

知覚について(八)

坂戸道和

Problems of Perception 8

Michikazu SAKATO

[            ]

およそ分別を具えた人なら誰でも認めるざるを得ない、確実に、疑う事の出来ない事とは一体どのようなものであろうか？今、私の目の前に一つの風景が広がっている、としよう。しかし、それを実物の風景であろうかと疑ってみれば、ひょっとしたら、どこまでも巧く出来た芝居の書割であるかも知れない。(隣にいる友人は、そのために雇われた日銭稼ぎのエキストラかも知れない！)また、屋気楼のような砂上の楼閣かも知れないし、錯乱した脳が作り出した幻覚かも知れない。あるいはまた、よくあるように、それは夢の中の風景かも知れない。そうではないと、どうして言えようか。それらの疑いのあるものは、結局のところ否定しきれるものではない。(もっとも、この‘実物’が何を指しているのかが先ず問題である。私はそれを何時見たのだろうか？いや、嘗て一度でもそれをそれとして眺めた事があつたらうか？その時、何がその実物であることの目印であつたのか？現在の風景の真贋を定めるために引き合いに出される、その比較の対象となりうるものすべては、結局の所、やはりそれ自身、実物かどうか疑わしい風景でしかなかつたのではなからうか？その時もまた今も、わたしは夢を見ているのだとしたら一体どうなるだろうか？)しかし、仮にそうであるとしても、そこには疑い得ない確かなことがなお残されている。それは、たとえそれが何であれ、兎に角‘あるもの(風景)がそこに、そのように現前している’という事実である。このことは疑おうにも疑いようもないことである。私は今、夕食に食べたパスタの事を思い出している。そこにはパスタの生き生きとしたイメージと、それを食べた時の味覚の記憶がありありと再現している。しかし、もしかしたら、私が今夕食べたものはパスタであると思っているが、じつはそれはパスタではなかつたのかも知れない。それについての私の記憶の正しさを今確かめようとしても、そのための決定的な証拠はどこにもないのである。(例えば、その時同伴した誰かにその事を訊ねて見たとしても、その誰かの記憶や証言が果たして確かであるのかは、やはり誰も保証できない。そもそもその彼が、確かに私の同伴者であつたのかどうかさえ、確かめようがないことだ。たとえ彼がそのことを肯つたとしても、その彼の記憶が確かである事をどうして証明できるのか？)この場合にも、しかし、なお確かなことが一つだけある。それは、今、そこにパスタの姿、味、香り、その時の周囲の状況、相伴者についての私の記憶や思いがこもこも‘現前している’という事実がそれである。これは夕食に私が実際、誰と何を食べたにせよ、それに拘わりなく、事実であり、真実である。そこに、とにかく何かが現前していなければ、それについてのかかる疑いも起こりようがないからである。何であれ、何か疑うためには、先ずその‘何か’、つまり疑いの種(対象)がなければならぬ道理である。(こ

の疑いというものは一体、対象なしに疑いそのものとして起こりうるものだろうか？心と  
いうものがあるとして、一般にそれは対象に関わることなしにありうるものなのか？)

それはひとまず措くとして、問題はここから先にある。今ここで起こっている事態を  
りのままに言うとするれば、それは、

「今 ある風景 が現前している（見える）」

ということである。眼を開くと、そこに何か（風景）が現れている、ということであり、  
この事は疑い得ない。この‘何か’について、「これはどこそこの町にある、私がいつか見  
たことのある建物である」と言ったり、「これは確かにうつつ（夢）であって、夢（うつつ）  
の中の風景ではない」と言ったりすれば、くだんの疑いの好餌となるのはまぬがれ難い  
だろう。（ある音が聞こえる時、確実な事は、その音が聞こえる、という事であって、それが、  
たとえば‘サイレンの音’である、ということではない。）ではこの場合、この同じ事を、

「今 私は ある風景 を見る」

と言えようだろうか？つまり、眼前の風景は夢かうつつか知れないが、‘今、私が、ある  
風景を、見ている’という事は確かである、と言えようだろうか？ここでは、の命題  
にはなかった要素、‘私（は見る）’が付け加えられている。この際まず、その‘ある風  
景’については、それが‘現前する’のか、‘見える’のか、そのいずれであるかは暫く措  
くとしても、事実としてのそれは否定しようがないだろう。（‘現前する’という賓辞の適  
不適、要不要はともかくとして、それは所謂‘原始的概念’であるから、それ以上の詮索  
はここでは余り意味がない。）一方、この‘（見る）私’についてはどうであろうか。明ら  
かにそれは‘風景’のある種の自明性に比較すれば、この場合どれ程の確実さも、実在感  
も伴ってはいないように思える。一体、この‘見る私’はこの時、何を指しており、それ  
は現前する風景の中の、あるいは風景の外の、どこに‘居る（ある）’と言えよいか？  
ここには風景と、その一部である（私の）身体との他に何があるのか？と問われて、何事  
かここに付け加える事のできる者が果たしているだろうか？恐らく、それは誰にもできな  
い相談であろう。（あるいは、このように問う事自体が間違いであると応えるべきだ  
ろうか？）なぜと言うに、ここには‘風景’とその‘現前’を除けば、物であれ、また事であ  
れ、およそ語るに足る何もかも残されていないからである。そうであれば、‘私は見る’は  
精々、風景が‘そこに現前する’という事態を、少し言い換えただけのことになりはしな  
いだろうか。‘見る’とは、そもそも一体どのような事であろうか？これは例えば、‘歩く’‘話  
す’‘瞬きする’といった身体動作とはまったく異なっている。なぜと言うに、その文法上  
の主体は物理的なものではないからだ。それは身体的器官を介してなされる、ある‘心的’  
作用である、といえるかも知れないが、しかしそうやって見たところで、その実、それは  
ただ同語反復的な、空虚な言辞にしかならない。風景の現前は現前した世界における事件  
ではない。したがって、それが何であるのかを記述し、意味のある説明をそれに対して与  
えることは誰にも出来ないであろう。‘私は見る’は畢竟するに、‘風景が現前する’とい  
う事態を指示しているのであって、それ以上の内容を持つようには思えない。要するに、‘私

は見る’は本来そのように分節化できない不可分な全体として、ある風景が‘現前する事’以外の意味を持ってはいないと言ってよかろう。ここで‘私(心)’とか、‘見る’とか言われる事態は、それらが具体的に指示する個々の対象を明確には欠いているという事と併せて考えれば、ある‘もの(こと)\*’(風景、音、記憶、イメージ、思考、等々)が‘そこに、そのように現前する’という事態を記述するために、文法が要求する形式的な措辞であることが判る。知覚や思考における主体(主語)とその対象(目的語)は、相互に独立、分離すればその具体的意味を喪失して空虚な語句に墮すという事実が、それを裏書している。

\*現前の主体は‘こと’か‘もの’か?現前は常にその全体としての現前であって、それに含まれる個別の‘もの’のそれではない。風景は常にその全体として現れているのであって、個々の一木一草の現前ではない。このことはまた、この一木一草が‘物’ではなく、‘事’としてのそれであることを示してもいる。このことからすれば、現前の主語は‘もの’ではなく、‘こと’であるべきであろう。更に、現前する‘こと’はたんなる一風景なのではなく、それがこの際、世界を周延すると言う点で、‘世界’自体を意味するというべきであろう。一応はこのように考えられるかも知れない。しかし、現前の主体が物ではなく事であるということは、この世界はたんに現前する主体としてのみならず、世界の現前という能作まで含意していることを示唆している。それはこの世界の現前がそもそも‘主語 - 述語’形式を用いた統辞法自体に馴染まない事態であることを示してもいる。これについてはすぐ後でのべる。

風景は‘私(は見る)’を借らず、おのずから、そこに、そのように現れていることからすれば、その、おのずから現前するものを、更に‘見る’ことは、‘屋上屋を架す’如き、余分なものを措辞の上で重ねることになる。それはいわば論理的に辻褃が合わない事といってよい。換言すれば、‘私’はこの時、風景の現前という事態を構成する現実的契機ではないのだ。この‘屋上屋を架す’事態を招いたのは、論理的な構造を異にする二つの記述対象を、同じ一つの言語で描写しようとする、ある種の無知に基づく混同の所為である。ここで言う、構造を異にする二つの対象とは、‘風景の現前’と‘現前する風景’とである。それぞれの論理的構成という点から見れば、この二つはまったく異質な分節構造を有している。例えば、‘私は(机の上の本を)見る’と‘本が(机の上に)ある’は、‘主語 - 述語(S - P)’形式を共有しているという点において、その意味はもちろん異なるにしても、基本的な言語構造上から区別することは不可能である。しかしこれら二つの命題の間にはその意味の違いに止まらず、それらが記述するそれぞれの事態の論理構造がまったく異なることに起因するところの、文法上からは捕捉されない論理的な差異が潜んでいることを見逃すべきでない。既存の言語、というよりも、唯一可能な言語は(何故か)この後者の論理構造に合わせて作られているので、前者はこの言表形式によっては表現できない。(なぜ可能な言語がここで一つしかないのか、は興味深いことであるが。)その違いは顕著である。それは、前者は構文上必須とされる主語に該当するものを本来的に欠除している

ことである。主語を持たないような事象、主体による能作でない事態を、文章構成上、主語を欠いては成り立たぬ形式を持つ文法で処理しようとするれば、そこにはもともと欠けていたところの文法的契機、この場合には‘私’を、その主語として捻出せざるを得ない破目になる。こうして、世界の‘中にある’身体としての私とは異なる、世界の‘中にはない’私、つまり‘心’としての私が、もっぱら記述構成上の要請を満たすだけのために、ここに導入されることになるのである。一方、風景の現前がそのような主語を必要としないことは見易い道理である。現前は常に、それに先行する何ものもない‘一切の始まり’であり、いわばそれは無からの出現と呼んでもいいものであるから、この現前に対しては、それを述語として持つような、その主体として配当すべき何ものも、定義上、また実際上、あり得ない。(例えば、建物の向こうに隠れている人の影が見えている場合、それを‘人の影’と呼ぶことは有意味であるが、風景が現前することを、それに擬えて、‘風景の現前’と呼ぶことは誤りであり、無意味なことである。)

このように、およそ現前は‘何か’の現前ではないのであるから、あえてこれを既存の構文法に従って表せば、‘現前する それ が現前する’としか言い様のない事柄であることになる。ここでなぜ同語反復という、論理的な撞着に際会するかといえば、上に述べたように、なべて‘知覚’と呼ばれる事態が、既存の言語がそのために逃えられている余の出来事とは異なる論理構造を持つから、というのがその理由である。知覚という出来事は感覚にせよ、思惟にせよ、すべからくその各々の‘世界の始まり’であって、それに先立つ様な何ものもなく、その故に、その‘始まり’自体を記述するために既存の文法は適さないのである。なぜなら知られる限りの文法は少なくとも、その記述対象が必ず‘主語 - 述語’に相応する論理形式を持つことを前提しているからである。そもそも現前を以って何事かが始まるのであれば、それに先立って、それを記述するために予め準備される言語というものが、あり得る筈もないであろう。言語はすべてこの現前‘以後’にしか生まれない。意味を可能にする論理、従ってまた、およそ可能な言語というものが、本質的にたった一つしか存在しないのは、現前する世界が唯一のものとしてあり、その支配的な論理形式を既存言語が忠実に踏襲しているためであろう。それが 現前する世界 の論理を以って、世界の現前 を記録する事ができない所以である。その上、人事の関心事は専ら、風景の現前という形而上の事件ではなく、もっぱら、現前する風景という形而下の事件の上にしかないからである、という事を付け加えておけばよいだろうか。(この場合、‘見る’と‘現れる’とは相互に互換的であると考えられることもできるようなが、両者に相違があるのも明らかで、‘見る’は、その主語 私 を俟ってはじめて完結するのに対し、‘現れる’は、‘見る’における‘私’に相当するものを必要とせず、それ自体で完結している。‘私’と‘見る’という、文法的な区分を持つ二つの品詞は、それぞれが、それが指示する事態におけるカテゴリカルな実体的区分に対応していると考えられる。つまり経験的には互換的なこの二つの文は、その論理的構造を異にするということであり、その意味で、けっして互換的であるとはいえない。このことは、当面するこの事態が、本来‘ある風景が現前

する’と描出さるべきであることを示唆している。なぜなら‘風景が現前する’と言えば、この文とそれが記述する事態との間に、それぞれ対応する要素の間に過不足が生じないのに、それを‘私は風景を見る’と言えば、そこに相互に対応する要素の間に過不足が生じてしまうからである。二語で間に合うのであれば、三語目は必然性のない冗語と見なされ得るだろう。その上、なによりも‘私は見る’では、知覚という出来事の形而上的な先験性が、そのために覆い隠されてしまい、他の形而下的事象一般にまで格下げされてしまう。例えば‘私は見る’と‘私は歩く’とでは、両者の間の文法的同型性によって、前者の論理的特異性が看過されてしまうのである。さらに、心と物を擁する二元論は、そのために知覚のはらむ形而上的な契機を、二実体の相互に還元不能な原始的概念間の平板な関係に置き換えてしまい、結果として、それは背後に覆い隠されてしまうことになる。実際、知覚の持つこの特殊な性格は、英語文法においては、知覚動詞の後続不定詞‘to’の省略という異例の規則の中に刻印されている事実を指摘できるだろう。)

‘私は庭の中に一本の木を見る’は‘庭の中に一本の木が見える’に、さらにそれは‘庭の中に一本の木が現前する(ある)’にまで、さしたる意味上の変化を来たす事なく省略され、描写され得るという事実も、この時の‘私は見る’は全く無意味であると言わないまでも、その実、必要でも、必然でもない冗辞、冗句の類であることを示唆している。主語としての‘私’、つまり‘見る私’(主観)は、ここではただ語文の構成規則としての文法や統辞法の上での存在要件をしか満たしていないように見える。これを要するに、現前する風景(物)と並んで、世界に二元論的構成を持ち込むことになる‘物ならざる何か’、すなわち‘心(私)’と呼ばれるべきものは、まだ、ここにおいては世界の真の構成契機として現れているとは言えない。

{ }

ところで、デカルトはこの‘私は見る’から‘私はある(存在する)’を引き出すことが出来る、と考えた。それは文法に具わるある形式の、つまり対象を基本的にまた一律に‘主語 - 述語’関係に分節化する記述規則の普遍妥当性を疑って見るという事にまで、彼が思い及ばなかったということを示している。しかも彼の Cogito の論理的な正当性は、彼自身が言うように、結局もっぱらこの文法的形式の権威に負っている。しかし、‘考える(見る)’は当然その主体を要求するということは、この場合ただ構文上の規則、つまり述語はその主語を必要とするという、形式的要請にのみ係わることであって、必ずしも事態の上でのことでは無い。構文規則が定める分節化形式と、事態のはらむ論理形式とが一致するかどうかは、おのずから別事である。しかも事態を鑑みれば、両者の間の形式的同一性はなんら保障されてはいないと思われる。仔細に点検すれば、いわゆる思考を含めて、知覚一般を記述する際に文法が指定する分節化の形式と、それにより記述される対象が実際に示す分節化形式とは本質的に一致しない事が前節において明らかになった所である。文法がア priori に提示し、また一律に強制するこの普遍的な区分法は、それが記述するその事態

との間に齟齬を来たしており、知覚の態様をありのままに反映しているとは言えないのである。だから誰であれ、‘心は体のどこにあるのか?’という問いを前にすると、いつもその答えに窮してしまうのは、他ならぬこの所為である。問われているその‘心’はただ文法の中にのみあって、事態の中には無いのである。デカルトにとって残念な事であるが、この場合確かな事は‘木が現前する(ある)’ことであって、‘私は木を見る’ということではなく、したがってまた‘ゆえに私はある’ではない。このように考えてくれば、‘私’の存在は、彼が期待したようにはこのことによって確立されたとは言い難いであろう。彼が、従前のいわゆる知識と称するものについて、それらはすべて疑いを免れないと宣告しながら、目の前の文法をアプリアに支配する当の形式自体の客観的妥当性、つまり言語形式と事実形式の同一性については、これを鵜呑みにして、それに懐疑の眼を向けることをまったく怠っているは不思議といえれば不思議な事である。文法こそ伝承的な知識の代表格であり、彼の懐疑の格好の対象であったであろう筈なのに。それは要するに、彼が‘世界の現前’と‘現前する世界’の区別を怠ったということに尽きる。知覚とそれ以外の事象はある点において根本的に異なっており、それぞれが命題化される場合、それはその論理的構造の差異として反映されるべくして、しかも既存文法によってはその要請は実現され得ないという事情がここに潜んでいるのである。

誰でも‘思う’や‘見る’という類の語を日常茶飯に用いるが、その時彼は二元論への敷居をすでに踏み越えており、しかも、それは二元論に纏わる原理的に逃れられない周知のアポリアを抱え込んでしまう事であるが、人は必ずしもそれを明確に意識するわけではない。人間は言うならば生まれついた宿命的な二元論者でありながら、一元論を真面目に議論できると勘違いしていることが、その何よりの証拠である。人が、見る、感じる、考える、思い出す、のような心的語彙を自然にまた必然的に口にする時、彼は心と物の両界を、そのセンテンスの中で自由に往来しているのである。しかもその際、心的、物的という、相互に通訳不能な語彙の不可避なその混用がある種の治癒し難い論理的ナンセンスを直に侵犯していることも、普段まったく意に介さない。それというのも、彼の関心が形而下の経験的領域の範囲内の事に納まっている限り、かかる言説に不可避免的に内包される深刻な撞着はまだそれとして表面化することはないからである。例えば、‘私は庭の木を見る’と‘庭に木がある’とは同じ意味を持つと考えても、普段の生活では格別不都合なことは起きないであろう。ところが一旦、‘心と身体は因果的に関係するのか、しないのか?’の如き問に出会う時、つまり心身関係論のように、この没交渉的な二領域が直接交差しその相互関係そのものが問われるに至って、卑近な日常的会話が含む論点先取、同語反復、範疇過誤のような混乱と無意味とがたちまち暴露してくる。(二元論にとってこの種の問いを避けるには、それを門前払いにすること以外に打つ手は残されていない。なぜなら、二元論は物と心のアプリアに措定することから出発するのであるから、その間の関係を改めて‘その中’で問う事は、それ自体の定義にみずから逆らう事にも似た不可能な事であり、無意味な所作であるからだ。他方、一元論の場合とは異なって、それには一つの所与を態々

心と物の二つに分けた咎というものがあるから、そのしかるべき理由を示さねばならぬ負い目がそれにはいつも付き纏う。)したがって‘私は庭の木を見る’という時、心と物を結び付け、その関係性を表すところの、この‘見る’という語は、当然他のどの媒概念を以ってしても理解可能な語彙へと翻訳することのできない‘プリミティブ’という性格を有していると考えねばならない。(であるとすれば、それを殊更、‘私は見る’という二語に増広する必要はなおのこと無いわけである。)換言すれば、二元論は物と心の関係の説明を強いられる時、その間を通訳するための辞書はどこにも存在しないような異質な二種類の言語を意味もなく駆使せざるを得ないことになる。しかし実際には心的語彙についての行動主義的解釈が示しているように、人はこの時ただ一種類の言語を用いているに過ぎないのである。その理由は、人はそのために必要な複数の意味論を彼の所有する唯一の言語の中で機能させるような芸当などそもそもできないからだ。例えば、

「私は庭の一本の木をみる。」

という文は、主観(心)と客観(物)の間の関係可能性の措定を含んでいる。(少なくともデカルトにとってはそうであろう。勿論、これはパークリのような人には異論のあるところであろうし、その分後者の方が首尾一貫しているとも言えるのだが。)しかしその関係の可能性を支えるものは、無反省に使用される伝統的な文法的形式以外、何もどこにも示されていない。となれば、これは文字通りに受け取れば、端的な論理的混同という錯誤と、その結果としての無意味性とによって、文としての機能を台無しにされてしまっていることになる。それでも日常会話としては、それにも拘らず十分に機能するのであるが。二元論の根幹に由来するこの素朴な混同の糸を解きほごそうとすれば、他ならぬわれわれ自身の常識の頑なな抵抗にまず出遭うことから、聊か手間の掛かる仕事となる。心と物は一方で相互に無縁で没交渉なものであるとされながら、他方では両者間のこの範疇的な断絶は、日常の功利主義的な物言いの中でいとも簡単に無みせられる。その結果、両者は相互に関係付けられ得ることを、潜在的に上の文は要請している。それは一つには、カテゴリカルな区別を持つ‘心’と‘物’の間を結びつけるいかなる手段もないにも拘らず、‘心’という便利な用語は捨て難いし、また一つには、すでに述べたように、家常茶飯にあってこのような論理的に混乱した物言いも、格別の不都合を事実の上では引き起こさずに済んでいるということによっている。人は二元論が含む種々の論理的アポリアに片を付けてしまったわけではないのだが、それを採用する便利さのために、それに従うまでのことである。

しかしありていに言えば、世界が主観から独立していることを、あるいは同じ事であるが、対象無き思考そのものというものの实在性を、いかにしても示し得ないのである以上、人はまず(心的)一元論から始めることがなによりも自然であるし、また当然であるように見える。安易に物と心の二元論から議論を始めると、遅かれ早かれ出口のない袋小路に行き当たってしまうことは避けられないだろう。哲学史上、主観的観念論と呼ばれる立場が歴史的必然性を持って登場してきた所以がそこにある。しかしそれは、その結論があまりに極端にまで及ぶように見えるところから、聴く人を尻込みさせてしまい、多くは正当

に評価される以前に敬遠されるのである。しかし事実を言えば、それは論理的に破綻しているから賛同者が少ないのではけっしてない。論理的一貫性という点からすれば、その論ずるところは常識的な二元論よりも透徹しており、主張としてはむしろよりすっきりしているといえる。バークリ哲学のしくじりの一つは、他にも増して、なにより彼の心的一元論の描写には本来適さない二元論的言語を、その一元論的テーゼである`esse est percipi'の言表に用いざるを得なかったところにある。しかも拙い事に、彼自身はその瑕疵に気がついていない。‘知覚する’(to perceive)は普通、他動詞として、その目的語(対象)を予想すること、したがってまたそれは対象の先験的存在性を論理的に仮定している。しかし対象の先験的措定はその物的、心的の如何を問わず、その主観的観念論との間に齟齬を来たす恐れなしとしない。また、知覚一般を心的一元論の下に包摂してしまう事により、ある種の恣意性が避けられなくなる。なぜなら、唯物論にせよ唯心論にせよ、一元論はすべからず自らを定位するに不可欠な他者を欠いているのであるから、それを心的とも物的とも、そのいずれであるにせよ、自らは称呼することが出来ない筈である。その場合、唯物論、唯心論ともに、その意に反し、二元論を密かに含意しているとさえ言わねばならない。

{                    }

‘ある風景が現前する’か、‘ある風景’か？

ここが少し厄介な所であるが、世界、知覚(所与)、つまり普通‘外的な’と、確たる根拠も無いままに呼ばれているもろもろの感覚内容や、同様に多かれ少なかれ薄弱な理由から‘内的な’と呼び習わしている諸観念について、それらのそもそもの始原(現前)のあり様というものを考えてみると、いずれにせよそれらは取り敢えず、何か‘それ(が現れる)’としか言いようのないものである。さらにその後の経験の累積によって、人は彼の身体(感官や大脳)とその知覚内容(の発現)との間に、なにがしか因果的関係があることを理解するようになる。しかし同時に、なぜ知覚すなわち世界の現前というものが、現にそれがあのようなものであるのかについて言えば、それはおよそ見当も付かぬ、理解を超えたものであることも認めねばならないのである。とりあえず、これを「木がある」と言ってみたり、「木が見える」、あるいは「木が現れる」と言ってみたりするが、そのどれが事態の記述として適正であるのか、必ずしもはっきりしているわけではない。しかしこれらのどれもみな、それが含意する意味の上で相互に少なからず異なるのであって、措辞の選択のいかんによって稍もすると無用な存在論的紛糾が、かつてそうであったように、現在においても醸し出されかねないことを思えば、ここで用語の不用意な選択ゆえに起こる、些細とはいえないこの問題を忽せにするのは伶俐な態度ではなからう。

‘このりんごは青い’と人がいう時、それによって彼は実際には何を言っているのだろうか？りんごに限らず、‘物’は普通、周囲の照明や見る方向が違えば、その見え方、色、形は変化して一定でないことは誰でも知っている。それだけでなく、‘おなじ’物でも見る人毎に違って見えるだろうし、同じ人に対しても場合により違う見え方をするだろう。(普段、



人は心理学でいうところの知覚の恒常性という実用的な機制のお蔭で、それを一々認知する煩わしさから解放されているだけのことだと考えられている。) それに、人以外の動物には、またそれとは違った色、形に(多分)見えていることだろう。視覚に限らず、感覚的諸性質についてはどれもみな同じ事がいえる。そこで、‘では、このりんごの本当の、また本来の色、形はそれらの中の一体どれなのか?’と問うて見たとしよう。すると、ここではあれこれの色、形の中の特定のどれかを指して、‘これがそれである’と言うことは結局誰にも出来ないのだということが分る。どの色、形も、その証拠という点からすれば、その中のどれも他を差し置いて格別の優位性を示すことは出来ないからである。さりとて、だからりんごは特定の色、形を持ってはいないのだ、とも言えないだろう。なぜならそのように断ずるための証拠もまた、この場合やはり見出せないからだ。つまりこの問には答えが無い。というより、答えられないのである。ということは、この問がその見かけの尤もらしさに拘らず、真正の問ではないことを示唆していると考えられないだろうか。この問は要するに、どこかが間違っているのだ。ではどこにその虚偽が潜んでいるといえよいいのか?

まず、このような形で提起される問の背景には、物の現われ、その見え方の多様性を‘現象’と捉え、その背後に控える自体的事物(本体)と切り離し、区別することによって説明しようとする、認識と存在についての二元論的な図式がそこに前提されているという事を指摘せねばならない。かかる問は世界を可知的なものと不可知なものに分割する二世界説を下敷きにして構想されており、その図式の抱える認識論的仮定のうちに、この偽なる命題の生まれる理由が潜んでいるのである。それは次のように考えことでその出口が見えてくる。この場合は‘このりんご’という主語にじつは問題がある。‘このりんごは青いか?’と問うたり、あるいは‘このりんごは青くない’と答える時、その‘この’りんごは、一体、‘どの’りんごを指しているといえよいいのか? (すぐ上で‘同じ物でも見る人毎に違って見える、云々。’と述べたが、違って見える物が実は同じ物であることを人はどうして知り得るのであろうか? このような言い方はすでに重大な論理上の誤謬に陥っていると云わざるを得ない。なぜと言うに、人は‘違って見える物が実は同じ物であること’を証明する事など出来ないであろうから。というのもこの場合、そのために一体何を証明すればよいか誰も知らないし、証明と称するものはこの場合、悉く論点窃取でないものは無いことが予め知れるからだ。ここではすべてがみな例外なく同じ‘見える物’であって、その他に何か‘見えない物’があるわけではない。異なって見えるりんごがじつは同じ一つのりんごであるという事を示すことができれば、認識論上の最大の難問が解かれた事になる。そうでない限り、「異なる物は同じ物である」と言うのであれば、それは自同律の単純な侵害であり、およそ言語の可能性はそこで踏みこまれ、表現行為自体の破壊がそれに続くだろう。)

人がそのとき実際に眼にするのは、これを正確に表現すれば、‘りんごの形をした、ある青(色の拡がり)’と言うにほかならない。それを普段は簡単に‘青いりんご’と言い慣わ

しているのである。(このとき人は素朴に、ものの実体性と呼ばれるものを証拠もなしに前提していることになる。)つまり‘このりんごは青い’という時、彼は実は「この青(の拡がり)は、青い」といすぎないことになる。人に見えているのはこの場合、もちろん‘色’であって、その属性から区別されるりんごという‘物’ではない。一般に視覚世界を構成する要素は色(形)であって、いわばそれを‘所有する’ところの‘物’ではない\*。しかのみならず、そもそも属性としての色と、それが帰属する基体としての物との関係について、それを‘所有’や‘付属’という理解可能な経験的な概念で語りうると考えるのは明らかに誤りである。なぜなら、この‘属性’とその‘基体’というカテゴリカルな区分自体が果たして妥当で適正なのかについて、何か確かな事を人が知っているわけではないからである。知覚における現前が無限と言える程の多様性を示す時、そのことを‘物自体とその現われ’に還元する、この世界を二分化する手続きの正当性を検証する手段を勿論人は持っていない。ここではあくまで一定の‘色の纏まり’を、簡便に‘物(りんご)’と言い習わしているだけの話であり、ここではその便宜性のみがそうすることの唯一の理由である。だから単に物自体を不可知とするのみでは足りないのであって、現象と物自体の区別自体の恣意性にまず疑問符が付せられねばならない。現に、それを物、基体、実体、等々、と言い換えて見た所で、それが何を意味するのか、まったくはっきりしないのであろう。この物に対して、ここで自己同一性という概念を持ち出しても、それによって何か有意味な内容を新たに付け加えた事にはならない。なによりもこの‘物’の直截な実在性の確実な証拠が先行しない限り、それらは所詮、絵に描いた餅に留まるだろう。

\*視覚以外の他の諸性質についても同じ事が言える。それらのいずれも、厳密に言えば‘物’の性質であるとはいえないだろうし、それら諸属性の総和を以ってしても、まだ物自体の実証には全然及ばないことは言うまでもない。

したがって、‘このりんごの本当の色は何か?’という問は、‘この色の本当の色は何か?’というのと何ら選ぶところのない言辞となる。それは、この問がもと目指した意図をまったく裏切るばかりか、それは同語反復に類することによって、そもそも中身のない空語を弄していることになる。つまり人はそのことによって、何かを述べたり、問うたりすることすらなし得ていないのである。‘このりんご’によって指示されるべき何物も見当たらないとすれば、‘では、このりんごの本当の色は何であるのか?’という問いは、的外れな問とならざるを得ないであろう。だからここでは人は実際のところ、ただ色の話に終始しているのであって、誰もまだ‘物’としてのりんごについて語り得ているわけではない。その色がここで問題になっている、その当の‘りんご’が世界にその姿を現したことはまだ金輪際ないのだ。この様にして、その問の真意を問う者も問われる者も共に理解しないという胡乱さに、この誤りは淵源している。その理由をあえて迎れば、結局それは恐らくこの場合にも無意識のうちに、それもただ便宜上採用されたに過ぎないところの、不首尾な物心二元論というものに行き着くのではなからうか。‘このりんごの本当の色は何色なのか?’と問うて怪しまない態度の背後には、世界の物自体とその現われへの分割が潜んでい

ると見られる。世界を現象と物自体に、認識を心とその対象に還元すれば、それは当面する‘現象の多様性’の説明にとって極めて都合がよろしい。しかし反面、そのために人は相互に不可通訳的である二種類の言語を使い分けねばならないし、その挙句、身心の関係や、物と心のかかわりについては永遠に知ることも、語ることも放棄しなければならなくなる。それは要するに‘私は庭の一本の木を見る’という類の言辞すべてを、厳密には無意味な命題として退ける事を余儀なくされてしまうことを意味している。しかしそれは誰も望まない事ではなかろうか。

デカルトは‘今、私は暖炉の前に座っていると思っているが、もしかしたらこれは夢を見ているのではないだろうか?’と疑った。しかし、そこでその暖炉の前に座っているのは誰なのか?と問われれば、まさか、心である彼が暖炉の前に坐を占めるわけではあるまいから、彼は確かにそこには‘坐って’はいないのである。坐っているのは彼の身体であって、彼ではない。それに彼はその時のその物言いから推して、まさか目の前の暖炉が物体ではなく、ただの観念(現象)としての暖炉でもあろうかと疑ったわけではなかったのだろう。しかし一旦、二元論に拠るからには、心が物によってどのような仕方で触発されるのかという問題をひとまず措いても、現前が心的なもの、つまり観念の領域に限局されるべきであるとするのが論理の自然の帰趨である事は、後世の思想的展開を待つまでもないことであろう。デカルトは本来なら、夢とうつつの区別が不可能であると結論した時点で、このこと、つまり一切の知覚内容は主観的でしかない事、そして‘心にあらざる何か’、つまり彼の謂う物体から、彼がすでに永久に隔てられてしまっている事を悟らねばならなかった筈である。しかし、精神としての彼がいかにしても物体としての暖炉と接触を持つ事はあり得ない、ということはその脳裏にはなかったように見える。このデカルトの自問が有意味な問である限りにおいて、これらはすべて私という心の領域における事件について語られていることであって、したがって暖炉は物体ではなく心的映像(それがいわゆる現象であろうとなかろうと)であることになる。

様々な形をとるコインの真の形は何か?という問についても同様に答えることができるだろう。この場合も、この‘コイン’が指示している当の‘もの’は世界のどこにも存在してはいない。ただ、様々な異なる形の‘色(の拡がり)の境界’がそこに、その場限りで現れているだけのことで、それ以上の何かがそこにあるわけではない。(ここでは視覚以外の感覚内容には触れないが、香りや音についても同じことがいえる。)

さてここで、そこに現れるりんごやコインの姿は、その‘背後’にある‘りんご自体’、‘コインそのもの’の‘現われ’である、と言うのは、すでに可能な証拠能力を超えた主張である。それは断片を拾い集めて全体を成す、という事とは違う。この場合いくら現前する断片を寄せ集めても、その背後にある物自体には至り着けないのは明らかであろう。この‘背後’はもはやこの世界ではないからである。

考えてみるに、心理学者の所謂《知覚の恒常性》なるものの意味をありの儘に受け取れば、知覚内容はその都度、そのどれもが見分けがたい程に相互に近似しているものの、厳

密にはそれぞれがみな違いを持つ別物だということになる。これを哲学的に解すれば、それは現前（する世界）を物自体の現象として解釈する通俗的二元論に対する明白な反証を提供していると見る事が出来るだろう。もっとも、心理学の知見を持ち出すまでもなく、そもそも別々に現前するその都度の世界を、同一の世界の現われとして、そこに‘未見の物自体’と‘その現われ’という図式を帰納するに足る十分な証拠など何処にもあり得ないことは最初から明らかなことだったのでないだろうか？しかし、その無理が無理として頓挫しない理由もまたそこにあるに相違ない。人の知覚は、幸か不幸か、ごく微小の変化相違を見分ける程緻密に出来てはいない。そのためか、知覚内容がその都度別物であることを識別できない。そのことが現象の背後にある不変の実体という観念の創出に一役買っている。かくして先ず‘物’からなる自存的な客観的世界と言う観念が結晶する。次にそれに促されて物に対峙する認識者としての心が措定され、件の二元論が成立を見ることになる。それはまた人の生存にとっての便宜に適うもののだといえる。しかし利益に適うというだけでこのような誤謬推理が通るものでもなかろうから、そこにはその別の理由があるに違いない。つまり、知覚の恒常性は、誤って人に恒常的な物自体という観念を植え付けてしまったが、実はこの物自体に相当する何かがあるのだと考えれば、常識的二元論が日常の暮らしを支配し、大きな破綻を見せない理由も肯けるものとなる。とは謂うものの、このもう一つの物自体は従前の一元論や二元論の延長線上において見出される筈のものでは、当然ない。

‘木が現前する’と、誰かがいう場合について考えて見よう。このセリフが発せられる時の状況を有り体に言えば、凡そ‘木と呼ばれるところの或る色彩の領域が現前している’ということである。この‘領域’とはつまり、その現前そのものを指すに他ならぬから、要するにそれは‘現前しているそれ自体が現前する’という事である。ここでいう‘木’とはある形をした‘色の拡がり（領域）’以上のものでない事は、すでに上で示したところである。だから‘木が現前する’とは、木という物が現前しているという意味ではなく、現れている‘その現われ自体’が現れている、と言うに過ぎない。これを文法的に言えば、世界の現前を述べる命題はその主語たるべきものを本来欠如しているということになる。なぜなら知覚における現前以前にはその定義からして、命題の主語になり得るような何ものもあり得ないからである。以上のべた所が正しいとすれば、‘庭に一本の木がある’ということは結局のところ、‘現前が現前する’という、言うまでもない、当たり前の事実を述べるに止まる。それに対して、それは本当に‘木がある’ということなのか？とあえて問うならば、それはそうではなく、ただそれは、或る事態（普通、‘木がある’として記述されるが、実際にはこの‘木’にはその文字通りの意味は無いところの事態）の生起、現前について述べているのだ、と答える以上のことはここでは出来ないのである。

5. これは確実である、というに値することは、実は‘私が存在する’というそれではない。強いて言えば、‘何か（木）が現前する’ということになるであろうが、すでに述べたように、そもそも意味というものを生ずる唯一可能な統辞法にそれは馴染まない事態であ

り、あえて述べれば必ず同語反復となってしまうような出来事なのである。つまりそれは言葉で正確に表現することのできない消息をもつ。‘ cogito ergo sum ’ は、デカルトが意図したような形而上学的な第一命題としては、その構成要素（語）についての具体的な意味も与えられておらず、その証明もまったく不十分な、ただ実利的な要請を満たすだけのための、極めて恣意的な命題でしかない。（デカルトの謂う‘私’なるものは、この場合、一体どこからここに来たのだろうか？要するにそれは誰にも説明のつかないことである。それは敢えて‘私’と名付ける他にないものかも知れないが、そう命名したところで何かが変わるというわけでもないのであれば、この‘私’には何の必然性もない。）さて、ではこの後に及んで一体何がなお残されているというのか？一つの、極めて簡単な、紛れもない事実がまだそこに残されているのに気が付くだろう。それは他でもない、あらゆる‘現前’、言い換えれば‘世界’は私の眼（感覚器官）、つまり‘この身体’に依存しているという事実である。（‘世界の現前’は疑いようのない事実である、しかし、現前が現前するという事は確かである、と言うだけでは、まだ何ほどの事でもない。と言うより、それは無意味である！デカルトが見出したものとは、つまりこの事であった。）この現前が常に私の身体と呼ばれる、世界に内在する‘或るもの’に関係しているのは、事実として疑い得ないところではなかろうか。そしてここで‘世界’や‘私の身体’と呼ばれるものがまだ‘心的’なものでもなく、‘物的’なものでもないという事も、ここで付け加えておかなければならぬだろう。ここではそのような区別はまだ現れていないのである。（夢に於ける場合のように、眼を閉じても、それによって変ることなく現前するような風景については、眼と風景の間に、如上のような因果関係は認められないが、それでも風景の現前は私の大脳との間には関係を持つと思われる。その場合には、身体の一部としての大脳との関係はやはり確かな事といえるだろう。）