

Title	人と動物の差異について
Sub Title	On the difference of man from animals
Author	永井, 均(Nagai, Hitoshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1984
Jtitle	哲學 No.79 (1984. 12) ,p.75- 95
JaLC DOI	
Abstract	In seiner "Transzendentalen Asthetik" beabsichtigte Immanuel Kant, die Aprioritat von Zeit und Raum zu beweisen. Ob es ihm aber gelungen ist, sie als eine Begründung von objektiver Gultigkeit der Erkenntnis geltend zu machen, scheint mir einigermaßen fragwürdig. Um die Begründung zu berechtigen, mußte auch der Prozeß des Zustandekommens von der Zeit-und Raumvorstellung als apriorisch angesehen, vielmehr bewiesen werden. Meines Erachtens konnte jedoch die Zeit- und Raumvorstellung nur a posteriori entstehen als Bedingung für Existenz. Dabei taucht eine Frage auf : Wie kommt man zur Erkenntnis, daß Zeit und Raum notwendige Bedingungen für Existenz seien? Erfahrung allein konnte diese Frage nicht überzeugend auflösen. Das ist der Grund, warum ich hier Notwendigkeit in zwei Arten kategorisiere : „absolute und relative Notwendigkeit,,. Dieser Denkprozeß wird uns unvermeidlich zum Schluß führen, daß Zeit und Raum wirklich die notwendigen Bedingungen für Existenz sind. Alles in allem : die Selbstverständlichkeit der Existenz hebt die relative Notwendigkeit zur absoluten auf.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000079-0075

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.

人と動物の差異について

永 井 均*

On the Difference of Man from Animals

Hitoshi Nagai

I try in this article to show that the problem of the difference of man from animals is not an objective and positive one.

The article is divided into three sections. In the first section, Prof. Kuroda's view which is based on his interpretation of Wittgenstein (WK) is examined. According to WK, the fundamental feature of man is to have a conventional sign-system, and the possibility of translation of innate pre-linguistic expressions into the conventional sign-system makes it possible for men to simulate, hope and repent. In the second section, the view which I fabricated on my reading of J. Lacan (LN) is described. LN assert that human pre-linguistic expressions are from the very first on the non-animal level and that those expressions can only be translated into the conventional sign-system. In the third section, LN is criticized from a transcendental point of view and it is showed that the discussions on the difference of man from animals are nothing but projections of our forms of life.

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師 (倫理学専攻)

序

もし地球上に人間以外の動物がいなかったならば、「人間とは何か」という問いの意味は今とはまったく異ったものになっていただろう。類と種差による定義は成り立たず、ポジティブな種差をもってするアリストテレス以来の古典的な定義もネガティブな種差によるヘルダー以来の近代的な定義（欠陥動物説）も、ともにまったく成立の余地がなかったことは言うまでもない。だが、そういう仮想的な状況でも成立しうるような「人間」把握を前提せずしては、そもそもわれわれの「動物」把握そのものが成り立ちがたいのではないか。ポジティブにであれネガティブにであれ、他の動物からの偏差によって人間を規定しようとする試みは、その実証的な見かけにもかかわらず、あるいはむしろそのゆえにこそ、ある種の論理的・概念的な転倒をおかしているのではあるまいか。「人と動物の差異」という問題がどのように答えられようとも、それを問うのはつねに人、われわれ人である。このことがその答えられかたに影響を与えないはずはない。だがそれは単なる影響にすぎないのか。あるいは、問いの条件が答えかたを完全に規定しつくしているのだろうか。

この論文の課題はそのような大きな問いに直接的に答えることではない。最近筆者の興味をひいた二種の人間把握を吟味することによって、そのような問いの問いとしての不可避性を確認することがその直接的な課題である。二種の人間把握とは、一方はヴィトゲンシュタインに、他方はラカンに由来するものである。したがって、この論文には、背景も関心もまったく異なるこの二人の思想家を対比する、という付随的な関心も加わることになるだろう。

I

最初に考察の対象としたいと思うのは黒田亘氏の論文「ヒトと動物の境」^①

である。この論文は、ヴィトゲンシュタイン『哲学探究』の独自の解釈に基づき、人間中心主義と擬人観をともに斥け動物と人間の連続（類似）と非連続（差異）の微妙なバランスを鮮かに描き出しており、この問題について哲学的な考察がなされるときまず参照されるべき文献であると思う。ただし「私の足どりが彼の思索の筋道に合致しているという保証はない」（p. 83）と記されてもいるように、黒田氏の見解をそのままヴィトゲンシュタインの見解とみることはできない。後に述べるように、私自身がこの問題に関してヴィトゲンシュタインから学んだ論点はまた別にある。そこで「ヒトと動物の境」に示された見解を、ヴィトゲンシュタインにヒントをえた黒田説という意味でWKと名づけ、それを検討することからはじめることにしよう。

WKは人間と動物の差異を言語能力の有無に認める。これはまず異論の余地のない確認であろう。しかしWKはこの言語能力を理性能力と同一視する見方を厳しく斥ける。つまり、人間には動物と共通の諸能力のほかに理性という「一種の超越的な能力」（p. 81）が与えられており、言語能力はその能力の発現にほかならぬ、とする見解を否定して、人間が言語を使うのはパンダが笹を食べるのと同じく自然誌的な事実のひとつにすぎないとするのである。これはもちろん尊重すべき見解ではあるが、それをヴィトゲンシュタインに帰するのは一面的なヴィトゲンシュタイン観であると思う。確かに彼は次のように書いた。「人はしばしば、動物は精神的な能力を欠いているが故に話さないのだ、と言う。つまり『彼らは考えない、故に話さない』と。だが実は、彼らはただ単に (eben) 話さないのである」⁽²⁾これはしかし、理性主義に対する批判というよりはむしろヴィトゲンシュタイン特有の「懐疑的」⁽³⁾な状況把握とみなす方がふさわしいように思われる。その断章は「命令すること、問うこと、話して聞かせること、雑談することは、歩くこと、食べること、飲むこと、遊ぶことと同様、我々の自然誌の一部である」という文で結ばれている。しかし敢えて言えば、それ

にもかかわらず言語をもつことは、伝統的な「理性」概念の射程さえも越えたある超越論的な能力をもつことであって、「人と動物の差異」という問題設定そのものがそれがために非自然誌的な・超越論的な問いとならざるをえない場面がある——ヴィトゲンシュタインはこの事情を知悉していたのではあるまいか。

さて、WKは人間の言語と動物の記号活動を区別する基準を「翻訳能力」に求める。「翻訳」とは、記号をそれと同義の別の記号に置きかえる操作であり、われわれが言語を学習するのはそういう置換作業の積み重ねによるのである。われわれの言語はまた、他のあらゆる記号系——ゴリラのドラミングにせよ蜜蜂のダンスにせよ——をそれに翻訳することのできる記号系である。対して、蜜蜂やゴリラは「人語の翻訳に努めている様子は見えないし、そもそも彼らの記号系はわれわれの言語を翻訳できるような構造を備えてはいない」(p. 85)——しかし、恐らく、動物たちが翻訳している「様子は見えない」ことと、彼らの記号系がそれができるような「構造を備えていない」こととはまったく別のことであろう。前者は、ヴィトゲンシュタイン的な「壊疑的」問題設定にふさわしい状況描写であり、これには、だが実は翻訳しているのだとしたらどうか、という問いがつきまとう。この「実は一」を無意味とするものは究極のところ何なのだろうか。⁽⁴⁾ 後者は、言語学等の経験科学の知見に大きく依存した論断であり、前者の問いに後者の論断で答えることはできない。そして、経験科学の知見を持ち出すならば、記号系の差異をうむ原因に関する生物学等の成果が更に参照されてもよいはずである。⁽⁵⁾

さて、翻訳とはある記号をそれと同様の別の記号に置きかえる操作であったが、その「置きかえという作業の本質は可逆性にある」(p. 90) 記号Aを記号Bに置きかえ可能とみなすことは、同時にまたBをAに置きかえ可能とみなすことでもある。われわれは言葉を言葉に置きかえるだけではなく、本能的な身体反応や発声を言葉に置きかえもするが、そのことによ

って逆の置きかえも可能となるのである。この観点からなされるWKのヴィトゲンシュタイン解釈はほとんど画期的である。周知のようにヴィトゲンシュタインは、感覚の名が学ばれるのは、私的な感覚実質を名づけることによってではなく、本能的な身体表出に置きかわることによってであると言った。「子供がけがをして泣いている。すると大人たちがその子供に話しかけて、はじめは叫びを、のちには文 (Satz) を教える。彼らはその子供に痛み(6)の新しい振る舞い方を教えているのだ」このことによって人間の言語はその動物基底と連続している。しかしまた、泣くかわりに「痛い」と叫び、さらに「ぼくはお腹が痛い」と訴えることを学んだ子供は、逆に「痛い」と言うかわりに泣く(泣いて見せる)ことを学ぶだろう。このとき、本能的・動物的であった身体的表出は規約的・制度的な言語記号の水準に、すなわち「子供が自由に選びとることのできる表現手段」(p.95)の水準に同化している。このことによって人間の言語はその動物基底を越え、それを包み込んでもいるのである。

「なぜ犬は痛いふりをすることができないのか」⁽⁷⁾「われわれは、犬が飼い主にぶたれるのを恐れている、とは言うが、飼い主に明日ぶたれるのを恐れている、とは言わない。それはなぜか」⁽⁸⁾——ヴィトゲンシュタインのこれらの発言を以上の議論から説明することはもはやたやすい。言葉をもつ者だけが、ふりをし、未来を想い、過去を悔いることができるのである。犬には痛いふりができないのは、彼らが「痛い」という規約的・制度的な記号(ソシユールによって有契的なサンボルと対比された無契的なシーニユ)をもたないからである。それゆえ彼らには、本能的な身体的表出を規約的な言語記号の水準に同化させるすべがない。しかしまた逆に、われわれがふりをすることに意味があるのは、われわれの言語記号もまた本能的な身体的表出と連続しているからである。人間の内的状態は本来その身体的表出によってあらわである。それだからこそ、あえてその連続を断ち切ることによって、自分を装い他人を欺くことが可能となるのである。

この議論は他我認識の問題に直接適用される。内的体験を語る言葉の意味は外界から隔絶された密室の中で定まるのではなく、本能的な表出に置きかえられることによって獲得されるのであるから、他人の内的体験を知ることが原理的に可能である。逆に、他人の眼のとどかない私的世界は、自分を装い他人を欺くことを可能にする言語によって、後から創り出されていく。それは公共的に獲得された意味を前提として、それに寄生して始めて構築されうる二次的な世界にすぎない。そしてそのような内面性が構築された後にも、内的体験をあらわす概念の意味は、公共的規準によって定まっており、それゆえにこそ本能的な表出を装うことによって他人を欺くことがいつも可能なのである（とWKはみなす）。

手近な疑問から始めよう。もし内的体験をあらわす概念の意味が公共的規準によって確定しているならば、われわれはそもそも装うべき何ものももっていないことになる。その場合、他人は決して欺かれることができない。「欺く」ということが意味をもつためには、内的体験をあらわす概念の適用規準が——内的なそれと外的なそれに——分裂している必要があるが、さらにその上、内的なそれが優位を占めてもいなければならない。「痛み」の例でいえば、泣く代りに「痛い」と言うことを覚えた子供は、それと同時に自分の内的体験としての痛みを他の隣接する感覚体験から識別するすべを学び、かつその識別される当のものこそが「痛み」という語で第一義的に表記されているものだという事を知らねばならない。痛いふりをして他人を「欺く」ということが可能であるためには、この前提を欠くわけにはいかない。「痛い」と言う代りに泣くことができるという記号置換の可逆性だけでは「欺き」や「装い」の論理構造を精確に捉えることはできない。内面性の成立は、WKに反して、「欺き」や「装い」に論理的に先行していなければならないのである。⁽⁹⁾

そうであれば、他我認識の問題に関する懐疑的な議論には一定の根拠がある、と言わねばならない。われわれが観察できるのは他人の身体的な表

出と発言だけなのであるから、他人の内面にあるものを確実に知ることはできない——これは個々の場合についてはしばしば真である。内的体験をあらわす概念の種々相に応じて確実に知りうる程度は様々だが、少なくとも感覚に関する限り、われわれは他人の心の中を確実に知ることはできないと言ってよい。⁽¹⁰⁾これは「内的体験」とか「心の中」といった概念の本質を形成することがらである。そしてもし、そのような意味での感覚性を「心」の本質と考えてよいならば、⁽¹¹⁾他我問題を他我の（認識ではなく）存在の問題と解した場合にも、他我の存在は疑うるといえる。たとえ私がロボットであることが判明したとしても、「心」という概念の本質からみて、私に心がないことを私が認めることは不可能であるのに対し、他人にそれが無いことを認めることは可能なのである。⁽¹²⁾しかしこのことは独我論（少なくともヴィトゲンシュタインが問題にした語りえぬそれ）とまったく無縁である。以上の議論はすべて公共的規準によって習得されたわれわれの言語に属する諸概念（「感覚」、「心」、「私」等）によってなされている。そして独我論者の望むことは、そういう諸概念の網の目にまったくかからない完璧な直接性、まっただき現前性をすくい出し、それこそが比類なき世界の中心であり、生そのものであることを示すことなのである。⁽¹³⁾

独我論と言語——この対比における「言語」は、だから、たとえば「言語の背後に遡る可能性」（ホーレンシュタイン）が問題にされるとき「言語」概念とはまったくちがっている。それこそがヴィトゲンシュタイン的な「言語」概念の最終地平であろう。その地平へ至る以前には、言語の背後へ遡ることはもちろん可能であり、その可能性を無視している点がWKへの第二の疑問点なのである、人間とは規約的・制度的な言語記号を操るという点でのみ他と区別された動物なのだろうか。動物的基底に言語記号が接ぎ木されれば、それだけで人間が出来上がるのだろうか。そうだとすれば、なぜ人間だけがそういう接ぎ木、つまり前言語的表出の言語表現への置きかえを必要としたのか。またなぜそれが可能だったのか。置きかえが

可能であるためには、前言語的表出の中にすでに他の動物にはない非自然的な何かがあった、と考えざるをえないのではなからうか。

II

すでに述べたように、ヴィトゲンシュタインは、子供が感覚の名を学ぶのは、本能的な表出をそれに置きかえることによってであると言う。しかしそもそも他の動物とは異なり、人間の「感覚の根源的で自然な表出」だけが「代置され」ねばならないのは何故なのか。ここで私は、ヴィトゲンシュタインの問題提起の文脈を無視しても、その「言語主義」をのりこえて、あえて言語の背後に遡ることが必要であると考え。そのことが彼の「言語主義」の究極的な射程を闡明することにも役立つと信じるからである。ここで手がかりとしてとりあげるのは、ジャック・ラカンの思想だが、周知のように彼によって書かれたものはほとんど異常なまでに難解であり、ラカン派と目される人々の間でさえその解釈は多様である。私は、私自身が解するところのラカンをラカン自身に押しつける気はまったくない（ヴィトゲンシュタインの場合は多少はあるが）。これから述べることは、永井がラカン（及びその研究・解説書）を読んで捏造した見解という意味でLNと名づけることにしたい。

「子供がけがをして泣いている。すると大人たちがその子供に話しかけて、はじめは叫びを、のちには文(Satz)を教える。……」このとき、ヴィトゲンシュタイン、というよりWKによれば、子供の泣き声はまったく本能的・動物的な水準にあった。そのことを根拠にして人間と動物の連続性が主張されていたのである。しかしLNにおいては、人間の子供の泣き声は、たとえそれがまったく規約的・制度的な記号表現の影響を被っていない乳児のそれであっても、すでに特殊人間的な「叫び」なのである。特殊人間的な「叫び」は、規約的・制度的な記号表現によって人間にもたらされるのではなく、その逆である。傷ついた動物はただ自然現象（生理的反

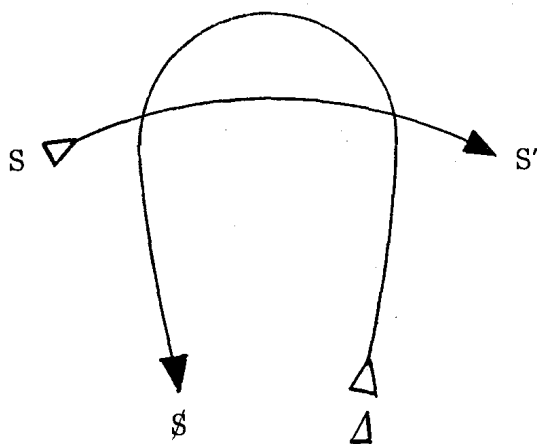
応)として鳴くだけだが、人間は始めから精神現象として叫ぶ。そのような人間だけが、後に、自分の苦痛を伝達する意図をもって叫ぶこと、さらには自分の苦痛を文によって表明することができるようになる可能性をもつのである。

では精神現象とは何か。なぜ人間だけがそれをもつのか。この問いに答えるにさいしては、今日あまりにも人口に膾炙したがために逆に好感をもって語られることが少なくなってしまった⁽¹⁴⁾ボルク、ポルトマン、ゲーレンらの欠陥動物説に、ラカンもまた依拠していた形跡があることを認めなければならない。⁽¹⁵⁾それによれば、人間は特定の環境世界に固定的に適応するための特殊化された器官と着実な効果をもつ生得的な行動の型を欠く欠陥動物であるとされる。ポルトマンはその原因を常態化された早産に求めた。⁽¹⁶⁾人間の子供は満一年にして初めて自律的運動能力をもち、他者とのコミュニケーションを開始するが、これは人間以外の哺乳動物では生後間もなく現われる現象なのである。誕生時のこのような未熟さと本能的基底の壊乱(subversion)が、精神分析(psychoanalyse)の対象となる精神の形成によって決定的な意義をもつことになる。頼るべき本能は壊れたまま類例のない未熟状態で世界に投げ出された幼児が、全面的にすがりつかざるをえないひとつの文化的装置を「母」と名づけよう。そして、この母と子のおりなす第一次文化世界を「空想界」と名づけることにする。

精神とは誕生時のこの特異な未熟さによってひきおこされた「始元的異和(discorde primordiale)⁽¹⁷⁾」の残滓であり、精神現象としての叫びとは失なわれた全一性を求めて「母」を呼ぶ叫びなのである。それはいつも失なわれた半身を追い求めるアンドロギュネスの叫び、人間が個体として充足していないところからくる叫びである。それでは、どのようにしてこの叫びが言葉による訴えに置きかえられるのか。この転換の機構を、フロイトのエディプス・コンプレックス概念と重ね合わせて解明した点に、ラカンのもつ画期的な意義が認められる。LNではこれを下の「打錠符(point

de capiton⁽¹⁸⁾」の図によって統一的に説明することができると思う。

今、赤ん坊が何らかの苦痛を感じて泣いたとする。それはΔ(デルタ)と



いう点から上へ向けて発せられた「母」を呼ぶ欠如の叫びである。⁽¹⁹⁾ところがこの叫びは、横から出てきたシニファイアンの表意体の体系によってすくいとられ、ある限定された解釈が施されて、ひとつの概念的な意味を獲得する。「空腹」「痛み」「寒さ」等の概念がこうして得られ、以後、「母」

を呼ぶ無限定な欲望 (désir) は限定された表意内容^{シニファイエ}をもった要求 (demande) に転換する。こうして子供は空想界から出て象徴界へ向うことになる。元来、人間の子供にとって、たとえば空腹感とは、食物摂取行動と本能的に結びつかぬ単なる不快感でしかないのだが、文化的装置が壊乱された本能的機構を代替することによって、それは食物摂取行動と概念的に結合されるのである。これはいわばアポステリオリに獲得された必然的な結合である。他の動物たちと異なり、人間にとって「空腹」「痛み」「寒さ」等の感じられるものの内的認知が不可欠なのはそのためである。動物たちが内的認知の媒介なしにいわば自動的に結びつけているものを、われわれはたとえば「空腹」という概念の力をかりて、いわば意志的に結合しなければならないのである。

「打鋌符」の図において第一に重要なのは、ふたつの曲線がともに不可欠だという点である。「母」を呼ぶ人間的な叫び、つまり欠如に基づく叫びだけが、表意体の曲線、つまり規約的・制度的な言語記号の体系に達することができる。自己充足的な動物たちの、生得的に要求の水準にある鳴き声は、けっしてその曲線にとどかない。もし人間の子供の泣き声がそのような動物的水準にあるならば、それは永遠に言葉による訴えに置きかえ

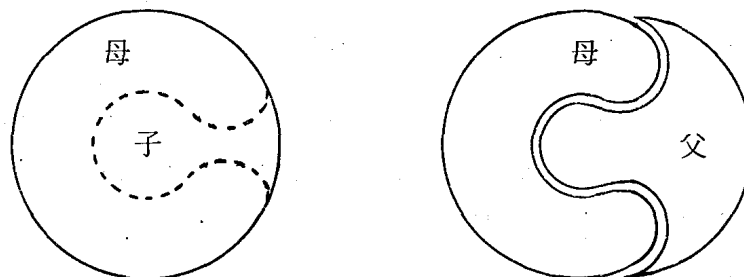
られることはないだろう。置きかえは同義性を前提とするが、いかなる観点からみてもまったく同義（まったく同じ機能しかもたない）ならば置きかえる意味もまたないからである。ミツバチはそのダンスを集団ごとに異なる恣意的な記号系に置きかえたりはしない。（プレマック夫妻のサラは無駄な置きかえをさせられたが、たとえチンパンジーが人語を完璧に習得しうるとしても、それで人間と動物の距離が縮まったことにはならないだろう）このことは人間における無意識の形成と深い関係がある。欲望を言葉にすること、つまり要求化することは、（そのとき）要求化されなかったものと（いかにしても）要求化されえないものとを、無意識として抑圧することである。⁽²⁰⁾動物の生得的な記号活動が言語記号に置きかえられたとしても、抑圧されるものは何もない。だから彼らには規約的な記号体系を自ら創り出し、それを次々と組みかえていく必然性も原動力もない。言葉によって汲みつくされぬものをもつ者のみが言葉を必要とするのである。語りえぬものをもたぬ者には、語るべきものもない。

ここで、（そのとき）要求化されなかったものと（いかにしても）要求化されえないものとの区別についてかんたんに触れておきたい。精神分析が「エスの語りを聴く」ことができるのは前者、つまり何らかの意味で要求化されうるものに限られる。その限りにおいて、言語が無意識の条件であるというラカンの主張は正しい。これに対して、後者、つまり本質的に要求化されえないものは、本来名づけようのないものである。それが「欲望」と呼ばれ、とくに「母」なるものと関係づけられ、その適域が「空想界」と名づけられるとしても、そうしたすべては「象徴界」の秩序の中で事後的になされる分類にすぎない。おのれの欠如を埋めるために「母」なるものとの一体感を求める、と言えはそれはもうひとつの要求である。この意味においては、エスは何も語らない。それは語らせる力ではあっても、それ自体としてはまったく解説不可能なものなのである。

さて、「打鉾符」の図において重要な第二のことは、 Δ から発せられる叫

びが母を呼ぶ叫びならば、それを遮断して概念的な意味を与える（特定の表意体を与えることによって表意内容を限定する）のは「父」の介在だということである。もちろんここで「父」というのは現実の父親のことではない。空想界における母子の双数的関係を「否」の一言をもって外へ向けて開くのは「父の名」である。ここでも、「父」から発せられるロゴスの力は「母」を求めるパトスの力の方向転換としてのみ有効に働きうる、ということを確認しておく必要がある。しかしここでは、その逆の確認もまた重要である。「母」へ向かう人間に固有のパトスは「父」のロゴスによってのみそれにふさわしく完成させられうる。それどころか、「父」のロゴスがいつもすでに存在しているのでなければ、「母」へのパトスはそれとして捉えられ、語られることもできないのである。そして、「父」のロゴスの力によって多少とも（恐らく「前反省的」に）それとして捉えられた「母」へのパトスは、すでに「エディプス」の圏域にある。このとき、空想界の「母」は、全一性と絶対的な安全感を与えてくれる幼児の失なわれた半身であると同時に、おのれ自身の失なわれた半身を求めてさまよう一個の他者、という意味をもつことになる。

「……<他者>の概念の基礎が言葉の展開する場としてたてられねばならないとすれば、言葉を身に蒙った動物から生まれ出る人間的欲望は<他者>の欲望である、⁽²¹⁾と言わねばならない」「母」を求める欲望が「母」の欲望として理解されたとき、すでにエディプス期の第一段階が始まっている。⁽²²⁾下図の左の状態がその状況を示している。幼児は即自的にフェルスで



ある (être phallus) ものとして、「母」に抱かれ包まれることによってその欠如分を満たしている。だがそれは全体として幼児の空想の中の出来事にすぎず、その空想は「父」の秩序からの先駆的な攻撃に対する最初の弱々しい抵抗形態なのである。したがってこの二者関係 (duel) はすでに三者関係 (triade) を予想し、それに依拠している。そのことをはっきり自覚したとき、エディプス期の第二段階が始まるのである。

第二段階は、対自的にファルスをもつ (avoir phallus) ものとしての「父」の顕在化とともに始まる。図の右側が示しているように「父」と「母」は本質的に独立しており、表意体としてのファルスを介して後から意志的・ロゴス的に結びついている。自然的・本来的にみえた母子関係は、実は、人為的・契約的な父母関係の空想的な表象 (représentation) にすぎなかったのである。人間においては、後者の父—母的な関係形式こそが現実的なのであって、前者の母—子的な関係形式は、それがどれほど自然で本来的なものにみえようとも、後者の形式の空想的な表象＝代現にすぎないのである。この現実、人間社会を成り立たしめる構成的虚構としてのこの現実に気づくこと、それがすなわち去勢、人間を人間にするものとしての去勢である。去勢とは空想的に直接的な即自的ファルス性 (ファルスであること) の剥奪である。同時にそれはロゴス的に現実的な対自的ファルス性 (ファルスをもつこと) の獲得を意味する。これがエディプス期の第三段階であり、この段階に達したとき、幼児ははじめて人間的に現実的な世界に目覚めるのである。それは多分、新たな、より深い眠りの開始であろう。そして人間の大人は、以後この深い眠りから決して醒めることはない、いや醒めてはならないのである。

子供が泣くかわりに自分の痛みを文で訴えることができるようになるためには、以上の過程が不可欠であった。ただ単に泣いている子供は、すでに完全に人間的ではあるが、未だ前エディプス的である。泣くかわりに言語記号を用いて叫ぶことを覚えた子供は、敢えて言えば、だが語の正確な

意味で、エディプス的である。それは、「父」の圧倒的な影響下にありながら、まだそれを知らない(認めない)欺瞞的な中間段階にある。エディプスを経由した子供、つまり大人は、単に泣くかわりに言語記号を用いて叫ぶのではなく、自分の痛みを内省的に捉えて客観的な命題(Satz)として表明する能力をもつに至るのである。この過程で、人間がいかにして自我という虚構の統一性としつらえられた自発性を身につけていくか、ここでそれを詳述するつもりはない。⁽²³⁾しかし、人間だけが痛いふりをするとという事実を(単に可能性としてではなく)必然性として説明しようとするれば、そこまで遡って理論形成をすることは避けられないだろう。何故、人間にだけ(隠しうる、ではなく)隠すべき内面性が存在するのか、という問いが、さらに答えられねばならないのである。

III

だがしかし、人間だけが痛いふりをするとという事実、つまり「犬は痛いふりをすることができない」という事実は、本当に「事実」なのか。私はその真偽を疑っているのではない。真偽はともかく、それは本当に事実について語る命題なのだろうか、それを疑っているのである。ヴィトゲンシュタインは、Iで引用した一節において、「犬はなぜふりをすることができないのか」と問うていた。たしかにこの問いは、犬がふりをすることができないということを、あたかも既定の事実とみなした上で発せられているように見える。だがそうでないことは文脈からみても明白である。この引用文を含む『哲学探究』250節は、「乳飲み子の微笑みは偽装ではないとみなすのは、もしかすると軽率なことなのか」という問いで始まる249節と対になって、他者の内面に対する信頼の究極的な根拠を問うている。そしてその結論は、われわれは犬が痛いふりをするとか、乳飲み子の微笑みが偽装であるとかはみなさない、⁽²⁴⁾その種のみなさないを土台にして始めて他者の内面に対する疑いというゲームは有効になされうる、というもので

あったと思われる。人間と動物（及び前人間的段階にある幼児）の差異は言語能力の有無に基づく、といった考えをそこに直接的に読みとることはできない。言語をもつこととふりをしうることとがある仕方で概念的に結びついていることはあっても、そのふたつのことが因果的に結びついていることにはならない。ヴィトゲンシュタインが後者のように考えたとは思えないが、もしそう考えたとすれば、すでに指摘したように、その考えは誤っているのである。

未来志向や過去志向の可能性についても同じことがいえる。「人は動物が怒り、恐れ、悲しみ、喜び、驚くのを想像できる。だが希望するのはどうか。何故できないのか。／犬は飼い主が戸口にいと信じる。しかし彼は飼い主が明後日来ると信じることもできるのか。——彼は何ができないのか。——私はどのようにそれをするのか。——私はこれにどう答えたらよいのか。／話すことのできる者だけが希望することができるのか。言語を意のままに使用できる者だけが。つまり、希望の諸現象はこの複雑な生活形式の諸様態なのだ。（ある概念が人間の筆跡の特徴に関するものならば、それはものを書かない存在者には適用され⁽²⁵⁾ない。）」言わんとすることはまったく明瞭であろう。「希望する」「誰かが明後日来ると信じる」といった概念は、言語をもつ者にのみ適用しうる概念である。だがそれは言語が使えるようになった者がその能力のおかげ希望能力を獲得するからではない。言語能力が未来志向能力の事実的な原因となるわけではないのだ。「さえずる」とは小鳥にのみ適用しうる概念だが、それはわれわれがそれを小鳥にのみ適用するからにすぎない。さえずり能力の原因を小鳥の発声器官の特殊性に求めてその構造を詮索しようとする人は、ハエとり壺にかかったハエに似ている。彼の探究すべき課題は彼の前方にではなく背後に、探究行為の前提の中に与えられているのである。「過去を顧みることのできる者だけが後悔することができる。しかしこれは、経験的事実として、そのような者だけが後悔という感情をもちうる、という意味ではない⁽²⁶⁾」

それならば、「犬は痛いふりをすることができない」「猫は希望(後悔)することができない」といった命題は、経験的命題の見かけをもった文法的命題なのだろうか。たとえば「感覚は私的なものだ」という命題は文法的命題である。だから、それを私的にしている事実的な原因を感覚機能の中にさぐっても無駄である。それは誰の眼にも明白であろう。だが、「犬は一」「猫は一」の方はどうだろうか。たとえばH. F. ピトキンはこの種の命題を「機械は痛みを感じない」のような文法的命題の延長線上に位置づけ、「犬は明日起こることについて恐れることができない——論理的に、文法的にできない⁽²⁷⁾」と結論している。しかし私は、動物と偽装や未来志向の不可能性との関係が、機械と痛みの不可能性との関係や感覚と私秘性との関係ほど深いものとは思えない。われわれは機械が痛みを感じたり、感覚が私的でなくなったりする状況を考えることは、まったくと言っていいほど、できない(ただし独身者が結婚している状況ほどまったくではないが)。それに対して、動物が偽装したり後悔したりする状況を考えることは可能である。そのとき、動物は擬人化されるが、動物を擬人化して生きる人間集団の生活様式を想像することはむしろ容易である。またその偽人化によって、われわれの「偽装」「希望」「後悔」といった諸概念が本質的な変化をとげるとも思えない。しかし、われわれは現にそのような偽人化をしていない。そして、それをしていないということが、われわれがわれわれであること(の一部)を根拠づけている。なぜ偽人化しないのかと問われれば、その根拠をあげることはできまい。それはいわば伝統として受けつがれてきた世界像であり、その世界像はわれわれが現に生きているこの生活様式と無数の(たとえひとつひとつは、切っても切れない、というわけではないにしても)絆で結ばれているのである。人と動物の差異をめぐる探究は、すべてこの世界像の内部でなされる。いや、むしろこの世界像こそがその種の探究をうながすと言った方がいいかもしれない。この世界像の外では、人間(動物と対比された)とは何か、動物(人間に対比さ

れた) とは何か, といった問いは始めから意味をもちえないからである。

「話すことのできる者だけが希望することができる」という真理は, そこに特定の言語理論を持ち込めば, 即座に誤謬に転じる。希望する動物を想像するとき, その動物はただ規約的・制度的な記号を操作しうるものとして想定されるのではない。彼は擬人化される, つまり<人>になるのである。言語をもつ者のみが希望(偽装, 後悔)しうるのではなく, われわれのような仕方でもつ者のみが希望(偽装, 後悔)しうるのだ。<人>になることは, われわれになることである。われわれの織りなす希望し, 偽装し, 後悔する生活様式に参加した者のみが<人>となる。参加しているかどうかを判定するのは, 再びわれわれである。そして, 動物たちはこの生活様式に参加していない, とわれわれはみなしているのである。では, そのわれわれとは誰なのか。この問いに答えるのは容易ではない。しかし確かなことは, ここで問題にしているようなわれわれとは, それを形成している諸個人にとっては「われわれ」として意識されることのないようなわれわれである, ということである。つまりこの場合の「われわれは～とみなしている」は, その「われわれ」にとっては「～である」として意識されるのであって, 安んじて「～である」と判断して「われわれ」を意識しない人々の集まりが, そのわれわれなのである。

われわれの「動物」概念は予断に満ちており, その予断を離れて「動物」について語ることはできない。動物は体験と行動の主体である。それは意志はもたなくとも欲求はもち, 高次の感情(羞恥, 等)はもたなくとも感覚(痛み, 等)と低次の感情(怒り, 等)はもつ主体である。だがそれは本当なのだろうか, と尋ねても無駄である。動物には実は感覚も低次の感情もなかった, と分かるなどということは起こりえない。そのようなことは, 地球上には実は(われわれのいう)動物はいなかった, という発見の誤った表現でなければ, 彼らに対するわれわれの側の根本的な態度変更を彼らに押しつけることでしかありえない。「動物」と対比して語られ

人と動物の差異について

る場合の「人間」概念についても同じことがいえよう。われわれの「動物」観と「人間」観は表裏一体をなしている。そうでなければ、人間をそこから排除してその人間と対比されるような「動物」概念をつくることにどんな意義があるのか。なぜ犬と鳥とミミズを同類化しておいて、それと人間との差異を問わねばならないのか。犬とミミズの差異はそれらと人間の差異に比べれば無視しうるものだとでもいうのだろうか。答はかんたんである。「動物」とは「人間」の影にすぎないのである。人間が意志や高次の諸感情をもつことの意義は、動物からそれらが除去されることによって決まる。「人間」をどう捉えるかということから独立には、われわれの「動物」把握は決まらないのである。

それが向かう対象のあり方によってではなく、それ自身の存在様式によって根本的に規定されて、その存在様式を反映するような意識形態をイデオロギーと呼ぶならば、われわれの「動物」概念は、その概念の成りたちからして、本質的にイデオロギー的でしかありえない。人間と動物の差異をめぐる探究や「動物」と対比的に規定された人間観は、いずれにせよそのイデオロギー性をまぬがれることはできない。そのことを自覚すべきなのだ。たとえば、人間労働の本質的な特徴を目的意識性に求め、「最低の大工でも最良の蜜蜂に勝るのは、大工は蜜房を蟻で作るより以前に頭の中で作っているからである」という、K. マルクスの「労働過程」論⁽²⁹⁾に示された人間観は、イデオロギー的である。「最低の大工でも最良の蜜蜂に勝る」という価値規定が無意味なのはいうまでもないが、それ以前に、蜜蜂は頭の中で蜜房を作っていないという想定自体が、われわれの世界像の側から蜜蜂に押しつけられたものでしかありえないからである。その想定は、それ自身がわれわれをほかならぬわれわれとして成り立たしめている要因の一部であり、われわれの自己把握の成立根拠であると同時にその影なのである。

価値規定を逆転しても事情は変わらない。欠陥動物説に根拠を置き、人

間における本能的基底の懐乱という「事実」から出発するLN理論は、全体として、よく出来た神話にすぎない。そして、「多くの神話はその神話自体が属している文化的秩序の誕生に説明を与えたかのような見かけをしている⁽⁹⁰⁾」のである。人間がそれに対して何らかの欠如態であるような「動物」なる充足態（もうひとつの神）が神話の一部であることは言うまでもない。「母」の欲望も「父」の禁止も、それによって何かが説明されるかのように見える、ということこそが説明されなければならないのだ。恐らくラカン（あるいはフロイトも）、そのことにある程度は気づいていたであろう。「幼児」をめぐるあの物語は、事実的な経過ではなく、大人の現在がふりかえって与える創作の自叙伝である。しかもその創られた自叙伝の中の過去が、それを書いている現在を因果的に規定している（この場合、規定しているようにみえることと、事実規定していることとは区別されない）。——精神分析的知が、それ自身を分析することによって、このような認識に達するのは容易である。しかし、それはあくまでも人間という特殊な動物に関する事実認識としての限界内においてである。それを越えて、さらに「人間」という物語の生成の秘密が探られるべきなのである。⁽³¹⁾

注

- (1) 『エピステーメー』（朝日出版社）1976年10月号。黒田亘『知識と行為』（東京大学出版会）にその第三章として所収。引用文には後者のページ数を記す。
- (2) 『哲学探究』第1部25節。
- (3) これはもちろんクリプキのヴィトゲンシュタイン解釈のキーワードである。ただし私はこの概念をクリプキのように規則一般に拡大することはせず、他我問題や私的言語論に直接かかわる場面で用いている。
- (4) III参照。
- (5) II参照。
- (6) 『哲学探究』第1部244節。
- (7) 同書第1部250節。

人と動物の差異について

- (8) 同書第1部650節.
- (9) 「もし体験を語る言葉の意味が、身体やその振舞いとはまったく関係なく、体験の内観によって定められるのであれば、そもそもわれわれは装いや偽りの行為に出る理由がない」(p. 97) しかした、もしそういう言葉の意味が、体験の内観とはまったく関係なく、身体やその振舞いによって定められるのであれば、われわれは装いや偽りの行為に出る意味がない。
- (10) この点について詳しくは拙論「感じられるものの文法とその私秘性」(日本哲学会『哲学』第33号)を見られたい。
- (11) この点については、A. Kenny, “Cartesian Privacy” in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. に興味深い記述がある。私もまたデカルトとともに(トマス、そしてケニーの解するところのヴィトゲンシュタインに反して) rationality ではなく privacy が「心」の本質であると考える。
- (12) この認識をめぐって、私はその他人たちと語りあうことも、もちろんできる。これらの点について、詳しくは拙論「他我の問題の本質」(三田哲学会『哲学』第72集)を見られたい。
- (13) 問題はすべてここから始まるのだが、今は立ち入らない。
- (14) たとえば丸山圭三郎『ソシユールを読む』(岩波書店)第九講を見よ。丸山はそこで「身分け構造」が破綻したために「言分け構造」が創り出されたのではなく、後者が出現したために前者が破綻したのだと主張している。もっともその論拠には疑点が少ない。丸山のあげる論拠はすべて、この問題に対して、未分析な因果概念を適用することの危険性を示唆しているように思える。
- (15) *Ecrits* (Editions du Seuil) p. 96, p. 186, p.345.
- (16) A. ポルトマン『人間はどこまで動物か』(岩波書店)
- (17) *Ecrits*, p. 96.
- (18) 同書, p. 805.
- (19) H. Lang, *Die Sprache und das Unbewußte*, Suhrkamp. [石田浩之訳『言語と無意識』誠信書房]のように、この段階の叫びを生理的な欲求からくるものとする解釈をLNはとらない。
- (20) その結果、主体は分裂してもとなる。(そのことによって主体は、人間的主体として、初めて成立する)
- (21) *Ecrits*, p. 628
- (22) この図は筆者の創作であり、ラカンにはない。なお、以下のエディプス解釈

においてLNは幼児の性別を考慮しない。

- (23) この点については拙論「〈人〉として生きる〈私〉の成り立ちについて」(日本倫理学会『倫理学年報』第31集)を見られたい。
- (24) 「ただ単に (eben)」という副詞を付加してもよい。
- (25) 『哲学探究』第2部 i (p. 174)
- (26) 『断片』519節
- (27) Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, p. 122.
- (28) すべて宇宙人が地球に送りこんだスパイロボットだった、というようなこと。
- (29) 『資本論』第一卷第三篇第五章第一節。
- (30) René Girard, *To Double Business Bound*, The Johns Hopkins University Press, p. 178 [拙訳「暴力と表象」『現代思想』青土社, 1981年11月号]
- (31) 「多くの神話はその神話自体が属している文化的秩序の誕生に説明を与えたかのような見かけをしている」とは、神話学に属する言明である。だが逆に「多くの神話学はその神話学自体が属している文化的秩序の様相に説明を与えるかのような見かけをしている」という言明が、その神話の中で語られていないとは限らない。神話という性質は相対的である。Ⅲに示された見地をWNと名づけるならば、WNがLNによって逆に説明される可能性を否定することはできない。