

## 独在性の意味 (二)

——大庭健氏の批判に答え、入不二基義氏の所論を更に検討する——

永井 均

この論文において私は、『権力とはどんな力か』（勁草書房）における大庭健氏の私見に対する批判を検討して、実はそれが少しも批判になっていないことを明らかにし、併せて「From De Se to De Me」（『武蔵大学人文学会雑誌』24巻2号）における入不二基義氏の所論を検討して、氏の見解と私見との異同を明らかにすべく努めたい。以下における引用文は、特に断らない限り、すべて上記の著作、論文からのものであり、氏名の敬称は省略させていただきます。

### 1 大庭の批判が批判になっていないことについて

(1)

『権力とはどんな力か』第三章3節の「己れ自身として、独我でも無我でもなく」と題された箇所のある注において、著者大庭健は次のように記している。「本書の「独我でも無我でもなく」という項は、永井のこの論文のイムパクトゆえに新たに加わったのだが、少し書きかけただけで、永井の主張について主題的に論じるには、少なくとももう一章を新たに立てねばならないことが判明したので、本文は中途半端な議論に終わっている」（323頁）と。そう言う以上、大庭は本文において、非主題的で中途半端ながらも、永井の主張について論じてはいるつもりであると言わざるをえない。だが実際にはそうではない。大庭はそこで色々なことを論じてはいるが、永井の主張についてだけは、まったく論じていない。そのことをはっきりさせることを通じて、永井の主張とはそもそも何であるかを多少とも明確化することが、この論文の前半の目的である。

大庭はまた同じ注の中で、一切の議論を省いた結論として、〈魂〉に対する態度を「際立たせるに到る永井流の独我論にも賛成しがたいし、その論文の結論にも賛成しがたい」（同頁）と述べている。私は、大庭が私の結論に賛成するにいたる可能性があるとは思わない。この種の「結論」は、いかなる経路を経てであれ、議論抜きにそれに賛成してしまっている人からしか賛成されないことは自明だからである。しかし私は、大庭が「永井流の独我論」に賛成するにいたる可能性はあると思う。それは大庭があらゆる政治的・倫理的考慮を度外視して、事態の真相そのものに眼を向ける勇気を持ったときである。そのとき彼は「永井流の独我論」が「大庭流の人一問論」と同じ問題次元で対立するものではないことを、したがってそれらは実は問題なく両立しうるものであることを、知るにいたるであろう。それでも彼は、私の「結論」——論拠との関連においてそれは修辭的な誇張を含む——には賛成しないであろう。だが、別の問題次元が存在することの理解は、大庭流の人一問論的世界解釈の限界を開示し、ひいては大庭流の説教の有効範囲にも限定を与えることにはなるだろう。そ

れは歓迎すべき事態であると思ふ。現に存在している限界を知ることは、それを知らないでいることよりも、よいことだと思ふからである。

## (2)

大庭は、非主題的で中途半端ながらも、永井の主張について論じているつもりであると言わざるをえない箇所の冒頭において、次のように書いている。

私は、そのつど何らかのシステムに参加し、社会的資源を用益しつつ、コノ私を維持・再生産している。そして、なんども確認したように、私はコノ私でしかない。コノ私の胃袋に穴があいたとき、痛いのはコノ私なのであって、誰か別の人に「代わって痛んでもらう」ことはできない。同様に、というより、それに先立って、他の人の胃袋に穴があいても、コノ私は痛くも痒くもない。(中略)しかし、この「私は私でしかない」という確認は、しばしば非・人—間的な事実誤認の泥沼へと誘う鬼火と化す。すなわち、「私が、家族システムへの参加をやめ、企業システム、地域システム……への参加をやめたとしても、一切の対他性を放棄したとしても、私は私である……」といった妄想へといざなう鬼火となる。(240—1頁)

書き写しながらまず痛感されることは、大庭が「永井の主張」に関係すると思ひ込んで問題にしている事柄と、実際に私が問題にしている事柄とが、悲しくなるほどかけ離れているため、いったいどこから手をつけたらいいのか途方に暮れざるをえない、ということである。このような場合、緻密な議論は望むべくもないが、それへと誘う端緒だけはつけておきたいと思う。

大庭はこの引用文の中で、「私」という語を独立に七回、「コノ私」という表現を五回使用している。まず問題にしなければならないのは、その「私」が大庭健という人格個体を指示する指示表現なのか、自己意識的存在者一般を表示する普通名詞的表現なのか、それとも入不二のいう単独性や私のいう独在性(この二つの相違は後に詳述する)の水準に関係しているのか、ということである。「コノ私」の「コノ」についても同じことがいえる。その「コノ」が、入不二の記法でいう「この1」なのか「この2」なのか「この3」なのか、が問題なのである。いずれも、きわめて曖昧と言わざるをえないが、熟読のすえ私が到達した一つの解釈は、「私」は自己意識的存在者一般を表示すると同時にその一例としての大庭健を指示する混合表現であり、「コノ私」はその体験を他人が体験しえないことを強調するための一種の強調語句にすぎない、というものである<sup>(1)</sup>。そう解釈したとき、冒頭の「私は…コノ私を維持・再生産している」という文——それはどう解釈しても意味不明である——を除いた他のすべての文が理解可能になる。すなわち、「私はコノ私でしかない」とは、他人は「私」の体験を体験することができないという事実——文法的事実——の修辭的言い換えであり、「コノ私の胃袋に…」以下の二文は、その一般的な文法的事実を、大庭健という一つの事例に即して確認する文である、と解釈されるのである。

このような事柄が「永井の主張」といかなる関係もないことはまったく明らかである。私

は、最初の著作『＜私＞のメタフィジックス』の冒頭（I-1）において、この種の「諸主観離在論」が本来の独我論（大庭のいう「永井流の独我論」）とまったく異なるものであることを主張し、その後も何度となくそのことに注意を喚起してきたつもりである。その過程で私はまた、大庭のような「私」の使用法に対して、メルロー・ポンティや大森荘蔵の使用法に即して根本的な批判を提示しておいたはずである。それらは私の哲学の最も重要な出発点であって、そこを看過しておいて——非主題的で中途半端であるにせよ——「永井の主張」について論じることなどはできるはずがない。大庭は、そういうことが問題なのではないと私が主張したまさにその内容を、私が主張した内容であるかのように論じているのである。

続いて大庭は「しかし、この「私は私でしかない」という確認は、しばしば非・人間的な事実誤認の泥沼へと誘う鬼火と化す」と言う。「私は私でしかない」とは数行前の「私はコノ私でしかない」と同じ事実の言い換えとしか解釈できない。だとすれば、次の文に登場する「…としても、私は私である…」もまた同様に解釈するほかはあるまい。だが、そうだとすると、問題にされている体験の共有不可能性は文法的事実なのだから、そこに諸システムへの参与の有無とか対他性の放棄とかいった事実問題が入る余地はなく、したがって「事実誤認の泥沼」などおよそ問題になりえない。諸システムへの参与をやめようと、一切の対他性を放棄しようと、体験の共有不可能性という文法的事実が微動だにしない以上、「私は私である」ことは、「妄想」どころか単に自明であるにすぎない。誤解のないように付け加えておけば、独我論とはこのような文法的事実（とそこから派生する他我認識に関する不可知論的または懐疑論的主張）から導かれるものではなく、逆にそれによって隠されてしまうものなのだ、というのが私の主張の核心なのである（それゆえこの点でも、大庭の議論は、それ自体としての妥当性の評価を離れても、少なくとも「永井の主張」にまったく接触していないことだけははっきりしている）。

しかし、文脈から推理すれば別の解釈も成り立つ。最後に現れる「私は私である」は、それ以前の「私は私でしかない」等とは異なり、実は——いつの間にか——人格同一性を意味する表現に移行している、という解釈である。もしそうだとすれば、問題は、ある人物が社会的諸システムへの参与をやめ、一切の対他性を放棄したとしても、その人物であり続けることができるか、という問題となる。この問題に対する私の答はこうである。もし大庭が自分の想定する状況が具体的にどのような状況であるかを示す事例描写を与えることができるならば、そこで描写された限りでのそのような状況は可能だ——したがって人格同一性も成り立つ——が、もしそれができないならば、そのような状況については、それがどのような状況であるかを思い描く——「妄想」する——ことすらできないのだから、およそ可能か不可能かを論じることすらできない<sup>10</sup>、というものである。私の答がどうであれ、大庭の主張に対するこの解釈が正しいとすれば、その議論の運びはあまりに突飛と言わざるをえない。体験の共有不可能性を根拠に社会システムや対他性から離脱した人格同一性を主張するなどという突飛な議論をしたひとが、いったいどこにいるのであろうか。「…の泥沼へと誘う鬼火」とは、実はむしろ大庭自身だけが見ている妄想——あたかも他の誰かにそれが見えているかのように見えてしまう奇怪な妄想——なのではあるまいか。

## (3)

次の段落は冒頭で、大庭は「かかる妄想の「非・人一間」性については、もはや語り直すのも愚かであろう」(241頁)と言う。もし誰かが、金の成る木が存在するという主張は事実誤認の妄想であると論じたあとで、「かかる樹木の妄想性についてはもはや語り直すのも愚かであろう」と続けたならば、それは理解できることである。だがもし「かかる妄想の「金の成る木」性についてはもはや語り直すのも愚かであろう」と続けたとすれば、どうであろうか。語るに落ちるとはこのことではないだろうか。私はここで、かつて日本共産党が相容れない各種の政治運動を批判するに際してしばしばその「反共的本質を暴露し」ていたことを思い出す。もし私が、大庭の主張(であると私が理解したもの)について論じた後、「かかる主張の反・独我論性についてはもはや語り直すのも愚かであろう」といって批判した(つもりになった)としたら、大庭は何と言うだろうか<sup>(3)</sup>。

人間の本質的な社会性を主張する、続く大庭の議論は、いずれも耳にできたタコに苔が生えるような代物であるとはいえ、特に誤りがあるとは思はない。細部に関する非本質的な疑点を棚上げにするなら、私はそのすべてを受け入れることができる。私もまた、いやしくも何ごとかを語り考えるためには、人は何らかの行為システムに参加するほかはなく、思考作用は言語的に構造化されており、言語は可能的な聞き手があってはじめて可能な対他的な呼応のシステムであると、信じている。また、「ソコなる者」との間が存在せぬ「ココなる者」などありえぬという点も、大庭が問題にしているような水準においては、当然のこと——あまり当然すぎて取り立てて言う必要があるとは思えないほど当然のこと——だと思っている。のみならず私は、「永井流の独我論」をまったく手放すことなしに、大庭の「人一間」論やその師広松渉の共同主観性論のすべてを、まるごと受け入れることができる。なぜならば、その種の議論は、それ自体としての評価はどうあれ、私が問題にしてきた独在性の問題とはいかなる接点もなく、対立しようにも対立点がどこにも見だせないからである。

続いて大庭は次のように書いている。

なるほど、「一切のシステムを超越し・一切の他者との間なき・私」というのは、常識的にはナンセンス・グロテスクだろうが、しかし……と反論する向きも、なお、ありうるかも知れぬ。いわく、私は、そういう妄想をも抱きうる唯一の「ココなる私」なのだ。常識的であろうと・あるまいと、幾多の感覚・知覚・想念がココへと現れてくる、そのような「世界が立ち現れてくるココ」として、私は唯一のココなる者なのだ、云々。(242頁)

この箇所には「かかる発想については、何よりも永井均……を熟読せよ」という文で始まる注が付けられており、冒頭で引用した文はこの文のすぐ後に登場する。それゆえ、少なくともこの引用文に示されたごとき見解が永井の見解であると大庭が信じていることは、疑う余地がないだろう。もちろん、その信念はまったく誤っている。私が問題にしている独在性の〈私〉という問題は、大庭がここで論じている種類の問題とは、まったく違う種類の問題なのである。もしかりに、大庭のいう「一切のシステムを超越し・一切の他者との間なき・私」なるものが存在したとしても、それは私のいう独在性の〈私〉の存在とは無縁である。

そういう奇妙な孤立体が存在しうるか否かに、私の関心はない。大庭のいう「私」が、もし私のいう〈私〉の意味だとすれば、それは、システムを超越するか否か、他者との間があるか否か、という問題が成り立つのとは違う次元で、無理由に存在し、また存在しない。それゆえ重要な問題は、大庭のいうその「私」が（後半で検討する入不二の記法を使って）私1なのか私2なのか私3なのか、それとも（それとの関連で私が新たに導入する記法を使って）私4なのか、という点にあるのであって、それがシステム内属的であるか否か、対他的であるか否か——それらは恐らく「私1」にしか妥当しない問いである——といった次元にはない<sup>(4)</sup>。

「唯一のココなる私」云々についても、まったく同じことがいえる。この箇所での大庭の議論はあまりに簡単なので、別の箇所（3—4頁）を参照するなら、問題は「自覚」あるいは「自己意識」の成立に関係しているらしい。大庭によれば、「自覚」や「自己意識」の成立には対象意識の反転が必要であり、かくして成立する「自覚」や「自己意識」がすなわち「私」なのだから、「私」の成立は「ソコなる視点」との間での出来事だ、とのことである。耳のタコに生えた苔も腐り果てるような、このような議論によって、どうして誰かを批判したつもりになれるのか、私には不思議というほかはないが、私が問題にしている独在性の〈私〉に関する限り、問題はそうにして成立する「私」が〈私〉の成立と必然的な関係を持たないところから始まる。大庭のいうように「私」が成立したとしても、そのうちのひとつが〈私〉であること（あるいはひとつも〈私〉ではないこと）の理由はまったく説明されない。その説明されない現実の成立から、問題のすべては始まるのであって、大庭の説くような事柄は、およそこの問題が始まる以前の、世の中のしくみに関する解說的なおしゃべりにすぎない<sup>(5)</sup>。

続いて大庭は「そう言い立てたくなる気持ちは、分からないではない」（242頁）と述べて、自らの描く（そして彼には永井のものに見える）独我論——これを大庭流の独我論と呼ぼう——に対するの微かな共感を告白している。だが、私はそれに共感を感じない。私なら、そんなことを言い立てたくなるよりもまず、その「私」とは誰であり、その「ココ」と何処であるのかを、問い立てたくなるであろう。現に私はそれを問い立て、ただその点だけをしつこく追究してきた。すべての問題はそこから始まったのである。

#### (4)

続いて大庭は幽体離脱風の思考実験を開始し、「私がそうした思念を抱くという事態は、完璧に想像しうる（のみならず現実的でさえ、ある）」（242頁）と言う。ところが、大庭によれば、そうした事態が想像可能であるからといって、そうした事態が可能だということにはならないのである。「そもそも、ある想念Pを抱くという事態が可能だから、実際にPとなることも可能だ、と主張する人がいたならば、我々としては当惑する他はない」（243頁）。私は逆に、この箇所を読んで当惑するほかはなかった。もちろん、哲学の素人がそういうことを言い出すなら、それはいかにもありそうなことである。だが、「はじめての分析哲学」という優れた啓蒙書まで書いている哲学の専門家が、なぜこのようなことを言い出すのか、私には理解できない。このような思考実験の場合、問題になっているのは、当然、論理的可能性であって、因果的な可能性ではない。現にこの世界で妥当している現実的（したがって

偶然的) 諸法則は問題にしないからこそ、このような思考実験が意味を持つのである。それを混同してしまえば、方法的懐疑を始めとし、現象学的想像変容から可能世界意味論にいたる哲学思索の多くは、まったく無意味なものになってしまうだろう。想像は本質的要素と偶有的要素とを区別するための簡便な手法にすぎない。もしそうでないのなら、想像可能か否かなどということが、哲学的議論に登場する理由がありえようか。大庭健として個体化された個人から「コノ私」が離人症的に分離することが、大庭にとって「完璧な想像しうる」事態であるならば、それはすなわち「可能な」事態なのであって、その可能性が意味するところをどのように理解するか、だけが思索すべく残された問題なのである。

次に大庭が繰り広げる「猫」談義(243—4頁)にいたっては、そもそも誰に対して何を説得しようとして出された例なのかさえ、さだかではない。「……オーバタケンなる人物が、コノ私だと思ってきたけれども、本当は、アノ猫がコノ私なのだ」という想念が浮かび、一切がアノ猫に現れてくるさまを想像している場合でも、そのように想像しているのは、ココなる私つまりオーバタケンであって猫ではない、というのがその趣旨である。大庭はここで何を言いたいのであろうか。自分は猫であるという想念を抱けば、その瞬間、その人は猫になる、と主張したひとがどこかにいて、大庭はそれを反駁に値する見解と見なした、ということなのか。いずれにせよ、私には不可思議というほかはない。それに続く十数行は、またもや大庭的「人一間」論の繰り返しであり、特に目新しい点はない。それが「永井の主張」といかなる関係もないことは、もはや繰り返す必要もあるまい。

引き続いて大庭は、自己同一性を程度問題とみなすパーフィット＝森村説の批判に移る。この箇所についても、私にはそれがこの説に対する本質的な批判になりえてとは思えないのだが、他説に対する批判にまで口を出すのは差し控え、非主観的で中途半端ながらも永井の主張について論じているつもりであると考えざるをえない範囲の検討だけで、大庭の議論に対する論評を終えたいと思う。ただひとこと蛇足を付け加えるなら、この説に対する大庭の批判もまた、結局のところは道徳的非難——それも「反・人一間の本質を暴露する」といった類の独善的なそれ——以上のものではないように思われる。概して言えば、大庭において、事象そのものの真相に対する誠実な認識意欲は、道徳主義的帰結考量と教育的＝政治的配慮によって凌駕されており、他説に対するその批判は、哲学上の見解に対する批判としては、少々杜撰で性急にすぎると言わざるをえない<sup>(6)</sup>。

## 2 入不二説と永井説の異同について

### (1)

昨年本誌に発表した「独在性の意味」において、私は、入不二説を検討するに先立って、「入不二と私は、形式上の同型性、用語上の類似性にもかかわらず、必ずしも同じことを言っているのではない」(32頁)と書いた。だが、その後の論述の焦点は、もっぱら彼と私がともに言っているはずの「同じこと」に合わされ、そのありうべき「同じこと」の観点から、入不二第二論文が批判されてもいた。これに反して今回は、彼と私がどのように違うことを言っているか、という観点から、入不二の議論に更なる検討を加えてみたいと思う。今回の主たる検討対象は「From De Se to De Me」という英文の論文である。この論文は「独在性

の意味」で私が第一論文、第二論文と名づけた両論文とはほぼ同一の議論も少なからず含むとはいえ、私の知る限り彼の最も包括的な論文であり、私が我々の主張の本質的な違いを細部に渡って確認することができたのは、この論文の検討によってである。

## (2)

「独在性の意味」の末尾において、私は入不二第二論文の「しかし「自己関与的な受容様式を除去して考えることが原理的に不可能な場合……がある。それは、私自身の場合である。」という文に引用し、それを批判した(37頁)。また省略された「……」の部分、すなわち「つまり「究極的な無知の可能性」を考えることができない場合」という挿入句にも、注において疑問を呈しておいた(39頁)。しかし、前者に関する限り、今回とり上げる「From De Se to De Me」においては根本的な改訂が施され、「究極的な無知」の意味が大きく変化しているように思われる。今回は主として改訂されたその点に議論の焦点を合わせることになるが、そのためにもまずは改訂されていない後者の問題、すなわち「自己関与的な受容様式を除去して考えることが原理的に不可能な場合」が何故「つまり「究極的な無知の可能性」を考えることができない場合」になるのか、を問題にしなければならない。いずれも、かなり微妙な問題を含み、取扱いはそう容易ではないことが予想される。

「鏡の事例」から着手してみよう。それは次のようなものである。ジョンはある男が陰から拳銃で狙われているのを目撃し、「彼が危ない」と言う。ジョンは実は鏡を見ており、狙われているのはジョン自身なのだが、それに気づいていない。この場合、ジョンはジョンについて、彼が危険に曝されていると信じているが、自分自身が危険に曝されているとは信じていないことになる。(ゆえに、彼は真なる事象関与的信念を持っているのに、逃げようとしなない。) IT はこれを事象関与的信念が自己関与的信念を含意しない例として持ち出すのだが、反ITは、これとパラレルな事例が自己関与性に無関係な場合にも構成できることなどを論拠に、これを認めない。これに対して入不二は、究極的無知は「鏡の事例」に見られるような振舞いの差異として現わる(究極的でない)無知とは区別されねばならない、と言う。「鏡の事例」においては、ジョンは自分自身がジョンの身体(彼はその身体を「この」によって指示する)の中に存在することを知っており、そこでジョンが自己関与的信念を持っていることを前提し、その後、この起点から離れた像に関して、彼が自己関与的信念を持っていないと想定する。しかし、自己関与的態度の特異性の真価を認めるには、自己関与的信念を持たない可能性を、離れた像から起点そのものへ、移行させる必要がある。そこに成立するのが距離ゼロの究極的無知の可能性である。

究極的無知の可能性とは、ジョンが実際にはジョンであるその人物が自分であることを知らない可能性である。究極的無知は、鏡の事例で問題にされているような振舞いの差異として現れる(究極的でない)無知とは区別されねばならない。究極的無知の可能性について考えることは、入不二によれば、ジョンが人差し指で彼自身をさして、次のようなことを言う可能性を考えることである。「私はこの人が私自身であることを知らない」とか、あるいは「私はこの人の中に存在しないことも可能だ」と言う可能性である(6頁)。

ここでまず、小さな疑問を二つ提出しておきたい。まず第一に前者の発言は確かに究極的無知の表明といえるであろうが、後者はいかなる意味で「無知」といえるのだろうか。例え

ば私が永井均という人物の中に存在しない可能性を考えることは、いかなる意味においても「無知」の可能性を考えることではないように思われる。そして第二に、少なくとも私には、後者の可能性を考えることは容易だ（それは大庭健でさえ認めていることである）が、前者は必ずしも容易ではない。たとえ事実上は「無知」が問題だとしても、当人の発言は「私は……であるとは思わない（I don't believe……）」でなければならないと思う（そうでなければ、知らないということを知っていることになってしまう）が、たとえそう読み交えたとしても、そのような発言によって無知を表出する可能性を想像することは相当に困難である。無知とは、実はそうであるのにそれを知らないことである以上、究極的無知の可能性を考えることは、私には不可能なことのよう思われる。そして、二つの例文に示された「可能性」は、実は別の可能性なのではないか、というのが私の予想なのである。

## (3)

続いて入不二は、このような究極的無知の可能性に対する、反ITからの予想される二つの批判を提示している。第一点。もしジョンが「私はこの人が私であると思わない」と言うなら、反ITはそれを次のように解釈するだろう。「私」という語を発したその人は「私」という語を発したその人が「私」という語を発したその人であると思っていない。これは必然的な自己同一性に関する無知となり、背理である。第二点。究極的無知の状況が例証しようとしているのは、ジョンの自己意識の全き喪失状況である。だが、記憶喪失とは異なり、自己意識の喪失は「私」の使用そのものを不可能にする。ゆえに、「私」という語を使ってこの状況を想定することはすでにある種の自己矛盾を含む。究極的無知を主張するITは、この二つの批判に回答できるが、しかし入不二によれば、同時に双方に回答することは困難であり、この困難からITの隠された意図を炙り出すことができる。

回答は、ジョンの発語する「この」を「この1」と「この2」に区別することによって為される。「この1」は「この」の指示的用法であり、「この2」は非指示的用法である。我々が「この2」の機能を理解できるのは「この」を自分自身に適用する場合だけであり、「多くの物の中で、ある一つの身体だけが、この2特別の近さを持っている」「あの交通事故の後二時間、僕が失っていたのは、この2感じた」というような用例が考えられる。これらの「この2」は、自己意識の存在を（自分自身に）語ろうとしている。これは、我々が「私」という語を使って自分自身のことを考える仕方の表現だといえる。すると、事象関与性から自己関与性を識別するという問題は、「この1」から「この2」を識別するという問題に転変し、「私」の用法に、次の二つの次元を区別することが可能になる。

- (A) 「私」という語はこの1ものを指示する（発語者を指さして）
- (B) 「私」という語はこの2ものを指示する（自分自身を意識して）

(A)は個体指示の次元であるが、(B)は自己関与性の次元であって、発語者の発語者自身への再帰的關係を表出している。(A)だけでは、指示対象が決定しても、発語者がその指示対象は自分自身であることを知らない場合（＝自己意識の欠如状況）も含んでしまう。

(B)が付け加えるのは、この自己意識（発語者が発語者は自分であることを知っていること）であり、それは自己関係性という意識一般の形式を表現している。「この1」は発語者を選び出すだけだが、「この2」はそれに「強い再帰關係」を付け加える、とも言ってもよ



い。「この」の通常の使用状況では、「この1」と「この2」とは統一されている（「この2」は潜在的に前提されている）が、究極的無知の状態では、「この1」と「この2」の間に深淵があり、究極的に無知なジョンの使う「この」には「この1」のみが含まれ「この2」は含まれない。

しかし、ジョンの「この」を「この1」とみなすことは、ジョンの究極的無知を自己意識の欠如と見なすことである。すると「私はこの人が私自身であることを知らない」というジョンの発言は、「この1人はこの1人がこの1人であることを知らない」に還元される。これはやはり、必然的自己同一性を知らないという背理である。ITは自己関与的態度の特異性を示すものとして究極的無知の可能性を持ち出すにも関わらず、それに成功しない。しかし、もし「私」の使用が強い再帰関係以上のものを表現しうるならば、「私」を使用して究極的無知の可能性を示しても、このような自己矛盾には陥らない可能性がある。入不二はこのように論じて、超一強い再帰（「私3」）の問題に移行していくのだが、私には「無知」の取扱いを端緒とするこの「炙りだし」が成功しているようには思えない。だが、それ以上に注意しなければならないのは、そもそも何をもって成功と見なすか、つまり到達すべき目標そのものは何か、に関する違い——すなわち「私3」と＜私＞の違い——であろう。その問題に、徐々に接近していこう。

#### (4)

入不二はその箇所につけられた注(9)において、次のようなことを述べている。究極的無知の可能性を、この2ものがこの1人の中に存在しない可能性と解することによって、この自己矛盾から逃れる途がありうると思われるかもしれないが、それは成功しない。その場合、自己意識体（身体なき精神的実体？）は人物から離れ人物に注入されることになるが、この解釈には究極的無知の距離ゼロという意味が含まれていないからである。これはむしろ鏡の事例と同じ水準にとどまる解釈なのであって、究極的無知の可能性は精神的実体それ自体に適用されねば距離ゼロにはならない。(21頁)

入不二はこのように考えて、離脱可能なものを「私2」の水準から「私3」の水準に移すのだが、ここにはさまざまな問題が存在するように思われる。まず確認しておくべきことは、ここでの入不二の主張の正否にかかわらず、そもそも考察の対象になっている事柄は決して「無知」ではありえない、ということである。この2ものがこの1人の中に存在しない可能性を考えることもまた——後にみるように、入不二のようにこの3ものがこの1+2人の中に存在しない可能性を考えることと同様——決して何かを「知らない」状況を考えることではない。どちらの場合にも、むしろある非常に特殊な意味において「知っている」状況を考えることであるといえるはずである<sup>(7)</sup>。このことを確認しておいて、次の問題に移ろう。

注(9)の指摘にもかかわらず、次のように考えることは容易である。自己意識の次元である(B)の付加は、今度は(B)の側だけの自立の可能性——(B)を含まない(A)ではなく(A)を含まない(B)の可能性——を、すなわち人物指示を経由しない自己関係・自己言及の可能性を開き、そこに入不二のいう究極的無知——それが少しも無知でないことは確認済み——の可能性が生まれる。その場合、入不二の記述とは逆に、ジョンの口から出る音声を発語している主体の使う「私」には、(B)の意味での「私」すなわち「私2」のみが含まれ(A)の意味での「私」すな

わち「私1」は含まれない、と言うことができるだろう。つまり、究極的無知は自己関与性(B)の排除・消滅という側面から見ることもできるが、逆に自己関与性(B)の自立・離存という側面から見ることもできる。

ジョンの口から出る究極的無知の表明は、自己意識なきジョンの、(B)レベルを欠く(A)レベルの言明、と取ることもできるが、また逆に、ジョンから離脱した自己意識体の、(A)レベルを欠く(B)レベルの言明、と取ることもできるのである。そしておそらく、入不二に反して、後者の解釈が優先されるべきであろう。なぜなら、いったん自己意識体が自立・離存してしまうと、ジョンはジョンで正常の自己意識を持っていてもかまわなくなるからである。

究極的無知の可能性という想定に意味があるのは、暗黙の内にもせよ(B)レベルの「私」の離存の可能性が想定されたからであって、それ以外ではありえない。元来、人が人物指示を媒介せず自己関係・自己言及を為しうるという事実は、他人にとってはあまり意味のあることではないだろう。しかし、それを為しうるという能力の問題から、それ以外は為しえないという無能力——入不二という無知——の問題に移行したとき<sup>(9)</sup>、そこには他人にとってはもはやほとんど無意味なことが想定されているのである。すなわち、他人からみれば距離ゼロだが、それ自身にとっては離存(もちろん空間的な意味ではなく)した精神的実体の想定である。それゆえ、入不二がこれを鏡の事例と同じ水準と見なすのは当たらない。だが、入不二が続けて、究極的無知の可能性は精神的実体それ自体に適用されねばならない、と言うとき、彼は実は「私2」から「私3」を分離することを考えているのであろうから、それはそれで賛成することができる。少々先まわりして、入不二の「私3」概念に対する私の解釈を前提して言うならば、ここで私が論じている「私2」の離存可能性とは、実は、「私1」からの「私2+3」の離存可能性なのである。それゆえ、あらかじめ論点を要約しておくなら、入不二は「私1+2」からの「私3」の離脱をもって、「究極的無知」と見なすが、私は、それとは別に「私1」からの「私2+3」の離脱可能性を考えることができる(がゆえに炙りだしは成功しない)と言いたいのである。だが、本当の問題は、むしろその「私3」の解釈——すなわち入不二の単独性と私の独在性の差異——にこそあるのだ。その問題に、さらに接近していこう。

(5)

初めて単独性と「この3」(それはまた「私3」「超一強い再帰」「私一関与性」などとも言い換えられる)が導入されるIIIの冒頭で、入不二は次のように述べている。

ジョン(あるいはある人)が「私」または「この」を使用する場合とは異なり、私が「私」または「この」を使用する場合には、この人(通常の自己意識を持って人差し指で私の身体を指さして)がこの私でない状況が(この私にとっては)想像可能である。言い換えれば、この私はこの(=この1+この2)人の中に存在しないことが可能である。

(10頁)

そこに存在しないことが可能な「この私」が、すなわち「この3私」であることは言うまでもない。この状況では、その人の人物同一性は維持されている(「この1」水準)し、その

人が拳銃で撃たれそうになったとき、その人は「私は危機に瀕している」と判断して逃げようとする（「この2」水準）。にもかかわらず、その人の中に在るのはこの自己意識ではなくある別の自己意識である、という想定が（この私にとっては）意味を持つ。これが「この3」の水準なのである。入不二はまた「私自身における受容の現実化」という概念を導入して、次のようにも言っている。

等質的受容の単なる生起は、この人（入不二基義）をある自己意識的存在にはするが、この人（入不二基義）をこの私にはしない。この人（入不二基義）をこの私たらしめるものを「私自身における受容の現実化」と呼ぶことにしよう。しかし、この人（入不二基義）が、ある自己意識的存在であるか、それともこの私であるかは、他人にとっていかなる差異でもない。したがって、「私自身における受容の現実化」と「ある人物における受容の単なる生起」との差異は、私自身においてしか現れない。（12頁）

一つの疑いはこうである。例えば私は、この議論に同意することにはいかなる困難も感じない。「この人」の後の丸括弧の中は、すべて「永井均」で埋めることができる。おそらく、他の人々も同様であろう。同様であらねばならないのではないか。誰も、「この人」の後の括弧の中に自分の固有名を入れるのに、困難を感じないはずである。「私」——自己意識体——である限り、困難を感じないはずである、ということを経験して、この議論はなされているのではあるまいか。とすれば、これはまたこれで、「自己意識」や「自我」や「魂」や「人」等々に関する、形式的で一般的な議論の一種なのではあるまいか。つまり、自己意識の一般形式がこのような議論の妥当性を要求するのではあるまいか。

私の解釈によれば、入不二の言う「私3」は、結局いわば、「私2」のある種の個体化であって、自己意識という一般形式の単なる一例ではないその自己意識、「その私2」を意味している。それゆえ「単独性」の要求とは、いわば、個体化された「人」から離れしめる「魂」の、更なる個体化の要求なのである。どの「魂」も、形式の単なる一具体例ではないとすれば、ひとしくこの要求に応えることができるはずである。それはちょうど、どの人も、人という形式の単なる一具体例ではない以上、その人として個体化されるのと同様である。それゆえ、この3私がこの1+2人から離脱した（しかし他人にとってはいかなる差異でもない）状況の想定とは、「私」が「その私」でなくなる状況の想定であろう。一般的に「人」が「その人」でなくなる状況の問題が「人」の同一性・個性の問題であるのに対して、これはいわば「魂」の同一性・個性の問題である。もちろん、精神的実体たる「魂」は、「人」と違って、他のいかなる記述的特徴も持たないがゆえに、いわばその単独性によってしか個体化されない。すなわち、個体化の原理そのものが個性性ではなく単独性・唯一性にある。だがしかし、それでもそれはやはり一般的な原理であり、その原理を満たしうる無数の候補者の中に、さらにその単なる一事例ではないこの私がいる、と言わなければならないだろう。ここには、いかなる形式をも越えた、ある奇跡的存在に対する驚きがある<sup>(9)</sup>。そして、この場合の「この」は、明らかに、もはや「この3」ではなく、あえて言うならば「この4」でなければなるまい。これが入不二の単独性と永井の独在性の根本的な相違なのである。

入不二が「この3」を導入するもう一つの通路は、G. E. M. アンスコム の論文「第一人称」における「この」の用法の検討である。その議論も、簡単に見ておくことにしよう。アンスコムは、「私はここにいるこのものである」という命題を説明して、次のように言う。これが議論の出発点である。

ここにいるこのものとは、行為についてのこの観念が、その者の行為についての観念であり、動作についてのこの観念が、その者の動作についての観念であり、姿勢についてのこの観念が、その者の姿勢についての観念であるような、そのもの、その人のことである。そしてまた、この意図的行為が、もし実行されたならば、その者の行為となるであろうような、そのもの、その人のことである。(G. E. M. Anscombe, "The First Person", in *Mind and Language* (Oxford, 1975) p.61)

これに対しては、A. ケーによる次のような批判がある。アンスコムの「この」は、彼女の身体を指しているのではなく、彼女だけが持ちうる私的観念を指示しており、それは他の人々の「その」「あの」によって指示されえない。それは彼女自身にしか近づけない私的で内的な表象への私的な指示でしかないが、しかし、真の指示は公共的な指示枠組のなかでのみ可能なのだから、このような私的な指示は不可能である。

しかし、入不二によればこの批判は正しくない。まず、アンスコムの「観念」は私的で内的な「表象」ではなく、「インテンション」における「観察によらない知識」と同様、彼女の行為、動作、姿勢などについての命題の彼女による「受容」を表現している。次に、アンスコムの「この」は「この1」でも「この2」でもない。彼女は「この1」を「ここにいるこのもの」という表現において使っており、「この」という強調形を使うのは、これとの区別を示すためである。他方「この2」だとすると、それによって表現される自己意識は「観念」によってすでに表現されているので、「この観念」という表現は単なる冗長表現になる。よって、アンスコムの「この」は、実は「この3」でなければならない。(11-2頁)しかし、それゆえにまた、「私」の意味を「この」を使って説明しようとするアンスコムの企ては必然的に失敗する。なぜならば、たとえ彼女がこの語の用法の特異性を強調するために強調形の「この」を使っても、それは「この1」か「この2」に読み換えられ、変質せざるをえないからである。(13頁)

私はこの議論を優れたものだと思うが、しかしそれにもかかわらず、アンスコムという他人に関して成り立つこの議論と、入不二が「私自身にとって (for myself) は、第一人称という在り方において各人に生起する一般的な受容以上のものが存在する」(11頁)と宣言して始める議論の間には、入不二的「炙り出し」によっては炙り出されない断絶があると思う。(もっとも、私にとってはアンスコムも入不二もともに他人であるから、この議論それ自体の中にも読み換えの運動が現に起っているのだが、今はそれを無視する。)それゆえ入不二の場合、唐突に登場する「私自身にとって」は実は「彼女自身にとって」と実質的な差をもつことができない。「私自身にとっては、(彼女ではなく)私が使う場合だけ、「この」は「この3」でありうる」(13頁)という文は、したがってまた「彼女自身にとっては(私ではなく)彼女が使う場合だけ……」と言える「等質空間」の中で理解されるしかないのでは

る。彼女の「私自身」にも、入不二の議論は等しく妥当するからである。このとき実は、アンスコム<sup>10</sup>の議論がケニー的に読み換えられること以上に、もっと根源的で必然的な読み換えが、アンスコム<sup>10</sup>の「この3」の成立それ自体において、すでに生起していた、と考えることはできないだろうか。それはあまりにも根源的(ursprünglich)であるため、それによって何が読み換えられたのかさえ、ほとんど理解不可能であるとしても。かつて私が「到達不可能な」他者ということを考えてとき、私はそういう種類のことを考えていた。そこには、原理的に在りえないはずの、他の「この4私」ということが考えられていたからである。それに対して、入不二の「他者」は、他の「この3私」の水準にあるといえる。それは、確かに別の意味ではやはり到達不可能ではあるが、にもかかわらず、入不二自身が認めるように「一般的な「私」の用法をめぐる議論において必然的に生起する」(14頁)種類の問題なのである。入不二は、アンスコム論文の検討によって、まさにそのことを示した<sup>10)</sup>。

続いて入不二は、マッキーの二規則との関係で、人格転移と脱身体化の問題に触れ、それらは誤って第二水準で考えられているが、実は第三水準で考えられねばならない、と結論づけている(14頁)。だが私は、この問題は、「究極的無知」に関連してすでに述べたように「私1」からの「私2+3」の離脱という水準で考えることもできれば、逆に「私1+2+3」からの「私4」の離脱という水準で考えることもできるのだと思う。それぞれがいったい何を意味するのかは、さらに立ち入った考察を要求するだろうが。

Ⅳにおいて入不二は「究極的無知の可能性」の問題に立ち戻り、それもまた第三水準において考えられねばならないことを主張している。

ある「私」(例えばジョン)について考えている限り、上述の理由により、自己意識の完全な欠如以外には究極的無知の可能性がないことは確かである。しかし、私の私自身への関係の場合には、私による「私」の使用が、「この1」と「この2」は正常に機能しているながら、「この3」だけを欠いていることが可能である。(中略)結局、究極的無知の可能性とは、他の何ものも変化することなく、他の誰もそれに気づくことなしに、私自身にとってこの3リアリティが消滅する可能性なのである。(15頁)

これについて言うべきことは、すべてもう言い終わっている。蛇足を付け加えるなら、この場合もまた、なぜこの状況が「無知」と言われるのか、私にはわからない。この状況は、私(3)は自分がこの(1+2)人(人物を指さしつつ)であることを知らない、いえるような状況ではないだろう。端的にその人ではないのだから。とすれば、このとき、いったい誰が何を知らないのであろうか。

## (6)

入不二は「死」の問題を例にとって「超一強い再帰関係」や「私関与的態度」を特徴づけている。

私は、すべての人間がそうであるように、私がいつか死ぬことを知っている。この知識の中には、確かに自己関与的態度が含まれている。しかし、それはこの3性抜き、一般的

に自己関与的な形式的自己知でしかないかもしれない。すべての人間は死ぬ。私は人間である。ゆえに私は死ぬ。「私」で表現される第1人称の場所を埋めるのは誰でもよい。(中略)しかし、私が死に瀕する体験をした後では、「私はいつか死ぬ」という同じ文の意味が、私にとってはまったく違ったものになりうる。いつか消えて無くなるのは、他の諸々の「私」の中のある一つの「私」ではなく、類のないこの3私自身(超一強い再帰)となるのだ。このリアリティの変化は、自己関与性から私関与性への変化、として特徴づけられる。(15—6頁)

この議論には、入不二と私の根本的な違いがよく現れている。私がかつて、このような(誰にでも起こる)態度の変化の問題などに、哲学的興味を抱いたことは一度もない。〈私〉をめぐる議論は、この種の議論とはほとんどいかなる関係ももたないと断言できる。

入不二は、この「私はいつか死ぬ」ことの知を出発点として、その「私」とは誰であるかに関する「……「この「この」」のずれの運動を描いている(14頁)。しかし、出発点が上述のような態度の変化であるかぎり、そのような無限反復が必要な理由が私には分からない。入不二の言う「私関与的態度」は、十分客観的に理解可能な概念なのではあるまいか。それに対して、私がかつて同じようなずれの運動について語ったとき、私が直観的に念頭においていたのは、私が〈私〉について語ったとしても、それもまた即座に入不二の「私3」のようにものに読み換えられるであろうから、その時には〈私〉とは「私3」ではなく「私4」だと言わなければならない(そしてその運動はどこまでも続きうる)、ということであった。

最後に、対象論文を離れ、その後に発表された論文<sup>(11)</sup>から、最も重要な一点にのみ触れておこう。独在性が「私」という公共言語を介して表現される理由の問題である。入不二は、私が「言葉の強制力」や「共通の語からの退却」を問題にしたのに対比して、「単独性」に関して、それが「私」という語を介して暗示されることに本質的な理由があると主張する。単独性が現前しえないものであり、つねにすでにその痕跡があるだけというのは、デリダの「差延」に似ており、単独性は確かに個性・形式性からの「差延」でしかないが、それは端的に存在しないこととは違っており、それが常に既に個性・形式性に変質しているということは、逆に「変質」という動きの中に常に既に「私」の単独性が読み込まれているということでもある、というわけである。「個性・形式性としての「私」の中には、現前しないものとしてであれ単独性が、つねにすでに、個性・形式性以上の何かとして擦り込まれている、ということでもあるのだから、「私」を介して単独性を表記することは自然なのである」(p.43)。

ここで入不二は、入不二の「単独性」と永井の「独在性」とを区別せずに論じている。しかし、独在性の〈私〉は、まさにそのような個性・形式性としての「私」の中に擦り込まれてしまうことの否定としてのみ、在る。独在性を指示する「ずれの運動」は、変質という動きの中に常に既に読み込まれてしまうほかはないものからの、絶えざる離反・逸脱の方向性こそを、指示している。〈私〉とは、「私」の用法をめぐる議論において生起するあらゆる問題からの違背を示す記法なのである。そして、それがなぜそのような否定によってしか示されえない場所にあるのかは、究極的には謎であるし、謎でしかありえない。それを説明し

うるいかなる議論もないし、ないのでなければならない<sup>(12)</sup>。

私は、同じ論文の後半で展開される「エロスの言語ゲーム」の議論に、ほとんど興味が持てない。他者論におけるこの違いが、上述のごとき相違点からの直接的な帰結であるのか、それともそこに何か別のイデオロギー的(?)な理由も関係するのか、それは私自身には判定できない。

## 注

- (1) ただし、この解釈はあくまでもこの箇所に関する解釈であって、著書全体を通じて妥当するわけではない。たとえば196頁には「四四年前にコノ私が生み落とされたとき、コノ私は……」といった叙述があり、この場合の「コノ私」が「大庭健」で代置可能な指示表現、すなわち入二の記法における「この1私」であることは明らかである。(ついでながら、そうである限りその箇所での大庭の主張はあまりに自明と言わざるをえない。)
- (2) これは私的言語の可能性をめぐる議論と同型である。もしひとが私的言語の実例描写を公共言語によって有効に行ないうる——ウイトゲンシュタインは実際それを行なっている——ならば、そこで描かれた限りでの私的言語は可能である。もしそれを行ないえないならば、我々はそもそも私的言語とは何であるかを理解できないのだから、およそ私的言語の可能性について論ずることなどができるはずもない。
- (3) 関連して疑問に思うことは、そもそも大庭にとって「非・人一間」的な主張とは、事実認識として誤謬なのかそれとも道徳的に悪なのか、という点である。換言すれば、大庭にとって「人一間」とは事実認識なのか価値判断なのか。ある箇所で大庭は「少しでも人一間的な社会を模索しうるため……」(259頁)というように「人一間」を評価的に用いるが(すると「人一間」的でない社会も存在しうることになる)これは他の多くの箇所での(少なくとも表面上の)用法とは食い違っている。あるいはそこには「物象化」論そのものの問題性が示されているのかもしれない。たとえ物象化論が認識論的に正しいとしても、だからといって物象化されざる状態が道徳的・価値的によりよき状態だとは言えない。もし「<物件と扱われてはならない人格>の<かけがえなさ>という、<物象化>論に当初からビルト・インされている倫理的な次元」(同頁)を広範的な認識論的物象化論——それはまさにビルト・インされていたはずのものを切り離したがゆえにより広範な認識論的原理となりえた——と再接合するのであれば、結局はかつての「疎外」論と同様、ひとつの独断的な価値論と歴史神学を生み出すだけではあるまいか。価値論としての「人格の物件化」論と認識論としての「関係の物象化」論の間には必然的なつながりはない。そして、人格が物件化されることのない人一間的社会(=人間疎外が克服された社会!)は、たとえ万が一実現しえたとしても、本当によい社会だろうか?
- (4) さらにより重要な問題は、発話者がどのような意図でそれを語ろうとも、そこには不可避免的に<読み換え>の運動が起こる、という点にある。その運動を自覚し対象化し(そして出来るならばその逆運動を実践し)た後でなければ、そもそも問題を共有できるはずがない。大庭の議論は、私の議論のこの最も重要な論点を無視している点でも、ただいくつかの語彙の使用においてのみ「永井の主張」と接点を持つひとり相撲にすぎない。
- (5) 自己意識の成立に関するこの事実を裏書きしているとされる「自我意識の成立をめぐる発達心理学的知見」(4頁)等が、<私>の成立をめぐる問題と無関係であることはいうまでもない。
- (6) この種の性急さと杜撰さは、大庭的な配慮と考量の見地から見ても、かえって逆効果をまねくことにはならないだろうか(老婆心ながら)。

- (7) ジョンの口から出る「私はこの1人(=ジョン)が私であるとは思えない」という言明は、その発語主体のある種の知の表明とみなされうる。この非常に特殊な種類の知を、デカルト的知と呼ぶことができるだろう。問題は、つまり入不二と私の見解が本当に分かれるのは、そのデカルト的知をどのように解釈するか、という点である。
- (8) この無能力の知こそ——もし可能だとすれば——前注に述べたデカルト的知であり、離存する「魂」の存在証明となる知であろう。ゆえに、この離存は空間的の距離の問題ではない。そして、さらに重要なことは、この「魂」はまだ決して〈魂〉ではない、という点である。(この後者の、他に誰ひとり同調者のいない——しかし非常に重要な——論点に関して、入不二と私は、少なくとも形式上、一致している。これはもちろん、特筆すべきことである。)
- (9) 入不二は「私」・他者・エロスの言語ゲーム(武蔵大学「人文学会雑誌」23巻4号)の注(4)において次のように書いている。入不二においては「否定的な議論の後に、かろうじて単独性について解れるという構成になっているが、一方永井の所論では、〈私〉が存在することの驚きという形で、むしろ独在性がポジティブな出発点となっている。この差は、他者論における差以上に大きな意味を持つかもしれない。この点については伊佐敷隆弘(東京理科大学)から指摘を受けた。」(62頁)私も伊佐敷から同様の指摘を受けたが、今回の論述によってその正しさが裏づけられたと言えよう。根本的な差異は、入不二の議論は、今ここにおける〈私〉の存在という、神秘にして奇跡的な事実を出発点と(してもよいが)しなくとも、自己意識に関する形式的な議論だけから「炙り出す」ことができる、という点にある。科学哲学会のワークショップにおいて発言したように、私の観点から見た入不二の議論は、「〈私〉のメタフィジックス」の第I部と第II部の間に存在すべきであった「〈私〉の論理学」の構想に非常に近いものである(同書237頁参照)。入不二は「この差は、他者論における差以上に大きな意味を持つかもしれない」と言うが、私はむしろ、まさにこの差こそが他者論における差を生むのだ、と言いたい。
- (10) 私自身もかつて、デカルトやウィトゲンシュタインに即して、入不二とはほぼ同型の議論を提示していた。それゆえ、私は現在の理解によって単純に類型化すれば、入不二は「私3」のつもりで、私は「私4」のつもりで、ともに「私3+4」を語っていたことになる。そのことに気づききっかけを与えてくれたのは、前注の伊佐敷の指摘と、そしてもちろん入不二の議論である。年来の問題に対する若い二人の寄与に感謝したい。
- (11) 前掲「私」・他者・エロスの言語(武蔵大学「人文学会雑誌」23巻4号所収)
- (12) 入不二はまた「〈私〉そのものの存在理由は問うことはできないにしても、そのような存在理由を問えない〈私〉を、なぜ想定せざるを得ないのかは、問うことができる」(45頁)と言っている。だが、想定せざるを得ない理由などあるはずがない。なぜなら、想定せざるをえなくないからである。確実に——しかも、それがなければ何もないのと同じ、といえるほどの重要性を持って——存在するにもかかわらず、それを「想定」してもしなくてもすべては何の変化もない、というところに、この問題の本質があると思う。