

柄谷行人と西田幾多郎（一）

0

およそ詩学（詩論）や美学と名のつくものは経験の研究である。経験の外に、詩学の真実はない。しかし、経験するとはどういうことか。認識に対して、行為に対して、経験とはどのような関係にあるのか。さらに、審美判断とは何であろうか。審美性と詩学についての知識の多くは、独我論について深く考えることによってもたらされる。その理由は、審美判断は本質的に独我論的であり、経験的認識論的判断の範疇の中では考ええないからである。それゆえ、経験に関する研究は、内省に対する我々の思考態度を考える一つのモデルとなる。

西田幾多郎と柄谷行人は、それぞれ別の意味で、独我論の探究者であった。両者は、内省という方法をめぐって鋭く対立するが、その対立は、独我論について審美性について深く

知ることを可能とする。

小田桐 拓志

I 他者性について

I/1 《他者》について考えることは、理性の本性に還るということ（本来不可能であることを可能性として捉えるという、理性の本性に還るということ）である。一つの不可解な可能性がすでに可能性として確立されてしまえば、それはすでに《他者》ではなく、言語ゲームを共有する《われわれ》の中に取りこまれてしまう。独我論からはじまる独我論が意味をなさないように、《他者》をめざして書かれた他者論もまた自己矛盾の上に成立する徒勞にすぎない。《他者》についての考察は、常に仮説としてしか意識されえないのである。従って、独我論か他者性かという二者択一の論理は、他者につい

て考える上であまり意味をなさない。他者性というとき、他者の存在そのものをも疑うという懷疑主義もまた、他者性の中に含まれなければならない。一方、独我論を批判するとき重要なのは、独我論について深く知り、かつ他者性の幻影へと絶えず意識を向けることである。《他者》ないし外部性の問題は、独我論の思考と決して切りはなすことができない。

1 / 2 他者と対話するとはどういうことか。柄谷行人は、『探究Ⅰ』⁽¹⁾の中でこう語っている。

私が対関係とよぶのは、共同的な一般的な規則がたんに「事後的」にしか成立しえないような関係のことである。私が「売る立場」や「教える立場」というかたちでいったきたのは、すべてこのような対関係をさしている。それは、同一の言語ゲームをもたないがゆえに、「命がけの飛躍」をはらんでいる。

「同一の言語ゲームをもたない」他者との対話という場合、柄谷は具体的にどのようなことを意味しているのか。柄谷がしばしば引用するワイトゲンシュタインは、『哲学探究』の中で「規則に従うということ」について次のように考察している。

No course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule. The answer was: if everything can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here. (*Philosophical Investigations* ⁽²⁾ 201)

ワイトゲンシュタインは、「事態が(何らかの)規則によって決定されている」という考えを次のようにしりぞける。ワイトゲンシュタインによれば、一つの(有限個の)規則(命令、命題)が、ある行為を必然的に構成する(constitute)と考えてはならない。例えば、「右へまがれ」という命令(規則)に対して私が実際に右にまがる(私がこの命令に従う)という事実があったとする。これに対して、「この命令が、私の(ある特定の)行為を決定している」と考えてはならない。事実はその逆なのであって、この場合、私がこの命令に従ったという事実が、この命令(の意味)を結果的に決定しているのである。命令と行為との関係を取り違えてはならない。

規則と行動との関係を一見不可解にしているのは、それが常に特定の状況に依存している点である。規則に従うという表現が含意するのは、規則が(状況とは独立に)行動に対し

てもつ強制力である。しかし、実際には規則は強制的でありえない。われわれが規則に従っているとき、ただ「規則に従う」という事態事実のみがあるのであって、そこから規則を
実体視する必然性は生じえない。

柄谷はこのウイトゲンシュタインの懐疑論を、自分自身にとっての別種の懐疑として解釈しなす。簡単にいえば、それは認識論的な《他者》の問題であると考えるのである。以下『探究Ⅰ』による。

たとえば、

$$2 + 2 \parallel 4 \quad \textcircled{1}$$

という計算は、だれでも承認するだろう。次に、

$$2 + 3 \parallel 6 \quad \textcircled{2}$$

を並べたとする。これはまちがいでない。「+」という記号を「かける」という意味(規則)として理解すれば。この場合、われわれは①と②をみたすような規則をあとから見出したわけである。次に、

$$2 + 4 \parallel 6 \quad \textcircled{3}$$

という式を並べるとすれば、どうか。この場合でも、たとえば、「+」による計算の結果が6以上であれば6とするという規則を考えればよい。(五三頁)

この例をみると、柄谷が《他者》との《対話》という語でなにを指しているかがわかる。ここで実際に私がこの(仮定的な)他者との対話を行なっていると考えてみよう。このとき対話の一方の当事者である私は、自分にとって自明と思われる諸前提(「+は和算を意味する」「(演算の)規則には条件わけがない」あるいは「私は対話を行っている」という前提まで含めて)を絶えず疑うことを強いられている。「内省」はここでは外交の過程でその都度事後的に構成されなおされる。私がよってたつ根拠は、「私は対話を行っている」という過程であり、しかもそれすらも自明とは考えられていない。

しかし、ここで一つの疑問が生じる。《対話》が方法的懐疑であれば、その方法を構成するのはだれか。規則がどのように解釈しなおされても、それを理解する私の意識は「事後的に」成立するのではない。たとえば、上述の①―③の演算式を理解するに際して、われわれはここに示された「事後的な」規則を予め知っているからこそ、このように次々と解釈を変更することが可能なのである。このとき、私と対話者とは、すでに同じ言語ゲームの中に事前に入っていなければならぬ。柄谷の議論は、砂上の楼閣にすぎない。

これに対して、対話論の立場からの反論はこうであろう。対話において、まず意識があつてしかる後そこに対話がはじまるといふ考えは誤りである。事態はまさにその逆であつて、対話が成立してはじめて相互の意識の關係が成立するのである。「予め知られている」規則がどのように成立したのかについて考えてみると、いつでも規則の成立のはじめには、このような他者同士の対話がある（なければならぬ）。そうでなければ、われわれの意識を支える諸条件諸規則は、われわれ以前に成立していたことになってしまう。そのような思考方法は、種々の方法論的困難をもたらすのみならず、われわれの日常常識から考えてあまり実用的とはいえない。認識意識をめぐる諸問題を、独我論的ではなく、対話的に構成してみよう（話すということ（対話）が先にあつて、しかる後考えるところ（意識）が成立する）というのが、柄谷の認識論的転倒の要点である。

ウイトゲンシュタインは、「動物は考えないから、話さないのではない、たんに話さないのだ」といった。逆にいえば、人間は考えがあるから話すのではなく、たんに話すのである。（三三三頁）

II 柄谷行人の西田批判

『探究Ⅰ』において、柄谷は仏教哲学の代表（の一つ）として西田幾多郎をとりあげ、その哲学のなかにある種の独我論（彼の批判する独我論）を認めてこれを批判している。実のところ、柄谷の西田批判はいま一つ論点がはっきりしないきらいがある（前後の文脈については、『探究Ⅰ』二四七—二四九頁参照）。

しかし、ここで語られている「私と汝」の關係は、いわば「神（一般者）と私」との關係にすぎない。「汝」はいささかも「他者性」をもたない。だから、西田は、自己を逆に「一般者の自己限定」としてみることが出来る。もちろん、西田にとって、「一般者」（神）とは哲学的でない方であつて、それはむしろ「空」とよばれるべきものである。したがつて、西田がいわんとすることは、自己（意識）に先立って、自己差異化——西田の言葉でいえば、自己が自己を写像するすれ——が在るといふいい方に翻訳されることが出来る。

しかし、私はこれが独我論を出たなどとはけつして思わない。むしろ、これは独我論（独我論を出ようとする独我論）の一つの典型にすぎない。（『探究Ⅰ』二四八—二四九頁）

ここで柄谷が問題としている事の一つに、西田における自覚の概念がある。独我論についての議論はしばらく置くとして、自覚についてあるいは意識についての両者の見解を比較してみよう。いささか柄谷に好意的な解釈をすれば（そして、そうした観点に立つてのみ、柄谷の西田批判は戦略的批判の範疇を出て、《対話》の次元に入ると思われるが）、ここで柄谷が問題としているのは、西田における自己ないし自覚の体系が、外部の存在を仮定しない自己言及的構造をとらざるをえず、それ故ある種の論理矛盾に陥っているという事にある。ここで自己言及性というのは、ある特定の言語ゲームの内部においてその言語ゲーム自体について言及するような場合をいう。たとえば、独我論を一つの言語ゲームとしてみれば、それは次のようにあらわされうる。

「私の意識のみが唯一の意識である（多数の意識の中で、私の意識のみが唯一の眞の意識である）」

このように独我論が言うとき（そして、この命題はたしかに〈私〉にとつては常に正しい）、ここで「私の」「唯一の」という言葉は、すでにこの言明の中においてその意味を失っている。独我論は、私であること（の本質）に言及することによ

って、かえって私自身を見失ってしまった。

独我論において必然的に要請されるのは、独我論を宣言しうる他者との対話である。私（の意識）は、他の意識との対話においてはじめて独我論を宣言しうる。独我論からはじまる独我論は、本来その意味をなさないし、そもそも問われること自体無意味である。⁽³⁾

独我論の難点は、そこに対関係における他者がいないというところにある。それは、私を、一般者としての他者とのみ関係づけてしまう。独我論が批判されるべきなのは、その閉鎖性（牢獄のイメージ）においてではなく、それが「私」を「一般者」に関係づけてしまう「開かれ方」においてである。（『探究Ⅰ』二九六頁）

ここで「一般者」と呼ばれているものは、独我論の中で（無意識のうちに前提とされている）多数の意識のことである。「私」から多数の意識へとこの命題が開かれるとき、命題自身が否定されてしまう。柄谷は、このように内省からはじまる思考を批判し、（それぞれの立場で無意識のうちに前提とされている）他者を明るみに出すことで、このパラドックスの外側へ出ようとしているのである。

西田の著作からも二、三引用しよう。

自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、之を反省するといふことが直に自己発展の作用である、かくして無限にすすむのである。反省といふことは、自覚の意識に於ては、外より加へられた偶然の出来事ではなく、実に意識其者の必然的性質であるのである。(『自覚に於ける直観と反省』全集⁽⁴⁾第一卷一五頁)

「自己が自己の作用を対象として、之を反省する」とは、柄谷の言葉にある「自己差異化」に相当すると思われる。より正確には、柄谷が西田の表現をそのように解釈しているのである。これを、「空」と言い換え、さらに「一般者」へと関連させる柄谷の論は、いささか短絡的にすぎるがそれは置くとして、柄谷がこれを独我論として批判する論拠は、第二文にもあらわれている。「反省というのは、外より加えられた偶然の出来事ではなく、意識そのものの必然的性質である」とすると、自覚の体系において、自己ということが自己自身の内部において考えられることになる。

．．．↓(わたし↓(わたし↓(わたし(主)↓物(客))

そこに継時的発展をみるとしても、少なくとも表面的な論理形式をみる限りでは、西田のいう自覚が、柄谷の批判する独我論に陥る危険性は否定できない。

自覚ということは自己が自己に於て自己を見るということであり、物が概念的に限定せられるといふことは表現的自己によって自己が自己を語ることでなければならぬ。行為的自己が無にして自己自身を見る時、見られるものは自己自身を表現するものとなり、自己自身を語るものとなる、即ち見られた自己の意義を有ったものでなければならぬ。(『無の自覚的限定』全集第六卷一六頁)

幾つか解釈を要するであろう。まず、「表現的自己」とは、引用文中の前後の文脈から、自己と事物との関係における事物の側(あるいは「見られる」自己)を指していると思われる。敢えて、主客の別を設ければ客の側である。対して、「行為的自己」とは、同一の構図における全体を、作用する自己の側から捉えた表現と考えてよい。従って、「行為的自己が無にして自己自身を見る」とは、行為の底に認識をみるという『善の研究』⁽⁵⁾以来の(西田の立場の表明であろう)。

自覚という語は、自己に自覚めると書く。あるいは、別の観

点から、自己を直覚するとも表現しうる。そこには、柄谷が理解した事柄以上の議論が行なわれているように考えられる。たとえば、自覚において問題となる「自己」とは一体どのような自己であるか（ありうるか）について考えてみればよい。「自己に目覚める」というとき、自覚以前の自己に目覚めるとはどのような意味でありうるであろうか。さらに言えば、「無にして」自己自身を見る（見るものなくして見る）と言われるとき、この自覚の体系が自己言及的な構造をとっているかどうかは、一概には言えない。

ここでの私の主な論点は、柄谷の西田批判の論拠を明確にする事にある。ここでは、柄谷の理解にしたがって、次のように要約しておこう。

（柄谷行人の西田批判）

〔空〕であれ弁証法であれ関係性であれ）いつでも内省から出発する思想は独我論的であるほかはない。そこには対話における他者が不在。「純粹経験」は「我」がそのまま他者を含めて一般者であることを保証する装置でしかなく、そこには言語ゲームを共有しない他者との交通の可能性はない。

III 柄谷の西田批判の問題点

1° 独我論について、西田は、『善の研究』初版の序において、次のように書いている。

個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるという考えから「余は」独我論を脱することができ「た」（『善の研究』序、第二篇「実在」について述べた中で）

しかし、柄谷の指摘を待つまでもなく、ここで西田は少し樂觀的すぎるように思われる。この文の中で言われた「経験」を新しく大きな意味での「自己」と呼ぶならば（事実、西田も後年同様の手続きを踏んでいる）、これはやはり形をかえた独我論に他ならない。この点では、柄谷に理があるように思われる。

しかし、問題は独我論を出るかどうかではない。大事なことは、独我論について深く知ることである。

2° たとえば、

命題 「意識が意識について知る（知識をもつ、疑うetc）」①

といったとき、ここで主語となっている意識は、知っているという事実において、目的語としての意識から異なっている。つまり、(柄谷の独我論批判を待つまでもなく)「知る」という事を問題とする限り、意識は意識の外側へと出ざるをえないのである。

もう一度、この自己認識の命題について、もう少し一般的に命題「意識1が意識2について知る(知識をもつ)」②

という命題について考えてみよう。第一に、この命題において意識1と意識2が異なる意識である場合(他者認識、実験的神経科学)には、この命題は常に(部分的にしか)成立しない。他者とは互いに知りえない部分があるゆえに他者であり、ここで「意識1と意識2が異なる」という仮定から出発する以上、この結論は避けられない。第二に、逆に意識1と意識2が等しい場合(自己意識)には、この命題は regression に陥る。なぜなら、意識1が意識2について「知る」ことは、意識3においてはじめて可能であるからである(そうでなければ「知っている」ということをどのように正当化しうるのか)③。「知る」という語の日常的文法を想起せよ。さらに、意

識3は意識4を要求し、意識4は意識5を要求しと無限に後退していく。ところで、この事実の指示する結論は、「私に知っているは知りえない」であるか、または「知るということには妥当しない」ということのどちらかである。はじめの命題①(あるいは②)について、両者の思考はここから対照的な方向へと展開される。

ここで、柄谷は前者の立場にたつて(「私については知りえない」)、この命題の中の「意識」についてこれを特に問題視するのに対して、西田は逆に後者の立場にたつて(「知る」ということは私には妥当しない)、ここで言うところの「知る」という事を問題とする。柄谷は意識の明証性と他者性をめぐって、知る行為から知る行為へと逆行する。しかし、この過程で「私が知る(私が疑う)」ということは決して問われない。さらに柄谷は「知る」行為の一元性を保つために、意識1が意識2へと重なる思考を避け、意識同士が決して重ならない構造(《対話》)を求めている。一方、西田は、意識の言表以前、意識についての知識以前へと内省をすすめる。その内省の手続きそのものは、まさに独我論のそれであるが、しかし西田の内省は独我論について深く知ることを可能にする。

経験するというのは事実そのままに知るの意である。まったく自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。

純粹というのは、普通に経験といっているものもその実は何らかの思想を交えているから、豪も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、いまだこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験したとき、いまだ主もなく客もない、知識とその対象がまったく合一している。これが経験の最醇なるものである。

〔善の研究〕第一篇第一章、一三頁

『善の研究』冒頭において、すでに西田の立場は明確に柄谷のそれとは異なっている。西田の内省は、「知るとはどういうことか」(自己が自己について知るとはどういうことか)を問うということからはじまる。その懐疑の極限に、「知るとどう」と以前の知識としての「純粹経験」を見出しはじめて西田の思考が開始されている。

ところで、「知る」ことへの懐疑と言えば第一に思い出されるのが、デカルトの懐疑主義である。以下の議論では、

3° コギト(デカルト)について

4° 純粹経験について

西田と柄谷の立場を比較検討する。

3° コギト(デカルト)について

デカルトは、もろもろの共同体においてそう信じられている諸真理は、それぞれの言語ゲームにもとづくものにつきないという認識から出発している。いいかえれば、彼は差異性・他者性から出発したのである。「われ疑う」と「われ思う」は異質である。(中略)彼にとって、「疑う」ことは、自らが「思う」ことが共同体(言語ゲーム)に属しているのではないかと疑うことにほかならない。いいかえれば、疑う主体は、共同体の外部へ出ようとする意志としてのみある。デカルトは、それを精神とよんでいる。(『探究Ⅰ』一三頁)

デカルトは、いつも主観―客観の二元論を設定した元凶として批判される。しかし、実際はその逆なのだ。彼は、内省、あるいは内的過程の確実性から出発したところか、その確実性が共同体のなかでの夢にすぎないことを指摘したのである。彼の疑いは、徹頭徹尾他者につきまといわれている。(『探究Ⅰ』一五一―一六頁)

デカートが「余はかうゆえに余在り」というのはすでに直接経験の事実ではなく、すでに余ありということを推理している。また明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である。〔善の研究〕第二篇第一章、六二―六三頁)

(もし)デカートの「余はかうゆえに余在り」(が)推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものとすれば、余の出立点と同一になる。〔善の研究〕第二篇第一章、六三頁)

コギトの懐疑主義に対して、両者は対称的な解釈(態度)を示す。柄谷にとつては、コギトは「疑う主体」であり、「外部へ出ようとする意志」である。疑い差異化し続けるコギトは、意識に対して絶えず外側にあり、内省を解体する力となる。西田は、内省的にコギトを「直覚的直接性」とみなしている。ここでは、逆に、「疑う」ということ自体もまた「独断」として懐疑の対象となっている。

4° 言語ゲームによって「純粹経験」をみるという方法そのものに問題はないか?

『善の研究』における内省の方法を、次の二つの立場に分類してみよう。

「純粹経験」①

「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」

②

名詞によってあらわされる①の立場と、宣言文である②の立場とは同一ではない。①の立場にとつて、②はすでに直覚的事実を離れて、独断を混じている。「純粹経験が唯一の実在である」というとすればそれは独断以外の何ものでもないし、「すべてを説明する」とは哲学という言葉ゲームの中に入るということである。①を経由して②という認識論的構図に立つことは、実は前述のクレタ人のパラドックスとは別のパラドックスを生じている。純粹経験が言語ゲームの問題となりうるのは、②の文脈のもとにおいてである。

ところで、「純粹経験が唯一の実在である」とは、形をかえた独我論であると考えられることもできる。だとすれば、②に対しても前述の柄谷の独我論批判が該当するようにみえる。

「純粹経験が純粹経験に自己言及することによっては純粹経験の実在性は保証されない(対話がない)」③

ここで、②が内包する二重の矛盾を軸として、柄谷の問題(②) ↓ ③ という展開におけるパラドックス)と西田の問題(①) ↓ ② という展開におけるパラドックス)とが対称的に交錯して

いるのがわかるであろう。

「純粹經驗」 ①

「純粹經驗を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」 ②

「純粹經驗が純粹經驗に自己言及することによっては純粹經驗

の实在性は保証されない（対話がない）」 ③

IV

考えるということは何かにおいて考えるということでありえない。柄谷と西田の相互批判は、(多くの哲学的対話がそうであるように)互いの前提となっている「において」を批判することにつきる。柄谷は西田の思考における「内省」という手続きそのものを疑い、そこにパラドックスをみるのに対し、西田の内省はそのように「疑う」という行為が独断にすぎず、事物の本態を歪めていると答える(と推測される)のである。

注

(1) 柄谷行人『探究Ⅰ』講談社学術文庫、一九九二年。

(2) Wigenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by

Anscombe, G.E.M. Third Edition, Prentice Hall, c1958.

(3) ただし、それでもなお独我論はある種の真理を含蓄している

事に注意すべきである。独我論の命題は必然的に偽であるが、

しかし(私)にとつては常に真である(ようにみえる)ことに

私性の本質がある。

(4) 以下、西田幾多郎全集はすべて岩波書店出版のもの(一九六

五―六六年)による。

(5) 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、一九七九年改版。

(6) 言うまでもなく、ここで共同体や神に正当性の根拠をもとめ

ることはできるだろう。しかし、注意しなければならないこと

は、この種の正当化の方法が、それ自体知識に対する懐疑にほ

かならないという点である。