

〈私〉の消去の後に1——性起としての世界と人間

村 上 直 樹

要旨 本稿は、〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を体系的に説明する理論の試作品を作ろうとするものである。本号では、〈私〉の不在を主張するこれまでの様々な議論を我々による補足も加えつつ整理し、そのことを通して〈私〉は存在しないという本稿の大前提を確認する。

はじめに

日常世界における人間及び人間の経験は、一般的にどのように理解されているであろうか。大方の同意を得られそうな図式を描いてみよう。まず、日常世界とは物質的な存在に満ちた三次元の空間であり、人間も生物という物質としてそこに属している。ただ、人間という物質＝身体は、〈私〉（あるいは「主観」あるいは「心」）というものを宿した特殊な存在である。この〈私〉は、脳に位置しており、身体という媒体（目、耳、神経系等）を介して、世界を知覚している。〈私〉は知覚の主体である。また、単に知覚するだけではなく、〈私〉は意味を付与する主体でもある。例えば、〈私〉はまず机という対象を知覚し、それからそれに「机」という意味を付与する。さらに、〈私〉は、身体のような運動を引き起こすこともできる。〈私〉が意志することによって、身体は、歩き、うずくまり、横たわる。〈私〉は行為の主体でもある。そして、この行為には何かを言うことすなわち発話行為も含まれる。〈私〉が意志することによって発声器官は声を生み出す。〈私〉は言うまでもなく思考の主体でもあるが、その自らの思考を言葉として現前させることもできるのである。〈私〉は知覚、意味付与、思考、行為の主体であり、世界に存在する無数の身体は、この〈私〉を宿している。これらの〈私〉は、発話行為によって互いにコミュニケーションを行うことができる。そして、このコミュニケーションが連鎖していわゆる社会的世界が形成される。物質的存在に満ちた三次元空間たる世界の中で、〈私〉に導かれた身体のコミュニケーション行為によって、社会的世界が構成されているのである。

日常世界における人間及び人間の経験に関する一般的な理解図式とは、おおむね以上のようなものであろう。世界とは基本的に物質的な存在の場であるが、そこにおける人間という物質は、〈私〉という奇妙なものを宿している。この〈私〉は、世界を知覚し、理解し、また、それが宿っている身体の運動を引き起こす。さらに、発話行為という身体の運動によって、他の〈私〉と交わり、社会的世界を構成する。世界における人間の経験とは、このような〈私〉の振る舞いの経験である。そして、さらに言えば、〈私〉は、自らの経験をくり返し想起することもできる。この想起も世界における人間の経験の一つということになるだろう。

さて、以上のような理解図式は、これまで様々な批判にさらされてきた。とりわけこの理解図式の前提となっている〈私〉という主体の存在に対しては、何人もの論者から強い疑義がつけられてきた。身体に宿る〈私〉という主体、いわゆるデカルト的主体^①の批判はいまや食傷気味のテーマである。「主体は死んだ…もちろんそんなことは今どき常識に属する」（松

浦 1997：157）のである。しかし、〈私〉という主体は死んだといっても、それに代わるものがまだまとまった形では示されていない。上記のような理解図式に代わる人間及び人間の経験に関する理解図式は、いまだ体系的な形で呈示されているわけではない。このような状況に関して、橋爪大三郎は次のように書いている。

主体が、当初からある実体ではなく、派生的に形成されたものだとしたら、何がいったい当初から存在するのだろうか？それを積極的に主張する議論は見当たらない。いまは、常識的な近代の図式に従って議論するほど単純なものの見方はもはやできないが、かと言って、それに代わる理論が見つかるわけでもないという、中途半端な時期なのだ（橋爪 1996：20）。

橋爪が言うように、現在は「中途半端な時期」である。ただ、「常識的な近代の図式」に代わる理解図式を「積極的に主張する議論」がないわけでもない。これまでに、〈私〉を立てずに人間の知覚、思考、行為を説明しようとする試みが内外の論者によってなされてきている。しかし、残念ながら、それらは相互に関連づけられ体系化されているわけではない。〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を説明する理論はまだ体系的な形で示されているわけではないのだ。

これまで数々の議論が〈私〉を消去してきた。しかし、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明する体系的な理論はまだ呈示されていない。そのために、上記のような理解図式は、一般的な常識としてまだなんとなく生き残っている。もし、〈私〉というものが本当に存在しないのであれば、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明する体系的な理論を構築し、〈私〉とその台座である身体から構成された人間という理解図式を葬り去ってしまわなければならない。それが、〈私〉の不在を言い立ててきた者の責務である。

〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明する体系的な理論を構築すること。このような大仕事を一人の論者が単独で成し遂げることは不可能である。ただ、人間の知覚、思考、行為を〈私〉抜きで説明しようとするこれまでの試みを有機的に組み合わせ、それに補足を加えることによって、そうした理論を構築するための一つのたたき台を作り上げていくことはかろうじて可能であると思われる。そして、本稿で我々が行おうとしているのもそのような作業である。本稿における我々の目的は、大森荘蔵の立ち現われ一元論、オートポイエーシス・システム論、後期ハイデガーの「時間と存在」論を土台にして、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を体系的に説明する理論の試作品を作り上げることである。

以下、本稿の暫定的な構成を記しておこう。まず1では、〈私〉の不在を主張するこれまでの様々な議論を我々による補足も加えつつ整理し、そのことを通して〈私〉は存在しないという本稿の大前提を確認する。2では、〈私〉が存在するという想定がどのような機制によって生み出されているのかを説明する。3では、〈私〉を立てずに人間の知覚、思考、行為を説明している現代の脳科学理論の問題点を指摘する。4、5、6では、大森荘蔵の立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成し、立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システム＝性起を設定する。また、そのオートポイエーシス・システムに関する我々の理解と後期ハイデガーの「時間と存在」論とのつき合わせも行う。7では、知覚世界の中心に立ち現われる身体＝〈自－身体〉とはどのようなものかを論じ、8では、その身体の振る舞いを産出

するオートポイエーシス・システムを設定する。9では、知覚的立ち現われの連続性が性起の自己言及的作動によってもたらされていることを指摘する。10では、知覚世界を意味世界として構成している機制を明らかにし、それをふまえて11では、言語という知覚的立ち現われが持つ特異な立ち現われの様態について説明する。また、発話行為が生起する機制についても説明を加える。12、13では、性起の位相学的外部に位置する〈実在〉と性起の関係、並びに〈実在〉と物理理論的存在の関係を明らかにする。14では、互いに異なる位相に属する三つの他者——他者1、他者2、他者3——を設定し、15では、社会的相互行為を〈自—身体〉と他者1（知覚的に立ち現われる他者）との間における相互行為として分析する。16、17では、思考、心像、イメージが性起によって産出されていく過程を説明する。

〈私〉と身体から構成された存在としての人間。その終焉⁽²⁾は必ずしも近くはないかもしれない。しかし、この人間はすでに満身創痍である。本稿は、この人間の間延びた死の過程にピリオドをうつための一つの捨て石である。

1. 〈私〉はいない

本稿の議論の出発点となるのは、〈私〉という主体が存在しないということである。そして、〈私〉という主体の存在は、これまで様々な論者によって否定されてきている。〈私〉は存在しないという話は、今や聞き慣れた話である。ただ、〈私〉の存在を否定するこれまでの議論は、どれも〈私〉の存在を包括的に否定する議論にはなっていない。例えば、ある論者は、考える主体としての〈私〉の存在を否定するが、通常想定されている〈私〉は知覚主体でもあり、認識主体でもあり、行為主体でもあり、語る主体でもある。よって、考える主体としての〈私〉の存在を否定するだけでは、〈私〉の存在を否定したことにはならない。〈私〉という主体が存在しないということを主張するには、知覚主体としての、認識主体としての、考える主体としての、行為主体としての、そして語る主体としての〈私〉が、それぞれ存在しないことを示さなければならない。

〈私〉の存在を否定するこれまでの議論は、知覚主体としての、認識主体としての、考える主体としての、行為主体としての、そして語る主体としての〈私〉のいずれか（あるいはいくつか）を否定する議論である。これまでの議論は基本的に五つに区分することができるわけである。そして、この五つの内のどれか一つだけでは〈私〉の存在を否定するには不十分である。〈私〉の存在を否定するには、五つの議論すべてが必要である。そこで、本章では、この五つの議論すべてを順に整理し、場合によっては我々による補足もつけ加え、そのことを通して、〈私〉という主体が存在しないことを確認していくことにしたい。

1) 知覚主体の不在

知覚主体としての〈私〉の存在はこれまで様々な論者——例えば、ヒューム、マッハ、西田幾多郎、大森荘蔵、木村敏等——によって否定されてきている。そして、こうした論者たちが知覚主体としての〈私〉の存在を否定するにあたって呈示する論拠としてまず挙げられるのは、知覚主体としての〈私〉といったものが独立した項目としては世界の中に見出せないということである。具体例を挙げてみよう。まず、ヒューム。ヒュームは、『人性論』の中で次のように書いている。

哲学者のなかには、「自己」と呼ばれるものを、われわれはいつでも親しく意識しているのだと思っている者がいる。つまり、自己の存在、およびその存在の持続をわれわれは感じており、また、自己の完全な同一性、完全な単純性について、論証による明証性以上に確信しているのだと思っているのである。しかし、不幸なことに、これらすべての肯定的な主張は、それを裏づけるために引き合いに出されるまさしくその経験に反しており、そこで説明されるような仕方では、自己のいかなる観念もわれわれは持っていないのである。…私だけについて言うと、私自身と呼ぶものの最も奥深く入り込んでも、私が出会うのは、いつも、熱さや冷たさ、明るさや暗さ、愛や憎しみ、快や苦といった、ある特殊な知覚である。どんなときでも、知覚なしに私自身をとらえることはけっしてできず、また、知覚以外のなにかに気づくことはけっしてあり得ない。たとえば、深い眠りのためにしばらく私の知覚が取り去られるときには、私はその間、私自身を感じていない。実際のところ、その間は存在していないと言ってもよからう（Hume 1739=1980: 470-471）。

ヒュームによると、〈私〉という存在を見つけようと内省を試みても見出されるのは、「熱さや冷たさ」といった知覚だけであり、そうした知覚から独立した〈私〉といったものは見出されない。「知覚以外のなにかに気づくことはけっしてあり得ない。」「熱さや冷たさ」といった知覚は存在するが、そうした知覚を感受している（あるいは生み出している）〈私〉といったものは見出されないというわけである。そこからヒュームは、〈私〉＝自己というものの存在を否定し、「人間とは、思いもつかぬ速さでつぎつぎと継起し、たえず変化し、動き続けるさまざまな知覚の束あるいは集合にほかならぬ」（Hume 1739=1980: 471）という立言を導き出す。項目的存在としての〈私〉を「知覚の束あるいは集合」に置き換えたわけである。なお、ヒュームは、「知覚以外のなにかに気づくことはけっしてあり得ない」という論拠から、トータルな意味での〈私〉＝自己の存在を否定したわけだが、それは実質的に知覚主体としての〈私〉の存在の否定になっていると言えるだろう。

同様の議論は、木村敏の自己論の中にも見られる。木村によると、「自分などという「もの」は存在しない。自分というのは、私がこうやってしゃべっているということ、ある花を見て美しいと思っていること、音楽を聴いてすばらしい音楽だと思っているということ、こういったさまざまな「こと」が自分ということなのであって、それ以外に自分というものはない」（木村 1983：106）。ここで木村が言っているのは、自分とは項目的な存在ではなく、美しい花が見えている、すばらしい音楽が聞こえているといった事態においてその存在を考えることが可能になるような「こと」的存在であるということである。木村自身の表現によると、「花を見ているということの外には私があるということは成立しえない。私があるということと、私が花を見ているということと、そして花があるということとは、いずれも端的に同一のことの三つの側面をなしている」（木村 1983：50）。花が見えているという事態が根源的にあり、そうした事態が生起しているということが私があるということである。そして、花が見えているといった事態は、項目的存在としての〈私〉が知覚主体として花を見たから生起するのではない。木村は、知覚主体としての〈私〉の存在を否定している。知覚主体としての〈私〉は、花が見えているという事態が生起するより前に存在しなければならない。しかし、木村によれば、花が見えているという事態の外に私があるということはない。知覚主体としての〈私〉は存在しないのである。では、木村はどのような論拠によって、知覚主体としての〈私〉の存在を否定

したのだろうか。木村ははっきりとは書いてないが、それは、やはり知覚主体としての〈私〉といったものが知覚の場面において知覚から独立した形で見出せないからだろう。「私たちはだれひとりとして、自己の内部に「これが自己だ」といえるようなものを見出すことができない」(木村 1983: 46)と木村は言う。花が見えているといった事態において、花の知覚から独立した形で「これが花を見ている自己だ」といえるようなものを見出すことができないから、知覚主体としての〈私〉の存在は否定されているのである。

さて、知覚主体としての〈私〉を否定するにあたっては、そのような〈私〉が独立した項目としては世界の中に見出せないということが論拠として挙げられてきたわけだが、さらに「見る」とか「聞く」といった知覚作用が存在しないということが論拠として挙げられることがある。知覚作用の存在をはっきりと否定したのは大森荘蔵である。一般に知覚とは、知覚主体としての〈私〉が目や耳や鼻といった感覚器官を介して、対象を見たり、聞いたり、嗅いだりすることだと考えられている。こうした考え方に従えば、例えば、机が見えているという事態は、〈私〉が目を介して、机という対象を「見る」ことによって成立しているということになる。しかし、大森は、何かが見えているという事態において、何かを「見る」という知覚作用は存在しないと指摘する。「机が見えている」という事態において、机を「見る」という〈私〉の作用は存在しないということである。もちろん机の方へ顔を向けるという意味での「机を見る」という所作は存在する。しかし、それは、あくまでも身体の運動であって、知覚作用という意味での「見る」ではない(大森 1999c: 262)。「机が見えている」という事態の中に机を「見る」という作用を見出すことは誰にもできない。一般読者向けに書かれた哲学の解説書には、よくコップやりんごを見ている人の顔の絵が描かれている。そして、そうした絵には、大体目の先からコップやりんごに向かう矢印が書いてある。この矢印は言うまでもなく「見る」という作用を表している。大森が主張するのは、こうした矢印によって表現されるような作用は存在しないということである。

それにもし「見る」という作用によって「見えている」という事態が成立するとするならば、「見る」という作用が対象に届くまでは何も見えないはずだ。矢印がコップやりんごに到達するまでは、何も見えないはずだ。しかし、私たちには絶えず何かが見えている。瞼を閉じていても何か(何か薄明かりの風景が)見えている。「瞼はカーテン同様、その向こう側にあるものを遮断しはするが、「見えていること」を遮断するものではない」(大森 1999c: 39)。私たちは「見えている」という事態から逃れることはできない。そして、そうした事態を、対象がまずあり次に〈私〉がそれを目で「見る」(目を向けるという意味での「見る」ではなく知覚作用としての「見る」)という二段のプロセスとして考えることはむずかしい。なお、こうした議論に対しては、対象を「見る」という作用は途切れることなく働いているから絶えず何かが見えているのだという反論があるかもしれない。しかし、そうした反論は、「見えている」という(まごうことなき)状態を「見る」という動作的、作用的な言葉で表現しているだけである(大森 1999c: 40)。

ある対象に向かって顔を向け、その対象が見えている状態になることを、通常言葉では「見る」と表現する。つまり、言葉は、「或る「動作」と、その動作によって生じる「状態」とを一括して動詞的に表現する」(大森 1999c: 37)のである。ここに「見る」、「聞く」といった知覚作用が存在するという信念が生まれる要因がある。言葉使いは私たちの考え方に大きな影響を与える場合が少なくない。「時間がある、ない」、「時間の配分」といった言いまわしを使っ

ているうちにいつしか時間というものがあるような気になってしまう（大森 1998：267）。同様に、何かが「見えている」という状態を「見る」という動作的、作用的な言葉で言い表しているうちに「見る」といった作用が存在するという信念が生まれてきてしまうのである。

以上のように知覚作用は存在しない。そして、知覚作用が存在しないということは、知覚する主体も存在しないということである。「見る」という作用がないならば当然「見る」主体も存在しない。「眼を向ける」と並んで、その風景を「見る」という動作はないのである。動作は唯一つ、眼を向ける動作だけである。そしてだから当然、その風景を「見る」私などもないのである。」（大森 1999c：51）

知覚主体としての〈私〉といった存在が独立した項目としては世界の中に見出せないということ、並びに「見る」とか「聞く」といった知覚作用が存在しないということ。この二つが知覚主体としての〈私〉の存在を否定するにあたって呈示されてきた論拠であり、我々もこれらの論拠によって知覚主体としての〈私〉の存在を否定することは妥当であると考え。なお、西田幾多郎も『善の研究』の中で、「色を見、音を聞く刹那」（西田 1950：13）においては、「見る主観もなければ見らる客観もない」（西田 1950：64）という主張をしているが、その論拠となっているのは、（西田自身ははっきりとは書いてないが）やはり「見る主観」といったものが独立した項目としては見出せないということ、そして、「見る」という作用も見当たらないということだろう。

2) 認識主体の不在

知覚主体としての〈私〉は、一般に認識主体であるとも考えられている。〈私〉は、目や耳といった感覚器官を介して対象を知覚するとともに、知覚された対象という素材に一定の意味を付与する。そのことによって、対象の認識が完成するというわけである。

また、論者の中には、知覚主体としての〈私〉の存在は否定するのにもかかわらず対象に意味を付与する認識主体の存在は認める人たちもいる。例えば、上述のように木村敏は知覚主体としての〈私〉の存在は否定しているが、認識主体の存在は認めている。このことに関して、木村は次のように言っている。

「我が物を見る」という事態は、我が我を忘れて物と自己同一の相にある状態から我に還ってこれに反省的判断を加える際に始めて成立するものである。われわれが対象を知るためには、われわれは「我に還った」自覚的立場に立たなくてはならない。われわれにとって物が物として見られるためには、我は我に戻って我に徹しなければならぬ、そこには絶対的な主客の分離対立が成立せねばならないのである。絶対的と言っても、もとよりこれは西洋認識論の出発点である主客対立のごときものではない。いついかなる時にも再び消滅して根源的同一の相に立戻りうる一時的な分離、判断的認識が論理形式をとるために必要上分離したとも言える主客の対立である（木村 1975：128）。

何かが知覚されているという根源的事態は、知覚主体としての〈私〉が何かを知覚したから生起するのではない。知覚主体としての〈私〉は存在しない。ただ、何かが知られるためには、認識主体としての〈私〉が存在しなければならない。何かが知られるにあたっては、何かが知覚されているという根源的事態がこわれて、そこに認識主体としての〈私〉が登場してくるこ

となる。そして、「この反省的判断の段階において、主観は自らの有する種々の一般概念を持ち出して対象を規定しようとする」（木村 1975：127）のである。木村は、認識主体としての〈私〉が対象に対峙する事態、主観と客観の分離対立の事態は、一時的なものであるとしている。しかし、たとえ一時的なものであるにせよ、木村は認識主体としての〈私〉の存在を認めているのである。

同様に、西田幾多郎も認識主体の存在を認めている。西田によれば、純粹経験の純粹とは、「色を見、音を聞く刹那、未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」（西田 1950：13）。そして、純粹経験においては、「未だ主観客観の対立もない」（西田 1950：64）。純粹経験とは、「直接経験と同一」であり、「経験の最醇なるもの」である（西田 1950：13）。ただ、西田は、純粹経験がずっと持続するわけではないことを認めていた。西田は、純粹経験とは、「この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」の経験であり、「未だ主観客観の対立もない」経験であると言うが、このような言い方をするということは、主観と客観が対立し、この色、この音は何であるという判断が加わる状態を認めているということである。「余が視覚として現れたる一経験を指して机となし、これについて種々の判断を下す」（西田 1950：19）といった状態の存在を認めているということである。西田は、意味あるいは判断が純粹経験に加えられることを認め、この意味あるいは判断がいかなるものであるのか、またそれらと純粹経験との関係はどのようなものであるのかを論じているが（西田 1950：19-21）、純粹経験に意味あるいは判断を付与する主体の存在も当然認めていたはずである。そのことは、「余が視覚として現れたる一経験を指して机となし、これについて種々の判断を下す」という例示からもうかがえる。

以上のように、論者の中には、知覚主体としての〈私〉の存在は否定するのにもかかわらず、対象に意味を付与する認識主体の存在は認める人たちがいるのである。

さて、認識主体としての〈私〉が知覚された対象に一定の意味を付与することによって対象の認識が完成するという考え方は広く定着しているのであるが、この意味付与の過程を説明する代表的な理説としては、フッサールの「志向的体験としての意識」に関する理論が挙げられるだろう。フッサールは、この理論で、意味を担った超越的な（意識体験に属さないという意味での）対象の構成を以下のように説明している。

まず、フッサールによると、意識を超越した客観的存在という確信そのものは、意識の志向的働きによって支えられている。「志向性なしには、対象と世界は、われわれにとって現存しない」（Husserl 1954=1995: 292）。意識の志向的働きが超越的对象の意味と存在を構成するのである。では、この志向的働きを持った意識とはどのようなものだろうか。フッサールは、意識を志向的な体験であるとするが、この場合の「志向的」という言葉は、「意識とは何ものかについての意識であり、意識作用としてみずからの意識対象をそれ自身のうちに有しているという、意識のこの一般的な根本特性を意味するものにほかならない」（Husserl 1929=1980: 214）。そして、このような意味での志向的な意識は、ヒュレー的契機=感覚与件に何らかの統握の働きが加わって初めて成立するとされる。ヒュレー的契機は、色彩与件、触覚与件、音響与件等々からなるが、それ自身は、志向性を寸毫たりとも持たない。この志向性を持たないヒュレー的契機を、ノエシ的契機が統握し生気づけることによって、志向的意識が成立するのである（Husserl 1950=1984: 92）。そして、志向的意識が成立するということは、とりもなおさず、超

越的な対象が構成されるということに他ならない。ノエシスの契機は、素材としてのヒュレー的契機を統握し生気づける、すなわちヒュレー的契機に意味付与を行う。この意味付与によって、超越的な対象が構成されるのである。「素材的な諸体験の「基底の上に」、ノエシスの諸機能を「媒介にして」、「超越論的に構成されたもの」が成り立ってくる」（Husserl 1950=1984: 146）、あるいは、「感覚複合が生化されることによって、知覚された対象が現出する」（Husserl 1922=1970: 86）のである。そして、ここで言うノエシスの契機とは、「純粹自我が、意味付与によりつつ自らがまさに「思念して」いる対象の方へと、目差しを向けること、つまり、自らの「念頭にある」対象の方へと、目差しを向けること。さらには、この対象を把握すること、堅持すること」（Husserl 1950=1984: 107）、「純粹自我から放射される「目差し」が、そのつどの意識相関者たる「対象」へと立ち向かって」（Husserl 1950=1984: 86）ゆくことである。意味を担った超越的な対象は、純粹自我という光源から発せられる「目差し」の放射によって構成されるとフッサールは考えたのである。

では、認識主体としての〈私〉が感覚与件に一定の意味を付与することによって意味を担った対象が構成されるという上記のような図式は妥当性を持っているのだろうか。

廣松渉は、フッサールの理論の問題点として、意識作用と対象との関係の説明が明快ではないことを挙げている。フッサールによると、純粹自我から放射される「目差し」が感覚与件に意味を付与し、意味を担った対象が構成される。しかし、廣松は、「それは比喩以上のものではありえない」（廣松 1994: 110）と指摘する。意識の作用的側面としてのノエシスの契機と対象の関係は、生理・物理的な関係というような実在的な関係ではないとフッサールは言う。では、どのような関係であるのか。フッサールは言葉に窮して、意識ないし自我が対象に狙いを向ける・対象を視る・直観する・観取する・眼差す、あるいは意識作用の志向的光線で射るといった言い方をする（廣松 1988: 75-78）。しかし、「射ると言っても実在的な関わりではないという消極的限定だけでは、志向的な対象関与がまるでオカルト同然である」（廣松 1988: 78）。ノエシスの契機と対象との関係について、フッサールは「積極的な概念規定を、ついに明快には与えていない」（廣松 1988: 74）のである。

フッサールが言葉に窮し比喩的な表現を使用せざるを得なかったように、意味付与の作用に積極的な概念規定を与えることはむずかしい。ただ、認識主体としての〈私〉が感覚与件に一定の意味を付与することによって意味を担った対象が構成されるという図式の最大の問題点は、それが、未だ意味を帯びていない感覚与件といったものの存在を前提にしているということである。意味付与の対象となる未だ意味を帯びていない感覚与件といったものが存在しなければ、このような図式は成り立たない。そして、この感覚与件の存在は自明なものではないのである。未だ意味を帯びていない感覚与件といったものは存在しないという見地から、大森荘蔵はフッサールの理論を次のように批判している。

フッサールはまずセンス・データ論者と同じ虚構に陥入っているように思われる。つまり、感覚与件というヒュレー的成素の虚構にである。どんな「心理学的反省」をしたところで、いかなる「統握」も受けずいかなる「意味付与」からも解放された生まの無垢な感覚与件などはありはしない。いやありえないのである。「解釈」抜きの小説の読み方がありえず、「意味」抜きの人間行動がありえないのと同様にである。…フッサールのお好みの事例は、一様な白さを持つ球が照明の具合である陰影をもって見えている場合である（『論・研』Ⅱ§36

他)。この一様でない陰影の色が感覚与件であり、それを「一様な白色」として「統握し」、「思考する」のが知覚であり、その知覚においてその「一様な白色」という志向的性質が「現出」する、というのである。しかし、この陰影のある色の連なりはまさに「陰影のある色」として「統握」されているではないか。またかりに、志向的对象としての球、という「思念」から全く切り離された「色の拡がり」として視る、ということが可能であったとしてもその場合の「色の拡がり」はまた立派な一つの「思念」ではないか。また、そのとき「色の拡がった空間」というのも一つの志向的对象ではないか。…つまり、およそ「思念」を一切含まない「何ものか」などはありません、またありえないのである。そのようなものはまさに「思念」しえないのである。…我々の前にあるのは「一様に白い球が陰影をもって現われている」ということ、そのことだけである。それが「事象そのもの」であるように私には思われる。そこにヒュレー的成素の加工作業を見ることはできないのである（大森 1999 b : 363-365）。

未だ意味を帯びていない素材に外部からの作用ないしは加工が施されるということを主張するには、いまだ意味を帯びていない素材が何らかの形で生起し得ることを示さなければならない。このことに関して、フッサールは、以下のように述べている。

白い紙の知覚体験において、もっと詳しく言えば、その紙の白さという性質に関係した知覚の構成要素のうちに、われわれは、適切に目差しを向け換えかつ純粹に心理的なものへと現象学的還元を施してゆけば、白という感覚与件を見出すであろう（Husserl 1950=1979: 161）。

ここで言う「白という感覚与件」は、ノエマ的意味としての「紙の白」とは異なる。「白という感覚与件」は、「現象学的な色の契機」であり、「この契機が知覚の中で、したがってその契機自身に付属する知覚の組成要素（《対象の色彩現出》）の中で《統握》され、客観化〔＝対象化〕される」（Husserl 1922=1974: 145）ことによってノエマ的意味としての「紙の白」が構成されるのである。そして、フッサールは、この客観化＝対象化以前の「白という感覚与件」を見出すことが可能だと言っているのである。フッサール自身、そのようなものを見出したと確信するような経験をしたのかもしれない。しかし、「白」という言葉で表現可能である限り、それは意味を帯びてしまっている。大森が指摘するように、「いかなる「意味付与」からも解放された生まの無垢な感覚与件などはありません」。「感覚された諸内容がわれわれに意味するものを勝手に度外視する」（Husserl 1922=1970: 218）ことによって意味の抜け落ちた裸の感覚与件といったものを見出すことはできない。どのように目をこらし、耳をこらしても、「意味を生きる」ことを中断するのは不可能である。「テーブルの表面にいくら必死に眼をこらしてその「感覚内容」を「見」ようとしても見えまい。テーブル表面だという「統握」を払いのける、材木の木目だという「意味」を払いのける、…、が何かの「物」の表面だという思いを払いのけられるだろうか」（大森 1999 d : 57）。フッサールの言う現象学的還元は、実際には不可能なのである。

フッサールの理論に限らず、認識主体としての〈私〉を立てる理説は、意味を持たない裸の感覚与件といったものの存在を前提にしている。しかし、以上のようにそのような感覚与件といったものは存在しない。よって、裸の感覚与件を対象とする意味付与という作用、並びにそ

の意味付与を遂行する主であるとみなされている〈私〉は、「失業」（大森 1999b: 364）せざるを得ない。認識主体としての〈私〉といったものは、存在しないのである。

3) 考える主体の不在

自らの哲学の堅固で確実な第一原理を探し求めているデカルトは、「ほんのわずかの疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げ捨て、そうしたうえで、まったく疑いえず何ものかが、私の信念のうちに残らぬかどうか、を見ることにすべきである、と考えた」（Descartes 1637=1974: 42）。かくして、デカルトは、「感覚がわれわれの心に描かせるようなものは何ものも存在しない」と想定し、「以前には明らかな論証と考えていたあらゆる推理を、偽なるものとして投げ捨て」、「それまでに私の精神に入りきたったすべてのものは、私の夢の幻想と同様に、真ならぬものである、と仮想しようと決心した」（Descartes 1637=1974: 42-43）。そして、そのことを通して、デカルトは、〈私〉が存在するということは決して疑い得ないことに気づいた。デカルトは言う。「私がこのように、すべては偽である、と考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかでなければならぬ」（Descartes 1637=1974: 43）。すべては偽であると疑うことはできるが、そのように考えている〈私〉の存在は疑うことができないというわけである。「私は考える、ゆえに私はある。（Je pense, donc je suis.）」⁽³⁾ デカルトによると、「この真理は、懷疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固な確実なものである」（Descartes 1637=1974: 43）。

デカルトは、「まったく疑いえず何ものか」を求めて、考える〈私〉の存在にたどり着いた。ただ、考える〈私〉が存在するということは、どのような人間にとってもある意味自明なことだろう。どのような人間においても考えが生起しており、その考えを生み出している基体としての〈私〉が存在するということは何の疑いもなく前提とされているはずである。そして、デカルトは、この考える〈私〉の存在が、「懷疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固な確実なものである」ことを確認したのである。

考える主体としての〈私〉は、誰もがその実在性を疑うことなど夢にも思わないような存在である。しかし、考える主体としての〈私〉が存在するということは、実は論証されているとは言いがたい。考える主体としての〈私〉が存在するということを、「堅固な確実なものである」としたデカルトもそのことを論証してはいない。デカルトはコギトから *res cogitans*（思惟主体としての実体）の存在を論定したわけだが、カントはイッヒ・デンケという意識事実から思惟する主体的実体の存在を論証しようとするのは誤謬推理であると批判した。意識作用が認められるということまでは明証的事実であるとしても、その背後に意識主体としての実体を想定することは、無条件で支持されるものではないというわけである（廣松 1990: 5）。「考える」ということから必然的に帰結するのは、「考え」、つまりそこで考えられている内容であって、そこから〈私〉の存在を導くためには、「考え」には必ずその帰属すべき主体がなければならないこと、そしてその主体がここでは〈私〉でなければならないことを論証する必要があるのに、そのような手続きをデカルトはしていないのである（滝浦 1990: 58）。

ニーチェによれば、「私は考える、ゆえに私はある」と論定するデカルトの論拠は、「思考作用があるときには、「思考作用をいとなむ」何ものかがなければならない」という「一つのきわめて強い信仰」である（Nietzsche 1906=1980: 25）。それは、「働きには働くものを置きくわえるという私たちの文法上の習慣」（Nietzsche 1906=1980: 25）、「すべての作用を作用者によっ

て、すなわち「主体」によって制約されたものと理解し、かつ誤解する言語の誘惑」(Nietzsche 1887=1940: 47) にすぎない。「作用・活動・生成の背後には何らの「存在」もない。「作用者」とは、単に想像によって作用に付け加えられたものにすぎない——作用が一切なのだ」(Nietzsche 1887=1940: 47) とみなすニーチェにとっては、考える主体としての〈私〉は存在しない⁽⁴⁾。なお、ヘーゲルは、『エンチクロペディー』の中で、「「私」と思惟とは同じものであり、もっと厳密に言えば、「私」とは、思惟するものとしての思惟であると言えることができる」、「「私」とは、全く純粋な現前する思想である」(Hegel 1817=1951: 119) と書いている。考える〈私〉については、ヘーゲルもニーチェと同じ立場に立っていると言えるだろう。彼らにとっては、考える主体は存在せず、ただ考えのみがあるのである。

さて、以上で、考える主体としての〈私〉が存在するということが、デカルトによっても論証されていないことを確認した。以下では、そもそも「考える」ということがどのようなことであるのかを明らかにした上で、考える主体としての〈私〉といったものが存在しないことを示すことにしたい。

「考える」ということは、まず第一に内言の過程である。今読んだ小説について考えるということ、今日の仕事の段取りを考えるということ、恋人の誕生日に何を贈るのかを考えるということは、日常的な表現で言えばいわゆる「心」の中で話すということ、声に出さないで話すということである。(我々は「心」といったものの存在を認めていないが、ここではこのように言うておく。) 思考とは内言の過程である。そして、この内言は、原テキストとしての「裸の思考」あるいは意味が言語化されたものではない。もし、言語化以前の「裸の思考」があるとするならば、それはそれだけで充分なはずである。言語的交通を通して他者に伝達するわけではないのだから、「裸の思考」を言語化する必要はない。しかし、実際には内言が絶え間なく生起している。内言以前の「裸の思考」などは存在しないからである。「言葉というものはね、マドモアゼル、考え方のほんの着物にすぎないのですよ」(アガサ・クリスティ『ABC殺人事件』) というエルキュール・ポワロの立言は間違っている。内言の過程がそのまま思考の過程なのである。「わたくしが言語で考えているとき、言語的表現と並んでさらに〈意味〉がわたくしの念頭に浮んでいるのではない。言語そのものが思考の乗り物なのである。」(Wittgenstein 1953=1976: 212)

では、この思考の過程に、内言を語る主体＝考える主体は登場しているであろうか。例えば、「今年の冬休みはどこに行こうか」とあれこれ考える過程において、内言を語る主体は登場しているであろうか。実際に現出しているのは「スキーもいいな」といった内言だけではないだろうか。「今年の冬休みはどこに行こうか」という内言に引き続いて語る主体が「スキーもいいな」という内言を語っているのではなく、「今年の冬休みはどこに行こうか」という内言に相互作用する形で「スキーもいいな」という内言が溢出しているだけではないだろうか。もちろん、このような主張に対しては、「いやそんなことはない。内言を生み出す〈私〉は存在する。現にこの私がこうして心の中で反論しているではないか」という内言が生み出されるかもしれない。しかし、それはあくまでもそうした内言が生み出されたということであって、内言を生み出す〈私〉が存在するということの確証にはならない。

日常的な内言の過程を内省するかぎりにおいて、そこから内言が流れ出るような基体としての語る主体＝考える主体はどこにも見あたらない。あえて、内言を語る主体を措定するとするならば、それは、フォーコーが言うような語る主体、すなわち「言説の責任者というよりは、非

存在 l'inexistence、その空虚の中で言語の際限のない溢出 l'épanchement が絶え間なく遂行される非存在」(Foucault 1966 b: 524) として指定するしかないだろう。ただし、無理に「語る主体」という言葉を使用する必要はない。内言はそれを生み出す基体なしに、そして、すでに産出された内言に相互作用する形で産出される。後に詳述するように、この基体を持たない過程は、自己言及的なオートポイエーシス・システムの産出作動の過程とみなされるものである。

ところで、「考える」という過程を広義に考えれば、それには、内言の過程だけではなく、心像やはっきりとした形を持たないイメージの溢出の過程も含まれるだろう（過去の想起もここでは心像やイメージの溢出と考える）。そして、この心像とイメージの溢出の過程においてもそれらを生み出す〈私〉の存在は見あたらない。このことに関して、ミッシェル・セールは次のように書いている。

私が考えるということは、私が何かを考えるということ意味しない。私が考えるということは、考えるという活動そのもの、身動きし、成長し、そして私を覚醒させる活動であり、また私の内部に何らかの配置配列をもつと思われるがはっきりと指定できない場において、木蔭のように展開する活動である。…私がしかじかの概念を考えると、私は完全にその概念である、私が木を考えると、私は木であり、私が河を考えると、私は河であり、私が数を考えると、私はどこからどこまで、足の先から頭のとっぺんまで、数である。…私は考える、ゆえに私は無限定である。私は考える、ゆえに私は不特定の人である。一本の木、一つの河、一個の数、一本の木蔭、火、理性、あるいは君、何だっにかまわない。プロテウス〔変幻自在の人〕だ。私は考える、ゆえに私は「誰でもない」。…私は無限定的に誰でもないのである。もし私が考えるなら。私は何物でもなく、私は誰でもない。私は考える、ゆえに私はない。私は考える、ゆえに私は実存しない。私は誰か。オール・マイティの白いドミノ、ジョーカー。純然たる能力〔容積〕。これ以上に抽象的なものはない。私は、私に接岸する思考を受け入れるたんなる娼婦にすぎない (Serres 1982=1983: 51-53)。

「私が考えるということは、私が何かを考えるということ意味しない」ということは、「考える」という過程は考える主体としての〈私〉が何か——一本の木、一つの河、一個の数、一本の木蔭、火等々——を思い浮かべることではないということである。考える主体としての〈私〉が何かを思い浮かべるのではなく、ただ、何かが、心像や漠然としたイメージが、次々と溢出してくるのである。そして、セールは、この次々と溢出してくる心像やイメージそのもの、あるいはあらゆる心像やイメージに化身しうる抽象的な容積を私であるとしているのである⁽⁵⁾。

セールは、考える主体（心像やイメージを思い浮かべる主体）としての〈私〉の存在を否定した。このことに我々は異論はない。ただ、我々は、心像やイメージあるいはそれらに化身しうる何ものかを私とみなすことには同意できない。通常、私とは考える主体であると考えられている。その考える主体としての〈私〉の存在を否定してしまったのだから、もはや「私」という言葉を使う理由がない。心像やイメージあるいはそれらに化身しうる何ものかを「私」と呼ぶことは混乱を招くだけだろう。私は存在せず、ただ、心像やイメージが、一本の木、一つの河、一個の数、一本の木蔭、火が立ち現われてくるのである。

4) 行為主体の不在

身体の運動としての行為は、通常、行為主体としての〈私〉が意志することによって引き起こされると考えられている。行為は意志の作用によって発動し、その意志の作用は行為主体としての〈私〉に由来するという考え方は、疑うことのできない常識として人々の間で信じられている。行為主体の意志が行為を実現するという「意志—運動モデル」(大森 1999 e: 272-277)は、日常的な知として定着したものと言えよう。そして、この意志—運動モデルが受け入れられている主な理由としては、次の二つのことが考えられる。一つは、「～～しよう」と思ってから、特定の行為(群)を遂行することが日常的に行われていること、もう一つは、身体の運動としての行為が随意性を伴って、すなわち意のままという感覚、いつでも中止可能、変更可能という感覚を伴って生起していることである。しかし、この二つのことによって、意志—運動モデルの妥当性は本当に保証されるのだろうか。順番に検討してみることにしたい。

確かに、「～～しよう」と思ってから、特定の行為(群)を遂行することは日常的に行われている。「天気が良いから、散歩しよう」と思って散歩に出る、あるいは、ビールのイメージを思い浮かべてビールを飲むといったことはそれこそ日常茶飯事である。しかし、行為は、本当に「～～しよう」と思うことを原因として遂行されているのであろうか。行為は、通常、複合性を持っている。つまり、一つの行為は、それを構成する複数の下位行為から構成されている。よって、「～～しよう」と思うことが、一つの行為を引き起こす原因となるためには、それが、その行為を構成するすべての下位行為の原因となっていなければならない。先の例で考えてみよう。「散歩をしよう」と思うことは、服を着替え、靴をはき、ドアを開き、道を横断し、坂道を登るといった散歩の一つ一つの下位行為を引き起こしていると考えられるのであろうか。例えば、マンションの前の横断歩道を青信号で渡るという行為は、「散歩をしよう」と思ったことを原因としているのであろうか。答は否であろう。

ただ、こうした議論に対しては、次のような反論が予想される。「確かに、服を着替え、靴をはき、ドアを開き、道を横断し、坂道を登るといった一つ一つの行為は、「散歩をしよう」と思ったことによって引き起こされているわけではない。しかし、これら一つ一つの行為を遂行する前に行為者はそれらの行為を遂行しようと思ったはずである。ドアを開ける前には、「ドアを開けよう」と思ったはずである。ある行為のどのような下位行為を遂行するにあっても行為者はその下位行為を遂行しようと思うはずである。よって、やはり行為は「～～しよう」と思うことによって引き起こされているのである。」

このような反論は一見もっともである。しかし、本当にどのような行為も「～～しよう」と思うことによって引き起こされていると言えるだろうか。例えば、服を手にとり、そでに腕を通し、腕を伸ばし、ボタンをかけるといった行為は、「服を手にとろう」、「そでに腕を通そう」、「腕を伸ばそう」、「ボタンをかけよう」と思うことによって引き起こされていると言えるだろうか。言えないだろう。「ボタンをかけよう」と思ってボタンをかけることは一般的にはない。「～～しよう」と思わないでも、行為は遂行されている。むしろ、その方が普通だろう。人は「歩こう」と思わないでも歩いているのである。そして、「～～しよう」と思わないでも行為が遂行されているということは、「～～しよう」と思うことが行為を引き起こしているわけではないということである。(なお、「～～しよう」と思うことと、それに引き続く行為(群)との関係に関しては、8で詳述する。)
「～～しよう」と思うことが意志作用であり、それが行為を引き起こすという図式は妥当性を持っていない。

ただ、内言やイメージの形で「～しよう」と思うこととは別に、行為を引き起こす心的な作用といったものをあらゆる行為の前に見出すことができれば、意志－運動モデルは妥当性を持つことになる。そして、そのような作用とみなされうるものの候補がないわけではない。「人々がいわゆる意志行為に際して内に感じる起動感」（廣松 1993：274）、全力疾走をしている時に生じるような“歯をくいしばる感じ”、重い物を持ち上げている時の力感といったものがそうした候補である。（意志－運動モデルの支持者はむしろこうしたものを意志作用の実体と考えているかもしれない。）

しかし、これらを行為を引き起こす心的な作用とみなすことはできない。廣松渉が指摘したように、「人々がいわゆる意志行為に際して内に感じる起動感」は、「心なるものの作動の感知ではなく、一定の肉体的過程の始動（神経支配的筋肉運動の起始）の感知」（廣松 1993：274）であり、「すでに発動された或る身体的状態・身体的態勢の追認的感受にすぎない」（廣松 1989：274）。同様に、全力疾走をしている時に生じるような“歯をくいしばる感じ”や重い物を持ち上げている時の力感といったものも身体的状態の感知である。それに、こうした決意的起動感や力感はあらゆる行為に際して生じているわけではない。普通、行為は決意的起動感や力感なしにスイスイ行われている。決意的起動感や力感も行為を引き起こす意志作用ではない。行為を引き起こす意志作用といったものは存在しないのである。

意志－運動モデルが受け入れられているもう一つの理由は、身体の運動としての行為が随意性の感覚を伴って、すなわち意のままという感覚、いつでも中止可能、変更可能という感覚を伴って生起していることである。このような感覚が行為に伴っていることによって、行為には何か意志作用といったものが先行し、その意志作用によってその行為が引き起こされているという信念が生まれているのである。しかし、大庭健や大森莊蔵が言うように、行為に随意性の感覚が伴っているということによって、行為は主体の意志作用によって発現していると結論づけることはできない。実際に観察されるのは、あくまでも随意性の感覚を伴った行為だけであり、意志作用と行為の因果的連鎖はどこにも見当たらない（大庭 1997：36；大森 1999a：187-188）。行為は随意性の感覚を伴って生起しているが、先に述べたように行為を引き起こす意志作用といったものは存在しない。行為が随意性の感覚を伴って生起していることを指摘することによっても、意志－運動モデルの妥当性を主張することはできないだろう。

「～しよう」と思ってから、特定の行為（群）を遂行することが日常的に行われているという事実、及び行為が随意性の感覚を伴って生起しているという事実によって、意志－運動モデルの妥当性を保証することはできない。ただ、以上のような議論にもかかわらず意志－運動モデルを支持する人々はいらるだろう。〈私〉の意志が〈私〉の行為を引き起こすという信念は根強いものである。しかし、意志－運動モデルの支持者に、「自分自身が最後に意志作用を行使したのはどれほど前のことであったのか、あるいは、たとえば「小ちゃんマフエット嬢ちゃん」を思い出して朗誦する際に何度意志を働かせたか」（Ryle 1949=1987: 84）と尋ねるならば、彼あるいは彼女は答に窮するだろう。そして、「われわれが意志作用の頻度、持続時間、強さなどに関する簡単な問にどのように答えるべきかということを知らないという事実がひとたび確認されるならば、意志作用の働きが存在するという主張は何ら経験的根拠を持つものではないと結論することは正当」（Ryle 1949=1987: 84）なのである。

また、行為主体としての〈私〉の意志作用によって行為が生起するということを主張することは、「精神的存在が身体という物質的存在の運動過程に作用力（精神的秘匿力）を及ぼす」

(廣松 1992: 180) ということを主張すること、「空間における物質の運動とは異なる種類の心的推力なるものが永遠の神秘のヴェールに包まれたある仕方であれわれの筋肉の収縮を惹き起こすことができる」(Ryle 1949=1987: 82) と主張することである。それは、結局、「一種の神秘的な作用力を認める」ということである(廣松 1989: 274)。そして、意志—運動モデルの支持者に、「あなたはこのような神秘的な作用力の存在を認めるのですか」と尋ねるならば、彼あるいは彼女はやはり答に窮するだろう。

さて、以上で我々は、行為を引き起こす意志作用といったものが存在しないということを示すことによって、意志—運動モデルが妥当性を持っていないということを示してきた。そして、行為を引き起こす意志作用が存在しないということは、その主であるとされる行為主体も存在しないということである。様々な行為を遂行する身体は存在する。しかし、その身体を意志作用によって操縦する行為主体といったものは存在しないのである。

なお、最後に付言しておけば、我々は意志—運動モデルの妥当性は否定するが、意志的な行為の存在は否定しない。意志的な行為は存在する。ただ、それは、行為主体の意志作用によって引き起こされる行為といったものではない。アンスコムは、意志的な行為を意志作用が原因となって生じる身体的な運動であるとみなす見解を斥けた(Anscombe 1957=1984)。我々もまた意志的な行為をそのようなものとは考えない。意志的な行為がどのようなものであるのかについては、8で詳述することにしたい。

5) 語る主体の不在

認識し、考え、行為を企図する〈私〉は、言語という道具を使って自らの思念を他者に伝達する主体でもあると考えられている。人間の主として想定されている〈私〉は、発話することによって、あるいは書くことによって「語る」主体でもある。そして、この語る主体⁶⁾としての〈私〉に最初に亀裂を入れたのはおそらくマラルメである。「マラルメの全詩学は、エクリチュールのために作者を抹殺することにつきる」(Barthes 1968=1979: 82)。マラルメによると、「詩のことばは、もはや、或る個人(une personne)のことばではない。つまり、詩のことばにおいては、何者も(personne)語らず、語っているものは、何者(personne)でもないのだ、ただことばだけが、自らを語っている」(Blanchot 1955=1977: 80)。マラルメは、「それまで言語活動の所有者と見なされてきた者を、言語活動そのものによって置き換えることの必要性を、つぶさに見てとり予測した」(Barthes 1968=1979: 81)のである。

ただ、マラルメの議論において、自ら語っているとされるのは、あくまでも「詩のことば」、彼によって「本質的なことば」(Blanchot 1955=1977: 80)とされた「詩のことば」である。マラルメが抹殺したのは詩的言語の主体である。しかし、存在しないのは、何も詩的言語の主体だけではない。どのような言語活動においても、それを引き起こしている語る主体といったものは存在しないのである。以下、前節までの議論をふまえてこのことを確認することにしたい。

まず、書くという振る舞いについて考えてみよう。書くという振る舞いは、通常、次の二つの過程から成り立っている。一つは、何を書くのかを考える過程であり、これは内言の過程である。もう一つは、考えたことをペンを動かすことによって、あるいはキーボードを叩くことによって書き記す過程であり、これは身体的な行為の過程である。書くという振る舞いは、この二つの過程が互いに呼応しあいながら交互に進展していく過程である。そして、この二つの過程の間における呼応がどのようなものであるのかを理解するには、内言が持つ以下のような

特性を知っておく必要がある。

内言は単に外言マイナス音ではない。内言は、「外言からの機能的、構造的自立によって発達していく」（Lotman 1973=1979: 110）。内言のもっとも肝要な特性はその独自の統辞法にある（Vygotsky 1934=1971: 201-202）。その統辞法によって、内言は通常の話し言葉や書き言葉に比べて著しい断片性、不完全性、省略性を持っている（Vygotsky 1934=1971: 202）。語のレベルで言えば内言における語は簡略化され、「語の記号、語の指標に変わっていく傾向をもつ」（Lotman 1973=1979: 111）。こうした内言の特性に関して、サルトルは、『嘔吐』の中で次のように書いている。

それから、思念の中にはことばがある、終わりまでいわれなかったことば、たえずもどってくる文章の下書き。「私はどうしても終ら…。私は存…。死ん…。ド・ロールボン氏は死んだ…。私は…でない。私は存…。」（Sartre 1938=1951: 116）

内言は、「文章の下書き」ではあるが、それは「舌足らず言語」（大森・中島 1990: 8）であって、それがそのまま書き記されているわけではない。もし、内言がそのまま書き記されているのだとしたら、書くという振る舞いによって生み出される書き言葉は、サルトルが挙げている例のような不完全で断片的なものにしかないだろう。

書くという振る舞いにおいては、内言がそのままの形で書き記されているわけではない。書くという振る舞いは、内言と書記行為が次のように呼応しあいながら進展していく過程である。まず、不完全で断片的な内言が生起する。次に、その内言に呼応して書記行為が遂行され、一定の書き言葉が生み出される。次に、その書き言葉に呼応してそれを補完・修正する内言が生起する。次に、その内言に呼応して書記行為が遂行され、さらなる書き言葉が生み出される。そして、一つの文が完成すると、その文に接続する内言がさらに生起する。次に、その内言に呼応して書記行為が遂行され、一定の書き言葉が生み出される。次に、…。

なお、書くという振る舞いの要諦は書記行為に先立つ内言の過程にある。なぜなら、書くという振る舞いによって語られる言葉を実質的に生み出しているのは、内言の過程だからである。また、書くという振る舞いは、不完全で断片的な内言が、書記行為を媒介として自らをモニターし、自らを書き言葉として整備していく過程であるとも言えるだろう。

以上で、書くという振る舞いがどのような過程であるのかを確認した。では、この書くという振る舞いは、〈私〉という主体によって引き起こされていると言えるだろうか。答は否である。書くという振る舞いの要諦をなすのは、何を書くのかを考える過程＝内言の過程であるが、内言が〈私〉という主体によって生み出されているのではないことは、3) ですでに述べた。内言の過程には、そこから内言が流れ出るような基体としての語る主体はどこにも見あたらない。内言は語る主体なしに産出されている。また、内言を書き記す行為も〈私〉という主体によって引き起こされているわけではない。内言を書き記す行為とは、具体的には、ペンを動かしたり、キーボードを叩いたりする行為であるが、こうした身体的な行為をその意志作用によって引き起こしている行為主体といったものが存在しないことは、4) で明らかにした。このように、何を書くのかを考える主体も考えたことを書き記す主体も存在しない。書くという振る舞いを通して言葉を紡ぎ出していく語る主体といったものは存在しないのである。

次に、発話行為について考えてみたい。一般に、発話行為とは、言葉という道具＝媒体を使

用して、語る主体としての〈私〉が自らの言いたいことを他者に伝える行為であると考えられている。発話行為は道具を使う他動詞的な行為であるとみなされているわけである。しかし、発話行為は身体から独立して存在する道具を操作する行為ではない。発話行為は、例えば、貨幣のような媒体を他者に譲渡する行為ではない。発話行為は自動詞的な身体的振る舞いである。発話行為は、肺、喉頭、口蓋、鼻、舌、歯、唇といった（本来的には発声のための器官ではないが）言語音を生み出すのにたまたま有用な器官を動かす身体的な振る舞いである（Kristeva 1981: 24）。そして、その身体的な振る舞いの結果、言葉が知覚的に現前するのである。

では、この言語音を生み出すのに有用な器官を動かす身体的な振る舞いとしての発話行為は、〈私〉という主体によって引き起こされていると言えるだろうか。これも答は否である。くり返しになるが、身体的な振る舞いをその意志作用によって引き起こしている行為主体といったものは存在しない。ペンを動かしたり、キーボードを叩いたりする振る舞いを引き起こす行為主体が存在しないように、喉頭や舌や唇を動かす行為主体も存在しない。発話行為の主体といったものも存在しないのである。

なお、発話行為の過程には、言いたいことを考える過程も含めるべきかもしれない。ただ、言いたいことを考えてから口を開くといったケースは、実際にはそれほど多くないように思われる。例えば、友人ととりとめもない世間話をする時、あるいは会社のミーティングで仕事の手順を話し合う時、あるいは朝出会った隣人と天気の話をする時、言いたいことを考えてから口を開くといったことはあまりないのではないだろうか。もちろん、言いたいことを考えてから口を開くというケースも間違いなく存在する。そのようなケースにおいて、言いたいことを考えるという過程は、内言の過程、あるいは心像やイメージが溢出する過程である。ただ、内言も心像もイメージも、〈私〉という主体によって生み出されるわけではない。言いたいことを考える主体は存在しない。よって、言いたいことを考える過程を発話行為の過程に含めたとしても、発話行為の主体といったものが存在することにはならないだろう。（なお、発話行為がどのようにして生起しているのかについては、11でくわしく説明する。）

以上に見てきたように、書くという振る舞いの主体も発話行為の主体も存在しない。書くことによって、あるいは発話することによって言葉を語る主体といったものは存在しないのである。

さて、本章では、知覚主体としての、認識主体としての、考える主体としての、行為主体としての、そして語る主体としての〈私〉が存在しないことを確認してきた。ところで、論者の中には、主体としての〈私〉が存在しないことは一応認めるものの、やはり私というものは存在するのだと主張する者もいる。最後にこのような議論を紹介し、それに対する我々の考えを示しておきたい。

大澤真幸は、ウィットゲンシュタインの「思考し表象する主体なるものは存在しない」（Wittgenstein 1922=1968: 169）という立言を受けて次のように主張している。

思考や表象が次々と生起していくとき、すなわち現象が連続しているとき、直接には、どこにも私自身という存在が確認されたりはしない。たとえば、どこかに痛みを覚えているとき、どこにも「痛みを所有している私自身」が知覚されたりはしないのである。だから、ウィットゲンシュタインが述べているように、「思考し、表象する私」は、積極的には存在しない。

しかし、「私」は、端的に無であるわけでもない。「私」は、消極的な意味においては、存在するのである。言い換えれば、「私」は、二重否定的な仕方——「存在しないわけではない」と表現するほかないような様態において——存在しているわけだ。…可能的・現実的な諸現象が所属する最大限に包括的な領域が、「宇宙 universe」である。…現象の全体性——宇宙——の存在が、現象がまさに現象たりうるための要件である…しかし、こういった現象の全体性自体は、その本性上、直接に現象することはない。すなわち、宇宙それ自体が、われわれの感覚や思考に——つまり任意の志向作用に——与えられることはない。…宇宙のこのような存在の仕方は、言わば消極的なものである。それは、他の諸事物のように何らかの現象を通じて積極的にその存在を主張する、ということはない。しかし、それは、諸現象の生起の前提要件である限りでは、存在している。…〈私〉であるということは、現象がそれに対して存在している、ということである。それゆえ、〈私〉の存在とは、現象の全体性である宇宙の存在と同じことに帰着しよう。任意の現象が、宇宙の（消極的な）存在を前提にしているように、〈私〉の存在を前提にしている。…しかし、現象の全体性自身が直接に現前することがないのと同様に、〈私〉それ自身は、直接に現象することなく、それゆえ宇宙の内的な事物として定位することもできない。〈私〉こそが、現象の包括的な全体の同値的な対応物だからだ（大澤 1996：178-179）。

我々は、大澤の言う「可能的・現実的な諸現象が所属する最大限に包括的な領域」としての「宇宙」、あるいは「諸現象の生起の前提要件」としての「宇宙」というものがどのようなものなのかよく理解できない。ただ、我々も諸現象の生起を可能にする根源的な作動の存在を認め、それを「性起 Ereignis」（Heidegger 1969: 20-25=1973: 38-48）というハイデガーの用語で呼んでいる。「性起」はあらゆる現象を生起せしめる作動であり、それ自身は決して現前しない。（「性起」の詳細については、6以降で説明する。）そして、この「性起」は明らかに「私」とは呼べないものである。通常、「私」という言葉は、「知覚、認識、思考、行為、発話の主体として身体に宿っているもの」という意味合いで使用されている。よって、現象を生起せしめる作動のことを「私」と呼ぶことは明らかに不適切である。

大澤の言う「宇宙」は、我々の言う「性起」とはまったく異なるものかもしれない。ただ、それが、「知覚、認識、思考、行為、発話の主体として身体に宿っているもの」ではないことは間違いないだろう。「諸現象の生起の前提要件」は「私」と呼べるようなものではない。

大澤は、私は直接には現前しないが存在すると言う。しかし、大澤の言う私は、通常の意味での私ではない。言いかえると、大澤がその存在を主張しているのは「諸現象の生起の前提条件」であり、それを「私」と呼んでいるだけである。大澤の議論は、実質的には、〈私〉の存在を主張するものにはなっていない。大澤の議論は、「〈私〉は存在しない」という本章の主張を無効にするものではない。

【註】

- (1) 一般的にその存在が想定されている〈私〉という主体とデカルトが方法的懐疑の結果発見した「私」は必ずしも一致するわけではないが、ここでは慣例に従ってこのように言う。
- (2) 言うまでもなく、ここで言う「人間の終焉」は、フーコーが『言葉と物——人文科学の考古学』の中で論じた「人間の終焉」とは異なる。フーコーがその終焉を予言した「人間」とは、「労働と生命と

言語に支配された」(Foucault 1966 a=1974: 333) 存在としての人間、「さし迫った死から逃れるため、その生涯を過ごし擦りへらし失っていく人間」(Foucault 1966 a=1974: 276)、「不透明な語で思考すること」(Foucault 1966 a=1974: 336)を強制された存在としての人間、すなわち「有限性のうちにある人間」(Foucault 1966 a=1974: 338)である。こうした「人間」の出現は、リカード以来の経済学、キュヴィエ以来の生物学、ポップ以来の文献学と密接なつながりを持っている。「人間」は、生産し、生き、話す特別な存在として、知の近代的な空間に登場する。「人間」は、「人間」を対象とする学問として特権的な地位を得た三種類の知、すなわち経済学、生物学、文献学によって、このようなアイデンティティを得たのであった」(Bernauer 1990=1994: 129)。この「人間」が出現したのは一八世紀の末であり、それ以前には、生命、労働、言語が存在しなかったのと同じように、「人間」は存在しなかった(Foucault 1966 a=1974: 328)。そして、一九世紀以降、心理学、社会学、文学、神話学、歴史学、精神分析、文化人類学、言語学といった人文諸科学が、この「人間」を理解するために誕生することになる。ただ、皮肉なことに「人間」は、「人間」を理解するために近代のエピステーメで形成されたはずの「人間科学」(心理学、社会学、言語分析、精神分析、文化人類学)によって、消滅させられることになる」(Bernauer 1990=1994: 146-147)のである。もう少し詳しく言えば、人文諸科学の中でもフーコーが「反=科学」と呼ぶ文化人類学と精神分析が「人間」を解消する(Foucault 1966 a=1974: 401)。文化人類学と精神分析は、常に「人間の外部の諸限界を構成するもの」、「人間の実定性を醸成するもの」を対象とし、そのことによって、「人間をたえず「解体する」ことをやめない」(Foucault 1966 a=1974: 401)。この二つの学問分野は、「人間をさらに根本的なもの(人間の無意識)によって説明するがゆえに、人間の概念から根本的な認識カテゴリーとしての地位を奪うことになる」(Gutting 1989=1992: 342)。このような意味において、それらは、「人間の概念を掘り崩す」のである(Gutting 1989=1992: 342)。そして、さらに、「文化人類学と精神分析に形式的モデルをあたえる」第三の「反=科学」である言語学も「人間をその終焉に導く」(Foucault 1966 a=1974: 403-404)。ここで言う言語学とは「それ自身のなかで基本的なものとしての価値をもつ実定的領域」としての「純粹言語」を対象とする科学であり(Foucault 1966 a=1974: 403)、この言語学が新しい言語観をもたらし、そのことによって「人間」を解体するのである。その言語観によると、言語は「人間の表象能力の所産かつ担体」ではない(Gutting 1989=1992: 331)。言語は「人間の世界表象の企図とは本質的に結びついていない自足的で自己言及的なシステム」である(Gutting 1989=1992: 331)。この言語を語るのは「その孤独、その束の間のおののき、その無のなかにおける語そのもの——語の意味ではなく、その謎めいた心もとない存在」(Foucault 1966 a=1974: 324)である。こうした言語観が、「話す存在」としての「人間」を解消する。言語の純粹理論によって、「思考がはげしく言語そのもののほうへ、その単一で困難な存在のほうへつれもどされ」(Foucault 1966 a=1974: 325)、「文学においても、形式的反省においても、言語の問題が提起されている」(Foucault 1966 a=1974: 408)。そのことが、「人間が死滅しつつあることのしるし」(Foucault 1966 a=1974: 408)なのである。

フーコーによる「人間の終焉」論のごくごく表面的なアウトラインは以上の通りだが、正直に言って、我々にはフーコーの議論がよくわからない(何を言っているのかがはっきりと理解できない)。間違いないのは、我々が廃棄しようとしている「人間」とフーコーの言う「人間」が別物であるということである。ただし、フーコーの議論と我々の議論に接点がないわけではない(我々の誤解でなければ)。フーコーは、言語の純粹理論が、「話す存在」としての「人間」を解体すると考える。ポップの文献学において、言語は、「もっとも恒常的なその語根において、行為や状態や意志を指示し、人の見るものというよりはむしろ、人のなすこと、あるいは蒙ることを最初から言おうと望む」(Foucault 1966 a=1974: 310)ものであった。「言語は、知覚される物の側ではなく、活動する主体の側に「根をもつ」」(Foucault 1966 a=1974: 310)。そして、「言語が表現するとすれば、それは、言語が物を模倣しなぞるからではなく、言語が話す人々の基本的意志を顕示し翻訳するから」(Foucault 1966 a=1974: 311)であった。しかし、言語の純粹理論において、言語はこのようなもの——話す人々の基本的意志を顕示し翻訳するもの——ではなくなる。「言葉と物」と同じ年に発表された「外の思考」の中での表現を使えば、言語は「もはや言説でも意味の伝達でもなく、生な存在としての言語の開陳、露わにされ

た純粋な外在性」(Foucault 1966 b: 524)なのである。このような言語観のもとでは、通常の意味での語る主体はその居場所を失う。「語る主体はもはや言説の責任者（すなわち、その言説を支え、その中で断言しかつ判断し、時にはそのために設置された一つの文法的な形態のもとに自己を表現する存在）というよりは、非存在 *l'inexistence*、その空虚の中で言語の際限のない溢出 *l'épanchement* が絶え間なく遂行される非存在なのである」(Foucault 1966 b: 524)。「人間」をその終焉に導くということは、通常の意味での語る主体を「言語の際限のない溢出」に置き換えるということでもある。そして、このような作業は、本稿においても行われる。本稿において、我々は、発話行為や内言がそれらを構成素とするオートポイエーシス・システムの自己創出的（オートポイエティック）な産出作動によって産み出されるという議論を展開し、そのことを通して語る主体並びに考える主体を廃棄する。それは語る主体並びに考える主体を言語のオートポイエーシスに置き換える作業であり、「話す存在」としての「人間」を解体する作業であるとも言えよう。〈私〉を消去するということは、発話行為や内言の主体を消去するということでもあり、その過程については、フーコーの言う「人間の終焉」の一環に該当するとみなすことができるかもしれない。

- (3) 考える〈私〉の存在について、『省察』では、さらに次のような時間的条件がつけられている。「私は有る、私は存在する、これは確実だ。しかし、いかなる間か。もちろん、私が思惟する間である。なぜというに、もし私が一切の思惟をやめるならば、私は直ちに有ることを全くやめるということが恐らくまた生じ得るであろうから」(Descartes 1641=1949: 41)。この場合、文脈から考えれば、「私が思惟する間」というのは、『方法序説』におけるのと同様、「すべては偽である、と考えている間」である。ところで、我々は常に方法的懐疑を行っているわけではない。とすれば、〈私〉は持続性をもたないということになるのではないか。この点に関して、伊藤勝彦は次のように論じている。まず、デカルトは、現実的意識の内から、方法的懐疑によって感覚・想像力などの作用を切り離し、純粋な精神へ高まりゆく上昇の過程の頂点において、〈私〉の存在の確実性に到達した。ところが、彼は、純粋知性としての〈私〉から実体としての〈私〉を導き出すために、再び方法的懐疑以前の現実的意識の内に何の矛盾もなく回帰してしまう(伊藤 1967: 179-181)。〈私〉の存在の確実性に到達した後、彼は、〈私〉を「思惟するもの *res cogitans*」と規定し、その内実をさらに「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せぬ、なおまた想像し、感覚するものである」(Descartes 1641=1949: 43)と説明するのである。このように、現実的意識の立場に回帰してしまえば、現在の瞬間に、疑いという思惟の様態が欠如していても、常に別の様態の思惟（例えば、感覚する思惟、想像する思惟）が現前していることになる。つまり、〈私〉の存在は常に持続するということになるのである(伊藤 1967: 181)。
- (4) なお、ニーチェが指摘する「信仰」、「習慣」によって、考える〈私〉を措定したのはデカルトだけではない。例えば、ウィリアム・ジェームズは、考える主体としての主我 I をめぐる議論の中で、次のように言っている。「われわれが「I」と言うときにごく自然に考えるものは、何か常に同一のものである。このために多くの哲学者は経過的意識状態の背後に不変の実体、あるいは行為者を仮定するようになった。この行為者が考える主体であり、「意識状態」は単にその道具あるいは手段である。「靈魂」、「先駆的自我」、「精神」などは皆、この不変の考える主体の呼び名である。」(James 1892=1992: 273)
- (5) なお、ヘーゲルもセールと同じような私の規定を行っている。ヘーゲルによれば、「「私」は、あらゆるものを受け入れ、あらゆるものをそのうちに保持する空虚な容器である。あらゆる人は、「私」という夜のうちに埋められた諸表象からなる一つの全世界である」(Hegel 1817=1951: 119)。
- (6) 「語る主体 *sujet parlant*」という言葉を頻繁に使用したのはソシュールであるが、幾人かの論者が指摘しているように、ソシュールは人間が言葉を発するという場面を認識論的モデルとして設定したことはなく、彼の言う「語る主体」とは、実質的には「聴く主体」を意味している(立川 1986: 79-83)。これに対して、ここで言う「語る主体」とは、文字通りの語る主体（発話することによって、あるいは書くことによって言葉を語る主体）のことである。

〔付記〕

本稿は、以前に発表した下記の諸論稿を一つのベースにしている。よって、これらの論稿で扱ったトピックを本稿で再び論じることもあるが、その際には、新たな位置づけのもとで内容をさらに練り上げる形で論じ直すつもりである。ただし、論述が旧稿とまったく同じものになってしまう場合には、旧稿の該当ページを指示するだけにとどめたい。

「心的システム論（上）——意識と無意識のオートポイエーシス」『人文論叢』14、1997：33-63

「心的システム論（下）——意識と無意識のオートポイエーシス」『人文論叢』15、1998：167-183

「内言の自己意識と〈私〉」日本記号学会編『聲・響き・記号（記号学研究18）』東海大学出版会、1998：181-191

「行為のオートポイエーシス——主体なき行為論の試み」『人文論叢』16、1999：161-178

「意識システムの自己言及的作動と意味世界の産出」『人文論叢』17、2000：101-121

「発話行為論序説——身体システム論に依拠して」『人文論叢』19、2002：159-173

〔文献〕

- Anscombe, G. E. M. 1957 *Intention*, Basil Blackwell. = 1984 菅豊彦訳『インテンション』産業図書
- Barthes, R. 1968 "La mort de l'auteur", *Manteia*, 5. = 1979 花輪光訳「作者の死」『物語の構造分析』みすず書房
- Bernauer, J. 1990 *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Humanities Press International, Inc. = 1994 中山元訳『逃走の力——フーコーと思考のアクチュアリティ』彩流社
- Blanchot, M. 1955 "L'expérience de Mallarmé", *L'espace littéraire*, Gallimard. = 1977 栗津則雄訳「マラルメの経験」『マラルメ論』筑摩書房
- Descartes, R. 1637 *Discours de la méthode*. = 1974 野田又夫訳「方法序説」『方法序説・情念論』中央公論社
- Descartes, R. 1641 *Meditationes de prima philosophia*. = 1949 三木清訳『省察』岩波書店
- Foucault, M. 1966 a *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard. = 1974 渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物——人文科学の考古学』新潮社
- Foucault, M. 1966 b "La pensée du dehors", *Critique*, 229, juin: 523-546
- Gutting, G. 1989 *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press. = 1992 成定薫・金森修・大谷隆昶訳『理性の考古学——フーコーと科学思想史』産業図書
- 橋爪大三郎 1996 「〈言語〉派社会学」『岩波講座現代社会学 第5巻 知の社会学／言語の社会学』岩波書店
- Hegel, G. W. F. 1817 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. = 1951 松村一人訳『小論理学（上）』岩波書店
- Heidegger, M. 1969 "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer. = 1973 辻村公一・H. ブフナー訳「時と有」『思索の事柄へ』筑摩書房
- 廣松 渉 1988『哲学入門一步前——モノからコトへ』講談社
- 廣松 渉 1989『身心問題』青土社
- 廣松 渉 1990「総説 カントを承けてフィヒテへ」『講座ドイツ観念論 第3巻 自我概念の新展開』弘文堂
- 廣松 渉 1992『哲学の越境——行為論の領野へ』勁草書房
- 廣松 渉 1993『存在と意味 第二巻』岩波書店
- 廣松 渉 1994『フッサール現象学への視角』青土社
- Hume, D. 1739 *A Treatise of Human Nature*. = 1980 土岐邦夫訳「人性論」『世界の名著 32 ロック ヒューム』中央公論社
- Husserl, E. 1922 *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer. = 1970 立松弘孝・松井良和・赤松宏訳『論理学研究2』みすず書房 = 1974 立松弘孝・松井良和訳『論理学研究3』みすず書房

- Husserl, E. 1929 *Cartesianische Meditationen*. = 1980 船橋弘訳「デカルト的省察」『世界の名著 62 プレンターノ フッサール』中央公論社
- Husserl, E. 1950 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Martinus Nijhoff. = 1979 渡辺二郎訳『イデーン I - I』みすず書房 = 1984 渡辺二郎訳『イデーン I - II』みすず書房
- Husserl, E. 1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff. = 1995 細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社
- 伊藤勝彦 1967『デカルト』清水書院
- James, W. 1892 *Psychology: Briefer Course*. = 1992 今田寛訳『心理学（上）』岩波書店
- 木村 敏 1975『分裂病の現象学』弘文堂
- 木村 敏 1983『自分ということ』第三文明社
- Kristeva, J. 1981 *Le langage, cet inconnu*, Seuil.
- Lotman, Yu. M. 1973 О двух моделях коммуникации в системе культуры. = 1979 磯谷孝訳「文化の体系における二つのコミュニケーション・モデルについて」『文学と文化記号論』岩波書店
- 松浦寿輝 1997『ゴダール』筑摩書房
- Nietzsche, F. 1887 *Zur Genealogie der Moral*. = 1940 木場深定訳『道徳の系譜』岩波書店
- Nietzsche, F. 1906 *Der Wille zur Macht*. = 1980 原佑訳『ニーチェ全集 12 権力への意志（下）』理想社
- 西田幾多郎 1950『善の研究』岩波書店
- 大庭 健 1997『自分であるとはどんなことか——完・自己組織システムの倫理学』勁草書房
- 大森荘蔵 1998『思考と論理』『大森荘蔵著作集 第七巻 知の構築とその呪縛』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 a 「「私」の追究」『大森荘蔵著作集 第九巻 時は流れず』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 b 「分析哲学と現象学」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 c 「見えている」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 d 「何が見えるのか」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 e 「心」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵・中島義道 1990「時間・我・死」『理想』645: 2-22
- 大澤真幸 1996『性愛と資本主義』青土社
- Ryle, G. 1949 *The Concept of Mind*, Hutchinson. = 1987 坂本百大・宮下治子・服部裕幸訳『心の概念』みすず書房
- Sartre, J. -P. 1938 *La nausée*, Gallimard. = 1951 白井浩司訳『嘔吐』人文書院
- Serres, M. 1982 *Genèse*, Grasset et Fasquelle. = 1983 及川馥訳『生成——概念をこえる試み』法政大学出版局
- 滝浦静雄 1990『「自分」と「他人」をどうみるか』日本放送出版協会
- 立川健二 1986『《力》の思想家ソーシャル』水声社
- Vygotsky, L. S. 1934 *Мышление и Речь*. = 1971 柴田義松訳『思考と言語（下）』明治図書
- Wittgenstein, L. 1922 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul. = 1968 坂井秀寿訳「論理哲学論考（一九二一年）」『論理哲学論考』法政大学出版局
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell. = 1976 藤本隆志訳「哲学探究」『ウィトゲンシュタイン全集 8 哲学探究』大修館書店