章の課題に他ならない。[1]

一―一　心身二元論

内界モデルは、周知のようにその典型的な形として心身二元論と結びついて現われる。すなわち、外界に登場しているのは身体であり、その各々が身体となんらかの形で結びついた内界＝心をもっている、というのである。比喩的に言えば、心とは、身体に宿る、身体とは異なる何ものかに他ならない。そして、身体の状態が他人にも均しく知られうるのに対し、心の状態はただ私のみが知りうる、とされる。だが、私はこの根強い実感に疑いを投じたい。

背理法の仮定として、心身二元論を認めるところから議論を始めよう。きわめてよくできたロボットの事例を考えてみたい。彼らは掃除をしたり、大工仕事をしたり、あるいは釣りをしたり、テニスをしたりする。挨拶だけでなく、会話も交すであろうし、さらには涙と同じ成分を眼に対応するところから分泌し、あるいは、ある種の刺激に対してはまったく笑顔としか見えないように顔面の人工筋肉を調節して反応したりもする。彼らは食物を口に対応するとこ

ろから摂取し、化学処理を施してエネルギーに換え、残余物質を排泄する。できないことと言ったら、受精して子供を産むことくらいかもしれないが、もしそうだとしても、インポテンツの男ないし不妊症の女と同程度のことはすべてできると考えられるだろう。だが、――と心身二元論者は言うかもしれない――ロボットがどれほど人間に近くなったとしても、決定的に違うことがひとつある。心である。彼らはたんなる複雑な物体というにすぎず、そこには心が宿っていない。工場で作れるのは身体に相当する物だけである。だが、いくら物だけを精巧に作ったとしても、最後に心を宿らせなければ、それは心あるものとなりはしない。そして、心を工場で作ることは、いくら科学技術が進んでも不可能であるように思われる。

では、そんな未来のある日、一人の老人（〈神〉と呼ぼう）が現われ、とくに一台のロボット（「ロビイ」と呼ぼう）を気に入り、ロビイに心を与えることにしたとしよう。与えるのは心だけであり、ロビイの性能はまったく同じままである。さて翌日、ロビイは心をもって人々の前に現われた。〈神〉はロビイを心あるものとしてわれわれに紹介する。だが、……どこが違うのだろう。われわれには何の違いも見出せないのである！　ロビイはまったく昨日と同じように、掃除をし、余暇を過ごし、笑う。だが、〈神〉は今日のロビイには心があると言うのである。今日のロビイは昨日までのロビイとは根本的に違う、と。

心身二元論に従えば、他人に対して私が認識しうるのはその身体だけでしかない。では、私は彼らが心あるものであることをどのようにして知るのだろうか。この問いに対して、心身二元論者はいわゆる類推説を持ち出してくるだろう。私は私の心の状態を知りうる。そして私の心がその状態であるときの私の身体の状態も知っている。例えば、私の心の状態がαであるとき、私の身体の状態はAである。そこで、他人の身体の状態がAであるならば、その人の

心の状態はαであろうと考えられる、と。あるいはこんなに単純ではなく、もう少し手のこんだ答え方をするかもしれない。しかし、いずれにせよ、他人の心はその身体の状態を通して推測するしかないことになる。だが、これがいささかも答えになっていないのは、先のロビイの例で明らかではないだろうか。ロビイと他のロボットたち、あるいは今日のロビイと昨日までのロビイとの違いは身体的な（物のレベルでの）違いではない。両者は身体的にはまったく同じであり、ただ心の有無という点においてのみ異なっている。このことは、むしろ心身二元論の積極的な主張であったはずである。心は身体そのものではなく、身体に宿る、身体とは別の何ものかであるから、身体的な活動がほとんどすべて揃ったロボットといえども、さらに心を宿さぬかぎりそれはたんなる心なき物体にすぎない、そう主張したのは他ならぬ心身二元論なのである。そしてもしそう主張するのであれば、それはすなわち「心の存在は身体を通しては知りえない」と主張していることに他ならない。彼らは、自らの主張によって、他人の心の存在を確かめるすべを原理的に締め出してしまっているのである。

だが、注意しなければならないが、このことからただちに心身二元論の否定が帰結するわけではない。結論されたことはただ、心身二元論は「心があるかどうかを身体を通して知る」などという主張をせず、むしろ、積極的に「心の存在は観察などでは知りえない」という立場を採るべきだ、ということなのである。すなわち、心の存在は経験的に根拠づけられたものではなく、ただ信じるものなのだ、と。だが、まさにここにおいて根本的な問題が生じる。いったい何を信じればよいのか、という問題である。

ロビイに心が宿ったことを信じよ、と言われる。だが、そもそも身体に「心が宿る」とはどういう意味なのだろうか。心の宿ったロビイと心の宿っていないロビイとはどこが違うのか。その違いが理解できなければ、信じようにも

何を信じればよいのか分からないだろう。ちょうど、「この部屋にアブラカダブラがあることを信じよ」と命じられたときのように、「ロビイに心が宿ったことを信じよ」という〈神〉の言葉はまだ私には端的に意味不明でしかない。

これに対して心身二元論者はこう答える。君はたんなるふるまいではない君自身の心を知っているはずだ。痛みの感覚、えも言われぬおいしさ、悲しみ、欲求、意志、等々。そうしたさまざまな心の状態が他人にもあるということを信じよ、と言っているのだ、と。痛みを事例として述べるならば、ここにおける彼らの想定はこうである。私は私自身の場合に限って、痛みの何たるかを知っている。「痛み」の意味するものは、私のみが感じられるこの感覚であり、それは私のいかなる身体の状態とも別のものである。

だが、この想定は維持しえないものである。もっとも重要な点は、彼らの想定する「痛み」が、その概念の内にそれが「私の痛み」だということを含んでしまっているところにある。彼らは言う、痛みとは何か、感じられる〈これ〉である。私の右手に痛みの感覚が生じたとしよう。それを感じるのは誰か。言うまでもない、私である。痛みの感覚が生じるとき、それを感じるのは私でしかありえない。それゆえ、不自然な想定だが、眼の前の茶碗に痛みの感覚が生じたとしても、それを感じるのは私である。私がどうしたわけかその茶碗のところに痛みを感じたということにすぎない。同様に、眼の前の他人の腹に痛みの感覚が生じたとしよう。そこで生じたのが痛みの感覚である限り、痛いのは私である他ないだろう。つまり、私が彼の腹に痛みを感じたということでしかない。もしそうであるならば、彼の腹に痛みを想像したとしても、それは私の痛みを想像したことでしかないだろう。では、私は彼の痛みをどのようにして想像すればよいのだろうか。想像不可能であると思われる。どこに痛みの感覚を想像しようとも、そこで想像されたのが〈痛みの感覚〉であるかぎり、痛いと想像されるのは私なのである。[2]

〈神〉は「ロビイに心が宿ったことを信じよ」と言う。私は「何を信じればよいのか」と〈神〉に尋ねる。「昨日までのロビイと今日のロビイはどこが違うのか」と。すると〈神〉はこう言う。「昨日までのロビイはたとえ腹を押えて痛みのふるまいをしたとしても、痛みの感覚はもっていなかった。だが、今日のロビイは違う。本当に痛いのだ。なるほど、ふるまいとしては昨日と何の違いもない、だが、それに痛みの感覚がプラスされたのだ」。だが、私にはまだ分からない。何がプラスされたのか。すると〈神〉は嘲笑して言うだろう。「何度言わせる気だ。『痛みの感覚』がプラスされたのだ。『痛みの感覚』ならばおまえももっているだろう」。確かに私は「痛みの感覚」をもっている。例えばこうしてつねってみたときの〈これ〉だ。では、この〈これ〉をロビイにプラスしたのか？　馬鹿な。それでは私が痛いじゃないか。ロビイが痛みのふるまいをするときに私が痛くてどうするというのだ。〈神〉は何と答えてくれるだろうか。私の愚かさを嘆きながら、その〈それ〉そのものではなく、その〈それ〉をちょっと変えて、それからロビイにプラスすればよいではないか、と言うだろうか。だが、この〈これ〉をどう変えたらよいというのか。つねってみる。この〈これ〉はどうやったって私の痛みだ。何か〈神〉は勘違いしてるのじゃないか。

勘違いしているのである。ここでわれわれは容易に「私の痛み」という表現と「私の財布」といった表現とのみかけの類似にだまされてしまう。「私の財布」であれば、それを路上に投げ捨て、誰のものでもない財布にした上で、誰か他の人に拾ってもらい、その人の財布にすることも容易である。だが、心身二元論の規定する「私の痛み」はまったくそうではない。心身二元論にとって痛みの感覚とは私が感じる限りのものでしかない。それゆえ、私の痛みを私から引き離し、誰のものでもない痛みを作ろうにも作れないのである。誰のものでもない痛みとは端的に空無でしかない。痛みの感覚は徹頭徹尾、私の感覚であるしかなく、どういじろうと、それを「他人の感覚」とすることはで

きない。「ロビイに痛みの感覚をプラスせよ」と言われても、私は何をプラスすればよいのか分からず、途方にくれて思わず自分の痛みをプラスしてしまい、自分が痛い目にあうのがおちなのである。

責任は心身二元論者にある。私が「何をプラスすればよいのか」と尋ねたとき、彼らは「自分の胸に手を当てて考えよ。あなたは心をもち、痛みの感覚を知っているのだから」と答えた。そこで私は自分の感覚を探ってそれをプラスした。だが、けっきょくそれではだめだったのである。では、何をプラスすればよいのか。しかしもはや心身二元論はこの問いに対して実質的なことを何も答えることができない。私の痛みをもとに他人の痛みを意味づけようとしても、それは不可能でしかないのである。[3]

意志についてはどうだろうか。今日のロビイと昨日までのロビイは意志という点においてどう違っているのか。この問いに対して〈神〉はこう説明するだろう。昨日までのロビイには意志というものがなかったので、手を上げるときも、たんに手が上がるというにすぎなかった。かりに「ロビイが手をあげた」と言われることがあったとしてもそれは擬人化してそう言われたにすぎない。基本的に昨日までのロビイの動きはどんなに滑らかで複雑であっても機械の動きなのであり、しかじかの入力としかじかの内部状態に対する反応として手が上がっていただけなのである。だが、今日のロビイは違う。彼にはいまや意志がある。ロビイは今日初めて、自分の意志で手を上げるようになったのだ。——だがこれに対して、先とまったく同じ疑問が提出される。「彼の意志」をプラスすると言うが、それはいったい何をプラスすることなのか？　そしてこう答えられる。自分の胸に手を当てて考えよ。よろしい、私自身の場合を調べてみよう。私自身の場合「意志」とは何か？　ところが、今度は最初からつまづいてしまうのである。痛みの場合と違って、意志の場合には「これだ」と指せる何かがあるようにも思われない。例えば、次のように命令された

らあなたはどうするだろうか。『手を上げよう』と意志せよ。ただし、いっさいの身体的動きは伴わずに、ただ、意志だけするように」。何をすればよいのだろうか。おそらくほとんどの人がやったことは、「手を上げよう」と独り言を言うことだっただろう。では、独り言を言うことがすなわち意志することなのだろうか。そうではあるまい。では、想像することはどうだろうか。手が上がったところを想像するのである。いや、これもだめだろう。意志することなく想像することも、逆に想像することなく意志することも、どちらもごく普通にあると思われる。では、意志することとは何なのだろうか。実は自分の場合にもよく分からないのである。私には、いっさいの身体運動や状態と切り離された純粋に心のできごととしての意志なるものなどないように思われる。[4] もちろん、私がここでコーヒーを淹れたとして、「それは君の意志でそうしたのか」と問われたならば、「その通り、私は私の意志でコーヒーを淹れたのだ」と答えるだろう。言うまでもなく、私には意志がある。だが、例えばいまの場合には「コーヒーを淹れる」という具体的な行為があったのであり、心身二元論の要求に従っていっさいの身体的ふるまいとは別に意志なるものを特定したわけではない。そのようなものなど、ありはしないのである。それゆえ、ロビイにプラスされたものを知ろうとして自分の場合を探ってみても、意志の場合にはすでにその第一歩からつまづいてしまうのである。

だが、その一歩を譲ろう。私は自分自身の場合にこれが意志だと呼べるようなものを見出したとする。それはおそらく曰く言いがたい質と内容をもった感覚なのだろう。だが、そうだとしても、痛みのときと同じ議論が待っている。その〈それ〉をロビイにプラスしてみよう。ロビイの手が上がる。私は苦労して見出した〈それ〉をその動きにプラスする。結果はどうか。愚かである。結果はたんに、「私がロビイの手を上げた」というものでしかない。私は私自身の意志をロビイにプラスしてしまったからである。だが、それ以外にどうしようがあっただろう。自分の場合に「こ

れが意志だ」と呼べるものを探しても、見つかるのはただ〈私の意志〉だけであろう。そして痛みのときと同様に、誰のものでもない意志など、端的に無でしかない。かくして意志の場合にも、心身二元論の説明は失敗するのである。[5]

一―二　アニミズム

ここで注目すべきなのは、「彼の手が上がる＋彼の意志＝彼は手を上げる」という足し算である。[6] この足し算は、心身二元論に特有の足し算であり、他人の心に関するあらゆる場面で立てられる。例えば、痛みのような感覚の場面では、「彼の手が腹を押え、顔がしかめ面になり、呻き声があがっている＋彼の痛みの感覚＝彼は痛がっている」、そしてまた、怒りのような感情の場面では、「彼の顔が紅潮し、眉がつりあがり、大声が出されている＋彼の怒りの感情＝彼は怒っている」、等々といったぐあいである。そこで、「手が上がる」や「彼の手が腹を押さえ……」のような描写を、心が前提にされていないたんなる身体運動の描写という意味で「心なき描写」と呼び、「手を上げる」や「彼は痛がっている」のような描写を、心を伴わせた描写という意味で「心ある描写」と呼んでおこう。すると一般にこの足し算は、

心なき描写＋心＝心ある描写

という形で捉えられる。すでに見たように、この足し算における〈＋心〉という部分は了解不可能であり、それゆえこの足し算は成立しえぬものでしかない。しかし、日常的な日本語のレベルで言えば、「彼の手が上がる」という文は十分理解できるものであるし、「彼は手を上げる」もごくふつうに理解されるものでしかない。それゆえにこそ、われわれはつい禁じられた一歩を踏み出してしまう。すなわち、「彼は手を上げる―彼の手があがる」という引き算

をしてしまうのである。だが、われわれはこの一歩を阻止しなければならない。問題は、この二つの描写法、心なき描写と心ある描写の関係を明らかにすることである。

時間がくると目覚まし時計の「ベルが鳴る」。これは心なき描写である。だが、どうしてわれわれはここでこのような心なき描写をとったのだろうか。どうして、「目覚まし時計は私を起こそうとしてベルを鳴らした」と心ある描写をとらないのか。あるいは逆に、人間に対して「彼は手を上げた」と言うとき、どうして「彼の手が上がった」のような心なき描写をとらないのだろうか。あるいはまた、われわれは蛇に対して「蛇の首が持ち上がった」のように言うべきなのか、それとも「蛇が首を持ち上げた」のように言うべきなのだろうか。ロビイのようなロボットに対してはどう描写すべきなのか。問題の根は、ひとつの事態に対してつねに二つの描写法が可能であるように思われるところにある。道端の石ころに対してさえ、心ある描写は可能であり、逆に友人や恋人に対してさえ、心なき描写は可能であるように思われる。人間だってけっきょくは物の塊なのだから。

そこで、ある偏見（おそらくは自然科学に由来する偏見）によって、心なき描写の方がより基本的（より客観的？）であるかのように思われてしまう。そうした偏見の持ち主はさらにこう続けるだろう。他人の意志や感覚や感情は眼に見えるものではない。眼に見えるままをあるがままに描写すれば、それはむしろ心なき描写でなければならない。意志の存在を確認してもいないのに「彼は手を上げる」などと描写するのは、いかにも勇み足であろう。——私の批判は、これがまさに偏見であり、しかも維持しえない偏見でしかない、という一点にかかっている。理由は何度も繰り返したように、「心なき描写＋α＝心ある描写」と言われるときのプラスαがいったい何であるのか、まったく理解不可能でしかない、ということである。

ではどうすべきなのか。ともあれ、われわれが実際にやっていることをそのまま認めるしかない。通常、われわれは人物描写をするのに心ある描写をする。「彼は怒っている」と言うのであり、「彼の顔が紅潮し、眉がつりあがり、大声が出されている」などという描写はまず絶対にしない。日常的な生活の場では、心ある描写こそがむしろ基本的なのである。この心ある描写を、けっして心なき描写プラスαへと分解しようとせず、そのまま、まるごと認めること、それしか道はないと思われる。ここでわれわれは科学主義的偏見を断ち切らねばならないのである。

だが、どうして「彼は怒っている」のように言い、「彼の顔が紅潮し、眉がつりあがり、大声が出されている」とは言わないのだろうか。どうしても、そう問いたくなる。しかし、どうしてもこうしてもないのである。われわれは眼の前の彼のようすを「怒っている」と描写する。それがわれわれの表現法なのである。リンゴがあるときに「リンゴがある」と描写するのと同様に、彼が怒っているから、われわれは「彼が怒っている」と描写する。他に言いようもなく、また、他に言いようを探してはならないのである。いわば、「彼が怒っている」こそがこの場合の見たままありのままに他ならない。むしろ、「彼の顔が紅潮し、云々」の方がわざとらしい虚構の描写ではないだろうか。

では、ロビイは「怒る」のだろうか。それとも、「その顔を覆う人工皮膚が赤っぽくなり、眉がつりあがり、声のボリュームが大きくなる」にすぎないのだろうか。あるいは、われわれは未知の宇宙人に対して心ある描写をすべきなのだろうか、心なき描写をすべきなのだろうか。この問いに対してある人たちは宇宙人に心があるかどうかを確かめようとして、脳の有無を調べようとするかもしれない。だが、これは的はずれである。というのも、心ある描写は植物や石ころのような「無脳物体」にも適用可能だからである。あるいはまたある人たちは、身体にプラスされるべき「心」の有無を確かめようとする。そして確かめることができず、態度を決めかねたままでいるだろう。だが、こ

れもまた的はずれでしかない。一言で言えば、「心がある」とは対象自体のもつ何らかの性質などではない。「心」と呼ばれるような何ものか（脳のようなものであれ、魂のようなものであれ）があるから心ある描写をとる、というのではないのである。

それでは、心ある描写をとるか心なき描写をとるかはその対象の在り方とは無縁だと言うのか。そう問われるかもしれない。それはまったくわれわれの勝手なのだろうか、と。この問いに対して、それがわれわれの問題だという点では、「その通り」と答えたい。そしてまた、勝手なものなのかという点に対しては、「ある意味でその通り、そしてある意味ではそうではない」と答えたい。第一に、どちらの描写をとるかはわれわれの生き方の問題なのである。たとえそれが路傍の小石であれ、われわれがそのような生き方を選び、その小石に対して心あるものへの態度を取るならば、それは心あるものとされるだろう。大森荘蔵の言葉を借りるならば、それは「アニミズム」の問題なのである。[7] それゆえ、それは確かにわれわれ自身の問題となる。そして、われわれは自らの生き方を変えて行くことができるという意味で、ある程度それはわれわれの勝手になるとも言える。だが、生き方とは、一朝一夕にできあがったものではなく、またそうやすやすと変えられるものでもない。その意味で、それはわれわれの勝手になるものではないだろう。ロボットに心を認めることができるかどうか、それはわれわれがそういう生き方をすることができるようになるかどうか、という問いに他ならない。ロボットであれ、宇宙人であれ、われわれはまだそうしたものたちとの付き合いの歴史をもっていない。それゆえ、彼らに対して心ある描写を定着させようとするならば、最初の出会いから、その方向のもとにゆっくりと付き合いを続け、自然にそれがわれわれの態度として身につくのを待つしかないのである。逆に、人間たちは人間どうしの付き合いをこのような心ある描写を用いる形で定着させてきた。そして現在われ

われはそうした生き方をしている。なぜ、そうした生き方をしているのか、根拠などありはしない。ただ、長い歴史と伝統があるのみなのである。だが、この歴史と伝統の上に生きるかぎり、人間は心あるもの、たんに「手が上がる」のではなく、自らの意志で「手を上げ」、たんに「顔を紅潮させ眉をつりあげ、大声が出る」のではなく、「怒る」のである。それゆえ、現在のわれわれにとって、人間はけっしてたんなる物ではない。あるいは物プラス心というのでもない。人間は物とは根本的に異なった、〈心あるもの〉なのである。(8)

一―三　私の心

だが、どうしても疑問が残る。どんなに生き方が変わろうと、他人の心がどうなろうと、どうしたって私のこの心だけは残るのではないか。どのようなことがあっても、私が死にでもしないかぎり、この心だけは否定しえないのではないだろうか。あるいはこう問うてもよい。心ある描写をとるか心なき描写をとるかは生き方の問題だと言った。だがそれは「われわれの生き方」ではなく、「私の生き方」なのではないか。それゆえ、心あるものとされたりされなかったりするのはつねに私ならざる他のものたちであって、この私はつねにその原点として、心あるものなのではないか。私が心を失うとき、それはけっして生き方を変えるときではなく、まさに私が死ぬか意識を失うときでしかないのではないだろうか。(9)

私はなおも、「私の心、それはこの〈これ〉だ」という考えにしがみつこうとしているように思われる。目の前に現われるのは私の知覚している世界であり、ころべばひざに痛みが走る。たとえ痛みのふるまいなどしなくとも私には私の感じるこの痛みがある。そしてこの痛みは私だけが感じられるもの、私の心のできごとなのだ。あるいは私は

怒り、悲しむ。怒りとは何か、それはまさにこの、いま感じている感情、それそのもののことであろう。私の心とは何か、それはこの〈これ〉なのだ。他人に対しては内界モデルを拒否しておきながら、なお自分自身に対しては、心とは私のみが体験しうる内界であると考えようとしてしまうのである。

だが、ここですでに議論したことをもう一度繰り返さなければならない。私の心を、感じられるこの〈これ〉であるとするとき、他人の心はどの「どれ」になるというのか。一見すると、この〈これ〉を他人に応用すればよいように思われる。だが、心とはこの〈これ〉なのだ、そう言うとき、心は本質的に私のものでしかない。それは「私の」という所有格をはずしたとたんに全き空無と化すようなものなのである。それゆえ、もはや他人の心ということに意味を与えることができなくなってしまう。たんに他人に心があるかどうか分からないというのではなく、「他人の心」という語が、ちょうど「丸い四角」のように矛盾した、それゆえ端的に無意味な語となってしまうのである。そのとき、どのように生き方を変えようとも、もはや他人を心あるものとする道は原理的に最初から閉ざされていることになる。

だが、それでも、たとえすべての他人が心なきものとされても、なお私だけは心あるものであるしかない、その実感はぬぐいされないように思われる。他人の場合には、心ある描写と心なき描写のいずれが採用されるかは、われわれの生き方しだいである。だが、私の場合にはどうか。私は「手を上げる」、それがたんに「手が上がった」のではないことは私がよく知っている。私は確かに自分の意志で手を上げたのだ。あるいはまた、私はこの「痛み」を「痛み」と描写する。「少し頭が痛い」、この描写がどのような心なき描写になるというのだろうか。なるほど他人の場合であれば、ロボットが頭痛に対応するふるまいをするときのように、「彼は頭を押え、少ししかめつらをして、『アタ

マガイタイ』と声を出す」のような描写をとることも可能であるかもしれない。だが、私が自分について「少し頭が痛い」と描写するとき、そのような心なき描写はそもそもありえないように思われる。私が無痛人間にならないかぎり、私から「痛み」という心ある描写を奪うことはできないのではないか。怒りそのものを、悲しみそのものを奪い取らないかぎり、私はそれを「怒り」としてそしてまた「悲しみ」として描写するしかないのであり、それゆえ私から心ある描写を奪い取ることはできないのではないだろうか。

確かにこの実感は根強い。だが、ここにはある基本的な誤解が見られるように私には思われる。私に痛みや悲しみがあること、そのことがすなわち、私に心があることなのだ、としてしまう誤解である。あるいは、同じことであるが、「痛い」とか「悲しい」と描写することが、すなわち、心ある描写をすることなのだ、としてしまう誤解である。だが、おそらくただこのように言っただけでは、何を寝ぼけたことを！、と言われるのがおちだろう。痛みや悲しみこそ、まさに私の心のできごとなのであり、私にそれらがあるということはすなわち私に心があるということではないのか。そしてそれらがあるという描写は、すなわち心ある描写に他ならないのではないのか。いや、そうではないと考える。

例えばわれわれは、「あの犬はこわい」と言う。われわれはおそらくこれをその人の恐怖心の描写として理解するだろう。すなわち、その人の心の状態の描写として。だがここで、むちゃを承知でこう言ったならばどうだろうか。「あの犬はこわい」はいささかも私の心の描写などではない。それは単純にあの犬を描写したものなのであり、その意味で「あの犬は黒い」と何も変わるところはない、と。この言い方が無謀であることは私も分かっている。だが、どうして無謀なのだろうか。あるいは、私が「足が痛い」と言うとする。これは私の足について述べたものであり、

私の心について述べたものではない、と言ったとしたらどうだろう。「足が痛い」も「足がはれている」も、ともに足について述べたものであるという点では同じだと言うのである。

反論は簡単であるように思われる。「あの犬は黒い」は客観的なことがらだからである。[10] その通りであろう。だが、それでもあえて食い下がってみよう。「あの犬はこわい」もやはり客観的なのではないか。というのも、それは、あの犬についてそれがこわいという性質をもっているということを述べたものだから。しかし、これはいかにも力ない意見に聞こえる。「黒い」ならば確かにあの犬の性質であるだろう。だが、「こわい」はあの犬の性質ではないのである。だが、もう少しこの物分かりの悪い男につきあっていただきたい。この男（私のことだが）は、どうして「こわい」はあの犬の性質ではないのか、と問うのである。そしてその言い分は無邪気にもこうだ、「だってあの犬は実際こわいじゃないか！」。度し難いと思われるかもしれないが、辛抱しよう。おそらくこう諭してやればよい。「君にとってはこわいかもしれないが、他の人にとってもこわいかどうかは分からないだろう?」、と。だがそのとき、私はむしろきょとんとして（あるいはニヤリとして）こう言い返してみたい、「他の人なんかどうでもいいさ、どうせ彼らには心がないんだから」。

たちの悪い道化はもう退場させよう。だが、狙いは分かった。問題は心ある他人たちに囲まれている現在の私ではない。「すべての他人が心なきものとされても、なお私だけは心あるものであるしかない」、この実感こそがいま問題なのであり、それゆえここで問題となっている私は心なきものどもに囲まれている私なのである。私はここにおいて、他人の手など借りずに私の心を自立させなければならない。そしてそれは最初きわめて簡単なことに思われたのである。「あの犬はこわい」、これが私の恐怖心以外の何だと言うのだろうか。だがそう簡単にはいかない。あの犬は黒く、

身体も大きく、よく吠え、こわい。事実あの犬は黒いから「あの犬は黒い」と言ったのであり、同様に、事実あの犬はこわいから「あの犬はこわい」と言ったのである。何の違いもありはしない。だが、やはり何か両者は異なるように思われる。「黒い」はあの犬の性質の描写だが、「こわい」は私の心の描写だと、どうにかして言ってやりたい。しかし、この感じはわれわれが心ある他人を認めている世界に住んでいるからに他ならないのではないだろうか。現在のわれわれにとって、事実あの犬が黒いならば、われわれのほとんどが（うまくいけば全員が）そのことを認めるだろう。だが、「こわさ」はそうではない。必ずしもほとんどすべてがその犬をこわがったりはしないだろう。それゆえにこそ、現在のわれわれにとって、「こわい」というのはあの犬についての事実ではなく、こわがっている私についての、私の心についての事実ともなるのである。しかし、いま考えているのは現在のわれわれの世界ではない。そこでは私以外に心あるものはいないと想定されている。そのとき、現在のこの実感を白紙に戻して、この私ひとりしか心あるものがいないとされる世界で「黒い」と「こわい」との違いを出してみていただきたい。

「黒い」と「こわい」を同等のものとする私の議論は強引なものに思われるかもしれない。「こわい」をあくまでもあの犬についてのものとするために、私は「こわさ」を、「黒さ」がそうであるように、いわばあの犬のもとに張り付けた。そこでもう一度、心の領域に呼び戻すために「こわさ」をあの犬から引き剝がしてみよう。そのとき、例えばこう議論される。あの犬が立ち去るとき、「黒さ」はあの犬とともに去っていく。では、「こわさ」はどうか。すぐに消え去ることもあろうが、そうではないときもあるだろう。あまりにこわかったとき、その恐怖心は容易に消えはしない。では、その「こわさ」はどこに居残っているのか。チェシャ猫が笑いだけをそこに残して消えたように、その犬はこわさだけをそこに残して消えたのだろうか。こわさはそこにあると言うのだろうか。馬鹿げている。では、ど

こか。心の中ではあるまいか。あるいは、むしろ「悲しみ」の方が見て取りやすいかもしれない。悲しい映画を見る。だが、言うまでもない、映画が終わっても私は悲しい。やがて薄れていくかもしれないが、それでも悲しみは確かにその後も残っている。どこにか。心の中にではないだろうか。

「悲しみはどこに残っているのか」。なるほど、この問いに対してどこと答えることはできないだろう。そこに残っているわけでもなく、さりとてその辺りに漂っているわけでもない。だが、だからといって、即座にそれは心の中ということにもならないと思われる。例えば、夜、あたりに何もない一軒家から外に出たと考えていただきたい。おりしも曇りで月も星もない。「暗い」。では、暗さはどこにあるのだろうか。それはいわば、非人称的に（英語ならば"It"を主語にする形で）状況としてあるというべきだろう。けっして心の中が暗いのではない。状況が全体として暗いのである。ならば、まったく同様に、「こわい」というのも漠然とその状況に対して言われているのではあるまいか。「暗い」がたんに闇夜の状況描写であるように、「こわい」もまた、いささかも心の描写などではなく、たんに闇夜の状況描写なのではないだろうか。家を出たとき、そこは「暗くてこわい状況」だったのである。あるいはまた、犬が立ち去ったあとも、さっきまで犬がいたという状況のもとに私は残される。だとすれば、そこで為される「まだこわい」という描写は、まさにそのような犬が立ち去った後の状況の描写なのである。同様に、映画を見た後に私は、さっき映画を見たという状況にいる。そして、その状況を「悲しい」という言葉で描写するのである。映画館の外で、私は悲しい世界にたたずむことになる。無表情な世界の中に私一人が悲しい心をもって立つのではなく、私は悲しみの表情に沈む世界の中に立つのではないだろうか。[11]

注意していただきたいのだが、私は、現在のわれわれがそうだと言いたいのではない。現在であれば、たとえ同じ

映画を見てもまるで悲しんでなどいない無数の他人たちに出会う。彼らはめいめい、映画の出来の悪さに腹を立てたり、好きな女優を見たために上機嫌だったり、映画の長さにうんざりしていたりするだろう。それでもなお、私は彼らと同じこの世界に住んでいる。それゆえ、いくら私一人がどれほど悲しんでいても、彼らと住む世界が同じであるかぎり、世界そのものは無表情と言うしかない。私は私の悲しみを世界から引き剝がして心の中にしまうしかないのである。[12] だが、いま問題にしているのはいっさいの他人が心なきものであるような世界に他ならない。そしてそのような世界であれば、私はもはや何ひとつ私の心の中にしまいこむことはないのではあるまいか。痛みも、恐怖も、悲しみも、すべて私の足やあの犬やあるいはまたばくぜんとした状況に対する、あくまでも世界についての描写になるのではないだろうか。そのような言い方には違和感があることは私も認める。だが、その違和感はあくまでも心ある他人に囲まれたわれわれだからこそ抱くものであると思われる。もう一度、心ある他人をいっさい忘れて、痛みや恐怖や悲しみを含めて世界を眺めてみてほしい。そこにはあざができて痛い足がある。黒くてこわい犬がいる。そして夜は暗く、わびしく、どこかもの悲しい。そうした世界の眺めだけがただそこにある。そしてそれ以上何があると言うのだろうか。何もありはしない。世界から引き剝がされた私の心など、もはやどこにもありはしない。まさに、「独我論を徹底すれば純粋の実在論となる」[13]のである。すべての他人が心なきものである世界、そのような世界においても、頭痛はなくなりはしないし、悲しみも消えはしない。だが、そのことがすなわち、私に心があることなのではない。私がそのこわさを犬から引き剝がし、悲しみを状況から心の内へとしまいこむには、すなわち、たんなる世界の眺めであったものが私の心の眺めとなるには、心ある他者の存在が不可欠なのである。

一―四　パースペクティブ

かくして、他我問題は再定式化されねばならない。それは当初「私の心の世界にいかにして他人の心が登場しうるのか」という（実際かなり曖昧な）問題であるように思われた。ここにおいて私の心の世界とは、（これもまたかなり曖昧な言い回しであるが）たんに世界の一部ではなく、まさに世界そのものであるとされる。[14] あそこにある木は私が見ている木であり、頬に当たる風は私が感じている風である。総じて、私が了解する世界はすべて私の意識の内にある。というよりも、私が了解するということは、私がそれらを何らかの形で意識するということに他ならない。それゆえ、私の意識の内に入り込みえないということは、すなわち了解不可能ということなのである。そしてこのように捉えられたならば、もはや他人の心は原理的に了解不可能なものとなるだろう。例えば、他人の痛みはどうやっても私の意識の内には入りえないことになる。知覚という形で意識したならばまさに私が痛いことになるであろうし、たとえ想像という形で意識したとしても、それはあくまでも私が痛いことの想像でしかなく、他人の痛みの想像ではありえない。ひとたび私の心を出発点に立てたならば、もはや他人の心は登場不可能となってしまうのである。だが、この議論の筋道はその第一歩において決定的に誤っている。前節において見たように、独我論的世界はいささかも私の心を表わすものではない。痛みも悲しみも、そこでは端的に世界についての描写なのであり、それはむしろ〈無心の立ち現われ世界〉[15] とでも呼ぶべきものであるだろう。それゆえ問題は、けっして「私の心の世界にいかにして他人の心が登場しうるのか」というものではありえない。あえて議論上の出発点を取るとすれば、それは「私の心の世界」ではなく、「無心の立ち現われ世界」（すなわち、〈私〉も〈心〉もまだ語られる余地のない、「純粋な実在論」的世界）

なのである。それゆえ問われるべきは、もはや「他人の心」であるよりも、まさに「心」そのものとなる。「無心の立ち現われ世界にいかにして心が（すなわち「心ある語り方」が）登場しうるのか」、これがわれわれの問題なのである。私は心を登場させるその契機をこそ、〈他者〉と呼びたい。他者がいなければ世界はただ透明にその姿を立ち現わすだけであろう。他者の存在によって初めて、世界は透明性を失い心という襞をもつ。われわれはいまやこの「心」が何であるのかをこそ問わねばならない。そしてまさにそれと同じ意味において、「他者」とは何であるかを問わねばならないのである。

ここで、パースペクティブという点から問題を立てることによって、あたかも他者問題がその正当な深みにおいて問われうるかのように思われるかもしれない。この世界の眺めはひとつのパースペクティブをもっている。そしてそれによってそれはその原点たる〈私〉を刻印しているように思われる。私はこの〈私〉の視点から世界を眺めるしかない。ところが驚くべきことに、他人もまた彼なりの視点から、彼のパースペクティブで世界を眺めているらしい。確かに、日常的な実感としてそれは疑いないことであろう。私のパースペクティブにおいてはライターは煙草の向こう側にあるが、彼のパースペクティブにおいてはライターは煙草の手前にあり、彼には私に見えていない裏側が見えているのである。だが、私はそのことをどう理解すればよいのだろうか。いくらこの世界を眺め尽くしても、得られるものはただ私のパースペクティブのもとにある風景でしかなく、それゆえ、この世界の風景の中に他のパースペクティブのもとにある別の風景など入り込みえないように思われるのである。そしてそのことはすなわち、私のパースペクティブの中に他のパースペクティブの原点たる他人の入り込む余地などない、ということを意味している。ここで、彼のパースペクティブを理解するためには彼のいる位置まで行ってみればよい、と言われるかもしれない。だが、

だめなのである。たとえ彼のいる位置まで行ってみたとしても、そこで得られるパースペクティブはあくまでも私の、パースペクティブでしかない。それは、彼のいる位置における私のパースペクティブというにすぎないのである。

だが、私にはこの議論はまちがっていると思われる。まず確認しておかなければならないことは、「パースペクティブ」という言葉の文字通りの意味においては、世界の眺めはけっして単視点的ではない、ということである。椅子を立ち上がり、テーブルを周ってみよう。パースペクティブはテーブルを周るにつれ時々刻々変化していく。そのとき、私には先程のパースペクティブの記憶がある。さらにまた、これから展開するであろうパースペクティブの予期もある。世界の眺めとは、たんに知覚風景だけではなく、そうした記憶や予期も含まれたものに他ならない。いや、それだけではない。そもそも知覚風景ですら、他のパースペクティブの了解がなければ成立しえないだろう。というのも、私が見ているのは写真の風景のような、見られている限りの側面しかもたない薄っぺらな書き割り的対象ではなく、厚味のある、まさに〈物〉だからである。私はけっして家の一側面を見ているのではなく、家を見ている。すなわち、そのことの内に、こっちから見ればこう見え、あっちから見ればああ見える等のことが、たとえばぐぜんとした形でしかなくとも、少なくともなんらかの形で織り込まれているはずなのである。〈物が見える〉ということは、たんにそのとき見えている一側面の了解だけではありえない。なるほどあの時計台はいまはその正面を見せている。だが、さっきは斜めの姿を見せていたのであり、これからあの入り口に入っていけば中の様子が見えてくる。そしてまたそうした記憶や予期だけではなく、「いま向こうに立っていれば背後からの姿が見えたはずだ」といった無数の反事実的な思いもまた、そこに籠められているのである。[16] ここで重要なことは、無心の立ち現われ世界におけるこのパースペクティブの複数性は、たとえそこに哲学的問題が見出されるとしても、けっして目下のわれわれの問題では

ない、という点である。われわれはまだ他者を論じる以前のところにいる。すなわち、さしあたり論じられたのはたんに〈物が見える〉ないし〈物が立ち現われる〉ということなのであり、そのことの了解の内に、現在知覚されているパースペクティブ以外の他のパースペクティブの了解が含まれている、ということが確認されたにすぎない。誤解を招きやすい言い方をするならば、独我論的世界においても〈いま・ここ〉からのパースペクティブ以外のさまざまなパースペクティブは存するのであり、それゆえこの問題は他者の問題とは切り離されねばならない。大森流の言い方を借りるならば、世界はさまざまなパースペクティブのもとにじかに立ち現われているのであり、いまだ心の出る幕はないのである。

では、他人を登場させよう。曲がり角の向こうに友人が立っているとする。私は彼に何が見えるかを尋ねる。彼は「時計台が見える」と答える。いったい、ここにいかなるアポリアがあるというのだろうか。問題を単純化するために時間の要素を無視しよう。私はここにいる、そして彼はあそこにいる。私には時計台は見えていない。だが、彼には時計台が見えている。もしここで問題になっているのがあそこからのパースペクティブというにすぎないのであれば、ことは簡単である。私もまたその場所に行って実際に見てみればよい。そうすれば、〈あそこ〉からのパースペクティブを私も体験できるだろう。だが、ことはそれでは片付かない、と言われる。それゆえむしろ問題は、まさに私が彼のいるその位置に行ったところで立てられるだろう。つまり、たとえ私が彼のいる位置からのパースペクティブを体験したとしても、それはなお彼のいる位置からの〈私〉のパースペクティブであり、〈彼〉のパースペクティブではありえない、そう言われるのである。視点の時間空間的位置をたとえ等しくしたとしても、原理的に私は他人のパースペクティブを体験できない、と。だが、これはいったいどういう意味なのだろうか。「パースペクティブ」

とは、文字通りには、視点の時間空間的位置が等しければ等しいようなものであろう。視点の時間空間的位置が固定されるならば、パースペクティブも固定されるのである。それにも関わらず、「たとえ視点の位置を等しくしたとしても私のパースペクティブは彼のパースペクティブではありえない」と言われる。これは明らかに比喩であり、しかも説明してもらわねば意味不明の比喩である。いったいそこで言われる「私の」パースペクティブとか「彼の」パースペクティブとは何なのであろうか。私には、そこで真に言われようとしていることは「パースペクティブ」という言葉がもはや不適切であるようなものであると思われる。

パースペクティブとは、基本的に、まだ誰のものでもないと言うべきだろう。あるいはむしろ、すべてのひとのものである、と言うべきかもしれない。すなわち、誰でもその位置に立てばそれが見える、これがパースペクティブなのである。彼が曲がり角の向こうで「時計台が見える」と言うとき、それは別に彼でなくともかまわない。誰であろうと、それゆえ私でも、曲がり角の向こうに立てばそれと同じ時計台が見える。その意味で、世界は相変らず完全な透明性を保っている。そしてさらにその意味において、パースペクティブとは、やはり基本的にはまだ誰のものでもないと言うべきなのである。机の上に本がある。そのとき、「あの位置からは本の背表紙が見える」等々のことは「机の上に本がある」ということの意味に含まれている。さまざまなパースペクティブの可能性は「机の上に本がある」ということの内に含まれているのである。それゆえ、パースペクティブの可能性は、私が与えるものではなく、純粋に〈物〉の側からの要請に他ならない。いわば、われわれはただひたすら物に服従しつつ、まったく受動的にそのパースペクティブに晒されているにすぎない。[17] それゆえ、パースペクティブの違いは、少なくともそれだけでは、いまだ他者との出合いを用意するものではないのである。

あるいはここで、ある苛立ちをこめてなおこう言われるかもしれない。そうじゃない、まったく単純なことが分からないんだ！「彼にも時計台が見えている」、ここに困惑のすべてがある、[18]と。まったく、どうしてそんな単純なことが分からないのだろう。彼は彼のいる位置から「時計台が見える」と報告する。いったいこの報告の意味が分からないと言いたいのだろうか？　なるほど私はここにおり、彼はあそこにいる。それゆえ彼には知覚的に立ち現われているものが、私には予期的ないし反事実的な思いの形でしか立ち現われていない。だが、視点の差異も、様態の差異も、立ち現われ報告の意味の了解を妨げるものではない。世界はさまざまな視点、さまざまな様態のもとに、じかに現われているのであり、視点や様態の異なりはそうした世界了解の一貫でしかないのである。それゆえ困惑はただ一点、「だって彼は私ではない！」ということにかかっている。むろん彼は私ではないし、私ではありえない。だが、いまわれわれはまさに「彼は私ではありえない」ということの内実を問うているのである。そして、その内実はパースペクティブ的なものではない、というのがここまでの結論に他ならない。先のような困惑を表明する者も、そこまでは認めてくれるのではないだろうか。

以上の議論は視覚だけではなく、聴覚、触覚、味覚といったあらゆる知覚に拡張されうると思われる。例えば、舌の上に砂糖をのせれば甘さが立ち現われ、塩をのせればしょっぱさが立ち現われる、といったように。そこで、もっとも興味深い事例として、痛みの場面を取り上げてみたい。もしこの議論が成功したならば、痛みの場面が実は他者論の核心的場面ではないことが示されるだろう。まず確認されるべきは、痛みの立ち現われ世界もまた「単視点的」ではない、ということである。すなわち、痛みの立ち現われ風景に登場するのは、たんにいま現在知覚的に痛んでいるこの痛みだけではない。そこにはかつての痛みの記憶も、やがてくるであろう痛みの予期も登場する。そしてまた、

「いまこんなゴツゴツした所でころんでいたら痛かっただろう」とか「もしあのトゲが指に刺さっていたら痛いだろう」といった反事実的な痛みの思いも登場するのである。ここで、しかるべき身体状況（ゴツゴツした所でころぶ、トゲが指に刺さる、つねる、殴られる、等々）が視覚における「視点」に対応する。そこで、これらを痛みの「視点状況」[19]と呼ぶことにしよう。ここで再び注意しなければならないことは、こうした、知覚されていない痛みの立ち現われそれ自体には、他者論が論ずべき問題はまったく含まれていない、という点である。すなわち、こうした「痛みの複視点的立ち現われ世界」はたとえ独我論世界であったとしても認められるべき事実に他ならない。

では、他人の指にそのトゲが刺さり、彼が痛みを訴えたとしよう。ここにアポリアを見出そうとする者はこう議論する。立ち現われてくるものはいかなる形であれ、私の痛みでしかない。それゆえ、この私の立ち現われ世界には原理的に彼の痛みは登場しえない。したがって私には彼の痛みの訴えは理解不可能でしかない。――だが、この問題は、相変らず「私の心の世界にいかにして他人の心が登場しうるか」という形で立てられてしまっている。繰り返し確認しておかねばならないが、「他人の心が登場する以前の私の心」という想定には不斉合があるのである。それは実は心の世界ですらない。あくまでも「無心の立ち現われ世界」なのであり、ある時間空間的位置に立てばしかるべきパースペクティブが現われるのと同様に、ある状況に立てばしかるべき痛みが立ち現われる、それでおしまいなのである。それゆえ、無心の立ち現われ世界においては、視覚的パースペクティブの場合と同様に、視点状況が固定されればそのとき立ち現われる痛みも固定されることになる。すなわち、「指にトゲが刺さっている」という状況が実現されれば指に痛みが立ち現われ、「ほっぺたをつねっている」という状況が実現されればほっぺたに痛みが立ち現われる。そこで問題は、われわれがいま考えようとしている他人、彼の指にトゲが刺さり、私には痛くない痛みを訴えて

いる他人が、この無心の立ち現われ世界に〈他者〉を登場させえたか、である。しかし、一見するとこの問いは馬鹿げているように思われよう。「私には感じられていない痛みを訴える他人」、これは文字通りの〈他者〉ではあるまいか。だが、そうではないと言いたい。もう一度視覚的パースペクティブの場面を確認しておこう。そこでは、「私には見えていない時計台の姿を報告する他人」が論じられた。だが、ここで「私には見えていない」とは、たんに私がまだ曲がり角のこちら側にいるということにすぎない。曲がり角の向こうに立つ彼の報告は、「曲がり角の向こう」という視点が与えるパースペクティブの報告という枠を一歩も越え出てはおらず、そこにはいささかの〈他者〉も見出せないのである。同様に、痛みの場合に「私には感じられていない」というのも、たんに私が彼の視点状況を共有していないということにすぎない。それゆえ、「私には感じられていない」とはいささかも私秘性の表現などではありはしないのである。その痛みは、もし彼と同じ視点状況に立つことができれば、やはり私も感じられる痛みに他ならない。

例えば、サボテンにさわろうとしている子供に「それにさわると痛いよ！」と注意するとき、その注意は明らかに、「トゲが刺さる」という視点状況と痛みの立ち現われとの結び付きを教えているのであり、その意味で、「あの丘に上れば海が見えるよ！」と言う場合と同型なのである。われわれは、痛みの場合にも、視覚的パースペクティブの場合と同じように、「こんなトゲが刺さったら誰でも痛い」という了解を基本的なものと考えねばならないだろう。この言い方の内には痛みの人称的非対称性は見出せない。私の痛みも彼の痛みも同じ意味を与えられており、しかるべき状況ではまさに「誰でも」痛いのである。しかも、それは「痛みのふるまい」のようなものでもなく、痛みの立ち現われ、感じられる痛みに他ならない。実際、子供が「痛み」の意味を教わる原初的な場面は、「こんなトゲが刺さっ

たら誰でも痛い」といった場面であるだろう。ある視点状況が設定され、子供はそこからの「世界の眺め」の報告を教わる。それは、眼前の部屋のようすでも、痛みでも変わりはない。そうして子供自身もそのような報告をするようになり、また、彼自身が現に立ってはいない視点状況からの報告も理解するようになるのである。[20]

一般に、ある視点状況に立つ他人の立ち現われ報告が、「あの視点状況からはそう立ち現われる」という了解を突き崩すようなものではないかぎり、私もまた、同じ視点状況に立つことによってまさにその立ち現われを得ることができる。そしてその意味で、彼の報告は完全に理解可能なものとなるのである。むしろ、彼の他者性が露わになるのは、私と彼とが同じ視点状況に立ちながら、なお異なる立ち現われを報告するような場合であろう。換言すれば、私と彼との報告の不一致が視点状況の差異として解消されないような場合こそ、〈私〉と〈他者〉とが出会う場面なのである。

一―五　「見ること」と「見える」こと

そのような場面を画定する作業は、章を改め、新たな準備のもとに始めねばならないが、ここではいわばその前哨戦として、まず、「見る」ことと「見える」[21]こととの違いを考えてみたい。先に論じたように、「ものが見える」ということの内には自他の非対称性はない。そこには私の心も他人の心も、まだ登場する余地はないのである。それに対して、自他の心が現われてくるのはあくまでも「見る」というレベルにおいてであると、私には思われる。あるいはここで、「見る」ことから「見える」ことを取り去ったならば、残るのは「たんに眼を対象の方に向ける」といった身体動作にすぎず、[22]それゆえ、そこにはまったく自他の非対称性のごときものはないであろう、と言われるかもしれない。だが、そうではない、と言いたい。とはいえ、あらかじめはっきりと断わっておきたいが、「見る」というこ

とに自他の非対称性や心を見て取ろうとするからといって、世界認識の原点（しかも、唯一無二の、「隣人をもたぬ」原点）たる主観なるものを導き入れようというわけでもない。率直に言ってしまえば、知覚は他者論の中心的場面ではない、と私は考えている。むしろ私は、「見る」ことの内に意図的行為につながる側面を見出したいのである。議論を戻そう。「ものが見える」ということは、視点状況を固定すれば固定されるようなものに他ならない。それゆえ、「何が見える?」と私が他人に尋ねるとき、必ず私と彼とは視点状況を異にしている。彼が塀に上っていて私が下にいるようなときこそ、私は彼に「何が見える?」と聞くのである。あるいは、同じ位置に立っていたとしても、彼の方が視力が良いような場合であれば、同様の質問は発せられる。いずれにせよ、私は彼の立っている視点状況からの立ち現われ風景を問うているにすぎない。だが、視点状況の差異がいっさい問題になっておらず、その意味で私と彼との視点状況が共有されているとみなしうるとしても、なお、私は彼に「何を見ているんだ」と尋ねることができる。私はこの問いで何を問うているのだろうか。

私が結論と考えるものから述べよう。「何を見ているのか」、この問いで私は彼の意図(intention)を問題にしているのである。ここで、次の二つの場面を比較していただきたい。まず最初の場面はこうである。

「何を見ているんだ?」

「雲だ」

「なぜ雲なんか見ているんだ」

「雨になるかもしれないと思って」

そして次の場面はこうである。

「何を捜しているんだ?」
「ハサミだ」
「なぜハサミなんか捜しているんだ」
「この記事を切り抜こうと思って」

私にはこの二つの場面はまったくパラレルであると思われる。「見る」ということはたんに「見える」ことではなく、「捜す」こと、あるいは「捜して、見出す」ことなのである。ここで、G・ライルが立てた概念上の区別がきわめて参考になるだろう。ライルは、「感覚をもつ」(have a sensation)と「観察する」(observe)との間に重要な差異を見出している。その違いのひとつは、「われわれは意図的に観察するが、それに反して、意図的に感覚を引き起こすことはできるとしても、意図的に感覚をもつことはできない」、という点にある。[23] ほっぺたをつねることは意図的に為しうることであるが、そこで痛みが立ち現われるのはけっして意図的ではない。それは徹底的に「受動的」なことであり、意図的にほっぺたをつねれば、自然に痛みが立ち現われるということなのである。だが、観察はそうではない。それは何かを捜し、吟味し、答えを見出そうとする(ないしは実際に答えを見出す)ことである。われわれが「見える」と「見る」との間に見て取ろうとしている差異も、これと同じものに他ならない。「ものが見える」ことの内に意図の登場する余地はない。だが、「見る」ことには意図が含まれている。それは、ある視点状況を取ること(例えば塀の上に上り、ある方向に眼を向け、まぶたを開く)だけではなく、さらに、その視点状況において立ち現われた風景全体から対象を切り出し(いわば図と地を分け)、その対象についてさまざまなことを吟味する「行為」に他ならない。ここで行為とは何かという問題に入ることは本意ではないが、あえて言い切ってしまえば、「見る」ということはひ

とつの意図的行為(intentional action)なのである。[24]

この点はむしろ、アンスコム〔一九五七〕の方法に倣って「なぜ」と問うてみるのがよいだろう。次の二つを比べていただきたい。

(a) なぜ(君には)海が見えているのか

(b) なぜ(君は)海を見ているのか

これは明らかにまったく異なった問いである。まず第一に、(a)はあまり問われることがなく、それに対して(b)はごくふつうに尋ねることができる。そして、その差異はより本質的な差異に由来している。すなわち、(a)は原因を問うたものであり、対して(b)は理由を問うているのである。それゆえ、(a)はほとんど問われる機会をもたない。海が見える原因は日常的には明らかだからである。すなわち、海があること、そしてその人がしかるべき視点状況に立っていること、これである。問われるとしたら、海など見えるはずがないときに海が見えている(蜃気楼、幻覚)といった異常な場面だろう。あるいはむしろ、こうした問いが日常的に問われるのは、「腰が痛いんだって?いったいどうしたんだ」といった問いのように、その原因がごく普通に問題になる場合であるだろう。ともあれ、視点状況と立ち現われとの結び付きだけが問題になっている場合には、「なぜ」の問いは原因を問うものになると思われる。それに対して、「なぜ海を見ているのか」、これは理由を問うたものとなっている。そして答えも一様ではない。「泳ぎたい」、「釣場を探している」、あるいは「ただ気持ちがいいから」、等々。ここで具体的な議論は次章にまわすが、私は意図的行為に関するアンスコムの規定を採用したいと考える。それに従えば、「意図的行為とは理由を問うという意味で『なぜ?』と問う問いが受け入れられるような行為である」ということになる。[25] したがって、何かを見

ることは、（それが行為であるという点が認められれば）、まさに意図的行為なのである。

それゆえ、「見る主体」は基本的に「捜す主体」と同じであり、その哲学的身分は認識主観ではなく、行為主体に他ならない。この結論は大森〔一九八二〕の次の結論と通じ合っている。「あるのはただ動作主体としての私である。この動作的主体性をわれわれは認識論的主観性と取り違えやすいのである」[26]。異なるのは、私はそれをたんなる「動作主体」ではなく、「意図的行為の主体」とみなす点にある。そして、原理的な自他の非対称性を、認識論的な場面ではなく、むしろこの行為論的な場面にこそ求めたいと思うのである。

二　アスペクトと他者

本章の議論は、新たな他者論の問題領域を画定するための準備であり、問題の的を絞っていくために、われわれが漠然ともっている「他者」の観念を取り出そうとするものに他ならない。そして、そのさいの最大の課題は、すでに述べたように、心の内界モデルに踏み込むことなく他者性の在処を見定めること、これである。

しかし、これは実際きわどい作業であるように思われる。自他の原理的な非対称性、他者の特権性を認めることは、どうしても、接近不可能な他者の内界を認めてしまうことに他ならないように思われてしまうからである。そこで、私はこの網渡りの鍵を、アンスコムが意図的行為の分析において提出した「観察によらない知」(knowledge without observation) という概念に求めたいと考える。まさにアンスコムは、自他の原理的な非対称性を内界モデルによらない形で立てようとしているのである。それゆえ、本章の課題は、アンスコムの議論を積極的に採用しつつ、そこから

一般的な心のモデルへと通じるようなポイントを探り出すこと、と言えるだろう。いわば、「観察によらない知」という鍵をアンスコムから受け取り、その鍵でより広い場面への扉を開けてみたいのである。あらかじめ述べておくならば、扉の向こうには「アスペクト論」から「言語ゲーム論」へと繋がる道が拓けている。とはいえ、本稿が自らに課した課題はその扉を開けるところまでであり、残念ながらそこから歩み出るには至っていないことも言い添えておいた方がよいだろう。すなわち、われわれの課題は、これまで感覚の私秘性において論じられていた他者論の場面転換を計ることであり、さらにそれがいかなる心のモデルを用意することになるのかは、たんにラフ・スケッチを与えるに留まる。

二―一　意図の表出と不確定性

まず、意図的行為に関して基本的な事実を確認するところから出発したい。めざされる論点は単純であり、きわめて常識的なものである。すなわち、他人の行為の意図は、ある程度は観察によって知られうるが、ある程度はもはや観察によっては知られえず、当人に尋ねなければ分からない、と。だが、このことの確認は心のモデルを作るにあたって決定的に重要なものとなる。他者の基本的特徴は、この「部分的理解可能性」にある。まったく理解しえないものはもはや他者ですらない。むしろまったく理解しえないために、それは私の視野の外にあるだろう。だが同時に、原理的に完全に理解しうるのであっても、それは他者とは言えないだろう。独断的に言ってしまうならば、そもそも理解ということが言われうるためには、つねに誤解の可能性がそこに影を落としていなければならないと思われる。他者はつねに、私の理解を裏切る可能性をもっていると思うのである。[27] そこで、他者理解の両面性を確認しておくこ

とは、われわれが、懐疑論を帰結するようなモデルとも、あるいはまた、行動主義的な、他人の心を観察可能なものとしてしまうようなモデルとも訣別するために不可欠のこととなる。

では、他人がいかなる意図的行為をしているのかをわれわれはどうやって知るのか、と問うことにしよう。いったい、観察者の立場からどれだけのことが言えるだろうか。まず問題なく言えることは、彼がいかなる動きを為しているか、である。例えば、「彼の足が止まり、手が上がった」等々。こうした動きのレベルの記述であれば、それはまさに観察が与えてくれるだろう。では、動きのレベルでしか知りえないのだろうか。そんなことはないだろう。むしろわれわれは、人のふるまいの描写を意図的行為の記述のレベルで学んでいる。それゆえ、そのふるまいを目にしたわれわれは、「彼はタクシーを止めようとしていた」のような記述を直接に適用しようとするだろう。ところが、そのようなふるまいに対応する意図的行為の記述は複数ある。例えば、彼は通りの向こうの誰かに挨拶したのかもしれない。突然何か劇の練習を始めたのかもしれない。では、その内のどれがこの場面に適用されるべきかは、どうすれば知られるのだろうか。これに対するひとつのもっともな答えは、前後の状況を子細に観察せよ、というものである。実際に向こうからタクシーが来ており、彼の前でそれが停止し、彼がそれに乗り込むのを見れば、取るべき記述は一つに定まるはずだ、と。この事例に関して言えば、私はその指摘に同意したい。だが、つねにそうなるわけではないと思われる。いくら状況と彼のふるまいとを観察しても、なお彼の意図が分からない場合があると思われるのである。いくつか事例を挙げて検討しよう。

（事例一）彼がロッキング・チェアに腰掛け、本を読みながら、そのいささか古くなった椅子をキイキイいわせて揺すっていたとする。いったい、彼はわざとキイキイいわせているのだろうか。すなわち、確かに彼はその椅子をキ

イキイいわせているが、それは彼の意図的行為なのであろうか。そのことは観察によって知られうるだろうか。不可能であると思われる。わざとかどうかは、けっきょくのところ彼に聞いてみなければ分かりはしない。というのも、いくら私が彼はわざとそうしているのだと考えても、彼が「キイキイいわせていたことに気がつかなかった」と答えればそれまでだからである。アンスコムが指摘するように、ひとつのふるまいにはさまざまな記述が可能であり、その中には当人が自覚している記述もあれば、自覚していない記述もある。そして当人が自覚していない記述をあてはめることは、われわれにはできないのである。[28] われわれは、彼がその記述を自覚しているかどうかを本人に尋ねなければならない。[29]

（事例二）そのことは、行為記述における規約的側面を考えればいっそうはっきりするだろう。例えば、食事の後にゲップをするのが食事に対する満足の意を表わすことになっている国があるとする。そこで、他国からの訪問者が食事の後にゲップをしたとしよう。彼は満足の意を表したのだろうか。それともたんにいささか食べ過ぎたというだけなのだろうか。そのことは、彼がその国の規約に通じているかどうかによる。もし彼がその国の規約のことなどまったく念頭になかったならば、彼のゲップには何の理由もありはしない。ただ、いささか食べ過ぎたという原因だけがあるのであり、それゆえそれはけっして意図的行為ではないのである。

（事例三）次に、彼が部屋のあちこちを、本をどけたり、紙の束をめくったり、引き出しを開けたりしながらうろうろしているとしよう。なるほど、彼が捜し物をしていることは、明らかである。だが、彼は何を捜しているのだろうか。それは観察していれば分かるだろうか。

分かるように思われるだろう。彼が何を捜しているかは、彼が何を見出したときに捜すのを止めるかを調べること

によって分かる、というわけである。そこで、捜し物が見つからなかった場合のことを問題にすることもできよう。捜していて見つからず、諦めてしまったならば、何を捜していたのかはもはや彼に尋ねるしかない。だが、さらに強く、例えば彼がハサミを見つけて捜すのを止めたとしても彼が何を捜していたのかは分からない、と言いたい。彼はたんに「何か切るもの」を捜していたのかもしれないし、あるいはとくに愛用の「このハサミ」を捜していたのかもしれない。あるいは、本当はナイフを捜していたのだが、諦めてハサミでよしとしたのかもしれないだろう。なるほど、そのハサミを見つけて彼は捜すのを止めた。それゆえ、そのハサミは彼の探索停止の原因ではあるだろう。だが、それだけではまだ理由は明らかではない。彼が何を捜していたのかは、けっきょく観察では確定しないのである。

（事例四）彼が人の顔の絵を描いていたとする。そこでこう問われる。いったい彼は誰かの似顔絵を描いているのだろうか、もしそうなら、誰の似顔絵を描いているのだろうか。これに対するひとつのありそうな答えは、そうしたことはその絵が誰に似ているかによって分かる、というものだろう。だが、これが答えになっていないのは明らかである。たとえ絵が誰かに似ていたとしても、たまたま似てしまっただけかもしれない。逆に、ぜんぜん似ていなかったとしても、それは失敗した似顔絵であるかもしれない。彼がどういうつもりなのかは、彼に尋ねなければ分からないのである。[30]

（事例五）あるいは、「なぜそんなことをするんだ」という問いを引き出すには、もっと劇的な事例の方がよいかもしれない。例えば、彼が突然私を殴る、のように。彼はなぜ私を殴ったのか。私は胸に手を当てて考えてみるが、分からない。「憎しみから殴ったのだ」[31]と解釈するかもしれないが、誤解かもしれない。本当は愛情から殴ったのかもしれないだろう。めったにあることではないかもしれないが、いくら観察していてもわけが分からず、当人に尋ねる

しかないような異様なふるまいというのも、確かにあると思われる。

まだ他のタイプの事例もあるだろうが、もう十分だろう。こうした事例において、われわれは観察による意図の不確定性を確認できる。けっきょくのところ、どこかで私は彼に尋ねなければならず、それに対して彼が正直に与えてくれた答えが、彼の意図的行為のあり方を決めるのである。(32)

では、他人の意図は観察によっては知りえないのだろうか。われわれはここで容易に懐疑論へと誘われてしまうだろう。先にわれわれは、さまざまな記述のどれが自覚されているのかによってその人の意図的行為の記述が与えられ、そして本人の自覚の在り方は本人に尋ねるしかない、ということを確認した。だとすれば、いくらわれわれが観察を尽くそうとも、それは当人の弁によって覆されてしまうかもしれないのである。ここにはいささか複雑な事情があると思われる。そこで、まず用語の整備をしておきたい。第一に、ある状況におけるあるふるまいにおいてその意図が端的に見て取られる場合を、「意図が表出(manifest)される」と言うことにしたい。ところが、どれほど端的に見て取ろうとも、本人が「実はそうではなく、しかじかだったのだ」と告白すれば、それは否定されてしまう。そこでそのような可能性を、意図認知における「阻却可能性」(defeasibility)と呼ぶことにしよう。問題は、阻却可能性が表出の可能性と整合しないように思われることである。

だが、私はその両者とも事実として認められると主張したい。それゆえ、それを整合させるのは、むしろそれに対するモデルの側の課題であると考える。どれほど阻却可能性があろうとも、意図が観察によって知られる場合があることは明らかではないだろうか。例えば先の事例三において、何を捜しているのかは本人に尋ねなければ分からない

としても、何かを捜していることは一目瞭然であろう。あるいは、向こうからタクシーが来ており、彼がそれに向かって手を上げたならば、彼の意図は明白であると思われる。なるほど、どこに行くつもりなのかは、彼は運転手に言わなければならない。だが、ともかくタクシーでどこかに行くつもりであることまでは、明らかであろう。実際われわれは彼に、「なぜ手を上げたのか」などと聞くことはなく、しかもそれを聞かなかったからといって、何かたんなる推測の段階に留まっているとも考えはしないのである。もちろん、「手を上げるということがタクシーを止めようとしていることになる」という規約に彼が通じていないことが明らかになれば、表出における意図の認知も阻却されることになる。だが、だからといって、「彼はしかじかの規約に通じているに違いない。それゆえ、彼はタクシーを止めようとしたに違いない」のような推測など、われわれはまったくしていないのである。ここには確かに、推測ではない端的な意図認知のレベルがあると思われる。

そもそも、もし意図の表出ということをいっさい認めなければ、「彼に尋ねる」ということも成立しないことになってしまうだろう。例えば、「なぜタクシーに乗るんだ」と彼に尋ね、彼は「時間がないんだ」と答えたとする。彼はここにおいて、言語行為というすぐれて意図的な行為を行なっているのである。ここで為されるべき記述は、けっして「彼はしかじかの音声を発した」のような、発話の意図を離れたものではない。そうではなく、「彼はしかじかの意味のことを答えた」という、まさに意図的な言語行為の記述が与えられねばならない。そして、そうであるならば、「彼に尋ねる」ということが成立するためにも、せめてその程度の記述は、状況と彼のふるまいとから（つまり、もうそれ以上彼に尋ねることなく！）確定されなければならないのである。

以上において、われわれは意図的行為における意図の表出と不確定性という相反するふたつの側面を確認した。言

うまでもなく、これはいかなる心のモデルにも中立な事実確認に他ならない。では、このことの意味は何であろうか。どうしてわれわれは彼に尋ねなければならないのだろうか。しかしこの問いは、われわれを再び内界モデルに連れ戻そうとする十分な力をもっている。彼に尋ねるのは、もちろん彼の心の内を知りたいからである。では、彼のみが観察しうる私秘的な事実があるがゆえに、われわれは彼に尋ねるのだろうか。そうではないことを、次節において議論しよう。

二―二　意図と体験

内界モデルに従えば、意図は当人のみが体験しうる心的できごとないし心的状態であることになる。だが、意図は体験ではないし、また、体験ではありえない。この点を執拗に論じたのは周知のようにウィトゲンシュタインである。そこで以下、われわれもまたウィトゲンシュタインに依拠しつつ、議論を進めていくことにしたい。

まず、意図は事実として体験ではない。という主張から考察しよう。ここで、体験という言葉で典型的に考えられているのは感覚である。色の感覚、明るさの感覚、痛みの感覚、等々。これらはその始まりと終わりをもち、その間持続している。それはたとえ明確な区切りをもたずとも、例えば頭痛が朝食の後に始まり、それから五時間ほど続いて、いつのまにか終わる、といった形をとるだろう。では、意図はいつ始まり、いつ終わるのだろうか。そしてその間、意図は間断なく持続しているのだろうか。例えば私は東京に行こうとして札幌を発ち、千歳空港で飛行機に乗る。東京に行こうという意図は、出発と同時に始まり、到着と同時に終わるのだろうか。「然り、その通り」と答えるのは何か不自然に思われる。かりに意図が出発と同時に始まり到着と同時に終わるとしても、いったいその間、私は意

図を体験し続けているのだろうか。そんなことはないだろう。飛行機に乗っている間、私はもちろん東京に行こうという意図をもっている。だが、私はけっして私の意図を意識してはいない。私の意識はむしろイヤホンから流れる音楽や眼下の光景に向けられているだろう。意識が中断されても意図は中断されないのである。[33]

そもそも、意図が意識されるということはほとんどないのではあるまいか。私はそれは意図の本性上のことであると考えるが、その議論は後まわしにして、いまは事実を確認しておこう。意図が意識されるのは決断するとき、そして誰かになぜそうしているのかと尋ねられたときぐらいである。意図的行為が順調に、ためらいなく為されているとき、それがよどみないものであればあるほど、われわれはその行為の意図を意識していない。だが、もちろん、意図を失ったわけではないのである。

意図は事実として体験ではないというだけではない。さらに強く、意図は体験ではありえないという主張がウィトゲンシュタインから読み取れる。いささか長い引用になるが、おそらく次の個所がウィトゲンシュタインのポイントをもっとも簡略に伝えてくれるだろう。

私が意図を記述しようとするとき、まず第一に感じるのは、意図の内にそれが意図するものについての非常に忠実な像が含まれているならば、意図の過程を記述することもたやすくできる、ということである。だが、それではまだ十分ではない、とも感じられる。というのは、像というものは、いかなるものであれ、なおさまざまに解釈されうるからである。それゆえ、像だけを取り出してきても、それだけではまだ像はそこに孤立してしまうように思われる。像だけを取り出して見つめるや、それは突然死んだものとなり、あたかも、以前それに生命を与えていたものが失われてしまったかのようになるのである。それはもはや思考でも意図でもない。そしてまた、そ

の像に何か随伴するものを考えたとしても、すなわち、何か分節をもつ過程であれ分節をもたない過程であれ、あるいはまたどのような感じを取り出してきたとしても、像はなお孤立したままであり、それ自身を越えていかなる実在をも指し示すことがない。

ここでこう言われる、「もちろん像が意図するのではない。像を用いて、われわれが何ごとかを意図するのだ」。だが、意図するということ、ないし意味する(Meinen)というそのことが、再び像を介して成立するというのであれば、なぜ意図することが人と結び付けられるべきであったのかが、分からなくなってしまうだろう。消化の過程であれば、それが生命体において生じるか否かとは独立に化学的な過程として考察しうる。これに対して、「だが、意味するということは確かに本質的に精神的な、意識的生活の過程であり、生命なきものの過程ではない」と言いたくなる。だが、あくまでもひとつの過程と考えるのであれば、いったい何がそれを特別な過程にしているというのだろうか。けっきょく、意図するということは、いかなる種類であれ、けっして過程ではないように思われる。——問題なのは、過程ということの文法なのであり、何らかの特定の種類の過程なのではない。こう言ってもよいだろう。どんな過程であれ、この意味で「死んでいる」と言えるのである！

およそこのように言うことができよう、「過程はどれも静止しているが、意味するということは動いている(Die Meinung *geht*)」[34]。

続けてもう一個所だけ、引用しておきたい。

なぜ私は彼に、自分のしたことの他に、さらに意図をも伝えたいのか。——その意図もまた、あのとき生じていた何かだったからというのではない。あのとき起こったことを越えている(hinausgehen)、私についての何ごとか

を、彼に伝えたいからである。[35]

例えば彼が捜し物をしているとする。かりに捜し物をしている間中、彼はハサミをイメージしていたとしよう。これは彼の意図の体験と言えるだろうか。すでに前節において指摘したように、言えはしない。彼はそのハサミを何か切るもの一般としてイメージしているのかもしれないし、あるいはとくに彼が愛用しているあのハサミとしてイメージしているのかもしれない。多少人工的な例を用いるならば、彼が捜し物をしているときに三角形をイメージしていたとして、いったい彼が三角形一般を求めているのか、鋭角三角形を求めているのか、あるいはまさにイメージされたそのサイズの三角形を求めているのか、分からないのである。この不確定性は原理的なものであり、たとえ曖昧さを除去しようとしてイメージが追加されたとしても埋めることはできない。つねに、それらのイメージたちが何としてイメージされているのかに関して、さまざまな捉え方が可能となるからである。

このことは体験一般に対して言えるだろう。意図の体験と称されるものが取り出されたとしても、それはなお、さまざまな意図を表現するものとして捉えられうる。それゆえ、たとえ行為の間中ずっと意図の体験と称されるものが持続していたとしても、それそのものが意図ではありえないのである。ウィトゲンシュタインの次のいささか比喩的な言葉は、この点を言わんとしたものであると思われる。

たとえ神がわれわれの心の中を覗き込んだとしても、われわれが誰について話しているのかをそこに見出すことはできないだろう。[36]

ここにおける構図は、容易に見て取られるように、すでに周知のものとなったウィトゲンシュタインの「規則のパラドックス」とパラレルである。そのことはすでに先の引用の内にもうかがわれた。ウィトゲンシュタインは、意図

を論じた節に直接に続く形で、「過程はどれも静止しているが、意味するということは動いている」と述べている。まさに、規則のパラドックスが明らかにしたように、彼が何を意味しているのかは、いかなる体験、いかなる心的過程に訴えても、不確定でありうるのである。理由は、一言で言ってしまえば、どんな体験でもなおさまざまな意味のもとに捉えられうるからに他ならない。[37]

ここで、正確を期して多少細かいコメントを加えておきたい。注意していただきたいのだが、私は、意図や意味がいかなる体験や心的過程に訴えても確定しえない、とは主張していない。私の主張は、それが不確定でありうる、という点にある。ということは、確定することもまた、ありうるのである。（それゆえ私はクリプキのような懐疑論を提出しようとしているのではない。）実際、ある状況でもし彼のイメージや体験が共有できたとするならば、彼の意図が明白になることもありうるだろう。だが、それはある状況での彼のふるまいにおいて意図が端的に見て取られるのと同じことでしかない。すなわち、行為における表出と不確定性の構図は、そっくりそのまま心的体験にもあてはまるのである。行為において意図が表出されうるように、彼の体験においても意図の表出はありうる。だが、同時に、行為において意図が不確定でありうるように、いかなる体験を持ち出してきても、意図は不確定でありうる。それゆえ、意図に関して体験を引き合いに出しても、論理的には何の進展も見られないのである。（私には、事実上もさして進展は見られないのではないかと思われる。）

かくして、意図は体験ではありえないと結論できる。意図は内界に生じた心的体験、心的過程のごときものではないのである。それゆえ、私が自分の意図を知るときには、それは自らの内界に存する何かある対象の性質を調べるようなことではありえない。私は内界を調べ、意図を探し、それを見つけて、そのありようを観察するのではない。と

はいえ、もちろん、私は自分の行為を観察して自分の意図を知るのでもない。すなわち、私はいかなる観察にも訴えることなく、自らの意図を知っているのである。周知のように、この論点はアンスコムがウィトゲンシュタインから受け継ぎ、浮き彫りにした「観察によらない知」というポイントに他ならない。しかも、意図の知はすでに見たように、事実として、行為主体本人にある種の特権性が与えられている。すなわち、意図的行為の意図は、その不確定性のレベルにおいて当事者に尋ねなければ分からないのである。だが、繰り返すが、その特権性はけっして当事者が彼にしか観察しえない特権的内界をもっていることに由来するものではない。では、それはどう解釈されるべきなのだろうか。いよいよわれわれは、それがどのような新たなモデルを示唆しているのかという考察へと進まねばならない。

二―三　アスペクト

先のウィトゲンシュタインからの引用中にあった次の主張を思い出していただきたい。

過程はどれも静止しているが、意味するということは動いている。

この曖昧な言い方で、ウィトゲンシュタインは何を言おうとしたのだろうか。確かに鍵は、意味することや意図することにおける「動的性格」にあると思われる。この動的性格のゆえに、意図は体験ではありえず、しかも、行為主体に意図の知に関する特権性が生じているのである。では、それはいったいどういうことなのだろうか。

ここで、あるふるまいはそれ自体で孤立しているのではなく、他のふるまい、他のできごととさまざまな連関をもっているということに注意しよう。そしてまず、その連関性に二つの種類があることを指摘しておきたい。ひとつは、そのふるまいがいかなる原因、いかなる環境的条件のもとで生じ、その結果、いかなるできごとやふるまいを生み出

すことになったかという、いわば、「因果のネットワーク」であり、もうひとつは、そのふるまいがいかなる動機のもとに為され、いかなる意図、いかなる目的をもったものであるかという、いわば、「理由のネットワーク」である。もはや言うまでもなく、われわれが意図的行為において問題にすべきは、後者の、理由のネットワークに他ならない。それゆえ、意図がもっている動的性格とは、まさにこの理由のネットワーク上の動きのことに他ならないだろう。

問題は、因果のネットワークにおいてふるまいやそれをとりまく状況をいくら描写しても、その描写はなおさまざまな理由のネットワークと対応しうる、という点にある。いわば、因果のネットワークと理由のネットワークとは付即(supervene)しないのである。ウィトゲンシュタインが、「どんな過程であれ、この意味で『死んでいる』と言える」と主張するのは、この点を捉えてのことであると思われる。ある状況とふるまいとの対は、さまざまな動機、さまざまな意図のもとに実現されうる。換言すれば、あるふるまいは、ある状況のもとで、なおさまざまなアスペクトをもちうるのである。

私は、意味や意図の動的性格を問題にするときの鍵となる概念が、この「アスペクト」という概念であると考えている。[38] われわれが問題にすべきは行為の意味であり、そこにおいて決定的なことは、あるふるまいがさまざまな意味の諸相をもちうる、ということだと思うのである。だが、その議論を進めるためには、ここでいったん行為の場面から退いて、「アスペクト」という概念がもともと議論されていた場である知覚の場面を論じ、そこにおいてアスペクト概念に対するある程度の了解をつけておくことが得策であると考える。しばらくアスペクト概念そのものを一般的に論じた上で、再び行為の場面へと戻ってくることにしよう。

(1) アスペクト把握と文法

議論のきっかけとして、まず次のふたつの言い方を比較してみていただきたい。

時計台が見える／時計台にみえる

ささやかな違いにも思われるが、文法的には大きく異なっている。ひとつの際立った違いは、「時計台が見える」は「時計台がある」ということを含意するが、他方、「時計台に見える」は何かあるものが時計台としての見え方をするということであり、時計台の存在は含意していない、という点である。一言で言って、「時計台が見える」は世界についての報告であるが、「時計台に見える」は世界の見え方についての報告なのである。例えばわれわれは、「あの建物は何に見えるか」と尋ねられ、「時計台に見える」とか「いや、教会に見える」のように答える。ここで問題になっているのは、ひとつの建物に対するさまざまな見方、見え方に他ならない。この典型的な例は反転図形によって与えられるだろう。あひる-うさぎの反転図形を考えていただきたい。そのとき、「さっきはあひるに見えていたが、いまはうさぎに見える」とか、「君にはあひるに見えるらしいが、私にはうさぎに見える」といった言い方が為されるだろう。あるいはまた、判じ絵を考えてみよう。こみいった樹木の絵が、あるとき突然うさぎの姿に見える。これと、たんに森の絵のめだたない所にうさぎが描かれているのを見つけるといった普通の体験とは、いったいどこが違うのだろうか。便宜上、たんに図柄がごちゃごちゃしていて描かれてあるものが見つけにくいというだけの絵を「捜し絵」と呼ぶことにしよう。判じ絵も捜し絵も、絵の中にうさぎを発見するという点で違いはない。だが、何か基本的な違いがあるように思われる。捜し絵の体験は、典型的に「ここにうさぎが見える！」、あるいは「こんな所にうさぎが

いる！」のように報告されるだろう。すなわち、茂みの陰のよく見えないところに、目立たないようにうずくまったうさぎが描かれているのである。それに対して、判じ絵においては、その茂みそのものがうさぎに転ずる。それゆえ、判じ絵の体験に対する典型的な報告は、「ここがうさぎに見える！」というものとなるだろう。並べて比較してみよう。

ここにうさぎが見える！（捜し絵）／ここがうさぎに見える！（判じ絵）

いわば、捜し絵の体験の場合にはうさぎという対象が見出されており、それに対して、判じ絵の場合にはうさぎという意味が見出されていると言えるだろう。

そこで、〈……に見える〉というこの体験を「アスペクト把握」と呼ぶことにしたい。一般に、「Aが見える」と言われるときのAはAという対象であるが、「Aに見える」と言われるときのAはAというひとつのアスペクトに他ならない。この点を強調して、「Aに見える」という言い方はまた、「Aとして見える」(seeing as A)という、多少ことさらな言い方をとることもできるだろう。それゆえ、以下において私は〈……に見える〉という言い方と〈……として見える〉という言い方を区別せずに使うことにしたい。

ここで、われわれはつい、「Aとして見えているとき、いったい何が見えているのだろう」、と問うてしまうかもしれない。そしてこの問いにストレートに答えようとして、何か内面化された対象のごときものを持ち出してきたり、Aという意味を対象として立てようとしたりしてしまうのである。だが、これはわれわれが拒否せねばならない道に他ならない。内面化された対象なるものも、意味という対象のごときものも、誤った問いに律儀に答えようとしたあげくの哲学的捏造物でしかないのである。実際、問いそのものが混乱の所産であることは明らかだろう。われわれは、

〈……が見える〉という言い方とは異なるものとして〈……に（として）見える〉という言い方を認めた。ならば、それに対して「そのとき何が見えているのか」と問うことはカテゴリーミステイクでしかない。[39] いわば、アスペクトとは、いささかも対象ではないのである。おそらくこの点に、アスペクトという概念の最大の捉え難さがあるのだと思われる。

では、アスペクト把握において把握されていることは何なのであろうか。この点に照明を当てるために、数列の例を考えてみよう。1、2、3、5という数列を考えてみていただきたい。これに対して、ある人は次に何を続けるべきか分からないと言うかもしれないし、あるいはある人はこの数列を素数列として見て、さらに7を続けるだろう。あるいはまた、フィボナッチ数列的に前の二項を加え、8と続ける人もいるかもしれない。数列の有限部分は、いかなる規則のもとに見られるのかが分かっていないときには判じ絵のごときものであり、さらにそれは無数の規則のもとにおかれうるという点では、無数のアスペクトをもつ反転図形とパラレルなのである。ここで、先のウィトゲンシュタインの言葉をもう一度引用することができる。すなわち、「意味するということは動いている」のである。さらに7、11……と続けていくのか、あるいは……8、13、……と続けていくのか、それによってこの数列はまったく異なったアスペクトをもつことになる。同様に、あひる-うさぎの反転図形の場合にも、そこで反転するものは、目の前の画像からどこへ動いていこうとするのか、どう動いていくべきなのか、という捉え方であると言えるだろう。ここで「動き」とは、「あひる」という語のもつさまざまな含意関係、あるいは「あひる」という語のさまざまな適用といった、いわば、「あひる」のもつ「意味のネットワーク」の上でのものに他ならない。ウィトゲンシュタインはこの点をきわめて明確に次のように述べている。

私がアスペクトの閃きにおいて知覚するのは対象の属性ではなく、その対象と他の対象との内的関係（interne Relation）に他ならない。[40]

アスペクトの表現とは、捉え方の表現（したがって扱い方の表現であり、ある技法の表現）なのである。[41]

ウィトゲンシュタイン哲学におけるもっとも重要な別のキイワードを用いて言い換えるならば、アスペクト把握とは、その対象の「文法」（Grammatik）の把握なのである。

(2) 単相状態と複相状態

ここで、このように問われるかもしれない。――では、通常の知覚、例えば「海が見える」という知覚において、「海」の文法は把握されていないと言うのか。海が見えているのであれば、その知覚は「海」という意味、「海」という文法のもとにある。ならば、「海が見えている」ときには同時にそれは「海として見えている」とも言われるべきなのではないか。――この問いには、正しい部分と誤った部分とがある。なるほど、文法中立的な意味抜きの知覚などありはしない。それはその通りである。いかなる対象も（色や形といった可能な限りセンス・データ的なものでさえ）何らかの文法のもとにあり、意味を「孕んで」いる。この点はもはや知覚の理論負荷性を論じるまでもなく、誰もが認めるところであろう。だが、われわれは丘に上り目の前に海が広がったとき、けっして、「あっ、海として見える！」などと言いはしない。この点を無視したならば、目下の問題は完全に捉え損ねられてしまうだろう。

言うまでもなく、対象と文法（意味）とは切り離しえないものである。対象は文法によって形を与えられ、文法は対象において示されている。そこで、いささか図式的に言うならば、「海が見える」という言い方で報告されている

のが「ある文法のもとにある対象」であるとするならば、「海に見える」という言い方で報告されているのは「ある対象のもとにある文法」に他ならない。いわば、対象と文法との図と地の関係が反転しているのである。

では、いかなるときに文法が図として主題化されるのだろうか。いかなるときにわれわれは「海に見える」とか「時計台として見える」のように言うのであろうか。もちろん、さまざまな場合が考えられるだろう。だが、ひとつの決定的な点が確認されねばならない。反転図形の場合に典型的に示されているように、アスペクトの報告は他のアスペクトの可能性が意識されているときのみ、為されるという点である。あひる-うさぎの反転図形の場合でも、それがあひるにしか見えていない人は、ただ「あひるが見える」と言うだろう。そのような人に向かって、「そうか、君にはあひるに見えるのか」と言ったとしたならば、彼はいささか面くらって、「君には何か他のものに見えるのかい」と尋ね返すに違いない。〈……に（として）見える〉という言い方は、別様にも見えうるということを含意している。それゆえわれわれは、反転の可能性に気づいて初めて、「あひるに（として）見える」のように言うのである。このことは、ウィトゲンシュタインがアスペクトを論じるときのポイントでもある。

このように、あるいは他のように見えるといういささか奇妙な現象は、視覚像がある意味で同一のままであるのに、「見方」(Auffassung)とでも名付けうるような何か他のものが変化しうるということを人が見て取ったとき初めて現われる。[42]

私が自分のまわりの諸対象に見入っているとき、私はそれらを見る見方のようなものがあることは意識していない。[43]

われわれはそれが変化するときのみ、アスペクトを意識するようになるのである。[44]

そこで、他のアスペクトの可能性が意識されていない状態を「単相状態」と呼び、それに対して、他のアスペクトの可能性が意識されている反転図形のような場合を「複相状態」と呼ぶことにしたい（ここに、「相」とは「アスペクト」の訳語として充てられている）。通常のわれわれの知覚はほとんどが単相状態である。例えば茶碗を見ているとき、われわれにはそれは茶碗としてしか見えていない。それゆえわれわれは、茶碗を指差して「茶碗に見える」などとは言わない。「茶碗としてしか見えない」とすら言いはしない。たんに「茶碗がある」と言うだけである。たとえその見え方が問題になったとしても、何かの陰になってその茶碗が見えない、のように言われるだけであり、そこで問題にされるのはただパースペクティブでしかないだろう。われわれはけっして、そのものがもっている茶碗という意味などを問題にしたりはしないのである。それに対して、典型的には反転図形の場合など、私はそれがあひるにもうさぎにも見えるということを承知している。それゆえ私は、「いま私にはあひるに見える」のように言わねばならないのである。――複相状態においてのみ、アスペクトは問題にされる、これがアスペクトに関するわれわれの第二のポイントである。

さて、行為の場面に戻ることにしよう。知覚におけるアスペクト把握とは、一言で言って、ある事物においてそれが属す文法が何らかの形で主題的に示されるということに他ならない。そこでまず第一の論点は、この規定がほとんどそのまま意図的行為にもあてはまる、ということである。すなわち、意図的行為におけるアスペクト把握とは、ある行為においてそれが属す文法が何らかの形で主題的に示される、ということなのである。ここに、行為の文法とは、その意図、目的、動機といったことの諸連関、すなわち、先にわれわれが「理由のネットワーク」と呼んでおいたも

のに他ならない。対象と意味とが切り離せないように、意図的行為においても行為と意図とは切り離すことができない。すなわち、知覚の場面と同じことを繰り返すことになるが、行為は意図によって形を与えられ、意図は行為において示されているのである。そして、その平行関係はさらに進められる。両者は切り離しえないままに、なおそこには、「ある意図のもとにある行為」と「ある行為のもとにある意図」という二つの異なるカテゴリーが生じうるのである。

そこで、意図的行為における表出と不確定性の事実を、われわれはアスペクトという観点から説明することができる。すなわち、単相状態において意図は表出され、複相状態において意図は不確定となるのである。

それでは、単相状態における意図の表出のあり方をもう少し立ち入って調べてみよう。事例として、タクシーに向かって手を上げる場合を考えてみる。通常の状況であれば、この行為はたんに「彼はタクシーを止めた」と記述される。そして、ここにおいてこの行為の意図は表出されている。とはいえ、注意していただきたいのだが、彼がなぜタクシーを止めたのか、それでどこへ行きたいのか、といったことまでが明白だと言いたいわけではない。彼がタクシーを止めたことにおいて表出されている意図は、少々肩透かしの感がないでもないが、「彼はタクシーを止めようとした」ということなのである。彼はタクシーを止めようという意図をもってタクシーを止めたのであり、それゆえにこそ、彼がタクシーを止めたのは意図的行為とされるのである。単相状態において、意図的行為と意図の記述は同じものとなる。「Aをした」と記述される行為の意図は「Aをしようとした」というものに他ならない。これが、「意図の表出」とわれわれが呼んだことの実質なのである。意図の表出とは、けっして行為においてその行為の背後、ないし行為に随伴する内面が表面化するといったことではない。背後も内面もなく、ただ、単相状態においては意図と行

為とはひとつのものだということなのである。このことは、知覚の場面ですでに予想されたことであった。「茶碗が見える」ということのアスペクトを、単相状態のままであえて言おうとするならば、それは「茶碗に見える」でしかない。単相状態においては、当然のことながら、対象の記述と対象の意味の記述とは同じものになるのである。[45]

このことは重要な帰結をもっている。もしすべてが単相的であったならば、われわれはただ対象だけ、ただ行為だけを語り、そのアスペクト、すなわちその意味、その意図を問題にすることがなかっただろう、ということである。すべては見えるがままであり、世界は、他人たちの行為も含めて、まったく透明に描写されることになる。この、単相世界の想定は、ウィトゲンシュタインの「アスペクト盲」や「意味盲」（あるいは、ウィトゲンシュタインが当然言ってよかったと考えられるものとして、「意図盲」）の想定[46]と同じものに他ならない。ウィトゲンシュタインは、『探究』第II部におけるアスペクトを巡る考察の中程において、次のようにアスペクト盲の問題を提起する。

いまや問題がもち上がっている。何かを何かとして見ることのできない人間は存在しうるだろうか。そしてそれはどのような人間なのだろうか。――それによっていかなる種類の帰結が生じるのだろうか。――この欠陥は色盲や絶対音感の欠如〔といった何らかの感覚の欠如〕と比較しうるのであろうか。――われわれはこの欠陥を「アスペクト盲」(Aspektblind) と呼ぼう。――そしてそれがどういうことでありうるかを、いま考えてみたい。[47]

きわめて興味深いこととして、単相世界はある意味でわれわれの世界と何ひとつ違わないものでありうる。アスペクト盲の者であっても、丘に上れば海が見える。あるいは、彼もまたタクシーを止め、目的地へと急ぐだろう。それは、たとえ欠陥と呼びうるとしても、何ら機能的な欠陥ではないのである。ここでウィトゲンシュタイン解釈に踏み込むつもりはないが、一言だけ触れておけば、ウィトゲンシュタインのアスペクト論の結論、ないし結論への彼の方向は、

「アスペクト盲はわれわれとほとんど違いがない」という、この点へと向かっているように思われる。[48] だが、ある重要な意味において、私はウィトゲンシュタインのその主張を否定したい。すなわち、もはやこのように言うことが許されると思われるのだが、単相世界には〈心〉がないのである。[49]

ここにおいて、〈心〉の成立にとって他者の存在が不可欠であることの見通しが得られるだろう。もし世界が単相状態を保っているのであれば、知覚報告はたんなる世界についての報告となり、そしてまた、われわれはたんにかく行為するだけとなる。われわれがふだん、ある行為に没頭しているとき、われわれはたいてい単相状態にある。すなわち、自分のふるまいがいま自分がもっている意図以外の意図のもとにもありうる、などということはまったく念頭にない。それゆえむしろ、自分の意図のことなど眼中にないのである。尋ねられればその意図を答えるであろうし、そのときにはそれまでの自分のふるまいを一定の意図のもとに記述するだろう。だが、尋ねられなければ、ただかく行為するだけなのである。そして私に向かって「なぜ」の問いを発するのは、言うまでもない、他者である。

これに対して、「単相状態であっても意図はなくなるわけではない。ただ、それが問題にならず、それゆえ言挙げされないだけであろう。そして、そうであるならば、単相世界といえども心がなくなるわけではあるまい」、と反論されるかもしれない。なるほど、尋ねられることによって初めて意図が生じるのではない。それは当り前のことであろう。私は東京に行こうと思い立ち、航空券を手配し、空港行きのバスに乗る。そこで、もしバスの中で行く先を尋ねられたとしたならば、私は「東京まで」と答えるだろう。明らかに、その意図は尋ねられたときに初めて生じたものなどではありはしない。それゆえ、単相状態であっても意図はなくなるわけではないというのはその通りである。だが、単相世界の想定がきわめて強いものであったことを思い出していただきたい。それは、終始一貫して単相状態で

しかないような世界なのである。そこでは決意することもためらうこともまったくなく、他人に意図を尋ねられることもない。ただよどみない行為だけが続いている。そのとき、意図はたんに控えていて浮上しないというのではなく、まさに概念として消滅するのである。

尋ねられなくとも私は自分の意図を知っている、そう言いたい気持ちが確かにわれわれにはある。だが、それはたんに、「尋ねられればいつでも答えられた」ということの表白に他ならない。逆説的なことだが、「尋ねられなくとも自分の意図は知っている」という実感を確認するとき、私は自ら他者を演じ、自問自答しているのである。もし仮想的にすら尋ねられることがないのであれば、意図はけっして主題化されることもなく、それゆえ意図の知も成立しえないことになるだろう。通常の単相状態が意図を失っていないのは、決意するときや尋ねられるときといった複相状態をもっているからである。そうした複相状態は行為の全体から見ればほんの一時であるかもしれない。だが、そのような迷いやためらい、あるいは問いかけがなかったならば、意図はその生きる場を失うのである。これは「意図」ということの概念上のことに他ならない。すなわち、「意図」とはアスペクト的概念であり、それゆえ複相状態の存在を論理的に要請しているのである。いわば、「なぜ」と問われることがなければ、われわれの前から意図という項目が抹消されるのである。

振り返ってみれば、本稿がその前半、第一章において論じていたことはすべて単相世界の場面に他ならなかった。アスペクトという概念と対比してパースペクティブという概念を見てみるならば、それがあくまでも単相世界をさまざまな視点から報告することにすぎないものであることが理解されるだろう。では最後に、以上の議論を通して見え

てきたように思われる、内界モデルに代わる新たな心のモデルがいかなるものになるであろうかに関して、ひとつのラフ・スケッチを探って稿を閉じることにしよう。

まず、〈私〉という項を、単相的なものとして要請する。すなわち、〈私〉は知覚や行為においてためらうことなく、自らに問いかけることもない。見えるがままに、感じるがままに世界を受け取り、端的にかく行為する。換言すれば、〈私〉はアスペクト盲であるとする。それゆえ、それは必ずしもこの私ではないだろう。というのも、この私は意図において揺らぎ、ためらい、しばしば自問する、実際は複相的な存在であり、その意味で複数の〈私〉をもっているだろうからである。あるいは逆に、〈私〉はいわゆるわれわれであるかもしれない。もし、われわれが同じ文法を完全に共有していたならば、われわれは単相的であり、それはここで要請された〈私〉に等しいものとなるだろう。ここにおいて私は、なお多少ためらいつつ、ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」[50]という概念を持ち出してきたいと考える。われわれが同じ文法を共有しているということを「同じ言語ゲームに参加している」と言い換えたいのである。もしその言い換えが許されるならば、〈私〉は、ある一つの言語ゲームに厳密に対応するものとなる。一つの言語ゲームに、その主体たる〈私〉が対応するのである。[51]

次に、私と異相的なものとして〈他者〉という項を要請する。それゆえ、〈他者〉は同じ言語ゲームを共に遂行する仲間などではありえない。[52] それは、〈私〉が関与している言語ゲームの外にいるものなのである。かくして、〈私〉が〈私〉と異相的な〈他者〉と出会うことによって、そこに複相状態が生じることになる。それは、単相的なものとして要請された〈私〉が崩壊する瞬間でもあるだろう。〈他者〉は〈私〉を突き崩し、私は〈私〉からはじき出される。いわば、単相的な〈世界〉が崩れ、〈心〉が姿を現わすのである。

だが、私はこのいささか抽象的で不完全なモデルを、もっと十分に展開された形で、生き生きと語り直さねばならないだろう。そしてそのときには、「思考」と「感情」とを議論の俎上にのせることも要求されるだろう。また、このように立てられた〈私〉と〈他者〉とが、いかに出会い、いかに理解しあえるのかも、明らかにされねばならない。それこそ、新たな他者論であり、それはすなわち、異なる言語ゲーム間のコミュニケーション、相互理解の可能性の問題に他ならない。だが、こうした問題を追うことは次の機会としたい。[53]

（註）

（1）本論に入る前に、もう一言だけ述べておきたい。本稿において私は二人の哲学者の議論を「悪用」している。第一章では大森荘蔵を、第二章ではウィトゲンシュタインを、である。第一章では大森哲学の議論をほとんどそのまま採用している。ところが私にとって不思議なことに他者論に対する結論は大森と真向から対立するものとなっている。そのことは、ネガティブな議論の部分に大森哲学をポジティブに採用するというねじれ方からも窺われるだろう。また、第二章では私は実は後期ウィトゲンシュタイン哲学の真意を掬いとっているつもりでいる。ところが、ここでも不思議なことに、ある地点から私の議論はどうもウィトゲンシュタインを裏切るものとなっているように思われる。だが、私にとってその不思議は大森哲学とウィトゲンシュタイン哲学の謎でしかない。その意味で、本稿自体にはいささかの謎もないものと信じる。

（2）「他人の痛みの体験不可能性」を基軸として他我問題を定式化したのは、周知のように大森荘蔵である〔一九七六〕第九、十章、〔一九八一〕第九、十七章）。そしてまた、大森他我論に批判を加えた野家〔一九八四〕においても、このことは他我問題の「基本前提」、「公理」として認められている（一六五頁）。ここで本稿の立場を明確にしておかねばならないが、本稿はけっしてこれを公理と考えるものではない。（とはいえ、他人がころんだときに私が痛みを感じることがありうる、と言いたいわけではない。他人がころんだのであるから、私が痛くないのは当然と言えるだろう。だが、そのことが「他人の痛みの体験不可能性」につながるとは考えない。詳細は一-四で議論する。）ここでは、あくまでも心身二元論に対する背理法的議論として考えていただきたい。

（3）ここで、「痛み」の意味は私の感じている〈これ〉だ、と言

うとき、私の描く心身二元論者は明らかに意味の指示対象説に関与している。だが、「ロビイにプラスされたものは何か」という問いに対して私の内界をもとに答えようとするとき、この答え方はもっとも自然なものであると思われる。また、これ以外の（何かあるいは全体論的な）答え方がどのようなものになるのか、さしあたり私には何の考えもないが、それもまた私の内界をもとに答えようとするものであるかぎり、基本的にここで為された批判があてはまることになるのではないだろうか。

(4) これは大森〔一九八一〕（第二十章）、〔一九八二〕（第十章）の論点でもある。

(5) 痛みの場合と意志の場合におけるこの議論は Kripke〔一九八二〕（一二九―一三三頁、邦訳二五〇―二五八頁）におけるものと同じである。ただし、その議論を用いたクリプキの議論全体（および、そのウィトゲンシュタイン解釈としての側面）に対して同意を表明するわけではない。（ウイトゲンシュタインの他我論はきわめて錯綜しており、その整理は私にとってまだ進行中の課題である。）

(6) Wittgenstein [PU] 第六二一節の事例。

(7) 大森〔一九八一〕第九、十七章

(8) 明らかであろうが、本節の確認はけっして他我問題のゴールたらんと意図してのものではない。一応本節の主張を繰り返しておくならば、それは(1)〈心ある描写〉を基本的な、分解不可能な描写とみなすべきであること、および、(2)〈心ある描写〉の採用はわれわれの生き方の問題であること、この二点であった。そこで真に問われるべきは、〈心ある描写〉が「心ある」とされることの内実なのである。本文に述べたように、「心」というカテゴリーに属する対象などありはしない。それゆえ、〈心ある描写〉が「心ある」とされるのはけっしてその描写対象のゆえではないのである。その点を捉えて本節では「生き方」という言い方をした。だが、それはつまりどのような生き方なのであろうか？　このポイントは本論文全体を通してゆっくりとあぶり出していきたいと考えている。

(9) 大森荘蔵の「アニミズム」は、あくまでも「私の生き方」であるように思われる。例えばこのように言われる、「私がそれらといかに交わりいかに暮らすかによってそれらは心あるものにも心なきものにもなるのである」（〔一九八一〕七二頁、傍点引用者）。なお、これに続けて、「それに応じて私もまた『人間』になる」と書かれてはいるが、その真意は「心がない」ということではなく、たんに「人間らしさ」がないということにすぎないと思われる（〔一九八一〕一四〇頁参照）。

(10) 本文中には反映されなかったが、本節の考察中つねに飯田

隆『『がる』と主観形容詞」（一九八九、未刊）が念頭におかれていたことを付け加えておきたい。飯田氏に従って私が考えていたのは、他人が「あの犬はこわい」と発話したとき私はそのことから「彼はこわがっている」と言えるが、「あの犬は黒い」と発話したときには「彼は黒がっている」とは言えないという言語的事実である。私はこのことから、逆に「彼は黒がっている」と言われうるような世界や、「彼はこわがっている」とは言われないような世界の思考実験（妄想）へと導かれた。

(11) この議論自体は大森〔一九八一〕（第十五章）の議論と同じものである。だが、私はそれをあくまでも他者なき世界の叙述として用いている。以下においても私は、大森の議論を「何が他者問題ではないか」を示すためにのみ用いるだろう。

(12) 不用意に述べてしまったが、これはむしろ本稿がゴールに入った後で言われるべきことである。さしあたっては読み流していただきたい。

(13) Wittgenstein [T] 五・六四

(14) Cf.「私とは私の世界に他ならない」(*ibid* 五・六三)。「主体は世界に属さない。それは世界の限界なのである」(*ibid* 五・六三二)。（ただし、ウィトゲンシュタインの議論は純然たる意識内在主義ではなく、むしろ「言語内在主義」とでも呼ぶべきものであり、ここに引用するにはミスリーディングであるかもしれない。）

(15) この「立ち現われ」という用語は大森哲学におけるのと同じ使い方であると信じる。

(16) ここでもまた、私は大森哲学を流用している。（大森〔一九七六〕第十章、〔一九八二〕第三章）

(17) この点に関してはメルロ＝ポンティが実質上同じ主張をしているように思われる。ここでメルロ＝ポンティ解釈に責任をもつつもりはまったくないが、『知覚の現象学』の随所に私は類似の議論を見出した。以下はその典型的な一例である。「確かに、私はある角度からしかそれを見てはいない。私が推測するだけのものを、他の位置にいる観察者は、はっきりと知覚することができるということも、私は認めよう。しかしながら、これらの他の光景は、ちょうど、対象の背面や下面が、現に見えている面と同時に知覚され、また隣の部屋が、私が実際にそこに入ったときにもつであろう知覚に先だって存在するのと同じように、私の眺めのなかに現実に含まれているのである。他人の経験や、私が移動したときもつであろう経験は、私の現在の地平によって暗示されているものを、展開するだけであって、何ものをもそれに付け加えはしない」。（三九〇頁（邦訳五五四―五五五頁）。引用は中島訳による。）

また、この点に関して、富松〔一九八九〕（第一章）の〈も

のが見える〉ことについてのメルロ＝ポンティ解釈が参考になった。そこで論じられている狭義の「プレグナンツ性」がここで私の言いたかったことに他ならない。すなわち、〈ものが見える〉ということは、「私の働きとして見えがあるのではなく、逆に、ものの方が私に見えを強いる」（富松〔一九八九〕一八九頁）ことなのであり、その意味において〈私が見る〉とは異ったことなのである。

(18) 註（53）における研究会の席上、実際大森荘蔵氏はこのような趣旨の発言をされた。

(19) 「視点状況」を精確に規定することはきわめて困難（不可能？）である。それは、実は視覚的パースペクティブの場合においてすら、そうなのである。ここまで、視覚の場合には、視点をたんに身体が立つある時間空間的位置のこととして論じてきたが、実はそれだけではない。私はしかるべき方向を向き、まぶたを開いていなければならない。あるいは、私の視力や色盲かどうかのチェック、さらには薬物やアルコールの影響等々の身体機能のチェックも含まれるだろう。だが、こうしたすべての要素を列挙することはポイントではない。さしあたりポイントは、これらがすべて〈物〉のレベルの描写に留まり、その描写はことごとく公共的な観察によって為されうるという点にある。あるいはより正確には、複数の発話者による知覚報告の不一致がいかに解消されるか、という観点からこうした事情を分析すべきであろう。きわめて大雑把に言って、「知覚報告が不一致を生じているとき、そこには必ず視点状況の不一致がある」ということがア・プリオリに成立するならばそれは「パースペクティブ的」である。

(20) 言語教示に対するこの構図は、立ち現われの報告一般（記憶、予期、感情等についての言明）にあてはまるのではないかという予想をもっている。

(21) ここで、「見える」とは「……が見える」ということであり、これは後に論じる「……に（として）見える」とは区別されねばならない。だが、さしあたりこの注意は無視されてよい。後で（二一三のあたりで）気になったときにこの註に戻ってきていただきたいのだが、ここではあくまでも通常の知覚が問題になっており、アスペクト把握の場面はまだ問題になっていない。そして、通常の知覚の場面において他者が問題にされるならば、「……が見える」という受動的な場面ではなく、「……を見る」という能動的な場面であろう、というのが目下の指摘に他ならない。そこで問題はその「能動性」とやらの意味である。

(22) Cf.「動作主体として私は好む方向に眼を向ける。そのとき或る風景が『見えている』。だが、『眼を向ける』と並んで、その風景を『見る』という動作はないのである。動作は唯一つ、眼を向ける動作だけである。」（大森〔一九八二〕四〇

頁)

(23) Ryle〔一九四九〕第七章(引用は一九四頁、邦訳二九五頁)。ちなみに、この引用における'though we can induce them on purpose'の'them'を翻訳者は「観察」ととるが、私は「感覚」と解した。

(24) このように言い切ることには大きな抵抗があるだろう。その第一のものは、「見る」ことは身体運動ではあるまい、という点にある。だが、それに対して、まず「見る」ことも相応に身体運動的であることを指摘したい。身体の位置を変えたり、向きを変えたり、眼を細めたりするだけではない。例えば「見つめる」ということも十分に身体的なふるまいであると考えられる。だが、かりに身体運動が伴わないとしても、ちょうど「暗算する」がそうであるような意味において、「見る」ことも意図的行為に属すると言いたい。

(25) Anscombe〔一九五七〕第五—十八節

(26) 大森〔一九八二〕第二章(引用は三九—四〇頁)

(27) 他者理解の両面性については野矢〔一九八八-b〕を参照されたい。

(28) Cf. Anscombe〔一九五七〕第六節

(29) 「彼の自覚を尋ねる」とはきわめて危険な言い方であるが、ここではまったく日常的な語法に従っており、けっして内界モデルが滑りこんでいるわけではない。

(30) ウィトゲンシュタインは例えば次のように述べる。

私が彼を思い描くとき、何がそれを彼についてのイメージとするのか。それは像の類似性ではない。

……

彼が誰のことを思っていたのか知りたければ、彼に尋ねよ!

(Wittgenstein [PU] II (iii) 一七七頁、邦訳三五四頁)。なお次も参照されたい。Wittgenstein [PG] I 第六二節

(31) 「憎しみから」というのは殴ったことの動機である。私は意図を論じることにおいてむしろ意図的行為一般を問題にしており、それゆえ、議論はたんに意図だけではなく、動機にまで拡張される。なお、「意図」と「動機」の関係についてはアンスコムに従う。整理すればこうである。動機には、過去視向型の動機(ex.「親が殺されたので」)、未来視向型の動機(ex.「犯人を捕まえるために」)、そしてアンスコムが「一般的動機」と呼ぶもの(ex.「正義の名のもとに」)が区別される。そして、意図とはこの内の未来視向型の動機に他ならない。

(32) 私はここで、けっして非日常的な可能性を云々しているのではない。「日常われわれは観察で他人の意図を確定しているが、本当は確定不可能なのだ」、などと言いたいのではなく、「彼の意図を知りたければ彼に尋ねよ!」ということが

われわれの日常的了解であることを指摘したいのである。そしてわれわれの為していることがわれわれの意図概念の分析である以上、議論はまさにわれわれの言語実践の確認というレベルで立てられるべきであろう。

(33) Cf.「意図には真の持続がない」([Z] 第四五節)。「『私は明日出発しようという意図をもっている』――あなたはその意図をいつもっているのか。始終もっているのか。それとも断続的にか」([Z] 第四六節)。

(34) Wittgenstein [Z] 第二三六―七節、言うまでもなく、これは『論考』における「像」の役割を批判するものともなっている。

(35) Wittgenstein [PU] 第六五九節

(36) Wittgenstein [PU] II (xi) 二一七頁(邦訳四三四頁)

(37) 規則のパラドックスを流布したのはクリプキ〔一九八二〕であるが、私はそれを懐疑論として立てるクリプキの議論には賛成していない。私のクリプキ批判は野矢〔一九八五〕を参照されたい。なお、その論文における私の論点に対して、本稿の議論はひとつの照明を与えると考える。

(38) 私が「アスペクト」という概念をウィトゲンシュタインから取り出してきた経緯については、野矢〔一九八六〕、〔一九八八-a〕を参照されたい。なお、アスペクト概念がむしろ他者問題としての側面をもつことをとりあえず指摘しておこうと考えた短いエッセイが野矢〔一九八八-b〕であり、いわば、本稿の予告篇であったと考えていただきたい。

(39) ウィトゲンシュタインはこのカテゴリーの違いを指摘することから『探究』第II部xiのアスペクト論を始める。そしてそこにおけるウィトゲンシュタインの言わんとするところは、私が本文で述べたものと同じであると思われる。すなわち、通常の知覚とアスペクト把握とにおいて見て取られているものはそもそもカテゴリーが違うのだと指摘することにおいて、その両者が対象として同じカテゴリーに属しつつ内界と外界のようにその在処が異なるものとみなされてしまうことを拒否しているのである。

(40) Wittgenstein [PU] II 二一二頁(邦訳四二二頁)

(41) Wittgenstein [RPP] I 第一〇二五節

(42) 同、第二七節

(43) 同、第二九節

(44) 同、一〇三四節

(45)「表出」をこのように捉えることは、表出の阻却可能性を整合的に理解する道を拓く。一言で言えば、単相状態は絶対的なものではなく、つねに他者によって破られる可能性をもつからである。だが、こうした点については、新たな心のモデルを十分に叙述しうるようになってから議論したい。さしあたり、「規準の阻却可能性」を扱った野矢〔一九八九-a〕を

参照していただきたい。

(46) アスペクト盲および意味盲については野矢〔一九八八-a〕を参照されたい。また、ウィトゲンシュタインは「意図盲」という言葉を用いてはいないが、それに相当する問題をいくつかの個所で提出している。Cf. [RPP] I 第一七八、二二四、二二五、七一七節、[RPP] II 第五七八—九節

(47) [PU] II (xi) 二一三頁(邦訳四二五頁)

(48) Cf.「私が『意味盲』の場合を想定したのは、言語の使用において意味の体験はなんら重要性をもたないように見えたからであり、それゆえまた、意味盲はたいしたものを失わないように見えたからである」([RPP] I 第二〇二節)。

(49) 私はかつて、アスペクト盲には規範性がない、という結論を導いた(野矢〔一九八八-a〕)。ここに、心の問題と規範性の問題とが密接な関係をもつことが示唆される。また、註(53)で述べた研究会(大森先生を囲む会)において、田島正樹氏から、アスペクト把握の特権性は規範性に関する行為主体の特権性であるという指摘を受けた。いまではまったくその指摘に賛成する。この点は言語ゲームモデルをさらに展開することによって明らかになると思われる。

(50)「言語ゲーム」という用語はいまではかなり一般的に使われるようになったが、それだけに、注意深く多くのことを論じなければならない。私の現段階での方針は、「言語ゲーム」とはけっして言語実践を取り込んだわれわれの生活全体といったようなものではなく、われわれの言語実践に見通しを与えるために比較の対象として並置されるべき明確なモデルに他ならない、というものである。この点についてはやがて十分な議論を与えるつもりでいるが、とりあえず、野矢〔一九八九-a〕および〔一九八九-b〕を参照していただきたい。

(51) ここで、あたかも私が「私的言語」に関与しているかのような印象をもたれてしまうかもしれない。まったく逆である。以下、一言だけこの点についてコメントしておきたい。

私的言語においてこれまでまったく不明確であったのは、そこで言われる「私」が何であるのか、ということである。そしてそれゆえに、一人の人間では私的言語になってしまうのに二人以上いれば公共言語となる、というような言い方にまったく説得力がなかったのである。ここで私は、私的言語における「私」とは、〈私〉のことであると主張したい。そして、私的言語批判を、「〈他者〉不在の〈私〉の言語はそもそも言語ではない」というものとして考えたい。その主張の理由は野矢〔一九八八-a〕における結論、「アスペクト盲には規範性がない」ということから得られる。だが、そのことをウィトゲンシュタイン解釈として立てるとすると、私のウィトゲンシュタイン像は不斉合であることになろう。というのも、あえて言ってしまえば私の描くウィトゲンシュタイン

はアスペクト盲だからである。とはいえ私は、ウィトゲンシュタインはこうした点についてあまり自覚しておらず、実際不斉合に陥っていたのではないか、という安直な気持ちを捨て切れないでいる。ともあれ、解釈の問題は進行中の課題である。

(52) この観点から私は野家〔一九八四〕を批判したい。野家がそこで描き出した他者は、あくまでも一つのゲームを共に遂行する仲間であり、ここにおける〈私〉のレベルに留まっていると私には思われる。野家批判については野矢〔一九八八-b〕を参照されたい。

(53) 本稿の第一稿をもとに北海道大学西洋哲学科においてディスカッションが為され、第二稿をもとに「大森先生を囲む会」においてディスカッションが為された。それぞれの会における批判と示唆がなければ本稿はいっそう不完全なものとなっていたと思われる。参加者の名前を記すことは控えるが、ここに深く感謝の意を表したい。

文　献

Anscombe, G. E. M., *Intention*, 1957 (Basil Blackwell)（『インテンション』、菅豊彦訳、産業図書）

Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982 (Basil Blackwell)（『ウィトゲンシュタインのパラドックス』、黒崎宏訳、産業図書）

Merleau-Ponty, M., *Phenomenologie de la Perception*, 1945 (Gallimard)（『知覚の現象学』、中島盛夫訳、法政大学出版局。および、『同Ⅰ』、竹内芳郎・小木貞孝訳、『同Ⅱ』、竹内芳郎・木田　元・宮本忠雄訳、みすず書房）

野家啓一、「『対話的相互性』の地平」、一九八四（野家啓一編、『哲学の迷路――大森哲学・批判と応答』、産業図書、所収）

野矢茂樹、「規則と事実」、一九八五（科学基礎論学会編、『科学基礎論研究』第六四号、所収）

野矢茂樹、「〈……として見る〉の文法」、一九八六（『理想』一月号、理想社、所収）

野矢茂樹、「規則とアスペクト」、一九八八-a（『北海道大学文学部紀要』三六の二、所収）

野矢茂樹、「理解しきれぬ、しかし理解すべき〈他者〉」、一九八八-b（北海道哲学会編、『哲学会会報』三五号、所収）

野矢茂樹、「規準と阻却可能性」、一九八九-a（『理想』春号、理想社、所収）

野矢茂樹、一九八九-b（『生け捕りキーワード』、哲学書房、「ウィトゲンシュタイン」の項）

大森荘蔵、『物と心』、一九七六（東京大学出版会）

大森荘蔵、『流れとよどみ』、一九八一（産業図書）

大森荘蔵、『新視覚新論』、一九八二（産業図書）

Ryle, G., *The Concept of Mind*, 1949 (Hutchinson)（『心の概念』、坂本百大・宮下治子・服部裕幸訳、みすず書房）

富松保文、「『ものが見える』ことと『ことばが分かる』ことの間――メルロ=ポンティにおける言語活動としての哲学の場」、一九八九（日本哲学会編、『哲学』第三九号、法政大学出版局、所収）

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Routledge & Kegan Paul. 1963)（『論理哲学論考』、坂井秀寿訳、法政大学出版局。『同』、奥雅博訳、ウィトゲンシュタイン全集1、大修館書店）([T] と略記)

Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik* I, (Basil Blackwell, 1969)（『哲学的文法1』、山本信訳、ウィトゲンシュタイン全集3、大修館書店）([PG] と略記)

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (Basil Blackwell, 1958)（『哲学探究』、藤本隆志訳、ウィトゲンシュタイン全集8、大修館書店）([PU] と略記)

Wittgenstein, L., *Zettel* (Basil Blackwell, 1967)（『断片』、菅豊彦訳、ウィトゲンシュタイン全集9、大修館書店）([Z] と略記)

Wittgenstein, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* I, II (Basil Blackwell, 1980)（『心理学の哲学1』、佐藤徹郎訳、ウィトゲンシュタイン全集・補巻1、大修館書店、『同2』、野家啓一訳、ウィトゲンシュタイン全集・補巻2、大修館書店）([RPP] と略記)

なお、言及できなかったが、折りにふれ参照した文献として次のものも挙げておきたい。

菅　豊彦、『実践的知識の構造――言語ゲームから――』、一九八六（勁草書房）

武笠行雄、「意図的行為と意図――説明の二つの形式――」、一九八六（哲学会編、『情念と意志』所収、有斐閣）

永井　均、『私のメタフィジックス』、一九八六（勁草書房）

永井　均、「〈魂〉に対する態度」、一九八九（『現代思想』三月号、青土社、所収）