

自我の生成と受肉せる主観

箱石 匡行*

(1995年10月9日受理)

鏡を前にして、ソフィーが鏡のなかの女の子にむかって尋ねる、「あなたは誰?」と。しかし、そう尋ねたのはソフィー自身なのか、それとも鏡のなかの女の子なのか、ソフィーは一瞬、わからなくなる。そしてソフィーは鏡に写っている顔のまんなかを指差して、「あなたは私」と言ってみる。しかし返事がないので、ソフィーは今度は、「私はあなた」と言ってみる¹⁾。

この話のなかに自我論の要点がすべて示されている、と言ってよいのかも知れない。その要点とはつぎの通りである。

- (1) 鏡に自分を写しだす前には、〈私〉は存在しない。つまり反省以前の経験そのものの地平には自我も他我也存在しない。経験そのもののうちに、初めから私というものも存在しないし、他者というものも存在しているわけではない。
- (2) 自分を鏡に写して自分を対象化して捉える、つまり鏡を媒介にして自分を振り返って捉えて、その自分を他者としての自分を前にして指し示す時に、〈私〉が語り出される。ここでは鏡が反省作用の機会となっているが、多くの場合には他人が鏡の役割を果たしているのである。鏡を媒介にするにせよ、他者の出現を機会としてであるにせよ、反省以前の経験を振り返って自分を捉える時に、自我が生じるのである。言い換えれば、自他の未分化な経験そのものが反省作用によって対象化される時に、自我が生じるのである。そして自我の出現は、同時に他我が出現するということをも意味しているのである。
- (3) 〈私〉が鏡によって自分自身を振り返ることができるためには、あるいは〈私〉が鏡に写し出され得るためには、〈私〉は眼に見えるもの、つまり身体的存在でなくてはならない。したがって自我は純粹精神などといったものではなく、受肉せる主観でなくてはならない。

このように、〈私〉とは自分を対象的に意識する時に、生じるのであって、自分を意識しない時には〈私〉は存在しないのである。つまり、滝浦が指摘しているように、「自我は『ある』のではなく、何ものが自我に『なる』のだ²⁾。われわれはこのことを、矢島とともに、つぎのように言うこともできるであろう、「我は自覚においてのみある。自覚は我の有りかたである。そうして自覚は単なる状態でなくて、一つのはたらきである。自覚において、我は単に有るものとしてあるのではなくて、つねに我に成るのである」³⁾。

* 岩手大学教育学部

I 経験と自我

自我の存在については、大きく分けて二つの見方がある。第一は、自我が存在するというとは絶対に確実である、という見方である。そして第二は、これとは反対に、自我というものは実質的にも形式的にも存在しないという見方である。自我の存在を否定するといっても、自我の実質的な現存は否定するが、その形式的な存在だけは認めるという考えも見出されるのである。しかし、この第二の考えのもっとも明解なのは、二重の意味で自我の存在を否定するものである。すなわち、自我が実質的に現存しているということを否定するだけでなく、さらに〈私〉の諸々の意識の統一性を説明するためには自我の存在を形式的に想定しなければならないという主張をも、同時に、併せて否定するという考えである。

前者はデカルトの考えに代表されるであろう。彼は精神としての自我の存在を証明したと言われるように、自我の存在をはっきり主張するのは、なんといってもデカルトをおいて他にないであろう。イギリスの哲学者ロックにも、このような思想が見られる。現代の哲学者のなかでは、フッサールが自我の存在を認める。

そして後者はイギリスの経験主義の思想家ヒュームに代表される、と言えるであろう。彼が自我というものの存在を否定していることは、よく知られていることであろう。現代の哲学者のなかでは、ウィトゲンシュタインがこうした見方をとっていると言えることであろう。

それにしても、一体、自我というものが存在しない、などと言えるものであろうか。われわれは誰でも自分が存在していることを確信しているのではないのだろうか。そうした確信なしには、自分の人生というものを生きていくことは出来ないのではないのだろうか。もしも自我というものが存在しないのだとすれば、たとえば自分が存在していることに実感がもてなくて苦しむ人（たとえば、離人神経症の患者）がいるということは、どう理解すべきなのであろうか。

自我は存在するのか、それとも存在しないのか。こうした問いの立て方が、あるいは妥当ではないのかも知れない。それというのも、この問いに対しては、自我は存在すると答えるか、それとも自我というものは存在しないと答えるか、それ以外に答えようがないとも言えるはずだからである。こうした問い方には、自我についての或る考えが前提となっているように思われる。それは、自我というものが存在するとすれば、その自我はたえず私によって意識されつつ、存在し続けるという考えである。

しかしながら、自我とか私というものは、物のように恒常的に存在する訳ではないであろう。われわれは「我を忘れる (s'oublier)」とか「我に戻る (revenir à soi)」といった表現を用いることがある。してみれば、〈私〉にとって〈我〉が存在している時もあれば、一方、〈我〉が存在していない時もある、と考えなければならないのではないのであろうか。

また、われわれは〈私〉とか〈我〉という語を文の主語として使用するが、この語は誰でも使用できるのである。たとえば、誰でも「私は考える」とか「私は見る」と言うことができる。したがって〈私〉という語は誰か特定の人物を指示しているわけではない。また〈私〉とは、机とか本というような概念であるとも言えないであろう。つまり〈私〉とは、なにか物のように恒常的に存在するものではない、ということなのである。

たしかに、われわれは誰でも自分の存在を確信しているに違いないであろうが、しかし、そうだからといって、われわれが自分の存在をたえず明確に意識しているという訳ではあるまい。

たとえば、太郎がたえず〈自分は太郎である〉ということ意識しながら生活しているといったことは、通常は、ないであろう。もしも太郎が〈私は太郎である〉ということたえず念頭におき、しばしばこれを口にしながら生活しているとすれば、その時には、太郎はある種のアイデンティティの危機に遭遇しているのだ、と言わなければならないであろう。

われわれがなにか行為している時、われわれは自分の存在をはっきり意識している訳ではない。この時には、自我は存在してはいないのである。このことを理解するために、イメージレンの「行為」の概念を考えて見ることにしよう⁴⁾。彼は人間の在り方を探究するにあたって、〈行為〉から出発する。それは、形而上学的な二元論であれ経験的な二元論であれ、心身の二元論を排除して、人間の存在を一個の全体として捉えなければならない、と彼が考えているからである。彼が〈行為〉から出発してその探究を始めるというのは、〈行為〉においては、いわゆる精神と身体とが一体となっている、つまり精神と身体とがそこでは不可分の状態にあるからなのである。そして〈私〉という存在が捉えられるのは、われわれが自分の行っている〈行為〉を反省的に捉える時のことなのである。

このように、〈私〉という存在はそもそもの初めから存在しているのではなく、何ものかから出現してくるのである。自分の行為あるいは自分の経験を意識化する時、つまり自分のことを振り返って捉える時、自我が立ち現れてくるのはその時のことなのである。つまり、われわれの反省的地平において、自我が立ち現れてくるのである。

それでは、われわれはどのような時に自分の行為を反省的に捉えるのであろうか。自分を振り返る切っ掛けとなるのは、たとえば自分のしている行為が挫折した時とか、ソフィーのように自分を鏡に写し出している時とか、ソークラテースの「汝自身を知れ」というような実践的命に接した時とか、あるいは他者という鏡に自分が写し出された時とか、そういうような時に、われわれは自分を振り返る、つまり反省的に自分を自覚的に捉えるのである。

こうして、われわれが自分の行為や状態を振り返って捉えるその時に、「私は考えている」とか「私は本を読んでいるところです」というように、〈私〉が語り出してくるのである。つまり、〈私〉ということが問題にされるのは、反省的意識のレベルにおいてのことなのである。これは、〈私〉の存在は〈私〉についての意識によって保障されている、ということの意味する。すなわち、自我が存在しているのは、〈私〉が自分を反省的に意識している限りにおいてのことなのである⁵⁾。

もちろん、自我の存在を否定する考えもあることは、あらためて言うまでもないであろうし、その考えにもさまざまなものがあるであろう。しかし、そうした考えのなかには、前反省的意識の地平と反省的意識の地平とを混同しているか、あるいはその二つの地平の差異を明確には区別していないと考えられるものも見出されるのである。

よく知られているように、ヒュームは自我の存在をはっきりと否定している。彼はその理由をこう述べている、「私だけについて言うと、私自身とよぶものに最も奥深く入り込んでも、私が出会うのは、いつも、熱さや冷たさ、明るさや暗さ、愛や憎しみ、快や苦といった、ある特殊な知覚である。どんなときでも、知覚なしに私自身をとらえることは決してできず、また、知覚以外のなにかに気づくことは決してあり得ない。たとえば、深い眠りのためにしばらく私の知覚が取り去られるときには、私はその間、私自身を感じていない。実際のところ、その間は存在していないと言ってもよからう」⁶⁾。

われわれの経験そのもの（あるがままの経験）をこのように捉えるならば、たしかにヒュー

ムの言うように、われわれには恒常不変の印象といったものは存在しないのであって、快や苦、悲しみや喜びなどといった情念や感覚がつぎつぎに継続して生じているということが見出されるだけなのである。そうした印象のなかに自己とか自我が存在している訳ではないのであり、そうした印象が自己とか自我から生じているといったこともないのである。つまり、ヒュームが述べているように、「人間とは、思いもつかぬ速さでつぎつぎと継起し、たえず変化し、動き続けるさまざまな知覚の束あるいは集合にほかならぬ」⁷⁾ という訳なのである。

このように、ヒュームが自我の存在を否定していることは確かである。しかしながら、彼が明らかにしていることは、われわれの経験そのもの（あるがままの経験）には自我は見出されないということなのである。いま経験そのもの（あるがままの経験）という表現を用いたが、これは、さまざまな知覚がつぎつぎに生じているという経験のことを言うのであって、これは反省以前の意識の地平を指しているのである。ヒュームが解明していることは、そうした反省以前の経験そのものには自我は存在しないということに他ならないのである。

言い換えるなら、ヒュームが批判しているのは、「『自己』と呼ばれるものを、われわれはいつでも親しく意識している」⁸⁾ という考え、つまり「自己の存在、およびその存在の持続をわれわれは感じて」⁹⁾ いるという考えなのである。しかし、こうした考えは、反省的意識のレベルについてのものなのだから、そこに自己とか私というものが見出されるのは、当然のことなのである。

このように反省以前の経験そのものには自我は存在しないのであって、われわれが反省以前の経験そのものを対象化して捉える時、その時に、自我が生まれるのである。われわれがなにか行為を行っているその時には、〈私〉とか〈自我〉というものは存在しないということ、〈私〉とか〈自我〉というものが立ち現れてくるのは反省的意識の地平においてであるということ、非反省的地平から反省的地平に移行することによって、自我が立ち現れてくるのだということ、デカルトの考察そのものがすでにこうしたことを示していると言えるのではないのだろうか。

II 思考と自我

デカルトの「我思う、故に我在り」という命題は、思考の存在から自我の存在を証明している、と言われる。しかし、はたしてそう言えるのであろうか。もしそう言えるとするならば、どのようにして思考の存在から自我の存在が証明されるのであろうか。

デカルトは、絶対に疑い得ないもの、絶対に確実なものを求めて、疑い得るあらゆるものを疑う。そうして、なおかつ疑い得ないものがあれば、それを哲学の第一原理として、そこから学問を始めなければならない。そのために私は疑い得るあらゆることを疑い、そして考えている。ということは、すなわち、疑い考えているところの〈私〉は必然的に何ものかではなくてはならない。つまり〈私〉は存在しているのでなくてはならない。言い換えるならば、「私は考えている」ということは、すなわち「考えているところの私は、必然的に存在する」ということに他ならない、という訳なのである。

デカルトの命題「我思う、故に我在り」をこのように捉えてよいとすれば、われわれはここで反省以前の「考えている」状態と、この状態を対象化して捉えているレベルとを区別して考えなければならないであろう。「コーギトー」とは「(私は) 考えている」ということであって、ここには「考え」あるいは「考えている」ということが存在しているとしても、「私は考え

る」つまり〈私〉という存在が考えているという訳ではない、と言うべきではないのだろうか。もしそう言ってよいとすれば、「コーギトー（我思う）」と「スム（我在り）」との間には、存在のレベルの差異が見出される、と言うべきではないのだろうか。

われわれがここで言いたいことは、「コーギトー」と「スム」とは存在のレベルが違うであろうということなのである。すなわち、「コーギトー」は非反省的意識あるいは前反省的意識のレベルにおける出来事であるが、これに対して、「スム」は反省的意識のレベルでの出来事であるということである。

いったい、非反省的意識あるいは前反省的意識のレベルにおいては、自我は見出されないのである。自我が見出されるのは、反省的意識のレベルにおいてのことなのである。このように自我とは、そもそもの初めから、経験そのもののうちに存在しているのではなく、われわれが経験そのものを反省作用によって捉えるその時に、出現してくるものなのである。

ところで、デカルトの論法によって〈私〉つまり自我の存在が証明されるとするならば、そこでは反省作用が行われているということ認めなければならないのである。デカルトは懐疑の末に、「私は考える、故に私は存在する」という真理に到達する。しかし、この場合、〈考えているということ〉(to think, cogitare)は、考えているという前反省的意識の地平のことなのである。この地平には〈私〉は見出され得ないのである。したがって、このことを表記するにあたって、その表記の仕方には注意を払わなければならないであろう。すなわち、前反省的な意識のレベルにおける「コーギトー」は、これを翻訳する時には、「(私は)考える」という表記にしなければならないであろう。ここで「(私は)」という表記をしているのは、このレベルにおいては、〈私〉というものはまだ立ち現れてはいないからである。

「コーギトー」すなわち「(私は)考える」から、〈考えている私は、必然的に何ものかであればならない、つまり私は存在する〉ということが帰結すると言えるならば、そこにおいて「考える」ということを反省的意識の対象としている、つまりそこでは反省作用が行われているからに他ならないのである。デカルトが「(私は)考える」という前反省的意識の地平における出来事から、「私は存在する」ということを捉えることができるのは、「(私は)考える」ということについての反省作用を経ることによってのことなのである。

してみれば、デカルトの命題「私は考える、故に私は存在する」を考える場合、われわれはこれを二つに分割して考えなければならない訳である。つまり、この命題の前半は前反省的意識の地平の「(私は)考える」であり、その後半は反省的意識の地平の「私は存在する」である。デカルトは「(私は)考える」を自分の意識の対象として捉えて、つまり自分を自覚的に捉えて、「私は存在する」に到達したということなのである。

ところで、反省作用を行うということは、自分を振り返って自分を対象化するというところに他ならない。そして〈振り返る〉という身振りを行い得るものとは、身体以外の何ものでもないのである。してみれば、反省作用を行う主観とは身体的な主観でなければならないであろう。それでは、デカルトの言う主観とは、どのようなものなのであろうか。デカルトはその方法的懐疑の途上において、「何らの身体をも私が持たぬと仮想することができる」¹⁰⁾、と言っているのである。そうである以上、デカルトが語っている主観とは、身体をもたない主観、身体とは独立に存在している主観であると言わなければならないであろう。

もっとも、〈私は何らの身体をも持たない〉という仮想が成り立ち得るためには、そもそも私が身体を持っているからなのだ、と反論することもできるかも知れない。しかし、デカルトが

実体をどう定義しているのか、また実体としての自我の存在を彼がどのように捉えているのか、ということを考えてみるならば、デカルトにおける〈実体としての自我〉とは、何ら身体を持たないものであると言う以外にないのである。

われわれがいま述べたように、デカルトは実体としての自我の存在を証明している。それでは、実体とはどのようなものなのであろうか。彼によれば、実体とは、存在するために自分以外の他の何ものをも必要とはしないものである。してみれば、自我とは自分以外の他の何ものにも依存することなしに存在しているということになる。それでは、そのような〈私〉とは、一体、どのようなものなのであろうか。

「私というものは一つの実体であって、この実体の本質または本性とは、考えるということだけである。そうして、かかる実体の存在するためには、何らの場処をも必要とせぬし何らの物質的なものに依頼せぬものであることを、したがってこの『私』なるもの、すなわち私をして私であらしめるところの精神は身体と全く別箇のものであり、なおこのものは身体よりもはるかに容易に認識されるものであり、またたとえ身体がまるで無いとしても、このものはそれがほんらい有るところのものであることをやめないであらうことを、私は知ったのである」¹¹⁾。

このような自我に、はたして反省作用を行うことが可能なのであろうか。このような主観が、いったい、なぜ、自分を反省的に振り返って、自分を捉えることができるのか、われわれはそう問わなければならないであろう。私が自分を振り返って自分を捉えることが出来るためには、つまり、そうした身振りが可能となるためには、私は身体的存在でなくてはならない。しかしデカルトがその存在を証明したと確信する〈自我〉なるものは、身体にまったく依存しないものとされている。それはいわば天使のように精神そのものである。そうである以上、そもそも、そのような自我が自分を〈振り返る〉ということ自体、不可能なことである、と言わなければならないのである。

III 意識と自我

われわれが以上において明らかにしてきたことは、次のことである。すなわち、われわれが行為を行っているその時には、〈私〉つまり自我は存在しないということ、〈私〉とか自我が現れるのは反省的意識の地平においてであるということ、このように〈私〉とか自我というものは、われわれの経験そのもののなかに初めから見出されるのではないのであって、〈私〉とか自我というものは反省作用を機会として生まれるものであること、これである。

われわれはこうした考えを何もわれわれの独創的な知見であるなどと主張するものではない。自我の哲学的探究を試みるのであれば、フィヒテの知識学を十分に研究することが必要となるのかも知れない。われわれはここでは、サルトルの論文『自我の超越性』を取り上げて検討したいと思う。それというのも、彼はそのなかで、われわれがこれまで述べてきたところのことを、意識と自我の関係について分析しながら明確に示しているからである。

サルトルが『自我の超越性』において示そうとしているのは、次のことなのである。「《エゴ》は形式的にも実質的にもそのように意識のなかにあるのではないということ、《エゴ》は外部つまり世界のなかにあり、他者の《エゴ》とおなじように世界の一存在者であるということ、これである」¹²⁾。

このことが現象学的記述から明らかにされるところであって、こうした自我についての考え

から、次の三つのことが結論として導かれてくる。すなわち、第一に、心理学によって接近し得る領域と現象学によってのみ接近し得る超越論的意識の領域とが区別されることとなり、この超越論的意識には自我は存在せず、この意識は非人称的な純粹自発性の領域となるのである¹³⁾。第二に、自我についてのこうした把握こそが、独我論を克服しうる唯一の考えなのである。それというのも、自我は意識にとって超越的な対象なのであって、そうである以上、私の自我が、意識にとって、他者の自我よりも一層確実であるということにはならないのであって、それはただ単に一層親密であるというだけのことだからである¹⁴⁾。そして第三に、この現象学的自我論は、現実主義的な思想なのであって、それというのも、世界が自我を創造したという訳でもなければ、自我が世界を創造したという訳でもないのである、そうではなく、自我も世界も、絶対的、非人称的な意識にとっての二つの対象であって、この二つのものは意識を介して結び合うものなのだからである¹⁵⁾。

それでは、自我というものが意識の超越的对象であって、意識のなかに自我が存在するのではないということ、サルトルはこのことをどのようにして証示しているのであろうか。

まず、サルトルは〈我〉の形式的現存の学説として、カントの考えを取り上げる。われわれがよく知っているように、カントは「《我思う》は私の一切の表象に伴い得るのでなければならぬ」と言う。しかし、カントのこの考えに賛成したからといっても、それは権利問題 (quod juris) についての同意なのである。つまり、「我思う」が私の一切の表象に、実際に、伴っているかどうか、これはそれとは別の問題なのである。このように権利問題についてカントに賛成したからといっても、事実問題 (quod facti) についての検討は残されているのである。

そして自我の実質的現存の学説として、サルトルはフッサールの考えを取り上げる。というのは、自我が事実として、意識のなかに存在しているかどうか、この事実問題を検討しているのが、現象学だからである。現象学は意識についての学問的研究であって、直観をその本質的な方法とする。フッサールはカントの超越論的意識をエポケーによって再び見出し、それを捉える。この意識は、現象学的還元を行えば、誰でも直ちに手に入れることができる現実的な意識なのである。この超越論的意識は、経験的意識のなかに閉じこもりつつ世界を構成しているのである。しかし、サルトルから言うならば、この超越論的意識を統一するための自我というものは、この意識にはまったく必要ないだけでなく、事実としてもそうした自我は存在しない。意識は志向性によって規定されるのであって、意識を統一するための自我というものは存在しないのである。意識の諸活動を統一しているのは、超越的对象以外の何ものでもない。すなわち、意識は志向性によって自分自身を超越し、自分を逃れつつ自分を統一づけているのである。

サルトルはこう述べている、「超越論的《我れ》とは、すなわち意識の死なのだ。実際、意識の存在が一つの絶対であるのは、意識が自分自身を意識しているからで、つまり、意識の存在仕方は自己意識であるわけではあるが、でも、意識が自分を意識するのは、それが或る超越的对象の意識であるかぎりにおいてなのである。したがって意識のなかではすべてが明晰であり、明徹である。すなわち、対象は意識にたいしてそれ特有の不透明さをもってあらわれるけれども、意識の方は、ただ端的に、その対象の意識であること意識である、それが意識の存在法則なのだ」¹⁶⁾。

このように、カントの批判哲学における「我思う」は可能性の条件であるが、一方、デカルト及びフッサールにおける「コーギト」は事実の確認なのである。しかもデカルトであれ、フッ

サルである、いずれの場合であっても、「コーギトー」が人称的なものであることを、われわれは否定することが出来ないのである。なぜなら、デカルトにおいては「コーギトー(我思う)」ということが考えるところの〈我〉の存在を保証するとされており、またフッサールにおいては超越論的意識のなかに自我が存在するとされているからである。

しかしながら、サルトルは、自我の形式的現存の学説であれ、その実質的現存の学説であれ、自我が意識のなかに存在するという考えを認めないのである。それというのも、私が自分の思考を把握するたびごとに、私は必ず、その把握された思考の〈我〉であって、しかもその思考および他のどんな思考をも超越しているものとして与えられる〈我〉をも把握することになるからである、というのである。

ところで、デカルトにせよ、フッサールにせよ、彼らの記述するコーギトーは反省作用として、つまり第二次的作用として示されていることに、われわれは注意しておくべきであろう。この「コーギトー」は、意識を対象とする意識、意識に向けられた意識によって行われているのであって、コーギトーが絶対に確実であるというのは、反省する意識と反省される意識とが不可分に統一されているからである、あるいは一層正確に言えば、この二つの意識は実は同一の意識なのだからである。

ここで明確に指摘しておかなければならないのは、「我思う」を語る意識とは、まさに思考しつつあるその意識ではないということである。「我思う」の意識がその定立作用によって定立するのは、当の思考ではない。反省する意識は、それ自体としては非反省的であって、それが対象として措定されるためには、ひとつの新しい作用が必要となるのである。しかし、意識は自分自身を意識するのに、反省する意識を必要とするということはないのであって、ただ端的に、意識は自分自身に自分を対象として措定することはない、というだけのことなのである。

したがって、自我を反省された意識のなかに誕生させているのは、反省作用に他ならないのである。非反省的思考が反省的意識の対象とされると、そこに根本的な変様が生じてくるのである。この変様とは何かと言えば、それは自我の出現に他ならない。たとえば、私が読書に没頭しているとしよう。この時に見出されるのは、〈書物についての意識〉、〈小説の主人公についての意識〉だけなのであって、この意識に自我が住みついているなどということは、まったくない。この意識はたんに〈対象についての意識〉なのであって、それと同時に〈自分自身についての非措定的意識〉である、というだけである。このように、非反省的意識には、〈自我〉は存在しないのである¹⁷⁾。

してみれば、サルトルが主張するように、たしかに、自我は非反省的意識の地平には見出されないであろう。しかし、それでは、自我というものはいかなる仕方においても存在しない、ということになるのであろうか。決してそうではない。読書に熱中している時に、誰かが私に「あなたは、そこで何をしていますのですか」と問うとしよう。そうすると、その時に、私は「私は今、本を読んでいるところです」と答えることであろう。つまり、反省的意識の対象として自我が構成される、という訳なのである。

このように、サルトルが、意識についての現象学的な分析を行いこれを記述することによって、明示していることは次のこと、すなわち、自我というものが意識のなかに存在しているのではないということ、自我は反省作用の機会に、意識の対象として構成されるものなのだということ、このことなのである。このような彼の考えは、われわれが述べてきた考え、すなわち、自我は意識のなかに初めから存在しているのではなく、反省作用を機会として、生まれ出てく

るものであるという考えと結びつくものなのである。

IV 純粋経験

われわれの経験そのものの地平には、自我というものは存在しない。そこにおいては、〈私〉あるいは自我が何ものかを対象として定立しているという訳ではない。つまり、われわれの経験そのものの地平には、主観-客観の二元性は見出されない。これがわれわれの考えであり、またサルトルの考えでもあるということ、このことは前節においてわれわれが示したところである。そしてこうした考えは、つまり、われわれの経験そのものには主観-客観の二元性は見いだされ得ないという考えは、近代日本の代表的な哲学者のひとり、西田幾多郎¹⁹⁾の純粋経験の概念にはっきり示されているのである。そこで、われわれはここで、西田のこの概念を分析し検討することにしたい。

実在と呼ばれ得るもの、それは、西田によれば、直接経験あるいは純粋経験があるだけである。彼はこう述べる、「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。この外に実在というのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。已に意識現象の範囲を脱せぬ思惟の作用に、経験以上の実在を直覚する神秘的な能力なきは言うまでもなく、これらの仮定は、つまり思惟が直接経験の事実を系統的に組織するために起った抽象的概念である」¹⁹⁾。

それでは、直接経験あるいは純粋経験とはどのような存在の仕方をしているのであろうか。西田はこう語っている、「経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである」²⁰⁾。

たとえば、私が色を見ている、音を聴いているという正にその時、そこに存在しているのは〈色が見えているということ〉、〈音が聴こえているということ〉なのであって、これが外界に存在している事物の作用であるとか、〈私〉という自我がこれを感じているとか、というような考えは存在しない。それだけではなく、この色、この音は何々であるという判断や意味さえ、そこには加わってはいないのである。

こうして西田は次のように述べるのである、「それで純粋経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最芳醇なる者である」²¹⁾。したがって、経験に基づいた推論によって生み出される知識や科学というものは、本来の意味からすれば、経験とは呼ばれないのである。ヴントはそうした知識や科学を間接経験の学として捉え、物理学や化学などをそうした学としているが、西田はそうした考えを退けるのである。

純粋経験とは、主観-客観の未分化な状態の経験、その意識のまったき統一の状態の経験なのである。「意識現象であっても、他人の意識は自己に経験ができず、自己の意識であっても、過去についての想起、現前であっても、これを判断した時は已に純粋経験ではない。真の純粋経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである」²²⁾。

このように、純粋経験とは、主客未分の状態における経験そのものなのである。西田の挙げている例に即して言えば、たとえば、一生懸命に断崖を攀じ登っている時とか、あるいは音楽家が熟練した曲を演奏している時のように、まったき知覚の連続そのものなのである。こうし

た時の〈意識〉の現象においては、知覚が厳密な統一と連絡を保ち、意識が或るものから他のものへ転ずるとしても、注意はたえず外界の事物に向けられているのである。たとえば、聴覚の経験にしても、また視覚の経験にしても、その意識が厳密な統一の状態にある時は、それは純粹経験と呼ばれるのである。

この純粹経験の統一が破られた時、すなわち他との関係に入った時、この経験についての意味が生じ、またそれについての判断が生じてくるのである。それでは、純粹経験の統一は、いったい、なぜ、何によって、破られるのであろうか。それは反省作用によってのことに他ならない。それでは、反省作用は、いったい、どのような時に、行なわれるのであろうか。西田においては、意識は、元来、ひとつの体系である。つまり、自ら己れを発展完成する、それが意識の自然の状態なのである。しかしその発展の行路において種々なる体系の矛盾衝突が起こってくる。反省的思惟が立ち現れてくるのは、正にこの時なのである。

このように、われわれが純粹経験を反省的に捉える時、そこに主観と客観との分化が生じてくる。そしてその時に、純粹経験についての意味付与とか判断とかが行われるのである。つまり意味とか判断というものは、純粹経験に対する意識の関係なのである。

したがって、こうした意味とか判断という関係の意識の背後には、いつでも純粹経験の事実がある訳なのである。判断における主客両表象の結合はこれによって出来るものなのである。われわれは判断において二つの独立した表象を結合するのではなく、かえって或るひとつの全き表象を分析するのである。たとえば、「走る馬」というひとつの表象を分析することによって、そこから「馬が走る」という判断が生じてくるのである²³⁾。

このように、純粹経験においては主観客観が未だ分化しておらず、これが主観と客観とに分化するのは、反省作用によってのことなのである。したがって純粹経験そのものには自我は存在しないのであって、この純粹経験を反省的に捉える時に、はじめて自我が生じて来るという訳なのである。

以上、われわれは純粹経験の概念を分析し考察してきたが、こうした検討から、西田の意識と自我についての考えがサルトルの現象学的自我論と共通していることが明らかになったと言ってよいであろう。

V 身体と主観

われわれが経験そのものを反省作用によって振り返って見る時、まさにその時に、自我が立ち現れてくるのである。つまり自我は、反省作用が行われる時に、生成するものなのである。自我というものが、われわれの経験そのものに初めから存在しているという訳ではないのである。

そうであるならば、反省作用を行う主観は身体的存在でなければならない。なぜなら、反省作用を行うということは自分を振り返って見る主観によって可能となるのであるから、そうした主観がまったく空間的、場所的規定をもたない純粹精神といったものであるということは不可能だからである。あるいは、鏡に自分を写し出して自分を見るためにも、私は見えるものでなければならないからである。

自我の出現ということ、われわれはこれまでとは異なった視点から捉えてみることにしたいと思う。すなわち、発達心理学の視点から、幼児の対人知覚の成立ということを考えてみても、自我は生成するものであるということ、自我の生成には一種の反省作用（つまり自分を振

り返って捉えるということ)が必要不可欠の契機になるということが、明らかとなるであろう。

メルロ＝ポンティがアンリ・ヴァロンの心理学的研究『幼児における性格の起源』を精細に分析しつつ解明した「幼児の対人関係」が、われわれのこの考察を先へと導いてくれることであろう²⁴⁾。

われわれの幼少期において、自他は未分化な状態にある。われわれは初めから自分と他人とを区別して捉えている訳ではない。幼児は自他の癒合的な社会性を生きているのである。しかし、生後六ヵ月ぐらいになると、幼児は鏡に写った像に関心を抱くようになってくる。これがいわゆる鏡像段階である。

この時期に入ると、幼児は鏡像と戯れるようになる。そして次第に鏡像の意味が幼児に理解されるようになってくるのである。鏡に写った自分の像を自己として捉えることが出来るようになるのである。このことは、自分を対象として捉える、つまり自分を反省的な仕方では把握するという他にない。この場合であれば、鏡が反省的な意識の出現に相当すると言ってよいかも知れない。鏡によって反省作用が可能になるということなのである。

このように、幼児において鏡像を媒介とした自己の把握が成立するのである。自他の未分化な癒合的社会性から、いま見たような鏡像段階を経て、自己と他者とが区別されるようになるというのである。してみれば、われわれ人間は生まれながらにして自我というものを具えているという訳ではないのである。ある意味では、自我というものが、鏡像を理解するということを通して、われわれのうちにおいて生成してくる、と言うことが出来るであろう。あるいは、われわれは鏡像の意味を理解するということを通して、自我というものを獲得するのである、と言うことが出来るであろう。

ところで、私が鏡に写っている自分を自己として捉えることが、鏡像段階において重要なことになるのであるが、そのためにも、〈私〉は鏡に写ることが出来なくてはならない。つまり、〈私〉が天使のような純粹精神であって、身体をなんら持たないものであるとするならば、〈私〉が鏡に写るということ自体、ありえないことになってしまうのである。してみれば、〈私〉は身体を具えているのでなければならない。言い換えるならば、〈私〉は身体を存在している (*j'existe mon corps*) のでなければならないであろう。

われわれはいま、〈身体を存在している〉という生硬な表現を用いたが、これはいわゆる精神と身体との一体性を表現したいからである。つまり〈私〉とは精神であると同時に身体でもある、ということなのである。従来、「私は身体を持っている」という表現が行われてきたが、これでは〈私〉と〈身体〉とが所有の関係によって結ばれていると解釈されかねない。もしそのように解釈するならば、われわれはその時、心身の二元論の立場に立っているということになるであろう。

さて、以上のように、幼児は自他未分の癒合的社会性を生きている。そうした段階から鏡像段階を経て、しだいに自己と他者とが区別されてくるようになる。そして自分と他人の差異というものが生まれてくる訳である。こうしてわれわれ成人においては、自己と他者とが区別されているのであって、この区別が自己対他者という関係を成立させているのである。このように、自我というものは、われわれが生まれながらにして具えているものではなく、癒合的社会性から生まれ出てくるものなのである。

もっとも、幼児期における自他の癒合的社会性が、成人になればまったく存在しないというのではない。この癒合的社会性は、潜在的な仕方においては、成人になってからも存在しつづ

けるのである。そうであるから、愛における疎外的経験というものも存在するのである。たとえば、私が誰か他の人を愛するようになり、その相手も私を愛するようになると、私はその相手と一体の人生を生きるのである。その時、これは私の人生であって、そこからは相手の人生であるなどということは、ないのである。つまり、そこにおいては、私の人生と他人の人生とが混合されているのである。

また自分と他人との区別がはっきり成立している成人においても、その純粹経験について言えば、そこでは主観-客観は未分化な状態にある。そしてこの経験についての反省作用が切っ掛けとなって主観と客観とが分化するのであり、そこから自我が生成してくるのである。したがってそういう反省作用が可能となるためにも、私は身体を存在しているのでなければならないのである。

それでは、このような身体とはなになのか。メルロ＝ポンティはこう述べている、「構成するものとして機能しているちょうどそのときに自分を構成されたものとして体験 (éprouver) するこの主観、これこそが私の身体である」²⁵⁾。この文章はどのようなことを含意しているのだろうか。滝浦はその意味するところを、つぎのように語っている、「『構成するもの』とは、言うまでもなく、意味付与的に働く主観にほかならないし、『構成されたもの』とは、その主観によって付与された意味を身に蒙り、そのただ中で生きる客観である。そのような形で主観であると同時に客観であるもの、言いかえれば能動性と受動性の両契機を兼ね備えたもの、それが身体だ、とメルロー＝ポンティは言っているのである」²⁶⁾。

反省作用が可能となるのも、このような意味における身体が存在するからなのである。そして時間がこうした身体によって生み出される。したがって、こうした身体が反省作用を可能にしているのである。つまり時間が存在しているから、反省作用が可能となるのである。反省作用とは反省する意識と反省作用の対象である意識との二つの意識によって成り立つ。そして反省的直観がわれわれに与えるものが確実であるというのは、そのふたつの意識が同一の意識に他ならないからなのである。このふたつの意識の間に、〈距離のない距離〉、〈時間のずれ〉が存在する。これは身体によって可能となるのである。こうして、そのような受肉せる身体が反省作用を、つまり自分を振り返って自分を捉えるという作用を可能にしているのである。

註

- 1) Jostein Gaarder, *Sophie's World, A Novel about the History of Philosophy*, translated by Paulette Møller, (Phoenix House, London, 1996), pp. 4-5. ヨースタイン・ゴルデル『ソフィーの世界』須田 朗監修、池田香代子訳 (日本放送出版協会, 1995年7月, 第8刷), 11-12頁。
- 2) 滝浦静雄『「自分」と「他人」をどうみるか 新しい哲学入門』(日本放送出版協会, 1990年5月, 第1刷), 202頁。この自我と他我についての著書は、分析哲学の手法と現象学的方法とを併用しながら、これまでの自我論の諸問題を整理すると共に、それらの諸問題を受肉せる主観という考えによって越えようとしている。なお、筆者のこの論考は多くをこの著作に負っている。
- 3) 矢島羊吉『空の論理 ニヒリズムを超えて』(法蔵館, 1989年11月, 初版第1刷), 112頁。
- 4) Arnold Gehlen, Zur Systematik der Anthropologie, in, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Soziologische Texte Bd. 17, hrg. von H. Maus und F. Fürstenberg, (Hermann Luchterhand Verlag, Neuwien und Berlin, 1971), SS. 19-20. アルノルト・ゲーレン『人間学の探究』亀井 裕・滝浦静雄他訳 (紀伊國屋書店, 1970年5月, 第1刷), 16-17頁。

- 5) 矢島, 前掲書, 82 頁。
- 6) David Hume, *A treatise of human nature and Dialogues concerning natural religion*, Part IV.-Sect. VI. Of Personal Identity. (Reprint of the new edition London, 1886, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, Germany, 1964), Volume 1, p. 534. ヒューム『人性論』土岐邦夫訳 (『世界の名著 27 ロック, ヒューム』中央公論社, 1968 年 6 月, 初版), 471 頁。
- 7) *Ibid.* 同前。
- 8) *Ibid.* p. 533. 同前, 470 頁。
- 9) *Ibid.* 同前。
- 10) René Descartes, *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Étienne Gilson, (Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1967), p. 32. デカルト『方法序説』落合太郎訳 (岩波書店, 文庫, 1993 年 6 月, 第 59 刷), 第四部, 45 頁。
- 11) *Ibid.*, p. 33. 同前, 45-46 頁。
- 12) Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, (Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1966), p. 13. サルトル『自我の超越性』竹内芳郎訳, (『哲学論文集』所収, 人文書院, 1967 年 5 月, 重版), 177 頁。
- 13) *Ibid.*, p. 77. 邦訳, 235 頁。
- 14) *Ibid.*, pp. 84-85. 邦訳, 240-241 頁。
- 15) *Ibid.*, pp. 85-87. 邦訳, 241-243 頁。
- 16) *Ibid.*, pp. 23-24. 同前, 185 頁。
- 17) *Ibid.*, pp. 30-31. 同前, 190 頁。
- 18) Masayuki Hakoishi, *Die Phänomenologie in Japan* (Nach dem französischen Manuskript bearbeitet von Karl Schuhmann (Utrecht)), in, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 37, Heft 2, April-Juni 1983, SS. 302-303.
- 19) 西田幾多郎『善の研究』(岩波書店, 文庫, 1979 年 10 月, 第 48 刷改版), 66 頁。
- 20) 同前, 13 頁。
- 21) 同前。
- 22) 同前, 14 頁。
- 23) 同前, 24 頁。
- 24) Maurice Merleau-Poty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, (Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1969), pp. 26-60. メルロ＝ポンティ「幼児の対人関係」, (『眼と精神』所収, 滝浦静雄・木田 元訳, みすず書房, 1968 年 9 月, 第 4 刷), 140-192 頁。
- 25) M. Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, dans, *Signe*, (Gallimard, Paris, 1960), p. 117. メルロ＝ポンティ「言語の現象学について」竹内芳郎訳, (『シーニュ』1, 所収, みすず書房, 1971 年 9 月, 第 3 刷), 147 頁。ただし, 訳文は, 滝浦静雄『時間—その哲学的考察—』(岩波書店, 新書, 1976 年 5 月, 第 2 刷), 200 頁, による。
- 26) 滝浦『時間』, 200 頁。