

Title	「他我の問題」の本質
Sub Title	True meaning of the problem of other minds
Author	永井, 均(Nagai, Hitoshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1981
Jtitle	哲學 No.72 (1981. 1) ,p.27- 47
JaLC DOI	
Abstract	I think that the problem of other minds arises already in the formation of my-self: the contrast between my mind and other minds is reduced to the contrast between my mind as it self and my mind as a person's mind. I have tried to explain this view in this paper which is divided into six sections. In §1 the problem is posed in a general way. In §2 phenomenological points of view and linguistic points of view are compared. The latter look upon the problem as a matter of grammar while the former look upon it as a matter of fact. In §3 the supposition that others have no minds as a matter , of fact is discussed. In this section I conclude that it is actually and grammatically possible though it is contradictory to our form of life. In §4 the supposition that I myself have no mind is examined. And here I come to the conclusion that it is absolutely impssible even if it is grammatically possible. In §5 the difference between the concept of human mind and that of my mind is made clear through the contrast between mind as faculty of differentiation and mind as private substance. In §6 the supposition of the reduction of my private substance is considered. In conclusion I have to say once again what I mentioned at the outset of this summary.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000072-0027

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「他 我 の 問 題」 の 本 質

永 井 均

True Meaning of the Problem of Other Minds

Hitoshi Nagai

I think that the problem of other minds arises already in the formation of my-self: the contrast between my mind and other minds is reduced to the contrast between my mind as it self and my mind as a person's mind. I have tried to explain this view in this paper which is divided into six sections.

In §1 the problem is posed in a general way. In §2 phenomenological points of view and linguistic points of view are compared. The latter look upon the problem as a matter of grammar while the former look upon it as a matter of fact.

In §3 the supposition that others have no minds as a matter of fact is discussed. In this section I conclude that it is actually and grammatically possible though it is contradictory to our form of life. In §4 the supposition that I myself have no mind is examined. And here I come to the conclusion that it is absolutely impossible even if it is grammatically possible. In §5 the difference between the concept of human mind and that of my mind is made clear through the contrast between mind as faculty of differentiation and mind as private substance. In §6 the supposition of the reduction of my private substance is considered. In conclusion I have to say once again what I mentioned at the outset of this summary.

* 慶応義塾大学大学院文学研究科博士課程 (倫理学)

第1節 問題設定

私は私自身の心的現象を直接に覚知するが他人の心的現象を直接に覚知しない、またはできない。したがって、彼らに心的現象が実際に生じているのか否か、すなわち彼らに心があるのか否か、彼らが私と同じく「我」でありうるのか否かは、私にとって明らかではない。にもかかわらず、私は彼らを、通常、心あるものとして遇し、なんらの疑いもさしはさまない。それは何故であるのか、そこにはいかなる機制が働いているのか。これが「他我の問題」のごく一般的な提起のされ方である。

あらかじめ一言しておけば、この問題の立て方には、ひとつの難題が含まれている。それは、ここでいわれている「私」が、この私（つまりこの論文の筆者）を指すのかそれともある私（誰にとっても「私」）を指すのかという問題である。もし後者であるならば、「他我の問題」は既にその設定において解決されているように思われる。証明さるべき「誰にとっても私」の存在が既に前提の内に含まれており、残るのは各我の心理問題だけとなるからである。一方、前者の解釈をとるならば、我々のゆくてはまさに泥沼である。「他我の問題」はそこにおいてこそ始めて真の意義をもちうるにもかかわらず、可能なあらゆる解決策は究極的な独我論の前につねに遮断されざるをえないようにみえる。自我と他我に関するどのような一般理論（理論とは勿論つねに一般理論である）もこの私の次元を逸しており、それを含み込むことはできない。仮りに、この私の次元を含み込んだ理論を立てたとしても、それはこの「この私」の次元を逸したものとなり、無限背進は避けられない。そして実をいえば、諸我实在論も独我論も理論としてまた主張としてはともに究極的に一般的な次元、すなわちある私、ある「この私」、ある「この『この私』」、……の次元においてしか成立しえないということ（のうちに示されていること）こそが、本来の意味における独我論、この私、この「この私」、……の独我論の真の意味なの

である。

しかし、上述は単に形式的・論理的な議論ではありえない。机に関する一般理論とこの机の究極的な独机論との関係に、上述は妥当しない。上述の議論には、ある直観的な内実がともなっているはずである。本稿はその内容をいくぶんなりとも明確化することを意図して書かれた。

第2節 ふたつの立場

現在流布している「他我の問題」の論じ方には大別して二種類のものがある。ひとつは現象学的なそれであり、他は分析哲学的なそれである。前者の特徴はこの問題を我々の前に立ちほだかる事実問題として扱うところにある。この立場に立つ哲学者は、その主張内容はさまざまではあっても、この問題は、我々が生活の中で事実行なっていることに透徹した反省のまなざしを向け、そこで実際には何が行なわれているのかを見極めることによって、答えられる、と考える点においては一致している。現象学的知性とは、意外にも事実問題化する知性なのである。⁽¹⁾「他我の問題」に関する彼らの攻究にも、他我の存在を何らかの事実（たいていは意識事実）に訴えて根拠づけようとする根本姿勢は一貫している。対立は主として諸主観離在説（孤立主義）と諸主観共在説（癒合主義）の間に見られ、時として前者は独我論的であって、後者をとることによって他我の存在は根拠づけられるといった主張がなされる。⁽²⁾私自身は、意識事実という面からみれば、より独我論者のそれに近いのはむしろ後者の方だと思うが、ともに本来の独我論が見えてくる問題次元とは全く無縁であることにかわりはない。

一方、分析哲学者、殊に多かれ少なかれ後期ヴィトゲンシュタインの影響下にあつてかつて「日常言語学派」と称された人々にとって、この問題は我々を背後から規制する言語問題であつて、（経験的であれ超越論的であれ）何らかの（意識）事実⁽³⁾に訴えて解決されうるような問いではない。

「他我の問題」の本質

他人に心があることは、「心」という語の意味（使用規則）そして「他人」または「人」という語の意味（使用規則）にアプリアリに含意されており、それから外れた語使用（たとえば独我論）は文法違反という意味でアプリアリに誤謬である。他人に心があることを疑うのは、およそ定義を疑うこと、たとえば三角形の角が三つであることや未亡人の夫が死んでいることを疑うことと同様、無意味となる⁽⁴⁾。

私は、超越論的文法主義とも称さるべきこの立場が、現象学的諸見解に比べて本質的に優れたものであることを疑わない。たしかに他我の存在は何らかの事実を訴えて根拠づけられるべき事柄ではなく、逆にあらゆる事実がそれを根拠として始めて意味をもちうるような、遡示さるべき根源をあらかじめ遮断された前提であろう。しかし、それは本当に文法的前提なのであるか。あるいは、文法的前提とは本当にいかなる事実によっても反証されないようなものなのであるか（この問題についてもまたかの連続主義のテーゼ⁽⁵⁾は有効なのではあるまいか）。三角形の角が三つであることをひとつひとつ事例にあたって確かめることはトートロジカルに無意味だが、未亡人（と信じられている女）の事例にあたって夫の有無を確かめる興信所員は無意味なことをしているのではない。他我の問題もまた後者に近い一面をもちうるのではあるまいか。私は、意味（言語）の問題を真理（事実）の問題に従属させる現象学的見解と同様、その逆の依存関係を固定する見解にも、再考の余地はあると思うのである。

第3節 第一の思考実験

他我が存在しないこと、すなわち他人（と信じられているモノ）が実は心をもたないということは、じゅうぶん思考可能であり、かつ端的に可能ですらある、と私は思う。人間と全く同じ振舞い方（言語能力も含めて）をする機械を、哲学の伝統に従って自動機械と呼ぶならば、他人たちがみな実際に自動機械であり、私だけが人間と呼ばれる心ある生物の生き残り

である、ということは可能である。私は中学生時代にそれに似た内容の SF (speculative fiction) を読んで以来、しばらくのあいだ事実そうなのではないかという疑いを捨てきれずにいたが、ついに決定的な反証に出会うことはなかった（もちろん検証にも）。これは当然のことであって、ここで自動機械といわれたものが定義上、私によって経験されうるあらゆる点において心ある人間と同じ振舞いをするものである以上、上記の疑いが反証される可能性はアプリアリに排除されている（もちろん検証も）。だが、それが確からしさを増すこと (corroboration) はありうる。たとえば、ある日突然、他人たちが自分は実は自動機械であったことを告白し、自分の体からいかにも機械的な部品をとり出して見せてくれれば、事実的⁽⁶⁾他我不在の仮説は高度に確からしさを増すであろう。

私は、このような議論に訴えて他私の存在の不確かさを主張したいのではない。私の論点はただひとつ、上記のような驚天動地の状況においても、私はその状況を「他人には心がなかった」という言語表現を用いて描写することができる、という点にある。確かにそれは実際にはありえない状況といってよいかも知れない。だが、それだからといって、そのような状況下に用いられる言語表現を文法違反とみなすことはできない。ひとは伝統哲学の構築した形而上学のあるものを文法違反として排除することはできもしようが、およそ SF を文法違反とすることはできまい。先に私は「他私の問題」は事実問題ではないと述べた。しかしまたそれは言語問題でもないようである。それならば、かの SF はいったい何に違反しているのだろうか。

ここで私は二つの注釈を加えておきたい。まず第一に、上述の SF は、水爆のただひとりの生き残りとなった私（ある私）が「他私は存在しない」と発言する場合とは全く異った状況を記述している。これは明らかであろう。最も重要なちがいは、私が「心」「人間」等々の言葉の意味（使用規則）をそれに基づいて学んだところの当のものが実はそれらの言葉の

「他我の問題」の本質

妥当しないモノであった、という点にある。何故そういうことが起りうるのか。それはおそらく、言葉の意味というものは常に暫定的に学ばれるものだからであり、あるいは、意味を学ぶことは真理を学ぶことではないからであろう。もし逆に、我々が言葉の意味を決定的に学び、意味を知ることによって真理を知るのであれば、あらゆる探究は語学 (Sprachlehre) の習得とその研究につきることになる⁽⁷⁾。

第二に、ここで私は他人における個々の心的現象を問題にしているのではない。人間がふりをする動物である限り、我々が他人の痛みや悲しみや怒りの振舞いが芝居ではなかろうかと疑いうるのは当然である。しかしその場合、我々はおよそ他人が（自分と同じ意味で）怒ったり悲しんだりしうる存在であることを疑ってはいない。同様に、痛いのに痛くないふりをしたり痛くないのに痛いふりをしたりすることができる以上、およそ痛みというものを感じないふりをすることはできない。それぞれ後者をしないということが前者を有意義にするための条件をなしている。そして最終的に、ひとが心をもつふりをしたり、ひとが心をもつことを疑ったりするのは意味がない。——これが経験的・自然的信憑の構造であろう。しかし、私がここで問題にしているのは、自然的演技とその疑いとこの日常的ドラマではない。そうした日常性の中では決して疑われてはならぬ最終的なふり⁽⁸⁾、すなわち比喩的に転移された意味での演技、つまりは超越論的演技性⁽⁹⁾が問題なのである。事実的他我不在の SF は、この次元を開披するための象徴的な形象であった、と考えられてよい。

ここまでくれば、「他人は心をもたない」と主張することが何に違反していたのかは既に明らかであろう。それは文法違反ではない。また単に我々の日常生活形式 (Lebensform) に違反しているのでもない。むしろそうした個々の生活形式にそれがまさに生活の形式でありうることの根拠を与えている更に深い生活形式（これを「生きる形^{かたち}⁽¹⁰⁾」と呼ぼう）に違反しているのである。この「生きる形」に事実的な基礎づけを与えることはで

きない。我々は何らかの事実に基づいてそれを選択したのでもなければ、何らかの事実的な出来事（経過）がそれを構成しているのでもないからである。

しかしまた、「生きる形」は文法的に基礎づけられてもいない。それは言葉の使用規則に還元されてはならない。だが、その関係は複雑である。私は、「生きる形」をそのような還元から守らねばならないのと同様、言葉の意味（使用規則）もまたそのような還元から守らねばならない、と思う。言葉を使うことは生活の一部であり言葉の意味もまた生活の型（そして形）の中で決まってくる、という認識は確かに重要である。だがそれを重視するあまり、あたかも生と意味とが完全に一体化しているかのように考えるならば、それは誤りであろう。あるいみでは、言葉の意味は我々の生活形式の変化や新たな事実の発見とともに変化しうるものとして「生きる形」よりも暫定的なものである。他のいみでは、それは「生きる形」の崩壊をも描写しうるものとしてより普遍的なものである。その関係は複雑であって単純な定式化をゆるさない。しかし確実にいえることは、意味と生との間には微妙なズレがあること、そしてそれゆえ暫定的な意味（使用規則）に対する違反は必ずしも誤謬をいみしないということである。

それでは「生きる形」とは一体何であるのか。次節以下の議論を前提したうえで、私は、それは普遍的かつ根源的な演戯である、といたい。それは、それに従うことが不適切であるような場面がこの世の中に存在しないといういみで普遍的であり、私がひととして生きようとする限りひきうけざるをえないといういみで根源的である。しかしそれは、私がひととして生きることをやめればひきうけないこともできるといういみで、やはり私がしている（させられている）ひとつの演戯なのである。

第4節 第二の思考実験

前節において、私は他人たちが実際に心をもたない可能性の想定から出

「他我の問題」の本質

発し、その想定が私の「生きる形」に違反しているという結論に達した。しかし、もしもそのような想定が可能であるとすれば、どうして逆の想定を不可能とする理由があるろうか。逆の想定とはすなわち、私が自動機械である可能性の想定である。この想定の意味するところを力の及ぶかぎり精査することによって、私は、「他我の問題」の本質をめぐる私の問いを、更に一步深めることができる、と思う。

第二の SF の筋書きはこうである。ある日、私（この論文の筆者）はお茶の水博士（？）に呼び出され、お前は実は精巧に出来た自動機械であった、と告げられる。今や地球の危機が到来しつつあり地球を救うために立ち上ってくれといわれるかどうかは、本稿の趣旨には関係がない。事情はすべて第一の SF と平行であるかのようにみえる。私の身体から機械的とみえる部品がとり出され、それに修正が加えられて再び取り付けられると私の身体は異常な力を発揮する、となれば、私が機械であることの確かからしさは高まらざるをえない。そして私は、暫定的な言語規則に違反して（だがより普遍的な文法には従って）「私は機械であった」というであろう。この発言は、定義上、「私には心（意識）がなかった」という発言と同義である。ここでも事情は「他人には心（意識）がなかった」という場合と同等であろうか。

違う、と思う。第一の思考実験も第二の思考実験もともに馬鹿馬鹿しいという理由で、その馬鹿馬鹿しさの性質（それゆえにまた程度）の微妙な——だが本質的な——違いを見落してはならない。心ある人間たち、つまり他人たちは、私に対して「お前は自分が心（意識）をもっているかと思っ

ているかも知れないが、それは誤りであって、実は心（意識）をもっていないのだ」と言うであろう。この発言の奇妙さは「と思っているかも知れないが」という箇所に端的に現われている。真偽に関して「誤る」とは、単に主観的な思い込み（誤解）にすぎず客観性をもたないことをいう。だがこの場合、もし思い誤り（誤解）があるならば、それは既に思い誤り（誤解）

であることはできないのである。それ故、私が自分に心があると思い誤る（誤解する）ことは、ほぼ絶対的に不可能である。（思い誤っていると思っ
ていることすら誤りであると言っても、事態はいっこうに改善されない
ことは明らかであろう。）

しかし、にもかかわらず、上述は純粹に文法的な議論ではない。それは私の心（意識）があること（実存）の直覺的明証性に基ついてのみ有効な議論たりうる。その直覺的明証をもちうるのは、各人が自分自身についてだけであり、この私についていえば私自身の場合だけである。他人も、もし心をもつならば、その実存の直覺的明証をもつであろう。それ故、ここで問題になっているのは、ある私の心（意識）の実存の明証性である。その実存の明証性が本質の明証性に、すなわちそれが心（意識）であることの明証性に直結するかが問題なのである。私はその実存を確信していたものが実は本当の心（意識）ではなく、私には本来の意味での心（意識）は無かった、ということがありうるだろうか。

絶対に不可能とはいえないと思われよう。私は私に起るすべての心的現象に偽のレッテルを貼ればよい。私は偽一痛みや偽一喜びを偽一経験するのである。だが、この表現には意味がない。この場合「偽一」という表現は、定義上「私の」という表現と等価であるから、すべてそれに置き換えられ、その「私の」は「私は」という主語の作用域の中では省略されうるからである。このことから、私の心（意識）が偽物であるということ（実存するそれが心ではないということ）が如何に空虚な想定であるかがわかる。もっと直截に言えば、私に心があることはいわば「絶対確實」なのである。⁽¹¹⁾

全く意外なことだが、この確實性の根拠は「心」に関する行動主義的見解の正しさにある。他人たちは、私の内面を覗いて心があると確認した上で私に心を帰したのではない。そこに何があるのか全く知ることなく、彼らは私に心（意識）があることを認め（それは彼らの「生きる形」であ

「他我の問題」の本質

る), それとともに「心 (意識)」という語の意味 (使用規則) を教えたのである。それ故, そもそも始めから, そこにあるのが何であるかはどうでもよく, その場所に在りさえすればそれは心 (意識) と呼ばれてよかったのである。したがって, 在りさえすればそれが実は心ではなかった (偽物であった) という可能性はアプリアリに排除されている。各人が自分だけしか覗くことのできない箱を持ち, そこに「甲虫」と呼ばれるものが入っている, というヴィトゲンシュタインの⁽¹²⁾ 比喩を用いるならば, 箱の中に何かが入っていればそれは甲虫なのである。そして何かが入っているかどうかはわかるのはその箱の持ち主だけだが, 何が入っているかは誰もが知っている。「甲虫」が入っているのである。しかし, 各人は自分の箱の中に在るものが「甲虫」であるという事実を究極的な言語規則としてこの語を用い, それで通常⁽¹³⁾ の言語演戯にはまったく支障がない。

私は, もっぱらこの究極的な言語規則に従って心 (意識) という語を使っているのではなく, 様々な程度に暫定的な規則に従ってその語を用いる。だが, そうした暫定的規則を支える生活形式や「生きる形」が崩れた時, なおこの崩壊を描写しうるような, 更に根源的な究極的な言語規則がある。そこには, 規則と信念, 意味と真理, 本質と実存が, ——一致はしないまでも——特権的に接近する場所が確かにある。第二の思考実験は, その特権的な場所で, それらを切り離そうとする実験であった。しかし結論は, この場所では意味を確定しておいて事実を疑うということができない, というデカルト的原理 (デカルトを善意に解釈した場合) の確認であった。

それに比べれば, 他我の場合のその接近度は少ない。私は, 心 (意識) という語の意味を決定的に損うことはなしに, 他人の心の有無を問えるのである。近年における様々な試みに反して, 自他のこの序列を逆転すること (または等置すること) はできない, と私は考える。だが, それは心 (意識) という総括概念の水準においてのみいえることだろうか。痛み・悲しみ・胸焼け・クリーム色……といった個々の心的現象についてはどう

だろ⁽¹⁴⁾うか。

第5節 私の心とひとの心

(1)

各人の箱の中にある虫は一びき（あるいは一種類）だけではない。それ故、ひとは自分だけしか覗けぬ箱の中で、昆虫の分類を行なわなければならない。そこで問題は、各人の分類の共通性は如何にして可能か、という形をとる。だがそれ以前に、そもそもそのような箱の中（心の中、意識野の内部）とはどこなのか、がまず問われねばならない。

この問いはそれ自体たいへんな難問であって、一步まちがえば探究は再び迷路に入り込むことになる。ここではきわめて日常的な例から出発しよう。教壇に立った教師は、しばしば、後の席の生徒に自分の声が聞こえるかどうか、また自分の書いた黒板の上の文字が見えるかどうか、を問う。その場合、見えるとは黒板の黒い地から白い文字を識別できるということであり、聞こえるとは静寂を含めた他の音声から教師の声を識別できるということである。教師の問いは生徒のいわば心の中についての問いであり、その答えの真偽を教師自身が確かめてみることは絶対にできない⁽¹⁵⁾。見える見えない、聞こえる聞こえないの決定権は生徒にある。もし生徒の答えが否定的であれば、その点に関して生徒の心は外部に対して閉ざされる。だがもし答えが肯定的であれば、生徒の心は外部に向って開かれ、公共化されることになる。こうして我々は識別によって心の外をつくり出す。この過程は、人々が協働する（今の例では授業）ための下準備であり、前提を整えることである。

上の例からも明らかなように、いわゆる外界に関しても、識別すなわち差異化⁽¹⁶⁾がなされぬ限り公共性・間主観性は成立しない。公共性（間主観性）とは差異化の仕方の公共性（間主観性）のことなのである。それ故、既に下準備が終り前提が整えられた後では、我々は外界を語ることにおい

「他我の問題」の本質

て差異を語る。差異の世界は非人称的・客観的であって、主観性が入る余地はない。もちろん特定の外界風景が人によって幾通りにも語られることはありえよう。だが、どのように語られようとも、その内容は客観的であり、その真偽は常に他人によって確かめられうる。それは意味と実在の一致であって、意識と実在の一致ではない。

この事態を単純化した像で表現するならばこうなる。我々は、その内側が地図のように色分けされた大きなドームの中に、各人各様の色眼鏡をかけて生活している。壁の色具合は各人各様に見えようが、その諸色の差異と同一（及び類似）は間主観的に一致し、その一致が協働のための前提となる。壁の色模様は、その実質⁽¹⁷⁾については各人の心の中にあり、あの甲虫はいわば世界大に延べ拡がっている。だが差異については、その形式的体系は客観的（間主観的）であり、その個別的事例は実在世界（ドーム）に帰属するのである。

差異体系が一致しうるためには、しかし、差異化能力の一致が前提されねばならない。各人にとって赤と青がどのように見えようとも、[ア]と[イ]がどのように聴こえようとも、とにかくそれらが相互に異って見えあるいは聴こえ（更に見えることと聴こえることが異って感じられ、感じることとその他の心の働きが区別され）、赤と赤、[ア]と[ア]が、体系的に同一化される以前に、とにかく似て見えあるいは聴こえ（更に見えることと見えること、聴こえることと聴こえることが似て感じられ、……）るのでなければ、如何なる差異体系も成立しえない。だが逆にこの能力さえあれば、各人が実質的に感じているものが何であるかは問題にならない。他人には本当は赤が見えていないかもしれない（第一の思考実験にパラレル）とか、自分が見ているのは本当の赤ではないかもしれない（第二の思考実験にパラレル）とかいった疑いは、差異化の仕方が一致している限りにおいては、意味を与えることのできない疑いである。（赤が見えないとは色盲について言われるべきことである。）

そうであれば、「心」という高貴な名称があの一びきの甲虫に、すなわち私的な実質に与えられる必要は最早ないのではあるまいか。むしろ差異化作用こそ「心」の複雑多岐な働き(とくにいわゆる志向的な働き)の出発点とみなすべきものではないだろうか。少なくとも他人の心については、この見解は難なく受け入れられるように思われる。何よりもこの見解は我々の「生きる形」に一致する。私が他人をひとりの心ある人物 (person) とみなすということの最も根底には、彼を差異化作用の主体とみなすということが伏在している。教師が、事を始めるにあたって、生徒のその状況下での識別力をその当人に問うのは、最も根底的な意味で、彼を心あるものとして、人格として遇していることを意味する。だが、自分自身について、とりわけこの私については事情が違ふであろう。私の心は差異化作用を出発点とするにすぎぬものではない。もし心という規定の最深の基盤を差異化作用に置くのであれば、私は心ある人物となるために、ある迂回路を経なければならないことになる。それはどのような回路であり、そこに何が起こるのだろうか。しかし、それに答えるには、今まで除外してきた内部知覚における差異化の構造を検討しておかねばならない。それによって差異化作用のもつ意味も一段と深められるであろう。

(2) 自己の知覚と外界の知覚

私は(他人もそうだろうが)いわゆる外界を知覚するばかりではなく、自己の内面をも知覚する。換言すれば、実質を差異化して実在的外界に帰属させる(ことによってむしろ「外界」を構成する)ばかりではなく、実質を差異化して自己に帰属させる(ことによってむしろ「自己」を構成する)こともする。しかし、内面の公共的差異化、逆にまた、差異化された客観的内容の自己への帰属は、いかにして成立するのだろうか。

自分に生起する痛みの感覚や悲しみの感情、すなわちその(非志向的)私的な実質を公共的に差異化する方法はひとつしか考えられない。それは表情や身振りなどの自然表出の他人たちによる知覚を媒体とすることであ

る。これは、今日あまりにも有名になった哲学探究の一節において、ヴィトゲンシュタインが示した見解とは異なる。そこで彼は「言葉による痛みの表現は泣くことを代行するのであって記述するのではない」(244)と述べた。もし子供が泣き声その他の自然表出を行なわなかったら、その子供の内面に何が起っていようとも、彼は決して「痛み」という言葉を学ぶことはできなかつたろう。それは確かである。その意味ではヴィトゲンシュタインの言うことは正しい。しかし、ある特定の状況下で泣くことを「痛み」の意味基準とみなし、一定の自然表出と意味を直結するならば、それは言葉の導入時に使用された暫定的基準を固定する謬見である、といわねばならない。自然表出を基準(目安)として言葉を教えられた子供は、同時に自分の私的実質を公共的に差異化するすべを学んだのでなければならぬ、と私は思う。痛みの例でいえば、泣くことを目安として「痛い」という言葉を習った子供は、ただ単に、泣くかわりに「痛い」と言うことを学んだのではなく、泣くことに付随して(あるいは先行して)起こる自分の内的感覚を他の内的感覚から(他人たちと同じ仕方で)識別することをも学んだのでなければならぬ⁽¹⁸⁾。私的実質と自然表出の関係は実在的・有契的だが、差異化された感覚と言葉によるその表現との関係は規約的(慣習的)・無契的(恣意的)であるといえよう。

このことを認めておかないと、経験的・自然的意味での人間の演技性(ふりをすること)の問題を解釈することができなくなる。ふりをする人は、おのれの内面を他に対して隠している。同時に彼は、隠すという言葉の定義からして既に、自分が隠しているものが何であるかを知っている。それでは、彼は何を隠すのだろうか。私的実質ではありえない。それはいかにしても公共化しえないものであるが故に「隠す」こともまたできない。ひとが隠しうるのは元来あらわなものでなければならぬ。それは具体的には自然表出である。しかし、たとえば泣くことを隠すという言い方は奇妙であり、ひとが本当にしていることでもない。ひとは泣くことを抑

えることによってたとえば「痛み」を隠すのであって、泣くことを隠すのではない。では何故、子供は泣かないことによって自分が隠しているものが「痛み」であることを知っているのだろうか。それは明らかに、泣くことにつながりはするがそれとは別のものであってそれに先立ちかつ伴う自分の内的感覚を、「痛み」という概念と結びつけて内的に識別し同定することができるからである。その概念を、子供は泣くことを通じて学んだ。だが、学ばれた概念は、もはや自然表出とは独立であり、既に内面を語る(記述する)ために使用しうるものとなっているのである。

そうであれば、逆の場合、すなわち痛くないのに泣いて見せる場合についても、事情は明らかであろう。この場合、既に泣くという有契的な自然表出が「痛い」という無契的言語表現の水準に移されている。子供は泣くかわりに「痛い」ということを学ぶことによって、「痛い」というかわりに泣いてみせることも学ぶ⁽¹⁹⁾。しかし、泣いてみせる子供、痛いふりをする子供は、自分が本当は「痛く」ないということを、単に直接的・実質的にではなく、更に差異化に基づいて文法的・概念的に認識していなければならぬ。すなわち、彼は自然表出とは独立に自分の内的体験を客観的に差異化していたのでなければならぬ。もしそうでなければ、彼は自分が何のふりをしているのか、したがって、どうすればふりをするようになるのかすら分らなかったであろう。ひとは、自分が「悲しく」ないことを知っているときにのみ「悲しい」ふりができ、自分が「怒って」いないことを知っているときにのみ「怒って」見せることができるのである。(内心の怒りを隠すためにあえて怒って見せるといった高尚な行為についても、細かく分析すれば上述の例外とはならない。)

有契的表出と無契的表現とのこの繋がりにおける隔たりと隔たりにおける繋がりとは、「人間」の体験と行為の本質をその根底において規定している。これは、経験と行動の直接性に対して「差延」と呼ばれてよい事態である。⁽²⁰⁾これはまた自己の内面を構成する作業の、しかもそれを「人間

「他我の問題」の本質

(人物、人格)」のそれとして構成する作業の基礎工程でもある。この工程によって、私は人間的に私的なもの、つまり個人的なもの、すなわち反省的・二次的な私秘性としての「心」、そのつど私のものであると同時に人間のものであるような「心」を構成するのである。

他人は私を表現されぬ（だがされうる）内面をもった人物として扱い、私も他人を同様に扱う。それが我々の「生きる形」である。この段階において、ひとは既に、生起する喜びや悲しみや恐怖が——それらが実質的にはどんなに世界大に拡がっていようとも——ひとりの人間としての自分に帰属すべき出来事であることを知っている。世界は喜びも悲しみもしない。喜び、悲しみ、恐怖するのは「人間」であると知ったとき、ひとは始めて「私は恐ろしい」等々の表現の使用規則を理解した人物となるのである。言い換えれば、この私はある私となった時、始めて「この私」と言えるようになったのである。

そうであれば、この水準で考えた場合、他人の「心」の存在は常に既に明証的であり（「生きる形」）、その「心」の様態を知ることも原理的に常に可能である。この意味での「心」は、隠されるものではあっても、隠されたものではありえない。それどころか、精神分析の例を持ち出すまでもなく、既に「分る」ことや「望む」ことの段階において、当人よりも他人の方が正確にその「心」をとらえうる事例も少なくはない。それらは既に実質との結びつきがより偶然的となり、差異間の形式的関係を表わす概念に移行しているからである。こうして「心」は、ある場合には、実質との偶然的な繋がりがあるがゆえにかえって当人にはとらえがたいものとなる。そしてある意味では、「心」という概念、「私」という概念、更に「実質」という概念もまた、そのような形式的・抽象的な概念である。他人の「心」、他人の「私」、他人の「実質」は、すべてそのような概念でしかありえない。しかし、私の「心」、この「私」、私の「実質」はすべてそれ以上の何ものかである。私の心は差異化作用を出発点とするにすぎぬもので

はない、と私は感じる。それは何故だろうか。

第6節 第三の思考実験

(実質排去)

この問いにいくらかでも答えるために、私は、ここで最後の思考思考実験に訴えたいと思う。それはもはや SF ではありえない。フッサールの現象学的還元、殊に自我論的還元をひきあいに出すことがゆるされるならば、それはまさに逆還元である。ここで私が括弧に入れようとするものは、実在世界や他我ではなく、逆に、この私の私的実質という意味での純粹自我である（勿論フッサールの純粹自我概念とは異なる）。それが排去された時、世界に如何なる変化が生じうるかを考察することによって、この意味での純粹自我概念が世界に対してとる独特の位置を確かめてみたい。

今、この私の純粹自我が排去されたとする。何が変ったのか。この論文を書いている永井均なる人物は依然として存在し、彼は「心」をもち、自己を意識している。彼に関して、語りうる如何なる変化も起ってはいない（もちろん、語りえないほど微妙な変化も）。更に彼は彼の純粹自我をもち、自分のことを「この私」と表現するであろう。しかし彼はもはやこの私ではなく、彼の純粹自我はこの私にとっては自我概念にすぎず、彼の「この私」はこの「この私」ではなくなっているのである。彼が私ではなくなった、というこの言い方が、この世界のある記述的变化を表現していると考えられてはならない。彼は我を忘れたのでもないし、意識を失ったのでもない、離人症になったのでもない。彼には如何なる変化も起っていない。また、この世界の完全記述のどのような細部も変える必要はない。すなわち、この実質がこの世界とある人物（この論文の筆者である永井氏）の成り立ちに対して裏打ちを与えている現実と与えていない現実とは、寸分の記述的差異もないのである。

「他我の問題」の本質

この時、排去されたもの、括弧に入れられたもの、すなわち自我論的還元の逆残余(?)としての(この私の)純粹自我こそ、勝義における「私」であり「心」であるといおうと、逆に、それは何ものでもなく、残余としての永井均という名の人物及びその他無数の他人たち(すなわちある私の集合としてのあらゆる私)こそ、十全な意味における「私」であり「心」をもつ者であるといおうと、それはもはや問題ではない。問題でなければならぬのは、このふたつの意味での「私」及び「心」が、還元前のこの私の成立において統一されていた、という決して意味を与えることのできない原事実である。だが、もしそうであれば「他我の問題」は、もはや私と他人の間におこる問題ではなく、この私の成立に内在する問題だったことになるはずである。これが「他我の問題」の本質である。

決して意味を与えることのできないこの原事実を「受肉」と呼ぼう。それはいうまでもなく世界内の出来事ではない。また他方、この世界を成立させる原理でもない。この世界の特定とこの私の特定とは原理的に無関係である⁽²¹⁾。にもかかわらず、この論文の読者は、一方において、この「受肉」を、あるひとりの人物(永井均)と「私的実質」という名のその記述的屬性との関係を示す概念と解して、それを世界内化して理解し、他方においてまた、この「受肉」を、各々自分自身の場合にあてはめて、それを有意味化して理解するのである。それらはもちろん誤解である。しかし、その誤解以外には理解の方法がないような種類の誤解なのである。この理解すなわち誤解は、読者の登場以前に、既にこの論文が書かれた時点で、すなわち私が「実質」という言葉、「受肉」という言葉にある意味内容を籠めた時点で、すでに準備されていた、いやむしろ、成立していた、といわねばならない。差異化の運動はあらかじめ開始されていたのである。デリダ風の表現を借りるなら、差延の運動は常に既に始まっており、受肉のテロスはあらかじめ逸せられていた、ということになる。またヴィトゲンシュタイン風の表現を借りるなら、この論文の読者は、それを誤解せず

に理解しようと努めるならば、ついにそれを有意味な論述とはみなせないという結論に達するに至る、ということになる。そして、これは「他我の問題」の本質から由来する必然的帰結であろう。

注

- (1) 元祖フッサールにおいては、世界とその経験の意味を構成する超越論的（その限りで世界的な）主観性の能作すら、まなざしを向けることによってその細部（それは世界経験の意味がそれを要請する以上の事実的細部をもつ！）が見えてくるような、しかもその細部が我々の通常言語によって描写しうるような、事実的な出来事なのである。あらゆる要請を事実化することによって次々と遡及の根源を後退させていく彼の作業哲学に内在する独特の素朴性（現象学的素朴性）こそ、「生ける現在」の謎を始めとするフッサール哲学の諸アポリアの源泉であり、その根源は『論理学研究』の素朴な意味論にある。（拙稿「超越論的主観性と意義作用」、『哲学』69集、参照）フッサールとこの鈍感さを共有しない後の現象学者たち、殊にかつて「実存主義」と称された人々が、超越論的能作を世界内化することによって遡及の後退を断とうとしたことは、その限りで当然のことであったといってよい。
- (2) 広松渉氏は、筆者の聴講した東京大学教養学部の講義において、「（近代哲学の暗黙の前提である）意識の各私性 *jemeinigkeit* を認めると必然的に独我論にいきつく」（文責筆者）と主張されていた。私は逆に意識の各私性がいさえすれば独我論は既に克服されていると考える。
- (3) 元祖ヴィトゲンシュタイン自身がこの問題をどのように考えていたか、かたんに答えられない。この論文全体が同時にそれに対する答ともなることを私は望んである。
- (4) この議論が他人における個々の心的現象の認識に適用された場合、一種の文法論的行動主義が帰結する。「痛み」の意味と他人の特定の振舞いの知覚とは定義的・語学 (*Sprachlehre*) 的に結合し、そこに成立する言語規則の承認が、自分自身の特定の直接感覚と「痛み」の言語的表明との経験的結合に対して、むしろ論理的な優位を占めることになる。この点については後に多少ふれる。
- (5) クワイン「経験主義の二つのドグマ」（『論理学的観点から』岩波書店）及び丹治信春「ヴィトゲンシュタインと他我認識の問題」（都立大学『人文学報』134号）参照。

「他我の問題」の本質

- (6) その場合でも、他人は心をもつのではないか、という逆の疑いは反証されえない。
- (7) いわゆる日常言語学派にはこの傾向が顕著に見られ、P. ウィンチの社会科学論もその必然的帰結とみなしうる。(さらにもしこの傾向にライプニッツ的内属論理との類似性を認めるならば、本文のこの段階で求められているのは、分析哲学的合理論と現象学的経験論のカント的調停ということになるろう。)
- (8) 拙稿「エクリチュールの比喩」(『哲学』66集)参照。
- (9) 超越論的演技はまだ演戯ではない。後者が演技でありうるのは、この私(の私的実質)にとってだけである。(後論参照。)
- (10) 型(形式)と形との区別に関しては今道友信「像と存在」(『科学と存在論』思索社、所収)171ページ参照。多くの偉大な哲学者(例えばカントやヘーゲル)が形を型(形式)化しようと思戦苦闘してきた。得たものはもちろん大きかったにちがいないが、それによって失われたものの大きさも見失ってはなるまい。
- (11) 既にデカルトが「私」と「心」(彼は思考で代表させた)の間のこの独特の関係を直観的に洞察していたと思う。そう考えなければ、彼が何故自分が思考している(疑っている)ということをや疑わなかったか、理解できない。但し、彼がその直観的洞察をきわめて不用意な命題に表現したことはよく知られているとおりでである。
- (12) 「哲学探究」293。この時期のヴィトゲンシュタインは第一の思考実験の(無)意味と第二の思考実験の(無)意味とを同一視していたと思われる。
- (13) 通常の言語演戯に支障がないとは、我々の「生きる形」の内部では利いてこない(無関与的)ということと同じである。
- (14) 以下の議論は下記の拙稿を前提としているので、ぜひ参照されたい。
「差異と実質」(日本科学哲学会編『言語と非言語(科学哲学12)』早稲田大学出版会)
- (15) 教師が後の席に行って黒板の文字を見ることに何の意味もないことは明らかであろう。
- (16) 差異という概念はソシュールに由来する。その文献的根拠についても上記の拙稿「差異と実質」を見られたい。
- (17) 実質という概念についても上注と同様。
- (18) このことは勿論、言語導入以前の私的実質の私的差異化を前提している。後に痛みと呼ばれるようになるものと後に痒みと呼ばれるようになるものとは、始めから似ていないところがあったのでなければならぬ、と考える。

- (19) 黒田亘「ヒトと動物の境」(『エピステーメー』1970年10月号)は、この転換を記号の置換作業の可逆性によって見事に説明している。ただし、自然表出に先行する内的体験の識別を認める点において、私の見解は黒田氏のそれとも相異なる。
- (20) ただし、デリダの「差延 (différance)」の形而上学には同調できない。
- (21) 私(この私、ある私、あらゆる私)と世界(この世界、ある世界、あらゆる世界)の関係について、私は未だ成案を得ていない。甚だ不十分なものではあるが、さしあたって「利己主義・自己愛・独我論」(『実存主義』87号)を参照されたい。