

Title	自我は存在するか
Sub Title	Does the self exist ?
Author	田中, 見太郎(Tanaka, Kentaro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1982
Jtitle	哲學 No.75 (1982. 12) ,p.1- 18
JaLC DOI	
Abstract	The predicate 'be conscious of' is in such a unique situation that the expression 'the consciousness of the consciousness of.....of something.' is possible. In this expression each 'consciousness' corresponds to different level of language. First occurrence of this word belongs to the meta-language of the language to which the next belongs. The second belongs to the meta-language of the third, and so on. So long as epistemology pursues all kinds of consciousness, the peculiarity of 'consciousness' is the same one inherent in epistemology. The language of epistemology has an order and no final meta-language. Because of this peculiarity, the central concept in some branch of this science the self as the ultimate subject of all mental phenomena-becomes fatally obscure. The statement 'The self exists' becomes nonsense.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000075-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

自 我 は 存 在 す る か

田 中 見 太 郎*

‘Does the Self exist?’

Kentaro Tanaka

The predicate ‘be conscious of’ is in such a unique situation that the expression ‘the consciousness of the consciousness of.....of something.’ is possible. In this expression each ‘consciousness’ corresponds to different level of language. First occurrence of this word belongs to the meta-language of the language to which the next belongs. The second belongs to the meta-language of the third, and so on.

So long as epistemology pursues all kinds of consciousness, the peculiarity of ‘consciousness’ is the same one inherent in epistemology. The language of epistemology has an order and no final meta-language.

Because of this peculiarity, the central concept in some branch of this science—the self as the ultimate subject of all mental phenomena—becomes fatally obscure. The statement ‘The self exists’ becomes nonsense.

* 慶應義塾大学文学部講師

自我は存在するか？

「第九番目の惑星が存在する」とか「ペガサスは存在しない」と言うときと異なって、「自我は存在する」と言うときの「存在」の意味は、きわめて不明瞭なもののように思われる。第一に、それはいかなる状況のもとで存在すると主張されるのであろうか。その存在が保証されるための条件はいかなるものであろうか。具体的な実在（第九番目の惑星）は、それが観察されたときに存在が保証される。だが、自我ははたして観察可能であらうか、ある種の抽象的存在（百より大きい素数）は、それを含む理論（公理系）がそれを必要とするかぎりでも——少くとも、その理論の内部で——その存在が主張される⁽¹⁾。だが、自我はそもそもこのような意味での抽象的存在であらうか。

そこで、本論文では、はじめに自我の存在を主張するいくつかの議論を順を追って検討し、それぞれの議論が何を根拠に自我の存在を主張しようとしているのかを見て行くことにしよう。我々はこの作業を通じて、最終的に自我——精神実体——あらゆる意識の究極的主体——の概念が決定的に不明瞭であることを知るであらう。

1. 自我の存在を主張する第一の議論

人間の行為、特に二者択一的な選択行為を説明するにあたって、現在のところもっとも有力な説明方式は目的論であるように見える。歯痛で歯科医へ通院するさいの行為は、その好例である。歯科の治療が好きだという人間はまずいない。なろうことなら避けて通りたいことがらである。我々は一種の心理的葛藤を覚える。現在の歯痛と加療による（予測される）苦痛とを量りにかけ、さらには放置することで将来一層病状が悪化するであらうことなどをも考慮し、最終的に決定を下すことになる。もちろん、「歯痛が原因で歯科へ通院することになった」という表現は可能であるが、これは決して単純な因果的機械論の図式を適用したものではない。「歯痛」から「通院」に至るまでには、様々の心理的プロセスが存在し、このプロ

セスのいずれの段階においても、別途の選択が可能だったのである。

目的論の特徴は、選択ないし決定行為の説明にあたって自由意志の概念を導入する点にある。即ち、目的意識を持った自由な意志が選択ないし決定をなすとするのである。さらに、かくして導入される自由意志の概念は、不可避的にその背後に自我の存在を要請する。心理的プロセスの各々の段階において自由な選択・決定を行う究極的な主体、それが自我である。これなくしては、自由意志の概念は意味をなさない。

そこで、自我の存在を主張する第一の議論は、この目的論的説明を依りどころとする。目的論的説明は、我々の選択ないし決定行為に関する——少くとも現在のところ——唯一可能な説明方式であり、さらにそれは不可避的に自我の存在を要請する。逆に言えば、自我の存在を仮定しないかぎり、我々は我々の行為を有効に説明することが出来ない。従って、自我は存在せざるを得ない——というのである。

ところが、このような議論に対して、我々はひとつの反論を提出することができる。それは、一般的な原理『存在は認識に先行する』にのっとってなされる。物は存在するが故に認識されるのであり、その逆ではない。私は良識的な立場を支持し、独我論を拒否する。この立場をさらに言い換えて行くなら、次のようになる。認識はその内的な理由によるだけでは物の存在を保証する権限を有さない。たとえば、ひとつの理論がある惑星の存在を予言したとしても、それはあくまでも予言であって、存在の保証ではない。惑星は、それが観察されてはじめて存在が保証される。ひとつの理論は、種々の観察事例に対し自らの整合性を守るという形で、一定の物の存在を予言する（要請する）であろう。このとき、その理論が有力なものであればあるほど、予言された当の物の存在の蓋然性は高くなるであろうが、しかし理論（あるいはその一部）はつねに覆えされる可能性を有する。それゆえ、予言されたかぎりでの物の存在は、いかに確度が高かろうとも、文字通り蓋然的であるにすぎない。存在は、観察ないし、それと同

自我は存在するか？

程度に強い根拠にもとづいてのみ保証することができるのである。⁽²⁾

目的論についても事情は同様である。それがいかに有力な理論であろうとも、一理論、一説明方式にすぎない以上、その内的な理由によるだけでは、自我の存在を保証することはできない。それは、自我の存在を——いわば——『予言』しているにすぎない。

特に目的論と自我の存在との間の関係は独特であって、自我の存在が確証されると、目的論は一挙に（少くとも人間行為の説明において）完璧なものとなるのである。だから、いやしくも目的論を主張しようとする者であれば、この理論の有用性を説いて、そこから自我の存在を論証しようとはせず、むしろ第一に自我の存在を確証し、その後に自らの主張を完璧なものとするよう努めるべきである。彼らが行うべき正当な議論は、全く正反対の方向性のものである。目的論をたてに自我の存在を主張する議論は本末を転倒したものであろう。

この節で我々はひとつの指針を得た。即ち、存在は認識に先行し、それ故にそれは観察ないしそれと同程度に強い根拠にもとづいてのみ保証されるのでなくてはならない。ここで、「それと同程度に強い根拠」という表現の意味内容は、いささか不明瞭であるが、本論文ではこの点を必要以上に詮議するつもりはない。我々は自我の存在を主張しようとしているのではなく、むしろそのような主張を論破しようとしているからである。

2. 自我の存在を主張する第二の議論

自我の存在を主張する第二の議論は——我々が今得た指針にのっとった形で言えば——自我はある意味で「観察可能」だとするものである。

私は、一群の意識現象を私個人のものとして意識する。即ち、私は諸々の意識現象を通じての自己同一性を意識する。今朝、激しい歯痛を覚えたのは「私」である。歯科へ行こうかどうかと思い迷ったのも「私」である。

電話帳をひき、最寄りの歯科医に予約をとったのも、そして現在歯の痛みがやわらいで安らかな気分でのいるのも、すべて同一の「私」である。様々の行為およびそれに伴う意識現象につねに「私」が臨席し、いわばそれらのものの主人の地位についている。この自己同一性の意識こそは、自我の「観察」にはほかならない——というのである。

これは、自らの心理過程の反省を通じて得られるきわめてナイーブな議論である。もし議論が首尾一貫してナイーブなものであり続けるなら、われわれはその主張するところに首肯せざるを得ない。だが、この議論のポイントは自己同一性の「観察」を自我の「観察」と同一視するところにある。そして、我々はここに論理展開上のひとつの飛躍を見てとるのである。

この議論は、同様にナイーブな、しかもより詳細なもうひとつの議論によって論破される。その議論とは、次のような心理分析である。W・ジェイムズの分析によれば、自己同一性の意識の背後には、さらに基本的なふたつの意識が存在する⁽³⁾。ひとつは「親近性」の意識であり、もうひとつは「連続性」の意識である。私は特定の意識現象群に対して特別の親しみを覚える。これに比べれば、その他の意識現象はよそよそしい色褪せたものとならざるを得ない。私の歯の痛みは、全く明瞭でかつ強烈なものであるが、彼の歯痛は、私の歯痛から類推された曖昧で不明瞭な観念にすぎない。彼の歯痛はいかに強烈なものであれ、所詮私の苦痛ではない。私は自らの意識をそれに同化することはできない。彼の経験、彼の意識は、私を冷たく拒絶する。私は私の意識に対してのみ「親近性」を感じる。この感覚は「私」に属する一切の意識現象を浮き立たせ、他の意識現象から区分する働きを持つ。

「連続性」の意識は、この一群の意識現象の主人たる「私」が単一の存在であって数多的でないという意識を形成せしめる。現在の「私」と過去の「私」の間には（覚醒しているかぎり）意識の連続性が存在する。今朝眼を覚ましたときの私の意識は、途切れることなく次の意識に受け継が

自我は存在するか？

れ、これが繰り返されて、現在の私の意識にまで及ぶ。しかも、この間の推移において他の群に属する意識（彼の意識）が入り込むことはない。一連の意識が間断なく継起するという意識、この「連続性」の意識こそ、過去の意識現象の主人たる「私」と現在の意識現象の主人たる「私」とが同一であること、ひいては様々の時点での「私」がばらばらの人格に分離するのでなく、ひとつの人格的統一を有することを保証するのである。

ところで、このふたつの基本的な感覚、「親近性」と「連続性」は、生得的ではない。これらの感覚は記憶力の有無あるいはその程度と密接に関連している。「親近性」によってひとまとまりのものとされる意識現象群は、必ずしも他の意識現象群と明確な境界を有しているわけではない。記憶の不鮮明な部分については、あるものは誤って「私」の意識現象群に加えられであろうし、あるいは逆に当然この群に属すべきいくつかの意識が除外されてしまっているであろう。とくに幼年期の記憶について言えば、それが私自身の経験か否か判定不能なものが往々見出される。あのときにいろうりに頭を突込みかけたのは確かに私である。しかし、そのときの恐怖心は真に私のものであろうか。私は母から繰り返し繰り返しその話を聞かされている。母はその話をする度に、その時の「彼女」の恐怖をも語る。私が、現在当時のことを思い出すことで脳裏によみがえらせる恐怖心は、じかの経験にもとづいた「私」自身の意識現象であらうか。あるいは、母の意識現象ではあるまいか。彼女が幾度も私に語り聞かせたことで、私の意識にすり込まれた「彼女」の恐怖ではあるまいか。

私はまた私自身に属する一切の意識現象を記憶しておくわけには行かない。それだから、私が実際に経験したことでありながら、私の意識現象であるという実感をどうしても持てないような場合もあるであろう。そのような意識現象は、実際は「私」のものでありながら、あたかも「彼」や「彼女」の意識現象であるかの如きよそよそしいものとなるであろう。

成人ですら意識現象群の周辺部ではこのように境界が不鮮明なものとな

らざるを得ない。まして年端の行かない乳幼児であれば、意識現象群の核ですら曖昧然としているであろうことは想像に難くない。むしろ意識現象群は人格的統一をさえ失うであろう。様々の意識は「私」のもとに集合することなく、ばらばらのままで互いの脈絡を欠いたものとなる。乳幼児に自我の概念が欠けるように見えるのは、この故である。彼らは記憶力の致命的な欠如によって「親近性」の感覚を失い、人格的統一、即ち自己同一性を保つことができないのである。

自己同一性の概念は生得的ではない。それは記憶力ひいては学習に決定的に依存しているからである。してみると、我々が自己同一性を観察できるのは、記憶力の充分に発達した成人に限られる、ということになる。乳幼児の意識のうちそれを観察することはできない。我々は主人を持たない意識の例をここに見出すであろう。

以前に述べた通り、自我とはあらゆる意識の究極的主体である。その意味で自我はそれらの意識に先立つもの、即ち先天的な概念でなくてはならない。従って、後天的な自己同一性の概念と先天的な自我の概念とは根本的に異質なものである。それぞれの観察は決して同義ではない。自己同一性の「観察」イコール自我の「観察」というわけにはいかないのである。

さらにまた、「連続性」の感覚さえすべての人間に保証されているわけではない。端的な例は精神病理学的な事例である。Aという人物は物理的あるいは精神的な衝撃によって一定の時点より以前の一切の記憶を失ってしまった。その時点を境にして、意識現象群はふたつに分断される。ふたつの群の各々においては「連続性」が存在するが、群同士においては互いの脈絡はつかない。「連続性」は存在せず、かえって断絶が存在するのである。

その結果、Aには過去と現在にふたつの異なった人格的統一——自己同一性が「観察」されることになる。かりに自己同一性の「観察」が自我の「観察」と同義のものであれば、これは同一の人物のうち異なったふた

自我は存在するか？

つの自我が存在することにほかならない。即ち、自我はあらゆる意識の主体たることを止めるのである。

3. 自我の存在を主張する第三の議論

前節で紹介した議論は、きわめて素朴なものであって、我々の常識的な強固な信念を代弁するものであったが、実はその根拠は薄弱であった。私は、自己同一性の概念を攻撃目標とした。

私が次に述べようとする第三の議論は、前の議論ほど素朴ではない。それは自我の存在を演繹しようとするものである。しかし、この演繹は、正しく論理的なものではない。第一に、それはある疑わしい前提を背後にこっそりと隠している。そして、我々はここでふたたび自己同一性の概念に出会うのである。

自我の演繹は、古典的な主語—述語論理の図式にのっとってなされる。カントから例をとれば、この演繹は次の三段論法の形をとる。⁽⁴⁾

(大前提) 主語として考えられて、しかも述語として考えられないものは、実体としてしか存在しない。

(小前提) 自我は主語としてしか考えられない。

(結論) それゆえ、自我は実体としてしか存在しない。

もちろん、この三段論法の形式に誤りはない（第一格のAAA型である）。問題はむしろその内容に存する。

大前提で注目すべきは、「実体としてしか存在しない」という表現である。これは、「実体として存在する」を含意してはいない。主語としてであれ何であれ、名指しは存在を保証するに充分ではない。⁽⁵⁾「ペガサス」という語によって名指されるものは、具体的存在の領域、抽象的存在の領域を問わず、どこにも存在する必要はない。主語としてのみ考えられたものも、未だ名指されたにすぎぬものであって、その存在を保証されてはいな

い。究極的な主語として名指されたものは、実体としての存在を保証されているわけではなく、もし存在するのであれば実体として存在する、というのにすぎない。

だから、大前提が上の形をとったのも妥当なことである。「主語としてのみ考えられるものは、実体として存在する」と主張するわけにはいかない。究極的主語によって名指されるものが、もし存在するなら、それは実体である、ということを出張できるにすぎないからである。

上のような事情は、三段論法の結論にも同様の資格であてはまる。従って、結論は「自我は、もし存在するなら、実体として存在する」という主張に止どまらざるを得ない。そして、これは自我についての定義をたんに繰り返しているにすぎない。端的に「自我＝精神実体が存在する」と主張するためには、上の三段論法以外の要素、即ち当の究極的主語に対応する何らかの実在を見出す必要がある。

実体という概念を生み出した直接の動機のひとつは、自体的と付帯的という存在の二様態の区分であろう。いわゆる属性なるものを考えるとき、これは単独に存在するのではなく、他の原因が求められねばならない。例えば、白という色はそれ自身の力で存在することはできず、つねにその基体となるもの、白木や牛乳等を必要とする。逆に、基体の方は、たとえそれが変質したとしても——たとえば白木が燃焼し、白という属性が失われたとしても、その存在まで失われることはない。基体は、自らをその存在の原因とすることができるのである。

意識現象もまた付帯的存在であるように見える。苦痛や喜びの感情にせよ、推理や一般化の理性的機能にせよ、意識がその所有者から離れて自体的に存在すると考えるのは困難である。言い換えれば、一切の意識は、その所有者たる自体的存在を必然的に要請するように思われるのである。

明らかに、我々はここであの有名な命題、「我思う。故に我在り」に直

自我は存在するか？

面しているようである。

しかし、この命題の意味内容は二段階に区分することができる。そして、上の考察はその第一段階に対応しているのである。即ち、命題の第一の意味においては、考えるという意識現象が付带的であることから、その所有者たる「我」の存在が要請される。だが、この段階の「我」は、まだ精神実体としての資格を有してはいない。特定の「考える」に対応して要請されたにすぎず、他の諸々の「考える」についても同一の主体であることは、まだ証明されていないのである。

命題の第二段階は、実体の概念を生ぜしめたもうひとつの動機を背景としているようである。先の例をふたたび用いるなら、燃焼によって白という属性は失われても、その基体は依然同一である。もはや白木とは呼ばれず、他の名で呼ばれるとしても、自己同一性まで奪われたわけではない。属性がいかに変化しようとも、その所有者はつねに同一である。

このような事情は、意識現象とその主体についても同様にあてはまるように見える。私の「考え」は時々刻々と変化して行く。しかし、「考え」がいかに変化しようとも、私はいつまでも私であり続けるのであり、自己同一性は保たれるのである。そして、自己同一性が保たれるかぎり、「私」は様々の「考える」の同一の主体である。

先の三段論法の隠れた前提もまた、この自己同一性の概念に関わっている。即ち、同じ主語「私」によって名指されるものは、単一の個体である、という前提である。しかし、以前に名指しは存在を保証するのに不十分であったのと同様、ここでも名指しは単一性を保証するのに不十分である。名前は個体を指すばかりではなく、クラスをも指すことができる。「私」は単一の個体ではなく、個体のクラスを名指すのかも知れない。特に、前節では、我々は「私」の名のもとに統一されない意識現象群という特殊例を見たのであった。

自我の演繹は、もうひとつのさらに決定的な欠陥を有している。それは、究極的主語という概念に関わるものである。この概念は、意識現象に適用されるやいなや、全く不明瞭なものとならざるを得ないのである。

4. 論理的分析

意識現象一般を、主体が客体との間に有するひとつの作用とみなし、「AはBを意識する」の形の命題を取り扱うよう認識論に命ずるのは、いわゆる主観—客観の分離図式である。この図式は、認識論の永い歴史の中で殆んど独占的と言ってよい地位を占めて来た。即ち、認識の仕組みを問うということは、とりもなおさず、主観がいかにして客体を知るかを問うことにはほかならなかった。ところが、このように意識を主体と客体の間に成立するひとつの作用とみなし、しかも認識論がこの作用一般を学的対象とするとき、この学は他の学に例を見ない特異な状況に置かれることになる。

主客間の作用として捉えられた意識の特異性は、反省という行為の可能にある。意識は自らをその作用の対象とすることができる。これは他の作用に見られない特質である。我々は水を飲むことも酒を飲むこともできる。しかし、飲むという行為そのものを飲むことはできない。

意識という作用が持つこの特質は、さらに「……の意識の意識」という言語表現を可能にする。より正確に表現すれば、これは「Aは『BがCを意識する』ことを意識する」という形の命題となる。ここで『 』の中に現れる「意識する」は対象言語の述語であるが、『 』の外に現れる「意識する」はメタ言語に属するそれである。⁽⁶⁾

対象言語とメタ言語の区分に関してすぐに思い出されるのは、「真である」という述語である。この語に関しても「『……は真である』は真である」の型の言語表現が可能である、この述語に深い関わりを有するのは論理学である。しかし、論理学は「真とは何か」などと問いはしない。その点認識論と決定的に異なる。認識論が意識を対象とし、それゆえに「意識

自我は存在するか？

する」を対象言語の不可欠の語いとせざるを得ないのに対し、論理学は「真である」をメタ言語において必要とするにすぎない。論理学の学的対象は真理であるというよりはむしろ命題間の形式的連関である、論理学は命題の具体的内容にまで立ち入ることをしない。その対象言語のアルファベットは無意味な記号の集合である。もちろん、解釈されたひとつの理論の述語として「真である」が登場することは可能であるが、論理学はこのような解釈を与えるか否かについて全く無関心である。論理学が扱う解釈の概念もまた、抽象的、形式的なものだからである。

論理学が形式的構造を取り扱うこと、それに対して認識論は正面きって意識をその学的対象とすること——この点はふたつの学の間基本的な相違を生ぜしめる。主観—客観の分離図式が認識論に要請するのは、特定の「AはBを意識する」の取り扱いではなく、この型に属するあらゆる命題の取り扱いである。特に、認識論は「……の意識の意識の……」と際限なく登場するすべての意識を学的対象とせざるを得ない。ところで、この系列の n 番目の「意識」は $n-1$ 番目の「意識」を記述するメタ言語に属すると同時に $n+1$ 番目の「意識」によって記述される対象言語にも属する。そして認識論はあれこれの区別なく意識全般を対象とするが故に、そのメタ言語は同時に対象言語としての性格も有し、ここにおいて言語的レベルの垣は取り払われるのである。極端な言い方をすれば、上の傍点を付した「あらゆる」や「すべて」という語でさえ、究極のメタの立場にはない。その次の言語レベルにおいてもやはり「意識する」という述語が登場し得るからである。先の「意識」の系列が文字通り際限がないという意味で、認識論には究極のメタの立場はないのである。

ところで、自我とはあらゆる意識の究極的主体である。即ち、それは異なった言語レベルに属するすべての「意識する」の究極的主語でなくてはならない。

異なった言語的レベル——ここに自我の概念が不分明となる決定的な理

由が存する，単一の対象言語が特定化されているケースであれば，究極の主語とは変項であり，実体ないし基体は変項に代入可能な存在である。

(もちろん，現代論理学によるこのような分析が従来実体の名で呼ばれて来た概念に適合的であるかどうかは疑問の残るところであろうが，しかしそれはこの際問題ではない。単一の対象言語が特定化されている場合には，少なくとも「究極の主語」なる表現も全くの意味不明ではないのである。)ところが，言語がいくつもの階層をなしている場合には事情が異なる。究極の主語は各々の言語レベルにおいて別個に存在する。一切の言語レベルを統一するような究極的主語の概念は意味をなさない。そのような語は存在しないからである。

では，どういうことになるのか。自我は各言語レベルに応じて数多的に存在するのであろうか。否—そうではない。それでは「自我」という語で意図したものを正しく反映してはいない。一切の意識の主体であることを放棄し，数多的であるようなものは，自我という語にふさわしくない，常住不変性(自己同一性)，単一性，それらは自我の概念にとって不可欠である。

かりに認識論に究極のメタ言語が存在するのであれば，この言語の究極の主語を自我として捉えることも可能かも知れない。しかし先に見た如く「……の意識の意識の……」という系列は際限がない。即ち，認識論の言語構造はそのような転義を許さないのである。

自我の概念の不分明さは，全く認識論の言語構造の特異さに起因している。自我が文字通りの意味で究極の主語であり，一切の言語レベルを超えるものであれば，それは変項によって表示できないし，また変項表示を許さぬという限りで，それは存在すると主張することはできないのである。なぜなら，変項表示の不可能なものは存在量化が不可能だからである。

自我は存在するか？

5. 心理的分析

前節での議論は、自我の存在を主張する立場に決定的なダメージを与え得るものであった。と同時に、それは認識論の基部を形成する図式にも不信任を提出する、この学において独占的な地位を占めるのは主-客の分離図式である。この図式は「AはBを意識する」の型の命題の取り扱いを認識論に要請する。このとき、当然にも主体Aは客体Bのみならず、客体C、D、E……等を意識する際にも同一でなくてはならない。特に「Aは『AがBを意識する』ことを意識する」（即ち、「AによるBの意識の意識」）という場合、『 』の内外に現れるAは同一の主体を指すのでなくてはならない。もしそうでないのなら、主観-客観の分離図式は図式としての役割を果たさないであろう。『 』の内外のAがそれぞれ別の主体を指すのであれば、それらを異なった名前を表示するのが望ましい。即ち、「Aの意識の意識の……」は、「A₁の意識のA₂の意識の……」と表現される。図式を用いることの第一の理由は、理論を統一的に表現することである。主客の分離図式を上形の形で表現するかぎりでは、この図式は図式としての価値を有さない。理論は統一性のかげらさえ失うからである。

こうして、前節での議論は、自我に関する主張ばかりでなく、主-客の分離図式をも拒否するにいたる。主-客の分離図式は、主体の自己同一性（ひいては自我の概念）を仮定してはじめて有用性を持つのである。後者の否定は、前者の否定にほかならない。

本論文を通じて——副次的に——われわれは、認識論の伝統的な図式を否認するにいたった。これにとってかわるような新しい図式を提示することは、本論文の範囲を超えている。しかし、その示唆を与える程度のことには可能であろう。そこで、次に、前節での論理的分析を基盤に認識の仕組みを考察することで、この目標を達成する方途を探ることとしよう。

自我の概念が意味をなさなくなったとき、「私」という語によって何が名指されるのであろうか。それは、もはや先験的な概念ではなく、むしろ経験によって獲得され形成された概念でなくてはならないであろう。

「私」という語が名指すのは、意識現象の一定の集りであって、時間的拡がりを持った集合体である。もちろん、集合体である以上、自我のような単一性を有したものではなく、数多的な概念であるが、しかし決して雑然とした集まりというわけではない。第二節で触れた「親近性」「連続性」のふたつの意識が重要な役割を果たす。親近性は、この集合体を他の集合体から区分するための示差的特徴を与え、「連続性」は集合体の内的統一を与える。これらふたつのものによって、集合体ははじめて「私」という名にふさわしい統一体を形成するのである。

こうして形成される集合体は、——「親近性」「連続性」が経験的な感覚であることからわかるように——あくまでも経験的な概念である。この点は注目にあたいする。というのも、この故に集合体はその中核を欠いたものとならざるを得ないからである。

集合体は時間的拡がりを有している。現在の意識現象は記憶のうちに組み込まれることで過去のものとなり、そして集合体の一要素となる。将来の意識現象は、いつか現在の意識現象になるという予測のもとに「私」の意識現象としての性格を獲得する。こうして、集合体は過去と未来の双方への拡がりを有する。ところで、これら過去、未来の意識現象はすべて客体化された意識現象であって、それに伴う「私」の概念もまた客体化された概念である。我々が「私は考えている」ということを知るためには、直前の過去をとらえて「私は考えていた」とするか、直接に後へ続く未来へ投影を行って「私は考えるであろう」とするか、いずれかでなくてはならない。集合体が先験的でない以上、我々は「私は考える」を一度は客体化せねばならぬのである。

ところが、ここに決して客体化し得ぬような「私」が存在する。現在の

自我は存在するか？

この瞬間の意識に伴う「私」——もしそれが存在するなら——がそれである。現在のこの瞬間——これを私は「純粋な」という語で呼ぼう——の意識は、あくまでも意識する側にあるのであって、決して意識される側にはあり得ない。純粋な意識がふたたび意識されたときには、それはもはや純粋さを失っている⁽⁷⁾。即ち、それは現在の意識ではなく、既に過去のものとなった意識に変質しているのである。

純粋な意識が、かりに「私」の概念を伴うとしたら、それは絶対的な意味での主体でなくてはならないであろう。客体化され意識の対象となった「私」は、記憶のうちに存し反省された「私」であるか、あるいは予測された（想像された）未来の「私」であるかのいずれかである。現在のこの瞬間の「私」は、いかなる意味においても「意識する私」でなくてはならない。

ところが、純粋な「私」が絶対的な意味での主体であるとするなら、この概念は純粋意識に伴われることがないのである。否、絶対的な主体としての私は概念ですらない、それは客体化されることがないが故に原理的に把握不能であり、そして把握不能であるような概念などは形容矛盾だからである。

即ち、純粋な意識は、その所有者たる主体の概念を伴わない。我々は意識の瞬間には、自己自身の存在を忘れていて、我々は自己自身を忘れることによって、認識を可能とするのである。

「私」という集合体に欠けるのは、この純粋な意識であり、絶対的な主体としての「私」である。集合体は先験的でないが故に、概念化不能な「私」を許容することがないし、純粋な意識はこの集合体の要素となることができないのである。

伝統的な主観—客観図式が見てきたものは、純粋意識ではなく、反省された、あるいは予測された意識である。それらの意識においてのみ主体と

客体の分離は有意味である。さらにまた、この図式が誤りを犯したとすれば、それはこれら客体化された意識に純粹意識の果たすべき役割を押しつけた点である。既に客体化された意識のうち絶対的な主体を追い求め、究極的主語という誤った観念でそれを表現しようとしたのである。絶対的な主体は存在しない。あるいは、存在するとしても、それは表現することはおろか概念化することも不可能な存在であり、要するに、我々にとって不要な縁なき存在である。

認識論の新しい図式の候補として挙げることができるのは、純粹意識の図式である。これこそは、實際上認識の成立する本源的な場所である。これ以外の場所は、純粹さを失った副次的な場所であるか、あるいは誤って純粹さを付与された混乱した場所である。認識論において論ずるかぎり、我々はこの純粹な認識をこそ注視し、それに不純な概念を付け加えることなく記述を試みるべきであろう。

<注>

- (1) 「理論の中で確言される言明が真であるために存在者のあるものを変項の値の中に数えなければならない、というときかつそのときにかぎって、理論はその種の存在者を想定する」クワイン〔1〕103頁（邦訳、125頁）。

この点は、特に形式的理論（数学理論）において顕著である。例えば、「コーシーの判定条件を満たす数列は収束する」を真とするために、実数論は実数の存在を想定する。このとき、実数とは何か、と更に問われれば、デデキント切断とか収束有理数列といった有理数論の概念で説明することは可能である。だが、この説明は決して絶対的のものではないし、必要でさえない。実数の概念は、実数論の公理を満たすかぎりのものであって、それ以上でも以下でもない（クワイン〔2〕43頁以降参照）。

- (2) この際、私は経験的理論のことを考えているのであって、形式的理論のことを考えているのではない。そして、目的論は形式的理論とはあまりに異なっている。
- (3) ジェイムズ〔8〕の“自我の意識”（40頁以降）。
- (4) カント、B411。
原典におけるこの三段論法は以下のものである。

自我は存在するか？

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als ein solches, als Substanz.

私の引用は、右の三段論法の直訳ではない。第4節での議論を潤滑なものとするためである。特に、Subjektの訳は篠田英雄氏のそれ（岩波書店）とは異なって、「主語」としたし、それに合わせて三段論法そのものもいくぶんの変更を加えた。

ところで、カントの議論もまた、右の三段論法を支持するものではなく、むしろ論破しようとするものである。私は、第5節「心理的分析」において、この議論からいささかの示唆を得ている（金子武蔵，49頁以降参照）。

- (5) 「存在するということは、変項の値であるということである」クワイン〔1〕“On What there is” 参照。
- (6) 沢田允茂，256頁以降参照。
- (7) 「純粋な」という語を用いるとき、私は確かに西田哲学のことを考えている。即ち、主客未分の純粋経験である。

<参考文献>

- 〔1〕 Quine, W. V. O., *From a Logical Point of View*, 2nd ed, Harper & Row, Publishers, New York (1961)
邦訳，「論理学的観点から」，中山浩二郎・持丸悦郎訳，岩波書店（1972）。
- 〔2〕 Quine, W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York (1969).
- 〔3〕 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg (1956)
- 〔4〕 金子武蔵，「カントの純粋理性批判」，以文社（1974）
- 〔5〕 沢田允茂，「哲学」，慶應通信（1970）
- 〔6〕 西田幾太郎，「善の研究」，岩波書店（1950）
- 〔7〕 西田幾太郎，「哲学概論」岩波書店（1953）
- 〔8〕 ジェイムズ，ウィリアム，「心理学の根本問題」（松浦孝作訳），三笠書房（1940）（*The Principles of Psychology, in 2 vols.* 1890. における Chat IV, Chap. X の全訳）