

科学研究費補助金研究成果報告書

平成21年 5月 23日現在

研究種目：若手研究（B）
研究期間：2006～2008
課題番号：18720006
研究課題名（和文） 心と世界の根源としての経験の可能性に関する研究
研究課題名（英文） Studies on the Possibility of Experience as the Origin of the Mind and the World.
研究代表者 冲永 荘八（OKINAGA SHOHACHI） 帝京大学・文学部・教授 研究者番号：80269422

研究成果の概要：

本研究は観念論的な世界観が、外界の存在を前提とする世界観や自然主義的な世界観に対して持ち得る権利を確認することから始められた。イギリス経験論のバークリに見られるような観念論的な世界観は、それが外界の存在という私たちの当然の前提にそぐわない不自然さをその根本に持っていると考えられる。しかし反対に外界の実在から始める立場も、認識の基本単位となる観念がどこから生じたかという問題を根本に持っていることが確認された。これらはそれぞれの世界観における体系の全体が根本に所持している前提に関わる問題である。しかしそれぞれの問題は体系の持つ欠陥というよりも、あらゆる体系が必然的に所持する問われない前提という観点から問い直される必要があると考えられた。

これはふたつの研究方向を導いた。第一は物質と観念、外界と内界という区別を前提にした出発点そのものを問い直す方向。第二は、どんな説明の体系であれ、それが所持する問われない前提というものが、いかにしてその問われなさが成り立っているのかを究明する方向である。第一の方向においては観念論対外界の実在論という構図を、中立一元論的な観点から問い直すことで、それぞれの立場がどちらにも還元されない形で補完し合えることを確認した。また第二の方向においては、ある説明の体系がその前提を隠し持つ構造を、ウィトゲンシュタインの規則や西田の場所の理論から問い直し、ある体系の根拠は、問われないがゆえにその体系を成立させる仕組みを持つことを確認した。しかもこの根拠は観念論でも外界実在論でも同様に所持するものであり、したがってこの根拠があるためにどちらか一方の立論だけが退けられることもないことが結論づけられた。

交付額

(金額単位：円)

	直接経費	間接経費	合計
2006年度	600,000	0	600,000
2007年度	500,000	0	500,000
2008年度	400,000	120,000	520,000
年度			
総計	1,500,000	120,000	1,620,000

研究分野：人文学 哲学 哲学・倫理学 2801

科研費の分科・細目：若手研究（B）

キーワード：心の哲学、唯物論、観念論、中立的一元論、経験、体系の根拠、虚無

1. 研究開始当初の背景

（1）本研究の背景は、現代の「心の哲学」における、唯物論的に心をも物質と見なしただ上で議論を進めてゆく際の前提を問いただすことにあった。唯物論は「物」を實在のすべてであると見なす前提で議論を進めるが、その際、私たちの概念に他ならない「物」を、真の實在と見なしてしまう飛躍が生じていると考えられるためであった。しかしその見方に則ると、クオリアや主観性、客観化や論理化以前の生命の直接性などは捨象されるか、物質の形式に従属する存在にしかならない。自発的に行為しているという私たちの直観も、物質の形式の中では存在し得ない。しかし心を物質化することは、物質の形式の中に主観的体験をあてはめることに他ならないため、主観的体験の本質と最初から矛盾してしまう。

（2）このような問題意識から、本研究では、かつては形而上学で扱われた心の性質へと現代の「心の哲学」が取り組んでゆくにあたって、心が心たる最も本質的な領域が捨象されないまま、「心の哲学」の方法論においてそうした哲学的な問題が解決可能なのか、それともこの方法論では原理的に解決不可能な事柄があるのかを明らかにしてゆきたいと考えた。それにあたって、現代の「心の哲学」が前提にしている古典的な理論にまで立ち返り、そこから吟味し直すことで、「心の哲学」の原理的な問題がどのように未解決であったのかを明らかにすることをまず目指した。このような問題意識が本研究の背景にある。

2. 研究の目的

（1）實在を客観化する立場において問題になるのは、私たちに否定のできない感覚の質が、客観化される事柄の中には含まれないということである。したがって本研究の第一の目的は、直接性が持ち得る存在論的権利は、現代の「心の哲学」にどのように位置し得るかを明らかにすることだった。そこで本研究課題の具体的な目的は、「心の哲学」における自然主義的な心の理解と、観念論的な心の理解とは、心も世界も同等の記号として成立するという見解の中では矛盾せず、それぞれ實在の重要な一側面を照らし出すものであることを示してゆくことにあった。その結果、どちらにも還元されない位置にある實在とは何かが問題となった。

そこで科学研究費の交付期間の最初には、まず「心の哲学」における、自然としての外界と、知覚をも自然化する考え方の骨子を明確化した上で、それを一見正反対な、知覚も外界も観念として見なす立場と対置させることを目指した。まず「心の哲学」における自然化の代表としてはダニエル・デネット、ポール・チャーチランドなどを扱い、それらにおける心の客観化の構造、および注意すべき点として客観化の根拠が呈示できないことについて確認することにした。ここでは物という、一度は主観を経た構成物が原初的實在とされることが問題なのである。これは心の哲学でも古典的な唯物論でも共通している。

（2）次に客観を主観の生み出したものと見なす観念論を扱うにあたって、古典的な

立場であるパークリの問題点と論駁不可能な点をまず吟味することにした。パークリ的な観念論の特徴は、外界は知られるときにしか存在しないという主張にあるが、それは外界实在論者にとっては強い違和感をもたらす。他方で精神の存在は物質から導き出すことはできず、また逆も然りであるという問題がある。私たちにもっとも直接的なのは精神であり、物質が本当に存在するのは精神の内部からは判断できず、またいかにして一方が他方を生み出すのかも究極的には不明だという事実がこの背後にある。ロックの場合は外界を实在と見なすが、その像は心の中ではなく、観念でしかなく、实在の姿ではない。さらにここでも、この不可知な外界から観念がいかにして生み出されるのかは不問のままにされている。この点でロックは心まで物質と見なしてしまう唯物論とは異なり、観念の独自性と異質性を認め、またそれゆえに物質と観念との関係を一層問題化しているとも言える。このような心と物質の一方が他方を生み出す不可解や、両者の関係の問題は、ふたつを根源的な实在として最初から区別したことに起因すると考えられる。このように考えると、問題は世界を区分する私たちの概念枠のうちにあることになる。

(3) そこでさらに、物と心との区別をもともと設けない見解として、ウィリアム・ジェイムズやバートランド・ラッセルに見られる、物心に中立的で、心身を实在の二側面と見なす立場を検討する。パークリは観念を实在としたため世界の側をその観念の記号としたのに対して、この中立的な立場では物心とは両者とも概念上の区分であり、この区分が生じた時点で双方が世界理解のための記号となる。それが二元論と異なるのは、二元論が物心それぞれ個別に実

在の状態と考えるのに対して、この立場は物心の個別化を概念的な産物と考えるところである。この立場は、唯物論や唯心論の区別の根本に、把握不可能な物心以前の实在の次元があると考えられる。この立場を吟味することで、物や心のどちらか一方を实在化して世界を捉える場合に生じるいくつかの問題の解消を目指した。

3. 研究の方法

(1) 本研究の途上においては、現代において心への哲学的な問いを立てる最も大きな潮流である「心の哲学」での議論を多く参照するが、その自然主義的主張は、世界に「实在」するものを機能や脳作用などの客観的に観察可能な事柄に限る傾向があり、その結果心に関する言語はいずれ物に関する科学言語に取って代わられると見なす。ジョン・スマートが1963年に出版した『哲学と科学的实在論』はすでに心脳同一説の基本枠を呈示するが、90年代以後もダニエル・デネット『解明される意識』、ポール・チャーチランド『神経哲学 心と脳の統一科学へ向けて』、などでの議論は、客観化不可能と考えられてきた主観的経験やクオリアなども、外界の客観的状态と、感覚器官や脳内に構築された物理的状态との境界に生ずる物理的現象として位置づける。スマートの心脳同一説は素朴ながらすでに客観に实在を還元する立場だが、デネットやチャーチランドも唯物論に機能主義的方法を交えながらも、基本的に实在を客観化する手法をとる点では同様である。それらは、主観と客観の間には埋めることのできない溝があり、そして主観も实在の一部にほかならないとするトマス・ネーゲルの「クオモリであるとはどのようなことか」などの主張へのアンチテーゼになっている。ここには主観客観は両者とも实在なのか、それ

とも片方に他方が還元されるのかという問題が潜んでいる。

(2) それに対して本研究計画では、こうした客観化の操作がすでに実在からひとつ分かれたところにあると考えた。つまり客観化された物の手前に戻ることによって、物同士または物と心との間で生じていた問題の解決を試みようとした。これは近代の科学的な認識の根底について問い直す試みでもあり、心を自然化する「心の哲学」に対する本研究計画の特色はそこにあった。この心の自然主義的理解への問い直しに関して、本研究の開始以前に、たとえば拙稿「心の所在と機能主義」(『倫理学年報』日本倫理学会 2002 pp.161-176.) は、科学的な三人称的世界に対する一人称的世界の別次元性について検討した。そこでは「生きた」生命によって世界を説明する態度は、「死んだ」物質によって世界をすべて説明する態度と同等の権利を持つこと、つまりどちらか一方のみによって世界を説明することは他方のみによって説明することと同じように無根拠であることを示した。これは物質も生命も根本的には実在の記号であると見なす本研究の目的につながる。さらにこの記号以前の実在に関して私たちは語るができず、そしてこの実在の次元に私たちの「経験」という基底を見出してゆくことが、研究の計画のひとつであった。この次元の中立的な不可言性については拙稿「内的特性の存在論的位置—ジェイムズ『経験』概念の検討を通じて」(『哲学』56号 日本哲学会 2005 pp.157-169.) において、物質の概念からも心の概念からも抜け落ちてしまう「経験」の本質としてすでに論じた。クオリアでさえすでに何かとして語られ、しかも感覚の原子的な単位と見なされるのに対して、「経験」では「何か」や

「単位」という規定さえ未だ成立していないからである。これまで上記の拙論のほか、「プラグマティズムと意識論」(『理想』理想社 2002 pp.35-46.)、「実在の根本としての純粹経験」(『人間存在論』京都大学人間存在論刊行会 2002 pp.65-76.) などをはじめとする拙論では、この「経験」の存在論的な中立性を主にウィリアム・ジェイムズの「純粹経験」との関連で考察してきた。これらは客観化以前の次元についての考察であり、「心の哲学」の前提を問い直す作業でもあったが、これは近代以前ではどの哲学者も行っていた存在論上の基礎的な作業であり、むしろ近代以後の「心の哲学」を含めた科学の立場がそれを解決済みと見なしたことが問題であると考えた。そして心についての学こそ、この科学的な客観化について問い直す存在論的な反省が不可欠な領域であるにもかかわらず、その他の近代科学の分野が前提としたことをそのまま受け入れた事実を反省すべきと考えたのが本研究の動機となっている。

4. 研究成果

(1) 中立一元論の世界像とその問題

① こうした問題意識から心の存在論上の作業を行うにあたり、本研究ではまずバークリから、なぜ彼が物質や客観より根源的な次元を精神に見出そうとしたかを確認した。それは神に根拠づけられた精神性の優位であるが、この考えを徹底させると、世界の根源と見なされている観念についても、その本当の根拠は不可知な所にあることになる。神の精神性について私たちは知り得ないからである。神を実在の本体とするなら「観念」さえすでに記号であり、こうした構図は物心の区別以前の状態に実在を見出す態度にも共通するからである。それはスピノザの心身二側面説における説明

不可能な領域が神であった構図にも相当するが、私たちはこの実在を近代的な世界観に折り合うように、ジェイムズにならい「経験」として見なすことを検討する。この試みの意義は、心がその実在性に関して客観化されない面を本質的に伴い、この客観化不可能性が世界の実在性の否定できない側面をなしていることを裏づけることにある。

パークリ流の観念論では、内的な観念のみがあり、物は存在しない。反対に強い自然主義では、外界のみが存在し、私たちの観念は外界の物質に還元される。しかもこれらの外界の「存在」や反対に観念でさえ、客観化され要素的な分節化を経ている。それに対して中立的な経験論では、根源的に存在するものは本質的に客観化も分節化もなされない。したがってそれを徹底化させれば「存在」という規定さえないことに、その主張の意義がある。パークリ的に「存在するとは知覚されることである」とする場合、その観念は外界の非存在に対する精神的な存在となることによってその不自然さを生じさせる。それに対して実在の次元をこの分化以前に設定するなら、一方が存在し他方が存在しないという不自然は生じない。こうすると「知覚されないとき外界は存在しない」ということもない。他方この分化を生じさせない方法は、知覚されない外界が物として存在するというとも言わない。物はあくまで私たちの認識のうちで存在として外界に規定されるものであり、それは存在非存在の分化以後に規定された記号と見なされるからである。本当に存在するものはあくまで、私たちの認識や知覚の向こうにあり、それは私たちの分別が及ばない限り、厳密には存在としても規定できないからであった。

② さて、物質や外界を第一義的な実在

と見る私たちの常識は現代の心の哲学にも共通するものだが、しかしそれを推し進めれば精神の存在を説明できないという問題がここには隠されていた。そこで現代において観念論的な視線が斥けられてきた歴史的経緯の確認を、まずは本研究の下地にする必要があった。それに基づき、現代において物質として心を捉える上でどのような問題が生じているかを検討しなければならない。例えば機能主義における一見相反する見解、つまり心をすべて機能と見なし、私たちをゾンビ化するものと、それに対して機能が心であるなら、サーモスタットのような最も単純な機能にまで心がある、と主張するものとの対立原因を検討することは、心的実在の真相を究明する上で不可欠である。本研究ではデネットやチャーチランドだけでなく、J.マッカーシーやD.チャルマーズを通じてまずこれらの見解を概観した。しかしこうした対立的な主張において、心の偏在性のみが不自然と見なされる理由を確かめるには、精神が消去されて物質のみが存在とされてきた歴史的経緯を通じて究明される必要もあった。

心の存在に関してここまで相異なった見解が可能になる事実からは、心とは実体的な対象ではなく、その言葉が用いられるコンテキストに左右され、私たちは現れるものを見て存在ないし非存在と考えているに過ぎないことが伺える。心とは記号的であり、その存在非存在も記号を見て判断されているに他ならない。そしてこの記号的なものとしての心という考えは、記号的性格が世界に関する観念一般にあてはまるという見解を導く。つまりこの考えは、心を第一義的な存在として知覚されない世界を非存在と見なすパークリの見解に対しても、物質を第一義的な存在として心の独自の存

在領域を認めない唯物論に対しても同じように対処する。中立一元論から見ればそれらの立場は両者とも、現れに過ぎないものを実在と見なしていることになり、現れ以前の何かは心でも物でもなく、さらには存在非存在という概念上の区分もそこにはあてはまらないことになる。

③ しかしこうした一元論の問題点として、記号としての心を、記号としての世界という考えと同列に扱ってよいかを考える必要がある。つまり、現われとしての世界は理解できるとしても、心に本体と現われとを区別できるのかという問題である。しかし、例えばデカルトのように、心があまりにも身近と感じられるゆえに、心について本来は知識化されていないこと、例えば考えそのものを、身近で確実に現れた知識つまり自我という対象概念として誤って考えてしまう危険性は、外界よりむしろ心の方が高いと考えられる。こうした意味で内界に関する知識は、外界に関する知識同様に、実在に関する記号と見なすことができると考えられた。

ジェイムズ的な中立一元論の立場では、明確に分節化された観念に外界も内面も対応しておらず、さらに内外の区別も根本的には存在しない。実在はすでに観念に対応する形で分節化されているのではなく、それについて私たちの知は成立していない。したがってこの立場は、分節化された観念に実在性を認めたり、外界に対して観念を優位化させず、さらに私たちに知られる精神をも実在とみなさない点でバークリの説とは区別されるのである。中立一元論も、観念と外界に関する存在の問題にコミットしているが、実在性とは観念化されない語り得ないものであり、それは語り得ないゆえに分節化された観念や外界の出所となる

と見なす点で、実在性を観念のみに付与する場合の不自然さは解消されている。

④ この中立一元論の立場について、ジェイムズの純粹経験の立場をバークリとの対比を通じて再考することがここでの方法であった。純粹経験とは、いまだ分節化や、心とその対象との分化さえ生じていない「経験」の連続が、心と世界との両者の根拠であるとする見解である。これは「経験」を物から根拠づけられるとは見なさない点で、唯物論的な「心の哲学」とは異なる。また反対に世界の存在根拠を観念に求める構図でもなく、物と観念との両者の根拠を「経験」に求める点で、バークリ的な立場とも異なっている。

さらにこの純粹経験の立場は、バークリと同様に観念の独立性を唱えながら、外界の実在を前提とするロックやヒュームの見解とも対比される必要があった。ロック、ヒュームとジェイムズとの違いは、前二者が外界と観念とを、もともと区別された二つの世界として区別しているのに対して、後者ではその区別を設けず、存在論的に中立な経験が、対象とその対象についての思考内容とに分裂することで初めて二つの世界が区別されると見なすことである。さらに前二者では諸観念がまずは単純観念として、それぞれ独立して存在するのに対して、後者では観念とは独立ではなく、不可分の経験の流れのある部分が実質化されることで生じてきたと考える点が特徴的である。前者の単純観念説は、それらの観念と対応する何かが外界にあるという考えを生じさせるが、後者の経験説では観念とはあくまで後から作られたものであり、実在は私たちの語られ得る観念の姿と対応していないという考えをもたらす。こうした私たちの観念と実在の姿との相違を主張する立場は、

心や物という私たちに身近な要素の根拠が、実は知の領域にないという反省を促す上でも示唆的なものである。

⑤ 無論、このようにバークリの観念論と中立的一元論とを区別したとして、ジェイムズ的な「経験」も所詮心の中の事柄であり、その意味で経験を存在論的な基底とすることは外界の存在根拠としての内的な観念というバークリの構図を出ない、と見なす批判は容易に予想される。しかし「経験」は大きく次の二点においてバークリの観念とは異なる。第一に、私の意志が観念を変化させれば世界も変化する、つまり私の意志で世界を変化させることができる、ということにはならない。これはバークリの観念論において、観念をどう形成するかで世界の存在様態が変化することとは異なる。それに対してジェイムズ的な経験論では、観念は客観と同様に意志以前の経験から導き出されるものである限り、私が観念を操作して世界を恣意的に扱うことにはならない。次に第二の相違点は、バークリの観念がすでに分節化され、かつ外界に対する内的要素的実在として明確化されているのに対して、ジェイムズ的な経験は分節化、要素化されていないこと、しかもそれは外的でも内的でもなく、あらゆる概念的把握から抜け落ちることである。この経験の未規定的かつ実在的な性質の捉え難さが、現れる世界の記号性、心や観念の記号性をより強く呈示すると考えられた。バークリは内的な観念を実在として外界を記号化するが、ジェイムズは内外に分化される以前の、要素化されない経験を実在として外界と観念との両方を記号化するのであった。これはどちらに存在論的優位性を置くのでもない、徹底的な世界の記号化、象徴化の試みである。それは裏を返せば、

実在を現れ知られるものとは異なった、語られることのできない性質として規定したと言える。

(2) 世界像の根拠

① ロックでは観念の原因として外界が考えられたが、なぜ外界に対して非物質的な観念が生じるのか、という問題は残された。バークリの場合には、世界の存在が観念によって生み出されるという構図がとられていたが、その観念の出所は神的な精神であり、したがってそれ以上の原因究明が許されない形になる。ジェイムズのような中立的一元論の場合には、その一元的実在が何なのか明確には語れず、その実在の出所への問いは許されないのではなく問われる意味がないという形をとった。このように心を説明する上記三つのどの体系も、そのどこかに問われることのない地点を所持している。そこで第一に、この地点がなぜ説明の体系の中に存在しても不自然ではないのか、第二に、この問われない地点とは世界についてのどのような説明の体系も必然的に所持しなければならないのか、という問題が生じた。

第一の問題に関しては、それぞれの体系が前提にしているものが何かを突き止めることがまず必要であった。ロックでは精神的な実体と同時に外界の存在が自明視され、バークリでは精神と観念とが根本的な存在であったが、それらの自明性の根拠のなさは意識されているのではなく、自明性の無根拠が問題として顕在化しない仕方で体系に収まっていることが明らかになった。これはこの根拠を、体系の外のもので支えているからではなく、体系全体の成立がまさしくその根拠を支えているという構造がその自明性の理由のひとつとして考えられた。

第二の問題に関しては、根拠の構造は意識化されず問われないか、循環になるか、という構造がまず考えられた。体系全体の成立が根拠を支えている場合は、根拠を支えるものは循環が意識される場合ほど明確ではなく、体系に対する反証が多少蓄積しても、体系自体の真理性によってそれらの反証の方を偽として見なす場合もあった。しかし根拠が問われない仕組みは存在論的な問題でもあり、それゆえでより一般的な観点から考え直されなくてはならなかった。そこで本研究ではウィトゲンシュタインの規則論や西田哲学の場所の論理を参照しながら、それ以上の根拠を持たないながら、根拠として認知されずに働く根拠の性質について探求した。

② この探求は、私たちの持つ世界像に最終的な根拠がないことを咎めるのではなく、その世界像は端的に問われない地点を必然的に所持することを認めた上で、そこからどのようにしてそれらの像が積極性を持ち得るのかを問うことになった。一方、世界の根拠が端的に問われない地点の特徴は、積極的な根拠づけの構造がなく、同時に根拠なしという消極的判断さえもが成立していないこと、したがって肯定的、否定的判断がともにそこから創り出される根源であるということであった。それに対して根拠がないという意識は、まだ否定的判断が成立する領域において成り立つのであった。

③ ところで、根拠なしのまま世界が肯定される事態は、私たちの理解が不可能な一面を持つが、その理解不可能から理解可能への転換が、根拠不在を消極的に捉えることから、根拠不在だからこそそれを積極的と見なすことへの転換でもあった。この消極性の消滅と転換とは一見特殊な出来事

であるように思われるが、それはウィトゲンシュタインの規則論における「岩盤」や、西田における「無の場所」に導かれることで可能になった。「岩盤」の根拠が不在であると見なす視線、および無を消極的に見る視線の根拠の方が覆ることが、この転換に相当したのである。「岩盤」の無根拠がその本性上虚無と見なされるべきなのか否かが最初の問題であり、そして最終的な根拠が消極性を見出す視線も含めて徹底的に奪われることは、かえって無根拠の根さえ消滅させ、それが積極性への転機になるというのが基本的な結論であった。これが否定的判断が成立する根拠をも奪う無の性質であり、ウィトゲンシュタイン的な真偽判断の成立以前や西田の絶対無などはこうした性質の実例として見なすことができた。

私たちは根拠のない体系を空虚で無意味なものとして見なし、根拠のある体系を意味のあるものと見なす。しかし意味や無意味、真や偽という判断も、その背後に自明の規則がなければ不可能であることに私たちは気づかない。そしてその規則は有意義でも無意味でもなく、この根本的区別以前の根源的な行為から産出されるのであった。これは西田においては無と有との境界がない「真の無の場所」に相当したが、そこではもはや働きはなく「見ること」のみだったのに対して、ウィトゲンシュタインの根源的な行為は意味と無意味との彼岸に位置するある種の働きであった。また疑いと謎という消極的状况が生じるにも、それらを実質的にとりまき、消極性を消極性ならしめる条件がすでに必要であり、言語ゲームや場所はこうした条件の機能さえも担っていた。反対にこれらの狀況がなければ疑いや謎さえ生じることができない。空虚や無意味は無前提ではなく、それらを消極的な

らしめる隠された前提に基づくのであった。ここからすると世界像の体系は最終的に根拠づけられないから無意味だと言うことはできず、この無意味という意味の根拠が剥奪されることによって、すべては無根拠のまま肯定されなければならない。

④ 次に主観の存在の根拠なさの問題が扱われた。主観をとりまく虚無は、今ここにいる私の存在には理由も目的もなく、理由のないまま消滅に向かう、というものである。しかしこの虚無を逆に見れば、主観の存在を世界と対置され得るような独立存在と考えることが前提になっている。しかしこうした疑いなく見える存在も、構成された客観との対置関係を形作る形式に基づかない限り、それを自明視することはできない。したがってこの形式に最終的な根拠がないことが判明すれば、主観の絶対的な存在根拠はなくなり、その結果主観的存在の根拠がないという消極的な判断さえもが不可能になってくる。つまり世界像の無根拠による空虚や無意味の場合と同様に、主観的存在が基づく形式にも根拠がないとすれば、主観の非存在に関する消極性自体が覆されることになる。これはすでに既成の形式にあてはめられない根源的行為や自己の無とは、突き詰めれば空虚や無さえ生じることのできない次元の事柄であり、それ自身において創造の場となることに相当する。これは根源的な業（わざ）であり、西田的に言えば無の場所へと自己が深められてゆくことにも重なった。さらにこれは自己が消滅すると同時にすべてが自己となる状態であり、それはウィトゲンシュタインの言う徹底された独我論と純粋な実在論とが一致する地平にも相当した。それは世界の根源という謎と自己存在の根拠という謎とが、両者の重なる地平で同時消滅するこ

ととして考えられた。

⑤ そして根拠の不在がそのまま肯定されるという上記の構造は、ニヒリズムの成立とその克服の構造にも妥当することを考察した。それはニヒリズムの存在論的な転覆に関する考察である。ニヒリズムの本質は、論理的にどう考えても解決不可能な虚無の広がりにある。先に主観の存在の根拠となる形式について述べたが、この形式もその内部にいる私たちにとっては絶対的であり、それを覆す端緒さえ思いつかない。私たちが生まれてきた理由はないこと、生の無意味、世界には目的が存在しないこと、世界は物質から成り倫理の実在はないこと、私たちの死後に虚無の時間が無限に続くこと、これらは考えれば考えるほど必然的でそれらを覆す論理はないように思えることが、ニヒリズムの強固さを形作っている。

「ニヒリズム」とは、このように論理的に閉じられた、虚無の袋小路を成した思考形態を示す。さらに、論理的必然である以上に、直接的な感覚として圧倒的であるところに、これらの観念がニヒリズムである所以が存在する。

例えば死の時間的無限についての思考は、どこまで行ってさらに先があるという次元構造をした必然的な時間直線上に乗せられている感覚を呼び起こし、そこから降りられない、無限の暗黒を直観させる。そこから逃れることの不可能は論理の必然となり、この虚無を抜け出す糸口さえ私たちは見出せない。しかし先に考察した虚無の根拠の無根拠に従えば、この虚無が絶対必然であるという考えは、この虚無を生み出す形式に従うことによって生み出されているに他ならないことになる。しかし絶対にそこから逃れる術はないと思われる虚無の根拠は具体的にどのように覆るのかをさらに

考察する必要があった。

これは、虚無が自らその限界に突き当たる事態として考えられる。この事態の把握し難さは、問題の虚無が論理的に転覆不可能な構造を成しているにもかかわらず、なぜかそれが転覆するという事に集約される。従ってこの転覆の中には論理的構造という観点からは把握不能な部分がある。しかし逆になぜこれが私たちに「把握不能」なのかを明らかにすることで、この転覆の本性が明らかにされる可能性がある。ある論理的な構造が転覆されるには、その構造の不備が外部から明らかにされるか、内部において自らの矛盾が明らかにされなくてはならない。これらどちらの場合においても、この構造の問題点が対象的に観察され、その結果何が「間違っ」いたかが客観的に判明する。それに対して虚無が限界に突き当たる事態においては何が「間違っ」いたのかは判然とはしない。それはこの事態においては、虚無が成立する構造の問題や内的矛盾が観察されることがないからであった。この構造をひとつの論理空間だとすれば、論理的な矛盾や誤りはひとつの論理空間が客観化されることを通じてそれらが明らかにされるが、虚無の限界の場合には虚無の論理空間が客観化されることがなく、その空間の限界が内側から自ずと示されるところが特徴的であった。

⑥ この空間の限界が内から示される事態の不可解は、その空間の論理がどのように間違っているのかわからないまま、それが誤りであることだけがリアルに示されるところにある。この事態は以下のように比喩的に考えることができた。私の存在する意味について、何か具体的な答えをこの世界のうちに求めようとする問いは、「時間、因果、空間を超えた私の生の意義」(B)を、

「自分の生の時間的・因果的・空間的意義」(A)のうちに見出そうとする試みとして考えられる。Aは答えが与えられ得る問いであり、Bは論理空間が時空と因果の中にある限り答えのない問いである。つまり生の意義についての問いとは、問いと答えとが「有限A」と「無限B」というまったく異なる次元にあるにも拘らず、同じ次元上にあると思ひ込むことから生じている混乱として考えられた。Bの問いはAの空間内で問われようとする限り、その答えは本質的に与えられようがなく、むしろBの問い自体の無効が問い自身の中から自ずと示されてくるしかない。「無限B」と「有限A」というカテゴリーが異なる事柄同士を、問いと答えとの連関の内に扱うことはできず、それらは比較することさえ不可能だからである。

この問いのカテゴリーを誤る事態としてもうひとつ、「汝は原子の偶然な結合である」という言葉がある。この見解はAのカテゴリーの内部の生に与えられる言葉である。従ってこの見解は、Aカテゴリーの「外」の事柄に関しては何も言っていない。確かに私の身体の物質的組成の解明は、それがどんなに詳細になされても、「私の存在」や「意味」にはたどりつかない。それは理性による知識の中には人生の意味が見出せない事実を突きつけるが、その事実は反対に、知識の立場がそのカテゴリーの外における事柄に関しては何も言っていないことをも示す。すると、この言葉に絶望が生じる場合、それは「理解」(A)の範囲にないことを、存在論的に「ない」(B)ことと混同することによって成立していることが判明する。つまり虚無とは、こちら側にあるAの枠内にしか私たちの目が届いていないのに、Aを超えた事柄を捜し求めることで生じて

いることになる。ここで求められるのは「有限(A)と無限(B)との関係」を問うことであり、それは理性的思考がどのようにしてその袋小路自体を取り去るものと出会うかの問題になる。理性は徹頭徹尾Aに入り、Bへは本質的に到ることができない。ポイントは理性の到達範囲の外にあるBを存在論的に「ない」と扱ってよいのかである。少なくとも私たちの思考の論理空間はAを出ることはない。もしBが実在の世界であり、Aが私たちの思考の限界内の世界であるとしたら、私たちの生の意味を問うことは、本来BにあるはずのものをAの中に見出そうとする試みに相当し、結果としてそれが見出せないことで絶望が生じているに過ぎないことになる。無論この場合、Aの内部で生じる絶望は、Aの必然である限り、A自身によってそのおかしさを指摘することはできない。しかしBを含めた実在の真相からの視線があるとすれば、この絶望や虚無は恐ろしいどころか、「こっけい」かもしれないのであった。

このようにA自身によって指摘することのできない問題が解決する場合、それは論理的な解決ではなく、問い自体の無意味さが自ずから示されるという形をとることが判明した。例えばその事例として、人生の無意味を解決させる術がない状態に陥ったトルストイをして自殺させなかった「何かの力」の働きが着目された。これは生が無意味であるという思考が、それ自身の内側から限界に行き当たる経験を象徴した言葉である。しかしそれは思考の対象とはなり得ないため、「何かの力」というそれが何かを説明できない表現形態をとる。思考の中で、生は空しいという彼の結論の理論上の説得力は完全だったのである。それはこの結論を導く論理空間内では不備は何もない

からである。

しかしこの理論に関する不備については、「それだけではまだ足りないことを感じていた」という直観的な見出され方が残されていた。この「足りない」とは、この論理空間内部における不備ではなく、この論理空間が実在の全体に対して所持している「足りない」さのことである。しかし私たちはこの論理空間の内部でしか言葉を持たないので、一体何が「足りない」のかを言葉に出して規定することができないのであった。しかし言葉に出ない直観的な何かは、論理空間の「外部」を示す存在論上の性質にはほかならなかった。しかしこの論理空間が真偽や、問いに対する答えの成立の条件になっている限り、この空間の「外」から示されてくる直観は論理空間内で生じる問いに対する答えではなく、問いの成立そのものの条件となる何かを覆してゆく事柄でしかあり得ない。それは問いへの答えではなく問い以前にさかのぼることである。またそれは虚無の成立根拠となる何かの転覆であり、この転覆は自分が転換されることを意味する事態でもあり、トルストイが「生の意識」と名づけたものだった。この意識は苦悩を通じて、絶対に論駁不可能に見える袋小路であっても、決してその論理空間の内部が実在の全てではないことを気づかせ、その無意味さを産出する思考の前提を消去する働きであった。この消去において、理性的思考は自らのどこが誤っていたのかは分からない。「分かる」とことは、この消去される前提に基づく論理空間内では生じないからである。

ここに、生の能力の一部であるはずの理性が生を超えて普遍化されることに、虚無の原因が見出された。この理性の普遍化は、理性の論理空間を、実在全体を包括する空

間と同一視することに相当する。それは反対に見れば生から抽象化された形式を、世界そのものとしての実在と見なすことであり、そしてこの抽象化以前の実在に回帰したとき、問題は自ずと消滅したのだった。この虚無を生み出す思考の前提の転覆は、根拠づけられないままの生が肯定されることであり、それは根拠なき肯定という意味においてある意味での「信仰」の姿、しかも神なきままの信仰の姿でもあった。

⑦ このように本研究の後半では、生から抽象化された理性の自己展開が虚無を発生させる際の形式について探求したが、人間の持つ能力や欲求の一部を普遍的な尺度として、人間が持つ他の性質から切り離す場合にも、理性の形式の普遍化と同様の仕方でも問題を生じさせる場合がある。例えば人間の物質的な欲求を普遍化して人間性全体の尺度として数値化し、その充足を幸福の尺度と見なすことから問題が生じてくる構図も、虚無の発生と類似する面を持つ。この構図は量的価値を際限なく追求する物質文明の二ヒリズムの仕組みとも共通する。すると反対に、人間の性質や能力を単一の要因に還元されない全体として認め、物質的欲求のような一側面に価値を局在化しないことが、この二ヒリズム発生の根本を絶つことになると考えられる。これは人間の目的が単一に還元されないことを示し、何かを手段と見なす考え方に根本的な反省を加える。手段とは目的の単一化を条件とするからである。これは手段としての自然という考え方への反省をも促し、また倫理的には人間の存在や、さらには自然そのものを、他の物的要因に還元されない根源的な尊厳を持つものとして認める態度を支持してゆくと考えられた。

(3) 総括

① 以上のように、本研究は心の哲学における、物質概念では捉えられない経験の直接性の存在論的な位置を探るにあたり、ひとつには物質でも心でもない中立的な実在を世界の根底に据える中立的な一元論の妥当性を、パークリやロック、ジェイムズなどの古典的な議論を踏まえながら明らかにしたことに特色があった。ふたつめには、唯物論や観念論、中立的な一元論のどの立場においても、世界に関する説明の体系には必ず問われない前提の部分が隠されていることを確認した。しかもそれらの体系は根拠なきゆえに否定されるのではなく、あらゆる体系を相対化させる否定性の主張そのものにもこの根拠なきが適用され、否定的主張自体が相対化されることを見た。その結果、各々の体系はそれぞれ実在のある側面を説明するものとして肯定されると見なしたことに特色があった。

ひとつめの研究成果としては、物質や心といった、私たちが当然実在と見なしているものが、本当は実在ではなく私たちの側の記号的性質であること、しかもその性質が心的実在にまで適用されることが明らかになった。それは私たちの知の有限性を示すとともに、知とはあくまでこちら側で構築されたものであり、実在に一致したものではないことを明らかにした。そしてふたつめの研究成果は、そうした普遍性を持ち得ないという意味で消極的に見える知は、究極的にはその消極性さえ剥奪され、それ自身の意味において肯定されることを明らかにした。

② 今後の研究課題としては、今期までの研究において明らかにされた、記号としての知以前に位置する実在領域へはどのようにアプローチできるのかが問われる必要

がある。今期までの研究ではその領域は「経験」として扱われたが、この言葉はその領域を心理主義的に見なす響きがある。それに対して今後の研究では、その領域には言語や対象の成立との関係で、より論理的な側面から接近してゆく必要がある。それは私たちの知の消極性を示すものではなく、知がいかにか無根拠から創造され、また不可知な領域と関係しているかを明らかにすることで、逆に知の性質の積極性を明示してゆくと考えられるのである。

5. 主な発表論文等

(研究代表者、研究分担者及び連携研究者には下線)

[雑誌論文] (計4件)

2007 冲永宜司「限定されざるものと形而上学の課題」『創文』497号 pp.11-14.

2008 OKINAGA Takashi. “Unity and before Unity: on the two types of “Pure Experience”, *Collected Papers on Foreign Language and Literature at Teikyo University*. vol.14, pp1-15.

2008 冲永宜司「場所論から見たニヒリズムの問題」西田哲学学会年報 第5号 pp.113-28.

2009 冲永宜司「人間の欲求変容と環境思想」帝京大学外国語外国文学論集 第15号 pp.1-26.

2009 冲永宜司「規則と場所—ウィトゲンシュタインと西田における根拠なき根源についての考察」『比較思想研究』比較思想学会 第36号

[学会発表] (計4件)

2006「ニヒリズムが成立する前提についての考察」日本宗教学会第六十五回学術大会 於東北大学 『宗教研究』351号 pp.218-19 に要旨掲載

2007「根拠なき信念再考」日本宗教学会

第六十六回学術大会 於立正大学 『宗教研究』355号 pp.211-13 に要旨掲載

2007「規則と場所—ウィトゲンシュタインと西田における根拠なき根源についての考察」比較思想学会第35回大会 於日大文理学部

2008 「直接経験と環境哲学」日本宗教学会第六十七回学術大会 於筑波大学 『宗教研究』359号 pp.412-13 に要旨掲載

[図書] (計1件)

2007 冲永宜司『心の形而上学—ジェイムズ哲学とその可能性』創文社 546頁 (科学研究費補助金研究成果公開促進費 課題番号185035)

[産業財産権]

○出願状況 (計0件)

○取得状況 (計0件)

[その他]

ホームページ等

6. 研究組織

(1) 研究代表者

冲永荘八 (OKINAGA SHOHACHI)
帝京大学・文学部・教授
研究者番号：80269422

(2) 研究分担者 なし

(3) 連携研究者 なし