

「哲学」の使い方 —— 大屋雄裕「フィクション」概念 に焦点を合せた「自由」に関する一考察」への補遺 ——

安彦一恵¹

キーワード：フィクション、哲学（の使用・適用）、法理論、根元的規約主義、私、かけがえない私、この私、個性性、このもの性、語ること、魂、心、態度、人格、自由な個人、人間（観）、生、実存（的決断）、正義、暴力、コミュニケーション、実践、哲学と思想、政治と文学、カテゴリー・ミステイク、大屋雄裕、安藤馨、野矢茂樹、永井均、入不二基義、大森荘蔵、山内志郎、井上達夫、Wittgenstein（前期・後期）、Kripke、Kierkegaard、Stirner、

本誌所収の別稿で「安藤・大屋論争」を手がかりに「自由」について考察したが、特に大屋（雄裕）氏の「哲学」の“使い方”が気になった。氏は（哲学として）もっぱらウィトゲンシュタイン哲学、あるいは、その一解釈でもある野矢茂樹氏の議論を用いている。

「日本にウィトゲンシュタイン哲学を紹介した中心人物の一人は周知の通り大森荘蔵だが、……。そして現在、大森の影響を——理論の面においてというよりはむしろ問題の面において——さまざまな形で受け継いだ論者たちが活躍していると言っていることができる。これらの人々の具体名としては、例えば野家啓一・飯田隆・永井均らを挙げることが許されよう。／同様に大森荘蔵の問題系を受け継ぎ、また独自の議論を展開しているのが野矢茂樹である。規則準拠の問題においてクリプキの議論を検討した野矢は、前述した「根元的規約主義」(radical conventionalism)という特異な立場を結論とするに至った。……本書の狙いは、野矢の根元的規約主義を基本に据えた上で哲学的な考察を進め、さらにそれを法理論に適用することによって法理論と哲学理論の両面からその特徴を照射することに置かれる。最終的にそこでは、客観性の意味²が事後的な、社会的・間主観的な説得と討議のプロセスを

¹ abiko@edu.shiga-u.ac.jp

² 引用文中内の強調も、このようにアインダーラインで表記する。

通じた承認へと転換され、言明の意味は言明それ自体に内在するものとしてではなく、その意味を制作し物語る人々の行為において構成されるものと定位されることになるだろう。」(『法解釈の言語哲学』勁草書房 2006年、6f. 本書は「2006」としても指示する。)

こう述べられているのだが、同時に「哲学」の事柄(そのもの)としては見逃せないものとして、ここで——序論的部分であるのでこう(簡単に)述べざるをえなかったではあろうが(しかし本論部分でもこの点に関する論究はない)——「大森荘蔵の影響を受け継いだ」者達とさらに限定しつつ(いま野家啓一は外すとして)野矢茂樹とともに永井均が挙げられている。しかし、永井に入不二基義を加えるべきであろうが、この両者と野矢との間には(ウィトゲンシュタイン解釈としても)決定的な相違が在る、と我々は見ている。これは「哲学」(そのもの)としては本題にすべき点であろうが、これ自身については最後に(難題でもあって本稿ではノートの的なものとせざるをえないが)付論的に触れるとして、この相違が無視されることになっていることだけをまず指摘しておきたい。そして、そこに「法理論」における「哲学」の“使用”——「哲学的な考察を進め、さらにそれを法理論に適用する」と語られているが、これは換言するならこの「適用」のことでもある——に一つの問題性が在るという、その事実を、ここが明瞭なのでまず急いで語っておきたい。

しかしながら、本稿では、その“使用”の問題性を「フィクション」論に即して見ていきたい。そもそも「フィクション」論こそが本来「法理論」(など諸政治・社会理論)にとってそれ自身の本質的な論点であるとも考えることができる。そして、その「論」は野矢のウィトゲンシュタイン解釈に大きく依拠しているのだが、そういうかたちでの「哲学」の“使用”に問題性はないのかということを検討してみたい。

一 永井—野矢(大屋)に関する(とり急いでの)コメント

これが「フィクション」論の一側面でもある(と見ていいと思う)のだが、大屋は(大森・野矢に依拠して)、論稿「他者は我々の暴力的な配慮によって存在する」(『RATIO』第01号、2006年)で、

A:「対象の中に心があるから、それを私が他者として認識するのではない。私が相手を「心ある者」と見るとき、相手の動作が心ある者の意味ある行為として私に立ち現われる。私秩序は世界にはなく、私の思いのうちにあるのだ。世界の客観的な見方とされるもの

も、心の存在を仮定しないという特定の私秩序による世界の見え方、相貌なのである。」(245)

B：「我々が対象を「心ある者」として見るとき、そのことにおいて他者が姿を現わす。他者を生み出す契機、私秩序を生み出す基盤は、「魂に対する態度」(ウィトゲンシュタイン[Wittgenstein PU:II.iv])なのだ。」(247)

C：「だが我々は、いったい何に対して(誰に対して)そのような「魂に対する態度」を取るべきなのか。我々はどのような私秩序を、それによる世界の相貌を、選択すべきなのか。野矢はそれを、ひとまず我々の態度の問題、思い為しの問題であると認め、だが次に生き方の問題と呼ぶ。つまり、それが我々の選択に理論的には委ねられているとしても、現実的にはなかなか変更できるようなものではないと言うのだ。私秩序は恣意的であり、だが同時に拘束されている。「なぜ、そうした生き方をしているのか、根拠などありはしない。ただ、長い歴史と伝統があるのみなのである」[野矢 [茂樹] 95 『心と他者』勁草書房、1995] :75]。それは、我々が誰と生活を共にしたいかという問題に対する我々の選択の帰結であり、長い時間をかけて構築されてきた我々の生き方なのだ。」(247)

D：「だがここには一つの罣があるように思われる。私秩序の源泉を生き方・歴史・伝統といったものに帰することによって、現存している私秩序への批判的視線を持ち得なくなっていると言いたいのではない(5)。相手を「心ある者」として見る契機が、相手を「心ある者」として見ることにしかないのではないかという問題である。」(247f)

などと述べている。

本論でも最後に(「付論」として)言及したいので、ここで多めに引用文を挙げたが、まず(上の「急いで語っておきたい」と述べたことに関わって)注意していただきたいのは(B)である。ここでは、「心ある者」として見る(という態度)と「魂に対する態度」とが等置されている。しかるに、永井自身は(まさしく)『<魂>に対する態度』(と名づけられた著書)(勁草書房、1991年)——本書は前掲書でも「参考文献」に挙げられている——の或る部分で次のように述べている。

N1：「「他者」が間主観的理解の背後に持つものを、「心」と区別して、「魂」と呼ぶことにしよう。民間心理学は「他者」の「魂」に達することはできない。他者に対するこの関わり方を「魂に対する態度」⁽⁴⁾と呼ぼう。……魂に対する態度とは何か。／同胞を持たないものの同胞／……」(203f)

N2：「魂に対する態度とは、だから、独我論的態度である。それは、決して出会いえぬものへの、<私>の世界の内部には決して登場せぬものへの態度、つまりそれに向って態

度をとることが不可能なものへの態度なのである。しかし、〈私〉の独我論が、それにしたがえば本来存在しないはずの他の〈私〉の存在を暗に前提したときにのみ、語りうるものとなりうる。他の〈私〉を暗に前提することなしに、〈私〉を主題化することはできない。」(209f.)

そして、註記(4)(6)として、

N3:「ウィトゲンシュタイン『哲学探究』Ⅱ一ivの"eine Einstellung zur Seele"は「魂(soul)に対する態度」と訳されるべきではなく「心(mind)」に対する態度と訳されるべきだ、とクリプキは論じた。私はそれに賛成である。後期ウィトゲンシュタインや山田友幸には、(私の言う意味での)魂の問題は存在しないと思う。またそうあるべきだというのが彼らの見解であろう。」(212.n4)

N4:「大森もまたこのような他者を他人化(「魂」を「心」化)することがすなわち他我問題を解決することだと信じている点ではメルロ=ポンティとかわりない。」(212.n6)

と述べている。

明らかに、「心」と「魂」、および「心に対する態度」と「魂に対する態度」とは区別されて(用いられて)いる。その区別を大屋は無視しているのである。「哲学」の“使用”に伴う問題性として、この(必ずしも分かりやすくはないが)明確な“誤使用”をまず指摘しておく。(しかしながら、『法解釈の言語哲学』第5章では、

E:「あえて整理してみよう、『論理哲学論考』のウィトゲンシュタインは私自身から出発してついに我々に至ることができず、『哲学探究』において我々について語ったときには私の特殊性を定立することができなかった。……」(181)

と語られている。ここに、両「態度」の相違が実質上問題とされている(と(一応)見なしうる)のだが、この点についても検討を後回しにしたい。取り急ぎ「一応」と付して、(しかし)そこには問題性が在ると(は)述べておく。)そして、(ここでは簡単に述べるに留めるが)野矢が語っているのは「心に対する態度」なのであって、大屋が問題にしているのも(厳密に区別して言うとして、「魂に対する態度」ではなくて)「心に対する態度」なのである。

二 「フィクション」とは、どのような次元で語られる（べきな）のか。

「相手を「心ある者」として見る契機が、相手を「心ある者」として見ること自体の中にしかないのではないかという問題である」(D)と述べられているが、その「相手を・・・として見る」ということは、その「・・・」すなわち「心ある者」がフィクションであるということである。厳密に見て大屋は、「心ある者」が「フィクション」であると明示的には述べていない（網羅的に検索したわけではないが：いないと思う）。大屋が明示的に述べているのは、（次に見るように）「自由な個人」が「フィクション」であるということである。だが、それは同時に「法的存在」なのだが、上の引用（A）に続いて、段落を変えてだが直ぐに、その「法的存在」の一例である「法人」について、

「法人」について考えてみよう。……主体としての法人は、あると思えばあり、ないと思えばないのである。」(245f)

と語られ —— また（当然に）、「大学を構成する人間たちについても事情は同じである」(246)として、その「法人」の一つである「(名古屋) 大学」のその構成員も「法的存在」であることが述べられている —— 、そして、同様、段落を変えてだが直ぐに続けて、

「このような事態を「思い為 {な} し」という表現で呼ぶことができるだろう。……我々は我々が「他者」であると考えるものに他我の存在を託し、それに基づいて世界を見る。大森荘蔵はそれを、アニミズムと呼んでいる。……我々が対象を「心ある者」として見るとき、そのことにおいて他者が姿を現わす。」(246f)

と（大森、そして野矢に従って）語られている。すなわち、上に（B）として引用したところに続いていく。論述のこの展開からみて、大屋は、「心ある者」も「フィクション」として考えていると言えるのである。

このことを確認しておいて、我々の批判的考察に移りたい。本稿の主対象は、この「フィクション」の主張である。いま、明示的にそう語られてはいないが、しかし実質的にそうだと示したのだが、大屋において、（説明的に）厳密に言って、「対象を心あるものと（して）見る」というところに成立している、「その対象が他者である」ということが「フィクション」だということになるのであるが、同時に、大屋は（たとえば）『自由とは何か』（ちくま新書、

2007年)において、

「責任を引き受けることを通じて自らを主体であると主張すること、責任を担いうる個人だと想定することを通じて相手の人格を想定すること。これらの構造に支えられた近代社会のシステムにはまだ尊重すべき価値がある、自由な個人とはいまだなお信ずるに足るフィクションであると（「左派」と安藤には呼ばれたが保守主義的な固陋さをむき出しにして）なお主張しておきたいのである。」(205)

と、「自由な個人」が（文字通り）「フィクション」だと語っている。そして、

「「自由な個人」とは、従って事実ではなく、一つの擬制であるに過ぎない。だがそれは信ずるに足るフィクションである。」(210)

というかたちで「擬制」と同義であることを明示しつつ、

「法律学における「擬制」についても、それが法的な現実を作り出す手段であるという点に注目しなくてはならない。」(194)

と、「法」が「擬制」であるとも語られている。

確認するが、大屋が語っているのは（も）「心に対する態度」である。「魂に対する態度」が「哲学」のいわば底（最底？）を（で）問うもののだとして、それは、浅い次元に在るものである。そうだとすると問題は、この浅い次元のもののだとして、我々が法理論として問題としたいのは、語られる「フィクション」概念はなお外延の広いものとなっていないであろうか、ということである。たとえば来栖三郎の『法とフィクション』という著作が在る。大屋も（当然）それに言及している、というか、いわゆる「法解釈論争」(2006:12)として論じられる「法」の存在論的身分を問う論争に参入して一つの立場を提示している。だが、そのために後期ウィトゲンシュタイン—野矢茂樹を援用して、自分および他人が「心」を持つのは、そう「みなす」という事柄であるとする——それは、そうした存在として人間を（同様に）「フィクション」だとすることになるのであるのだが——ことは、「人間」と「法」（法的人間）とを同次元のものとして捉えていることになるのではなかろうか。そう捉えているからこそ、右の論述“展開”がなされてもいるのではなかろうか。「人間」と「法」とはいわば

共に浅い次元内に在るのではあるが、しかし、そのなかでもさらに次元の差異が在るのであって、その差異（性）を飛び越えてしまうことになっているのではなかろうか。

いま、そうした（心をもつ）存在者（「対象」）を、他の者に即して「他者」と呼ぶとして、その「他者」と「法」とは前者の方が（比較的）深いところに在る。「法」（現象）の存立は「他者」（とみなすこと）と同一次元で在るのではなく、つまり、言ってみれば或る規則性あるいは規範性が存立しているとして、それは他人を「他者」とみなすことと同時に成立するものではない。「他者」性は「法」（性）の可能性の（必要）条件であるとは言うが、しかし、他人を「他者」とみなすからといって、そこで「法」事態がただちに成立するわけではない。「法」の存在によって人の振舞いには或る限定性＝規定性が出てくると言えるが、他人が（心を持つ）他者として把握されるとしても、たとえば「あいつはなにをやるかわからない」といったかたちで現出することも在りえる。——我々としてはこう言わなければならないのだが、大屋はこの（浅い次元内の）差異性を無視しているのではなかろうか。

「対象」のうち人間だけが、そうした「心に対する態度」を（適切に）もちうるものだとして、それ以外の「対象」、それには「動物」も含まれるとして、大屋は『自由とは何か』で次のように説いている。

「自由な個人と客体としての動物化した私を分けるものは、そのような引き受けへの意思、そして自分の行為を自主的な選択として引き受けさせられることへの予期とその承認ではない。」(210)

すなわち、（そもそもの）安藤を批判するコンテキストにおいてなのだが、その安藤が人間を「動物」（に等しい者）として見る見方を採っているとして、人間に対するそうした動物視的見方を退けて、（フィクションとして）「自由な個人」（＝「人格」）とみなすべきであると説かれている。

だが、安藤自身は、「功利主義と自由」（北田暁大編『自由への問い4 コミュニケーション 自由な情報空間とは何か』岩波書店、2010年）で、

「この統治構想は、諸個人の自律性や自由といったものに何ら内在的関心を抱かず、そしてそれゆえに、近代的統治理論の桎梏を越えて更に徹底してリベラルな——近代的統治が排除してきた人々をも平等に配慮する——政治社会へと我々を導くものである。そしてそれは、受苦的感性主体としての人間こそを道徳的考慮の対象とする功利主義によって初め

て開かれる地平なのである。」(96)

と説いている。この「人間」も大屋的に≪「人間と(して)見る」ところに措定されてくる「対象」すなわち「人間」≫と(廻りくどしく)換言可能なのだが(そして安藤もそれを別に否定しないであろうが)、安藤の場合、それはさらに(「種差」を加えて)“種別化”されて「受苦的感性主体(としての人間)」である。(「心に対する態度」をもって)「対象」を「他者」として見ることを、安藤も当然それを事物(および、文字通りの動物)と区別して「人間」と見ることでありと了解しているであろうが、それをさらに「受苦的感性主体」として限定している。大屋においても、結局、この「受苦的感性主体」としての人間、そうした人間から「分ける」として「自由な個人」を対置している以上、同様に、この「人間」(一般)に別様の“種別化”を加えているとみなせる。だが、そう“種別化”したことになっている「自由な個人」および「法」を、にもかかわらず「人間」と(フィクション性の)同一次元に置いている。

しかしながら、大屋はここで文字通り、安藤はそもそも人間を「心」をもたない「対象」と捉えていると、その誤った人間観を批判しているのかもしれない。その場合、大屋において、正しい人間観の下で、人間(一般)＝「自由な個人」として次元の差異性はないことにもなる。その(論理的)可能性はなくはない。だが、それは「いくらなんでも極端だ(極端な安藤批判となる)」と了解するのが自然であろう。そう「極端な安藤批判だ」と見る場合、大屋において差異性の事実が無視されていると見なければならぬ。(しかしながら、本誌別稿で引いた(p.11)「自由か幸福か」稿のp.204を見るならば、人間一般としての「感性的存在」から(自ら種差を加えて)「予期的主体」を限定措定している(「にしか関係のない」に留意)とも了解することができる。その場合、別のかたちで次元の差異性が暗黙には前提されているとも言える。しかし他方、「感性的存在」と違って「予期的主体」に限ってのみ「フィクション」であると捉えられてもいるように思われる。)

「人格」、「法」、あるいは両者を一体として「法的人間」が「フィクション」である——大屋は「名古屋大学」を「フィクション」の一例として挙げている(それだと「フィクション」であるということがより自然に了解できるであろう)が、それと同じように——と見ることはそう非常識ではないが、「人間であること」を「フィクション」であると見ることはかなり抵抗を感じさせるものである。であるから、いわば“脱常識”を本業とするとも言える(野矢・大森)「哲学」を援用して根源的に「人間」であるということを問おうとしているのでは了解できる。その問い方を我々も否定するものではないが、それが「法」と同じレベルで一律に「フィクション」と捉えられていることには異論を呈さざるをえない。「人間」

(であること)をも「フィクション」と呼ぶなら、いわば脱常識的レベルであることをも含意させて、「超越論的フィクション」とでも呼ぶべきである³。

三 「フィクション」と見ることの位置あるいは意義

『法解釈の言語哲学』(導入部分の第1章)で大屋は、来栖を発端とする「法解釈論争」の基本を確認し、それを受けて第2章以降で「哲学」的諸議論をも辿りつつ、特殊ウィトゲンシュタインに依拠する法理論に焦点を合わせる。そして、そのウィトゲンシュタインをめぐる「規則に従うこと」という問題系についてクリプキ(のウィトゲンシュタイン解釈)——そこに、いわゆる「クリプケンシュタイン」への定位が在るとも言いうるだろう——の立場

³ ちなみに安藤が、

「アナキズムを退けるべく、大屋が根拠なき「決定」を支える正統性の源泉を抽象的理念としての「個人」と民主的決定に求めるとき、それらはまさしく懷疑されてはならない基盤として位置付けられ超越論的特権化の対象とされる。」(安藤馨/大屋雄裕『法哲学と法哲学の対話 A dialogue between Jurisprudence and Legal Philosophy』有斐閣 2017、129f. 本書は「2017」としても指示する。)

と、「超越論的」というタームを用いて大屋を(内在的に)批判している。しかし、注意しなければならないが、ここで安藤は、「人間」ではなくむしろ「法的人間」が「超越論的」なものと(「特権化」)されているとしている。したがって、我々と同じ批判をしているのではないことになる。

しかしながら、(すぐ)続けて、

「にもかかわらず、普遍化可能性を要求し普遍化不可能な差別を禁止する正義と公正性の理念によって、大屋は特権化された「個人」を自ら疑う。しかしまた同時に、正義と普遍化可能性に対する疑いがエゴイズムへの言及に於いて仄めかされもするのである。」(130)

と批判されるとき、「自ら疑う」ということによって「特権化」された「自由な個人」を疑うというかたちで不整合が在ると指摘されている。この指摘を我々もしていると関連づけても構わない。しかしまた、そうした「疑い」の対象となりうるということは(実は)それを「超越論的」なものと呼ぶべきではないということになるのではなからうか。これに対して我々は、そうした「疑い」の可能な「自由な個人」として見ることの底に、それを可能にする条件(であるが、しかしまた「アナキズム」に対してもその可能性の条件)となるものとして、そもそも「人」として見るということこそ「超越論的なフィクション」と呼んでいるのである。

しかしながら、——これについては後でも触れるが——大屋において「人」はいわば「よき人」として措定されていて、その「よさ」が自らへの「疑い」をも可能にし、そしてさらに「普遍性」へと向けて進んでいくことを可能にする想定されているのではなからうか。この想定のもとでは「不整合」はないとも了解できる。

(安藤の)「しかしまた」以降は、同じく内的不整合を批判するものであって、したがって、ニュアンスとしては「そしてまた」で始められているのであろうが、まさしく「しかし」として、より深い次元での不整合が指摘されているとも了解できる。この(「エゴイズム」が関わってくる)点については、我々も後に問題とする。

に荷担し、それを「法」の問題系へといわば投射してクリプキが言う「飛躍」として法実践を捉えつつ、しかし、ここで「クリプキから根元的規約主義へ」（本書サブタイトル）とされているように、野矢茂樹の主張を踏まえて、いわば一度かつ一挙の「飛躍」ではなく、「他者たち」との関係に即して、それらとの「コミュニケーション」を通して絶えず、そこで「正当化」の作業を継続しつつ実践を改めていくという在り方を提唱している。

そして、本書全体の締め括りとして、（スタンリー・カベルを援用しつつ、）

「法における解釈理論と実践理論は、その双方とも、このように対話的なモメントを失っている。我々は決して共同体から免許を受けた教育者ではなく、不完全なメンバーを我々の意志に従って調教する権利を与えられているのではない。むしろこの私が意味を世界に提示するとき、他者がそれに学ぶ可能性と同様、私の読みが他者たちに拒否されることを通じて私が学ぶ可能性もそこには開かれていると言われなくてはならない。我々の行為は常に、闇の中の跳躍である。それを幾分でも（あるいは事後的にでも）安全なものとするのは、他者たちの存在とコミュニケーションへの意志に他ならない。絶えざる正当化によって<我々>を維持し続けることによってのみ、我々の行為は可能になるのだ。」(204)

と説いている。「フィクション」とは、しかし固定的なものではなく、この過程で絶えず更新的に措定されてくるべきものなのである。

固定的でなく、したがって実践において創造されるものとして動的に法的フィクションが（その都度）措定されるのだという、その創造性・動性というところに（野矢を踏まえた）大屋の主張の（法理論的）独自性が在ると言えるのであろうが、我々はここで、まさにその創造性・動性を可能にするものとして「コミュニケーション」が、そしてそれは（相互的なものとして）「対象」を「他者」として措定することを前提とするのだが、その「他者」が別途前提されていることになっているのではないのか、と疑問を呈しているのである。

こう（我々が言うなら）大屋は、それは別の「前提」ではない、私達は「法」を作ることにおいて（関係する）「対象」を、まさにそのときに同時に「他者」として措定するのだ、と言うかもしれない。予め「他者」として現出しているものに対して「法」的關係に入る（試みをする）、というのではなく、まさしく「他者」「法」は同時なのである。だが、我々が問うているのは、果たして「同時」なのであろうか、ということである。この引用文において（も）、「私の読みが他者たちに拒否されること」と述べられている。いわば時間的に分解して了解するなら、先ず、「私の読み」を「拒否する」存在として「対象」が措定され、その者と「コミュニケーション」に入ることになるのだが、この「拒否する」存在者と「みなす」

ということが「対象」を（「超越論的」フィクション）として「他者」だとみなすことであって、その事態がまず成立するので、その「他者」との「コミュニケーション」を通して次に（「拒否」されることのなくなる）新たな「法」を構築していく、という格好になっているのではなかろうか。

我々が関わっている「対象」はなにも人間だけではない。我々は自然にも関わっている。その自然が我々の予測（「読み」）と異なって、予想外に我々に害を与えてくる（たとえば地震とか日照りとか）とき、我々は別にそうした自然とコミュニケーションに入りはしないであろう。アニミズム的に、ここでコミュニケーションに入ることも在りえるが、（おそらく大屋が想定しているような）近代的世界の場合はそういうことは在りえない。また、或る種逆に、「対象」が（生物学的に）ヒトであっても、（ギリシアにおける「バルバロイ」のように）およそコミュニケーションに入ろうとなどしない場合も在りうる。「人」（「他者」）とは、我々が態度として一定のものを「心」をもつものとみなし、そこに措定されてくる事態なのである。それは「みなし」として「フィクション」だと言えるのであるが、それは「超越論的」な次元のものであって、基底的な存在態なのである。

冒頭に引用したところ（C）で、

「なぜ、そうした生き方をしているのか、根拠などありはしない。ただ、長い歴史と伝統があるのみなのである」（野矢 95:75）。それは、我々が誰と生活を共にしたいかという問題に対する我々の選択の帰結であり、長い時間をかけて構築されてきた我々の生き方なのだ。」

と大屋は説いている。これを、『自由とは何か』の

「責任を引き受けることを通じて自らを主体であると主張すること、責任を担いうる個人だと想定することを通じて相手の人格を想定すること。……自由な個人とはいまだなお信ずるに足るフィクションである……」（205）／「結果を受容し、責任を引き受けるときに、人間は自由な選択をした主体として位置づけられる。」（210）

などと重ねるなら、「同時」（の「選択」）であると想定されていると了解されるのだが、しかし、野矢（自身）が「長い時間をかけて構築されてきた生き方」を語るとき、それはいかなる「対象」を（そもそも）「人」とみなしつつ「生きる」のかということである。ここで引用

されている（そもそもの）野矢の主張は、まさしくこのような、（我々も二つ前の段落で触れたような）いわば人類学的レベルに定位してなされているものである。野矢は、

「[心あるもの・ないものの] ⁴どちらの描写をとるかはわれわれの態度、生き方の問題なのである。たとえそれが路傍の小石であれ、われわれがそのような生き方を選び、その小石に対してところあるものへの態度をとるならば、それは心あるものとされるだろう。ウィトゲンシュタインの言葉に従えば、それは「魂に対する態度」[ここは、永井的用法では「心に対する態度」と解すべきである]であり、あるいはまた大森荘蔵の言葉に従うならば、「アニミズム」の問題なのである。……それゆえ、それは確かにわれわれ自身の問題となる。そして、われわれは自らの生き方を変えていくことができるという意味で、ある程度それはわれわれの勝手になるとも言える。／だが、他方、生き方とは一朝一夕にできあがったものではなく、またそうやすやすと変えられるものでもない。その意味で、それはわれわれの勝手になるものではないだろう。ロボットに心を認めることができるかどうか、それはわれわれがそういう生き方をするようになることができるようになるかどうか、という問いにほかならない。ロボットであれ、宇宙人であれ、われわれはまだそうしたものととの付き合いの歴史をもっていない。それゆえ、彼らに対して心ある描写を定着させようとするならば、最初の出会から、その方向のもとにゆっくりと付き合いを続け、自然にそれがわれわれの態度として身につくのを待つしかないのである。逆に、人間たちは人間どうしの付き合いをこのような心ある描写を用いる形で定着させてきた。」(『心と他者』、74f.)

と説いている。そして、これに続けて、上の大屋が引用した文が続いている。

これに直裁に従うなら、大屋も、「対象」を「他者」とみなすという（経験の蓄積としての）「生き方」そのものをまず語るべきだと考える。そして、その前提の上で、「自由な個人」に定位した「他者」との共同の「法」（新）創出を（次に）語るべきだと考える。この創出は、「コミュニケーション」を介するものであるのだが、私達は経験において一定の（「他者」とみなすことになる）「対象」との間にコミュニケーションが可能であるという（先行的）「みなし」の形成が前提となっているのである。そして、この「他者」（性）も「法」も共に「フィクション」ではあるのだが、両者の間には次元の差異が在るのである。

この（共に）浅い次元内の（ではあるが）差異性そのものについては、さらに論じると

⁴ 引用文中内の [] 内は、以下においても本稿筆者の付加である。

して、ここで、差異性の無視とともに、「対象」を「他者」として認める（という、それ自身いわば“よき”）ことと「法」的「フィクション」とが一つにして捉えられることによって、「暴力」性が認識されてはいるのであるが（いわば「他者」視の“よき”を取り込んで）そのことの反省の不十分性を帰結している、のではないのかと述べておきたい。

実は、「法」は単一ではなく、さまざまな「法」が在りうるのであって、「暴力」は一つの「法」による他の「法」の抑圧という「暴力」でもあるのだが、換言するなら、そのことへの反省が疎かになっている、と我々は見ている。私達が通常「法」の「フィクション」（性）を語るのも、（実は、この「より浅い」次元で）その特殊性（一特殊にすぎないこと）を、それが特殊であるにもかかわらず普遍であることを僭称していることの告発のためである。我々は、「フィクション」は（より浅い次元で）このようなものとしてこそ語られるべきであると考えている。

（本稿だけではないのであるが）我々が「フィクション」を、あるいは「法」（これは「正義」「制度」などと言い換えてもいい）を「フィクション」として問題視しているのは、それが「擬制」、あるいは丸山真男的に言って「作為」であることが、上のことを換言するなら「自然」として語られていることである。（これは、大屋が批判している小林公(2006:73)もそうだと見ているが）「規則に従うこと」のマクダウエルの理解では、規則に従うことは一つの「盲目的」事態であるのだが、それは同時に「自然」であると説かれている。「作為」（＝取り決め（規約））と言えそう言えるのだが、我々は（生活）実践のなかで、その実践を続けることにおいて、その一定の在り方を一つの「自然」（「第二の自然」）として身に付けていっている、というのである。これに対して我々は、そうした実践（なるもの）は単一ではなく、そこに複数の実践が在るのであって、これらの諸実践の対置状況こそが定位点となるのであって、その対立をどう克服するのかこそが問われるのでなければならない、と考えている。

（実は）大屋においてもそうした視点が在るのであるが、しかしながら、その実践対立克服の主体が「人格」として、（先の言い方をなお用いて）「よき主体」⁵として措定されている。

⁵ この「よき」に関わって、大屋はそれを（一面では）いわば理論的なものとして語っていると（も）みなしうる。「代表民主政」に定位して、次のように述べられている。

「投票による選択についても、[選挙における] 評価対象 [政治家] と評価主体 [一般国民] の双方において整合性を備えた個人の人格を要求するシステムと捉えることになる。すでに指摘したように、選ぶ対象が政党・政治家となることによって、彼らの主張にはその単位における整合性が要求されるだろう。高福祉・低負担を両立させようとするような主張に問題性があるかどうかは、それが同一の人格のなかに矛盾なく存在できるかどうかと問うことによってチェックできると考えるわけだ。同様に投票者の内部においても、自分の内部にある矛盾し得る要求を相互に検討し調整することを通じて単一の投票行動へと統合する努力が求められることになる。」(2017:110f)

(そもそもの「人間」視によって措定される「他者」としての「対象」が、いわばそれ自身「よさ」を投影され、そして、そうした「よき者」が、(さらに) 自己展開的に「法的人間」へと成長するとみなされている。) そうした人間の実践として、いわば人間(個々人)に内在する克服性といったものが想定されている。「対立」のなんらかの解決(の営み)を「政治」と呼ぶとして、大屋はその「政治」を——「論証なしに」とも言い添えておきたいが、その点は措く——限定して「法的政治」として問題とし、その(法的)理念に定位する「主体」を想定している。そして、その法的実践として全実践を捉えるというかたちで、「実践」は言ってみれば一元化されている。

これに対して我々は、そうした「実践」の外部に、もう一つの実践領域(もちろん「人」のであるが)が(別個に)在ると見る(べきだと考える)。(「政治」「法」に対しては)「経済」と言ってもいいのであるが、人が究極的には自己の生存を図っていくという領域である。「生活」と言うのなら、これこそがその(主)領域である。そして「政治」とは、一つの別の営みとして、そこにおける問題性をいわば引き取って、その解決を図る営み(実践)であるのである。

ちなみに井上達夫は、大屋的行き方を退けて、ここで「政治」の領域に「普遍性」のファクターを導入する(導入し、我々の言う「解決」をそれに委ねる)のであるが、これに対して言うなら我々は、「普遍性」は生活実践領域にこそ在ると見る。それは(もちろん)いわば

この「よさ」が前提とされているということが大屋自身認めるであろうが、しかし、それはこの(「整合性」という)理論的なものには尽きない。この引用文でも「調整」が語られている。それを他者達との間の「調整」として考えるなら、そうしたものへの志向はなにがしか道徳的である。ここにも、一つの考察未展開と言うべき点を指摘せざるをえないが、本稿の趣旨からは外れるので、「理論」性=いわば悟性性と道徳性=理性性とをどう関連づけるか、あるいは関連づけうるのか、といういわゆる“Why be moral?”問題に繋がっていく(べき)問題性が在るとだけ述べておきたい。これに対して大屋では、「調整」は(少なくとも)ここでは、個人内の、かつ整合化的「調整」として措定されるに留まっている。

そうだとすると、もう一点、言及しておきたい。先に、「フィクション性の(階層の)差異」「前提性」云々と(批判して)述べた。これに対して、大屋は、そこに「循環」が在ることを認め、しかし、それがいわば「よき循環」であると暗黙には説いているのかもしれない。学問論などでは、基礎づけ(あるいは正当化)論(一般)として、基礎づけを求めるなら陥ることになる事態の一つとして「循環性」が指摘されているのでもあるが(いわゆる「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」(など))、大屋は、他に在る同様問題的な諸帰結(独断、無限遡行)を排して(あえて)この「循環性」を選び、しかし、それがいうところの「悪循環」になることを避けるべく、そのなかに「よさ」を(一種、整合説を採用するかたちで)こうした理論的整合性として組み込もうとしているのかもしれない。これに対しては我々は、そもそも究極的基礎づけを求めるからそうしたトリレンマの事態に陥るのであって、それを断念して、生の世界に在る一定の間主観性に依拠して、そこから方法的に政策をも構築していけると説いている。この間主観性は「すでに」在るものだと言うことができるが、しかしそれへの依拠は、大屋のもののように「循環」を帰結するものではない。また、「生」への定位は、論理的には一つの「独断」(的遡行中断)であるとも言いうるが、「生」は言ってみれば“unhintergebar”であると我々はみなしている(みなして構わないとみている)。以下は、これを説明するものである。

理性の普遍性、それが問題解決を担うところの理性のそれではない。(我々は、「無政府主義」的に、生活実践そのものが普遍的理性を内含しているとは考えない。生活実践の外部に「政治」を置いていて、問題解決はいわばそれに外注される、と捉えている。)生活実践領域における普遍性とは、それはもちろん人間の(「人間に限っての」でいいのであるが)であるが、一定の実用的間主観性である。そこには認知的なものも含まれる。ここから説明するなら、人々の間で(物理的)世界は間主観的に同一のものと認識されていて、問題性の(政治的)解決もそれを手がかりにするのである。(ここでフッサールの「生活世界」論を想起していただいで構わない。)

大屋は「石工」の例を援用しているが(2006:25ff)、我々もこれを使って半ば連想的説明を試みたい。「〇〇を持ってこい」という親方の発話の弟子による理解は、(次に)積むのに相応しいものに限定されるという物理性によって制約されるのであるが——「意味」も「解釈」作業のなかでというより、この物理的制約のなかで決まってくる——、何が相応しいのかは、端的にこう言えるが、間主観的に(この場合、親方と弟子との間で)同一なのである。直方体状の石片が積み上げられているとして、その場合「相応しい」のはまさしく直方体状であるものなのであるが、石片の形状が直方体状であるかどうかは物理的に(しかし、限定して「対象」との(実用)実践的関わりにおいて現出しているところの世界に対して)客観的に——「解釈」から独立に——人々の間で同一なのである。

唐突に始めて補足することになるが、私はかつて「構成主義」紹介における日本“代理店”のようにも見なされていた。ドイツの「エアランゲン＝コンスタンツ学派」の「構成主義」であるが、そこでは、言語的意味も、「自然言語」の曖昧さを排した一種人工言語(「真正言語」)として(は)、この物理的世界との関わりで(間主観的に)構築されるものと考えられている。⁶そして、「自然言語」は(各)文化と一体となっているので、それを「人工言語」に置き換えることはできない、と反論されるなら、少なくとも、「真正言語」に基づいて、それは単純に規約的なものではなく「生」(の実践)からくる必然性を有しているのだが、それに基づいて、自然言語を是正していくべきだ、と考えたい。^{7 8}それでは文化との齟齬が生じ

⁶ 「構成主義」については、安彦 1980a, 1988a, 1993b を、簡単には『岩波 哲学・思想事典』(1998年)所収項目「構成主義」「エアランゲン学派」「ロレンツェン」、『現代倫理学事典』(弘文堂、2006年)所収項目「エアランゲン学派」「構成主義」を参照いただきたい。この拙稿言及については、http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/abiko/abikopaper.html を参照いただきたい。

⁷ クリプキの議論は、例の「クワス算」を事例として用いてなされている。(やや)唐突かもしれないが、我々はこれに即して次のようにも(「構成主義」に従って)述べておきたい。たしかに純論理的・数学的には「+」の理解から「クワス」のような理解を退けることはできない。

「68+57」に対し、私が今特定の答えを出す、という場面において問題を総括すれば、次のようになる。何

ると再反論されるなら、それに対しては我々は、「文化」よりも「生」の方が重要だと述べたい⁹。

以上のように述べてきたのは、大屋の以下のような『法解釈の言語哲学』のまさに結論部分における要約として語られる、基本的な主張が頭に在ったからでもある。

F：「解釈が無数に可能であるとすれば「正しい現実認識」や「正しい言語使用」も無数に存在することになる、それは議論と対話の基盤を破壊してしまうことではないのかと批判されることになるだろう。[/] これに対しては、我々の対話の基盤は常に崩壊に瀕しており、それを繋ぎ止めているのはただ我々の現実認識であり、言語使用であり、それを体

が私に、私は[プラス的に]「125」と言うべきであり、[クワスの的に]「5」と言うべきではない、と告げるのか。」(クリプキ(黒崎宏訳)『ワイトゲンシュタインのパラドックス』産業図書、第2刷、1985年、38)

と問うていくことができる。そして、クリプキにおいては、それを「プラス」として理解するのは一定の(「共同体の一致」としての)「規約」によるものであって、それ以上の「事実」はない、とされる。しかし我々は、ここでフッサールの「幾何学の起源」論とリンクさせていただいてもいいのであるが、発生的には数学も「生活世界」に起源をもつものであると考える。その物理的環境のなかで、この「幾何学」(その語源は「土地を測る術」である)の例で言えば「土地を測る」といった実践が遂行されている。それは、「算術」の場合も同様である。いま(もちろん物理空間において)基石を並べてみるとして、68個の山と57個の山とについて、一定の操作を加えて5個になるようなものに、どのような「生活世界」的必要性が在るのか。そうした必要性によっても「算術」は制約されていると考えるのである。

⁸ ここで、もう古い論争だが、ハーバマスやアーペルのガダマー(「言語性の観念論」)批判を想起していただいても構わない。

⁹ 先にマクダウエルに言及した。なかば前々注の続きとなるが、この「文化」ということに焦点を合わせてマクダウエル批判としてももう少し補足しておきたい。マクダウエルもまた、我々のように実践を広い意味で考えていると見てもいい。「算術」の例は(この「実践」から見ても)極端な事例であるので先程の「石工」の例に即して説明する。これで敷衍的に説明するならマクダウエルは、「次(の石)！」という発話に関して、それは一定の文化的コンテクストのなかで発せられるものであると想定する。(これも別のかたちで唐突かもしれないが)いま(大津市)坂本地区(そこには「野面積み(穴太積み)」の伝統が在るのだが)でこう発せられる場合、弟子は(当然、適切なものに限定されるのではあるが)自然石を(そのまま)もってくることを求められている。直方体に(より近く)整形してもってくることは求められていない。しかし、別の地方であれば、その方が当然のこととして求められるであろう。そこには別の伝統、すなわち「文化」が在ると言ってもいい。そうだとするとマクダウエルは、坂本ではそのままもってくるのが「正しい」反応であるとする。そして、これはワイトゲンシュタイン自身そう述べているのであるが、こうしない弟子(それは他地方から来た者だと想定せざるをえないが)が居たら、「文化」に反して「間違っている」と語ることになる。ここで生じうるのは(正当化ではなく)もっぱら「説得」である。この親方と(新参の)弟子とは相互に別の「言語ゲーム」=「生活形式」のなかで育ててきているのだが、その複数の「言語ゲーム」を越えて間「言語ゲーム」的に議論・合意が図られていくことは想定されない。(マクダウエル批判の全体的文脈のなかで、このワイトゲンシュタインのいわば「説得主義」を批判的に検討したものとして、安彦1999b,cを参照いただきたい。)

そうだとすると次に、大屋は(そして野矢も)、この間言語ゲーム性を想定していると言っている。しかしその場合、親方・弟子間のいわば発話的(言語実践内在的)理性性ともいったものに依拠して、発話がそもそもこうした石積み状況においてなされるのであって、かつ、その(物理的)状況性から来る制約性が在るということ(それ自身独立したファクターとして)取り出してはいない。

系的に理解しようとする我々の努力だけなのであると答えよう。規則適用に関する全面的な不確定性を前にして、脱文脈化への努力をおこたることは許されないのだ。[/] 直ちに次のように反論されるだろう——では、それは暴力ではないのか。無限の解釈が可能であるにも関わらず現実上の必要性の名の下にそれが抑圧されるとすれば、それは暴力に他ならないのではないかと。[/] そう——私はそう答えるしかない。それは暴力なのだ。そしてそのことは、我々の社会が社会として機能していなくてはならないということを意味している。我々はその暴力性を知りながら、より良い社会制度、より良い関係性、より良い自我概念を目指して知の権力性を行使するしかないのである。」(201f)

G：「それは本質主義的な真理への基礎付けを排除するが、だからといって何も正しい理由などないといっているわけではない。むしろ何も我々に本質的に課せられたものがないならば、重要なのは我々が（私が）私の責任において、私の意志において、何を正当なものとするかという実存的決断である。そして仮に理論的な基礎付けや科学的様式を正しいもの、望ましいものとするならば（私自身はそのように信じているが）、必要なのはそれが正しいという信念に可能な限り多くの人々の同意を得ること、真理へと人々を誘惑することなのであって、偽りの真理性に寄りかかってそのような努力をおこたることではないのである。」(203)

H：「つまり、私が本書で試みたのは、いわば、二段階の作業なのである。井上達夫やデリダのように終局的に正義の存在を指定する哲学を批判し脱構築する作業と、にもかかわらず正義を構築し維持しようとする建設に作業と。」(203f)

I：「我々の行為は常に、闇の中の跳躍である。それを幾分でも（あるいは事後的にでも）安全なものとするのは、他者たちの存在とコミュニケーションへの意志に他ならない。絶えざる正当化によって<我々>を維持し続けることによるのみ、我々の行為は可能になるのだ。」(204)

まず指摘しなければならないのは「絶えざる……続ける」(I)と「暴力」云々(F)との齟齬性である。「暴力」とは、「無限の解釈が可能であるにも関わらず現実上の必要性の名の下にそれが抑圧されるとすれば」と述べられているが、その無限解釈を打ち切って一定の「解釈」を主張することによって、それが（単に可能な「解釈」はなく）他の（現実の）「解釈」への（と我々は述べているところのその）「抑圧」になるがゆえに、そう語られる（べき）ところのものである。これは「続ける」の言と明らかに齟齬している。「二段階」云々(H)は、この齟齬性の弁明の言でもあろう。

次に、なぜ打ち切られるのか。それは、「我々の社会が社会として機能していなくてはなら

ない」(F)からである、と語られる。言うならば、「解釈の継続(そのもの)」よりも「社会が機能すること」の方が大事であるということであろう。我々も(は)これを——一つの井上達夫批判としても(2006:199も参照)¹⁰——基本的に支持する。

だが問題は、「我々はその暴力性を知りながら、より良い社会制度、より良い関係性、より良い自我概念を目指して知の権力性を行使するしかない」(F)と、いわば同時に「解釈を継続しつつ」なされる、その方向性として「より良い」が語られているのだが、その「良さ」とは何か、ということである。我々は、「機能」とも一体として、その準拠点が「生」にこそ在ると考える。

その場合、もちろん、「生」のうちに(「良さ」の)客観的(=自体的)基準が在るというのではない。しかし、その場合でも、その「生」における一定の間主観的事態が在ると見ることが出来る。それはもちろん、「生」の営みにおける各人間の合意ではない。「生」の営みには人との対立が在る。しかし、その底には、いわば対立がそこで生じてくる一定の共通的事態が在る。たとえば、土地をめぐる争いが在るとして、そもそも「土地」とは何かに関して、あるいは、(まさにそれゆえに対立が生じてくることになるのだが)人々が皆、その土地を求めているという共通性が在る。そして、こうした事態に関する間主観的に同一の認識が存在している。「法」とは、対立に解決を求めるものである。大屋によるなら、その解決のための「解釈」に無限のものが可能であって、そのいずれかを選択しなければならない、というのであろうが、それは「実存的決断」(G)、いわば無根拠なものである。我々はこれに対して、そこに根拠として基底的なものが在って、「解釈」における合意、それを通した「法」(正義)の措定は、より高次のものとして、これによって統制されると考えるのである。(大屋は「繋ぎ止めている」「現実認識」(F)と語っている。これを我々は説明しているのだとも言うるかもしれないが、大屋のこの言はいわば宙に浮いてしまっている。)「私の意志において、何を正当なものと看做すかという実存的決断である。」(G)と説かれているが、我々からするなら、その「法措定」は「実存的決断」の事柄ではないのである。

ちなみに(対論相手の)安藤においては、ここで、「生」における基準として、明確に「幸福」(の最大化)が設定されている。上の例示的説明に関連づけるなら、安藤も、人は(たとえば)土地を欲している(という利害主体である)という共通性をもっていると(当然)考

¹⁰ この点に関する私自身の井上(いわば「継続」主義)批判としては、私の facebook page の 2016 年 9 月 14 日記事(「ハーバマス『コミュニケーション的行為』論(特に「会話」論)をめぐる)、2016 年 10 月 16 日記事(「井上達夫『リベラルのことは。』」)を参照いただきたい。また、これらでは「会話主義」というタームを用いて批判したが、ちなみにこのタームはハーバマスの「コミュニケーション的行為の理論」から取り出したものである。この点については、安彦 1991b を参照いただきたい。

えているであろう。(本誌別稿で見た)「幸福」に対する「自由」の対置という大屋の構図の底には、こうした、一領域としての自立的な「生」(実践) というものを措定するのか、いわば(「法」定位的に) 一元的な「実践」一般に定位するのか、という対立性が在るのでもある。

しかし、(安藤に加担して?) こう述べるなら、そもそも何に定位すべきかということも「解釈」の事柄だと反論されるであろう。だが我々は、このことを予想しつつ述べているのである。先程「石工」から「真正言語」云々と述べたが、そのことを想起していただきたい。大屋は、「直角のものなら一番うまく積み上げられるというのは本当か。さらに、そもそも「直角」などどう規定できるか、そこにも「直角」(の意味)の解釈の可能性が無限に広がっているのではないのか」などと反論してくるかもしれない。後件に即して言うが、たしかに(純学問としての)幾何学なら、そこで(非ユークリッド幾何学などを念頭に) そう説いてくることも在る。しかし、「生」のまさに石積みの世界においてもそうした問いが発せられるであろうか。これは前件についても同様である。たしかに(理念的世界でなく)現実世界においてもマクロな宇宙的スケールで言うなら、どの幾何学が妥当か、とも問えてくる。しかし、我々がここで「生」として想定しているのは日常世界(の「生」)である。そして、そこでは、(実用的)実践において一定の“正解”が(間主観的に)存在しているのである。

この日常世界性によって「法」は統制されると我々は説いているのだが、さらに厳密化すると、大屋は、統制といっても、本来「法」は、(そうした実用性ではなく)人々の、たとえば(であるが)親方は弟子に、どれくらい継続して、どれくらいのスピードでもって来いと命令してよいのか、といったことを問うているのであって、そこでは“正解”なるものはない、と言うであろう。だが、果たしてそうであろうか。そこで、親方-弟子の間に(速くさせたい・ゆっくり運びたいといった)利害対立が在るとして、そこに在る利害性に定位するならば、解決点は決まってくるのではなからうか。その場合でも解決点は複数在ると言われるかもしれない。だが、その場合は、妥協点というものを探っていけばいいのではなからうか。(ちなみにこれは、利害対立を(誤魔化すことなく直視するかたちで)前提とするものである。そこには「抗争」が伴われている。したがって同時に、妥協が成立するとしてもそれは抗争者間のものである。これに対して大屋は、複数の者の間の「合意」を語る場合(であっても)、各人が(それぞれ独立に)理性的である——いわば「よき人」である——(、だから「合意」が可能になる)と想定しているように思われる。であるから、その各人のそれぞれの「真理」主張を相手に納得させるということが説かれてくることにもなっている(G参照。)

しかしまた、そもそも「合意」が妥当性をもつ事態だということも一つの「解釈」であると言うかもしれない。だが、それが(論理的に)可能であることは認めるとして、(ここで逆襲

して言うが) それなら、なぜ「コミュニケーション」(I)を介した「同意」(G)を語るのか。

諸解釈から「私」が一つを選ぶという「実存的決断」(G)と「同意」とは相容れないように思われる。「責任」も同様である。「実存」に合わせるなら、それは自己に対する責任になるであろうが、果たして大屋はそういう含意で責任を考えているのか(あるいは、ひょっとして(端的には加藤泰氏の解釈における)カントのように「自己自身に対する義務」(の先行)を説くのであろうか)。そうではなく、やはり、人々がよりよく生きていけること、人々の関係態が「社会」であるとして、その「社会」が「より良」く「機能」していくことを語っている(F)として、その「社会」構成員に対する「責任」を語っているのではなかろうか。そうであるなら、その「責任」内容はいわば人間の実情によって制約されてもくるのである。

さて、この辺で本章を締める：大屋が依拠している野矢の(ウィトゲンシュタイン解釈)論においては、いわば純哲学的であって、「実践」が説かれていても特殊「政治」「法」(実践)は考察の射程に入っていない。精査したわけではないが、そもそも彼には(そして、そもそもウィトゲンシュタインにも)特殊政治・社会に関する考察はないと思う。「哲学」としてはそれは問題のないことであって、ここでは「実践」を「実践一般」として問うても構わないところである。しかし大屋は、それを一種「応用哲学」として(この文脈で言うなら「実践」一般を問う)哲学の議論を「法解釈」に“使用”して、「フィクション」論においても(未分節の)問題性を惹起したのだとも総括できようか。「応用」については、(これは私も以前何度か“告発”したことが在るのだが¹¹)「倫理学」(基礎)理論を「応用して」極端な議論がされているのを見て苛立ったことが在る。そこに「応用倫理的誤謬」とでもいったカテゴリーを設定しておいてもいい。それでも「倫理学」はまだいわば“人間臭い”ものでもあって、「哲学」理論よりは「政治」に近いのだが、「(純)哲学」の“使用”にはより注意しなければならないということである。

四 「人間」をめぐる

先に、「人間」とみなすという「フィクション」を(他のより浅いフィクションと区別すべ

¹¹ 安彦 2007b 参照。

きものとして) (仮に)「超越論的フィクション」と呼んだ。これに焦点を合わせて、とりあえずは(これも)ノートの補論として大屋-安藤の「人間」観に(も)触れておきたい。

「超越論的」はカントを念頭に置いてそう呼んだところであるのだが、さてカントは、人間をまさしく、(道徳を可能にすべく)自然から区別している。そして、その(区別)根拠は(大屋の言うように)「人間とみなす」というものであって、そこで「フィクション」を語ることを可能にするものである。だが、そのそもそものカントの「人間」論においても一つの問題性が在ることを確認しておくべきであろう。それは、その「人間」とは、自然(物理的存在)と違って因果性から免れ、そこから因果系列が始まるところの「自由の因果性」の主体としての存在者か、あるいは(より限定的に)「道徳法則」に従う(従いうる)存在者であるのか、という問いが成立するからである。ともに(非・因果性の意味で)「自由な存在者」であるのだが、カントは「実践的自由」と「自律(という自由)」とを区別している。そして「人間」についても、後者に対応するものとして(限定的規定をもつ道徳的な存在者としての)「人格」を措定している。

“als ob”に焦点を合わせてカントを解釈するファイヒンガー —— 来栖にも彼に関する言及が在る。遡って森鷗外だけでなく、たとえば福田恒存も「かのように」に言及し(つつ「フィクション」を語っ)ているが¹²、かつては「フィクション」論においてこれはかなり影響を与えていた —— を参照してもいいであろうが、カントのアンティノミー(解決)論が「自由」として考えているのは(「自律」ではなく)「実践的自由」、それを人間の場合とする「超越論的自由」(「自発性」と同義)である。したがって、これと「道徳」の確保との間にはズレが在るのであって、カント解釈としても「人間」は2つの観点で見られていることになる。

このことも合わせて、「人間」に関して2つの「フィクション」が可能であるとみなしているといわれは考えるのであるが、したがって、そこにも(超越論性の次元で)差異が在るとも見るべきであろう。そして、大屋が、「自律」の主体=「人格」として「人間」を説いているのに対して、安藤は「実践的自由」の主体、ここでは「感性的」ということが基本属性となるのだが、まさしく「感性的」存在者として —— 厳密に言って、その「感性(的欲求)」を「関心」、しかし純粋な理性の道徳的な関心ではなく、「傾向性の関心」によって統制するものである¹³ —— 「人間」を想定している。カントは一面では(対比して人間の「人格性」を

¹² 安彦 2014b 参照。

¹³ この厳密化は、安藤の

「私は功利主義の中でも、最大化されるべき幸福の正体を快楽であるとする快楽主義的功利主義を採用している。だが、その快楽説は感覚的快楽説ではなく態度的快楽説と呼ばれる立場であって、志向的な命題態度

説くとき)、この側面を(高等)動物と共通するもの、単に「心理的」なものとして因果性の支配に在るものとも見ている。だが、それは一種いわば“非・人間的”な人間観でもあって、ここは安藤に荷担するかたちで、(そこで必ずしも因果性の支配の下に在るのではないものとして)人間を自由な感性的存在者として措定すべきで(も)あろう。もちろん、その基層の上に理性性をも想定すべきであって、その次元で「正義」も語りうることになる。

そうだとすると、ここは批判的にもなりうるが、安藤がいわば理性性をもつばら統治者に付与しているのに対して—— もっとも安藤においても、「大衆」(の側)の「政治」的理性性はまったく無視されているのではない。少なくとも「統治者を選ぶ」という(選挙の)場面にそれが想定されている。しかし同時にそれは、いわば(実用的)生(の維持という目的実現)のための「道具」である。したがってまた、そこに在るのは、「理性」性ではなく、それと区別して「悟性」性と呼んでも構わない——、大屋は人間全般がそうした理性性をもつべきであると想定している。(上で問題としてきた「フィクション」のレベルの相違の無視ということは、この「べき」(あるべき人間)が「である」(事実としての人間)にいわば上書きされているからでもあると了解もできる。¹⁴⁾ しかしながら厳密には、この人間全般の理性性ということは、慎重に、少なくとも、それが主張の本筋である、と言わなければならないかもしれない。大屋でも「尊厳」論のコンテキストで「言い換えれば、個の尊厳を当然の前提としてさまざまな政治思想が評価されるというのではなく、政治思想によって想定される良き社会を実現するための手段として個の尊厳が捉えられなくてはならないということになるだろう。」(2017:111)と述べられているからである。しかし「自由」に関しては、(本誌別稿で確認したように)「自由の手段的理解」に対して「自由の即自的理解」(『自由とは何か』、205)と語られており、こうしたところを手がかりに、大屋において全般的な(悟性性を越えた)理性性が(暗黙には)主張されているとみている。——本誌別稿ではこのことの確認を一つの結論としていた¹⁵⁾。

の能力を経験主体に要求するから、快樂経験を帰属できる対象が比較的限定されることになるだろう。」(2017:141)

にも対応するものである。

¹⁴⁾ ここで、「べき」(当為)ということの問題として、「フィクション」措定にもこの事態が在るのではないのか、という方向で問いを設定することもできるであろう。この(ウェーバー的とも言う)問いは、学問論そのものとしても重要なものであるが、ここでは措くことにしたい。しかし、以下でも問題とする「実存性」とも関わるものとして、(この問題に関心をもたれる方には)拙稿 2013a-d, 2014a への参照を求めている。

¹⁵⁾ ここは、「手段的理解」に対するものとして「即自的理解」を挙げたのだが、実は、ここにはそう単純には理解できないところも在る。それは、本稿でも触れている「人格」概念(の曖昧さ:「人」を換言したもの

五 「私」をめぐる

冒頭で言及した件 —— これに関しても「哲学」の誤“使用”を言えることになるとみているのだが —— について、まず「私」(論) という側面から触れておきたい。

冒頭に (E) として挙げた部分の直前で大屋は、

「だが、この私にとってこの私と他の私は互換可能ではない。私にとってはこの私が特別なもの、かけがえのないものなのだ。このかけがえのなさの感覚に、例えばエゴイズムはその重要な立脚点を置いている⁽²⁾」(2006:180f.)

と、同時に後期ウィトゲンシュタイン (の「我々の互換可能な部品あるいはごく普通の一部分のように思われる」「私」の扱い) を批判しつつ (下の (P) 参照)、説き、註(2)において自論稿「エゴイズムにおける「私」の問題」(『名古屋大学法政論集』no.193、2002年) —— 以下「エゴイズム論」と表記する —— への参照を促している。

その論稿では、とりあえず必要などころだけまず挙げるが、

J: 「シュティルナー＝住吉 [雅美] のエゴイズムは、『共生の作法』[井上達夫] におけるエゴやディケーと問題を共有することはできず、したがって議論は成立しない。それは既存の論議に新たな意見を提出するものではなく、むしろその論議の前提に関わるものであり、また私見によればその試みは成功していないし、成功しないだろう。」(2)

K: 「そして正義の徒である井上も、この「かけがえのなさ」が核心となる領域を前にして、正義の限界を意識せざるを得ない。」(5)

L: 「私＝世界のすべての現象が私への立ち現われとして、かつ立ち現われとしてのみ理解し解釈されざるを得なくなるという意味において、いわばそれは一つの包括的な世界観なのである⁽²¹⁾。」(22)

M: 「野矢は大森独我論を肯定的に敷衍しているわけではない。彼の目的はむしろ、このような帰結を導く大森独我論を棄却した上でなお現れる他者の像を描くことにある。参照、[—— 『心と他者』・第2章「<内界>という神話」。]」(28,n.21)

と説かれている。これらにおいて説かれているのは、まず、大枠として (L) までにおいて、

か、あるいは「法的」存在であるものか) にも関わるものである。これについても、「別稿」を参照頂きたい。

厳密に考察するなら、シュティルナー＝住吉の「議論」は「成功していない」(J)ということである。議論は錯綜しているのだが、要点だけ挙げると、「エゴイズム」を大森－野矢に従って前期ウィトゲンシュタイン的に厳密に考えるなら(L)、結局、井上も認識している(K)ように「正義」を語ることを不可能にしてしまうものである、ということである。

しかし次に、(M)はこれと違う。そこでは、(さらに大森から野矢を区別しつつ、その)野矢に従った新たな議論ができるということを示唆している。そこで挙げられている野矢自身の著書・第2章の末尾では、まさしく、

「親」とは何かあるものそれ自体の性質を述べている語ではなく、他との関係を述べた語だ……。同様に、「心」もまた、あるものの性質を述べたことばではなく、他との関係の在り方を述べた言葉なのではないだろうか。……「私の心」は「他者の心」と対になってしか概念化されないと、私には思われるのである。」(81)

と語られている。ここで明らかなように、(これを援用する)大屋において(は)、最終的に「私」とは、「他者の心」と対になってしか概念化されない、それ自身「心」であるような「私」である。それは、((野矢によって)ここでは退けられているような)大森の立場、より端的には永井の「私」とは異なっている。永井の「魂(に対する態度)」とは、(区別される場合は)明瞭に、こうした「心(に対する態度)」を属性とする「私」などではない((N1)参照)。だが、(M)に即した議論の展開はこの「エゴイズム論」にはない。そして、『法解釈の』が、それを行っているところである。

そうだとすると、我々が問題としたいのは、大屋は(そもそも)なぜ「エゴイズム」を問題にするのか、ということである。「エゴイズム」が問われるとき、そこで(((M)に対して)自己批判的にもなるかたちで)「かけがえのなさ」(K)を属性とする「私」を説いているようにも了解されてしまう。もちろん、「エゴイズム論」において、結局(シュティルナー＝住吉的)「エゴイズム」論が、突き詰めて考察するなら——ここは(J)に即してこう解釈するのだが、大森－野矢に従って“突き詰めて”考察するなら、「議論」は実は「前提」を問うものとなっているのであって、そういう(「議論」の、本来共有すべきその前提を問うものとなっている)ものとして——(正義に関する)「議論」を「成立」させないものであるとされるのであるが、そこで本当に“突き詰めて”考察されているのだろうか、という疑いを我々はもっている。換言するなら、(ごく一部でだが)永井に言及されている(26,n10)のだが、それは、本当に永井の「私」(すなわち「魂」)へと“突き詰めて”「私」＝「エゴ」を考察し

ているのであろうか。ポイント（の一つ）は「かけがえのなさ」という「私」規定（あるいは：表現・理解）に在る。「私」＝「エゴ」が“突き詰めて”考察されなければならない、と説かれているのであるのだが、そもそもそういう規定に定位するのは問題なのではなかろうか。

大屋は、『法解釈の』では、たしかに、

N：「ウィトゲンシュタインの世界像において私が特殊なのは、それが視点としての性格によって必然的に、記述された世界の内側に現われ得ないことによるものであった。」(179f)

O：「前期のウィトゲンシュタインにおいて「我々の世界」とは少なくとも語られていない存在、おそらく語り得ないし想定もし得ない存在なのである。『草稿 1914-1919』の次の記述も参照せよ。——「世界靈魂がただ一つ現実存在する。これを私はとりわけ私の魂と称する。そして私が他人の魂と称するものも専らこの世界靈魂として把握するのである」[ウィトゲンシュタイン. note:1915年5月23日]。」(180)

というふうに、「前期」ウィトゲンシュタインを、永井・入不二とも共通するものとして（永井的に正しく）捉えている。そして、基本的には、これに対して（この「前期」と異なるものとしての）「後期」に定位し、それを援用して自説（自らの法理論）を展開しているのだが、しかしまた、右の引用箇所続けて、

P：「これに対し、後期のウィトゲンシュタインの思索は常に我々の視点から為されていると、とりあえず言うことが許されよう。意味についても論理についても、それが我々の視点ないしインタラクティブな関係を前提として存在するものであることが考察の起点であった。だがこのとき逆に、私とは何であるかという問題は姿を消しているのである。後期ウィトゲンシュタインの世界に、我々の一員である私の姿を見出すことはもちろん可能である。私が考える、私が思う、私が発話する、云々。だが、このとき、私は我々の互換可能な部品あるいはごく普通の一部のように思われまいだろうか。だが、この私にとってこの私と他の私は互換可能ではない。私にとってはこの私が特別なもの、かけがえのないものなのだ。このかけがえのなさの感覚に、例えばエゴイズムはその重要な立脚点を置いている [参照、[大屋 2002a]].」(2006:180f)

と —— 一つ目の「だが」の前は「基本的」主張へと繋がるものだが、この「だが」以降において —— 語るとき、「前期」もまた重要だと説いている。そして、ここにおいては、「か

かけがえのなさの感覚」に基づく「エゴイズム」が対置されている。ここでは「エゴイズム」はいわば積極的なものとして語られていて、それは、上の (M) で示されている「エゴイズム論」における「エゴイズム」評価、それは結局消極的な評価であるのだったが、これといわば方向性が異なっている。

しかしながら、我々は、(このこと自身を「不整合だ」と指摘するのではなく、) そこに(それ自身に) 或る問題性が含まれているのではないか、と見る。自身(で)は「前期」をも取り込もうとして、上に引用した(正しい「前期」理解の)ところから実は(したがって、「前期」への誤解を含むかたちで)ズレてしまっているのではなかろうか。そして(「前期」とリンクさせうるとしても)そうした誤解が含まれているので、「かけがえのなさ」といったいわば“文学的”(とも言うる)次元と重ね合わされてもくるのではなかろうか。たとえば「政治と文学」と(かつては)よく語られた。そこでは、「政治」の限界性が指摘されてもいた(たとえば福田恒存によって¹⁶⁾。「正義論」が取り逃がしているものとして「かけがえのなさ」が在るとするのが「エゴイズム論」の(そもそもの)問題構制であったのだが、それはこの「政治と文学」といった問題構制と関心を共有しているのもあるのではなかろうか。我々が大屋「エゴイズム論」において疑問をもっているのは、(換言すれば)こういうことである。

「エゴイズムにおける「私」の問題」稿の主張展開を改めて辿ってみよう。これは、井上達夫の「普遍化可能性」(に依拠する正義)論を検討・批判するものでもあるが、それが次のように語り出されている。

Q:「井上達夫が迷いを感じた地点、その故に正義原則の全面的勝利を宣言することをためらった地点は、我々の感じる自らの「かけがえのなさ」の感覚であったと、私は考えている。私にとって、自分という存在は確かに「かけがえのない」特別のもの、正義原則の要求する普遍性に逆らい続ける独特のものであるように思われるのだ。」(1)

すなわち、「私」の存在に定位するなら正義は貫徹できないというのである。

もちろん、井上自身も —— であるからそもそも「迷い」が生じる(という)のであるが —— 「正義」とは別に「(真性の)愛」を語っている。井上(『共生の作法』)から次の一節が引用されている。

¹⁶ 上記(註12)拙稿参照。

R：「ある女がある男を、彼が彼女にとっての「理想的男性」の基準をすべて満たすが故に愛しているとしたら、彼女が愛しているのは「理想的男性」の集合——たとえそれに属するのが彼一人だったとしても——であって、この男ではない。(……) 真性の愛は愛される者の個性性への関心を要求する。(五 [『作法』・四八頁、省略引用者) (5)

そして大屋は、これを受けて、

S：「愛は個体的同一性をもってしか正当化し得ない、その故に正義の手の届かないものである。これが井上の留保ないためらいだと言うことができよう。」(5)

と纏める。

しかし大屋はさらに、

「だが、では正義論が拭い去れない「かけがえのなさ」を中心とした理論とはどのようなものなのか。以下では住吉が提示した「私」の姿を手がかりに、この問題を検討してみよう。」(5)

として、住吉雅美『哄笑するエゴイスト — マックス・シュティルナーの近代合理主義批判』に即して議論を展開させていく。

まず、井上も言う「個性性」の特質として、

T：「自己の行動が自己の目的と選択のみに基づくという自律的個人を求め」(八 [住吉書]・二七八頁) するためにエゴイズムは、「私の一般化=言述不能性」と「この私性」とを結合させた私の像を描こうとしている。なるほど、私にとって「この私」はかけがえのない存在であるという言明は……」(7f)

として、住吉から「私の一般化=言述不能性」と「この私性」とが確認されている。そして、これらを特性とする「かけがえのない」「私」について、

「だが、私はここで、それが実際には何を意味しているのか、そのような性質を持つ「私」とは誰であり、どのような「世界」の中にいる存在なのかを問う必要があると考える。」(8)

として、「世界」のなかでの、そこには複数の「私」が居ると通常は考えられているのだが、そうした「私」の分析を進めていく。

「世界」にはいわば複数の「私」が居るのであるが、しかしながら、そうした「私」の複数性は、換言して（一つの「私」から見て）「別の私」ということは、上の二「性質」とは相容れない。つまり、「私」は唯一のものとして存在する、と説かれる。そして同時に、前期ウィトゲンシュタインに即して、（「エゴイズム」の止揚としての）そうした「私」達の「相互承認」というシュティルナー＝住吉的立場が批判される。

六 ウィトゲンシュタインをどう「使って」いるのか

ここから「結論」として出されてくるのは、

U：「むしろここで明らかとなったのは、シュティルナー的エゴイズムが主題化する自己の言述＝一般化不能性——「かけがえのなさ」が、正義論の問題と相容れない地平にあること、従って正義論を問う際にそこに拘泥するのは無意味であるか、むしろ概念的には不可能なことである。」(23)

ということである。我々として引き取って纏めるなら、「かけがえのなさ」などを取り入れたかたちでは「私」達の関係態としての「社会」の在り方などおよそ提示できない、ということである。

しかしながら大屋は、一人の法理論家として、一旦このように断言した後、さらに次のように「結論」を展開させる。

V：「だが、では正義論の問題設定が絶対のものであり、エゴイズムの問題設定はそもそも完全に誤った試みだったのだろうか。この問いに対しては、半分は肯定、そして半分は否定をもって答えたい。エゴイズムが「本質に従って行動せよ」という脅迫観念からの決別を試みたことには……十分な理由があろう。正義原則をめぐる議論における特定の立場を擁護する際に、往々にしてそれらの「本質」が持ち出されることを考えれば、本質主義批判が正義原則をめぐる問題に一定の寄与を為すことは疑いえない。」(24) / 「エゴイズムに関する考察を無価値としないのは当然のことである。ある解決法の長所短所、損益、必然的帰結や議論の構造を明るみに出すことによって、はじめてさまざまな議論が共有さ

れ得るからだ。エゴイズムの解答それ自体が社会規範の在り方を問う問題を共有できなくとも、エゴイズム研究はいかなる主義が可能であるかという問題を確かに他の社会理論と共有している。」(24)

以下、この主張の含意を（我々としてなんとか）理解することを試みると同時に、こう語られることにおいて表出している大屋の「前期」ウィトゲンシュタイン“使用”の問題性を提示していってみたい。

この「エゴイズム論」において、『法解釈の言語哲学』で説かれる（既存の「正義」の）「脱構築」があたかもヴァージョン・アップされているかのようにも¹⁷了解できる。しかしながら、シュティルナー＝住吉が（なお）社会理論的スタンスを維持しているのに対して、（これは「かけがえのなさ」を「個性性」として語る彼らの主張を分析した結果であるのだが）その「個性性」の厳格な「哲学」的（ここは限定して「前期」ウィトゲンシュタイン的、とすべきであるが）“使用”は、あまりに不自然であると感じられる。もう少しまともに言うなら、ここで一つのカテゴリー・ミステイクが犯されているとも言えようか。社会理論は一定の前提、内容的にその核心を取り出すなら等しい存在者である人々の関係態が「社会」であるとして、その等しい存在者を前提とするものであるのだが、その前提をとっぱらってしまっている。

いま分かりやすく比喩的に説明してみる。近年「鎌倉幕府」の成立年に関して認識の変更が在ったようだが、それに先行して、幕府成立年について諸説（いうまでもなく、これは諸「正義」の比喩である）の間で論争が在ったとして、それに対して「そもそも過去が在ったと言えるのか」というかたちで、前提としてのそもそもの「過去」の年代推測を不成立としてしまうようなことが（本質主義批判として）説かれているように思える。上の発言（V）そのもので言うなら、大屋は、「正義原則」の「特定の立場」を批判（「脱構築」）するために「エゴイズム」が（なお）使えるというのだが、自身確認したことは、これが「正義」そのものを廃棄してしまうということであった。そもそも諸正義論（「立場」）を批判するには「正

17 「エゴイズム論」の方が先に書かれているので、ここは正確には、『法解釈の』においてヴァージョン・ダウンがなされている」と記すべきかもしれない。あるいはむしろ、次のように言うべきであろうか。『法解釈の』において、先に挙げたように「エゴイズム論」への参照が求められている(181)。そしてそこでは、『論理哲学論考』(前期)と『哲学探究』(後期)との関係について、「ここには残された問題がある。それが私の考えだが、現時点ではこれ以上にこの問題に関する考察を進めることができない。」と述べられている。だが、それに続いて、「可能な誤解に対応するためにごく少量の、予防的な議論のみを展開しておこう。」(181)と述べられ4点の「議論」がなされているのであるが、それらを見る限り、「エゴイズム論」で（せつかく）取り出そうとした（「魂」に関わる根源的）問題性を（むしろ）棚上げしてしまっている。

義」観念そのものは前提しなければならないのではなからうか。

ここ（「過去」云々）で我々は、

「今、この瞬間の「この私」が何者からも自由であるためには、過去の「私」あるいはそれらの間の一貫性・純一性(integrity)からも自由でなくてはならない。かくして、エゴイズムの「私」は過去との同一性を否定するに至る。」(16f)

という（パーフィットを思わせる）件をも想起している¹⁸。しかしながら、「自由か幸福か、あるいは自由という幸福」では、この“integrity”を「整合性」と訳出しつつ、（安藤を批判して、）これとまさしく逆と思われる主張がなされている。

「我々が確認すべき結論は、おそらく、次のようなものである。もし我々が世界のありようを左右できる、我々の経験の外側にいる神々だとすれば、おそらく安藤の問題提起——人格なき世界の方が望ましい事態というものを想定することができるだろう。だが、すでにある世界の内部にいて人格としての整合性(integrity)に対する信憑を持っている我々一人一人の観点から見た場合、人格なき世界は私のいない世界、私にはついに感覚され得ない世界である。いわばそれは、夢の中の私にとっての夢の外の世界なのだ。したがって、人格ある世界と人格なき世界のどちらが優れているかという問いは、我々にとっては意味をなさないものなのである——ノージックの経験機械の中の人物にとって、次の二年間の夢としてどのようなものが望ましいかという問いが了解不能であるように。／本質的解決への道が閉ざされているとすれば、我々にできるのはこの自由という幸福を感じることでできる予期的人格というシステムにしがみつ、それを少しでもよく運用することなのではないか。自由と幸福が相克することを認めつつ、しかしその中にとどまるのが、私にとっての可能性の範囲なのである。」(214f)

18 ここでも「カテゴリー・ミステイク」が犯されているとも言うのだが、この（過去あるいは未来との）同一性を前提としない個体の観念は安藤でも使われている（「統治と功利」『創文』494号、2007年、p.34）。しかし、安藤も（同時に）社会理論家でもあって、それは一つの問題性であると考え。安藤は「法理論」ではなく「法哲学」のスタンスを採っているのだが、いわば純粋哲学ではない法哲学に対しても、これは（なお）言う。これはまた（同様、「哲学」の一下位学科ではあるのだが）「倫理学」についても同様である。我々はかつて、このパーフィット的自我概念に定位して（そもそもの）「長期的利益」観念（あるいは、それに基づいた道徳の正当化）が無意味であるとする永井均に対して——そこでは逆に、「哲学」に定位していわば「応用哲学」として「倫理」を語ろうとしているのだが——、同じ「カテゴリー・ミステイク」だと断じたことが在る（安彦〔著書〕2013参照）。

ここでは、「私」は前期ウィトゲンシュタイン的な「私」ではなく、「哲学」としては根源的に問われてしかるべきところの「私」ではなく、いわばレベルを上げて社会理論の地平で「私」が語られている。あえて（なお）「哲学」と関連づけるなら、それは（「魂」ではなく）「心」としての「私」（あるいは、さらにその一限定態）である。

しかしながら、（そもそも）なぜこのような錯綜が生じてきているのだろうか。我々は「実存」というところに一つの“秘密”が在るとも見ている。

「井上達夫はそれ [シュティルナーのエゴイズム] を「実存的エゴイズム」と定位している」
(4)

と述べられている。“ことば尻を捉え”たような議論ともなるが、そもそも「かけがえのなさ」もそうした実存主義的なものを想起させる。もちろんその場合も、「かけがえのなさ」を「性質」とする或る個体（「私」）は、一般的諸性質の束といったものではない。だが逆に、すべての一般的性質を失った（いわば裸の「私」となった）とき、そこに「かけがえのなさ」は残るであろうか。ましてや、「私」が瞬間的（現在的）「私」となって過去（記憶）を失なうとき、（当の）「個体的同一性」が失なわれてしまうのではなかろうか。少なくとも、通常の、「文学」でも共有される語感では、そういうことになる。だが、問題とされてきた「個性」はそうしたいわば文学的概念ではないのである。

「哲学」においては「個性」は、「個体化の原理」と言われる場合のその「個体」の本質的属性としての「性格」とも換言できる。もちろん「個体」は、さまざまな属性を持っていて、「確定記述」としてその属性によっても指示可能であると通常は考えることができる。しかし、論理的には全属性を共通にもつ別の「個体」も想定可能である。したがって、それら諸属性をもってはどの「個体」かを特定できない。「個体化」の問題はここから始まるものとみなしうるのだが、ここで「本質的」属性と呼んだものは、まさしくそれをもって特定「個体」を指示できるものである。ドゥンス・スコトスが「このもの性」—— もちろんこれは、たとえば「赤さ」「知恵をもつ」といったものと同レベルの性質ではなく、「ソクラテス」の場合は「ソクラテス性」と特化されることになるものである（もちろん厳密には、そうした「ソクラテス性」「アリストテレス性」等の（諸）性質をいわばメタ的に表現するものである。「ソクラテスとはどれ（誰）だ」と言われて「このものだ」（人の場合は「この人だ」と言うときの「この」性である）—— という言葉で呼んだものは、まさしくそうした（特定化能力をもった）本質的属性である。「エゴイズム」を分析してきた大屋も（当然）これを認

めるであろう。

しかしながら「個性」は、客観的にも、換言するなら、考察する主体をいわば棚上げにしても問えるものである。そして、「私」においてもその「個性」の事態が成立していると見ることができるのであるが、これは必ず特殊「私」に即して問題としなければならないというものでない。(大屋が引いている (O) ウィトゲンシュタインの「世界霊魂」という言い廻しは、これと整合的でありうる。「世界霊魂」と私=ウィトゲンシュタインが語る時、それは私の外部に在る客観的なものとして見られているとも了解可能である。) しかしながら、(当の)「前期」ウィトゲンシュタインは、「私」に定位して、かつ、その「私」=ウィトゲンシュタインが(考察に基づいて、その真理を)語るということをも論究対象に含めてこの「個性」を問題としている。

大屋は、上述のように「一般化=言述不能性」に加えて「この私性」をも語っている(6f)。両者は「密切に関連している」(7)とされる。しかし、そのことを含めて、両「性質」をめぐる説明はいまいち不分明である。ここで、「この(もの)性」を切り離して「私性」¹⁹を措定しながら最低限の(仮の)整理をしておきたい。第一の「性質」は、(本文の)ここで述べたように「個性」に換言できる(、そして、「この私性」の「この性」も同様である)。しかし、もちろん「私」はその「個体」の一例であるのだが、そこに、まさしく「私」としての特定の性質が加わっている。「この私性」とは、この「個性」(一般)とこの“特定の性質”とのいわば合成態とでも言えよう。しかし、何が“特定の性質”であるのか。ここで「私」とはいわば「語る」ことを遂行する「個体」として、その“特定の性質”として「語ること」を挙げる(というかウィトゲンシュタイン(等)において確認す)べきであるのであろうか。

だが大屋は、先に見たように「視点としての性格」という「性質」を「私」に付している(N)。これは「個体」の「このもの性」とはまた別の性質であると了解される。たしかに「私」

¹⁹ 山内志郎『ライブニッツ なぜ私は世界にひとりしかいないのか』(NHK出版、2003年)は、文字通り「私性」を語っている。

「<このもの性>ということで、「私」をして「私」たらしめていること＝「私性」ということを考えれば、「私性」とは、「私」の内にある、「私」に固有で、世界の唯一の存在者たらしめる、特殊で個別的な性質・規定ではなく、「私は……である」ということを語りうる条件を形成するものだ。個体とは、主語になるが述語にならないもの、という定義があるが、……。「私」とは、何ものでもなく、何ものかになりうる、可能性の条件なのである。」(219f.)

と説かれている。

ちなみに、「エゴイズム」も直訳するならいわば「私・主義」であって、それ自身は倫理のカテゴリーをはみ出す部分をもつ。この語のカント的用法においてもそうである。

は「個体」一般と違って、さらにこの「視点」性をもつものである。そして、「一般化＝言述不能性」（これを（「不能性」に対して）肯定的に言うなら「このもの性」になるのだが）に加えて「この私性」を語るのも、この故であるかもしれない。たしかに、「私」は意識をもついわば（世界）認識者でもあって、そこから（意識において）世界を見ているのだとして、その際の「私」の性質として「視点性」が不分離である。「視点」は「そこから見る（視る）点」の意味であって、この「性格」を考慮に入れるということは、定義的に意識をもつ認識者として「私」を措定することである。意識をもたない存在者についても「このもの性」を付与することができる。だが、外部からそうした存在者を語る時、（外部考察者との関係で付与されるものではあるが）世界内における存在者として基点性とでもいった「性格」を付与することができようが、「視点性」はこれとは異なる。意識性を前提として付与される「性格」である。

だが、人間（あるいは、それをヒトとして含めて生物全般）の場合は「視点性」が付与されるとして、神の場合、厳密に言って汎神論的——ここで言う「汎神論」は、もちろん、世界内の万物に「神が宿る」といった通常義のものではない。（キリスト教におけるように）神は「唯一神」だとして、その神がイコール世界であるとみなす汎神論である。スピノザやヘーゲル流の汎神論だと言えに近いであろう——な神の場合は、そう言えないのではなからうか。この場合の神はイコール世界なのであるが、その神が世界を意識しているとして、それは無視点的ではなからうか。「視点性」は（よく言われるフレーズだが）「いま・ここ」性と言い替えるであろうが、（これはキリスト教の神についても認められているが）神にはそのような性質は当てはまらない。神は時間的にも空間的にも（、というか、そういう（人間的な）時間・空間をもたないのであって、これも人間的言い廻しにはなるのだが）「遍在」である。こう考えるなら、「私」はまさしく人間として問題とされているのだと言いうる。

上で「私」の「言述不能性」ということを確認したが、その「不能性」はいわば「私」そのものの「言述不能性」であると同時に、「私」の意識内容のそれでもある。あるいはむしろ、「言述不能性」とは実はこの意識性の故こそではなからうか。なぜそうなのか。「言述」とは（もちろん）言葉で（意識されている諸世界内容について）「xは〇〇だ」と述定することであるが、「〇〇」に入るのは普遍語である。しかるに、「意識」は視点性をもって、「相対的」だと言ってもいいが、個別態である。その個別性（個別意識内容）が「言述不能」なのである。

だが、あるいはここで（一旦）ウィトゲンシュタインの問題構制から離れることになるかもしれないが、神の意識の場合どうなるのか。我々はこれについては同様には語りえないと

いま述べた。神（の世界意識）には「視点性」がないのである。しかし、それはたしかに、（いわば「お告げ」を翻訳するとして、その）人間の言語によっては語りえないかもしれないが、神自身の言語というものも想定可能である。ここで「普遍」をめぐる中世的議論が絡んでくる。（実は）人間の言語における「普遍」語は各意識の特殊性からの「抽象」によるものでもある。厳密に言って、神も普遍語で語らざるをえないとして、その「普遍性」がこれと異なっているのだとも考えられる。もちろんトマス（など）では、この「普遍性」が（「抽象」とは独立に）人間にも（ア・プリオリなものとして）いわば植え付けられているともされているが、そう考える必然性はない。ちなみにヘーゲルは、ここで感覚に基づく、「抽象化」としての「普遍」が、まさしく「意識の経験」を経て「概念」に至ることによって、神の内にはいわば純粹に存在する「概念」と一致する、という捉え方をしている。これは、換言するなら、（人間の）意識内容がその特殊性を克服していくということでもある。

しかしながら、人間の「意識の事実」でして、世界は現われている。感覚的意識としてもそうである。しかし、それは相対的である。ヘーゲルなら、ここで、意識の各個別内容について、たとえば「いま、そこに緑色の木が在る」という内容が在るとして、通常のように「・・・と見えている」としては絶対の事実であるとするのではなく、それでも唯一「（が）在る」というのは真であるとする（『精神現象学』参照）。（ここでハイデガー的世界観と繋がってもいい—— また「ある」を語るパルメニデスと重ねてもいいであろうか —— ）ヘーゲルによるなら、この「存在（在る）」も一つの「概念」であって、神の内には在る言葉と完全に同一のものである。そして、これはカントで言えば「カテゴリー」に対応するであろうが、ヘーゲルはその神の言葉のいわば展開態を『論理学』として展開している。

しかしそこには、同じ「概念」といっても人間の経験の「抽象化」として形成される「経験的」概念は含まれていない。これはどう位置づけられることになるのか。そこでヘーゲルは人間が存在する（存在して経験を経ていく）ことを神の（神による）世界内容に組み込むことになる。これは、換言するなら、神の世界創造に人間の経験を組み込むことである。ちなみに、トマスにもそのような発想が見られる。しかしながら、この点についてはこれ以上触れることは止めたい。（ほとんど（自己）覚書として次のことだけ記しておく。神と世界との関係における人間（意識）の位置という問題性を措定することができる。神の世界への「現象(phaenomenon)」として全般的に問題構成されていると言いうるであろうが、これは、（端的には「流出(emanatio)」に対して）意識を前提としている。ハイデガーにおいても、初期だけでなく、「アレーテイア(Aletheia)」を語る後期でもそう了解できる。そうであるなら、ここはヘーゲル的に一種「人間主義」として、神の世界展開のうちに人間を明確に位置づけるべきであることになるのか。ちなみに、「トマス」と右に述べたが、認識者という人間の位

置に即して、我々は（有働勤吉に従って我々も）かつて²⁰彼の認識論を「存在論的認識論」（すなわち、人間の世界認識を神によるその世界展開に組み込んだ認識論）と呼んだことが在る。）

こうした考え方はウィトゲンシュタインとは異なる。ウィトゲンシュタインは、ここで、「独我論」的に、そうした（「相対的である」とも言おうと思えば言える）「私」、そしてそこに現出している「世界」を絶対的なものとして措定する。それは（なにかの）「現象」であるのではなく、端的な事実である。したがって、ウィトゲンシュタインは（徹底した）実在論者でもある。しかし、「私」以外にも「別の私」が居る。その者もまた「世界」を見ている。それは、「私」のとは（当然）別様の内容をもつ。しかし、ウィトゲンシュタインは、そこで、唯一の自体的世界が在って、それが（各「私」別に）さまざまに現象しているとするのではなく、—— 量子論の展開と重ねて一種「多世界論」として、と言ってもいいであろうか —— まさしく（客観的な）さまざまな「世界」が在るのであるとする。

そうだとすると、ここで本筋に戻って、そうしたいわば各「私」別に在る各「世界」内容は、（人間の）言葉では「語る」ことができない。先に、そもそも各「私」が言葉では指示できないと述べた（述べられているのを確認した）。だが、（その属性をもたないとも言える神にとってではなく）人間にとっての世界は空間性・時間性を持っている。これらに即して「個物」も（確定）記述できるとも考えられる。「t 時に場所 p に存在するもの」としてでも。これに対して、各「私」別の世界意識内容はそれが不可能である。いわば真に「このもの性」を言うべきなのはこれであると言ふべきかもしれない（大屋も 19 ページ以下でこの意識内容について問題としている）²¹。「語る」ならば、その「別」内容が漏れてしまう。各世界内容はま

²⁰ 安彦 2011b 参照。

²¹ あるいは、ここで「このもの感」といったものを（別途措定して）考察すべきかもしれない。純客観的な記述で「このものだ」という指示が可能なのだが、そこでは、たとえば「あ、これだ！」と語られるときのような「このもの」の実感が伴われていないとも考えられる。（ドゥンス・スコトゥスやライブニッツに即して「このもの性」を問うている研究者として（先の註でも言及した）山内志郎が居る。彼も『ライブニッツ なぜ私は世界にひとりしかいないのか』で、たとえば「私はなぜこの世に生まれてきたのか」「なぜ私はひとりしかいないのか」という問いにこだわりながら、ライブニッツ哲学をなぞってみる。」と述べているが(9)、ここにもこの（「私」に即した）「このもの感」への定位を見ることができる。「リアリティのゆくえ」と題された「序章」では、

「自分」ということのリリアリティを見失ったとき、生々しい感覚を求めること、例えば、たばこの火を体に押しつける行為は特異なことなのだろう。……タバコの火が体に触れるとき、その火は熱い……。ところが、そこに不思議なぐらいリアリティはない。いや、自分の感覚という感じがしない。どうということなのだろう。／そこに痛み・感覚はある。それでも、「私の痛み」ではない感じがする。痛みがあることは確かだが、「私」から遠いところにある痛みなのだ。これは何を意味しているのだろうか。一時的な離人症ということなのだろうか。」(1)

と、「リアリティ」が問題とされている。）そして、そうした「実感」のもとでは、「このもの」は、（そうする

さしく「語りえない」のである。「かけがえのない私」というのも、単に「私」という存在そのものではなく、この特定の意識内容をもった「私」であるのではなからうか。

しかしながら、そもそもなぜ「語ら」なければならないのか²²。「語る」のは、そこで一つの「分かってもらいたい」といった共同性への希求が在るからではなからうか。我々は、ここに文学的「誤解」の余地が生じてくるのでもありと見ている。“語り”への定位は、「私」とはそういうふうに「自分」を問題としている、その意味で「実存主義」的なものだ、と受

なら普遍語（の束）を用いて述定されることになって、（逆に）「このもの性」が取り溢されてしまうのであるが）表現するなら、まさに無限の性質帰属がなされてくることにもなる。これは「他者」である場合にも在りえるが（ここで、ブーバの「汝(du)」を語るべきか——シュティルナー＝住吉が（エゴイズムのいわば自己止揚として提示した）「相互承認」は、「かけがえのない私」と、同じく「かけがえのないあなた（他者）」との関係態、つまり「我—汝」の関係態のようなものであろう）、まさしく「かけがえのない私」とはそうしたものであろう。「私」もたとえば「マイ・ナンバー」で（確定）指示できるのであるが、そうした指示対象としては、それは「かけがえのない私」ではないであろう。

22 「語る」こと（一般）は、どうしても普遍語を使わざるをえず、そこで（その語りの対象に入ってくる）「個体」の「このもの性」が取り溢されてくる。すなわち、大屋も指摘する「言述不能性」の事態に直面することになる。では、そもそも語らなければいいのではないのか。入不二は、自身の姓に絡めて、いわば真理が「不二」のものであって、語ることはその（本来）「不二」のものを「分ける」ことにならざるをえないとして、そこで（まず）維摩に即して「沈黙」を説く。しかし（さらに）、そうした沈黙は「ただの呆け」であって「さとり」ではないとし、そこでなお「語ら」ねばならないとして、その「沈黙」と「語り」とのいわば自己矛盾の（無限の）展開の必然性を説いていく（前掲書「序章」参照）。しかし、なぜそうなるのか。「序章」の「ことばと沈黙」の節(14ff.)中の以下の件がポイントになっている。

「そもそも、マンジュリーの「理論」もまた、「理論を語る」という一つの「実践」に他ならないのである。つまり、「理論と実践」という対立ではなく、むしろ「ことば」の実践と「沈黙」の実践の対比を見るべきであろう。」(15)／「つまり、維摩の「沈黙」は、すでに「不二」をめぐる言語ゲームの内働いている。さらに、維摩の沈黙が、ことばを積み重ねていっても届かないものであることに、私たちが気づけるのは、この言語ゲームに私たち自身も巻き込まれることによってなのである。」(16)

（さらに）これ自身がどうしてそう言えるのかの検討が必要だと考えるが、そうだとすると、（「語る」のは当然、「私」が語る訳なのだが、）そこでは、いわば「私」を語るという側面が弱いような気がする。これに対して永井は、「私」を語ることを（自明の）前提においてるように思われる。（たとえば『ウイトゲンシュタイン入門』を参照していただきたい。そのウイトゲンシュタインもそうなのだが、しかし永井はいわばウイトゲンシュタイン解釈を試みるからそうなのではなく、むしろ「私」を語りたいからウイトゲンシュタインに着目したのであろう。同書の導入部分で、

「私の心を捉えていたその問題とは何か。……それは、かんたんに言えば、「私はなぜ、今ここにこうして存在しているのか」という問いであった。……小学校高学年から中学生になるころには、もっと明確に「なぜこの子（つまり永井均）が自分であって、隣にいる子が自分ではないのか」という疑問をしばしば考えた。無数にいる人間といわれる生き物の中に、自分という特別のあり方をしているやつが一人だけいて、こいつ（両親によって永井均と名づけられた一人の少年）がそれである、ということが不思議でならなかった。」(015f.)

と語り出されているのを見るとき、「名」を含めて自分の諸性質を前提しているものとして、そう了解することもできる。そして、我々がいま本文のここで問題にしている「語る」ことの「実存性」も、このように問題

け取ることを促がしてくるものでもある。(実際、そういうふうにはウイトゲンシュタイン思想を解明するものも在る。²³⁾

ちなみに、「私」から出発する点はデカルト(「我思う、故に我在り」と共通であって、ここは(広義で)「デカルト主義」と一括できるかもしれない。そうだとすると、デカルト(自身)の場合は、「私」から出発しているとしても、それは、いわば(単なる)手がかりであると言えるかもしれない。その意味で、デカルトには「私」および、その“語り”難さは(主)問題ではなかったと見ることも不可能ではないであろう。だが、ウイトゲンシュタインは、「私」と、その“語り”難さに拘っている。そこには、上に述べたように、他者との「共同性」を

設定していくこと(そのもの)の底に措定しているものである。

²³⁾ たとえばパートリー(小河原誠訳)『ウイトゲンシュタインと同性愛』(未来社、1990)で示されているP・レヴィのウイトゲンシュタイン思想解釈はその一つである。こう述べられている。

「「道徳の体系は情動の記号言語にすぎない」というニーチェの考察に鼓吹されて、レヴィが想起してくるのは、エンゲルマン宛てウイトゲンシュタインの書簡を「血痕のように」走る深い個人的な罪の意識である。……ウイトゲンシュタインが自己のおかれている状況として見ていたのは、彼の書いたものからすれば、「ある特殊な事実を克服できないという状態」であり、そのための唯一の救済手段は、彼の示唆するところによれば、自殺である。ウイトゲンシュタインは、ときどき自分から述べていたように、「呪われている」と確信していた[von Wright, in: Malcolm, W. p. 20].」(242)

「呪われている」というのは「同性愛」の「罪」感情の故なのだが、レヴィはそして、これとの関係でウイトゲンシュタインの「語り」を、

「レヴィの言によれば、彼の倫理学理論は「とてつもない明晰性と注意力をもって、合理的論議が下す弾効の及ばないところに——つまり——仲間たちの道徳的判断の彼方に、身を置いた、誇り高いとはいえ、罪にとらわれた同性愛者の巧妙な戦術である」。これを果たすために、ウイトゲンシュタインは、単純にも、道徳的弾効を無意味にする(なぜなら、道徳的弾効は事実的なものについての言明の彼方にあるのだから)言語論を創出したというわけである。」(243f.)

として、いわば生きていく——これは(しかも)自分が生きていくということであって、「生」が問題にされているとして、それが(一般的に)客観的に考察されているのではない——ための「戦術」として位置づけている。それは「共同性の希求」ではないのであるが、「思想」の「実存性」の一つの表出ではある。ちなみに、パートリー自身はこうしたウイトゲンシュタイン解釈を批判している。その方向性は、(我々が「思想」と区別して)「哲学」としてウイトゲンシュタインの“語り”を理解することに在る。

「呪われている」ということで(半ば連想的に)キルケゴールが想起されてくるが、ちなみに我々は、キルケゴールを「思想」として理解するとして、その基底的性格は“世界に対する違和性”とでも呼べるものであって(安彦 2012d 参照)、「思想」として見るとしてもウイトゲンシュタインの基底的性格もこの“違和性”に在るとみるべきだと考える(必ずしも我々と同じでないが、註 28 の鬼界による解釈も参照していただきたい)。「同性愛」そのもので「罪」感情を持つということは(すでに 20 世紀であって)考え難いところであって、それに関わるとしても、そのゆえに生じている“世間”の非難する視線が内面化されたもの、あるいはそれよりも“世間”との関係をうまく結べないことの一表現とでも理解すべきであろう。)また、キルケゴールの場合は、この「共同性への希求」がまさしくその思想展開の中核に在るとも理解できる。彼が(真理の)「伝達」の問題に拘った——仮名の駆使もそのことを示している——のも、まさしく言葉では「共有」できない「真理」を(いうところの「間接的伝達」によって)なんとか読者(それはレギーネだけかもしれないが)「共有」してもらいたいという思いが在ったからであろう。

希求する、しかし、それが果たせないといった一つの「実存性」といったファクターを読み取ることができるのもあるのである。

上に、大屋にも「実存」性が在るのではないのかと述べたが、ウィトゲンシュタインにもそれが在って、であるからシュティルナー論、自身「社会」（における「エゴ」）を問うているシュティルナーの批判的検討の論にウィトゲンシュタインが援用されるのかもしれない。したがって、ウィトゲンシュタイン自身に（“誤解”をもたらす）責任が在るとも言えるし、「前期」を正しく（ただし、いわば「あるべきウィトゲンシュタイン」として）理解²⁴してい

²⁴ 厳密には「哲学として」という限定を付すべきかもしれない。「思想」—— これは、思索する者の「生」と関連づけてその思索成果を捉えたものを意味するとする —— として理解する場合は、話はまた別であるとも言えよう。「実存」というのもこの「生」と切り離すことができない人間（思索者）様態（のカテゴリー）である。もちろんこれは、一つの客観的考察の対象となりうるのだが、「実存性」というのは、（さらに）自分の実存的事実を強く意識している様態である。（「思想」と「哲学」（あるいは「理論」）については、安彦 2013a 等を参照いただきたい。）

ここで、「文学」ということとも関連づけて、この「生」ということをウィトゲンシュタイン自身に即して問題ともしておきたい。たとえば野村泰史が、「ウィトゲンシュタイン 前期」（『哲学の歴史 11』中央公論新社、2007年）で、

『論考』という書物は、一方では言語と論理についての禁欲的な哲学的考察でありながら、他方ではその著者の生を色濃く反映した実存と倫理の書でもあるという二重性をもっている。……この書物は、ウィトゲンシュタイン自身が言うように「厳密に哲学的かつ同時に文学的な」一個の芸術作品として成立している⁽¹²⁾。」(360)／「12…フィッカー宛ウィトゲンシュタイン書簡、1919年10月頃。」(361)

と述べている。先に見たレヴィの言は、ここで述べられている「著者の生を色濃く反映した」その在り方の一つの解釈であると位置づけうるのであるが、ここで我々が問題としたいのは、この（『論考』の）「生」と、我々が（「哲学」から）「生」（へ）という場合のもの——ウィトゲンシュタイン自身で言うなら、これは（後期の）（「ハエとり壺」から脱出して説かれる）「生活形式（生の形式）」と言われるものに近い。たとえば「[言語における一致は]意見の一致ではなく、生活形式の一致である」（『探究』第2部）と語られている。ちなみに、（我々がここで言う）「哲学」はこの「意見」に近いと言えるであろうか——との関係である。大屋と関連づけるなら、その法理論が「社会」を前提とするものだと、そこにおいて初めてそれが成立するところの「生」は（とりあえず言えば）後者である。そこには共同性のファクターが在る——大屋も、「前期」との対比で「後期」においては＜我々＞が在ると述べていた（E）——なのであるが、前者の「生」はいわば「単独者」の「生」である。その「生」は端的には「社会」とは関わってこないものである。

したがって、限定して後者の「生」は「日常的生」と（も）言うべきであろう。しかしながら、（ここで「（とりあえず…）」を外すことになるのであるが、）そしてウィトゲンシュタイン自身もこの「日常的生」を（たとえば、小学校教師や大学講師として）生きている。それは、世間との違和性を有している。しかし同時に、それは前者の（意味での）「生」と等置できるものではない。では、どう（これもまた限定して）規定されるべきか。我々としてはそれを、「日常的生」との対立において（そこで、自己にのみ視線が向うことによって）措定（むしろ「反措定」と言うべきか）される孤立的生である。

いま（ ）内で「反措定」と（仮）表現したが、それはいわば別の「措定」ではなく、あくまで「日常的生」に「反」（反立）するかたちで措定されるものである。（永井の言い廻し「子ども・青年・大人」（『＜子ども＞のための哲学』（講談社、1996））を用いるなら、「別の措定」は「子ども」の、「反措定」は「青年」のものとも説明できようか。）その意味では、一種の日常的生である。あるいは、日常的生の中核部分を「正常」として取り出すなら、その内部における「異常」である。ちなみに、キルケゴールの場合は、こう見ることが（極めて）妥当である。ではウィトゲンシュタインはどうか、ということになるが、たとえば中島義道ならキルケゴールのようにウィトゲンシュタインを理解することになるであろうか。彼も大森から影響を受けているが、彼

る（であろう）永井の場合も、「私」（の「子ども」時の（実）経験）に拘る限りでその責任性を共有しているとも言えるのであるが、しかしながら、「前期」ウィトゲンシュタインのこのような「実存主義」的理解は果たして妥当であろうか。また、そうした理解はそもそも「法理論」と適合性をもつのだろうか。

「後期」ウィトゲンシュタインは或る種理解が容易である。それもあろうが、実際「後期」は多くの社会理論において“使用”されている。大屋自身も主要には——クリプキ批判を介しつつ——「後期」を“使用”している。そして、大屋が依拠する野矢哲学も「後期」哲学を批判的に展開したものである。だが、大屋は（「エゴイズム論」において）また「前期」をも“使用”している。しかし我々からするなら、そこには（自身でも「正義論」を不可能にするという認識を示している（U）のだが）無理が在る。ひょっとして、そこには（自身の）“文学的”関心とも言う「実存性」への誘惑が在るのかもしれない。その誘惑のもとで「政治と文学」といったかたちで「政治」の限界性を（も）語るのなら別に差し支えないであろう。だが、そうした「実存性」のもとで「前期」哲学を（実は「思想」として受容しながら）“使用”しているのなら、それは、その「哲学」性のゆえに一見「基礎論」とでもいったかたちで社会理論への裏付けを与えるように見えようが、それは一つの誤りであるのではなかろうか²⁵。

の思索にはこの「異常」性を認めることができるようにも思う（『観念的生活』文春文庫、2011年参照。特に、ギーレイエ訪問を含めてキルケゴールへの言及の箇所が示唆的である）。対して永井は、極論的理解となるかもしれないが、ウィトゲンシュタイン解釈において、というか自身のウィトゲンシュタイン的思索において、ここで述べた「別の」措定として（それを語る場合は）「生」を想定しているように（も）思われる。

（「も」と補ったのは、この点で永井は韜晦であるからであって、断定しがたいからである。本稿の主趣旨とはならないので簡単に言及するに留めるが、タームとしては——先の引用で山内も言及している——「離人症」がポイントとなるであろう（中島義道「解説」（永井均『翔太と猫のインサイトな夏休み』ちくま学芸文庫、2007年所収）参照）。ここで「韜晦」と言ったが、それは、（永井のFBページ上での宗教（関心）者達とのやり取りで、）自分が語る「実存」は実存主義者の言うそれではなく中世哲学で言われるそれ（*existentia*）だと述べてはいるが、その「実在（*existentia*）」の「私」の場合における（山内も言う）「リアリティ」の問題への定位が在るのか否かが（私には）不明であるからでもある。

しかしながら、そうした「生」が背景に在って、そこから動機性を得て「哲学」が形成されているとしても、それは「生」とは独立である。そして、ウィトゲンシュタイン自身「文学的」と言っていて、そうした在り方で（前期）「哲学」が、「私」あるいは「私が語ること」を焦点に含んだ独自の「哲学」が形成されている、と了解することも可能なのだが、そこで提示されるものも、その「生」とは独立である。この点は、キルケゴールと（実は）大きく異なるとも考える。キルケゴールの場合は、やはりその思索は（自身の）「生」抜きには（適切な）理解が不可能である。別言するなら、その思索成果は（「哲学」に対する）「思想」である。そしてまた、「後期」ウィトゲンシュタインは、その独立性において、（思索としては）自身の「生」への拘りは排して、客観的に「正常」な「生」の在り様を分析・提示したのである。

²⁵ ちなみにキルケゴールに『現代の批判』という「大衆批判」（とも読める）論が在るが、ここで言う「誤り」は、これを（社会理論的な）（オルテガの『大衆の反逆』のような（?））「大衆社会論」（あるいは、その「哲学」的基礎づけ）と理解するという誤りと平行的なものである。

『法解釈の言語哲学』の最大の主張ポイントとなっているのは「二段階」論 (H) である。「エゴイズム論」では、「前期」ウィトゲンシュタインが取り入れられることによって、それに、その「コミュニケーション」のいわば深さを確保するかたちで（一見）補強が為されるように見える。しかしながら我々は、そこに問題性が在ると考える。

「エゴイズム論」でも、「エゴイズム」が既存正義論への脱構築に資するものであると説かれていた。それは（永井的に言って）「私」の「魂」性に依拠（しよう）したものである。しかし、それは、自身でも「正義論の問題と相容れない地平にある」と語っているように（(U) 参照）、そもそも「正義」を不可能にしてしまうものである²⁶。しかし他方では、「だが」として、「エゴイズムの問題設定はそもそも完全に誤った試みだったのだろうか。この問いに対しては、半分は肯定、そして半分は否定をもって答えたい」といわば躊躇いがちなのであるが、なおその生産性を語っている (V)。

我々は、しかし、ここで、その躊躇（性）を批判しようというのではない。あるいは、「半分」ということの意味そのものを問おうとするのでもない。問題なのは、この「肯定」の仕方である。「・・・答えたい」に続けて、その「答え」の内実として、「エゴイズムが「本質に従って行動せよ」という脅迫観念からの決別を試みたことには……十分な理由があろう。正義原則をめぐる議論における特定の立場を擁護する際に、往々にしてそれらの「本質」が持ち出されることを考えれば、本質主義批判が正義原則をめぐる問題に一定の寄与を為すことは疑いえない。」(U) と語られているのだが、これはまさしく「本質主義批判」であって、内容的に『法解釈の』における「終局的に正義の存在を措定する哲学」(H) の批判と同一で

26 「エゴイズム論」においても、『法解釈の』同様、正義主張の「脱構築」が説かれていると了解できる。しかし、後者における「脱構築」が、正義の普遍性主張の批判であって、一方では（「構築」として）別の（普遍性を前提しない）正義主張が説かれている。これに対して、前者における「脱構築」は「正義」（観念）そのものの批判となっている。それは、（いま世間を騒がせている）「相撲」で比喩的に説明するが、後者における批判が普遍性を語るという「取り口」を批判するものだとし、これに対していわば「土俵をひっくり返す」ようなものである。あるいは、（そもそも）「正義」を問うことなど無意味であるとする一つのニヒリズムの表明として了解することも可能となっている（『法解釈の』(の方) ではたとえば「だが完全な相対主義・ニヒリズムを回避するための戦略とは何だろうか」(123)と問われて、一定の「回避」方途が提示されているのだが）。

しかしながら、「エゴイズム研究はいかなる主義が可能であるか」という問題を確かに他の社会理論と共有している。」(V) と語られているのであるが、このいまいち趣旨が明らかでない件は、そもそも「取り口」の検討は、「土俵」を問うことから始めなければならないのであって、「エゴイズム研究」は、そうした地平を拓くものとして意義が在る、ということでもあるのであろうか。あるいは（逆に）、そうしたエゴイズム的正義批判は「土俵」を否定することになるので行ってはならない、といういわば「社会理論」の（「共有」の、しかし潜在的である）限定性への自覚を促すことになるとでもいうのであろうか。

こうした含意で、エゴイズム論的「正義」批判を位置づけうるとして、しかし、こうしたものが批判として許されるのであろうか。そもそも「批判」の（井上のタームで言う）「作法」とは何なのであろうか。いずれにしても、ここはまた（相対的に）別の（総括的に「批判論」（「批判」とは何かを問うもの）とも呼べる）テーマであるとして、本稿では措きたい。

ある。

すなわち、我々は、上のように「エゴイズム論」において“補強”がなされていると位置づけようとしたのだが、しかし、その内実は（“補強”ではなく）単なる別表現である。こう言うなら、大屋は、（両論稿においてスタンスの相違はないのだから）それで何が問題か、と反論するかもしれないが、そう言われるなら我々は、さらに次のように言わなければならない。では、そう（同一である）なら、「だが」（V）の前の“正義論と相容れない”（U）ということをも「二段階」論は説いている（ことになる）のであるのか。しかしながら、「二段階」論では、「にもかかわらず」として「正義を構築し維持しようとする建設の作業」が（併せて）説かれている（H）。

では、どのように了解すればいいのか。我々は、「だが」の後、「だが」以前における「エゴイズム」の次元から、実は、その次元そのものを変えるかたちで「本質主義批判」（という一つの正義論）が語られているのだと了解したい。しかしながら、どこで、どう“変えられて”いるのか。我々は、（大屋も語っている）「視点性」について、（大屋を理解すべく）そこから意識の相対性（それは、換言するならパースペクティブ性、つまり視点性なのだが）を（敷衍を加えて）取り出したのだが、大屋自身「視点性」について、これとは別に（と解釈するが）「視点としての性格によって必然的に、記述された世界の内側に現われ得ない」、それによって「私」が特殊 [である]」（N）、と「世界の内側に現われ得ない」ということを加えて述べていた。

（いま意識性は前提とするとして）「視点性」はそこからくる相対性によって、そしてそれが他の者にも当てはまるとして、相互の意識内容は異なっており、したがって相互に「語り」えないものとなるとも言っているのであるが、しかし、他の者も（「他者」として）意識内容をもつ（といういわば形式性の）点では同じであると想定することができる。それは、野矢的に言って「みなす」の事柄であるのであるが、野矢は、「長い歴史と伝統」に従ってそういう「みなし」を引き受けようとする。そして、それを大屋も「フィクション」として引き受けている（と言っている）。

しかしながら、これによつては、「私」の（「世界の内側に現われ得ない」と表現される）世界外部性は取り溢されることになる。逆に言って、他の者を「他者」として意識的存在（ではあるもの）と「みなす」とき、私も世界内の一存在として了解されてしまう（先に挙げた「私の心」は「他者の心」と対になってしか概念化されないと、私には思われるのである」という野矢の発言も参照）。だが、これこそは「前期」ウィトゲンシュタインが否定したところである。その否定において、他者はそもそも（少なくとも「私」のように）意識をもた

ない、流行りのタームで言うなら（ヒト型をしているが意識をもたない）ゾンビである可能性も浮上してくる。（相互に）「語りえない」というのも、他の者が（そもそも）意識的存在者でないからではなからうか。（上述の「多世界論」を援用して半分茶化した言い方を（も）してみる。相互に「語りえない」ということは換言するなら「コミュニケーション」不可能ということであるが、それは、「他者」が存在するとしても別の「世界」に居るからである。いま「私」（自身）が居る世界を現実世界（この世）とするなら、それは言ってみれば幽界（あの世）である。そしてゾンビとは、そこからこの世に（物理的にでも、また情報的にでもなく）なんらかのかたちで、しかし幻（見間違い）かもしれないかたちで現われた幽霊（「幽霊の正体見たり枯れ尾花」）であって、だから（そもそも）「心」をもたない／付与できないのだ。つまり、そもそも「アニミズム」（大森・野矢）が成立しえないのだ!?)

（自身語っている）「私」の「特殊」性、それは「唯一性」と換言してもいいのだが、この「前期」ウィトゲンシュタイン哲学の核心に在るものが、「エゴイズム論」においても結局は取り溢されているのではなからうか。そして、そのかぎりで「エゴイズム」論は（逆転して肯定的に）なお「正義論」において意味をもつと語ることが可能となっているのではなからうか。この「特殊」性について、「エゴイズム論」では、それを「特別」性と表記しつつ次のように言及している（と解釈できる）。

「もし「私」が一般化=言述可能な属性の集合であれば、そこにあるのは「私」ではなく属性であり、その属性が共有する特徴・性格その他に還元されてしまうだろう。そのとき、私の「かけがえのなさ」の主張、私にとってこの「私」が特別であるという感覚の根拠も失なわれてしまうように思われる。我々は、「私」が複数の属性の集合という性質をもっていることをどこかで認めながら、「だが、しかしこれは私なのだ」と叫びたいのだ。」(7)

換言するなら、「この「私」が特別であるという感覚の根拠」とは、実は（この）「そのとき」に「失なわれてしまう」ものではなく、この世界外部性²⁷であるのではなからうか。それは意

²⁷ この「世界外部性」が「私=世界」ということとどう関わるのかは一つの問題点である。しかし、これについては、（（前期）ウィトゲンシュタイン）「哲学」そのものとして論じるべきであろう。大屋も「私=世界」と記していた（L）。しかしそれは、大森の「立ち現われ一元論」、厳密には野矢の「大森独我論の立場を徹底」したもの(20)に即したものであるのだが、果たして（前期）ウィトゲンシュタイン自身のもと同じなのか、あるいは、そもそもウィトゲンシュタインの主張は（絶対に）正しいものなのか、とウィトゲンシュタイン解釈的に問わなければならないが、そうしたいわば純哲学的問題については、少なくとも永井（や入不二）の解釈は大森・野矢とは異なるとだけ記しておいて、ここでは措く（本稿の最初の部分で「本稿ではノートのものとせざるをえない」と述べた所以でもある）。ただ少しだけ（ほとんど自己）メモ的に述べておく。大屋自身挙げている野矢『心と他者』の93ページ以下がポイントになるであろう。（大森の主張を「徹底」したかた

識内容の相対性、それに伴う相互に「語り」合うことの不可能性とはまた別の事柄である。(あるいは、「一般化=言述不能性」ということ——それが「私」の「唯一性」の指標とされているのでもあるのだが——も、この「世界外部性」という「性格」の「特別」性を含んで、そう語られるものなのだろうか。)「エゴイズム論」では、——『法解釈の』では「エゴイズム」をいわば(方法的に? (註 17 参照)) 軽く見て、それゆえ(一瞬は)肯定的にも評価している(P)のだが、それと異なって——(実は)このことの認識が(いわば下意識的に)心理的に効いていて、それゆえに——『法解釈の』においては、なお「実存的決断」によって相互理解(コミュニケーション)が志向されるのだが、それをも否定するかたちで——「正義の不可能性」が語られてくることにもなっていると推測できる。しかし、結局はそれを無視するかたちで(あくまで「一般化=言述不能性」(のいわば「決断」的突破(の方))に即して)「エゴイズム」論の正義論における生産性が語られている(そして、それを一つの結論としている)のではなからうか。しかしながら、それは、より明瞭には永井の用法で言って結局(「後期」ウィトゲンシュタイン的に)「魂」を「心」へと減価していることである。——そうであるのなら、大屋はそもそも別途「前期」ウィトゲンシュタイン「哲学」を“使用”すべきではないのでもある。^{28 29}

ちで「すべては世界=私の世界についての、世界記述にほかならない。それゆえ、独我論的世界はいささかも私の心を表わすものではない。それはむしろ<無心の世界>とも呼ぶべきもの(すなわち、<私>も<心>もまだ語られる余地のない「純粋な実在論」的世界)なのである⁽¹³⁾。」(93)と説かれている。——ここで註(13)として「ここで論じたような独我論の形態を、私は、純化された大森荘蔵と前期ウィトゲンシュタイン、および私の理解したかぎりでの永井均に見出している。」(259)と述べられているのだが、これを永井は批判するであろう。そして野矢は、こうした「独我論的世界」了解のもとで「出発点がそもそもまちがっていたのである」(94)として改めて「心を登場させ」ていくのであるが——ここには、「独我論」と言わざるをえないかもしれないが、それは正確には「無我論」であって、したがって(永井的な)「魂」など(少なくとも「私」という形態では)存在しないのであって、「我」(心)を確保するのなら、それ自身対象化された、すなわち「世界」内のものとしてである、という含意が在る——、これは(むしろ)前期ウィトゲンシュタインからの決別の宣言でもあると了解される。

もう少しだけ“つぶやいて”おくが、(汎神論的)神にも(よく「世界の外部に在る」として語られる)「眼」が在るのだろうか。「=世界」なので「眼」は「外部」にはなく、在るとしてもいわば「内なる眼」である、とも言う。しかし、それが自分自身を「見る」として、そこに在る自己関係性——これは当然「反射性」(反省性)を伴う——において一種の「外部」性が在るとも考えられる。そうすると、問題はこの「自己関係性」だということにもなるのか。そして、これは「自己」を語るとき端的に問題とされているところだが、しかし、それは文字通り「語る」(あるいは内的に語る)場合だけでなく、(いわば「内語する」のでもなく「沈黙」のうちに)「悟る」場合であっても、その「悟り」の内容との間で成立するものである。ちなみに、「(自己)関係性」はキルケゴールのテーマでもある。そしてキルケゴールでは(私見では)それは「直接性」の反対概念なのだが(これについては(も)安彦 2012d 参照)、そう関連づけるなら、ここでも「実存性」が関わってくるのだろうか。(さらに“つぶやく”なら、この「直接性」はニーチェが(「動物」「小児」を語りつつ)一つの理想とした存在様態である。)

²⁸ あるいは、ひょっとして、大屋は「エゴイズム論」において、永井の冒頭に挙げた発言((N2))の「しかし」の後のところを踏まえているのかもしれない。すなわち、

「しかし、〈私〉の独我論が、それにしたがえば本来存在しないはずの他の〈私〉の存在を暗に前提したときにのみ、語りうるものとなりうる。他の〈私〉を暗に前提することなしに、〈私〉を主題化することはできない。」(210)

のところであるが、大屋はこれに即して、「他の〈私〉」との間で、いわば（「心」ではなく）「魂」の間の「コミュニケーション」が可能であると見ているのかもしれない。

しかし（まず）、永井はここで——ミスリーディングでなくはないのであるが。そもそも、なぜ、「他の〈私〉」を前提として「語り」を問題とするのであろうか、入不二であるなら「語り」は独白でよいと思うもえる。永井はあるいは、ここでキルケゴール的な「間接的伝達」を想定しているのであろうか——、「語つ」てもその内容が他の〈私〉に伝わるとは述べていない。その意味で、その「語り」は結果的には独白であって、到底そこにコミュニケーションが成立するとは了解できない。すなわち、逆に言って「コミュニケーション」が成立しているとき、同時に「魂」は「心」へと減価されているのである。

その意味で、大屋がなお「魂に対する態度」と述べるとしても、それは永井的用法からズレてしまっているのである。簡単に纏めて、この永井的（区別）用法では、「魂に対する態度」は「前期」の、「心に対する態度」は「後期」のものとも言う。たしかに、その「後期」の『探究』に「Seeleに対する態度」という言い廻しが在るのだが、上に（(N3)）見たように永井は、これは英訳するなら（soulではなく）「mind」に対する態度」と訳出すべきであると述べている。英訳者アンスコムを批判してクリプキ自身たしかにそう述べている。

「私は、ウィトゲンシュタインが行動主義と重要な親近性を持っている、という事を否定しはしない。……（『探究』の178頁にある）ウィトゲンシュタインの有名な文句『彼に対する私の態度は、魂〔ウィトゲンシュタインの原語は「Seele」で、アンスコムの英訳では「soul」〕に対する態度である。しかし私は、彼は魂を持っている、という意見を持っているのではない。』は、私には、あまりにも行動主義的であるようにみえる。私個人としては、私を意識ある存在とは考えない者は誰であれ、ただ単に彼の私に対する「態度」は「不適切」とか「悪質」とか、更には「奇怪」とか「非人間的」とか（それらが何を意味しようとする）いうのではなく、事実に関して誤っているのだ、と考えたい。／……さきに引用した文句に続く一つのパラグラフにおいては、特に、soul(Seele)の不死に関する宗教的原理が言及されているが、おそらくある観点からすれば、さきに引用した文句においては、「Seele」の翻訳としては、「mind（心）」の方が誤解を生むことが少ないであろう。なぜなら、今日の英語を話す哲学的読者にとっては、「mind」の方がいくらか、特殊な哲学的ないし宗教的内容を荷うことが少ないであろうから。」(黒崎宏訳『ウィトゲンシュタインのパラドクス』産業図書、昭和58年、94f.)

そして、永井によるなら、「後期」では実は「魂」ではなく「心」が問題になっているのであって、そこで「コミュニケーション」が成立するとしても、それに対して「前期」の「魂」のレベルでは、つまり「魂としての他者」とはそもそも「コミュニケーション」できないのである

しかしながら次に、引用文最後の部分は永井が無視しているところである。たとえば、「宗教」に関わって鬼界彰夫『ウィトゲンシュタインはこう考えた 哲学的思考の全軌跡 1912-1951』（講談社現代新書、2003年）が、

「孤立した自我意識も、「霊」に対するウィトゲンシュタインの態度と切り離せない。背景には出身階級の全く違う他の兵隊達に対する、ブルジョア出身のウィトゲンシュタインの社会性の欠如がある。……は必然的に彼に孤立感をもたらすが、それにうち勝つよりどころを、ウィトゲンシュタインは自我のうちに、強固な自我の優越の内に見出そうとする。その結果、彼の内部では、周囲への排他的態度を伴った強固な自我意識が、霊に対する宗教的意識と奇妙に結びついた状態が出現する。／……[ウィトゲンシュタイン:] 私は自分自身を、自分が安心して安らげる自我を、自分から消えてゆく待ち焦がれた遠くの島のように見ている。／霊においてのみ生きよ。それは荒涼とした出来事の果てしない海から護られた安全な港である。／こうした自我意識が後の独我論をめぐる複雑な思考の背景をなしているのである。」(136)

と説いていて、(上のクリプキを批判するかたちにもなるものとして)ウィトゲンシュタインにも「宗教」への関心が在ることを指摘している。(ここでは「霊に対する宗教的意識」というところに留意していただきたいのだが、他所(前期の「生」概念、(我々が言う)「実存」など)とも関係して多めに引用した。)ここは、

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/19.html)

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-ooya.pdf

いわば実存的に「自分」を問題として、その自分の(「孤立」云々であるから、そこに在るのは「心」なのだが、その「心」を、宗教的含意を付与することによってそのまま「霊」=「魂」と呼び変えているのかもしれない。そう理解するならば、それは大屋にとって——自身もまた(実は)「実存性」に定位しているというのであるならば、であるが——有利にもなりうるかもしれないのだが、しかし永井は、(場合によってはウィトゲンシュタインの不整合を批判しつつ)あくまで「心」と区別して「魂」を措定している。

(しかしまた、「宗教的意識」と語られてはいるが、それに対するウィトゲンシュタインのいわば考察姿勢は(或る種メタ的に)「哲学」的であるとは言うべきであろう。「神」が(も)問題にされているのであるが、だからといって、ここでウィトゲンシュタインは「神学」的であるのではなく、あるいは「神学」の定義にもよるが、換言して(言ってみれば)“信仰告白”的ではなく、考察そのものとしては、「理論的」の意を強くもつ意味で「哲学」的である。)

「法」理論を展開したいのなら(「後期」はまた別として、)およそ「前期」など使うべきではないのである(と我々は批判した)のだが、しかしながら大屋はここで、この「実存性」に即して、一つの「思想」提示として、いわば法解釈(自己)遂行論とでもいったかたちで(実存的に)「私が法理論を語ること」を展開したいのであるのだろうか。

29 半ば前々注の続きとして以下のようにも補っておきたい。(大屋が依拠する)野矢も哲学を語っている。しかし、そこで「私」を語るとしても、それは(「魂」ではなく)「心」へと減価されたものである。そこに、(手掛りとして)自身が対象とされている、それも同様「心」へと減価されている。もちろん、(なお)そのように(対象を)語っている「私」を「魂」として問題にしていくことは可能なのだが、野矢はそれをいわば棚上げする(そして野矢によるなら、「魂」に拘ることは「哲学」の事柄なのであって、「生」=「実践」はそうした「哲学」とは独立に展開している、そのことを知った時点で「後期」へと展開したのだ、と言うであろう)。

(もちろん、ここ(本註記)で言う「哲学」は、ウィトゲンシュタインが『論考』序文で「哲学的問題」と言う場合のそれでもあって、我々が(本稿全体で)「哲学」と述べてきたものではない。そして、ウィトゲンシュタインによって(前者の意味での)「哲学的問題」は「疑似問題」であって、それに関わることから「生」へと向かうべきであるとも語られるのであるが、「前期」「後期」全体を通じて、そう考察し、そう語ること自身は(後者の意味で)まさしく「哲学」である。あるいはより正確に、「哲学」にはさまざまなものが在るのであるが、「哲学」の一つである。)

しかしながら、これによって「語りえないものを語る」という事態は回避されるのであるが、「語る」ことそのものに伴う「パラドクス」はそうではない。ここで野矢は、対象の無限性に対する「語り」の有限性(「このものの性」の取り溢しもこれに解消されていると思われる)の問題として捉え、そもそも「語る」とは「対象」(=世界)を「理念的」に捉えることであって(野矢茂樹『語りえぬものを語る』講談社、2011年 466 参照)——別の側面から言うなら、「世界」自身という(カント的に言って)「物自体」など(そもそも)語りえないのであるとしつつ——、そして、その「理念的」「語り」に「科学」と「心」との基本的二類型が在るのだとしている(と了解可能である)。大屋のフレーズで言うなら、したがってそこに措定されるものは「フィクション」(我々流に限定するなら「超越論的フィクション」)である。(せつかく野家啓一も言及されている(本稿冒頭部分参照)ので、彼にしたがって、「科学も一フィクションである」と言っていていいであろうとも添えておく。「科学のナラトロジー——「物語りの因果性」をめぐる——」『岩波講座 哲学01』、2008 等参照)

これは大屋の基本主張でもある。実存性を取り込んで「かけがえない私」を語るとして、仮に、前期ウィトゲンシュタインに従って(かつ永井的に)正しく理解した前提でそれを説こうとするのなら、「魂」へと「心」を越えることをも意味するのであるが、そうすると——いわば「フィクション」を越える次元を措定するかたちで——「フィクション」論そのものも検討しなければならない、という含意も出てくるのではなからうか。