

# 自我論再考

## —分断された経験論的自我をめぐる—

松王 政浩

私たちの思考や意志、欲求、感覚などのいわゆる心理的経験に関してもつ私たちの漠然とした日常の意識が、おそらく最も囚われやすい形式というのは、「私」を確固たる実体あるいは主体として立て、「私の」心理的経験をその諸作用として考える、というものではないかと思う<sup>1</sup>。デカルトの先験的自我論が、その洗練された形のものであることは言うまでもない。確かに、あらゆる懐疑にも関わらず、自己の(心的)存在は疑いえない、という名高い方法的懐疑は、自己定立の道筋として相当な説得力をもって私たちに迫るものである。しかし、そのような実体としての自己を一たび「経験」の俎上にさらすとき、すなわち、果たして実体的自己は経験可能なものであるか、あるいは或る種の経験論に特有な言葉でいえば、「実体的自己はそれ自身感覚与件であるか」と問うてみるならば、途端にその確信は揺るがざるをえない。そして私たちの経験に忠実に「自己」の在り様を問い直すときに、自己は大幅な変容を被ることになる。その変容の一つの典型は、ヒュームに始まり、(一時期の)ラッセル、エイヤーへと繋がるいわゆる「東説」(あるいは「論理的構成説」)である。詳論に差はあるものの、この主張は概ね「自己とは観念(あるいは感覚与件)の束にすぎない」という点で軌を一にするものである。もう一つの典型は、ウィトゲンシュタインの主張であって、これも前期と後期で多少の変化をもつが、一貫した主張は「無主体説」つまり自己の、世界からの消去である。

両者は、経験に即した「実体説批判」という点では同じ出発点に立ちながら、その決着においては著しく異なり、相容れぬ感さえる。固定的なエンティティとしての自己、という誘惑をはねつけるときに、すなわち経験的自己は、必然的にこのような分断を被らねばならないのか、それともいずれかの経験論的主張を選択すべき二者択一の問題となるのか。

<sup>1</sup>たとえば、一人称の心理的言明における文法的主語「私」を指示語とみなし、それによって指示され、感覚などの心的作用の主観であるものが「存在する」と考えるような場合がそうである。「私たちは『私はこれこれのように考える』と述べる。そしてこの「私」という語は、思考がある人(人格)の作用であることを間接的に示唆している。」(Russell, *The Analysis of Mind*, p. 18)

小論のめざすところは次のとおりである。まず、見掛上分断された経験的自己が、「いかにして分断されるか」を明らかにし、それぞれの自己に関する言説が、自己の一面でしかないことを確認する。ついで、両主張の基底に共通する、ある誤った「自己」像を浮き彫りにする。そして最後に、分断された自己を再び一つにとりとめるための議論の方向に関して、若干の所見を述べてみたい。

## 1 束説における自己

経験論自我論の具体的な内容に踏み込む前に、まず、経験論が否定しようとする「実体としての自己」あるいは「純粹自我」pure egoがいかなるものであるのかを確認しておくことにしよう。S. Shoemakerがその著で指摘するように<sup>2</sup>、否定すべきものを予め確認できなければ、いくら経験に訴えたところで、ちょうど何を探しているか分からずに机の引き出しを模索するようなものだからである。しかし、先立って見通しを述べておくならば、実はその否定されるべき実体的自己のすべてが「束説」によって否定されているわけではなく、所見によればその概念の一部は形を変えて保持されているのであり、それは実は次のウィトゲンシュタインにおける自己論においても同様なのである。

では実体的自己とは何か。無論、経験論の立場からは、この明晰判明な観念を私たちは持ちえないのだから、これを積極的に定義することは矛盾となろう。そこで、たとえば「私は……と考える」「私は……を見る」と言った一人称の心理的言明における「私」の語が仮に何らかの指示対象をもつとした場合、その対象が伝統的な実体論の文脈における実体の定義を満たしうるか、という問いが妥当なものとなる。それゆえとりあえず、実体一般の定義、とりわけカルテジアンのを拠り所とすればよい。つまり、「存在するために他のいかなるものをも必要とはしない」(デカルト『哲学原理』第1部51節)ということが当面の指標になる。この定義から、実体は、単純、単一であり、諸現象の生成変化を通して不変であり、諸現象の「外に」その同一性を恒常的に保つものであるということは自ずと理解されよう。(ヒュームの念頭にあったもの、またエイヤーが「実体的自己とその神秘的な作用」<sup>3</sup>と述べるときに念頭にあるものは、明らかにこうした実体観である。)

---

<sup>2</sup> *Self-Knowledge And Self-Identity*, pp.74-75

<sup>3</sup> *Language, Truth and Logic*, p.130

さて、経験論の問いは、こうした実体の定義を満たすべき存在の観念を一人称心理言明に付随してつねに得ることができるか、というものであると考えることができる。ここで検討すべき「束説」を代表するものとして、まず、ヒュームの解答に注目する。よく知られた箇所ではあるが、ヒュームは『人性論』第4部6節において次のように述べる。「私のみに関して言えば、私が私自身と呼ぶものを最も奥深く求めるとき、私が出会うのはつねに熱さ、冷たさ、明るさ、暗さ、愛、憎しみ、痛み、快、苦など、特別な知覚である。私は知覚を伴わずに私自身を捉えることは決してできず、また知覚以外のなにものにも決して気付きえないのである。」さらに「人間とは、思いもよらない早さで継起し、たえず変化流転する知覚の束あるいは集合に他ならない<sup>4</sup>」と述べる。すなわち、ヒュームによれば、先の実体の定義を満たすべき自己と呼べる存在の観念(正確にはその印象とそれに対応する観念)はいかにしても見出だしえないゆえに、実体的自己なるものは「存在しない」。あるのは個々に区別された知覚、その観念が想像において連合したもの(いわゆる「観念の束」)にすぎない。これが「束説」の原型となるものである。

この系譜に位置付けられる哲学者にラッセルとエイヤーを挙げることができる。続けてこの二人の主要な論点を確認することにする。ラッセルはその「自我」論で、「主観」の存在をめぐるのは時期的に立場を変更させながら、『心の分析』(*The Analysis of Mind*, 1921)の時期を中心に、束説の方に傾いたと考えられる<sup>5</sup>。この著に先立つ『哲学の諸問題』(*The Problems of Philosophy*, 1912)において(ここではまだ幾分、裸の自己、主観の直知を認めながらも)すでに「私たちが自己をのぞき見るときに、いつも出くわすと思われるのは、ある特定の思考や感情であって、その思考や感情をもつ『私』ではない」(p.27)として、ヒュームに似た見解を採り、さらに『心の分析』においてはマイノックの「思考における作用・内容・対象」という三つの要素の区別について、「作用」が不要であることを説きつつ、その「作用」が経験的に見出だされず、観察されるものから論理的に演繹できないということから、「人(人格)は一つの思考における構成要素ではなく、むしろ人は、思考相互の関係および思考と身体と

---

<sup>4</sup> *A Treatise of Human Nature*, London, 1874, p.534

<sup>5</sup> 束説以外の自我論として、「私」という言葉をいわゆる論理的固有名と見做し、主観は直知されるものである、という立場と、「私」という言葉は、記述によって知られる個体を指示する確定記述の省略形であると見做す立場をラッセルは変遷している。なお後期には主観の存在は完全に放棄される。

の関係によって構成され」「或る東が私の思考、もう一つがあなたの思考、三番目のものがジョーンズの思考」と考えられることを述べるに至る。(同書 p.18)

ヒュームと異なるのは、ヒュームでは継起する知覚の全体が、知覚のうちに「実在する絆」によってその同一性を維持するのではなく、同一性は主として「想像の連想原理」から生じる関係にすぎない、とされるのに対して、ラッセルにおいては思考(知覚)の側にある相互の実在的關係が、自我の同一性に相当するものを構成する、という点である。すなわちヒュームでは実体的自己こそ否定されているが、想像の主観という形で「主観」の実在が暗に認められているのに対し、ラッセルでは形の上で主観の実在が関与しないような仕方での諸知覚の統一を構成しようと試みられていることである。しかしこのような違いは実は皮相的なものにすぎず、両者は根底において一致すると考えられる理由が存する。(それは本節の最後で明らかになるだろう。)

両者が互いに近づくう端緒になるのは、「知覚」 perception という概念がそもそも「主観」と「対象」との二項関係に一切よらずに成立するか否か(ラッセルはこれを可能と見做したと思われるが)という問題に直面するときである。もしこの図式が、たとえ一方にどれだけの比重が置かれようとも消し去り難いものであるならば、それだけで既に、東説による「自己」は本来の自己の一面を放棄したものだと考えざるをえない。カルテジアン流の(存在論的)「実体」を想定するところまでは行かなくとも、もし知覚に何らかの(認識論的)「主観」が伴うことを一切認めないならば、その場合の知覚とはどのようなものなのか、私には容易には理解できない。しかしこの問題には、ここでは深入りせずにおく。というのも、東説の中には他に、主観を必ずしも否定しない説があるからである。それゆえ、そうした東説の一形態を確認し、先の二つの東説は、それとの共通点をみるために、上に示されたままを受け容れておくことにする。

そのもう一つの東説は、エイヤーによって主張されたものである。エイヤーもまた、その著において、自己の本性を探求する際には自己は観察不可能であり、それは自己意識においても現れず、そのような観察不能な「エンティティー」は想定しえないという考え方から出発する<sup>6</sup>。しかし先の二つの説と異って、「ある感覚内容がある特定の主観によって経験される、と言うことが正当であることを、実際、否定するのではなく、ある特定の主観によって経験されるというこの関係が、決して実体的自我とその神秘的な作用によってでな

<sup>6</sup>Language, Truth and Logic, p.134

く、感覚内容相互の関係によって分析べきである<sup>7)</sup>と主張される。つまり彼の東説の主眼は主観の否定にあるのではなく、一般に心理的言明がどのように「分析」されるかということにあり、最終的には「『自己』なるものが『感覚経験』へと(概念的に)還元される<sup>8)</sup>」を見届けることにある。さらに言えば、私たちの「自己」そのものは否定できないが、私たちはその「知」(これはウィトゲンシュタインでは無意味なものとなるが)を実体的自己の観念によって得られない以上、私たちは直接与えられた感覚経験(およびその分析)のうちに自己を見出さざるをえない。すなわちヒュームとラッセルでは、主観が議論上ほとんど無視され、「自己」即「観念の束」もしくは「思考の関係の総体」ということになるが、エイヤーではそのようないわば広義の「存在論的図式」はなく、単に自己の「知」「概念」は個々の感覚経験を通して得られる、という認識論を述べているにすぎないのである。

東説としては、このエイヤーの説が穏当であり、自己の在り様としてより適切な語り口をもつように思われる。しかし実際は、これも一つの「東説」として、前の東説と共通の或る前提をもつのであり、それゆえに、最終的にはやはり自己の一面をしか捉えていないと言わざるをえない。

ではこれらすべての東説に共通する前提とは何か。それは、東説における「自己」はその「同一性」をつねに有意味に問うことができるものであり、また自己の同一性をいう客観的な基準をもたなければ、「私」は、知覚されるものが「私」において知覚されているのかそれとも「彼」において知覚されているのかという区別をすることが実質的に不可能になるというものである。この前提の背(には、東説では自己の内観を基本的方法とするかに見えて、実は「他者」あるいは「他我」が始めから組み入れられているという事実がある。ヒュームは知覚どうしの間に同一性の基準となる実在的絆はないとしながらも、想像の原理と、さらに記憶を介在させることで<sup>9)</sup>、知覚の継起に自他の区別をおいていてと考えられるし、ラッセルもやはり、先ほどの引用にも見られるように、「或る束が私の思考、もう一つがあなたの思考、三番目のものがジョーンズの思考」と述べ、また「思考と身体の関係」を自己の構成因と考えることで、自己をはじめから、他者を有する世界に対して開かれた存在にしているの

---

<sup>7)</sup> *ibid.* pp.129-130

<sup>8)</sup> *ibid.* p.136

<sup>9)</sup> *A Treatise of Human Nature*, p.541

である。そしてエイヤーについても、もし自己を他者と併起するものと考えていなければ、わざわざ自己知を諸感覚内容の「分析」に基づかせることなく、単に「直知している」と述べれば済むことであるし、逆に、自己が原始的要素としての個々の知覚経験に還元できるのであれば(つまり知覚経験がまず第一次的事実としてあるならば)、知覚経験の「他の」結びつきは「他の」存在を構成するものでなければならないはずである<sup>10</sup>。

したがって、東説では一様に「他者」が最初からその枠組みの中に入ってくるので、何が自己を同一たらしめるかと問うことはつねに有意義だということになる。(なお、ここでの「自己同一」は通時的な同一性に主眼があるのではない。すなわち異なる二つの瞬間の主観をいかにして同一の自我に帰すことができるかという、ロックの「持続」の問題、つまり縦系の問題を問うているのではなく、同時に併起する自己と他者をどのように区別して、いかにそれぞれを同一たらしめるかという、いわば横系に主眼があるのである。もちろんこの二つの問題は完全には切り離せないのであるが。)ところが東説においてはその根拠を純粹自我に求めることはできないのであるから、同一性を言うための他の客観的基準が自ずと必要になる。これが東説に共通の、一つの前提なのであり、ひいては東説の「自己」と次に述べるウィトゲンシュタインの「自己」を決定的に区別だてる要因なのである。

けれどもこのような東説の「自己」が果たして「私」のすべてであると言えるだろうか。確かに自己は、同一的主体(実体)として私たちの知覚には直接与えられていないように思われる。しかし、私たちは東説の前提にあるように、つねに自己の同一性を、何らかの客観的な同一性の基準においてしか確かめることができないものなのであろうか。仮にそうであるとしても、その基準となるのは何なんだろうか。このように問うとき、上記東説は、私たちの経験のみに忠実に訴えているようでいて、結果的に私たちの経験を少しく逸脱しているのではないかと思える。

無論、私たちは他者の間において区別を行うとき、たとえば「この部屋で痛みを感じているのは誰か」を聞かれて特定するようなときには、「歪んだ表情」などの観察可能な客観的基準によって人物を特定するのだと言える。つまりあ

<sup>10</sup>加えてエイヤーが、ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』における「思考し表象する主体は存在しない」という言明を、「それが主体の唯一性を否定するのでなければ、文字通りには誤りである」と解釈している点を指摘しておく。エイヤーにとっては、自己とはつねに、多くの複数の主体の中の一つにすぎない。

Ayer, *Ludwig Wittgenstein*, p.29

る「痛み」の知覚がAさんやBさんではなく、Cさんにおいて生じていると述べることは可能であり、またつねにこのような客観的基準が或る意味で存するということが言えるだろう。(ただし、その場合には或る種の行動主義的前提に立たねばならないのだが。)しかし「私が痛みを感じている」と言うときに、「痛みは私において生じているのかそれとも彼において生じているのか」という形で自己の同一性を問うことは、果たして有意味で、また先の「他者の同一性の基準」をこの場合も同じように適用することができるとは思えない。あるいは自己の身体的意味づけ、つまり、世界の他の事物とどのような関係にあるのか、といったことに由来する自己知を得るには、確かにエイヤーの言うような分析を必要としよう。しかし、そのような自己知はいわば「二次的」「派生的」であって、それはすでに自他の区別がついていることが前提となっているのである。

「自己」から「純粹自我」という亡霊を或る意味で正當にも放逐し、純粹自我によらぬ自己の定立を目指す点において、そして自己が世界に開かれており、世界の「中で」(二次的意味であれ)ある位置を占めるという観点から定立する点において(この点は實際不可欠であろう)、東説の主張には意味があるが、それは「自己」の一面を照射するものでしかないのである。

## 2 ウィトゲンシュタインにおける自己

ウィトゲンシュタインの「自己」は、東説と同じく、純粹自我の破棄を出発点とするが、東説で問題になった「自己の同一性」に関して異なる見解をとり、結果的に東説とは違う「自己」像を描き出すのである。

まず、ウィトゲンシュタインの自己論の出発点を確認する。それは『論理哲学論考』*Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6 以下、及び、過渡期の『哲学的考察』(*Philosophische Bemerkungen*)58 節において示される。

とりわけ『哲学的考察』58 節で示される次の箇所は、東説における議論と重なると考えられる。「次のような描出の方法が可能となろう。つまり私、ルートウィヒ・ウィトゲンシュタインが歯痛をもつとき、これは『歯痛が存在する』という命題によって表される。……これと類比的に(『私が考えている』という命題は)『考えが生じている』es denktとも表される<sup>1)</sup>。」(括弧内、筆者加

---

<sup>1)</sup>このes denktという非人称言明はLichtenberg の格言から採られたものと考えられるが、これと同じ主張はラッセルにも見られる。「私は考える」という文法形式が誤解を招きやすいことから、ラッセルは、「私の中で考えが生じている」it

筆)すなわち、私が歯痛みを感じているときに、あるのは痛みの感覚だけで、その「歯が痛い」ということの中のどこにも自我のようなものは含まれていない。これは東説とほぼ同様の出発点であると言えよう。

しかし、ここからウィトゲンシュタインの自己論は、東説とは異なる経緯をたどる。すでに述べたように、東説では「自己」を知覚の継起と関係の総体としながらも、それは他者と共に世界の「中」に存するものであった。ところがウィトゲンシュタインは『論理哲学論考』で、視覚の比喻を用いて次のように述べる。「世界の中のどこに、形而上学的主観を見出だすことができるのか？ あなたは、これは正に眼と視野の場合と同様であると言うだろう。しかし実際あなたはその眼を見ることはないのである。そして視野にある何ものによっても、あなたは、そのものが眼によって見られていると推論することはできないのである。」(5.633) 要するに、東説ではある意味で曖昧なまま、ただ形式的に消去もしくは留保された「主観」subject, Subjektを、ウィトゲンシュタインは逆に敢えて議論の中心に据えるのである。確かに「主観」を肯定することは、それを支える主体、実体という考え方と、とかく結び付きやすいと考えられがちである。しかし今の視覚の比喻から容易に類推できるように、主観は主観の対象にはなりえぬものである。したがって、主観というものを厳密に考えてみるならば、それはむしろ「主体」の否定へと結び付いていくはずのものなのである。

しからば主観とは何か。(『論理哲学論考』の段階では、まだ「何」という、多分に存在論的な問いが意味をもつ。)ウィトゲンシュタインいわく、「主観は世界に属さず、それは世界の一限界である。」(5.632) 主観を世界の「中」のどこにも位置付けることはできない。世界の中に位置づけることは、ウィトゲンシュタインにとっては、一人称の主格「私」に対応する実体的自我を見出すことにも等しいのである。では、自己は全く無に帰してしまうのかというと、世界の「中」においては確かにそうである。しかし(前期の)ウィトゲンシュタインは、一人称所有格に対応する「私のもの」の存在は認めようとする。それが、「私の世界」である。つまり世界の中に座を占めることのできない自己は、「延長をもたない一点へと収縮し、それと同座標のkoordiniert 現実が残る」(5.64)ことになり、いわば自己と世界(のそれぞれの限界)が重ね合わされたものとして理解されるのである。ところで一連のこの議論において述べられている「世界」とは、正に「私」(より正確には、私の経験に限界を与える「私の言

語」5.62)によって限界づけられた「個人的経験的世界」であり、そしてそれが「私」に対して「世界」という語のもつ意味のすべてであると考えられるから<sup>12</sup>、これは一種の独我論である。「独我論は、その意味するところを厳密に考えるならば、純粋な实在論と一致することがわかる。」(5.64)

このように、前期を中心としたウィトゲンシュタインの「自己」論は独我論という形態をとるが、とりあえず、いまは、この時期の「独我論」という帰結そのものにこだわらなくてもよい。これは後期のウィトゲンシュタインに必ずしも継承されていくものではないからである。ここでは、ウィトゲンシュタインの自己論が東説とは違って主観を出発点とし、その結果自己は世界の「中」に在るとは認められない、という考え方を「基調とした」、ということの確認で十分である。そしてこの基本的な方向性は、後期においても維持されていくのである。では、東説と同様に、純粋自我、実体的自我の否定にそもその端を発しながら東説とは異なり、世界の「中」には見出だせないという「自己」の「経験的本質」はどのようなものなのか。両者の違いを、単に世界の「中」か「外」かということだけで片付けてしまうのは、あまりに話が形而上学的に過ぎる。しかし、まだ『論理哲学論考』で論じられる「自己」との比較だけではそれ以上のことは言えないのである。つまり、ここでは東説の自己と異なる「方向性」のみが示されているにすぎないのである。それゆえ、同じく主観を出発点としながらも、より経験的なレベルで議論が展開された後期ウィトゲンシュタインの「自己」論を次に見る必要がある。

周知のように、ウィトゲンシュタインは、前期の「意味の対象説」を捨てて、後期には「意味の使用説」use principle for meaning (命題の意味はその使用によって与えられる、というもの)をとる<sup>13</sup>。これがウィトゲンシュタインの「自己論」にも反映されて、後期の自己論においては、「『私』という言葉の使用」に議論の中心が移されることになる。そしてそれに応じて、前期には世界そのものと重ね合わされた「自己」に、新たな意味付けがなされることになるのである。

では「意味の使用説」に基づいて、「私」という語はどのように分析されるのか。後期哲学の最初の著作となる『青色本』(*The Blue Book*, 1933-1934)には

---

<sup>12</sup>ただし、経験を越えたところでは、理想言語の支配する「論理的世界」(1.13)というものも考えられる。これは必然性の支配する「可能的世界」であり、現実的经验的世界はその偶然的現実化とされる。

<sup>13</sup>たとえば『哲学探求』*Philosophical Investigations* 43節

次のように記されている。「『私』(あるいは『私の』)という語の使用には二つの異なる場合がある。それは『客観objectとしての使用』と『主観subjectとしての使用』とでも呼べるようなものである。最初の使用の例は、次のようなものである。『私の腕は折れている』『私は6インチ背が伸びた』『私は額に瘤がある』『風が私の髪の毛をなびかせる』第二の使用の例は、『私はこれこれのものを見る』『私は私の腕を挙げようとする』『私は雨が降ると思う』『私は歯が痛い』である。」(pp.66-67)ではこの二つのカテゴリーの間の相違は何か。まず最初の「主観としての使用例」の方は、身体としての私、つまり身体の記述で置き換えることのできる「私」の使用例であって、「特定の人間の認知 recognition が入り、この場合には、誤りの可能性といったものがある。」たとえば事故で自分の腕に痛みを感じて、自分の直ぐそばに見えた折れた腕が自分の腕だと思ったが、実はそれは隣の別人の腕であった、ということは起こりうる。それに対して、第二種の使用例においては、たとえばその最後の使用例に挙げられた「私は歯が痛い」という場合、特定の人間の認知は問題にならず、誤ることは不可能なのだ、とウィトゲンシュタインは言う。そしてそこから、「『私は痛みを感じる』と述べることは、ある特定の人間『について』の言明ではない」ことを導くのである。確かに、「私は歯が痛い」という言明をなすとき、誰かを私と間違えるということはナンセンスであろう。しかし、「私は歯が痛い」という言明をこの「私」がなすときには、「他の誰でもない、この『私』が痛いのだ」ということを述べているように考えられ、私は何らかの指示対象をもつように思われる。つまり、「私」という語が、一種の指示代名詞として機能しているように思われる。けれども、こうした考え方が私たちの単なる思い込みに過ぎないことを、ウィトゲンシュタインは正に私たちの経験に訴えつつ、鋭くも指摘するのである。

「私」という語が指示対象をもつ、とする場合、たとえば、「私は痛みを感じる」という言明をなすときに自分の身体の方を指示しながら言うということが考えられ、そのようなときには「私」は指示対象をもつと言えそうな気がする。さらに、上の引用にあるように、ウィトゲンシュタイン自身が、身体的記述で置き換えられる「私」の使用例を認めているのだから、少なくとも「私」は「私の身体」くらいは指示していると言いたくなる。けれども、まず断っておかねばならないことは、最初にも述べたように、「私」という語をめぐる上の二つの分類、カテゴリーは、「意味の使用説」の立場から述べられたものであるから、第一の使用例にしても、決してその中の「私」という語が指示対象

をもつと言っているわけではなく、ただその使用には(文脈的な)意味がある、ということ述べているにすぎない、ということである。では「私」という語は、本当に私の身体すら指示しないのだろうか。ウィトゲンシュタインは、ここで、「私は痛い」という言明を私たちがなすときの、正にその瞬間における経験に訴え掛ける。もし私たちが「私は痛い」と言うときの「私」が身体を指示するものであるならば、このような言明をするときにはつねに私の身体が同時に知覚されていなければならないはずである。なぜなら、身体そのものは確かに指示可能であり、また他の身体とは明らかに区別されるものだからである。それゆえ、もし「私」という語が身体を指示対象にもちながら、私が「私は痛い」という言明を、「自分の身体である」という知覚「なし」に行うならば、私は痛みをどの身体において感じているかがわからない、という先ほども述べたナンセンスな事態に陥ってしまうことになる。しかし、私たちが痛みを感じるときには(少なくともその瞬間には)痛みの知覚だけがあり、自分の身体についての或る知覚、つまり、「痛みを感じているのはこの私の身体においてであって、他のいかなる身体においてでもない」、という認識を同時に伴っているわけではないはずである。それゆえ、「私」という語が身体を指示しているとは言えないのである。例はちがうが『青色本』の中で、この点に関してウィトゲンシュタインは、次のように述べる。「(『何が見られようとも、それを見るのはつねに私である』という言明をする者がもたせようとしている共通性は何か、という問いに対して)それが私の身体の見えappearanceでないことを自認しなければならない。私が見るときに、私は必ずしも私の身体の一部を見ているわけではない。……すなわち、私が見ているその経験の間ずっと持続している、と私が言ったものは、いかなる特定の「私」というエンティティーでもなく、見るという経験それ自身だったのである。」(p.63) この最後の部分は一見、東説の主張、あるいは前期ウィトゲンシュタインの主張と同じことを述べているようにも見える。しかし、ここでウィトゲンシュタインが言うentityは、単に純粹自我を指すものではなく、その中には身体も含まれている。このことによって、「私」は純粹自我のようなもののみならず、「一切の指示対象をもたない」ことが、示唆されているのである。それゆえ、「私」は「知覚の束」でも「知覚の関係性の総体」でもありえない。(そういう原理的に指示可能なものではありえない。)また、前期ウィトゲンシュタイン同様、ここでも確かに主観の立場の徹底による、世界からの自己排除のようなことがうたわれているが(すなわち自己そのものが世界から消滅するような仕方で捉えられているのだ

が)、「私」が指示対象を一切もたぬという立場をより厳密に突き詰めていくときに、つまり形而上学的言及に頼らず、より経験の立場に徹するときに、もはや「私」と「世界」の限界の一致というような「独我論」的結末には興味がないのである。ではこのように、「私」という語の使用をめぐる諸経験の洞察がもたらす「自己」は、すでに見てきた自己論に対して何を明らかにするのであろうか。それは一言でいうならば、(ここで言うウィトゲンシュタインの)「自己」は、自己同一を言うための基準も必要でなければ、またそもそも同一性を有意味に問いうるものでもない、ということである。

自己の同一性に関して、ウィトゲンシュタインは次のように述べる。「誰が痛みを感じているのかを知ること、どのようなことなのか。それはたとえばこの部屋にいるどの人が痛みを感じているのかを知ることである。たとえば、それはそこに座っている人であるとか、あるいは隅に立っている人であるとか、向こうの金髪の背の高い人である、などと知ることである。私は何を言おうとしているのか。人物の『同一性』には非常に様々な基準criteriaがあるということと言おうとしているのである。さて、そのたくさんある基準のうち、『私』が痛みを感じていると私が述べることを規定しているのはどれであろうか。どれもではないのである。」(『哲学探求』404節)他者については、私たちはその同一性を有意味に問うことができるし、またそれを問うための基準というものを示すこともできよう。身体的特徴などが、まさにその基準と言うことになる。しかし、それと同じ基準を「私」に当てはめることは決してできないのである。ここで言う「基準」は、なにも身体に限ったことではない。「私は痛みを感じる」という言明の「私」を規定するような、およそ基準たる基準は一切存在しない。それでもなお、この「私は痛みを感じる」という発言をたとえばウィトゲンシュタインがする場合、この発言は、「Ludwig Wittgenstein は痛みを感じる」ということと同じであるように見えるし、同じであるならば、これは明らかに他者との区別を含むものであるから、一種の同一性言明だと言えるのではないか、と思える。けれども、その考えは間違っているのである。「たとえ私がL.W.であっても、『私』という語と“L.W.”という語は同じことを意味しないし、また、『いま喋っている人物』という表現とも同じことを意味しない。だからと言って、“L.W.”と『私』が異なるものを意味するというではない。要するに、これらの言葉は、私たちの言語においては異なる道具である、ということなのである。」(『青色本』p.67)これは、次のようにも言い換えられよう。すなわち、「L.W.は『私は痛みを感じている』と言った」というこ

とと、「L.W.は『L.W.は痛みを感じている』と言った」あるいは「L.W.は『いま喋っている人物は痛みを感じている』と言った」ということは、同じことを意味しないのだ、と。実際、L.W.が痛みを感じているときに、自分がL.W.であるとか、あるいは自分が「いま喋っている」というような確定記述を同時に認める必要はないからである。これは私たちが経験上、十分に認めうることだと思われる。

結局これが、後期ウィトゲンシュタインが明らかにした「自己」である。同じ「自己」の問題を扱い、その出発点を或る部分共有しながら、私たちが先に確認した東説における「自己」と本質的に異なる点は、一方では同一性を有意味に問うことができるのに対し(それがどのような基準によってか、ということ、東説が自説の中でつねに言及しているとは限らないが)、他方では同一性を問うことが無意味である、という点だということが、これで明らかになった。

ところで私たちは、東説におけるように同一性をつねに有意味に問いうるだけでなく、つねに問い続けなければならない「自己」というものに、経験に合わない部分があることを認め、また、「私は痛みを感じる」というような心理的言明のなされる瞬間には、経験上、確かに自己の同一性を問うことが無意味であることを認めた。そうすると、経験的自己論としては、後期ウィトゲンシュタインの説の方を採択すべきで、それが「自己」の本質のすべてである、と言うべきなのだろうか。私はそのようには思わない。確かに「自己」には、同一性を問わなくてもいい部分があることは疑う余地がないが、それが「自己」の本質のすべてである、ということになれば、逆に、「他者と出会い、他者に関わりをもち、何らかの関係性のうちに位置付けられる自己」という、これもまた経験上明らかと考えられる「自己」の一面が捨象されてしまうことになるからである。私はこの後期ウィトゲンシュタインの自己論には、他者の入り込む余地はない、と言っているのではない。後期の自己論は独我論ではないから、他者を議論の中を含むことのできる可能性はある。にも関わらず、もし自己がつねに本質的に同一性とは無関係のものにとどまるならば、ちょうど空間座標において座標を問えない点(点かどうかはわからないが)は如何にしてもその中での位置付けが不可能なように、いつまでたっても他者との関係をひらくことができないからである。それゆえ後期ウィトゲンシュタインにおける「自己」もまた、「自己」の一面を表すにすぎないと言わねばならない。

では、ともに議論上妥当な部分をもちつつ、経験論的自己がこのような二つ

の形に分断されることは必然と言わねばならないのだろうか。私は、おそらくこの二つの自己論には、自己に関して或る共通の誤謬が潜み、その誤謬が回避されるなら、一旦分断された自己を再び統一へともたらし可能性も伺えるのではないかと考える。次に、その共通の誤謬(経験論的自己を背後において支えるもの)と考えられるものを示すことにする。

### 3 経験論的自己を背後において支えるもの

経験論的自己を分断するその共通の背後に潜む誤謬。その誤謬とは実は、排斥したはずの純粹自我の影とも言うべきものである。すなわち、東説であれウィトゲンシュタインであれ、表面的には純粹自我を排斥しつつも、その自己論のプログラムの全体的構図には、一見それとは分からぬ仕方で純粹自我が組み込まれてしまっている、と考えられるのである。

これをまず東説において確認する。すでに見たように、東説における自己は、知覚の束、もしくは知覚の関係性の総体であった。そして知覚は個々に論理的に独立しており、いわば「自己」の基本的構成要素(原子)であった。そうすると、問いうる自己の同一性は、ただこの独立な諸知覚のその構成にのみ基づかねばならないことになろう。そうすると、それがどれほど複雑な構成を持とうとも、自己は、必ず有限な範囲内で一意的に確定されなければならないことになる。仮にここで、自己をヒュームのように「思いもよらぬ速さで次々と継起し、たえず変化し、流動し続ける諸知覚の束あるいは集合」と考えて、その「存在の連続性は証明できない」のだと述べても事情は同じである。つまりたとえ自己がつねに現在的なものでしかないとしても、自他の区別が存する限り、自己はやはり知覚によって一意的に確定される必要があることになる。だとすれば、純粹自我という形こそとらないが(つまり経験可能なものに確かに置き換えられてはいるが)、東説の自己論は、「自己とは不変で固定的なものである」という、純粹自我と通底する前提を基盤においているとすることができると思われる。

次にウィトゲンシュタインの場合であるが、こちらは東説より巧みな仕方であり込んでいて、なかなか見抜きにくい、やはり同様の通底があると考えられる。確かに、後期ウィトゲンシュタインの自己は、私が私を同定することを無意味にする点で、上のような自己の一意的確定とは無縁であるように思える。しかし、ここで私たちは前期ウィトゲンシュタインとの間の相違に注意しなければならない。後期では、前期にとられていた独我論の立場は払拭されている

と考えられるが(たとえば他者の同定が可能とする見方が、その一つの証拠である)、そうすると、自己の同定が無意味であるのは、私のみならず他者においても同様である、という考え方が成り立つ。すなわち、AがA自身を同定することが無意味なように、BもB自身を同定することは無意味なのである。これはあらゆる二者間で成り立つとすることが可能であろう。ところでAにとってもBにとっても他者であるようなCに関しては、「他者」なるがゆえに、AもBもその同一性を問うことができ、AもBも同一性の共通の基準をもつことができる。とすると、AはBを同定可能であり、BはAを同定可能であるという点を除けばその他のあらゆる同定において両者は一致するのである。逆の述べ方をすれば、AはBを同定可能(このときBはB自身を同定の対象としない) BはAを同定可能(このときAはA自身を同定の対象としない)ということによって、それぞれの同定の領域は決して同一の世界を共有しえないのである。(これはどの二者についても言えることである。)これはA、Bそれぞれの世界に鑑みた「間接的な」一意確定と言えるのではないか<sup>14</sup>。

このように、いずれの議論においても、「自己は一意的に確定される」ということが全体的構図のうちに含まれていると考えられるのであり、このために、束説における自己は(それとして確定されている、と見做されているので)、もはやその中に、同一性を問う必要のない自己を入れる余地がなく、また逆に、ウィトゲンシュタインの自己は(同じくそれとして、間接的にであれ、確定されている、と見做されているので)、同一性を問う必要のない無垢な状態にいつまでもとどまり続けることになるのである。

いずれの背後にもある、この「自己は一意的に確定される」という前提、言い換えると、自己をどのみち固定して捉えようとする前提が誤謬として退けられないかぎり、経験論的自己は分断されたままなのである。

## 4 分断された自己の統一の方向

経験論的自己の再統一に向けての、明確なパースペクティヴは、むしろ、そう容易には得られないであろう。それほど実体的自我、純粹自我が自己論に及ぼす影響、投げ掛けるカゲは大きいとも言えるのである。しかし、自己を分断

---

<sup>14</sup>これを正確に言うにはもう少し厳密な議論が必要になるかもしれない。なお、この議論はライブニッツの「表象説」の問題点としてしばしば指摘される Mirroring Puzzle とほぼ同様の問題点を含んでおり、以下の研究書が参考になる。Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, pp.78-80

する根底にあるものがおよそ明らかとなれば、統一への踏み出し、大体の方向づけはなすことができるかもしれない。小論の結論に代えて、それを最後に若干述べることにする。

自己を再統一するための方向としては、自己をつねに「生成する」ものとして捉えていくほかないのではないかと思う。その際の大まかな見取り図は次のとおりである。いま便宜的に、東説における自己を、>私<、後期ウィトゲンシュタインにおける自己を、<私>、そして統一されるべき自己を、<私<、という仕方で表すとすれば、<私<はつねに原初的形態としての<私>から新たな運動を起こすものだが、<私>は(主観として)世界を開示したその途端に(あるいはある時間をおいて)諸知覚の分析等に基づく>私<へと変容する。しかし>私<もその時々を満たすにとどまるものであり、新たな関係の生起には新たに<私>に立ち返らなければならない。すなわち<私>と>私<は不断の往復を繰り返すのであり、こうした変化生成の流れが本来的<私<なのであると。

無論これだけでは、いまだ独断的形而上学の域を出るものではない。そして、「生成」の具体的な意味付け、一意的確定的自己やア・プリオリな自己の排除、記憶との関係など、これを経験の側に引きつけるために越えなければならない障害は多いだろう。しかし、少なくともこうした方向で自己を捉えていくよりほかに、分断された経験論的自己を再び統一にもたらす方途はありえないのではないか、と思うのである。

(まつおう まさひろ 研修員)