

生と死の哲学

運命の言語を求めて

井上 忠

現在脳死などをめぐってあらためて死が正面の問題とされることが多い。しかし脳死をめぐる論議をみても、発言しているのは、医師か法律家であって、そのほかはだいたい常識論を超えない。この種の議論では、結局発言者がどんな言語を明晰にもっているかが肝要であって、しかも医学や法律の言語は、その限りでは明確に聞こえても、ことが死というわれわれ自身の重大事にかかわると、なにかお隔靴搔痒の感を免れない。ここでは、死をめぐる事実についての報告や解説ではなく、生と死を論ずるときに、われわれはいかなる言葉を用い得るの

か、その点に関して少し考えてみたい。

一、言語機構分析

あらかじめ読者にご了承くださいことがある。哲学に對する想い込み、先入観を捨てて戴きたい。ことに哲学を思想と取り違えることがないようにして戴きたい。筆者は一応ギリシア哲学を勉強してきた者であるが、むしろ学生だった頃には、ギリシア哲学の研究といえば、ギリシア思想史とか、哲学史の研究と錯覚され、注釈書や訳を読んで、プラトンやアリストテレスは、どんな思想



をもっていたか、を解説することだと一般に想い込まれていた。今日でもややもすると哲学の課題は、さまざまな思想の中からの主義・どの思想を選ぶかを尋ねることだと安易に考えられがちでないでもない。

しかし哲学は思想でも思想の研究でもない。哲学の問題はただ一つ、われわれを、そしてわたしを、いまここにこうして生かし、存在させている根拠そのものに、真っ正面に対決し、われわれのここを尽くし、身を抜き抜いてその根拠を問うこと、それ以外にはありえない。さまざまな思想は、先人たちがわれわれに残してくれたこの対決の結果、重なる失敗やいささかの成功の記録であり、われわれの前にある不可測の深淵を一步一歩踏査した結果の見取り図ないし地図以外ではない。地図なしでは、われわれは本当に振り出しからやり直さなければならぬ。しかし地図についていかに論じたところで、それは所詮机上の空論に過ぎない。

しかし見取り図の中には、実は、なんら深淵との直接対決ではなく、たんに人生観・世界観ないしその体系化・理論化に過ぎないものも混じっている。この場合に

はそれは結局たんなる信念の表明で、この意味の思想は哲学の正反対の代物である。なぜなら信念は、もはやそれ以上ものを考えない、それ以外にはここを閉ざすという思考停止の宣言であり、考えたつもりでもただかわが想い込み、わがイデオロギーの合理化解説以外ではない。それはあくまでもすべてのこだわりを棄てて対決し、考え抜こうとする哲学とは似て非なるものに過ぎないからである。信念はものを考えなくて済みます局面でだけ威力を発揮する。

では哲学はいかにしてその道を披くか。言語機構分析である。言語機構分析は言語分析ではない。言語分析は、発話され述べられた言葉を弄る。しかも述べ言葉に先んずるものとして事実の地平が当然のことのように予想されている。つまり事実が先にあって、述べはそれについて後からの解説である。それが主語―述語の言語形式を成立させる。しかしそれだけが言語ではない。むしろわれわれが事実の世界だと想い込んでいるのは、すべてわれわれの言語が作り上げているものである。もともと直截に事実と考えられている日常生活行動の地平は、物

個体の世界であり、これはわれわれが〈掴み〉の言語で設定している領域である。量子やクォークという事実、われわれが〈ここ〉言語を物地平にある方式で一対一対応させる使用法によって構成されている。〈述べ〉言語だけを言語だと考えるから、言語の使命は伝達にあり、それはただ事実以後だと勝手に限定することになるのである。

そして哲学の現場は、いまここにあるこの現実以外にはない。それなのに、ひとはしばしば、多くの哲学の現場は、プラトンにあるとか、ヘーゲルにあるとか、見当違いの自己満足に陥っている。それは哲学や思想の話をするとき、すでにある種の言語、この場合は思想言語としての〈ここ〉言語、を当然の前提として受け入れているからである。しかし、繰り返すが、哲学はある思想のなかで、ある特定の言語の中で議論することではない。哲学は、一切の思想や観念の枠組み・制限を取り除いて、真っ正面からわれわれがいたい何に、いまここで現に出会っているのか、を見据えねばならぬ。そのためには、わたしの思想によればとか、論理的にはとか、特定の言

語でだけという制限を初めから付けて甘えているわけにはゆかない。可能なかぎりの全言語機構を総動員してからねねばならぬ。そしてその場合、われわれが不知不識のうちに使っている言葉のあらゆる機能と枠組みを一つ一つ洗い上げ検討することによって、どんなイデオロギー、どんな理論・論理にせよ、はたまたどんな理論化されない生な感情・感覚にせよ、それらが言語機構のうちに占める場所と限界を明確に定位しつつ、われわれ自身を、人間の現実を、限なく根拠の前に晒しぬき、浮かび上がらせるほかに術はない。それが言語機構分析である。

二、物言語と〈ここ〉言語

いまわたしが講演しているとすると。わたしは自分が思っていることを喋るわけであるが、聴衆はわたしが何を喋るのか、聴くまでは分からない。話ほどんなに碎けた話でも固い話でも、あくまで講演の言葉として話されるし、聴かれる。そしてその場合、講演の言語だけで一つの世界が現成される。しかし、講演が終わって外へ出て、

ああ、腹が減った、飯でも食べよう、と言うとき使っている言葉、それは人生に関係がないのか。とんでもない。それも立派に一つの世界、日常の生活現場を組み立てる言語である。

ところが、思想といい、理論という場合の言語は、この日常現場の言葉を全部切り棄てる。近代の哲学も科学も、デカルトが暖炉に当たりながら、当の暖炉もなにも切り棄てて、ただ「ゴージト・エルゴ・スム」(われ思う、ゆえにわれあり)という「アルキメデスの一点」から、神も世界も含めて全体系を、生活現場とはまったく別個独立の言語空間として引き出した、すくなくとも引き出せるつもりであったところから始まる。しかしこの始まりは近代どころではない。このように生活現場を抹消して(「こころ」の言語空間を確立したのは、実は、起元前五百年頃のギリシアの哲学者パルメニデスであった。

いまパルメニデスに関して議論する暇はないが、日常生活のどんな豊かな経験内容をも退けて(「断片」63-5, 73-6)、かれは敢然とただ(「わたし」の「こころ」)に披

ける真実在への「探究」の道(同22)を確立した。ホメロス以来の叙事詩の言語を改鑄して、同じく「帰郷」を主題としつつ、しかしオデュッセウスが故郷イタケーへ帰るのは全然別種の、(「わたし」がわが「こころ」の故郷なる「存在」へ遡りゆく旅路の開拓は、その手法明確を極める。逆巻く常識の反騰を、ひたすらに「言語によって」(同25)批判拒否し、さらには「こころ」そのものに立ち現れる仮象の幾重の幻影を切り抜けて(同131-32)、真理そのものを開示するかれの道行きは、読む者を惘然とさせる勁烈の響きをもっている。

パルメニデス以後今日にいたるまで、われわれが哲学、思想、科学、芸術、宗教を語るとき、つまりあらゆる理論も論理もすべては、このパルメニデスの披いた(「こころ」の言語空間の中で言語となるほかはない。もう少しどぎつく言えば、パルメニデス言語の呪縛を脱するわけにはゆかない。

この点、一番紛らわしいのは、科学の言語である。専門の哲学者と称している人たちでさえ、しばしば物理学の言語が物言語だと錯覚している。しかしいささか短絡

して言えば、物理学の言語は、ひとりのある天才物理学者がいなければ、つまりかれの「こころ」がなければ、

絶対に出現しない。一九〇五年にアインシュタインが相対性理論を発表して、われわれの世界観は一変したが、これもまずはアインシュタインの「こころ」での出来事であった。それ以前の何十万人類は物を取り扱う生活が続けてきたか分らないが、いくら物の経験を積んでも相対性理論は出てこなかった。ただ科学の言語には、詩の言語のような「こころ」言語一般と異なり、物地平と一対一対応する言語平面をなす特性があり、それが物言語と混同される誘因となったことも否定できない。

しかし物理学言語が物言語と錯覚されたのには、特別の事情もあった。それはニュートン力学の成功である。今日の相対性理論とか量子力学となると、議論はわれわれが日常経験で物個体を取り扱う場合とはかなり違ってくるが、ニュートン力学では、物理学はまさにわれわれの生活現場の物経験にぴったりフィットした場面で議論を成立させていた。実際、今世紀の初頭、ニュートン物理学は、宇宙の秘密をすべて説き明かした、そしてわず

かな残りも、もうすぐ完全にこの力学体系のもとに解消されよう、と公言して憚らなかつたほどである。これは「こころ」言語が物言語に同調できた稀有な例だったのである。

ちなみに言えば、唯物論も、しばしば物の言語だと錯覚されるが、とんでもない。世界を自分はいこう見る、という世界観であるかぎり、「こころ」言語以外のなものでもない。

三、〈述ベ〉言語

物言語も「こころ」言語も、われわれが現に使用している言語機能であるが、通常はなにものかについてなにごとかを〈述ベ〉立てる言語、お喋りの言葉だけが言語の代表だと想われがちである。確かに〈述ベ〉によって情報を伝達する働きは、もっとも際立つた言語機能ではある。しかしそれは言語を事実以後の領域で捉えるからである。すなわちわれわれが言語を使用する以前に既に事実の世界が成立していて、言葉はただそれらのどれかについて語るだけと考えるからである。しかし言語の働

きはそれだけではない。事実と言われている世界そのものを作り上げているのも言語の働きである。つまり物個体地平は物言語が、この地の天地は「こころ」言語が「述べ」に先立って作り上げている世界である。いま「述べ」言語から始めて、物言語・「こころ」言語を定位しておく。

「述べ」は主語―述語の型式をもつ。主語は、結局は、現場での「これ」という指示に基づく。というのは指示機能は、最後には「これ」という直接指示であり、それは現場で発話者の指示行為（指さし・身振りなど）を伴って初めて意味をもつ。しかも指示が有効であるためには、指示される対象が、述べ立てられるまでもなく、生活行動の脈絡の中で物個体として了解されている地平が既に成立していなくてはならない。

こうした物個体の現場了解が現前していない場合、例えば聞き手が「これ」という指示語を隣室でマイクを通じて聞いているだけのときには、何を指しているのか分からない。同様に、電話を受けて「きみはいまどこにいるの」と訊き、「ここだよ」と答えられたのでは意味を

なさない。

これに対して述語は、たとえ現場に立ち会っても発話者本人が述べ立ててくれない限りは分からないにことかの表明である。例えば同じ室内で、同じ絵画を見ながら、隣に立っている人が、その絵についてどう思っているか、は聞いてみるまでは分からない。つまり述語は述べ立てる人の「こころ」に立ち現れるものの表明であって、他人の「こころ」は決して直接に覗けない。語ってくれるまでは他人の「こころ」は分からないからこそ、そもそも「述べ」やお喋りが必要なのであり、喋らなくても分かる、分かっていることを喋り立てられると、ただ無意味にうるさいか、人を馬鹿にした話でしかない。

「述べ」言語だけが言語ではない。「述べ」のためには、既にそれに先立って、物個体の地平が了解されていないければならないし、他人に述べ伝えるに先立って「わたし」だけの「こころ」に、語るべき言語空間が披けていなければならぬ。そして物個体の地平、いわゆる事実の世界を披くのは、「掴み」の言語機能であり、「わたし」の

言語空間を現出させるのは、「こころ」言語の働きである。

つまり「述べ」が成立するためには、この二つの言語機能が、「述べ」の発言に先立ってそれぞれの領域を指定（「先言指定」）していなければならない。

「述べ」の先言指定が、それぞれ指示の現場限局性、「こころ」の閉鎖性を担っている言語機能であるのに対して、「述べ」そのものは公共流通性を基本性格としている。すなわち指示では、「これ」という直接性が、例えば「人」という「掴み」言語によって成立する「あるひとりの人」に支えられて、「この（ある）人」として現場に局限されながらも公共化され、さらに例えば「竹下登」という固有名を与えられて、現場を離れて公共一般語として流通してゆく。

他方、述語では、例えば眼前の紫陽花^{あじさい}に対して、「こころ」にどんな凝縮重層^{きんしゆくじゅうそう}した思いが立ち現れようと、それらが「紫」とか「美しい」とかという一般分類語（「紫」であるか、ないか、が分けられれば、語の意味は分かたされれる段階）に鑄^い込まれる限りで、公共化され、一般に理解可能となり、流通していく。

四、「こころ」言語の全体性と自閉性

ものが実際に実在すると言うとき、人はなにより物個体だと想う。たとえ部屋中にステレオの音楽が鳴り響き、わが身を貫いて充滿躍動^{じゅうもく}していても、実際に有るものは何かと言えば、現に鳴り満ちる音楽ではなくて、部屋の片隅に取り付けられているスピーカーがそれだと人は素朴に考える。どんな「こころ」の体験よりも生活現場の手で掴める物個体を実在だと信じ込んでいる。実在感の点で、「こころ」言語の天地は物言語の地平の敵ではない。それは、物個体の地平こそが生活行動の脈絡を支える基盤だからである。そして物個体の地平は「わたし」の視野を超え、いわば無際限に広がる水平面として想定される。

けれども物個体だけの地平には全体性は現れない。そこでわれわれが出会うのは、つねに事実の断片であり、偶然の事実である。物個体の処理に明け暮れるだけの生活経験を幾万年重ねても、それは偶然出くわした土の断片を吞んでは排泄するみみずの経験と同じでしかない。

しかし人間は自己自身を探究する存在である。自己自身を探究するとは自己を存立させている根拠を探究すること以外ではなく、根拠を求めるとは、われわれが日常生活の出会う断片事実の集積ではなく、自己を包み、根拠をまた根拠から見透せる全体を求めることである。そのためにはわれわれはなんとか物地平のとりとめなさを排斥して、自己完結する全体性の顕現を求めざるをえない。

そしてそれはまさしく〈こころ〉言語によって満たされる、と見える。なぜなら〈こころ〉言語は、〈わたし〉に披ける言語空間にはかならず、少なくとも〈わたし〉という限界によって完結せざるをえない全体を現前させる、と思えるからである。しかもその〈わたし〉が根拠への志向をもつ全体であるなら、〈わたし〉という意味での〈こころ〉の言語は、根拠を含む、ないし含もうとする、したがって少なくともせめて根拠の幻影を宿す全体を披きうる言語である。

けれども〈こころ〉言語が全体性を獲得するためには、物地平に対して自らを閉ざし、物個体の世界を排斥しなければならぬ。このように自閉する〈こころ〉言語の

際立った例は、バルメニデスとデカルトの場合で既に見た通りである。ところでこの自閉性は三重である。

(1) まず物地平ないし生活現場に対して。しかしこの自閉性は、また物地平からの解放でもあり、物の秩序から独立してまったく別個の秩序を披く。この場合、〈こころ〉は〈わたし〉と同義であるが、この〈わたし〉は、例えば「井上忠」として公共の地平で指示される心身結合体ではない。たとえわたしに完全な記憶喪失に罹って自分が誰であるかも分からなくなっても、「わたしは誰か分からない」と言えるその〈わたし〉である。物秩序を消去した地点に存立する〈わたし〉である。

この意味の〈こころ〉は、物地平からは壺中の天地と極めつけられようと、〈こころ〉の天地自身としては無限の広表に伸張してゆきうるものである。心即三千世界であり、「こころの道はどちらへ追ってみても極みがない、それほどこころは深い言葉をもっている」し（ヘラクレイトス「断片」40）、「こころはある立場（こころ）言語」からすれば存在するすべてのもののなのである（「アリストテレス「こころ論」431b21」。

(2) つぎに他人の〈こころ〉に対して。〈わたし〉としての〈こころ〉はそれ自身の内にいかに無限の広表を蔵して別天地をなしていても、他人の〈こころ〉とは金輪際別個であって、いかにしても直接他人の〈こころ〉の内を見ることは不可能である。いまわたしが見ている紫陽花の紫を隣の人は決して見ることはできない。わたしが見ることはできるのは、その紫陽花の紫を見ている人の瞳なり顔付き・表情に過ぎない。他人の〈こころ〉に立ち現れている紫など、一生涯分らない。検証不可能である。人間は孤独であり、人はいつもひとりなのである。

それなのに人は平生、あまり孤独に気付かない。それはわれわれの生活現場が物個体に埋まっている世界だからである。赤信号の赤が隣の人にどう映っているかは、問う必要はなく、信号が赤になったらみんなが止まる。同じ反応行動をする以上、見ているものも同じに違いない、それだけで生活現場ではこと足りる。しかしなにかの機縁に、自分は自分だけだと気付いた途端、絶望が待ち受けている。キルケゴールの科白を借りれば、絶望は人間に普遍的な病いである。

(3) しかし〈こころ〉の自閉性はそれだけに留まらない。〈こころ〉は、自分の内に取り込みたい、しかし取り込めない根拠自身に対して、実は、自閉する。この点には、すぐ節を改めて論じたい。

五、芸術と宗教・信仰と信念

「あなたはわれわれをあなたに向けてお造りになったので、われわれの〈こころ〉はあなたのうちに休らうまではどうしても不安でなりません」とアウグスティヌスは告白したが（「告白」二二）〈こころ〉言語の特徴は、生活現場を織り成す眼前の物個体の地平に敢えて目を瞑ることによって、瞼の母ならぬ〈わたし〉の存在の故郷へ、根拠へ、帰りゆくとするダイナミズムを蔵している点である。

しかしこの根拠思慕の力動性は、たしかに物言語にはない全体性・完結性をもつ〈こころ〉の天地を披きはするが、そこに現前した天地が果たして〈わたし〉という限局性を超えて、根拠を真に捉えているか、少なくとも証しているか、はまた別の問題である。

この点、芸術は、いきなり無条件な根拠把握を主張するのではなく、「わたし」の「ここ」に映った限りのその表現であることを標榜するのが普通である。つまり芸術では、生活現場から独立に自己完結する別天地をいかに完全に披いて見せるかに力点がある、と言っている。しかし宗教は、見事な思想体系や美しい人生観をそれ自身として楽しむことが目標ではなく、生身の人間に、しかもその生死の現実に関わるから、現実を消去して別天地を披けばよいというわけにはゆかない。さればとて、物個体の地平を含む現実そのものをにわかに腑分けする言語機構はおいそれとは見付からない。そこで間に合わせに、「わたし」が悟った、あるいは「わたし」に披けた「ここ」の世界こそが真実だと、自分でも思い込み、他人にも思い込ませようとする「信」の戦略が登場する。さきに「ここ」言語の自閉性の(2)として触れた、他人の「ここ」に対する自閉性は、換言すれば「ここ」言語が「わたし」という限局性を超え出ることが至難であることにほかならない。そして実際、「ここ」言語の最大の課題は、いかにして「ここ」言語が背負

うこのソリプシズム(独我性)を超越するか、の一点にかかると言っても過言ではない。

例えば、最近のニューサイエンスが陥っている錯覚の一つは、個人の「ここ」を深めてゆけば、この「わたし」という限界を超えられるかに予想して、「トランスパーソナル」(超個人主義)を唱えることである。無論ユングを代表とする超個人心理学は、一つの歴とした学問分野を確立しているが、それはあくまで心理学ないし精神分析という学問言語の枠の中でのことである。ところがホログラフィック・パラダイム(光学ホログラフィをパラダイムとする世界観)を一般読書界へ紹介した当のK・ウィルバーが、ホログラフィック・パラダイムは物理学言語の段階に限局されると批判して、禅の悟りを基準化したもつと高次の魂ないし霊の段階こそ個人を超える問題を解決するかの口吻を漏らしている(『空像としての世界』1982[邦訳改訂版 1984、青土社、523-525頁])。繰り返すが、かれが心理学や社会学の枠の中で宗教についての「新学説」を提唱しようというのなら、それもご愛嬌かもしれない。しかし宗教が、いまここに生き死ねわれ

われの現実を課題とする限り、そうした言語段階説そのものが、言語機構分析に曝されなければなるまい。

根拠へ遡ろうとして、ひとは「ここ」言語に引き籠る。しかしそこに一種の全体性・完結性が出現するからと言って、それが直ちに俺が俺の「わたし」性を超える根拠の実現である保証はまったくない。もつともそれが物地平に目を瞑り、生活現場を消去して成立するがゆえに、ひとが一度「わたし」に立て籠ると、「わたし」は全事実界よりも強固になりうる。全天地崩れるともわれはわが信念を貫く、というわけである。けれども信念は、「ここ」の言語空間をたんに物地平に対してだけでなく根拠に向かう超越の方向へも閉ざし、自分が「ここ」に描く根拠の幻影をひたすらに我が仏として、もはやそれ以上の開放も進展もありえない、つまりもはやそれ以上幻影を破り、みずから超えてものを考えることを放棄した完結固定性以外ではない。

言葉を換えれば、信念とは、彩色された絶望にほかならない。イランとイラクが、ともに「聖戦」を称し、「大義」を掲げて死闘する悲惨さは、なにもまるっきりの他

人ごとではない。むしろ、最初(二二〇頁参照)にも触れたように、それでもある種の場合には信念は威力を発揮する。ことに、ものを考える必要のない、いな、ものを考えるてはならない、との条件に甘んじて、物地平での肉体活動に専念すればよい場面などにおいてそうである。

これに対して、信仰は、根拠に向かう「ここ」言語が、自閉の限界を破り超えて、「わたし」にこのような「ここ」の天地を開披してくるその根拠に到ろうとしては、そして到達しえたかと思えるその都度、やはりそれが根拠の幻影をむなしく追った自閉の夢ではなかったかと、畏れ謹む反省を繰り返す姿である。信念者は、もはや自らを顧みず、おのが内に湧き起る自閉の不安を、他人への説得という形に擦り替え、ますます外向性の色を濃くするのに対して、信仰者は、つねにおのが頭を攀じ登り、おのれを超えてただ真なる根拠を慕い求めるのである。この点は、さすがにウィルバーも見事に分析している(『構造としての神』1983[邦訳 1984、青土社、125-130頁])。「ここ」言語の直面する困難は、したがって、前説で指摘した(2)と(3)の問題、すなわち(イ)「わ

たし」の〈ところ〉と他人の〈ところ〉を結ぶ共通化はいかにして可能か、と(口)〈ところ〉が根拠に出会うために「わたし」の自閉性をいかに超えるか、の両面である。ところで〈ところ〉言語の立場だけでは、いかにしても(イ)に対する回答はえられない。公共共通性の課題にはどうしてもなんらかの物地平を取り入れざるをえない。つまり言語機構分析によって(イ)では〈ところ〉言語と物言語の統一、(口)では〈ところ〉と物地平を透し超える根拠の位相が明確に答えられなければならないまい。

六、日常言語・科学言語の一義性と〈ところ〉言語の縮重性

物言語、すなわち〈掴み〉の言語や〈述べ〉の言語が公共性・流通性をもつのは、それらの言語が一義性において使用されるからである。もともとの場合の一義性は、意義内容としては厳密なものではない。それどころかここでの一義性は先(一二五頁参照)にも触れた一般分類語として現場経験の外延性によって支えられている

だけである。例えば「人間」「赤」も、眼前のものが人間であるかないか、赤いか赤くないかを区別できればよいので、これら日常言語の場面で「人間とは何か」「赤とは何か」と一義性の定義を問われると、日常言語の使用法そのものが破壊される。

これに対して、科学言語の要求する一義性は、この言語がもともと〈ところ〉言語でありながら、ある種の(つまり科学言語使用者集団としての)公共性をもちうるために、当の言語内で使用規則によって定義された一義性である。ところが元来〈ところ〉言語は、その自閉性とともに、いま一つ際立った性格をもちうる。すなわち〈ところ〉の言語空間にあつては、一つの言葉は、それが当の言語空間内で織り込まれうるあらゆる文脈での使用法を凝縮重層(つまり縮重)した意義を担いうるという点である。例えば、

「むざんやな甲の下のきりぎりす」(芭蕉「猿蓑」)
は、たんに一場の情景を一義性において、つまり「多田神社の宝物としての実盛の兜」「鳴いているきりぎりす」「むざんだと思う」という事実情報を伝達しているだけ

ではない。この一句は、芭蕉の〈ところ〉言語全体の表現であり、しかもこの一句が現前することによって、他の一切の言語可能性を消去して全言語空間がこの一句として咲き出すのである。さらに「きりぎりす」は、さまざまな言語系のさまざまな文脈、やがて「白髪ぬく枕の下やきりぎりす」(「泊船集」)、「きりぎりすわすれ音になくこたつ哉」(「蕉翁全伝」)、「淋しさや釘にかけたるきりぎりす」(「草庵集」)などにも展開される脈絡に絡んでいる。それらすべてが、あるいはそのある部分集合が、この一語に集約してくる。陰影として纏わりつく。

すなわち縮重する〈ところ〉言語では、一語はその背景にあらゆる可能性の文脈を予想させ、それらの文脈のどの一義性でも表現できない多義性の広袤を担うとともに、また従来のどの流通言語にも掬えない「わたし」だけへの立ち現れを表現しようとする(勿論、一度表現されれば、それは公共共有の言葉の財産となる)。例えば「柿右衛門の〈赤〉」の場合がこれである。

たんに詩や芸術の場合だけではない。宗教の場合でも、「愛」とか「慈悲」とかいう縮重語を根本語として、そ

こから全言語空間が展開され、また全言語空間がその根本語へ集約吸収されうる構造が現われても不思議ではない。晩年の福音史家ヨハネは、「愛せよ」としか言わなかったらしいし、真宗の妙好人は「南無阿弥陀仏」とか唱えなくても、それは言うべきすべてを尽くしていると見えるからである。

言語のこのような縮重用法を、アリストテレスはアナログア(類比)と呼んでいる。言語は一義に使われなくては、伝達用のなさない。ソクラテスがいかに言明困難な場面でも、義や美を「何であるか」と問うて定義を求め、定義できない語は知らない言葉にほかならないと極めつけたのも、ゆえのないことではない。しかしわれわれは〈ところ〉言語において、ことに根拠追究の途で、一重の言語ではいかにしても掴めない、しかしそれでも語り証さねばならぬ問題に直面せざるをえない。ソクラテスの問いを生涯の課題として担ったプラトンとは、〈ところ〉言語の華とも言うべきイデア論言語を創出して応えようと試みた。しかしソクラテスの問いへの第一次回答であったプラトン中期の「範例イデア論」は、〈ところ〉

言語特有の自閉性のゆえにプラトン自身の手で撤回され、修正されていった。しかしその努力が成功したとは、俄かに断じがたい。

アリストテレスは、プラトンも多分成功しなかったパルメニデス言語の呪縛からの解放を、明確無比の方法で決定づけたほとんど唯一のひとである。かれは言う。「われわれの言おうと欲する点は、個々の場合に際して、帰納によって明らかである。そして（一般に帰納は一義性をもつ定義への帰納であるが）あらゆる場合すべてに定義を求めてはならないのであって、アナログアによって縮重して見ることもまた必要である」（『形而上学』1048b35-37）。

七、言葉の繭と可能性の言語

理論言語や論理言語にせよ、文学言語にせよ、言語の内では生じてくる問題をあれこれ解説論評しているぶんには問題はない。問題は、特定の言語にとって可能であろうとあるまいと、われわれが人間として出会わなければならないものに出会おうとする場面である。そしてこれ

ほど重大な局面は、われわれが根拠に出会うかいないかの局面に極まる。ここでは特定の言語に似合う話題が問題ではなく、われわれ人間が言語をもつということそのことと自体が組上に載せられる局面である。

しかも言葉は事実の後のそれだけではない。事実を作るものこそ言語であることは既に指摘した（二二二―二四頁参照）。したがっていまやゆるゆる言語だけではなく、われわれにとつての事実そのものが吟味の正面に据えられることになる（ここでは事実とは、たんに物個体だけでなく、〈こころ〉に立ち現れるものを含めている）。なぜなら言語と事実とはもはや盾の両面であって、表裏一体だからである。そして言語Ⅱ事実の被膜一枚捲れば、その下は原初實在の言語に絶する奔流以外ではない、とはギリシアの哲人たちも仏教の賢者たちも齊しなみに想像していたところである。

われわれにとつての事実とは、われわれには面も向けられない原初實在の激流を、なんとか馴致してわれわれの棲みかと化したものであり、この事実化を遂行しているのがわれわれの言葉なのである。だからわれわれにと

って事実とは、既に言葉によって、われわれがその内に棲む繭として作られた結果以外ではない。花は紅、柳は緑、有りのままを見よ、などと悟りがましく言われても、それは有りのままもなにも、既に言語機能が働いた後の話である（繰り返すまでもなく、花・柳は物言語・紅・緑は〈こころ〉言語によって成立している）。

ところで事実を作り上げる言語は、すべて可能性の言語である。〈こころ〉言語が可能性の言語であることは、改めて断るまでもあるまい。詩人は自己の〈こころ〉をさまざま言葉に託して表現しうからこそ、辞句の選別に腐心するのであるし、理論家は諸種の仮説候補が可能であればこそ、理論決定に専念するわけである。しかも平生われわれは、〈こころ〉への立ち現れがいかに凄まじく圧倒するものであっても、まるで夢や幻から覚めるのと同じ切り替え方で、〈こころ〉の可能性の天地から生活現場で掘める物個体の實在性の脈絡に立ち返りうるかに感じがちである。

その物個体を成立させる〈掴み〉の言語機能は、個体をすべて〈かけがえのある〉ものとして成立させる。ち

ょうど新品の金貨や時計のように。実際われわれが出会う人個体は最初からそれぞれ代替不可能な個体とも見えるが、われわれの〈掴み〉の言語では、要するにひとりの人はあるひとりの人以上でも以下でもない（それが〈かけがえのない〉個体と見做されるのは、〈かけがえのない〉個体たる〈わたし〉との関わりのゆえ以外ではない）。それはここでの個体の本質が可能性であり、つまりどの個体も存在しなくても存在しなくてもよいものであって、それが存在しなければならぬ必然の根拠を見出すことはできないものだからである。

言語Ⅱ事実の繭は、可能性の繭である。しかしそれは、われわれの直面すべき恐るべきものが、可能性ないし可能性の束に過ぎないとのなんらの保証でもない。言語の繭は、なにか不可測の恐るべきものに目を塞いで、人間化できる限りで棲みかの繭を作るだけではないか。言語とは、そもそも人間化機構以外のなにもでもあるまい。そして可能性の言語でない言語、それは言語ではない。それならば、われわれが出会う現実、それはどこで可能性から現実性に切り替わるのであろうか。

八、運命

科学言語には真の意味では過去も未来もない、とプリゴジン指摘した。そこではただ等質の時間が流れるだけである。つまりは時間も空間化されているのである。かれはそこから散逸構造論を形成した。しかしそれがいま一つの科学理論である限り、やはりいま一つの可能性の仮説が増えたという以外ではあるまいか。

けれどもわれわれは実生活の場面で、否定しがたく過去と未来のいかんともしえない区別を識っている。「一寸先は闇」という実感である。未来は事実としてはどこにもない。有る、というのは、ただわれわれの、結局は〈わたし〉の、〈ここ〉に可能性として立ち現れてくるだけである。それに対して過去は、〈わたし〉にも〈ここ〉にもどう仕様もない変更不可能な事実である。過去は変わらない。この一見ごく当たり前なことを承認するところに、以下の議論の出発点がある。いや、過去もいくらでも変わりますよ、と言う人もあろう。しかしそれは、すでに議論を〈ここ〉言語の領域に引き込んで

の話である。実際には〈ここ〉が逆立ちしても、なんとも変更できないところに過去の意味はある。

したがって煎じ詰めれば、「われわれ」としても、〈わたし〉にとつても、一步の未来は、まったく闇である以外には、たんに〈ここ〉の言語空間に描かれる可能性ないし可能性の束であるし、一瞬の過去はもはや〈ここ〉の出番をまったく拒否する事実そのものである。ではこのドラスティックな転換はどこで行われたのか。いま、現在を描いてない。つまりいま、現在は、たんに可能性の言語であつたものをもはや可能性の言語の手に負えないなにかに変貌させる現場であり、日常言語や科学言語の描く等質の時間線上に未来と過去を分ける座標軸の一点ではなく、いわば〈可能性の言語にとつては〉不可測の深遠を跨ぐ現場である。

日常言語も科学言語も、この不可測の跨ぎを抹殺して不気味なるものを人間の棲みかに現前させない人間化機構であつた。しかしいまは全人間化機構、全言語機構を挙げてもおお不可測な根拠との対決の秋である。そして、いまに、その片鱗をちらと垣間見せたと言つてよい。

それこそが運命であり、可能性の人間化機構に汚染されぬ原初の現実そのものである。では、いづつをどうやって捉えるか。

そいつは一義性の言語の外にいる。一重の可能性言語でそれを捕捉することは到底できない（神は合理の網にからない）。しかし幾重の可能性を重ねても、可能性の集合は現実性に転化はしない。する道理がない。そこでアリストテレスは、眼前一箇の現実を捉えるために、たんなる可能性の束を重ねるのではなく、アナログアの広表をもつ全言語機構を一点に縮重させる言語系を提示した。すなわちエネルギー（現実）言語である。それは、一方ではあくまでも言語機構の働きを温存しつつ、しかし他方、もはや人間化機構としての繭言語を超える現実そのものとの対決であつた。アリストテレスの神存在証明と俗称されるものは、神の合理論証でもなんでもなく、実にただ、眼前一箇の現実が、いかなる可能性の翳も宿さぬ断固たる現実性そのものであること、つまり偶然性と断片性としてしか了解できなかった現実事実が、その実、まさしく根拠からまっすぐに送りつけられて現前し

ている変更不可能な領域であることを宣明するものだったのであり、そのためにこそ、眼前の現実を回転する可能性の影もない純粹永遠のエネルギー、すなわち「神」とエネルギー系列を通して透結するというかたちを採つたわけである。

いま、もしわれわれが可能性の言語地平を一擲して、全事実をエネルギー系の視点から見ることができるとのならば、われわれの言語では〈かけがえのある〉個体としてしか掴めなかつた一人ひとりの人たち、一つひとつの物個体たちが、それぞれに〈かけがえのない〉個体として運命という現実脈絡の中で捉えられ、一期一会は偶然のはかなさから解放されて、根拠を真つ正面に見通せる明るさに射し透されながら、人間の眼には非愛とも見えた大いなる愛の操りに支えられた不変の位置付けを与えられていることが看取できるであろう。そのとき、われわれの可能性の言語は、無残なプロクルステスの寝台のごとく、いわば足切りの言語の正体を曝すに違いない。

しかしいかに乏しくとも、われわれにはわれわれの言

語しかありえない。それでも運命を捉える言語がなんらかの方式でもし可能とすれば、わたしは、アリストテレスのエネルゲイア言語を改鑄して、現実の運命に接近可能なアナログア＝縮重機構を開発するのが一番正解ではないか、と思う。そしてそのとき初めて死を論じうる言語が登場することとなるのではあるまいか。

(いのうえただし・東京大学名誉教授)