

独在性の意味

—— 山田友幸氏の批判に答え、入不二基義氏の所論を批評する ——

永 井 均

この論文において私は、山田友幸氏の「他者とは何か」(飯田隆、土屋俊編「ウィトゲンシュタイン以後」東京大学出版会、所収)における私に対する批判に答え、併せて「一人称問題と独我論」(東京大学文学部哲学研究室「論集」Ⅶ)と「自己関与の態度の特異性」(同「論集」Ⅷ)における入不二基義氏の所論を批評する。以下における引用文は、特に断らない限り、すべて上の論文からのものであり、氏名の敬称は省略する。

1 山田友幸の完全な誤解

山田の論文は、もっぱら他者の問題に関する私の見解の批判のみを主題として書かれたモノグラフであり、そのようなものとして初めてのものである。すでに評価を確立した大家に向けてであればともかく、私のごとき者に向けて、それも恩師の追悼論文集において、専一の批判論文が書かれるというようなことは、あまり例の無いことであり、山田のこのような執筆姿勢に対して、私は何よりもまず、敬意と感謝の念を表明しておきたいと思う。

敬意と感謝の念を表明するのはしかし、もっぱらその姿勢に対してであって、その内容に関してではない。山田の批判の内容は、ほぼ全面的に完全な誤解に基づくものであり、まことに残念ながら、生産的な「論争」を導くようなものからはほど遠いからである。以下の論述はそれゆえ、もっぱら誤解を正すという消極的、否定的な目的のためのものであり、積極的な意義は殆どない。なお、拙著「<魂>に対する態度」(勁草書房)Ⅲ-5の質疑応答において、山田の批判に対する一定の応答がなされているが、そこでの応答は、その欄の性質上、ある程度の議論の噛み合いを仮構した上でなされているため、かえって問題を紛糾させてしまった可能性がないとはいえない。この機会に全面的に誤解を正すことによって、ありべき紛糾の種をも摘みとっておきたいと思う。

(1) 「はじめに」について

「はじめに」と題された冒頭部分において山田は、「他者とは…決して到達することのできない…もうひとつの世界(の原点)であり、理解しあうことも、助けあうことも、ついには不可能な、無限の距離をへだてた、あまりにも遠い隣人なのである」という私の文章を引用し、その「前半には必ずしも反対ではない」(45頁)と言う。再読、三読した時点で初めて分かることだが、ここにはすでに、後に巨大な亀裂を引き起こすことになる小さな誤解が、はっきりと現れている。「到達」という一語に込められた意味が、山田と私との間で完全に食い違っており、山田は実は私の文章の前半にすら決して賛成することはできないはずだからである。

そうした誤解の上に立って、しかし山田は自分が永井に反対するのはそのような到達不可能性の主張に対してではなく、永井が「到達不可能性と理解不可能性を重ねてしまい、理解可能な「他人」と到達不可能な「他者」との分断を導入する点」(同頁)に対してなのだ、と言う。ここではすでに、誤解の上に誤解が重ねられている。山田が解するところの到達不可能性とは、ほぼ体験不可能性を意味する。体験不可能性を理解不可能性に重ね、自分が体験できないことはおよそ知ることもできないとする立場に対しては、すでに多くの周到な批判が為されてきており、今またこの立場に立つ者がいたとすれば、更なる批判が必要であるとも思えない。もちろん私は、山田の意味での到達不可能性(=体験不可能性)が理解不可能性に重なるなどとは少しも考えていない。それならば、私の意味での到達不可能性は、理解不可能性と重なるのであろうか。そんなことは、なおさらありえないことである。私の意味での到達不可能性とは、一人の人間が他の人間の心の中を(如何にして)理解し、知ることができるか、という認識論的な問題、すなわち他我認識の問題とは、そもそも全然違う問題次元での事柄だからである。山田はこの次元の違いを理解しようとしないう。「他我問題と他者の問題」と題された山田論文の第一節を対象にして、次にその点を確認しておこう。

(2) 「一 他我問題と他者の問題」について

「他者の問題」に入る前段階として「他我問題」に言及した最初の二段落において、山田は、「頽落形態におけるデカルト主義」に関する私の認定に賛成した後、「ただし私は、永井がこの見解に『必ずしも反対ではな』く、自他の対比に確実不確実の対比を重ね合わせてしまう点には反対である」と言い、続けて「しかし私はこの点を他者の問題から切り離して論じたくはない」(46頁)と言う。これはいずれも、後の重大な錯誤に通じることになる、見過ごすことのできない文言である。まず第一に「必ずしも反対ではない」とは、当然のことながら、全面的に賛成であるということではない。それはもちろん「賛成できる点もある」ということである。かつて今も、この点に関する私の見解は、「頽落形態におけるデカルト主義」が正しいか否かは心的現象を表現する語の文法に依存して多様であり、それを一概に拒否する立場(「頽落形態におけるウィトゲンシュタイン主義」あるいは「俗流ウィトゲンシュタイン主義」とでも呼んでおきたい)は誤りだ、というものである。したがって私は、自他の対比に確実不確実の対比を重ね合わせているのではなく、自他の対比に確実不確実の対比を重ね合わせることが誤りであるとは必ずしも言えない、と言っているのである。それは重なることも重ならないこともある。だがしかし、私が語ろうとしていることにとって重大な意味を持つのは、それが重なることがある、ということの方である。なぜならば、私が語ろうとしていることは、その表現において、頽落形態のデカルト主義の主張(それはしたがってある種の文法的真理である)と同化し、その主張へと読み換えられてしまう危険性に本質的につきまといわれているからである。

続く山田の「しかし私はこの点を他者の問題から切り離して論じたくはない」という発言は、彼においてこの危険性がすでに現実化していることを示唆している。実際には、山田は「切り離して論じたくはない」のではなく、切り離して論じることができないのではあるまいか。ここにはすでに読み換えの<力>が働いている。それに続く「私の見るところでは他者の問題に関する永井の「解決」は、実際には他我問題に関する永井の見解と同様、デカル

ト主義的な心の概念によって制約されている」(同頁)という山田の発言は、そのことを裏書きしている。私が問題にしているのは、まさにそのような読み換えのしくみなのである。

しかし、そのことの意味が理解されるためには、まず読み換えられる当のものの存在に対する鋭敏な感性と、そこから出て来る問題の特異性に対する確かな洞察が必要とされる。第三段落以下の山田の言説から読み取れるのは、残念ながら、それらのまったく欠如である。山田は「世界には、無数の「私」たちとは別に<私>が存在する。<私>には隣人がいない。」という私の文章を引用した後、すぐ続けて次のように付言している。

ここで使われている「<私>」という表現は、永井によれば、哲学者の使う「私」がしばしば任意の「私」を代表するのとは異なり、永井であるところの「この私」ただ一人を指すという。(47頁)

これまた、まったくの誤解である。すでに何度も語ってきたことだが、<私>という表記(今後それを「独在性のわたし」と読むことにしたい)には、二重の否定が込められている。第一に、それは一般概念としての「私」を意味するのではなく、第二に、それは「私」と発話する当の人物を指示するのではない。(その意味で山括弧(< >)とは抹消記号(X)の変型なのである。)かつて私は、前者のような捉え方を「私」概念依拠型の<私>把握と呼び、後者のような捉え方を人間実在依拠型の<私>把握と呼んだ。その後も、私は各所でこの二重の否定性を強調してきたつもりである。ところが山田は、「<私>」という表現は、永井によれば、…永井であるところの「この私」ただ一人を指すという(強調引用者)と述べて、<私>が人間実在依拠型によってすでに読み換えられてしまった地点から、その考察を開始するのである。そのように解されてしまえば、私の行なってきたすべての努力は水泡に帰する。また、そのような根本的な誤解に基づいてなされる批判が根本的に的外れなものとなることもやむをえないことだろう。山田がそのような読み換えの<力>に身を委ねていることはすでに確認しておいた。ここでの問題はむしろ、この引用文が山田の主張の開陳としてではなく、私の主張の紹介として述べられていることにある。少なくとも私がそう言っているというのはまったくの誤りである以上、この点に関する限り、山田になお反論の余地がありうるとは考えられない。

以上のような議論の根幹にかかわる根本的な誤解を前提としつつ、続いて山田は「永井の問題を…我が身の問題に読み替える」ことのもつ「大きな落とし穴」(48頁)を指摘する。問題の構造の同型性を認めることが、<私>の独我論が成り立たないことを認めることに通じ、他者の問題は共有されることによって他我問題へと変質してしまう、というわけである。字づらだけ見れば、これらの指摘はどれも理解できるものであり、私自身の見解と一致する所も多い。しかし、実は、山田は初めから<私>を人間実在依拠的に(すなわちある個体を指示する表現として)読み換えており、それゆえ最初から<私>の独我論などは成り立たない場所から出発していたのであった。言ってみれば、山田において「他者の問題」は当初から他我問題に変質してしまっているものであり、そこでは「問題の構造」は初めから同型であるほかはないのである。すでに落ちてしまっている落とし穴の底で、なおもその落とし穴に落ちることを警戒するというようなことは、なかなか常人のできることはない。

一の終わりの部分で、山田は存在と〈存在〉の差異の問題に触れ、その用法に疑義を呈している。しかしその区別、すなわち〈〉の用法は、〈私〉の意味が理解されれば、それに付随して自動的に理解されることであり、そこに特に問題があるとは思えない。一言だけ蛇足を付け加えておこなれば、〈存在〉はもちろん存在の一種であり、ただ通常の意味での(〈存在〉以外の)存在との区別を強調する場合には、それらが対比的に用いられるだけである。

(3) 「二 永井の「解決」とその問題点」について

山田は私の議論を二頁以上にわたって紹介した後、「この「解決」については、細部に関しても疑問はあるが、何といたっても問題なのは、それぞれの図がどのような観点から描かれているのかという点であろう。」(52頁)と述べて、まずは次のように続ける。

図5において永井は、S1をP1とは別の位置に描くことによって、S1を、P1であることなしに端的にS1であるような何か、たまたまP1を内側から生きているはいるが、P2やP3を内側から生きることありえたような何かとして提示している。その根拠とされているのは、〈私〉が永井でなくなることが想像可能であるという点である。しかしこの想像が可能なのは、永井であるところの〈私〉の思考において「私であること」が「永井均であること」に依存していないからでしかない。(同頁)

この論点 については、すでに『〈魂〉に対する態度』の質疑応答(Ⅲ)において基本的な応答は終わっている。この批判が最初の一步からすでにあらかじめ類落形態に立った視点からのものにすぎないという、そこで述べておいたことの意味は、これまでの論述によってよりいっそう明らかになったことと思う。山田がこのような批判を述べる時、念頭に置かれているのはすでににして、ある一人の人間とその自己意識・自己知との関係にすぎない。それは、本質的に形式的な一般論の次元にあって、一般化を食い止めているのは「永井」という固有名(人格個体の名)にすぎない。だがまさにそのような読み換えの運動こそが、ここで対象化され問題化されなければならない当のものなのである。

その人物であるところの「私」の思考において「私であること」が「その人物であること」に依存しないというのは一般的・形式的なことからであり、永井や山田や田中であるところの諸々の「私」の思考においてそうであるというのは、その一般論・形式論の単なる実例にすぎない。単なる実例は無数にある。問題は一に掛かって、その無数の実例の中にその一般論の単なる一例ではない(ある意味では唯一の実例とも言える)特別なものが存在するということにあり、しかもその特別性は永井や山田や田中のような人格個体の(それぞれそれのみが)もつ特殊性とはまったく無関係であるということにある¹⁴⁾。山田の言う「身に覚えのない規定から自由な裸の主体たる自分」(53頁)を、私の言うような意味で見出すためには、自己意識や自己知に関する形式論・一般論の次元をあらかじめ越えていなければならない。私は決して超越論的主体(という名の一般者)を見出そうとしているのではない。それゆえ、「〈私〉が永井でなくなることが想像可能であるという点」は決して「その根拠とされている」のではなく、「その一つの帰結とされている」にすぎないのである。単独的な人格個体の問題や自己指示の形式論には還元できない、ほとんど神秘ともいえるこの根

源的な独在性の問題を、取り逃がさずに徹底的に考えた者だけが、ただそこからのみ発する「他者の問題」の意味を理解することができるのである。

次に山田は「図1～図4はどれもみな端的に不可能な視点からの眺めを描いているように思われる。」(53頁)と述べ、それぞれの図について批評している。私には、それらの批評はどれもみな端的に無効であるであるように思われる。ひとことで言って、哲学的議論において「世界が外から眺めうるものであるかのように」(53頁)表象することはかなり普通のことであり、そこに特に問題があるとは思えないからである。続けて山田は「ここで問われるべきは、図4の「世界」が現実の世界であるのか否かである」と述べて、「答えが「しかり」であるならば、このことは、永井の語る「本来の他者」が現実世界において出会うことが可能な相手、したがって有限な距離によってしか隔てられえない相手であることを意味するであろう。これは永井の結論と矛盾する。しかし答えが「否」であるならば…」(54頁)と続けている。実を言えば、この辺りから私には山田が何をどう誤解しているのかさえよく分からなくなって来ている。図4は、「世界」が二重化されて「矛盾」形態を呈する、他者性の頽落過程の過渡的な形態を示すための図なのだから、山田の問う二者択一は、ウサギーアヒルの反転図形がウサギの絵なのかアヒルの絵なのか二者択一を迫ることと同様、まったくのナンセンスでしかない。まさにその両者であることにこそ、問題の核心があるからである。図4においては、「無限の距離によって隔てられた相手」と「有限の距離によってしか隔てられない相手」が一体化していることにこそ、そこでの議論の核心があるのである。

二の最後に山田は、「しかし、ここで私が問題にしたいのは、実はこれらの点ではない。」(54頁)と述べて、山田にとって最も中心的な問題に論点を移していく。山田によれば、私の他者の問題の「解決」は、私が「他者とは、…そもそも到達不可能なもの、認識不可能なものこと」であるとみなしていることに基づくのだが、山田の見るところでは、「この見解は他我問題をめぐる永井の見解と表裏一体をなしている」(54頁)。すでに述べたように、これは根本的な誤解なのだが、それには二つの原因が考えられる。まず第一に何と言っても、山田は独在性の<私>とは何であるかを掴むことなしに議論を開始しているため、そもそもの初めから、他我認識という一般的な問題とそこで私が提起した「他の<私>の存在」というグロテスクなまでに異様な問題(すなわち他者の問題)とのあまりにも根本的な違いが、ほとんど違いとしてさえ感じられていない、ということがある。第二に山田は、この意味での他者の問題がまだまったく提起されていない1986年の『<私>のメタフィジックス』(元になった諸論文は1980年代初頭に書かれている)と、初めてその問題を提起した1988年末から1989年初頭にかけての諸論文とを、一括して体系的に理解しようとしている、ということがある。私がどれほど図々しくとも、自分について「形成史的研究」をしてくれ、などと言うつもりは毛頭ないが、そこにある種の断絶があることは、多少とも考慮に入れて欲しかったと思う。

最終段落には、「哲学者」と「思想家」の区別、「隣人愛のモダニズム」の問題、「呼びかけ」の問題などの雑多な問題が含まれている。まず、前二者について一言。「哲学」によって考えることを、「思想」によってすでに考えられてしまったことを意味するならば、多くの人々は、多くの事柄について、決して哲学をしない思想家である。「隣人愛のモダニズム」は今日の共通思想であって、それを「擁護したいわけではない」(55頁)と言う山田もまた、

思想としてのそれをはっきりと擁護している。「他者とは何か」という論文が、いつとはなしにすでに考えられてしまったその思想を疑うべからざる根本前提として構築されていることは、たとえばその段階の冒頭に現れる「…他者は、誤解しあうことも足をひっぱりあうことも不可能な存在になりはてしてしまう」(55頁、強調引用者)という、恐らくは無反省になされた否定的表現から見ても、明らかなことである。山田にとって、そうなりはてしてしまってはならないことは、すでにして自明のことなのである。単なる哲学にこの種の思想を打ち破る力があるだろうか。残念ながら、否である。それについて哲学しようとする意欲そのものが、何故かまたいつともなしにすでに考えられてしまった別の思想からしか起こりえないからである⁽²⁾。それでは、別の思想を如何にして哲学へと解体して行き、哲学の否定性を如何にして再び別の肯定性へと転化させることができるのか、この点については私に確たる考えがあるわけではない。(かつて、不眠症派と別の夢派という区別によって、これに似た問題を考えようとしたことがあるが、成功したとは言い難い。)

「呼びかけ」についてはすでに「<魂>に対する態度」Ⅲ-5でも触れているので、ここではそこで触れなかった補足を一つだけ加えておきたい。そこで述べておいた通り、「呼びかけ」とは一般的には別の思想へといざなうことだが、この議論においては、特別の意味が付け加わっている。この議論は、その哲学としての在り方においてさえ、その本質的な部分では論証や説得をめざすものではありえず(その意味で実は議論ではありえず)、ただもっぱら「呼びかけ」でしかありえない、という点である。この議論は、それを受け入れるという形で同調されることを求めるものではなく、それを初めて自分が創り出したかのように「反復」(キルケゴール的意味で)されることだけを求めるものなのである。だからその意味では、これは存在しうるかも知れない呼びかけることもできない者へ向けての、呼びかけることもできないというそのことの、呼びかけなのである。(それはちょうど第一の驚きの求めが、共有不可能に驚きの——それが共有不可能であることを含めての——共有の求めであることに対応している。)

(4) 「三 他我問題の純化」について

さて山田は次に、先に述べたような根本的な誤解に基づいて、議論の場面を他我問題に移していく。ここではその内部の問題のみにしぼって、論評を加えることにしたい。三では主として「<私>のメタフィジックス」のI-1が対象にされているが、ここでもまた議論の主旨に関する重大な誤解が認められるのである。

山田はそこで、私の主張の中に「尊重したいと思う一つの問題意識と、除去されるべきだと思ふ一つの偏見」(56頁)を発見する。彼はまず二、三の私の文章を引用した後、「私はこれに賛成であり、…。他我のものである体験は定義により私には体験不可能なのであり、この意味で「到達不可能」な存在でなければ他我ではないと思うのである。」(56頁)と纏めている。これが「尊重したいと思う一つの問題意識」の方である。ところが山田はそのすぐ後で、次のように言う。「ところが永井はそのすぐ後で、「他人(他我)とは自分には確実に知ることが永遠に不可能な存在者のことなのである」と言うことによって、先ほどの純化された問題意識を裏切ってしまう。」(57頁)と。これが「除去されるべきだと思ふ一つの偏見」に当たる。ところで、私の言う「そのすぐ後で」は文字通りそのすぐ後のことだが、山田の

言うそれはそうではない。二つのセンテンスを間に挟んで、山田の引用する私の文には、実は「直接体験こそが最も確実な認識の源泉であるとすれば、…」という条件筋が先行しているのである。この条件筋を無視して二つの言説を繋いでしまえば、私が山田の言う意味での到達不可能性（すなわち体験不可能性）を認識不可能性に直結させているように見えてしまうのは当然のことである。そうなれば、『<私>のメタフィジックス』第I部全体の意図は根本的に損なわれ、他の誤解と結合して、結局は私のすべての試みは無意味なものとなる。

その箇所の注において私は次のように述べている。「直接体験こそが最も確実な認識の源泉だという主張は、今日ではたいへん評判が悪い。細かい検討は後にゆずらざるをえないが、私自身は、この主張はわれわれの実践的交流のなかにしっかりと位置づけられた確かな根拠をもっている、と考えている。」(WM 8頁、強調原文)ここで後にゆずられた「細かい検討」は、次章の「感覚の文法」においてなされ、たとえば痛みのような感覚においては「～と思われること」と「～である」こととの一致があることが確認されている。しかし、それはあくまでも「痛み」あるいは「感覚」という語の文法に、すなわちわれわれの実践的交流の場たる「言語ゲーム」の規則に根拠を持つ事柄なのであって、したがってたとえば「嫉妬」等の他の心理現象には妥当しないこともあわせて確認されている。体験と認識は直結するのではない。それを繋ぐことができるのは文法だけである。(ちなみに「感覚の文法」に関するこの分析は、「感覚日記」を中心とするウィトゲンシュタイン私的言語論の批判に適用され、私の勝手な印象では、すでに多くの人々に受け入れられているように思われる。)ところが山田は「永井によれば『直接経験こそが最も確実な認識の源泉』なのであり、たとえば痛みのような感覚においては「～と思われる」ことの「～である」ことへの一致があるのである。」(57頁)という本末転倒の解釈を示し、そのすぐ後で次のように言う。

しかし、自己の感覚の識別・再認はつねにそれほど確実であるだろうか。(57頁、強調引用者)

しかし、誰が「つねにそれほど確実である」と言ったのであろうか。「感覚の文法」は、まさにそれがつねに確実どころではなく、むしろ他人の側に確実性があることも多いことを示した。それゆえ、山田の解釈とは逆に、「～と思われる」ことの「～である」ことへの一致があるような場合に、そしてその場合にのみ、「直接経験こそが最も確実な認識の源泉」となるのである。「つねに」という語の挿入からみても、山田もまた確実な場合があることは認めているようである。とすれば、この点に関して山田と私の間に実質的な違いはないことになる。続いて山田が持ち出す「色の識別」や「痛みの感覚質の細かな分類」の話に、私は別に反論の必要を感じない。「もし痛みの感覚質の細かな分類があったとしたら、はたして『ここには「～と思われる」ことの「～である」ことへの…一致がある』などと言いつけられるだろうか。」(58頁)と言う以上、山田は細かな分類がない現状では、そう言いつけられると考えているのであろうから⁽⁹⁾。

最後の段落で山田は「永井が、肝心なところでは常に、あたかも自他の対比が直ちに確実な自己知の対象と認識不可能な対象との対比にはかならないかのように語ってしまうのは残念なことである」(58頁)と言う。山田の言う「肝心なところ」とは何を意味するのか定か

ではないが、私にとって肝心なところでは、この重なりが重要な意味を持ったのは当然のことである。なぜなら、<私>の独我論がその種の文法的事実に読み換えられて「私」の独我論に変質してしまうという点にこそ、私の主張の中心があるからである。この最も中心的な論点が無視されてしまえば、今日の哲学的常識が一致して「除去されるべき偏見」と見なすものに、私がどうしてこれほど固執しなければならなかったのか、したがってまたそもそも私が何をやろうとしているのか、まったく理解不可能になってしまうのも当然のことだろう。

(5) 「四 他者はどこにいるか」について

四は最終節であり、これまでの指摘してきた数々の誤解が既定の前提となって途方もない推論を生み出し、いくつかの段落では、山田には悪いがほとんど手のつけようのない状態が現出している。もはや正視にたえないほどの無残な殺され方をした最愛の肉親の惨殺死体を前にして、犯罪捜査のために原型の復元を求められたとき、人はどのような態度をとるべきであろうか。私はここで、眼を背けたままでもできる程度のことは、やってみることにした。

「永井においては他者の問題の解決は、他我の他我性を確保しうるものでなければならなかった。」(58頁)という断定からこの節は開始される。もちろん、まったくそうではない。他者の他者性の問題と他我の他我性の問題とは全然違う問題であるにもかかわらず、前者の設定は後者の設定に読み換えられ変質・頽落してしまうということこそが、私の根本的な主張であった。このことは山田が前節で扱った『<私>のメタフィジックス』I—1の冒頭での「第二の論点は第一のそれを隠すはたらきをしている」(WM 5頁、強調原文)という表明以来、何度も繰り返して語られてきたはずなのだが、不思議なことに山田はそれを完全に無視し、常にその「隠すはたらき」が終わったところ(二つの論点同化したところ)から出発して、私の主張を解釈するのである。この混同はまた、「到達不可能」という私が他者問題専用に使った用語を他我問題にまで適用し、あろうことか他我の体験不可能という文法的事実と同化させてしまうことによって、倍化される。まさにそのような同化の運動こそが「隠すはたらき」等々の言い方によって問題化されてきた当のものであるというのに。

そこから山田は、「永井が「他人」と「他者」を分断したのは、理解可能な「他人」を到達不可能たりえないものとみなしたが故に、別途到達不可能な存在を要請せざるをえなくなったからなのである。」(59頁)という途方もない結論を引き出す。「他人」が山田の意味で到達不可能な存在者であることは、すでに確認済みのはずである。文法によって規定されたそのような到達不可能性(すなわち体験不可能性)に読み換えられて、一瞬にして見えなくなってしまふ他者性こそを、私は「到達不可能性」の名において問題にしたのである。山田の意味で到達可能なものと不可能なものを(すなわち体験可能なものと不可能なもの)を「分断」するなどということに、どういう意味があるのか私には全然分からない。山田は私が「他者は私の「世界に対する態度」の一部ではない」と言ったことを、この「分断」の「傍証」とする。しかし、そもそも「世界に対する態度の」の一部であるとは、山田の意味で到達可能であるということなのか。メルロ＝ポンティ(やそれを引用した黒崎政男)は、「幼児の対人関係」の当該箇所において、他人の体験そのものを自分が体験できると主張したのであろうか。私にはとてもそうは思えない。私はメルロ＝ポンティの他者論に否定的だが、この対立の意味は山田的な理解の枠組みとはまったく別のところにある。

その後の数段階（59頁の中程から62頁の始め）に関しては、眼を背けさせてもらおう。そうしたとしても、そこでの山田の主張がどのような誤解に基づいてなされているかは、もはや明らかなことだと思う。

死と神の問題にふれて、終わりにしたい。

死について、山田は私から二つの引用を行っている（62頁）。一つは「<私>が死ぬということは世界が終るということである」というものだが、山田は早速それを「誰であれ、誰かが死ぬということは、その人の「体験世界」が消滅することである」という意味に読み換えている。もう一つは「無限の昔から、世界は<私>なしで存続してきた。わずか数十年（長くてもせいぜい百年）の例外期間を過ぎて、世界はまた<私>なしに存続していくであろう」というものだが、引用に際して山田は、「であろう」に付された強調（原文では圏点）を省いている。その強調に込められたユーモアを、山田は解さなかったようである。その上で山田は「<私>は永井均と現実世界において生死をともにするのであり、世界は<私>の死によっても消滅せずに存続するのである」、「…たまたま<私>が永井均であるばかりに、<私>は永井均と運命をともにせざるをえない」（同頁）と断定している。ここでの「世界」が図1的な「世界」である以上、それが<私>の死によっても消滅しないのは当然であり、また、後者の文章は山田にはなかなかセンスがいいとも思うが、<私>が永井均と運命ともにしなければならぬ理由はない。山田のように断定しうるような見地には（そしてその逆にも）我々は立つことができない。「神」の問題は、まさにそこから始まるのである。

しかし山田は続けて、山田のような<私>把握（すなわち人間実在依拠型）のもとでは、<私>はもはや「世界とは私の世界である」と言える立場にはなくなる（それは当然である）が、「実を言えばこのことは、もともと永井の「解決」においても不可避であったはずなのである」（62頁）と、またもや途方もないことを言い出す。その理由として、山田はこう続けている。

なぜならば、<私>と同じようなありかたをしている他者の存在を予想することは、単に他者もまた図2のようなありかたをしていると予想することには留まりえないからである。その予想そのものが「世界とは私の世界である」と言い続ける道を閉ざすのである。（62-3頁）

まさにそうではないということこそを、そして、それにもかかわらず山田的な読み換えがなぜ瞬時にして不可避的に起こるのか、ということこそを、彼の言う「永井の「解決」」は示そうとしたのである。(3)の図4に関する部分からも分かるように、山田はそもそも私が何をやろうとしているのかを理解していないため、評価の基準が外在的で常識的なものになってしまわざるをえない。そのような常識的見地からみれば、そもそもの始めから「唯一者の複数性」や「隣人を持たない者の隣人」などは一片のナンセンスにすぎないだろう。そういう常識論で事が済むならば、私は哲学を必要としなかった。また逆に、そういう常識論で満足できる人が、どうして私の主張を単なる妄念として一笑に付さずに「内在的な検討を加える」（45頁）に値するものと見なしたのか、理解に苦しむ。残念ながら、山田は最初から私がやろうとしていることの意味を完全に誤解していた、と考えるほかはない。山田はいくつ

かの箇所で「のが穏当であろう」(53頁)とか「がきわめて自然な把握であると思う」(62頁)といった表現を用いて自説を正当化している。しかし私は逆に、まさにその穏当で自然に見えるものを疑い、その穏当さと自然さの成り立ちそのものを解明したいと望んだのである。

次の段落(63頁2~6行)では、これまで指摘してきた数々の誤解と無理解が結集して山田なりの結論が出されるのだが、もはや正視にたえないというほかはない。たとえば『純粹理性批判』の主要な議論を何一つ理解せずに、そのすべてを誤解した上で、時間・空間は客観的実在と考えるのが「きわめて自然な把握」であり、現象と物自体は区別しない「のが穏当である」と結論するカント批判論文を書いた人がいたらどうだろうか。少なくとも私には、ここで山田がやっているのはそのような種類のことであるように思われる⁽⁴⁾。

最後に山田は「神には可能で人間には不可能とされている」(63頁)認識の問題に触れ、「おそらくここで永井は、<魂>たちの「私の世界」を見透かすことによって可能となるような「直接経験」としての認識を考えていたと思われる。」(同頁)と言う。もちろん、これまた全然違う。私は無数の「私」のうちから<私>を識別する力を持つもののみを「神」と呼び、各人の心の中を見透かすことができるものなどをそう呼びはしなかった。これは神表象の決定的な違いである。あらゆる体験を直接体験できる存在者は、しかしそれだけでは決して、それらの体験のうちどれが<私>の体験でありどれがそうでないかを、識別することはできないからであり、そのことが後に神表象の決定的な相違を帰結するからである。山田の断定に反して、そして山田の誤解自体が例証しているように、この場面でもまた「体験というものを(神を別とすれば)本人だけが明晰判明に見ることのできる心という容器の中の出来事とみなす「頽落形態のデカルト主義」」(同頁)こそがデカルト的思索の真の敵なのである。

デカルト主義的な心の概念を克服するものとしての後期のウィトゲンシュタイン哲学を称揚して、山田はその論文を結んでいる。しかし、まさにそのような対立を「頽落形態における対立」と呼んで拒否することから、私の問題は出発したのである。そのことを今一度確認して、私の結びとしたい。

2 入不二基義の微妙な後退

以下では冒頭に記した入不二基義の二論文について私見を述べる。入不二の二論文は一人称問題と自己関与的態度の問題について論じるザッハリッヒな論文であり、そこに私の著作・論文等への言及はない。しかしその内容は『<私>のメタフィジックス』以来の私の考察との関連が深く、一読した印象では、用語等の使い方からみても、彼が私の著作・論文を読んで、決定的な点でその影響を受けたことは間違いないように思われた。しかしその後本人に確かめてみたところ、実はそうではなく、影響を受けたのは主として表現方法、用語法の一部のみであり、発想は独立であったようである。よく検討してみれば、これは納得できることであって、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。とはいえ彼の論考は、私にとって心強かつ啓発的なものであり、賛成できない若干の点を含めて、私はそこから多くのことを学び、かつ考える機

会を与えられた。ここで指摘したいことは、二論文の間に存する、あるいは入不二自身は意識していないかもしれない微妙な差異であり、変化である。表題にもある通り、私はそれを後退であるとみなしている。つまり私は、第一論文「一人称問題と独我論」の主旨にはほぼ全面的に賛成したうえで、第二論文「自己関与的態度の特異性」をそこからの逸脱として批判したいのである。

(1) 「一人称問題と独我論について」

始めにこの論文の内容を、必要な限りで私なりに要約してみよう。この論文は、「私」は指示を行っているか否か、「私」は同定をおこなっているか否か、等々の問いを立て、それに答えることが隠してしまう「私」に関する問題を、アンスコムらの議論の検討を通してあぶりだすことにある。

まず、「私」は指示を行っているか否かという問いが検討され、「重要なのは「私」が指示を行っているか否かではない。むしろ、指示を行っているとした場合でもなお、指示されるものが、<自分自身・使用者自身>であり、指示の規則の中から、その再帰関係を消すことができないことの方が、重要な問題を含むのである。」(124-5頁)という結論が出されて、次のような分類が導入される。

- ①「私」という語は、その語を用いる人を指示する。
- ②「私」という語は、その語を用いる人自身1を指示する。
- ③「私」という語は、その語を用いる人自身2を指示する。

Xが、新宿の歩行者天国を映し出したテレビ画面を見ながら、ある人物を指して「あいつの後頭部には禿がある」と言うとする。その人物は実はX自身なのだがXはそれに気づいていない場合、Xは自分自身1(=X)について語っているが、自分自身2については語っていない。入不二は、自分自身1を「通常の再帰」、自分自身2を「強い再帰」と呼び、後者を考慮にいれなければ「私」を支配する規則は不十分であると主張する。①や②の規則では、Xが「私」と言えば、彼が「Xとは自分自身2である」という認識を持っていなくとも、規則は本人の認識とは独立に働いて、その「私」はXを指示する。しかし、自分自身の場合には、強い再帰関係を除去しては「私」という語の使用を考えることはできず、本人にとって不十分な規則はそもそも一人称の規則ではありえない、というわけである。

したがって、「私」が指示を行うならば、その指示を規定する規則には強い再帰の「自分自身」が必ず含まれていなければならないことになる。その場合、一人称と強い再帰は、どちらが説明項でどちらが被説明項かを決定することはできなくなる。ところが、強い再帰が一人称によってのみ説明できる再帰であるという立場をとるアンスコムは、一人称の説明に強い再帰を違った形で再び導入している。彼女は「私」を説明して「行為などのこの観念が、そのものの行為の観念であるような、そのもの、人」と言う。このような「この」の使い方に対しては次のような批判がある。アンスコム以外の我々は、その語を発するアンスコムの身体を個別化することによってしか「この観念」は個別化できない。もし身体による個別化を外してしまえば、「この」は彼女自身にしか理解できない私的な指示になってしまうが、公共的足場に基づかない私的な指示などはそもそも指示ではない。入不二によれば、この批判は失敗しているのだが、アンスコムが成功しているわけでもない。「批判も、アンスコム

も、それぞれが批判しようとしたもの、表現すべきだったものに、実は、到達することができないが故に、両者とも、共に失敗する」(127頁)というわけである。

この「この」は、「あの、その」などと対比して、互いに交換可能であるような指示空間の中で使われる通常の指示詞ではない以上、強い再帰を別の形で表現したものと理解されるほかはない。その場合、「この」はアンスコム²の身体やアンスコムという人をではなく、アンスコム自身²を指示することになる。だが、規則③が①や②を合意するのと同様、アンスコム自身²を指示することはアンスコムを指示することを含む。つまり、「この」は通常の「この」を含み、個別化を行うのだから、個別化が不可能になるという批判は妥当しない。それでは、アンスコム自身²からアンスコムを除き、「この」から通常の「この」を除外して、強い再帰自体を考えたならばどうか。これは、各人が各人自身²に対して持つ再帰関係を、各人が誰であるかとは無関係に考えるということであり、強い再帰関係という形式を考えることである。形式が個別化を含まないのは当然である。(いずれにしても、ここからは存在論的に身体・人から独立したデカルト的自我が導かれない。)強い再帰関係を持つことができるのは自分に対してだけであるから、「この」は各人が「私」という資格でしか理解できない「私的」な指示である。だが、それは規則に基づいた文法的な私秘性であり、認められるべきものである。こうして批判は挫折するが、入不二によれば、「この」がこのように強い再帰として文法的に理解されてしまうことが、「この」の持つ問題性を「むしろ隠蔽することになる」(128頁)。

この私における強い再帰関係は、単に誰もが「ある私」という資格で持つことができる一般的な「ある強い再帰関係」ではなく、この私が持つこの強い再帰関係でなくてはならない。そして、この場合の「この」は強い再帰の代替表現でも、通常の指示表現でもない。もしそれが強い再帰の代替表現ならば、「この強い再帰関係」は「自分自身²の自分自身²への関係」と同じであり、結局強い再帰一般と変わりがなく、一般的な「私」を越えられない。もしそれが通常の指示代名詞ならば、「この強い再帰関係」は「入不二基義の持つ強い再帰関係」となり、各人が各人自身²に対して持つある強い再帰関係の単なる一事例に留まる。「しかし、私にとっては、この私は、一人称という一般的な場所の中に位置する、ある一つの個体ではない。この私も、他の者にとっては、ある「この私」にすぎないが、私にとってはそうではない。ある「この私」ではなく、この「この私」であるという他はないだろう」(131頁)

ここで現れる「この」を入不二は「超一強い再帰」と呼び、この文に現れる「私にとって」が「入不二基義にとって」か「各人自身²にとって」に不可避免的に読み換えられると言う。にもかかわらず、それが存在すると言えるのは、「私にとっては、この強い再帰関係が存在しなければ、この私は、ある一人の「私」になってしまう。しかし、それは、私にとっては、私が消失すること」(131頁)だからである。「この私が「ある私」になってしまうと、この世界は存在しなくなる」が、「しかし、この私が消失しても、世界から何かを取り去られるわけではない」(同頁)。

言葉使いの些末な点を除けば、私は入不二の言うところにまったく異論がない。私なら、彼の言う「超一強い再帰」の「この」を独在性の「この」と呼び、「この私」を<私>と表記するであろう。私はまたこの段階で初めて前述の「デカルト的自我」が導かれると考える。

私の意味での他者の問題とは、ここで導入された独在的なるもの—それはもはや複数性との対比で成り立つような単一性ではない—の、そのまた複数性の問題なのである。入不二論文の優れた点は、アンスコムが用いた「この」が実は独在性の「この」であり、批判もまた実はそのような「この」に対して向けられるはずのものだったにもかかわらず、議論の内部で読み換えの運動が起こり、文法的で正当な私秘性への誤った批判に変質してしまった、と見なしている点である。私は、アンスコム論文も批判論文も知っていたが、そのことに気づかなかつた。私にとってこの指摘が興味深いのは、私を批判しようとして「デカルト主義的な心の概念」を批判してしまった山田の議論に関しても、ほぼ同じことが言えると思うからである。この偶然の—しかしある意味ではまた必然的ともいえる—同型性は、実に興味深い。

(2) 「自己関与的態度の特異性」について

次にこの論文の内容を一瞥し、第一論文からの微妙な後退について論じよう。この論文の狙いは、自己関与的 (de se) 態度は事象関与的 (de re) 態度に還元可能かという問題を考察し、還元可能説と還元不可能説との対立自体が隠蔽する自己関与的態度の特異性のある部分を明らかにすることにある。

まず、還元不可能説の見解から見る。

一般に、de dicto, de re, de se 態度は次のように対比される。

(1a) John believes that N is in danger. (N はジョンを指定する単称名辞)

(1b) John believes, of John, that he is in danger.

(1c) John believes that he himself is in danger.

(1c) は (1a) により含意されないし (1a) を含意しない。例えば、クラスに「マンガの本を鞆にいれている者」(N) が一人だけいて、担任教師はその生徒に殴ると言っている。その時、ジョンがその話を聞いていれば (1a) は真だが、同時にジョンが自分の鞆にマンガの本が入っていることを知らなければ (1c) は偽である。逆に、教師が教室に入ってきて、いきなりジョンを殴ろうとしたなら、(1c) は真だが (1a) は偽である。一方、(1c) は (1b) を含意するが、その逆は言えない。ジョンは、自分が殴られそうだと思っているなら (1c) が真であり、その時ジョンはジョンについて (彼がいかなる単称名辞で指定されるかとは無関係に) 彼が危険に曝されていると思っているのだから (1b) も真である。しかし、ジョンは、ジョンについて (彼がいかなる単称名辞で指定されるかとは無関係に) 彼が危険に曝されていると思っているならば (1b) は真だが、その時のその当の人物が自分自身であることに気づいていなければ (1c) は偽である。(1c) のような自己関与的態度は (1a) (1b) のような言表関与的態度・事象関与的態度に還元できないとする見解を「還元不可能性テーゼ」(IT), その否定を「反還元不可能性」(反 IT) と呼ぶ。この対立は (1b) が (1c) を含意しないことを認めるか否か、という点に集約的に現れる。

(1b) が真で (1c) が偽である事態のモデルとして IT が考えるのは、例えば「鏡の事例」であるが、入不二によればそれが示すのは実は「究極的な無知の可能性」でなくてはならない。すなわち、 $a=x$ ということを知っているような或る人 x を取り出しても、 a は自分自身が x であることを知らない可能性がある、ということである。他にも「説明における非対称性」や「一人称使用の含意」が自己関与的態度の特異性を示すと考えられるが、

入不二はこれらの外的に認知できる差異を本質的なものとは認めない。

次に、還元可能説（反 IT）の見解を見る。

(1b) も (1c) も、ヒンティカ流には、 $(\exists x) (x = \text{Jhon} \ \& \ B_j (x \text{ is in danger}))$ という同一の表記で表される。このような還元可能説の発想は、次のような仮定と原理に基づいている。仮定 A：信じるということは、その信念を持つ者と指示対象とのリアルな関係である。仮定 B：文は論理形式を持っており、その論理形式を示す式が、その文の真理条件を表す。文に論理形式を割り当てる理論は意味論であり、文が使用される場面に依じて指標詞等への付値を決定することは、語用論の仕事である。 $(\exists x) (x = \text{Jhon} \ \& \ B_j(x \text{ is danger}))$ は、(1b) (1c) の命題内容、真理条件を表す式である。原理 C：純粋な指示詞が透明に現れるときは、たとえ不透明性を作りうるオペレーターの作用域の内部であっても、その指示詞は、文全体を発話する者の発言の内部にあり、発話者が命題的態度を帰属させようとしている主語の発言の内部にはない。それゆえ例えば「Oedipus wanted to marry his mother.」の「his mother」は「我々の発言においては」透明に指示を行っており事象関与的に読まれる。

反 IT によれば、(1B) も (1C) も主節の主語になっている人と that 節の主語になっている人とのリアルな事象関与的關係を表現しており、たまたま主節と従属節の主語になっている人が同一なだけである。したがって、反 IT は究極的な無知（ジョンは自分自身がジョンであることを知らない）の可能性を認めない。「John may not know that he himself is John.」(4)は、原理 C に従って「he himself」も「John」も「我々の発話において」純粋に指示的に働く固定指示詞として読まれ、あらゆる可能世界で同一の人を選び出すことになるから、これが真だとすれば、ジョンは必然的な同一性を知らないことになる。また反 IT は「鏡の事例」「説明における非対称性」「一人称の含意」も、意味論的な差異ではなく語用論的な差異として処理し、結局、自己関与的態度に関する特別な意味論の必要性を認めない。

さて入不二によれば、究極的な無知の可能性は、「鏡の事例」や「説明における非対称性」の議論で問題にされるような、振舞の差異として現れてくるような無知とは区別されねばならないのだが、この可能性を認める IT もそれを否定する反 IT も、それぞれアポリアに陥ることになる。反 IT は、「究極的な無知の可能性」を認めるとジョンが必然的な同一性を知らないという馬鹿げたことになると言うが、そうなるのは反 IT が(4)の「he himself」は純粋な指示詞であるから原理 C の適用により<我々>の内部で読まれるべきであると考えていたからである。しかし、そもそも純粋な指示詞になるか否かが<我々>の読みを行うか<主語>の読みを行うかという「読みの選択」に依存しており反 IT は仮定からも原理からも出てこない独断的な主張をしていることになる。一方 IT によれば、(4)は<我々>の内部で純粋に指示された $x = \text{John}$ が<主語>の内部である「受け入れ方」で受容されていないかも知れないという可能性を語っている。IT は、その「受け入れ方」とは我々が「私」という語を使って我々自身を受け入れる際の受け入れ方であると考えるが、そのように規定されるならば、反 IT はその「受け入れ方」を一人称使用に関する慣習的な規則と考えて語用論に位置づけることができる。そこで入不二は、いずれにせよ自己関与的態度を一人称使用によって規定しようとする事自体が誤りなのではないかと疑う。

反 IT は、文脈に中立的な真理条件<「私」という語はその語の発話者を指示する>といった語用論的な一人称使用規則によって自己関与的態度が分析できると考えている。しかし、

このような規則に従って一人称を正しく使用していても、自己関与的な受容様式が存在していないことは可能である。「私」という語の指示対象を決定するどのような規則が存在しても、その語の指示対象が自分自身であることをその語の使用者自身が知らない可能性（究極的無知の可能性）は常に残る。一方、IT が受容様式を第一人称使用の際の自己の受け入れ方と規定するのも誤りである。受容様式を取り去った第一人称使用の規則からは受容様式は永久に出てこないからである。IT は、受容様式を第一人称使用からは独立に考えるべきであり、受容様式を読み込んで初めて一人称使用は自己関与的になるのである。(1c) を自己関与的に読むか否かという IT と反 IT の対立は、一人称をどう読むかという対立にそのまま移行するだけなのだが、その理由は、入不二によれば、現に行われている或る人 (P) の一人称使用が自己関与的な使用か否かを決定できるようなく事実 (IT の議論からも反 IT の議論からも独立の証拠) は存在しないからである。入不二はこの点をクリプキの懐疑論的パラドックスと比較するが、私は懐疑論的パラドックスとは異なり、この場合には外部からは観察・判定できない「内的事実」が存在し得ると思う。「受容様式を読み込むことが、一人称使用の自己関与性を創り出す」(115頁) のは他人の場合であり、自分 (もちろん複数) の場合はそうではあるまい。ここには「他我認識の問題」が存在するにすぎないのではあるまいか。

それゆえ、次に入不二が「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。」(116頁) と言うとき、これには賛成できない⁽⁵⁾。それは、「私自身の場合」ではなく各人にとっての「自分自身の場合」であろうからである。「私自身という在り方自体が自己関与性によって初めて創り出される」(同頁) のではなく、それによって創り出されるのは自分自身 (第一論文の言い方では「自分自身 2」) という在り方にすぎないだろう。自己関与的態度を取り除くことが出来ないのは私自身の場合ではなく一般に自己自身の場合であり、そこにはただ自分の場合と他人の場合との認識論的差異があるだけではなかろうか。入不二は「私自身の場合」とは一般的に「ある自己の場合」のことではなく「自己関与性の実効的に働いている<この私の場合>」(同頁) のことだと明言している。しかし、「この私の場合を考えることは、常に自己関与性の発動そのもの」(同頁) だからといって、自己関与性が発動するのはこの私の場合だけだとはいえない。(そのような考えを、私は「独我論」として拒否する。) 入不二は「「この」というトークンは自己関与性を実効的にしている。」(同頁) と言うが、本来の「超一強い再帰」の「この」は、自己関与性の発動そのものと等置されるのではなく、複数の自己関与性の中から、ただそれが「この自己関与性」であるという点においてのみ他から区別されるのではなかったか。にもかかわらず、その「この」は、自己関与性の発動そのものと (または「入不二基義の」と) 読み換えられてしまう、というのが第一論文の主張であった、と私は理解している。第二論文は「この私」と自己関与性の発動そのものを等置することによって、すでに読み換えられた水準での議論となり、そこに認識論的な他我問題が付加されて、自己関与性が一つしか存在しえないという「独我論」に陥っているように思われる⁽⁶⁾。

私自身を含めて自己関与的な誰もが、自己関与的態度を言語ゲームの習得と共に学んだ。それは一般的なものである。そして、他者に自己関与性を読み込む能力の形成と自分にそれを読み込む (自分を自分と感じる) 能力の形成とは連動している⁽⁷⁾に違いない。そこに何ら

かの認識論的な自他の非対称性があるとしても、私はこの場面での独我論にまったく否定的である。そして、それでもなお還元不可能なのは、複数存在する自己関与性の一つが、ある一つの自己関与性ではなく、この自己関与性であるということだけである。入不二は最後に「還元不可能な自己関与性をく或る自己」に読み込む」という「無根拠な飛躍」について語っている。しかし、「懐疑論的パラドックス」の場合と同様、おそらく「無根拠な飛躍」とは単に人間の最もありふれた生き方なのであって、そこに絶対的な異他性や非等質性を見ることはできないだろう。そうしたものが垣間見られるのは、第一論文の入不二が「超一強い再帰」と呼んだ根源的なこの性 (radical thisness) に、すなわちこの論文で私が名づけた「独在性」の見地に、一旦は固執してみた場合だけであろう。他者という問題を、私はそういう所から考えてみたかったのである。

注

- (1) あるいは次のような批判がありうるかもしれない。これは、その一般論の単なる一例であることが「単なる一例ではない」という意識を必然的に作り出すような、きわめて特殊な一般論なのだ、と。私の見るところでは、これ（あるいはこれに類するもの）が、考えられる唯一の有効 (relevant) な批判である。これに抗して独在性を護るには次のように言うほかはない。それだけのことならば、かりにこの私が存在しなくとも同じことが言えるはずである。だから問題は、そのような「単なる一例ではない」という意識一般の単なる一例ではなく、言ってみれば、この「単なる一例ではない」意識の存在なのだ、と。もしそれが実在しなければ、この私は消失し、あとには無数のある私たちだけが、すなわち「単なる一例ではない」という意識一般の単なる一例たちだけが、残ることになるだろう。もちろん、この応答に対しては更なる同主旨の批判が可能であり、その批判に対しては更なる同主旨の応答が可能である。この場合こそが、独在化の運動と反独在化（読み換え、変質、類落）の運動との拮抗の場合なのである。しかし、すべてのロゴス（哲学、科学、の諸理論、あるいはおよそ理解一般）は、反独在化の運動の圧倒的なく力の下にあり、言葉（ロゴス）においてこれに抗するのは容易なことではない。
- (2) その意味で、かりに山田（やその類の人々）が私の議論の構造を理解しえたとしても、彼（ら）がいわばその精神に理解を示す可能性はないかもしれない。私は普遍的理性のようなものを信じてはいない。ウィトゲンシュタインを真似て言うなら、私は「その精神に友好的に臨んでくれる人々のため」にしか書くことができない。この場合それは主として、大人になる前に、私と同じ（あるいは似た）問題に多少とも捕われ悩まされたことがある人のために、ということになるだろう。ある種の人々にだけ通じる話というものがあるように、ある種の人々の眼にだけ世界を明るくする真理というものがあると思う。
- (3) ただし、どうでもいいことかも知れないが、現実に痛みの感覚質の細かな分類がないというのは事実と反するだろう。山田のあげる「風邪の頭痛と喉の痛み、虫歯の痛み、…」等々とは別に「鈍痛、疼痛、…」等々の分類があるからである。我々はここでもまた、脈絡と表出を手がかりとする他人の教示に基づいてこれらの語を習得していく。だが一旦これらの語を用いる言語ゲームをマスターしたと認められた人物については、彼が感じている痛みが鈍痛であるか疼痛であるかを決定するのは彼自身であろう。風邪で喉に疼痛を感じる（ずきずきする）ということはあまりないことだが、そうなったときそうであることが分かるのは本人だけだろう。彼が他の脈絡で「疼痛」や「ずきずきする」という語を正しく使ってきたと認められる限り、人は彼の言うこと

を理解し、信じるだろう。そうでないとすれば、これらの語は何のためにあるのか。事情は「ラベンダー、モーブ、…」等々の識別の場合とは、大いに異なると言わねばならない。

- (4) 山田の名誉のためにひとこと言うなら、このことは山田の他者論それ自体の評価とは無関係である。凡庸という点を別にすれば、私はそれに特に難点があるとは思わない。(時間・空間や物自体についての、本文で述べたような見解にしても、カントの問題構成と概念枠を離れてそれ自体として見れば、凡庸にして無難な見解でありえよう。)
- (5) 「…」の部分の「つまり「究極的な無知の可能性」を考慮することができない場合」という挿入句にも疑問がある。究極的な無知とは事象関与性が自己関与性を含意しないことであるならば、自己関与的受容様式が確在しつつも究極的に無知であることができよう。
- (6) それゆえ、第一論文の「強い再帰」と「超—強い再帰」の区別は、私にとって納得のいくものであったが、第二論文でそれに対応するとされる「自己関与性」と「私関与性」の区別(注25参照)は、私にとってきわめて不明瞭である。(ちなみに、「私自身に対して語る」(『哲学』日本哲学会、40号)160頁の「超—強い再帰は、常にそして既に、強い再帰が強くない再帰に、読み換えられてしまう」(強調引用者)の「が」は「か」の誤植だとのことである。)
- (7) 私の誤解でなければ、「幼児の対人関係」のメルロ=ポンティが主張していたのはこの運動形成である。

(この論文は、山田、入不二両氏と私を提題者として1991年11月16日に行われた日本科学哲学会ワークショップ「私と他者」のために書かれた討論資料論文に、若干の加筆訂正を行って成ったものである。)