

第七章 現実性について

前章ではハイデガーとデイルタイが接近して離れる地点、分岐点にして交差点からどのような問いがわれわれに対して投げかけられているのか、この点を見届けようとした。問いは、へ他なるものゝとへ固有なものゝ、この狭間で、われわれの歴史的社会的現実へ向かう。手がかりになるのは、へ他なるものゝとへ固有なものゝとの交差が問いとしてわれわれに投げかけられてきた地点、つまりハイデガーとデイルタイが接近して離れる地点である。

一 問いと方向性

デイルタイが精神科学の対象を歴史的社会的現実として規定したのに対して、ハイデガーは歴史的現実への着眼という点でデイルタイを評価しながらも、原現実 (Urwirklichkeit) ということを語り、それを事実的生 (das faktische Leben) の遂行における自己に求める⁽²⁾。二人は問題領域を共有しながら

らも、この地点で袂を分かつ。しかも、ハイデガーは事実性 (Faktizität) の中で現実性を分析したのに対して、デイルタイは実在性との連関で現実性を捉える。

従来、現実性概念は、ενεργεια, actualitas, としてドイツ語圏において Wirklichkeit として展開してきた。⁽³⁾しかしここでは、その伝承を辿りながら、一つの哲学体系の中で使われた一つのキータムとして問題にするのではない。むしろ、それがデイルタイにおいて精神科学の対象になったということに注目したい。しかも今日、現実性概念は一般に夢や仮想そして可能などと一線を画すものとして理解されている一方で、「仮想現実 (バーチャル・リアリティ)」という言い回しも流布している。これはコンピュータ技術の飛躍的な進歩の中から生まれた造語 virtual reality の訳であり、その語義によれば、仮想的 (virtual) であるにもかかわらず実質的 (virtual) に実在 (reality) と同じ機能を果たしていることを意味している。ここで、通例「実在」という訳語も当てられる reality が virtual reality では「現実」と訳されているのを見るだけでも、現実性概念と実在性概念との密接な意味連関が窺える。しかも、仮想や虚構が、通例、〈実在〉とは〈他なるもの〉としてわれわれの現実から排除され排斥されているのであれば、われわれは次のように問わなければならない。すなわち、現実を精神科学の対象にまで高め、そして実在性概念との連関から現実性概念を捉えるデイルタイの分析は、仮想をも実在とする今日の現実性概念にどの程度の射程を持っているのだろうか。言い換えれば、われわれは今日、実在とは〈他なるもの〉として排斥される仮想や虚構をも顧慮するとき、現実ということ (現実性) をどのように捉えたらよいのであるだろうか。〈他なるもの〉は現実から排斥されるのか、それとも仮想現実という言葉が典型的に示しているように、仮想もまた実在と共に現実を形成しているの

であろうか。もしそうであれば、そこにはどのような問題がさらに伏在しているのであるか。ハイデガーの分析を端緒にして、二人が交差する地点に遡って考えてみよう。⁵⁾

二 事実性としての現実性

ハイデガーはデイルタイが歴史を哲学的問題として哲学的意識にもたらしめた点を強調し、「デイルタイがすでに（一八八三年に）、歴史的現実における唯一・一回的なものの意義をはっきり見ていた」と評価する。ここに記されている一八八三年とは、デイルタイが『精神科学序説』を公刊した年であり、彼はこの書の中で精神科学の対象を歴史的社会的現実として定式化したのであった。⁶⁾

ハイデガーが歴史という観点から、しかも歴史的現実における唯一・一回的なものの意義という点でデイルタイを評価するとき、ハイデガーの関心もまた、そこにあったと言うことができよう。それは、彼自身の問いが存在一般の意味への問いとして定式化される以前の、一九二〇年前後のことである。つまり、われわれが前章まで主として扱ってきた『存在と時間』公刊より七年ほど前に遡る。そのころ彼は、「根源学 (Urwissenschaft)」の構想のもとで、事象的生の分析を通して「究極的に具体的なもの」、「根源領域」⁸⁾を求める。ここで事象的生とは、「具体的な、生きられている生」⁹⁾であり、具体的状況の中での生である。「生は状況の中で常に具体的である」¹⁰⁾。そして生が具体的であることから、それはまた、個的・自己固有であり、¹¹⁾唯一・一回的、その時々、歴史的である。したがって人間

は「具体的・個的・歴史的な現存における人間」¹²である。このように、「事実的」という言葉には、当時、「具体的」を基本にして以上の意味合いが込められていた。¹³端的には次の通りである。「事実的な生、具体的に言えば、その時々自己固有の具体的な生」¹⁴である。

デイルタイがハイデガーの視界に入ってくるのも事実的という観点からである。両者はここで問題領域を共有する。したがってハイデガーにとっては、現実性概念も事実的生の分析の中に取り込まれて理解されることになろう。すなわち、事実的生の経験には、経験するという遂行、その対象である内実、それをどのように経験するかという内実への連関が含まれており、しかもそれら自身が意味的であるがゆえ、各々が遂行意味・内実意味・連関意味と言われる。¹⁵具体的には、遂行意味は経験における自己の自発性から規定され、¹⁶内実意味は有意義性としての世界のことであり、連関意味は内実へ関わる関心とも言い換えられる。すなわち、「動詞の意味で受け取れば、生きるとは、その連関意味に関して、関心を持つこととして解釈される。くに関心を持ち、くに関心に向け、関心が自ら頼りにしているもの、それは有意義性として解釈される。有意義性は世界の範疇的規定である」¹⁷。かくして現実性は有意義性に即して理解されることになる。

「私が現に経験しているものは事実に現実在る（wirklich sein）——現実存在している（existenten）。……経験されたすべてのものは、——たとえ内容的に不均一であったとしても——現実存在（Existenz）という同じ意味を持つ。そのさい、事実的な経験は、経験されたものを、新たにそして常に、有意義性という性格の中で捉えている……。きわめて陳腐なものでも、まさしく

ただ陳腐だという意義があり (bedeutsam)、きわめて価値のないものでも、意義がある。…
『私が飲んでいるコーヒーカップ』——その現実性は有意義性に満たされている⁽¹⁸⁾」。

ここでハイデガーは伝統的な現実存在という用語をも視野に入れながら、何かが「現実⁽¹⁹⁾に在る」とは、事実的生において「この世界の中で経験されて在る」に等しく、したがって、「有意義性に満たされて在る」に等しい、と言う。これは「現実⁽¹⁹⁾に在る」という言い回しの日常的用法によく適っていると思われる。たとえばこのコップは、夢の中にあるのではないし、これから制作されるものとして可能的に在るのでもなく、ほかならぬこの世界の内で私がコーヒーを飲むためのものとして一定の「意義指示関係 (Be-deuten)⁽¹⁹⁾」を満たして他の食器等と共に在って初めて、「現実⁽¹⁹⁾に在る」と言うことができるのである。

このように個々のものの現実性がその置かれている有意義性に即して考えられているように、有意義性としての世界それ自身の現実性についても、それが置かれているもろもろの有意義性の連関から考えられている。

「有意義性の諸連関の中で生きながら、私は世界を経験している。世界は有意義性の諸連関の中で現実の世界として告知されているのである⁽²⁰⁾」。

しかも彼は、このような現実性に対して、さらにその根源としての原現実を語ると共に、世界とし

て回り世界・共同世界・自己世界という三つの世界を挙げ、原現実を自己世界の自己に求める。

「生経験の現勢的遂行における自己、すなわち自己自身を経験している自己が、原現実である。

…すべての現実是自己の気遣い (Bekümmernung) 「関心」によって根源的意味を受け取る」²¹⁾。

このように当時のハイデガーの分析によれば、現実とは、その意味が世界への連関 (関心) から与えられ、そしてこの意味付与は遂行としての自己の自発性に由来している。かくして自己が原現実であると共に、この根源にまで遡ることによって、生は根源的生となる。

「遂行意味は自己の自発性から発現する。遂行意味がそのように高められて生動的であるかぎり、根源的生が覚醒 (existent) する」²²⁾。

このように覚醒した根源的生がすなわち「根源の様態 || 具体的根源的実存 (Existenz) (根源的事実性)」²³⁾と呼ばれる。

ここで、事実的生がすなわち根源的生あるいは根源領域を意味するわけではない。ハイデガーは、事実的生からその根源の様態である根源的実存 (根源的事実性) へ、根源としての自己へ向かう。言い換えれば、「事実的生を自己世界へ向けて先鋭化すること」²⁴⁾を試みるのである。ここでは生の「根源の様態」が「具体的根源的実存 (Existenz)」²⁵⁾と言い換えられ、Existenz が自己の存在を示してい

るのに対して、この語は伝統的意味に即して「現実存在」をも意味する。この二義性に注目するならば、われわれは次のように言うことができよう。自己は、現実存在 (Existenz) に意味を与える起源として、根源的実存 (Existenz) になるのであり、原現実である。⁽²⁵⁾

このように実存としての自己が根源とされるとき、根源の領域とは自己世界を意味する。自己世界とは、自我という言葉を使うなら「自我とその体験⁽²⁶⁾」である。「自我」によって「体験」されているのは、たとえば、論文の執筆であり、このマンシオンであり、この机であり、また〇〇先生であり、友人の××さんである。つまり、回り世界や共同世界が体験されている。しかも、回り世界や共同世界が私に与えられると共に、私の生に「私の個人的な律動」が付与される。⁽²⁷⁾ 事実的生の経験は、それが私の体験である以上、常に自己世界的である。しかし自己世界は、さしあたりたいいは、回り世界・共同世界に対して際立つことがなく、回り世界的・共同世界的である。すなわち、「純粹に自己世界的に方向づけられた有意義性は、回り世界的な有意義性へ転落⁽²⁸⁾」している。だからこそハイデガーは、「事実的生を自己世界に向けて先鋭化⁽²⁹⁾」しようとする。かくしてこの自己世界こそ「具体的な根源領域」とされる。⁽³⁰⁾

このように、現実の根源は自己に求められ、現実の意味は自己世界 (根源領域) の中で自己の関心に応じて与えられる。このことは、有意義性としての世界と現実との関係に一つの示唆を与えている。すなわち、もろもろの有意義性すべてが現実の世界とされるのではなく、開示可能な様々な世界の中のある一つの世界が、自己の関心に基づいて、現実の世界として告示されるのであり、その世界ならばにその内にある存在者が「現実に在る」と語られるのである。現実には自己と世界から独立にそれ自

体で存立しているのではなく、生・世界と共に事実的であり、したがってその時々、移り変わる。

たとえば、原稿用紙がまだ白紙なのに信州の旅行ガイドに目を奪われているとき、「山本は現実から目を背けている」と言われることもあろう。ここでは、本来遂行されるべき自己の関心（論文執筆のため）に基づく世界および内世界的存在者が、現実として告示されている。これはまた、関心が変われば現実も推移することをも意味する。私は原稿を前にしながらも、明日の授業の準備がまだできていない、そうした現実にも直面しているのである。

三 現実性の濃淡化

以上のように、現実が自己の関心に応じてその時々具体的に推移するという事態こそ、事実性として特記することができよう。そうであればわれわれはこの推移を、ハイデガーが生の「浮き彫り性格 (Reliefscharakter)」と名付けたものに呼応して、現実性の濃淡化と呼んでもよいであろう。浮き彫り性格とは、回り世界・共同世界・自己世界が相互に浸透し合って、その中で生が不安定になったり、また特定の志向の下で安定性を保ったりしながら生が浮き彫りのごとく形作られ整えられていくことを言う。³⁰これに対して現実性の濃淡化とは、原現実としての自己の関心に応じて、つまり、どの有意義性としての世界が主導的になっているか（なるべきか）に応じて、その主導的な有意義性が際立って現実と告示され、逆に他の有意義性が背後に退いて色褪せるような現象を言う。有意義性が意義指

示連関から成り立ち、それに基づいて個々の道具連関が領域的に画定されているのであれば（台所・寝具・仕事道具・武器、等）、現実性の濃淡化とは、自己の関心に応じて、現実の世界の範囲がその時々移り変わり、特定の範囲が色濃く際立つことを言う。ハイデガーは次のように言う。

「特定の有意義性が主導的な有意義性として予期連関の安定化の機能を持ちうるとともに、現実性の範囲が際立つてくるのである」⁽³¹⁾。

もちろんこの場合でも、主導的にならなかつた有意義性、この意味において副次的で可能的な有意義性の中に存在している個々の道具は、現実に存在しなくなつたわけではない。白紙の原稿用紙は現実に存在するし、白馬温泉は現実に存在する。つまり、原稿用紙も白馬温泉も、伝統的意味での現実存在を失っているわけではない。しかし学会発表が間近に迫つた私にとって、両者の濃淡は異なる。前者は私の関心に色濃く迫ってくるのであり、他はこれに比べ淡く希薄である。ここで、私の関心に色濃く迫るとは、ハイデガーからの先の引用に従えば、関心によって意味を与えられ、主導的な有意義性の中にある、ということである。たとえば、前者は「締め切りの期限が迫っている。早くしないと間に合わない。等々」を留意して存在している。これに対して後者は、「ただ単に存在している」というほどの意味で現実に存在しているにすぎない。

このような現実性の濃淡化という観点から、われわれはさらに、有意義性に関してハイデガーが挙げている区分に注目したい。典型的な区分として次の三つが挙げられる。一つは「純粹に自己世界的

「実存」に方向づけられた有意義性³²」。ハイデガーの挙げている例では、「この人には悲しい歴史がある³³」と言われるような場合。次に、「実存から放り出されて、もっぱら回り世界的なものの中で共に役割を演じているかぎりでの自己世界的有意義性（例としては「大学の仕事あるいは私の研究と連関している『私の講義』」）。そしてさらに、回り世界に対してことさら「自己の」ということが際立つことなく、もはや自己世界的と形容するよりも回り世界的と形容すべき有意義性。すなわち「共同世界的・回り世界的に確定された（自己世界的）状況³⁵」。たとえば、関西地方、マンシヨン、駅、信号機、道路、等が挙げられよう。

もちろんここで、われわれは三つの世界の中に別々に存在しているのではない。自己世界、回り世界、共同世界は相互に浸透し合い、その時々、自己世界的実存が際立つたり、またそれが背後に退いて回り世界が際立つてきたりしながら、生は浮き彫りのごとく形作られるのであった。そうであれば、ここでも現実性のある種の濃淡化が生じるのではないだろうか。たとえば、自己世界こそへ現実へであつて回り世界など陽炎のごとくへ虚ろへなのだ、あるいは逆に、回り世界・共同世界こそ揺るぎなきへ現実へであつて自己世界など虚妄にすぎない、ましてや根源的実存など語る価値さえない、と言われるかもしれない。それでは、このような濃淡の差異はどのように性格づけられるのであろうか。先に見たところでは、現実性の濃淡化は連関意味に応じて主導的有意義性とそれ以外の有意義性との間で生じた。この場合の主導的有意義性とは、自己世界と回り世界と共同世界が相互に浸透し合い、特定の関心に基づいて浮き彫りのごとくに形成されたものであり、これが現実の世界として際立つのであった。これに対して右の三つの区分は、どのような関心に基づくかが問題ではなく、有意義

性がどの程度純粹に自己世界的・実存的に方向づけられているのか、どの程度根源に近いのかに基づいている。したがって、先述の濃淡化がどの有意義性に連関するかに基づいていたのに対して、ここでの濃淡化は有意義性にどのように連関するのかという連関の仕方に基づいている、と言えよう。たとえばこの同じ大阪駅であっても、回り世界的に連関すれば、それは大阪市の北部にあり、大手私鉄の阪急電鉄と阪神電鉄への乗換え駅にもなっており、云々、という具合にその意義指示連関をつけることができる。これに対して自己世界的に連関をつければ、それは私が通勤に使っている駅であり、その人込みにはいつも辟易している、云々、という具合に有意義性を銘記することもできよう。

ハイデガーはこのような濃淡化を、自己世界への「先鋭化」と、そうした根源領域から「回り世界的なものへの転落」⁽⁹⁶⁾、これら二つの方向性において捉えた。なるほど現実に対して原現実を語り、遂行の源としての自己に視点を置くならば、「自己世界」と「回り世界的共同世界的に画定された状況」との関係は、根源とそこからの転落になる。しかしながら、自己が原現実として現実の世界に意味を与える根源であっても、自己が逆に現実の世界から事実的に否応なく規制を受けたり、また影響されたり、さらには自己が押し潰されそうになることもある。このような事実性の場面では、現実は自己の関心から意味を与えられながらも、逆に自己の具体的なあり方を限定し、その意味付与の仕方を変え、現実性の範囲を推移させる。このように捉え直すことができるならば、なるほど現実性の意味の起源が自己に求められたとしても、現実性の濃淡化の起源は、自己がどの有意義性に連関し、そしてそれにどのような仕方で連関するのかという、自己と世界との間の連関の仕方にこそ求められよう。このように、現実性の濃淡化に着眼して、自己から連関へ重点を移すとき、現実から原現実として

の自己へ廻り、事実的生を自己世界へ先鋭化しようとするハイデガーとはもう一つ別の道筋が見えてくるのではないだろうか。それは、自己と世界との連関にこそ目を向け、しかも連関を自己と世界との連関のみならず、自己を心的生の構造連関そして獲得連関から捉えたと共に、自己を事物や他者との連関の中に据え、そしてこのような様々な連関の相互作用を歴史的世界ないし歴史的社会的現実として把握しようとするデイルタイの道である。ハイデガーが当時、「連関」という用語を「生の連関 (Lebensbezug, Lebenszusammenhang)」と表記すると共に、「生の連関の根本的な仕方、すなわち、関心を持つこと」⁽²⁷⁾として考えていたことからすれば、彼はデイルタイの言う「生の連関 (Lebenszusammenhang)」を関心 (連関意味) として解釈すると共に、⁽²⁸⁾それを自己の遂行意味から捉え直そうとしていたと見ることができよう。ハイデガーとデイルタイは事実性を問題領域として共有するが、それを捉える道筋が異なる。ここに二人が交わりながらも離れていく交差点がある。われわれはこの地点に立って、ハイデガーの分析から得られた現実性の濃淡化という現象を確保しながら、濃淡化の起源という観点から連関に注目し、デイルタイへ廻つてみよう。デイルタイでは、連関はどのように考えられ、また連関から現実はいかに捉えられるのであろうか。そして、現実性の濃淡化は、どのように理解されるのであろうか。

四 現実性の力動的性格

ディルタイに対してさしあたり次のように問う。現実とはディルタイにおいてどのようなようにして精神科学の対象になったのであろうか。すでに第三章で見たように、精神科学の対象は、一八八三年に歴史的社会的現実として定式化される以前には、「精神的世界」⁽³⁹⁾そして「歴史的世界」⁽⁴⁰⁾とも呼ばれていた。それが一八八〇年前後にいたって、彼は精神科学の基礎づけを求めて、一方ではその認識論的基礎づけのための出発点として現象性の原理を定式化すると共に、他方ではその対象としての精神的世界あるいは歴史的世界を歴史的社会的現実として規定していく⁽⁴¹⁾。そこでわれわれがこれまで注目してきたのが、これら双方の側面を一つに結びつけるもの、すなわちドイツ語の Wirklichkeit (現実、現実性)の動詞形となる wirken (作用) という概念である。

まず、一方の現象性の原理とは以下の通りであった。「われわれにとって存在するものは、われわれにとつて存在しているがゆえに、またそのかぎり、意識に与えられているという制約のもとにある」⁽⁴²⁾。しかも、意識に与えられ、私が私の内で体験しているものは、覚知という、その作用と内容とが区分されない直接的な把握によつて、意識の事実として、客観的事態として、確認されているのである⁽⁴³⁾。このように、ディルタイにとつて覚知が「現実性の最終審」⁽⁴⁴⁾とされることによつて、意識に与えられたものは意識の事実として、その客観性が保証されると同時に、精神科学の認識論的基礎づけが可能になる。

ここで注目したいのは、一八七九年と推定される初期草稿『経験の哲学』⁽⁴⁵⁾では現象性の原理が次の

ようにも言われている点である。

「事物や対象として私の自己から区別される現実的なものは、私の意識の中でのみ、この私の自己の中でのみ、私に与えられている。現実的なもの (Wirkliches) とは、私の心的総体の中で作用するもの (Wirkendes) である」⁽⁴⁶⁾。

このように、現象性の原理と覚知に定位するかぎり、現実的なものは心的総体の中で作用するものであり、このように覚知されている精神的現実が現実を形成しているのである。一八八三年の『精神科学序説』にいたって次のように言われる。

「人類において歴史的に展開されてきた精神的現実に対して、共通の言葉遣いで人間・歴史・社会についての学問という表示が与えられてきたが、この精神的現実こそ、われわれがまず捉えようとしている現実を形成しているのである」⁽⁴⁷⁾。

これはさらに後の一八九二・九三年の『生と認識』ではいっそう明確になる。

「私がそのように覚知し、そのような事実から開示しうるもの、それが現実の全領域をなしている」⁽⁴⁸⁾。

このように、現象性の原理からの出発はドイツ語の Wirkendes (作用するもの) として Wirkliches (現実的なもの) を介して精神科学の対象を Wirklichkeit (現実・現実性) として規定することになった。そうであれば、ここに現実性についてのハイデガーとデイルタイとの基本的な相違もはっきりしてくる。ハイデガーは現実の意味付与という観点から自己へ遡源しながら原現実を求めたのに対して、デイルタイはむしろ現実の形成という観点から作用に即してその相互連関へ向かう。これは彼が『精神科学序説』以降に、心的生の構造連関および獲得連関の分析に進み、さらには歴史的世界を作用連関として捉えるにいたったことから理解できよう。彼にとつて問題なのは、相互作用という仕方での生の連関である。それゆえ、ハイデガーが自己を現実の意味的起源として、したがって原現実として捉えたのに対して、デイルタイにおいて自己は相互作用という観点から捉えられている。

「個々の個体は、多数の体系の交差点 (Kreuzungspunkt)⁽⁴⁸⁾」となる。生とは、この交差点における相互作用にほかならない。「生は、外的世界の制約のもとで存立している個々人の間の相互作用であり……生は、生の諸統一体の相互作用に存する」⁽⁴⁹⁾。

このことはもちろん、前章までに明らかにしてきたように、デイルタイにとつて自己は抵抗経験の中で他者と相関的に捉えられていることから理解されよう。デイルタイにとつて生は連関であり、連関は相互作用であり、したがって個体としての生の統一体は連関の交差点として成立する。そうであるなら、現実もまた、個体の相互作用において、生の連関の中で形成されることになろう。彼にとつ

て現実とは、「多様な連関における生という現実 (Lebenswirklichkeit)」にほかならない。

しかもこの場合にディルタイは、連関が個体を貫きながらも個体を越えているという点にも着眼している。

「個々の個体は各々、同時に、もろもろの連関の交差点であるが、その連関は、個体を貫き、個体の内に存し、しかし個体の生を越えて及んでおり、また内実、価値、そしてそれらの中で実現される目的を通して自立的現存と固有な展開を持っている」。

現実はいくつした諸連関から形成され、しかも、連関は個体を貫くと同時に個体を越えている。だからこそわれわれは、たとえば「現実に翻弄される」あるいは「強固な壁のごとく現実が立ちほだかる」という表現を使いましょう。われわれはこれを、現実の持つ力動的性格と名付けてもよからう。現実に関心に基づく濃淡化を受けながら、「力 (Kraft)」という性格を持つ。ディルタイにおいて力は生の範疇に数えられる。しかもそれは、過去と未来、二つの方向性において語られている。

「過去のものが現在の中で力として作用し続けている」と共に、他方、「未来に目を転じるときに」、「行為と甘受という範疇に関連して力という範疇が生じる」。

ここで述べられている二つの方向に対応させて言えば、「現実に翻弄される」という表現は過去の観

点、「現実が立ちほだかる」は未来の観点からの表現であろう。要するにデイルタイにとって生は連関であり、連関は作用の連関であり、しかもそれは過去そして未来をも視野に入れた力の作用である。このように現実性の力動的性格は過去と未来の観点から語られ、しかもそれが現在の中で作用しているのであれば、力は現在においてこそ顕在化する。それはとりわけ、外界の实在性の抵抗経験においてであろう。すでに見てきたように、彼は現象性の原理を定式化したのと同じ一八八〇年前後に、意識を、表象のみならず意志と感受をも含むものとして考え、これらをもって生の基本的要素とすると共に、覚知についても単に表象だけでなく「意志の覚知」および「感受の覚知」ということを語る。これに応じて外的事物は、意志において自己の外部のものとして捉えられ、感受において快・不快を伴って触発され、そしてこれらが外的事物の知覚表象に結びつけられ、かくして外的事物を「意志と感受は現実的なものとして、すなわち作用するものとして受け取る」。デイルタイが「生の相互作用」あるいは「個々人の間の相互作用」と言うとき、それは表象的であると同時に、とりわけ意志的・感受的な作用を意味する。そしてここから、实在性の意志的な抵抗経験と共に「力」ということが語られる。すなわち、一八九〇年の『外界の实在性論考』では次のように言われた。实在性の抵抗経験は、意志的志向の意識と、感受を介した阻止の意識、これら二つの意識が発現することによって成り立つと同時に、このような抵抗経験の中で「われわれとは分離した外的なものとしてしか把握せざるをえないような力の現在」⁽⁵⁵⁾が与えられている。これが实在性の意識の発現であった。

このようにデイルタイにおいて、現実性概念は、作用そして意志的抵抗経験を介して实在性概念と連接する。しかもこの意志的抵抗経験に基づいて「過去のものが現在の中に力として作用し続けてい

る」こと、すなわち「歴史は意志の事実に基づいている」こと、この点にこそ、歴史的世界を作用連関として構成するための礎石がある。本章ではもとより、歴史の問題、とりわけ作用連関としての歴史的世界の構成に立ち入ることはできない。むしろここでは、外界の實在性の問題において語られている實在性概念の意味を整理しながら現実性概念を際立たせてみよう。

五 實在性と現実性

まず、現実性概念がラテン語の語連関〈actus - actualis - actualitas〉に由来し、ドイツ語においてこれがドイツ語の語連関〈Wirkung - wirklich - Wirklichkeit〉として、〈wirken (agere, 作用)〉から捉えられているのであれば、われわれはまず、現実性をその語義に即して作用性として理解できよう。これに対して實在性概念がラテン語の語連関〈res - realis - realitas〉に由来していることからすれば、それはモノのモノ性（モノに固有な固有性・存在性）として理解できよう。しかも近世初頭における物体・外界の實在性の問題ではモノの中でもとくに外的物体のモノ性（實在性）が問題になるとき、物体のモノ性（實在性）は、自己・精神とは異なるモノで在ること、自己からの独立性、精神・主観への非依存的存在性という意味が強調される。ドイツ語においてもこれは基本的な意味として理解されていた。すなわち、「實在性ということ、事物はわれわれの自己に非依存的でその外部に及んでいるものとしてわれわれの自己に対峙してくるのである」。

それと同時に、モノ性（実在性）は、精神としての我に対する外の物質的モノに限定されて問題になることよって、事物性・物質性をも含意することになる。これはカントにおいて実在性が事象性とも言い換えられ、主観との関係から「実在性は純粹悟性概念においては、一般に感覚に対応するものである」とされて⁽⁶²⁾いることから理解できよう。デイルタイもこれと同様に、実在性を事物性あるいは物質性として理解し、これに⁽⁶³⁾応じて、実在性を確信する根本感官として触覚を挙げた。

これらに加え、彼は実在性の抵抗経験において、実在性を作用性（現実性）から理解する。作用するものと現実的なものとの連繋が語られた『経験の哲学』では次のようにも言われていた。「ある所で実在性を経験することと抵抗を経験することは同一であるが、これはしばしば物質性として誤って定義されてきたが、現実性として定義できる⁽⁶⁴⁾」。かくして『外界の実在性論考』では、もはや現在には存在しない歴史上の人物について次のように言われていた。「彼ら「ルター等」の偉大な人格が力強い意志でわれわれ「自身の自己」に作用するがゆえに、彼らはわれわれにとつて実在性のある人々なのだ⁽⁶⁵⁾」。ここでは、意志的力の作用という観点から実在性は現実性と同義的に理解されているのである。

以上のように、実在性概念はデイルタイにおいて主観への非依存的存在性という意味を基本にしなから二義的に理解されている。すなわち、物質性としての実在性と現実性（作用性）としての実在性である。この二義性に注意するとき、現実性が実在性と接続すると同時に区別される地点も見えてくるのではないだろうか。

まず留意しなければならないのは、実在性が作用を介して現実性として理解されるにいたった、思

考の転換である。これはデイルタイに先立ってショーペンハウアーに見られた。すなわち、物体や物質の本性をドイツ語で表そうとするとき、しかも物質の本性を因果性として思考するとき、それはラテン語のモノに由来するモノ性（実在性）よりも、作用という意味と共にそれを原因として引き起される結果（Wirkung）と、いう意味をも含意しうる現実性（Wirklichkeit）のほうが相応しい。⁽⁶⁶⁾このようにショーペンハウアーは物質の本性を現実性として捉え、これを主観の相関者として、つまり主観の表象として捉えると共に、その一方で実在性を意志における存在の眞実性として理解した。これを受けてデイルタイは『経験の哲学』の中で、ショーペンハウアーが現実を表象に制限した点を批判することによって、⁽⁶⁷⁾作用概念を物質的作用から意志的生における心的作用へと転換させ、このような作用性としての現実性から、意志的抵抗経験に基づいて経験されるモノの实在性を理解しようとしたのである。そうであればここでこの实在性の意味は、物質の物質性（モノ性）というよりも、抵抗経験の中で他なるモノが自己に心的に作用しているという意味での作用性（現実性）として理解されよう。作用という点から、实在性と現実性が結びつく。

この観点に立てば、われわれが先に現実性の濃淡化および力動的性格と名づけたものも、一層容易に理解できよう。すなわち、作用には力の強弱があり、この強弱から濃淡が生じる。目前のコーヒークップに比べ、数日後の締切り日が私に強く作用しているかぎり、締切りという現実を拭うことのできない強さで私を規定し、主導的な意義指示連関を形成しているのである。これはすでに見たように、デイルタイにあつては实在性が強弱あるいは密度のあるものとして語られていることから理解できよう。たとえば、「生の統一体の实在性の最もエネルギーシユな濃密化」⁽⁶⁸⁾。このように实在性が作用か

ら理解されるとき、実在性概念において、物質性という質的性格から、作用する力の強弱という量的性格へ、重点の転換が起こっていると言うことができよう。このことは、実在性を事物性・事象性として理解したカントが純粹悟性概念の中で実在性を質に分類していたのに対して、デイルタイは力を生る範疇に挙げて作用性という観点から実在性を量的に規定するにいたった、と解釈することもできよう。

もちろんデイルタイにあつてもカントと同様に実在性概念が物質性をも含意していることからすれば、作用から実在性が考えられても、物質性に対応する感覚がなければ、作用するものは実在性を持ったものとはならない。これは『外界の実在性論考』において、感覚が抵抗経験における意志と阻止との間の媒介者とされていることから理解できよう。⁶⁹デイルタイにとつて、実在性の抵抗経験から感覚を外すことはできない。実在性の問題が我・精神に対する物体の実在性の問題として生じたことからすれば、ここでの実在性概念は物質のモノ性として物質性と共に意味形成されてきたのである。これに対して現実性は、意志的力の作用という点にのみ注目すれば、物質性に対応する感覚なしにも成り立つことになる。そうであればわれわれは、デカルトにおいて物質的モノの存在性が問われたという、問題の由来からして、物質的感覚という点に実在性概念と現実性概念との区分点を設定しても良いであろう。すなわち、物質的なものは実在的であり、非物質的なものは非実在的であるが現実的でありうる。言い換えれば、非実在物であっても作用するかぎり現実的でありうる。

このようにわれわれは、一方で実在性を物質性ばかりか作用性として理解し、他方で現実性を濃淡化と力動性をもつ作用性として理解し、かくして実在性概念と現実性概念の区別を問題の由来から物

質性に求めることができよう。このような理解を、われわれは次のように表現してもよからう。すなわち、濃淡化と力動性をもって作用性として形成される現実の世界において、物質的実在者は感覚的に作用して現実を形成すると共に、現在のこの世界の中で物質性（実在性）を持たない非実在者（たとえば、歴史上の人物など）であっても、意志的に作用することによってこの現実を形成できるのである。

このように理解して初めて、歴史的世界を作用連関として捉えるにいたったディルタイの道筋を見通すことができるのではないだろうか。すなわち、『外界の実在性論考』の中で挙げられた歴史上の人物は、この世界の中ではもはや物質性 (Materialität) を持つことのない実在しない人物、つまり、非実在者であるが、過去において感覚に訴えられた史料 (Material) を通して、現在の世界の中で意志的に作用し、したがって作用性という意味での実在性を持ちうるのである。過去の史料そのものは感覚に訴える物質性という意味での実在性を持つてるのであり、作用の力は生の範疇として過去そして未来にも及び、しかもそれが現在の中で作用しうるのであった。ここで重要になるのが、彼にとって、史料の解釈、解釈学である。今は実在しない人物であっても史料の解釈を通してこの現実的に作用し、現実を形成しうる。かくして、このような作用の連関において、この世界はまさしく歴史的世界・歴史的现实として形成されるのである。

われわれはここからさらに進んで次のように言ってもよいのではないだろうか。すなわち、〈史料〉に替えて、たとえば〈絵〉を通して、非実在者としての空想の産物、たとえば地獄は、われわれの意志や感受に恐怖心を引き起し、したがって心的総体に作用して、われわれの行為を律しさえすること

がある。この意味で、非物質的な非実在者はたとえ虚構であつても（絵（あるいは話））という感覚に訴えるものを介して心的総体に作用し、そして作用しているかぎり現実的であることになろう。ここで言う「現実的」とは、歴史上の人物の場合と同様に、非実在者が生の連関において作用していること、このことが現実なのであり、現実の世界を形成しているのである。言い換えれば、われわれの事実的生は、物質的実在者だけによって満たされているわけではない。それとは異質でへ他なるものとしての非物質的実在者もまた、実在者と同様に、作用の諸連関としてわれわれの現実を形作っているのではないだろうか。

六 実在性と不在性への問い

さて、ハイデガーからデイルタイへ遡源することによって、われわれは現実性を次のように理解した。すなわち、現実性は事実的であり、作用の諸連関から形作られる。しかもそれは、濃淡化と力の動性において形成されるのであり、そのさいに物質的実在者のみならず、それとへ他なるものとしての非実在者もまた、現実の世界の成員となりうる。実際、われわれの生・現実は、物体、史料、絵画、写真、鏡、空想、御伽噺、夢、虹、言葉、意味、線、点、等々、物質的実在者ばかりか非実在者によつても、力動的に濃淡をもつて形成されている。われわれは現実・生のこのような形成を、かたど（現実の象り）あるいは（生の象り）と名付けることにしよう。われわれはこの言葉によって、生が

〈自〉と〈他〉との相互作用を通して〈他なるもの〉から一定の型に嵌められたり、また〈他なるもの〉を模してそれを〈自己固有のもの〉にするなど、〈他なるもの〉との力動的な相互作用を通して自己も変容していく〈作用・はたらき〉、そしてこの〈はたらき〉によって濃淡をつけて現れてくる〈かたち〉を意味させることにしよう。⁽⁷⁰⁾ 力動的な〈はたらき〉によって〈かたち〉は濃淡を持って現れてくる。

かくしてわれわれはこのような現実の象りという観点から見るとき、今日語られている「仮想現実」という言い回しも理解可能となろう。すなわち、ここでは〈史料〉や〈絵〉に替わってコンピュータ処理を核とした〈装置〉を通して、仮想としての非実在者はわれわれの五感に作用し、実在者と同じ機能を果たしうるのである。仮想現実もまた、〈史料〉や〈童話〉等と同じように現実を象るものになる。われわれは、デイルタイとハイデガーが交差する地点において語られた現実性と実在性の概念を作用性を観点にして以上のように理解することができよう。

そうであれば、この地点からデイルタイとハイデガーの両者を越えて、一つの問いがわれわれに対して投げかけられてくるのではないだろうか。すなわち、非実在者もまた、作用の諸連関から現実を象る成員となるのであれば、この現実の世界の中にあつて実在者と非実在者との区別、たった今われわれがその区別の試金石として見出した物質的と非物質的との区別、こうした区別は、一体どのような意味を持っているのであろうか。すなわち、実在と非実在の区別点を問題の由来から物質性に求めたこと自体が、つまり物質と非物質とに区別すること自体が、現実の一つの象りにすぎないのではないだろうか。しかも双方共に、作用という点では、同じものであり、ここでは質的区別から作用の強

弱という量的差異へ重点が移行している。かくしてわれわれは、物質的なものと非物質的なものと、しかもそうした区別を無意味にするようにして出現してくる作用するもの、これらで言われているへの——へのものは一体何か、という問いに逢着する。とりわけ、今日の仮想現実においては非実在者の現実性こそが問題になるべきであるとするなら、VR（バーチャル・リアリティ）において作用するものが現実性を象るにもかかわらず実在しないという、作用するものの非実在性（不在性・欠落）こそが問題になろう。問いかけられているのは、物質的モノの実在性ではなく、それに対して「他なるもの」として現実を象る非実在者たちである。近世に生じた物体の実在性の問題は、今日、ものの不在性の問題へ移行しているのであるか。

また、物質と非物質という質的区別が無意味になり、この質的な区別から作用の量的な強弱へ重点が移行するのであれば、それはこの現実の世界にどのような変化をもたらしているのであるか。この問いもまた、物体の実在性の問題からもの不在性の問題への移行の中で、同時に問われなければならない問いであろう。われわれは次章において、近世に生じた物体・外界の実在性の問いが、どのような道筋を通ってものの不在性の問題へ転換するのか、また転換せざるをえないのか、それを現実の象りという観点から見届けることにしよう。

注

(1) Dilthey, GSI, S.4.

(2) Heidegger, GA59, S.175.

- (3) ラテン語 *actualitas* にはドイツ語 *Wirklichkeit* が当てられているが(麻生健ほか編『羅独一独羅学術語彙典』哲学書房、一九八九年、八頁)、ラテン語に即した *Aktualität* もある。いずれも「現実」という訳を当てることが可能であり、また、*Wirklichkeit* (現実態) には *Möglichkeit* (可能態)、*Aktualität* (現勢態) には *Potentialität* (潜勢態) が対置され、いずれもギリシヤ語の *εὑρημα* と *δύναμις* に遡源する。本書ではこれまで見てきたように現実性概念を「作用」から捉えるのを基本としている。
- (4) 仮想現実 (*virtual reality*) という言い回しは、データグロープ等の開発販売会社 V P L 社の創始者ジャロン・ラニアーがコンピュータの仮想記憶 (*virtual memory*) をヒントにして造ったと言われている (cf. Hein, 1993, Preface p.17)。
- (5) ハイデガーがデイルタイと交差して問題領域を共有するのは、本文で見ると、一九二〇年前後である。すでに触れたように、ハイデガーのカッセル講演が発見された後、ローディーは双方にとつて重要な時期を一九二〇年前後としている(本書第六章注(49))。そしてこのカッセル講演が公になってから、これを顧慮しながらデイルタイのハイデガーへの影響を文献的に詳細に追跡・探求した研究として以下が挙げられる。Kim, 2001. ところで、ハイデガーの一九一九―一九二三年は「生の哲学の段階」にあり、それ以降デイルタイから徐々に距離をとり、そして存在の歴史と転回における別の始原の思索を「デイルタイからの離別」と解釈している (ibid., S.19)。これはもちろん、年代順にハイデガーの哲学形成を追跡するという視点からのものであるが、これに対して本書、とくに本章は、年代を逆に遡りながらハイデガーからデイルタイへ遡源し、そして事柄の上で、いわば「デイルタイの、ハイデガーからの離別」を明らかにするものである。

(6) Heidegger, GA56/57, S.122f.

(7) ibid., S.165.

- (8) do., GA58, S.1, 26, 137, 171.
- (9) *ibid.*, S.165.
- (10) *ibid.*, S.233.
- (11) 「自己固有 (eigen)」に関しては前章を参照。とくに前章注 (17)。
- (12) Heidegger, GA59, S.86.
- (13) 当時の「事実的」「事実性」という用語および当時のハイデガーの思索動向については以下を参照。
Kistiel, 1986/87, S.91 – 120. Pöggeler, 1986/87, S.121 – 160. Storzzenberg, 1995.
- (14) Heidegger, GA61, S.172.
- (15) do., GA59, S.10; GA60, S.63; GA61, S.52f.
- (16) do., GA58, S.260f.
- (17) do., GA61, S.90.
- (18) do., GA58, S.104.
- (19) do., GA63, S.93.
- (20) do., GA58, S.107.
- (21) do., GA59, S.173.
- (22) do., GA58, S.260.
- (23) do., GA59, S.87.
- (24) do., GA58, S.76.
- (25) 『存在と時間』では実存 (Existenz) の代わりに現実 (Wirklichkeit) という語を使っていると読める箇所
わがこころ (SZ, S.16)。

- (26) Heidegger, GA59, S.92.
- (27) do., GA58, S.33.
- (28) do., GA59, S.84.
- (29) *ibid.*, S.89. 本文で見えるように、根源領域（自己世界）が「自我とその体験」とも語られている点を考えれば、「自己世界への先鋭化」ということにフッサールの「現象学的還元」の影響を読み取ることもできよう。（Heidegger, GA58, S.156, 249f.）。
- (30) Heidegger, GA58, S.38f.
- (31) *ibid.*, S.119.
- (32) do., GA59, S.84.
- (33) *ibid.*, S.44.
- (34) *ibid.*, S.82.
- (35) do., GA61, S.63.
- (36) do., GA59, S.83.
- (37) do., GA61, S.90.
- (38) 必ずや参照。Makkreel, 1990, S.181.
- (39) Dilthey, GS20, S.21.
- (40) do., GS18, S.49.
- (41) 本文以下の論述ととりわけ現実性と実在性に関して以下を参照。Ohno, 1989, pp.15-28. Tsukamoto, 1992, pp.54-72. Makino, 2001, pp.84-95.
- (42) Dilthey, GS19, S.60.

- (43) do., GSI, S.394; GS19, S.66f., 177; GS20, S.153.
- (44) do., GS19, S.177.
- (45) *ibid.*, S.17-38.
- (46) *ibid.*, S.17.
- (47) do., GSI, S.5.
- (48) do., GS19, S.339.
- (49) do., GSI, S.51.
- (50) do., GS7, S.228.
- (51) *ibid.*, S.141.
- (52) *ibid.*, S.134.
- (53) *ibid.*, S.194.
- (54) *ibid.*, S.202. 今の箇所の読み方は以下に従っている。 Bollnow, 1977, pp.254-5.
- (55) Dilthey, GS18, S.140ff.
- (56) do., GS19, S.177.
- (57) *ibid.*, S.19.
- (58) do., GS5, S.131.
- (59) do., GS7, S.194.
- (60) do., GS5, S.135.
- (61) do., GS19, S.179.
- (62) Kant, KdrV, S.B128.

- (63) Dilthey, GS19, S.175, 177f.
 (64) *ibid.*, S.22.
 (65) *do.*, GS5, S.114.
 (66) Schopenhauer, SW2, S.10.
 (67) Dilthey, GS19, S.19.
 (68) *do.*, GS5, S.111.
 (69) *ibid.*, S.103.
 (70) 「象る」は辞書的に「物の形を写し取る、似せる」等を意味する。本書でも「生の象り」は、無からの象りではなく、他を模して象るということを含意させている。それと共に、「生の喜びを象った彫刻」と言うように、非感覚的無形のものゝ形をとる、輪郭付けられる、という意味合いも込められている。本文で触れたハイデガーの言う生の「浮き彫り性格 (Reliefcharakter)」もこの意味で受け取ることができよう。さらに本書では、デイルタイとの関係で、Gestalt という語の使い方も念頭に浮かべている。すなわち、通例の「形態」という訳語を当てれば、作用との連関において次のような言い方がある。「心的生のすべてのプロセスが一緒になってわれわれの中で作用し (wirken)、心のある一つの連関を、いわばある一つの形態を、引き起す (erwirken)」(GS5, S.176)。¹⁾ この「心のある一つの形態 (eine Gestalt der Seele)」のほかに動詞的には「心的生を形態化する (eine Gestaltung des Seelenlebens)」(*ibid.*, S.220) などがある。

第八章 現実の象り ―― 実在の世界から仮想現実(VR)の世界へ

われわれはこれまで、実在するとはどういうことかという問いを発端にして、日常の〈基〉にある〈実在性の源泉〉を直指して、主としてショーペンハウアー、デイルタイ、ハイデガーの思索に手ごかりを求め、外界・物体そして他者の実在性の問題を考えてきた。この問題は第一章で見たように西洋古代哲学以来の実体概念に含まれる意味〈恒存性・基体性・真实性〉を背景にしながら、一般的には〈留まり、確固とした、本当のもの〉と〈移ろい、脆く、仮のもの〉との対置を背景にしながら、近世に入つて物体と精神との間で生じてきた問題であつた。その歴史の変遷の中で実在性概念は、ラテン語的に理解されたモノのモノ性から作用概念を介して理解された作用性・現実性をも含意し、現実性概念と絡み合いながら展開してきた。そして前章でわれわれは、このような現実性と実在性との関わりを明確にしながら物質的実在者ばかりか、非実在者も〈童話〉〈史料〉〈装置〉などによって、作用性という意味で現実を象っているという見解を提示した。それをわれわれは〈現実の象り〉あるいは〈生の象り〉と名づけることにした。それと共にわれわれは、一つの問いを提示した。すなわち、外界・物体の実在性の問題は、今日では、〈もの〉の不在性の問題へ転換しているのではないか。

本章では、われわれが日常、片仮名で「バーチャル・リアリティ」あるいは「リアルだ」と使っている英語の *real* の分析を顧慮しながら、改めて本書全体を振り返り、今日の時代状況の中で外界の实在性の問題について考えてみよう。今日では、物体・外界の实在性の問題はどのようにしてへものゝ不在性の問題へ移行したと言えるのであろうか。そしてへものゝ不在性の問題とはどのような問題なのであろうか。現実の象りという観点から捉えてみよう。

一 「リアル」と「実在」

(一) 「バーチャル・リアリティ」

外界の实在性の問題を今日という時代状況の中で考えるさいに、今日の時代を端的に表している言葉遣いに注目するのも一つの道であらう。というのは、もし言葉の用法が時代の変化の中でその世界を表しているのであれば、それに注目することによって現実の世界の在り方が見えてくるからである。われわれの言葉を使って言えば、〈言葉〉はそれを語り出している生の〈象り〉であり、それが語り出されている現実の〈象り〉であらう。そのような言葉として仮想現実（Virtual Reality）を挙げることができよう。というのは、これは今日のコンピュータ技術の飛躍的な進歩の中で語り出された造語であり、したがって今日の時代に固有の言葉として今日的な实在性の象りを端的に表していると思えるからである。

virtual reality は virtual と reality からなり、日本語では「仮想現実」とも訳され、「バーチャル・リアリティ」あるいは「VR」という表記でも一般的になっている。しかしながらこの言い回しの中で、virtual を「仮想」という意味で取るなら、通常、reality (実在) は virtual (仮想) によって形容されるはずはなく、むしろ仮想をへ他なるものとして排除すべきであろう。しかしその一方で、virtual は、「実地上」あるいは「実質的」という意味を持ち、この意味で reality を形容している。すなわち、仮想的 (virtual) なものはリアルなものと同等的機能を果たすのである。通常は仮想として排除されていたものが、ここではリアルなものになる。あるいは逆に、人々が仮想の中に入り込んでリアルな世界をつくる。VRは、その語の用法において、架空の現実、仮想された現実を意味するのではなく、架空・仮想のものが実質的に実在と同等に作用することを意味するのであり、コンピュータ・テクノロジーによってそれを可能にする装置を意味する。これがVRという言葉に含意されている。装置としては、たとえば、フライトシミュレーションが挙げられるし、主として視覚に作用するOHMそして触覚に作用するデータグローブ、これら個々の装置によって八〇年代末に開発されたRB2 (Reality Build for 2) はVRという造語と共にVRを流布された装置として挙げるこゝとができよう。^①

ここで重要なのは、これらの装置がOHMやデータグローブなどを使って五感に作用することを目指しているという点である。とりわけ触覚はディスプレイにおいても物体の実在性を受け取る主要な感覚器官であったように、われわれの日常では、触覚に作用するものを実在的なものとして受け取る傾向が強いと言ってもよいであろう。ここからVRは「リアルな経験を生み出す感覚与件(センス・

データ）の総体をまるごとシミュレートする技術」、しかも「理想的には、自然界から来る感覚与件をコンピュータが作り出すものに置き換える装置」であるという規定も可能になる。⁽²⁾ VRは仮想を作り出すのではなく、感覚をシミュレートすることによって実在を創出する装置である。「自然界」の「代替装置」と呼んでもよいであろう。実際に森林に行かなくても、都会のビルの一 corner の部屋に設置されたカプセルに入って同様の刺激が与えられれば、森林浴が可能になるのであり、⁽³⁾「装置」をつけることによって冬山でスキーをすることも可能になる。

しかもわれわれが触覚的に触れることよりも視覚的に見ることを頼りにして日常を送っている傾向にあれば、VRの高度な装置を持たなくても、とくに視覚に作用するテレビ・ビデオ・DVDなどの「ディスプレイもの」によるシミュレートもまた、われわれの現実生活の中に実在を創出する装置として機能しうる。VRが八〇年代後半から流布し始めたのに対して、日本でテレビ放送が初めて行われる数年前、ハイデガーは一九五〇年の講演の中ですでにテレビ受像機（ディスプレイ）について次のように述べていた。

「可能なあらゆる遠さを取り除くことの頂点に達するのが、テレビ受像機である。それはじきに、⁽⁴⁾押し合い押し合いしているすべての通信装置を駆け抜けて凌駕するであろう」。

このようにVRが仮想を実在として現実の中に創出するのであれば、そのようにして成立する今日の世界は、これまで仮想や空想等を排除することによって成立してきた実在の世界と、まったく象り

を異にした世界になるのではないだろうか。もしそうであるならば、VRが有意味に語られている今日の世界では、外界の実在性の問題もこれまでと異なる形態を取って出現せざるをえないのではないだろうか。そこで、VRの英語表記におけるrealに関するオースティンの分析を振り返っておこう。

(二)「リアル」の分析

オースティンの分析によれば、たとえば形容詞pink(ピンク)などは肯定的使用が基礎になっているが、形容詞real(リアル)は否定的使用が主導的になっている。つまり、「ピンク」という言葉については、ピンクを知ることによって、ピンクでないものを知ることができるのであって、その逆ではない。これに対して、「これはリアルだ」という肯定的主張に特定の意味が与えられるのは、それがリアルでないかもしれないという可能性をもっている状況においてである。たとえばダイヤモンドについて、「本物のダイヤモンドなのか(Are those real diamonds?)」といった疑念を前提にして初めて、「これは本物だ(Those are real.)」とこう発言が理解される。言い換えれば、「これは本物(real)だ」という発言はそうした疑念を払拭しようとしているのである。彼は次のようにまとめる。

『リアル』の機能はあるものの性格づけに肯定的に寄与することではなく、リアルでない可能性を排除することにある^⑤。

たしかに「ピンク」は事物の性質を肯定的に性格付ける。ピンクでないものをあらかじめ想定した

上でピンクを理解するわけではない。「これはピンクだ」という発言は、「これ」で名指されたものの一つの性質を述べている。これに対して「リアル」という言葉はそうではない。ピンクと同種の、ある一つの性質を名指しているわけではない。つまり、「これ」で名指されたものが、ピンクという性質を持っているのと同じように、リアルという性質を持っているわけではない。この点からすれば、カントの言葉⁽⁶⁾をいくら変えて次のように言うことができよう。

『リアル』はリアルな述語ではない。

カントの言う「リアルな述語」とは、ラテン語に遡ってモノ的 (reals) な述語、モノのモノ的性質を表す述語のことを意味する。たとえば、「ピンク」がこれにあたる。これに対して「リアル」はそうではない。たとえば、「このダイアモンドはリアルだ」と言ったところで、ダイアモンドの性質を何か特記しているわけではない。「これはダイアモンドだ」と言っているのと同じである。この点にはベネットの指摘通りであろう。

「a real」を含む陳述は、そこから real という言葉が落とされても真理条件は同じである⁽⁷⁾。

このように、「リアル」はカントの言う「リアルな述語」と異なるタイプに属す。その働きは、リアルでない可能性を排除することにある。ということは、ある状況の中で排除されるべきものへの反

転的關係の中で初めてリアルという言葉の意味が特定されるのである。われわれはまず、この点を銘記しておこう。

(三) 「リアル」と「リアリティ」

それでは、以上の分析は外界の実在性の問題に対してどのような効力があるのだろうか。ベネットのオースティン批判はこの点に向けられる。それは次の通りである。

「リアル」に関するオースティンの分析は誤りであるばかりか、現象と実在との区別を求める伝統的探求に不適切である。というのは、デカルト、ロック、バークリ、ヒューム、等でなされてきた伝統的な議論は、「あるものが〜のように見える (seem)」（現れ appearance）と「それが実際に (really) 〜である」（実在 reality）との間の区別に関してであり、したがってこの問題を英語の問題として捉えるなら、real (リアル) はなく、really (リアリイ) の問題になる「以上、要約」⁽⁸⁾。

しかしながらオースティンは伝統的な問題設定の中に入り込んでそれを解決しようとして real (リアル) の分析をしているわけではない。問題を解決するというよりは、その問題が日常の言語使用から見ていかに奇妙であり、特定の哲学者にしか通用しない問題であることを示そうとしているのである。したがって、ベネットの言うように伝統的問題が「〜のように見える」と「実際には〜である」

との間でなされているという点は、オースティンも十分心得ている。彼はエヤー等の名を挙げながら、それを「感覚知覚に関する一般的な説」^⑨として披露している。その「一般的説」によれば、われわれは物的事物を直接的に感覚知覚することはできず、感覚知覚しているのは感覚与件のみである。したがって「一般的説」は、もちろん、ベネットの言う「 \sim のように見える」と「実際には \sim である」との間の問題も含んでいる。前者の「 \sim のように見える」は感覚与件に、後者の「実際には \sim である」は物的事物に割り振られる。しかも「一般的説」では、錯覚を例に挙げて問題が立てられる。たとえば、水の入ったコップに立てられた棒は曲がって見えるが、実際にはまっすぐな棒である。さて、われわれが知覚している曲がった棒は、実際に存在している棒なのか、それともそのように見えるだけの感覚与件にすぎないのか、という具合である。

このような「一般的説」は、われわれがこれまで見てきたことからすれば、まさしく「我々観念—物体 \sim という枠組みの中で生じていることは明らかであろう。オースティンの挙げる「一般的説」やベネットの見解の中で語られている「感覚与件」および「 \sim のように見える」（現象）は、われわれの枠組みでは「観念 \sim 」に、そして「物的事物」および「実際に \sim 」（実在）は、「物体 \sim 」に当たる。物体・外界の実在性の問題は、まさしく「我々観念—物体 \sim という枠組みの中で生じているのであり、哲学の「一般的説」、一般の問題にはかならない。

これに対してオースティンの意図は、「一般的説」において錯覚から問題を展開する錯覚論法を批判することにある。彼の主張は次の通りである。

われわれは、このペン、虹、蜃気楼、残像など、さまざまな異質なものを知覚している。したがってわれわれの知覚対象について、物質的事物と感覚与件という二分法によって二者択一を迫ることはそもそもできないし、物質的事物と感覚与件という言葉遣い自体がきわめて特殊である。そして、錯覚論法そのものが、この二分法の中でしつらえられた奇妙な論法にすぎない。水中の棒を例にとれば、たしかに水中の棒は曲がって見えるが、しかしそれは水の外にある棒が曲がって見える場合とはまったく異なる。ほかならぬ水中にある部分が曲がって見えるのである。われわれは棒と同時に水も見ている。この点を忘れてはならない。そうであれば、事態を適切に表現すれば、「水の外にあるときは真っ直ぐに見えるが、水に入ると曲がって見える」となる。そうであれば、問題となるのは、「水の外にあるときは真っ直ぐに見える」と「水に入ると曲がって見える」との相違であろう。そして問題を解決するために、はたして、感覚与件を導入する必要があるのか「以上、要約」¹⁰⁾。

すでに明らかなように、この例は屈折の問題であり、そこに何か問いがあるとするなら、屈折率ほどのくらいか、という問いであろう。あるいはもっと素朴に言えば、水に入るとなぜ曲がって見えるのか、という問いであって、物質的事物と感覚与件との二者択一を迫る問いではない。

このようにオースティンの眼目は、伝統的な問題が、たとえば「物質的事物」という哲学者だけが使用する語によっていかに歪曲された問題だったかを示すことにある。そして日常使われている *Hebel* (リアル) の用法を分析しながら、言語の画一化とへ物体―感覚与件―という硬直した二分法的枠組

みを批判し、これによって問題を「出発点に差し戻すこと」¹⁾を意図している。われわれはここに、シヨールペンハウアーと同じ意図を読み取ることができよう。彼もまた、へ我ー観念ー物体」という枠組みの中で生じた外界の实在性の問題についてその思弁的解決を批判しながら、その淵源へ差し戻し、経験的問題として引き受けようとしたのである。

そうであれば、われわれもまた出発点に戻るとき、そこでの問題はベネットの主張と反対に、really（リアリイ）の問題ではなく、やはりreal（リアル）の問題であった、と言わざるをえないのではないだろうか。言い換えれば、へ物体ー感覚与件」という二分法的図式の中で錯覚論法を使った議論をするのであれば、また、へ我ー観念ー物体」という枠組みの中で思弁的解決を目指すのであれば、問題はなるほどベネットの指摘のようにreally（リアリイ）の問題になろう。つまり、物質的モノが観念との対立関係の中で問題になろう。しかしこのような問題設定を批判しつつ出発点に戻るのであれば、問題はreal（リアル）にこそあったのではないだろうか。つまり、「リアルなもの（a real thing）」と言われるさいのreal（リアル）こそが問題になっているのではないだろうか。それでは、シヨールペンハウアーがデカルトを批判して経験的源泉に問題を差し戻すことによってへ我ー観念ー物体」という枠組みはどのように変遷したのであるか。そしてここでは、real（リアル）はどのような問題となったのであろうか。

われわれはこの問題に立ち入る前に、realityの訳語として使っている日本語「実在」という言葉についてもごく簡単に見ておく必要がある。つまり、オースティンによって英語のreal（リアル）に関して分析されたことは、われわれが訳語として使っている「実在」についても当てはまるのである

うか。

(四) 「リアル」と「実在」

実在という言葉がわれわれが日常の中でよく見聞きする例は、第一章で挙げたように、テレビドラマや小説の断り書きで出てくる「実在の人物」とか「実在の団体」とかであろう。このような使い方はオースティンの指摘の通りであろう。すなわち、実在でないもの（フィクション）への反転的關係において初めて「実在」の意味が特定される。「実在」の「実」は、「まこと」「まごころ」そして「本当に」、さらには「実際に」という意味を持ち、「虚」や「空」あるいは「虚空」「空虚」に対立する。「在」は「ある」を意味する。したがってフィクションとの対立関係の中でその可能性を排除する意味合いは、「実際にいる人」「現実存在した人物」になる。また、「実際」という言葉自体、仏教用語一般として、真実の世界、真如、そして虚空を離れた涅槃の悟りなどを表す。かくして「実在」は、架空、空想、虚妄などに対立し、それらの可能性を排除する機能を持つていと言えよう。

しかもオースティンの指摘のように、「実在」は「ピンク」と異なつて一義的に特定の性質を指すわけではない。そうであるからこそ、実在という言葉は、一方ではフィクションでない実際にいる人物を名指すこともあれば、その一方では第一章で見たように、古代ギリシャにおいてプラトンの語ったアイデアを名指す語として使用されることもある。後者における「実在」は、前者のフィクションの可能性を排除する「実際に存在するもの」という意味ではなく、存在と無との間にあって生成消滅する事物に反対して「真に存在するもの」、「真実の世界」という意味で使われている。

このように見ると、われわれはここに奇妙な逆転を見出す。われわれは一方で、フィクションや架空、そして空想を排除しながら、それに対置されたこの世界を実在と見なすが、その一方で、この世界が生成消滅する虚妄と捉えられることによって、これに対置されたイデア界等が実在とされる。われわれはこのような事態こそ、実在という言葉の特質として特記できよう。すなわち、オースティンが分析したように、「実在」は「リアルな語」ではなく、そうでない可能性を排除することによってその意味内容を確定していく言葉である。言い換えれば、この言葉は、対象の性質を特記するのではなく、それぞれの文脈の中で何らかの観点から、さまざまなものについて、そうでない可能性を排除しながら濃淡をつけて現実を象る言葉である。

たとえば、空想の一角獣と対置されれば、私の目前のパソコンや机そして私自身は実在のものであり、また、昨晚見た夢は実在ではない。ここでは日常の文脈の中で手で触れて確かめられる感覚的物質的モノという観点から、双方に濃淡がつけられ、われわれの現実が象られる。その一方で、このパソコンをはじめ私自身も消滅し、虚しいものであると言われれば、それに対して、永遠不滅のイデアは真実の存在、実在とされる。ここでは永遠の知を希求する中で永遠性・恒存性に重点が置かれて、双方に濃淡がつけられる。あるいは、死の恐怖に慄く人にとっては、逆にこの生活や永遠のイデアさえ空虚であり、死こそ真の存在、実在となる。ここではどれだけその人の心に直接的に差し迫り、そして動かし難いかという観点から、双方に濃淡がつけられ、その人の生が象られる。

オースティンも言うように¹³、ここには、リアルと非リアル、そして実在と非実在を、対象の特定の性質によって区分しうるような一般的基準は存在しない。ここにあるのは、特定の性質でも一定の観

点でもなく、実在と非実在とに区分されるという（象り）だけであろう。そうであれば、われわれが第一章で見てきた実体概念に含意されていた一般的な枠組みもまた、実在と非実在とに区分する枠取りの中で象られていると見る事ができよう。すなわち、（留まり、確固とした、本当のもの・実在）とへ移ろい、脆く、仮のもの・非実在）という象りになろう。そしてここで重要なことは、同じものでも視点や重点の違いによって実在になったり非実在になったりするということである。たとえば、手で触れることのできる確固としたモノという観点からすれば、ペンは実在に振分けられるが、留まり恒存的なモノに重点を置けば非実在に区分されるのである。

そうであれば、われわれが前章で作用性という意味をもつ現実性概念と一線を画して実在性概念の意味を物質性に求めたのも、近世初頭に精神に対置されて生じた物体の実在性の問題という、一つの文脈の中で一つの区分にすぎないことになろう。つまり、物質性という一つの観点から、実在とそうでない可能性を区分しているのである。ショーペンハウアーが夢と現うつの区別を物質性に求めたことも、その典型となろう。しかもこの区分は、触覚を頼りにしたわれわれの日常ではきわめて有力で根強い区分である。しかし今見てきたように、「実在」という言葉が特定の性質（たとえば物質性）を特記する語でないのであれば、物質性を観点にして実在と非実在を区分することは、一つの観点からの一つの象りにすぎないことになる。われわれの生・現実はさまざまな観点や在り方から象られている。そうであれば、非物質的な非実在者を現実の象りの成員としつつ実在と非実在を区分することも、現実の一つの象りである。したがって（留まり、確固とした、本当のもの・実在）とへ移ろい、脆く、仮のもの・非実在）という枠取り自体も、現実の一つの象り、生の一つの象りとなる。

そうであれば、われわれはこのような一つの視点から他の視点への転換、一つの枠組みから他の枠組みへの変転、一つの象りから他の象りへの変換、そのような象りの変換という観点から、外界の実在性の問題の変遷を再構成してみよう。そしてそこでは、ベネットの言うような「リアリイ」ではなく、ほかならぬ「リアル（実在）」は、どのように問題となっているのだろうか。

二 問題の変遷

（一）問題の出発点へ

まず、問題の出発点であるデカルトに改めて立ち返ってみよう。デカルトは懐疑の中から我の存在を確かなものとして獲得し、そして神の存在を証明した後で次のように問うた。

「…物質的モノについて何か確かなことを得ることができるのであるか…。何かそのようなモノが私の外に存在するのであるか…」¹⁴。

物体の独立存在、つまり我への非依存的存在性を尋ねるこの問いに対してデカルトは、第一章で概観したように、神の助けを借りることによって証明を完遂した。しかし、これは第二章で見たように、ショーペンハウアーによって思弁的道として批判され、問題は経験的起源へ差し戻された。それが夢

と覚醒の区別の問題であった。

「われわれは夢を見る。もしかすると生の全体が夢なのではないか……あるいはもっと限定して言うなら、夢と現実、空想と実在的客観、双方の間の確固とした標識はあるのだろうか」¹⁵。

ここで注意したいのは、彼は思弁的起源を批判して自らは経験的起源に向かうが、思弁的な問いにおいてもその内奥に経験的起源があることを認めているという点である。つまり、思弁的な問いは経験的起源に自らの由来を持っていたにもかかわらず、それが思弁的に表現されるさいに錯綜した形態になってしまったのである。内奥に経験的な起源を持っているからこそ、たとえ誤った仕方であれ、思弁的な問いはこれまで連続と議論されてきたのだ、と彼は主張する。¹⁶ そうであれば、デカルトの問いと思弁的証明にも経験的起源が隠されているはずである。懐疑の中の言葉に次のようなものがある。

「これまでに私の精神に入ってきた一切のものは、私の夢の幻影と同様に、真ではないと仮定しよう」と決心した¹⁸。

ここでは、「私の精神に入ってきたもの」、すなわち観念が、「私の夢の幻影」と同様であることが述べられている。言い換えれば、観念という点において夢と覚醒は区別できない。「覚醒は確実な標識によって決して夢から区別できない」¹⁸のである。この点は、世界を私の表象としたショーペンハウ

アーと同様である。

このように見れば、デカルトにもショーペンハウアーの言う経験的起源が隠されていることになる。しかもそれは懐疑の直中で語られていた。言い換えれば、物質的モノは存在するのかという問い、そしてその証明、そうした思弁的な物体の実在性の問題は、懐疑の末に我の存在の自己確実性が直観された後で展開される哲学的問題にはかならない。ということは、哲学の問題としての物体の実在性の問題は、ショーペンハウアーあるいはオースティンの指摘の通り、懐疑に直中での「経験的起源」あるいは「出発点」を脇に押し遣りながら、哲学の第一原理を確実な我に求め、そして観念を通して外の物体へいたるといふ、〈我—観念—物体〉という枠組みを形成しながら生じてきたことになる。これは錯覚論法に対するオースティンの批判からわれわれが学んだように、錯覚論法からの問いが〈感覚与件—物体〉という二分法的枠組みを形成してきたのと同様であろう。ここでの問題の枠組みは、我を出発点にして我が観念を通してその外のモノを透かし見る、という具合に設定されているのである。われわれはこの点から枠組みを吟味してみよう。すなわち、〈我—観念—物体〉という思弁的に形成された枠組みにおいて、〈我〉と〈物体〉を結び、かつ、隔てている媒介項として、枠組みそのものを成り立たせている〈観念〉を吟味しながら経験的起源に遡行してみよう。

まず、デカルトの「観念の客体的実在性」という表現を思い返してみよう。この表現で言われている実在性は、ラテン語に即したモノのモノ的なモノ性であり、しかもここで問題となっているモノは物体であり、物質的モノであった。かくして実在性（モノ性）は、カントを貫いてデイルタイにいたるまで物質性あるいは事物性と同義的に理解されてきた。そして、このような物質的モノが私の中に

観念を引き起すとき、その観念は、当のモノのモノ性（実在性）を備えていた。したがって、「観念の客体的実在性は、まさしくそれと同じ実在性を含んでいる原因を要求する」¹⁹ことになる。観念は主観の中にあるものとして我への通路であると同時に、それがモノ性（実在性）を持つという点で物体（外のモノ）への通路にもなっている。しかもこのような「我ー観念ー物体」という枠組み自体が、「原因ー結果」という枠の中に設定されていた。物体が原因となつて我の中に観念を結果として引き起す。したがつてここでは、観念が外界のモノのモノ性を持たなければ、その原因となるモノは外に存在しないのであった。

このように見れば、この枠組みの中で問題になっているのは、思弁的には物体が実在するか否かという物体の実在性の問題であるが、実のところは、観念が客体的実在性を持つか否かという、観念のすなわち、表象としての世界は夢と同様に単に「虚無的」²⁰にすぎないのか否か。ここでは、観念や表象という、およそ物質的モノのモノ性（物質性）を持ちえないようなものがそれを持つのか否か、端的に言えば、観念や表象がモノ的（物質的）か否か、ということが問題になっている。

そうであればわれわれは、ベネットに反対して次のように言えよう。すなわち、物体の実在性の問題の出発点で問題となっているのは、「実際 (really)」ではなく、観念がモノ的か否かという「モノ的 (real)」が問題になっているのであり、「モノ的なモノ」つまり「実在的モノ (a real thing)」における「実在的 (real)」が問題になっているのである。たとえば、この貨幣は本物 (real) か否か、彼女の髪の色は本物 (real) か否か、そして、この観念はモノ的 (real) か否か。すなわち、観念は実

在的か否か。

ここで、観念は実在的（モノ的）か否かという問いに注目してみよう。そして「実在的」で問題になっていくモノが物質的モノであり、「実在的」が「物質的」を含蓄することを考えれば、この問いは次のようになる。すなわち、観念は物質的か否か。この問いは奇妙に聞こえるかもしれない。というのは、通例、表象や観念はまさしく物質的でないと思われるからである。しかし通例のこの思い込みこそ、オースティンの批判する「一般的説」における「感覚与件・物質的事物」の二分法的枠組みを前提にし、「我ー観念・物体」という枠組みに捕われた思いなしにはかならないのではないだろうか。これに対してショーペンハウアーにおいては、すでに第二章で見してきたように、「物体」と「我」との間に心の中の「観念・表象」は存在せず、物体が表象であり、表象が物質的・因果的であった。表象が物質的であるとき、その表象は因果律に従ったものとして覚醒時の世界であり、それが物質的でないとき、その表象は夢と同様になるのであった。ここで問題となるのは、ベネットの指摘とは逆に、「実際 (really)」ではなく「実在的 (real)」であり、しかも観念あるいは表象はモノ的（物質的）か否かということが問題なのである。そうであれば、このような出発点あるいは経験的起源へ遡るとき、観念・表象は実在的か否かという問いが生じてくる枠組みは、「我ー観念・物体」と別の枠組みになっているはずである。それはどのような枠組みであろうか。

（二）我と表象

ショーペンハウアーが物体を表象として捉えるとき、彼はそのような物体の固有性を表すのにラテ

ン語のモノに由来するモノ性（実在性）に代えて作用性という意味での現実性という言葉を使った。というのは彼にあつて、物質の本性は因果的な作用、つまり原因と結果に求められたからである。この意味で物質的モノは現実的である。その一方で、因果律は主観の形式とされることによって、物質は因果律に従つたものとして主観の表象になる。つまり、物質は主観的形式に従つてへ我の前に立てられたものとしてへ表象となる。このように物質が表象とされるのは、物体が因果的に捉えられ、しかも因果律が主観の形式とされたことに由来する。

そうであれば、ここでは、表象をあたかも主観の中に引き起す原因として、物体がそれ自体として表象の背後に想定されているわけではない。とりわけ彼においては、主観（我）と客観（表象・物体）との関係は因果的な関係ではなく、双方に因果律を適用することができなかった。そしてここに、ショーペンハウアーのデカルト批判があつた。かくしてショーペンハウアーにおいては、へ我―観念―物体」という枠組みは成立しない。ここにあるのはへ表象するモノ―表象されるモノ」すなわちへ我（主観）―表象（客観）」という枠組みである。これが「世界は私の表象である」という彼の命題の意味するところである。ここではへ主観―客観」という枠組みが問題をはらんでいない。むしろこのような経験的起源における枠組みを形成する二項の間に、思弁的に観念を介在させることによつてへ主観（我）―観念―客観（物体）」という枠組みを設定したが、思弁の誤つた産物なのである。オースティンの指摘のように、水の中で曲がって見える棒という錯覚論法を使つて「あるものがくのように見える」（感覚与件）と「実際はくである」（実在）とを区別するのは、その典型であろう。

かくして経験的起源に遡源するとき、枠組みも（我―観念―物体）から（我―表象）に遡源する。そしてこれによって、問いも変遷する。それは、様々な表象の中でどの表象が実在的か否かという問いであり、諸表象の間の区分けが問題になる。その典型が夢と覚醒の区別の問題にほかならない。今私の前にあるパソコン（表象）は、夢の中の怪物（表象）と同じ在り方をしているのか、どちらが実在的なのか。これが経験的起源に遡ったときに（我―表象）という枠組みから生じるの問いである。これに対する彼の回答は次の通りであった。

「実在的事物を、これもやはり表象に過ぎない空想から区別するのは、ひとえに、物質性である」⁽²¹⁾。

つまり、物質性という因果性に規定された表象こそ、現実的表象（覚醒時の表象）である、と言うのであった。

しかも彼においては、（我―表象）という枠組みの中で物体としての表象が現実的であることに加えて、表象が実在的であるためには、自体的な意志が考えられねばならなかった。すなわち、「物質は、意志が単に可視的になった姿である」⁽²²⁾。表象としての世界は、物質性によって現実的世界として形成され、その一方で、物質が意志の可視態であることによって実在的世界、真実の世界とされた。第二章で見てきたように、ここでは、実在性は夢などの虚無性に対する存在の真实性という意味で理解されていた。しかもここで、われわれの身体もまた因果律に従う物質であることを考えに入れるなら、われわれの身体もまた意志が可視的になった姿にほかならなかった。⁽²³⁾ 意志が我の外的知覚に対し

て可視化・客体化した姿が、表象としての身体であり、表象としての身体が我によって内的に知覚されたものが、意志であった。意志と表象は私の身体において同一であった。かくして「我―表象」という枠組みは「意志―我―表象」となる。

この枠組みで言われている「我」は、単に認識主観としての我、精神としての我に留まらず、物質的・身体的主体、自由意志による行為主体としての我である。しかも身体的に行為する私の意志は、知性によって媒介され、自己意識にまで高まったものである。「我」は身体において表象としての世界に通じ、自己意識として意志の世界に通じ、しかも意志と身体は同一である。これが「意志―我―表象」という枠組みが意味するところである。われわれはこれを端的に「意志―表象」と表記することもできよう。これこそ、「世界は私の表象である」と共に「世界は私の意志である」という彼の命題が意味するところであり、「意志と表象としての世界」にはかならない。

このような世界において自然界は次のように考えられている。まず、因果的に作用し合う自然の最も普遍的な力として、重力、磁気、熱、光などが挙げられる。因果律に基づく法則は、これらの力が時間と空間の世界に出現した姿である。これに対して、力自身は因果律を免れ、したがって自体的なものであり、意志の直接的な現れである。「自然の最も普遍的な諸力は、人間の行為と同様に、それ自体において意志が直接的に現れた姿である」²⁴。かくして、「世界のすべての事物は、同じ一つの意志の客体であり、したがって内的本質は同一である」²⁶。ショーペンハウアーにおけるこの世界の枠組みは、「意志（自然の諸力から自己意識にまで高まった人間の意志まで）―物質性・イデア（意志と表象の絆）―諸表象（自然的事物、個々の物質から身体まで）」となる。われわれはこれを簡単に「意志―

物質性・イデアー表象、あるいは端的に、〈意志ー表象〉と表記することができよう。

(三) 意志と表象

このように見るならば、事物の因果的な現実性は意志的諸力の作用性となり、意志と表象としての世界は意志的作用性の世界となる。これはショーペンハウアーの用語を振り返って見れば次のようになる。まず、物質の本性を表すためにドイツ語の Wirklichkeit（現実性・作用性）という言葉が使われたのに対して、ラテン語の res（モノ）に由来する Realität（実在性）は、自体的なものを表す言葉として意志に当てられた。これに応じて実在性は、ラテン語的なモノ性（事物性、事象性）そして主観への非依存性という意味合いよりも、表象の虚無性（虚ろ、見え）に対する存在の眞実性（実、真相）という意味合いが強調された。これはプラトンのイデアから汲み取ってきた意味として、ほかならぬ実体概念に含意されているものであった。日本語でも、実在という言葉は「眞実の存在」を含意し、また英語 *being* も「眞実の、眞の」という意味も含む。ショーペンハウアーにとって現実の世界は生き生きと作用しており、そうした作用性（現実性）の源となる「生への意志」が「最も実在的なもの」、「実在性の核」にはかならない²⁸⁾。そして因果的作用を本性とする物質（表象）は、それが意志的作用性であることによって意志から実在性を与えられて実在的客観となる。すなわち、表象は実在的な表象となる。これはデカルトの言葉を使えば、まさしく「観念の客体的実在性」が意味するところである。デカルトからショーペンハウアーへの変遷は、意識の外に設定された自体的な物体が意識の相関者としての現実的表象へと変換され、しかもその結果、空席となった自体的なものの座に実在

性の源泉としての意志が据えられたことによる。かくしてここに、意志的作用性の世界、意志と表象としての世界が成立する。

この点からすれば、ショーペンハウアーにおいて成立した〈意志―表象〉あるいは〈意志―物質性・イデア―表象〉という枠組みは、まさしく〈実在―現実〉あるいは〈実在―作用―現実〉という枠組みの中で、作用がとりわけ物質性として具体化された枠組みにほかならないことになる。つまり、〈実在―作用―現実〉から見れば、ショーペンハウアーにとつて〈実在〉の核は具体的に意志に求められ、そして表象は因果的な〈現実〉と見なされ、そして〈作用〉は物質的因果作用に求められたのである。

このように見れば、ショーペンハウアーの後のデイルタイそしてシェーラーの見解もまた、〈実在―作用―現実〉という枠組みの中の一つの具体化として理解できよう。すなわち、〈実在〉は意志的抵抗経験として具体化され、〈作用〉は因果的物質性というよりも心的生における意志インパルスとして捉えられ、かくして心的生により強く作用するものが〈現実〉を象るのであった。すなわち、〈意志的抵抗経験―心的生―強弱〉として具体化される。端的には〈抵抗―生―強弱〉である。そしてデイルタイとシェーラーを分けるのが、意志的抵抗経験に感覚を介在させるか否かであった。

かくして以上のような枠組みの変遷、そして枠組みの中の多様な具体化があるなら、そこから生じる外界の実在性の問題もまた変転しているはずである。ショーペンハウアーにあつては経験的源泉に遡り、表象が実在的か否かが問題となった。しかもそれが〈実在―作用―現実〉における〈意志―物質性・イデア―表象〉という枠組みの中で形成されているのであれば、彼にとつて表象が実在的か

否かという問いは、実在性の源泉が意志であるかぎり、表象が意志的作用的（実在的現実的）であるか否かという問いになる。問題はもはや思弁的な「物体の主観への非依存的存在性の問題」ではなく、「表象の意志的性格の問題」へ、言い換えれば「表象の意志的作用性の問題」へ転換していると言えよう。そして「デルタイとシエーラーにおいては、ショーペンハウアーと同じ「実在―作用―現実」という枠組みの中にあっても、「作用」は物質的因果性ではなく意志的抵抗経験として具体化されていた。そうであれば、ここでの問題は、「我―観念―物体」における「物体の我への非依存的存在性の問題」でも、「意志―物質性・イデア―表象」における「表象の意志的性格の問題」でもなく、「意志的抵抗―生―強弱」における「抵抗の強弱の問題」になる。

それでは、VRが語られている今日、枠組みはどのように変換し、問題はどのように変換しているであろうか。われわれが到達した「実在―作用―現実」という枠組みを手がかりにして現実の象りという観点から考えてみよう。

三 実在―作用―現実

（一）現実の象り

われわれは問題の枠組みを、いくつかの変転として捉えてきた。その意図は、外界の実在性の問題が、今日、どのような形態を取っているかを見極めるためである。しかも各々の枠組みはそのつどの

現実の生の象りになっている。すなわち、物体の实在性の問題において实在性を物質性として捉えるのは、へ留まり、確固とした、真実のものへとへ移ろい、脆く、仮のものへの対置の中で観念的なものをへ移ろい、脆く、仮のものへととして排斥しながら物質性をへ留まり、確固とした、真実のもの・实在へと見なし、このような濃淡をつけながらわれわれの現実を象る。これに對してもちろん、物質的なモノはへ移ろい、脆く、仮のものへととして貶めながら、非物質的なイデアこそへ留まり、確固とした、真実のもの・实在へととして希求するのであれば、現実の濃淡は先とは逆に象られる。そしてわれわれの日常では、通例、物質的なものが有力な基準となって現実が象られている。しかしこれによって、非物質的・非实在者がへ他なるものへととして現実から排斥されるのではなく、むしろ逆に、このような実在と非実在との区分そのものが、現実の濃淡として力動的に現実を象るのである。

たしかに物体の实在性の問題では、精神と物体という二分法に従って精神に對置された物質性によって实在性の概念が形成されてきた。しかも、实在性概念と現実性概念は同義ではなかった。むしろディルタイにいたって、現実性 (Wirklichkeit) の由来となる作用 (wirken) から实在性概念の意味が規定された。感覚を介して作用するものが实在的であった。ここから、非感覺的・非物質的なものは、非实在者であっても、心的生に作用することによって現実を象ることが可能となった。現実はい実在だけからなるのではない。非実在も実在と共に現実を象る。このように物体の实在性の問題では実在と非実在の区分は、物質的であるか否か、感覚を介するか否かによる二分法に依拠していた。しかしながら、「實在的 (リアル)」という語が特定のモノ的性質を示す言葉ではないならば、「實在的」がすなわち「物質的」だというわけではなかった。非物質的なイデアが物質的なものを排斥しながら

実在として特記されることもあった。この場合であっても、実在としてのアイデアは、それが非実在であるという可能性を排除するという仕方、生成消滅する非実在と共に現実を象るのである。物質に実在を置く場合とアイデアに実在を希求する場合とは、現実の象りは異なり、われわれの生の象りは異なる。

もちろん、物語に現れる人物、動物あるいは怪物が心的生に作用して現実を象ったからといって、それが物質的実在性を持つわけではない。この意味で、それらは実在しない。虚構や空想の産物そのものは、たとえ絵本として視覚化、映像化され、そこに音声を加えられてテレビ画像等に現れたとしても、この万年筆と同様にわれわれの身体に直接作用することはない。つまり、触覚に訴えることはない。この点、ロックの言説は、デカルトがなした物体の存在証明よりも、はるかにわれわれの日常に適っている。すなわち、ロックにとって物体とは、固くて、したがって部分に分割可能な凝集と、衝撃によって運動を伝達する力能のあるものであり、したがって「感覚は、固さおよび広がりのある実体が存在することをわれわれに承伏させる」⁽²⁶⁾。ロックからすれば、固さ、そしてそれが触覚に作用すること、これが虚構と実在との区別基準になりうる。一般的に言えば、手で触れて確かめられるものがへ留まり、確固とした、真実のもの・実在であり、蜃気楼や虹はへ移ろい、脆く、仮のもの・虚である。これと同じように、夢と覚醒は、たとえ共に映像的であったとしても、たとえば犬に咬まれたときに赤い血を流して痛みを感じるか否かで決定的に異なるであろう。かくしてわれわれは、手で触れて確かめられる覚醒時を生の頼りにして現実の濃淡を象る。

このように、現実そして生は、ある枠組みや視点から、そしてさまざまな在り方をしたへものへに

よって象られている。そして現実が象られるさいに働く作用には、感官をもったわれわれの身体を含めた個々の物質間の作用ばかりでなく、意志や情感など、心的なものとの相互作用も含まれる。われわれが生きている現実には物質的なものだけからなっているわけではない。より適切に言えば、心的と物的とが明確に区分されえない仕方では相互に作用し合っている。それを区分すること自身が現実の一つの象り方にすぎない。

すでにオーステインの分析で見てきたように、日常では物質的か否かを即座に決めかねるものもある。虹、空気、光、蜃気楼、鏡に映った像、夢など。ここでは「物質 - 非物質」という二分法自体が不適切になってこよう。現実の世界には多種多様なものが見出される。たとえば非物質的で、したがって時空的限定を受けない非因果的なもの（神話や夢など）であつても、人々の心に訴え、作用を及ぼし、生を象ることがあろう。あるいは、この世界の内でわれわれの視覚に訴える影や虹、鏡像や虚像は、われわれの心的連関の中で作用することなく非実在的とされることもある。われわれが生きているこの世界にあるものには、物質的なものだけではない。われわれが生きているこの現実には多様なものによって象られた世界である。

しかもわれわれはここで、現実が、ある特異なものによつても満たされていることに注目したい。それは、物質（実在）と非物質（非実在）という、われわれの日常の有力な象りの中にあつて、実在物によつて非実在物を創作するものである。それは、たとえば、神話であり、物語であり、童話であり、小説などである。音声言語、文字言語あるいは身体言語による虚構の作品である。これらは、実在と非実在、物質と非物質という二分法の両項にまたがりながらも、物質的感覚よりも非物

質的な想像に作用することによって、二分法そのものを打ち崩すように現れてくる。その典型としての童話は、本として物質的（実在的）であると同時に、内容が虚構であるかぎりその登場人物等は非物質的（非実在的）であり、それを想像の中に遊ばせる。こうして日常では物質に重点が置かれて現実の濃淡が象られるのに対して、童話は、実在と非実在、物質と非物質という二分法の両方の項にまたがりながら、その濃淡を塗り替え、現実を変容し、生を変容する。童話が子供の人格形成に大きく作用することがあろう。この意味で童話は子供の現実を象り、生を象る。このような「虚構作品」から「史料」を振り返れば、「史料」は物質的であると同時に、その登場人物等も過去において物質的なもの、実在した人物である。つまり、物質的実在と非実在との区別を前提にして、その中でもつばら非実在（虚構）を排除しながら実在を示しうるものが「史料」となりうる。この点に、実在と非実在にまたがってその濃淡を塗り替える「虚構作品」との決定的な差異があろう。

しかもここで、注意しなければならぬことがあった。実在性概念が作用性から理解されるとき、実在と非実在は物質的な質的差異から作用の強弱という量的差異へ移行するのであった。そうであれば、実在的という言葉による反転の区分もまた作用の強弱が軸になって遂行されることになる。すなわち、物質性に実在性の概念が求められている場合、実在と非実在との区別は質的な在り方の違いによって区分できるのに対して、重点が作用に移行するとき、実在とされるのは、作用を引き起した当のものの質的差異に基づくのではない。むしろ、より強く作用したものが、より実在的となる。ここでは様々な在り方の質的区分は作用の強弱という量的差異に取って代わられ、量の相対的な強弱によって現実における実在と非実在との濃淡がつけられる。かりにある対象が物理学・生理学的に同じ

強度の作用として測定されても、意志的抵抗経験においては異なる強度で現実に濃淡がつけられることがある。視覚的にはいつも同じ人物だとしても、時と共に初めて出会ったときの感激が薄れることがある。ここでは、物理学的生理学的な見方自体も現実の一つの象り方となり、しかもそうした物質的な感覚よりも、心的作用のほうが強力に生を象っているのである。

(二) VRの世界

そうであれば、かりに目の前の物が五感に対して常に一定の作用を与えているとしても、現実の象りにおいては目の前の物の実在性が徐々に希薄になり、それとは逆に、非物質的な虚構が相対的に強く作用し、実在性を増すことがある。あるいはまた、かつて哲学者たちが実在的客観として象った物質は、今日では商品という象りで市場に氾濫し、かえってわれわれの心的連関に作用することなく空虚となり、これとは逆に、われわれを消費へ駆り立てる宣伝はますます強く作用し、実在性を増していく。インターネット上にあふれる情報こそが、われわれに作用する実在となる。作用の強いものは実在性を増し、弱いものは実在性が希薄になる。その時々、相対的な強弱によって現実の濃淡は力動的に変容する。もっぱら作用の強弱という観点から実在性概念を捉えるとき、ここでは、「実在性」という言葉よりも片仮名の「リアリティ」という言い回しのほうがよく適っているように聞こえる。感覚に対してであれ、心に対してであれ、繰り返し、しかも印象強く、より深く刻印するもの、つまりより強く作用するもの、そうしたものにリアリティがある。リアリティとは、ここでは、量的な強弱のある実在感・現実感・存在感という意味合いで理解されよう。

今日、バーチャル・リアリティという片仮名言葉が有意味に語られる世界とは、このような世界ではないだろうか。VRの世界では、従来の区分からすれば虚構や仮想とされるものが、五感に作用して実質的に実在的客観と同等に現実を象る。VRという装置が実在の世界を拡張する。ここで注目したいのは、VRによる実在性の創出が五感の取り戻しによって遂行されているという点である。ショーペンハウアーからデイルタイ、そしてシェーラーへの道は、実在性概念がモノ性から作用性へ転換し、そして作用による実在性経験から感覚が取り除かれる方向に進んできた。これに対してここでは、取り除かれた感覚を埋めるかのようにVR装置は身体的五感を取り戻し、五感に作用することによって仮想を実在と同等に機能させる。この点が虚構作品と象り方が異なる。VRは自然界の代替装置であるのに対して、虚構作品は五感の代替装置ではない。それはむしろ逆に、五感を離れてこそ、実在（物質）と非実在（非物質）との二分法にまたがって空想の中に遊び、その濃淡を塗り替える。これに対してVRは、感覚にこそ作用することによって実在（物質）と非実在（非物質）との区別をより堅固にし、その区別の枠組みの中で非実在を実在の領域に取り込み、実在の領域の拡張を目指す。しかもわれわれの日常では、五感に作用し、目で見て手で確かめられる物質的なものこそ、生の頼りとして強力に現実の生を象るのであれば、VRそしてヘディスプレイものゝ一般は、このような日常によく適って、実在の領域をますます拡張する装置となる。

このようにして将来へ向けて今日突き進んでいるVRの世界は、ショーペンハウアーから見れば、まさしく生への盲目的意志が、とりわけコンピュータ起動のための電気力として現象する意志力が、実在性の核になってわれわれの感覚に訴えながらリアリティを創出している世界ということになる。

しかし、ショーペンハウアーの「意志—我—表象」という枠組みにおいて、「我」は自己意識にまで高まった意志であると同時に身体的我として意志と表象が同じものとして出現している地点であったのに対して、VRにおいては、そのような特権性は奪われ、またデカルトによって確保された「我」の独立性は失われ、意志力（電気力）の端末になっていとも言えよう。ここでは、「実在—作用—現実」という枠組みは、「作用」がVRとして具体化されることによって、「仮想—VR—現実」という具合に象られる。仮想はVRによって実在として創出され、これによって現実が象られる。

(三) 物体の実在性から、ものの不在性へ

それでは、「物体の主観への非依存性の問題」から「表象の意志的作用性の問題」へ、さらには「抵抗経験の強弱の問題」へ変換した外界の実在性の問題は、以上のような象りの中でどのように変遷しているのだろうか。さしあたり問題になるのは、「実在—作用—現実」における作用の強弱、そして実在性の創出に関わる問いであろう。すなわち、実在性の創出によって世界はどのように変質するのであろうか。実在的世界は広がるのであろうか、それとも狭くなるのであろうか。

たしかにインターネットやVRは、居ながらにして実在的世界を拡張する。しかし、われわれの身体的世界はかえって狭くなることもある。たとえば、われわれは足を運んでスキー場へ行かなくても、そこに行ったのと同じ刺激を五感に与えれば実質的にスキーが楽しめる。ここでは「ものとしてのスキー場」は、VRにおける「刺激としてのスキー場」の背後に隠れ、いわば刺激の「外部世界」としてわれわれの感覚に閉ざされている。この地点から見れば、技術的にVRが生じる以前にわれわれの

感覚に訴えることによってわれわれのこの世界を拡張してきた機器、たとえばテレビなどのヘディスプレイものについて、作用の強弱の差はあれ、また「外部世界」に対するの閉鎖の度合いの違いはあれ、同じことが言えるのではないだろうか。たとえば戦争や震災など、とりわけ視覚に訴えるテレビ画面に放映された映像は、映像という一つの現実の「もの」の背後に、あるいは向こう側に、あるいはそれと並んで、もう一つの現実の「もの」が存在していることを忘れさせ、覆い隠し、ディスプレイの映像それ自身が独立した「リアルな世界」を創出する。テレビ映像がリアルであり、写真がリアルであるのは、それが実物を精確に模写し再現しているという理由によるのではなく、むしろその作用性が、まさしく他に依存しないで、それだけで作用して、リアリティを創出しているからにほかならない³⁰。しかもディスプレイが映像をリアル・タイムで映すことによって自らのリアリティを増せば増すほど、映像の向こう側にある現実のリアリティは消尽され消失していく。つまり、映像のリアリティの強さが増せば、相対的に、その向こう側のリアリティは弱くなり、疎遠な「他なるもの」とさへなる。作用の強さは相対的である。端末パソコンのディスプレイに現れるインターネットの情報は、それだけで独立した一つの「実在のもの」となり、その情報を送っている「もの」のリアリティは相対的に希薄になる。ここでは、端末としての我とVR、そしてVRによって隠される「もの」、これら三者によって、しかもリアリティの独立性（非依存的存在性）とその作用の強弱の相対性が一つになって、現実へ「我ーVRもの」という具合に象られる。

かくして近世初頭に生じた物体の実在性に関する哲学の問いは、今日という時代の中で別の象りをもって生じているのではないだろうか。すなわち、この問いは今日という時代の中で、「物体の主観

への非依存性」を問うのでもなく、また「表象の意志的作用性」を問うのでもなく、また「抵抗経験の強弱」を問うのでもなく、VR等によって創出されたリアルな世界の背後に隠されてしまったものを尋ねる問い、つまり、そうしたものが隠され、欠落し、不在になっていることを問う。VRあるいはディスプレイの映像は直接感覚に強く作用することによって実在性を強め、その「背後」に隠されたものは、「外部世界」として、作用することなく、実質的(virtual)に不必要になり、実在の世界から抜け落ちていく。「我ーVRーもの」という枠組みの中でVRがわれわれの五感に強く作用することによって、他の「もの」はわれわれの前から退き、欠落していく。ここでは、「我ーVRー外部世界」となっているのである。

われわれはここにいたって奇妙な符合に気づく。われわれがたった今到達した枠組みは、かつて思弁的問題が陥った枠組みに酷似している。かつての枠組みは「我ー観念ー物体(外界)」であった。かつて我と物体との間に観念が介在していたように、ここでは我とものとの間にVRが介在している。しかもVRは、観念がそうであったように、感覚に訴えてこそ、実在のものと実質的に同じ働きをする。われわれはこれをバークリーの命題「存在するとは知覚されることである」に倣って次のように言うことができるかもしれない。広くVRの世界は、「実在するとは五感(脳)がより強く作用(刺激)を受けることである」という世界であり、この作用の「背後のもの」は「外部世界」という「他なるもの」として抜け落ち、欠落し、不在となる。これは仮想ですら実質的に実在として創出するVRにおいて頂点に達する。ここでは、実在の創出は不在の創出でさえある。

かくして外界の実在性の問題は、出発点であるデカルトたちが陥った枠組みと酷似した枠組みへ回

帰しながらも、問われている事柄が「実在性」から「不在性」へ反転し、問題は「外界（もの）の不在性の問題」として出現する。ここで、デカルトの枠組みと決定的に異なるのは次の点である。デカルトにおいては、物体がなければ観念が生じなかったのに対して、VRの世界では、ものはなくとも電気的な刺激が「もの」の実在性を創出する。したがって問題となるのは、「物体の、我への非依存性」ではなく、むしろ「もの」、我からの「欠落」である。前者では独立的存在が、後者ではその独立的存在の欠落・不在こそが問いとなる。もちろんわれわれはここに、「我ーVRーもの」という現実の枠組みの中で「我」が意志的力の端末にすぎなかったこと、したがって「我」の独立性が失われていることを思い起こせば、「もの」、我からの「欠落」は、同時に、「我の、ものからの欠落」である。かくして「我ーVRーもの」によって象られる現実は、「VR」が独立した実在を産出すればするだけ、相対的にそれだけいっそう「我」をも含めた「もの」のリアリティは欠落し不在を造り出す世界にはかならない。今日の現実には自らのリアリティを創出すればするほど、自らのリアリティを消尽する。リアリティの創出は、同時に、リアリティの消尽である。

四 結 び

われわれがデカルトを出発点にして今日たどり着いたのは、「もの」が「我」から欠落し、「我」が「もの」から欠落していく地点である。「我」と「もの」は実在せず不在である。現実には、実在を創出

すればするほど、ますます不在を抱え込む。しかも問題の枠組み自体は、それがコンピュータ技術によって初めて可能になったか否かの別を除いて、奇妙なことにデカルトと同種である。われわれは再び思弁的な出発点に戻って来たのであろうか。しかし、決定的な違いがあった。かつては物体の實在が問題であったが、今日では「我」を含めた「もの」の不在が問題である。それは簡単に次のような言い方をしても良いであろう。かつての問題は、物体は實在的（モノ的）であるのに思弁的枠組みの中では實在しないことになってしまふという問題であったのに対して、VRにおける問題は、仮想であっても實在することになってしまふという問題である。現実の象りの濃淡が反転しているのである。

しかもわれわれはここで次の点を想起すべきであろう。かつては、思弁的に「我」観念「物体」の枠組みの中で物体の實在性が問題であったが、実のところは、観念の實在性こそが問題であった。つまり、経験的起源に遡ってみれば、問題となるのは物体ではなく、観念が實在か否かが問題であった。VRの枠組みにおいてもこれと同様のことが言えよう。すなわち、「我」VR「もの」という枠組みの中でわれわれが今日的な特徴として問題としたのはVRであり、ここに實在性の問題の今日的形態を求めてきた。しかしそれにもかかわらず、今日において実のところ問題なのは、VRではなく、「もの」の不在である。「もの」が欠落していくときにこそ、「もの」のリアリティが問いとして出現する。モノは實在するのか。そして、實在するとはどういうことか。

われわれは第一章において日常の「基」から発せられたこの問いを出発点にして、近世初頭に生じた物体の實在性の問題から今日のVRの問題にいたり、そしてまた、この同じ問いに帰来する。實在するとはどういうことか。そして「もの」は實在するのか。しかし、問いは出発点と同じように見え

でも、かつてデカルトたちが陥った思弁性を脱却して、初めて本来の真正な（もの）の**実在性**の問題（が呼び起されているのではないだろうか。それは今や、思弁的な証明が意図された物体の独立存在性）の問題でも、**観念の実在性**の問題でもなく、あるいは抵抗経験の強弱の問題でも、**感覚に訴えるVR**の問題でもなく、したがって**そもそも実在性**の問題ではなく、（もの）の**不在性**の問題である。不在性に直面してこそ、**実在性**が真に問題になる。

そうであれば、**実在性**の問題には、それが問いとして生じてきた以上、**不在性**がそのつど象りを変えて現れていたのではないだろうか。日常においては、その（へ基）の捉え難さのゆえにそれが忘れられる、ということにおいて。そして問題の出発点となったデカルトそしてショーペンハウアーでは夢と覚醒の区別の消失として。しかも覚醒時のリアリティが夢の虚無性に返転することにおいて。さらに、**ディルタイ・シェーラー・ハイデガー**では**実在性**の源泉が隠れるという事態として。そして今日の**VR**においては（もの）の欠落として、しかも、**現実**の**リアリティ**の消尽において。

したがって、**物体の実在性**が問題になった（我ー観念ー物体）、そしてもの**不在性**が問題となる（我ーVRーもの）、この二つは**粹組み**は濃淡の反転という点で象りは異なるにしても、**実在性**への問い、そして**現実性**への問いは、それぞれの**粹組み**の中で喚起されてきたのである。VRは**感覚に訴えて現実**をシミュレートし、それと象りを異にして哲学は言葉に訴えて**現実**をシミュレートし、問いを喚起する。近世初頭においても、そして今日においても、象りを変えて**現実**は常に問いに付されている。物体は、外界は、他者は、**実在**するのか。そして、**実在**するとはどういうことか。しかも、近世初頭から**実在性**の源泉を求めてきた問いは、今日、その象りを反転させて、**リアリティ**の創出が同時

にリアリティの消尽であるという、ヘリアリティの消尽点へ向けられている。

本書は実在するとはどういうことかという問いを発端にして、ようやく目標地点に到着した。日常の中でその〈基〉を尋ねる問いは、西洋近世哲学の中で物体の実在性の問題として生じ、今日、もの不在性の問題に転換している。それはリアリティの消尽点への問いである。それでは、この問いはさらにどこを指して展開していくのであろうか。それとも、問いが消尽点への問いに転換したことは、問いが生じてきた〈基〉あるいは〈実在性の源泉〉それ自身が消尽点にいたり、したがって問い自身が消尽点にいたり消去されたことを意味するのであろうか。そして、そのような消尽点から象られてくる現実とは、もはやリアリティのない現実ということになるのであろうか。リアリティなき現実——VRの行き着く先はどのような世界なのであろうか。この問いをもって本書の結びとしよう。

注

- (1) Kobayashi, 1993, p.47. Woolley, 福岡訳, 1993, p.33.
- (2) Woolley, 福岡訳, 1993, p.19.
- (3) テクノロジーとしてのVRの現況については以下の書を参照している。Kobayashi, 1993; Shinohara, 1994.
- (4) Heidegger, VA2, S.37.
- (5) Austin, 1962, p.70.
- (6) Kant, KdrV, S.626.

- (7) Bennett, 1969; 1979, p.271.
- (8) *ibid.*, pp.280 – 1.
- (9) Austin, 1962. p.62
- (10) *ibid.*
- (11) *ibid.*, p.3.
- (12) 多谷頼俊ほか編『仏教学辞典』法藏館, 1987, p.203.
- (13) Austin, 1962, p.76.
- (14) Descartes, AT7, p. 63.
- (15) Schopenhauer, SW2, S.19.
- (16) *ibid.*, S.22.
- (17) Descartes, AT6, p.32.
- (18) *do.*, AT7, p.19.
- (19) *ibid.*, p.165.
- (20) Schopenhauer, SW2, S.202.
- (21) *ibid.*, S.528.
- (22) *do.*, SW3, S.249f.
- (23) *ibid.*, S.249f.
- (24) *do.*, SW2, S.155.
- (25) *ibid.*, S.171.
- (26) *do.*, SW3, S.400.

- (27) Locke, E, 2-23-17.
- (28) *ibid.*, E, 2-23-29.
- (29) Scheler, GW8, S.371.
- (30) Goodman, 1988, pp.3-43 (Reality Remade). ここでは本書と異なる観点から、つまり指示の問題から、たとえは絵 (picture) を実物の複製 (copy) として捉えるのではなく、再現前 (representation) とは、*レプリカ*とから、とりわけ指示対象の存在しない再現前ということから捉えている (pp.25, 27)。