

「認知意味論」論集
—— 哲学的試論 ——

目 次

序 論	3
第1章 哲学史の中における認知意味論	6
序論	6
第1節 「字義性」を巡る形而上学と二つの言語観	8
第2節 プラトン哲学による主知主義の伝統と言語の一義性の探求	11
第3節 前期ウィトゲンシュタインの場合	14
第4節 ソシュールの言語観	19
第5節 「字義性」ということの意味と概念枠組みとしてのメタファー	24
第2章 客観主義と認知意味論	32
序論	32
第1節 認知科学の第一世代と第二世代	32
第2節 ウィルソンの予言	37
第3節 経験主義的言語観に対する批判	38
第4節 経験主義でも、客観主義でもない第三の道	41
結論	42
第3章 人間の心に迫るもう一つの道	46
序論	46
第1節 チンパンジー、アイの言語訓練	47
第2節 ディーコンの「リファレンス階層理論」と認知意味論	50
結論	58
第4章 人間的理解の美学的層	60
序論	60
第1節 「クオリア」	61

第2節	進化史の文脈における「クオリア」	65
第3節	芸術作品は私達をどこに誘うのか？	68
結論		70

第5章 クオリアと芸術という言語活動 74

序論	74	
第1節	言語の線状性には取り込めない感覚の多層性	74
第2節	近代的知と「対象a」	76
第3節	ニコラス・ハンフリーの喩え話	79
第4節	ニコラス・ハンフリーの理論	80
第5節	芸術はフレームを変換することで感覚に誘う	85
とりあえずの結語	86	

第6章 クオリアを巡る議論と芸術 89

序論	89	
第1節	意識のハードプロブレム	90
第2節	クオリアが進化論的に説明されなければならないとしたら…	94
第3節	ダニエル・デネットによる「変化盲」を使ったクオリアへの反論	96
第4節	アートはリ・フレームすることで「今、ここ」への投錨を可能にする	99
結語	101	

第7章 認知意味論と「新しい實在論」 103

序論	103	
第1節	マウリツィオ・フェラーリスの新しい實在論と認知意味論	104
第2節	マルクス・ガブリエルの「新しい實在論」とハイデガーからの影響	108
結語	そして認知意味論	113

第8章 人間的身体性に関する精神分析の知見の持つ意義 …… 116

序論	116
第1節 三つの世界説と人間身体	117
第2節 人間の身体性は何故「第三の世界」に開かれてあるのか	118
第3節 「他者の言語」	123
第4節 隠喩的な生	125
結語	128

第9章 「他者の言語」を如何に受容するのか？ …… 132

序論	132
第1節 「第三の世界」から「第二の世界」への影響～ミーム～	134
第2節 「蝶番」としての精神分析	136
第3節 「他者の言語」を内在化させる	137
第4節 言語の恣意性による「遊び」という想像力の誘発	140
第5節 言語に巢食われることで、「第三の世界」の支配が完了する	142
結語	144

第10章 認知意味論 — 人間的自然の哲学 …… 147

序論	147
第1節 チンパンジー達の苦闘	148
第2節 ハンフリーの洞察	150
第3節 コネクションイズム	151
結論	152

第11章 言語習得の謎 …… 156

序論 前—現生人類の心性	156
第1節 「カンジ」という名前のボノボ	159
第2節 インデキシカル・リファレンス	161

第3節 カンジ再び ― 未成熟さと言語習得 166

第4節 チンパンジーの「アイ」 169

結論 171

第12章 認知意味論の観点からドイツ「哲学的人間学」の伝統を 再考する 173

序論 173

第1節 ドイツ「哲学的人間学」の系譜 175

第2節 三人の先駆者、ショーペンハウエル、ユクスキュル、ヘルダー

176

第3節 マックス・シェーラー、「哲学的人間学」の提唱 179

第4節 アドルフ・ポルトマン、「生理的早産説」 183

第5節 アーノルト・ゲーレン、「哲学的人間学」の集大成 185

結語 187

付論1 心は身体化されている 191

第1節 コネクショニズムの挑戦 191

第2節 中国語の部屋：差異の体系としての言語観への批判 193

付論2 本書「クオリア」論との関連 198

最終章 進化史の文脈において、「意味論」とは何なのか 202

序論 202

§1. ポッパーの「三つの世界説」から始める 204

§2. 「ゾーエー (Ζωή)」と「ビオス (βίος)」 209

§3. エントロピー増大則に支配される「World1」と「ゾーエー的生」

211

§4. 「World2」と「World3」の間の亀裂 215

§5. 「意味論」の終焉 220

結論	222
----	-----

あとがき	225
------	-----

「認知意味論」論集
—— 哲学的試論 ——

序 論

哲学者のカール・ポPPERは、「三つの世界説」を唱えている。本書に収められている論文は、このポPPERの説に依拠しつつ、認知意味論を考察することになるゆえ、ポPPERの説をここでも簡単に紹介しておくことにしたい。ポPPERによると、「三つの世界」とは、「World1（第一の世界）」である物理的な物質的世界、「World2（第二の世界）」である心理的世界、それから言語によって可能になった、人間の生み出した文化的産物からなる「World3（第三の世界）」だ。このポPPERの説を通時的に展開してみるために、進化史の中で捉え直してみることができる。「物質世界」から、ある時を境に「心理的世界」が創発し、さらに「心理的世界」から、「第三の世界」が誕生する。「第三の世界」は、文化的創造物の織り成す世界で、ドーキンス流に言えば、「ミーム」の世界だ。「ミーム」を可能にしている媒体こそ「言語」なのである。この「第三世界」の形成物の中で、「言語」は、まさに人間的な環境として人間の心の在り方に影響を及ぼすようになった。特に「書かれたもの」「記録されたもの」として、人間は「外部」に記憶を委ね、それを学習し直すことで、さらなる発展をさせたり、いつでも利用可能にしたりできるようになった。すると、進化史的には、「第一の世界」→「第二の世界」→「第三の世界」という流れがあるのだが、人間の場合、「言語」による構成物である「第三の世界」が、「第二の世界」、即ち、「心的世界」をも規定するようになった、ということが言えるだろう。言語は、一種の「身体外記憶装置」としても働いているわけで、まさに「第三の世界」の貯蔵媒体として、「ミーム」の増殖源になっている。つまり、人間の心の場合、「第二の世界」←「第三の世界」という「獲得形質」の遺伝に相当する、遺伝子のみの情報からは可能ではなかった影響関係が考えられる。それゆえ、ダニエル・デネットは、「言語が加わった心は、言語のない心とは大きく異なるため、そのどちらをも心と呼ぶことは間違いだろう」とまで言っているのである。

ドイツの哲学者、カール・オットー・アーペルは、西洋哲学史を三つの段階に区分しているが、これが、ポPPERの三つの世界に対応している。即ち、存在論的段階、認識論的段階、そして言語学的段階の三段階だ。存在論的段階においては、事物の即自的有り様を、認識論的段階においては、認識する心理主体の対自的有り様を、そして最後の言語学的段階においては、まさに對他存在的にシステムとして存在している言語を、研究することになる、というわけなのだ。アーペルという補助

線を引くと、興味深いことに、ポッパの「三つの世界説」を進化史的に跡づけていくというだけではなく、哲学史の中で跡づけていくことも可能になる。

さて、今度は、この「三つの世界説」の中に「認知意味論」を位置づけてみることにしよう。テレンス・ディーコンは、言語は、次世代、つまり、子ども達に伝承していく過程で、「子ども・フレンドリー」な形態のもの、すなわち、子どもに習得しやすい形態のものが生き残るという仮説を立てている。言語の伝承の際に、子どもの心こそが、言語の進化に深く関わる淘汰圧になっていくというのだ。ただここで「進化」という言葉の意味を、「第一の世界」→「第二の世界」→「第三の世界」という流れの中における「進化」と受け止めることはできないだろう。そうではなく人間の場合、「第三の世界」→「第二の世界」という通常の進化史では見られない、新たな流れが生まれており、人間の進化に「ラマルク流」の力が加わったのだ。これは、即ち、前世代が生涯に蓄積した知恵を、言語・文化を介して、次世代に伝えることが可能になったということを意味している。一種の獲得形質の遺伝という不可能とされてきたことが、言語・文化の登場で可能になったのである。言語・文化という「第三の世界」の誕生によって、ラマチャンドランが言うように、脳と文化は共生関係を持つに至り、言語・文化からの淘汰圧が新たに加わることになる。「第三の世界」→「第二の世界」というラマルク的な作用があるのなら、当然、デネットの言い方を真似れば、「脳」という「並列形式のハードウェア」が学習の道具として、十全に活かされれば、子どもにとっても使いやすい「子ども・フレンドリー」な形態となるだろう。「脳」という「並列形式のハードウェア」のお得意が、隠喩・換喩によるイメージの繋がりや言葉遊びなどによる連想を可能にしてくれる「想像力」なのだ。以上を踏まえた上で結論できることは、想像力を学問の基盤とする「認知意味論」こそ、「子ども・フレンドリー」な形態の言語についての学問なのだ、ということなのである。子どもの心の構造が、インストールされやすい言語を淘汰し、迎え入れる、という風に考えることができる。どんな言語も、イメージ喚起的な幼児言葉を許容し、子ども達の言語学習の一助となっていることから、少なくとも、「子ども・フレンドリー」な形態が、一つのクッションとして働いているということが分かる。子どもにとって分かりやすいとはどういうことなのか、を考えても同様な結論に至ることだろう。「分かる」ということは、ラカン風に考えれば、「想像的なもの」の次元で起きることゆえ、想像力の理論である認知意味論的なものが、「象徴界」の「言語」と「想像界」の「心」を橋渡しする

理論として、期待されてしかるべきだ、と考えられるのだ。

今、ラカンを引き合いに出したが、ポッパの「三つの世界説」を、多少強引なのだが、ラカンの「三つのもの」と重ねてみることもできそうだ。「第一の世界」は「現実界」に、「第二の世界」は「想像界」に、そして、「第三の世界」、とりわけ「言語」とその形成物は、「象徴界」に対応させて考えることができそうだ。ラカン派精神分析には、言語が寄生する、という発想があるゆえ、「第三の世界」を成立させている言語と人間の心（第二の世界）の関係を考えるのに無視し得ない理論がある。即ち、「第三の世界」を可能にする言語を、再び「第二の世界」、即ち「心的世界」に導入する際に、先ほど説明したように「子どもフレンドリー」な言語が、子どもの「心」に定着しやすく、子どもに学習しやすいということになるのだ。

本論において詳述するが、実は、カール・ポッパの「三つの世界説」は、フレーゲに源を持っており、さらに興味深いことに、あの「現象学」の祖であるエドモント・フッサールが、このフレーゲ起源の「三つの世界説」を参照している。フッサールは、『論理学研究』において、「第二の世界」である、心理的なものと「第三の世界」である、理念の世界をいかに調停するかを考え抜いた。レイコフも考えていたように、文法は、それ自体、理念化された認知モデルとして働く。そうした理念化されたモデルとして、「第三の世界」→「第二の世界」という影響を人間の心に与えるのである。

人間の場合は、このように「第三の世界」が「環境世界」を構築する、という風に、複雑な構成を見せるまでになった。人間の場合は、言語が環境世界に浸透している。「第三の世界」による再構築を通して、「第一の世界」の一部は、「語りえぬもの」として止まることになった。

以上、簡単に触れたが、本書では、カール・ポッパの「三つの世界説」を通して、認知意味論を考察してみるということが何度か繰り返されることになるだろう。その都度、この序論で確認したように、進化論や精神分析の所見が如何に関連付けられるのかを確認する作業を行うことになるだろう。また、本書は、論文集であるため、今説明したような重複している記述が含まれているが、それはそのまま残してある。読者諸氏は、論旨さえ掴んでいただければ、そうした重複箇所は飛ばし読みしていただいても構わない。

第 1 章

哲学史における認知意味論

序論

プラトンは、第七書簡の中で、私達の魂が求めているものは、「真にあるもの」であって、決して「何かそれらしきもの」ではないにもかかわらず、「何かそれらしきもの」を示すことになりがちなのは、言葉というものの弱さにある、としている。彼は、この有名な書簡の中で、「分別をわきまえた者ならばだれも、知性（ヌウス）によってとらえきったものを、しいて言葉というひ弱なものにして表すようなことは、けっしてしないであろう」（343A）と述べ、「言葉」を強く非難している。彼が『クラテュロス』の中でも強調しているように、ヘラクレイトスの流転する万物の映し絵になってしまっている日常言語は、知性（ヌウス）が捉える事物の永久不変なる本質を捉えるに相応しくないというわけなのだ。このように、古代ギリシアのプラトンの頃から、西欧においては、理性の批判能力を研ぎ澄ますためにも、科学的進歩をさらに促進させるためにも、曖昧模糊とした日常言語を科学的に厳密なものにしなければならない、という動機が存在していた。これは、現代、主知主義と呼ばれている伝統だ。主知主義とは、人間の理性は、世界を包含し得る鏡と成り得る、という立場で、このためには、まさに「鏡」の役割を担うのに相応しい、言語の構築が必要になっていく。こうして、世界という書物に織り成されている真の知識を忠実に写し取ることでできる言語によって真の学問を構築しようとする、主知主義の試みが、この当時、成功を収めた幾何学をモデルにして開始される。この流れの中で、言語的意味の一義性の探究が生まれる。これこそが、西欧特有の形而上学と結び付き、メタファーの排除に向かうのだが、その排除は、身体性のレベルに投錨点を持つ言語の次元を探究の視界から締め出してしまうことになった。身体を魂の牢獄として捉えるプラトンの伝統は、人間を神の似姿として考えよ

うとするキリスト教神学の伝統とも調和し、こうして、認知における身体の役割とすることが無視される、長い暗黒時代が開始されることになる。

マーク・ジョンソンとジョージ・レイコフの提唱する認知意味論は、メタファーを考察する焦点を、単なる修辭的な言語の問題から概念体系を支配する思考方法へ変えるよう促すことに貢献した。古典的な考え方によれば、メタファーと言えば、即、言語に関連する問題であり、それが思考を支配していることなど気付かれはしなかった。伝統的には、メタファーは、修辭学の対象であり、詩的空想力による言葉の綾であるゆえ、排除すべき多義性を萌芽してしまうと考えられてきた。古典的な考え方は、多義性をもたらすメタファーを排除すると同時に、科学的言説はもちろんのこと、日常言語も、意志伝達という目的に照らし合わせてみた場合、無限に可能な解釈を極力排除し得るためにも「字義通り」でなければならないとされたのだ。

けれども、レイコフやジョンソンのリサーチは、こうした古典的見解が誤りであることを示している。それとともに、今まで顧みられなかった「字義通り (literal)」という古典理論を支える中核にある概念も、実はプラトン以来の言語に関する伝統的形而上学を前提にした理論負荷的なものであることが判明したばかりか、古典理論に基づいて収束する (converge) と信じられている、四つ以上の主要な意味をはらむクラスター・コンセプト (cluster concept) であることが分かった (1986, p.292)。

本章では、古典理論の背景にある言語についての支配的な形而上学を明るみに出すとともに、レイコフに従って「字義性」にまつわる四つの主要な意味が、その形而上学を前提にしない限り決して収束しないことを示し、「字義性」の四つの主要な意味の内の幾つかはレイコフ達の新理論の中でも使用可能であることを論証しようと思う。言い換えれば、字義性の概念に形而上学説が深く浸透しているため奇異に響きはするけれども、字義的なメタファーということが言い得るということをレイコフの学説を通して示してみたい。

そのためには、私達は、主知主義の伝統に基づいた、言語に関する古典理論を理解することから始めなければならないだろう。

第1節 「字義性」を巡る形而上学と二つの言語観

プラトンが、彼の『ゴルギアス』の中で、弁論術を、身体がちっとも良い状態にないのに良い状態であると見せかけることのできる「化粧術」などとともに、見せかけを教えるにすぎない「迎合」(1967、463B)と彼が呼ぶものに分類し、「教えて理解させるのではなく、たんに信じ込ませることになるような、そういう説得」(1967、455A)を作りだすものなのだとしている。プラトンにとって、弁論術は、真実そのものより、真実らしきものを語るための、哲学本来の目的に反した技術なのである。真実に即した表現方式は字義通りのものであるべきであり、メタファーなどの言葉の綾である表現方式は、すべて真実を誇張したり曲げたり、あるいは、プラトン流に言えば、せいぜい模倣したりするための表現にしかすぎぬとされてきた。彼の『国家』における詩人追放論はあまりにも有名だ。

『クラテュロス』の中で、物に与えられる正しい名称が議論されている。プラトンの対話編の主人公であるソクラテスは、名前は事物の模写であろうから、「名前を知るものは事物をも知る」ということで一致をみた後、以下のように述べる：

命名者が最初の一步を踏み誤って、それ以降のすべてをこれに合うように無理じいし、互いに調和するように強制したばあいには、(後に続くわれわれが欺かれるのも)少しも不思議ではないね。だからねえ、だれであれ、どのようなことがらについてであろうと、その始め(出発点、原理)が正しく置かれているかどうかという点に、その言論と考察の大半をふりむけなければならないのだよ。

この対話の相手であるクラテュロスという人は、ヘラクレイトスの万物流転説の信奉者で、実在した人物とされている。実在したクラテュロスは、こうして流転する現象を正しく言い表す名称はあり得ないゆえ、ただただ沈黙していた、と言われていた。それに対して、プラトンは、上述した議論にも述べられている「始め(出発点、原理)」を、不変の本質であるアイデアを真理探究の究極的目的としている。プラトンにとって、名前は、事物を規定しているアイデア的な本質を写し取らねばならない。それゆえ、当然ながら、事物を規定するアイデアの本質に対応する名称が一義的に定まる必要があるのだ。

このプラトン以来の伝統は非常に根深いものがあり、最近でも言語哲学者のオー

ステインが、言語の「真面目で普通の」日常的使用法に、「寄生的（parasitic）用法」という範疇を対置して、「詩の中で用いられる」メタファーを後者に分類している（1978、p.38）。こうして、メタファーは、字義性という概念と対立させられることになるのだが、この字義性の概念は、プラトンの時代より、「真理の対応説」と名付けられた真理論に関係付けられてきた。かくて、言語学の方でも、このギリシア以来の伝統に従って、通常、外界に私達の認識を離れて存在する諸々の事物があるがままに存在しており、私達の言語はそうした世界の客観的構造を反映している、あるいは、すべきである、と考えてきたのだ。これを実在論的、あるいは客観主義的言語観と呼んでおく。これは、実在はそれ自身で分節されており、言語はそうした実在を反映している、という見解なのだ。この説によれば、指示を決定するのは、語と対象の客観的な関係なのである。つまり、人間の心があろうがなかろうが、世界は、存在物の集合から成り立っているから、そこには、認知とか、概念構成とか理解などという概念の入り込む余地はないのだ、という前提から出発する。プラトン以来、真実を表現するとされてきた字義性の概念には、実在との対応説が何らかの形で盛り込まれている。したがって、メタファーのような言葉の綾は、メタファーが、話題になっている主題を逸脱した他の経験領域からイメージを借りてきたりすることや、詩的な曖昧さでもって感情に訴えたりすることなどから、字義性を保証する実在への対応関係から私達の注意を逸らす危険な表現様式だとされてきたのだ。言い換えれば、実在との対応ということで保証されているはずの言語の一義性を、メタファーが攪乱するというわけなのだ。一義的で明晰な言語使用の重要性が叫ばれるにつれて、メタファーは、その意味が字義通りの意味に還元され得るという代替理論か、メタファーはせいぜい感情に働き掛けるだけで、メタファー特有の意味を付与することは決してないとする感情理論によって片付けられてしまうこととなった。時折、詩人達が、直感に訴えて、メタファーを把握する働きを記述しようと試みた程度だったが、結局、直感の説明不可能性ということを根拠に、真剣に取り上げられることはなかった。

一義的で明晰な言語使用への渴望は、1920年、ウィーン大学に結集した哲学者達によって始められた論理実証主義の運動によって、一段と強化されることになった。フレーゲによる論理学を受け継ぎ、数学の体系化に応用しようとしたイギリスの哲学者バートランド・ラッセルや『論理哲学論考』に代表される初期のウィトゲンシュタインの影響を受け、新しく開拓された論理学を武器に、「科学」をモデル

にして新しい言語観を打ち立てていった。この運動を主導した代表人物とも言えるカルナップは、論理実証主義の言語理論に基づいて、当時、支配的だったハイデガー的な言説をナンセンスである、と断罪した。例えば、人間の知識を命題として表現しようとする場合、論理実証主義は、科学の言説を有意味性の規範と考える。したがって「水は摂氏 100℃で沸騰する」のような典型的な科学の言説に見られるように、事実に照らし合わせることで、客観的に「真か偽か」が判定できるとされる。これに対して、「天国では酒がうまい」のような命題は、検証不可能であるがゆえに、ナンセンスな命題である、と考えられ、この手のナンセンスな命題は、「形而上学的」という形容の下に一括されて排除されることになった。ハイデガーの「無が無化する」といったような言説も当然ながら批判の対象にされた。形而上学的な擬似問題の発生には、ナンセンスな命題を生成してしまう古い言語観が大いに関わってきたのだ、というのだ。こうして、一方では、事実を参照することによって検証できる命題のみを「有意味」な命題として保持していくことが、知識の学としての哲学の仕事であると考えられた。要約すれば、「検証可能性」こそが、命題の「有意味性」を保証することになる、というわけなのだ。また他方では、日常言語に潜む論理を、論理分析を駆使して、その曖昧な用法の中から分析的に取り出すことが、論理学の急務とされたのだった。

こうした伝統に基づいて、論理実証主義の洗礼を受けた学者達は、言葉の綾を含む日常言語には欠陥があるとし、対応説で武装された字義性の概念を守るために論理的理想言語を構成しようと試みたのだった。字義性の概念を純化するためにも、言語は現実を写像していなければならないと言い得る視点が必要だったのだ。ラッセルによって数学の形式化に使用された論理言語の日常言語への応用の試みやウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』は、そうした最初の試みだった。ここから、さらに一歩進めば、理想言語においては、検証条件とは無関係に、あらゆる文が真か偽のいずれかになるという二値原理に基づいて保証するようになっていく。このことは、字義性を保証する語と対象の対応関係は神の視点から眺めてでもいるかのように純粹に客観的であり、いくら理想化されていようと検証条件とは無関係な「認知超越的 (recognition-transcendent)」(1988, p.2) なものだということ、言い換えれば、人間という第三者なしでも成立する語と対象だけの客観的關係だということ、を意味している。こうして、実在論的言語観は、語と現実との一義的模写関係を保持するために、理想的な科学言語の構築を促したのだった。

西洋形而上学に見られる所謂ロゴス中心主義の伝統は、言語の一義性を形式化によって成し遂げようとするれば、結局、自己言及のパラドックスに陥ることによって一義性を構成するための中心原理の破綻を見るか、そうした形式化を遂行する外部に一気に身を置くために視覚に訴えることによって外部を名指さざるを得ないというディレンマに直面せざるを得ないはめになるかのいずれかに陥ってしまうのだが、この後者の目的を完遂するためには、一体どこに視線を向けるのかを少なくとも言わねばならず、そのために言語の一義性を脅かすとされて忌み嫌われてきたメタファーやアナロジーに訴えなければならなかったのだ。

第2節 プラトン哲学による主知主義の伝統と言語の一義性の探求

言語の一義性を探求する伝統は、すでにプラトンの著作に芽生えがある。その一端を垣間見るために、プラトンの『国家』の中で語られる「洞窟の比喩」と呼ばれている喩え話を簡単に紹介しておくことにしよう。そしてそこから導き出される重大な教訓に注目しよう。まず、「洞窟の比喩」として知られている箇所を要約しておこう（プラトン、514a～518c）。

洞窟の中に、子どもの頃から手足も首も縛られ洞窟の壁のみを正視する格好で座すよう固定されてしまっている囚人達がいる。この囚人達は、その縛めのせいで、前方のみを見ていることになって、決して振り返って見るができない。彼等／彼女等の背後には火が燃えていて、その光が縛められて座っている彼等／彼女等の後ろから照らしている。その火と囚人達の間には色々な物体の像を操る人達が隠れていて、囚人達は前方の壁に、火の光によって投影されたそれらの像の影による、一種の影絵芝居を見ることになる。その影絵は囚人達にとっては単なる影絵ではなく、唯一の現実なのだ。哀れにも振り返ることが一生できないゆえに、まさか影絵を見ているとは決して思わず、もちろんこの囚人達にとっての現実火の光によって投影されているそれらの影のみなのである。

以上のような比喩を語って聞かせた後、例によってソクラテスの口を借りてプラトンは、この囚人達が私達自身によく似ているという。分かりやすく解釈してしまえば、この洞窟の中の囚人達は、生活世界で暮らしている私達なのだ。つまり、私達は生活世界の日常性という名の洞窟の中に閉じ込められている囚人なのである。この比喩から窺えることは、まず1) 私達の生活世界の日常性が受動性という特徴

付けをされている、ということだ。この比喩の中に描かれている、何者かが背後で物体を操っている、といった感覚がそれに相当する。2) そしてこの日常性は、前方の壁を見るように強いられている私達にとって、決して主題化され得ないものとして描かれている。それは、私達が主体／客体の二部法によって対象化できるような何かでは決してなく、かの影絵を繰る者達の存在のように私達の背後ですでに常に機能してしまっているそんな何かなのである。反省的に主題化することの難しい先行性の場として生活世界は描かれている、というわけだ。3) 第三点目は、生活世界の日常性は、洞窟の壁に投影された影絵みたいにうすほんやりとして掴みどころのない世界ではあるのだが、それでも影絵芝居のように、何かパターン化されたものとして描かれている、ということだ。4) そして最後に、この影絵芝居が演じられている洞窟は一人の囚人専用の洞窟ではなく、複数の囚人達の洞窟なのだ、ということだ。つまり、この比喩では、一種の共同性が語られている。そこに住むすべての者達が心乱されることなく平穏に暮らしているような共同性、それこそ「生活世界」の様態の一つではないだろうか。生活世界が受動的に共同性として与えられているからこそ、この洞窟の囚人達は誰一人こうした状況を訝ったり反省の声を上げたりできないでいる。彼等／彼女等は自分達を囚人であるとは決して思っていない。「生活世界」の日常性は、ちょうど影絵芝居の黒子が背後に控えているように、いわば私達の背後ですでに働いてしまっている受動的な共同性の次元を形成している。まとめると、生活世界の日常性は、受動的に与えられる何らかのパターンを持った非主観的、先行的な共同性の場として機能している。

プラトンの「洞窟の比喩」には後日談がある。そして真理に至る道を示しているということで、プラトン以後の哲学者が注目したのもこの後日談の方なのだ。それによれば、ある日、この洞窟の住民たる囚人の一人が強制的に洞窟の外に連れ出される。彼は、外に抜け出る途中、初めて背後のからくりを見るのだが、その火の光でさえ眩しい彼にとって、洞窟の外で煌々たる光を発している太陽は、完全に目が慣れるまでは苦痛なしには見ることでできないものだった。もちろん、この洞窟の外の「太陽」は真理に喩えられている。この男は洞窟の外部に存在する真理の世界に驚き、洞窟に戻って洞窟の仲間達を啓蒙しようとするのだ。洞窟の住民を「囚人」と呼ぶためには、プラトンがこの男を自分自身に同一視しているのでなくてはならないだろう。

さてここで考えていただきたいプラトンの盲点がある。それは、たとえこの男

が、太陽の光に慣れ、洞窟に戻ってかつての仲間達に自分の見てきた驚異的発見を告げようとしても、洞窟の中には、彼の見た真理の「太陽」を表現するための何の手段も見当たらないということなのだ。実際に、真理の輝ける太陽を見て帰還したプラトンの師、ソクラテスは、「洞窟」の住民から理解されずに、多数決という“民主的”な方法によって処刑されてしまったのではないか。真理の太陽を見てきた者は、洞窟の仲間達にとって既知なるものによって、彼等／彼女等には未知なるものを喩えてやらねばならなくなるのだ。つまり彼は彼の見てしまった洞窟の外部の太陽を語る際にも、結局、比喩に頼らざるを得なくなり、洞窟の内部にある事象に呪縛されてしまうことだろう。もちろん、ここでのモラルは、生活世界の日常性の頸城を断ち切ることは簡単なことではない、ということなのだ。曖昧さの元凶であるとしてここで告発されているこの生活世界の日常性は、しかしながら簡単に捨て去ることのできる何かではなく、すでに常に私達の背後から働いてしまっているゆえ、主題化するのも困難だった。実際にプラトンも真理の道へ人々を誘うパイデア（教育）を説く時、比喩や神話に訴えることなしにどれだけの成果があげられたであろうか分らないところがある。詩人追放論を展開した当のプラトンが、彼の哲学的ヴィジョンが完成する究極の場面において「真理」への跳躍のために、詩的神話的手段に訴えざるを得ないという事態を招いてしまっている。この「洞窟」の比喩からして、すでに比喩の身分を明らかに告げているのだし、このような比喩の類をプラトンのテキストから抹消してしまえば、彼のイデア論自体が崩壊してしまうことだろう。

これ以後、哲学は上述したプラトン哲学のスキャンダルを変奏していくことになる。私達がたった今考察した「洞窟」の比喩という喩え話によると、洞窟の中の住民が使用している言語は影絵にしかすぎぬもののみに対応しているような曖昧な言語なのだ。このように「洞窟」の内部の曖昧な日常言語を超えて「洞窟」の外部を目指し、そこにおいて一義的に明確な思考を保証する真理の太陽を何の媒体もなしに直視することが哲学の道とされた。曖昧な日常言語の衣を捨て去り、意味の一義性を保証するプラトンの太陽に到達することによって思考を純化していくこと、そして今度は逆に純化された思考の表現にふさわしい「形式言語」を構成し曖昧な日常言語を乗り越えること、このことこそが哲学の真の課題となっていく。確かに、今世紀において「言語学的転回」の名の下に新しい哲学が己の課題として上述の課題を再発見した後も、このプラトンの「洞窟」の比喩が再演されることになる。

けれども生活世界はネッソスの衣のように、哲学のヘラクレス的野望を打ち砕くだろう。つまり「洞窟の外部」への超出こそが、私達が真理に触れる条件であり、その真理に基礎付けられた一義性を備えた「客観的論理的な形式言語」を形成する条件なのだ、と考えられてきたのだが、真理と対応付けられた「客観的論理的な形式言語」を構築しようとする者は、結局、「洞窟の内部」に戻ってこなければ、説明を完遂できない、ということなのだ。しかも「洞窟の内部」の物に喩えねば、説明が完遂できない、ということは、構築したい「形式言語」にとって、排除すべき比喩的な語り、詩的語りが最後まで残ってしまう、ということの意味する。プラトンが、言語の一義性を求め、詩人を彼の理想国家から追放したことはあまりにも有名な。ところが言語の一義性を構成するための視点を「外部」に求めねばならないという、基礎付けの究極の詰めにおいて、プラトンは、私達の視線を特権的「外部」に向けるために、詩的・比喩的言語に訴えざるを得なくなる。言語の一義性を保証する超越論的原理があるのだ、ということの名指さねばならない瞬間に、言語の一義性を脅かすゆえに予め排除されたはずの詩的・比喩的言語が回帰してくるというわけなのだ。「洞窟の外部を見よ！」というTheoriaへの訴えは、詩的・比喩的言語の力に拠らずになし得ない。詩的・比喩的言語の力に拠らなければ、「見よ！」だと？ 一体どこを？ 一体何を？ ということになってしまう。裸のTheoriaは無力なのだ。そこで、どこに目を向け、何を見るべきなのか、という指針を与える役目を担って詩的・比喩的言語が回帰してくる。言語の一義性を保証し一義性の再構築の場となる特権的外部を名指そうとする手段として詩的・比喩的言語に頼らざるを得なくなってしまうのだ。私達は、言語の一義性を構築しようとする企ての大局的場面において、詩的・比喩的言語が回帰してくる瞬間をウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の中にも見いだすことだろう。

第3節 前期ウィトゲンシュタインの場合

アリストテレスは、彼の『ニコマコス倫理学』において、端初へ向かう議論と端初より出発する議論を明確に区別し、両者の混同を戒めている。ところが、一旦このような区別がされるや否や私達は次のような亀裂に当惑するはめになるだろう。すなわち、端初によって正当化される知と端初を発見するための知の間のずれをいかに克服するかということが、それである。換言すれば、端初を発見するための知