



Title	自己関係の諸形態と思考の類型についての覚え書
Author(s)	藤澤, 賢一郎
Citation	年報人間科学. 1983, 4, p. 33-65
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/9003">https://doi.org/10.18910/9003</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

大阪大学人間科学部〔一九八三年二月〕

「年報人間科学」第四号 三三頁—六五頁

## 自己関係の諸形態と

### 思考の類型についての覚え書

藤澤賢一郎

# 自己関係の諸形態と思考の類型についての覚え書

に役立ち、ひいては哲学的な思考態度そのものへの反省の材料を提供するであろう。

## I、意味論的パラドックス

## II、超越論的自我

## III、原理の自己適用

## IV、ヘーゲルの反省論理学

## V、結び

## I、意味論的パラドックス

関係といえば二つ或はそれ以上の異なるものの間に成り立つ事柄である、と解するのが通り相場である。しかし時によっては何かが

それ自身に関係している、と看做さねばならぬことがある。このようないふ場合にそれを自己関係と呼ぼう。哲学の中には自己関係がしばしば、それも根本的な場面で、現われる。ある時には哲学的思考の対象もしくは主題として、ある時には思考の遂行の構造として。そして自己関係が現われる時にはそれは常に当惑の種である。

この小論で私は自己関係の著名な現われをとりあげ、哲学者達の対処の仕方を整理してみたい。ここで為されるのは哲学史的連関に即しての問題の提示であり、事柄そのものの分析や問題の解決ではない。しかしこの作業は、何の関連もないように見える問題群に、いうなれば家族的類似性でつながった共通の構造を見て取らせるの

自己関係の最も分かり易い例は自己指示とか自己述定と呼ばれる現象である。例えば次の文を考えてみよう。

### (1) この文は日本語で書かれている。

一見して明らかのように、(1)は文法的に正形であり、「これと同種の形を持つと見られる(2)がそうであるように、有意味だと思われよう。

### (2) 『ド・ワインの悲歌』はドイツ語で書かれている。

(2)は当の(2)自身以外のもの（リルケの作品）を指しそれについて述定している。同様に文(1)の中の「この文」という指示句は、(1)が日常的な文脈の中で使われる時には、(1)以外の（多分それに直接先立つか直接後続するか）文を指示すると解される。けれども(1)は文であり、また「この」は最も近いものを指す指示詞であるから「この文」は(1)全体を指示すると看做すことも可能であり、そう解されると(2)は自己自身を指示し自己自身について何かを述べている

になるとになる。これをはつきりやせるには、(1)を次のようすに書き改めればよ。

(3) (3)は日本語で書かれている。

しかし誰しも(3)のような文を馬鹿くしいと感ずるであろう。一般に文は当の文以外のものについて何かを述べるが故に情報伝達の手段として役立つのに、(3)は我々に何の情報をもたらさない。それは空虚な文である。しかしこの空虚さは、例えば「書く『ドウイノの悲歌』にドイツ語へ」のような文法的に語った文のむき空虚いや、或は「四重性が遅延性を飲み込む」とか「土曜日は飛ぶ」というた「正しい構文を持つが意味論的に疑わしい文の空虚さ」と異なる。総じて文は、何かについて述べると同時に、それがまたに一定の文である」と、また文に於て述べられている何かではないといふ」とを示しもする。日本語を解する人が日本語で書かれた文を読む時には、それが日本語で書かれている文であることは彼にとって直接的に明らかである。ところが(3)や自己指示的解された(1)は、文が自己自身について既に示していることだけを唯一の表現内容としている。それらの空虚さは自己指示に由来する空虚さである。とはいへこのようすの文を不正だとして排除する明確な文法規則は見あたらない。

(1)や(3)は空虚であっても少なくとも有害ではないから無視してかまわないと思われるかもしれない。しかし単純に見過すわけにはいかない血口指示の事例がある。その典型は問答の嘘つきのパラドックスである。いよいよ(4)の形で書いておこう。

(4) 私が今言つてゐるとは嘘(偽)である。

「私が今言つてゐる」という指示句は、(1)の「いの文」がそうであったように、(4)の全体を指すと看做すことができる。そしてその時には直ちに一律背反が生ずる。(4)（を使った聲明）が真であると仮定するなら、私が今言つてゐることは嘘であり、(4)もまた私が今言つてゐることであるから、(4)は偽となる。逆に(4)が偽であるとするなら、私が今言つてゐることは嘘ではなくて本当であり、従つて(4)は真である。真偽いずれを仮定しても、それとは反対の結論が出てくるわけである。

嘘つきのパラドックスの変形として中井の論理学者ピエリダンによる次のような翻案がある([8]91f)。

(5) ソクラテス曰く、「パラトーンの『嘘つてゐる』とは偽である」とを示しもする。パラトーン曰く「ソクラテスの『嘘つてゐる』とは真である」。ソクラテスとパラトーンが共にこれ以上何も言わない時、ソクラテスの言つていてることを真偽いずれと仮定しても反対の真理値が帰結する。(5)と(6)はそれだけとして見るなら自己指示的ではない。しかし両者が一緒に考えられる時には、夫々の文はそこに含まれている句によつて指示された他方の文を通じて、自己自身へと関係づけられる。いよいよ(4)は一種の間接的な自己指示が為されていふと看做されるべきである。

同種のパラドックスは他にも数多く発見されているが([17], [26])、いよいよ(4)では後論との闘争でもう一つだけ、グレーリングのそれを挙げておこう。

一つの言語系（*（）*）では日本語をとる）のすべての形容詞は、自己自身について真であるか否かに応じて二つの部類へもれなく一義的に分けられる。例えば「短い」という語は短い、「日本語の」という語は日本語である、等々。*（）*これに対して「長い」という語は長くはないし、「英語の」という語は英語ではなく、「赤い」という語は赤くない。前者のように自己自身について真である形容詞をオートロジカルな形容詞、*（）*れとは反対の後者をヘテロロジカルな形容詞と呼ぶ。「オートロジカル」も「ヘテロロジカル」も同じ言語に属する形容詞であるから、この夫々はやはりオートロジカルかヘテロジカルかのいずれかであろう。しかしこのどちらであるかを問うと、「ヘテロロジカル」に閑してパラドックスが生ずる。即ち、

(7) 「ヘテロロジカル」はヘテロロジカルである

が成り立つと仮定すれば、*（）*の語は自己自身について真であるから、定義によつてオートロジカルである。逆にこの語がオートロジカルだとすれば、それは自己自身について真ではないから、ヘテロジカルである。このような仕儀になつたのも、本来なら他の語のある性質を指示する為に使われる語それ自身について、その性質を持つか否かと尋ねられたからであり、即ち自己指示が為されたからである。

そこで一般に自己指示は、嘘つきやグレーリングのパラドックスのような二律背反を引き起すが、(3)や(1)の例が示すように空虚になるか、或はこの双方であると推測されよう。そのうえ今見てきた例

はどれも人為的・形式的に構成され、我々に不自然な感じを抱かせる。それ故にこの種の問題を扱うことは論理の遊びめいたところがある。中世の論理学者達によつて解決不能な問 (*insolubilia*) として熱心に論じられてきた自己指示の問題が、近世初頭以来ほとんど顧みられなくなったのも、或はこうした評価に立つてのことかもしない。けれども数学的論理学の基礎づけや真理概念の形式的に正確な定義を試みる際には、この種の矛盾を何らかの仕方で処理するいとは必須の課題である。自己指示の問題がにわかに脚光を浴びるようになつたのは、もしかたりこうした連関に於てであつた。

(イ) 言語階層説 パラドックスの解決として最も早くから提唱され現在でも広く受け容れられているのは、ラッセルのタイプ理論とタルスキーの言語階層論である。適用領域に応じた道具立てや構成の相違を別にすれば、両者の発想はほぼ同じであり、即ち矛盾は無条件に避けられねばならず、他方で矛盾を引き起こすような自己指示的表現の形成を禁ずる論理的或は文法的規則は見出せないから、こうした規則を人為的に与えようとするものである。タルスキー([23], [23a])に即して言えば、言明の真偽やその他の意味論的性質が話題となる時には、これを論ずる言語は対象といわれる言語と異なるレベルに属すると解されねばならない。自然言語は元來このような階層的区別を欠いている（「意味論的に閉じて $\vdash$ る」）。だから階層的区別は自然言語の本性や構造に根ざすわけではなく、その都度の話題や文脈に応じて暫定的・人為的に定められるにすぎない。もちろんメタ言語に属する言語表現も論議の対象となる時があ

り得る、そしてその時にはこれを論ずる言語は一階高次のメタ言語とされる。対象言語の文はメタ言語の中では文の名前として現われるようにする為に引用符で括られ、意味論的述語にはどの言語階層に属するかを明示すべく下に数字が添えられる。これによつて例えば(4)の真偽は、

(4)' 「私が今言つてゐる」とは偽である」は真か偽か、という形で問われるようになり、引用符中の真理述語と引用符で括られた文についての真理述語とは混同され得ないから、二律背反は生じない、というわけである。

この戦略はパラドックスが起つた所以の根（自己指示）を人為的に断ち切つてしまふものであり、問題の解決というよりは解消と呼ばれるのがふさわしい。だから批判も主としてこの点に向けられる。曰く、困難を事後的に処理するだけで事象的な動機に基づいた哲學的解決の域に達していない（〔11〕247ff）、言語階層なるものは存在しない（〔20〕256f）、少なくとも現実の話者は言語階層説の唱えるような仕方では発言しないし、言明はあらかじめ固定された本来的なレベルを持たない（〔10〕695f）、等々。これらの批判に対して最も強情な態度で臨むなら、現在の自然言語は本性上不完全であり、これに（例えば意味論的述語に下つき数字を添えるといった）人工的修正を施す手続きも、科学の進歩につれて自然なものとなつていくであろう、と答えることも出来よう（〔19〕11）。この答弁を別にしても、階層論的アプローチの始祖達やカルナップ、クワイン等のようにこれを支持する人々が数学的論理学と意味論の領域で挙げ

た成果は、少なくとも現在のところは、この手法を否認する人々が得たものよりもはるかに大きいことは否み難いところであろう。

(イ) 自己指示の語用論 それ故古典的ともいえるこの解決案を支持する者は今日でも多い。リチャード・M・マーチンもその一人であるが、彼は階層論的手法の「とりながらも、自己指示を頭へ」なしに葬り去るのを避けて、一旦はその論理構造を正確に捉えようという問題設定から出発する（〔13〕）。彼の眼目は、自己指示を意味論よりはむしろ語用論の問題として考える点にあり、その限りで傾聴すべきものを含み、分析もそれなりの手際のよさを示している。しかし道具立てが物々しい割には解決はひどく物足りない。即ち、自己指示を禁ずる自然的な規則はたしかに存在しない、が理性的な人間の行動類型には、論理的に偽なる文を（従つて矛盾を引き起すような自己指示的文も）使わないという要求も含まれている。それが故自己指示的文を発言する話者が理性的であるなら、彼はその自己指示が指示として成功していないと他人から指摘される時には、それを自らの誤りの指摘として受け容れるであろう、というのである。自己指示的文を誤認と看做すべき一般的理由は、部分はそれを部分として含む全体の文或は命題を代表する」とは出来ないし、また如何なる文に於てもその部分は自己自身を前提する」とは出来ない、という点にある。しかし部分が全体を代表する云々は、少なくともある型の自己指示の構造の記述であるから、マーチンの唱える理由は自己指示を頭へ」なしに禁ずる断言と大同小異である。これではパラドックスに頭を悩ませてゐる多くの「理性的話者」の苦労は

浮かばれまい。

階層論的手法を退けながら自己指示にまつわる困難を解決しようとする時には、日常言語の構造的性質の中に自己指示に対する禁制原理を求めるか、それとも古典的な二値論理を断念するかの途がとられる。

(口) 文法的解決 前者の典型的は日常言語学派であろうが、(1)ではライル([20])をもってその代表としよう。彼は自己指示的表現を含む文は文法に対する不注意によって形成されるが故に、実質的に何ものももたらさぬ空虚な文になるのだと考えた。(2)これはグレーリングのパラドックスに即して示される。

「ヘテロロジカル」と「オートロジカル」という対は、「日本語の」とか「多音節の」等と同様に、言語表現のある種の性質を指示する。その限りで両者は言語学的な形容語として一括できそうに見えよう。しかし両者の使われ方は全く異なるのである。例えば、

(8) 「英語の」は日本語である

は、「英語の」という語の性質を言及する文であるのに対し、

(9) 「英語の」はヘテロロジカルである

という文では、「英語の」という語について、それが自己自身について真ではないという性質の所有が肯定されているだけであって、(8)でのようにこの語の言語学的性質が言及されているわけではない。(9)での「ヘテロロジカル」は、(9)の中では言及されていない性質を指示するのみであり、(9)が有意味である為には(8)が前提されねばならない。一般に「ヘテロロジカル」とその対語の使用は、言語

表現を記述するに際しての通常の言語学的形容語の使用を前提する。それは通常の使用の一部ではない。しかるに(7)の真偽が問われる時には、「ヘテロロジカル」が通常の言語学的形容語の一部であるかのように扱われている。(2)は「ヘテロロジカル」という語の使用の条件をふみにじつた不當な問題である。それ故(7)のような文の中味を取り出そうとしても、この語の実質的な言語学的性質がいつまでたっても現わされてこないのである。つまり、「ヘテロロジカル」はその語が表わす性質を欠いている、「その性質とは」即ちそれが表わす性質を欠いているという性質であり、「それが表わす性質とは」即ちそれが表わす性質を欠いているという性質であり、即ち……、となつて決して文が閉じられないるのである。それ故グレーリングのパラドックスは「文法に対する不注意」に由来する擬似パラドックスにすぎない。嘘つきやラッセルの自己自身を要素としないクラスに関するパラドックスも同様である、云々。

ライルの狙いは、ある種の自己指示はそれが矛盾を引き起すか否かに悶わりなくそもそも空虚になるのだ、という」とを日常的な言語使用の条件に即して明確に証示しようとする点にある。(但し自己指示一般を禁ずる意図が彼にあるか否かは、該論文だけからでは明らかではない) 狙うところは我々が自己指示的な文について抱く直観に合い、かつこの直観を適切に説明してくるように見えるので、この解決を支持する論者もいる(e.g. [11]258ff)。が、解決の技術的な点については手厳しい批判がある。(5)またヘテロロジカルに関する彼の解決を認めたとしても、自己指示に由来するパ

ラドックスのすべてが日常言語的な文法の枠内で処理され得るのかについてやはり疑問が残る(cf. [10]692)。同様な疑惑は例えば、「は真(偽)である」という形の文を使って我々は同意(不同意)の行為を遂行するのであって、真偽の述定可能な言明を作っているわけではないのに、嘘つきのパラドックスは言明ではないものを言明と看做すという誤りから生じたのだ、とするストローソンの最初の提案([22]90ff)にも向けられるであろう。

(ハ) ゲーデルの証明 これ迄自己指示は常に矛盾に陥いるか空疎になるかであるかの如く語ってきたが、有意味でかつ矛盾を導かないような自己指示的言明が現実に存在することをゲーデルが証明した([6], cf. [12])。彼は無矛盾な数論のある形式体系に於て、「それ自身が(それを含む論理式のクラスからは)証明できない」と一義的に解釈されるような嘘つきと同様の自己自身について語っている言明を構成し、証明したのである。この証明のポイントは、メタ数学的言明を算術的計算の中へ写像するという着想と、この写像の仕方(所謂ゲーデル数対応づけ)の発見にある([16])。この操作によって構成された算術的計算式は、自己言及的であっても、算術計算に関するメタ算術的言明は当の計算の中では像でしかないのだから、それは算術に於ける言明とは混同されず、従つて矛盾には至らないわけである。

理解可能でかつ重要な意義を持つ自己指示的言明が存在するという事実は、自己指示のすべてを禁止するのはいさすがであるとの批判を動機づける。そしてゲーデル以後、自己指示を積極的に認めようとする人々の間では、写像を使って自己指示的言明を構成する完全性定理の証明戦略は、自己指示が可能となるような言語を構築する試みのひな型となつたのである([4], [21])。

ゲーデル自身はその証明を『プリンキピア・マテマティカ』の体系に若干の修正を施した体系の中で行なつたのであり、自己指示に対するタイプ理論的な一般的な禁制は厳しすぎると言評しながらも、タイプ理論を廃棄したり、古典的二値論理の枠を超えていたわけではなかつた。しかし自己指示の可能性を救おうとする関心に動機づけられた人達の中には、階層論の方策を斥けるだけでなく正統的論理をも断念することによって、パラドックスの解決をはからうとする試みが見られる。彼らはしばしば、矛盾律を認めながらも排中律の妥当性を制限するところ(それだけとしてみればブラウアーの直観主義に由来する)戦略をとる。

(II) 真理値ギャップ説 例えはロバート・L・マーチン([14])は「意味論的正しさ」という概念に基づいた真理ギャップ説を提唱する。意味論的正しさを決定する手続きは容易である。主語—述語文に於て、まず述語の適用範囲を定める。次に非自己指示的文については、文の主語がそのいみに基づいて、述語の適用可能性に含まれている種のものを指示示す時に、他方自己指示的文の場合には文の主語の指示が述語の適用可能性の領域に含まれている時に、その文を意味論的に正しい、と呼ぶ。その上で、意味論的に正しい文は真か偽かであり、正しくない文は真でも偽でもない、と宣告される。例えば「カモメは飛ぶ」という(非自己指示的な)文は意味論的に

正確でありかつ（この文を使つた言明は）真である。が、「土曜日は飛ぶ」という文で主語の「土曜日」のいみは、述語の「飛ぶ」の適用可能な範囲に含まれた種を何も探し表わさないから、この文は意味論的に不正であり、真でも偽でもない。他方(1)のような自己指示的文では、主語「この文」の指示は言語的な存在者であり、述語「は日本語で書かれている」の適用可能性の範囲は言語的存在者のクラスであるから、(1)は意味論的に正確でありかつ真である。しかしこれは「この文は偽である」については意味論的正しさが確証できないから、これを真でも偽でもないと判定する理由があるわけである。（ちなみにマーチンは、「真でも偽でもない」という表現が他の諸想定と結びついて不整合を生むと指摘されて〔19〕）、この表現を、真偽と並ぶ第三の真理値を表わすものではないとし、真偽という二値に対立する「非一二値的である」と改めた〔14a〕。この解決は言語階層や様相論理を用いずに、我々の直観にも合う仕方で議論を進めて、矛盾を避けて或る種の自己指示を救い出そうとするものである。けれどもその為には真理値ギャップという代価を支払わねばならなかった。この代價は、パラドックスのすべての可能的解決が何らかの仕方で不自然にならざるを得ない以上は、支払わるべき犠牲の中では些少な部類である、とマーチンは言う〔14a〕。しかしたとえそうだとしても、意味論的正しさとか真理値ギャップが意味し要求するものは何かについて然るべき反省がなされた形跡が見られないのが泣き所であろう。例えば比喩表現を含む文はしばしば彼の基準をまともに適用すれば直ちに意味論的に不

正になる。がこれは我々の直観には合わない。また哲学的命題の中には、少なくともある種の人々から積極的に有意義だと看做されているにも拘わらず、この基準によつて無難作に片づけられてしまつた「土曜日は飛ばない」は「精神は三角形ではない」等と同様に、ハーゲルでは「無限判断」に分類されよう。『精神現象学』ではある種の無限判断に重要な意義が与えられていたし（Ⅱ節ト）、また無限判断の哲学的意味や他の判断との関係は、彼の『論理学』の中で考え抜かれていたのである。）

（ホ）クリップキの提案 パラドックスの処理に三値論理やその他の非標準的な論理を使う試みは他にも散見されるが〔18〕、〔25〕、その中で最も注目されているのはクリップキの真理論〔10〕である。彼の精密で野心的な理論を概観するには幾多の道具立てが必要なので、ここではパラドックスの対処法と自己指示的文の構成の問題的に絞りたい。

これ迄見てきた解決案との関連で言うと、まず文法的に疑問の余地のない文を使う言明も、経験的状況が著しく特異な場合はパラドキシカルになるので、文法に内在する基準によって問題を裁く途は断念されねばならないとされる。次に真理述語を含む文の真理値をそうでない文の真理値を使って確定する手続を挙げて、クリップキは、経験的な「根拠づけ」という概念を提起し、これに併せてR・L・マーチン流の真理値ギャップ説を（強い三値論理に改めて）採

用する。タルスキー流の階層説については、レベルの区別による真理述語の相違を解消し、かつメタ言語の階層を超限レベルにまで拡張せねばならない。その為に導入されたのが、真理述語  $T(x)$  の意味領域の外延の「単調増加性」という考え方である。或る言語の最初の段階では何も真であるとは言われず、 $T(x)$  の外延は空である。しかし一階のメタ言語レベルでは対象言語の言明（例えば、雪は白い）は真（偽）であると言われ（「雪は白い」は真である）、 $T(x)$  の外延が与えられる。各レベルで真（偽）であるものは、それより一階上のレベルでは真（偽）であると言われ（従つて一階のメタ言語では、「雪は白い」は真である」となる）、 $\vdash$  のようにして  $T(x)$  の外延は単調増加してある「固定点」に至る。 $\vdash$  の点に迄達するとそれ以後は  $T(x)$  の外延は定常的になり、真（偽）である」とと真（偽）であると言うこととが完全に合致する。このようにして出発点の言語は自己自身の真理述語を含む言語へと拡張される。従つて後者の言語では、自己自身について真（偽）であると言つて居るような意味論的な自己指示的文が構成され得るわけである。（ちなみにゲーデル文が含む述語は「証明可能でない」であつて、これは意味論的述語ではない。）他方、如何なる固定点に於ても真理値を持たない（根拠づけられていない）文は、パラドキシカルな文である。 $\vdash$  してパラドキシカルな文を正確にそれとして特定する基準が与えられたわけである。

タルスキーの真理論に比肩しうる理論になると思われる。しかし道クリプキの構想は精緻にして壮大であり、十分な仕上げを経れば

具立てとして集合論や強い三値論理と組み合わされた様相論理を使うので、そのことだけで、正統的な二値論理に固執したり自然言語の研究に集合論を導入する効用を疑つたりする人々には冷たい田で見られる向きがある（例えば[13a]）。せよ正当な評価の為にはまだ時間が必要であろう。

(k) ヘルツベルガーのパラドックス解釈 最後にクリップキからヒントを得たヘルツベルガーの最近の提案（「7」）に触れておこう。彼はそもそもパラドックスは解消されるべきものではなく、その論理構造を正確に見きわめる」とを通じて然るべき解釈を与えられるべきものである、と考える。總じてパラドキシカルな文を使う言明は、クリップキ流の値ぶみの段階を上昇する中で真理値が交替するものである。この交替にはパラドックスの種類に応じた特定の型がある。例えば単純な嘘つき<sup>(4)</sup>ではレベルが一つ上がる毎に真理値が逆転するが（周期2），ピュリダン流の翻案<sup>(5), (6)</sup>では各言明が各レベル持つ真理値は、その一段階後のレベルでの真理値と反対である（周期4）。すべての可能のパラドックスは、その真理値変化に關して、値ぶみの上昇をある一定の（「極限的」）段階に迄進めていくと規則性が現れるようになり、安定したと看做され得る。真理値の変動に周期性が確認されるようになり、安定したと看做され得る。真理値を解決もしくは解消する必要はない。何故ならたとえ真理値が次々と変わつても、ある言明に対して一つのレベルでは唯一つの値しか割り当てられないで、矛盾が生じて居るわけではないからである。パラドキシカルでない通常の言明は、かかる立場からは、値ぶ

みのすべてのレベルで同じ真理値を繰り返しとする周期1の説明という特殊事例として解釈され得る。

この提案は、真理値ギャップを必要とせず、パラドックスの直観的分析を与え、かつ真理構念の構成としてはクリップキの理論よりも意味論的に強力であり、タルスキーの理論よりも自然言語に合う、ヘルンベルガーは自讃している。彼の該論文は素描の域を出いでないので、結構づくめのこの自己評価の当否を判定することは出来ない。がともあれ、パラドックスを野ばなしにするような彼の謂う「素朴意味論」が恐らく高度にソフィィスティケイトされた様相論理になるであろうことは想像に難くない。しかしパラドックスをその真理交替の周期性の故に許容しようとの考え方には、矛盾の現われに興味深いところである。

以上我々は意味論的パラドックスに対処する様々な議論を見てきた。それらは、ゲーデルの証明を別にすれば、いずれも解決として一長一短であり、ここで取り上げなかつたものを含めて、どれ一つとして普遍的な賛同を得るに至っていない。様々な考え方の優劣を比較するには、それがパラドックスの解決という観点だけから為される限り、やりがいのある仕事ではあるまい。夫々の提案は、提案者が、或は哲学する我々の一人一人がかかるにいるより包括的で実質的な問題連関に於て位置づけられ意味を与えられる中で評価されるべきであろう。とはいへ私はパラドックスへの处方箋をそれだけと

して見る」とも無意義ではないと思う。それらは我々が自己関係といふものを捉え取り裁く可能的態度の諸類型と看做され得る。そしてこの観点からするなら、これらの様々な处方箋には、パラドックスとは異なる問題領域での自己関係の現われへの可能的態度と共通するものが見てとれるのである。様々な問題領域を通じてこの作業が遂行されるなら、それは一つの問題を別の角度から捉え直す際の知的刺激となるだけでなく、哲学的思考の類型学とでもいうべきものに寄与するかもしれない。そこで我々は次に、自己関係の別種の現われとしての自我という思想に目を転じてみよう。

## II、超越論的自我

自己意識とか自己知と呼ばれるものは、自己指示と並んで自己関係のもう一つの分かり易い例である。例えば「私は自分が勇気ある人間であることを知っている」という文は、私が私自身を知るという関係を表わしている。知る私と知られる私は異なるものではないから、ここで表現されている経験的自己知は自己関係の一事例であると思われるよう。

経験的自己知（一人称主語への性質帰属）の可能性や構造的性格を論理的に説明しようとする際には、自己指示に絡んだ困難が現われる。（これは大変興味深い問題となるが、ここでは割愛する。なほ〔27〕、〔28〕、〔35〕、〔38〕、〔38a〕など参照。）しかし経験的自己知は実際に成り立つており、その成立の事実的記述は困難ではな

い。例えば私は自分の過去を記憶の中で振り返り、勇気が怯懦かが問われる場面で、自分が大抵の人々から「勇気ある」と評されるような決断をし行為をしてきたことを想い出す。こうした事例がそれとは反対の事例よりも相対的に多数想い起るなら、私は少なぐとも主観的には誠実に、自分は勇氣ある人間であると結論するであろう。しかしこの回想的反省の中に現われる私は、その認識論的身分からすれば、この現在に於て反省する私にとって客観でしかない。回想される私は回想に於て現われる他の人物や物事と同じように、今の私によって対象化されている。その際私は、回想の中での私を、行為し認識する主観であったと看做すことは可能であり、事實そのように看做している。しかしその時にはまた他の人格も私と同様ないみで主観であった。このいずれもがその現実的主観性に於て、現在の私によって回想されてはいない。回想する私と回想される私の関係は、関係項の交換（もしくは混同）があり得ないような非対称的な関係である。従つてこのような経験的自己知に於ては純粹な自己関係は生じていない。

これに対して意識論の場面で主観としての私（超越論的自我）の同一性が主題にされる時には事情は一変する。カント以来自我の自己同一性は、時間的継続の中で現われる変化する多様を関係づけ統一するという意識の総合的機能を説明する原理として持ち出されるのが普通である。この同一性は自我の自己意識の統一として考えられる。そして例えば、自我は自己自身を思维し、この思维の遂行の中で自身と出会い、己れの同一性を確証する、といった説明がなされる。この種の説明は、超越論的自我が自己自身を如何に意識しどのようにして同一性を確証するのかを示さなければ、説明の役割を果たしていない。そしてこれを示そうとする時にはしばしば、自我の自己意識を純粹な自己関係として構成せねばならなくなり、困難に巻き込まれる。思维する自我と思思维される自我とは同一の筈である。しかし何かを思维するという志向的関係がここに成り立つ為には、両者はまた区別されなければならない。この二つの要求を同時に満たそうとする時には、超越論的自我（の思想）は矛盾や無限後退に陥るか、それとも空虚になってしまふのである。以下その実例を見よう。

（イ） フッサール 超越論的自我に大きな意義と役割を与えた一人に中期以降のフッサールがいる。彼によればそれは世界に意味を与える、明証的認識の基礎をなすものであり、「還元」によつても決して排去される」となく残る。『イデーン・I』では、自我は必然的に前提されねばならないが、意識体験と不可分に絡まり合つているので、それ自体として見られ得るわけではない、とされていた。後述するカントと同様に彼は、「自我は本質的な構成要素に於て全く空虚であり、如何なる表明可能な内容をも持たず、それ自体としては記述できない」（[33] 195）、と診断する。ところが『イデーン・II』ではこの診断が覆されて、純粹自我はその在るがまま、機能するがまさに把握可能であると主張され、「自我極」から「臨機性の基體としての自我」へとふくらませていく記述がなされた（[33a]

第Ⅱ編第1章)。しかし彼の説明はかなり素朴であり、外界の実在的対象と主観との関係を、純粹自我自身に持ちこんだにすぎないよう見える([33a]101ff)。その際フッサールは「反省の中での反省」では両者の同一性が確証されるのだと断言する。けれども高次の反省をするのも現象学者の自我であり、これはこの「反省の中での同一性が確証される自我とやはり同一でなければならない。そこでこの新しい同一性を確証する為にはもう一段高い反省が要求され、かくして無限背進に陥るであろう。

(口) サルトル フッサールの現象学を原則的には受容しながらも自我の思想に関しては彼に反対して、サルトルは、自己反省によって同一性を確認すると申し立てられた超越論的自我は不可能であり、意識論にとって有害であるとの判断を下した([36])。彼は自我を意識の超越論的領野から追い出して、世界内部的存在者として構成しようとるのである。批判的主張の主要な論点は大雑把には次のようにまとめられよう。

第一に、意識の在り様や機能を説明する為には超越論的自我を想定する必要がない。意識は常に対象についての意識として、第一次的には非反省的で非指定期的である。意識の統一は、それが関わっていいる超越的対象(例えば数学的真理)の恒久性の中に見出される。また意識は自己自身によつてのみ限界づけられる全体として、同じ種類の全体から切り離されているのだから、意識は(自我なしでも)自己自身を常に既に個性化している。更に、持続に於ける意識

の「統一」も、過去の意識の具体的把持によつて達成されるのであって、統一原理としての自我による総合に訴えるまでのこともない。仮に自我が(非反省的な)意識の中に事実的に存在するとしたなら、意識の透明性が破壊されてしまうであろう。

第二に、反省意識の中にも自我は見出されないし、そもそも超越論的自我は概念的に不可能である。第一次的には非反省的・非指定期的な意識は、反省される意識を日指し、これを自己の対象とする」とによつて、指定期となる。しかし「の反省にあつても反省される意識は、反省以前に関わっていた対象(例えば)の机とか数学的真理とかのよう)についての意識であることを止めない。反省される意識は依然として非指定期的であり、そこには自我は認められない。但し反省される意識を通じて自我(エゴ)が、机や数学的真理などが属する地平とは別の地平で、超越的対象として与えられるはする。しかしこのエゴはいざれにせよ意識の住人ではない。仮に自我が意識の一部であるとしたなら、反省する意識の自我と反省される意識の自我といふ二つの自我が生じて、解決不能な問題を引き起します。「何故なら反省する自我(Je)と反省される自我とが意識の現実的要素であるなら、両者の間に交流があるといふ」とは、おしてや両者が遂に唯一の自我にまで同一化するなどといふことは、認められないからである」([36]36)。

サルトルの筆致は生彩に富んでゐるが、議論はひやひやか性急である。第一の自我不要説という論点にあつては、意識野に与えられた様々な対象のうち特定のものが際立つとか、我々は特定のものに任

意に注意を集中しうるという事が、また様々な対象を関係づけ得るという事が、十分顧慮されていないように思われる。こうした事実を自我の想定なしに説明するのは難かしい。また次のような反論も唱えられる（〔32〕261）。私が例えばこの机を認知する時には机は超越的対象であると同時に意識の所与としても与えられる。ところで第一に意識に認知する主観としての自我を仮定しなければ、また第二にサルトル自身も認めているように、意識が常に自己自身についての意識である（反省によって初めてそうなるのではなく）のであれば、意識のこの所与それ自身が認知するものであると共に認知されるものでもなければならない。（そもそもば意識の成り立つ為に必要最低限な二つの関係項がなくなってしまう。）しかしそうだとすれば、このことは主観—客観モデルを意識全体から意識内の個々の様々な所与に持ち込んだにすぎぬことになろう。そうなると個々の意識主観の統一を説明する為に高次の主観を仮定するという不条理に陥いるか、意識の作用の統一を断念するかのどちらかである。

反省意識の中に自我は見出されないとするサルトルの議論も片手落ちである。彼は反省の一例を、書物を読んでいる私の意識とそれを反省する意識という仕方で構成した。しかし意識内に主観としての自我が認められると言ふ人々（デカルト、フィヒテ、フッサー）は、世界内の存在者すべてを抽象もしくは還元して、意識の純粹な作用だけに注目する時に、かつその時に限って自我が見出される（或は自我意識が生まれる）と申し立てているのである。サルトルは少なくともこの種の議論を顧慮すべきであつたろう。

反省に於ける自我の自己分裂は克服され得ないという論点はたしかに（とりわけ哲学史的連関で）重要であり、超越論的自我を否認する人々の間ではほとんどきまり文句になつてゐる。自我の自己分裂もしくは反省意識の無限後退は、自己関係を考える時に当面する困惑の典型的な現象であり、自己指示の二律背反と並行するものであろう。しかし超越論的自我の仮定が実り豊かな成果を挙げ得るとすれば、この論点を積極的な方向に解釈する途や、自我の自己統一を矛盾なく考へる途を検討して然るべきだと思われる。

（ハ） カント 超越論的自我を認識論に初めて導入したのはデカルトであったが（もつともそれは経験的自我と区別されていなかつた）、思想として明確な表現を与えたのはカントである。彼はそれを自らの哲学の最も奥深い所に礎石として据えた。そのカントが超越論的自我にまつわる興味深い当惑を指摘している。それは直観でも概念でもなく、ましてや両者の合一としての知でもなく、「単純でそれだけでは内容的に全く空虚な表象」（〔34〕B.404）でしかない、我々は自らの自我を決して知り得ない、といふのである。このことを主張する為の論拠はいくつかあるが、ここではカント哲学の前提に直接には依存しないような議論だけを取り上げよう。（但しそれはカントのテクストでは必ずしも明示的に展開されていないので、〔38a〕を参考にして大幅に補つた。）

自我が何らかの性質（或は状態、作用）規定を持つと仮定しよう。この自我はまさしく私の自我であり、またそれは自然的事物や私の身体の少なくとも一部のように外的感官に与えられるというわ

けではないから、もし私が自分の自我の性質等を知り得るとしたなら、それは内的自己観察による他ない。この観察に於て出会われる性質を私（自我）自身に帰することによって、私は自らを私だとして初めて知り、自己同一性を確認するであろう。自我へのこのような性質帰属が可能である為には、観察の中で得られる性質は他ならぬ私の性質であることが確証されねばならない。この確証は観察する私と観察された性質以外の第三者に訴えるわけにはいかないから、私は私が観察したということを、また観察されたものは私自身であったということを確信している、という仕方でしか為されないであろう。しかるにこのように確信するということは、私が私を既に知つてることを意味する。ところが仮定では私は観察によつて何らかの性質を知り、この性質を通じて初めて私自身を同定するのだ、とされていたのである。だからこれでは「人が知ろうとしていたものを前提している」([34]A. 366)わけである。かくして我々は自らの自我について、それが何であるかと正当に問うことは出来ないものである。

以上の議論は次の比喩によつて分明になろう。私は他のすべての点で普通の人間であり、ただ生まれてこのかた鏡というものを経験したことがなく、また私の顔形を視覚的にそれとして知らない、と仮定しよう。私が初めて鏡の前に向かう時、私は人間の姿形をしたものの像に出会う。その際最初私はその鏡像が私自身の姿であると認知することは出来ない。しかし間もなく認知するようになる。

しかし循環に陥るが故に自我については何も知り得ないとする認識哲学に於ての不都合ではないと考へる。自己意識の統一は対象認識の可能性の最高の条件であり、必然的だとして考えられねばならない。けれども「自己自身についての意識はまだとうてい自己についての認識ではない」([34]B. 158)、また自己認識である必要もないものである。

上述の議論には致命的な欠陥がある。フッサールは自我は根源的に

は主観であり、「自我—反省」（それはたしかに自我の本質に属してはいるが）に於て初めて自己を対象化する、と説いた。今の議論でもこのことが前提された上で、自我の不可知性が示された。けれども循環に陥る為には私は既に私の自我を知つていなければならぬ。もし観察に於て私が出会つているものが私の自我の表象でないとしたなら、循環は生じない。逆にそれが私の自我の表象であるとしたなら、これを同定しようとする時にはたしかに循環に巻き込まれはするが、その前に私が何故反省に於て目指すものに出会い得たのかが説明されねばならない。この出会いが全くの偶然であるとするならそもそも自己観察ということが意味をなさなくなろう。そうではなくて自己観察の度毎に自我の表象に出会うのだとしたら、従つて私の意識内の様々の表象のうちでとりわけ自我という特定の表象に反省の眼差を向けることが出来たのであれば、この眼差の振り向けは私が自我を既に知つてゐることに基づいてのみ可能だったのである。それ故先のカントの（論点を拡大した）議論は、それが否定しようとしたものを前提する時にのみ妥当するのである。或は、自我について判断する時には既に判断の普遍的制約としてのその同じ自我を使わねばならぬから循環である、とする別の議論（〔34〕B.404）についても同様である。循環になるのは判断される自我が実際に私の自我である時に限り、従つて循環している時にはまた自我について真なる判断が下されていることにならう。

——かようにより自我が第一次的には単なる主観であるとされる限り、自我は決して循環には入りこまない。却つて循環を申し立てる議論

の方が循環に陥いるのである。

(II) 前期フィヒテ こうした議論の欠陥に気づいたフィヒテは、自我が第一次的には主観であり、然る後に反省に於て自己を客觀化するという想定を捨てて、自我は根源的に主観であると同時に客觀でもあると考えるべきだ、と主張した。自我が在る時にはそれは常に既に自己自身を意識している。自我とその自己意識とは一举に同時に、いわば無から自己を創造する、というのである。従つて彼にとってはサルトルとは反対に、意識は第一次的には反省的一措定的であり、純粹意識のこの次元が隠されることによって初めて通常の非反省的—非指定的な意識になる。また自我を空虚な関係点にしたカントとは反対に、ある意味では自我は意識の一切である。自我と自己意識とは同義であり、自己意識の制約から対象意識が導出される、申し立てられるからである。

もともと『全知識学の基礎』（〔29〕）でのフィヒテには、自我の自己統一を説明し切ることが出来なかつた。——ちなみに彼はこの問題を直ちに反省する自我と反省される自我との区別と統一として定式化する前に、同一律と矛盾律の可能性の制約の考察から得られた知識学の第一原則と第二原則との独特の矛盾として定式化した。両原則は夫々それだけとして見られるなら矛盾を含まない。しかし両者が一緒に考え合わざるなら、各原則は自己自身を廃棄すると共に廃棄しない、というのである（〔29〕106f）。その議論は「」では割愛するが、真理値の交換する様をピュリダンの間接的自己指示のパラドックスと比較すると興味深いかもしがれない。第一原則は自我の

自己存在と同一性を表わす（自我的「自己」指定）。自己同一性は自我が常に既に自己自身を意識しているというようにして主張されるが、この自己意識の構造的性格（自我的対自性）を自我と非我との反立として定式化するのが第二原則である。すると両者を一緒に考える時には、夫々の命題の内容を捨象して他方に対する関係だけに注目すると、それは

- (6)' 第一原則曰く、「第二原則は真である」  
(5)' 第二原則曰く、「第一原則は偽である」

と述べることが出来る。

フィヒテは自我の自己統一を「可分的自我」と「可分的非我」との総合によって得ようとした。しかし可分性の総合（第三原則）は所詮は量的総合であって、自我と非我との質的な対立を原理的に止揚し得ない。そこで彼は統一の不達成を逆に積極的に解釈するのである。曰く、第一に自己意識に於て反省する自我と反省される自我との区別が生ずるのは有限な存在者としての人間に於て必然的である。仮に両者が（神の自己意識に於ける如く）全く同一であるとしたなら、両者がどのように関係するのかは有限的理性には理解され得ない。第二に、自我の自己同一の不達成は、有限な人間が自己実現を目指して無限に努力する存在であるところとの根拠である。このようにしてフィヒテは近代的人間像に適切な表現を与えたわけである（cf. [30]）。

自我＝自我が原理として要求されているにも拘わらず、全体の成績に於ては達成されないという事情をこのように積極的に自己解釈

するフィヒテをどう評価すべきかは、議論の別れるところであろう。ヘーゲルは自我と非我との二元的対立を悟性的分別の限界の証左として厳しく論難した。そしてフィヒテ自身も自分の解決に満足していなかったのである。

(木) 後期フィヒテ　そこで後期のフィヒテ ([29a]) は、自我はそれ自体像であり、かつて対立するものとして立てられた自我と非我とは、像の二契機として常に既に統一されてもいるのだ、と説くようになる。彼が利用するのは、一般に像が自己とは異なる何かを表現すると同時に、自己自身が像であつて写像されるものではないことを示しもする（自己反射）、という像の二重性格である（一節冒頭参照）。前者は知としての自我に於ける直観の契機に、後者は概念の契機に対応すると看做せる。また自我の自己意識は、自我の自己存在としての像（知の知）についての像（知の像）である、と捉え直すことが出来る。自我は一つの像であるが、常に既に自己意識を伴なつてゐるのであるから、単純な像ではなくて像とその像と像との統一体である。この統一は像とその像とが第三の像の中に写像されている、という仕方で考えればよい。すると像と像の像は一つの自己関係をなすが、一方は他方の像であるから混同されることはない、さりとてまた統一が喪われるわけでもない。（この考え方には算術的言語の中にメタ算術的言明を写像して理解可能な自己指示的言明を構成したゲーデルの戦略と、発想の点で著しい共通性をもつ。但しフィヒテに於ては対象言語に該当するものはそれ自身既に像であるのだが。）そうなると自己関係としての自我は四つの関係項から構

成されるという瞠目すべき結果に至る。何故なら自我は像とそれの像との統一であるが、夫々の像がまた表現内容と自己反射の契機とから成るからである。フィヒテはこの四つの契機に統一そのものとしての第五の契機を加えて、自我を五重性として定式化した。しかも五重性は世界観にまで拡張をされたのである（以上〔30a〕）。

極めて巧妙な着想であるが、これを具体化して自我という事象を理解可能な仕方で言語的に記述するには大きな障害があると思われる。また自我を像として考える為には、像に於て写像されるものが、自我の外部に、それ自体では不可知なものとして立てられねばならない。仮にフィヒテの路線に乗るとしたら、自我の根拠であるこの不可知のものをどう有意義に解釈するのかが鍵となる。ちなみにフィヒテはそれを神として解釈するのである。

(へ) 同一哲学期のシェリング

前期のフィヒテは自我と非我との対立から統一を構成しようとしたが、逆に統一をあらかじめいわば第三のものとして立てて、そこから差異するものを導き出す途もある。同一哲学期のシェリングの選択がそれである（〔37〕）。彼によれば「絶対的理性」（これ迄「自我」と呼んできたものに該当する）はその中に一切を含む根源的同一性である。同一性そのものは主観的なるものと客観的なるものとの間に位置し、かつ両者に対しても「無差別」に振るまう。しかしそれはそれ自体としては主観的なものでも、客観的なものでもない。前期のフィヒテで自我と非我との対立として考えられていたものは、絶対的無差別としての理性＝統一に於ける量的差異にすぎない。

「」の考え方にはスピノザに由来し、十九世紀末から今世紀前半にかけて様々な形の中性的一元論として流行する諸思想につながるのだが、根源的統一自体をどのように解釈するのかについて問題がある。例えは、この統一は可知的であるか否かのいずれかである。もし不可知であるとしたなら、説明が求められた事柄をこの統一の中に前もって秘かに含ませる」とによって、如何なるものをも統一から正當に導き出されたかのように裝うことが出来る。それとも可知的であるとするなら、（）の統一が私自身でもあるとされる限り）統一を考える時にはまたしても区別が生じ、無差別ではなくなりてしまう。そこでシェリングは統一の認識は「知的直観」であるとしたわけだが、この説明は後期フィヒテによって自己反省の放棄であると咎められ、ヘーゲルによつて「すべての牛が黒くなる夜」と酷評されたのである。

(ト) 『精神現象学』のヘーゲル

しかしそのヘーゲルも同一哲学的前提をいわば密輸入せざるを得なかつた。前期フィヒテの自我と非我との対立はヘーゲルの目には、単なる自我内での対立に停まらず、あらゆる場面に顔をのぞかせ体系を分裂させる所以のものと映つた。他方質的対立を量的差異に還元するのは、対立と統一とをそれとして考え抜く努力を怠つた無思想に他ならない。そこでヘーゲルは対立の相互媒介を展開する中で対立する項の直接的な同一性を適宜導入し、体系的見地からこの導入を正当化する、という方法をとつたのである。

『精神現象学』では「」の同一哲学的原理は「自我＝物」、「物＝自

我」、「自我＝自我」という三つの無限判断として露呈する。主語と述語との間に如何なる媒介をも欠いた無限判断は、それだけとして見られるなら無思想の表明にすぎない。しかし「絶対知」の章でヘーゲルは、実体的主觀性が達成されたのはあの三つの無限判断によるのだ、と回想する。自然的意識の現象学的な自己形成過程は、先行する意識の形態の規定された否定とそれに供なう新しい対象の発生とによって進行する。この進行がある点に迄至ると、意識と対象との同一性が要求されているにも拘わらず実現され得ない、さりとてまた意識がその態度を変更する（規定された否定）だけでは済まない、という身動きのとれない状況に陥る。その時自然的意識はいわば「絶望」の挙句の決断によつて無限判断に身を委ねるのである。この決断がなかつたならあの閉塞状況は打破されなかつたであろうし、その後の意識の新しい進行は可能ではなかつたであろう。

それ故意識の自己形成過程が完遂された立場から振り返つてみると、それ自体では無思想な無限判断もまさしくあの場所で為されたのは必然であつたとして、全体の中で占める位置価に基づいて正当化されるのである。

以上我々は、超越論的自我をめぐる様々な考え方をカントとドイツ観念論を中心に見てきた。この問題だけに限つていえば、私の見るところ、自我統一を説明する着想の巧妙さという点では後期のフヒテが、思想の豊かな展開に結びつく点ではヘーゲルが、卓越し

ている。しかし彼らの思想がいざれも観念論としてのみ整合的に展開され得ることは否定し難い。次節で我々は観念論的な自我＝自我を根本的に否定するある種の考え方がどのような帰結に至るのかを見ることであろう。

今日の思想状況にあつては超越論的自我は主觀－客觀図式と並んで、克服さるべき主要敵であるか、流行遅れの骨董品と看做されがちである。英語圏の哲学では自己知はもっぱら言語使用の問題の一部として扱われる傾向にあり、その影響はドイツ語圏にすら認められるようになつた（〔39〕）。私はそうしたいき方が有意義であることを否定するつもりは毛頭ない。けれども仮にそれが過去の正しい問題設定と豊かな遺産を無視することによつてしか成り立たぬのだとしたなら実りは約束されないとと思う。意識を論ずることが哲学の重要な課題である限り、超越論的自我について真剣に考えることは——それを是認するにせよ否認するにせよ——避けて通るわけにはいかない。

自我に関する認識－論理的問題は、自己指示についての言語－論理的問題と密接に連関する。實際我々が今迄見てきた範囲でも、パラドックスの解決を導く考え方と超越論的自我についての思考態度との間にはある種の関連が認められる。两者を結びつけることには慎重であらねばならないが、いづれにせよ共通の土俵を求めることが有意義であろう。本稿のこれ迄の部分はこの目的の為の準備として費された。しかし我々はこの作業をひとまず打ち切つて、次節では自己關係の別の問題領域に足を踏み入れてみたい。

### III、原理の自己適用

自己関係は思考の遂行の構造として現われる時がある。その典型は超越論的自我なるものを是認してこれを考え方とする場合である。超越論的自我はそれ自体に於て自己自身に關係する事象として把握されねばならない。しかしそのようには把握される自我は何か宇宙に浮いたものではなく、常にそれを思考している私自身の自我である。超越論的自我はそれ自身この自我である私が思考を自己關係的に遂行する時に限つて正当に思考されるのである。超越論的自我という思想の表現が著しく困難になるのはこの事情に由来する。私は自己關係の中に現実的に身を置くと同時に、この自己關係からまた身をもぎ離してそれを対象的に呈示しなければならないからである。そしてこの困難に対処する為にフィヒテとヘーゲルは、自己構成する自我とそれを観察する自我という二重の系列を立て、この両者が最後には一致する、という叙述の方法を探ったのである。

しかし思考の遂行の構造としての自己關係が容易に対象的に見て取れる場合がある。その最も分かり易い例は定義や論証に於ける循環である。循環は矛盾には至らない間接的自己指示の一種と解することができる。(例えば論証に於ける循環する論拠の形式的関係は、I節であげたビュリダンのパラドックスの(6)と、「偽である」を「真である」に代えた(5)との関係であると見ればよい。)しかし循環的定義は定義るべきものの理解をもたらさず、循環論証は何物をも証明しない。それらは避けらるべき思考の形式であるとされる。定義は未知の、もしくはその意味が明確にされる必要のある言葉

或は概念を他の言葉や概念によつて置き換える説明する手書きである。その際定義項は既知でなければならない。この要件が満たされない時には定義項は被定義項にされて更なる定義が求められる。この溯行過程はしかし無限には継続され得ない。循環を回避すべきであるなら、どこかで無定義語を導入しなければならない。フレーベの言葉を借りるなら、「論理的に単純なものを表わす名前を導入する為の定義」というものは不可能である。その時に残されているのは、当の言葉でもつて考えられているものを理解させるように読者や聞き手に曰くばなし手引するという途だけである」((41) 167f)。こうした「曰くばせ」として考えられるのは直示的定義であり、また比喩による説明であろう。形式的な正確さを重んずる数学や論理学の公理体系ではこの手続きさえ余計なものと看做され、無定義語が無媒介に導入される。

同じことが論証についても言えよう。循環は論拠の無限後退と並んで、しばしばそれだけで、証明の誤まりの端的な証しと看做される。(そして私も前節でそのように振舞つてきた。) 証明が形式的に正確である為には究極的な論拠はそれ自体では証明不可能でなければならない。ところが哲学者達はこのことを百も承知しているにも拘わらず、彼らの議論には循環論証や無限背進を余儀なくされる考え方方が跡を絶たない。しかも扱われる問題が根源的であればあるほど、その傾向は顕著になる。これは哲学者と呼ばれる人々が殊更頭脳の鈍い人間の集団に属するということを物語るのではなく、哲学

古来から哲学には、論理学を含め他の如何なる学をも前提せず、世界をその存在根拠から説明するとか諸学の可能性を反省し基礎づける、という所謂「第一哲学」の理念があった。(今日では)この理念を実現しようと真面目に考える学者の数は僅少であろうが、それでも哲学的思考の遂行を規制するものとしてこの理念はなお現実性を失なっていない。)この理念にはまた、当の説明なり基礎づけなりが「真」である(諸学に於ける認識の「真」とは異なる意味に於てである)ことを同時に弁明する、という要求も含まれている。第一哲学であろうとする思考態度はおむね何かを原理として立て、それに基づいて事柄を説明しようとする。超越論的自我は近世哲学に於けるこうした原理の一つであった。原理はそれを使って事柄の説明がなされるものであると共に、この説明が真或は妥当であることの保証を与えるものである。勿論その為には原理自身が真でなければならない。

では原理そのものの眞理性は何によって保証されるのか。――

の点についてはしばしば次のよう答弁がなされる。原理はそれ自身としては証明されたり反駁されたりは出来ない。証明や反駁は思考の一定の枠内でのみ遂行されるのであり、而してこの枠組自身を設定するものが原理に他ならないからである。原理そのものについての証明や反駁が、問題となっている原理によって設定された枠内で動くなら、反駁する思考は自己自身の足許を掘り崩しているわけであり、正当化を試みる証明は既に原理の正当性を前提する循環であろう。また思考は常に一定の枠組の中でのみ妥当性を持つのだから

ら、自己の枠組とは異なる枠組を設定する原理をそのものとして正当化したり反論したりすることは出来ない。(科学史に於ける「パラダイム」理論はこの考え方を具体化したものと思われる)勿論、原理が証明や反駁を受けつけないからといって、原理として立てられるものは何でもよいというわけではない。そこで普通、原理はそれが最終的なものであるなら、それ自体で明らかなもの、絶対に確実なもの、最も直接的なもの、万人がその妥当性を承認するもの等々である、とされる。

この考え方はもともとあるが、何をもって絶対に確実なもの云々であるとするのかということ自体が決して確実ではないから、哲学史には甲論乙駁が絶えなかつたのである。矛盾律とか排中律のよう、思考のごく形式的で単純に見える原理ですら、原理としての妥当性に疑いをさしはさむ議論から免れ得なかつた。ある哲学者がそれ以上遡及され得ぬ確実なものとして原理に据えたのに、他の哲学体系では否認されたり派生的な事柄と看做されたりすることは、哲学史の中でしばしば経験される。

こうした事情を「神々の争い」として容認するのを潔しとせず、第一哲学の理念を本気で実行しようとする時には、原理そのものの弁明を含めて哲学体系の正当性の証しが求められるのは当然である。そして循環論証と評されるものがこの動機づけによって生ずる場合がある。著名なデカルトの循環はその典型である。この時には我々は循環をその形式的な誤謬の故に直ちに実質的な誤謬でもあるかのように斥けることには慎重であらねばならない。循環が生じて

いる所ではまた思考が根源的な事態に出会っているという可能性があるからである。原理的な場面で現われる循環は論理的な証明と捉えるよりも事柄の省察の一形態と看做すべきであろう。

原理の直接的な正当化に於ける循環は不可避であるとの洞察を持ちながらなおも哲学の自己関係的な基礎づけに固執した前期のフィヒテとヘーゲルは、体系の円環構造の実現をもって哲学的思考の自己正当化の成就と考えた。それ自体では証明も反駁も出来ない何かから出発して再びその出発点へと戻る思考の運動の過程で、説明さるべきものが説明され理解の求められた事柄が理解されるなら、始元が真なる原理であったことが（形式論理的に証明されたわけではないが）認められねばならないというわけである。」のようにソフィィスティケイトされた循環（円環）による自己正当化は間接的自己指示の壮大な形態である。

原理は普遍的なものであるから、場合によっては原理が自己自身にも適用される可能性がある。これによつて原理の自己正当化が出来るのはないかと期待されるかもしれない。しかし「の手続は大抵の場合原理を不条理なものにしてしまう。原理の自己適用は原理の弁証よりもむしろ原理を批判する手口として実行されることの方がが多い。その最も著名な例はプラトンの所謂「第三人間論」である。様々な個物が共通の名前（例えば「大きなもの」）で呼ばれるのは、それらがすべて一つの形相（大それ自体）にあずかっているからである。しかし個物としての大きなものもイデアとしての大それ自体も共に大であるから、この両者は第三の大に闘争していく

ではない。かくして無数の種類の大が生ずる（[47]132a-133a）。プラトンにはこの種の自己述定による哲学的原理の批判的吟味が至る所で見られる（[46]）。

けれども原理の立て方次第では、その自己適用が自然な仕方で要求されることがある。イデオロギー論と精神分析の基本的主張はつきつめればこの類に属すると思われる。マルクスとフロイトは夫々独自の洞察に基づきながらも共に、意識の自律性を否定し、観念論的な自我＝自我を告発する。意識に対する社会的或は生物学的制約による規定性は普遍的であり、「の制約から免れていると称する純粹意識なるものは虚構にすぎない。観念論的形態をとった第一哲学の可能性を根本から覆えす彼らの思想を最も強い形で取り出すなら次のように定式化されよう。

### （I）すべての意識は虚偽意識である。

（P）すべての意識は（無意識によつて規定されておりそれ故）自己欺瞞に陥つてゐる。

しかし「の両命題は共に意識の立場から為されており、従つて自己自身に適用されねばならない。そしてその時にはこの両者は、一度嘘つきのパラドックスがそうであつたように、偽である時に限つて真であることになる。

大抵のマルクス主義は（I）を眞面目に受け取ろうとはしなかつた。彼らは科学とイデオロギーの単純な裁断に基づいて、（I）はイ

デオロギー的意識にのみ適用され、而して(I)自身はそれが適用され得ぬ科学の立場から為された言明である、として困難に目を閉じようとする。その際「科学」の科学性が何に依るものかと問われるなら、「実在の正しい反映」という素朴なきまり文句で片づけてしまふ。しかしこのような仕方で問題を切り捨て、自己の立場を正当化するのに現実の科学が世上持つ權威を「科学」という名前と一緒に借りてくることで済ますのでは、マルクス主義をそれ自身一個の独断＝イデオロギーに貶めてしまうであろう。

ルカーチ、マンハイム、ハーバーマスは(I)を三者三様の流儀で自らに提起して真剣に取り組もうとした。しかし悪循環から免れる為にとつた彼らの解決はいずれも、(I)が拒絶する筈の観念論的な思考態勢に多くを負つてゐる。ルカーチ([44])は虚偽意識をもたらす「物象化」を乗り越えて社会の総體的認識に至る為に、プロレタリアートの階級意識を「イヒテ的な自己」産出的主体として捉えヘーゲルの弁証法を手引きに構成しようとした。マンハイム([45])は「自由浮動的インテリゲンチア」が「存在被拘束性」から免れているとして、この主体を觀念論の純粹意識と認識論的に等価な位置へと祭り上げてしまう。ハーバーマスによれば([43])、「認識能力を傷つけられた主体」が行なう認識がにも拘わらず真理を射当て社会批判として正当な権利を持つのは、その都度「理想的發話状況」が「先取り」されているからである。觀念論はいまだ実現されたためしのない理想的發話状況をあたかも現実に存在しているかの如く看做し原理とすることによつて自らをイデオロギーへと

引き下げたと診断される。けれどもハーバーマスの謂う先取りされる理想的發話状況の身分を、カント的な統制原理という仕方以外に理解することは（そう要求されているにも拘わらず）難しい。

観念論に対する同様な関係はフロイトにも見られる。彼は(P)が含むパラドックス性を認識－論理学的次元で正面から取り上げたわけではなかつたが、実践の場面では十分顧慮していた([42])。意識や行動が無意識的な動機や願望によつて規定されているということは、単に患者だけではなく分析医自身についても是認されねばならない。従つて治療に於て分析医は自分自身の無意識的な葛藤に規定されて患者の話や行動を誤解したり、或は（分析医に対する患者の通常の「感情転移」とは反対方向の）「逆性感情転移」に陥る危険がある。この危険から免れる為に「教育分析」或は「自己分析」によつて分析医は無意識的なものから自己自身を可能な限り解放し意識を透明にすることが要求される。しかしフロイトも認めるように、患者の分析治療と同様に分析医の自己分析もまた終りなき課題である。だから患者についての認識も事実的にはやはり、分析医自身の無意識的なものによつて濁らされ歪められているのではないかと疑われよう。この疑惑は否定すべくもない。とすれば精神分析が観念論に対しても持つ位置もまた明らかになる。如何なる無意識的な抑圧からも解放された自我＝自我なる純粹意識を觀念論は現実的意識の構成原理にする。精神分析の立場からこれはユートピアと現実との取り違えとして批判されよう。けれどもこの批判は、純粹意識という虚構を精神分析自身の統制原理とすることによつてのみ可能なのである。

」のようじ(I)と(P)をその否定的な自己関係から救い出す為には、(I)(P)の主張するところによつて否定されているものを何らかの仕方で廻にしなければならないよう見える。自己自身を基礎づけると称する観念論に対する最も根本的な批判（と私は考へているのだが）は、もはや認識論理的な次元で自己自身を整合的に基礎づけることを断念せざるを得ないのではないであろうか。

#### IV、ヘーゲルの反省論理学

自己関係をめぐる問題領域の調査の最後として、ヘーゲルの反省論理学を一瞥しておこう。『大論理学』第二巻本質論冒頭の「仮象」の章、〔50〕II, 7-23.) それとも反省論に於て自己関係がヴァルブルギスの夜さながらの狂宴を繰りひろげるからである。第一にそこでは自己関係的否定という概念が主題的に解説される。この概念は事柄として見れば超越論的自我の論理的表現である。第二にこの解説は一種の自己述定の形をとつてなされ、パラドックスもどきが現われる。最後にこの部分はある意味では論理学の自己自身による基礎づけと看做される。それ故反省論を一瞥することは、本稿でこれ迄見てきた事柄を関連づける為の一助となろう。

反省論理学は難解をもつて知られるこの著作の中でも最も晦澁な箇所であり、然るべき理解の為には詳細な註釈と分析的議論が要求される。〔48〕, [51], [51a], [53], [55], [56], [56a] とりわけ [51], [51a] には筆者も多くを負っている。ここではその道具立てと基本となる考え方を押さえるべく導入部分を見ることで満足しなけれ

ばならない。（思考の道筋を分かり易くする為に、反省論に於てそれに先立つ論理学の行程によつて前提される事柄を、かなり単純化して述べねばならないことを断わつておく。）

ヘーゲルの『論理学』は種々の性格を持ち様々に解釈され得るが、その主要な課題の一つが、概念（カテゴリー）の意味の解説にあるといふ点については異論のないところであろう。この解説は直接性と否定という装置によつて行なわれる。論理学の各段階で登場するカテゴリーは、その意味が差し当り自足しており他のものとの関係なしに理解されるか、それとも他のカテゴリーとの関係で理解されるかである。前者のようなカテゴリーは「直接的」、後者は「媒介された」と呼ばれる。例えば多という概念を理解するには、「我々は前もつて一という概念を理解しておかねばならぬよう見えた」などと謂われる。多は一に関係づけられ、一の否定として理解される。「多は一ではない」と言われることによつて、多は一と同じ次元で「一に対立する何か」として指定される。多は一の否定を通じて規定されるわけである（規定された否定）。媒介されたとは他者の否定を通じてその他者と関係づけられたとの謂である。

カテゴリーの解説に於ける直接性と否定の連関は固定したものではない。例えば一は最初自足的で全体的なものとして自己を主張することによつて直接的なものとして、多は一によつて媒介されたものとして現われる。しかし一の意味を説き明そうとする中でそれが他者（多）を必要とする事が明らかになり、一は多の否定を通じて規定される。今度は多が直接的なものであるがここでも同様に経

過して、一と多とが互いに対して否定的な関係に立つようになる。

そこで両者の相互否定的な関係 자체が否定されて、両者を自己の意味成分（「契機」）として含む新しい全体が直接的なものとして指定される（否定の否定）。カテゴリーの解明としての思想のこうした運動に内在する論理的連関（それは有論では他者への移行、本質論では他者の中への映現もしくは反省、概念論では発展として性格づけられる）を司どるのが、またそれを記述する為の装置が、直接性と否定という対概念なのである。このことはまた次のように言つてもよい。

カテゴリーの意味内容はそれに付せられる述語に於て表現される。その際述語（解明項）となるのは、論理学の展開の先行する段階で既に解明されたカテゴリーである。直接性と否定という対概念もカテゴリーの解明に於て述語（の成分）となるが当のカテゴリーの意味の一部をなすわけではなくて、その意味成分相互の論理的連関を表わす為に使われる形式規定である。（但し論理学の始元をなす有—無の論議は例外である。最初に登場するもの、即ち先行する如何なる解明項をも持たぬものとしての有の意味内容は、「無規定的な直接的なもの」としてのみ与えられる。）従って通常のカテゴリーを素材とするなら、直接性—否定という対概念は素材を配分し組み立てる道具である。それはカテゴリーの存在（と論理学の外部でのその可能的使用）を前提しており、カテゴリー全体の外に属するものであると見えよう。この点で直接性—否定という対概念とカテゴリーとの関係は、グレーリングのオートロジカルーへテロロジ

カルと通常の形容詞との関係（一節（ロ）参照）に類似している。

さて事情が以上の通りであるなら、一方では論理学に於てカテゴリーの意味解明を適切に行ない得る為には我々は解明手段としての直接性—否定の連関の働き方を熟知していなければならない。しかし他方ではこの解明手段そのものは論理学の中では解明される（主語となつて通常のカテゴリーによって述定される）ことは出来ないよう見える。実際ヘーゲルの『小論理学』では（反省論が省かれ）この解明の一部に該当するものが「予備概念」の項に収められているのである。しかし論理学は事柄の順序に於て第一の学であるから、直接性と否定との連関がもしこの学自身の中で確立され解明されるのでないとしたら、論理学は危い土台の上に立つことにならう。逆に言えばもし論理学の内部でこの解明が行なわれるとすれば、その部分は論理学をこの意味で基礎づけているわけである。またその解明は（通常のカテゴリーは解明項としては使えないから）、直接性と否定という解明手段を使って、即ち自己述定の形で為されねばならぬであろう。

さてこの課題を遂行するのが反省の論理学である。ここでは自己自身に關係する否定という概念が導入されることによつて、直接性と否定との連関が純粹にそれ自体として主題化される。この主題化は極めて興味深い論理状況を引きおこすのであるが、それを見る前に、これ迄述べてきたことを整理しておこう。

まずあるカテゴリーが直接的であると言わるのは、それが他のものと關係を持たない時であるから、直接性の辞書的定義として

(1) 直接性とは没関係性である。

あるカテゴリーが自己自身にだけ関係している場合には、それはやはり他者への関係を持たないのだから直接的と言われ得る。そこで、

(2) 自己自身にのみ関係するものは直接的である。

この命題は後述するように反省論で多用されるのだが、有論でも既に散見される。

他方、カテゴリーの他者への関係づけは否定を通じて為されるのだから、

(3) 直接性は否定ではない。

否定は関係づけによる規定であり、否定されるものはこれによって無に帰するわけではないから、

(4) 否定は或る結果を持ち、先行するもの（否定されるもの）を含んでいる（規定された否定）。

ところで有論では次の命題が、論理的進行に対する我々の反省によつて確認されていた。

(5) 否定の否定は直接性（の指定）である。

(5) は(3)の單なる換質命題ではない。謂うところの否定の否定は、二つの意味的に相対立するカテゴリーがなしていいる否定的関係自身を否定し、この両者を非自立的な意味成分として自己の中に含む新しい全体を、没関係的なものとして指定するという操作である。従つて「その場合第一の否定、つまり否定一般としての否定と、第二の否定の否定とははつきり区別されねばならぬ」([50] I. 103)。前者は区別を立て、区別されたものの間の関係（媒介）を形成する働く

きであるのに対し、後者はこの関係そのものに関わる否定であり、区別されたものを統一する「主觀性」([50] II. 497)である。

さて反省の論理に特有な状況は、自己自身に関係する否定という概念が解明さるべきカテゴリーとして登場することから始まる。

——一見するところの概念は他のカテゴリーのように特定の意味内容を持つわけでなくある論理構造を表わすにすぎない、従つて論理学の中で主題化されるには適切でないと映ろう。しかしヘーゲルはこの予想を覆えして、自己関係的否定が解明さるべき主題として然るべき登場する」と示そうとする。反省論の前半部分はこの論議にあてられている。その道筋をこゝ大雑把に言はば次のようになる。

まず本質は有（の領域）全般に対する否定である（有の規定された否定としての本質）。しかしこれに停まるなら本質は有と同じ次元で有に対立するものにすぎない。本質が本質としてある為には否定されるべき有を必要とし、その限りで本質は有的なものに戻つてしまふ。そこで本質が純粹に取り出される為には有（非本質的なもの）と本質（本質的なもの）との否定的な関係がもう一度否定されねばならない（有の絶対的否定としての本質）。これによって有は無（仮像）へと引き下げられ、本質は否定的なもの（廃棄された有）に対する否定的なものとして自己自身へと還つて来る。純粹な本質とは自己自身に関係する否定的なものであり、以前本質に対立していたと見えた有は、本質自身が映現したもの（仮象）に他ならない、「云々。」こうして自己に関係する否定は、本質のやゝ近づきの全意味内容をなすわけである。

以上で必要な道具立てが揃つた。そこで今度は自己関係的否定とは何であるかと問うてみよう。すると直ちに矛盾が生ずることが分かる。

まず概念の意味の分析として

(6) 自己関係的否定は否定である。

しかるに(2)によつて、

(7) 自己関係的否定は直接性である。

(6)と(7)は(3)によつて相互に矛盾している。

しかも矛盾はこれにつきるわけではない。否定が自己自身にのみ関係するとは、否定が自己に対しその力を振うことであるから、

(8) 自己関係的否定は否定された否定である。

ところがここからやはり相反する結果を引き出すことが出来るのである。一方では否定が否定されるなら、否定の相関者としての直接性が得られる(4)、(5)から、

(9) 自己関係的否定は直接性である。

しかし他方では否定が否定されて否定としては消失すると、否定が持つていた自己関係の構造もまた同時に解消されるから、(2)が成立しなくなり、

(10) 自己関係的否定は直接性ではない。

しかし(10)はまた(3)によつて、

(10') 自己関係的否定は否定である、  
となつて消失した筈の否定が蘇えっている。(9)と(10)もしくは(10')が矛盾であることは言うまでもない。

(6)・(7)と(9)・(10)の夫々の対当は形の上では同じであるが矛盾に至る論拠或は推論が異なつてゐる。その上更に(8)を中心項として(6)と(9)、(7)と(10)との対当も考へられる。(以上はいずれもヘーゲルのテクストで、言い回しに多少の違ひがあるが、推論を含め確認され。引証は煩雑になるので控える。)

この論理的状況は意味論的バラドックスの二律背反と似ている。

とりわけグレーリングのバラドックスの導入の仕方との著しい類似性が認められよう。しかし値ぶみの機制は全く異なる。グレーリングのバラドックスでは「ヘテロロジカル」がオートロジカルかヘテロロジカルかを決める手だけは与えられていないかった。そこでどちらか一方であると仮定するとその反対が帰結する、という仕方でバラドックスに至る。しかしここでは前もって与えられていた(1)～(5)と(8)のうちのいくつかを論拠として組み合わせることによって、自己関係的否定という概念に直接性と否定のいずれかが確定的に述語づけられるのである。

(6)と(7)の対当はむしろ、例えば「丸い四角は丸い」と「丸い四角は（四角であるから）丸くない」との対当に似てゐると思われよう。しかし丸い四角という概念が自己矛盾的であることは直観的に明らかであるのに對し、否定が自己自身に関係するということは直ちにそれだけで自己矛盾的であるとして斥けられるわけにはいかないであらう。それが自己矛盾的概念になるのは(1)と(3)に加えて(2)を考慮に入れた時である。従つて(6)と(7)との矛盾を廢するには、没関係性として直接性(1)（実は有の直接性）と自己関係性としての直接性(2)

(本質の直接性)とを区別すればよい。関係がないということと自己

自身にのみ関係するということとは異なる事態であると看做され得るからである。するとカテゴリーの意味解明の装置として、直接性(1)と直接性(2)、否定の三つが考えられる。(これはヘーゲルの弁証法論理を、排中律は廃棄されるが矛盾律を保存するような三値論理として捉える解釈([52])と事实上同じになる。多値論理の方向をもつとグロテスクに進めたものとしては「[49]が興味深い。」この改釈によって(9)と(10)の対当も消去される。しかしこの手続きを経ても(8)を中間項としての(6)と(9)との対当が残る。これを消去するには(8)から(9)への推論が成り立たぬことを示せばよい。」の推論は(5)に基づいていた。しかし(5)の「否定の否定では二つの区別をされた否定が考えられていたのに対し、自己自身に関係する否定にあっては区別された否定が見出されるわけではない。故に(8)と(5)を同一視することとは出来ず、(8)から(9)への推論は成り立たない。

勿論以上はヘーゲルが狙っていたことをすべて台無しにしてしまう改釈である。彼は(1)～(10)を、従ってそこに含まれる矛盾をことゝとく認め、その上で自己関係的否定が直接性と否定との間でなす無限の往復運動を有意義に解釈し記述しようとするのである。そしてこの作業に於て同時に、直接性(1)と(2)とのまた(5)の否定の否定と否定の自己関係としての否定の否定(8)との同一化が(形式論理学的に、正当化されるわけではないが)十分に動機づけられるよう配慮されるのである。(ちなみにこの同一化は事柄としては、有(存在)と本質(意識)との同一化であり、『精神現象学』での無限判断に該

当するものと思われる。)

これがどのようにして行なわれるのかを最も簡潔に叙述したもののがヘーゲルのテクストであり、それを理解可能なものにするには既に述べたようにテクストに数倍する註釈と分析が必要なので、ここで概要を述べるのは一切控える。但し反省論理学を導くヘーゲルの基本的な考え方は次のように言うことが出来るであろう。——一般に矛盾する両命題の連言からは如何なる命題をも真として演繹可能である。これは形式論理学的に証明できる。それ故矛盾を許容するなら一切の学問は意味を失うとしばしば言われる。(例えば[54])。けれどもヘーゲルにあっては矛盾律は無条件に徹底されるわけではない。矛盾を作り出す論拠(1)～(5)、(8)の組み合わせ方とその際の条件が確定されるなら、矛盾は規則に従って出現したり退場したりするであろう。その規則は同時に矛盾命題から任意の命題を演繹することを防止するものである。これによつてヘーゲル論理学での否定の意味は正統的な二値論理学でのそれとは全く異なつたものにならざる。従つて上述の論難はヘーゲルにとっては的はずれである。そして規則に従つて為される矛盾の運動がカラゴリーの解明に有効であるなら、新しい意味の否定を持つた論理学は、たとえ正統的な論理学とは異質なものであるにしても、有意義であると認められねばならない。反省の論理は自己関係的否定という概念の運動を純粹に記述し解釈することによってあの規則を確立し、もつて論理学を基礎づけるのである。

反省論が論理学の基礎づけ的意味を持つのであればそれは何故論

理学全体の冒頭に位置づけられていなかつたのかと疑問に思われよう。解明手段が最初に解明されていたら、論理学の以後の進行は十分保証されていたであろう。事実このような考え方に基づいて反省論を論理学全体の始元にしようとの改訂案も出されている([56a])。けれどもこの改訂はかなわぬ提案である。解明手段が解明されることは、自己関係否定という概念が論理学の中で解明されるべき主題として現われることによって初めて動機づけられる。しかるにこの概念が得られたのは、有の絶対的否定としてであった。この意味で反省論理学は有論を前提するのである。すると論理学の構造は大変興味深いものとなる。即ち論理学の全体がある一部を前提し、この一部はまたそれを前提している別の一部分を前提するのである。(一)の問題に関しては「[51][51a]」の三章が参考になる。)

ちなみに自己関係的否定は、所謂弁証法的運動の動源として、ヘーゲル哲学全体を貫く基本的な概念である。それは事柄としてはフイヒテが自我という名のもとで考えた、自己自身へと働きかける純粹な働きという思想の論理的な表現に他ならない。但しヘーゲル自身にとっては自我は単に自己関係的否定性としてだけ捉えられるわけではない。これが更に個別と普遍との概念的連関の中で改めて捉えかえされねばならないのである(論理学第三巻概念論冒頭)。しかしそうであつてもこの概念が自我一概念の重要な一部分であることは変わらない。反省論理学は自我の論理的分析(の一部)として看做せるのである。

## V、結び

我々はこれ迄自己関係の様々な現われとそれに対する処方箋を見てきた。自己関係にあっては一方では関係項は同一でなければならぬ。そもそもなければ自己関係ではなくなってしまう。他方関係項が区別されていなければそもそも関係が成り立たない。そして自己関係はこの二つの要件が同時に満たされなければならないことを要求する。それが自己指示、超越論的自我、哲学的原理の自己適用等々として現われる自己関係は多くの場合、思考を自己矛盾や無限後退に導くか、そうでなくとも空虚にしてしまうかである。これに対する処方箋は自己関係の具体的現われに応じて様々であるにしても、一定の類型が見出される。試みに分類すると(この分類は勿論大雑把であり意義的ではない)次のようになる。

- A 古典的二値論理に固執する時には
  - (a) 自己関係は一般に避けられるべきである(自己指示への言語階層説的対応、自己関係的自我の否認、科学とイデオロギーの裁断、等)。
  - (b) しかし有意味な自己関係は二値論理の枠内でも構成可能であるから、自己関係を無条件に禁ずるのは夷り豊かとはいえない(ゲーデル及び限定つきで後期フイヒテ)。
  - (c) 古典的二値論理をとりかつ、困惑を引き起すような自己関

係を考える必然性を認める時には、その困惑を有意義に解釈しなければならない（限定のカドヘルツベルガーのパラドックス解釈、カント、前期フィヒテ）。

B ある種の自己関係を積極的に認める為に古典的二値論理を放棄する人々もある。

(a) 三値論理や様相論理を導入する（真理値ギャップ説、クリップキ、或る種のヘーゲル解釈、限定の上で同一哲学期のショーリング）。

(b) 二値論理を非正統的かつ有意義なる仕方で構成する（ヘーゲル）。

このように整理する上自己関係の処理は論理学に対する態度決定の如何によると思われるかもしない。しかし実情はむしろ逆であろう。哲学する中で特定の形をとった自己関係的な事柄に出会う時、それにどのよしな関心に基づいて対処するのかどうか態度決定に基づいて論理が選択されるのである。

自己関係の問題は極めて単純であるが故に哲学的思考の奥深い所に根ねこじらる。それなしちば哲学の原理の設定に關わる問題へとつながる。それ故上述の处方箋を一律に並べた上で優劣を比較しどれを採るべきかを決めよとするのは適切ではない。それらの处方箋はいずれも己の正当性を主張する為の然るくわ理由を持っており、しかも少なくともある人々は自らの選択に従って実り豊かな成果を挙げてきたのである。だから肝心なのね（自己関係の問題に限ったわけではないが）哲学する者が自己の出した問題に対して持つ関心を反省する上であり、上の自己反省を通じて態度決定

がなされた後は、それを單なる信仰前提に終わらせることなく具体的なものへと結実させる」とである。（）のように主張する私自身は、この限りで相対主義的態度をとつてゐるわけであるが、それは公平無私を装う為ではなく、自己の関心に対する反省の不十分と見ぬぐれ成績がない」といふ点もむづかわないとある。反省する次第である。

## 文 献

### I

- [1] Burge, T. : The Liar Paradox: Tangles and Chains, *Philosophical Studies* 41 (1982)
- [2] Cargile, J. : *Paradoxes*, Cambridge UP, 1972.
- [3] Carnap, R. : *Introduction to Semantics* (1942), Harvard UP, 1975. (標榜論譜「意味論」裏表題論譜付)
- [4] Fitch, F. B. : Universal Metalanguages for Philosophy, *Review of Metaphysics*, 1964.
- [5] Geach, P. T. : Ryle on Nameley-Riders, Nameley-Riders Again, both in his *Logic Matters*, California UP, 1980.
- [6] Gödel, K. : On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems I, 1931, Heijenoort, J. (ed.) ; *From Frege to Gödel*, Harvard UP, 1977, tr. into English by the editor.
- [7] Herzberger, H. G. : Naive Semantics and the Liar Paradox, *JP* (= *The Journal of Philosophy*) 79 (1982).
- [8] Hughes, G. E. : *John Buridan on Self-Reference*, Cambridge UP, 1982.
- [9] Hugly, Ph. & Sayward, Ch. : *Paradox and Semantical Correctness, Analysis* 39 (1979).

- [10] Kripke, S. : Outline of a Theory of Truth, *JP* 72 (1975).
- [11] Mackie, J. L. : *Truth, Probability and Paradox*, Clarendon Press, 1973.
- [12] 福懸翌[11]「數學基礎論(アリスト)」翻訳新世紀 1977年。
- [13] Martin, Richard M. : The Pragmatics of Self-Reference [13a] ...; The Truth about Kripke's Truth, both in his *Pragmatics, Truth, and Language*, D. Reidel, 1979.
- [14] Martin, Robert L. : Toward a Solution to the Liar Paradox, *Philosophical Review* 76 (1967)
- [14a] ...; Reply to Hugly and Sayward, *Analysis* 39 (1979)
- [14b] ...;(ed.) : *The Paradox of the Liar*, Yale UP, 1970.
- [15] Mortensen, Ch. & Priest, G. : The Truth-teller Paradox, *Logique et Analyse* 95/96 (1981)
- [16] Nagel, E. & Newman, J. : *Gödel's Proof*, New York UP, 1958. (芝居の数学「数論の證明」英訳本)
- [17] 壬未版印: 「スルムニス」母の新編 1971年。
- [18] O'Carroll, M. I. : A Three-Valued, Non-levelled Logic consistent for all Self-Reference, *Logique et Analyse* 38 (1967)
- [19] Quine, W. V. : The Ways of Paradox (1961), in his *The Ways of Paradox and other Essays*, revised, Harvard UP, 1976.
- [20] Ryle, G. : Heterologicality, (1950), in his *Collected Papers*, Vol. 2, Hutchinson, 1971.
- [21] Smullyan, R. M. ; Language in which Self-Reference is Possible (1957), in Hintikka, J. (ed.) : *The Philosophy of Mathematics*, Oxford UP, 1969.
- [22] Strawson, P. F. : Truth, *Analysis* 9 (1949).
- [23] Tarski, A. : Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen (1935), in Berka, K. & Kreiser, L. (hrsg.) : *Logik-*

*Texte*, Akademie Verlag, 1971.

- [23a] ...; The Semantic Conception of Truth (1944), in Linsky, L. (ed.) : *Semantics and the Philosophy of Language*. Illinois UP, 1972.
- [24] Thomson, J. F. : On Some Paradoxes, in Butler, R. J. (ed.) : *Analytical Philosophy, First Series*, Blackwell, 1966.
- [25] van Fraassen, B. C. : Truth and Paradoxical Consequences, in [14b]
- [25a] ...; Inference and Self-Reference, *Synthese* 21 (1970)
- [26] Whitehead, A. N. & Russell, B. : The Theory of Logical Types, in: *Principia Mathematica* (1910), Cambridge UP, 1970.
- =
- [27] Anscombe, G. E. M. : The First Person, in Guttenplan, S. (ed.) : *Mind and Language*, Clarendon, 1975.
- [28] Castañeda, H. N. ; On the Logic of Self-Knowledge, *Noûs* 1.1 (1967)
- [28a] ...; On Knowing (or Believing) that one knows (or believes), *Synthese* 21 (1970).
- [29] Fichte, J. G. : *Die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) & c. I. H. Fichte (hrsg.) : Fichtes Werke, Bd. I.
- [29a] ...; *Die Wissenschaftslehre von 1804, 1812, 1813*, Werke Bd. X.
- [30] 橋慶誠[18]「スルムニス」翻訳新世紀 1977年。
- [30a] ———; 「スルムニス」翻訳新世紀 1977年。
- [31] Hegel, G. W. Fr. : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hoffmeister, J. (金子誠譯「精神の現象論」) 現波舎出版。

- [38] Henrich, D. : Selbstbewußtsein, in Bubner, R. et al. (hrsg.); *Hermeneutik und Dialektik I*, Münster, 1970.
- [39a] ... : Über Selbstbewußtsein und Selbstbehaltung, in Ebeling, H. (hrsg.); *Subjektivität und Selbstbehaltung*, Suhrkamp, 1976.
- [39] Husserl, E. : *Ideen I*, Husserliana Bd. III (hrsg. v. Bienele, W.) (總論「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$   $\wedge$ 」の論述)。
- [39a] ... : *Ideen II*, Husserliana, Bd. IV.
- [34] Kant, I. : *Kritik der reinen Vernunft* (純粋論理)。
- [35] Pothast, U. : *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Klostermann, 1971.
- [36] Sartre, J.-P. : *La Transcendance de l'Ego* (1937), J. Vrin, 1972. (本訳監修版) + 今集「哲學論文集」(本文監修版)。
- [37] Schelling, Fr. W.J. : *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schellings Werke, 3ter Hauptband, hrsg. v. Schröter, M.
- [38] Shoemaker, S. : *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell UP, 1963.
- [38a] ... : Self-Reference and Self-Awareness, *JP* 65 (1968).
- [39] Tugendhat, E. : *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, 1979.
- [40] Winterhager, E. : *Selbstbewußtsein. Eine Theorie zwischen Kant und Hegel*, Bouvier, 1979.
- 
- [41] Frege, G. : Über Begriff und Gegenstand (1892), in Angeli, I. (hrsg.); *Keine Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- [42] Freud, S. : *Schriften zur Behandlungstechnik*, Freud-Studienausgabe, Ergänzungsband, Fischer Verlag, 1975. (本文監修版)。
- [43] Habermas, J. : Urgeschichte der Subjektivität und verwirrende Selbstbehauptung (1969), in: *Philosophisch-Politische Profile*, Suhrkamp, 1971.
- [44] Lukács, G. : *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Werke Bd. 2, Luchterhand, 1968. (總論「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$   $\wedge$ 」の論述)。
- [45] Mannheim, K. : *Idiologie und Utopie* (1929), Schulze-Bulinke, 1969. (總論「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$   $\wedge$ 」の論述)。
- [46] Marten, R. : "Selbstprädikation" bei Platon, *Kant-Studien* 58 (1967).
- [47] Platon: *Parmenides*. (田中義忠監修版「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$  今集第4卷' (本文監修版))。
- 
- [48] 総論「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$   $\wedge$ 」の論述 (本文監修版) | 丸山昌浩。
- [49] Günther, G. : Das Problem einer Formalisierung der transzendential-dialektischen Logik, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964)
- [50] Hegel, G. W.F. : *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Lasson, G., Ph. Bibliothek (總論「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$   $\wedge$ 」の論述)。
- [51a] ... : Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, *Hegel-Studien*, Bhft. 18 (1978).
- [51a] ... : Formen der Negation in Hegels Logik, *Hegel-Jahrbuch*, 1974.
- [52] Kosok, M. : The Formalization of Hegel's dialectical Logic (1966), in MacIntyre (ed.): *Hegel. A Collection of critical Essays*, Notre Dame UP,
- [53] 大庭宣機「 $\rightarrow$   $\wedge$   $\rightarrow$  本文監修版」以文社' | 丸山昌浩。

- [54] Popper, K. : What is dialectic ? (1940), in: *Conjectures and Refutations*, Kegan Paul, 1963.
- [55] Rohs, P. : Form und Grund, *Hegel Studien*, Blatt 6, 1969.
- [56] 風中建人・「＜一＞論理学の体系」(一九四六—四八)、福林書店  
也、一九六六年。
- [56a] ——、「＜一＞論理学の体系」(一九四九)、福林書店、一九  
六〇年。