

R. ローティ, 本覚思想批判, アポステリオリズム

萩 原 欒

以下の論考では、現代アメリカの哲学者リチャード・ローティ (Richard Rorty 1931 ~) の思想、仏教に関して駒沢大学の袴谷憲昭、松本史朗両氏らを中心に議論されているいわゆる「本覚思想批判」、そして筆者がかねてアポステリオリズムとして追求してきたもの、この3つを平行的に取り上げ、そこで否定されているものは何か、それらが否定されたところにはいかなる世界が開けてくるかについてみたい。いささか唐突に任意に3つを並べたように見えるが、そこに共通するのは、ことがらが基礎づけられてあるということの構造、および基礎づけを捨てたところに現われる世界はどのようなものであるか、という問題である。それらの点を検討したい。

1. R. ローティの思想

まずローティの思想を、*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979 (邦訳『哲学と自然の鏡』)、*Consequence of Pragmatism*, 1982 (邦訳『哲学の脱構築』)、『連帯と自由の哲学』(1983-1987の間の6編の論文の邦訳)によってみる。¹⁾ ただしここでは、テキストに忠実にその思想を再構成するというのではなく、比較的自由的な解釈のもとに、その核心部分を取り出すことに勤めたい。

知識とは正確には何であるかは後の問題として、通常、我々は知識を所有しており、知識というものがその意味で存在していると考えている。知識があるとなれば、それについての一般論が可能になり、実際そうした一般論が「知識

論」もう少し狭くは「認識論」とよばれるものである。例えば、デカルト、ロック、カントなどによる17, 8世紀の哲学はそういった認識論の代表とされる。

しかしローティは一般論としての認識論を認めない。ローティは、認識論とはそういった客観的な一般理論ではなく、「知識を正当化 (justification) されたものとして、基礎 (foundation) づけられたものとしてとらえる」という歴史のある時期に成立した1つの主張、立場のことであるとする。つまり、認識論あるいは知識の基礎づけという一般的な課題が可能で、そのやり方の1つにデカルトの理論、カントの理論があるというのではなく、基礎づけを考えること自体が、1つの立場だということである。

ローティによれば、近世認識論は、この知識の正当化、基礎づけを「正しく写す」という形で行った。「知るということは心の外に存在するものを正確に表象すること (実在の正確な表象)」²⁾ であり、「正しく写されることによって正当化されるもの」として、知識を扱うということである。そしてこのことは「鏡 (mirror)」あるいは「鏡に写すこと (mirroring)」の比喻によって最も適切にとらえられるという。ここで「正しく写す」あるいは「鏡」といういい方には2つの側面がある。1つは「写す」である。写すとは「すでに与えられているものへの一致」を考えることであり、それ故そこには「すでに与えられているもの」つまり「写されるもの」と、写された結果としての「表象」あるいは「知識」という二元が成立する。もう1つは「正しく」である。「正しく」というときには、

そこには当然、事前に、「正しさ」「正しい写し」が可能と考えられているはずである。つまり鏡は本来正しく写すものなのである。したがってもし現実にかなる（間違った）像が写っていると、それとは別に間違わない写しというものが存在しているはずだということになる。

ローティが「自然の鏡」というとき、自然とはこの「すでに与えられているもの」であり、「鏡」とは正しく写す能力のことである。そしてこの両者は相互的である。すなわち、「すでに与えられているもの」が存在するためには「正しい写し」が可能でなければならない。そうでなければ「すでに与えられているもの」かどうかの判定ができない。一方「正しい写し」とは「すでに与えられているもの」があってそれとの合致によって初めていえることである。「鏡」と「自然」は裏腹である。

具体的に、我々の認識において鏡にあたるのは「心」である。心は鏡であるから、したがって、心はまず外界を写すものであり、次に心による写しは、本来的に間違い得ないものでなければならない。それ故そのために、これまで心にはいくつかの特性が要請されてきた。

心に要請される特性の第1は、心における「正確な表象 (accurate representation)」の存在である。表象とは心が外界から受けてつくる外界の像である。心は鏡として正確な表象を作り得るものでなければならない。また一方心は鏡として正確な表象の置かれる場でもある。心の存在によって正しい表象が可能になり、正しい表象の集まりが心である。我々の外界についての知識はこのように、心とそこにおける正確な表象の存在によって、基礎づけられたものになる。

しかし我々はこうした外界についての（したがって個別的、内容的な）知識の他に、概念による真、意味による真、形式による真、図式的真などとよばれるもう1つの種類の知識を持つ。いわゆる必然的真（必然的知識）である。これらも認識論の要求によれば正当化されたものでなければならないのだが、そのことが何に

よって可能かといえ、いろいろな言い方があったとしても、結局は、一部カントにしたがって、それらは外界に無関係に構成されたものである故に必然的な真であるということになる。したがってこの意味での構成は、外界に無関係に、ということは純粋に内的に、行われなければならない。純粋に内的にはそれを否定する手段がない（疑いようのなさ）ことである。そのためには純粋に内的な場が必要になり、それが心である。「普遍を内面化することによって一般的真理を知る」³⁾ ということである。純粋に内的な場であるというのが心に要請される第2の特性である。

このようにして、心が存在することによって、「与えられるもの」としての確実な表象と、「心によってつけ加えられるもの」としての必然性の2つ⁴⁾、古い言い方では「直観」と「概念」の2つが、正当化されたものとして成立することになる。

心に要請される特性の第3は、我々は心に対しては特権的な接近手段 (privileged access)⁵⁾ をもつことである。心はそういった特別な領域とされる。他の存在物と違って、心については我々は感覚器官を通すことなく、ことばによる概念的思考によらずに、直接にすべてを知ることができるというのである。心はこれによって、特別な存在物となる。

このようにしてこれら心の特性は、認識論が成り立つために、正当化され、基礎づけられたものとして知識が成立するために欠くべからざるものである。すなわち第1に正しい表象は鏡としての心によってその存在が保証され、第2に、必然的真は、内的に構成されたものであることによって必然となるが、そのためには構成の場として心が必要になり、第3に特権的な接近手段を認めることによって、心は独立した他から干渉されない特別な領域になるのである。それ故、ローティは心を「our glassy essence」という。ここで「our」とは正当化を求めるものとしての我々のことである。

ところで、ローティの主張するのは、認識論、

すなわち基礎づけられた知識というとらえ方の否定である。「特殊な心的過程によって可能となり、表象の一般理論を通して理解可能なものとなる正確な表象といった知識の概念は廃棄されるべきだ」⁶⁾といわれる。ローティによって具体的に廃棄、否定されるのは、正しく写すという考え方 (mirroring), そのために要請される鏡としての心、その実質的な内容である確実な表象、必然的真、特権的接近手段の存在である。

ローティはそれらの1つ1つを批判的に検討するのだが、ここですでに、認識論は一般論でなく歴史的に成立したものである、すなわち「内的空間に位置し、知識を可能にする要素や過程を含んだ特殊な研究主題としての心という概念」はデカルト、ロック、カントに由来する近世のものだとすること自体が、それらの否定になっている。歴史の産物あるいは成立過程のあることは、それが作られたものであることであり、絶対的に無根拠に成立していることがら (一般的真理) は作られたものであってはならず、作られたものである以上、認識論あるいは心の存在は一般的な真理ではないのである。⁷⁾

それはそれとして、ローティは、心に存在する確実な表象、心に由来する必然的真を否定すべく、セラーズ (W. Sellars) による「前言語的確実性 (pre-linguistic awareness) あるいは所与 (givenness) に対する批判」(「所与の神話」批判)、クワイン (W. V. Quine) による「言語と事実の区別に対する批判」の2つをとりあげる。

セラーズの所与に対する批判は、ローティの解説によれば、次のようになる。第1に、セラーズは、知識 (awareness) はすべて言語的なことがらであり、言語使用において、直接に経験と結びついているとされる何かを前提とすることは不要であるとする。第2に、個体および概念についての知識 (直接経験に由来する知識) は命題についての知識 (記述による、言語による知識) に時間的に先立つものではないとする。つまり非命題的な「正当化された信念」

はありえず、したがって非命題的な直接経験に訴える正当化は不要で、正当化はあるとすれば、記述に関して、つまり命題間の関係としてのみありうる。例えば、あるものがいかなる種類のものであるかをいうことは、すでにその種類のものについて概念をもち、記述的に命題としてそのものがどの種類に属するかを知ったり見分けたりすることによるのであって、直接的にそのものに識別的反応をすることによるのではないというのである。第3に、言語に基本的なことは、経験の質を変化させたり、前もって与えられていた多様を統一するというような、内的な変化を引き起こすことではなく、その言語を用いる共同体の一員となることであり、その成員と様々な主張の正当化やその他の行為を互いに交換し合うことである。正当化は、もしあるとするならば、個人の内面の問題ではなく、人と人との関係つまり社会的実践の問題であることになる。

要するに、知識は言語的ことがらであり、具体的には記述すなわち命題に関することがらである、また共同体に属することがらである、となる。したがって知識に「前言語的確実性」つまり言語外から与えられるものとしての「所与」は存在せず、「与えられたもの」と「仮定されたもの」の二元論は成立せず、すべてはいわば仮定されたもの (言語的なもの) なのである。

一方、クワインは、発話の意味を理解したり、発話者の言語行動を解釈したりできる前になければならないとされる内的な何ものか (これを「観念」⁸⁾とよぶことにして) の存在と、言語から独立して事実を認めることの2つを批判する。そして「観念」や「事実」なくしても発話に意味を、人に信念を、文化に向上心を与えること、つまり我々の生活は可能であって、そこにはいかなる「事実問題」もないのだ、と主張する。

クワインが必然性と偶然性の区別を否定したこと、翻訳の不確定性、指示の不可測性をいったのも、同じ種類のことである。なぜなら必然性はそういった「内的な何ものか」によって基

礎づけられ、翻訳の確定性、指示の可測性は「事実」によって保証されるものだからである。ローティは、クワインをさらに徹底させれば、「概念や意味は、それがあつた種の言明のもつべき特殊な種類の真理の源泉として現われたとき不適切であり、それらが我々の行動と結びついて仮定され、社会的有用性に基づくときとされる場合は有効である」⁹⁾ ことになるという。つまり、事実あるいは観念あるいは所与にしても、それらがそのままのものとして、知識の成立の過程の中で因果的にしかるべき役割をもつことは認めてよい。否定されるべきはそれを知識の正当化の根拠として用い、またそれらを根拠の系列の最終的なものとして、それ自体根拠づけられたものであるとし、そしてそのために自然の鏡としての心を要請する、その点なのである。いいかえれば「知識の資格請求の正当化とその因果的説明の混同」¹⁰⁾なのである。

セラーズやクワインを受けて、ローティが主張するのは、事実や直接経験は命題に先たらず、命題は共同体の問題すなわち言語活動という社会的なことからであるから、発話者の言語活動を無視してその前に内的な何ものかはない、ことである。自然の鏡という思考法は、鏡としての心を立てることによって、確実な表象、必然的真理を保証し、それによって知識を正当化されたものとする。しかし言語に先立つものは存在せず、知識はしたがってことからは、言語、共同体、社会に由来するものなのである。「信念の社会的正当化について理解することが知識について理解することであり、それゆえ知識を表象の正確さと見なす必要はない」¹¹⁾のである。

それではこれらが否定されたところ、つまり「会話 (conversation) がそれだけで十分なものと見なされ、対面 (confrontation) を求める努力が放棄された場合、それ故認識が自然の鏡の中の表象とはみなされなくなった場合」¹²⁾に、でてくるのはいかなる世界であろうか。ローティは認識論の否定つまり自然の鏡という考え方を否定する立場を、「認識論的行動主義」

あるいは「プラグマティズム」とよぶ。

「認識論的行動主義」とはローティの説明によれば、「合理性と認識上の権威は、社会が我々に何を語らせているのかを明らかにすることによって説明されるものであってその逆ではない」¹³⁾「訂正不可能な知識とは、いかなる正当化を同胞が採用し実践しているのかという問題に他ならない」¹⁴⁾「我々があつた言語ゲームの諸規則を会得するならば我々はその言語ゲームを理解するのに必要なすべてを理解する」¹⁵⁾と主張する立場である。あるいはまた「心的な、直認的なある種の知識を他の知識の正当化の根拠として認めること」¹⁶⁾を批判し、「正当化のために、我々のすでに受け入れていること (つまり我々の信念と言語) の外側に抜けでるいかなる道もない」¹⁷⁾とする立場である。

「プラグマティズム」とは、「真なる信念 (知識) を事物の本性の表象とみなすのでなく、うまくことをなさしめる行為規則とみなす」¹⁸⁾「世界を表象することと、世界に対処することの対比を放棄する」¹⁹⁾ものである。したがってそこでは「人が全体としての世界をどう考えるかについて決定を下そうとする際に証拠という概念は役立たない」²⁰⁾ことになる。

この立場にたてば、次のことがらがいえる。

第1は、知識に (したがって学問に) 方法はいらない、方法論的原理をもつ義務はない。ややもすると、「人間の活動 (探求、とりわけ知識の探求) は探求の結果に先立って取り出すことの出来る枠組み (アプリアリに発見可能な一組の前提) の内部で行われる」²¹⁾つまり「永遠に中立的な探求のマトリックス」²²⁾があり、知識はそれに従うものである、とされる。しかし正当化が拒否された以上、この枠組みもマトリックスも否定される。正当化の否定とはこれらの否定でもある。

第2は、實在論を捨てることである。あるいは真理を捨てることである。真理とは實在への対応であるとするのが伝統的な考え方であるが、これは正しさの存在を前提とし、正しさの根拠を自然である實在に求めるものである。そ

してそのために自然の鏡としての心が要請され、正確な表象という考え方もでてくる。しかし正当化が不要になれば、鏡も不要で、その意味で自然も実在も不要なのである。プラグマティストは「実在との対応をすて、対応しているから役に立つのではなく、単に役に立っているだけのことだ」²³⁾ というのである。正当化は知る主体と実在との間の交渉ではなく、あるとすれば社会現象としてあるということである。

第3に、知識について説明というものはない。説明は知識についての一般論であり、一般論の中での知識の正当化なのである。知識について存在するのは知識成立についてのことがらの因果関係のみである。ローティは「正当化」と単なる「成立の因果関係」の混同が認識論の根本的誤解であったという。もとより一般論と正当化を拒否すれば残るのは因果関係のみとなる。

かくして、知識を、正当化されたものさされるべきものとしてとらえることを捨て、それを社会性において、あるいはことをうまく進めるための規則としてとらえる、という「認識論的行動主義」あるいは「プラグマティズム」は、探求に先立つ中立的枠組みの存在（それはつまりいわゆる学問のことであるが）、実在論、そして知識について説明を拒否することになる。

それはまたローティの強調するところによれば、「全体論」と「自然主義」を受け入れることである。正当化は何か基盤において、そこからことがらを考えることである。その基盤がなくなればことがらはただそこにあるだけになる。全体としてあることである。そしてそれはまた与えられたままにということである。これは自然主義である。

そしてもう1つ、正当化の否定は、二元論の否定でもある。二元論が可能なのは、各元をそれだけで基礎づけられたものとして他の元と独立して無関係に立てることができるからである。正当化が捨てられ、全体論が機能すれば二元論はそういった形では成立しなくなる。プラグマティズムは二元論の否定であるといわれも

する。

正当化が否定された世界は会話の世界である。ローティのいう会話とは「話し手を統一するような専門母型を何ら前提としないが、それでも会話の続く限り、決して一致への希望を失わない」²⁴⁾ ような、また「一致への希望とは先行的に存在する共通の地盤が発見されることではなく、単なる一致あるいは少なくとも刺激的で実りある不一致への希望」²⁵⁾ であるようなものである。もとよりそれは、外なるもの（対象）との対面や、内なる制約への要求の放棄を前提として成り立つものでもある。

さらに、ローティは、これまで哲学は「歴史から逃亡する試み——あらゆる可能な歴史的発展についての非歴史的条件を見いだそうとする試み」²⁶⁾ であったという。しかしながら基礎づけが否定された世界は、基礎づけのためのあらゆる事前なる制約から自由な世界である。したがってそれは、今、ここに与えられているままの世界であり、それを歴史的とよぶのである。そういった世界から逃れる試みが、歴史の底に、動くことない、非歴史的条件を置いて歴史を縛ることであり、これは歴史の否定でもある。

最後に、このようにしてこの世界は与えられた世界であるから、それに対して我々は構成的にあたることはできず、もっぱら治療的にあたる他ない。かくして哲学は、学問であるとすれば、治療的な学問なのである。

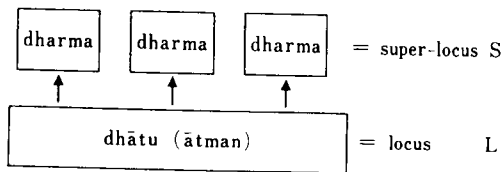
II. 「本覚思想批判」

ここで「本覚思想批判」とよぶのは、駒沢大学の袴谷憲昭、松本史朗両氏を中心に、10年ほど前から発展させられてきている一連の考え方で、(釈尊の) 仏法とは何かについて、旧来の見解に根本的批判を呈するものである。と同時にその視点は、仏教解釈にとどまらず、すべてのものごとを実在する大きな全体的な単一の中に位置づけ、基礎づけて、安心するという、我々の中にある1つの安直な思考法への批判として

一般性をもつものである。ここでもまた、文献的な正確な紹介でなしに、いささか筆者の読み込みも含めて、自由にその核心部分を取り出すようにしたい。²⁷⁾

まず松本氏は、「dhātu-vāda (基体説)」と自らよぶところのものをとりあげ分析する。ここで、「vāda」は「言説」あるいは「説」のこと、「dhātu」は漢訳仏典で「界」、「性」、「根」、「種」などと訳されることばである。氏はこの中で「dhātu」の根本的意味を「置く場所(界)」ととり、日本語で「基体」、英語で「locus」をあてる。その上で「基体説」とは、基体というべきものがすべての存在物の基底にあり、すべての存在物は基体に由来する、とする主張であるとする。成立している様々な存在物を、仏教ではある場合は「法 (dharma)」とよぶが、それにしたがえば、基体説とは「単一な実在する基体 (dhātu) が多元的な法 (dharma) を生じる」²⁸⁾とする説であり、「発生論的一元論」「根源実在論」とでも名づけるべきものであるという。

そして次の図をあげる。²⁹⁾



ここで、SとLについて次が成立している。

- ① LはSの基体である
- ② LはSを生じる(原因である)
- ③ Lは単一、Sは多である
- ④ Lは実在、Sは非実在である
- ⑤ LはSの本質(ātman)である
- ⑥ Sは非実在だがLから生じ、Lを本質とするから非実在ではあっても根拠として実在性を持つといえる

つまりこれは、現実のあらゆることからは、(単一な基体によって)基礎づけられたものであり、見たところは多であって、多様に区別されても、実際には、本来は、単一なるものに由来し、そこまで戻ればすべては区別されること

のない1つのものだとする考え方である。いいかえれば「唯一の実在たる万物の根源を認める説」³⁰⁾である。

松本氏は、この基体説は否定されるべきものだとし、仏教はつまり釈尊の教えは、まさにこの基体説の拒絶であったとする。すなわち、上の図式で、下段の基体をそっくり消してしまう、するとそこに残るのは、いかなる意味でも根拠づけられていない、つまり基体によって存在するのではないただの法 (dharma) だけになる。それはこの意味で locus という空間を拒否したところに成立するものであるから、松本氏によれば、それは特に時間的なもの、時間的因果関係そのものであり、そのような形で存在する法あるいは法のあり方が「縁起」とよばれ、それを釈尊は十二支縁起としてとらえたとなる。

しかし時間といっても多義である。ここで時間が単なる時の流れととられ、今度はすべてがその中に位置づけられるようなことになれば、これは基体説そのものとなる。ここでは、時間とはすなわち基体のない世界のことであり、また基体がないことは仏教の用語でいえば、無常、無我、無自性に通ずるから、この意味で、縁起、時間、無常、無我が基体で否定された世界のあり方として現われてくるのである。

筆者の見解も交えていえば、本来危機的な(基体がない、基礎づけられていないとはそういうことである)無常、無我、時間、縁起の世界が、ややもすると基体説にしたがって、空間的のものとして、基礎づけられたものとして現われているのが我々の日常生活である。そこで基体の存在を否定すれば本来の時間の世界、縁起の世界が現れ、そのことの自覚が仏教である。しかしここで本来とか自覚ということばが改めて場所的に、基体説的にとらえられたのでは元も子もない。油断すると基体説はすぐに顔を出すから、そこは注意深くしなければならぬところである。これは言い換えれば縁起は肯定的積極的に語りにくいということでもある。積極的に語ると基体説的になってしまう。したがっ

て縁起は否定的に、具体的には基体説の否定としてのみ語られざるをえないものかも知れない。中論に八不の縁起とされるのはそれ故である。また、それは十二支縁起が胎生的に誤解されたりするもとでもある。

その上で、松本氏は、如来蔵思想は基体説であるから仏教ではないとする。如来蔵思想とは、一切衆生は仏(如来)になる可能性を持つものである、すなわちその内に如来を蔵する、仏となるべき仏たるべき本質(仏性)を持つものであるとし、その仏になる可能性を如来蔵とよんで、そのことを中心に展開される有力な仏教思想である。ここで大切なことは、最初は人間の持つ素質として、衆生の仏となる可能性を表わすものであった如来蔵が、原因があることは可能的には結果が成就されていることであるから、その展開とともに、独立したものとして、仏すなわち真実なるものを表わすようになってくることである。それ故、如来蔵は、その後、仏性、自性清浄心、法性、真如、一心、アーラヤ識、等々仏教における真実なるものと同一視されていくのである。こうした基底にある真実なるものとしての如来蔵という考え方は、その後の多くの仏教思想に深く影響を与えた。松本氏はこの如来蔵はまさに上記の「基体」であるから、そして基体を否定して縁起を説くのが仏教であるから、如来蔵思想は仏教ではないという。

一方、袴谷氏は、松本氏のいう界(dhātu)をさらに一般化して「場所(topos)」としてとらえる。場所とはすべての根底にあって一切合財をそこに包摂する基体の役割をするものである。ことがらは場所の中に位置を占めることにより、安定したものとなる、つまり場所の存在によって基礎づけられたものとなる。こうした、場所を前提とし、すべてを場所の中に位置づけようとする考え方を「場所の哲学」とよぶ。

場所の哲学に特徴的なのは、次のことである。

① 場所の哲学はすべてをある不変な場所(場所はすべて不変である)の中に位置づけよ

うとするから、当然その場所は事前に用意されたものでなければならない。とすればそのような場所としては、その折のなじんである旧思想、つまり土着の思想がとられるのが一番簡単な筋道である。

② 場所はすでに存在しているものであり、ことがらは本来そこに位置づけられているから、我々のすべきはそのことの発見である。発見しそれを受け入れる以外に本質的に我々のすべきことはないのである。それ故、ことがらは正しく感受(直観)あるいは体験されれば終わりであることになる。ここに感受(直観)あるいは体験にすべての根拠をおく「体験主義」がでてくる。

①に対抗するのは外来思想あるいは批判の存在である、②の発見の立場に対するのは判断、行動、作り出すこと、の重視であり、体験主義に対するのは言語ということになる。

袴谷氏は、仏教は場所の哲学を否定するものであり、そしてこの場所の哲学の典型的な例が、氏に言わせれば本覚思想であるから、したがって本覚思想は仏教ではない、という。

本覚思想とは、究極の真実なるものの存在を認め、それが本質の世界(真如門)のみならず、現象界(生滅門)のあらゆる面にも現われているとし、そしてさらに生滅変化する現実の世界がそのまま究極の真実の世界そのものであるという徹底した現実肯定にまで発展する考え方である。これは日本天台の中心思想として、その後の日本仏教に大きな影響を与えた。本覚ということばはもとは『大乘起信論』に由来し、そこで「覚」とは我々凡夫の心に生じた真実の心(自性清浄心)であるが、それが初めて我々に現われるのが始覚であり、完成したものである場合が本覚である。本来はこうした心のあり方の呼び名であったが、如来蔵が一般化されたように、仏教は一種唯心論であることも手伝って、それが1つの独立したものとされ、さらに真実そのものを表わすようにもなるのである。本覚思想とは割り切って言えば、すべては真実なるものの現われあるいは真実そのものであるとい

う考え方である。

梶谷氏はこの本覚思想を広く解釈し、「すべてが一なる本覚（根源的な覚り）に包含されていることを前提とし、しかもその前提は定義上言葉によっては表現できないとする」³¹⁾ 考え方であるとする。この定義の前半によれば本覚思想は基体説であることになり、後半によれば体験主義であることになる。

梶谷氏によれば、仏教とは、³²⁾

① 時間としての縁起即ち因果を説くものである。

② 有情に様々な能力あることを知って耳もてし全てのものに利他の教えを示すものである。

③ 世の通念に逆らった批判的な時間の考えを場所（*alaya*³³⁾）の否定によって言葉で考察するものである。

いい直せば、仏教は、場所（空間）の否定として時間を根本にすえ、利他（他人との交流）を目指し、言葉によってとらえられるべきものであるとなる。場所の哲学は、空間を重視するから時間を理解できず、様々な差異を場所の中に位置づけることによって差異を固定化するから本来の意味での利他が不可能になり、もともとそこにあるものを承知すればすべて終わりという感受・体験を方法とするから（例えば悟りというような）、そこでは言葉は2次的なものになる。場所の存在とそれへのものごとの位置づけが否定されれば、それ故そこにはことからの経過のみ（因果のみ）残されることになる。この残されたことからの経過自体がつまり時間であり、縁起である。場所の哲学が否定されたところででてくるのはまたもや縁起の世界である。

このように場所の哲学の否定が縁起あるいは仏教であるが、さらに場所の哲学の否定は「批判の哲学」の成立でもある。ここで「批判」とは、第1に場所の安全性を捨てること（土着思想を捨てること）であり、第2に、基底である場所とそこへの位置づけというすでにあるものを感受・体験すればよいという体験主義は、こ

こでは不可能で、残されるのは自分が自分で基体に根拠を置かずに語ることにだけになり、そのことは言語によってのみ可能だから、場所の哲学の言語軽視に対して言語を重視することなのである。

両氏の主張は明確である。もう1度くりかえせば、釈尊がまさに否定したのは、全てのことがらの底に基礎づけのための基体をおく、あるいはことがらを基体（あるいは場所）の上に置かれているものとして考えることであり、それを否定して釈尊が見いだしたのは、ことがらを、縁起として、時間として、批判として見ることであった、となる。

Ⅲ. アポステリオリズム

筆者はかねてからアポステリオリズムというものを書いてきた。それについてはいくつかの拙論³⁴⁾でふれたが、概略だけここで繰り返しておきたい。

「あるもの（B）が成立しているについて、それに先立つ別の何ものか（A）を立てる、あるいはそれに先だつて別の何ものか（A）が成立していなければならないとする」、こういったものとのとらえ方、考え方をしたとき、この先立つものを「アプリオリな存在」とよび、こういうものとのとらえ方を「アプリオリズム」とよぶことにする。こういったアプリオリな存在として、例えば次のようなものをあげることができる。

① 知識に対する対象（实在）。知識は対象世界を写すことによって成立するという知識の写像理論によれば対象あるいは対象世界はアプリオリなものである。

② ことがらに対する原因（外部原因）。科学などで因果関係をいうときの原因である。これらはそのことがらのいわば外にあるが、論理的にも、時間的にもアプリオリなものである。

③ そのことの内部にあると思われる原因（内部原因）。例えば、ある行動が起こされるときそれ以前にある意志、ことがらが行われたに

ついてそれを可能にする能力, 何かが起こる前にあるそのことの可能性などである。

④ 規則, 法則。赤信号で止まることに対してそれを命ずる交通規則, 事象を律していると言われる数学や科学の法則などである。

⑤ ものの本質。ものの成立は本質の実現であるとするとき, 本質は先立つものである。

「アポステリオリズム」とは, これらアプリオリなもの(A)の存在を否定して, 端的に, そこに残された, そこに成立しているもの(B)だけを問題にしようとする立場である。残されたBをアポステリオリなものと同ぶ。これはアプリオリズムの否定として, とりあえずは「ものの見方」「思考法」であるが, しかし, ものの見方が変われば見られた世界も変わるから, それによって, 世界はどのようなものとして現われるかが重要な点である。

こういったアポステリオリな世界のあり方として, とりあげた特徴は2つある。

第1は, アポステリオリなもの(B)は先立つもの(A)なしにあるわけだから, これは出発点としてあることである。いいかえれば, 先立つものの存在を認めて, それにしたがってあることが「基礎づけられてある」ことであり, 理解や説明とは, 先立つものを前提としてそれに結びつけてことがらを扱うことであるとすれば, ここでは, ことがらは理解や説明可能な私たちで, 基礎づけられてあるのではないことになる。これは別ないい方をすれば, 「仮」のものとして, 「仮設」としてある, といってもよい。「仮」とはいささか古い哲学の枠組みでいえば, 実在論でなく観念論をとるということである。³⁵⁾ 対象との一致でなく整合性を第1におくということでもある。

第2は, ここには, ことがらを基礎づけるアプリオリなものはないから, 与えられたままが問題とすべきすべてであることになる。また先立つもの, 基礎づけるものがなければ何を正しいとするかについて選択の基準もなくなるから, そういった基準に合わせてことがらを選択して受け入れることは不可能になる。それ故そ

こにあるものはすべて認めなければならないのである。例えば, アポステリオリの世界には, ことがらに対する解釈や, 変形はない。解釈や変形とはもとになるもの, 不変なるものがあったそれに対する解釈や変形であるが, そういったアプリオリは認められないから, ことがらあってそれに対して解釈や変形があるというわけにはいかない。むしろあるのはことがらを抜いて解釈や変形のみである。あるいは解釈や変形を含んでもものはあるといってよい。このことを, ことがらは「与えられたまま」にあるとよんでおく。

かくしてアプリオリなものを否定した世界は, すなわちアポステリオリズムによる世界は, 「仮」であって「与えられたまま」の世界なのである。

ところで筆者はアポステリオリズムをさらに進めて, 宗教の追求するのはこのアポステリオリズムの世界であるとした。我々の日常生活は多くアプリオリズムにしたがって, アプリオリなものを認めて成立している。それにはその利点があるが(自然科学の成功などはこの例かも知れない), しかしそのことからする難点もある。例えば我々人間は有限であるにもかかわらず, 無限なるもの, 永遠なるものを求めて, 得られずに悩んだりする。無限なるもの, 永遠なるものは人が目標として求めるものであるとすれば, また, 人は無限なるもの, 永遠なるものという真実の中に位置づけられるべきものであるとするならば, それは先立つところのアプリオリなものである。ここでもしこのアプリオリなものが存在しない, それにこだわらないでよいことになれば, 求めること自体が不要になり, それ故こういったやり方でこの問題は解決するのである。しかしながら宗教について, 我々は通常, これと逆に, 宗教は, 無限なるもの, 永遠なるものの中に, 有限な人間を包み込んで, 有限性を無限性に同化せしめる努力であるとする。しかし表面はそう見えても, 注意深く検討すれば, そうはいえないことを, 筆者は、『中論』について, 親鸞について, キルケゴール

について示した。そしてさらに宗教とは無縁にみえるウィトゲンシュタインがやはりアポステリオリズムを追求しており、とすればウィトゲンシュタインの思惟は宗教的思惟であると述べた。

重複するが、このところに簡単に触れておきたい。

(1)『中論』あるいは「空」について³⁶⁾

まずそこに説かれる「空観」を「無自性な法による縁起」のことであるとした。縁起とは法が他の法との関係において成立していることをさす。ところが、その法が自性をもつならば、自性とは独立した存在性のことだから、法はそれ自体で存在していることになり、関係による成立（つまり縁起）は2次的なものになる。つまりここでは関係は独立した法と法による関係になり、法は関係の成立に対してアプリオリなものになる。

これに対して法が無自性ならば、法が無自性とは、法が独立した存在性をもたないことであるが、そのとき「無自性な法による縁起」とは、そこには法はないから、あるのは関係のみ、関係の成立のみ、縁起のみのことになる。しかし一方、関係の成立のみ、縁起のみといっても、縁起とは法による関係の成立であるから、こちらからいえば、もし法がなければ関係もなし、関係がなければ（縁起がなければ）ことがらは何もないと同じで、いわば一面の無、虚無になってしまう。

ここはこう考えたい。つまり法には2つの内容がある。第1は法は分別(vikalpa)である。分別とは分けること、区別して考えることである。それは戲論ともいわれ、つまり言語を用いるということである。法の第2の内容は、法の固定性、存在性である。実体として存在するということである。これが自性である。つまり法には分別と自性という2つの内容がある。無自性というのは、法の2つの内容の中、その固定性、存在性、つまり自性を否定することである。したがって無自性の法には何もないのではなく、分別が残るのである。自性を否定しても分

別が残る。つまり無自性な分別が残る、それが縁起である。それは法から自性を除いたところに残るものといってよい。

法は我々の生活がある以上、確かにある。しかしそれが固定性をもって存在するとなると、先立つものを前提にする、つまりアプリオリになる。法はあっても無自性な法としてアポステリオリにあるというのである。つまりここでは法に自性がないから、法の全体が、結果としてかろうじて（つまり基礎づけられることなく）成立しているとしかいえない。したがってそこではことがらは1つたりとも増減できない。「此あるときに彼あり、此生ずるにより彼生ず。此なきときに彼なく、此の滅するにより彼滅す」(彼此縁起)とはこういう世界のことである。これがまた無自性な法による関係の成立つまり縁起である。かくして、縁起とは法におけるアプリオリを除いて、そこに残された世界のことである。この世界のあり方をまた「空」とよぶのである。

(2)親鸞について³⁷⁾

浄土信仰において一番肝要なことは、浄土の存在と信心である。浄土の存在を前提とし(信じ)、信じることによって浄土に往生できるというのがその基本構造である。ここで浄土は我々の目指すものであるから、先立つものである。一方ここで信心とは、心理学的なただ信仰の心というのではなく、真実の信心、いわば純粋な信心でなければならず、我々はそれを目指しそれに合わせるわけだから、その意味でそのような信心と、それを目指す我々自身の存在がアプリオリになる。

しかし親鸞の信心は他力の信、廻施された信である。つまり信心は自分のもの、自力のものではなく、弥陀から与えられたものであるというのである。自力の場合は、信心に先だって目指すべき真実の信心とそれを目指す自分があるから、これらが先立つものになる。廻施された信とはこういったアプリオリの否定なのである。一方親鸞は「即得往生」「現生不退転」という。「信心を得ればすなわち往生する」というの

である。現生（現在の生）がそのまま浄土であれば、これはアプリオリなものとしての浄土、往生の否定で、親鸞はそういったアポステリオリズムの成立に信心の意味を認めているのである。

(3)キルケゴールについて³⁸⁾

キルケゴールは、キリスト教の信仰は次の2つのテーゼの上に成り立つとする。

① 神と人の無限の質的差異（神と人は文字通りの意味で異質である）

② 「神=人（同一性）」の教説（神が人間として、貧しい下僕としてこの世に現われた事実）

この2つは普通には両立しないことがらである。したがって①のもとで②を認めることは逆説とならざるをえない。その点を解決すべく、通常の立場は、キルケゴールのいう「宗教性A」をとる。それは、神という無限なもの、永遠なものを、内面性のバトスによって、心の中に内面化しようとするものである。これは、宗教的真を、「内面性の無限の情熱の極致において主体が獲得する」³⁹⁾ものとして、科学その他の客観的真とは区別して、主体的真理としてとらえたものである。しかしここで主体性は信仰のあるいは情熱の主体としてことがらに先立つものになる。

キルケゴールによれば、信仰は②のテーゼをそのまま受け入れることである。しかしそれは逆説であるから、人にはそれを受け入れる能力はない。したがってその能力（条件）は神から与えられなければならない。その際は人の主体性は意味を失うから、それ故そこでは主体性は不真理になり、そこで人は「新しい被造物」になるのである。このようにして、主体性というアプリオリなものが否定されたところに、信仰の世界が開けて来るのである。

(4)ウィトゲンシュタインについて⁴⁰⁾

後期のウィトゲンシュタインは、例えば、外界の対象あるいは外界そのもの、内的体験の対象あるいは内的体験そのもの、ものや人にあらかじめ備わっているとされる本質や規則、もの

や人に事前に備わっているとされる機能や能力、こういったものの存在性を鋭く批判する。これらは我々の定義によれば、アプリオリなものである。そしてその批判の基調は行動主義的といってよい。ウィトゲンシュタインはこれらを否定した上で、言葉とは使用 (use) であること、知識の最終基盤は決断あるいは根拠なき行動様式であること、知識は全体的であること、知識は共同体によって伝承されるものであることなどを様々な形で述べるのである。これはアポステリオリな世界である。Iで扱ったローティの主張も基本的にはこの方向にあるといえる。

IV. ま と め

次に以上述べた3つの見解に考察を加えたいが、その前に、3者によって否定されたものは何か、否定された後にいかなる世界が成立するとされるかを、簡単に表にしてまとめておきたい。ここでAはローティ、Bは本覚思想批判、Cはアポステリオリズムである。

各々において否定されるものの何かは比較的明らかである。

表のA欄で否定されるのは、ことがらを正当化されたものとしてとらえるとりえ方、基礎づけを求める考え方である。あるいは真理が存在するということである。正確な表象、必然的真、鏡としての心、これらは正当化されたものの代表であり、正当化の最終的拠点である。⁴¹⁾B欄で否定されるのは、空間的にものを位置づけておくことによって、あるいはことがらをすべてしかるべき場所におくことによって、全体を静的な単一とするとりえ方である。その置かれる場所が基体で、このことによって一種の安定感、平等意識が生ずるのである。Cで否定されるのは、現に目の前にあることがらだけですまわずに、それに先立つものを考えるという思考法である。したがってここで否定されるのは先立つものである。

ところでここで否定されている考え方、こと

否定されるもの	新たなる世界
<p>A</p> <p>「正当化」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・正確な表象 ・必然的真 ・鏡としての心 	<p>A'</p> <p>「認識論的行動主義」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・すでに受け入れていることがすべて (反真理) ・世界にうまく対処 (反実在) ・因果関係のみ (反説明) ・会話すなわち単なる一致 (反対面) ・歴史 (反法則)
<p>B</p> <p>「位置づけ(空間)」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・基体 (dhātu) ・場所 (topos) 	<p>B'</p> <p>「縁起(時間)」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・時間のみ, 因果のみ 無常, 無我 (反実在論) ・言葉による批判 (反体験主義)
<p>C</p> <p>「アプリオリズム」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・先立つもの 	<p>C'</p> <p>「アポステリオリズム」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・仮設 ・与えられたまま

がらは、我々の通常の生活においては、多くの場合逆に肯定されているものである。したがって、これらを否定して、そこにでてくる世界を受け入れることは、我々にとって必ずしも簡単ではない。仮に理解できて新しい世界を受け入れたとしても、その残滓がなかなか払拭できないことがらなのである。しかしこのように世界が変わることは我々の生活が変わることである。そしてそれによってある場合はこれまで手詰りであった問題が解決されることにもなる。その点が眼目である。

A'欄は要するに、正当化、基礎づけを考えないことにしたら、ことがらはどうなるかである。ローティはそこを、「すでに受け入れていること(今の信念と言語)がすべて」⁽⁴²⁾ であると

いう。通常、我々は、正しいことのみを受け入れようとする。しかし基礎づけが否定されたここでは正しいもの正しくないものの区別はないから、受け入れるなら与えられたまますべてを受け入れ、すべてを認めざるを得ない。いわばここではすべてが真であって、偽はないのである。あるのはそこにあるそのまま、真偽から離れて因果関係のみであることになる。反真理主義といってよい。かくして真理がないことになれば、それを基準にそれに合わせるという生活の仕方はできない、そこでできることは「うまい対処」だけである。しかしこれもうまいとまづいが区別され、うまいの方が正当化されるのではないから、「うまい対処」が、説明を離れて、ただそこにある、事実としてある、結果としてある、ということである。ことがらを真実への対応ではなく、その場における対処としてみる、これは反実在論である。

正当化や対応としての真理がなくなった世界は、いわば根無し草の世界である。それ故そこに残るのは、人間も、ものも含めてことがら同士のかかり合いだけである。「会話」とはこのかかり合いのことであるが、正当化が存在しない以上、そこにはただ会話があるだけで、共通の地盤も、一致の保証もない。それでも「一致への希望あるいは実りある不一致」をめざして、会話がそこにあるというのがこの世界のあり方である。また会話は共同体において、あるいは全体の中で他とのかかり合いにおいて成り立つことがらである。それ故基礎づけが否定された世界では、共同体が、全体が、かろうじて成り立っているという以外には何もなく、この根無し草の状態を歴史とよぶ。したがってこの状態を拒否する立場は、歴史の底に動かざるもの、非歴史的条件をおき、その意味で歴史からの逃亡を試みることになる。それは歴史の否定である。

要するに、正当化が拒否された世界では、すべてを受け入れざるを得ず、そして何が与えられるか、全体がいかなるものであるかについて、一切の制約は事前にはありえず、ただ与えら

れたものが結果としてあるのみということである。

B' は、位置づけること、あるいは位置づける基盤としての基体の存在が否定されたとき、ことからは時間的あり方をする、あるいは時間のみあるということである。時間についてはいろいろな説明が可能としても最終的には、我々のこの世界から、基体あるいは基体への基礎づけを除き去ったときそこに残る状態のことであるとしかれない。説明とは基体を前提としそこでの説明だからである。すべてはそこでは、基体の上に定まって存在するものではないから、無常である。無常とはいかなる規制もない、何が起こるか決まっていな、それは結果的にしか分からないということである。さらにことからは無我でもある。無我とは実在でないということである。実在とは場所に位置づけられてあり、根拠をもって固定的だということである。それ故これは反実在論になる。しかし無常で無我であっても、我々の生活はある。とすれば、それは因果のみある、しかも空間的關係は考えないから、時間的因果のみある(因果異時)ことになる。

こうしてことながら基体に基づいたものではなく、したがって時間的なものであるとなれば、体験主義が意味を失う。そしてことからの集まりである知識あるいは生活から体験主義を除けば、残るのは言語である。もとよりこの意味での言語は、基体にもとづく基礎づけを離れているから、正しさというものはそこにはなく、ただ言い合うのみということになる。正しいことを言うというのではなく、ただ言うだけなのである。その言い合いが批判である。それ以外に我々のすることはない。頼りないがそれ以外にないのである。ことばを信じ(信仰)、ことばにしたがって(知性)やって行くしかない世界ということである。⁴³⁾

C' でいう仮設とは、第1に実在論はとらないということであり、第2にことさらにそれ以上の基礎はなく、そこが出発点であることであり、第3にことからはいく様にもありうるとい

うことである。それが仮設というあり方である。ただし仮設といっても、いったんものなくなるとして仮設という頼りないあり方で現われるというのではない。ことからは従前通りそのままの形である。しかしそれがそのままでは実は仮設というあり方であったのだということである。極端にいえば、仮設とは実在のこととなる。一方「与えられたまま」とは我々はすべてを受け入れなくてはならないということである。選択し拒否する根拠がないからである。

以上ひととおりの3者の述べるところをみてきたが、大きくみればそこには共通性があるように思える。そしていずれの場合も、恐らく、このことが考えられた順序は、否定さるべき対象の批判が先あってそしてその上で新しい世界が想定されたというのではなく、新しい世界のイメージが先行してあり、それと矛盾する要素として、否定されるべき対象が浮かび上がってきたということであろう。したがって肝要なのは、否定する論理ではなく、新しく成立する世界のあり方なのである。実際ここで否定の論理として利いているのは、否定されるべき要素が新しい世界と整合しないということにあり、ものの否定の仕方としてはそれでよいのである。

その上で、3者のいう新しい世界には、共通性があるように思える。それは、第1に、筆者のことばで言えば、「仮設性」である。正当化なしに、基礎づけなしにあるということである。ローティにおいて、正当化を求めるのを止めることはそのことであり、本覚思想批判での基体の否定は基礎づけの否定である。アポステリオリズムにしたがえば基礎とか正当化はまた先立つものの一例である。

第2は、「あるがまま」つまりすべてを受け入れなければいけないということである。根拠が否定されて選択は行えないから、あるがまま、そっくりと認めざるを得ない。徹底して受け入れざるを得ない。その前に基準はないのである。あるがままとは受け入れる方法まで含めてそっくりということである。例えば本覚思想批判で、基体を否定すれば、super-locusは因果

のみといわれるが、因果のみとはすべてが因果であり、その他には何もないことである。

第3にこの新しい世界は、どちらかといえば、肯定的に、積極的にこれこれと示していくものであって、正当化、基体、先立つものというような、根拠がらみのものを、我々の現実の生活から引算したとき残るものとして提示されることである。逆に言えば、ことがらは根拠づけられてあるという思考が、新しい世界、新しい生き方の何であるかを覆って見せなくしていたといえる。新しい世界はその覆いを剥げばそこにでてくる世界なのである。

そういった共通性に立った上で、ローティはこの世界に会話と歴史を強調する。会話とは、本覚思想批判ということばによる批判に通じ、歴史は明らかに時間性である。ただし歴史といっても、あるべき歴史、歴史法則にしたがった歴史ではなく、時間といっても、時間はもとより本質的に危機的なものである(無常、無我)としての話である。またローティにおける共同体の強調は、本覚思想批判の利他行の強調と類似である。利他とはつまるところ他人の存在を本質的に認めるということで、共同体も他人の存在を認めるところに初めて成り立つ。共同体は利他行の場であり、利他行を行うことが共同体なのである。

ここで、いささか、筆者の研究歴について述べたい。筆者は1960年前後に哲学専攻の学生として当時分析哲学とよばれていた分野の勉強を始めた。具体的には、カルナップ(R. Carnap)、前期のウィトゲンシュタイン(L. Wittgenstein)などを読んだのである。その後今日に至る30年の間に、分析哲学とよばれていたものの内容は、一部は科学哲学として(クーン(T. S. Kuhn)のパラダイム論、ポッパー(K. Popper)の批判的合理主義、クワインの科学批判など)、一部は言語論として(意味論、語用論)、一部は心身問題や行為論として、それぞれ様々な議論を展開して発展してきた。残念ながら筆者はそれらの発展をきちんと追っ

ない。その間当時の興味の延長として多少でも親しく触れたのは、数学や科学の構造が何かという勉強と後期のウィトゲンシュタインであった。

一方筆者は、西洋哲学の勉強と平行して、正確にはその少し前から、仏教の教理に興味をもっていった。『歎異抄』から入り、曹洞宗の禅にふれ、老師方の話を聞き、『正法眼蔵』をかなり熱心によんだ。その折、自分の心を占めていたテーマは「ありのままとは何か」ということであつた。道元は「眼横鼻直」という。そこを出発点として今日まで、「空観」とか「他力の信」とか「禅の公案の語用論」というようなことを考えてきたわけである。

このようなことから、最初、筆者は東西の哲学の比較、いわゆる比較哲学を頭に浮かべたのだったが、これは能力に余つた。しかし比較思想というほど大げさではないにしても、現実、今日まで、分析哲学(今はこういった呼び名は一般ではないが、言い直せば言語論)の周辺と仏教の教理を平行して勉強しながら、一見奇妙な組合せと思われながらも、筆者の中では違和感はなかった。ところでここ何年か前から、本覚思想批判という議論を知り、また60年代に言語分析のアンソロジーの編者として知っていたローティのその後の議論(これはアメリカ哲学の1つの形であろう)を知ることによって、この両者の議論に共通性と親近性を感じ、そして筆者が長年考えてきたことは、要するに仏教を分析哲学の用語で(言語論の用語で)解釈することだったと、気づかされた。先の表のA'とB'の類似を見れば、それは決して的外れなことではなかったのである。実際に、これまで一般に仏教理解は、例えば悟りというような体験的、直観的、神秘的要素を中心に体験主義的になされるか、またはドイツ観念論と結びつけて基体説的になされたりした。⁴⁴⁾あるいはそれらは誤解で、この小論で扱ったような方向が正解かも知れない。アポストオリズムなどというのも自分では空観や縁起のことだと思っている。筆者の研究は、現状において不十分であ

るが, さらにこの方向を進めてみたいと考えている所以である。

最後に, この小論を, 筆者が学部学生の時に

来ご指導いただいていた高木勘次先生に献じた。先生は1993年7月19日に長逝された。

注

- 1) 邦訳は次の通りである。なおこの論文での引用はすべてこれらによる。
野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 1993.7.
室井尚他訳『哲学の脱構築—プラグマチズムの帰結—』お茶の水書房, 1985.7.
富田恭彦訳『連帯と自由の哲学—二元論の幻想を越えて—』岩波書店, 1988.5.
- 2) 前掲, 『哲学と自然の鏡』序論 21 ページ。
- 3) 同上, 第 1 章 30 ページ。
- 4) 同上, 183 ページ。
- 5) 同上, 序論 27 ページ。
- 6) 同上, 序論 24 ページ。ローティは, ウィトゲンシュタイン, ハイデガー, デューイの 3 者はこの点について同意見であるという。そしてこの 3 者を「以前は目を奪わんばかりに見えた風景を全く含まないような地形 (すなわち人間活動の全体的パノラマ) についての新しい地図を導入することによって, 「革命的」哲学 (クーンのいう革命的科学的意味における) の時代へとわれわれを引きずり込んだのである」(同序論 25 ページ) として高く評価するのである。
- 7) 作られたものであることを示すには, それが歴史的な存在であることをいうか, あるいはその発生の過程, 発生のメカニズムをいってやればよいのである。
- 8) “the ‘idea’ idea” 観念という観念『哲学と自然の鏡』209 ページ。
- 9) 同上, 211 ページ。
- 10) 同上, 序論 29 ページ。
- 11) 同上, 185 ページ。
- 12) 同上, 172 ページ。
- 13) 同上, 190 ページ。
- 14) 同上, 101 ページ。
- 15) 同上, 190 ページ。
- 16) 同上, 193 ページ。
- 17) 同上, 194 ページ。
- 18) 『連帯と自由の哲学』「方法をもたないプラグマチズム」73 ページ。
- 19) 『哲学と自然の鏡』序論 29 ページ。
- 20) 同上, 序論 29 ページ。
- 21) 同上, 序論 27 ページ。
- 22) 同上, 日本語版への序文 6 ページ。
- 23) 『哲学の脱構築』「プラグマチズムと哲学」15 ページ。
- 24) 『哲学と自然の鏡』370 ページ。
- 25) 同上, 370 ページ。
- 26) 同上, 序論 28 ページ。
- 27) これについては次による。
袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版, 1989.7.
松本史朗『縁起と空』大蔵出版, 1989.7.
袴谷憲昭『批判仏教』大蔵出版, 1990.3.
- 29) 『縁起と空』6 ページ。
- 30) 同上, 8 ページ。
- 31) 『本覚思想批判』8 ページ。
- 32) 同上, 12 ページ。
- 33) サンスクリット本来の意味は住居, 家屋などである。
- 34) 例えば, 「宗教的思惟とウィトゲンシュタイン」『東京国際大学論叢 (商学部編)』第 44 号, 1991.9.
なお, 筆者はアポステリオリズムの語を, 拙論「言語ゲーム説とアポステリオリズム」(東京教育大学哲学研究会『哲学論集Ⅱ』1977.4.) で初めて使った。その前に拙論「外延主義の立場」(東京教育大学哲学学会『哲学論叢 26 輯』1974.10.) で外延主義とよんだものも, 同じ方向を目指したものである。
- 35) 超越論的とか精神というような先立つものによって基礎づけられるのでない観念論である。
- 36) 拙論『「中論」の論理』『東京国際大学論叢 (商学部編)』32 号, 1985.9.
- 37) 拙論「信仰のパラドクス—親鸞にしたがって—」『東京国際大学論叢 (商学部編)』35 号, 1987.3.
- 38) 拙論「純信仰のパラドクス—キルケゴールにしたがって—」『東京国際大学論叢 (商学部編)』37 号, 1988.3.
- 39) キルケゴール『哲学的断片への非学問的あとがき』白水社版全集 8 巻 36 ページ。
- 40) 拙論「規約の問題—後期ウィトゲンシュタイン

ンを中心に一」『東京国際大学論叢（商学部編）』34号，1986.9.

- 41) ローティは『哲学と自然の鏡』の367ページで、「知識論に対する欲求は、制約に対する欲求である。つまりわれわれがすがりつくことができる「基礎」、踏みはずしてはならない枠組み、われわれに強いられる対象、反駁しえな

い表象を見いだそうとする欲求である」という。

- 42) 『哲学と自然の鏡』194ページ。
43) 『本覚思想批判』9ページ。
44) 袴谷憲昭著『批判仏教』「一、京都学派批判」参照。