

【講義用教科書】

カント倫理学を介する哲学入門（８）

木阪 貴行

66. 行為と行動、〈知覚と想念の束〉

現場とは何かをしている現場である、と今まではさしあたり考えてきた。ところで、何かをしている、つまり、そもそも行為とは何のことだろうか。と同時に、逆に何もしていない、というのは、私たち〈語用論的動物〉にとってどういう状態だろうか。

ボンヤリしていて何もしていないとき、それが一番落ち着いているときかもしれない。他方、挨拶されていたりあるいはメールが来ているのに、返事をしなかったり、また、コンサートで咳が出るのをまったく抑えようとしなかったり、というような場合には、何もしないでいるということは、逆に何かをなしたことになる。あるいは少なくとも何か態度をとったことにはなろう。楽しそうに笑ったりすると白い目で見られる場面などのことを思ってみればよい。そういうところでは余計なこととはしない方がよい。空気を読んで、友達と一緒にいる、ということにもなろう。行為とは単純に何かをすることだけでもない。特には何かをなさない、という消極的な行為もある。

①積極的に行動することで何かしている、②行動していないので消極的であるかもしれないがやはり何かをしていることになる、③行動もなく字義通り何もしていない、というように並べてみよう。③のときでも、ボンヤリしている、とおそらくは言えるかもしれないが、少なくともこれは行為ではないとしよう⁽¹⁾。すると私たちは、何かしているか—①と②、あるいは何もせず、ただボンヤリしているか—③、必ずそのどちら

かなのだろうか。恐らくそうでもあるまい。特に目に見えては何も行動してはいないとき、私たちはつまりどうしているのだろうか。何かしているのか、何もしていないのか、この両者の間には両義的な境界領域がある⁽²⁾。

電車の中で考え事をしていて駅を乗り過ごすというような場合、端から見れば、やはりこれはボンヤリしていたことにもなるが、本人としては決してボンヤリはしていなかったのかもしれない。それが白日夢のような状態だったのならばそうだろうが、例えば詰め将棋の手を懸命に考えていてそうなったのならば、もちろんそうではないだろう。

ボンヤリしていたにすぎないのかそうでないかの差異は、何ごとかに意図的に注意しつつ、それについて自発的に考えていたのかどうか、という点にある。おそらく言語なしにものごとを考えることは困難であり、注意や思考は言語的機制と本質的な繋がりを持している⁽³⁾。

言語的機制がない場合の私たちの意識状態を考えてみよう。それはかつてヒュームが想定した「知覚の束」⁽⁴⁾にも似ていようが、知覚と入り交じってさらに様々な想念も次々と現れては消えるたんなる場のようなものになるのではないだろうか。そこでは、過去の記憶や未来の予期も、そして様々な感情や欲望も、何一つ名付けられないままに入り交じって、明確な脈絡も希薄なまま、次々と現れては消えていくだろう。〈知覚と想念の束〉、と言うべき状態である。ただし、そういう中でももちろん様々な行動はなされ続けうる⁽⁵⁾。

ところがまた逆に、言語なしには思考はない、とまではまったく言えない。例えば、ジョギングをしていていつもの道が工事で通れなくなっていれば、少し考えて別のルートを走るだろう。このようなときに、私たちは特に言葉を使ってはいまい。だが、そのとき私たちの心の中が〈知覚と想念の束〉に終始していたのかと問うと、おそらくそうではないだろう⁽⁶⁾。言語と思考との関係をもう少し考えてみよう。

- (1) ただし、事態はより複雑である。ボンヤリしてはいけないうちにボンヤリしていたりすると、それはむしろ責任を問われる行為となってしまうこともある。信号を見落として事故を起こしてしまった運転手の場合を考えて見るとよい。そ

れは注意義務違反という過失になるような、ともかくもある違反行為である。だが、さしあたりここではこのような場合は除外して考えよう。

- (2) グレーゾーンとして、例えば、表情について考えてみよう。喜ぶ、怒る、悲しむ、あるいは笑う、怒鳴る、泣く、というように並べてみると、それぞれの場合に、当然に表情が伴っている。これは、行為なのかどうかというと、表情は以下で見えるような意図的な行為ではなかろう。ただし、人間は演技する動物でもあるので、その場合には意図的な行為である。あるいは、人間以外の動物に表情があるだろうか、ということも考えてみよう。
- (3) もちろん、言語のない状態では意識経験がなかったなどということを主張しているのではない。ボスの顔色をうかがう雄猿は、やはり意識的な経験をしているとも思われる。ただその場合にも、猿の意識はそのときの現場の状況に全面的に支配されていて、68節で見えるような、言語による協働を前提とする相対的に自発的な自由はまだない。とはいえ、進化という連続的な過程において、言語行為一般を創設する以前から意識体験というべきものがまったくなかったとは考えられない。何度か確認してきたように、〈語用論的世界〉はそれ以前の〈自然〉の世界との対立において考えるべきではない。〈語用論的世界〉は、飛躍的に複雑で豊かではあるにしても、あくまでも、部分的に失われた〈自然〉を代替する人為的再生とその延長なのである。〈語用論的世界〉とは、飛躍的ではあるにしても、自然のあくまで延長である。文化はそれを代替したものであると同時に、私たちは真理を創成しなければ生きていけなくなった。〈語用論的動物〉が関わって生きるのは自然そのものではなく、〈ことごと〉である。〈ことごと〉とは現場を離れても可能な理解のことである。
- (4) ヒュームのこの有名な言葉について調べて見よ。
- (5) 飲む、食べる、排泄する、あるいは生殖行為、といった動物に必須のものから、くしゃみや咳をする、泣く、貧乏揺すりをする、等々、様々に考えられる。笑う、というのはどうだろうか。おそらく、私たちの知っている限りでは、人間の他に笑う動物はいなさそうだとすると、笑いと言語との連関をどのように考えるべきか。これは興味深い問題である。
- (6) いわゆる帰巢本能と言われるものや、あるいはウナギのような魚や、ウミガメや、はたまた渡り鳥のナビゲーション等、自然界には不可思議なことが充ち満ちている。これらについて、私には知識も乏しく、定見もない。

67. 言葉を使って思う、言葉を使って考える

何かを一人で考えていたり、あるいは書き物をしたりしているとき、もちろんこれは何もしていない、ということではないだろう。そして学問がこの種類の営為でもあること、これも間違いない。だが、考える、とか、思う、ということはもともとどういうことだろうか。それはなんらかの行為だろうか。

例えば、前日に頼まれていたことを、受けるか、断るか、と考えていて、明確にこうしよう、と特に内語したわけでもないが、朝その人と会ったときにはこれを断っていたというような場合を考えてみよう。さて、断りを入れようと、いつ思ったのだろうか。考えるということを広い意味で取ると、その一つとして、決断する、ということは、もしもそれが何らかの行為であるとすれば、どういう意味で行為と言えるのだろうか。あるいは言えないのか。

2節から15節にかけて自由意志の存在について考えたときに試みた議論とまったく同じ仕方で、自由な思考は存在しない、という議論も展開することができる。何かについて自由に考えるということは、そのことについて考えようと自由に考えた結果でなければならないからである。これでは概念的に循環してしまう。結局のところ論理的にも、そして事実としても、わたしたちは、気がついたらもうすでに何かについて考えたり、思ったりしているのである。ここのところまでは、〈知覚と想念の束〉の状態でもある。

だが、言語的機制が現れると、例えば「昨日は大変だったね」と人に言われて、そのことによって自発的に、つまりその意味では自由に昨日のことを考える、ということが可能になる。あるいは他方から言うと、それを人に思わせることが可能になる。それは言語行為による現場の設定と話題の共有が可能になるということである。つまり、仲間との間で〈ことがら〉の共有が可能になったのである。

そのようにして言語行為によって何らかの〈ことがら〉を他の人と共有することができるようになったとき、そこで思い起こされていること

がら〉は、たんなる〈知覚と想念の束〉の一つではない。それは言葉とその意味とによってコミュニケーションに関わって、つまり〈ことがら〉の共有による協働に関わって、意図的に、その意味では自由に、定立されることになったある種の想念である。そしてそれはまた同時に言語的な認知内容としての〈ことがら〉である。それは意味という言語使用の相関項を介して、その認知内容を、元の現場（この場合は何か昨日の「大変」さ）を離れてもいわば互いに持ち運んで話題にできるものとなっている。

ところでそのような自由な想念は必ずしも他の人との対話においてのみ成立するわけでもない。言葉を使ってものごとを一人でたんに考えるときも、私たちは自由に意図的に、様々な想念を立ち上げている。

例えば、60節で挙げたような幾何学の証明をするときを考えてみよう。示された図を覚えて、この証明を理解したとする。翌日になって、自分でそれを確認するときには、自らその図を思い起こして描き、そして、三角形、平行線、錯角等々という言葉とその意味を理解しながら、自ら証明を展開するだろう⁽¹⁾。あるいは、日記や手紙を書いているとき、メールを打っているとき、私たちはことさらに、つまり自発的にその日のことを思い起こし、相手のことを思い起こし、言葉とその意味とをやはり自由に考えて操りながら、それらを書いたり打ったりしているだろう。

私たちが一人で、頭の中で言葉を使っただけでなにごとかを考えているということは、すでにその言葉でもってそのまま他者と意思疎通して、そのことによって相互に自己をも理解する言語行為の現場を潜在的には形成した、ということである。内語とは、自分の言葉をいわば他人として自分が聞くということでもある。〈自分である何者か〉が話す声を自己が自ら聞く、ということである。その何者かは、他人から言語的機制による媒介が可能な仕方では問いかげられるときに、初めて自らを語り始める。言語なしにものごとを考えることは困難である、ということは、つまりこのような意味での内語を通して自分で自分と対話することなしには自発的な思考はない、ということである。〈知覚と想念の束〉と、自発的な思考あるいは自由な思いとの相違は、少なくとも潜在的な言葉の使用可能性という点において捉えることができる⁽²⁾。

- (1) 幾何学の証明について補足すると、証明を支えている公理の自明性の理解は直観的なものであるが、それを考えるという意図は言語的行為を可能にしている協働に由来する。だが、例えば、頭の中で平行線を引いてみるという言語的行為は、幾何学的・数学的な現場（60節参照）を〈創設〉する。
- (2) 潜在的な言葉の使用可能性の成立とは、〈自分である何者か〉が話す声を自ら聞く自己の成立を意味しよう。

68. 発話と行為、限定的な自由

2節から15節にかけて詳しく議論し、前節でもそれに依拠して述べたように、一般に人間にとって自由意志ということは厳密には概念的に不可能であり、同様に自由な思考も概念的に不可能である⁽¹⁾。事実としても、私たちは、気がついたらもうすでに何かについて考えたり、思ったりしているのである。とはいえ、何となくいつ始まったのかもハッキリしないような様々な〈知覚と想念の束〉という所与に対して、私たちは相対的に自発的な仕方、そして特に言語的機制にも依拠して、それなりに自由に、注意を向け、意識化し、それを言挙げすることもできる。そして、所与であつたはずの知覚と想念について注意を注ぎ、意識化、言語化すると、そのようにしてしかそれは捉えられえないにもかかわらず、ところがもはやそれは所与ではなくなり、意図的なコミュニケーションの相関者、つまり協働による共有が可能なくことがらとなる。そのようにして所与と向き合うとき、〈語用論的動物〉の生が〈創生〉され、意図が立ち現れ、〈ことがら〉が生成する。意図と〈ことがら〉の〈創設〉である。それとともに、ここで私たちの自由が相対的な仕方、〈創設〉されていることも確認しておこう。

自発的な意図とはこのように言語的機制とともにコミュニケーションの意図、つまり協働による〈ことがら〉の共有の意図と相関的に、より複雑な仕方、立ち上がる⁽²⁾。それは概念的にも矛盾を孕むような純粋な自由ではなくて、偶然の事実支配されてもいる限定付きの自由である。一般に〈語用論的動物〉の意図はこのように言語的機制に相対的な限定付きの自由において露わになり、生成するのである。

ところでこのように理解された意図とは、〈知覚と想念の束〉という所与であったはずのものに対する、言語行為を地とする私たちの理解、の所産として生成したものである。「大変」だった「昨日」に関わる何らかの想念が、私たちの意図とはさしあたり関係なくまず脳裏を横切る。まずはそれを、〈自分である何者か〉からその想念が所与として与えられた自己が、他の人と同時に共有すべき何ものかに変容させなければならない。共有、つまり相互理解という意図に何らかの仕方に関連的にのみ、それは〈ことがら〉として成立しうるからである。

私たちは通常、自分が何をしているのか、これを話することができる。その内容は、自分が何者なのかということの理解にももちろん連動しているだろう。そして、結局は自分が何者であるのかは、社会的にたんに所与として与えられるだけのものではなく、自分の生きることに関わる目的意識や価値意識によって自らさまざまに決断しながらそれを定め続けていくしかない。私たちは常にすでに、根本的な〈真実探しのゲーム〉をどうしようもなく生きてしまっている。意図とは、根本的にそのような自己を語用論的に他の人とともに理解しようとする意志に発している。

言語的協働を地とする私たちの理解、ということについてもう少し考えるために、〈語用論的動物〉の行為の中で、言語行為ではない行為とはどういうものか、これについて少し展開してみよう。

- (1) 伝統的に西洋哲学では、例えばアリストテレスの場合、純粹に自由な思考とは、究極的には「不動の動者」として宇宙を動かす精神、つまり神の働きである。あるいは、「第一原因」としての神の思考である。その後もずっと、宇宙は神の思考しているとおりの秩序に従って運行している、と考えられてきた。つまり、自然法則は神の思考に帰一する。近世においても、例えばガリレオも、神は数学の言葉で世界を創った、という旨のこと述べている。
- (2) 45節、及び、「序」における哲学の定義を参照のこと

69. 〈基礎行為〉、及び、〈言語的行為〉と〈言語的行為〉

立つ、歩く、走る、泳ぐ、等々⁽¹⁾。これらは人間にとってもっとも基

礎的な行為と言ってよい。それらはまた、まだ猿の一種から遠くない頃からすでに私たちが繰り返してきた行動でもあろう。各国語を見てみても、これらに当たる動詞のない言語はまずあるまい。これらの動詞が命令形で語られた場合、具体的にどうしろと言われているか分からない、ということはまずありえない。行為の記述と行為それ自体との間にこの意味で懸隔がないこれらの動詞が表現している私たちの行動・行為を<基礎行為>と呼ぶことにしよう⁽²⁾。もともと動物として行っていた行動が<語用論的動物>によりそのようなものとして名付けられるとき、それは<基礎行為>となる。

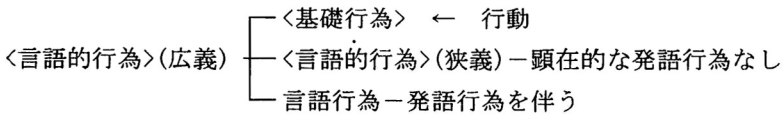
ところが、例えば学校に行くために、椅子から立ち上がり、家を出て道を歩き、遅れそうなので走り、等々の<基礎行為>をなす場合、それらは学校に行くという、より高次の目的となる別の行為のために必要な行動・行為である。登校する、という行為は<語用論的動物>にだけ可能な行為であり、それはたんなる行動ではない。行為と行動とは区別しよう。

登校する、という行為は、立ち上がり、歩き、あるいは走る、という一連の、行動でもある基礎行為を、纏めて一つの行為としてそのように名付け、そのように理解させるような、<語用論的世界>における制度なしには成立しない。登校するという行為は、そのように名付けることを可能にする<語用論的世界>における制度と相即的に<創設>されたのであり、そのような<創設>の以前からあった、もともとはたんに行動でもあった<基礎行為>とは違う。

言語行為という概念をここで拡張しよう。言語を用いて何ごとかをなすという意味での行為だけではなく、当該行為の命名そのものを<創設>する制度とともに立ち上がり、そのように名付けられた行為のことを、<言語的行為>と呼ぶことにする。言語的行為は必ずしも発語行為を含む必要はない。<基礎行為>ではなく、かつ、発語行為を必ずしも伴わない<言語的行為>を特に<言語的行為>と呼ぶことにしよう。また制度という概念を拡張すれば、言語的行為はこれまで述べてきた言語行為もその下位区分となるような包括的な行為の区分である。

端的に言うと、<語用論的動物>の行為はすべて<言語的行為>なのである。<言語的行為>一般の中に、発語行為を伴ういわゆる言語行為と、行

動でもあった<基礎行為>が含まれる。以下のような区分となる。



すると、私たちの行為の中で言語行為ではない行為とは、顕在的には発語行為を含まない限りの言語的行為、つまり言語的行為である、ということになる。そして私たちは自らの行為を名指し、言挙げ、その意図を理解するときに、言語的行為の命名された分類に従って動詞を連体形にして「～」に代入し、「～」意図としてそれを理解する。

- (1) 行動から基礎行為への移行について確認しておこう。41節で見たように、文化、つまり語用論的世界そのもの、あるいはその所産は、かつてあるがままであった自然の、飛躍的に豊かな延長である。そのことを最もわかりやすく説明するには、語用論的動物をして、衣服を纏う動物、と定義するのがよいかもしれない。あるいは、餌を採る、のではなくて、料理する動物、という定義でもよいだろう。自然のままの姿をわざわざ、裸、というように言わざるをえない動物は、語用論的動物でもある人間以外、この地上では見当たらない（おそらくはおびたしい銀河が存在する宇宙には、多くの語用論的動物、あるいは私たちの想像を超えた生物、がいるに違いないのにしても）。私たちは、猿から人間へと進化する過程で、衣服なしでは生きてはいけな存在になった。発情期のない人類は、衣服の脱着によって生殖もコントロールしている。君たちも、まさか自然の姿のままで教室にすることはできない。それは私たちの世界では立派に犯罪となる。あるいは、人間には決まった餌がない。3節で述べたように、私達人間の行為は、欲求からストレートに導かれるものではない。食欲があっても私達は目の前の他人の弁当をいきなり食べることはない。つまり、欲求を満たすために私達は必ずその手段を選んで行動している。ある種の魚が目の前に漂ってきた自分の生んだ卵をそのまま食べてしまうといったような行動はもちろん私達のものではない。私たちの食べているのは、例えば「とんかつ弁当」であり、学食の「定食」であり、あるいは「刺身」や「ステーキ」であり、そして「ご飯」である。それらは名前をも

つく料理>あるいはその組み合わせであり、自然のままの餌としての食べ物は無い。ただし、猿にも結婚に関わる制度はあるように思われるし、また海水につけて芋を食べるという<食文化>を有する猿の群れがあることを考えれば、この境界は連続的なものである。猿の芋洗いのようなものも含め、料理をして食事をするとすると、そこには複雑な意図が介在することになり、例えば嬰兒が母乳を求める状況とはまったく違うだろう。同様のことは、排泄や生殖やといった動物としてまさに基本的な行動についても言える。言語的行為と本能的行動との相違について討論してみよ。

- (2) 基礎行為 (Basic Action) ということはダントーによって提唱された用語である。ダントーは、意図や意思の存在に言及することなしに、因果記述のある種の限界点から行為の初源を取り出そうとした。ここではそれとは違い、言語的制度に依存する意図や意思の創設に関わる場所から行為の初源を取り出そうとしている。

70. 内的な行為と「私」の意図・意志

さて、これまで考えてきたことからすると、<言語的行為>一般は、「根源的」な「自然」に<語用論的動物>が飛躍的に豊かな仕方では付け加えた「自然」の延長であり、そのようなものとして「新たな振る舞い」の全総体であることになる。そして、言語行為を拡張して定義しなおした<言語的行為>は必ずしも発語行為を含んでいない。

以上を確認すると、決断する、ということについて67節で言及した問題に応答することができる。

まず、決断するということに関わって、何か明確な内語があった場合と、それがなかった場合を区別することも確かにできよう。すると明確に顕在的な仕方では言葉を使って「～しよう」と自ら決断した場合には問題はあまりないように思えるかもしれない。それはそのような内語そのものがつまりそれによって決断するということであり、その場合、内語という発語行為が決断の行為であると考えられるかもしれない。すると問題はそのような内語が明確にはなかった場合である、ということにもなる。

だが、何か重大な申し入れを受けるか断る、これを決めるのに、わざわざ「受けよう」とか「断ろう」とかいったことを内語で発語する場合というのは、むしろ決断がつかずに迷っているとき、あるいは色々と考えているときのことではなかろうか。態度がいわば最初から決まっているときには、そのとき即座にそれを言う必要がなければわざわざそうは言わないだろうし、内語も不要である。そんなことはしていなくても、必要な状況になれば即座に応答することになるだろう。

逆に内語の発語を以て決断と見なすと、迷ったり考えたりした場合以外には決断はなかった、という奇妙なことにもなりかねない。例えば申し入れられた途端、即座にそれを蹴る場合、やはりそれは拒絶という決断をしたのである。受諾の場合も同様であり、それらの場合、内語の発語など基本的に不要である。

申し入れ、依頼に対しては、受諾か拒否か、あるいは保留か、そういう仕方に対応する。これは私たちの言語ゲームの規則である。そして、その規則は〈語用論的世界〉とともに〈創設〉された制度の所産であり、私たちの行為はこの制度によってそのように命名されている。〈語用論的動物〉の行為はそもそもすべて広義の言語的行為であった。

さて、申し入れに対して態度を即決した場合、〈自分である何者か〉がすでにそういう態度を取っていたのであり、私たちはいわばその者に実に従っているのみ、ということになっているのではなかろうか。〈自分である何者か〉から、様々な想念が所与として与えられる自己がいて、その自己は、それら想念を、制度に従う言語的行為によって自他で共有する、という意図のもとに働く。所与とは、感情かもしれない、欲求や欲望かもしれない、利害かもしれない、自己保存の情念かもしれない、選好されている価値かもしれない、あるいは場合によっては道徳や良心、さらにはもしかしたら神といったものかもしれない。そういった想念と、制度に従う言語的行為による理解が均衡するところに、人称としての自己、「私」も〈創成〉してくることになる。決断する、という何か内面的な働きは、この生成する「私」によってだけ支えられる。

とはいえ、私たちの〈語用論的世界〉の辞書に「決断する」という動詞がある限り、やはりそれは行為とみなされなければならないだろう。そ

これは発語を伴うような言語行為では必ずしもないが、言語的行為の一つであり、また行動でもある基礎行為はそれに伴わない。その意味では、これを内的な行為と呼んで問題はない。

ところで、決断という内的な行為をなす「私」がいて、その「私」がなす言語行為のいわば一歩手前のところで、意図とか意志として命名される何かをすでにその「私」が有している……。こういう語り方は、申し入れに対して態度を表明する言語ゲームそのものには必ずしも必要ではない。申し入れに対しては、受諾か拒否か、基礎行為でもある発語行為を伴うそのような言語行為だけで事は済む。それらは申し入れに関わる言語ゲームをすでに構成しており、それでこのゲームにとっては十分である。

決断によって意図、意志が固まったという語り方は、申し入れに関する言語ゲームにおいてではなく、むしろ、〈語用論的動物〉の行為の責任を問う、また別の言語ゲームにおいて、その対象として語られる〈ことば〉である。責任主体を命名し、そのあり方を問うこの別の言語ゲームは、だが実定的な社会制度の中核にある⁽¹⁾。

さて、結局のところ、以上のことから次のようになる。つまり、決断するとは、必ずしも言語行為ではないが少なくとも言語的行為の一つであり、「私」という責任主体を命名してそのあり方を問う、社会制度の中核をなす言語ゲームによってそう名付けられた、ある内的な行為である。

これを少し応用してみよう。「考える」や「思う」という動詞に対してである。これらも、「決断する」と同様の仕方で、発語があるかないかとは無関係に、内的な行為として捉えることができるだろう。ただし、人称を付けて、「私は～と考える/思う」ということを可能にしている言語ゲーム、つまり制度とは、言葉を使う相互理解という制度である。互いに自分の考えていること、思っていることを話し、聞くことが可能で、相手の思い、考えを自分の言葉でも語ることが互いにできる。これが相互理解の言語ゲームである。相互理解のための言語的制度は、決断に関わる言語的制度と類似しているが、しかしやはり別の言語ゲームである⁽²⁾。

- (1) ここでは特に、何か言ったことが論理的に含意する<ことがら>が問題となる。責任は内的な<ことがら>でもあるその主体の意図、意思の一貫性を前提にしている。見えないものとしての意図、意志は、そのような制度の下に推論されることにもなる。
- (2) 相互理解のために発語は不可欠であるが、決断のためには必ずしもそうではない。〈自分である何者か〉と自己との関係が両者において異なっているからである。この相違について考えてみよ。

71. 過去の〈創製〉と〈創成〉、未来の〈創設〉

私たちが語用論的に立ち上がる前、現場はいわば<そのもの>であって、その一度限りの〈今、ここ>でのみあったと考えられる。そのとき、今は今にしか関わっておらず、それとは別の時間はいわばまだなかった、とも思われる。

過去と未来が時制として文法的にも共有されるためには、少なくとも〈ことがら〉としての過去への注視と、やはり〈ことがら〉としての未来の予期が必要であり、常に今でしかないときが、同時に過去と未来とに意図的に関わるようになっていなくてはならない。〈ことがら〉を成立させる言語的機制がなければ、私たちの意識はほぼ〈知覚と想念の束〉の状態であり、そのままでは、過去、現在、未来、という時制の区別もまだ十分に自覚的には成立していまい。

ところで、前節最後で触れた「考える」、「思う」という言語的機制による内的な行為は、〈語用論的動物〉以外の動物には定義上存在しないことになる。私たちは、「去年の夏も暑かったよね」といったことを互いに話題にできる。だが、例えば犬がそういう内容のことを吠えあつて伝え合う、などということは考えられない。というのも、犬は〈今、ここ〉の現場で、不審な者に吠えることでそれを主人に伝えることがあるかもしれないが、その〈今、ここ〉の現場を離れてしまった一年も前のことを、言語的機制によらずに改めて互いに自発的に話題にすることはできないからである。犬が不審者の存在を主人に告げるというコミュニケーションをなしたとしても、それはほぼ全面的に当の現場の状況によって支配

される文脈に依存しており、これを離れる自由度はほとんどない。

〈語用論的動物〉が人称を区別し、また時制を区別するとき、私たちは〈今、ここ〉の現場を離れて、ほとんど無際限に様々なくことがら〉のありうる多様な現場について考え、あるいはそれを互いに共有しつつ思うことができるようになる。67節で見たように、自発的な思考である。

「去年の夏も暑かったよね」と言って通じているときには、その話者と聴者は「去年の夏」という〈ことがら〉を共有している。過去の現場に関わる〈ことがら〉の共有である。このとき、この言語行為の現場の〈今、ここ〉が、二度と再びそこへは行けないという意味でそれから遠く離れた、〈そのとき、そこ〉として、〈語用論的動物〉が意図的に関わる何か別のものとなっている。

もともと58節での「現場」の定義からして、現場にあつては仲間との間で〈ことがら〉が共有されていてそこにはまだずれがない。擦り傷に泣いている子供を抱きかかえる、という場面では、「痛い」ということがらはそのように共有されていた。痛み of 新たな振る舞いを〈創設〉して〈語用論的動物〉が立ち上がった現場は、もともとはそのような自然のままの〈今、ここ〉である。ところが、立ち上がった途端、それは自然を喪失した〈語用論的動物〉の〈今、ここ〉になる。痛いときの自然な表情や泣くという行動に、「痛い」という発語が取って代わるとき、その現場は、語用論的な意図と理解とが介在する〈今、ここ〉となる。そしてそのことにより、転んだ場所からとつくに移動して、すでに翌日となり、あるいは1ヶ月後となり・・・しても、「昨日は転んで怪我をして痛かった」等々と言えることになる。すると、その現場を言葉によって指示同定できるようなくことがら〉が〈創製〉され、そしてそれらの総体の地平として〈語用論的世界〉が〈創成〉し、〈語用論的動物〉の生が〈創生〉するのである。

暦や手帳の中に予定とも日記ともなるようにして書き留められたことがらは、同時性の秩序である空間において構成し直された時間秩序の中に、私たちの体験を再構成した〈ことがら〉である。そこでは今現在の同時性が、系列化された過去や未来に関わっている。そこには確かに、〈ことがら〉としての過去への注視と、やはり〈ことがら〉としての未来の予期がある。そして常に今でしかないときが、同時に過去と未来とに意図的に関わる

ときとなっている。

72. 繰り返し真実を索めること

〈ことがら〉の〈創設〉にあつては、言挙げの仕方、あるいは記述の仕方が本質的な役割を果たしている。というのも、例えば同じことがらであっても、「恥をかいだ」と記述するのと「恥をかかせられた」と記述するのでは、その当の現場が有していたはずの意味が随分と異なってくるからである。

書かれた日記の記述であれば、それは読まれるそのたびごとに、相対的により大きなものがたりの一部として様々な意味と位置価を持つようになるだろう。後で色々考えてみると、そのときはどちらかという自分の方に非があつたのに、日記では「恥をかかせられた」という記述となつていふと思つたとすれば、現場の状況、それを書いたときの自分、今の自分、の三者について一つのものがたりができるだろう。ここではもともとの現場にはなかつたかもしれない、意味というものが極めて複雑な仕方で立ち上がることになる。

このように、〈ことがら〉を言葉によって扱うようになると、それを実際に経験したのは私であり、そのことは私にしか分からない、という意味での**体験の私秘性**、が有しているはずの**直接性**が、語り、あるいは、**ものがたりの間接性**に浸透される。恥というべき何かが生じた、そのときの相手の言と、自分の言と、これらを必ずしもまざまざと思い起こすことができなくなっていれば、そのときそこにいた別の人の記憶を尋ねてみるしかなく、あるいは運良く録音等が残っていればそれを聞いてみるしかない。たとえ、まざまざと思い出すことができる場合でも、それらが本人の記憶と違うことは大いにあることだし、そうなると、**真実がどうであつたか**を言い当てるのは、本人の問題であるというよりは、そのことがらを共有している仲間みんなで形成している**協働態**というべき**関係性の全体**であることになる。そこでは、**体験の私秘性**が有しているはずだとも考えられる、**直接的なものの、真実の確定に関する特権**は成立しなくなる。

おそらく私たちは、それが何か大切なことであるのなら、私秘的でもある過去の体験を、〈ことがら〉として何度も眺め直すだろう。そのとき

そのときに生きている自己の在り方に相即的に、自らの過去の在り方も複雑に輻輳し、変容し続ける。私秘的な経験に根差してはいるはずの各自の自己がそのように何度も眺め直されて、別様に変容し続けるとき、孤独であるはずの自己の体験も、直接的な何かとしてではなく、言葉を介して人とも共有されうる<ことがら>として理解されるようになっていく。こうして人に分かるようにも話せるようになるということが、とりもなおさず自らの人生の意味を理解しようとするということなのである⁽¹⁾。

自らの生の理解は、最終的に何か客観的な仕方では固定されてしまうような真理に至ることはない。むしろ、それは常に解釈され続けるしかない何かである。幼年のいつ頃からか物心が着き、やがて少年になり、思春期を経て大人となり、青年、壮年を経て老年を迎え、やがて死に逝く。そのそれぞれの、謂わばその人その人の生の季節に応じて、その全体は常に輻輳的に理解し直され続ける。問題の中核には、自分が要するに何者であるべきであり、現に何であるのか、ということがあろう。このような<語用論的動物>の営為は、45節で導入した<真実探しのゲーム>である。

さて、このゲームのルールとして、つまりそういう人間的営為を構成している基本的な概念枠として、54節では存在が一つであるということに対応する真理の一意性という要求を挙げた。私たちが実際に行っている真実探求とは、このアプリオリな概念枠のもとに、あれこれの記述の組み合わせの中から整合する諸記述を探求する営為である。

ところで、その動機はどこから来るのだろうか。

自然のあるがままに存在していてまだ語用論的な動物として立ち上がっておらず、本来の在り方など問題とはならない生のままであれば、そもそもものがたりはない。だが、私たちはものがたる動物となった。私たちが落ち着きを求めて自他に対してものがたるのは、もともと孤独が人間にとって極めて本質的なことがらであるためである。ただし、<語用論的動物>はその定義上、当然のこととして他人がいる人称世界を前提としているからこそ、その私たちの体験が初めて私秘的でありうる。他人の存在を前提にしなければ、「私秘的」という言葉はそもそもその意味を失うだろう。孤独が立ち上がる一つの大きな理由は、私たちが自分の体

験している知覚と想念とを言挙げできず、理解できないかもしれないような事態に陥るからである。私たちはこの意味で孤独であるとき、自他に対してものがたろうとすることによって、それを言語的機制によって共有し、均衡と落ち着きを得ようとする動物なのである。

自己が自分の声を聞く内的な行為まで含めて考えることにすると⁽²⁾、ものがたるとは、たんなる〈知覚と想念の束〉を越える相対的に自発的な言語的行為を構成する記述を〈創設〉することである。そしてそのことによって、私たちは当の言語的行為の現場を設定することになる。

相対的に自発的な言語的行為を構成する記述を〈創設〉するとはどういうことなのか、哲学の伝統を学びつつ、それをより具体的に見てみよう。

- (1) 体験の私秘性とは、自己の言語的理解を自他共に正当化することの端緒である、と言える。〈語用論的動物〉の孤独と協働との関係は、〈自分である何者か〉と、謂わば〈他人でもある自己〉との関係である。他のだれでもない自分の存在意味は、たんに社会的役割以上のことがらでもあるものとして、承認され、共有される可能性の下にある。
- (2) 他人の言葉を聞く、及び、謂わば、自分の想念を聞く、という二者の異動について考えてみよ。

73. 語りの多様性と相対性

自分の声を聞く自己、あるいは自らを語る自己については、人々はこれを古来さまざまに特徴的な仕方と言挙げてきた。西洋哲学の伝統で言えば、近世哲学においてそれは聞く、語るというよりも、どちらかというとき自己の内面を注意して見るという側に傾き、「意識」とも呼ばれているが、それ以前にはずっと「魂」とされたきた何かである。「魂」は善なるものであったり、悪なるものであったりすることもできる、なにものかである⁽¹⁾。ここで問題にしているのは、「魂」といっても、古くはギリシア語の ψυχή (プシュケー) のことである。この「魂」についてプラトンがソクラテスの口を借りてものがたっているところを見てみよう。

プラトンによる対話編『ゴルギアス』の中で、ソクラテスは一連の対

話の結果として、本来「魂」の「善さ」が幸福の源泉であり、また、「魂」の中に悪のない者は、「魂」の中に悪のあるまま、それが取り除かれないでいる者よりも幸福であり、後者こそが最も不幸であることを確認している。すると、「魂」の中に悪がある者にとってはその悪から解放されることが幸福である、ということではなければならない。ところで、「魂」の悪から人を解放するものは、まずは、説諭や懲らしめという言語的行為であることになり、またさらに、実定的な制度としての刑罰であるとされる。その言うところを聞いてみよう。

ソクラテス：では、その一番不幸な生活を送る人というのは、まさにこういう人のことではないかね。つまり、最大の悪事を犯し、最大の不義不正を行ないながら、うまく立ちまわって、説諭されることも、懲戒されることも、また裁きを受けることもないようにしている者があるとすれば、誰であろうと、まさにそのような人こそ、それなのではないかね。たとえば、君の主張によると、アルケラオスはそれに成功しているのだし、またその他の独裁者たちや、弁論家たちや、権力者たちにしても、そうだとすることなのだ。

ポロス：そうかもしれませんね。

ソクラテス：というのも、ねえ君、そういった連中が自分たちのためにやりとげていることはといえば、それはちょうどだれかが、大へん重い病気にかかっているながら、身体についての過ちの報いを、医者によって受けることがないようにと、つまり、焼かれたり切られたりすることは苦痛だからというので、まるで子供のように恐れて、治療を受けないようにと、なんののかとうまくごまかしているのと、ほとんど同じだ、と言ってもいいだろう。どうだね、君にもそう思われないかね。

ポロス：それは、そう思われます。

プラトン：『ゴルギアス』（加来彰俊訳）から

この議論を一般的に理解すれば、広い意味で精神的な幸福と、そうで

はない、富や権力による、恣意や快楽からなる幸福との対比を基本とする議論であると考えられる。だが、ここには基本的な問題がある。つまり、いずれにしても「魂」は目に見えるものではないし、刑罰による様々な肉体的、精神的な苦痛に反して、悪から解放される「魂」の方に必ずしも何か感覚的な快楽が訪れるわけでもなかろう。そこに精神的な幸福といったものがあるとしても、具体的な苦痛に比べるとそれは何かやはり捉えにくいものであるかもしれない。それはたんに理屈の上の、謂わば観念上の幸福にすぎない、というように思う人も多いかもしれない。というのもおそらく通常は、刑罰を受けることはやはり不幸であり、幸福なこととは思えないからである。だがソクラテスによれば、真の幸福とは魂の善さによって生ずるのでなくてはならず、善き魂には不正はなく、もちろん悪もない。それゆえ、不正や悪に陥った魂は、それから解放してくれる戒め、つまり刑罰に服することが幸福だという。そのような仕方では、やがては消滅する肉体に関わって可感的で現実的な快楽に対してはそれを重視などせず、「魂」は不死であり肉体が滅びた後の世界にこそ本当の幸福もあるという信念が語られる⁽²⁾。実際、ソクラテスは、通俗的に認められているような幸福ではなく、精神的ないわば〈真の〉幸福のために、逃亡という不正を行うよりもむしろ死を選ぶことで、実践的にその実在性を証した、ということになるだろう。ソクラテスはそのような〈真に〉幸福な生を生き、死んだことになる。

ところで、もしもこのような議論を字義通りに認めるとすれば、「魂」というもの、つまりそういう実体が存在すること、そしてその属性として、「善」とか「悪」という〈ことがら〉が存在したりしなかったりする、という前提を承認することになる。だが、そもそも「魂（ψυχή）」とは何なのか。

少なくとも現代の日本人は自分の「魂」が「善い」とか「悪い」とかいったことをほとんど問題にせず暮らしているのではなかろうか。他方で、「憲法」というものがあり、人々に「基本的人権」が保証されている制度の中で私たちは暮らしている。古代ギリシアにはそのようなことはどちらも言挙げされていなかったし、またそれらに基づく言語的行為もなかった。弁護士などという者もおらず、市民の前で原告と被告と

が直に議論を闘わすような、ソクラテスが受けた裁判と、現代日本の裁判とでは、同じく裁判とは言ってももちろん相当に違う。ソクラテスと私たちは違う〈語用論的世界〉に住んでいるのである。

とはいえ、私たちにはソクラテスの言っていることがまったく分からない、というわけではない。徳と言うべきような、何か心の在り方に関わるような価値を、そうではない、欲望や様々の感情、恣意といったものに根差し、人間の弱さとも連動しているような逸楽や快適さから区別することは、人間、あるいは語用論的な動物にとっては極めて一般的なことであり得ると思われる。私たちがソクラテスの議論を追うことができ、その内容をある程度は理解できるということは、私たちはその一般的な区別のもとに、様々に歴史的・文化的に相対的な言語ゲーム、言語的行為をなすことができる、ということなのである。

とはいえ、心の在り方に関わるような価値規範をそれとは違う逸楽や快楽から区別する一般的な言語的行為の在り方を認めるにしても、実際には、歴史的・文化的に相対的な特定の言語ゲーム、特定の言語的行為を通してしか当の区別は遂行しえない。ソクラテスの念頭にあった「魂（ψυχη）」と、例えば日本語の「御霊^{みたま}」とはおそらくは随分違うものである。だが、私たちは精神的なものと肉体的なものとを区別するより大きな一般的文脈の中で、両者をともに類比的に理解していると思われる。〈語用論的動物〉に一般的に認められる言語的行為とは抽象の産物ではある。とはいえ、言語的行為のそのようにより一般的な構造が〈語用論的動物〉である人間に共有されているからこそ、私たちは現在の自分のものではなく、文化的に隔たっている、様々の言語的行為を少なくとも部分的には理解できるのである。

ここから明らかなことは、人間一般に共通する言語的行為の抽象的な枠組みがあるとしても、実際に〈創設〉され、〈創成〉してきた言語的行為は存在論的に相対的なものとなる、ということである。ここで存在論的相対性ということの本稿の立場から理解すると、以下ようになる。

諸々の言語的行為も、またそれゆえ結局は〈語用論的世界〉の全体も、かつて〈そのもの〉としてあった自然のある部分を喪失するとともに、それを代替して飛躍的に豊かになされる語用論的営為において〈創設〉され

続けている。この飛躍的に進展する豊かさ、複雑さは、極めて豊かな多様性を可能にする、特定の地域的、歴史的、文化的な限定においてこそ成立している。

何か精神的なものを何か肉体的なものから区別するという一般的な枠組みが認められるにしても、たとえば前者を「魂（ψυχή）」と呼ぶのか、「御霊」とするのか、あるいは近世哲学風に「意識」と呼び、さらにそれを「コギト」であるとか、そういう近世的な意味での「理性」であるとするのか、あるいはまた、現代日本語の「心」という言葉で押さえるのか。それらによって、そこに何があるのか、ということは相対的でしかありえない。だが、そのように様々な仕方と言挙げされる以前、〈そのもの〉であったものとして、名指されるに先立つ存在がなければ、言挙げ、名指すという言語行為の現場は立ち上がらなかったはずである。存在は言挙げられる以前に一つであった。だがその存在を定義上唯一言挙げることのできる存在者、〈語用論的動物〉にとって、それは言葉に相対的にしか成立しない。

自らが採っている相対的なある言葉の枠組みだけしか知らなければ、私たちはそれが相対的であることに思い至らないだろう。そのことに気づくには、他者と出会い、そしてその他者を他者として相互に理解する必要がある。一つの存在をそのように相対的に言挙げている、ということを理解するとき、私たちは輻輳する〈語用論的世界〉の豊かな嬖のもとで生きている。極めて多様な〈語用論的世界〉の在り方を理解することは、特に現代の〈語用論的動物〉である私たちの生そのものに関わってくる⁽³⁾ののだが、この点についてはまた後に触れることにしよう。

- (1) 意識とはむしろ機能、働きであるから、それをなにかのものとして、「善い意識」とか「悪い意識」というような仕方では語りにくい。意識の善い働き、とか、意識の悪い働き、といった表現も馴染みにくいだろう。古代、中世の「魂」と近代以降の「意識」とでは、人間存在の中心にあることがらが随分と相違するのである。
- (2) 2015年度秋期の私の「哲学概論」で、上の引用部分を含むテキストを読ませて、40人程度の学生でグループディスカッションをしてみた。ソクラテスの言説に対

しては、必ずしも全面否定はしない学生も、それはソクラテスの個人的な価値観の問題であり、他人にそれを押しつける部分があるとすれば認められない、という意見がほぼ最大公約数であった。以下にそれをまとめてみた。

★精神的幸福一定義へ ・心の中で感じればそれが精神的幸福 ・悪いことをしても罪にとらわれなかったり逃げててもやはり幸福 ・肉体的問題（病気やケガ）があっても、またその人の置かれている状況が客観的に見ても劣悪であったとしても、それとは関係なく感じられるもの ・苦痛や不満など一切ないところで、心が満たされ、満ちあふれている ・その人自身の理性が善悪を判断して「善く生きる」ことではないか？ ・衣食住が満ち足り、安心感、安定感がある ・肉体もリラックスが必要 ・何かを成し遂げた達成感 ・心の中の充実感・感情 ・達成は肉体を使う/それまでの緊張感からの解放 ・人と触れ合うこと、お金で買えないもの ・金(だけ)でできることできないことの区別 ・自分を認めてもらったときに感じるもの ・自分の何かを人のために義性にしてそれが報われたときに感じるもの ・自分のしたことが人の役に立っているという実感 ・誰かと一緒に何かしたり趣味等の共有一誰とでも何でも、というわけではない一得意で好きなこと ・幸福だと思う感情 ・将来への希望（ブータンや昭和の例） ・肉体にも精神にもストレスがない ・苦しいことの方が共通する一むしろ精神的不幸が存在する

★その存在について ・精神＝感情－肉体的行動の延長－うれしいと感じるときもかなしいと感じるときも肉体的行動であり－精神はない ・精神はいわば意識－肉体と切り離せないがそれと対等で独立の存在－意識の幸福が精神的幸福－不幸－知覚の問題と平常 ・「精神」－曖昧な存在－価値感(観?)に左右されるが感情＝肉体ではない ・そもそも精神なしの肉体そのものが感じる幸福はない－幸福は精神が感じる ・肉体をもとにして感じるのは精神－美味しい食事－胃袋だけではなく、美味、家族と一緒に、楽しい会話等があって初めて幸福 ・ない、と言う人は肉体的幸福－欲求の満足を幸福としているのではないか？ ・幸福はそれぞれだか、人間である以上必ず一つは万人に共通する幸福が存在する ・あると思うが、それを説明するのは難しい ・ない、とは言わない一幸・不幸に精神が関わるから一だが、肉体も関わる 肉体○×/精神○×－○○でなければならず、精神的幸福とは言い切れない ・貧乏でも充実していたり、お金持ちでも不幸だったりする一幸せと感じる ・「精神」がない、ということはある一

「精神」というものが言語で存在するから

★問題群 ・精神的幸福は肉体の状態で左右されることは確か ・幸福に感じる、と快楽との区別が分からない ・幸福は感情か？ ・達成感はずっとは続かない
幸福と感じるときもずっとは続かない ・精神的幸福は、時代、環境によって異なる ・価値感の幸福/気持ちの幸福 と 精神の幸福は同じか？ ・個人差がある
一衣食住で安心できる人もそれ以上の幸福を求める人もいる ・人助けで自分が役に立つ／美味しいものを食べたとき／仕事の充実／私生活の充実、等様々一人それぞれの判断、感情で決まる、一致しない可能性 ・魂に悪を持っていたても、本人が幸福を感じることは可能—本人だけのもの？ ・魂に悪のない人はいないから、それが不幸だと全員不幸になる ・魂の徳を考えれば、罪悪感（悪の自覚）がある方がそれから解放されて幸福になる—気持ちの面では不幸であるとしても
・精神的幸福を感じられても幸福であるとは限らない—何か犯罪でしか精神的幸福を感じられない人は不幸 ・他人の幸福は感じられるか？、理解できるか？
・幸福とすることは人それぞれだが、幸福であること、幸福に値することには基準があると思う ・基準がなければ他人の幸福を理解できない ・他人の幸福は理解できるが共感できない—自分が他人の幸福内容そのまま幸福になることはまずない ・完全な理解はできないが、言葉では理解できる—ただし他人のどんな幸福でも理解できるわけではない ・他人の幸福は「理解」できず、「想像」するだけ ・「うしろめたい」という罪悪感が大切だが、これはたんに感情、そもそも幸・不幸もたんに感情なのではないか？

- (3) 語用論的世界はグローバリゼーションと呼ばれてもいる技術と経済の均質化、一元化によって、かつての歴史的・地域的な特殊性を急速に失いつつある。歴史的・地域的に特殊な限定がなくなるということは、それらから解放されて自由になったとも言えるが、逆にどこへ行って何をしてもすべて同様、ということにもなる。特にメディアの進展はそのような均一化をさらに飛躍的に推し進めてしまう。このことに伴って生じている諸問題を、語用論的世界におけるメディアの著しい強大化と、私たちの具体的な生の現場を決定してきた身体性の喪失という観点から、やがて考察することになる。相互理解を可能にしている言語的行為の一般的な構造とは抽象的にしか語れないことがらであり、特定の、限定されたものでしかない、ある一つの語用論的世界だけをグローバル化することは、生きる意味の多様性と、そもそもそれあってこそその生きる意味一般の保全と伝承いう観点からして、

極めて危険なことである。