

原著

知覚について（九）

坂戸道和

The Problem of Perception

Michikazu SAKATO

〔X X X VII〕

「分別のある人間ならけっして疑う事のできない程の確かな知識というものが、果たして一つでもあるだろうか？」（B.Russell、『哲学の諸問題』）

人はなぜ確実性を知識に対して求めるのか。知識自身のためにか、あるいはそれ以外の何かのためにか。—「知るは予知せんがため、予知は備えんがため。」（A. Comte）（そして、備えるは生きんがため！）知識の追求と獲得は喜びを与える。だからといって、知識はそれ自身のためにあるということにはならない。知の獲得とそれを喜ぶ感情の結合は、むしろ生存に対する知識の効用という観点から説明する方がより自然である。正確さを欠く知識が知識の名に値しないのは、それが結局のところ役に立たないからであろう。ライオンに牙があり、鳥に翼があり、シマウマに脚があるように、ヒトには知能が具わっている。それあるがゆえに、それぞれがその生存を全うするのである。ライオンがその爪牙を用いる時、人はその知能（と、その延長としての道具）を使う。人は稍もすると知識の偏重に傾くが、本来それは知識自体がそうさせるというより、彼の生存維持に対する知識の貢献の大なるがゆえであろう。動物がその手足を使う所で、人はその頭脳を用いるのである。いずれにせよ、要はそれらが生存のための手段（道具）として各々に具わっているという点にある。

パスカルは考える事を以って、人が宇宙を包み超える存在であるとしたが*、思考や知性の人におけるその本来の意義は、それが彼の生存のための手段であるというのが自然な見方であろう。知識の獲得が人に強い喜びを与えるのも、人間には生来強い好奇心があるのも、それらが人においてその生存の機会を拡げて来たという事実のフィードバックした結果だと考える方が、説明としては筋も通り、わかり易くもある。宇宙の広大さは人間の卑小さと対照的だが、その宇宙をも一片の対象と化す思考の包容力は、人に彼が一本の葦であることを忘れさせる事によって、時に萎縮するその生存への意欲を昂ることに資するだろう。正確でなければ知識は無いも同じであるが、それは耽美的な自己満足というより、実用的な見地から一層そうなのである。美は喜びを与え、喜びは生に活気をもたらすだろう。だからこそ芸術も科学も人間に無上とも見える価値を有するのであるが、しかしそれもその根底に生存への意思が働いていてこそその話であろう。

*人が星空を見上げる時、彼を圍繞する無限の時空は彼に畏怖の念を引き起こす。

しかし人はその思考において、その無限の宇宙をも包み込み、そのことによってその宇宙をも超越するのだ、とパスカルは自らに言う（‘宇宙は空間によって人間を

包み、人は思考によってその宇宙を包み込む。’『パンセ』)。しかし果たしてそうか？人間の知性はその思考によって宇宙を包含し、それを越える資格を人に与えるとは実際、比喩以上のどんな意味を持つだろうか。思考や知性の能力をそのように理想化することは、当人にとって愉快であるに違いない。しかしパスカルのように自己と宇宙との関係を思考する時、人はそのことによって果たして世界を真に包み、それを超越することになるのだろうか？確かにそのように考えれば人のところは慰むかも知れない。しかし宇宙の無限性を、思惟がそれを‘包み越える’と言っても、この‘超越性’に具体的な内容を持たせることは簡単な話ではなかろう。それはありきたりの観念論のように、人が勝手にそのように考えるという以上の、どんな客観的意味を持つだろうか？それは無意味であるというのではない。生存にとって、そのように考えることは多分何がしか有益であるかも知れない。にもかかわらず、人は生きるために考えるのではなく、考えるために生きるのだと言え、それはやはり一種の転倒になるであろう。精神が肉体の主人であると考えるのは他ならぬその精神である。そのように人が自らの知性のことを高く評価することによって、手段である知性の一層の洗練と彫琢とが結果として齎されるとすれば、それは確かに本来の目的としての生存機会の一層の増大を、少なくとも現在のところは、結果することになったといえる。しかし、それは必ずしも知性のこの思い込みを正当化することにはならない。それはむしろ生存にとっても望ましいことであり、知性が生存の道具であることを妨げることはない。

認識に対してパスカルがしたような詠嘆的な位置づけをどのように評価したらいいのだろうか。宇宙を包越するような（と彼の云う）直観は、感覚を基礎に置く通常の認識とは異なるものでなければならぬ。しかしその認識としての主張の根拠はいかほどに、またどのように見積もるのがいいのか。彼が無限の宇宙をも包み込むと評価した人間の思考の内容は、人間の、ともすれば自己中心的に傾く性向を差し引いた後にも、なお単なる言葉の比喩以上の何かを実際持っているのだろうか？人間の知性が現前する対象（世界）に向かう時、‘それは何であるか？’という探求を知性の本来の仕事であるとする理由は何であろうか。世界が現前し、その世界の‘本質’の詮索のために人が存在していると考えるのは、いかにも恣意的な決め付けに過ぎるのではないだろうか？ナイフは肉をうまく切り分けるのがその仕事である。確かに、知性とはまず人の生存に合わせて世界を切り分けるのがその仕事であって、その何であるか、などとは没交渉である。なぜなら、何であるか？と問う前に、人は生きねばならないからだ。何であるか？という問い自体、答え様のない、得体の知れない語句である。一体どの様な答えが‘本質’についての問いを満足させられるのか。知性は世界を‘そのもの’として見るというよりも、人の口に合うように捌くべく、その役目を遂行するのではないだろうか。本質なるものを見分けるということが如何にして可能になるのか、誰も保障の限りではない。そもそも‘本質’概念なるものは、世界の側に属するのではなく、知性がおのれ勝手に先ずその生存目的を措定した上で、その後、それとの関連において初めて意味を持ちうるだろうと思われる。それ以外に‘本質’

なる語に対してその概念内容を与えるための手続きはないように思われる。

知性の仕事は世界の‘何である’かを探ることにあるのではない。それが時に人を鼓舞し、生存への意欲を昂揚するという以外、そのように考えることの意味も判然としないし、まっとうな概念として批判的反省に耐えうるものとも考えられない。人間知性と世界とが、その‘形式’を一にしており、知性は世界を理解しうる筈であるという、虫のいい話をなぜ人は考えるのだろうか？物理学も他の自然科学も、世界が‘どの様にあるか’について語るのであって、世界が‘何であるか’について教えるわけではない。宇宙は人の期待に答える必要もないし、自然は人間の勝手な思い込みを相手にする義理もないのだ。

[XXXVIII]

天文科学における天動説と、人間を理性的動物とし知性を神の肖像であるとする理性主義とはいわば同根の双生児である。前者は疾うに克服されたが、後者に関して人はいまだに未練を残しているように見える。しかし人間において知識は生存のための道具として発達したと考えると、知識それ自体、真理、事物の本質というような、袋小路に陥ってしまった概念の取り扱いに対する、従来とは別の出口が見えてくるのである。知識をたとえばナイフに比すべき道具であると考え、その刃の‘利鈍’の如何を問うことには十分意味があるが、その‘真偽’を問うことは的外れであろう。刃物には利鈍の差があるが、真偽の差はない。ない、というより、その問い自体、意味を持たない。知識についても、人は法則の真理性や仮説の根拠を気に懸けるが、それを功利性の観点から問うことは普通しない。しかし實際上、経験的命題の優れたものとは、その有効性と実用性において優れたもの謂いでしかないのだ。なぜなら真理という概念は様々な理由からして曖昧な内容しか持ち得ないものであるし、少なくとも人が漠然とそれに期待するような意味—たとえば‘事態と命題との一致’—を持つてはいないからだ。周知のように、そのことによって肝心の命題の真偽性ということは、経験的方法の帰納的性格とも相俟って、問題としての意味自体を喪いかねないからである。そうであるなら、知識に関してここではただその仮説的性格、つまり広義の有用性だけがその優劣をはかる物差しとして残ることになる。それは知性が本来生存のための手段としてあるという説明ともよく符号するのである。

[XXXIX]

「私はいま目覚めたまま、夜着をつけて暖炉の前にすわっている。しかしこれとまったく同じような事がいつか夢の中でも起こらなかったであろうか？然り、私は夢の中でも同じことを、それと知らずに現実のことと信じていたのではなかつたらうか？このように考えた時、夢と現実を区別することは困難であると認めねばならないように私には思われるのである。」

言うまでもなく、これは哲学史上、デカルトの懐疑として知られる一節である。この問題とともに、またこの問題をめぐって近代の哲学的思惟が開始されたといつてよ

い。人間とはその意識（心）であり、世界とはその心の内容に過ぎないのではないだろうか*、という深刻な懐疑がこのデカルトの命題の表明の背後にある。この意識とともに、それに対峙する‘物体’がその双生児として生まれ、同時にその二つのものの間の埋めがたい深淵が世界認識の中に持ち込まれる。世界の、この二つのものへの分裂は、人間の生活がその中で自然に育んだ、ほとんど生得的ともいうべき態度であり、それ自体は哲学的反省にとっては不幸な出来事であったが、またいつかは人間の思弁的意識が当面しなければならない、避けられないことでもあった。こうして主観と客観が向き合い、その間に認識が成立するという確固とした、しかし根拠のない図式がそこに定式化された。そして一旦出来上がったこの存在と認識についての二元論的な図式から、以後、あらゆる哲学的難問がパンドラの箱を開けたかのように噴き出して来る。主客が分裂したもとの、認識の正確さや確実性、つまり正当性はいかにして保証されるのか。夢や錯覚はありふれた出来事であるが、それらと正常な知覚とを分別する事はいかにして可能となるのか。知覚の内容は物（自体）であるのか、それとも感覚器官という永遠の色眼鏡越しに意識に写ったその映像にすぎないのか。もし後者だとすると、オリジナルの原像との比較はどうすれば可能となるのか。もし前者だとすると、心が物のようにまったく異質な対象と関係を結ぶことがどうして可能であるのか。それらすべてにも増して、そもそも世界が心と物から出来上がっているとはどういう事なのか。ただ心と物を並べて見たところで、その間の関係の可能性の根拠を何らか示すことが出来なければ、それだけでは何か意味のあることを述べたことにはならないだろう。これらの問題は、それ以後、カントを一つの分水嶺として現代に至るまでの、認識の可能根拠とその妥当性の範囲を巡る長い論争の歴史のなかで主要な思想の尾根を形成している。

「われ思う、ゆえにわれ在り」—世界はこの命題によって私の思考（意識）の内容に化してしまった。世界はそれ自身でそのように自存しているという、それまで自明のように思えた、しかし確たる根拠のない信念が覆り、すべてが主観の中に閉じ込められ、一片の思考に化してしまったのである。しかし主観（心）が一方にあれば、他方に客観（物）がなければならない。なぜなら知覚世界が専ら主観の領域であるとするなら、対立する物の存立する余地は奪われるが、それによって今度は、世界は私の思考の内容であるという肝心の措定自体もその根拠というより、言葉としてのその有意味性を喪失するというジレンマに陥るだろうから。対立する物を失えば、心は最早それとして何の内容も持ち得ないからである。デカルトは物体を世界から追放したついでに本尊の心まで見失うことになった。言いかえれば、物と心という従来用語を温存しながら、‘世界は私の心の中にある’ということをも命題として述べることは不可能となる、ということに彼は不覚にも気づかなかった。これを避けるために、心と物を始めに実体として措定すれば、今度はその代償としてこの両者の関係についての、それ以上の詮議は金輪際不可能となる。これはこれで高すぎる犠牲といわねばならない。デカルトが物の存在を証明できなかったのは、この実体の二元論に起因しているとも言えようが、その実、彼はそもそもその言わんとした主張の提示にすらしく

じっていたのである、というのが事の真相である。それはしばらく措くとして、‘私’、‘見る’、‘考える’などの語彙を導入した途端、誰でも精神と物質の、身動きのとれぬ牢固とした二元性に自ら足を踏み入れることになる。そこは、そこから外に出ようにも、その出口はどこにも無いような袋小路であるが、それは、もともと入り口（根拠）のない所から無理に踏み込んだことの咎めである。しかし人が主観（心）と物の区別を敢えてする理由が、ただそうすることが便宜だからということ以外に、数多あることも確かである。そのことは、たとえば他ならぬ文法の形式、〈主語＋述語＋目的語〉（「私は机を見る」、「この花は赤い」）の中にしっかりと定着している。しかしその責めまたも大きなものである。そのままでは二元論の泥濘に足を取られて永遠にそこから抜け出せなくなるばかりでなく、この二元論的文法に替わる別の文法というものがまるで見えて来ないのは奇妙なことである。

さて、しかしこの‘夢’と‘うつつ’（現実）は区別できない、という主張にはどこかおかしい所が含まれてはいないだろうか。—もし私が夢とうつつの区別について、すでにそれを知っているのであれば、その区別の可能性、云々についての問題は始めから起こらないだろう。（知らないからこそ問うのである！）しかし、もし私がその区別について未だ何も知らないのであれば、ここでデカルトが言うような問題はやはり起こり得ないであろう。その区別について問うことが可能であるためには、私はこの両者の区別について既に何か知っているということだからである。そうでなければこのように問う事さえできないだろう。‘夢’や‘うつつ’という語に限らず、人はその意味を知らず或る語を含む問いを問うことは出来ない。語の意味を知るには、その語の指示対象の区別を知らねばならない。つまり、知っているから問える、だが知っているならもはやそれについて問う事は出来ない、という奇妙な状況に人はここで陥る。夢とうつつの違いについてすでに‘知って’いるのであれば、‘それを知っているかどうか’、‘その違いは何であるか’を改めて問題にすることはおかしい事というよりも、不可能なことである。しかし、もしそれについて知らないのであれば、やはりこのように問う事は出来ない。なぜなら夢とうつつという語を正しく用いることは彼には不可能であろうから。人は既に知っている事を（改めて）知る事はできないし、未だ知らない事を問う事もできない。或ることについて人はそれを知っているか知らないか、そのいずれかである。もし彼がその事を知らないのであれば、そのことについて無知であることすら彼は知らないであろう。彼がその区別について知らないという事を知っているという事は、彼は知らないことを知っているという事である。つまりこの場合、誰も「‘その事’について私は知らない」とは言えないのだ。いずれにしても、この点においてこの有名な一節は問になり得ない問を提起している事になる。デカルトがここで夢とうつつの区別の可能性について言及した事は、彼がその区別を上の意味で知っているという事にほかならない。その知っている事を、私は知っているか？と、彼は問うていることになる。さらに、その問いに対して、夢とうつつの区別は不可能である、という結論をそこから引き出したとすれば、それに輪を掛けておかしい事になるのではないだろうか。それは、知っている事を知らないという

ことに等しいくらいの、あり得べからざるもの言いである。もし夢とうつつの区別ができないのであれば、「夢」と「うつつ」というこの二つの語彙は、両者の区別を問うに当って、おのおのが互いに区別される意味をその問いの文の中で未だ持っていないということである。したがって、この二語を同時に含む上記の命題は意味不明の語を含むという点で無意味な文となる。しかしこの二語が相互に異なる明確な内容を持つのであれば、その限りで、それは夢とうつつの間のある区別を前提していることになるから、「夢とうつつは区別できない」という彼の結論とは相容れないことになる。

もし事態がそのようであるとすると、デカルトはこの問題への入り口をどこかで間違えたことになる。彼の言わんとする事は理解できないわけではないようにも思われる。誰でも常日頃から夢とうつつという二つのもの（状態？）に気付いているし、その意味でそれを‘知って’いる。それらがどこか相互に異なるものであると信じているし、その限りで、その二つを区別する事は当然可能である筈だとも思っている。‘夢’と‘うつつ’という語彙があって、それをそれぞれに使い分けをしているという事実自体が、その何よりの証拠である。そうであれば、私はこの二つのものを有効に区別するための確固とした基準を持ち、それを明らかに示す事が本当にできなければならない。ところがそれに対しデカルトは、否！という。以来、このことに関しては誰もがデカルトと同じ誤りを犯して来たのではないだろうか。この世における人の生き死にのあり様を世間に《酔生夢死》という。それは、どこかでその区別があるべくして、じつはその区別が付き難いということ、われわれの誰もが感じている事の暗示であるかも知れない。しかしもし、《諸行は無常なり》が真であるとすれば、それは《諸行は無常ならず》もまた真でなければならぬことになる。相でなければ、‘無常’はこの場合、意味のない空語とならざるを得ぬからだ。

デカルトはここでまず、夢とうつつという心の二つの異なる状態が存在することを事実として肯定することから始める。（そうしなければ、そもそもこのような問題提起は初手から不可能となる。）ところが詮索の挙句にその最初の思い込みは否定されてしまう。—彼がいうには‘現実で起こる事は何であれ、すべてまた夢の中でも起こりうる’からである。（しかしこのようにいう時、デカルトは夢とうつつの区別を確かに理解していなければならないはずだ。しかし、もしそうだとすれば、彼はもはやこのようなことを言えた義理ではなくなる筈なのだが。）まず肯定命題が提示されなければ、次に続くその命題の否定も意味をなさない。しかもこの場合、その立論全体は、前提とその結論が相容れないという構造的な撞着を蔵している。つまりかれは結論に至って、最初の仮定が誤りであった事を認めるはめに陥る。しかし、問に含まれるこの誤りは、この際単なる誤りではなくて、問そのものを台無しにしてしまう体の言語的撞着であり、またより深刻な無知の露見なのである。彼はその問題を解くことができなかつたのではなく、問題を提起すること自体にそもそも失敗しているのである。この失態はまさに learning paradox をそのまま絵に描いたような、不合理な立論のお手本のように見える。知っている事は問うまでもない。しかし知らない事については、それを問う事すら出来ない。人はここで夢と現の区別については、それを問

うための言語的条件が未だ充たされておらず、したがって問自体が不可能であることを知らされるのである。いいかえれば、夢とうつつの区別は何か？と問う場合、奇妙なことだが、その間の文には‘夢’、‘うつつ’の語は含まれてはならないのである。それを理解すれば、この問が従来まったく問いとはいえないような不合理なものであったことが分かるだろう。「うつつで起こる事は何であれ、凡てまた夢の中でも起こりうる」と言うことは、誰にも出来ないということである。この種の撞着を避け、問題解決の糸口を見出し、全体を筋の通った議論にするにはどの様に考えればよいのだろうか？

[XXXX]

わたしが‘今、現在’と呼んでいるところの‘それ’は果たしてうつつか夢か？—夢とうつつの区別についてこのように問うことは、実は意味のないことであるという、われわれにとっては、とりつく島の無い話になってしまった。かくしてデカルトは、そして私たちの信念もまた、解決への出口を見いだせず、その行き場を失ってしまったのである。

さて、改めて‘今、現在’を振り返って見るに、ここには区別すべきものとして考えられる対立する‘二つのもの’は、当然のことではあるが、どこにも現れてはいないことに気づく。‘現在’はつねに‘現在’であって、それは常に唯一無二である。取り敢えず‘夢’と呼ばれ、また‘現実’とされたもの、それら二つのものと、その間の区別とはここにはなく、また、かつて一度たりともそれとして認識されたこともないのである。ここには常にただ唯一の《即今、現前するもの》があるのみである。—今、わたしの眼前に現前するものが夢なのか、うつつなのか問われている時に、それに対し、このように‘ある’と述語することは厳密には不適切であるかもしれない。もしそれが夢や幻覚なら、それを‘ある’とは言えないという異論もあろうからである。それに、この‘ある’という語がこの場合も含めて、いったい何を意味しているのか、そもそも明らかとはいえない。それが指示しているものは差し当たり「《現前するもの》が現前する」と、同語反復的にしか表現できないようなものでしかないのである。夢の内容もある意味で‘ある’というのであれば、それは、うつつの世界が‘ある’という時の‘ある’とは区別する必要があるかもしれない。しかし、そのための適当な語彙間の意味の分別は普段の用例の中には見出し難いように思われる。‘存在’の語義にまつわる剣呑な議論を避けるために、当面ここでは‘現前する’を‘ある’の代わりに用いることにしよう。(もちろん語を入れ換えたからといって事態の解明に新しいものが付け加わったことになるわけではないが。)ここにきてそれを表すための語彙の欠如が問題になるのは、今まで誰もその区別の必要性を認識してこなかったということの証左である。デカルトの取り組みが結局首尾を欠き、その議論が自分を見失い、途中で頓挫したのも確かに一部はそのことに原因している。

さてここで‘私’に対するこの《現前》に比べれば、他のものはほとんど無に等しいといっても過言ではない。むしろ、‘現在、そこに(いわゆる外官と内官とに)現

前するもの’の他には何もないというべきであろう。たとえば過去とはこの際、何であるか？それはすでに現在しないものについての現前する表象（記憶）の一つであって、それ以上のものではない。過去とは現前するものではない何かである。ただ過去の記憶と称する、ある現前があるのみである。だからこそ宇宙の全歴史と呼ばれるものを、あえてこの僅か1分の間出来事であるとしても、そこに何の不都合な撞着も起こらないですべては収まるのだ。こうして過去の事件はそのどれも現在における記憶、記録として、いわばその時間的実体性を喪失する。過去はすべてこの唯一の現在に包摂され、同時的な一部として現在に配当されつくし、現前するこの内容からそれらが逸脱する事は決してない。したがって過去の事柄について、それは事実であるとか、それは真であったとか述べたところで、それは現前する事態に具わる確実性に比すべくもないことである。それらは当面するこの‘今現在’がうつつであって、夢ではないことが確証され、しっかりと示された上での話である。およそ記憶の正しさというものを論じ得るとするなら、それは記憶が属している現在の正しい定位、つまりこの《今現在》が夢ではなく、うつつであるということの証明に何より依存することになる。もし今現在が夢であるなら、記憶はそもそもそれが本来定位すべき依り処を失うことになりかねない。記憶の正当性は、それが属する現在がうつつであるということにまず懸かっており、その信憑性、証拠性、整合性、云々、のことは二の次の問題である。したがって、まず現在の‘うつつ性’が記憶の過去とは独立に、それ自体として確立されなければならないのであって、記憶を頼りに現在のうつつ性を、たとえばその連続性や一貫性に頼って確立しようとする試みは、すべて本末転倒の誹りを免れない*。現在をその‘うつつ性’に関してまず定位すること、つまり‘わたしは今、夢を見ているのではない’ということを確認することは、とりわけ記憶にとって、更にはまた判断等、思惟一般の確実性の問題に対し、論理的優先性を持つといわねばならない。

*普段、ある出来事が夢とされるのは、それが自体として不合理な内容をもつか、あるいは前後の経験、ないし記憶との間に、それが明らかに一貫性、持続性、整合性、つまり経験的全体としての時間的、因果的な統一性を欠いているかの、いずれかの場合であると思われる。現実性の分別のためのこの基準は有力な、そしてほとんど唯一のものである様に思える。人はこれに従って現にその生活を組み立てているとってよいだろう。にもかかわらず、それは実用的にはともかく、理論的には信頼するにたる根拠をもつものとはいえない。なぜかといえば、現前する知覚内容が出鱈目でないかどうかは、依然として何れかの記憶の信頼性に懸かっているのだが、この方法が有効であるためには、記憶なるものが一般に信頼に足るものであることが欠かせない。しかしある記憶の正否を確定するためには、他の記憶に再び訴える他に手段がないのである。常識は、この手続きが陥る悪循環についてまったく無頓着であるが、その基準は《今、現在》に対しては適用できない。それはそれとして、この遣り方は記憶の確かさとそれによる現実のうつつ性についての証明としては無効であるにもかかわらず、実生活に大きな混乱を引き起こさないことから、

おおむね誤りでないことを示唆しているように思われる。しかしここではひとまず、すべて記憶というものが属している《今—現在》が夢ではなく、うつつであること（あるいはその逆であること）を、その記憶自体は全然保障しないことを指摘すれば足りる。

この‘現前（するもの）’の‘うつつ性’を‘現前しないもの’（記憶）に依拠して確立する事はできないとすれば、うつつ性の証明、あるいはその定位は‘現前するもの’そのものの裡に求めるしかないことになる。竜宮城から戻ってきた浦島子に対するように、現前する風景が、彼の記憶が要求するそれと食い違い、その前後の整合性を著しく欠く場合、彼は記憶の方を重んじて現前の経験をむしろ夢、幻であると断ずるべきだろうか。あるいは現前する風景を真実とし、記憶の要求をおよそ錯誤として退けるべきだろうか？その今現在が夢かうつつか、彼の記憶と現前する風景とをいくら見比べたところで、その答えが出てこないだろうことだけは確かだろう。

いまわの際に臨んで、その時までうつつであると堅く信じてきた事柄が、じつは凡て夢の中の出来事ではなかったのか？という疑いに捉われるような恐れはないと、果たして誰がいえるであろうか？太閤秀吉の辞世とされるものに次のような句がある、

「露と落ち 露と消えにし わが身かな 浪花のことは夢のまた夢」

（「うれしやと ふたたび覚めて ひと眠り 浮世の夢は あかつきの空」。ちなみにこれは家康の句として伝わるものである。）

誰でもこの手の話を聴くとき、そのような事は現実にはありえないと思うかもしれない。しかしまさにその思いが夢の中のことではない、とは誰にも断言できないのである。この辞世の真意が奈辺にあるか、またそれに対する人の思いがどうであるかの如何にかかわらず、人は夢とうつつの区別に関して、自ら信じているほどには真実を知っているのではないことに変わりはない。この辞世を詠んだとき、秀吉に夢と現について深刻な哲学的な懷疑が萌していたというわけではないだろうが、作句はこの際の問題の正鵠を期せずして得た格好になっている。

〔XXXX I〕

ある夢の話。—「鄭人に薪を採る者がいた。ある日、野で鹿が愕いて男の前に飛び出してきた。彼はそこでこの鹿をうまく斃したのだが、他人がこれを見る事を恐れ、鹿を空堀の中に隠し、薪で覆いをした。ところが嬉しさの余り、自分ではその場所を忘れてしまった。そこで彼は、そのことをいっそ夢の中の出来事にしてしまった。帰る道すがら、そのことについてひとり言をいいながら歩いていたところ、それを傍で聞く者があって、その言葉通りに尋ねて行き、まんまとその鹿を見つけ、それを取ってしまった。家に帰って、男はその話を妻に聞かせた、一さる薪人が鹿を獲ったが、その隠し場所を忘れてしまった。わしは盗み聞いたその言葉通りに尋ねて行って、その鹿を得たが、もしかしたら薪人は実際にはただそのような夢を見ただけだったのかも知れない、と。妻が言うには、お前さんこそ、夢に薪人が鹿を得るのを見たのであ

って、もともと薪人なんていたわけじゃないだろ。でも、とにかく現に鹿を得たのだから、お前さんの夢は正夢だったわけさ、と。夫の言うには、とにかく鹿を得たわけだが、それがかの薪人の夢であったのか、はたまたわしの夢であったのか、誰がどのようにしてそれが分かるというのだ、と。一方、かの薪人は家に帰ってから鹿のことが諦めきれず、その夜、鹿を隠した場所と、それを持ち去った者の夢を見た。夜が明けて、夢の通りに辿って行くと、その男の家を尋ね当てたので、これを役人に訴え出た。裁判官の裁きは以下のものであった。原告ははじめ鹿を本当に得たのにそれを夢だと思い、次には夢に鹿を見ただけなのに、今度は勝手にそれがうつつの本当の話だという。一方、被告の方は薪人の鹿を横取りしておいて自分の物だと言い、その妻は夢に他人の鹿を見たのは確かだが、他人の鹿を横取りしたわけではないと言い張る。さてさて、ともかくここに鹿があるのだから、この際二人でそれを分けて取るのがよろしかろう、と。この話を鄭君に上奏したところ、鄭君は、裁判官こそ二人で鹿を分けよと判決する夢を見ただけの事ではないのか、と言って、この事を宰相に相談して見た。宰相は、それが夢であるのかどうか、私には判断できません。それはただ黄帝や孔子のような古の賢人のみがよくするところですが、彼らが居ない今となっては誰にもそれは分からないでしょう。ここは裁判官の言う通りにしておくのがよろしいかと存じます、と言った。」（『列子』 周穆王第三）

この説話の本来のオチをいえば、この話全体がこれを語る話者（列子）の夢物語ではないのかと疑って見るところにあるのだろうか、詰まる所この話は、それを聴いて（読んで）いると思っている私が今、ただそんな夢を居眠りしながら見ているのではなかろうか、と徹底しなければ終わらない。要するに問題の核心は常に、この‘今、現在’は夢かうつつか、どのようにすればそれを決定できるのか？という一事の中にある。‘今、現在’のうつつ性が確証されない限り、それ以外の命題の真偽、あるいは記憶や知覚の信憑性、についての判断は結局のところ保留せざるを得ないだろう。このことをこの際よく理解すべきである。そしてここで議論を本来の軌道に戻そうとするのなら、次のように考えるべきである。——今のところ、夢とうつつの間にははっきりした区別があると断言するところまで私たちの誰も辿り着けないのだから、‘夢’‘うつつ’という言葉の有意味な使用という観点からすれば、上に示した列子の話を含め、従来の議論は悉く、この点で致命的な論点先取を犯しているとすべきであろう。ある言葉を定義しようとする時には、当の言葉をその定義の中に用いてはならないし、語は普通、定義によって内容を与えられるまでは意味を持たない。その意味において、私たちは今のところ、デカルトがこの問題を提起した時と同じ位置にいて、彼と同様、そこからの出口、あるいはそこへの入口をすら見出せずに、依然として元の場所に立ち止まっているのだといえるのである。

〔XXXX II〕

時間についていえば、私は過去でも未来でもなく、ただ今、現在の中にいつも閉じ込められており、そこで私とは、つまりこの現前するものの全体以外のものではない。

そこでは‘今’以外、過去も未来も存在せず、また存在するべくもないということは、いわば定義にかかわる、自明なことである。過去はただ現在の記憶として、未来は現在の想像としてあるのみであるから、この現在との直接比較の可能な対象となるような、それと並んでそれとは区別されるような何かではまったくくない。この現在を、たとえばうつつとして、それと対比して、それは夢であると呼びうるような、何か現在以外のものなどどこにも存在しない。この《現在》の唯一絶対性が、《現在》を主語にして他の何か、たとえば‘夢’や‘うつつ’を述語することを、論理的見地からして排除してしまう。(「過去心不可得 現在心不可得 未来心不可得」)。私が普段、夢とうつつを区別する時に手懸りにする過去との連続性や一貫性は、現在と過去との間の直接的関係性ではなく、現前する事態と現前する記憶との間のそれであって、それは‘現前するもの’と‘現前せざるもの’との関係性ではない。いかなる比較や対比の手続きをこれに施そうとも、それによって現在のうつつ性に対する証明もしくは反証としての有効性を、それらが権利上有するようになるわけではない。現在が過去や未来に対して有するこのような絶対的な優位性という意味での実在性が、過去のすべてがじつは夢に過ぎなかったのではないだろうか、時に人をして思わせる可能性の背景にあるのだ。

以上に述べたことが概ね誤りでないとするれば、ここではこの‘現在するもの’それ自身の中に、それぞれを‘夢’と‘うつつ’に配当可能な二つ、もしくはそれ以上の異質な現前があるか否か、を質してみる外に手立ては残されていないように見える。それは、私の現在の経験をそれ自身において本質的に異質なものとして相互に区別する事を可能ならしめるような何かを、当面する現前世界のその中に見出す事ができるであろうかということを検討してみることでもある。

夢(と人の呼ぶものは)は普通、人が眠っている間に見るものである(と思われる)。眠っている間、私は多分眼を閉じているだろう。夢とは要するに私の感官、つまりこの場合は、私の視覚器官を用いず(媒介せず)に私が持つところの視覚内容(風景)であると考えられる。(夢や幻覚を対象なき表象であると定義する事は、論点窃取を含む厄介な問題の種となるのでここでは採用しない。真正の知覚の対象はどこにあり、それはどのようなものか?という問に満足な答えが与えられる可能性はほとんど見えないし、そうなれば現前するものを‘表象’として扱うことに根拠はない。)他方、私が覚醒している(と言われる)時、そこに現前する風景は私の〈眼を通して〉私に届いているとしてよいだろう。これは、今すぐ、また誰にでも容易に確かめられることである。

うつつとは要するに、しかるべき感官が関与し、それによって‘媒介される’時に私が持つところの‘現前’(世界)の事である、と言って差し支えないだろう。人は、何が夢(うつつ)であるかを知らないときには、何が夢(うつつ)であるかを決めなければならぬ。これは、一つの定義、語の意味についての提案であり、この定義を容れれば、‘今、現在’が夢であるか、あるいはうつつであるか、の品定めは簡単に実行できる。私はまず自分の瞼を閉じて見るか、それを手のひらで覆って見ればよい。

そのとき現前する景色がそれによって遮られず、中断せず、消滅することがないなら、それは「夢」であるか、もしくはうつつ以外の‘何か’であるということになる。それに対し、その風景が妨害を受け、現前することを止めるなら、それは‘うつつ’であるといってよい。これをより厳密に言うなら、この場合、後者を私は‘うつつ’と定義し、前者を‘夢’もしくは‘幻覚’と定義するのだ、というべきであろう。なぜなら命名は本来、命名されるものの後から為されるべきものであり、しかもこの場合、‘夢’と‘うつつ’については、このような遣り方でいまだ嘗て誰によっても定義されたことはないからである。さて、もしあなたが、さながら玉手箱を開けて、その白煙を浴びた時の浦島太郎のように、突然、周囲の世界が見慣れぬ姿に変貌し、その中で当惑を覚えるような場面に遭遇することがあるとすれば、その時には、まずあなた自ら以上のかんたんな操作を実践してみるとよい。そうすれば、その見知らぬ風景の中の自分が果たして夢を見ているのかどうかを、他人に頼らずに確実に知る事ができる。(もちろん、こういう場合、傍らの人に事の真相を尋ねるやり方は有効とはいえないが。) 夢とうつつの区別を自問自答によって決することは出来ない。また他に向かって問い、他の答によってもそれは出来ない。なぜなら問われていることには、その問うということ自体のうつつ性もまた含まれているのであるから。

この方法は真正の夢のみならず、白昼夢や幻覚に対しても適用可能であるかも知れない。また視覚以外の他の感覚に対しても原理上有効であるように思われる。頭上から短剣がぶら下がっているのが見えたとき、それが悪夢や心神耗弱の所為なのか、はたまた友人達の性質の悪い悪戯なのか、こうして人は難なく分別できるだろう。錯覚や砂漠の蜃気楼は、この基準に照らせば、明らかに夢とは異なるものであり、その意味で現実の方に分類されることになるだろう。同様に、耳鳴りの原因が耳の外側にあるのか、あるいは内側にあるのか、人はその手で耳を覆うことによって幻聴とそうでないものとを区別する。(ここではさらに、この定義に従えば明らかに現実であるのに、隣の人に見えないものが見えるような場合、たとえば色盲検査における場合の様な、夢と現の区別とは異なる問題、つまり知覚の真偽性というもう一つの問題に人は遭遇することになるが、これは漠然とした意識が問題ではなく、具体的な感官、とりわけ視覚がアルキメデスの支点となって、この二つの問題が相互に関連することを示唆している。)

ここで、この分別のために採用した方法の含意するものは何であるかを考えてみるに、簡単にいえば、それは私の身体(感覚器官、神経回路、および大脳)が、うつつにせよ、夢にせよ、世界(の現前)という‘結果’の‘原因’であるということである。感覚内容は外界による感官の触発の結果として生起する、という説明仮説を支持する証拠はここにも、またここ以外の何処にもない。そのためには、そこに現前する世界がそれ自身の原因であるという不合理をあえてせねばならなくなるからである。さりとは、感覚内容の彼方にその感覚の原因《物自体》を探る手立てというものは、その可能性がまったく絶たれているといってよい。事実を素直に受け入れれば、五官に対応するそれぞれの感覚世界、大脳に対する思考、記憶、等の内容のすべては、そ

れらに対応する私の身体の各器官がそれぞれに‘作り出した’ものに他ならない、ということ認めるよりほかに途はない。

これは、あるいは驚くべき事のように聞こえるかもしれない。(しかし、これまでも、その一端は、いつも漠然とではあるにしても、世に観念論と称される立場からはすでに想定されてきたことであるのだが。) なぜなら、世界はいつもおのずからからそのように在るし、これまでもそのようにあったように見えるからである。またその世界は私に対してのみならず、隣人に対してもそのようにあり、そのことはお互いの間で知られもするよう思われるからである。そのことは、世界が一個人の作り出したものではあり得ない事を何よりはっきりと示しているのではなかろうか、と。

〔XXXXIII〕

しかし、これまでのところ主観とそれに対する客観、心と物の対立、心の内と外の区別は、いまだ事実として認められているわけではないことを忘れてはならない。物(世界)が、いつもそこにそのように、それ自体としてあり、それを私が眼を開けて見る、という先験的な構図を採用するための証拠を揃えようとする努力は見込みのない企てであることが明らかとなった。そのような仮定を許す決定的な証拠は今もこの先も全然ないのだ。それは、たとえば‘見る’‘聞く’‘考える’というような言葉は、じつは誰にもかつてその意味が理解も説明もされないまま通用しているということの意味している。そうかと言って、それを‘心の作用’であるといって済ませることは、心が何であるか説明され、あるいは有効に定義された後に初めて許されることである。心と物の区別も定義もなされる以前にそれを持ち出すことは無意味なことである。(およそ、ものごとの間の区別ということは、そのものごとの間の同一性を前提して初めて可能となるのであるから、心と物を相互に区別し、その関係を問うことは所詮、論理の許さぬことではある。) 他方、手で目を覆えば風景が消え、その手を放せばそれが現れるということは明白で単純な事実には属する。(この前後の風景が厳密に同じものか異なるものか、についての議論はしばらく措くとして。) 私の眼が、視覚世界が現前することの原因である、という時、それは以上の単純な事実を指しており、‘原因’‘結果’という語の意味は、ここではそれ以上でも以下でもない。これからして、たとえば私と同じような視覚器官を持つ他の身体にもこれと同じ事が起こっているだろう、と推測することは許されるだろう。このことはさほど常識と反することではない。誰もその隣人に現前しているであろう世界をそのまま見ることはできない。各自の現前が各自に限られているであろう事は、ここからしてさして想像に難くないことである。眼を覆うと世界が消えるのは、物理光学が教えるような理由に依ることではない。それは経験的な説明であって、ここで問題になっているような経験的構図の根拠にかかわる議論にはかかわり得ない消息である。ここでいう世界の生起と消滅は、目と物との間に障害物(手や目蓋)が存在することを原因として起こる経験的事件ではない。物理光学的説明は主観を超えて物(客観)が存在するという先験的構図をすでに前提している*。それは主客相対という認識論的な図式に立脚するが、それは経

験的に確立されうる事実ではない。主観の彼方に、独立の対象というものを想定する先験的図式に十分な根拠があるのか？ということこそ、ここで問われている当のことなのである。経験科学はなべて心と物、観るものと見られるもの、主観と客観の区別を潜在的に容れた上で、現象の説明として初めて役に立つものである。しかし、いまだ彼らのために、この心と物の区別についてのカテゴリーカルな証明に誰かが成功した例はないし、そのようなことは今のところ文字通り不可能事に属しているといつてよい。

この間の事情が普段看過されて省みられることがないのは、私が眼を瞬く前後に現れる風景が安定しており、連続的であることがその主な理由であろう。この経験は、世界があたかもそれ自体として、私の知覚にかかわらず存在するかの様な強い印象を与える。しかしそれにもかかわらず、それは世界の自存性と客観性の証拠にはけっしてならないのである。

*知覚一般についての、いわゆる物理光学的—神経生理学的説明の不備、あるいは不完全について。—凸レンズ（水晶体）を境にして一方側に対象（ローソク）を置くと、その反対側（網膜上）にその倒立像が出来る。網膜上に生じたこの光学的刺激はそこで電氣的信号に変換され、その情報は眼球裏の神経束を經由して大脳視覚野に到達し、そこに或る化学反応を生ずる。その結果、‘それ（ローソクの像）が見える’のである、と説明される。この時、私に現前する（見える）ローソクは明らかにその神経生理学的過程の結果（映像）であって、もとの物（原物）ではない。しかしこの説明を解析するまでもなく、私に見えるローソクが元のローソクの‘結果像’であるとするのは全く仮定の話であって、それを信ずる理由も根拠も、この説明によっては与えられてはいないことは容易に理解される。この図式においては二つのもの、つまり原因としてのローソクと、結果としてのその知覚像とが語られている。しかしその結果としての視覚像を心において生じしめるその原因となった、そのもとの対象（物としてのローソク）はどこにあるのか？しかも、ここで語られるものの一つは物的世界に属し、他は知覚という心的領域に属するという、本来同時には語りえない、文字通り異質な事態である。私に現前するものがその後者であるとするれば、前者、つまりもとの原因としてのローソクはどこにあるのか？—もちろんそのようなものはどこを探しても金輪際見当たるものではない。

このような不首尾が顕れる理由は明白である。生理光学的説明、つまり「網膜上に対象の倒立像ができる、云々。」というまでの記述は‘物’の領域に属する命題であり、「その時私にローソクが見える、云々。」という命題は‘心’の領域に属するそれである。（‘見る’という動詞は明らかに心的語彙であって、物的過程を指示する語ではない。）その説明はこの相互に没交渉な二種類の記述を繋ぎ合わせて一つの命題とする、意味論上の誤りを犯している。前半の生理光学的説明は‘見る’という心的経験については本来何も語らず、また語り得ない。大脳視覚野における電気化学的反應の生起を以って完了する物理学的過程と、‘見える’という心理的知覚経験とは、外的、時間的な継起性が認められるとしても、そこに内的な因果関

係の成立する余地はまったくない。この前件と後件を繋ぐものは何もなく、両者は永遠に断絶している。つまり、物理—生理学的説明は、‘見る’という心的経験の説明にはなり得ないのである。「ここに一つのもの、つまり物としてのローソクがあり、私はそれを見ているのだ」という、人が日常的に使用して怪しまない語法は、カテゴリを異にする二種類の語彙を混同する如上の誤りを犯している。‘見る’とは、少なくとも、よく知られているどんな物理学的過程、あるいは作用とも同一化できない意味を持っているのだが、その説明はそこでは与えられない。物と心という、二つの異質の領域を同一文中で同時に語ることは、言語が課す論理的当為のけっして許容しないところである。ある物が見える、という先験的事実を経験的な物理学的事件に属するものとして扱い、その間のカテゴリカルな差異を見落とし、両者を混同したことが、ここでの混乱の発端にある。物理学的説明は特定の認識論、つまり認識についての或る先験的仮定を前提しているのであるから、その経験的（物理学的）説明によって当の先験的な立場を正当化したり証明したりすることは本末転倒となる。この場合、常識的な心身二元論にそれ自身の正当性についての形而上学的証明を期待することはもとより出来ない相談である。人は経験という語彙を用いるとき、すでに不知不識裡に心身の二元論に深く関与していることを忘れるべきではない。日常言語はすべて、形而上学的にはこの種の二元論的前提に浸潤されている。その理由は、この前提のはらむ不合理性が露見するのは、ただ心と物の関係自体が問われる場合に限られており、その種の非日常的な問の前では人々の日常的思考は停止するのが普通の習いであるである。

[XXXXIV]

以上、ここに示した説明に含まれていることは夢とうつつに関する一つの定義と、その分別のための方法の提案であって、それはそれ以外の定義や方法の可能性を排除するものではない。もしこの方法でうまく裁けない事例が出てくれば、その時にはその一部が手直しをうけ、あるいはその全体が廃棄されることもあるような一つの理論である。しかしこの方法は、デカルトが陥ったような論理的過誤とは無縁であるし、また考えられる限りで、容易にはその代替が見出せないであろう様なものであることも確かである。何よりもそれは平易であり、常識や日常的経験にあからさまに反する事もないから、その趣旨が正しく理解されるなら、おおかたの是認を受けやすいであろう。平易である事は理論の真贋とは直接に関係ないことであるが、この場合それは知覚に纏わる難問に対して多くの示唆をも含意しているという意味で、見かけの簡単さ以上の豊かさを持つものであると思われる。それは知覚についての従来からの信念の放棄を強い、それを根底からくつがえすような思いがけない新しい世界像を提示してもいるのである*。

*私が目を開け、そこに風景が現れる時、これを直ちに‘私はある風景を見ている’と表現すれば、そのことによって私は根拠のない‘物と心の二元論’を、また場合によっては、より過激な形の観念論をすでに受け入れることになる。しかもその時、

私は、世界が心や物という二つのものから構成されているのかどうか、またそれらはそもそも何であるのかについて、実は何も知ってはいないのだ。それらのことを前提する上の言い方には、話者である私がほとんど意図した覚えのない重大な含意が否応なく付随してくるのである。それを避けるために、ここでは‘風景が見える’という事態に含まれるある関係、つまり目を開けることと、風景が現前すること、との間にある（因果的）関係が成立することに注意すべきである。この関係をありのままに受け取れば、私の身体（目）は‘（世界の）現前’の原因である事がすぐに理解されるだろう。風景（世界）は、私がそれを眺めるべく、予めそこに待機しているのではない。（そのように考える証拠は残念ながら、どこにもない。）むしろ事実をいえば、それは端的に私の感官（目）の作り出すものである、とすべきであろう。（その証拠は誰にでも簡単に確かめられる！）したがって、この世界は私のこの身体に対して、したがってまた、この身体においてのみ現前し、そのことが各自の身体についても成立していることになる。各人は余人の知らない、独自の世界の現前を持っているのであり、そのことは人毎に味や色の感触が異なることとして、生活の中で直観される事実ともよく一致している。

さて、この‘今、現在’がうつつであって夢ではない事が、こうした手続きを経て示され、それとの関連において初めて記憶というものの定位が可能となり、したがってその役割も定まることになる。この‘現在’に先行する過去の实在性、あるいは記憶内容の正しさというものは、この‘今—現在’との整合性の如何によってはじめて認定されるであろう。現在のうつつ性がこのように確立されて後、それに整合する記憶が正しいものとされるのであって、記憶が、それとの整合性によって現前世界の‘うつつ性’を認定する権限を有するのではない。‘現実に起こることはすべてまた夢の中でも起こる’といわれる時、夢とされる出来事についての記憶の正当性については、何がそれを保障するのか示されていないが、そこでは、あたかも夢についての記憶が、現前する事態と同等の権利を、その真正性について争い得るかの如く遇されている。それはあり得ないことであるにしても、現在が過去（の記憶）に対してもつ優越性の明確な根拠を示さぬ限り、その曖昧さを抜け出す道も見えてこないだろう。現にデカルトの陥った自己撞着的とも呼ぶべき立ち往生の理由の一つもそこにもあったと言ってよい。

あるものごとについて語る事は、必然的にそのものごと（の存在）を前提することになる。誰であれ、夢とうつつの区別について語ろうとすれば、それを主語あるいは補語として文の中で自然に措定することになる。そしてこの措定は、その‘もの（の存在）’を、その意味において含意することになるのを避けられない。「夢とうつつの区別は出来ない」という時、まず夢とうつつが語彙として有意味でなければ、この文は命題としての資格を充たしていない。つまり、文の有意味性の要請がその語彙の間の区別を要求し、それはまた夢とうつつの事実上の指示可能性を要求している。そしてそのことがこの命題としての不合理性の原因をなしているのである。「ライオンと豹の区別は出来ない」といえば、それはただの偽命題であって、そこに有意味性如何

という論理的問題は含まれていない。ところが夢とうつつの場合、このように二つのものが対象として同時に捕捉されるわけではない。現前世界はつねに唯一のものである。いわゆる過去すらも現前世界における記憶として、その一部を構成しているに過ぎない。つまりここにはこの現前と並ぶ何ものも無い。「語りえないものについては沈黙しなければならない」とは「語りえないものは語りえない」という同語反復であるなら、それは内容空虚な言い草である。‘語りえないもの’については一語たりとも付し得ないし、たとえ付したところでそれには意味が無い。つまり‘語りえないもの’は語として何ものも指示し得ていないのだ。それは語りえないのではなく、そのようなものとして、そもそもの始めから措定されてさえいないのである。）

[XXXXV]

夢とうつつを見分けるためには、ただ自分の眼を覆って見さえすればよい、という至って簡便な方法をデカルトが見逃し、今日に至るまで大方の人にそれが意外に思われ、俄かには肯定し難いものに見える理由は何であろうか？

現前する世界と私の身体（目）との関係をそのあるが儘において捉えれば、それは目と世界の現前とは相互にある不可分離の随伴関係—私が目を開く以前に世界は現前しない、私の目が閉じられた以後にも世界は現前しない—によって結ばれているということであろう。この場合、誤解されるように、目と風景とのこの関係を越えて、そのおのおのを独立した存在とする理由は見当たらないというべきである。ついでに言えば、ここで私の眼と相関的に語られる‘世界の現前’は‘世界の存在’を含意するものでないことに留意すべきである。世界がそれ自体としてあって、それが私の眼によって開示されるのではない。世界は私の眼の相関者としてあらかじめどこかにある様なものではない。この相関関係は身体が世界をあたかも無から創造するような関係を指している。そもそもここで用いられる‘存在’という哲学的用語は、この際その意味、内容をどこから得て来るのだろうか。それは、いまだかつて適切な定義が与えられたことが一度としてなかったような語の一つである。今に至るまで、それはせいぜいいたずらな混乱を持ち込むだけの空虚な剩辞にすぎないと言っても過言ではないと思われる。存在の意味が何であれ、事物と呼ばれるものについては、それが私の感官とのこの関係を離れて、それ自体として知られることがないことは確かである。それは‘存在してはいるが、誰にも知られることがないようなもの’ではないのである。そうであればこそ、たとえば‘誰にも見られていない時、事物はどのようにあるのか？’とか、‘知覚という色眼鏡を通さない事物の真の性質とは何か？’という類の、知覚にまつわる古来よりのアポリアを回避することが出来るだろう。そのような問は事物がそれ自体として存在することを、つまり物体と精神の二元性を前提する時、はじめて許されるからである。それ自体として存在するような何物も知られることなどあり得ないし、その場合の存在という用語に対して妥当な解釈が与えられたことはかつて一度としてなかったのである。事物は知覚から未だ分離されてはいない。その証拠に知覚によらず物を見た者はかつていないのである。この場合の、‘物を見る’

という構文形式自体がアプリアリに想定させる事物の先験的な存在こそが不当な思い込みに過ぎない。それは目をを用いずに見るというに等しい不可能事を受け容れることにほかならない。このようにして、またこのような意味において私の目と世界風景とが不可分であるとすれば、また件の‘心が物とが異なるものであるなら、この二つのものは一体いかにして関わりを持ちうるのか?’とか、‘私の心は私の身体のどこにあるのか?’という、避けることも出来ず、さりとて答えることも出来ないように見えた問も、じつは真正ならざる問いであることの原因が分かってくるのである。

ここまでの議論は、これまで観念論と呼ばれてきたその主張内容に格別目新しいものを加えたとは言いがたいかもしれない。それでも物と心の二元論という重宝ではあるが、不毛な見解を一蹴した意味はやはり大きい。残された問題は、ここで一旦否定の憂き目を見た物体概念に、その本来の意味と内容とを取り戻してやることだが、デカルトもバークリも、また東洋の瑜伽師学派の論師たちも、またその他の観念論者も遺憾ながらそれには成功しなかった。その後、物体存在の可能性を物自体として辛うじて回復したのは周知のカントの批判哲学であった。しかし彼もその存在の証拠を実証的に指示することまでは思いも及ばなかつただろう。なぜならこの場合、概念の単なる可能性を現実性にまで高めるには、物体の現前を事実として如実に示す必要があるが、そのためにはただの言葉のほかに、言葉が指示するその対象を、いわば眼前に‘これ’と言って示さねばならないからである。ところがあらゆる認知可能なものを‘現象’の領域中に囲い尽くした後には、それに応えるべき余地がどこにも残されていないことは明らかであるから、人はいつその事、バークリがしたように、物質そのものを抹殺する方向に論理の工夫を凝らすことになる。しかしその挙句の非物質論によって円満にこの問題が片付いたとは、誰一人として納得しなかつただろう。

どこでわれわれの思考の筋道はこの袋小路に迷い込んでしまったのだろうか? その大きな理由の一つと考えられるのは、思想を語るための言語の規則というものがいつでも、また到る所で構造的に、つまり言語使用者にとっては先天的に、物と心の二元論に侵されているという事実である。たとえば、見る、聞く、感じるといった感覚、知覚用語、思う、記憶する、欲するといった類の内的、心的語彙を用いて人は経験について語ろうとする。しかしその時、人はそこに、物と心の二つを同時に残すことは諦めなければならないことを忘れてはならない。しかるに、人は経験所与をそのあるがままに既存の文法に従って語ることは、じつは不可能であることを不用意に見逃してきたのではなかろうか。‘経験’を語るという事が、そもそも一つの所与を物とそれを認識する心へと、不当に二重化するものである。つまりそれは、水と油のように交わることのない心と物を、同一文の中で同時に語るということであり、本来それは許されないことである。ところがこの禁忌に対する論理的な要請は、二重言語を駆使する日常的文法の表面的な合法性の陰に隠されてしまい、それと気づかれないまま議論が進められてしまうことになる。たとえば「私は庭の木を眺める。」という文が含んでいる、非-文法的な違反に対して違和感を持つ人がどれほどいるだろうか。‘私’や‘見る’は心的範疇の語であり、‘庭’や‘木’は非心的範疇に属する語であると

一般には受け取られているのである。両者は文法的統辞法の課す選別の綱目には掛からないが、統辞における論理的検閲に臨めば、同席不可能な語彙であるとして拒否されるべきものである。デカルトは目の前の‘暖炉の火を眺める’のと同じように、彼の‘夢を見る’と言って何も怪しむことはなかった。しかし夢と暖炉の火とが、同じ意味で‘見られる’ことはない。また‘木を見る’という場合、この‘見る’とは、当然、木が属するのと同じ秩序、いわゆる物理的科学的領域に属する機序ではない。見るとは、つまるところ、外界と内界の区別とその間の交通、従来‘物による心の触発’と、曖昧に呼ばれてきた不可思議で不可解な事象を指しているのである。‘見る’とは、つまりそういうことであるというのは易しいが、そのことによって半歩たりとも事態の理解は前進しないということを人はここで問題とするであろう。

来し方をここでもう一度振り返って見ると、まずそこにはデカルトをその過誤へと導いた論点先取の虚偽がある。もう一つは日常生活の中で自然に培われ、誰もがそれを共有するところの、対象世界の自存性、その客観的独立性への牢固とした信念の支配が見られる。環境世界が私に対して現前する時の、くだんの連続性、一貫性、整合性という揺るぎない統一的性格は、その自存性に対する、その証拠を超えた堅固な信念をごく自然に人の中に醸成する。世界の持つこの強固な安定性は、誰であれ生まれてこの方、一度としてこの点にかんして世界から欺かれたことはないといっただいほどのものである。この世界の客観性とその独立的存在に対する信念は、それに対峙する主観、心的存在への強い信念を、これまた当然のごとく含意することになる。ここにおいて、通俗的な心身二元論が受け入れられる十分な背景を見ることができるのである。

[XXXXVI]

人が、たとえば‘夢’と‘うつつ’というに限らず、およそ語を用いて何かを語ろうと思えば、まずそれらの語の意味を知っているでなければならぬ。語の意味を知るためには、普通はその指示対象を知らねばならない。また有意に異なる二つの語があれば、それは当然そこに異なる二つのもの(対象)を予想していると考えねばならない。したがって人が‘夢’と‘うつつ’の二語を有意味に使用するためには、それらがおのおの対応する二つのものと、その間の区別が前提されているでなければならぬ。デカルトが‘夢’、‘うつつ’という二つの語を使って件の「暖炉」の命題を述べた時、彼はそれが無意味なものであるとは恐らく思っていなかっただろう。そうであるとすれば、その場合、夢とうつつの区別を彼はすでに知っていたのでなければならず、したがって、デカルトがその区別をそこで再び問うたことは解せぬことであり、迂闊なことといわねばならない。また、もし彼がその区別について知らなかったのであれば、彼はその区別について問うことはできないことを知るべきであった。彼は未だ知らないことを知っていると思ったのか、あるいはすでに知っていることを忘れて、未だ知らないと思い誤ったのだと言えよだろうか。「現実には起こることは何であれ、また夢の中でも起こる」と彼が言うのであれば、彼はその限りで、この

二つのものの違いについて何がしか、既に知っているものでなければならない。したがってデカルトがこの‘現在’‘即今’の知覚、それが音であれ、風景であれ、その真偽について、あるいはその夢か真かを疑ったのは、この意味で杜撰なことであった。この場合、彼はただ、彼がすでに知悉する筈の、彼をしてその区別を可能とした基準となるものを、目の前の風景について当て嵌めて見さえすればよかったのだ。彼のこの文を読んだ人たちが、この文の含む明らかな撞着を看過したのは何の理由によるのだろうか。それは彼らもこの問題について、デカルトと同じ誤りを犯していたからに違いない。一言でいえば、彼らもこの問題への入口を間違え、その結果、そこからの出口を見出し損なったということであろう。

ここで彼の犯した誤りは、この‘現在’の知覚の真偽がまず確立されない以上、その現在に包摂される過去の事態にかんする記憶の真偽性についての判断も保留されること、したがってまた、すでに過去の出来事となってしまった夢と現実についての、以前の弁別の有効性もまた保留されるということを経験したことにある。たとえば、ある出来事を、それは夢であると、今断ずることはそもそも可能であろうか？ うつつである、と（一応）判断される‘現在’と比較されて、それは夢である、と判断される出来事は、常に現在において想起される記憶内容である他にない。しかし、その現在こそ夢ではないかと毎度疑われているのであるから、そのうつつ性に疑問のある現在において、昨夜の出来事を、夢であるとか、ないとか断ずること自体、可笑しいことであろう。つまり、人はかつて一度たりとも夢とうつつの有効な区別に成功したことはなかったのだ。もしもこの‘現在’のうつつ性すら疑わしいとするなら、それより疑わしくないものはどこにもない。人は過去の出来事について、その事柄の生起自体の真偽を直接に確かめる手段を持たないから、そのための検証手段としては、すべてそれを記憶に頼らざるを得ない。しかも記憶は総じてその真偽、虚実という点では、ここで要求される確実性の基準をいかにしても保し難いことを認めなければならない。言い換えれば、人が過去における出来事と呼んでいるものは、その実、過去についての現前する記憶であるに過ぎないし、過去というものの自体が現在の記憶の内容であることを出ないのである。つまり、現在、目の前に現前するものの他に、それと、その確実性を比肩し得る何物もここにはないのである。デカルトはその時、暖炉の前に坐っている自身と、その知覚とを、別の何と比べていたのだろうか？ 彼が現前する暖炉の火のうつつ性を疑ったのであれば、同じくそこで現前する過去の類似する事態についての記憶の確実性については、なおいっそう、その真実性について疑ってしかるべきであったろう。そうすれば、そこにはおよそ現在との比較という作業を可能なものにする確たる拠り処となるいかなるものもないことに気付いたであろう。現前する知覚の真偽を疑う者は、当然、現前する記憶の真偽についてはより強く疑って見るべき理由をもつ筈である。現前する記憶の内容は勿論、今その真偽に疑いのかけられている現在の知覚の一部としてそれに属するのであるから、それは現在の知覚と現在の記憶という、おなじ‘今’を較べて、その間の確かさを競うという奇妙なことをしているに過ぎないことになる。ここには同じ一つの現在しかないのであるから、その

間にはおよそ比較ということが成り立つべくもない。そして、この‘知覚内容の現前’ということこそが、その真偽のいかんにかかわらず唯一確実であるという、彼の Cogito 命題の中身であったはずである。彼がその《Cogito》において証明したものは、認識主観としての我の存在ではなく、じつはこの人称化以前の‘世界の現前’ということだったのである。

誰でも普段は、夢とうつつが異なること、またその二つのものの異なる理由について知っていると思っている。しかしその常識の確かさは、じつはすべて記憶の信頼性のいかに懸かっているということは忘れがちである。そこでデカルトは一旦は、夢とうつつについての、この常識の緩やかで実用的な、しかし厳密とは言いがたい基準を採用して、彼の懐疑を構成して見せる。次にはその問いの仮構された有意味性を足掛りにして、夢とうつつの間の区別のための厳密な基準の決定可能性を証明しようとするのである。しかしこの遣り方に重大な欠陥が内在することは明らかだし、デカルトの掲げた懐疑についての厳密な手順を、彼の遣り方が満たしていないことはいまでもない。夢とうつつについて何かを語るには、とにかくその前にこの両語の意味を区別し、定義しておかねばならぬ。しかし両者を一旦区別した以上、その区別について改めて問うことは、問うという語の厳密な意味からして不可能なこととなる。そのことは、彼自身気付いていなかったにせよ、彼が行き着いた結論、その区別は可能であり、また不可能であるという矛盾となって示されることになる。デカルト的懐疑の本領の一斑が、言語の日常的有用性という価値にあえて挑戦し、言葉による知識の厳密性を追及するためのものであったとすれば、もとより検証の沙汰の限りではない記憶の確実性などにその論証の根拠を頼るわけにはいかない。現前する知覚内容の真実性は、そのままでいかにも確保し難いものである、という彼の異議は見当外れではないであろう。およそ認識原理について二元論的前提を採用する限り、知覚の所与と、その原因としての事態との間の一致、不一致に関して無条件に肯定できることは何もない。しかしそれを明らかにし、懐疑の克服ためにそこでデカルトが辿った論証の道筋には誤りがあったといわねばならない。

それを改めて問い返してみると、誰であれ夢とうつつというものの区別について考えようとする時、その夢とうつつという肝心の語彙の正確な意味は、未だ彼には知られていないというところに気付くべきなのである。したがって、それらは、あたかも意味分明であるかの如く文中に用いてはならない用語であることに注意せねばならない。デカルトはその初歩的な禁忌を、その立論においてその当初から犯しているのである。しかも、その論点先取と呼ばれるべき誤謬をあえて借りなければ、彼はその議論を始めることさえできなかつたであろう。ある言葉を定義しようとするに当たって、その当の語を定義の中に持ち込むことは、その定義を台無しにしてしまわずにはできない。この際、夢とうつつの区別という作業は、その前提として夢とうつつの定義を先ず含んでいなければならぬ。しかしその定義は未だどこにも、また誰にも与えられていないのだ。少し考えてみれば、じつはその意味(定義)については誰にせよ、何も知らないままであるということに人は気付かされる。つまり議論はここでは未だ

なにも始まってはいないのである。というより、ここには議論を始めるための糸口というものが皆目見当たらないのである。議論のための、しかるべき入り口を見出せなかったデカルトは、しかるべき出口もまた見出せなかった。しかも、そこで彼がしたように、それゆえに‘夢とうつつは相互に区別することは不可能なものである’と結論することは、まったく議論の方向性を取り失うものであった。この場合、人がその区別を知らないということは、彼の無能力の所為ではなく、この立論自体が、文の有意義性という、命題が具えるべき、ある形式的条件を満たしていなかった事に起因しているのである。そもそもそれは問いではなかったのだ、それに対する答えもあり得なかったのだ、というべきであろう。

私が直面するのは常に、また唯一の《今現在》である。それに比すれば過去も未来もそこにはない。この実在する唯一の現在からすれば、ある出来事を夢かうつつの何れか一方に配当することは不可能なことといわねばならない。何となれば、一切が現在に包摂されている限り、そのための手段も材料も所詮手元に揃わないからである。‘唯一のもの’について記述することは何であれ、不可能なことである。‘現在’のみが実在するもののすべてであるという点で、それは常に比較すべきいかなる対立項も持たない唯一無比のものである。‘現在’が、かくして一切がそれに向かって輻輳し、すべてを包含する時、その現前する‘それ’（世界）を、夢であるか、うつつであるか、と問うことはまったくの不可能事に属するだろう。現在の中にも、またその外にも、それを可能にするものはおよそ見当たらない。その内容においても、またその形式においても、‘現在’の中に、それと対比可能になるような現在以外の何らかの異質性を持ち込むことは、およそ思い浮かばないことである。

[XXXXVII]

二元論と、それが惹き起こす諸困難について。人は物（対象世界、自然）が自存することを信じて疑わない点で、生まれながらの強固な二元論者である。（もし、世界の存在が彼の心に依存しているのだと聞けば、彼はたいそう驚くに違いない。）自存するとは、つまり私が居なくとも物は存在すること、たとえば、この部屋と机は私が見ていない間も存在し続けていること、また、物の存在は私（主観）とは係わりがないこと、物はそれが見えている通りのものであること、等を、この場合意味している。そのような事物のあり方を、物は客観的に存在していると称し、そのような物は主観に左右されることはないという程の意味である。世界のこの客観性に対する信念は、経験における事物の堅固な継続性、連続性、整合性によって、そしてそれのみを根拠として、人間の心裡に自然に育まれたものである。だから彼の生前と死後、そのような世界が、そのように存続することを疑う者はいないだろう。なぜなら世界とはそれ自身によって在る物の総体であるからだ。しかし、その世界はどのような物として在るのか、と問われれば、それは彼が知覚する通りの色、形のものでしかないことも認めなければならない。しかも彼の隣人は、彼とは異なる色や形をそこに知覚していることもまた確かなことである。すると、どの主観からも独立した客観的世界とは、そ

れら無数にある各人の世界の中の、どれがそれであると言えよいか？という、例の、人を困惑させる難問がそこで登場することになる。他方、このように客観的に存在する物体に対して、いわゆる想像上のイメージや、そのつど生滅する個々の記憶内容が主観的であること、それらは、つまり‘私（の心）’に依存するものであるということはよく知られていることである。私が内心なにかを思い描いているとき、その具体的な姿かたち（イメージ）が私以外の誰にも知られることはない。人はこうして、ここに誰にも共通して観察可能な客観的な物の世界と、各人一人ひとりのみ知られる主観的な観念の世界の区別があると信ずるようになる。

しかしここに一つの、よく知られた問題が生じる。誰かが、この机の本来の色は何であるか？このブドー酒の味は真実にはどのようにあるか？という問いを出したとしよう。ところが、このような問いに対する答えは、いかにしてもあり得ないのである。（ここで一体どんな答えがあり得ようか？）しかし、答えられない問い、答えのない問いというものは、もはやそれを真正な問いとは呼べない、というべきであろう。つまりそれは、その問いのどこかに、何らかの誤りが潜んでいることを示唆しているのである。ではこの場合、その誤りはどこにあるのだろうか。それは、‘この机’や‘このブドー酒’という言い方に誤りが潜んでいると思われる。私と彼が‘同じ机’に向かい合っているとしよう。その時、私はその机の色は茶色であるというのに対し、彼はその机の色は灰色であるというとする。さて、私が‘ここに机がある’といって、ある机を指差す時には当然、‘この茶色の机’を指している。それに対し、彼にはその‘同じ机’は当然、‘この灰色の机’なのである。つまり各々にはこのとき、その‘同じ場所’に、二つの別の‘机’が見えていることになる。要するに、そこには同じ一つの机ではなく、同時に同じ場所に異なる二つの机が存在しているというのが正しいもの言いであることになろう。そうだとすると、この場合、二人の証言は共に正しいのであって、どちらか一方、あるいは両方が間違っているというわけではない。このような問い、つまり物の‘固有の性質’とは何か？といった解決不能の問が生まれるのは、二つの異なる物が同時に同一の場所を占めているという事態、あるいは、一つの物が異なる相容れない性質を同時に持つという事態は不合理であるという信念に依ることである。同一の場所を二つの異なる物体が同時に占めることは、物体について思考する人間の常識に反することであり、理解の可能性を超えている。しかしこの場合、私と彼とは実は別の机を同じ‘そこ’に見ていると考えることができる。これを言い替えれば、二人の人間がいれば、彼らはそこに表面上は相互に重なり合っているが、まったく異なる別の世界を、視覚、聴覚といった感覚の領域において各自持っている、ということになる。しかし人は普段、誰もが同じ世界の同じ物を同じ様に眺めているのだということ、つまり唯一の空間を誰もが共有しているということ疑わなければならない格別の理由をもってはいない。二元論に立てば、物はそこに存在しており、それはある決まった一つの性質を持っており、それを人が眺めることになる。その時、もしその性質にかんして人々の間に意見の相違が生じるなら、それは各人の感官の個性の差によることとされる。しかしそう考えれば、主観から独立の

物体の実在性についての解決困難な問題を避けられなくなる。この行き止まりは言うまでもなく、先ず物が自存しており、それを人が眺める、という二元論の大前提のうち潜んでいたのである。物はある一つの性質（色）を持つはずであり、それは主観とは無関係に存在している、という認識についての根本的な図式は素朴な世界観によって共有されている。しかしこれはそのままでは説明のつかない事態に人を導いてしまうことを懸念せねばならない。

しかし上で述べたように、もし人がおのおの別の主観的な世界を知覚しており、これらの観念としての世界は、相互に妨げ合うことなく重なり合っているのだとすれば、この困難はその限りで回避されよう。だがそうすれば、今度は、肝心の物としての机は、彼我の見ているおのおのの机とは別に、いわばその彼方、その背後に姿を隠してしまうことになる。こうして人は永遠に、物としての机からは遠ざけられてしまい、物が何であるのかについての知識の放棄を余儀なくされてしまうことになる。

人が物と心の二元的観点に立てば、このようにして、物体（自体）は現象（知覚世界）の背後に退き、永遠にその姿を現さないことになる。それは‘その存在も性質も決して知られぬ物があり、それが現象の原因である。’ということである。これにはある周知の困難が含まれている。決して知りえない物が存在している、とどうして言えるのか、あるものが、あるということも知られずに存在しているというのはいかなる意味なのか？と。それが存在していると言いうるほどのものであれば、それは当然、その在るということが知られるのでなければならない。ところが、そのようなものの存在をあえて想定する根拠も必然性もここにはないからである。こうして現象の背後にあるべき物自体の存在が一旦否定されてしまえば、それは、物が主観を触発して、そこに映し出した影としての現象であること、つまり実在に対する現象というその地位、性格を喪失することになるだろう。こうして物心の二元論はある種の一元論に移行せざるを得なくなる。同時に、主観に内在する心的な存在として性格づけられた現前世界も、心的という性格を失って、それ自体もはや心とも物とも呼び得ない、得体の知れないものとなってしまふ。心的とは要するに物的に対する、相対的な意味しか持ち得ない。相対する物を失えば、心も心であることはもはや出来ないのである。常識的観点はまず二元論から出発して、ここに至り、世界は私に依存していること、事物の総体としての世界、つまり存在するもの一切は、私（の心）とその所産であるという立場までほんの一步の距離まで来た。しかしその挙句、この心的一元論は、それ自身を支えることが出来ず、心とも物とも呼べない無主の世界の現前の前にみずから佇むことになる。