

心と自我

——英国哲学と盤珪——

田山令史

はじめに

ここでは、「自我」にまつわる一つの問題について、英国の思想家と我が国の盤珪を引き合いに出しながら考察する。「私の心」というものについて考える事はまた、「私」、「自我」というものについて考える事になるのであろうか。「心」について考えつくせば、「私自身」についても考えつくした事になるのだろうか。勿論、これは違う。「私」はまず、身体を備えた存在であり、単に心としての存在ではない。しかし、では、私の心と私の身体を合わせ考えれば「私」、「自我」は残りなく考えられた事になるのか。ストロウソン言うところのパーソンについて、あるいはより端的には、私がこの私の思い、思惑、感情などについて考えつくせば、私は私の前にくまなく現れてくるのか。カント哲学に親し

い方はこの問いが、経験的主観と超越論的主観、両者の関係の問題に至る事をお気付きの事と思う。パークレー、ヒュームの観念論は世界と、思考や知覚の対象たりうるような自我の、切り離しえない関係を言い立てる。カントの思考はこのような自我を超えて、超越論的主観というものと世界の必然的関連に分け入っていく。かような主観は果たして、一人の人間の作り上げた一つの哲学体系を成立させるための単なる仮定、要請にすぎないのか。それともこの主観は実際、経験を支えるもの、その意味で経験においてその有り様を示せるものなのか。以下で試みる事は、哲学史的に言えば、この超越論的主観に関して、カントの名をなるべく出さないカント擁護である。以下に登場する種々の議論をカントからの一本の筋の上に見る事で、分析哲学と呼ばれる現代の哲学の或る傾向も、自覚的に過去を生き返らせる作業である事を示し

てみたい。比較哲学という事が、過去を再生する事によって現代を知る事、このような意味での過去と現代の比較でもありうるならば、分析哲学はよい例になるかと思われる。さて、かく申し上げて、盤珪に至る考察が西欧の思想問題の主流の一つと合流する事を見届け、西と東の比較哲学という事の責をも果たしたい。

一 ヒューム

まず、親しみやすいヒュームから入り、現代の論争に移る。

ヒュームの名著『人性論』⁽³⁾の主要な部分である自我についての議論は、否定に終始する。即ち、自我の実体性、持続的同一性、そして単純性は全てその根拠を奪われる。ここに至る議論でヒュームは、「自我」が、外的観察、或いは内的観察の対象として十全に現れているという事を当然の前提とする。これを言い換えば、私の考え事の対象になりうるという点で、「自我」と「他人」は区別されない、こういう事になる。ここでこのヒュームの考えを、「自我の同一性」という場面で論駁する。この事を通じ、この「自我は反省や感覚の主体であり、かつそれらの対象たりうる。そしてそれに尽きる」という考えが問題になりうることを示す。

ヒュームは、「自我の持続的同一性」をどう説明するのか。この同一性は「すべて知覚は（それは自我をも構成している世界の単位であるが）個別の存在である。」という、ヒューム哲学の前提

と抵触する。この問題を片付けねば、ヒュームの体系は完成しない。ここでまず、単に過去を呼び覚ます機能として、記憶が持ち出される。記憶のこの機能に訴えても論点先取にはならない、まずこの事が前提になる。次に自我についての考察の代わりに他人の心についての観察をあて、さらにこの他人の心を、仮にあたかも表に現れた彼の顔のように観察できるとする。この二つの前提が議論を支える。私はここで、ヒュームの第一の前提、これが第二の前提と表裏を成す誤り、つまりこれら二つの前提は相身互いであり、自我についての同一のまちがった考えに基づくものである事を示してみる。

ヒュームは言う。他人も私同様、当然、記憶によって過去の心像で充たされている。すると、私は彼の心に過去から現在へと連なる似たような心像の連続を見る。記憶によって頻繁に呼び起こされ、また、その事によって円滑なつながりを持つに至った、相い似た知覚の連続である。このつながりを観察する者が、ここに何か一つの同一の対象の連なりを見るのは自然である。（ちょうど、ネオンサインは個別の離れた電球の集まりであるが、これが時空連続的に点滅を繰り返すと何か一個の光が素早く移動しているように見える、これと同じである。）この一にして同一と見える対象が、彼の自我と見なされる。「自我」はかくて持続的同一性を持つとされる。

このヒュームの自我についての議論が、「彼の心」の観察に終

始している事に注目したい。ヒュームにとっては、「自分自身を考へても他人を考へても同じ事である。」だから、他人に同一性を認める理由が、そのまま自分に持続的同一性を認める、その理由になる。「自我」と「他人」のこの意味での同一視は、ヒュームが「自我」というものを対象として、くまなく現れていると考へる事、この事と表裏を成す。この議論は、この自我の対象性の考へをその極限まで推し進めたものである。議論は成り立たない。

私は、今、ここ京都で、東京の或る公園で見た噴水を思い出す。さて次に私は、出張中の友人が東京でその噴水を今ごろ見ているであろうと想像する。この時、私の「記憶」の噴水と、彼の見ている噴水の「想像」とでは、どこがどう違うのか。私の念頭には、今、光のなかの噴水がいっばいに浮かんでいるだけである。この水を噴き上げる姿には、何の変わりもない。しかし、一方は記憶、他方は想像、この端々な区別が了解されている。ではこの記憶と想像の区別は、「私」と「彼」の区別そのものである。それ以外ではありえない。言い換えれば、記憶が浮かぶとき、既にここには私の持続的同一性の了解がある。「記憶」抜きに「私」は意味を持たない。しかしこれは「私」の「記憶」への一方的依存を意味しない。記憶ゆえに自我の同一性の觀念が、つまりは自我の觀念そのものが生ずるといふのは、引力ゆえに物が下に引かれる力が生じる、と言うに等しい。さて、「記憶」と関連する「自我」、この「自我」は対象としては現れていない。記憶を記憶とする

「自我」というものは、記憶の中の或る特定の対象として、例えば噴水の横などに現れているわけではない。そうではなくて、「思ひ出の」噴水は、「私を見た」噴水として現れるという事である。「自我」を「他者」から得ようとしても、堂々巡りに終わる。ヒュームは対象としての自我に気を取られ、このような「自我」に目を向けるには至らない。

これで、ヒュームの議論の二つの前提、即ち、「記憶という機能を持ち出しても、自我についての議論で論点先取にはならない」、「自我の同一性の考察にかえて対象であるところの他人の心についての観察をあてる」、この二つが表裏を成す誤りであると示す事ができた。先に進み、現代英国の知覚を廻る議論を取り上げる。そして、ここでも今見たような「自我」は現れない事を確かめる。

二 ストロソンとエバンス

「自我」を知覚の束とみて、主観、客観という区分けを問うたヒュームの議論からおよそ二百九十年後、一九八〇年に、やはり知覚と、そして客観の概念を廻って興味深い論文が現れる。ストロソンと、その弟子であるG・エバンスの議論である。エバンスは気の毒に同じ年に三十四歳で亡くなっている。

ストロソンは一九五九年、分析哲学の古典の一つである、「*Intentionals*」を著している。これが、二人の論争の下敷きになる。

この中にこのような問いがある。「客観世界という概念と、空間

の概念はどのような関係があるのか。もし、なにものかが、そのものの経験からは独立に存在する対象という観念を持つとすれば、そのものは自分とその経験の対象がおのおのその場所を持つ空間関係のシステムを必ず考え得るか。つまり、ストローソンは「客観的」という事と「空間的」という事、この二つの関連の性質を問う。この企ての先駆は、空間を外的現象の形式と考えるカントの空間論であり、ここではカントの主張の擁護が試みられる。⁵⁾

さて、ストローソンはどのように論じていくのか。ここで音とそれを聞くもの（このものを仮にエバンスにならってヒーローと名付ける）、このふたつの要素だけで成り立っている世界が想定される。この物体というものを欠いた世界で、このヒーローは果たして客観性という考えを獲得することができるか。この一見奇妙な道具立ての意図するところはこう考えられる。我々のは全く基本構成が異なる世界での経験を思い描いても、我々がそれを思い描く以上、結局は我々にとつての経験なのであり、この異なる条件での経験を考察する事によって、ふだん当然としている経験の諸条件が、その骨組みを頭にすることが可能ではないか。

さて、この世界では様々な音を貰いて一つの基本音が絶えずなっている。master sound と呼ばれるもので、この音は特定の音の連なりに伴って、特定のピッチで聞こえる。分析哲学の多くの議論は、その外見の新しさにもかかわらず、古来の問題に新たな命を吹き込む。ストローソンの議論では、まずカントの空間論、

そしてあらわではないが、そのカントが絶えず念頭にしていたニュートンの空間論が再生していると思われる。ニュートンは物体の存在とは無関係に存在する空間というものを、その力学の要請として提唱する。⁶⁾ この空間の中心が、宇宙にみなぎる力、即ち重力の中心であり、宇宙の全ての物体のこの中心からの距離、位置はこの遍在する力の関係に従って決定される。⁷⁾⁸⁾ 音の空間を貫く master sound は、ニュートンの、宇宙という絶対空間を充たし、その中の物体の位置を決定している力、という考えに対応する。

今、或るメロディーをヒーローが聞く。そして、このメロディーを聞くという経験が一旦、途切れるとする。さて、ヒーローに質的には区別のないメロディー群のうち、再びこの、前会った特定のメロディーが聞こえた時、どのような条件が整えば、「このメロディーの再同定が可能か。この、或る時間をおいての対象の再同定という考え、つまり、主観の経験に取り入れられなくとも存続する対象、という考えによってはじめて「客観性」の考えは実質を得るのである。さてこの再同定はメロディーの内的な性質だけでは不可能である。するとこの同定は、この特定のメロディーと何か他のあるもの、即ち他のメロディーか、例の master sound との関係によって初めて可能になる。ここで、この特定のピッチというものが特定のメロディーに伴って聞こえるという事が、このメロディーに、この世界での、いわば場所を振り当て、

質的には区別のつかぬおのおののメロディーを区別する事を可能にしている。さてかく考えてくると、物ならぬ音の連なりでも、その時間的間をおいた再同定は、結局は空間觀念そのものではなくとも、少なくともそのアナロジーは必要としている。この事ははっきりした。以上がストローソンの議論である。

この議論には難点がある。例えば、*master sound* は絶えず聞こえ、どんなメロディーにも随伴しているのであるから、この規則性によって全てのメロディーの教的区別は必ずついている筈である。だから、ストローソンの言うようなメロディーの再同定の問題はそのままの形では生じない。しかし、ここで *master sound* からその規則性を奪ってしまうと今度は、より基本的な問題が出てくる。単に主観の恣意的な表象から客観の名に価する対象を区別する知覚の規則性、つまり、ある知覚に続いてどんな知覚が来るかに際して、知覚する主体に強制され、それがために知覚が単に主観の表象の戯れでなく、主観を離れた「対象」として現れる規則性、これが失われてしまう。言い換えれば、*master sound* の無理に見られるストローソンの誤りは彼の隠れた前提を顛にする。ストローソンは一定の音で、距離の基準とともに音の現れる際の規則性をも与えているのである。これはカントの第一批判の中、第二類推の因果性についての議論、つまり或る表象の系列を客観世界の継起とする、その決め手は表象系列の継起の規則性にあるという議論、これの焼き直しである。

メロディーという「プロセス」に代わって、エバンスは、「空間を占める実体」という考えが客観性に不可欠である、と論じていく。ここで、混乱していて魅力的なエバンスに自分なりに筋を通してみる。ストローソンの依拠したカントにかえて、エバンスは、ロックの第一性質、第二性質を思い起こしながら、音、匂といった感覚を生じさせる物の潜在的、傾向的性質、*disposition* に注目する。

客観性という概念はそもそも、主体がその経験の二面性という考えを抱くような状況で生きてくる。即ち、ここでは「或る経験」、そして「その対象」という二様相が主観に観て取られている筈である。ならば経験と対象とが何らかの關係に立つ事も観て取られている筈である。どのような關係か。例えば「或るものが赤い。」とは、つまりは「普通の条件では或るものが赤く見える。」という事に尽きる。さて「もしかかくの条件が整えば、或るものについて、かくかくの経験が生じる。」という形の条件文、この文の真を支えるには二つの種類の非条件文が必要である。「 \sim の時はず常に \sim 。」という形式の、経験の一般化を表す文だけでなく、更には生じた経験の「根拠」を示す文が必要になる。理由はこうである。前の文の表す一般性、つまり過去から現在に至る経験の規則性は、それ自体、次に或る事を現実を引き起こすわけではない。だから「経験の対象」ということが了解されている事は即ちこの対象と経験が、対象が経験を引き起こす、という關係、即ち

因果性という関係に立つという事の了解なのである。

さてここで、この経験の因果的基礎という考えと、持続的に空間をしめる物体という考えは表裏を成す。比較的長続きのする物の性質、例えば固さ、分子の配列などが想定され、これに物の disposition が帰されて因果的説明が可能になるのであるから。「一定の空間を占める実体」という概念が必要である事になる。これは第一性質の了解である。ヒーローの経験には規則性が与えられていた。しかし、ヒーローは、物の第二性質の disposition という概念を持たされていない。だから、ヒーローが、例えば音の途切れを経験すればこの仮定上、いつまでたっても、自分の経験の途切れ、という事以上には出ない。

エバンスは知覚の主体、subject に、対象からの因果的作用を受ける受動性をみる。また、ストロートンもエバンスも、知覚の主体としてそれ自身、知覚、あるいは思考の対象でもあるような存在を念頭にしている。この、因果作用の受け手、かつ、自らの思念の対象、という点から、ここでは先に論じた「自我」でなく、「心」と言い換えられるような subject の一面が取り上げられていると言える。

「対象」をめぐって「心」と「自我」が区別されてはいない事、この事と、「対象」と「自我」の関係が改めて現れてこない事、この二つは同じ事の表裏である。平凡な事実に目を向けてみる。物には形がある。形とは、必ずどこからか見られ、或いは思われ

た形である。「どこから」とは「ここ」、「ここ」とはこの言葉の定義上、私のいる場所である。ところで、物に形があるとは「物」の意味からして必然的である。そして「私がここにいる。」も、「私」の意味から必然である。ここで「物」と「私」が、「形」と「ここ」を介して結びつく。かつ、「私がここにいる。」は私を囲む物なしには無意味である。つまり、「物」と「私」とは意味的に相互に依存する。であれば、この関係は先に見た「記憶」に対する「自我」の関係である。従って、この「私」を「自我」と置き換える。さて、この「自我」と「物」の結びつきは、「私の心」を仲立ちとしたものではない。知覚の因果的作用を語る前提となる「物」と「自我」の意味的な結びつき、「心」以前、心理学以前の関係である。「心」抜きに「自我」と「世界」の関連を考察する事、この事は可能ではないだろうか。言い換えれば、「対象」と「自我」の関係は、「対象」と「心」の関係ではない。

ともかく、ストロートン、エバンス、この二人の語るどころ、過去の思想家の思索が現代の問題を考えるよすがとなり、現代の問いが、その意味を過去から与えられている様がよく観て取れる。彼らの議論の堅固さは過去から与えられている。我が国の事情は特殊である。エバンスが、ロックやカントに生かされていると考えているほどには、江戸期の思索家は日本の今日の議論で生きていない。このような事情を招来した原因はともかく、以下では江戸の盤珪の説法を頼ってみる。先ほどまでの英国の哲学者に

ついでに議論で、盤珪の短い言葉を理解するための下準備ができた。

三 盤 珪

我々の生は死の裏打ちで成り立つ。死は生の果ての一つの事件としてではなく、いつも「限りある命」、「限界づけられた時間」といった姿で現れている。「充実した時を過ごした」という満足感そのものも「限りある時間」という思いが込められていなければ意味を持たない。生の否定を伴わずして、普段、私々には生は現れない。盤珪の「不生」という言葉は、我々のこのような生活に向けられたものと考ええる。

「これは是、何れも宿々より、此の寺へ参詣せんとおぼしめすとき、それがしが法談いたす中に、余所になく犬の声、からすの声、大小の人のものいふ事あれば、聞くと覚悟なされて、御出はなけれども、此会座に於て、余所に鳴く犬、からす、人のものいふ事を、耳に聞、目には赤白の色を見分けて、鼻には善悪の薫をかがしやる。前廉よりの覚悟なくては、いかでか物の声も、色香をも、此の会座にて、しらすしやうやうはなけれども、其覚悟なき事を、見知り聞知り致す所が、面々にそなはりたるの不生の氣と申ものごさる。仮令ば、何れもの聞かつしやる犬のこえを、千万人が今のはからすの声で有た申とも、合点なされふや。中々人には云まどはされまい。是れが靈明なる不生の仏心でござる。

見ようの聞ふのと、前方より覚悟なく、見たり聞いたり致すが、不生でござる。見よう聞ふと存る氣が生じませぬが、是不生でござる。不生なれば不滅でござる。」⁽¹⁹⁾

「不生」の語は「仏心」そして「靈明」という他の二つの言葉を伴う。例えば「不生の仏心」、「仏心は不生にして靈明なもの」といった言い方がある。しかし「不生の氣」、「不生の心」といった風に「仏心」から切り離していわれる場合がある。「不生で一切が整う」、「見たり聞いたりいたすが不生でござる」。こういう時には、「不生」は認識論的な解釈を許すと考える。ここでは「不生」のこの面を考える。

上の盤珪の話は聞く人を全く新たな生活に導き得たのであり、単に習慣による認識過程の無意識化を説いているのではない。ならば何を語っているのか。ヒュームやエバンスたちは知覚を議論の舞台にしていた。ここでは *subject* に対象を知覚する際の因果的な働きが帰せられていた。一方、盤珪は「声をきかふとおもふ念」を否定する事に終始している。この「声を聞こうとおもふ念」の否定を、「対象」と「自我」の間に介在し、因果的な働きを帰せられるような「心」の否定と見たい、不生の靈明性をこう見た⁽²⁰⁾。「たとへれば不生と申すものは、明らかなる鏡のやうなものでござる。鏡といふものは、我に何にても映りたらば、見様とはぞんぜねども、何にても鏡に向えば、そのかたちが映りませいではかなわぬ。」この、心の働きのなしに対象が私に現れるという、こ

の事は、心理学的な考えの行き渡った今日では特に、奇妙な、事実にとぐわらない考えのようにも思える。しかし、見たように、物の形と「自我」の、心を仲立ちとしない意味的な直接の関連がある。盤珪の「不生」を、この「自我」と対象との直の意味的な関係を念頭に考えてはいかがか。「不生」の意味するところは、はるかに多岐に亘っているが、少なくともこのような意味に取る事が無理でないのが、知覚の場面であると考える。

「……常に不生の仏心でおれば、寝れば仏心で寝、起きりや仏心で起きる。」盤珪の説法を通して「私がいる」という事と「不生である」という事、この二つの事は区別のつきがたいものである。言い換えれば、「心」は否定され、その後「私」が新たなものとして登場してくる。盤珪は私への執着、「身鼻頂」が不生を修羅に変える、と言う。身鼻頂という、自分を対象化しての自分への執着が捨てられる。対象になるような私というものを超えたと同時に、「不生」とも言い換えられる「自我」が現れてくる。こう盤珪の言葉を解せないだろうか。そして、この「不生」は私たちの生活、生、が死というものなしには私たちに現れてこない事、この点に向けられていた。すると、対象とはなりえないような「自我」を直覚する事が、即ち、自身の否定を伴わない生の把握につながると思えられる。しかし、この場では知覚に関する「不生」の考察に止める。

鳥の声が聞こえる、というような平凡な事を廻って、英国の、

そして我が国の思索家がその精力を集中するのを見た。このさややかな日常の経験が私たちの生活の最も基本的な問いに通じていること、そしてこのような平凡な経験から、基本的な問題に至る距離は思いのほか、短い事、この事だけは、いくぶんかは示す事ができたと思う。

- (1) Stroud, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*, Chapter IV. Oxford: Clarendon Press, 1984.
"Transcendental Arguments and Epistemological Naturalism", *Philosophical Studies*, vol. 31, 1977.
- (2) Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism*, Part Two, 5. Yale U. P., 1983. 自分と真反対の立場をいふ。
- (3) Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Book I, Chapter IV, section VI, 252, 261. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- (4) Strawson, P. F. *Individuals*, 59-86. London: Methuen, 1959. *Philosophical Subjects*, ed. Zak van Straten. 273-282. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- (5) Rorty, R. "Strawson's Objectivity Argument," *Review of Metaphysics*, 24, 1970.
- (6) Sklar, L. *Space, Time, and Space-Time* Chapter III. University of California Press, 1974. クーロンの議論明快な説明。
- (7) Leibniz, G. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H. G. Alexander, 55-97. Manchester U. P. 1956.
- (8) Stein, H. "Newtonian Space-Time," *Texas Quarterly*, 10, 1967.
- (9) Evans, G. *Collected Papers*, 249-290. Oxford: Clarendon Press.

1981.

(10) 『盤珪禪師語錄』 鈴木大拙編校、五七―五八、六五、九〇、岩波書店、一九四一年。

(11) 鈴木大拙『禪思想史研究 第一』岩波書店、一九八六年。

(たやま・れいし、哲学、仏教大学専任講師)