

ダブル・リアリティ

橋爪 大三郎

以前に私は、われわれの経験する社会的現実の相を、ダブル・リアリティ（二重の現実性）とみるよう提案した（橋爪 [1978]）。これはささやかな提案だったが、若干のひとびとに興味をもっていただいた。この二重性こそ、社会空間の成立にとっておそらく根本的である。社会空間の全域にわたる事象、とりわけ言説や権力の効力を考える場合には、この考察を欠くことができない。本稿では、この一方だけに依拠しようとした2種類の文体——現象学と唯物論——の関係を、身体と空間の概念をつかかって再考する。そして、記号・社会形式の間身体的な波及を、社会理論の公理にかぞえることの必要を説く。

本稿は、大掴みな見取りを与えることを目的にする。地球が平板なのか、それとも円いのが問題になっているとき、細部はどうあれまらず、地図の作図原理を示すことが先決だろう。同じように、ここで私は、従来の議論の問題点を指摘し、それにかえて私の議論を示すことをめざしたい。大いそぎで提出した議論なので、Husserl や Merleau-Ponty のように厳密・周到ではない。細部の無防備を衝かれればどうしようもないが、それでも骨組みだけなんとか持ちこたえればさいわいだ、と思っている。

1. 問題の所在

「二重の現実性」がどのようなものかは、あとで定義を与えよう。いちおうは、いわゆる現象学 (phenomenology) が記述する社会の様相と、唯物論 (materialism) が前提する社会の様相とがあまりに違い違っている、にもかかわらずどちらも相手を排斥できない、ことだとしておいてほしい。

最初にこの問題に気付くのは、西欧の近代哲学に幾筋か深い亀裂が走っているのを目にする

ときである。たとえばマルクス主義は、真理の言説をふりかざし、自分以外の立場に徹底した党派的攻撃を加える。この攻撃の前提となる問題構成はもともと、マルクス主義の持ち込んだものであり、さしあたりマルクス主義の言説の内部でしか効力がない。これに対して哲学的懐疑論の諸流派は、いろいろ基準をたてて、確実な言説の体系を確保しようとし、返す刀でマルクス主義を潰しにかかる。とりわけ現象学が、その急先鋒をつとめている。

こうした亀裂と抗争は、決着不可能であり、調停も不可能である。各陣営は、真理は唯一であるという古典的な観念をもっているにもかかわらず（いや、そのせいでよけいに）身動きのとれない対立をつづけている。（身動きがとれないというのは、ここに参入するには「真理」を掲げなければならないが、そうすると調停どころか、新たな抗争の火種をまいてしまうからである。）

そこで私は、この亀裂と抗争を、「真理」をめぐる対立でなく、社会空間をめぐる文体 (style) の差異だと考えることにしたい。典型的な文体としてとりあげるのは、現象学的文体／唯物論

的文体のふたつであるが、両者はどちらも、社会空間についての歪曲した射影だとみなされる。というよりも、そのように解することで逆に、これらの哲学的文体をうみだす母胎(matrix)としての社会空間に、遡行したいのである。以上の作業は、哲学的言説の総体に、<構造>主義的に接近することだ、ともいえよう。なぜなら、この作業は、おのおのの哲学的な言説を、社会空間からえられる経験のヴァリエント(異本)とみなし、特徴ある編成をもったものとして扱うからである。それらは、言語についての方法論的な自覚がないので、自分がどれほど特異な文体をしているか、よくわかっていない。

哲学が示す個々の文体は、ある特定の視界(perspective)に固執するところから生じているようだ。言語はこの視界に奉仕する。けれどもこれらの視界は互いに他を包摂できないで、やむなく分立してしまう。

哲学的言説のこのような分立は、あるおおきな解体の帰結と理解できよう。かつては生きた唯一神が人びとのうえに圧倒的に君臨し、そこにどんな分立の兆候もあるはずがなかった。この神は(事物と人びとの)創造神、しかもことばによる創造神である。神の視界からすれば、すべては秩序づけられ、事物・世界と言語とは理想的な調和を示すに違いない。(あるとすれば、神の存在そのものへの疑惑だけである。)この神が、死んだ。人びとは、かの言説の用法をもって、彼の位置を埋めようと図る。社会空間の全貌を視界に収める彼の位置(無限遠点)を。しかしそれは、社会のなかにいる人間には不可能だ。

哲学も西欧を動機づける言説戦略(discursive strategy)に同調し、言説の制度の一角を担ってきた。それはいつでも、こっそりこの言説戦略を前提としている。いわゆる「主体の形而上

学」とは、哲学の領域で生じた、この言説戦略の効果である。哲学が分立し困惑するのも、この効果に内属したままで、すこしだけ当の言説戦略の効力に懐疑をさし挟んでみるという、不徹底なやり方のせいである。

社会空間はもともと、ひとつの視界に収まりきるものではない。(それは、一神教の前提を満足しない。)この空間を精確に記述するには、言語の性能によく着目し、特定の視界に依存するのでない言説を構成する必要がある。以下本稿にいうダブル・リアリティも、そのような新たな言説=理論を構成する試みのひとつである。

2. 身体の集合としての、空間

社会空間(social space)を充たしているのは、人びとである。詳しくいうなら、ひとびとの身体(bodies)である。

「身体」とここでいうのは、対象(object)として捉えられた物理・生理的身体のことではない。かりにそうやってしまうと、身体はある視界のなかに認められる(視界と相関的な)ものになる。しかし身体が存在を確かめ(う)ることと、身体が存在そのこととは、別である点に注意したい。(身体の存在を)確かめる作業も、(別の)身体の遂行でしかないわけだ。したがって、それはある視界に内属する。この視界では、(身体を)確かめる身体が見落とされていく。すなわち、そういう接近では身体のあり方を残らず問題化するわけにはいかない。

そこで、なるべく無前提に身体を考える場合には、それをさしあたり、つぎのように簡単に概念把握しておくほうがよいのである：

《身体とは、(事象の連鎖の)無際限な求心性の過程をともなり、事象の複合である。》

身体は、それが内蔵する無際限な求心性 (an endless centripetality) によって、それ以外の事象と区別される (橋爪 [1979])。要するに、精神の活動のことを、考えている。身体は、事象そのもののレベルで定義してある。それに対して、われわれが身体としてしているのは、身体像にほかならない。身体像とは、身体に捉えられた身体をいう。身体が構成する身体、と言いかえてもよい。「身体について」場合、身体を捉える身体のほうは、けっして視界には入らない。上に掲げた身体の規定は、「しられた身体」のことをのべているのではなく、ただ考えられたかぎりでの身体をさしている。この考えられた身体は、われわれが思考を進める場合の簡潔な出発点にふさわしい。

*

さて、社会空間は諸身体の集合だ、とのべた。社会空間を記述するためには、身体と身体との相互関係をつきとめなければならない。

典型的にはふたつの理解が流布しやすい。補助線がわりにこれらを紹介しよう。

(i) はじめに、常識的な理解——これはまた、近代の理解でもある——によれば、身体とはまず事物 (thing) ないしは物体である。身体の相互関係は、それゆえ、物体相互の関係とみなすべきである。身体も (したがって社会も)、自然現象と同じで、(自然) 科学的態度によって解明できる。

たしかにわれわれの身体もあるいみでは、コップや石ころなどの事物と変わらない。この理解もわれわれの社会的現実を支えるリアリティ (現実感覚) のひとつである。

(ii) これに対し、多少なりと反省 (reflexion) のうえで、同じことがらを理解しようとする、自分の身体の特別な位置が際立ってくる。

ひとは死ぬものである。それは、単に“ある物体が壊れる”ことではなく、すべての物体もろともこの世界が潰滅することにちがいない。もちろんその潰滅は「経験」できないけれども、そのような死がひとをみまうであろうことは、どんな社会でも確実な知識として通用している。

こうした事情は、身体をただ客観視していてもつかめない。(自分の) 身体は普通の事物と異なった何かである。このような理解も、われわれの社会的現実を支えるリアリティのひとつである。

問題は、このふたつのリアリティ (やそれ以外のリアリティ) が互いにどんな関係にあるかである。それらは別々のものだが、いっしょになってわれわれの社会的現実を与えている。

近代の古典理論 (ないし社会契約説) は、どちらかという (i) のリアリティを純化していくところに成り立ち、(ii) の、ひとが死ぬという契機を忘れていたかのようである。社会契約説によれば、社会の成立以前にまず十分に社会的に成熟した主体 (prepared subject) がいて、契約——彼等のあいだに社会秩序を与える言説——は後からやって来る。いうまでもなく、これは神話にすぎない。神話たるゆえんは、社会秩序をすべてこの契約によって与えることができる、と信じた点にある。けれども、少なくとも契約の交渉を開始できるためには、言語は予め全員にわけもたれていなければならないはずだ——。

契約の観念は、われわれが遂行する社会生活の規範 (ないしルール) を、自覚的にとり結ぶ規約のかたちに抽出しようとしたものである。けれども社会の規範 (ルール) は、成員がつぎつぎ交替するにもかかわらず、ずっと以前から継続している (ものが多い)。こうした規範 (ルール) のなかには、もちろん言語 (language)

も含まれる。それらを一度きりの出来事（規約）に回収しようとするのが、どだい無理なのだ。どの身体も、この規範（ルール）のなかで誕生し死滅してゆく。とすれば、主体が先行し契約が後続するのではなく、規範（ルール）が先行し主体が後続するのではないか。

規範は、われわれを一様に (uniformly) 扱うから、そこである身体が特別な位置をしめることはない。しかし、(ii)の反省をおし進めていくと、自分の身体がそこで比類ない特別なものであることが、はっきりしてくる。これは正当な理解である。けれどもこの反省だけを徹底させると、他者の身体が身体であることが自明でなくなり、規範の分有も信じられなくなる。総じて、社会の成立が疑問になる。

(ii)の反省は、主として現象学によって担われてきた。現象学は、近代の古典理論の平板な社会観（とその実証的言説）に対抗する。Hegelはひとりで両方の言説を操ったが、そのあと現象学は実証的言説から独立し、蔭でこれを支えるかたちになった。（ParsonsとSchutzの関係にその残響がみられる。）現象学が非現実的なのはどこかという、哲学的懐疑のほうに規範や言語よりも優先される点である。Wittgensteinも言うように、これは一種の思いこみである。

以上(i),(ii)のどちらに立つにせよ、社会の成立はひとつの謎とみえる。たとえばHusserlは、他我の存在を論証できなかった。Parsonsは社会秩序の成立が「ホッブスの秩序の問題」として不器用に捜された（恒松他 [1982]）。マルクス主義は言語（や記号）にまともな位置を与えられなかった、等々。

こうした困難は、論証の前提と帰結が転倒しているためだと考えられる。主体が先行し規範が後続すると考えて社会が導出できなければ、

反対に考えてみればよい。なぜなら、現に人びとが社会を営んでいる（あるいは言語が疏通している）のは、たとえ論証できなくても、否定できない事実性 (factuality) であり、人びとのふるまいの前提だからだ。実際、この文章を書く私と同様それを読むあなたも、このことをふるまいによって承認しているのではないか。（つまり本稿がわざわざ言語の疏通性を証明することはない。）

必要な帰結が導出できなければ、それを前提（公理）に採用すればよい。これは、Lobachevskij-Bolyaiによる非ユークリッド幾何学以来、あるいはNewtonの体系にEinsteinが施した転換以来理論の常道である。（Einsteinの体系で、光の直進性は規約である。）

そこでわれわれは、つぎの範式を採用する。すなわち、ちょうど光が空間を進む場合のように、諸身体のうちを通過する言語（や社会形式一般）は、間身体的 (inter-corporal) な同一性を保持する、と。

<言語>——（狭義の）言語だけでなく、そのほかの社会形式一般を含めてこう表記する——こそは、身体と身体とがとり結ぶ相互関係の根源である。<言語>を通じて、身体は他の身体と交渉をもつ。このように考えよう。<言語>の疏通性さえ前提すれば、社会秩序の成立をいうのはたやすい。

3. ダブル・リアリティ

これまでの実証法は、広い意味で客観主義の枠内におさまるもので、主/客図式を下敷きにしていた。これによれば、理論は、客観（外界）を予測するためにあり、その普遍妥当性は、予測が客観と一致すること（客観性）による。ここに隠れているのは神学的な主題、すな

わち、主観と客観の合致であり、この合致＝調和をよすがに‘神の秩序’へ帰還しようとする。

ところで、この実証戦略は、かなり楽天的なものだと言える。楽天的であることは通常あまり意識されない——そのようにわれわれの生活は仕組まれている——が、Husserl, Wittgenstein, Feyerabendらの仕事はそれを気付かせてくれる。ここでは、そうした仕事にかまけているわけにもいかないの、すぐ本筋に踏みこむとしよう。

*

実証科学の古典的真理観——主観と客観の調和——は、主観と客観とが（理念的に）分離できることを前提とする。しかし、厳密に考えるなら、客観は、特定の主観に対してだけ与えられるもので、主観に相関的(subject-relative)でしかない。

もう少し詳しく説明しよう。

[1] いまある主観が、彼の世界に直面しているとする（図1）。

ではない。）

さて、ある主観とひとつの世界（客観の総体）とは、まったく対応(correspond)するものである。したがって、ある主観をつかまえるかわりに、この世界をつかまえてもよいことになる（再び、図1参照。）

ここで疑問があるかもしれない。そもそも主観と客観は対極的で、主観に依存しないはずではなかったか？ なのになぜ、客観（の総体）によって主観を捉えられるというのか？

もっともな疑問点である。もしも神の存在を設定できるなら、その臣下＝主観(subject)と客観は、神の造った世界のなかで対等に出会うだろう。そこでは、複数の主観が同一の客観に関わるという言い方も有意味であるし、主観の相対性に左右されない唯一絶対の世界を考えてみることもできる。だが、こうした設定（社会空間についての一種の神学、ないし形而上学）の効力を、われわれはとっくに頼れなくなっている。主観と客観とは相関的なものとなり、世界

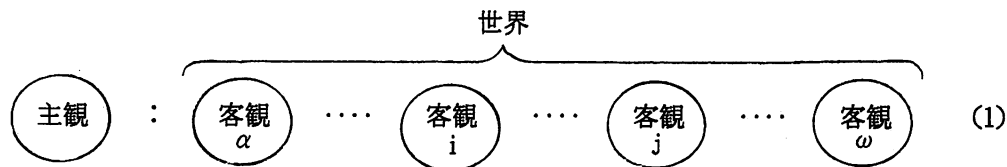


図1

この主観の前には、ひとつの世界がひらけている。彼（主観）が経験するのは、この世界だ。ここには、（可能的には）あらゆる客観が含まれるであろう。彼が直接・間接に見聞きしたことのある客観、これから見聞きするだろう客観、……。そこでこれらを枚挙して、順に客観α、……、客観ωとよぶことにする。（ただし、α、……、ωは、世界が客観のみからなり、それを枚挙したことをいみするだけであって、客観が有限個あるとか可算無限あるとかいういみ

もまた主観の相対性にまみれていくつにも分裂した。

主観／客観の対比は、言語の用法であり、同時に思考の様式であって、西欧の知に絡みついてきた根深い制度である。だがそれは今日、かつてのようなはっきりした対比ではない。たとえば、客観は結局主観の働きによってしか与えられない、と考えられるようになった。もちろん経験論者は、個々の主観に依存しない客観性を樹立しようとやってみたが、その手続きがや

はり主観性をまぬかれず、成功しなかったのである。だからわれわれは、主観／客観という対比にこだわらず考えたほうがいい。本稿で、ダブル・リアリティを主観／客観と関連づけて論ずるのは、哲学的伝統を重んじて、これまでの議論と私の議論との関係を明示したいというだけのことである。

それゆえ、こう言うほうがよいだろう：異なる主観同士をつきあわせうる視界 (perspective) は、どこにも存在しない。ゆえに、ある視界のなかで、確実に客観に至る手続きもない。なぜなら、その視界自身が一個の主観と同等だからである。ある視界のもとで、すべての客観を前にして、主観は唯一孤立している。これは、厳密な客観主義がたどる帰結である。(これに対して唯物論——こんにち、ほとんど信じがたい——は、客観の総体のみがあると語る、逆の転倒 (ドグマ) である。このドグマは、主観を二義的なものとして括弧にいれようと図ったのである。後述。)

さて、すべての客観は一様に離散しているわけでも、まったく無構造なわけでもない。そこには、一定の秩序と構造が備わっている。すなわち、それらは意味ある世界 (world) を構成している。どうして世界がそう秩序づけられたのかには、たちいらない。ただそこで、つぎのことは動くまい：

- ①客観のなかに、(主観にとって) ‘自身体’ とされるような特異な客観が、ひとつだけ存する (客観 i)。自身体は世界の中心で、自身体と相関的に世界がたち現れる。
- ②客観のなかに、自身体に相当する客観——‘他体’——が存する (客観 j)。他身体は、物質的表面 (皮膚) や挙動は、自身体と区別がないが、それと相関的に世界がたち現れて

くるわけではない。(このため、他身体の内面への接続が断たれているという印象がある。)

- ③客観のなかには、他の客観をさし示す機能をもつものがある (記号)。この客観 (記号) は特徴的な存在の仕方をするが (二重性)、その実質は純然たる形式性である。

* 構造主義流に議論すれば、客観あるがゆえの記号ではなくて、記号あるがゆえの客観である。すなわち、記号がもちこむ差異の体系 (形式) に応じて、客観の戒律も樹立されるのである。いまこの点は不問に付そう。ここではただ、客観 $\alpha \sim$ 客観 ω の分立と記号の存在とが世界のなかで相携えて成立することだけを、みておく。

世界のなかの客観は、自身体と多様な関係におかれる。主観は、自分が自身体 (の内部) に宿っていると信ずる。さまざまな客観は、互いにいろいろの関係をもつ (もたない) だろうが、その全体を自身体との関連でみたばあい、自身体 (の内部) を中心とする近傍系 (neighbourhood system) になっている。客観の総体 (すなわち世界) は、このように暗黙に、主観の所在を「示す」のである。

世界は秩序づけられ、内部に構造を持つようになる。この点に少し触れよう。

客観の配置のあり方として、時間／空間が張られる。これは、自身体を中心とするある種の座標系 (system of coordinates) であり、その運動性にみあって ‘空間’ が、また運動性に回収されない抽象的な自同性 = 主観性にみあって ‘時間’ が、萌す。自身体との関係で測られる客観相互の隔たりが、時間／空間に割りつけられる。同時に主観 (客観の総体) も時 = 空に編成される。こうして時間／空間が、客観と客観

のあいだに遍在する先験的な範疇だと信じられはじめる。

このように世界（客観の総体）が整序される仕方を、了解(understanding)とよぼう。客観は了解され、世界のなかに然るべき位置を占めて、その‘意味’を獲得する。

客観の物質的な実在性は、たとえばその相互不嵌入性——仏教哲学では「質礙」という——に負っている。これは、同一時間に同一空間をふたつの客観が占めることはない、という形式的な条件である。微妙な境界例を除けば、自身体／他身体をはじめ、すべての客観は互いに質礙の相のもとにあると言えよう。これは、われわれになじみぶかい世界である。

[2] ところが、である。ここまでの考察は、ある主観の直面する世界の内容だ、とさきにくべた。けれどもこの世界は、現象(phenomena)としては、じつにわたしにおいて生起しているにすぎない。さきに示した図1の総体を、(わたしの)身体、とよぶのが正しいのである。

(わたしの)身体は、特定の客観ではない。諸々の客観が定立される土台である。自分が皮膚の内側に閉じ込められ、1mmもその外にでられないのは不快極まるとのべた作家がいたが、愚かなことだ。[1]で話題にした自身体は、厳密な意味では身体でなく、身体像(the image of a body)なのである。また他身体のほうも、他身体像と解すべきだ。視界に収められたもの、知覚されたものはおよそ身体像である。身体そのものは不可視(out of sight)のまま、どんな視界にも収められることがない。というのは、身体は視るもの、知覚するもの、能動的にはたらく側のものであるら。

身体像と区別された身体を、しかし、主観と混同してはならない。身体は、主観ではなく、

主観と世界の対応を示す図1の一行まるごとである。それでは、身体は身体像とどんな関係にあるのか？

定義からいえば、身体像とは、出来事としての身体が、身体に回帰的(recursive)に繰り返される場所に生ずる。同一の身体に繰り返されるのが自身体像、別個の身体に繰り返されるのが他身体像である。これは、明らかで理解しやすい関係だ。

けれどもこの定義に立脚して議論を進めるためには、まだ材料が不足している。というのは、その定義は身体の複数性を前提するのに、[1]の議論の範囲では、身体は唯一だとされていたからである。身体像こそ複数であったものの。

図1の範囲では、つぎのことを主張できない——(i)複数の身体があること、(ii)自身体／他身体対称性。このふたつは繋がりの深い問題である。身体がひとつだけではないことを言わないと、自身体／他身体がどちらも身体の像として同等であることが言えないのである。しかし、往々にして身体と身体像とを区別しない論者がいて、見通しが悪くなっている。

自身体(像)と他身体(像)とは、いままでの議論によるだけでは非対称のままであろう。常識が両者の等しいことを教えるのに、である。この非対称を克服するのが、他我問題の重要な動機だった。けれどもこれは、最も果敢にチャレンジしても克服できないことが判明している。世界がひとつの身体であることを理解できれば、その内部で(自)身体(像)と他身体(像)とが対等でないのはほとんど自明である。

自身体と他身体との対称性は、ある世界のなかで決して示されるはずがない。そのかわりに、世界の並列として、たとえばつぎのように想定される：

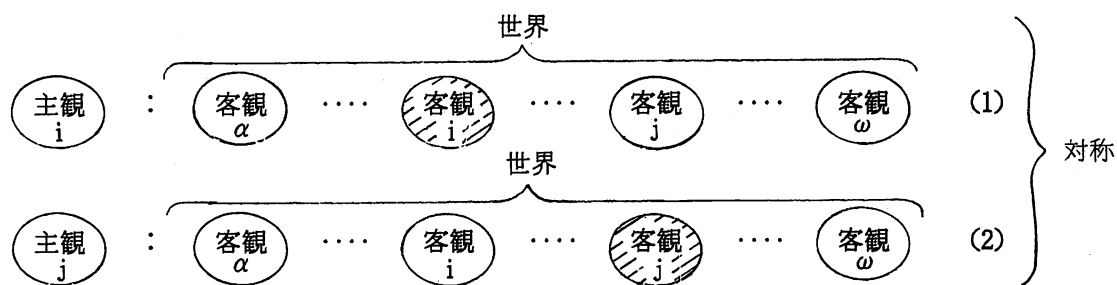


図 2

上段は、すでに示したもの(図1)と同じである。これは、個体*i*の身体(世界)を示し、そのなかには*i*の自身体(像)と他身体(像)——これをいちおう*j*とする——とが含まれている。いっぽう下段は、個体*j*の世界を示している。それは、(1)で添字*i*を*j*に代えたもの、つまり、*i*に対称的な身体の様相である。

(2)は、個体*j*の身体とよべるものだ。彼はそのなかに、やはり多くの客観を定立し、もうひとつの世界を営んでいよう。この*j*の世界のなかの客観は、*i*の世界のものと同じだろうか？ 常識的にはいちおう、*i*の場合ととくに違ったところはないと考えておけばよい。(ただ、自身体として焦点となるのは*i*でなく*j*だから、そこに張られるのは別の近傍系であり、その結果世界の意味内容がその分だけ違ってくるのはもちろんだ。)しかし、少し考えてみればわかるように、両者が同一である保証はまったくない。(たぶん君も僕も同じ太陽を見ているのだろう——しかし、本当に君の見る太陽と僕の見る太陽は同じものか?) 要するに、*i*の世界と*j*の世界とが同一であるかどうかは、決定できない(undeterminable)。(これは、両者が同一でないと主張できることとは違う。)

そこで厳密には、*i*の世界の客観 α と*j*の世界の客観 α を区別して(たとえば、添字*i, j*を付すなりして)示すとよい(図3を見よ)。

*i*の世界と*j*の世界は、照合できないし、同

一なかどうかとも判らない。それは間身体的(intercorporal)な事象である。客観として確認できる事象は、ある主観に対してあり、その主観の抱えもつ世界に内属している。これに対して、ふたつ(以上)の主観(=身体)が並存するという事態は、(もしあるとすれば)定義上、単一的主観(=身体)の内部に生じうるわけがなく、従ってそれは間身体的な事象であるほかはない。なのに、われわれは各人互いが同じ世界に生きていると信じている(それを前提にしてふるまう)。いったいこれは、どういうことだろう？ 換言すれば、社会空間はどのように成立するのだろうか？

[3] 間身体性については、現象学が長らく問題にしてきた。けれどもその文体には、一貫して錯誤がつきまどっていたと思う。間身体的とは、さきの図2の、(1)⇔(2)のあいだで言うことにほかならない。けれどもこのことは、よく踏まえられてこなかった。

現象学者が主として照らしだしてきたのは、自身体(像)と他身体(像)との癒合と分節(つまり客観の分立の未了と完了)の問題である。これが、他我問題の突破に必要な自身体/他身体の対称性を示唆するものとされた。しかし、とんだ勘違いと言うべきである。幼児や未開人が自/他を区別しなかりと、右手が左手に/左手が右手に触れようと、そんなことは大

したことはない。皮膚的境界（物質的表面）に包まれているのは、繰り返して言えば、身体でなしに身体像であり、それらの癒合と分節がそれ自体でなにかの間身体性を示唆するということはない。そうした現象がかたちづくる地平はむしろ、内主観性(intra-subjectivity)とか、内身体性(intra-corporality)——すなわち、図2の(1)や(2)の一行の内部で生じること——とかよべばいいようなものである。そこでは身体像が、相互に質礙の相のもとにあらわれる。だから、癒合したり分節したりできるのである。(身体像が身体として意味を与えられるのは、了解作用を通じてである。)

身体同士(さきの(1)⇔(2))は、これに対して、相互に質礙の相を持たない。それは異なる事象の系列、異なる視界(perspective)に属する。こうした諸身体の並列(およびそれ以外のあらゆる事象の並列)を考えて、それを宇宙(universe)とよんでおく(図3)：

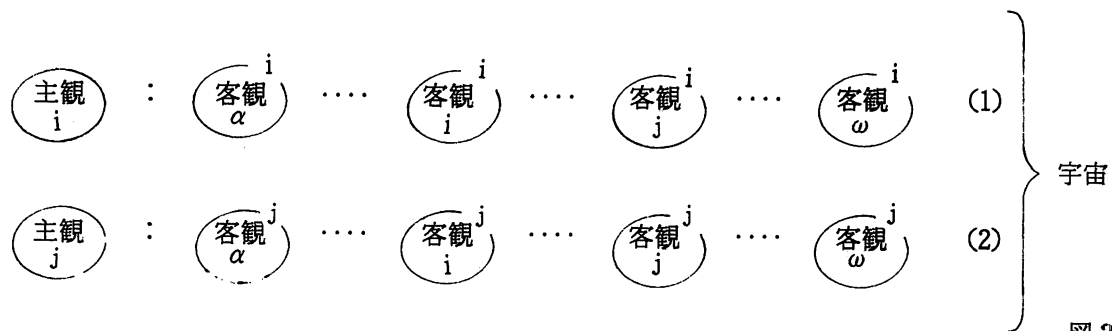


図3

これは社会空間、あるいはひとつの超空間である。(ふつうに言われる空間とは、すでにのべたように、身体内部に萌す、世界の座標であった。以下、誤解のない限り、超空間を単に「空間」と記す。)この空間は、一望のもとに見渡さうるものではない。一望の視界は、ひとつの身体の内部でひらけるにすぎなかった。この空間は、そうした身体の総体からなる集合であ

る。いなむしろ、身体に関係しないもろもろの事象ものこらず包含する果てしない拡がりである。(事象はすべて生滅を繰り返しているもので、厳密には、集合論的に枚挙できそうにないが——。)

* いや、図3が見渡せているのではないかと、思わないでほしい。図3が与えているのは、記号の性能に頼った概念的な展望であって、実際ある人間が担った具体的な眺望ではない。

さて、この空間において、身体は、互いを眺望できない並行関係にある。それらは、互いに身体像として露呈しあっている(のだろう)が、そのことは確認できない。身体も事象(の複合)であるから、他の事象と同じ資格で、(別の)身体にとらえられよう。けれども、それがまちがいに身体像だという確認がとれないのである。

こうして、身体は自分の了解の内容の正当性(すなわち、さまざまの客観や諸身体や世界が本当に存在すること)を主張できない。というのは、身体(そして世界)は事象の総体のうちの極く一部のはずだからである。身体はそれ自身で完結しない。(ただし、身体は自分の了解の内容にそくして生きているために、このことを滅多に気づかない。)

それでは身体は、どこに帰属するのか？

図3のあらわす空間は、身体を出現させる生成の母胎(matrix)である。この空間の実在は、客観の場合のように直接に確かめられるという性質のものではない。さまざまな身体を生成させた(させるであろう)ことを通じて、また、生成された身体が、自存する閉じた系ではありえないことが悟られることを通じて、間接的に示されるのである。身体(世界という名の諸客観/主観の対合)を、この母胎(事象の総体)のなかから、一定の仕方と切りとられたものである、と考えてみよ。

一個の身体は、空間の内部で近傍系にも類似した、秩序ある諸事象の部分集合族としてあるゆえに、局所(locality)を構成すると考えることができる。それは言うなれば、そのときどきの視界の重積である(Σ 視界=世界)。これに対して、空間のほうは全域(globality)とよばれるべきである。局所=身体は、空間の単純な一部分とは異なる、なぜならば全体(の像)を含みうるから。全域は、こうした局所を無数に、無質礙に、重ねあわせて収蔵している。

身体の秩序は、母空間(全域)の内部でだけ理解できるものである。母空間から切断されたままでは、意味づけ不能の欠落が残ってしまう。そのよい例が、他者(他身体)であった。われわれはそれ以上にまた、記号や諸々の社会形式にも注目すべきである。それらは、間身体的にしか、理解しようのないものなのだ。この事情は、Kantの範疇論の段階ですでにぼんやりわかっていたことである。(もっとも、その後最近まで、現象学的関心が主として記号に向くことはなかった。)ここに、社会空間の成立を考える鍵がある。

他我問題と、記号・形式問題と——このどちらがいっそう根本的だろうか？ 私の考えで

は、明らかに後者である。言語をはじめとする社会諸形式を具現しており、それらを発振しかつ受容するというのは、人間(身体)のもっとも基本的な能力である。そもそもある客観が‘他我’として問題となるのは、それが言語をはじめとする社会諸形式を駆使するからではないか？ だとすれば、記号・形式の社会空間におけるあり方を明確にのべることができれば、他我問題に見通しを与えるのはむしろたやすい。

[4] そこで、記号(signs)や社会形式の空間におけるあり方について考察してみよう。

まずはじめに考えたいのは、伝統的にこの記号問題がどのように論じられてきたかである。ひとつの問題構成は現象学などのそれであり、そこでは、記号(の疏通性)を厳密・明晰な根拠にさかのぼって基礎づけることがはかられた。しかしながら、それは成功しない。

記号の疏通性の保証のひとつのポイントは、記号の間主観的な同一性をどう論定するかにかかっている。この設定——主/客図式による記号の疏通性の証明の試み——は、まず第一に、記号を客観の一種として理解する。それは、たしかに定在しながら、なにかそれ以上の残余(etwas mehr)を持つものだったり、メッセージだったりする。それは「意味」をもつ物在である。ところで、意味を問題とする場合、意味を担う物在の間主観的同一性のほうは、わりにあっさり前提されている。あとは、それに相当する意味の同一性さえ保証されればいい。これがコードである。

いま述べたような考え方は、かならず機能的な言語・記号観に結びつく。そのひとつ、Jakobson流のコミュニケーション範式は、記号過程をコード/メッセージ図式で理解しようとする。そこでコミュニケーションの成功は原理

的に、コードが共有されているかどうかにかかってくる。(いっぽうメッセージの共有は、雑音・攪乱を除けば、疑えないものと考えられている。)

さて一般に、コードの同一性を確認し主張できる手続きが存在するだろうか？ それはありえない、と考えるべきである。

ちょっと考えると、そんなことはなさそうである。だが、本当はどうだろうか？ いまかりに、誰かが自分のコードについては100%熟知していると考えよう。そして、彼がどんなコードを用いているか私に報告するという状況を考えてみる。なるほど、私はその報告を、私自身のコードとつき合わせることができそうだが、しかし、よく思いなおしてみると、私が目に行うことができるのは彼の報告(すなわち、メッセージ)にすぎず、そのメッセージを組むに際して用いたコードそのものは、やはり目にできないのである。このコードについてあらためて彼に報告を請うたとしても、同じことの繰り返しになる。こうして、ひとつの結論にいたる——コードの同一性を(最終的に)確認する手続きは、(コミュニケーション過程のなかには)存在しない。

* ただしこの結論は、コードが同一でないということを主張するものではない。コードの同一性は証明も否定もされないまま、コミュニケーションの過程が進行する。それはただ単に前提されている。すなわち、コミュニケーションの効力は、コードの同一性の証明にはすこしも負っていない。

記号の疏通性を、記号の疏通性以前の確実な根拠にさかのぼって基礎づけようとする試みには、(コード/メッセージ図式の場合に限らず)

無理が付きまとして避けられない。そのわけは、「確実性の問題」でWittgenstienが指摘したのと通じるところがある。彼は、Mooreが確実な基礎を求めて、「わたしは自分の手が存在することをしっている」という言明にさかのぼろうとしたことを批判して、それはすこしも基礎でないこと、確実な日常的現実(のいくつか)は十分にそれ自体が基礎であることをのべた(橋爪 [1985:67f])。同様に、記号の疏通性も(おそらく主/客図式以上に)基礎的なことがらである。

確実な根拠にさかのぼるという志向は、実証主義に限らず近代のおおかたの運動を特徴づけるものである。そしてその志向は、主/客図式と結びついて自己を主張した。これを文体上の戦略として読み解いてみると、社会空間から1身体の拡がり(図1)をひき剥がし、そこからひるがえって社会空間全体のありさまを裏付けようという試みである、と理解することができる。

しかし、確実性の操作は、ある1個の身体上でしかなされないのだから、(社会)空間の実相に迫る能力をはじめから欠いているはずだ。たとえば記号の疏通性(図中 * ---- *)は、記号が間身体的に波及する仕方に関係するだろう。けれども、これを、ある視角から(すなわち、世界・内・的な事象として)扱うことはできない。

これまでの文体——現象学にせよ、唯物論にせよ——は、ある特定の実証観に立って、記号・社会形式の導出をはかった。それは、主/客の形而上学を暗黙の前提とし、その(隠された)前提にたってそれら記号・社会形式を演繹的に実証しようとしたのである。けれども、それはうまくいかない。主/客図式なりなんなりにもとずいたのでは、どうしても記号を導出で

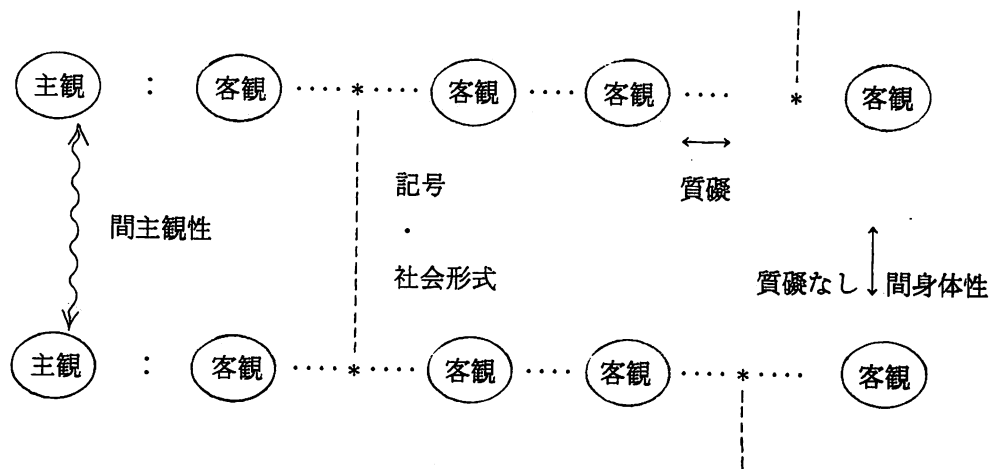


図4

きないということであれば、まったく発想を転換する以外にないだろう。

おそらくここで、平行線公理を思いおこすべきなのである。平行線公理（ユークリッドの第5公理）を他の4公理から証明しようとするあらゆる努力が不首尾におわったあとで、それを仮設的な前提であると自覚したとたん、新たな幾何学が生じた。ここから仮設＝公理主義的现代数学が開始されたといってもよい。ちょうど同じ局面に、われわれもさしかかっている。

記号（ないし社会形式）のありかは、第一次的には、（身体でも知覚でも世界でもなく）この空間である。光は目にみえるというが、まさに空間を波及しつつある光をみることはできない。目にうつる光とは、波及が終着した身体上での現象にすぎぬ。おなじように記号・社会形式も、空間を波及すると考えることができる。身体にそれらが嵌入し、とらえられるのは、それらが局所に露頭したものにほかならない。

記号・社会形式は、だれも見えていないときでさえも、そこ（社会空間のなか）にある。それは、身体から別の身体へとだしぬけに出現しうるものである。記号・社会形式は、身体と身体とを関係づける基本的な作用素なのだ。

このように考えると、一連の問題がすっきり解決する。記号の同一性、他我の存在、……。どうしてもこのように考えなければならないとは言わない。けれども、このように考えてもよいのに考えないというのは、とてもばかげていると思う。記号・社会形式は、諸身体と独立に、空間を充たしている。それが社会空間のあり様である。

*

社会空間の十全(full-fledged)な様相が先の図4のようであるとすると、これを一望のもとに収めることは、もちろんできないわけである。しかし、認識論の優位する西欧哲学は、この空間をひとつの perspective のもとにおさめるべく、擬制的に編成しようとはかることになった。擬制とよぶゆえんは、それが空間の全域（諸身体の集合性のレベル）を、局所的な様相（個々身体のレベル）にひき下ろし、縮減してしまうからだ。ここから近代特有の文体が生ずる。

この縮減は、2方向に生じうるようである。まず、①この縮減の結果、空間が相互に没交渉なくつもの身体の並存関係（いわば並行性）に分解されてしまう場合（現象学的リアリ

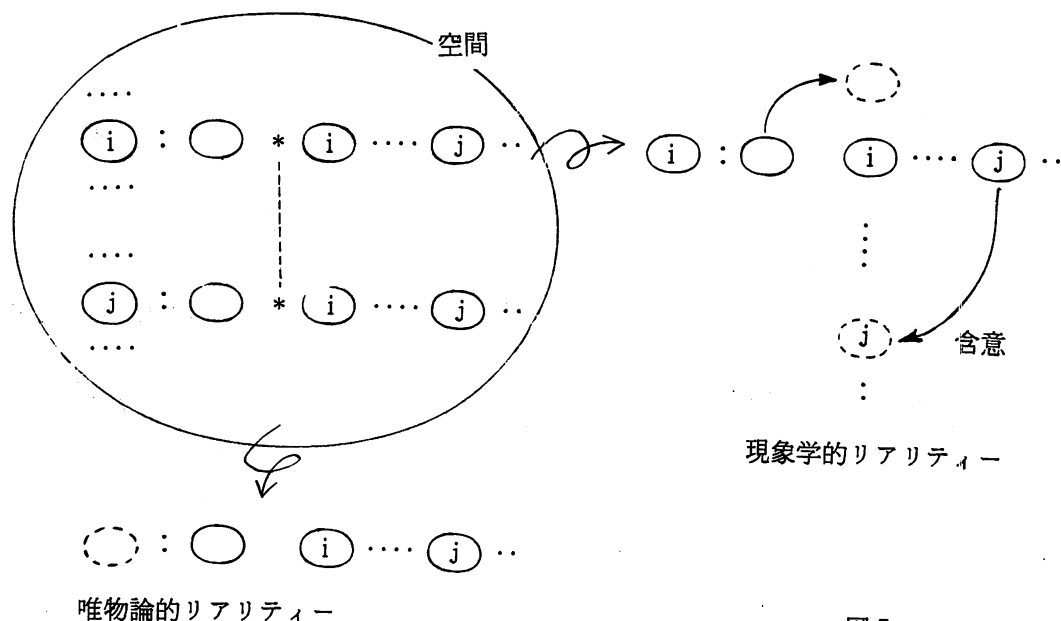


図 5

ティ)。あるいは、②相互に没交渉な諸客観の一元的な集積にわかれてしまう場合（唯物論的リアリティー）。前者（①）は、空間の様相を確定するに際して、その権利を個々の身体（現象）に局限しようとするところから生じるものであり、後者（②）は、主観的偏差を除去して、客観の存在を把握できるところから生じる。

現象とは、空間（全域）から身体（局所）へと下ろされた射影(prejection)である。射影から空間を逆にたどろうとするのが、了解である。現象学的な文体は、一個の perspective = 身体にこだわりながら、空間についての了解を構成しようとするところに特色がある。いっぽう、唯物論的文体の場合は、社会空間の全域から身体ごとの偏差を消去するところの、商空間(quotient space)を構成するのであり、その客観的な外見にもかかわらず、ひとつの超越的な主観性を帰結する。

これらの文体が描きだす了解の効力はいずれも、射影としての資格によるものであるから、単独では空間の様相を描きだすことができない。（空間からは容易にそれら（射影）を構成する

ことができる。）もっとも、それら射影をのこらず集めるならば、その積位相として、母胎である空間のいちばんよい記述をあたえることができるかもしれない。

現象学的な文体／唯物論的な文体——これらは、空間から剝離される典型的なふたつの文体なのである。それらは、近代の問題構成を背景にしている。両者は、互いに最も鋭く矛盾・対立するものであるが、どちらも他を包摂できない。そこで仕方なく、このふたつは、古典的な哲学の文体として屹立しているのである。

ここでわれわれにとって重要なのは、それら文体のどれかに肩入れしてそのありもしない完成にむかって進んだり、どちらが真実に近いかについて悩んだりすることでは決してない。そうではなくて、そのように他に還元できない文体がわれわれの社会的経験のなかからいくつ可能か、考えてみる——これなら、多少有望である。可能な文体すべての集合を考え、そこからわれわれの社会空間の様態を確定すること、これが大切だ。

これまでの検討が明らかにしたところでは、

社会的現実を記述する文体には、根本的に言って、僅かふたつしか提出されてこなかったように思われる。(ただし言語ゲームのアイデアは別にしておく。) すなわち、現象学的文体／唯物論的文体のふたつである。(これを単純に、主観主義／客観主義ととらないほうがよい。) そして、どちらも、記号や社会形式をはなはだぎこちなくしか論じなかったのは、印象ぶかい。

繰り返しておこう。もしも記号・社会形式が導出できないのであれば、発想を転換し、こんどは記号・社会形式を第一公理とすればよい!

これが、＜言語＞派社会学の出発点である。記号(社会形式)の疏通性は、経験的な原理に

よって確かめられるのではない。それは人びとの、端的な前提である。これを前提すると同時に、社会空間の全域なるものが与えられる。記号・社会形式の波及しうる範囲として。身体の相互関係は、この記号・社会形式の介在によって確定するのだ。近代の古典理論の教えるところに従って、特定の視界や特殊な文体にとらわれているかぎり、社会空間の記述すらおぼつかないだろう。記号・社会形式の間身体的なあり方を、社会理論の第一公理に加えること。ここからしか社会学の再生はないだろう、と主張したい。

文 献

- 橋爪 大三郎 1978 「“記号空間論”の基本視座」『ソシオロゴス』2:1-10.
——— 1979 「記号空間=社会」(未発表).
——— 1985 『言語ゲームと社会理論——ヴィトゲンシュタイン・ハート・ルーマン——』勁草書房。
Spencer-Brown, G. 1969 *Laws of Form*, G. Allen & Unwin.
恒松直幸・橋爪大三郎・志田基与師 1982 「Parsonsの構造—機能分析—彼自身による展開/その批判的再構成—」, 『ソシオロゴス』6:1-14.
Wittgenstein, Ludwig 1949-1951 “Über Gewissheit”, (MS). =1975 黒田亘訳, 「確実性の問題」『ウィトゲンシュタイン全集』9:1-169.

本稿は、同題の未発表論文(1985年6月稿)を、本誌のために書き改めたものです。

(はしづめ だいさぶろう)