東京家政学院大学紀要　第 43 号　2003 年　人文・社会科学系　抜刷
（2003 年 8 月発行）

「生活世界」の意味の計算可能性について

― ヴァーチャル・リアリティーへの視点 ―

岡　本　由紀子

「生活世界」の意味の計算可能性について
―ヴァーチャル・リアリティーへの視点―

岡　本　由紀子

（はじめに）

計算の対象とは数値でなければならない。意味は数値ではない。では，「意味」はどうやって計算可能であると考えられるのか。また，意味とは何か。そして，なぜ意味の計算が考察の主題となり得るのか。さしあたり意味が計算されなければならない場面とは，現実の世界を数量的な計算によって処理するという目的のためである。現代において改めてこのような場面が実践的な問題として考察の対象となったのは，いうまでもなく電子計算機という道具の登場によってである。我々はこれを「現実世界のデジタル化」の問題として捉えることができる。そして，この現実世界を特にここでは，フッサールの用語である「生活世界」という概念によって考えてみようと思う。現象学的な見地からこの問題に光を当ててみたい。それとともに，意味とは何かという問題を含めて，現象学的な「生活世界」の概念に新たな可能性を見いだすこと，それによって，現実世界のデジタル化と言う問題が，いわゆる「ヴァーチャル・リアリティ」と現実世界の間に生じている齟齬ということに関って，現代的な一種の人間疎外をもたらしていることを示したいと思う。

現実世界のデジタル化のためには，「現実世界」をまずどう捉えるかを考えなくてはならない。その最大の手掛かりが言語である。言語表現に現れた現実世界こそがデジタル化の一番手っ取り早い処理対象となる。すべての言語はコード番号という一定の数に対応させることが可能である。つまり一定の数値に置き換え可能である，ということは（具体的な電子計算機上の処理手続き，機械語と高級言語との関係などはさておくとして），有限回の手続きで計算できるということであり，それが論証されれば原理的に計算可能性があると言える。

言語的に捉えられた世界が現実世界であると考えることができるならば，現実世界はこの点で計算の対象となり得る。つまり言語的意味というものを計算可能なものとするなら，現実世界は計算可能である，ということにもなるのである。逆からみると，現実世界とは人間にとっての世界であり，人間にとっての意味を持つ世界であるとするなら，この「意味」が言語的である限りにおいて，現実世界は計算可能であるということが言えよう。では，本当に現実世界は言語的表現によって汲み尽くされるのか？　ここに大きな問題があると私は考える。現象学的考察はそうした言語的な表現可能性を超える次元を指し示している。目下のところ言語表現にもたらされていない現実は，将来的に言語表現を与えることができるとするなら（ちょうど近代科学がいつの日にかは，自然の全てを解明することができるだろうと夢想したように），原理的な数値化は可能であるが，原理的に言語表現にもたらすことのできない次元があるとすれば，この限りではない。現実世界は，当然のことに計算可能とは言えないことになる。

「現実世界」とは何か，そして，意味とは言語的なものなのかそれとも言語以前的な何かを含むのか，という問題は，現象学的文脈のなかで伝統的哲学的な普遍と個別という問題とも絡み合って新たな現代的な考察の課題として主題化されてきたのである。

（Ⅰ）「汝自身を知れ」の迷路（メイズ）

「現実世界」のデジタル化とは，人間の自己理解の一つの様相である。

人文学部日本文化学科

その方法論的課題についてここでは考える。つまり哲学的考察の方法論は必要であるけれども，しばしば我々を迷路に導くものである。そして，とりわけ，近代の科学主義の根底にあった哲学的な方法論は数学的な客観化という成果をもたらしつつも，哲学的考察にとっては迷路へといざなう道標でもあったことをフッサールの現象学は明らかにした。

哲学は近代を通じて理性の自己理解という課題を背負わされて来た。理性とは何かという問題の解明は，現代の「情報」「プログラム」「データベース」等々という電子計算機的諸概念のもとで，現実世界のデジタル的再構成，あるいは人工頭脳へのとりこみ，というかつてない途方もない希望の実現への足掛かりとなるはずだった。その文脈においては，理念的なものであったはずの理性は，生理学的な大脳に置き換えられて探究されてきた。こうした科学主義的な探究の果てに人間は自己理解を完成させて，人間にとっての自己は完全にコントロール可能な「人工的な構成物」として姿を現すことになっていたのだ。ところが，その途半ばにして，すでにこの希望はうち砕かれている。それももっともおぞましい様相を呈しつつ，かつて無いほどの混乱をもたらしつつ，自己理解が自己破壊へと道を取り違えたかのようにである。

自然支配，生命操作の名の下に行われている「科学的発展」の構図は，様々の自然破壊の恐怖を象徴し，クローン技術が暗示する異形の生成という未知の不安を我々に与えているのである。このことは科学の仮説性を見誤ったということ以上に，もっと根本的な問題を含んでいるように思われる。理性の自己理解ということがらそれ自身と，それに由来する方法論そのものの問題である。「近代科学」という文化はその理性の所産であるにすぎないからだ。科学の仮説性を見誤れば，ちょうど天気予報が外れるように，未知の事柄に対応できないまま結果として生じる驚異や社会的な要求に翻弄されるという事態が生じるだろう。しかし，それがもっと根本的な問題であるということは，単なる予報の外れにあわてふためくということにとどまるものではないのである。

近代哲学における人間理性は，その客観的な科学的な方法論によって，人間を極め尽くすことができる，自然を知り尽くすことができるという自負を持っていた。言い換えれば，認識の対象である自然を知ることによってそれを支配し，さらにその一部としての人間をも自然化して，これを認識の対象として解明し尽くし，支配し，また統御できるかのように夢想していたのである。科学的な営為は常にその根底にこのような一つの哲学的な自己理解を持ってきたのであると言えよう。科学者達がそれに気づくと気づかぬとにかかわらず，である。

二十世紀の初め，それに警醒をうながしたのが，フッサールの哲学であったといえよう。

フッサールは，彼の後期の現象学で展開された「生活世界」という概念によって，科学がおこなう自然の客観化と数学化によって覆い隠されてしまうものにこそ，人間的生の真の基盤となるべきものが見いだされると訴えた。フッサールはそれこそが科学的営為の根底的な支えであるとも指摘した。近代理性は誤った自己理解によって，近代科学に代表される西欧的学問の全体を危機に陥れているのである，ということだ[*1]。客観化，数学化，は，真実の世界である「生活世界」を覆い隠す理念の衣であり，その隠蔽をとり払わなくては真の学問の基盤を見いだすことはできないのである。そして経験論的実証の方法さえもフッサールは否定した[*2]。経験論の実証が前提している「経験」とは何かと考えてみると，「経験」はそれ自体が既に実証的な研究者によって論定された純粋な感覚与件なのであり，この純粋な感覚与件とは，それを実証するにはまたその感覚与件に依拠せざるを得ないような哲学的な前提，あるいは一種の形而上学的な実体ですらあるのである。

フッサール現象学は「事象そのものへ」という標語を掲げて警鐘を鳴らし，この迷路から抜け出すよう説き勧める。カントが独断の微睡みから目覚めて，勇んでその全容を掌中にしようともくろんだ近代物理学の天空は，これも遠い古代のイデアが輝く世界であったということだ。

フッサールが科学主義的な方法論の代わりに提示したのは，事象そのものを「現象」として記述

することあるいはそれ以前にそれをありのままに見ることであった。それは，事象そのものを反省的に直観することである。生活世界を反省することが出来るためには「現象学的還元」あるいは「超越論的現象学的還元」と称される「還元」の方法が必要となる。それは，理念の衣を払いのけて，実証的な存在措定という予断を断ち切って，まずは与えられるがままの事象を記述していくという作業である。これは，現象学的エポケーと称され，新たな認識論的境地を拓くものであった。しかし完全にあらゆる予断を取り除けるのは，これも一つの理想にすぎない[*3]。確かに「客観的な事物」という予断は日常的な事物の受け取り方，身辺の事物との関わり方をそのまま見つめることで取り除けるだろう。たとえば，自分と他人を含めた人間の日常的で人格的なあり方，つまり挨拶とか会話とか日常的なやりとりや，さまざな感情の行き交う人間的な世界をそのまま受け入れることによって，人間存在の生物学的な物化という自然主義的な予断から脱することができる。「実在措定」の遮断というエポケーの手続きも，これらの日常的な人と物のあり方への客観的で科学的な確証性をかっこに入れれば（判断しないでおくことで）よいであろう。しかし，この世界が存在しているという信念，自分が存在するという信念といった今現在の思考そのものを支える条件を，あたかも実在しないかのごとく考えることは難しい。それらの信念がどのように構成されたかを知るためにはその構成の根源に立ち戻らなくてはならない。それが超越論的主観性への遡及という還元の方法である。こうして純粋に世界を見つめる自我に立ち戻るという「超越論的還元」が提唱された。ところがこれは，近代理性の源である伝統的なデカルト的コギトを予想させた。ふたたびあの理性の自己理解の袋小路へと入り込んでしまうかのように思われた。

（Ⅱ）「我思うに我あり」という隘路（あいろ）

純粋に世界を見つめる自我にだけ立ち戻り，そこから全ての事物と世界が構成されると考える「超越論的還元」という方法は，デカルト的な孤立するコギトへとフッサールを突き返すものであった。孤立するコギトとしての我には，何の内容もない。無である「我」という一点から，豊穣のな世界の全ての構成を紡ぎだそうとするのはなんと空々しい徒労であろうか，とフッサールに続いて現象学を志す人々は嘆くわけである。

しかしながら，フッサールにとっては，そもそも何も前提せずに「事象そのものへ」と迫ることが現象学的方法であったために，彼の言う純粋自我もまた一つの活動以外ではないことが現象学の発展において明らかにされていった。つまり何の実体も前提し得ないことこそが現象学的方法の本質なのである。フッサールはそれゆえに「デカルト的コギト」以前に遡らなくてはならなかったということである。そこに現象学のその後の運動の展開と可能性も示されていたのである。しかし「超越論的主観性」という概念に固執する限り，フッサールにおいては主観性という形而上学的実体が見え隠れして，この隘路を脱することは困難に思われた。

フッサールの最後期の哲学において確立された「生活世界」の概念には，その困難を克服する可能性が示されている。それは，矛盾を含んだ概念でもあって，日常的経験の世界であるとともに，すべての日常的経験の世界の普遍的基盤として機能するものである[*4]。その概念はこのように二義的であるが，むしろその二義的な矛盾的性格によってフッサールの超越論的主観はその隘路から脱する手掛かりが見つけられるのである。超越論的主観性のくびきをはねのけて，その手掛かりを具体的な脱出の方途として展開させたのはメルロ・ポンティとハイデガーである。

メルロ・ポンティはコギトの隘路を，「身体的主観」という中心を世界の内におくことによって脱した[*5]。ハイデガーは，世界を認識する主観ではなく「世界ー内ー存在」によって脱中心化を試み，さらに世界を認識するのではなく世界へと耳を傾ける「傾聴」する「現存在」である人間存在を考えることでそれを果たそうとしたのである[*6]。「身体的主観」も「世界ー内ー存在」も，自分もまた世界の内に巻き込まれており，世界との関連を捨象した自分を考えることはできないことを意

味し，それはいわば我であって我のみではない我々の「我ならぬ我」であるような「自己意識」を示しているのではないだろうか。

「我ならぬ我」とは，世界を完全に客観的なものとして対象化することはできず，また自らを世界を超越する孤立したコギトとして捉えることもできない存在のことである。また，この「我ならぬ我」は世界だけでなく自分を客観的な対象として捉えようにも決して自分を汲み尽くすことはできない，ということをも表現している。その意味で，「我ならぬ我」とは，フッサールの文脈でも考えることができ，常に相互主観性を根底に持つ主観性ということであるとともに，身体など既に世界の内におかれている主観を前提していることで，世界と共にある志向的主観性の深層を暗示するものである。そして，それは言語的意識とそれに伴う社会的共同化によって始めて「主観」も「自己」も成立するという『イデーン』や『危機書』の文脈を思い起こさせる[*7]。すなわちフッサールもこの手掛かりを辿って生活世界の普遍的な基盤には「共同主観」があることを明らかにしようとしていたのである。

しかし後期のフッサール現象学も超越論的主観性のくびきから解き放たれることはなかったということである。それは，フッサールにおける近代哲学的発想があまりにも強かったということなのだろうか。私は，フッサールには彼の示したかったものを言い当てるために「主観性」という言葉に代わる志向性の中心点を示す言葉がなかったということだと考える。それはむしろ言語的意味を超えるものであった。フッサールは言語的意味を超えるものの次元があると確信していたのに，あえてそれを言語的表現の次元に上げようとしたという誤りをおかしたのであろうと考える。むしろ言語的意味と言語以前的意味の間隙について記述するのではなく，それ自身に語らせるという方法をとるべきだったのだろう。つまり超越論的主観性すらも貫き通す現象学的方法の徹底こそが求められていたのである。ヘルトはこの無名の根源的な意識のあり方をフッサールに即して明らかにしている[*8]。メルロ・ポンティは実存的意味の層へと迫り現象学的な意味を持つ「身体」としてそれを主題化したにすぎないと言えよう[*9]。

「孤立するデカルト的コギト」を実体として捉えることは，むしろ幻想である。近代的理性が到達しようとした夢の境地であるとも言えよう。いかなる意味でも意識を持った主観が孤独で思考することはできない。その意味を感じてあるいは識っている限り，そして言語と共に在る限り，常に既に構成されたものによって存在しているのが「意識」である。ここに構成（すでに成されたこと）と反省（すでに成されたことへのまなざし），言語的構成物や言語的反省，および言語的意味と前言語的な意味はどう関わるのか，という問題が生じるのであり，これが現象学の新たな問題領域を形成している。またここに，ヴァーチャル・リアリティという「現実世界のデジタル化」の問題との接点もある。そのデジタル化は，「生活世界」という我々の生きている有意味な現実世界の構造を言語的にとらえるという可能性を前提しなくてはならないからだ。

（Ⅲ）生活世界の意味構造

ｉ）生活世界と言語の問題

言語以前の「意味」があるのだろうか。意味とは言語的意味以上のものはあるとは言えないのだろうか。というよりも言語的意味はどのようにして生じたのだろうか。生活世界は実存的な意味を持つと思われる。我々が生きてその中に住みこんでいる世界だからだ。実存的な意味は必ずしも言語的に表現されてはいない，沈黙の行動の中に示されていることが多い。しかしその沈黙は原理的なものではなく，二次的なものであって，本質的にはそのような行動も言語的に構成されたといえるものが殆どである。無言の会釈，肯定のうなずき，否定の動作，などなど。言語的に条件づけられた規則の遵守や反則は，典型的なその例と言えよう（交通信号，ゲームの規則，約束などの社会習慣など）。これらは，歴史的文化的な世界の日常的な内容である。フッサールは生活世界には，「アプリオリな普遍的構造」があって，それに依拠してそうした習慣的文化的で歴史的な世界の内容が構成されると考える。それらの内容は社会の

共同化と共に構成されたものであるので，反省的に捉えることが出来る，反省することによって対象として捉えられ（フッサールの用語ではノエマ的に）さらに言語的な表現へともたらすことができよう。しかし，そのアプリオリな普遍的構造はどうだろうか。これは，論理的なものであるのか，実存的な根源的な構造であるのか。論理的なものとするなら取り出して表現することは容易い。しかし実存的なものであるなら，これを表現する言語は矛盾にみちたものにならざるを得ないだろう。そしてそのアプリオリな普遍的構造は，論理的なものというよりは文法的なものであると私は考える。フッサールがアプリオリな普遍的構造について語りつつ，同時に，「意識の流れ」とか「内的時間意識」，現象学的心理学なるものについてたびたび語らざる得なかった理由がここにあるといえよう[*10]。

フッサールにおいて，現象学的言語学は成立していない。言語の探究は確かに伝達的共同体や表現の問題に関連して述べられたにしても副次的にすぎず，記号の問題としては主題化されなかった。『論理学研究』で探究された表現の問題は，言語記号を偶然的なものとして，本質的なものへの考察から排除する方向を示してさえいる。その際にフッサールは言語を余りにも記号作用に限定して考察しているために，言語的なものの本質を見逃すことになったのではないだろうか。私の考えでは，このように「言語」の本質をどう捉えるかによってフッサール現象学における言語的なものの解釈も変わってくるだろうということだ。そう考えるならば「共同化」という視点からフッサールの生活世界の概念を見ることもできる。そしてこの視点から見るなら，フッサールの提示した「生活世界」は言語的なものによって根本的に支えられてさえいると思われる。『危機書』においては世界はそもそも知覚的経験の共同化をその存在の前提としている。フッサールは生活世界の根本的なあり方として「世界は個別化された人間にとってのに存在するのではなく，人間共同体にとって存在するのであり，しかも端的に知覚可能なものを共同化することによって存在するのである」と述べているのである[*11]。言語的なものの覆う範囲，言語的意味とそれ以前にある意味とはなにかについて現象学から少し離れて，言語を考察の主題とする立場から次にこれを考えてみたい。

ⅱ）言語論的転回

ここでは，言語論的転回を遂行したといわれる分析的哲学の発想に目を向けて，生活世界の意味構造について考えてみたい。思考とは言語的なものであり，意味とは言語的意味のことであるということを明示したのはフレーゲであった。フレーゲの言語論的な発想に依拠して，『論理哲学論考』のウィトゲンシュタインは，論理的なものの探求を世界と世界についての言明の問題として美しく表現した。そこでは，論理的なるものの探求が世界の姿を明晰に映し出すという理想が述べられている[*12]。しかし論理的なものである「思考」の後光が消え去り，論理的なものが限界付ける世界という地盤が揺らいだとき，彼は求めても得られない明晰で確固たる論理の基盤について思い知らされたのだろうか[*13]。「論理は結晶のように純粋である」という考えは転換を迫られ，論理における命題も語も全て日常的な用法へと引き戻される[*14]。言語をこのように日常的な用法の中に見据えて，そこに世界と人間のあり方を読みとっていくというウィトゲンシュタインの後半の哲学が始まる。

ダメットのいうように「哲学的思考の説明は言語についての哲学的な説明によって達成される」とする信念が分析哲学的伝統を特徴づけている，とするならウィトゲンシュタインの後半の哲学は分析哲学の言語論的転回の新たな局面を代表するものであると言って差し支えないだろう[*15]。

哲学的な問題はすべて言語上の問題であり，それの矛盾を解消すれば哲学的困難が消え去るのだとは，ウィトゲンシュタインが『哲学的探求』で言ったことである[*16]。言語的なものへの全面的な依拠によって哲学的な活動が制限されることになるが，それによってあらゆる形而上学的な妄想も断ち切られるというのである。こうした意味での治療法（セラピー）こそが，哲学的探求の本質であるとされる。ここには，積極的な哲学的問題などはもともと存在しないのだというメッセージが読みとれる。

言語がまじめに日常的な役に立っているところに哲学的問題も生じない，ということである。しかしこれは，世界の考察においてその根本的構造を示す純粋な「論理的なもの」を追求したあげくに到達したウィトゲンシュタインの境地であることを忘れてはならないだろう[*17]。

そして，ダメットが「原－思考」の概念に託して述べているように，言語が全ての思考を覆い尽くしているわけではない[*18]。言語論的転回によって現代の哲学的思考に深く浸透した言語的なものとは，曖昧でとらえどころのないものだったのではないかと思う。言語とは論理的命題を遙かに超え，言語記号とその作用にも留まるものではなく，ウィトゲンシュタインにおいては生活のし方全てを含むものを指し，さらにウィトゲンシュタイン以後には，行為的なもの全体へと拡大された[*19]。しかし世界という視点については，ウィトゲンシュタインの構想がもっともフッサールに近いだろうと私は考える。

生活世界の中で我々は挨拶をしたり他人との関わりを持ち，身辺のさまざま道具と関わるのである。ウィトゲンシュタインは生活の形式の一部として言語を話すことを考えよ，と言い「・・・願う，感謝する，ののしる，挨拶する，祈る」これらのことを思い浮かべるようにと促す[*20]。フッサールは生活世界の概念を形成していく段階で，人格的な態度で人々が持つつながりについて「共に生き，共に話をし，お互いにあいさつのとき手を差し出し，愛と憎しみ，信念や行為，語らいと応答のなかで相互に関わり合っている」と述べている[*21]。またフッサールは，たとえばスプーンといった道具について，「グラスや家，匙，劇場，寺院などなど」が単なる事物以上のものを意味している，そこに文化史的なものを含んでいて，その「生活空間」が人格的な世界を構成する様を描き出している。

日常的な生活の世界の普遍的構造を示すものが「生活世界」であり，日常的生活の世界の全てがその超越論的と称される特別な意味を持つ「生活世界」への手引きである。それゆえ，あいさつやスプーンは，それらがもつ我々との日常的な関係を示している。言い換えると，人と人との人格的な関係も身辺の全てのものも，単なる人間でも事物でもなく，我々が関わるあらゆる有意味な関係性を含むものである。社会的な関係をつくり，心理的な効果を予想することもある，さまざまの意味をもつものが「挨拶」であり，歴史文化的伝統をあらわすのがスプーンであり箸である。そのように日常的に出会う事物や人間などの存在者の全てを客観的な「物」にしてしまわない哲学的視点が，「生活世界」の本質なのである。このような自然主義的な視点からの回心ともいうべき提案が，現象学のめざしたことである。そして，ウィトゲンシュタインに見られる生活形式と絡み合った言語という発想も，いかなる抽象も無意味となる具体的な存在者としての人のあり方を指し示している。

言語もここでは，いかなる意味でも抽象的な計算可能な言語に限定することの出来ない，ある生ける「現象」と考えられるのである。その意味で，現実世界のデジタル化は，端的に言語化された現実の事象を機械的に翻訳するという発想によっては，とうていその目的を達することは不可能であろう。言語的意味すらもデジタル化の前提する反省的な「再構成」の網の目からは取りこぼされていく。前言語的意味に至っては，もしそれが原理的に言語化不可能であるのなら，それにも関わらず現実世界を構成する本質的な層をなすとすれば，そもそも現実とは何か，経験とは何かを改めて考察しなくてはならない。しかもデジタル化という視点からそのことの意義を問わなくてはならないだろう。

ⅲ）前言語意味の問題

残された問題として，前言語的意味の層なるものがあるのかということについて，触れておかなくてはならない。前言語的意味が問題となるのは，知覚という根源的な経験や，それらの経験の担い手としての実存的な個別的存在者のあり方を考察する場面である。

知覚については，ダメットの「原－思考」を手引きとしよう。「原－思考」は言語的な思考ではない。言語を介することなく一瞬にひらめく了解であり図像的な思考である。たとえば車の運転

でとっさに危険を避けてハンドルを切る運転手や，カヌーを操る人の脳裏に，言語的判断があってから行動がそれに続くというのではない。またたとえば眼鏡を忘れた人が，「あっ」と思い出して眼鏡のおいてある場所を咄嗟に思い起こすのも（ああそうだと思って），言語が我々を導くのではなく，図像的なひらめきが行動の指針となるのである[*22]。

これらの日常的な場面が手引きとなって我々の言語以前的な意味の把握の構造について思い及ぼすことが出来るのである。フッサールにおいては，こうした意味の把握は，すでに沈殿した言語的意味の二次的なあり方ということになる。しかし，そのひらめきそのものは言語的なものではなく，知覚的な図像的なものである。それは，知覚の問題であるが，フッサールは知覚がどのように成立し，それが言語的表現とどう関わるかを「ノエマ（思惟されたもの）」という独自の意味概念によって明らかにしている[*23]。音や色や知覚される全てのことがらは，ヒュレーつまり感覚与件のような素材的な感覚経験が主観を動機付け（物理的因果的な関係ではない），音や色が意識に射映してくることが，聞こえたり見えたりしていることなのであると説明される[*24]。身体的存在としての人間の知覚経験として根源的に与えられているものとして客観的に対象として捉えることが困難な次元のことがらである。そこでは言語的表現は二次的なものにすぎないのである。このような経験の層に動機づけられて，高次の言語表現という意識の活動が可能になる。ダメットの「原－思考」はその本質を伝える概念であると言える。

知覚における根源的経験の層は，私的言語の議論とも関わってくる。私的言語論は自己という私的な内面性があるのかあるいは無いのかという問題と関連している。私的なものへのこだわりを「私的言語の不可能性」として明確に否定したのがウィトゲンシュタインである[*25]。ウィトゲンシュタインは「私的なもの」たとえば痛みの私的性格を否定したのではなかったが，それが決して個人の閉ざされた内的空間にだけ通用するものではないということを示した。意味があるというのは私に対してだけであるなら，「私的な意味」は私にしか通用しない。しかし，私的な内面的空間そのものが存在しないとすれば，意味について，有意味である限り我々はそれを伝達することが原則的にできるのだということになる。

内面は発話へと原則的に開かれた「潜在性」あるいは「傾向性」であるとしたのは，現象学的意識論に特に関心をいだきつつ，その超越論的哲学的な方法論には批判的であったギルバート・ライルであった[*26]。ライルは英国経験論的伝統のもとにあって，超越論的な自我の措定は彼にしてみればとうてい受け入れることの出来ないいわば機械の中の幽霊であり，「形而上学的な実体」と思えたのである。その批判自体に，主観と客観の対立あるいは区分の構図が色濃く反映している。それだから，「主観性」という用語には実体の措定という解釈で対応せざるを得ないという傾向性がライルの哲学的姿勢の中にも存していることが図らずもその批判に示されている。

フッサールの現象学的探求は，意識以前の生そのものの流れがあって，そこから自我としての主観と対象という区分そのものが生い育ってくることを跡づけようとしているのである。匿名的な経験の層から発する最初の「意味の発声」は，思惟することと思惟されるものとしての思惟されるものという区別そのものであって，固定した中心的自我の声ではない[*27]。区別のないところからどのように区別というものが生じてくるかが重要なのであって，既にある対象と主観の関係が問題となるのは，かなり高次の哲学的考察においてであるのだ。フッサールの「忘れられた主観性」への視点は，決して実体としての自我の措定を意図してはいない。ところがこのように，「主観性」そのものから出発する発想を根本的に覆すのがウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」の発想である。あるものは意識でも客観的な世界でもなく，主観と客観の区分そのものもこの言語ゲーム一元論に呑み込まれてしまう。あるものは「言語ゲーム」として捉えられる言語的現象だけなのである。主観も客観もその中に生まれてくる一つの場合に過ぎない。

このような方向から私的言語論を見るなら，閉

ざされた内面はない。沈黙する経験の層が自我の成立以前的なものであるなら，それは自我の内面でもないことになる。したがって原理的に伝達不可能な内面的意味は存しないことになるだろう。

自我には二種類あるのではないだろうか？　感覚的経験の担い手であり，感情の中心であるが，特別な「自我」ではなく容易に他の自我と同化する幼いものの自我，そして他方に反省する自我がある。後者はみずからの存在，つまりその生と死を担う自我であり，他者と対峙して際だつ自我である。もしかしたら成長した後者の自我は前者の自我をも含み持っているとも言える。この二種類の自我ははっきりと分けることはできず，人格の中に混在しているとも言える。前言語的意味の層はこうした根底的な匿名的な自我によって経験されているのであると私は考える。

ウィトゲンシュタインの言語ゲームの概念には「人格」の相貌がない。それは内面的経験の孤立性から脱する方途ではあったが，個である人格が言語ゲームを担っているという実存的な側面を欠落させたまま，言語ゲームへと人格の切迫した実存的問いを埋没させる結果となってしまったのではないか。その意味では一種の新たな現代的人間疎外を生み出すことにもなっている。

「私が語る」のではなく「言語をして語らせる」ことによってデカルト的自己の実体化への危惧を払拭することができるであろう。しかしそれに実存的関心をもって耳を傾ける我々がいなくてはどこに意味的なものがあるかを聞き取ることはできない。言語的なものへと自己と世界の関わりを解消しようとする現代的な新たな人間疎外を解決する道は，一つに，言語ゲームという「原－現象」に人格の相貌を持たせるということであろう。この道は「現実世界のデジタル化」によって疎外される「人間性」の問題にも光をなげかけるであろうと思われる。

（Ⅳ）意味の計算可能性とヴァーチャル・リアリティー

自己を客観化して計算可能なものとする科学主義的な近代哲学の自己理解は迷路に入り込んでしまった。そうはいってもヴァーチャル・リアリティーの試みが現実世界のデジタル化ということに基づいているなら，依然としてそれは「汝自身を知れ」ということの実践なのである。

科学主義的客観化の方法をとることができないとすれば，それに代わるものとして現象学的方法論が考えられる。しかし現象学の出発点にある「主観性」はデカルト的コギトの隘路にたち至る。主観性および自我への問いは，西欧的な主ー客対立の構図が下図となっており，この区分以前の次元に立ち戻ることは難しい。フッサールの現象学はこの主観性の呪縛によって超越論的還元という現象学の根本的方法論において「超越論的主観性」というデカルト的な隘路に難渋したのである。では，全ての主観的なものを解消してしまって，言語論的転回によって言語的なものにだけ考察を限定することにこの隘路を脱する方途があるのか。言語論的転回の行き着いた言語現象については，そこに人間的実存を含む現実世界をよみとることができるのかどうかは不明である。ウィトゲンシュタインはなるほど言語を生活の一部として生活の全体をも含むように「言語」概念をいわば拡張したが，これによって現実世界の全てを視野に入れられるのか，という問題には答えない（哲学の目的は哲学的問題の解消つまり言語の病的な使用からの治療だという）。

他方「生活世界」の概念は，知覚経験という現実世界の基盤となるあらゆる「意味の生成」の原点を指し示す。しかもメルロ・ポンティやハイデガーが展開したように，そこには超越論的主観性は必ずしも登場しなくても良い。そしてこの知覚経験のなかに匿名性を帯びた経験の層と「沈黙の意味」が見いだされる。あらゆる実存的意味をも視野に入れる代わりにそこで言語的意味は沈黙しなくてはならない。意識による反省はここでとぎれることになる。この層を認めなければ，超越論的主観性の隘路に紛れ込んだままだろう。

しかしそうすると新たなジレンマに陥る。というのも，日常的生活世界をカッコに入れて，超越論的主観性に立ち戻るのが現象学の方法であるが，超越論的主観性もまた生きて活動する主観である

からだ。それが同時に自己反省によって自己について知ろうとする主観性でもあることが要求される。自らへの自己反省はこれもまた新たな構成ではないのか。とすれば，合わせ鏡のように鏡の中にまた鏡をみるように無限に空疎な自己回帰の仮想空間へと引きずり込まれはしないか。構成することを中断して端的に「見る」ことができるならば，その場合はもはや「構成」をそこには見いだせないだろう。全てをあるがままに完璧に（構成すらも）映し出す「静謐の鏡」は生ける主観性には与えられない（天使つまり純粋理性の「静謐の鏡」は人間理性には不可能である）。とすれば，沈黙の経験の層において反省を断念して，メルロ・ポンティがしたように具体的にそこにある「身体的主観」の緻密な記述とか，ハイデガーのように周囲世界との意味的な関係を解釈学的に開示することしか残されていない。ヴァーチャル・リアリティーの夢は費えることになる。では言語論的転回においてその可能性は残されているだろうか。

ウィトゲンシュタインの言語概念もこの沈黙の経験の層を否定してはいない。ただウィトゲンシュタインは語り得ないものとして内面的私的世界を視野から外すことで，主観性の隘路を避けたのである。ところがそうすると今度は実存的個という人格的なものがとりこぼされてしまうわけである。またウィトゲンシュタインが言語をして世界と我々について語らせるために設定した「原－現象」の概念も「静謐の鏡」ではない。それにも関わらず，ウィトゲンシュタインのこの概念は，生身の人間がそれを「見る」ことの限界への配慮を欠いている。主観性の隘路を避けることはできたにせよ，もし「原－現象」（つまりそこに言語ゲームが行われているということ）を「見る」のは個々の生身の人間にすぎないという限界への配慮を欠くならば，「言語ゲーム一元論」の独り歩きが始まるだろう。

ここに，ある種の「人間疎外」が生じるという危惧がある。「言語ゲーム一元論」では，言語ゲーム以外に我々の生活の世界を映し出すテキスト空間はないということになる。そしてそこに解釈を限定され，それ以外に目を向けないことによって，我々の目はこれを絶対化してしまう誤謬に陥るだろう。沈黙の経験の層を含む構成しつつある生の流動性を捉えることは，そもそも「言語的なもの」の能力を超えている。「沈黙の意味」は「言語的意味」の基盤であって，言語的表現へともたらされる「言語的意味」以上の何かなのである。

その捉えがたきものを中核に担うのが生身の人間的実存である。この捉えがたきものを考察の外におくならばそこに「人間疎外」も生じるのである。

生の流動性を言語の中に捉えることの原理的な困難を，困難としてプログラムに取り込んでこそ，現実世界の意味は計算可能となり，デジタル化可能ということができるだろう。これはどういうことなのか。一つにそれは，いかなる意味の計算も常に部分的にしか可能ではないことを前提することである。ここで，セマンティック・ウェブの発想とヴァーチャル・リアリティーの発想を比較することが役に立つだろう。セマンティック・ウェブにおいては「生身の個々の人々の日常の役に立つこと」を基準にして，データベースを構造化することが求められる。どこまでそれが正しく現実世界を映し出しているかということは重要ではない（必要な場合があるとしても）。それに対して，ヴァーチャル・リアリティーの発想の根底には，一つ一つの科学理論は現実世界の断片でなくてはならない，という科学主義的な理念がある。「現実世界」というものが存在して，それを正しく映し出そうとすることが求められるのである。ヴァーチャル・リアリティーの発想は，自己理解の哲学的前提としてそうした理念を近代科学から受け継いでいるように思われる。この点がセマンティック・ウェブとヴァーチャル・リアリティーの違いを形成しているように思われる。ヴァーチャル・リアリティー的ゲームの世界は，こうした自己理解を引きずることによって歪んだ鏡になってしまっているのではないだろうか。不完全な鏡であるヴァーチャル・リアリティーを不完全なままに自己完結させたのが，ゲーム的ヴァーチャル・リアリティーであるからだ。ヴァーチャル・リアリティーの自己理解に潜む現実の鏡であろうとする意図が，あたかも現実であるかのような幻想を懐かせるとも言える。ここから生じる諸

問題については，別の機会に論じることにしたい。

（おわりに）

最後に，「人間疎外」についての断片的想像を現象学的な視点から記しておこう。

たとえ現実世界の意味が計算可能であったとしても，そこに含まれる生身の実存的人間存在は，身体として，生物学的個として，等々と対象化されて計算されることによって「物」に貶められる。では「物」がなぜいけないのか。それは「人格」を欠くからである。なぜ「人格」を欠くことがいけないのか？挨拶をしようと手をさしのべても握手してもらえず，愛に応答はなく，憎しみは無視されるからだ。身辺の物が物体にすぎず，「私の生活」を支える道具となってくれないからだ。周囲の人は共に語ることがなく，言葉は空をかすめていく単なる音声にすぎないとしたら・・・？

*1　Edmund Husserl, *Husserliana VI*, §9.(『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』）　フッサールは『危機書』と呼ばれるこの論考のなかで「自然科学の忘れられた意味基底としての生活世界」についての考察を全面的に展開するが，そのなかで数学的な自然理解と日常的生活的な自然把握を鋭く対比させている。（フッサールの著作はHusserlianaとして刊行されているが以下Huaと略記）

*2　*Hua III,1,* §19.　この点については以下の拙論文を参照のこと。『ノエマの現象学』（博士論文）第I部第1章。"The Ideality of Meaning in Husserl," in Blosser and Embree(eds.), *Japanese and Western Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp.37-54.

*3　G.Stenger,"Natur und Geist -sencundum et post Husserl oder: von welchen Lebenswelten sprechen wir?" in *The Second International Meeting For Husserl Studies in Japan, -Proceedings-March 15-16, 2003*, pp. 80f. ステンガーはフッサールの超越論的還元の可能性に対するメルロ・ポンティとハイデガーの批判と共にフィンクの「世界の開け」の概念や西田幾太郎の「世界から」というトポスについて触れている。

*4　*Hua VI*, §51.

*5　M. Merleau-Ponty, *phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1990, p.211.

*6　Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, §§12, 25-27.

*7　Hua IV, s.185.　コミュニケーションをする人格同士の結びつきのある世界の構成プロセスを明らかにする。『危機書』の§47では，経験の共同化が論じられている。相互主観性を追求した多くの論考にも辿れる（Ref., Hua XIII, XIX, XV）。

*8　クラウス・ヘルト（浜渦辰二訳）『20世紀の扉を開いた哲学』九州大学出版会，2000年，第二部第四章。特に95頁を参照のこと。

*9　M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p.58.　第1章「間接的言語と沈黙の声」参照。メルロ・ポンティは「沈黙の糸」とか「沈黙の背景」という表現によって実存的意味と言語的意味の間にある隔たりについて語っている。

*10　*Hua* VI, §57. 超越論的自我であり心的人間的自我であることという二重性と矛盾がここに示されている。生活世界のアプリオリとは，たとえば自我意識と他者意識が不可分であることが一つのアプリオリである（§71）。ここでフッサールはアプリオリな論理ではなく文法的なものを語っているのではないだろうか。

*11　ibid. §47.

*12　Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, 1972, 5.61（TLPまたは『論考』と略記）。『論考』のセクション5は論理についての記述が纏められているが，特に5.6以降に論理的なものと世界との関係が述べられている。

*13　Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1968, §97（PUまたは『探求』と略記）。黒崎訳では「光背」（黒崎宏訳『哲学的探求』産業図書，1994年，81頁）。

*14　PU, §108.

*15　Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press 1993, p.4.

*16　PU, §133.『探求』94頁。黒崎は,「問題が解かれる」について「諸々の困難が取り除かれる」こととしている。

*17　Ref., PU, §105, §108.

*18　Michael Dummett, ibid. Chapt. 12.
"Proto-Thought" の概念によって前言語的な思考についてダメットは述べている。

*19　PU §23.　ウィトゲンシュタイン以後にはJ・L・オースティンやJ・サールがいるが，世界という視点はない。(Ref., J.L.Austin, *How to do Things with Words*,

Clarendon Press, 1975.　J.R.Searle, Speech Acts, Cambridge University Press, 1969.)

*20　PU, § 23.

*21　*Hua IV*, § 50.

*22　Michael Dummett, ibid. pp. 112ff.

*23　上記の注 *2 を参照のこと。

*24　拙論「実在との邂逅」三田哲学会編『三田哲学　第100集』1996年，101-123頁，参照のこと。フッサールの「射映」の概念についての立ち入った批判的考察については次の文献を参照のこと。村田純一『色彩の哲学』岩波書店，2002年，43-47頁。

*25　Ref., Y.Okamoto,"The Life World and the Private Language," in *Analecta Hussrliana LXVVIII*, Kluwer Academic Publishers, 2000, 143-170.

*26　G.Ryle, "Phenomenology versus 'The Concept of Mind'," in his *Collected Papers 1*, Hutchinson of Lonadon, 1971, pp.179-196.　Ref., ders, *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1970.

*27　*Hua I*, s.77.　Ref., Stenger, 2003, p.76.