

テキスト 竹田青嗣『言語的思考へ 脱構築と現象学』

第1章 現代の反形而上学—『声と現象』のマニフェスト

1 ヨーロッパ思想の自己克服

本書では、二十世紀後半の思想界を席卷した脱構築思想の拠点をなすジャック・デリダの言語理論を検討する。といっても本書の最終的テーマは言語理論そのものというよりは、本質的な哲学的思考の運命、である。

八十年代から日本にも輸入されたポスト構造主義→ポストモダン思想の中心的理念は、伝統的なヨーロッパ的知性、つまりヨーロッパ哲学における「真理主義」「客観主義」「形而上学的思考」等への徹底的批判である。ポストモダン思想の核心的課題は、(一) 近代哲学によって作り上げられた「近代市民社会理念」の乗り越え、(二) この乗り越えの中心は形而上学批判という観念。

第一の点。二十世紀の前半までは資本主義の矛盾を克服する希望の原理と見られていたマルクス主義（それ自体近代市民社会原理を批判的に継承するものだった）は、いくつかの歴史的事件を契機として思想としては力を失い後退していく。それに代わって登場したのがポストモダン思想。それは果たして新しい「希望の原理」を生みだせるのか？

第二の点。デリダの脱構築思想の最大のモチーフは形而上学批判（脱構築とは、一般的には、ある思想家のテキストから、その中心的思想とそれと対立するような思想の可能性（相矛盾する要素）を同時に取り出し、後者によって前者を、あるいはその思想総体そのものを相対化する方法）。形而上学批判そのものはもちろんデリダの独創ではなく、十九、二十世紀の名だたる思想家哲学者の多くは様々な形でそれを目指していた。デリダをはじめとするポストモダン思想の独自の性格は、それがマルクス主義の本質的欠陥をも克服する思想としてあらわれたこと。マルクス主義じたい、「起源」「全体」「絶対」という理念に支えられた客観主義的、普遍主義的イデオロギーなのだから、形而上学批判は「哲学批判」、「イデオロギー批判」としてなされなければならない。そしてその戦略としての「脱構築」とは、伝統的哲学＝形而上学の「体系的」テキストに「リゾーム」的テキストを対置させる「テキスト論的」形而上学批判なのである。伝統的形而上学を論理的パラドクスに追い込み、その方法の根拠と正当性を問うという意味で、ポストモダン思想の多くが言語論的問題領域に入り込み、「言語の謎」を追及しているというのもその特徴である。

2 脱構築的マニフェスト

デリダの形而上学批判の出発点となった著作『声と現象』はフッサールの大著『論理学研究』の批判である。以下はその概要（以下から p.3 の 7 行目までは特にことわらない限り、著者のまとめによるデリダのフッサール批判の内容。したがっていちいちデリダによれば、とかは言わない）

フッサール現象学の根本概念は「諸原理の原理」、すなわち「いまありありと私の眼前に現れている個的な経験が意識現象の基底」という考えだが、こうした一切の認識についての根本的な源泉が確定できるという思考、またそれが「現前（＝ありありと現れている）」の意識に根拠づけられているという思考こそ、絶対的真理主義の土台をなすものだ。これを「現前の形而上学」と呼ぼう。フッサールは形而上学的思弁を批判しつつ、彼自身が伝統的形而上学の真理主義や絶対主義を再興しようとしている。

もうひとつフッサールが強調するのは、「イデア的同一性」の擁護である。フッサールは数学的領域などでつねに同じ一つの理念が産出されるイデアの「反復可能性」、ここに「イデア的なもの」の根拠があるとする。そしてこの「イデア的なもの」の反復可能性の根拠を「生ける現在」の現前性なるものにおく。フッサールは一切の前提なしに始めよと言いながら、実はこの「生の現在」を現象学の全体系の絶対的な前提としているのである。

以上がフッサール批判の大枠で、以下が詳論。

(1) 現象学が「生の哲学」であるということについて

現象学は「生の哲学」といえる。なぜなら「意味一般の源泉」が記号それ自体のシステム的な本質のうちにあるのではなく、ある種の生の作用として規定されているから。すなわち「意味作用」の根源は「生の作用」ということになって、ここでは「生」という概念自身は還元を免れている、つまりある絶対的前提として信じられている。一切の前提とされる「生の現在」には、それ自身に還元できない「非—現前ないし〈自己への非—所属〉、根こそぎできない非—原初性」がみられる。

(2) 現象学的な「純粹自我」の概念への批判

「純粹自我」という概念がひとつの虚構ではないだろうか。純粹自我、すなわち超越論的自我はフッサールによれば、人間の経験を可能にするとともに、経験それ自身を対象として了解(=内省)しうることの根源的根拠でもある。しかしこのような「根源」概念こそ疑うべきものではなからうか。世界の「根本原理」や「究極原理」をつかもうとするのが形而上学的野望だが、現象学の方法はまさしくこうした欲望を隠している。それを支えるのが「生の哲学」という性格と「純粹自我」の概念なのだ。

(3) フッサールの論理学における「音声中心主義」の指摘

現象学では「意識」はつねに特権的で、一切の認識の根拠は意識ない事象に還元される。したがって、意識内に生じた経験事象が厳密な(意味の)同一性として規定され(言語として)表現されるという可能性、すなわち「言語」と「意識」との本質的な一致の可能性が前提されている。

しかしこの可能性はただ理念的なもので、現実には「意識」と「言語」は異なった本性をもつ。両者には表現関係があるが、それはすなわち両者(意識経験と言語内容)は厳密に一致せず、その間に本質的な差異(ズレ)があることを意味する。現象学ではこの一致しえないものを同一視するために、意識と言語のあいだの埋めえない裂け目を生めるものとして、「声」の特権性を持ち出す。いまここに生きているという「生の現在」の意識は、「声」と特権的な仕方結びつくことで、言語の理念性を保証する。この現象学における「声」の特権性を「音声中心主義」と呼ぼう。

3 根源概念の禁止……反=音声中心主義

声によるパロール(発話)は、聞き手に、それがまさしく目の前にいる発話者の心の動き(=自己—触発)を直接的表現として「現前」したものであるという確信を与える。それに対して、エクリチュール(書き言葉)では発話者は現前せず想定されているにすぎない。逆にいえば、声においてのみ言語は、発話者の意を直接伝達し反復することを促す。まさしくこの理由で、フッサール現象学では、「声」=パロールのあり方こそ言語作用の本質的モデルとして措定される。言語が意識の内実をありのままに表現する可能性は、〈自分が話すのを聞く〉という孤独な内言にその根拠をもつ。声の特権性によってフッサールが暗黙のうちに企んでいるのは、言語における「イデア的同一性を確保すること」なのだ。

フッサール自身が『論理学研究』で行ったのは、言語の意味の本質を独自の方法で取り出すことだ。そこで彼は「意味」の本質を大きく、「意味のイデア的同一性」と「意味作用」という二つの契機として捉えた。言語記号は一方では数学に見られるように厳密な意味の同一性をもつ。しかし実際の対話では言葉は、「意味作用」に係わるコンテキストの不確定性、言葉の多義性、曖昧性に付きまといわれる。*

このような考えをつきつめていくと、フッサールは意味の数学的なイデア的同一性を起点として、それを一般言語に拡張していくように見える。「自分が話すのを聞く」孤独な内言には意味の「イデア的同一性」のある絶対的な起源、

* テキストの p.34 3 行目から p.36 まではデリダのフッサール批判ではなく、著者によるフッサールの言語論の解説と批判。以下簡単に要約する。フッサールが意味作用の本質を記号地震に見出さず、意識の作用に見出そうとしたことには大きな功績があるが、彼が意味それ自体の本質としてイデア的同一性を確保しようとしている点には無理がある。フッサールの動機は数学や自然科学などの領域での厳密な普遍性を確保したいということだが、自然科学的な普遍認識は言語のイデア的同一性に根拠あるのではなく、人間の類的な身体性の相関としてあるからだ。また数学の領域でのイデア的同一性は、数学という言語ゲームにおける前提的なルール設定の同一性に根拠をもつのであって、諸理念それ自体にもともと「同一性」があるわけではない。

源泉が想定されている。フッサールの場合には、まず根源としての声（パロール）があり、この声の写しとしてのエクリチュールが生みだされ、声に封じられた「イデア的なもの」の同一性がエクリチュールによって（正しく）反復される、という具合になる。

だがここで想定された意識と言語の一致の可能性は理念的なもので、実際にはそれは絶えず危機にさらされ、実現される保証はない。フッサールの言う「自己一触発」、言わばわれわれの意識に絶えず浮かんでくる想念は、ある「絶対の始まり」であるようにみえるが、ほんとうにそうだろうか。むしろこの自己一触発自体がひとつの「差異の奇妙な運動」なのではないだろうか。この運動において、「意味」はいかにして発生しうるか。実は「意味」とはつねにすでにある差異の運動の「痕跡」である。

ある「意味」がひとつの「意味」として生成しうるのは、実は純粋な今の意識においてでなく、「今」に微妙な「過去」（過ぎ去った意味）が絶えず再帰して入り込み、「現在」の意味性を賦活することにおいてである。絶えず「現在」に再帰する「過去」の運動、つまりある種の「痕跡」の運動こそ、意味の生成の源泉なのだ。（「差異の運動」さえ起源ではなく、その運動の痕跡であるとしたところに、認識の正当性の根拠としての「根源性」という概念を抹消したいデリダの強い意図があらわれている。「根源概念の禁止」）

さて以上がデリダのフッサールの批判の概要であり、その根源概念の禁止はきわめて精緻な論理立てだが、その方法の論理的特質をみると、それが基本的に論理相対主義的、帰謬論的範型をとっていることがわかる。すなわち、形而上学は「絶対的起源としての声」「生き生きした現前＝今」「確実な同一性としてのイデア性」といった概念を学問の真理性や普遍性の根拠としてうち立てようとするが、これらの概念を厳密に検証すれば絶対的な根源や起源といったものは見いだせない、という論理。この意味については後で検討する。

4 エクリチュールと主体の死

フッサールは言語に「指標」と「表現」という区分を立てた。「指標」は対象指示の機能だがその思念が直観によって充実されることは必ずしも必要ではないが、「表現」には意味付与、意味充実など意味作用に由来する機能がある。しかしデリダによれば、言語記号が「指標」として機能するということは、記号は「起源」としての直観の充実（意味付与）なしでも記号表現として機能することを意味する。たとえば「ブケファロスの馬」と「馬車馬の馬」は、発話者の直観（意味付与）に関わりなく、エクリチュールの違いだけから馬の指示対象性が異なっていることが明らかである。むしろ言語が言語として成立するのは、言語記号が直観による意味作用から独立しているからだ。「直観」の消滅を刻印した「痕跡」として記号作用を遂行するからこそ、言語は言語として機能するのだ。そうであれば、「主体の死」あるいは「作者の死」こそ、言語の意味作用が機能するための本質的条件である。

言語表現は通常発話者の意を伝えると考えるのが自然だが、エクリチュールではその作者の意が何であったか確かめようがない。しかしデリダによれば、この作者の不確実性、不在性、その始源の「意」の不確実性こそがエクリチュールの本質なのである。また発話、すなわちパロール自体なら始源の言語ではない。パロールはすでに記号の体系を前提としているからだ。デリダはこのあらゆる起源の起源性を抹消する「起源としての痕跡」（＝現痕跡）を「アルシ・エクリチュール」（原書記）と呼ぶ。デリダ・テキスト論では、言表者の「意」と「表現」との繋がりは無意味となり、問題はなぜあるテキスト（記号痕跡）がそれ自体として我々に一定の意味を喚起するのかという問題になる。これはつまり言語の謎、すなわち言語の決定不可能性の問題の、ポストモダン版といってよい。

音声中心主義は、起源としての「意」が絶対的に伝達されうる可能性によって、「理念」や「真理」の絶対性を確保する形而上学的予断の歴史だが、この声の特権性の歴史は、「作者の死」というエクリチュールの本質があきらかになるやいなや終結する。

第2章 デリダ的脱構築と懐疑論

1 「純粹自我」の逆説

デリダによるフッサール批判の大きな柱は、「純粹自我」や「諸原理の原理」などが形而上学的根源概念をなすということだった。しかし著者（竹田）からすれば、そもそもこの批判は現象学の方法に対する基本的な誤解に基づいている。「純粹自我」はデリダをはじめ多くの批判者が理解するような、「一切の認識の根拠となる根源概念」ではない。現象学的還元とは真理条件の探求ではなく、「確信成立の条件と構造を解明」することにある。通常われわれは、いま目の前にリンゴがあるから（原因）、自分にこれこれのリンゴが見えると考える（結果）が、これは自然主義的態度（ドクサ）であり、現象学的には、これこれのリンゴの像が自分に見えているから、自分はリンゴの現実存在を疑い得ないものと確信する、と考える。つまり対象の客観的存在を前提せず、それについての存在や意味の「確信」をもつのはどういう条件と構造においてなのかを問うのである。純粹自我とは、こうした確信成立の条件を問うという動機によって敢行される、対象と認識の因果関係についての方法的な「視線変更」を意味するにすぎないので、意識経験の根源や起源といったものとはなんの関わりもない。確信条件における確かさ、可疑性、確認の作用は日常的に誰もが行っており、人間の日常生活そのものがそうした確認遂行によって成り立っている。人間が誰でももっているこの自己確認と世界了解の基礎能力を、認識問題の解明のための基本概念として方法的に取り出したのが、「純粹自我」の概念の内実にはほかならない。絶対的な客観認識というものがないからといって、人間の認識が無効だったり無意味だったりすることはない。諸信念（確信）間の主観的關係性や相互了解の可能性に応じて、普遍的と言える認識は十分に成立しうる。

いずれにしても、「純粹自我」はカントの純粹統覚やベルグソンの純粹持続のような実体的論理概念ではなく、あの方法的「視線変更」の領域としての「意識」を哲学的述語で表現したものなのである。

2 懐疑論の本質……哲学的思考の解体

形而上学は伝統的には絶対的な起源や根源の概念を隠し持っているのだから、デリダのフッサール批判が帰謬論的、懐疑論的性格をもっているとしても、だからといってその形而上学批判を無効化してしまうわけにはいかない。そこでまず、こうした懐疑論的批判の範型性を思考原理の問題として検討する。

フッサールと並んでデリダの仮想敵であったヘーゲルだが、ヘーゲルは懐疑論について優れた分析を行っている。ヘーゲルによれば、懐疑論は弁証法的な思考の本質を發揮して自明とみられる根拠概念を検討し、より深い矛盾を示すことで概念のさらなる展開を果たす。古代ギリシャの懐疑論者、セクストス・エンペイリコスはこうした懐疑論の範型を整理してその本質を明らかにした。すなわちが哲学が二元論的対立の固定化や形而上学化、そしてその結果独断論や権威主義を招くとき、懐疑論はそれらを相対化する役割を果たす、とヘーゲルは評価する。

ところで哲学定思考は本来(1)物語を禁じ手にし、(2)抽象概念を論理的に使用して、(3)ものごとの普遍洞察＝普遍了解のための「原理」を提出する、という方法をその基本原理とする。しかし哲学は原理の思考であることから、概念的原理で世界を説明しつくせるというドクサを哲学者にあたえ、世界の「根本原理」や「究極原因」を言い当てようとする言語ゲームとなる。そこから必然的に「存在の謎」「言語の謎」が生まれる。

とりわけ言語の謎はデリダ的脱構築の問題に深くかかわっている。

古来から言語の決定不可能性を示すパラドクスはいろいろ出されているが、現代哲学でもそれは大きな問題領域となっている。現代言語哲学は言語におけるこれらの謎を整理し、共通認識を生みだしうる言語の論理的使用についての規則を見出そうとする。それらは、言語の厳密で客観的使用によってヨーロッパの形而上学思考を克服しようとしたのだが、言語規則の整合化の試みは成功しなかった。そこには本質的理由がある。現代言語哲学の「意味」と「表現」という難問は、近代哲学における「認識問題」、主観—客観の一致問題と同型の難問だからだ。認識の可能性について、主観と客観が一致するなら正しい認識が得られるのなら、言語も正しく現実を表現しうるはずだ。しかし「主客の一致」が原理的に証明できないと同様、言語論においても意味と表現は決して厳密な一致を見出すことはできない。

ヘーゲルに戻ると、懐疑論はあの言語の謎を利用して哲学的思考の正統的な分析能力を相対化するが、ヘーゲルによれば、そこに懐疑論の内在的限界がある。

本質的な哲学の思考は、自らが提出した「原理」によって現実の多様な諸局面からの抵抗を受け、概念が必然的にはらむ一面性を自覚してこの「原理」をさらに展開しようとする。しかし本質的な思考も形而上学した思考も形式上は同じようなかたちをとるので、懐疑論はそれらを区別できず（しようとせず）分析的思考の限界を指摘するのである。しかし懐疑論自体分析的思考に基づいているので、その分析的思考の解体と運命を共にする。

3 差延と超越性……^{グラマトロジー}デリダ記号論

デリダのフッサール批判の問題性にもかかわらず、そこには単なる「根源概念の不可能性」の論証にとどまらない積極的かつ独創的な側面がある。なによりもあの「主体の死」概念に支えられた彼独自の記号理論である。そのポイントは第一に、「発話者」と「言語表現」との代行表象関係をはっきり切断することで、「意味」理論のテキスト論的刷新を果たした。認識論における主観一客観一致問題と同じく、現代論理学は「言語記号」がいかに正しく「現実」を代行＝表象しうるかを問い詰めてきたのだが、デリダの「主体の死」概念は言語問題からこのような正しさの問題を一挙に解除した。デリダの差延の概念は芸術論では、テキストの背後にある超越論的意味（作者がもともと意図したところ）を否定するもので、それによって古典文学理論やマルクス主義文学等一義的作品解釈の強要を拒否し、表現者の自由を解放した。

第二に、差延の概念は超越性の意味の現代的な刷新という側面をもつ。われわれの生においてさまざまな意味が生成する原場面は、同定されうる始発の状態であるというよりは、ある名づけられない運動と考えたほうがよい。意味の生成の現場を生きるとは、意味についての多くの時間的始発点をもつというより、われわれが時間のうちを生きているということ、ひとつの状態ではなく運動であるということだ。意識自体が耐えざる運動であり、「純粋な差異」の連続。だから人間の生の現場は、厳密な規定として捉えられる超越論的自我より根源的な差異といったほうが、われわれの実存的感覚に近い。デリダの差延には、人間の実存の超越性を、あらゆる規定性から自由に措定しようという志向がある。

第3章 「現象学的」言語理論について

1 形而上学の解体

形而上学批判は概して、近代哲学を世界の実在を否定する観念論と解する、マルクス主義や実証主義その他の社会思想に端を発している。しかしような近代哲学の一般像には大きな偏りがあった。

例えばイギリス経験論は客観実在を否定し観念世界の原因と考えるので「観念論的」と見られているが* 彼らの観念論的方法是そういうものではなく、そのモチーフは、世界の事実についての^{ドクサ}判断をいったん保留してその確信条件を追及する点にあった。この確信条件を明らかにするには、「客観」や「現実」を前提にせず、まず人々の「観念の内部」を対象領域として問わなくてはならないと考えたのである。

その意味ではカントの先験的観念論もヘーゲルの意識の現象学もまったく同じ観念論的動機を前提としている。カントの超越論哲学は、誰も「主観」の外に出て客観を確認できないという認識論原理の確認であり、ヘーゲルでは「真理」の認識とは個々の局部的認識が普遍的なものとなりゆくプロセスの総体を確認し了解することであった。一般の通念に反して、近代哲学の優れた哲学者は、真理を絶対的な実体や理念として捉えていない。

現代思想におけるこの反＝形而上学の潮流は、こうした近代哲学の根本動機を見誤っている。実は近代における本質的な形而上学批判を行ったのはカントである。カントによれば、人間の理性は推論の能力だから世界についても「私」についても究極原因や絶対的根源に至ろうとするが、それは理性の限界を超えており不可能である。だが形而上学は

* これは一般的なイギリス経験論理解とはちょっと違うような気がする。パークリーのような独我論はそうかもしれないが、一般にイギリス経験論者は実在を否定するとは考えられていないのでは。

そうした究極原因や絶対的根源を確定しようとするし、したがって単一の世界観を確定しようとする傾向をもち、それが権力と結びつくと支配や権威を正当化するイデオロギー装置となる。人間の自由の感覚を抑圧する形而上学を廃棄しようという、現代哲学のモチーフはそこにあったのである。

を

2 言語ゲーム……ヴィトゲンシュタインのロジシズム批判

現代言語学の努力は「言語の謎」を解こうとする試みだった。フレーゲや彼を批判したラッセルも、言語の多義性や諸矛盾については、命題を集合論的に分解して論理的に扱おうとするやり方だった。しかしこのような思考方法は、いわば論理学のベッドに合わせて日常言語の脚を切り詰めるようなやり方であって、言語の謎の本質的解明からは程遠い。ラッセルからカルナップに続く論理実証主義的な論理学では、どんな命題も厳密な真偽の形式として扱うことができるためには論理学をどう体系化すべきかを追及してきた。しかしこのようなロジシズム（＝厳密論理主義）へ接近するほど言語の本質の解明からは遠ざかることになる。

この現代論理学の直面する困難を象徴するのが、ヴィトゲンシュタインが初期の著作『論理哲学論考』から後期の『哲学探究』へとたどった道である。前者では事実の世界と言葉の世界は完全に対応的であると構想されていたが、これを突き詰めていくと結局論理的な意味での真理の条件はトートロジー的命題だけだということになる。こうした命題で表現される内容以外は人は厳密に語ることはできないのだから、「語りえぬことについては、沈黙しなければならない」、これが前期のヴィトゲンシュタインが行き着いた境地だった。

これに対して後期の『哲学探究』では、どんな厳密論理主義の試みも原理的に成立不可能であるであることが、強い説得力で「論証」されている。『哲学探究』でのロジシズム批判の力点は大体以下。(1) 語というものがある特定の対象を名指すという考え方（言語名称観）および (2) 言語が人間の内面の直接的表現であるという考え方への批判。言語におけるイデア的なものの不可能性。(3) 言語規則を絶対的に規定することの不可能性。

以上のように従来の言語観を批判したうえで、ヴィトゲンシュタイン自身は「言語ゲーム」と「家族的類似性」という概念を提示する。言語ゲームとはひとことで言えば、言語は厳密なルールの体系ではなく、プレイが行われながらそのつどルールが暗黙のうちに提示され承認されるような、あるゆるやかなルールゲームであるということだ。ヴィトゲンシュタインの言語の形而上学批判のモチーフは明らかだが、彼は言語の謎が不可避であることを示したが、言語の謎を解明したわけではない。

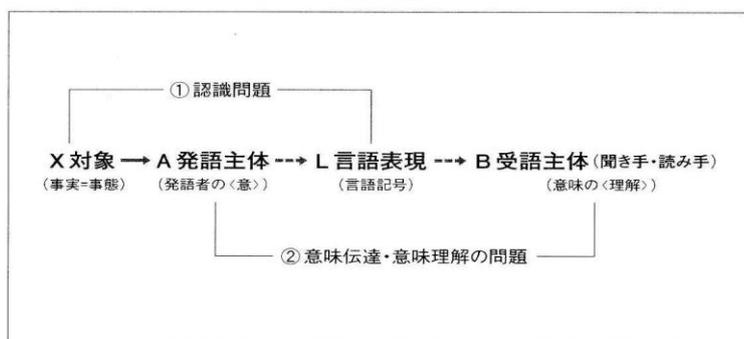
形而上学は、絶対認識主義と絶対懐疑論、また中間項としての論理相対主義という円環をめぐって果てしなく続いている。本質的な意味での形而上学批判は、この内閉した論理思考の領域の不毛性を明らかにし、そのことを通して哲学の思考を人間生活の実質的（実存的）問題に置き戻すという課題に向けられなければならない。

3 「言語」の現象学……ふたつの信憑構造

現代言語学が直面している「言語の謎」は、言語における多義性の問題と言語規則の規定不可能性の二つに還元できる。この二つは切り離しえない問題で、その根底にあるのは言語における「意味」の本質という問題である。

言語の問題は近代哲学における認識問題の変奏形式といってもよいが、現象学の観点から再度確認すると、どんな認識も原理的には意識相関的な確信であり、間主観的な諸要素によって変更の可能性をもつ共有された「信念」なのである。この現象学の方法を言語に適用すると、言語行為について次のような一般的モデルが成立する。

モデル①



ここにおいて言語理論上の問題は大きくふたつある。(1)「対象」→「発語主体」→「言語表現」という系列。ここは認識＝表現の問題領域で、発語主体が事実を正しく言語化できるかという問題。(2)「発語主体」→「言語表現」→「受語主体」という系列。受語主体が発語主体の意を正しく理解できるか、つまり意味伝達または意味理解の問題領域。

「空は青い」という命題は、それ自体では事実の叙述か感動の表現か、あるいは他の判断であるかは決定不可能である。オースティンの言語行為論は言語場面の分類を精緻化することで意味の本質を解明しようとするもので、現代言語理論のひとつの典型だが意味の本質解明にはほど遠い。

それでは超越論的還元の方法を用いて現象学的言語論を展開するとどうなるだろうか。この場合純粹自我（＝純粹意識）の領域にあたるものは「発語主体」と「受語主体」のふたつである。われわれはこの両方を日常的に経験しているので内省によってその経験を取り出すことができる。言語における意味は、現象学的還元の原則からは、これらの「自我＝主体」におけるある種の確信として「構成される」とみなされるので、その確信成立の条件を内省によって確認してゆく作業が必要である。

しかしその予備作業として、「言語の意味」とは何かという問いを検討する。

4 ハイデガーの言語意味論……意義連関

意味は実体ではなく心的現象であるから、現象学の「本質看取」という手法でその本質＝意味を掴むことができる。ここではハイデガーの意味論を本質看取のひとつの範例として示そう。ハイデガーによれば、意味とは人間的関係のうちに生起する関係的存在であり、事物存在や理念存在を人間にとってそのようなものたらしめている当の根本契機である。意味をもつのは人間存在のあり方それ自体である。意味はあくまで、人間的関係の現実においてのみ現れる独自の現象である。そしてそれは現存在（人間存在）の「気分」とその「了解」という現事実性に根拠をもつ。気分の「了解」は気遣いという存在可能の中心をつくり出す。気遣いは周りの世界（Umwelt）の諸対象を「道具的存在」として開示する。意味とは事物が道具存在として存在するかぎりにおいて、わたしの「気遣い」という中心から発する意味の連関（＝有意義連関）として生起したり消滅したりするものである。

意味とは、欲望＝関心相関として現れた世界の分節化の連関であるだけでなく、同時にその了解可能性の連関の構造なのであって、つねにその中心に各人の実存の核である「気遣い」がある。だから「意味」はさまざまな事象の「～のために」と「～として」という秩序において分節化された世界の“秩序と色模様”として生じるのだが、つねにその起点として「かくありうる」という実存者の投げかけをもっている。

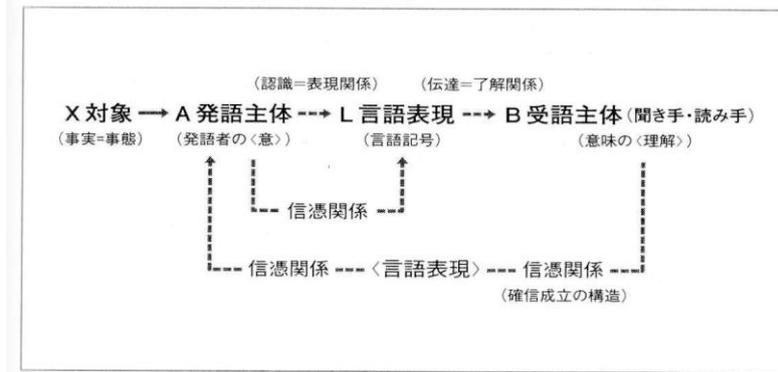
以上より確かなことは、意味を何らかの客観存在や言語記号に内属する存在として表象することは不可能で、実存論的、欲望論的カテゴリーではじめて可能な対象領域なのだ。

第4章 エクリチュールと「作者の死」

1 言語の信憑構造……言語コンテクストと了解

言語の信憑構造モデル2において、「A 発語主体」と「L 言語」の間には「認識＝表現関係」がある。つぎに「L 言語」と「B 受語主体」の間には「伝達＝了解関係」がある。

モデル②



もし言語における「認識＝表現関係」と「伝達＝了解関係」についてそれぞれの項 A と L, L と B を繋ぐ統合の妥当性が基礎づけられるなら、それは「客観認識」あるいは「厳密な認識」の基礎づけを意味する。しかし L 言語が A 発語主体を介して X 対象＝事実を正しく表現しているか否かは、最終的には L と X とを参照＝照応することができるのでなければ判定できない。しかしまさしく人間は対象の認識を言語によって行うので、これは同義反復になってしまう。L 言語と B 受語主体の関係も同様である。要するに、「認識＝表現関係」では経験（事実＝事態）と経験についての言語的再表象、「伝達＝了解関係」においては言語で表現される事柄と受語主体の理解との間に、厳密な同一性を検証することはできないのである。

現象学ではこの両者を信憑関係（＝確信成立の構造）として捉える。「空は青い」は一定の条件で確信を成立させうる確信与件なのである。実際の会話の場面では意味が決定不可能として現れることはめったになく、決定（確信）は自然な形で生じている。個々の意味確信（妥当）を成立させているのは、かなり広範な言語の状況コンテキストである。エクリチュールの場合は確信成立の条件はパロールと比べてかなり限定される。そこでは状況コンテキストではなくて「テキスト内コンテキスト」が確信成立の主な条件になっている。状況コンテキストとテキスト内コンテキストを合わせて言語コンテキストと呼ぼう。言語コンテキストは受語主体がそのつど了解の確信を成立させる根拠であるが、その確信は本質的に信憑であり、絶対的な確定にいたることはない。

2 言語の「意味」とは何か

フッサールが言うには、われわれが表現行為をするとき、その行為は意味が生じる起点となっているが、なぜそうなのかは決して言うことができない。意味とは直接的に与えられており、「記述的に最後のもの」、意味の分析の底板なのである。実際にどういう風に意味が生じているか、発話行為の本質看取を行ってみよう。

意味とは言語記号に内属する対象指示性でもなく、個々人の内的思念でもない。むしろ自分の思念（感覚、感情等）が表現にもたらされるとき、そのつど表現（＝語、言表、文）との関係において、われわれにとって問題となるところのものだ。現象学的には、意味とはわれわれの表現行為において生じるひとつの関係の意識そのものであり、直観的な思念と表現とのあいだにある「妥当の一致」があるかないか、の「信憑」の意識である。

自分の言葉が自分の意を妥当なかたちで表現していると自然な確信をもつときには、われわれは意味の存在についてとくに意識しない。しかしその事態を反省して対象化するなら、そこに意味が存在し生きて動いていたことをいつでも確認できる。つまり言語においてわれわれが意味と呼ぶものは、基本的に「意」と表現の妥当＝一致についての確信の意識にかかわっている。

言葉はそのつどの意の表現の道具的存在であり、したがってそのつどの意の伝達や表現が起点的な欲望となり、ここからこの道具的存在の有意義性や了解可能性が、つまり「～ために」や「～として」の有効性や適合性が問題となる。この有意義性、了解可能性の全体的な連関をわれわれは言語の意味と呼んでいるのである。意味の本質は実存論的範疇に属するものであり、ただ実存論的本質としてのみ把握されうる。

デリダやヴィトゲンシュタインは意味の本質を主観の内的観念として捉える思考に疑問を投げかけた。人間は痛いという言葉によって自分の固有の痛みを表現することはできない。なぜなら言語は記号であり、そうである以上本質的に一般的なものだからである。現象学的意味論は、意味の本質を思念と言語の妥当についての主体の確信と考えるのであって、その一致ではない。言語の意味とはわれわれの脳裏に発生する初発的な思念自体ではなく、何からの思念が言語表現の形をとるやいなやそのつど問題になる。

3 エクリチュールの構造

次にL言語と「B受語主体」の関係（伝達＝了解関係）に即して考察する。

フッサールは彼一流のデカルト的方法で、言語の多義性をもたらす偶因的表現などをひとつずつ排去することで、言語の厳密性を担保しようとした。しかし表現からどれほど「偶因的要素」を排除しても、了解の不分明性は決して取り去ることはできない。言語の多義性は、偶因的語によるものではなく、むしろ本質的に「伝達＝了解関係」の構造自体に内在するものだからである。言語を通して相手の意についての自然な確信が成立しない場合、それをわれわれは「意味がわからない」という現象だと考える。つまりA発語主体の意とB聴取主体の間の信憑関係が成り立っているかどうかの問題で、言語自体にどんなに厳密な使用規則を与えようと、それは確信成立の条件にはならない。言語学者はしばしば、言語コンテクスト性を取り払ってしまえば言語自体の意味を厳密に規定できると考えるが、むしろこのコンテクストという要素こそ、言語の意味の本質的な構造を支えるもので、これを取り払えば言語行為の核が消えてしまうのである。

だが、発話者との「意」と「聞き手」の信憑関係に「意味」の本質があるというなら、では言語記号とは何か。それらはまったく「意味」を担っていないとでもいうのだろうか。言語記号自体がすでに意味をはらんでいるからこそ、あるいはその体系（システム）が意味の全体的秩序を作り上げているからこそ、「発話者」と「聞き手」の関係も可能になっているのではないか。

このような反論にはそれなりの根拠がある。言語記号の対象指示性が意味を可能にしているのか、記号を使用する人間の観念や意識の内実に意味の実体があるのか、このいわば意味の根拠の先構成に言語のもっとも核心的な問題がある。先に見たように、デリダは「作者の死」という概念を打ち出して、パロールにおける発話者の意を抹消し、「差異の戯れ」としてのLテキストが生みだす意味生成の構造それ自体を問題とした。だが現象学的に言えば、言語行為はA発語主体とL言語表現、A発語主体とB受語主体という二つの信憑関係からなるという事情は、エクリチュールにおいても本質的に変りはない。エクリチュールにおいても、「言語コンテクスト」の支えなしには、「意味」は決して十全なかたちでは作用しないのである。どんな種類のエクリチュールに向き合った場合でも、われわれはそれをまず何らかの発語主体の意の痕跡として捉えようとする。

コンピュータやサルがたまたま人間とまったく同じ言語記号を提示することはあるだろうが、それが人間と同様の心と思考をもって何らかの「意味」を表現しているかどうかを判別するのは、すべて確信成立の条件如何なのである。何らかの視覚的聴覚的痕跡が言語という存在者であるかどうかは、それ自体として規定の事実ではない。それは「欲望＝関心」に対応する存在者の意味連関のうちで、われわれの内的確信として成立するのである。われわれのうちにある主体の意を担っているという確信を与えるような意味を喚起する痕跡、そのような「存在者」をわれわれは「言語」と呼ぶのだ。この点はパロールもエクリチュールも本質的に変りはない。純粋なエクリチュールとしても、テキストは発語主体の意とそれを了解しようとする読み手の信憑関係を媒介する道具的存在にほかならない。テキストの意味が読み手の自由な（恣意的な）解釈にのみ任されるというなら、われわれに了解される意味が誰かの「意」を担うものとしてやってくるという感覚は生じない。意味の了解が向こうから解釈の恣意性を超えるかたちであらわれる場合に、われわれはテキストに動かされ、表現者の表現の意思を信憑せざるをえない。読書の経験がわれわれに教えるのはまさしくそのようなテキストの力であり、ここにこそエクリチュールの本質がある。

4 文学テキストの本質

それでもなお、「テキスト」、とくに文学作品のようなテキストは、発話者の意志とは独立の「記号がつくり出す意味の戯れ」としての作品であるという主張があるし、それにはリアリティがある。

そこで文学的表現というものの本質看取をしてみよう。文学的な表現では、その全体がいわば事実それ自体ではないという意味で「括弧」に括られていると考えられる。言表の全体が話者の判断や意志とは切りなして中立化され、物語化される。読み手が表現として「物語」から受けとるものは、どれほど仮構され変様されたかたちであっても、その「物語」がはらむなんらかの人間観や世界の意味である。この物語は事実それ自体を伝えるのではない。それが表現できるのは人間や世界の意味であり、しかもそれを暗示、示唆、象徴などの形で伝えるのであって、いわゆる話者の「意」の伝達という形式をもはやもたない。

こうして文学テキストにおいては、読者の信憑構造はいわば二重化される。第一にそれは誰かによって物語として書かれた表現体であるという信憑。第二に、この第一の信憑に囲まれたかたちで物語自体が作品としてもつ力をおして「表現されているもの」についての信憑。だから文学テキストにおいては、発話者の「意」は中心的意味としては消え、さまざまな解釈可能性を保って「物語」が存在していること自体が本質のように見えてくるのである。

デリダのテキスト論はこうした物語の多様な解釈可能性ということに注目するが、作品解釈とは、われわれが作品を自由に恣意的に解釈してそこから任意の世界観や人間観を引き出すことを意味しない。そうではなく、われわれは作品から、人間や世界の意味について表現者の仮構された倫理的・審美的態度を（読み手の受容のあり方に応じて）受けとる、という信憑を形成するのである*。

またテキスト解釈の絶対的多数性という考え方をパロールに適用すると、われわれは言語コンテキストから発話者の意を了解したという信憑をもてなくなり、どんなテキストも理解したという自然な感覚をもてないことになる。こうして、テキストの独立性という考えも、信憑関係という言語の本質構造を変えるものではない。

こうしてパロールとエクリチュールの本質的違いを次のように整理できる。デリダの考えに相違して、エクリチュールにおいては発話主体の現実存在がたねに「仮想的」なものとして留保され想定されるだけのものとなっていること、そのため意味了解の「確信成立条件」が受け手の主体内部で閉じられ完結しているということである。そうだとすれば、パロールに対するエクリチュールの優位を証明することはできず、デリダの音声中心主義批判で形而上学を克服することはできないことになる。

第5章 一般言語表象

1 一般言語表象と言語の多義性

再確認。言語の謎はふたつに還元できる。ひとつは、言語の意味の多義性（曖昧性、決定不可能性、解釈の多様性）。もうひとつは、言語規則の規定不可能性。

東浩紀は著書『存在論的、郵便的』において現代言語哲学の諸問題を、次のように的確に整理した。デリダの脱構築とは、言語における論理的整合性、客観性、伝達可能性、厳密性等の観念の不可能性を暴露する戦略である。言語の多義性や曖昧性は、言語学的な分類（オースティン）や区別、整理によって乗り越えることは不可能である。デリダの現代言語学批判をこのように要約した上で、東は次のように批判、そして擁護する。すなわち、こうした脱構築の論理は、必然的にあらゆるものをただ相対化し解体するような否定神学的要素をはらんでおり、そのために、自分自身の思想を展開していくというよりは批判のための批判思想という性格を帯びる。しかしデリダはやがてこのことを自覚し、ある時点から脱構築的論理のそのような性格を克服するようなテキストを生産し始めた。

このような東のデリダ擁護が妥当かどうかは別として、デリダ的な言語の決定不可能性への問題を、現象学的な言語の本質看取によってもう一度吟味してみよう。

* 古代の神話などでは、読み手は「作品」から直接意味を読みとるのではないか？

第一の言語の謎は言語の多義性（意味の決定不可能性）に関する。「空には星がある」というような単純な命題でも、例えば(1)一般的事実 (2)一般的事実の強調 (3)特徴づけ (4)注意の喚起 (5)言外のメッセージ等々、多くの意味了解の可能性が潜んでいる。どんな単純な言表や命題でも、厳密に言えば意味の一義的確定というのは持ちえない。それは辞書を見れば一目瞭然で、どんな語も必ず複数の語義をもっている。デリダではこの言語の多義性は散種と呼ばれる。「散種の効果は、ひとつの同じエクリチュールが複数の異なったコンテクストのあいだを移動することにより、つねに事後的に見いだされる」（東浩紀前掲書）つまり「語」自体に多義性が含まれているというのではなく、「語」についての多様な解釈の可能性が「コンテクスト」から事後的にもたらされる、ということだ。

ただ東の文脈では、デリダにおいてこのコンテクストの多様性＝解釈の多様性は、形而上学における歴史のねつ造や共同体の生成の原理につながり、だからこそエクリチュールの多義性の秘密を暴くことが重要だということになる。だが著者竹田の考えでは、パロール中心主義もエクリチュールの謎も、ヨーロッパ形而上学や共同体の生成の秘密といったことには本質的に無関係である。言語の多義性はエクリチュール自体に潜んでいるのではなく、コンテクストから事後的に生じるというデリダの指摘にもつばら意味があるのである。逆に、言語コンテクストが受話主体のうちに「発話主体の意」を了解したという自然な確信をつくり出すとき、言葉は多義性を帯びず一義的なものとして、つまり明瞭な意味をもつものとして現れる。

しかし言葉をそのプロセス（コンテクスト）から切り離して単なるエクリチュールとしての「命題」として置くと、それは「発話主体」が抜き取られた言語、いわば言語の痕跡となる。このようないわば痕跡としての言語を、「一般言語表象」と呼ぶことにする。デリダやヴィトゲンシュタインを含めて現代言語学者が言う言語の多義性の不可避性（避けられないこと）は、本質的に信憑構造として存在する言語を、その生きた関係構造から切り離して単なる言語痕跡として扱うことに由来する。

これに対して、現象学による言語意味論の要諦は、言語の意味の了解は本質的に発話主体の意についての了解確信成立に依存する、という点にある。ふつうわれわれは、どんな語も多義性をもっているために、どんな文や言明も解釈の多様性をもつのだと考えたくなる。だがそうした考えは原因と結果が転倒しているのであって、むしろわれわれの言語行為に不断につきまとう確信の多数性が各々の語における多義的意味をつくり出しているのである。語が一般的な意味の多義性を持つこと自体が、われわれの絶えざる言語行為の痕跡なのである。ここに、パロールがラング（一般言語規範）をつくり出す、というソシュールの指摘の内実がある。

辞書に登場する「語」はこの意味で一般言語表象であり、この語に与えられる意味の定義は一般意味表象と呼ぶことができる。一般言語表象と区別される日常的な言語を、便宜的に「現実言語」と呼ぶことにする。

もしデリダの言うように「作者の死」ということがエクリチュールの本質なら、エクリチュール（テキスト）は一般言語表象であるということになる。しかしテキストは決して一般言語表象ではなく、現実言語である。作品としてのテキストがもつ多数の解釈可能性は、言語が一般言語表象として現れることで生じる意味の多数性や決定不可能性とは、まったく異なった本質をもつのである。あらゆるエクリチュールは、日常それらが言語として現れる場面では、暗黙のうちに受話主体に発話者を想定させるのであり、決して例外はない。このような発話者の意への了解投企という目標が抜き取られることで、一般言語表象の意味の多義性、多様な解釈の可能性があらわれる。言語学者や記号論者は、言語の論理的分析のために「現実言語」から本質的な関係構造を抜き取り、これをひとつの実体であるかのように観察する。このとき彼らは「現実言語」ではなく、言語の痕跡、あるいはその影像にすぎないもの、つまり一般言語表象を扱っているのだ。日常的な言語のプロセスにおいては、たえず発話者の意へと了解投企が動き、それが言語コンテクストを動員する。それでもなお意味が多義的であったり曖昧にとどまる場合が存在するが、そういう場合でさえわれわれは、ほとんどのケースでこの多義性や曖昧性の理由をそれなりに推測して了解する。その場合には概して「言語の謎」というものはないのである。

コミュニケーションの齟齬の解明には他者了解の現象学が必要となるが、言語の謎の問題とは言えない。哲学の本質的思考は、このような本質的問題を問い進めることのできない形而上学的な問いを終わらせ、本質的な問題を設定

しなおすという課題をもつのである。

2 指示理論について

現代哲学のスコラの迷宮を象徴するのが、現代言語論の中心的問題として現在にいたるまで続けられている指示理論論争である。そもそも英米分析哲学は、伝統哲学の形而上学的な欠陥を「言語論的転回」によって克服するという動機をもっていた。そして言語は社会と同様人間関係を独自のカタチで表現する複雑な体系であるから、言語論はさまざまな社会理論の基礎論的な役割を担い、実際の社会論に応用されてきた。

とはいえ著者竹田の考えを言えば、現代言語哲学はヴィトゲンシュタインやデリダの根本的な洞察と知見をほとんど先へ進めていない。その一例が指示理論であるので、その経緯を概観してみよう。

指示理論の発端は J. S. ミルの固有名論であって、そこでミルは、固有名は特定の対象への指示機能があるだけで「意味」はないと規定した。これに対してフレーゲやラッセルは、固有名もまたある確定しうる「意味」をもつという「確定記述」理論を主張した。これに反論するのが、固有名は特定の確定記述に還元することはできないとするクリプキ、パトナム等である。彼らは確定記述から生じるいくつかのパラドクス（可能世界や双子宇宙）を提示することで、確定記述説を帰謬論的に反証する。

さてわたし竹田の考えでは、この指示理論論争ほど現代言語哲学のスコラ哲学的性格をよく象徴するものはない。指示理論は哲学における主観—客観の一致問題に重なるところがある（から、主客問題が解かれなければ原理的に解かれえないのである）。また指示理論や意味や言語についての本質論をもたず、あくまでも形式論的な対立のなかで行われている。パラドクスによる矛盾の指摘の応酬は、提出された概念が現実によって試され、その難点を克服することでより広い普遍性へと展開されるというカタチをとらない。

日常的にはわれわれは何の問題もなく固有名を使っている。ではなぜ固有名が問題となるのか。この問題の中心にあるのは、言語の意味が何であるかという謎なのだが、意味の本質というテーマ自体が明瞭に自覚されることはなく、帰謬論的、脱構築的論法によって相手の論理的立場を相対化することに力点がかかり論理的パズルゲームとなっている。そしてこの解決されない議論が延々と繰り返されること自体が哲学の存在理由のようにになっている。

リチャード・ローティはこのような指示理論論争の論理ゲーム的性格を感じとり、議論を本質的なカタチにさしもどくというモチーフを強調しつつ議論に参入する。彼は指示理論論争を厳密論理主義と論理相対主義の対立ととらえたうえで、彼自身の相対的立場を押し出している。ローティの説は次のとおり。これまでの指示理論は「指示」という概念をもつば「対象指示」と理解してきた。しかし指示はある場合には「志向的關係」「～について語ること」(talking about) という性格をもつ。ある語が何かを指示するということは、必ずしもその対象の実在性を前提しないということによって、確定記述論のアポリアを避けるのである。ローティによれば、指示理論の展開は、「厳密認識の可能性」を求めるといふ動機を強く押し出しているが、結局は「認識論がやろうとしてできなかったことができるわけではない」ので、指示理論のなかで懐疑論を論駁できる可能性ははじめからありえないというわけである。

しかしローティの確定記述批判も結局は論理相対主義的な論法で行われており、ここでも議論は哲学の本質的な「原理」思考のカタチをとらず、帰謬論に帰着している。

固有名についてのもうひとつの議論は柄谷行人のものである。柄谷は固有名の問題を一般性と単独性との差異の問題として捉え、固有名が指示するのは、ある独自の存在の取り替えがたさだという。こうして柄谷はこの単独性の概念を「他者」存在の核をなすものとして捉えなおす。ここには特有の実存的感度があるが、しかし柄谷はこういう言い方で言語の本質問題を飛び越え、これを現代思想に特有な「特殊性→一般性」対「単独性→普遍性」という二項対立の構図に持ち込んでいる。そして柄谷が立つのは、どのような特定の立場も絶えず無根拠化し続ける「実存」の立場ということになる。このような柄谷行人の論理性は、結局デリダやレヴィナスなどの現代思想の超越的な倫理的飛躍（正義や他者の概念）の図式を論理的になぞったものにすぎない。

指示理論の問題に戻ろう。そもそも固有名という問題の核心にあるのは何なのか。そのアポリアは以下の点にある。

つまり固有名とは固有の対象を指す名辞だという定義からは、それは一般的な意味を指示してはならないが、しかし同時に、それが言語記号である以上一般的な意味をも表示しないではない。

われわれの観点からは、つぎの二点を問題の核心として取り出すことができる。ひとつは、固有名が特定の対象を指すものかそれとも確定記述（語としての特定の意味）の束と見なされるかは、一義的に言うことはできず、むしろそれは言語の信憑構造として成立する言語コンテキストに依存する。もうひとつは、固有名が確定記述の束として想定されるような場合でも、それはその固有名がもともとそのような多層的な一般的意味をもっているからではない、ということだ。

第一の点について。個々の発語で使われる固有名がどのような指示レベルをもつ固有名であるのかは、ただ言語コンテキストだけがそれを教える（「アリストテレスを呼んでくれ」「アリストテレスというギリシャ人名」「アリストテレスの哲学」等々）。ここでも、そのつどの発語主体の意への信憑の構造としてのみ、言語コンテキストに支えられた確信が成立するのである。指示理論においては、要するに言語学者たちは、固有名を現実言語から切り離し、一般言語表象としての固有名を分析しているだけなのである。柄谷説にしても同様で、固有名は独自の交換不可能な対象存在を指示する場合もあれば、しない場合もある。固有名が単独性を指示するか否かは、現実言語では言語コンテキストだけがそれを決定する。

第6章 「意味」の現象学

1 「意味」の存在論

ポストモダン思想は形式化構造化という方法の不可能性を宣言するために、形式化を徹底するという逆説的な方法をとっている。論理学ではそのため、形式的な極限概念を持ち出すという一種のメタ論理学を構想するが、そのことでまさしく形式論理の本質的弱点をその敵手と共有し、哲学の本質的思考からはたえず離れてゆくのである。

しかしそうだとしても言語記号は一体何であるのかという問いには意味がある。意味とは言語記号が差異の体系であることによって、はじめて作用しているのではないだろうか。言語の意味はその源泉と本質を記号としての差異の体系にもつという考えは、ソシュール言語学以来広く受け入れられてきた。それはそうだとしても、差異の体系が作り出しているのは、まさしく意味の差異、つまり意味の多様性であって、意味の意味性それ自身ではありえない。記号の差異の体系という考え方は、意味の多様性の存在を説明するが、言語の意味という現象の本質を説明しないのである。言語の意味そのものの本質については、ハイデガーに見られるような実存論的分析に待つしかない。なぜなら意味という現象は、実体的な関係構造ではなく意識経験の領域に属するからである。

周知のとおりハイデガーは、人間の実存構造の現象学的分析において、実存の本質を了解、状況性、語りという三つの契機で捉えた。とくに語りの分析は、人間の実存にとっての言語の本質の分析ということになる。

ハイデガーの存在論を欲望論的に読み替えると、われわれの周囲にある事物はすべて人間のそのつどの欲望＝関心に相関した存在規定と意味をもっている。しかしまたそれらは一般的＝客観的規定をもっている（ペンは何かを書くため、衣服は寒さをしのぐため、等々）上にさらにさまざまな潜在的性質をもっている。この潜在的諸性質をあらかじめ想定しておくことは決してできない。そもそも事物の諸性質というものは自体存在ではなく、欲望＝関心の相関者だからである。これは事物についてだけでなく、言語についても言える。言語もまたひとつの存在者である以上、前述した存在論的原理、つまりあらゆる存在者はその一般的＝客観的な存在規定をもつとともに、また実存論的な各自的（そのつどの）固有性をもつという原理がそのまま適合する。「このハンマーは重い」と発語したとき、それは現存在のそのつどの「欲望＝関心」からの実存論的解釈を起点としてそこから立ち上がった陳述であるが、それがそのような述定として外化された瞬間、このハンマーは重いという命題の一般的＝平均的規定性を帯びることになる。ひとつの陳述・命題は、本質的に意味の二重性、意味の一般性と意味の各自的固有性という二重性をもつ。この事情はパロールであれエクリチュールであれ変わらない。

われわれは言語を一般的意味、一般規範（ラング）をもつものとして使用するのだが、発語された言葉は、この一

般的意味それ自体を指標し表現するのではない。ここで発語・陳述という事態で生じていることの本質について、もう一度考察を進めてみる。

2「発語」の現象学

発語行為は、内言（直観を心の中で言葉にしてみること）、独語（声に出してみること）、発話という三つの契機に分けられる。それぞれの行為の動機の本質を取り出してみよう。

(1)内言—自分が関係している事態についての自覚化、明瞭化、自己確認等々。内言と単なる内的な思念とは境界が不明だが、内言はともかくも言語的な表現であり、単なる初期思念＝表象とは異なる。その意味で初期思念とのあいだには潜在的なズレの可能性がある。

(2)独語—内言における自覚化、明瞭化、自己確認等々の度合いを高める。独語は原則的には外的な発語行為だから、内言に比べると言語表象化は明瞭化されている。したがって内言の場合のように境界が不確定ということはない。だから言い間違い、つまり意と表現のズレは起こりうるが、意自身がつねに直接性として与えられているために、誤解というようなことは生じない。書くことは独語のように見えるが、これは原則として誰かに向けての発語であって独語ではない。

(3)発話—発語＝陳述の本質的動機は、事態の認識や関係了解を他者と共有すること、了解の共有を通して他者との関係をつくり出すこと。人間関係の本質は人間どうしの幻想的なルール関係、約契関係だという点にあるが、発語することはこの関係の絶えざる刷新の企てである。発語が内言や独語と違うところは、言語の本質的な信憑構造の二契機、「発語主体—言語表現」という関係の信憑構造と「言語表現」が媒介する「発語主体＝聞き手の了解」という関係におけるそれが、ともに存在するということだ。発語行為では、発語者の意—聞き手の間の信憑構造は、あくまでも確信の構造として存在し、絶対的な理解に達するということはありえない。つねに誤解など、「可疑性の余地」が残されている。発語にはもうひとつ重要な特徴がある。発語は了解されるべき発語者の意という契機（＝固有性）と一般的＝平均的意味をもったラングという契機（＝一般性）に分裂する。そのためにどんな発語も、一方では現実言語として、すなわち受け手が発語主体の意へ至ろうとする了解企投の構造として成立すると同時に、もう一方で、一般的命題として、一般的意味の潜在的構成体として捉えうる対象となるのである。

ヴィトゲンシュタインの言うように、われわれは発語によって私の内面の固有性といったものを伝達しようとしているわけではない。発語の核にあるのはひとつの関係投企であって、この関係投企はまさしくそのつどの独自性と固有性をもっており、それは一般的意味によって表現され得ない。

言語行為の本質はつねに人間の実存的動機から現れ、そのつどの欲望＝関心に相関した人間の関係投企という動機をもっている。そしてこの関係行為は言語という道具的存在を介して行われる。関係行為において言語が重要な役割を担っているというより、生まれ落ちた瞬間からの人間の関係世界自体がすでに、言語的に編み上げられた価値の秩序をなす幻想関係の世界にほかならない。

言語がそのような関係投企の道具的存在でありうるのは、それが記号として一般的な対象指示性や関係表示性をもつからである。言語記号のこの一般的な対象指示性や関係表示性の本質構造は、ソシュールのシニフィアン—シニフィエ*という構図に適切に示されている。とくに重要なのは、シニフィアン—シニフィエの契合は恣意的であり、この契合関係によって指標の一般性が保たれているという点である。われわれは一般的意味としての言語記号を用いてそのつどの固有の関係投企を実現しようとするわけだが、このとき例えば板石や三枚という語がそれ自身の一般的意味しかもたないということが、むしろわれわれが固有の意や企図を企投しようすることの前提なのである。記号が本質的に有限の指示性や表示性しかもたないということ、これは言語記号の本質のひとつである。われわれは有限なデジタル記号を利用して、無限的、アナログ的性格をもつ心意や企図を伝えようとする。このために言語による意の伝達は、

* 復習。シニフィアンとは記号表現、能記。たとえば海という文字や「うみ」という音声。シニフィエは記号内容、所記。海のイメージやその概念、意味内容。表裏一体となったシニフィアンとシニフィエの対のことをシーニュ（記号）と呼ぶ。

再現や代行＝表象や投影ではなく表現という本質をもつのである。

3 規則のパラドクス

多義性の謎についてはすでに見てきたので、つぎに決定不可能性、言い換えれば言語規則についての規定不可能性について考察を続けよう。

クリプキは一見規則的に並んでいるかに見える数の列でも最後に来る数は必ずしも予測できない、というパラドクスを提示した。これは言語規則の厳密な規定は不可能である、というヴィトゲンシュタインのパラドクスをクリプキ流にアレンジしたものである。これは要するに、数学的な規則でさえ厳密な規定を与えることは決してできない、ことを示そうとしたのであるが、言語の本質考察を行ってみれば、この「謎」もとくに驚くべきことは何もない。これは、前に見たような「空は青い」を誰かの現実言語としてではなく、一般言語表象として扱えば決してその意味を特定できないという事態の数学版にすぎないのである。

現象学は認識論の問題をつぎのように考える。論理的には「客観（対象）」と「主観（認識）」は原理的に一致しない。つまり認識が客観現実を正しく捉えうるということは原理的には証明できない（目の前のビルは絶対にあるのか、あのバスは本当に走っているのか、は誰も言えない）。にもかかわらずわれわれは走っているバスの前に飛び込んだりビルから飛び降りたりはしない。事実として誰もが夢と現実を区別し、この自分にとっての「いま」は疑えない「現実」であるという自然な確信を成立させている。そしてこの「確信」の成立条件は容易に取り出すことができる。

一言で言えばその条件とは、自己存在の対象化可能性とその反復の一貫性である。自分の存在について過去に遡り、あるいは未来を展望したとき、そこにつねに自己同一性と事実の因果的一貫性の感覚を伴っていれば、われわれは例外なく自己のありようの現実存在を疑えなくなる**。これをクリプキの数列の例で言えば、数列の最後に任意の数が入りうるのに、なぜ人はそこに一定の数を入れることに確信をもつのか、という問いたてるべきだったのだ。言語規則の無規定性にもかかわらず、具体的な言表としては、それがなぜある場合命令として、ある場合願望として、またある場合事実確認として通用しているのか（人々はそう確信するのか）と問うのでなければ言語論として意味がないのである。

ヴィトゲンシュタインは言語規則について、大体次のような言い方をしている。言語について一定の規則があって、われわれはそれに従うことで言語の意味作用を成立させている、とはどうい言えない。われわれは規則に従って話す、というより、いわば単に話すのであり、その結果として言語行為は規則に従っていると見なされうる、というにすぎない。ヴィトゲンシュタインによれば、規則に従うこと自体が自明ではない。規則に従うとは、まったく恣意的な自由の選択でもないが、しかし何らか規則の機械的な適用でもない、というパラドクスとして示される。

そしてヴィトゲンシュタインは、規則に代わって言語ゲームという概念を提示する。言語ゲームという言い方は、言語のルール（規則）が、絶対的で超越的な規範でなく、また静態的、固定的な規範ではないということをよく示している。それはチェスのルールよりもっとあいまいな体系である。言語のルール体系は、どこにも絶対的判定者が存在しないという点で非超越的であり、必ず自然な変化をとまなうという点で動態的である。また、特定の設定起点をもたず、慣習的かつ集会的に沈殿した黙契的約定の体系という意味で、社会集会的約定である。

ソシュールの言語の体系化（パラディグム—シンタグム）* は古典的言語学に比べて言語の本質を言い当てていると言えるが、それでもここでの形式化はあくまでも一般言語表象の分析として成立している。人はこの言語の一般規則を利用して（道具的存在）そのつどの関係企投を行うのである。例えば詩のような表現は、言語の一般的意味を壊すような仕方、一般規則を利用する。詩的表現は言語が一般規則としての体系であることを前提としてはじめて可能

** ここでは間主観的確信の問題はあまり言及がないが、重要な契機だと思う。

*復習（というか、この概念は知らなかった）。シンタグム—連辞。要素が時間に沿って一直線並べられること（私は 散歩に 行く）。パラディグム—そこに置くことのできる要素の総体（例えば、「私は」の代わりに「クジラは」と入れたり、「散歩に」の代わりに「キャベツに」を入れたりすることはできない）

になっているのである。発語行為の関係企投は一様ではないが、その場合でも、発語は言語が一般的な意味の体系であることを利用して、その固有の企投を遂行する。

【以下、本書 p. 259 から p. 262 の第一パラグラフまでは本文参照。これは、これまで述べられた言語の存在本質存在論の著者自身による要約であり、当然ながらよく整理されていてよい復習にもなるので、本文を参照して読み直したい】

【著者の整理の第四というところからレジュメを続ける。】

第四に、言語の現象学的解明はどのような展望をもちうるか。それは一方でロジズムや客観認識主義の可能性に対する根本的な批判を行い、もう一方で懐疑論あるいは論理相対主義が作り出す「言語の謎」を解明し終焉させることと言える。この課題とは別に、現象学的言語論は、言語が普遍性を創設しうる条件と構造の解明ということ重要な課題とするだろう。言語による認識はどのような領域において、またどのような条件において、普遍的な了解性として可能になるのか、という問題を原理的に解明するのも課題となる。肝心なのは、共通認識が可能となる対象性、領域、条件を解明し確定すること、すなわち対象存在の本質論が必要である。たとえば山の高さを語る領域なら概念のイデア的同一性、ゲームという言葉あるいは概念なら概念的同一性、そして音楽なら感性的同一性が指標となる。誰もが平均的にもっているこうした領域別の平均的了解を内省し、これを鍛えてその共通性を言語によって確定してゆくことで、言語という現象の普遍的構造的性質に迫ることができる。「哲学とは、我々が所有する言語という手段（道具）によって我々の知性が魔法にかけられている事に対する、戦いなのだ」（ヴィトゲンシュタイン）

第7章 「正義」のパラドクスと「否定神学」

【7章以下は言語論からは少し離れて（関係はあるが）、いわば著者竹田青嗣の「正義論」である。これが本格的に展開されればロールズ並みの大著になるのかもしれないが、さしあたり正義や倫理についての現象学探求のほんの見取り図という感じ。今回はやはり言語論を中心にしたかったので、レジュメもごくラフなものにしている（している、というよりなってしまうというのが正しいが）。】

1 否定神学……脱構築を超えて

東浩紀のデリダ論の要点。初期デリダの形而上学解体の仕事には、脱構築という方法でなんでも批判できるソフィスト的論理になって、前述した否定神学的要素がある。またこの「否定神学」には、脱構築という手法が生み出す一種の超越志向があり、言説の神秘化を招いている。しかしデリダはやがてこの弱点に気がつき、脱構築という方法を超えて「郵便」や「幽霊」といった概念をつくり出すことで、「不可能なもの」の多数性の思想を構築した。それが誤配という概念である。

だが著者竹田が見るかぎり、デリダの思想の方法的本質は変わっていない。「根源性」の概念を禁止したのと同じ手つきでただ「幽霊」や「郵便」という概念によって、脱構築思想を形而上学化することへの禁止要求を「添付」したにすぎないのである。こうした点を1994年の『法の力』というテキストで検討してみよう。

2 正義のパラドクス……「法の力」

このテキストはまず、法、国家の権限と根拠を脱構築によって無効化した後、しかしながら「正義」の根拠は絶対的規定性をもたず、脱構築不可能なものだと言う。贈与という正義は承認や計算や合理性を超えた無前提な一種の狂気で、「脱構築はまさしくこの正義に狂う」。

だが実はこの両者とも同じ論理、つまり絶対的な根拠づけの不可能性の論証に拠っているのであり、ただ前者と後者でその意味付け（解釈）を変更しているだけである。懐疑論的形式論理のはてに、正義や倫理の根拠を超越化しているのである。

規制の制度としての国家や法に正しさの根拠を置くことができないデリダは、正義の本質的根拠は他者に対する脱構築不可能な配慮（贈与）にあるとする。だがこれは、正義の観念について人々に共有されている自然な倫理感覚を暗黙の前提にしている。素朴な自然倫理的な正しさの意識を絶対化しているわけだが、だが倫理の問題の本質考察のためには、自然倫理の根拠自体を検討しなおさなければならない。

3 倫理の現象学……他者の声/自己の声

正義の問題を考察する上での、ふたつの基本契機。(一) 正しさという概念の実存的契機 (二) 正義という概念の社会的性格の本質

(1) 倫理の実存的本質 人間の倫理的な行為や決断は、実存論的な自由を根拠とする。

ある状況のなかで倫理的な意味で行為や決断を迫られる場合（倫理的状況）、人が経験しているのはどういう事態か。人間はある倫理的状況において、最終的には自己自身の存在のほんとう（本来性）を配慮するのであり、この自己配慮こそ倫理の実存論の本質である。この配慮はつねに「おのれ自身」でありうるかという葛藤に伴われ、この葛藤自体が倫理的な行為や決断という状況の内的な本質である。交通ルールに従うとか人のものを盗まないとかは通常葛藤をとまわず、それゆえ倫理的決断とは言えない。倫理的状況は大なり小なり葛藤を通じて現れるが、それはそこで実存論的な自由の問題が現れるからである。決断や選択がなんらかの葛藤を伴って現れるときに、われわれは倫理的状況のうちにあると言える。

倫理はまずあくまでも人間の実存的な存在配慮（自己配慮）に根拠をもつ。しかし倫理の本質はまだこの実存論的主観性のなかでは完結され得ず、必ず間主観的領域へと、すなわち外部へと展開されざるをえない。外部とは近代以前では神とか王などの至上存在だが、現代思想では「他者」の概念となる。

他者を正義の根拠とするのは受け入れられやすい。なぜなら、ひとつには、人間の根源的な自己中心性を相対化する原理は他者との関係だからだ。もうひとつの理由は、人間は社会的関係のなかで生きており、社会の本質はルールの網の目で、ルールとは力の対立を抑制しつつ共同的关系をつくりあげることだからだ。

しかし倫理の根拠としての他者の理念は共同体の論理を克服できない。他者を尊重すべきことは誰もが知っているが、にもかかわらず各人はあらゆる他者を愛し尊敬すべき内的理由、内的原理をもっていない。普遍的な他者の理念は、唯一、ある聖なる絶対存在が創設され、万人がこれに帰依するという場合にのみ可能であるが、それは世界宗教という理念の場所で行きどまりになった。

現象学の方法で倫理や善の本質をとらえるなら、そのアポリアは徳福一致や万人への愛ということではなく、信念対立というアポリアである。

対立の場面に立ち至ったとき、最終的な判断や企投は結局自己自身の内的な声に委ねられるしかない。自己の判断の絶対的な不完全性を自覚しつつ、なお自己の「内的な声」に従ってのみ判断し、またその結果として現れる現実のすべてを自己の実存に属するものとして引き受けるという仕方でのみ、自己の自由を内的な確信としてつかみとることができる。実存論的には。人間は自己配慮と自己了解の本質を、自己自身の内的なほんとうの確信、つまり自己の声というかたちでもち、これを超える根拠をまったくもたない。

しかしまたこの倫理的信念対立が不可避で本質的であるということに、倫理の内的自己確信が必ずこの対立に直面してそれを克服しようとする本性をもつことに、倫理の普遍性の根拠がある。

(2) 「正義」の社会的概念について

デリダの『法の力』では国家＝法＝暴力＝非正当性という直観的推論が見られるが、その根拠となっているのはやはり先に見た素朴な自然倫理にすぎない。こうした自然倫理は人間社会における支配関係や暴力等がなぜ不可避で現実的なのかの条件を適切に掴みだしてこれを解除していくという作業ができず、単なる理想要請に終始する。

デリダの場合、「正義はどこから来るのか？」という問いに対しては、根本的には「他者から」という答えになる。だが他者への自然な同情や共生の感覚は歴史的には必ず「共同体」という臨界でせきとめられる。そしてこのことには必然性があり、誰もこの事態を非難し叱責する権利はない。

近代哲学はこのような伝統的な共同体の限界に遭遇して、これに代わり新しい市民社会原理を提示した。こうした近代哲学による政治や社会の正当性の原理はきわめて深く考え詰められたものだ。たとえばルソーの「一般意志」の理念は近代以前の共同体的政治原理を克服しうるものとして出され、これに代わりうる原理をわれわれは未だもっていない。なぜならルソーやヘーゲルは人間の「自由」が実現されるとすればその制度的条件は何かということを徹底的に考えたからだ。各人がそれぞれのさまざま差異にかかわらず、相互に他者を、個人としての自由（自己決定権）をもった自立して存在として承認しあう場合だけそれは可能になる、それが彼らの答えだ。

ニーチェは、善や正義は美しい利他的な精神から来るのではなく、本来生への意志と力に基づくとした。各人が生への意志に基づく自己配慮をなし得て、その力をより高貴なものに高めて社会的な実効性へ転化すること、ここに「正義」の根拠があると考えた。ニーチェの「力」はその原理からいえば、暴力や理不尽な権力に結びつくのではなく、むしろ人々の自由と対等を実現するための「権力の正当性の原理」に係わるものなのだ。

結論。「倫理の問題は、まず実存論的な内的自由の場面を起点とし各自的な存在配慮と存在了解の場面においてのみ動き出す。しかしまたそれはこの圏域のうちで完結することはありません、存在配慮における「自己確信」的本質の自覚が深まる度合いに応じて、必ず『信念対立』という社会関係性のアポリアに直面し、かつこれを超越しようとする本質をもっている。『正しさ』における『信念対立』のアポリアは、自覚された倫理性の内的本質である。まさしくその理由で内的な『倫理』は、このアポリアを克服する原理に向けて自己を外化し普遍化するという課題を通して、もう一度実存論的領域へ還帰してくるのでなくてはならない」(p. 317)

終章 現代的「超越項」

1 「語りえないもの」の複数性……ギュゲスの批判

本質的な考察に対立するものとして、ポストモダンに象徴される形式論理的思考の性格を示してきたが、とくにそれをふたつの点において明示する。

デリダの思考の発端には形而上学的なイデオロギー性への対抗があり、結果的に二項対立的論理が設定される（同一性—差異、絶対—相対、単数—複数）。しかしこれを分析論理で追い詰めると、こんどは対抗概念が絶対的な根拠という性格を帯びるので、次ぎには「語りえないもの」という概念でこの対抗概念の根拠を抹消する。だが形式論理の分析力は必然的にこの「語りえないもの」も相対化するので、こんどはこの「語りえないもの」を単数（単数）ではなく複数化する…というふうにとこまでいっても無根拠化、相対化が続く（ということは、結局それは空しい努力に終わる？）

それに対して、原理的な哲学的思考は、（ヘーゲルやフッサールのように）意識、自己意識、理性、精神といった概念群を置いて、ある事態（ヘーゲルでは人間精神の対自—対他的関係、フッサールでは純粹（超越論的）意識の構造）のありようの総体性を提示する。このような概念群、述語系列の設定自体が原理の提示であり、この原理は人間の世界経験に置き入れられてそこでその妥当性を試され検証される。

ドゥルーズやフーコーも基本的に二項対立論理で考察を進めている。彼らの基本構想は、現にある社会、国家、イデオロギー、制度性に対して新しい対立項の原理を導入、その正当性を相対化、無根拠化する戦略である。こうしてポストモダン思想は、何が解体すべき対象化を予め前提する信念補強的性格を帯びている。

2 現代的「超越項」について……無根拠へのジャンプ

ポストモダンは、脱構築されえぬ「語りえないもの」の領域を確保することによって、その批判の根拠を絶えず空無化された超越項として創出しなければならない（デリダの差延やあるし・エクリチュールは発端。東浩紀は脱構築

を言語の領域から無意識の領域へ移し替えただけ。ラカンのファロス) 一切のものの無根拠化は、とうぜん無根拠化することの根拠自体の相対化にまでゆきつく。

そしてデリダの場合、正義は脱構築不可能なものとして、つまり規定もできず根拠づけもできない何か、という表象において提出し、そして最後にこれを何ものによっても根拠づけられない「他者」への贈与という概念へと「超越化」するのである。

最後に。本書で言語理論の創出の試みが中心的動機だったわけではない。むしろ思想や哲学において方法原理というものが人間および社会にとってもつ「意味」こそ、この論考で示したかったことである。 (了)