

哲学の勧め

— いかにかに生きるか —

荻原 欒 著

はしがき

私は、本年12月25日で、満71歳になります。振り返ってみれば、18歳前後に哲学に興味を持って以来、大学生、大学院生、また、市井の人間として、そして、教員として、哲学の周辺で暮らしてきました。そのことは幸せであったと思っています。

その間、先生方、諸先輩、多くの友人、知人、そして、書物から、様々な教えられて来ました。教えられるとは、哲学の場合、ことがらを知識として与えられ、それを正確に記憶することではありません。教えられたとは問いを与えられたことなのです。いわば宿題をもらったのです。宿題は提出しなければいけません。にもかかわらず、私としては、どの宿題も未提出のまま、今日に到ってしまいました。気になるところです。その間、先生方、先輩方は、少なからず、鬼籍に入られました。提出期限が過ぎてしまいました。それに加え、私自身の使用期限も問われる時期になりました。でも、いただいたご好意に対しては、報いなければいけません。期限は切れていますが、ここで宿題を提出しておきたいというのがこの書です。

お断りしておくことが2つあります。

- ① 書籍の編集、割り付け、その他は、私が行い、印刷、製本の段階で業者をお願いしました。したがって、不体裁、不調和の責任は私にあります。さらに、問題をもう少し踏み込んで整理したい気もあり、文章ももっと推敲したかったのですが、期限を意識して、この程度で終了になりました。
- ② 私家版なので、読み手サイドでなく、書き手サイドで外に出します。したがって、勝手にお届けしますが、そこまでは許していただいて、その後の処分は遠慮なくご自由になさって下さい。

今日までご厚誼いただいた、先生方、先輩方、多方面の友人、知人の皆さまに感謝しつつ、この印刷物をもって至らないながら私の生涯の記念とします。

目次

哲学の勧め — いかにか生きるか —

プロローグ	1
第1章 哲学への入り口	26
第2章 私たちの生活している世界	
(1) 事物の世界	56
(2) 自我の世界	64
(3) 言葉の世界	68
第3章 古典的世界理解 — 根拠づけられた分明的な世界 —	
(1) 普遍の問題 — 普遍主義的世界理解 —	77
(2) 意識の世界 — 認識論的世界理解 —	78
(3) 自覚の世界 — 超越論的世界理解 —	89
(4) 言語論的転回 — 言語論的世界理解 —	111
第4章 世界理解の2つのパラダイム	
(1) 言葉と論理—論理とは何か—	127
(2) 古典論理ともう一つの論理	146
(3) 「個体, 集合, 実在」としての世界と 「開かれた全体」としての世界	157

第5章	もう一つの世界理解 — 無根拠, 不分明な世界 —	182
(1)	ニーチェ	184
(2)	ウィトゲンシュタイン	197
(3)	ポパー	217
(4)	空観と唯識	231
(5)	一般意味論, オートポイエーシス	242
(6)	まとめ	256
第6章	いかに生きるか	
(1)	生きることと自我	264
(2)	古典的自我観	271
1)	普遍主義的自我観	271
2)	近代的自我観	
i.	近代的自我の特質	274
ii.	近代的自我の挫折	277
3)	共同体主義的自我観	283
(3)	もう一つの自我観 —開かれた全体における自我—	
1)	もう一つの自我の特性	298
2)	もう一つの自我の展開	311
	エピローグ	321

プロローグ

「哲学の勧め」を人に言う前に、私自身の哲学的あゆみを整理してたどっておきます。

私は、昭和 15 年 12 月の生まれで、昭和 28 年の 3 月に小学校を卒業しました。小学校入学が昭和 22 年 4 月ですから、全くの戦後教育の下での出発ということになります。26 年の秋には講和条約が締結され、首相吉田茂が全権代表として、サンフランシスコに赴きました。当時私は、甲府市の小学 5 年でしたが、それなりに一大事と思ったので、吉田首相に往復はがきを送り、記念に署名をいただきたいと願いました。そうしたら、歳を越して、「昭和二十七年春 吉田茂」と、筆で書かれた返信が届いたのです。今でも保存していますが、田舎の子供にもこういう気遣いをするとところが、やはり、明治生まれの宰相の心の持ちようかなと、旧人の志の高さを感じます。

私は、生まれたのは東京ですが、父親の徴集を目前に、昭和 20 年 3 月末に山梨県に疎開しました。甲府市内、東山梨郡八幡村、同松里村と移り、入学したのは、村立松里小学校柚木分校という、1、2 年生のみ 1 学級の複式学級でした。2 年生になって、隣町の諏訪町に転居、諏訪小学校に転入、そして、3 年生から甲府市の新紺屋小学校に移り、そこを卒業しました。小学校入学時はまだ配給の時代でしたが、6 年生の頃は、アメリカの援助もあり、地方の学校でも給食が始まり、多少は物資も出回るようになってきました。でも、「もはや戦後ではない」などと言われたしたのは、昭和 33 年（1958）以降、私が高校 3 年になってからですから、その頃はやはり戦後の時代でした。NHK のラジオで、まだ、「たずね人」などやっていました。

私が、最初に、多少とも思想的なものに触れたのは、小学 6 年でしたか中学 1 年でしたか、ラジオ放送の、民主主義に対する啓蒙番組のドラマでした。村八分など、旧弊の打破がテーマでしたが、その番組のはじめには毎回ナレーションが入り、それは「リンカーンは言った。私は奴隷になりたくない、奴隷を使う身にもなりたくない。」というものと、「天は人の上に人を作らず、人の下に人を作らず、福澤諭吉」というものでした。これらの言葉をその当時どこま

で理解できたか不明ですが、少なくともこういうものを理解してみようという意欲は芽生えたように憶えています。

もう一つ小学6年の頃のできごととして、今の PL 教団がまだ一般には「ひとのみち」と言われていた頃ですが、その教団が、朝詣りという集会を開いていて、それは、朝6時ごろ、決められた会場に人々が集まり、交替で、最近にあった生活上のことがらを、体験的にあるいは反省的に話すという会合なのです。それに、祖母の後をついて、どのくらいの期間か憶えていませんが通いました。そこでは、大人の話ばかりだったのですが、私にとっては、生活や人生を反省的にみる視点に初めて接したと言えます。あるいは、宗教というものにこういうところから触れて行ったのは、いきなり何かを信じよ、何かを拝めというのとは違って、正しい道筋であったように思います。

小学上級から中学時代は、父親の影響下に私の関心も育っていったようです。父親は、旧制の成城中学の大正11年の卒業ですが、その頃、成城中学の校長は沢柳政太郎、そして、教員として、小原国芳がいました。大正期の自由思想の影響を大いに受けたようです。父親から引き継いだものは、2つあって、一つは哲学思想的なものへの関心、哲学という言葉は父親を通じて、一般の子どもよりは早くに知っていたと言えます。もう一つは文章表現への関心。これについては、父は戦争前から、私的に修養会ふうなものを組織して、冊子を発行したりしていました。これは表現への意欲でもありましたが、同時に、言葉の革新的なこともそれに付随しており、父親はエスペラントをやっており、かな文字会、ローマ字会などにも関心を持っていました。それで、そんな単語も私は早くから知りました。そして、この2つは、形はそのままでないにしても、私自身にも生涯を通しての関心事となりました。

中学に入学と同時に、神奈川県相模原町に転居しました。中1のとき、上記の思想哲学への関心、関心と言っても、内容的なものではなく（その年頃で思想を求める内的必然性はありませんから）、そういう学問領域もあるという形式的な関心から、図書館で、毎日ライブラリーという双書の一冊で、高桑純夫編『近代の思想』（1950）を借り出したことがあります。それは思想史として、ロックとか、ルソーなど、何人かを解説していたのだと思いますが、さすがに、何を言っているのか分らなかったということだけは憶えています。その他には、

年相応に、下村湖人の『次郎物語』を読みました。これも結構難しいことが書いてあるのですが、憶えているのは、『歎異抄』のことがあり、それによって初めてその書名を知りました。それから、「白鳥蘆花に入る」という公案も印象深く憶えています。白鳥が蘆花に入るときはともに白で目立たないが確実にその周辺をそよがすというような解釈で、要するに、目立つな、地味に誠実にやれというようなメッセージを強く受け取ったようです。

当時は、また、農村部では、青年団とか、4Hクラブとか、そういったものが盛んでした。相模原でも青年団の主催で、柳田謙十郎の講演会が開かれたりして、中学生でしたが、父と一緒に聞きに行った記憶があります。また、その前、甲府で、小学生の頃、山梨大学学芸学部の学生が、早朝、開演前の映画館を借りて、子ども会を組織しており、その演劇に参加したこともあります。また、甲府市子ども議会というのがあり、市内の各小学、中学から、男女2名の議員を投票で選び、本物の市会議場で議会を開催するというものでした。私も6年生の時子ども市会議員に当選しました。また、父親は、甲府市エスペラント学会というのを仲間とやっており、これもそれなりの活動をしていました。その会は今日も存続しています。そういう、ある意味で、いろいろな試みが、市民から発想され、実行された、市民の時代でした。

中学3年の秋に、生まれた場所である東京大田区に転居、区立の田園調布中学に転入しました。そこはまあ高校受験中心に勉強が進んでいて、私が転入した2学期にはすでに3年の勉強が終わっているというようなことでした。進学戦争とは言わないまでも、進学競争ぐらいは、都会地では始まっていました。田舎とは大変な違いでした。卒業後、都立の田園調布高校に進学しました。

高校生の年頃になると、読解力も考える力も急速についてきます。そのことに加えて、この高校時代には優れた先生に接することができ、その方面からの刺激が多くありました。まず、1年の頃、漢文の授業を持っておられた、飯田利行先生から、先生は曹洞宗の僧籍にもあり、駒澤大学にも関係していたようですが、禅の話と、「道元禅師の『正法眼蔵』という本は世界で一番難しい本だ」という話を聞き、この書物の名前を初めて知ると同時に、読んでみようという気になりました。そして、夏休みに、伊豆の修禅寺での5日間の接心への参加を勧められ、それで、私も、その夏と2年の夏に参加しました。どういう興味

であったか、多分、向上心から来る、良く生きるための訓練というような一般的動機であったと思います。修禪寺での接心は、寺の修行僧とそのときだけ外部の者との合同であり、師家は駒澤大学の酒井得元老師でした。それ以来、勤め始めた 25 歳ぐらいまで、駒澤大学の僧堂、泉岳寺の参禅会、その他に通い、酒井老師の下で、断続的に座禅を続けました。いずれにせよ、高校 1 年の夏の修禪寺での参禅会は新鮮であり、その後、禅には強い興味を持つことになりました。夏の接心の後、秋から、一年ほど、駒澤大の朝の参禅会に通いました。週日朝 5 時ごろ家を出て、自転車で通いました。そのためには 4 時半ごろ起きるのですが、その時間帯に、NHK の第二放送で「人生読本」という番組があり、それに合わせて起きて、それを聞いて出かけるようなことだったと思います。この番組は、各界の優れた人びとが話をするというもので、宗教関係の人物が多かったように思いますが、影響を受けました。いつ頃だったか、沢木興道老師の経験談があって、その後読んだ、酒井老師の沢木老師の生涯を述べた『禅に生きる』（大法輪閣刊）と合わせて、生き様に感激しました。駒澤大学での朝の参禅は高校 2 年の 3 学期まで続けました。参禅自体から何を得たか、言ってしまうと、最後まで、足が痛かったり、分散した心であったり、お粗末でしたが、むしろ、そこにおける法話から多くを得たように思います。曹洞宗の禅ですから、言われたことは、「ありのまま」「あたりまえ」「天地一杯の自己」（沢木老師）などであり、過度に自己の中に沈潜し、特殊な心境に達することを目的とする、いわゆる、修禪というようなことではなかったのが、私にとって根本的なことがらでした。この「ありのまま」として示されるものがどういうものであるのか、さらに進んで、それをどういう枠組の中で説明するかが、ある意味で、その後今日にいたる、私の探求の中心テーマと言ってもよいものです。今日はそれを「開かれた全体」として理解しようとしています。そこまでには、50 年の経緯がありました。『正法眼蔵』については、高校 2 年になって、まず、古本屋で『正法眼蔵随問記』を手に入れ、そのまま読んでも理解できないところが多かったのですが、大いに感激しました。『正法眼蔵』本体は、世界一難しいなど言われていましたから、敷居が高く、直接には接しなかったのですが、当時、高校の近所の、門も庭もある立派な家屋の持ち主が、自宅の 2 階を私設の図書館として開放しており、そこへ、3 年になって授業をエスケープ

して行ったことが何回かあるのですが、そこに、秋山範二『正法眼蔵の研究』があり、借り出して読みました、多少は分ったように憶えています。

次に、これも1年生でしたが、国語の教科書に従って、日本の近代詩、近代短歌、近代俳句、を学びました。指導は新垣進一先生でしたが、たまたまその時は、各生徒が、作家の経歴を調べた上で、詩歌の解釈を発表するというような授業形式で、私も一部担当しましたが、近代詩歌は古典と違って、感情移入がしやすく、ここで、私流に学んだのは、抒情（リリズム）ということでした。藤村、牧水、朔太郎、茂吉、虚子、その他多く扱われましたが、特に印象深く思ったのは、「瘦せ馬のあはれ機嫌や秋高し」「生きかはり死にかはりして打つ田かな」の村上鬼城でした。鬼城は耳疾をもち、高崎の裁判所の代書人として貧しく生涯を送りましたが、リリズムとは、生活に基盤を持つものであり、あるいは、生活の断片でもあると私は思っています。そこには生き様が絡んできます。そういう意味でのリリズムです。その延長上に、後年、種田山頭火、尾崎放哉などを面白く読みました。放浪という生き様です。リリズムとともに実存への興味ということかも知れません。

そして、国語の授業その他から当時学んだもう一つは、ユーモア、諧謔、機智というようなことでした。これは新垣先生の語り口に負うものもあります。以来、私が、文芸に期待するのは、精神的な深さ、深刻な人生よりも、抒情であり、国語表現のもう一つの方向として、諧謔、皮肉、ユーモアであり、私としては、後者の延長線上に、落語、漫才、さらに広く演芸への関心が続きます。これはまた、大仰に言えば、貴族的、高邁なものより、庶民的、通俗的なものへの傾斜でもありました。大学に入ってから、精選落語会などのホール落語、新宿末広など寄席にも顔を出し、当時浅草の木馬館での安来節の実演にはしばしば行きました。民謡は好きで、特に津軽民謡は、良く聞きました。浅草の国際劇場での浅利みきと木田林松栄の津軽民謡大会や、大学4年生の夏には、ついに郡上八幡の盆踊りを目的に、一人で旅をしたりしました。

私は、文学から、人生や思想を考えていくという道筋は通らなかったのですが、当時、小説はほとんど読まなかったのですが、少ないなかで、山本周五郎の『樅の木は残った』における原田甲斐は印象に残っています。これは、貸本屋で借りて読んだものです。当時は貸本屋が盛んでした。さらに言えば、2本立て、3

本立ての映画館もあちこちにありました。私が見たのは邦画のみですが、文芸の映画化が多く、永井荷風の『つゆのあとさき』を映画化したもの（中村登監督作品）、今井正監督の「米」、和田伝の原作を成瀬巳喜男が監督した「翺雲」などが印象に残っています。私自身に、農村あるいは農村文化への薄い志向があったようです。合わせて言えば、きだみのる『気違い部落周遊紀行』を興味深く読んだのは高校3年の時でした。これは渋谷実監督の映画も見ました。

その他に、これも1年の秋あるいは2年の春だったかと思いますが、化学を担当しておられた山下良章先生（その後弁護士に転身されました）が、無教会のキリスト教の講演会の案内を廊下に掲示されました。それは、多分、矢内原忠男の講演であったと思います。都心のどこかで、話の内容は特別印象に残っていないのですが、こういう会があるのだということ、その雰囲気は焼きついています。その後、高校時代には、自宅の近くの教会に数回顔を出したことがあります。これらによってキリスト教の雰囲気に触れたということでした。無教会派については、もっとずっと後に、30歳代後半に、群馬大学で非常勤講師として一緒になった、蘇畑卓郎さんが、無教会の酒枝義旗門下であり、その機関誌『待晨』を寄贈され、読ませてもらい、そして蘇畑さんは吉祥寺のゴットホルド・ベック師の集会に所属していましたので、ベック師の著作や活動を知り、キリスト者の生活に触れ、私にとっては啓発的でした。

キリスト教に関連しては、高校時代のその後、何がきっかけか憶えていないのですが、賀川豊彦を知り、『死線を越えて』『一粒の麦』を、熱心に読み、大きな影響を受けました。高校の後半だろうと思います。ただこれは信仰というよりも、社会活動への関心でした。当時、差別問題、社会福祉というようなものへの世間の関心も高まりつつあったようで、その流れで、スラムに興味を持ち、それに関して何冊かの本を読みました。また一方で、宗教的集団、宗教的生活に注目しました。それは、曹洞宗の僧堂や、また、小学校の頃のPL教団の経験も下地にあります。高校から大学にかけての頃、山岸会、その後イエスの方舟事件（1978）などがあり、これらについては私はむしろ肯定的な立場でした。宗教を中心とする集団生活には、オーム以後、危険視されていますが、強い党派性、やり過ぎの面は用心するとしても、大切な問題が含まれているように今も思っています。

さらに、現在のことですが、ここ 20 年来、山下良章先生のご息の、山下良道さんと交流があります。良道さんは、大学卒業後、曹洞宗で出家され、内山興正老師の流れの中で、安泰寺におられたのち、アメリカでの禅指導（チャールモント禅堂）、京都（京都曹洞禅センター）、高知（溪声禅堂）での独自の僧堂活動を経て、2001 年ミャンマーに渡り、テーラワダの瞑想を 5 年間学び（得度名 SudhammaCara 比丘）、1006 年に帰国、今は、鎌倉の一法庵を起点に、瞑想指導を中心として、自由に活動していますが、ミャンマーから帰国後は、私も会合に出席し、今は、ネットを通じて、いろいろな情報を貰っています。道元禅のみならず、テーラワダ仏教、瞑想、さらに、ティクナット・ハーン師、エックハルト師など、教えてもらいました。私にとっては、そういう方面についての情報源であるとともに、私の仏教理解が正しいかどうか、実践的に良道さんと照らし合わせて検証しているようなところがあります。高校時代の山下先生に由来する繋がりと言えます。

このように、敢えて言えば、社会的には、日常性や通俗性、マイナーやマイノリティの方に関心が向かったのですが、同様に、生き方、内面性の面においても、関心は少数派、異端の方にありました。『歎異抄』は、どの時期にどのように読んだかは忘れましたが、このころの関心の中心であり、それは、悪人成仏よりも、他力ということへの興味でしたが、と同時に、通説がひっくり返らなければならないという、そこにある逆説は新鮮かつ強力でした。その方向では、亀井勝一郎を熱心に読みました。いささか甘さは感じたのでしょうか、この浪漫主義からは高校卒業後は離れましたが。また、ドフトエフスキーの『地下生活者の手記』、スティルナーの『唯一者とその所有』は生き方というものについて、強力な影響を得ました。ニヒリズムというような少数派の思索です。特に、その当時、小松川定時制高校生殺人事件（1958）というのがあり、これについては、いろいろに考えざるをえませんでした。これらが私にとって意味したのは、真実の追求は世間的評価と独立なものであること、決断、行為の根本性というようなところだったのでしょう。

3 年生になって、進学を選択として考えたのは、2 つあり、当時、日本社会事業大学が創設され、そこへの進学、そして、仏教関連の学科への進学も考えましたが、これらは間もなく消えました。もう一つは、哲学を学ぶべく哲学科へ

の進学です。とにかく、ことがらをもう少し学んでみなければということでした。なぜ哲学かというと、これまでの関心とその周辺にあったこと、そして、仏教を中心に、東洋哲学、宗教哲学に興味があったのですが、やはりその前に哲学を広く学んでみたいということでした。哲学については当時若干の本は読みましたが、当時の風潮では、少し先走った高校生、大学生の哲学の読書としては、マルキシズム、実存主義、サルトルなどでしょうが、私は、マルキシズムのような政治的な社会性、実存哲学に代表されるような個人的な内面性への沈潜には、向かうべき必然的問題がなかった、あるいは、親近性はなかったようで、関心は、むしろ学問としての追求、内容的には宗教的な生き方の追求がテーマでした。当時読んだ哲学書としては、西谷啓治の、『ニヒリズム』（アテネ新書、1933版）があります。そして、西谷については、これは大学に入ってからでしたが、『宗教とは何か』（創文社 1961）、後年『禅の立場』（創文社 1986）など読みました。高校生として十分の理解はできなかったのですが、当時のアテネ新書、アテネ文庫は懐かしい叢書です。と同時に、中村元の『東洋人の思惟方法』について知り、興味を持ち、古本屋で上下買いました。高校生には読み切れませんでした。比較哲学というような言葉を知り、こういったものを専攻しようかと漠然と思いました。そんなことを考えていた折、朝日新聞の学芸欄に、哲学を記号で計算するというような記事が出ました。今から言えば内容的には当時知られつつあった記号論理学の紹介だったのだらうと思いますが、ある程度驚きで、哲学もこういうふうにするものかと感心しました。そしてますます学問研究に興味を持ちました。

高校生活において、哲学への関心はそのようにして固まってきたのですが、もう一つの志向、表現への志向、分りやすい表現への関心も、高校において持続しました。まず、カナ文字会に入会しました。会長は松坂忠則氏だったように思います。1、2年間、会員として機関誌を読んでいました。学校のノートも一時期カタカナで取っていました。そして、たまたま、新聞部の仕事を手伝うことがあった折に、学校新聞を横組みにして発行することを提案し、実際に実行しました。それにはいろいろ工夫も必要でしたが、面白い実験でした。波多野寛『文章心理学入門』なども読みました。カナ文字会もローマ字会も、もとの主旨は、文化、教養の中心が難しい漢字を読める階層に独占されること

を批判し、万人に文化を、そして、小難しいところに文化があるのではなく、いわば低レベルの、地道な生活にこそ真実がある、ということでした。このことは福祉やスラムへの関心とも合わせて、文化主義、教養主義への反発としてそのころ私の中にあったものです。

このようにして、高校時代は、刺激に満ちた、そして、様々な体験をさせてくれた、貴重な3年間でした。

そういった経緯を経て、大学は、東京教育大学の文学部哲学科を受験することにしました。当時の高校生としては、受験対策よりも、何をどのような環境で学ぶかが大学選びの第一でした。私にとっての教育大の魅力は、1年から哲学を専攻できること、そして、受験雑誌などの案内によると、先ほどの記号論理を含んで科学哲学の先生方がいるということでした。

大学に入って1、2年間は、先走って、哲学を学ばなければとの思いが強く、図書館などで、翻訳された専門書をそれなりに読みましたが、基礎がないためか、不消化で、あまり覚えていません。そしてそういうことの反動で、当時教育大学には他分野の先生方も含めて優れた方が多かったのですが、そして1年生にも聴講の機会は開かれていたのですが、広くそういった講義を聞く余裕を持たななかつたこと、これは失敗でした。そして、やはり、外国語を学びながら、原書でじっくりと読むという基礎訓練の時期を、資質に欠けていたこともあったかもしれませんが、結果を先走ったせいもあり、不十分に過ごしてしまいました。これも失敗談です。そういった中では、中国思想史、特に老荘思想専門の、小林信明先生の講義と講読は、1年から卒業まで、毎年受講しました。中国哲学概説、『中庸』、『列子』、『荘子』の講読などで、先生の講義は、身辺雑事を語りながら、それに基づいて自分の心情を吐露するというふうで、こうであるというふうに固定的に憶えてはいませんが、東洋的とはこういうものかと、その頃学外的には、酒井老師や沢木老師に接したことと併せて、そういうチャンネルから東洋的思考とは何かを学びました。

哲学としては、2年生になって、高木勘弼先生の科学哲学の講義を受けました。これは、新聞記事の記号論理の紹介の延長上にある、また、教育大以外にはなかつた新しい講座でしたから、求めるところでもありましたし、新鮮でした。ウィトゲンシュタインについて知ったのもここでしたし、また課題として

読まされたライヘンバッハの『科学哲学の勃興』（みすず書房刊）も視野を広げてくれました。高校も後半はすっかり文系の生徒として過ごしましたから、これによって科学、そして数学への関心が再度呼び起こされました。その後は、むしろ、その方向に哲学を進めていくことになります。また、西洋哲学と同時に、禅、浄土教を中心とする仏教への関心、もう少し広く宗教への関心も維持していました。二つの流れを追おうということです。比較哲学への関心がこのような形で残ったということです。

もう一つ、大学の授業とは離れてですが、1年生のとき S.I.ハヤカワの『思考と行動における言語』（岩波書店刊）を読み、強い印象を受けました。この一般意味論は、その後も持続して気になるものでした。それは、一つには、言語とは何かという興味であり、もう一つには、言語を生活（行動）に基づいて捉える、同じことですが、逆に、生活（行動）を言語において捉える、その視点でした。ただ、当時承知したのはこの本だけであり、Korzybsky の” *Science and Sanity*” を手にしたのは、大学を出てから 2 年後のことでしたし、また、ハヤカワの『思考と言語』（邦訳、南雲堂刊 1972）は言語と生き方に言及して良い本ですが、それに接したのはもっと後のことでした。

大学の 2 年になったのが、1960 年の 4 月でした。つまり、60 年安保の年です。私はいわゆるノンポリとして過ごしたのですが、当時の東京の大学生としては、デモにも何回か参加しました。6 月 15 日の国会突入のときもデモ隊にいました。国会内に入ったかどうかは記憶が十分ではありません。ただ、この時をきっかけに、新聞の論調が変わりました。で、それまで、左翼でもなく、日米関係について、軍事同盟について、きちんと知っていた立場でもなかった私は、単純と言えば単純に、新聞論調に引きずられて、あるいは、樺美智子氏の死亡、河上丈太郎負傷、浅沼稻次郎刺殺などの事態に押されて、この運動の正当性について、いささか反省あるいは批判の念が芽生えました。当時、左翼右翼含めて、言論活動は盛んで、『世界』、『中央公論』の総合誌を始め、もっと小さな雑誌も創刊され、売れ、今と違って賑やかでした。そういう中で、私は、リベラル、もっとはっきり言えば、社会民主主義の方向に理があるように思い、その方向に向かいました。具体的に言えば、当時、熱心に読んだ雑誌が、新たに発刊された、『自由』でした。その他に、外交雑誌である『世界週報』なども

読みました。『自由』には、蠟山正道、関嘉彦その他、社会民主主義の系統の人が多く寄稿していました。そういう流れの中で、西尾末広の民社党、また、西尾の生き様にも興味を持ち、実際にその研究団体である、民主社会主義研究会議（松下正寿会長）に一時期参加し、民社党にも入党しようとは一時は思っていました。いまでも当時発行の「民主社会主義綱領解説」などという冊子を持っています。その頃の学生の風潮からは少数派でしたが、こういった社会的関心、政治的関心は、この時代に触発されて、必ずしも弱いものではありませんでした。しかし、大学を出て勤めたり、忙しくなるにつれて、実践的には薄れていきました。

大学を卒業したのは1964年で、63年に卒論を書いた後、留年して、もう1年学部にて在学しました。卒論は、「哲学における言語主義の立場」というテーマで、ウィットゲンシュタイン、論理実証主義を扱いながら、そこにおける言語の解釈、扱いが、単語から命題に、命題から全体性（文脈、言語体系）に移っていく必然性を論じました。大学にもう1年いた目的は、数学を勉強してみようということ、合わせて、数学の教員免許状と取得しようということでした。そして、大学の5年目と、卒業して後の1年間、教育大の理学部と都立大学の理学部（聴講生）で、数学の勉強をしました。ただ、やはり数理論理学、数学基礎論が興味の中で、基礎訓練なしのわか学生でしたから、解析や代数の専門的扱いにはついて行けないところがありました。それでも数学とはどういうものかという体験はできましたし、基礎論については、教育大では、前原昭二先生の論理学の講義、都立大では、コーヘンの選択公理の独立性の定理を紹介されたばかりの、近藤基吉先生の演習に出て、集合論の話や、Kleene の”Introduction to Metamathematics”を読みました。この頃は、公理論的集合論や Gödel の不完全性定理などを理解しようと努めました。

大学を出て、東京大学大学院人文科学研究科インド哲学仏教学専修の修士課程に入学しました。私の方の意図は、空観に代表されるような考え方を仏教の論理としておさえ、それを近代論理学を道具として検討したいというようなことでしたが、アカデミズムの仏教学から言えばこれは異端で、入試の面談の時に、最近仏教論理学の研究が進んできた、やりがいがある領域だというようなコメントをもらいましたが、先生方の方から言えば、そこにはチャンドラキ-

ルティやディグナーガの認識論，論理学が念頭にあったわけで，当時この分野での研究は価値あるものでした。ただそのためには，語学力（Philology）と持続力が必須で，当時の実力から言っても，興味から言っても，私の能力を超えるものでした。当時の教授陣は，中村元教授，平川彰教授はじめ錚々たる布陣で，折角の勉学のチャンスを十分に生かせず，残念なことをしました。結局，玉城康四郎先生について，中国仏教，禅仏教ということで，修士論文を書きました。

さらに言えば，当時，定時制高校の教諭として勤務していたこと，それから，印哲に入りながら，もう一つの興味が，論理学，そして，科学哲学にも強く向かっていたこともあって，興味が分散し，仏教学を勉強するには，基本的訓練をせずに済みましたと言えます。後に，ある先輩から，君は，印哲に留学したようなものだねと言われましたが，その通りでした。

印哲では，関口真大先生の禅宗史（達磨，神宗の研究），玉城先生の正法眼蔵の演習その他に出ました。と同時に，駒場の比較思想課程に出かけ，山崎正一先生の演習（これは履修生がレポートするもので，私は一般意味論に関して話しました。その間ゲストとして，留学から帰ったばかりの村上陽一郎氏が来たりして，Kuhn だったか，Hanson だったかに触れた話を聞きました），また，以前から参加しようと思っていた末木剛博先生（というのは，卒論で Wittgenstein を扱いましたが，当時，解説書は末木先生の有斐閣のものしかなく，触発されていましてから）の講義にも出ました。末木先生には，期末にレポートを提出したところ，わざわざ訪ねて来るようにというハガキをいただき，訪問して，お話を伺ったことがあります。にもかかわらず，東大を離れて後は，それきりお話をする機会もなしにしてしまい残念な限りでした。その件ばかりでなく，良いチャンスに恵まれながら，積極性に欠けたことは他にもあります。三枝充恵先生にも同じようなことでした。先生は教育大で東洋思想史を講義しておられ，印哲入学についても相談に乗っていただきました。その後，いろいろ声をかけていただいたにも関わらず，お手紙はさしあげましたが，深く話しする積極性を持たないまま，過ごしてしまいました。先生は，比較哲学を意識して研究されましたが，私の興味が，研究者としてその道一筋でなかったことも原因です。これも残念なことがらです。末木先生も，三枝先生も亡くなら

れてしまいました。さらに、ウィトゲンシュタインの先駆的研究者の黒崎宏先生には、その頃、ひょんなことから面識を得ました。その後、著作をお送りいただいたり、お声をかけていただいたりしました。1991年には、成城大学のウィットゲンシュタイン学会で、話をさせていただいたこともあります。先生も、古くから、禅、空観などに沈潜しておられましたし、そういう意味で、教わる場所が多かったはずですが、こちらから、お話を伺いにいく積極性にこれも欠けてしまいました。もう少し積極さがあれば、また、別な展開もあつただろうと残念です。

その頃、教育大の小川弘先生の先導で、量子力学を勉強する研究会が教育大哲学科の関係者の中で開かれていました。当時教育大の助手だった池田貞夫さんはじめ、教育大の先輩、同輩とともに、私もそれに参加して、具体的には、2年ばかり、物理学の大学院を出られた、深田一郎さんを講師に、Diracの『量子論』(岩波書店刊)を読んでもらいました。これは数学、物理の実際に触れるチャンスであり、有益なものでした。並行して、個人的には、解析力学を学んだり、朝永振一郎『量子力学Ⅰ、Ⅱ』(みすず書房刊)、富山小太郎『現代物理学の論理』(岩波書店)などを読みました。仏教から哲学、物理学までというのは、テーマが分散し過ぎて、言ってしまうと出鱈目ですが、私の中では、論理構造の問題として、それなりの統一がありました。そういう基盤において、比較哲学的なものが可能だろうと、考えていたわけです。その反面、正当的な哲学の訓練を御留守にしてしまったと言え言えます。Diracの後も、小川先生関連の研究会には、続けて参加し、先生の晩年まで、先生の研究の展開には身近で接していました。

印哲の修士論文は「禅の公案の研究—意味論的視点から—」でした。内容は、禅の公案を集め、ある原理から分類し、その構造を探るというようなものでした。その際、その原理として取り上げたのは、一般意味論でした。(これには、神川正彦「禅のコトバと一般意味論—比較思想論的な一つの試み—」1967 神奈川大学人文学研究所紀要No3という先行研究がありました)。論文としては、当然でしたが、評価されませんでした。当時、印哲では、修士論文に、審査にあられた先生方が、原稿用紙1、2枚のコメントを書いて、こちらに戻してくれることになっていましたが、基本的に Philology において、文献批判におい

て、つまり、漢文の読みについて少なくとも学問的には至らないものであり（公案には宋代の俗語の知識が不可欠であり、今日はそういった文献批判のもとに公案の研究はなされていますが）、論理学や一般意味論（要するに語用論ですが）を用いるというような研究伝統は印哲にはありませんから、評価が低いのは当たり前でした。それでも、平川先生は「これは珍しい研究である」と言われ、中村先生には「思考力はある」と書いていただきましたのが、精一杯のご好意であったと、恥ずかしい限りです。

1968年3月に修士課程を修了、69年3月には定時制高校を退職し、中学生の学習塾に勤務したり、自分で学習塾を開いたりするようになりました。定時制高校を退職したのは、さらに自由な時間を持ちたいということでしたが、そのことは、新しい仕事においては夏休みがなかったりして、むしろ逆目に出ました。そうやって生計を立てながら、育英会の奨学金ももらって、71年4月に東京教育大学文学研究科の哲学の博士課程に進み、再び高木先生の指導を仰ぐことにしました。ここには75年9月まで在籍しました。その間、高木先生の演習で、Ryleの”The Concept of Mind”を読んだのは衝撃的でした。もともと、禅仏教で言う無我というようなものに出発点の関心があったのですが、無我とは文字通りにとれば、我がない、私の存在の否定ということです。Ryleの立場は、行動主義と言われますが、自我あるいは心を行動で置き換えようとするものです。その他に唯名論です。これは、普遍は存在しないという論法ですが、心は存在しないに通ずるものです。学部時代から、高木先生の関連で学んだものとしては、その他に、Mach, Dewey, Popper, がありますが、これらは基本的に、近代哲学、近代認識論の基本を、超克しようとする方向にあるものです。ニーチェ、キルケゴールの実存主義もそうかも知れませんが、それらとはまた違った材料で、そのことを論じるものです。私自身の志向もその方向にありました。

その後、勉強を続けながら、いろいろな方にお世話になりました。75年冬には、哲学科の先輩で、群馬大学教養部におられた、増田良平さん（故人）に心配していただいて、群馬大工学部で集中で科学論の講義を持ち、次年度からは、教養部で論理学を講義しました。これもまた10年続きました。そして、このために、75年9月に大学院を満期退学しました。また、近い先輩の寺中平治さん

を通じて、日本大学歯学部教授の小林利裕先生に懇意にいただき、初めて、日大歯科技工士学校で講義をすることになりました。これは美学がらみのものでしたが、その後日大松戸歯学部で論理学を7年に渡って講義しました。また、日大通信教育の哲学史のテキストを共著で出さしてもらいました。さらに、ある関係から、76年に、国士舘大学の若菜繁先生の知遇を得、国士舘大学鶴川校舎で、論理学、ドイツ語を教えることができました。当時の国士舘、懐かしい思い出です。そして、78年には、高木門下の先輩、城西大学教授の西勝忠男さんの紹介で、国際商科大学に非常員講師としてドイツ語を担当し、83年に専任教員になり、今日に至ることになります。城西大学にも87年以後、論理学、そして最後は東洋哲学を10年以上にわたって講義しました。

このように常勤の大学が決まるまで、大学院を修了してから8年ばかり、論理学、ドイツ語の非常勤講師として関東を飛び回っていましたが（群馬、千葉、神奈川、埼玉、東京）、しかし、なかなか哲学自体の講義をするチャンスはありませんでした。79年になり、高木先生に呼ばれ、筑波大学で、一般教養科目として、「哲学通論」という講義を担当することになりました。これは83年3月高木先生の退官まで続けさせてもらいました。先生は心配だったようですが、それなりに私の構想で哲学を始めました。この著述もそのときの構想が出発点になり、その後東京国際大で哲学の講義をしながら、だんだん形をなしたものです。筑波大での講義は、私の哲学というものがあるとすれば、そのいわば原点と言えるものです。哲学の講義は、筑波以来、私の中で、私の哲学として少しずついわば育てあげていったものと言えます。これについては、日々の講義を構想、準備をすること、それに対する学生の反応が、私にとって哲学、論理学の大いなる勉強でもありました。教えながら、その本質が理解できたことは数知れません。

1983年に東京国際大学商学部（当時は国際商科大学）の専任教員になって、一般教育の論理学、哲学の講義を担当しました。以来、今日まで、27年になりますが、講義内容は、なるべく体系的に、そして、分りやすくということで、それなりの工夫はし、その結果、全体像は順にできていきました。この本の前半の部分はほぼ講義で述べたままです。哲学の講義に沿って、自分の哲学を創り上げていくのが、その後の私の哲学であったと言えます。哲学の講義を、子

どものように育てていったというのが、今の印象です。

その後の研究あるいは興味の推移は、東京国際大学の紀要その他に書いた論文に明白なので、それに沿って、たどってみます。

1983年以前に4本の論文を書きました。まだ素人じみた論文ですが、テーマははっきり出ています。「外延主義の立場」(74年、東京教育大哲学会「哲学論叢」)、「言語ゲーム説とアポステリオリズム」(77年、東京教育大学哲学研究会「哲学論集Ⅱ」)、「ウィトゲンシュタインの哲学」(79年、日本大学松戸歯学部「一般教育紀要」)、「真理と仮設」(79年、国際商科大学「論叢」)です。当時の関心は、学部、大学院から引き継いで、心的なもの、内的なもの、普遍的なもの、アプリオリなものへの批判ないしは否定にありました。これらの論文は、それぞれ、集合論、数学基礎論における唯名論的思考、ウィトゲンシュタイン、心の哲学、行動主義、知識論などを材料にして、そういった志向を、外延主義、アポステリオリズム、仮設などのタームによって表わそうとしたものです。なかで、「外延主義とは、決定論から自由なマテリアリズムである」、「知識論を変えることは生活を変えることである」など述べていますが、今日の、「開かれた全体」という言葉に通ずるものでもあります。また、心的なもの、内的なもの、普遍的なもの、アプリオリなものへの過度の沈潜は、私の言う「ありのまま」に対立するものとして批判の対象にするということでもありました。

その後、86年までに、『正法眼蔵』の論理」(81年、日本大学松戸歯学部一般教育紀要)、「論理、矛盾、弁証法」(85年、国際商科大学紀要)、『中論』の論理」(85年、国際商科大学紀要)、「規約の問題—後期ウィトゲンシュタインを中心に」(86年、東京国際大学紀要)を書きました。これはそれまでに気になっていたことがらを、一度まとめておこうということでした。気になっていたものとは、『正法眼蔵』であり、『中論』であり、後期のウィトゲンシュタインであり、そして、論理というものの全体像でした。

その結果、道元を一種の行動主義の方向で捉え、論理において、矛盾は知識の変換を積極的に促すものであること、中論は、言葉の固定性と規約性、あるいは、世界の实在性と整合性の間に生じる問題を、規約性、整合性の方から解くという思考であること、後期ウィトゲンシュタインの主張は、先立つものの否定、規約主義にあるとしました。つまり、これらは、アプリオリズムの否定

とアポステリオリズムの成立の事例である、そういう関心の方向に立つものでした。

その頃、もう一つ気になっていたのが、親鸞の他力の信、即得往生というようなことでした。自力を否定し他力とするところに親鸞の宗教性が生じるのですが、そして、それは、心への内在主義を否定し、心の外に従うことであり、アプリオリズムを捨てよということであり、すなわち、規約主義、アポステリオリズムの立場であるという解釈でした。この辺りからは、アポステリオリズムという言葉で、自分の立場を表わすようになりました。

そして、次第に、このアポステリオリズムが、また宗教的思惟のことである、と考えていきました。そういったことを述べた最初が、「信仰のパラドックスー親鸞にしたがって一」(87年、大学紀要)であり、信仰のパラドックスとは、自力の信では、信にならない、ということです。同じことがらは、キルケゴールについても宗教性 A と宗教性 B の区別として成り立ち、そのことは、「続・信仰のパラドックスーキルケゴールにしたがって一」(88年、大学紀要)に書きました。そしてさらに、アポステリオリズムはウィットゲンシュタインの言うところでもあることを論じ、それ故、ウィットゲンシュタインは宗教的思惟の人であるとしたのが、「宗教的思惟とウィットゲンシュタイン」(91、大学紀要)です。また、この当時、大学に岩本泰波先生がおられ、学内で小さな研究会を持ち、親鸞、道元について、あるいは先生の宗教観について伺ったことが、結果はあるいは岩本先生の見解には反するところがあるかも知れませんが、後押ししています。さらに、最後の論文は、1990年に黒崎宏先生の主催で開かれた、第2回ウィットゲンシュタインシンポジウムで発表した内容です。これらによって、宗教的思惟というものに見当をつけて行きました。「ありのまま」とか「あたりまえ」という言葉がそこにおけるキータームであり、「親鸞<即得往生>の構造」(96、大学紀要)は、その辺を述べたものです。

一方、その頃(1989、90年ごろ)袴谷憲昭、松本史朗の本覚思想批判ができました。仏教学会でどういう論争であったのか、学会に遠いところにいたので分かりませんが、それには大いに啓発され、我が意を得たりというようなところもあって、納得しました。また少しおいて、ローティの『哲学と自然の鏡』(野家啓一訳、産業図書 1993)、『哲学の脱構築ープラグマティズムの帰結』(室井尚

他訳、お茶の水書房 1985) を手にし、これには興奮しました。それらへの理解と、私のアポステリオリズムを並べて比較したのが、「R.ローティ、本覚思想批判、アポステリオリズム」(1994 年、東京国際大学紀要) です。つまり、両者ともアポステリオリズムを主張しているというのです。

宗教的思惟については、少しあとになりますが、2001 年に、『岩本泰波先生記念文集』(2001, 広大会出版) に、「宗教的思惟とは何か——一つのスケッチ——」としてまとめました。そこでは、「宗教的思惟とは、アポステリオリズムのことであり、信仰とは宗教的思惟を受け入れてその上に立つことである」としています。

このように、宗教とは何かという本来抱いていたテーマに、一応の決着をつけた後、アポステリオリズムとか、規約性とか、仮設性を、(私にとってそれらは「ありのまま」のことなのですが)、それを西洋哲学としてどう説明するか、考えたのが、「閉じた世界と開かれた世界——哲学の根本問題——」(2001, 東京国際大学紀要) です。そこでは、2つのことを強調しました。一つは、世界があるについては、そこに形として見えるものの他に、概念、法則など、見えないものが利いていて、世界はこの二つの要素からなること、また、一方、世界は、個物、関係、変化という独立した 3 つの種類のもの総合であり、三者は互いに他に還元できない(多くは関係、変化を個物に還元しているのですが)という視点です。もう一つは、世界をどう捉えるかについて、閉じた世界と開かれた世界という二つの見方が成り立ち、私としては、世界を開かれたものとして捉えるべきだという立場ですが、この立場に立ったら、世界はどのようなかということ。閉じた世界として見ることは、世界を根拠付けられた、分명한ものとしてみることに通じ、開かれた世界として見ることは、世界を無根拠、不分明なものとするようになります。

そして、そういう観点に立って、西洋哲学の全体像を、私流に、まとめて捉えておきたいと考えました。それは、第一には、西洋哲学は、この世界をどのようなものとみているか確認したいということであり、第二に、その際、方法として、西洋哲学を、仏教で言う教相判釈(教判)のようなやり方で、整理したら面白いのではないかということでした。教相判釈とは、自分の立場を最高位におき、その観点のもとに他の立場を階層的に下位において整理し、それに

よって自分の立場を明白にするという一つの説明方式とあってよいでしょう。

私としては、教判として、世界を閉じているとする段階と、世界を開かれているとする段階の二つを立て、前者は、世界を根拠付けられた分명한ものとする立場で、それに対して、無根拠、不分明と見る立場が後者であるとししました。両者の根本的違いは、世界を閉じられたとするか、開かれたとするかにあります。そして、閉じられた世界を、さらに、普遍主義的、認識論的、超越論的、言語主義的立場の4つに分け、それに反して後者の立場に立つものとして、ニーチェ、ポパー、後期ウィトゲンシュタイン、そして、空観、一般意味論、オートポイエーシスをあげました。このことを具体的に展開したのが「哲学の転回—無根拠・不分明の世界—前篇」（2004、東京国際大学紀要）、「哲学の転回—無根拠・不分明の世界—後篇」（2005、東京国際大学紀要）です。そして、その後、そこにおける転回の核である「開かれた世界（全体）」とは何かを、論理学にそって説明したのが、「もう一つの論理」（2006、東京国際大学紀要）です。そこでは、古典論理は、個物、集合、実在を原理とする閉じられた世界に成立するものであり、それに対して、開かれた不分明な世界を前提とし、そこから出発した場合に、そこに成立するのは、古典論理とは別な、もう一つの論理であること、そして、それはどのようなものであるかを検討しました。

と同時に、もう一つ、その際気づいた大切な視点は、これまで、日常常識的なものの考え方に対して、規約主義、仮設性、アポステリオリズムなどと呼ばれるものを立て、それらを、開かれた全体として説明するところまでできたのですが、開かれた全体というのは、日常の立場（閉じた全体）の否定として出てくるのではなく、日常の立場をⅠとすれば、開かれた全体という考え方は、Ⅰの否定としての、Ⅱではなく、Ⅱを突き抜けたところに成立する、いわばⅢであり、ことは、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲの三段階になることです。それについては、「空観と慈悲」（2007、東京国際大学紀要）で論じたのですが、その動機は、人の生き方として利他主義を考えたとき、何かもう一つ窮屈なところが拭えないでいたことです。利他主義の代表として、慈悲心について調べたとき、仏教では慈悲心を言うときに、慈悲について、三種の慈悲が区別されています。つまり、衆生縁の慈悲、法縁の慈悲、無縁の慈悲の3つの段階が区別されなければならないことでした。言い直せば、慈悲心は法縁の慈悲ではなく、無縁の慈悲にまで

進まなければならないということです。衆生縁の慈悲とは、親切心など、我々が日常的に個人的に持つ利他的な心情のことです。法縁の慈悲とは、人はこうであるべきだと承知してそれに倣う慈悲心、いわば、倫理的な慈悲心です。そしてここまでは、人間的な立場、いわば、自力の慈悲と言えます。世間一般の慈悲は、ここで止まります。これに対して、無縁の慈悲とは、私の慈悲心ではなく、慈悲がすでに成立している世界に私が置かれることによって、つまり、慈悲によって私が生ずるといふ、そういう慈悲、いわば他力の慈悲ということになります。Ⅰ（衆生縁）、Ⅱ（法縁）はⅢ（無縁）に展開しなければならず、そして、そこには、根本的な飛躍がある、ということです。

実は、この3段階の区別は、仏教的には、認識論においても、倫理についても、宗教についても成立する区別です。認識論について言えば、衆生縁とは感覚的な自然的認識（素朴な認識）、法縁とは概念や法則に従う合理的認識（真理の認識）です。倫理について言えば、衆生縁は個々人のエゴのぶつかる世界、法縁はいわゆる道徳、倫理の成立する世界です。宗教について言えば、衆生縁とは世俗的信仰、法縁とは個に内在する、個における真実としての信仰に基づく信仰、キルケゴールの言う宗教性Aになるでしょう。しかし、ともに、それでは不十分で、その先に、無縁に当たる立場、仏教で言う、大智、大悲、大信に当たるものがなければなりません。衆生縁も、法縁も、基本的には、人間、自我に根拠を持つものです。それに対して無縁は、人間によってではなく、人間の外から、人間を超えたところから成立させられるもので、人間が予めあるのではなく、それによって人間が初めて成立する、そういうことです。そして、そのためには、開かれた全体というものが、出発点として前提にされることが必要で、その中で万事は成立すると考えなければなりません。そこには、衆生縁、法縁から、無縁への、つまり、Ⅰ、ⅡからⅢへの飛躍がなければならず、それはまた、アポステリオリズム、開かれた全体などの成立に根本的なことがらだということです。

この点について、Ⅰ、ⅡからⅢへの転回の試みとして、関係性を意識することによってⅢへの転回とする、関係性の立場というものがよく言われます。それは、例えば、ものや人間について考えるとき、ものも人間も、個的な、孤立したものとして成立するのではない、相互の関係があってそれらは成立するの

だという主張です。しかし、関係性というときには、関係は関係項の関係ですから、関係項として、個的な、孤立した個というものを残さざるをえず、Ⅲが、Ⅰ、Ⅱにおける、人間主義、自力の立場の否定であり、個的な、孤立した個の否定を意味するとするならば、これはⅢとは矛盾します。そうではなくて、ものや人間は、関係性ではなく、(開かれた)全体を先に立てておいて、その中で後から成立するものなのです。仏教でいう縁起の解釈として、相依性などがよく言われますが、相依性による説明は、関係性の難点を引きずって、不十分で、本質的に、(開かれた)全体というようなものが、それは、いろいろな名前で表現されてはいますが(仏だとか、神だとか、道だとか、混沌だとか)、仏教のみならず宗教には必要ではないか、ということです。

哲学を始めた当初から私は、宗教をひとつのテーマとしていましたが、倫理学には無関心でした。それは、それまで、個々人の生き方、個々人の幸せというようなものは、個々人の問題であって、一般的な追求の対象にはならない、と考えていたところがあったからです。しかし、大学の商学部にて在籍して、ある時からゼミを担当することになって、商学部のゼミとしては何を扱ったらよいか考えたとき、社会哲学、応用倫理学などの周辺をやることにしました。そんな中で、倫理学、社会哲学に新たに対面して、10年ばかり、考え、勉強して、まとめたのが、倫理、社会を、自我観の問題として考えるという視点です。自我というものが、出発点として、先に客観的に固定されており、その組み合わせとして社会はあるというのではなく、自我は、最初からあるのではなく、自我観、つまり、自我というものを、どのようなものとしてそれぞれが捉えているか、その枠が先にあって、自我は、それに従って成立するもので、それ故、如何なる自我観をとるかによって自我の集合である社会の在り方も決まってくるという観点です。

私たちが日ごろ抱いている自我観、それによって生じる自我は、近代的自我と呼ばれるものです。それは、それまでの、習俗や、迷信や、封建制や、絶対王政の否定として、人間における合理性として、歴史的に成立したもので、その否定の過程が近代化です。近代化と言えば、政治体制や経済体制などが強く問題にされますが、近代化の中心は自我の近代化であり、日本においては、近代化されない自我による社会のあり方への苛立ち、それが戦後の大きなテーマ

でした。そういった流れの中で、自我観の変遷として、普遍主義的自我観、近代的自我観、そして共同体主義的自我観を区別し、近代的自我は、普遍的自我の否定として歴史の進むべき道かも知れないが、その近代的自我は、今日行き詰まっている、そして、その行き詰まりの打開のためには、共同体的自我観が評価されなければならないとしたのです。そのことをまとめたのが「近代的自我の挫折—自我と社会—」（2009、東京国際大学紀要）です。しかし、そこに、先の、Ⅰ、Ⅱ、からⅢへの問題があります。普遍主義的自我観に基づく自我を衆生縁の自我としたとき、近代的自我は法縁の自我に当たります。しかし、それへの批判としての共同体主義の自我は、共同体を前提として自我が生じるとする点において、無縁の自我に近いが、その際、共同体が固定的に（つまり、閉じられた全体として）捉えられる限りでは、無縁の自我にはならない。それ故、共同体主義における自我については、その点が、開かれた全体に基づく自我として、突き抜けられなくてはいけない、近代的自我のように固定された自我ではなく、普遍主義的自我のように閉じた全体に基づくものではなく、開かれた全体から出発し、その中に成立するものとして自我を考える、そういう転回がなければならない、ということです。それを論じたのが、「もう一つの自我観—近代的自我に抗して—」（2009、東京国際大学紀要）です。これによって、一応、倫理、社会の問題を自分の視野に取り込んだと言えます。

以上、俯瞰すれば、私の哲学への出発は、漠然と、世俗の世界を超えて、あるいは、個別的な学を超えて、世界の原理、学の根本に触れたいという素朴なことでした。その過程で、私にとってはひとつの出会いとして出て来たのが、「ありのまま」の追求という宗教的思惟であり、哲学を専攻してからも、主となる関心は、そのことに関連するものとして、言語主義、科学論という反認識論（正確には、反伝統的認識論）であり、プラグマティズム、後期ウィトゲンシュタイン、ポパーのような、反二元論でした。そして、そこにある根本的なものを、私は、規約主義、アポステリオリズム、仮設性（ありのまま、与えられたまま）として捉えてきましたが、その内実をもっと構造的に確定しようとした思索を経て、それらは、開かれた全体、あるいは、開かれた全体から出発する立場に結実しました。宗教的思惟とはまさにそういうものであり、哲学もそこへの道であり、自我や社会もその立場に立つとき安定するのではないかと

いうことでした。ものについても自我についても、認識についても存在についても、開かれた全体からという同じ論理で扱うことができます。世界は開かれた全体であるとするべきだというのが私の今日の結論です。

ところで、私も研究者のはしくれとして、日本哲学会、科学基礎論学会、その他に所属し、大会にも、何度か参加しその時々刺激を得て来ましたが、学会は必ずしも私にとって積極的なものではありませんでした。それよりも、仲間との小さな研究会にいくつか参加し、それらから、情報を得、議論を深めたことが根本的に有益でした。一番古いのは、哲学科の同級生の友人、あるいは、その周辺の人々との研究会で、卒業以来断続的に今日まで続いています。内山雄一、小野隆、東平恵司（故）、福部信敏（故）、加藤直隆の諸君です。それから、1977年に、高木先生が筑波大学に移籍されたのを機に、「哲学懇話会」というのが発足しました。これは爾来、14年に渡って、1992年まで、先生の体調を崩されるまで続けました。個人発表を中心として、様々な話題が提供されましたが、それに対する、高木先生の見解を聞くチャンスでもありました。舘野受男、西勝忠男、中平浩司（故）、山口正、石倉恒之、寺中平治、米沢克夫、杉村立男、大沢興造、立花希一、神山和好、の方々、いわば高木門下を中心でした。その他に、池田貞夫さんを中心とする研究会が古くから断続的にあり、これは社会哲学が中心テーマで、特に2001年以後は、池田さんを囲んで、平野英一、杉村立男、私の4名で月一回の研究発表会を開いていました。池田さんの逝去後今日も続いています。その他に、本務校の学内で、1989年から1991年まで、岩本泰波先生を囲んで、宇佐神正明先生と3人で、岩本先生の話を中心に研究会がありました。禅、浄土教、キリスト教など、宗教の根本がテーマでしたが、何回かに渡って、岩本先生から『歎異抄』の解説がありました。学内ではその他に、企業倫理研究会があり、学内外から広範の分野に渡り講師を呼び、様々な話を聞き、問題を考え、これもつい最近まで続けました。私にとっては、企業倫理を通じて、応用倫理、倫理学、社会哲学を考えるきっかけになり、また、社会問題を具体的に知るきっかけにもなりました。もう一つ、特異な研究会が、「ゼロの会」です。そこには、哲学専攻者は私だけで、いろいろな分野の方々からなり、多くの、話題も様々な書物を中心にとりあげ、学び、議論する会ですが、私は大成節夫先生の誘いを受けて、1995年来、途中から参

加しました。出入りはありましたが、私が承知してからのメンバーは、野中郁雄（故人、数学）、山田孜（数学）、大成節夫（数学）、亀山三郎（会計学）、山田堯（数学）、生田誠三（経営工学）、住田友文（経済学）、今野昌信（経済学）、高萩栄一郎（経済学）、の諸先生、その他の方々です。ここでは、さまざま分野の話題が議論されましたが、基礎的、哲学的関心が、最近は強くなっています。ここで、私は、オートポイエーシスその他、新しいテーマを紹介されました。

これら私的研究会は、私にとって、様々な情報を得、刺激を得、また、自分の考えをそこにさらすことによって、独りよがりを受け得た点で、なくてはならないものでした。

最後に申せば、学生のころから、私が身近にいる者として、指導いただいたのは、東京教育大学の高木勘弼先生と小川弘先生でした。お二人は、研究領域や、研究法については、同じではありませんが、両先生とも敗戦前後に、哲学の勉強を始められたことから、今から考えれば、共通なのは、近代哲学、近代認識論に批判的な立場と言えます。それは、戦中に京都学派で言われたことと内容は違いますが、言葉だけ借りれば、「近代の超克」と言ってもよい志向だと言えます。

高木先生は、論文「純粹意識批判」（1974、東京教育大学文学部紀要）で、言っています。「くわれ思う、故にわれあり」はやはり偉大な言葉である。そう思わざるをえない。西洋近世哲学の全展開は、結局、この言葉に発見的意義を見出すための展開でしかなかったのではないかとも思われる。ただ、今の私はこの言葉を丁重に葬りたいと考えている」。小川先生はもっと直截に、近代認識論は、認識論一般ではなく、近代に成立した哲学説の一つであって、自分はそれに対して、運動実在論という別な説を為すと言います。

私なども、無意識ではありましたが、そういう流れの中で、あるいは、そういった掌の中で、哲学をやっていた、つまり、近代哲学、近代への批判の中で哲学をやってきたように思えます。仏教への傾斜もある意味では、近代への反省でもありました。これはまた、哲学の大きな流れでもありました。

今日終わってみて、それでは、私の哲学人生は何であったかと言えば、やはり、広く自己表現への意欲（言語表現が主ですが、生き方というものも表現の一種として含めて）と、哲学という根源的な思考への興味と言えます。しかし、

さらにその底には、次のものがあつたと今にしては言いたいのです。

もう一度、高木先生を引用しますが、先生は、1983年「退官記念講演」で次のように言います。「哲学の定義にはいろいろあるのですけれども、世界観の学であるとか、死の研究であるとか、それぞれに理由は持っているのですが、僕の動機の面からみたとき、哲学というのは、やっぱり、いつも何か革命である。革命とは、何も社会的革命だけではなく、新しい世界の発見である」。「さっきも申しましたように、革命ということに引かれて、哲学をやってきたことになるのですけれども、革命には、時と状況が必要で、また、悲惨さも伴う。それでも、私にも革命もある程度はあつた。しかし、だから失敗の歴史でもあつたとも言えるのです。それでも、今もそういうわけで、なおもう一つの革命をやりたいという気持ちを持っているということだけでも、自分の救いじゃないかと思っています」。

ある人は、芸術は爆発であると言いましたが、そのひそみに倣って言えば、哲学は革命です。そして、私個人のことを、先生を引き合いに出して述べるのは、おこがましいのですが、私にとっても、結局は、哲学への興味は革命への興味でした（もっとも、当時、やはり、教育大学の教授であつたギリシャ哲学の村治就能先生は、哲学は **apology** であると言っていた旨、先輩から聞きましたが、私はそれを「言い訳」と訳すことにして、別な意味で納得します）。そして、私の哲学の歩みの中にも、革命らしきものも「少しはあり」ました。今もなお、「革命をやりたい」という気持は残っています（日々の生活はそのまま日々の革命であると言えます、それが自由ということです）、それ故、哲学を学んだことに後悔はないし、今なお、哲学をやりに続けており、「哲学の勧め」というようなことを言おうとしている、そういうことになります。そのことを表明してプロローグとします。

第1章 哲学への入り口

(1) 不確定な状況

ある日、デパートへ買物に行ったと想像して下さい。5階の家庭用品の売り場で、エスカレーターを降ります。通路があって、左右に陳列棚があり、いろいろな商品が並んでいます。目的のものがどこにあるかは、すでに何回も来ていて、よく知っています。その商品を同種のいくつかの中から選んで手にとります。レジにもって行って、支払いをし、包んでもらうという、デパートでの買い物の仕方も承知していますし、レジの場所も大きな標識が下がっているから、すぐに分かります。全く迷いません。代金を払って向い側のエスカレーターに乗って、帰りに向かいます。望んでいた品物を手にして満足しています。このように、迷ったり躊躇したりすることなく、気持ちよく行動できる状況に私たちがいるとき、この状況を、迷うべきものがないという意味で、「確定された状況」とよぶことにしましょう。

いつもはこのようにして、行きなれたデパートで、買物を楽しんでいるのですが、ある時、同じ5階で買物をしていたら、下りのエスカレーターのあたりに、白い煙の様なものが漂っています。他の人々もそれに気づいて、顔を見合わせてあわてた素振りです。一体何が起こったのでしょうか。しかし、現状ではまだ分かりません。上りのエスカレーターのあたりも同じような様子で、そちらに行くのも危険です。いつもの慣れた、安心した状況にいたのと違って、次にどんな行動をとったらよいか、分かりません。迷います。白い煙状のものがはたして何であるのか、また、全体の状況がどうなっているか一向に分からないからです。最悪の場合はデパート全体が火の海になっているかも知れません。こういったどのように行動したらよいか分からない状況、困った状況、それは何よりもことがらの実相が理解できていないことからくるのですが、こうした状況を「不確定な状況」とよぶことにします。さて、「確定された状況」「不確定な状況」の違いはどこにあるのでしょうか。

確定された状況では、まず、その状況を構成している要素がはっきり区別されて、私たちに意識されています。そして、各々の要素の間の関係、個々の要素の全体の

中での位置づけすなわち要素の意味が分かっています。状況が、要素に分けられ、要素それぞれの役割、つまり、意味が了解されている、これが確定された状況の特徴といえます。買い物している普段のデパートの例でいえば、商品、ショーウィンドー、レジ、買物客、店員、エスカレーター、通路、・・・これらが構成要素です。デパートはものの売り買いが行われる場所ですが、こういった全体の目的の中で、商品、エスカレーターその他の意味も与えられてきます。もっとも、その場合、何を要素とするか、さらに要素の意味は、もともとその要素に固定されているのではなく、全体の中で相対的に決まるものであることも承知しておいてよいでしょう。

一方、不確定な状況では、全体がどうなっているのか、これから何が起こるのか、全く予想ができません。状況が、構成要素に明確に分割できていません。したがって、要素の意味まで話がいきません。デパートの例で言えば、諸方から煙らしきものが立ちのぼっています。しかし、それは煙だとは必ずしもいえません。分かっているのは、ただ、いつもと違う白いもくもくとしたものがいくつかの方向にあるというだけです。何が起ころうとしているのか、何がどれとどう関連しているかもはっきりしないのです。ただ困惑するだけです。もし火事だと分かれば、「白いもくもく」は「煙」で、それは「床」が燃えているのだとして、ここに煙と床という状況を構成する要素が確定されるのですが、今はまだ火事とされたわけではありません。そして、また、こうした状況の中では、通路やショーウィンドーという先ほどの要素分けは意味を失います。なぜなら、それは買物という確定された状況の中での要素だったからです。不確定な状況は「面食らった」「困った」状況ですから、びっくりしてしまって、目は開いていても何も見えない状況であると言えます。

ところで、こういった不確定な状況に遭遇したとき、私たちはどのようにするのでしょうか。まず不確かな状況を確定した状況に変えようと思いつくでしょう。これは言いかえれば、その状況を意識する、つまり、その状況に、問題を感じず、問題意識を持つということです。デパートの例で、白い「もくもく」が上がっても、それに疑問に感じなければ、それが気にならなければ、その人の中では状況は以前と同じで、のんびりと買い物をしてよい確定した状況です。面食らいもしないし、困りもしない。だから何もしなくてもかまいません。それに対して「白いもくもく」をみて、面食らう、困るのは、その状況がその人に問題状況としてとらえられたことです。状況がとりあえず問題状況としてとらえられたことは、それだけで、

多少なりとも、その構成要素がみえてきたことでもあります。だから、「白いもくもく」、これは、それが詳しくは何であるかは分からないとしても、新しい状況の、あいまいではあるが一つの構成要素に対する表現といってもよいかも知れません。そして、この場合、今のところあいまいな構成要素の意味が、次のようにして確定されていくのです。まず、あいまいであってもそこにある対象らしきものに対して私たちが働きかけをしたとき、それがどのように変化するか、どのような結果がそこに生ずるかの予測が行われます。それはそのものが何であるかについて、1つの仮設をつくること、仮にこれこれのものであると考えてみることです。ことからの意味はこの仮設と、その仮設から生ずるであろう結果が現実に起こっているか、現実と照らし合わせること(検証)のもとで次第にはっきりしてきます。例えば、この状況は火事の一部である、私たちはデパートにいて火事に巻き込まれたと、これはまだ確かめることはできていないから1つの仮設ですが、そのように仮定してみると、そのもとでは「白いもくもく」は火からでる煙である、そして、それを吸い込むと窒息するらしい、としてその意味が決められてきます。煙なら独特な臭いがあるから、その臭いを確認することで、火事であるという仮設はより確からしいものに思われてきます。また、私たちは、それを吸わないという行為を選択します。それが煙の意味です。

このようにして、未だあいまいではあるが要素らしきものを決め、それに対して仮設を立て、そして、検証するという道筋の中で、状況は次第に確定されてきます。火事と仮定すれば、「白いもくもく」は煙として確定されます。次に、火事であれば逃げなければならないから、今度は通路が逃げ道とされます。以前には買い物を楽しむ賑やかな場所が、ここでは逃げ道に変わります。そして、火事の場合、エスカレーター、エレベーターは使えませんから、普段には意識しなかった階段が重要な要素として、はっきり目の前に現れてきます。さらに、これまで見過ごしていた消火器や消火栓が見えてきます。ショーウィンドーやレジや、買い物客は、火事という状況において、それまでもっていた意味は全く失われ、それらが、要素として意味を持つなら、今は逃げるために邪魔になる障害物ということになります。同じものでも、意識されたりされなかったり、意識されても意味が違ってくるのです。

このようにいろいろ努力して、やっと建物の外に出たとします。外ではすでに消火作業が始まっていて、ハシゴ車があり、放水がされ、やじ馬がいて、そして、窓

からは火が吹いています。やはり火事でした。ここで、状況は確定された状況になります。ことがらが分かってみれば、火事はすでに私たちにとって経験ずみの、それなりに性質のはっきりしたことがらです。ここでは、火、煙、非常階段、消火器、消火栓、消防車、その他が構成要素であり、それぞれが火事ということがらの中でそれぞれの意味をもちます。だから、火事は望ましいことではありませんが、しかし、その中では私たちは比較的、迷わずに行動ができます。以前ののんびりしたのとは全く違った状況ではあっても、これはこれで安定した状況といえます。

しかしまた、こういうこともあります。「白いもくもく」を煙とみて、火事という仮設を立てて行動を始めたところ、どうもその仮設と合わないいろいろなことがらが観察された。例えば、自分にあわてふためいて「火事だ」と叫んで逃げ出したが、店員は動かない。他の客たちもこちらを指さして笑っている。「白いもくもく」も煙にしては弱く持続性がないようだ。何となくしらけた雰囲気です。これは火事という仮設が誤っていたらしい。こういう場合は仮設を作りなおすことになります。そういえば外に映画会社のバスが止まっていた。腕章を巻いた何人かの店員が人の整理をしている。撮影用のカメラやマイクを持った人もいた。映画のロケをやっているのだ。とすると、この「もくもく」はドライアイスらしい、そうとすれば、吸っても害はない。こう考えると、すべて、つじつまが合ってきます。これはこれで、また、もう一つの安定した状況です。

私たちは、日々の生活の中で、大きくいえば人類の歴史の中で、このように「不確定な状況」「面食らった状況」に遭遇し、それに対して、仮設を作り、要素を確定することによって、それを「確定した」「はっきりした」「行動において迷わない」「納得した」状況として見られるように変えてきました。アメリカのプラグマティズムの哲学者デューイ（J. Dewey 1859-1952）は、この、「不確定な状況」を「確定した状況」へ変えていく努力を「探求」とよび、その「探求」の過程を調べるのが論理学であるとして『論理学—探求の理論』（1938）という本を著わしています。その立場の下では、私たちの生活自体が、こういった「困った状況」から「納得した状況」への転換の繰り返しであり、いわば探求の持続であるとされます。

なぜこんなことを話し出したかという、哲学はこの「不確定な状況」「面食らった状況」において出てくる学問だと言いたかったのです。普通、私たちの生活は、「常識」と「科学」を受け入れて、まわりの世界を、常識や科学にしたがって、そ

のようなものと納得して、その上に成り立っています。もちろん常識といっても、万人に同じというわけではありません。人々によって少しずつ違ったものを各々常識とよんでいます。しかし、そうではあってもすべての人々の常識の公約数のような部分があります。そして、それが、各人の常識がそれと大きくずれたとき中心に呼び戻す役割をします。例えば、次のようなことは万人に共通といってよいでしょう。私たちは生きている、私たちの周りの世界は、私たちが目で見、耳で聞いた通りに存在している。足下の草花は見た通りの緑で、触った通りの柔らかさであり、蜃気楼や目の錯覚、幻覚などでは決してない。また、この世界には自分がいる。そして自分と恐らく同じ種類であるが、しかし自分ではない、つまり他の人間、他人も確かに存在している。自分と他人は集まって一つの社会を作っている。その社会には、倫理や経済や政治が成り立っている。そして、人間には寿命があり、少なくとも百才にはなる前に死ぬことになっている。これらは常識の共通な部分です。

一方、科学も、私たちが確定した世界を形作るについて中心的役割をしています。科学についても、それでは科学とは何かと問われると、人々に必ずしもはっきりしているわけではありませんが、今日の世界に生きている以上、例えばこの世界は神が無から作ったもので、すべては神の恣意に因って動く、したがって、今日はこのように世界はあるが、神が気まぐれをおこせば、明日からは全く違ったものになるなどは、多くの人が考えてはいません。なぜなら、これは科学的ではないとされるからです。科学に従えば、少なくとも、世界は、任意に作られるものではなく、与件として、確定してそこにあるものであり、世界が今どのようにあるかは、神のようなこの世界の外のものによって任意に決められるのではなく、この世界自体によって、法則的に一意的に決められている（因果決定論）とされるのです。

このように、私たちは、通常、常識と科学を受け入れ、それにしたがって、私たちおよび私たちの廻りの世界の構成要素を定め、全体に見通しをつけ、日々、行動しています。この前提の下で、現今、私たちは確定した状況にいます。もしそうだとすれば、そこには困った問題、解けない問題はあります。確定された状況には悩みも問題も何一つないからです。

しかし、そうはいっても、私たちは日々生活していく中で常にさまざまな問題に遭遇し、悩んだりしているのが日常ではないかと、言われるかも知れません。例えば、今日の夕食は何にしようとか、彼女を誘うのにどんな手管でしようか、あるい

はここにこのような設備を設置するのにだれに頼んで、支払いをどうするかなど、常に悩まされている問題でもあります。しかし、これらの問題、悩みは、それを解決するのに状況の外に出て、状況への理解を変えないでも解決されます。その意味で、確定された状況の中に発生した問題だといえます。確定された状況の中で、今は未解決であっても、ある手段にしたがって解決される見通しのある問題です。これらは、例えば、問題が与えられたとき、今はその人にとって未解決でも、答えは既にある、だからそれを探せばよいという、そういった種類の問題です。それ故、ある人は、このような問題を「パズル解き」とよびます。ここでは、これを、確定された状況の中で起こりその中で解決される問題という意味で、「内部問題」とよぶことにしましょう。

それに対して、「外部問題」とでもよぶべき、これとは違った種類の問題があります。それは、その問題を考えることによって、状況が確定したものから不確定なものになってしまうような、これまでの状況の中ではどうしても解けない、あるいは、問題が解かれたときには、それは新しい状況の出現であって、自分も含めて、状況は前のものとすっかり変わってしまっている、といった種類の問題です。確定された今の状況の中では本質的に解けないから、それ故今の状況を不確かなものにしてしまうような、解くためには新たな枠組みが要請される、そういった問題です。パズルでいえば、パズルを解くのではなく、パズルとは何かを問う、パズルなどやっていてよいのか、あるいは、パズルを解くことの意味を問うような問題です。内部問題も、外部問題も、ともに困った状況の出現ではありますが、解決への道筋が違います。

先に、哲学は不確定な状況に発生すると述べましたが、それは、哲学はこの種のいわば外部問題を扱うものだという意味です。それに対して、一般の学問は内部問題を扱っている、パズル解きをするものだと言えます。

しかし、私たちの日頃の生活は、先にも述べた通り、常識と科学をうけいれ、それによって状況は確定されていて、ことからは安定している、すなわち内部問題はあっても、外部問題はとりたててないようにもみえます。そのようなところに、このような、いわば、哲学の問題がはたして生ずるものでしょうか。また、そのような問題をみつけ出し、解くことには何か意味があるのでしょうか。その通りで、確定された状況を信頼し、その内部に安住できている限り、哲学は不要で、全く余分

なものなのです。

しかしながら、本質的に、私たちの生活の底には、このような、外部問題とよばれるような種類の問題が潜んでいるのであって、長い一生の間には、そういった問題にふと気づかされるような場面が、何回かはあります。例えば、地震や津波で、家や街が壊れたり、流されるようなことが起こってみれば、屋根の下に住むとはどういうことであったのかに気づかされるわけです。不治の病を宣告されれば、生命とは何かに気づくわけです。そのときそのまま通りすぎてしまうか、そのことにこだわるかは、そこが哲学に踏み込むか、踏み込まないかの分かれ道ではあります。もとより踏み込まなくてはならないというようなものではないかも知れません。かえって、そのために、いらぬ面倒がおこり、不愉快な思いをすることにもなるからです。しかし、その一方、そこに敢えて踏み込んだとき、世界は今までより広がり、人生も深く見えてくるものでもあります。それが探究ということです。

真っ青に晴れ渡った快晴の秋の空に似た、確定された状況、疑いのない状況に、どのようにして、一点の黒雲の発生のような、哲学という、不確かな状況の自覚、問題の芽が、場合によっては生じるのでしょうか。

結論を先取りすれば、それは「懷疑」と「無常」、あるいは、「懷疑を抱く心」と「無常を感じる心」によるのだと言いたいのです。懷疑を抱くことと無常を感じることによって、確定された状況に、不確定といわないまでも疑点が生じ、そこに哲学が始まります。言い直せば、「懷疑」とは「自分が分かっているつもりであったことが、本当は分かっていなかったと気づく」ことであり、また「無常を感じる」とは「世界は自分の思う通りにはいかないことに気づく」「自分は万能ではないことに気づく」ことです。

次に、哲学への入り口として、懷疑と無常の内容、その意味を、具体的に考えてみましょう。

デューイ『探求の論理』

探求とは、不確かな状況を、確定した状況に、すなわち、もとの状況の諸要素をひとつの統一された全体に変えてしまうほど、状況を構成している区別や関係が確定した状況に、コントロールされ方向づけられた仕方で転化させることである。

もとの不確かな状況は、探求に対して”開いている”ばかりでなく、その構成要素がひとつかたまりとなっていないという意味でも開いている。これにたいして確定した

状況は、探求の結果として閉じている。それはいわば完成した状況であり、経験の領域である。

・・・探求と疑問は、ある程度まで同じ意味のことばである。私たちは疑問をもつとき探求する。したがって疑問とされうること、不確かであり未解決であり混乱しているということは、探求をひきおこす不確定な状況の性格そのものである。

・・・不確定な状況は、個人の側から述べると、面食らった状態である。不確定な状況は、いろいろなことばで特徴づけることができよう。それは、かき乱された、困った、あいまいな、混乱した、矛盾した傾向にみちた、不明瞭な状況である。

状況は、以上のような特徴をもっている。もともと状況が疑わしいから、私たちが疑いをもつのである。疑わしいものを、あたかもそれが私たちの側だけにあつて、私たちがとらえ巻き込んでいる現実の状況の側にはないかのようにあつかう習慣は、主観心理学からひきついだものである。

・・・

状況ということばのさすものは単一の対象や出来事ではなく、一連の対象や出来事でもない。というのは私たちはけっして対象や出来事を切り離して経験したり判断することはなく、つながりのある全体のなかでしかそうしないからである。こうしたつながりのある全体がいわゆる状況である。

(中央公論社刊 世界の名著 59 『パース、ジェームス、デューイ』)

(2) 対象世界、存在

私たちは通常、私たちが生活しているこの世界は、私たちの外に、見たり、聞いたり、触れたりした通りに、私たち自身がいる、いないには関わり無く、私たちとは独立に存在するものだとしています。そう思って、日々のいろいろな行動を組み立て、生活しているわけです。現に、今見ているイスは、確実に存在するまさしくイスであつて、それが人の思いによって突然なくなるようなことはないと思っているから、安心して座っていられるのです。

そこで次のようなことを考えてみましょう。一つの思考実験です。

まず、周りの事物をじっと見て、そこに何があるかざっと覚え込んでおきます。次に、目を閉じます。当然、周りの事物は見えなくなります。さてそのとき、目を閉じている間、周りの事物ははたして存在しているのだろうか、というのが質問です。以前目の前にあつた机は、今は見えません。見えないから有るのか無いのか分かりません。分からないのだから、前のように絶対に存在するとは言い切れないこ

とになります。でもそれはおかしい、なぜなら、目には見えなくても、棒で叩けば音がするし、手で触ってみれば確かに手ごたえがある、だから、それは依然として存在するのだとされるかも知れません。それでは、耳をふさぎ、手を切り落としてみたらどうでしょうか。今度は音もしないし、触るわけにもいかない。それでもまだ、匂いがするとか、味が感じられるとか、あるいは、かつて見た記憶は残っているとか、言うことはできるでしょう。それなら、今度は、五感がすべて働かない状態、そして、記憶も残らない状態、つまり、一旦、死んでみたらどうでしょうか。そのときも周りの事物はあるといえるでしょうか。ここで、問題は、自分が死んだ後にもこの世界は存在し続けているだろうかとなります。死んだ後は、対象の存在を確認する手段は一切なくなります。前にあったという記憶さえなくなってしまう。しかし、それでも存在するといえるかも知れません。なぜなら、これまで何人か他人が死ぬのを見てきましたが、そういった場合、その人が死んだ後にも事物は存在し続けていたからです。確かにそうですが、しかし、その場合は他人の死でした。そのときは生きている自分が別にあっただのですが、ここは自分の死です。死ぬことがどういうことかはよく分からないにしても、少なくとも常識に従えば、死んだ後には、何かを自ら確認することはできません、それでも事物はあると言い切れるのでしょうか。

つまり、事物が存在するとは、確認する手段があって始めていえることではないのだろうかということです。常識は、確認手段があろうとなかろうと、確認される以前から有るものは有るとしています。確認できるから存在するのではなく、先に存在するから確認できるのである、そう考えています。本当にそうでしょうか。

アメリカの哲学者パース (C. S. Peirce 1839-1914) は、「私たちは絶対に知り得ないものを把握する能力はもたない」と述べ、次のような問をたてています。深海の (定義にしたがって) 決してだれも行くことのできない場所に宝物が埋まっているとします。しかし、こういった場合、深海の宝物には何の意味もありません。なぜなら、見ることもできないし、利用することもできず、さらに、その存在が他の何かに何らかの影響を与えることもないからです。パースは、私たちに徹底して何の影響も、効果も与えない、これは意味がないということですが、このことは、実は、「存在しない」と同じである、そう言います。こう割り切るかどうかは一つの立場の問題ですが、少なくとも事物が見たり聞いたりした通りに存

在するとは、例えば、見誤りや、錯覚の経験からも単純には言い切れません。ものは存在するにしても、それを知る仕組み、手段と、相対的に存在することになります。こう考えてくると、私たちが知ろうと知るまいとそれに関わりなく、対象世界は私たちから離れて私たちに先だって存在（実在）するものだとは、簡単には言えません。そして、さらに、存在するから知るのではなく、存在することの内実は、知ることでないかとも思えてくるのです。

パース『論文集』

ある対象の概念を明晰にとらえようとするならば、その対象が、どんな効果を、しかも行動に関係があるかもしれないと考えられるような効果をおよぼすと考えられるか、ということをよく考察してみよ。そうすれば、こうした効果についての概念は、その対象についての概念と一致する。

— プラグマティズムの格率 (Maxim) —

...

私たちがあるものについてもつ概念は、そのものの感知しうる影響についての概念でありそれ以外のものをもっていると思うならば、それは自分を欺いているのである。

たぐいなく清らかな光を放つ数知れぬ宝石が

静かに大洋の深い底知れぬ洞窟に眠り

数知れぬ花が人知れず開いて紅らみ

砂漠の大气にその甘い香りをいたずらにただよわす

真っ暗な海底にある石が光っていると言うか否かはほとんど何の差異も生じないということ、すなわち現実には起こらない事情のもとで、何が起こるだろうかということ、を問うことは、事実にかんする間ではなく、事実の配列(説明)にかんする間にほかならないこと、海底に宝石があるとか、人跡未踏の砂漠に花が咲いているとか、といったことは、ダイヤモンドは圧力を加えられないときでもやはり硬いという命題と同じように、概念の意味よりもむしろことばの配列(説明)に関係ある命題である。

((中央公論社刊 世界の名著 59 『パース、ジェームス、デューイ』))

(3) 無限

無限とは何でしょうか。私たちは生活の中で、実際に、無限的なものについて漠然とではあるが承知しており、また、重要なところで無限を利用しています。けれども、そのことを、しっかりと自覚あるいは意識しているとはいえません。そして、

深く考えてみると、無限とは掴んだと思うと離れているような不思議な、分からないことが多いものなのです。

私たちに一番身近なのは、数の無限です。自然数を1, 2, 3, …と順に数えていく。1億になり、1兆になり、1京になる。それでも、さらに1を加えていくことができるから、数はいくらでも大きくなり得ます。限りなく続きます。一方、私たちはこうして数え上げた自然数の全体というものが存在すると思っています。存在すると思うとは、それについて何らかのことを発言できることです。自然数全体とは無限に続く自然数の全体だから、無限的なものの代表です。しかし、数といっても、私たちが現実を経験している物的ものはその大きさは限られています。例えば、この全宇宙を構成する素粒子の数、経験的にはこれよりも大きい数量はないかも知れませんが、それでも、現実に存在する素粒子の数は、存在する粒子ですから有限個です。一つ一つ数えていけば尽きます。だからこそ私たちが捉えることができるわけです。これに対して、無限は限りのないものです。数え切れないものなのです。限りのない大きさ、これは一体どのようなもののでしょうか。実際、無限は、限りがないから、現実に作り上げたり、経験的に捉えることはできません。作り上げたり、経験的に捉えることができるとは、有限ということだからです。にもかかわらず、無限は存在すると思われています。限界がない、固定化できないけれども存在する、そこに、無限の特徴があります。

数学では、少なくとも自然数全体（つまり自然数）の存在を認めています。実際、数学とは無限を認め、無限について研究する学問です。数学は無限のもつ性質を巧妙に用いていろいろな成果を上げています。例えば、電線に雀が100羽止まっていることは私たちに十分理解できます。1億羽止まっていることも、同じ原理で理解できるでしょう。しかし、それと同じ理解力で無限羽の雀が止まっていることを理解できるでしょうか。数学はそれを理解できるとして先に進むわけです。例えば、微分も、積分も無限概念なしには成立しません。科学の一部は、数学の応用であり、そのおかげを私たちの日常生活も被っているとすれば、日々の生活も無限と無関係ではありえないと言えます。しかし数学を離れたとき、いったいそれはどういうことなのでしょう。

小さい方の無限もあります。1 cmの長さを半分にし、また半分にしていく。それを順に続けていくと、簡単には、ついには0になると思うかも知れません。しかし、

ていねいに考えていくと0にはなりません。いくら小さくなくても少しは長さが残るからです。この最後のところはどうなっているのでしょうか。ここのところを、数学では、無くなってしまふ、つまり0になる（0に収束する）としています。それは無限等比数列の極限值の問題であり、この場合0になります。しかし、数学ではそうするとしても、現実にはそれはどういうことであるのか、いろいろ説明しようとする説明しにくい点が残るのです。

それのみならず、歴史的にも、無限について考えていった時、いろいろなパラドックスが存在しました。アキレスは亀に追いつけないという有名なゼノンのパラドックスもそうすし、無限集合についてのラッセルのパラドックス、その他いろいろあります。かくして、無限には、ある場合は、日常の論理と食い違う特別な論理が伴い、それが無限を成立させる基なのかも知れません。

数学を離れて別の例をあげれば、普通、あることがらが起こるには必ず原因があるとされます。とすれば、その原因にもまた原因があるはずで、さらに、原因の原因の原因もあり、このことは無限に続くことになります。この系列は現実にはどこかで止まって、そこに最終的な原因のようなものがあるのでしょうか。あるいは、止まらないとすれば、無限に続く先の先はどうなっているのでしょうか。その先の先に、すべてのことがらの原因ではあるが、自らは原因をもたない、無限の行き詰まりのようなもの、そういったものがあるのかどうか。哲学では場合によってはそのようなものを考えることがあります（第一原因などとよばれたりします）。ここでも、無限は、現実には経験できないにもかかわらず、存在するものとされます。そして、そういう意味で無限は私たちの思考の中でやはり特別な役割をしているのです。

さらに、意識という心の状態にも無限は関係してきます。意識とは、自分が今何々をしていると知っている、そのことを指すわけですが、するとすぐに、その知っていることをさらに知る意識が考えられ、このことは無限に続くことになります。

原因の原因、意識の意識、これらは、一般に「無限遡及」の問題とよばれます。

空間や時間も無限的なものと考えられています。空間のはて、時間の始まり、終わりはどうなっているのでしょうか。しかし、こういった無限の時間や空間の存在を前提にして私たちの生活は成り立っています。ここでも、無限は、十分自覚されているわけではないが、生活の基本的な所に入り込んでいるのです。

無限に対するものは有限です。本当は、有限とは何かと言われるとまた説明に窮

するのですが、とにかく具体的に経験されるものはすべて有限的であると言ってよいでしょう。実際、人間の経験の仕方は有限的です。まず、目で見ている範囲は有限です。遠くまで見ているようですが、網膜に写る範囲には限界があります。小さいものについてもそうです。顕微鏡で細かいものまで見たと思っていても、実際にはある限定されたところまで見ているに過ぎません。人間の能力、行為はすべて限界をもち、この意味で人間自体が本質的に有限的なものだといえます。場合によっては、有限であることをもって人間の定義としてよいのかも知れません。とすれば、有限なる人間に果たして無限をつかむ能力があるのでしょうか。あるとすれば、その能力とは具体的にどのようなものなのでしょう。このようにいろいろな問題がでてきます。

ゼノンのパラドックス

運動にかんするゼノンの議論は4つあって、それらは解決しようとする人々に困惑を与える。

まず第1の議論は、移動するものは、目的点へ達するよりも前に、その半分の点に達しなければならないゆえに、運動しない、という論点にかんするものである。

第2の議論はいわゆるアキレウスの議論である。すなわち、走ることの最も遅いものですら最も早いものによって決して追いつかれないであろう。なぜなら、追うものは、追いつく以前に、逃げるものが走り始めた点に着かなければならず、したがって、より遅いものは常に、いくらかずつ先んじていなければならないからである、という議論である。

(岩波書店刊 アリストテレス全集第3巻 『自然学』)

デデキント 無限集合の定義

集合Sは、もしそれ自身のまことの部分集合に掃除(1対1対応する)ならば、無限集合、そうでないなら有限集合であるという。

(岩波文庫 デデキント『数とは何か、何であるべきか』)

ラッセルのパラドックス

その要素が集合である集合(集合の集合)を考える。こういった集合は集合を要素とするから、集合である自分自身が自分自身の要素であることも考えられる。もしそのような集合があったときそれらの集合を第2種の集合とよび、そうでないものを第1種の集合とよぶことにする。いま第1種に属するすべての集合の集合を考え、それを集合Rとする。このとき集合Rは第1種であろうか、第2種であろうか。

第2種とすればそれは自分自身を要素として含むから、その要素の1つに集合Rがあることになる。しかし集合Rは第1種の集合の集合だから、その要素の1つとして集合Rは第1種の集合でなければならない。一方集合Rを第1種の集合とすれば、集合Rは第1種の集合として集合Rの要素である。すると集合Rは自分自身を要素として含むから、第2種の集合でなければならない。

(岩波文庫 ラッセル『数学論文集』)

(4) 実在とつじつま —「莊周、夢に胡蝶となる」—

中国の古典『莊子』の「齋物論篇」に、「莊周、夢に胡蝶となる」という文があります。これを手掛かりに考えてみます。莊周、つまり、莊子がある日、胡蝶になった夢をみた。ひらひら舞って実に楽しかった。そしてそのとき、自分が莊子であることはすっかり忘れていた。しかし夢から覚めてみればまぎれもなく自分はすなわち莊子である。はたしてこれは自分が夢で蝶になったのだろうか。逆に、今現実にいる自分は蝶がみている夢ではなかろうか。蝶が自分の夢なのか、自分が蝶の夢なのか、どちらなのだろう。自分が現実で、蝶は架空の夢であるとしても、その根拠は何か、というのがその内容です。

実際、普段、確実に手ごたえがあると思っている現実、自分を含めての一切は、夢ではないのか、ふとそのように思うことが日々の生活の中でないわけではありません。でも、覚めてみると、常識にしたがって、それに科学も加勢して、私たちが生きているこの対象世界は、夢などではなく、確実な存在だと思われてきます。しかし、ここで、「確実な」は後回しとしても、「存在」とは、「ある」とは、どのようなことなのでしょう。

目の前に机が存在する、これは確実です。なぜなら、私たちはその机の上で確かに字を書いており、そのとき机には手ごたえがあるし、身体をぶつければ痛い。さらにそれは、床の上にとっしりとして重くあり、家具工場でしかるべき製造過程を経てできあがったものであることも知っています。机の色はグレーで、重さは何キロ、これも知っています。しかしながら、これらのことを知っていることが、すぐに机の存在を知ったことになるのでしょうか。なぜなら、もし目の前の机が夢であったとしても、この通りであることはありうるからです。もしその机が透明で、重

量もなく、その置かれている場所を突き抜けて自由に通過することができたりしたら、これはありえないことだから、夢であったとしてもいいかも知れません。しかし、その上で字が書けて、机の置かれた場所を通り抜けることができないからといって、それは夢ではないとは必ずしも言えません。そういう夢もおこりうるからです。

机が、私たちの知っている通りの机であって、字が書け、叩けば痛い、つまり常識や科学のいう通りにあるとして、しかし、これは、「存在する」というのではなく、「つじつま」があっているということではないでしょうか。夢でも、いわゆる現実におけると同じようにつじつまが合っていたとしたら、どちらが夢で、どちらが現実であるのか、どうやって判定できるでしょうか。荘子の言うように、区別はつきません。夢はしばらくすれば覚めるが現実には覚めないというならば、決して覚めることのない夢も考えられるだろうし、覚める前にこちらの方がいなくなってしまう、ということもありうるのです。

実際、私たちの生きている現実をそっくり夢であると考えて日々の生活を送るとしても、つじつまが合っていれば生活の内容には何の変わりもありません。

また、こんなことも考えられます。通俗に、私たちは死ぬとあの世に往くと言います。あの世に往って、蓮の台の上で生活するというのです。この場合、現世とあの世はしっかり区別されています。しかし、もしかしたら、今ここでこうしている生活は、常識のいうようなこの世の生活ではなく、あの世でのそれかも知れません。ここはあの世で、私たちは、今、あの世にいてそこで生活していると考えられるのです。そうでないとするなら、それを打ち消す根拠があるでしょうか。あの世でも、現世と同じように話のつじつまはすべて合っているとしてのことですが。

こんなふうに考えていくと、現実とは何か、存在（実在）とは何か、確実性とは何か、これらの意味はなかなか分からないものになります。分からないながら常識は、夢と現実を、単に考えた限りでの存在と実在を、区別しています。しかし、実際、私たちの生活の中で実質的に意味をもつのは、そこにある存在物の他の存在物との差異とそれらの関連の仕方、いわばつじつま合わせだけなのです。私たちにとって意味があるのは「つじつま」だけであって、例えば、机は、私たちにとって、夢のものでも、あの世のものでも、現実の机であっても何でもよいのです。ただその上で字が書ければよい。実在であるかどうかは余分なことで、実在であったとし

でもそのことによってことがらに実質的な意味は何も加わりはしないのです。このようにも考えられます。

常識にしたがって（ということはそのような訓練を受けてということですが）、確実に存在していると思込んでいる私たちの周りの世界について、それが存在しているとはどういう意味かという、このような疑問もでてくるのです。

『莊子』「齊物論篇」

昔、莊周、夢に胡蝶となる。栩栩然として、胡蝶なり。自ら愉しみて、志に適するかな。周たるを知らざるなり。俄然として覚むれば、すなわち遽遽然として周なり。知らず、周の夢に胡蝶なるか、胡蝶の夢に周なるか。周と胡蝶とは、すなわち必ず分あり。これを物化という。

(5) 自己

私たちは生きています。それでは生きているとはどういうことかと聞かれると、十分には説明できませんが、常識的にはそう考えています。生きているのはもちろん自分です。生きている自分というのは、私たちに最もなじみ深いものですから、したがって、自分が存在することは自明であり、自分については知ろうと思えば、どんなことであっても、直接に、確実に知ることができると考えています。例えば、この部屋に入って来たのは自分である。そこで人の話を聞いているのも自分である。話の内容について今考えているのも自分である。みんな分かりきったことです。

しかし、あらためて考えて、この自分とは何なのでしょう。存在とか実在が何であるのか分からなかったと同様に、そう言われるとなかなか面倒です。むしろ、自分の存在こそ、自分の存在を確かめうるのは自分しかないとなれば逆に、あると思っていれば、本当はないのかも知れません。

ここに、よく知られた禅宗のエピソードがあります。中国禅宗の第2祖になる慧可は、開祖達磨のところへ悩みながら来て、「心の問題を解決したいのですが教えてください」と言いました。ここで心とは自己のこととあってよいでしょう。そのとき、達磨の答えは「教えてやるから心をここへ持って来い」でした。慧可はあわてて心すなわち自己を探したがどこにもみつけることができませんでした。そこで、

はたと気づいたというのです。このように問い詰められると、自己の存在は、必ずしも明らかではなくなってきました。

こんな例はどうでしょうか。頭から足先までこれは私たちの身体です。自分あるいは自己とはとりあえずはこの身体全体を指すとして、それでは髪の毛を切ったり、爪を切ったりしたとき、切り落とした髪の毛や爪は、自己なのでしょう、自己ではないのでしょうか。常識ではいったん身体から離れた髪の毛や爪は自己ではないとされます。さっきまで自己の一部であったのに、それは何故でしょうか。もっと極端に、事故で片足を切断しなければならなくなったとしましょう。そのときなぜ自己は切断した脚の方ではなく、頭とか心臓のついている方にあるとされるのでしょうか。自己は脚にはない、頭や心臓の方にあると言うなら、それでは、頭を取ってしまったとしたらどうでしょう。もとより頭自身を取ってしまえば現実には死んでしまいますが、ここでは、脳の働き、つまり意識がなくなったら自己はどこにあるかという問題なのです。

自己とはつまり意識のことで、意識あるいは脳がなくなるとともに、自己もなくなるともいえますが、脳がなくなっても、なくなり方によっては、しばらく、心臓は動いていますから、そのときは、自己も、まだ無くなったわけではなく、かろうじて心臓の方にあるとも言えないことはありません。これは脳死と身体死の問題で、そこをどう答えるかには微妙なところがあります。常識は、身体が自己だとしていますが、自己と関連させながら、身体とは何かと考えると、必ずしも簡単ではないのです。

一方、今度は方向を変えて、今、私が床の上に立っているとします。この場合、今の私とは、「床に立っている」この私のことです。ある意味では、床も私の構成要素で、自己とは、私の身体と床を合わせたすべてであるとも言えないことはありません。とすれば、床はこの部屋の床であって、したがって今はこの部屋にいる私だから、この部屋ともども、自己だともいえて、さらに、この部屋は日本列島にあり、順に、地球、宇宙にあるから、それらも含めての自己だとも言えます。

要するに、自己と自己の外の境界線を、小さく内側に向かっては、身体、脳、心臓、大きく外に向かっては床、部屋、地球、宇宙、その間のどこに引いたらよいのでしょうか、こういう疑問もでてくることになります。

自己はまた、反省したり、後悔したり、いろいろ悩む主体でもあります。これも

自己の特徴です。しばしば真実の自己という言い方をしますが、多くの場合、自己についての悩みは、現に生きている自己が真実の自己ではなく、自分は虚偽の自己を生きているのではないかというところに生じたりします。ここでもまた、このように真実の自己、虚偽の自己、そして2つを分ける基準は何か、何に照らし合わせて、真実の自己等というのか、真実の自己はどこにあるのか、となると、ますます自己について分からなくなってきました。

また、自己は行動の主体であるともされます。奇妙な言い方ですが、私たちは、普通、自分の行いは全部自分の行いだと思っています。ボランティア活動に参加するとします。参加するのは自分の意志によってであって、活動しているのは自分以外の何ものでもありません。よい映画をみて感動して泣いています。感動して泣いているのは自分である。こんなことは当たり前であるというかも知れませんが、しかし、ここで本当に自分の行いは自分の行いなのでしょう。次のことを考えてみます。

私たちは普段周りの事物に名前をつけて、それによってその対象を指示しています。名前は事物を表わす記号とされます。これは言葉の根本的な役割ですが、これに関係してアメリカの「一般意味論」の指導者、S. I. ハヤカワ (S. I. Hayakawa 1906-2000) は、人は、ものに名前をつけるのと同じように、自分自身にも名前をつけて、自分自身の記号化を行っていると言います。すなわち、私はサラリーマンであるとか、よい父親であるとかいう、そのことです。この名づけられた自分を、「記号的自己」とよぶことにします。ハヤカワは、人間は、ただ自分に名前をつけるだけではなく、このつけた名前つまり記号的自己の方を、存在する本物の自分よりも、大切にし、それを保持、高揚するように生きる動物であると言うのです。例えば自分を勇敢な兵士だと記号化したとします。そうすると、あるいは人間という個体としては滅びようとも、記号的自己である勇敢さを保持、高揚するために、まさに勇敢にも銃弾の中に飛び込むという行動をとるのだと言うのです。人は他の動物と違って、まず記号的自己という自己像をつくる。そしてその後は、その像に合うように、「それらしく」を原理として、それに合わせて行動する。とすれば、実際に行動を起こさせる主体、主役はよく見てみれば、本当の自己ではなく記号的自己という人工物であったこととなります。

『景德伝燈録 卷三』

光師の誨励を聞くや、潜に剃刀を取りて、自らの左臂を断ちて師の前に置く。師曰く、汝、今臂をわが前に断つ、求むること亦可なるものあり。師よって、名を易えて慧可と曰しむ。光曰く、諸仏の法印は聞くを得べきやと。師曰く、諸仏の法印は人に従って得るにあらず。光曰く、我が心未だ寧(やす)からず。乞う、師、与(た)に安んぜんことをと。師曰く、心を将(も)ち来たれ、汝が与に安んぜん。光曰く、心をもとむるについに得べからず(不可得)と。師曰く、我、汝が与に心を安んじおわれりと。

(6) 思い込み — 大鵬と ^{ひぐらし} 蝸, ^{こばと} 学鳩 —

同じ『莊子』の「逍遙遊篇」に「大鵬と蝸, 学鳩」の話があります。大鵬は巨大な鳥で、飛び上がろうとしてその翼で海面を打つと、その波は三千里に及ぶとされます。つむじ風に乗って天に上がれば、一飛びで九万里行くことができます。夏の大風に乗ってはるか南の空に飛び去るのです。この話を聞いて、体も羽も小さいヒグラシとコバトが笑って言うのです。自分らが一生懸命飛んでも、楡の木の梢から梢に移ろうとして、場合によっては達しない事もある。大鵬の飛び方のようなそんなバカな話があるものか。

この話を私たちに引き付けて考えてみたとき、私たち人間はこのヒグラシ、コバトではないでしょうか。私たちは、日常、私たちなりに生活し、そして様々なことながらについて、ああだ、こうだと知ったつもりになっています。しかし、それはヒグラシ、コバトと同じで、自分の生活圏の中で、身の回りの狭い範囲でつじつまがあっているに過ぎないのではないのでしょうか。私たちが、いわば自分の常識にしたがって、確実だと信じている考え方、そしてその上に築き上げている一切のもの、それらは、ヒグラシ、コバトの生活、知識と同じく、極めて限られた狭い範囲に適合するものに過ぎず、どこか外に私たちの思いも及ばなかった、例えばこの場合の大鵬のような世界がある、そして、確実だと思って受け入れているこの世界は、本当は、なかったり、あるいはその大きな世界のほんの一部に過ぎない、そのようなことがありうるのではないのでしょうか。ヒグラシ、コバトにとって、大鵬のことが全く思い及ばなかった様にです。

前にも述べた通り、自分が承知していると思っていることが、正しいという保証はありません。絶対に正しいと言い張るとき、それでは、絶対にとは何か、正しいとは何でしょうか。本来、正しさというのは各々の思い込みであって、思い込み以上の根拠はないのかも知れません。

さらにまた、私たちは、正しさは一つしかない、これも思い込んでいます。大鵬のことがらが正しければ、コバトのことがらは間違いであると、普通は思っています。コバトのことが正しいのならば、大鵬のことは架空の物語だとされるわけです。しかし、同じことがらについて正しさが二つ以上あってはなぜまずいのでしょうか。極端に言えば、私たちが生きている世界が同じ確実さで二つ以上存在するとして、差し支えがあるのでしょうか。このごろは、一つには文化人類学などの研究方法が理解されてきたことなども影響して、いわば相対主義的なものにとらえ方も一般的になってきました。例えば、国家や政治体制などについてもこれではなくてはならないという言い方はされずに、いろいろなやり方がありえて、お互いの長所を認めあって、仲よくやっていくのが民主主義であるとされたりします。また、宗教は本来、絶対的な正しさを主張するものであり、ある意味では排他性を本質とするものでもあるのですが、ここでも物分りよく、互いに他の宗教の立場を認め合おうと努力したりしています。しかし、ここにあるのは、本来正しさは一つであるが、どれが正しいかは有限的な人間には今のところ確実には判定できず、また人間は間違ふこともありうるから、そこで自分の立場を言い張るのではなく、相手の立場も認めておこうという意味での謙虚さなのです。そこには依然として、正しさは一つだけれど、という前提は残されています。どちらかが正しいはずだけれど、どちらが正しいかの判定ができないから、おとなしくしておこうということにすぎません。そういった謙虚さは、それはそれとして大切ですが、これとは別にもっと根本的に真理は二つ以上である（多元主義）と考えることもできるのです。世界は、本質的に、複数である、原理はひとつではない、というふうに。例えば、日常生活で、多くの人は物心二元論を受け入れています。これなどは、物についての真と、心についての真が、独立して2つあるという主張です。

いずれにせよ、最も基本的なことで、信じきっていて、自分の考えている以外にはないと思っていることでも、思いもかけないやり方で、ことがらはそれとは違っていたということがありうるのです。世界の在り方は、自分の考えていたのと思

もよらなかつた仕方では違っているのかも知れない、莊子の文はそのことを示唆しています。

『莊子』 逍遙遊篇

北冥に、魚有り。その名を鯢と為す。鯢の大きさ、其の幾千里なるか知らざるなり。化して鳥と為る。其の名を鵬と為す。鵬の背は、その幾千里なるか知らざるなり。怒りて飛ぶに、其の翼は垂天の雲の如し。是の鳥や、海運けば、則ちまさに南冥に徒(ツ)らんとす。南冥とは天地なり。

且つそれ、水の積むこと厚からざれば、即ち大舟を負うに力無し。杯水をくぼみの上に覆せば、即ち芥これが舟となるも、杯を置けばすなわち膠す。水浅くして、舟大きければなり。風の積むこと厚からざれば、即ちその大翼を負うに力無し。故に九万里なれば、風はここに下にあり。しかる後、即ち今、風にのる。背に青天を負いて、これを遮るものなし。しかる後ま將に南に図らんとす。

蝸と学鳩とは之れを笑いて曰く、我決起して飛び、榆坊にいたるに、時に則ち至らずして地にたたきつけられるのみ。なんぞ九万里に之(マ)て南するを以て為さんや、と。近くの野原を行く者は三食して帰るも、腹なお果然たり。百里を行く者は、夕べに糧をつき、千里を行く者は、三月糧を集む。この二虫は、また何をか知らんや。

小知は大知に及ばず。小年は大年に及ばず。何を以てその然るを知るや。朝だけの茸は昼をしらない。小さな蟬は季節を知らな。これ小年なり。楚の南に冥霊なる者あり。五百歳を以て春となし、五百歳をば秋となす。上古に大椿なる者あり。八千歳を以て春となし、八千歳を以て秋となす。

これ小大の弁なり。

(7) 無常

私たちは、身の周りのものごとや経験することからは変化するものだと心得ています。例えば、学生について、自分は、今は教室で黒板を前に座っているが、夕方になれば、自宅で、今度は食卓に向かって座る。今は青年であるが、30年も経ればかなりのおじさん、お婆さんになっている。これは変化です。科学などもそもそもは物質の変化の仕方を研究する学問です。

そのことは承知しているのですが、その一方で、私たちは、基本的にはものごとには変化しないと確信してもいます。先の例でいえば、黒板の前にいる自分も、夕刻に食卓の前にいる自分も同じ自分だから変化していないとも考えているわけです。

現在の自分も30年後の自分も自分としては同じである。科学においても、現象は変化するとしても、物質そのものあるいはものの本質は変わらないとされ、また、科学法則自体も変わらないものであって、だから法則とされるわけです。

つまり、私たちは、今私たちに与えられている状況、与えられているものごとを、表面は変化しても基本的には変化しないものとしてみる傾向があります。ことがら、あるいは今の状況は本質的には永遠につづくと思う、あるいは思いたがるわけです。私たちにはどうしてもものごとを変えないものとして固定的にとらえる傾向があります。ことがらを徹底して変化するものとして考えること、ことがらを変化そのものとして考えることは、私たちにとって難しいことのようにです。

しかし、そうであっても、ことがらも状況も、変化します。例えば、自分というものについて、生理学によれば、細胞は刻々と入れ替わっており、呼吸する酸素も、受容し排泄する栄養素も、一時として同じものではありません。そして、そういったものの総合が自分であるなら、少なくとも物質的には、私たちは時々刻々違ったものであることとなります。それでも、自己については、物質的にはそうであっても、心は変わらないと反論されるかも知れません。しかし、ここで、とりあえず心の働きとして、対象を見ること、何かにある感情を抱くことを考えれば、この場合、見る対象、見た結果として心に生じた像、感情を起こした原因であることがら、それによって起こされた感情、これらは刻々違ったものです。そういった働きのことを心とよぶとすれば、心も一時として同じものではないこととなります。

さらに、ものは変化する、永遠ではありえないことを徹底して考えさせる、誰しも避けられない一つのことごとがあります。それは、人間は、いつかは死ぬことです。もっとも、それでは「死」とは何かと問えば、一旦死んで生き返ってそのことを報告することは定義によってできないし、また単純に、死とは、肉体あるいは心が滅びることであると答えても、その心とか、肉体すなわち物とは何か詳しく問うとはっきりしませんから、死の意味もはっきりしているとはいえません。それ故、人間は、いつかは死ぬといっても、その意味を十分に理解しているわけではありません。本当に人間は死ぬのだろうか。あるいは、人間は本当に生きているのだろうか。根本的には疑問が残るところです。しかし、常識では、人は死ぬことになっていますから、その常識にのっていえば、一応万人にとって、死は人間の遭遇する、避けられない変化の分かりやすい例とってよいでしょう。

死に徹底して示されるように、ものが変化することは、言い換えれば「常の無いこと」であって、「無常」ということです。無常とは、特に仏教においてその思考の出発点になる根本的なことがらです。死における無常について、ここではよく知られた蓮如上人の「白骨の文」をあげておきましょう。

現代語で要点をいうと次のようになります。

「おおよそはかないものは人間の一生である。未だかつて1万年生きたということは聞かない。一生は過ぎやすい。死は、自分が先か、人が先か、今日かも知れないし、明日かも知れない。朝には紅顔の若者が、夕には白骨になるのである。死んでしまえば眼は閉じ、息は永久に絶え、紅顔は変じて、桃の花のようだった美しい姿もなくなってしまふ。そのとき、親類縁者が集まって嘆き悲しんでも、どうしようもない。とんだことになったとして、火葬にすれば、ただ白骨だけが残るのである。」

また、命の終わりということでもなく、日々の身の周りの変化は、以前の状態がなくなってしまうという意味で、小さな死とも言えないことはありません。今部屋に坐っていますが、時間が来れば、外に出て行く、これは、部屋に坐っている自分からいえば、自分の死といってもよいものです。部屋の自分は死んで、外の自分として生きかえるのです。こういうふうに考えれば、私たちは、日々、時々刻々、死んでいて、そして、また別の生を受けているのだと、そう言えないこともありません。そのとき、そこに、その経過を通して持続されるものは、何もないことになります。

人間に死がつきまとう限り、いかに私たちが望んでも、ことがらは永遠ではありえません。ものやことがらは変化を本質とします。習慣的に、そのことが考えにくいとしても、こちらの方が本当でしょう。とすると、これまで、私たちの生活は基本的には変化しないものであるとして、その前提の上に組み立てられてきているのですが、また、そういった考え方が、いわば常識とされているのですが、考えてみれば、はなはだ心もとないものなのです。もし、その前提をひっくり返して、ものやことがらは根本的に無常である、つまり、常に変化しており、継続的なものはそこにはないとするなら、また、私たちの生活の仕方もすっかり変わってくるのです。

蓮如上人「白骨の御文」

それ、人間の浮生なる相をつらつら観ずるに、おうよそ、はかなきものは、この世の始中終まぼろしのごとくなる一期なり。されば、いまだ万歳の人身をうけたりという事をきかず。一生すぎやすし。いまにいたりて、たれか百年の形体を保つべきや。我やさき、人やさき、けふもしらず、あすもしらず、おくれさきだつ人は、もとのしづく、すえの露よりもしげしといえり。されば、朝には紅顔ありて、夕べには白骨となれる身なり。すでに無常の風きたりぬれば、すなわちふたつのまなこたちまちにとじ、ひとつのいきながくたえぬれば、紅顔むなしく変じて、桃季(トウ)のよそおいうしないぬるときは、六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にその甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならねばとて、野外におくりて、夜半のけぶりとなしはてぬれば、ただ白骨のみぞのこれり。あわれというも中々おろかなり。されば人間のはかなき事は、老少不定のさかいなれば、はやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏もうすべきものなり。

(8) ヨブ記(1)

旧約聖書に「ヨブ記」という章があります。

昔、ヨブという名の人がありました。この人は潔白で正しく、神を恐れ、悪から遠ざかっていました。つまり、どこにも咎められる筋合いのない生活をしていただけです。しかしサタン挑戦と神の試しによって、そのヨブにあるとき以降、災いが次々にふりかかってきます。

まず、ヨブの留守中、その家に、蛮人の襲撃、火事、台風がつづいて起こり、彼の財産である家畜、家が失われ、雇い人、さらに何人かの自分の娘まで死んでしまいます。それでもヨブはこれらのものはすべて後から身についたものであり、生まれてきた時はたった一人であったのだからとして、耐えます。

ところが次に、災いは自分の身体に及ぶこととなります。頭のとっぺんから足の先まで全身、悪性の腫れ物でおおわれ、膿と痛みで骨と皮と肉はくっついてしまい、これがはたしてヨブであるのかどうか分からない程に、姿かたちが変わってしまったのです。さすがのヨブも嘆きます。自分は正しく生きてきて、悪いことは何もしていない。にもかかわらず、なぜこうも苦難がふりかかるのか。ヨブの嘆きです。

ヨブほどでなくとも、こうしたことは世の中に往々にしてあるものです。自分が何か不正をして、その報いとして悪いことが起こるのなら仕方がないのかも知れませんが。あるいは、自分のやり方がまずくて、失敗をして、結果が悪く出たのなら、これも納得することができます。しかし、ヨブに象徴される不幸は自分に何の咎も

ないのにふりかかる災いです。これは、世の中には、理不尽、不条理なるものが存在するという事です。どう考えても納得いかない、にもかかわらず、容赦なく振りかかってくる、自分にとって望ましくない事態が存在するという事です。悔しく思っても、誰に訴えても、どうにもならない不条理な災いがあるということです。

私たちは日常の生活で、自分に都合の悪いことは、基本的には起こらないものだと思います。もっとも、不幸の実例は、私たちの周りにいくらでもあります。そのことは十分承知しています。しかし、それでも私たちは、不幸は、一般的には起こらない、例外的なできごとだと思っははいないでしょうか。基本的には私たちの生活は、少なくとも大枠は、自分に都合のよいように進行し、時折、残念ながら、例外として、思う通りにいかないことが起こる、そんなふうを考えているのではないのでしょうか。しかし、それは思い込み、あるいは、希望であって、ことがらがそうであるという根拠も保証もあるわけではありません。本当は、ことがらは思う通りにいかないのが普通であって、むしろ幸せな状態の方が例外なのかも知れません。もしこのように考えるならば、そのときはまた私たちの生活の仕方とも根本から変わってくることになります。

旧約聖書 「ヨブ記」

ウツの地にヨブという人がいた。無垢な正しい人で、神を畏れ、悪を避けて生きていた。

・・・主はサタンに言われた。「お前はわたしの僕ヨブに気づいたか。地上に彼ほどの者はいまい。無垢な正しい人で、神を畏れ、悪を避けていきている。」サタンは答えた。「ヨブが利益もないのに神を敬うでしょうか。あなたは彼とその一族、全財産を守っておられるではありませんか。御手を伸ばして彼の財産に触てごらんさい。面と向かってあなたを呪うにちがひありません。」主はサタンに言われた。「それでは彼のものを一切、お前のいいようにしてみるがよい。ただし、彼には手をだすな。」

・・・ヨブのもとに一人の召使が報告にきた。「天から神の火が降って、羊も羊飼ひも焼け死んでしまいました。御長男のお宅で皆さまが宴会を開いておられました。すると荒野の方から大風が来て四方から吹きつけ、家は倒れ、若い方々は死んでしまいました。」

・・・ヨブは立ち上がり、衣を裂き、髪を剃り落とし、地にひれ伏して言った。「わたしは裸で母の胎を出た。裸でそこに帰ろう。主は与え、主は奪う。主の御名はほめたたえられよ。」このような時にも、ヨブは神を非難することなく、罪を犯さなかった。

・・・サタンは言った。「皮には皮を、と申します。まして命のためには全財産を

差し出すものです。手を伸ばして彼の骨と肉に触れてごらん下さい。面と向かってあなたを呪うにちがひありません」。主はサタンに言われた。「それではお前のいいようにするがよい。ただし命だけは奪うな」。

・・・サタンはヨブに手を下し、頭のでっぺんから足の裏までひどい皮膚病にかからせた。ヨブは灰の中に座り、素焼のかけらで体中をかきむしった。

・・・やがてヨブは口を開き、自分の生まれた日を呪って、言った。「わたしの生まれた日は消えうせよ。・・・罪と悪がどれほどわたしにあるのでしょうか。わたしの罪咎を、示して下さい。なぜあなたは御顔を隠し、わたしを敵と見なされるのでしょうか。・・・このようにされればだれでもしみに食われた衣のようになり、朽ち果てるほかはありません。・・・神よ、わたしはあなたに向かって叫んでいるのに、あなたはお答えにならない。御前に立っているのにあなたはご覧にならない。あなたは冷酷になり、御手の力をもってわたしに怒りを表わされる。わたしを吹き上げ、風に乗せ、風のうなりの中で翻弄なさる。わたしは知っている。あなたはわたしを死の国へ、すべて命あるものがやがて集められ家へ連れ戻そうとなさっているのだ。

(9) ヨブ記 (2)

ヨブの話はまだ続きます。実は正しい人ヨブに正しくなかった事が、1つだけありました。それはヨブが自分を正しいと思っていたそのことです。ヨブの嘆きは、自分が正しいにもかかわらず災いを受けているというところにあつたのですから、自分の正しさはそこで大前提になっていました。ヨブはそのことに気づきます。究極的にあることの正しさを判定できるのは、あるいは、正しさを作り出すのは、神だけであつて、人間が自分の立場からそのようなことを行うのは越権(罪)であることに気づくのです。そのとき、神は、ヨブの傷を癒し、財産ももとに数倍して戻し、その試みを解きました。

これは聖書の話ですが、聖書を離れても、はたして私たちにことがらの正しさを判定する権限があるのでしょうか。あるいは正しさを判定する能力があるのでしょうか。例えば、自分が正しいと思ってやった行為が、人を不幸にしていたというようなことがよくあります。動機はよくても結果まで見通せなかったのです。自分が正しいといくら思い込んでも、それは自分の知識、見通しの及ぶ範囲内の正しさに過ぎません。もっと広い、気づかなかつた世界があり、その中では、自分の正しいと思っていることが、かえって不正になる、そういった状況も考えられます。思

い込んだ正しさはあくまで自分の正しさで、絶対の正しさではありません。自分の正しさを絶対の正しさとして人にも強制し、結局不幸を招いた例は歴史にも、身の周り、例えば、家族との間にも、知人との間にもいくらでもあります。自分の思い込みが他人を不幸にするわけです。動機がよければことからはまずくいつでも許されるなどと言われもしますが、それは自分に都合の良い言い分で、厳密な議論ではそうはいかないのです。

自分の思ったことが絶対に正しいという思い込みには根拠がなく、根拠がないばかりか、それを主張する事自体が、好ましくない結果を生ずる、自分がそのことを意図しなかったとしてもです。このように、自分の思いだけが正しいと考えていたことは、ある場合は間違いであり、間違いを間違いと知らなかったことは無知と言えます。それだけなら良いとしても、徹底していえば、本当は知らないのに、あるいは人間は本当のことを知る能力は本質的にないのにもかかわらず、知っているとして（知ったふりをして）、知りうるとして（越権して）行動していたとすれば、ここには無知以上の問題が含まれることとなります。これらは、ありていにいえば、謙虚ということですが、人間は本質的に謙虚でなければならないことは、人間とは何かにかかわる根本問題なのです。

旧約聖書 「ヨブ記」

主は嵐の中からヨブに答えて仰せになった。

「これは何者か。知識もないのに、言葉を重ねて、神の経綸を暗くするとは。男らしく、腰に帯をせよ。わたしはお前に尋ねる、わたしに答えてみよ。わたしが大地を据えたとき、お前はどこにいたのか。知っていたというなら、理解していることを言ってみよ。誰がその広がりやを定めたかを知っているのか。誰がその上に測り縄を張ったのか。・・・お前は海の湧き出るところまで行き着き、深淵の底を行き巡ったことがあるか。死の門がお前に姿をせ、死の闇の門を見たことがあるか。お前はまた、大地の広がりやを隅々まで調べたことがあるか。そのすべてを知っているなら言ってみよ。・・・全能者と言いつ争う者よ、引き下がるのか。神を責めたてる者よ、答えるがよい。お前は神に劣らぬ腕をもち、神のような声をもって雷鳴をとどろかせるのか。・・・あえてわたしの前に立つ者があれば、その者には褒美を与えよう。天の下にあるすべてのものはわたしのものだ」。

ヨブは答えて言った。

「わたしは軽々しくものを申しました。どうしてあなたに反論などできましょう。わたしはこの口に手を置きます。ひと言語りましたが、もう主張いたしません。ふた言申しましたが、もう繰り返しません」。

・・・あなたは全能であり、御旨の成就を妨げることはできないと悟りました。”これは何者か、知識もないのに神の経緯を隠そうとするとは”。その通りです。わたしには理解できず、わたしの知識を越えた驚くべき御業をあげつらっておりました。”聞け、わたしが話す。お前に尋ねる、わたしに答えてみよ”。あなたのことを、耳にしてはおりました。しかし今、この目であなたを仰ぎ見ます。それ故、わたしは塵と灰の上に伏し、自分を退け、悔い改めます」。

主はヨブを元の境遇に戻し、その後のヨブを以前にも増して祝福された。ヨブは長寿を保ち、老いて死んだ。

(10) まとめ

(1) に述べたように、哲学は、安定した状況には、出てこないものでした。例えば、常識や現行の科学にコミットして生活できている限りは、現状は確定した状況にあり、内部問題はあっても外部問題はないから、そこには哲学は不要でした。しかし、こういった確定した状況に、時に、疑問が生じる、あるいは不満が起こらないわけではありません。それは、いわば、確定した状況という確実な縫目に生ずるほころびのようなものです。そして、そうしたほころびに気づく心が、哲学の出発点であるとして、その代表的なものとして、疑問を抱く心と、無常を感じる心の2つをあげたのでした。

「疑問を抱く」、つまり「懐疑」とは、自分が分かっているつもりであったことが、実は分かっていたのだと気づくことです。さらには、分かるとはどういうことであるか反省してみることもあります。分かって行動するというのが、人間生活の基本ですから、このことは重要です。上に述べてきたことの中、(2)～(6)はそんな問題にかかわる材料でした。

「無常を感じる」とは、つきつめて言えば、自分の思う通りにならないことがあることに、あるいはことがらは自分の思う通りになるとは限らないことに、気づくことです。それによって、私たちの生活の仕方が変わってきます。上の(7)～(9)ではそこを考えてみました。

懐疑とは、私たちは、本当は何も分かっていないということです。無常とは、私たちはすべてを思う通りにはできないと承知することです。したがって、この2つは、併せていえば、知ることと行うことについて、自分が万能ではないことの承認

になります。

懐疑も無常観も、ことがらをそうと思い込んでいたり、信じ切っているところには生じません。思い込むことや信じ切ることは疑わないことであり、その場合は何が起ころうとも不満はないから、思い通りにならないという意識は出てこないのです。もっとも、思い込むことや、信じるのが、否定すべきことがらであるというのではありません。それどころか、状況を確定したものとみることは、少なくとも部分的には、思い込むこと、信じ切ることであり、その上に、私たちの行動や生活は成立するのですから、これは生活の基本中の基本でもあります。

しかし、思い込むことや信じることの中には、時にはほころびが見つかり、そこに哲学の芽がでてきます。だから、懐疑や無常を感じることは、哲学の出発点なのです。哲学はこのように現状に対する批判的な目に基づく思惟なのです。

これに対して、往々にして、以上と全く逆に、哲学は、最終的な絶対的な確実さを求める学問であるという主張があります。現状は仮に不確実、不安定的に見えても、その奥に、安定して確実な状況があつて、それを見つけて、現状を最終的に安定したものに思うところに、哲学の役割があるとする立場です。この立場に立てば、哲学は思い込み信じこみの真実さを確認しようとする思惟であるとなります。

しかし、私は、それはむしろ逆で、哲学は、確定された状況に不確定な要素をみる、あるいは確定した状況をむしろ壊そうとする批判的な活動であると思うのです。したがって、状況を確定したものと考えている限り哲学は不要です。確定した状況を不確定な状況と感ずる、いいかえれば、その根拠として、自分が万能ではないと知るところに哲学の出発点があると思うのです。

とはいっても、現状の不確定性の自覚も哲学だけのものではありません。現状の不確定さは、具体的には、一般の学問の中にも、日常の智慧、日常の生活の中にも頻りに現れます。その時、それを、自覚し、批判的に捉えるのも、一般の学問であり、日常の智慧、日常の生活でもあります。だから、哲学は、独立した学問とも言えるし、一般の学問の中や、日常の智慧、日常の生活の中に見られる、批判的思惟の部分の指すと言うこともできます。

このようにして露呈した不確定な状況を、確定された状況にする努力は、一般には学問の役割であり、それほど大げさに言わなくても、日常の智慧、日常生活そのものでもあります。しかし、また、哲学も、状況を確定しようとする活動に参加し

ます。ただし、他より、多少、根源的な部分に目を向けながら、ということになる
のでしょう。

先に述べましたが、私たちの生活は、ある与えられた状況のことであり、そこに
新たに問題が生じ、状況が不安定になり、次に、その状況を、安定させる努力がな
され、その結果、状況は、とりあえず安定したものになる、このことの繰り返しで
す。この繰り返しが、いつか、終了し、状況は絶対的に安定したものになる、と考
える限りは、哲学は、そして、学問も、日常の思惟も、(場合によっては永遠に達し
得ない) 目的のための手段になります。一方、この繰り返しが、私たちの世界に本
質的なものであり、止まることのないものであるとみるならば、哲学は、批判と新
しい構築を、自覚的に行う思惟として、ある意味で、私たちの人生、生活そのもの
であることになります。

どちらを取るかは、選択の問題であるのかもしれませんが。

第2章 私たちの生活している世界

(1) 事物の世界

個体, 関係, 概念

今, とある町の, 川沿いの喫茶店に座って, くつろいでいるとします。その時, 私たちの世界は, どのようなものでしょうか。まず, 私がいます。目の前のテーブルには, コーヒーカップ, 砂糖壺, その他があり, 室内にはイスやテーブルがいくつかあって, 離れた席には, 他の客であるAさん, Bさんが坐っています。さらに, 少し遠くには, 絵が飾られた壁と窓があり, 窓の外は木々, その先は青い空と雲です。こういった, 私を含めてそこにある外的な世界を, 事物の世界と呼ぶことにします。

この事物の世界の中に, 現に目に見えるままにそこにある, 互いに区別された一つ一つのもの(私, このイス, Aさん, この窓, 今日のこの青空, …)を, 「個体」(個的なもの)とよぶことにしましょう。すると, 私たちの世界は, まず, 第一に, こうした個体から構成されたもの, 個体の集まった全体と言えます。

しかし, 私たちにこれら個体が, このイス, この窓など, そのようなものとして認められるについては, 条件があります。例えば, ここにイスがあつて, 隣にもイスがあります。これら二つは, ともにイスと呼ばれ, また, 実際にイスです。けれども, 問題は, 右のイスと左のイスは, ものとしては明らかに違うのに, なぜともにイスなのかです。そのことの成立のためには, 2つを繋ぐ, 何らかの意味で両者に共通ではあるが, 個体であるそれぞれのイスとは区別される, いわば一般的な「イス」が別に理解されていて, それと照合してイスはイスとなるというのがその条件です。そうでなければ, 個体として違った2つのものを, 共にイスとして呼ぶことはできないでしょう。そして, この場合, この一般的な「イス」そのものは, 私たちの目に見えるものではありません(感覚で捉えられるものではありません)。見えるのは具体的な, 木材から構成された個体であるそれぞれの物体だけだからです。

つまり、ある個体イスが個体イスとして理解されるためには、どこにあるのか、どのような存在であるのか、感覚によっては分からないが、感覚的なものではないが、しかし、全てのイスに共通な一般的「イス」が必要だということです。もし、そのようなものを私たちが理解しなかったら、目の前のイスはイスとして成立しません。例えば、偶然に部屋に飛び込んできたハエやハチにとって、我々と同じようにイスがそこにあるでしょうか。彼らは、一般的な「イス」というものを知らないでしょうから、目の前の個体がイスには見えないはずで。さらに言えば、それを、個体としてすら意識することもできないでしょう。あるものを個体として見るには、そこに、「個体」とは何かについての事前の理解がなければなりません。そのことは、テーブルについても、コーヒーカップについても、向こうの客についても同じです。あるいは、ここは、こう言えるかもしれません。私たちは日ごろ様々な刺激を感覚的には受けているのだが、上に述べた条件に当たる、それらを纏める共通なるものを知らない場合は、刺激は受けていても何も見えてこないのだと。

ここに述べた、例えばこういったすべての個体イスに共通な一般的な「イス」を、イスの「概念」とよびます。個々のイス、テーブル、その他、具体的なものから区別されたものとしての一般的な、「イス」「テーブル」「人間」「生物」「個体」、これらすべて概念です。概念の特徴は、それ自体は直接目には見えないこと（感覚で捉えられないこと）、しかし、それぞれの同種の個体、例えば、このイス、あのイス、その他すべての個々のイスに関係し、それらを「イス」として成立させるものであること、さらに、概念「イス」は、目の前の個体「イス」が、例えば、燃されてなくなってしまうてもなくなるということです。このような性質、あるいは、そういった性質をもつものを、「普遍」あるいは、「普遍的なもの」とよぶことにします。概念は普遍的なものの代表的な例です。それに対して、目に見える、孤立した一つ一つを「個的なもの」とよぶことにします。個体は個的なものの代表的例です。

ですから、一口に事物の世界は個体の集まりだといっても、個体には、個体として感覚によって捉えられる部分だけでなく、その他に、感覚で捉えられない、概念という普遍が絡んでいるのです。この意味で、事物の世界が成立するには、目に見える個的なものだけでなく、目に見えない普遍が必要で、世界は、個体

(個的なもの)と概念(普遍)の、目に見えるものと見えないもののセットであると言ってよいでしょう。個体は感覚によって捉えられるとされます。一方、この目に見えないもの、普遍を扱う能力が、一般には、思考とよばれます。

次に、この事物の世界について、私たちが承知しなければならない第二は、個体は孤立して存在しているのではないこと、他の個体たちとのある「関係(つながり)」がそこに成立していることです。その関係の仕方(つながりのあり方)が、個体とは区別されて、この世界の内容を決めているもう一つの要素になります。例えば、私自身を含んで、喫茶店のこうした今や、あるいは、河川敷での草野球の試合を成立させているのは、構成要素であるいくつかの個体でもあります。それとともに、それらの個体がそのような関係においてあるということでもあります。その関係のあり方が、喫茶店の今であり、草野球のプレイであるわけです。この世界の成立の要件としては、個体と区別されて、「関係」というものがある、そうなります。

しかしながら、ここでもまた、ある関係が、そのような関係として見えるについては、そこに、関係についての一般性がなければなりません。例えば、個体Aと個体Bが、並んであったとして、そこに「A, Bが並んである」という関係が成立しますが、「重なってある」や「雑然とある」と区別されて、「並ぶ」という、他の並んでいるとされる個体の関係とも共通な「並ぶ」という一般性が事前に承知されていなければ、それを並ぶというふうに見ることはできません。「複数の人間がイスに座って机を挟んで黒板に向かって座っている」という人間、イス、机その他からなる相互関係を、「授業」として見るには、「食堂」や「電車の中」とは区別された「授業」という一般性が必要で、それなしには、この関係は授業にはならないはずです。

ここに必要な一般性を、それなしには関係が関係として成立しないものとして、関係についての概念、「関係概念」と呼ぶことにします。

個体の変化、関係の変化

事物の世界の構成要素として、「個体」、「関係」の他に、私たちが承知しなければならない第三のものがあります。それは、個体や関係が変化していることです。例えば、スプーンを落とせば、それは個体であるスプーンの位置の変化で

すし、木製のこのイスは長い間には壊れたり、朽ちたりします。店内の水槽の金魚も、観葉植物も生長して、刻々違ったものになっていきます。自分にしても、今日の自分は昨日の自分とは違います。また、関係について言えば、窓の外の景色も、今は、晴れた夏の空と雲、緑の樹木、穏やかな川の流れから構成される関係ですが、台風の襲来となれば、まっ黒な雲、濡れた樹木、満水の川の関係に変わります。これは関係の変化です。このような変化が、日々、私たちの目の前にあります。このことは、誰しも認めざるを得ません。したがって、個体や関係の変化も、個体や関係と区別されて、世界の要件と言えます。

さて、しかし、ここでも、個体の変化や、関係の変化がそのようにあるについては、個体や、関係の成立の場合と同様、そこに、概念に相当するような一般性の存在が必要となります。

まず、個体の変化について、今ここにある木製のイスが、雨ざらしにされたために朽ちてしまったとしましょう。これは、個体としてのイスの変化ですが、ここでも、これが、朽ちるという変化として理解されるためには、そこに「朽ちる」という一般性がなければなりません。例えば、朽ちるという一般性で結びつけることなく、今ここに、正常なイスがあつて、時間を隔てて、朽ちたイスがあるというだけであれば、2つのことがらが別々にあるというだけで、変化とは言えません。それが変化として認められるためには、この2つの個体が、「雨ざらしにした木片は朽ちる」という大げさに言えば法則（この法則が朽ちるということの意味ですが）、つまり、「朽ちる」という一般性があつて、それに組み込まれて、結びついて、朽ちるという変化として成立するのです。

同様なことは、関係の変化についても言えます。例えば、今、私が、自宅で、朝飯を食べているとします。食べ終わると、勤務先に行くために電車に乗ります。そして勤め先に着きます。朝食、車中、勤務先という関係（あるいは状況）の変化です。しかし、これが、3つの関係（状況）がバラバラにあるというのではなく、通勤という一連の変化として理解されるについては、「サラリーマンが、平日は、朝は自宅にいて、交通機関を経由して、会社に出勤する」という、通勤という変化の概念、多少大げさにいって、朝のサラリーマンの経緯に関する法則が承知されていなければなりません。そうでないと、人と自宅、人と電車、人と会社という3つの関係が、ただ、別々に存在しただけで、それを「勤め人の朝」あ

るいは「通勤」という変化としてまとめて見ることが出来ないこととなります。

個体の変化も関係の変化も、このような一般性を前提として成立するものです。これを個体や関係の場合と同様に概念、特に「変化概念」と呼ぶことにします。個体に対する概念(個体概念)、関係に対する関係概念、変化に対する変化概念、ともに、個的なものに対する普遍として同じ種類のものと言えます。それ故、すべて、まとめて、概念と呼んでしまってもよいのかもしれませんが、またそういう表現もなされますが、ここでは区別して扱っておきます。また、特に、変化の概念は法則と言ってもよいものです。法則がその変化の意味を決めるのです。例えば、子供の成長という具体的な変化も、「子供は成長する」という法則に当てはまることによって初めて成長という変化として見えてきます。

以上の通りとすれば、事物の世界は、「個体」、「関係」、「個体の変化」、「関係の変化」という、4つの種類の個的なことがらと、そしてそれぞれが成り立つについてその背後に必要とされる、感覚で捉えられない普遍的なもの、まとめて言えば「概念」、それぞれ区別して言えば「個体概念」、「関係概念」、2種類の「変化概念」の4つからなるということになります。

こういった世界の構成要素の分類肢を、哲学では、カテゴリーとよびます。それは、場合によって、いろいろに考え得るわけですが、ここでは事物の世界を8つのカテゴリーで考えてみたということです。もっとも、具体的に目の前にある個的なことがら(個体、関係、個体の変化、関係の変化)は、それぞれの普遍である、概念(個体概念)、関係概念、変化概念を伴って成立しますから、世界の要素は、個的なもの、普遍的なもののセットとしての、個体、関係、個体の変化、関係の変化の4つに分類することもできます。また、分りやすく個体の変化と関係の変化をまとめて変化として扱うことにすれば、個体、関係、変化の3つが、この世界を構成する、異なったカテゴリーであるということにもなります。カテゴリーは、以下の表のように、いろいろに言うことができます。

ただ、その上で、個体、関係、変化の3つを、それぞれ独立したものであるとするか、あるいは、個体の関係、個体の変化などという言い方に示されるように、その中の一つ、例えば、個体を基本として、他はそれによって説明される派生的なものとするかの問題が出てきます。実際には、こうした、個体を基礎に置き関係や変化をそこから説明するというのが通常取られている説明の仕方です。近代

科学もそういう説明をします。しかし、そこには、関係や変化は、個体とは区別される、独立した別ものではないか、個体の関係、個体の変化という言い方は成り立たず、そういう言い方には矛盾が含まれているのではないかなど、疑問も指摘されます。この問題にはここでは、深入りしないことにして、しばらくは、説明の便宜もあって、とりあえず、個体、関係、変化を、独立したカテゴリーとして考えていくことにします。

カテゴリー一覧

<div style="border: 1px solid black; display: inline-block; padding: 2px;">個</div> <small>(目の前のことから)</small>	個体	関係	個体の変化	関係の変化
<div style="border: 1px solid black; display: inline-block; padding: 2px;">普遍</div>	(個体) 概念	関係概念	変化概念	
	概念			

↓

個体

↓

関係

↓

変化

個体の基底性と普遍の階層性

ところで、実は、「個体」、あるいは、一般に「個的なもの」といっても単純ではありません。目の前にあるこのイスはとりあえず個体ですが、しかし、このイスは、いくつかの木片と、釘、その他から構成されています。そうすると、このイスがイスとして個体である前に、木片も、釘も目に見えて、他と区別された、独立した要素ですから、これも個体ではないかと考えられます。そうすると、個体であるこのイスは、今度は、木片や釘という別の個体からなる関係であることになってしまいます。さらに、木片は、炭素分子の集まりであるし、釘は鉄の分子の集まりです。炭素や鉄の分子は肉眼では見えませんが、ある操作を通じて確認できることになっていますから、これも個体であると言えないことはありません。実際、その通りで、このような場合、何が個体であるかは、ことからの置かれている文脈とそこでの選択の問題になってきます。例えば、喫茶店でくつろいでいる範囲では、私、このイス、このテーブル、客であるA、B、窓、窓の外の木々などを個体として、その上で喫茶店のひと時という今の全体が成り立ってい

るのですが、イスが壊れて、修繕する場合は、家具の修理工場では、木片や釘が個体として見られることになるでしょう。また、科学という学問の中では、炭素や鉄の分子や、原子あるいは素粒子が、個体とされます。そして、そこにこそ科学の成功の原因があったわけです。

ただ、ここに特徴的なのは、何を個体として理解するにせよ、それを個体としたところで、個体についての論議はそこで行き止まりになることです。個体から出発することがらの理解は、何を個体にするにしても、個体が決まった以上、個体を最後の単位とするということであって、それ以上その構成要素を辿らないところに出てくるのが個体です。その意味で、個体には、他に還元されるのでない行き止まりの確実性（与件である、根拠である、という役割）が課せられていて、これを内的根拠とよぶことにしますが、これが個体の特質になります。日常的に、私たちは個体をそれ以上たどらない最終根拠として、確実なものとして承知しています。この個体の確実さが、内容的には、実在性として理解されていることがらなのです。個体、関係、変化をそれぞれ独立したものと捉える立場からは、この個体の最終根拠としての実在性は、そこに成立している、個的なものとしての、関係、変化についても同じように言えることです。

一方、普遍の方も、一筋縄ではいきません。実は、普遍としての概念（個体概念、関係概念、変化概念）は、具体的な個体や関係や変化の背後に、ただ一つだけではなく、階層的な構造をもって、無数にあります。

まず、（個体）概念について、例えば、個体「このイス」は、その裏に概念「イス」を必要とするものですが、概念「イス」は、机その他と共に、「家具」としてのイスであり、概念「家具」のもとにあります。しかしながら、家具は、家屋その他と共に、「資産」ですから、個体「このイス」の背後には、イス → 家具 → 資産 と連なる複数の概念が、順に、後者が前者を含むという形で、階層的に存在していることになります。この関係は、一般的には、抽象、あるいは、抽象度が高くなると言われますが、そこに、上に向かって無限に開いた、概念からなる複雑な世界（普遍の世界）が成立してきます。

また、関係についても、その裏には目に見えない関係概念の階層的系列があります。例えば、A君とB君の二人がいて、二人は親友であったとします。親友は関係概念であって、それによってA君とB君は親友として見られ、また、親友と

して成立するわけですが、しかし、親友は友人の一種であり、友人は人間関係の一つの形態です。A君とB君という関係の背後には、親友→友人→人間関係という関係概念の階層があることとなります。

イスや、親友は、まだ単純ですが、こういった階層性に伴う、限りのない、抽象度の高い、概念や関係概念（関係）の系列の中には、人間だとか、生物、生命、物体、属性、神、正義、愛情、原因結果、社会、歴史、・・・、その他諸々のいわゆる抽象概念があるわけで、これらは、目には見えない、もう一つの独特な世界をなすと言ってもよいものです。実際、私たち人間の、悩んだり、喜んだり、迷ったり、争ったり、議論したりの生活は、こういった、目に見えない、概念の階層の比較的高いところで、そういった概念に起因して起こっていることがらなのです。

変化についても同様で、まず、個物の変化である「木が朽ちる」という変化は、物質の「腐敗」という変化の一種であり、腐敗は「化学変化」の一種です（朽ちる→腐敗→科学変化）。このことは、関係の変化についても同じです。法則あるいは変化概念のレベルもこのように順に階層的に高次になっていきます。

このようにして、概念、関係概念、変化概念などの普遍は、すべて、一方向に開いた、無限の階層性を持ちます。

個的なものの代表としての「個体」と、普遍的なものの代表としての「個体概念」を例にして、個（個体）と普遍（個体概念）の違いをもう一度確認しておきましょう。この特性は、関係、変化のカテゴリーにも通じます。

個体の特性は、

- 1) 感覚で捉えられる（そのことは、実在という言い方に通ずる）。
- 2) 個体として確定され固定化されている（内的根拠を持つ）。
- 3) それ以上他の個体からの構成を予想していない、最終要素である。
- 4) 消滅する可能性がある。なくなってしまうと、個体としてはそれきりである。

一方、概念の特性は、

- 1) 感覚で捉えられない（思考の対象とされる）。したがって、個体のような意味での実在性を欠く（観念的である）。
- 2) 無限の階層の中で非確定的、非固定的である。つまり、いろいろな可能

性を持つ。これは、仮想性、創造性に通ずる。

3) 上に向かって開いた無限の階層を構成する。

4) 永続性をもつ（個体のように消えてなくなる）。

こうして、個的なものと普遍的なものは、分けて考えれば、ある点では、相反する性質を持ちます。しかし、現実の世界では、両者が一体になって、両者の複合として事物は成立しています。事物は、個的なものと普遍的なもののセットと言ってよいでしょう。その複合を個的な面から見るときは、事物の存在性が特に示され、普遍的な面から見るときは、事物の内容性が示されると言えます。また、私たち人間の能力との関連でいえば、個的なものは感覚知覚、普遍的なものは思考と結び付けて考えられます。

章末の図表 I を参照して下さい。

(2) 自我の世界

意識の世界

ところで、私たちの生活しているこの世界には、事物と区別して、もう一つ別な種類の要素があります。「自我」（私、自己）あるいは内的世界の存在です。自我は自身の中に、意識（心）といわれる特別な領域を含みます。意識は事物の世界の諸物（もの）にはない特性を持つものであって、意識を所持するかどうか、私たち人間（自我）と物体（事物）との違いであるとも言われます。

前節では、事物（もの）の世界を取り上げ、それがどのような構成になっているかを主に分析しました。事物の世界は、自我の方から言えば、自我の外にある、自我から独立した、自我における意識の対象でもある世界です。それ故、事物の世界は、「対象世界」、「外界」などとも呼ばれます。

ところで、一口に自我といっても、「自我」には、3つの内容が区別されます。

第一は、身体としての、あるいは、身体行動そのものとしての「自我」です。これは、自我と言っても、事物の世界の個体のひとつであり、感覚で捉えられるものです。今ここに座っている身体としての私、私の動作などはこれです。

第二は、身体や、身体的行動ではなく、意識作用としての自我です。

意識とは何でしょうか。意識は、まず、「知る」働きのことです。私たちは、知るという意識の働きによって、自分の外の事物を承知するわけです。

事物の世界は、構成的に言えば、個的なものである、目の前にある、具体的な「個体」、「関係」、「変化」と、普遍的なものである、目に見えない、「個体概念」、「関係概念」、「変化概念」がまずあり、それらから組み立てられた全体ですが、全体の方から言えば、それらによって区分けされている世界だと言えます。この構成要素、単位、一方から言えば、区分けのことを「分節」とよび、事物の世界は分節されてあるということにしましょう。分節とは、個的なもの、普遍的なものを区別することなく、対等に、そこにある区分けのことです。分節なしには、世界は単なる白紙で、何ものでもありません。このような分節を承知すること、受け入れること、分節のもとに世界を見ることが、知ることになります。

知るとは、通常は、事物の世界を出発点として、事物の世界に既にある分節を、感覚あるいは思考を通して、意識の中に写し取ることだとされます。写し取られた分節は、写像として、意識の中におかれることになり、それらは、「観念」とか「知識」とよばれます（観念は個的な、知識とは体系的な状況を指します）。これは、事物（対象、存在）と意識（観念、知識）の2つの世界を立て、同じ分節を存在と観念として両方の世界におくという、二元論的理解です。しかし、そのところは、もう少し複雑で、写し取るといっても、事物の世界と意識の世界（観念、知識の世界）を、独立して存在する2つの世界としておいて、事物の世界にある分節を、意識という別な場所に、写真の像のように写すという、単純な二元的な構造のもとで理解するのでは不十分なところがあります。この点は、知るとはということかについて、根幹的なところであり、知ること（主観）と存在すること（客観）を2つに分けないという一元論的な考え方をすべきだと主張する立場もあるわけですが、ここでは、その問題には踏み込まずに、通常の見解である、事物（対象、存在）と意識（観念、知識）の二元論を、とりあえず受け入れておきます。

以上は、意識を知る働きとして考えましたが、意識は、その他に、嬉しい、悲しい、怒るなど、私たちの感情、情動が起こる場所、あるいは、そういった感情、情動自体のことともされます。感情、情動は、自我が、意識として、何

か自分にとって望ましいと期待する状況のイメージのようなものを抱いており、現実と期待される状況との合致、非合致において起こる、好悪の評価と言っておきましょう。さらに、意志とよばれる、自我に行動を起こさせる、いわば動力としての働きも想定され、それも意識に配置されます。意志も、自我が抱く、望ましい期待する状況があつて、その実現に向けて、有効に自分をコントロールする、そういう作用と言えます。意志は、身体的自我のあり方に影響を与え、知る働きや情動にも影響を与える、内的なものです。さらに意識には、想像（イマジネーション）の働きがあります。想像とは、現実にはそこにはないものを想定できるという意識の特性です。感情、意志も、イマジネーションが先にあつて成立することがらかも知れません。このように、自我には、知ることに関連しての観念や知識、さらに、感情、情動、意志、想像というような、自我に独自の、内的なものが、あるとされるのです。

くり返せば、私たちの生活しているこの世界は、現実として、外的な事物の世界と、内的な自我の世界（意識の世界）からなるものといえます。事物は、自我に外的で、外なる存在として、それぞれ形を持ち、私たちには、感覚、思考を通して、感覚、思考の対象として接し得るとされるものです。一方、意識は、自我に内的で、形を持たず、感覚、思考という通路を必要とせず、内的に直接に接しうる（内省）とされるものです。このように意識を含んで自我の世界は、事物の世界とは異質な特徴を持ちます。これは事物と自我、外的と内的の二元論ですが、ただ、こうした二元論が矛盾を含まないか、正当なものであるかどうかについては、様々な議論があります。それは後に問題にします。

二元論という言葉が出たついでに追加すれば、個的なもの、普遍的なものというのが、もう一つ、よく問題にされる二元論の源流です。そして、これまで、個的なものは事物、外的世界に、普遍的なものは自我、内的世界に振り当てて、二つの二元論を関連させて論じるというのが、一般的な哲学のやり方でした。

通常、私たちは、世界全体を、事物と自我の全体を、このように理解し、承知して、自覚して、その上で、生きているのです。

理解、自覚

ところで、今、「世界全体を、このように理解し、承知して、自覚して生きて

いる」と言いましたが、そこに、もうひとつ、別な問題が出てきます。確かに、事物の世界、自我の世界、そして、それらから構成される私たちの生きている現実の世界は、目の前にある世界でもあります。同時に、私たちが、そのようなものとして理解し、承知し、自覚している世界でもあります。私たちは、日常生活に当たって自我の知る働きを通して、事物の世界の具体相や、自我、自我の行動、自我の意識内容、その他、事物と自我に関する諸々を、対象的に個々に知って、その上でそこに生活していますが、これは上に述べた知る働きです。しかしながら、一方で、私たちは、それだけではなく、そのようにして知って、その上で生活しているのだということを、今自分は一体何をしているのかを、自ら自覚して、生活してもいます。こういった自覚によって意識されるのは、個々の知った結果ではなく、知ると言うようなことが成立するについて、そこにある、それを可能にする、構造、枠組み（フレームワーク）の如きものです。

こうした自覚の存在は、哲学的反省でもあり、もう一つ、人間の生き方の特色でもあります。自覚の内容は、意識の経験的順序としては、個々の「知る」があつて、その自覚として、後に来るものかも知れません。しかし、権利的には（という言い方がされますが）、先に、自覚の対象であるような、しかるべき構造、枠組みがあつて、それに基づいて、個々の認識は行われるとされるのです。

この場合の、全体構造、枠組みは、世界全体、世界自体がそのように成立してあることの基盤ですから、事物、自我、すべてに先立って、事前に成立している構造、枠組みであるとも言えないこともありません。それがなければ、知るが成立しないようなものだという意味です。このような問題の立て方、考え方、つまり、自我が具体的にものを知る以前に、その底に事物も自我も含めて、それらを成立させている構造、枠組み（フレームワーク）があるとし、そちらを現実よりも先なるものとする考え方、問題意識は、「超越論的（先験的）」、あるいは、「フレームワークの問題」とよばれるものです。

その上で、そこに出てくる疑問は、それでは、こういった、事物と自我を含めて、すなわち、自身を含めての全体を知ること（自覚）の身分は何かです。自覚は、自覚していることそのことをも含めた全体への理解ですから、事物の

世界を、自我がその外にたつて、対象として知るという、上記の第二の自我の働きとは違ってきます。ここに、第三の自我が登場します。第一は身体としての自我、第二は、事物や自我の世界を対象として知る自我、想像や感情や意志が成立する場としての自我（外に関わる自我）です。それに対して、第三は、そのような全体構造、自分の拠って立つ基盤を自ら理解、承知、自覚する自我（反省的意識、超越論的自我）ということになります。

（3）言葉の世界

言葉の世界

上に述べた、第二の自我の知る働きによって成立した知識あるいは観念にしても、第三の自我の自覚に前提とされるフレームワークにしても、直接的には、それらは自我の内部のものとして、内省によって、厳密には密かに自分だけが納得することができる、自我の内側に存在するものです。自我の内側は、他人には、原則的には、理解できません。これは意識の私秘性と言われることですが、このような、本来内的である、知識、観念を、形あるものにし、万人に共通な、他人の目にも見える具体的な公共的なものにしようとするのが、あるいは、そういったものとして捉えようとするのが、言葉です。観念は（従って事物も）その分節を維持したまま、言葉として意識されます。ここに、言葉が、私たちの生活するこの世界で、重要な役割をするものとして登場します。言葉は、意識の内容や自覚の内容を、一口で言えば、あらゆる観念を、具体的に、文字とか、音声とか、感覚で見分けられるような形に置き換えたものです。ただし、文字とか、音声と言っても、単に、インクのしみや空気の振動が、それ自体、言葉なのではありません。言葉は、文字とか音声といった記号に、観念が張り付いて（言葉の方からは意味と言いますが）、その両者の結合と理解されなければなりません。その際、言葉の実質的内容は、文字とか音声そのものではなく、そこに伴う観念の方にあります。

一方、言葉とは何かという問題を、このように事物や観念との関連からでなく、私たちの直接の拠り所である私たちの生活の方から考えますと、私たちの

生活は、実際には、言葉を操ることであって、そのことによって、観念の世界に関係し、さらには、事物の世界に繋がって、行われていると言えます。生活の方から言えば、私たちの生活に一番近いのは、観念でも事物でもなく、言葉であって、その言葉の使用の中で観念や事物も意味を与えられるのです。事物の世界は、観念なしには、白紙に過ぎません。そして、その観念の世界は、言葉なしには、純粹に観念だけでは、ただ自分だけが知ったつもりになっているというに過ぎず、他に対しても自分に対してすらも何の影響力も持たないものです。

言葉というと、単に知識あるいは観念の伝達手段だとして、副次的なものに思われがちですが、それは違います。実際に私たちの具体的な生活は、言葉を媒介にして成り立っています。例えば、目の前にイスがあるとき、イスという言葉なしに、そのイスを人に示すことはできません。同様に、もっと根本問題として、自分自身が、イスという言葉なしには、目の前の物体を、イスと知ることにはできないのです（自分自身に示すことができないのです）。また、「こちらのイスにお掛け下さい」と言われたとき、私たちは、実際には、それが、掛けても壊れないものであるかどうか、幻ではないだろうか（つまり、事物としてのイスであるかどうか）を確認した上で、事物に反応して坐るようなことはしません。相手を信頼して、イスという言葉に即刻反応して坐るという行動をします。言葉が私たちに行動を起こさせるのです。あるいはそのときの言葉がさせる行動の仕方が言葉の内容なのです。何か考えるについても、事物（存在）で考えたり、観念で考えたりはしていません。対象の分節化でも、記憶でも、想像でも、推論でも、私たちは最も直接には言葉を操作しているのです。私たちが事物を知るのも、行動するのも、実質的部分は、言葉を通しての、言葉による操作、言葉への反応、言葉の世界でのできごとであって、観念や存在は、認識や行動が終わった後で、整理して、跡付けて、改めてその過程を説明するために出てくるものだと言っても、あるいは、通常の説明の仕方とは逆方向かも知れませんが、間違いではありません。そして、こういった言葉を支えるのは、言葉の実地的な使用、受動的には私たちの言葉への反応、能動的には言葉の操作であって、この意味で、言葉とは、私たちのある種の行動（言語行動）である、と言えます。

さらに、私たちが知った内容である知識は、直接には観念の全体ですが、それが、どこに蓄えられて、そして必要に応じてどこから引き出されるかと言えば、決して観念として頭の中からというようなことではなく、観念は、言葉に直され、言葉の世界に蓄えられ（言葉のプール）、言葉として、そこから引き出されるのです。

このようにして、私たちの生活は、実際には言葉を用い、いわば、言葉の海に泳ぐことなのです。事物や観念は逆にその解釈と言えます。ここに、事物（存在）、自我（観念）と並んで、言葉が、私たちの生活している世界を作り上げている三つめの柱として、重要なものになってきます。

3つの世界の基盤としての分節

かくして、私たちが生活している世界の構成要因として、事物の世界、自我の世界（意識の世界、観念、知識の世界）それに言葉の世界（言語あるいは言語行動の世界）の3つが出てきました。自我には、知ること以外に、想像、情動、意思などの作用が含まれ、自我の内容を、知ること、その結果としての、観念、知識に限るのは狭すぎますが、それについては後で調整するとして、ここでは、とりあえず、自我として、知る働き、観念、知識を中心に、ある意味では狭く扱っておきます。ところで、言葉は観念の記号化（名前）であり、その内容（意味）は観念の内容を超えることなく、そして、観念は事物における分節、区分けを内容とするものだとすれば、事物、観念にとどまらず、言葉も、分節、区分けをその内容とするものであることになります。とすれば、3つの世界の本質、内容は、ともに分節にあり、私たちは、その分節を、事物の世界では存在として捉え、自我の世界では観念（意識、知識）として捉え、言葉の世界では記号（言語行動）として捉えるというに過ぎません。事物、観念、言葉は、分節として、あるいは、分節を共有することによって、強く結び付いています。

このように、事物、観念、言葉、この3つの世界は、すべて、分節を実質的な内容とするものですが、それでは、この3つの世界は、分節の全く同じ領域をカバーするものなのでしょうか。あるいは、示している分節の広狭に違いがあるのでしょうか。これも重要な問題なので考えておきます。

まず、観念のカバーする分節は事物のカバーする分節より広いように思えます。つまり、観念の世界は事物の世界より広いということです。なぜなら、観念としては存在し得ても、事物として存在するとは思えないものは沢山あるからです。「一角獣」「丸い四角」などはそういうものでしょうし、「神」がそうであるかどうかは、議論の対象になり得ます。その上に、記憶の内容、想像の内容は、観念ではあっても、狭い意味では、事物の世界の存在物（実在）とは言えませんし、さらに意識の中には、感情、意志の作用も入ることも加えれば、意識の世界は、事物の世界の内容（分節）を含んで、それより広いと言えます。しかし、存在（事物）の意味を広くとれば、観念として思い浮かぶものは、その意味で（広義に）存在するのだとも言えないこともありませんから、一概に観念の世界の方が広いとも言えないところもあります。けれども、もともと、観念とは、存在しないものをも存在するかのごとく考えることの出来る意識の能力の結果でもありました。私たちは、意識、観念の働きによって、狭い意味での存在（事物）の世界（強い存在性で条件付けられた世界、実在の世界）を超えて、ある場合は、仮設的でもありますが、より広い世界をイメージすることになるのです。その意味で、ここでは、意識、観念の世界の方に、事物の世界を超えて、少し余裕を持たせておくことにしましょう。

次に、意識、観念の世界と言葉の世界の関係、つまり、観念と言葉の領域の広狭についてはどうでしょうか。まず、言葉は観念なしには成立しません。記号だけがそこにあっても、それは、単なるインクのしみ、音波という、事物の世界の個体に過ぎません。言葉は記号に観念が張り付いて、初めて言葉になります。一方、観念はすべて言葉に移し変えることができます。あらゆる観念は、観念がそこがあれば、それに記号を付けるだけで言語化できますから、すべて言葉に移すことが出来ます。もし、適切な記号がなければ、その観念自体を記号とすればよいのです。つまり、観念は言葉を超えません。この範囲では、観念の領域と言葉の領域は一致する、すなわち、言葉と観念は同じものだととなります。しかしながら、一方で、言葉は、具体的な形を成しているのです。観念に比べて、強い操作性を持ちます。そのことから、言葉は、現実にある観念にこだわらずに、既存の言葉（観念）をもとに、それに操作を加えて、例えば、その組み合わせとして、それまで見つけられなかった新しい言葉（観念）を作り

出すことをします。例えば、言葉に内在する論理語で、語や命題を結びつけることによって、既存の観念になかった新しい観念を可能にします。その意味では、言葉は観念より領域が広いと言えます。しかしながら、一旦、言葉が成立すれば、その内容を、私たちは、観念として理解しますから、新しい言葉ができれば、観念も成立することになって、一概に、言葉の方が観念より広いとも言えません。そうではありますが、言葉の特性を考えて、とりあえず、言葉の世界は、潜在的な意味で、観念の世界より広いと言っておきましょう。章末の図表Ⅱ（１）を参考にして下さい。

一応以上の通りなのですが、しかしながら、上の議論は一部奇妙に感じられるかも知れません。というのは、通常の言い方では、これと逆に、事物、観念、言葉の関係は、図表Ⅱ（２）のように考えられているからです。この場合の要点は、まず、知るとは、事物について知ることである、従って、知ることの前提には事物の世界の成立があり、それ故、存在しているが知り得ないものはあり得る、というにあります。そして、第二に、言葉の使用は、知る働きの一部、あるいは補助、道具であり、知られはするが、言葉にかからないものはあり得る、という立場です。ここでは、世界が、事物の世界としてまずあり、知ることとも言葉の使用も、その中のできごととして捉えられます。図Ⅱの（１）と（２）どちらをとるかは、存在と知ることの二元論、言葉の意味についての写像理論、また、言語論的転回とよばれるようなことがらに関わる根本的議論でもありますが、そのことは後に扱うことにします。

上記のように残された問題はありながら、ここでは、事物の世界、自我の世界、言葉の世界は、一応、異なった独立した世界としておきます。その上で、この３つの世界は、内容的には、ともに、分節によって成立するものでした。そして、私たちの生活は、実質的にはその分節のあり方に従ってなされますから、世界を、事物の世界としても、自我の世界（意識の世界）としても、言葉の世界と考えると、私たちの生き方の実質は変わりません。

ですから、ここで、日常常識に逆らって、事物でなく意識（自我）の世界を確実だとして中心に取り、私たちは意識の世界に生きていると思っても、それは、そのまま、事物の世界と同じ分節を持ちますから、それは事物の世界に生きることに変わらないのです。また、私たちは言葉の世界に生きているとして、

そこから出発しても、言葉に対する反応は、分節とそれに対する反応ですから、私たちの生活内容は変わりません。目の前のこのイスは、事物（存在、対象、実在）と思ってもよいし、観念（意識、知識）と思ってもよい、また、言葉（意味、言語行動）としてもよい、どれをとっても、私たちの生活の内容は分節のあり方に基づくものとして、変わらないのです。ただ、常識は（通常の場合は）、事物の存在性を重視する立場を取っているということです。

古典的哲学の成立

以上、私たちの生活している世界を成り立たせている要件として事物、自我、言葉の3つについて述べました。これまでの哲学は、この3者のうちのどれかを基礎におき、他をそれに還元して説明し、一元化しようとしています。そこに、実在論とか、観念論とか、言語主義とか、いろいろな立場が出てくるのです。しかし、ここまでは、3者の価値づけ、繋がりについてはなるべく触れないように、3つを、平板に羅列する立場で記述しました。章末の図Ⅲを参考にして下さい。

事物の世界は、目に見える範囲では、様々な個的なものの集まりであり、個的なものは、大きく分類すれば、個体、関係、個体の変化、関係の変化の4つに区別されました。そしてその上で、個的なものの成立には、感覚で捉えられない普遍的なもの（広く言えば概念、細かく言えば、個体概念、関係概念、変化概念）の存在が必要とされました。事物の世界は、個体、関係、変化の全体であり、目に見えるものと、目に見えないものの総合であるということでした。

自我は、意識の主体、あるいは、意識そのもののことですが、3つに分類されます。第1は、個体あるいは個体の行動としての自我、第2は、知るなど（知る、記憶、想像、感情、情動、意思）、いわゆる、心的活動としての自我、第3は、自覚の主体あるいは自覚そのものとしての自我でした。

言葉は、観念（意識）を形に表わしたもので、言葉によって、意識内部のものである観念に具体的な形が与えられ、それによって、観念全体の構造や操作を見通すことが容易になり、さらに新しい観念（意識の形）が作られもします。一方、外との関係では、言葉によって、自分に内的なものを他人に示すことができ、それらを他人と共有する（それらに同一な反応をする）ことによって、

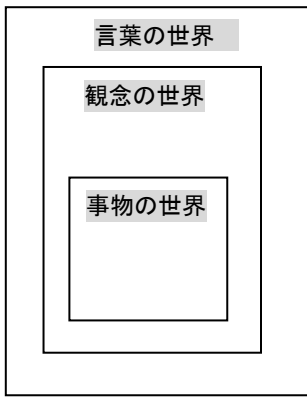
複数の自我の連帯が可能になります。ただし、ここで、言葉は単純に記号のことではなく、意味を伴う記号であり、その意味は、言葉への反応、言葉の具体的操作、つまり言葉の使用から出てきます。言葉とは、本質的には、言葉を媒介にする私たちの行動（言語行動）と捉えねばなりません。

世界は、私たちに対して、事物として、観念として、言葉として与えられています。例えば、事物とは、私たちの周辺の諸存在ですが、私たちが目をつむった時にも、それらがそこにあるとすれば、それは観念としてあるわけです。また、それらについて、互いに話が通じ、理解できるとすれば、そこにあるのは言語です。そしてその際、どのような形で与えられていたとしても、それに実質的な内容を与えるのは、その世界の区分けの仕方、分節であり、三者に共通なものです。そういった分節が、おおざっぱに言えば、事物の世界では、存在として、自我の世界では観念として、言葉の世界では、言語行動（人間の言葉による、あるいは、言葉に対する行動・反応）として示されているということになります。

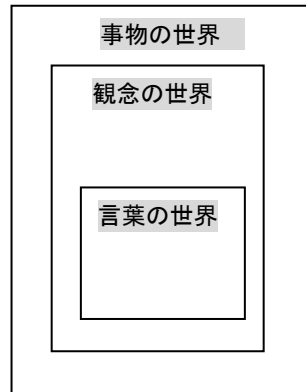
とりあえず、私たちの生活している世界は、このような要件から、このように成立するものですが、その上で、哲学の流れは、世界の構成要素として、素朴に個体の存在のみを認め、個体の全体として世界を捉える「素朴実在論」と呼ばれる世界観から出発して、先行の立場による説明の不十分さを指摘し、批判しながら、①普遍、②意識、③自覚、④言葉を、新しい概念、問題意識として順に見つけ出して行き、それぞれが新たに発見した、概念、問題意識を中心に据えることによって、世界を説明しようと試みます。これが古典哲学の展開です。イデア論、観念論、先験的観念論（超越論的立場）、言語主義などはそういった流れの結論です。

そして、これらの哲学に通底しているのは、世界は、根拠づけられた固い、すべてが理解可能な分明なものだとしていることです（真理はある、そして、それを得ることができる、ということです）。この立場については、現代的には、大いに批判がなされ、むしろ体制はそちらの方に向いていますが、まず、これらを、古典哲学とよぶことにして、次章で内容を見てみます。

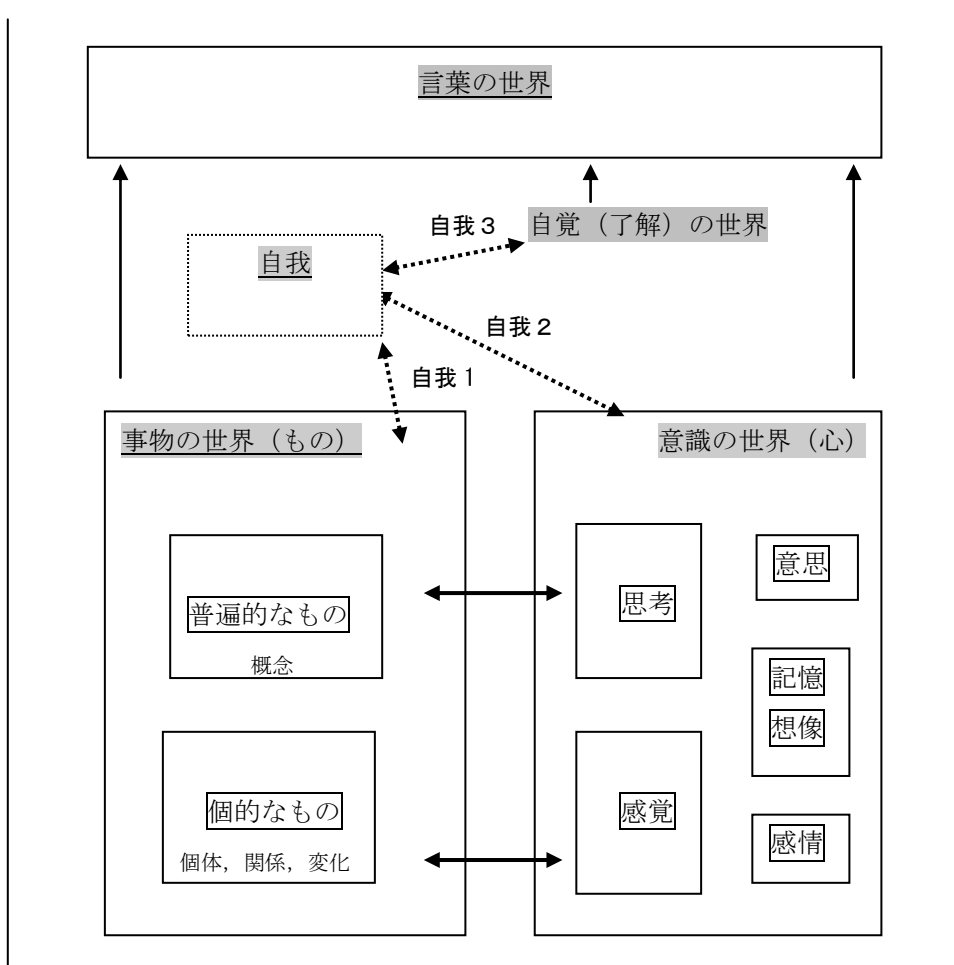
図表Ⅱ（１）○



図表Ⅱ（２）×



図表Ⅲ（事物，自我，言葉）



第3章 古典的世界理解 — 根拠づけられた分明な世界—

前章では、私たちの生活しているこの世界が、どのようなものか、どのような構成になっているかを述べました。ただし、これは、今日的視点に立って、材料をそろえて、全体を見通したうえでの説明であって、哲学としては、そこに到るまでの、歴史的な経緯があります。

まず、哲学以前の日常的思考は、世界を目で見た通りのものとして受け取り、それらを、そのままに存在しているものとしています。素朴実在論と言います。これに対して、哲学的思考は、哲学のみならず学問とはすべてそういうものですが、それによって世界を説明すべく、先行の立場に対して批判的に、そして、歴史的に、順に、新しい概念を発見、あるいは、作り出して行きます。近代までの哲学の歴史の中で、その種のものとして、つぎの3つは、中心的、基本的なものでした。

- ① 事物成立の基礎にあるものとしての普遍。
- ② 認識（知る）主体としての自我。知るに2つあって、第一は、事物、ことごとくを知るという意味での知る（対象認識）、そして、その結果は自我に内在的な観念として扱われます。第二は、自分自身を含めて、今、行われていることすべてを承知しているという意味での知る（自覚）。そこに超越論的な枠組み（フレームワーク）というようなものが意識されて来ます。
- ③ 言葉（正確には、言語行動）。

そういった哲学的思考の移り行きは、古典的哲学の展開として、歴史に沿って、ほぼ次のようにまとめてよいでしょう。これらが、それぞれ先立つ立場の批判として、打ち出されて来ます。

- 1) 日常の世界理解（哲学以前） 知られているものはすべて知られている通りに存在しているとする、素朴実在論と呼ばれるような立場。
- 2) 普遍主義的世界理解 個的なものと普遍的なものを区別し、その上で普遍的なものに基づいて世界を見ようとする立場。
- 3) 認識論的世界理解 事物の世界に対して、知る働き、つまり、認識及び認識

する自我，あるいは，認識の結果である観念の世界を対置し，後者を中心に世界を構成していく立場。

- 4) 超越論的（先験主義的）世界理解 世界成立の基礎にそれを成り立たせる論理的必然的構造（フレームワーク）が先験的にあるとし，そこから世界を見ていく立場。
- 5) 言語論的世界理解 事物や，観念や，その基礎にあるフレームワークを，言語内在的なものとして解釈していく立場。

この章では，こういった世界理解の成立の過程と内容を述べ，合わせて，これらの理解，考え方に対する，批判的，否定的見解を，こちらは，歴史的な脈を無視して，現代の立場から，あるいは，一般的立場から，理論的な問題として取り上げます。それによって，そこにある問題の根本が明らかになります。

これらを古典的哲学と呼んだのは（詳細は第4章で述べますが），そこには，次のことが前提とされていると思われるからです。

- ① 世界は確実な基盤を持つ実在である（世界は根拠づけられている，世界は空想ではない），
- ② 世界は私たちによって理解しうるものとしてある（世界の分明性，世界は混沌ではない）。

そして，この①，②の前提を否定したら哲学はどうかというのが，古典哲学の次の展開になります。（ここで，古典哲学という言い方は，論理学，物理学などで，古典論理，古典物理という言われ方がするのにヒントを得て，類似な意味で用いています。）

（1）普遍の問題 — 普遍主義的世界理解 —

世界とは，もっとも単純には，周辺を見回したときに目にすることのできる様々な個的なものの集まりだと言えます。しかしながら，前章で述べたように，個的なものとしての事物が成り立つためには，概念という普遍が必要で，その際，個的なものと普遍的なものとは異なった種類の存在であるように思えます。

前述の通り，個的なものと言っても，厳密には，個体，関係，変化の3つについ

て考えられますが、3つを配慮して議論すると複雑になりますし、また、関係、変化を、個体と独立したものとして論じるには、ある種の哲学的前提がそこにはありますから、この節では、個体を中心に、個体を個的なものの代表としてイメージにおいて話すことにします。

そもそも、哲学の第一歩は、世界を、目の前に見えている個的なもの（個体）の集合とする素朴な立場から抜け出て、概念という普遍の存在に気づいたところにあります。気づいた上で、普遍の方に個（個体）より優位性を持たせて世界を説明しようというのが、これから述べる普遍主義的世界理解の仕方です。

けれども、そうすると、そこに、個と普遍の二元論が成立し、様々な問題が発生します。個とは何か、普遍とは何か、個と普遍の関係はどうなっているのか、普遍はどこにあるのか、真実に存在するのはどちらか、個はどうやって知るのか、普遍はどのようにして私たちに捉えられるのか、等などの問題です。

この種のテーマに対する代表的な議論として、プラトンのイデア論、アリストテレスの本質主義、そして、普遍の実在性を批判する、唯名論、マッハの中性一元論をとりあげてみます。

プラトン — イデア —

プラトン(Platon 427-347 BC)の師であるソクラテス(Sokrates 470-399 BC)は、真に私たちが知るべきは普遍についてでなければならぬとしました。例えば、今日的な例で言えば、A君が電車で老人に席を譲ったとして、これは目に見える行為で個的なものですが、私たちにとって大切なのは、親切とは何か、もっといえば徳とは何かであり、それは個別的な親切の事例ではなく、普遍的なものとしての親切や徳そのもののことであるとなります。

プラトンはさらに徹底して、この普遍とされるものが、具体的事例である個に先だってそれ自体存在する実体であると考えます。さらに、真に存在するとすべきは、具体的なA君の親切、その老人の感謝ではなく、親切そのもの、感謝そのもので、前者は後者の写し、影のごときものであるとします。私たちが木の影を見ているとき、影は木があつてのものであつて、真実に存在するのは木の方である、個的なものと普遍の関係もそれと同じである、そう言うのです。この個を越えて真実に存在するとされる、実在する普遍、これをプラトンはイデアと名づけます。真に存在す

るのはアイデア、あるいは、アイデアのみからなるアイデアの世界であって、私たちが現実に生活している個的なものの集まりである世界は、アイデアの世界の影である、したがって、私たちが第一に知るべきは、普遍であるアイデアについての知識だとなります。

ところで、こうしたアイデアについての知識を、私たちはどうやって得るのでしょうか。目や耳で見たり聞いたりしてというわけにはいきません。感覚によって得られるのは、具体的な事例についての知識、つまり個についての知識にすぎないからです。しかし、アイデアをとらえる能力が私たちになければ、アイデアはとらえられません。個をとらえる能力は感覚であるとしたとき、感覚器官は私たちの目や耳として具体的ですから、それが何であるかは分かりやすいわけです。一方、普遍をとらえる能力の方は、具体的でないだけに、なかなか説明しにくいのですが、とにかくなければなりません。そのために、視覚や聴覚とは別なものとして、「理性」とか、今日的には「思考」と呼ばれるものが立てられます。感覚は、錯覚その他、時折、間違いを起こします。これに対して、理性自体は、本来的に誤らないものとされます。誤ったとすれば、その原因は理性にあるのではなく、その使い方の間違いにあるということです。理性は、このようにして、普遍を直接に知る能力として、そして誤らないものとして、要請されて来ます。

それでは、具体的に、A君が老人に席を譲るという行為をみて、私たちはどのようにしてそれを親切であると了解するのでしょうか。そこでプラトンは「想起」というまい言い方をします。プラトンによれば、個々人に所属する、魂というものは、肉体を離れて輪廻転生します。いま私たちに宿っている魂は、その前のある時アイデアの世界にいました。そして、そこでいろいろなアイデアを見て知っています。先の例で言えば、親切のアイデアを見て知っているのです。その魂がこの世界にもどって人間に宿り、A君の席を譲るという行為を見たとき、かつて見てきた親切のアイデアを、そのことを機会に思い出す、これが、A君の行為と親切のアイデアの結びつきだということです。例えば、私たちは、部屋に急に誰かが入ってきたとき、入ってきたのは感覚的には布切れを巻いたタンパク質のかたまりとでもいうべき物体に過ぎないのですが、それを見て躊躇なく人間が入ってきたと判定します。なぜそんなことができるのか、説明はいろいろ可能でしょうが、以前に見てきた人間のアイデアを想起することによるというこの説明は、説得力あるものだといえるでしょう。

言い直すと、プラトンは、個と普遍といった二つの項について、普遍の方を第一義とし、しかもそれを、個の外に実在する実体であり、個はそれにしたがって作られる影だとします。現実アイデアの影として、どちらかと言うと、価値的には低く見られます。そして、アイデアをとらえる能力として、人間に理性を認めるのです。プラトニズムと言われる思考法です。

こういったことを、分かりやすくするために、プラトンは、「洞窟の比喩」を言います。つまり、まず、私たち人間は、生まれつき、深い洞窟の中で奥の壁に向かって、後ろを振り向くことができないように縛られている囚人のようなものだとします。縛られているので私たちが見ることのできるのは奥の壁だけです。後ろに入り口があって、入り口の外は、太陽が明るく輝いているのですが、そのことは私たちには分かりません。時折、入り口の辺を、何かが通るとします。するとその影が奥の壁に映ります。私たちは影のみ、見る事が出来ます。人間とは、まさにこのようなものだというのですが、この比喩で、入り口のあたりを通過する何かが真実の存在であり、アイデアです。そして、生まれつき縛られているために、私たちにはそれしか見ることができない奥の壁に映る影が、私たちが毎日暮らしているこの世界です。さらに、私たちは、縛られているが故に、アイデアという真実の実体に気づいていませんから、もしだれかが、縄を解いて洞窟の外を見せてやろうとしても、普段暗い影しかみていないので、真実の世界はまぶしすぎて見る事ができず、そればかりか、そういったものを見ることをなるべく避けようとさえするのです。このようにして、アイデアが真実で、現実影であることが説明されます。

こうしたプラトンの考え方は、決しておとぎ話ではありません。今日でも私たちは時に応じて、このように考えて生活しています。例をあげれば、よく、真の友情とか真実の恋というような言い方をしますが、目の前のAとBの具体的な付き合い方ではなく、それを越えたその外に、友情そのもの、恋そのものを、理想の形として考えているわけです。そして、それと照合することなしには、目の前の現実の2人の付き合いは友情や恋としてはとらえられないわけで、これは、アイデアを立てて、その影として現実を見るというプラトンの考え方と同じなのです。

アリストテレス — 本質—

プラトンの弟子である、アリストテレス(Aristoteles 384-322B.C.)は、師のイ

デア論に逆らって、真実の存在を、この現実の世界を越えたところには考えません。アリストテレスにとって存在するのは、イデアではなくて、私たちの周りにある現実の事物、この机、このイス、隣のA君などだけです。これを個物あるいは自然物とよびます。ただし、正確にはアリストテレスがいう個物あるいは自然物は、その中に生成変化の原因をもつものと定義されており、一般には有機体（生物）のことで、私たちが前に述べた広義の個体とは少し違うのですが、ここでは、説明上このようにしておきます。

この個物をアリストテレスは3つの方面から考察します。

まず個物は、質料と形相からなるとされます。例えば、目の前のイスについて考えてみましょう。イスは木材という材料からなります。この材料を質料とよびます。しかし、材料だけではイスにはなりません。この机も木材から作られています、しかしイスではないからです。そこで、このイスがイスであるには、イスをイスたらしめるもの（いわば概念）が材料以外に必要になります。それが形相とよばれるものです。この場合でしたら、簡単にはイスの形態と考えてよいでしょう。しかし、形相は形だけではなく、用途を始めイスの持つ多くの特質をさす言葉です。質料は今ここにあるこの個物に関わる現実の材料ですから、個別的なものといえます。これに対して形相は、他のイスにも通じるものですから、普遍的なものです。プラトンのイデアが外なる普遍であったのに対して、アリストテレスでは普遍は形相として個物の中に存在することになります。

次に、個物は変化します、生成消滅と言われます。アリストテレスはこの生成消滅を、可能態が現実態になることとして説明します。可能態とは、まだ生成消滅する前の個物の状態です。イスの例で言えば、転がっている材木がそれです。これが可能態とよばれるのは、イスになる可能性を内に含んでいるからです。現実態とは、可能態である材木が変化した結果としてのイスのことです。別の例で言えば、柿の種は可能態であり、生長した柿の木は現実態です。変化はこのように、可能態として個に内在する可能性の実現のことと解釈されます。ところで可能性とは何でしょうか。イスを考えた場合、それはイスになる可能性であって、成立したイスは現実態ですから、可能性の内容は現実態にあるということにもなります。そのところをアリストテレスは、現実態は可能態に先立つとします。アリストテレスの挙げる例で言えば、可能態である精子が前で、現実態である人間が後というのではなくて、

可能態である精子には人間になる可能性が含まれているわけだから、人間（現実態）は精子（可能態）に先立つというのです。ここはある意味で、可能態は質料であり、現実態は形相であるとも解釈できます。個物は、質料と形相の合体として成立し、変化は、可能態と現実態の合体として成立する、そしてともに優先するのは形相と現実態の方である、そのように比べることができます。

変化の原因はそのものの外にあるのではなく内にある（可能態という内在因）、変化の仕方は偶然でなく事前に決まっている（現実態に向かつて）、つまり、変化について、その動力も、行き先も、個物の内部にあるというのがアリストテレスの主旨です。今日、常識は、あるいは、科学的認識は、変化の原因は、ことさらに外にある（外在因）、としますから、ここでは逆になります。

第三にアリストテレスはその変化の原因をさらに分析し、それに次の4つをあげます（4原因）。

- 1) 質料因 変化がそれから発するもの、材料です。材料がなければ変化は生じません。
- 2) 形相因 変化がそのようになった結果です。そのようになるというもの（形相）、結果がなければそのようになるとは言えないわけです。
- 3) 作用因（始動因、動力因） 何かが生じるにはそのようにさせる力のようなものが働かねばなりません。それを指します。
- 4) 目的因 ものが変化する、変化の目的です。

例えば、ここに家屋が建っているとします。家があるについて、そのとき木材は質料因で、家という形態は形相因です。作用因は職人であって、そして、雨露をしのぐことが目的因になります。ところが、家が何を目的とするものであるか（目的因）は、家の何であるか（形相因）の一部と言えないこともありません。また、ここでは、家屋を例にとりましたが、アリストテレスが自然物というのは、定義によればそれ自体の中に変化の原因をもつもの、本来有機体を念頭においたものでした。ですから、本当は、上の家屋は個物の例としては不適當です。正確には、これらは人工物とよばれます。本来の自然物、有機体では、作用因、例えば生長の原因は内部の力であって、したがって、それはそれ自体に内在する固有の特徴であり、その意味でその有機体の形相であるといえます。ですから、厳密に自然物においては、作用因も形相因の一部と考えられ、形相因、作用因、目的因は一つに、形相因にま

とめることもできます。つまり、ものの変化の原因としても、やはり、質料と形相が残り、形相が主導することになります。

形相は普遍的なものです。このようにして、アリストテレスにおいては、普遍的なものが、個物の特性としても、変化の原因としても、個物に内在することになります。目の前の現実、個物はただ単にあるだけではなくて、内部に形相をともなっていて、例えば、人間はたんぱく質の合成ではなく、最初から人間としてあることになります。個物の変化についても、変化は、そのものの内部に最初から存在しているそのものの可能性に従っての変化と考えられます。ことがらの特性、変化、どちらについても、それぞれ個物の内部にある、形相あるいは形相を前提とした可能性という普遍的なものによって決まることになります。内部にあるとされる、個物の特性としての形相、変化の原因としての形相（現実態）、これは、今日的には、ものの本性、本質という言い方につらなるものです。

ところでこの普遍である形相ですが、アリストテレスの論理学では、個物の形相を示すものとしての概念は、次々に高次の概念に含まれるという形で、定まったヒエラルヒーのもとにあることになっています（普遍の階層構造）。それは世界において、形相による秩序が事前に決まっているということです。個物は、質料を伴った形相として、このヒエラルヒーの一番下に付くわけですが、そのことは、全ての個物は、形相の（概念の、あるいは、本質の）秩序のもとにあるということです。つまり、私たちの世界は本質のヒエラルヒーのもとにある。ですから、私たちが世界について知ることは、それぞれの個物あるいは形相が、この秩序のどこにあるかを承知することであるとなります。目の前の馬について知るべきことは、それは馬であって、家畜であって、動物であって、生物であって、物体であって、と知ることです。つまり、個物の成立の背後には、形相（概念、本質）の秩序という固定された全体があって、個物はそのどこかに収まる、このようにして全体が個物に先立つという全体主義（ホーリズム）が成立します。これも、アリストテレスの本質主義の含意するものです。

本性、本質の重視は、今日、私たちになじみ深いものの考え方の一つです。第一に、私たちはしばしば、友情とは何か、友情の本質は、恋の本性は、民主主義の本質によれば、などと言います。本性、本質とは、そのものに内在する普遍です。第二に、ものの変化についても、その原因は内部にある、つまり、そのものを持って

いる本性によると考えたりもします。変化もそのもの持つ本性のひとつとされて、内在化されているわけです。例えば、「石は重いから落ちる」などとして、落ちる原因を重さという、そのものの内部にある、そのものの性質におきます。第三に、全体のヒエラルヒーを事物の背後に認め、事物は、あるいは、世界は、全体の秩序のもとにあるとする全体主義もなじみ深いものです。これらは、本質主義、内在主義、全体主義といってよいでしょう。アリストテレスと同じ思考法です。ちなみに、近代科学によれば、地上でものが落ちるのは、内部の原因ではなくて、重力と言う外部の原因によるのです。また、重さというのはその外の物との関係（引力、重力）において言えることで、そのもの自体の性質ではありません。そして、全体は、事前に存在する秩序ではなく、個々のものの単なる集まりにすぎません。この意味で近代科学はアリストテレス的思考を否定するものです。

反普遍主義的立場（唯名論、中性一元論）

中世哲学のテーマの一つに、普遍的なものは実在するかというのがありました。普遍論争と言います。例えば、個的な、A君、B君、C君と区別されて、人間そのものが実在するかどうかというような問題です。これについて、例えば、プラトンのイデア論のような形で、普遍的なものは実在とするのが実念論、一方、普遍的なものは、内容的には、個的なものの集合のことであって、人間というような普遍を表わす言葉は、その集合への名づけに過ぎない、ある役割は負うが、実在するものではないとするのが唯名論です。実念論がさらに進めば、普遍こそ真実の存在で、個体（個的なもの）の方は、二次的な存在であるとなります。一方、唯名論では、個体のみを実在とし、普遍自体の実在は認められず、世界は個体の集合であるのみということになります。普遍の代表的例として、概念、法則、無限集合などがあげられます。

両者の関係は、分かりやすくは、今日の数学の、集合論で考えるとよいでしょう。集合論で集合とは、個体（集合論では要素という）の集まりのことです。例えば、太郎、次郎、花子、・・・他の多数の人間がいて、一人一人は個体です。この個体を集めると、{太郎、次郎、花子、・・・}という集まり（集合）ができます。ところで、この集合には、便宜的に「人間」という名前をつけることができます。このとき、問題は、「人間」は、単に、この集合のことなのか（集合の名前に過ぎないのか）、

それとは別に、「人間（一般）」というものが、何らかの形で実在するのかです。唯名論では、実在するのは、個体とその集まりだけで、例えばこの場合の人間のような普遍は、個体の集合への単なる記号、名前であって、実在しないとします。したがって、普遍としての人間そのものはこの世に実在しないことになります。

ただ、そこには、いろいろ問題が残ります。集合が有限集合の場合は、その集合が具体的にそこにありますから、名前は集合とは区別された単なる記号として、唯名論を貫けますが、集合が無限集合の場合は、無限集合は、無限ゆえにすべてを集めることができず、集合として具体的に形になりませんから、名づけることがなかったら、名前がなかったら、名前と別に、実物を示し得ないわけです。そういう場合は、名前から出発して、名前の対象として、実物を措定する以外に、私たちには実物を理解できません。実物が名前から分離できないわけです。例えば、自然数という対象について、自然数は、 $1, 2, 3, \dots$ の全体であり無限集合ですから、目の前の実在として、示すことはできません。 $1, 2, 3, \dots$ というのは自然数ではなくて、自然数の名前をこう書いただけです。自然数はものとして具体的に見ることはできず、ただ、それを自然数とよぶことができるだけです。そうではあっても、具体的に目の前に示し得ないとしても、名づけることができ、その名前が実際の生活の中である役割を果たしているとするれば、それは何らかの意味で存在すると言ってよいのではないだろうか、そういう考え方もできます。実際、数学あるいは集合論という学問体系のなかでは、自然数は、さらに、いろいろな無限集合が、そういった意味で存在するものとされます（実無限という考え方です）。それによって、無限集合についての学である、微分積分学をはじめとする数学も成立するわけです。無限集合の成立と実念論は関連します。

唯名論に立てば、普遍は実在しませんから、世界は、個体（一般的に正確に言えば個的なもの）だけからなるものになります。そこには、個体の集まりと、個体相互の関係だけがあって、ことはそれだけです。例えば、AとBの2人が会って別れるとします。すると、そこに、「別れ」があるわけですが、別れとは、A（個体）は右に、B（個体）は左に歩いていった、そのできごとを単に別れと言う言葉で言い表しただけであって、別れと言うこと自体（普遍）がもともとあるわけではありません。私たちの日々の行動は、出会いとか、別れとか、友情とか、誠実さとか、正義とか、そういった抽象度の高い普遍概念に導かれて行われることが多いのですが、

唯名論に立てば、それらは、ある種の人間行動の集合への名前であるに過ぎず、あるのは人間行動だけであって、人間行動に先立ってそういうものがあるわけではないこととなります。

ところで、このようにして、世界を唯名論的に考え、世界は、個体と、個体の集合と、個体相互の関係のみであるとしたとき、個体を何にするかには、任意性が残ります。その点について、19世紀末、エルンスト・マッハ (Ernst Mach 1838-1916) は、唯名論に立った上で、世界を構成するのは、感覚要素という個体であるとししました。ここでの感覚要素とは、とりあえずは、私たちが外界を眺めたときの、色、音、熱さ、触覚、さらには空間感覚、時間感覚も含めて、感覚として意識されるようなものの内容のことですが、しかしながら、マッハのいう感覚要素は、単に、主観的な、内的な観念や表象ではありません。例えば、赤いという感覚を私たちが持つとき、そこにあるのは、いわゆる内的な感覚のみではなく、外に赤い物体があって、それを俟って赤いと感じ得るのです。それ故、マッハの感覚要素は、外的な物体と内的な感覚という2つを分けたとらえ方が成立する以前の、内と外の未分化の中に成立しているもの、「赤いものが見える」という、いわば現象としてそこにある感覚と言ってもよいものです。こういった感覚要素を個体とし、唯名論に従って、その感覚要素（個体）と、感覚要素相互の関数的、機能的な関わり合いの全体が世界であることとなります。マッハの立場は、感覚要素一元論と言われますが、それは、主観にも、客観にも偏しない点から、また、中性一元論とよべたりもします。

それでは、マッハにおいて、普遍はどのようなものとされるのでしょうか。唯名論ですから、実体としての普遍は存在しません。かといって、この世界を承知し、そこで生活するために、すべてを、感覚要素に結びつけ、その他のものには言及しないという禁欲主義は、また、非効率で、現実的ではありません。実際、普遍はある意味で存在し、ある役割をしているのです。無視して、相手にしないというわけにはいかず、実在しないとしても、現にあるその役割の由来の説明はしなければなりません。そこで、普遍に対する新たな説明が登場します。つまり、普遍はその世界を承知する（記述する）について、思考を節約するために、思考上の省略記号として、便宜的な、道具として、作り出されたものであるということです。このことを、マッハは「思惟経済」とよびます。普遍は思惟経済の産物です。例えば、自然法則は、それがなければ、それに該当するような事象をすべて暗記している、あるいは、

列挙して示さなければなりません、それでは不便で、先に進めません。また、実際そんなことはできません。そこで、すべてを示すことの省略記号として、法則が言われることとなります。その際、普遍がこの意味で思惟経済のための道具であるとすれば、道具としては、なるべく能率的、節約的なものが求められることとなります。できるだけ僅かな思考の努力によって、なるべく完全な世界の記述をしたいのです。これが「思惟経済の原則」です。これに関連しては、すでに、中世に、「オッカム (W. Ockham 1285-1347) のかみそり」が言われていました。それは、世界における、普遍の数はなるべく減らそう、必要なしに普遍を増やすのを止めようというのでした。

マッハによれば、普遍（高次の概念）であるところの、物体、因果法則、自我、時間、空間、・・・等などは、すべて、そういう性格のものなのです。例えば、物体とは、感覚要素の複合体のうち、より恒常的と思われるものの名前であり、時間、空間は、物理学的な感覚諸要素の特別な依存関係に過ぎません。法則は、要素間の関係について知的労力を節約するための縮約的記述であり、裏から言えば私たちが勝手に期待する、拡散する様々な可能性への制限、制約の表現です。自我も含めて、これら普遍は、決して世界に先立つものではなく、世界の後に、便宜的に、思惟経済的意味で成立するに過ぎないものであることとなります。

さらに興味深い主張は、世界記述としての、普遍や、さらにそういったものの集積である学問が、思惟経済を本質とするものだとすれば、正しい認識（真理）と言うものはないこととなります。真理と誤謬は、平等なものになります。もともと、真なる記述、誤謬である記述が確定してあるのではなく、世界の記述はすべて思惟経済の産物ですから、記述の価値は、正か否というのではなく、ただどれだけ効率的だったかという結果によって連続的に区別されるのみになります。それが、結果的に、例えば、物理学的世界、心理学的世界の記述のように、我々の生活により役立ったとき、認識（真理）になり、役立ち方が少ないとき誤謬と呼ばれるのです。あるのは大いに役立つか、さほど役立つかないかの違いです。そこに質的、本質的相違はありません。認識（真理）も誤謬も、目指したのは、ともに、世界記述であり、世界記述は、対象と記述という二元論に基づく一方の世界の一方への写像ではなくて、あるのは記述だけであって、最終的には人間が環境世界に適應するための、便宜なのです。

このようにして、唯名論に立つと、普遍の、先立つものとしての存在性が否定されます。しかし、普遍は、実在としては否定されても、現実に何らかの意味でそこにあり、ある役割をしているわけですから、その意味、役割を何らかの形で説明してやらなければなりません。それには、徹底して唯名論に立ち、普遍は個体の集合への名前に過ぎないとして、その存在を一切認めないか、あるいは、マッハのように、便宜的なものとして解釈するか二つの道があります。後者の場合は、便宜とは、人間の環境への適応のための便宜であり、適応の良し悪しを詰めると、適応の良し悪しは結果で判断する以外にはなくなり（もしそうでないと、真実の適応、適応のあるべき姿というようなものが先に存在することになり、普遍の実在という実念論になってしまいます）、進化論的な思考、あるいは、功利主義に連なっていきます。これも今日多く受け入れられている考え方です。

以上、プラトンのイデア論、アリストテレスの本質主義、マッハの唯名論を、普遍についての考え方の諸相として、紹介しました。様々な捉え方があります。

（２）意識の世界 — 認識論的世界理解 —

事物の世界が、目で見たと通りにそのままにあるという素朴な立場に対して、事物の世界に、感覚で知る個的なものの他に、普遍的なものを想定し、そちらの方を優先させながら、その両者によってこの世界を説明しようとしたのが、プラトン、アリストテレスなど、普遍主義的世界理解でした。しかし、このように、旧来の、ことはそのままにあるという素朴な立場を離れ、世界に対して説明をしようとしたことは、「世界」の他に世界への「説明」、「認識」というものを意識したことでもあります。認識は、人間が、それぞれ自我の内部に、「知る」という意識作用をもつことから可能になり、認識された内容は、観念として意識の中に置かれます。そして、それによって、今度は、個体と普遍ではなくて、「事物（存在）の世界」と「自我（観念）の世界」の二元論が成立することになります。観念の組織化された全体は知識とよばれます。

こうして、二元論的に考えたとき、２つの問題がでてきます。

- 1) 事物の世界の認識としての観念、知識は、いかなる経緯を経て成立するのか。

2) 観念(知識)の正しさとはどういうことであり、それをどのようにして確認するのか。

この1)について、知識(観念)の成立は、自我の「認識能力」によるとしたのが、認識論の立場です。自我の認識能力とは、具体的にあげれば、感覚・知覚(感性)、思考(理性)の2つになります。ここで、「自我の」と言いましたが、認識論ではそれは人間一般の認識能力ではなくて、優れて「私」個人の認識能力として問題にされます。この、事物の他に、認識作用、その結果としての、観念、知識の存在を認め、その上に立って事物の世界の説明をしようとする立場を、認識論的世界理解と呼ぶことにします。その特色は、世界のあり方は、観念、知識によって示され、そして、観念、知識は、自我の内部のものであり、自我において成立するという、主観主義にあります。普遍主義的世界理解が「普遍」の強調であるとすれば、こちらは、「自我」あるいは「主観」の強調です。

認識能力の确实さの吟味をした上で、正しい認識能力によって捉えられたものとして事物の世界を扱おうというのが、近代認識論と呼ばれる、ロック、ヒューム、デカルトの立場です。

ロック・ヒューム — 観念 —

認識論的世界理解では、これまでと違って、世界をただ受け入れるのではなく、それを認めるための、私たちの能力が自覚されて、批判、検討されます。知ることとの関連で私たちの生活している世界のあり方が問題にされることになります。そして、正当と認められる能力(認識能力)によってとらえられた内容が、真理あるいは确实な知識とよばれ、つまり、私たちの生活している世界の内容であることになります。こういった、「あるものはある、終わり」というのでなく、「どのようにして事物を知り得るのか」という議論をするのが認識論です。ものを知る能力、方法の吟味をとめないながら、世界を考える、こうした視点がそこにはあります。

それでは、認識はどのようにしてなされるのでしょうか。

通常は、まず、個的なことがらは、目に見える現実として、身体的器官、つまり、眼、耳、鼻、舌、身体(触覚)によって知られるとされます。「感覚・知覚」によってということです。感覚は固定された受動的な言い方であり、対象を捉えるという積極面を意識した言い方が知覚です。

これに対して、普遍的なことがらは、感覚・知覚によって捉えることはできません。普遍はそれらを越えたところに考えられたものだからです。そこで、感覚・知覚に対して、普遍を知る能力として想定されたのがいわゆる「理性」です。今日的には、思考の能力と言ってよいものです。

そうすると次のような図式ができます。

感覚・知覚 → 個的なもの
理性（思考） → 普遍的なもの

この中で、事物の知識として確実なのは、感覚・知覚によって捉えられた、個的なものに対する知識（個別的知識）のみであるとしたのは、英国経験論とよばれる、ロック（J. Locke 1632-1704）や ヒューム（D. Hume 1711-1776）でした。

ロックは、私たち人間は、事物の世界（対象世界、実在）に対して、最初、白紙に対するような状態にある、と言います。私たちは対象に向かう前にあらかじめ知っていることは何もありません。この白紙の上に、感覚・知覚によって捉えられた個別的知識を、いわば加法的に積み重ねていくことになります。ただ、ロックの場合、個別的知識の源泉は外界の対象に対する感覚・知覚の他にもう1つあります。それは、自分の心の中の状態について直接に知る能力で、「内省」とよべれます。このようにして得られた内外にわたる個別的知識は、私の認識能力による結果として、私たちの意識の内部に保存されます。「観念」（厳密には、単純観念）と呼ばれます

ヒュームもほぼ同じように考えますが、ヒュームの場合は、感覚・知覚によって成立したばかりの個別的知識を「印象」といい、この印象は時間とともに弱くなるのですが、それが再び、記憶や想像によって心に確定され、それを「観念」とよびます。

ロック、ヒュームによれば、確実な知識はこうして成立したものに限るのですが、そうするとその中には普遍的な知識は存在しないことになってしまいます。しかし、実際、私たちの日頃の生活の中には、つまり、普段使っている知識の中には、普遍的なもの、あるいは、普遍的知識が存在するように思われます。例えば、自然法則、時間や空間そのもの、数、物体、自己、・・・は、感覚知覚で直接捉えることはできませんが、私たちが通常認めて用いているものです。したがって、感覚・知覚による個別的知識しか認めないこういった立場に立ったとき、それでも、普遍的知識がそこに何らかの意味であるとするならば、それらを、個別的知識を基に説明してや

らなければならないこととなります。

その点について、ロックは、普遍を、個的なものに対応する直接的な単純観念から構成される複雑観念であるとして説明します。そのために、単純観念から複雑観念を構成する、次の3つの手順を私たちの能力として認めます。

- 1) いくつかの単純観念をまとめる（統合）
- 2) いくつかの単純観念を並べて一度にながめる（比較）
- 3) いくつかの単純観念から共通点を拾い出す（抽象）

問題はこれらの操作が、単純観念の単なる積み重ねであるのか、それを越えたものであるのかです。例えば、ここで、3)の抽象ですが、有限個の単純観念から抽象された新しい観念は、その範囲では有限な手順による単なる積み重ねを越えていませんが、しかし、普遍的な観念は、無限個の対象について言えることですから、そこで単なる積み重ねを越えてしまう。それが認められるかどうか、この辺が根本問題なのです。

ヒュームは、印象は、直接、対象にかかわるものだから、そこに自由度はない、しかし、観念は、印象がいったん消えた後の、記憶と想像による心の中への再現であって、特にそこに想像が入るところに自由度があるとします。ヒュームは、この想像によって成立する、複数の観念の結びつけ（観念連合）の仕方として、類似、接近、量の程度、性質の程度、反対、時空、同一、因果、などを取り上げ、そして、これらが私たちに許される認識能力によって正当化されるものかどうか検討します。ところが、例えば、この中で、因果（具体的には因果法則）は、この原因には必ずこの結果が生ずるという、必然性を伴う関係ですが、この必然性は、将来にも渡って、いつでも、どこでも、ということですから、そこに、ある種の無限性がともない、それ故、既存の観念間の比較（観念連合）だけからは出てこないように思われます。したがって、因果性（因果法則）は、単純観念から、許される有限の手順で構成されるものではなく、その意味で確実とはいえ、それでも因果性を主張するとすれば、その根拠は信念に基づいてであるということになります。また、自己という一見疑いえない存在についても、自己はものを知る主体ですが、現実には、時々刻々個々のものを知る、その時だけの個々の主体は見いだせても、それらの個々の主体をすべて統べるものとしての一般的自己を認めることは有限的にはできません。したがって、普遍的なものとしての自己という観念も確実性を持つては認められな

いこととなります。そうすると、自己は、高々、対象を感覚・知覚する一つ一つの働きという個別的なものの単なる束ね（知覚の束とよんでいます）としか言えないこととなります。また、物体と呼ばれる普遍についても、物体の例である目の前の個々の事物は、個別的知識として、感覚・知覚を通してとらえられますが、物体の持つ持続性、恒常性は、個別的知識の比較からは説明されず、したがって、持続する恒常的な物としての物体は確実とは言えず、我々はただ慣習として、そういうものを認めているに過ぎないということとなります。このようにして、ヒュームにおいては、例えば、因果律、自己、物体、というような通常は当然認められそうな普遍が、信念、慣習としてしか認められない、あるいは、信念、慣習であることとなります。

ロックにおいても、ヒュームにおいても、感覚・知覚に由来する個的なものに対する観念から、例えば比較というような、有限的な手段によって、普遍的な観念、つまり、普遍的なものを導き出そうとします。そこにいくつかの難点が出てくるのです。

デカルト — 理性・演繹 —

デカルト (R. Descartes 1596-1650) は、ロックやヒュームなどの英国経験論と違って、個的なものや感覚・知覚に先立って、普遍や理性を認める立場をとります。英国経験論に対して、大陸合理論とよばれます。デカルトはまず、事物認識の確実な出発点を定めるために、すべてのものやことがらを疑ってみます。疑うとは理性によって疑うということですから、これは理性からの出発ということになります。

デカルトの疑いは、思考の手順としての、道具としての、仮の疑いですから、方法的懷疑と呼ばれます。デカルトはあらゆることを疑った結果、すべてを疑っても、疑っている自分の存在、あるいは自分が疑っていることは否定できない、という結論に達します。ここに、疑う、もっと一般的にいえば、考えることですが、考えるということとその働きとする限りでの自我、これがすべてを疑ってもその底にあることになり、したがって、この意味での自我は確実に存在するものとして認められることとなります。知覚の束への単なる名前としての自我と違って、これは理性によって確実とされたものですから、現実に存在する普遍的なものの第一号になります。そして、この自我の存在を出発点として、そこから、神の存在、物体の存在が、

理性の働き、つまり、演繹によって導き出され、さらにこの3つの原理から、運動量保存の法則、慣性の法則など物体の法則が派生し、それに従うものとして、目の前の個々の事物が、説明されることになるのです。

この議論の大雑把な筋道はこうなります。

まず、出発点としての疑いは、次の3つです。私たちが真実と思っていることがらは、

- 1) 錯覚かもしれない
- 2) 夢かもしれない
- 3) 神が騙してそう思わせているのかもしれない

しかし、すべてを疑っているとき、「私が疑っている」という事実は疑いを免れている、デカルトはそう考えます。そうでないと疑うこと自身が不成立になってしまうからです。そこから、疑う（思考する）という限りでの自己の存在が確実なものとして認められます。しかし、疑いを抱くとは、真実を知らないこと、つまり、自己が有限的な、不完全な存在であることの証拠でもあります。そして、自分を不完全と承知できるについては、それ以前に、私たちは完全という概念を承知していなければなりません。そうでなければ、ことがらを不完全と認定できないわけです。このようにして、完全性という概念が存在することが保証されます。しかし、完全性は、完全性ですから、疑いを持つような不完全である私たちに由来するものではありません。さらに、完全性は、完全性ですから、あらゆる性質を持ち合わせておいて、その中には、そのものの存在性も含まれます。すると完全なるものは、私たち（自己）を超えた、しかも、必然的に存在するものだということになります。この存在する完全を神と名づけるわけです。かくして、神は完全ですから、人を騙したりしません。それ故、錯覚を含むような人間的な感覚的知識とは違って、数学（幾何学）のように、理詰めで認められるような知識は、錯覚ではなく、夢ではなく、神は騙すことがないので、そのとおりに真実であるはずで、この理詰めで認められる知識をデカルトは明晰・判明と言います。私たちは、色や重さについては錯覚するかもしれませんが、延長性というような、幾何学（数学）で保証されるような性質は、明晰、判明であり、それゆえ真実で、存在するものです。したがって、延長性の限りでの物体の存在は確実になります。このようにして、「自我（思考するものの限りでの）」、「神（完全なる存在としての）」、「もの（延長性の限りでの）」

は確実にこの世界に存在することになるのです。これらを実体と言いますが、この3つの実体の確実性は、すべてを疑うということから出発して、論理で到達した結論です。感覚・知覚に基づくものではありません。この道行は演繹と言われますが、論理や演繹は思考の働きです。つまり、自我の認識の能力のうち、思考（理性）によって3つの普遍的なものが出発点として認められるということです。その上で、ものの持つ延長性や、神の属性に基づいて、慣性の法則や、運動量保存の法則が演繹的に導き出され、またそれに従って、現実の私たちの客観世界の在り方も決められてくることとなります。

この、理性によって、自我、神、物体のような、普遍的知識を確立し、そしてまた理性によって（論理、演繹によって）私たちのこの世界に到ろうという、このやり方は、一方で、今日の私たちになじみ深いものです。原理を先に立てておいて、すべてはそれに従った形で成立するという考え方です。

こういった合理論とよばれる考え方の問題点の1つは、ここでいう理性の何たるかがはっきりしないことです。理性はたとえあるとしても、脳も含めての身体的器官のように、有限的、具体的ではありません。それだから、理性の存在の保証は、普遍があるのだからそれをとらえる能力として理性もあるのだろうというに尽きません。この意味では理性の存在は普遍の存在を認めることと裏腹で、普遍に付随して要請されるものなのです。

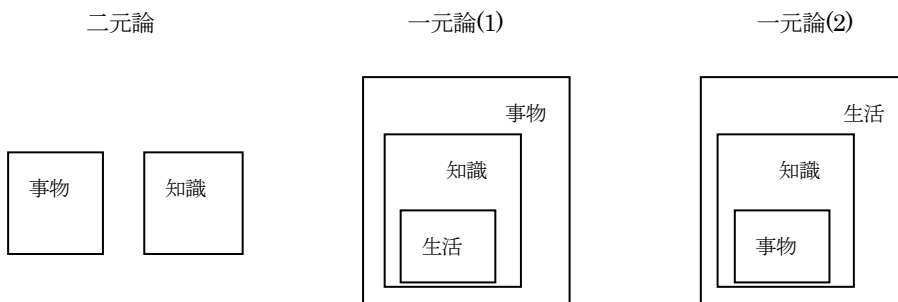
もう1つの問題は、演繹というものの性質です。演繹とは、常識的には、論理という万人に共通な基準に従うこととされますが、今日の論理学の結論としては、論理といっても、それに寄っていれば誰も文句が言えないというような、唯一絶対のものではありません。また演繹という操作は、今日的には、ある公理（仮定）を前提としてそこから何が導き出されるかという問題ですから、したがって、それ自体がそれだけでことからの最終的根拠にはなりません。

このようにして、英国経験論、大陸合理論の違いは、知識の出発点、源泉として、感覚・知覚をとるか、理性をとるかの違いでもありますが、その裏では、世界の中に普遍的なものの存在を認めるか、あるいは認めないかという、以前の問題を引き受けたものでもあります。

二元論的認識批判（行動主義、プラグマティズム）

ロック、ヒュームも、デカルトも、事物の世界に対して、観念の世界（意識の世界、自我の世界）を考え、観念の世界との関連において、事物の世界を分析しようとした。それが認識論という発想です。事物の世界はものの世界、自我あるいは観念の世界は心の世界と呼ぶこともできます。そこに、ものと心の二元論が成立します。この心の世界を立てることによって生じる二元論を、イギリスの哲学者、G. ライル (G. Ryle 1900-1976) は、デカルト主義の神話とか、公式教義とよんで批判します。二元論に含まれる、心の実体としての存在性、を否定しようとする一つのやり方が、ライルを含む広い意味での行動主義とよばれるものです。

もう一つ、認識論的世界理解の特徴は、認識とは事物の世界の在り方を捉えることだとされていることです。それ故、認識のあり方の吟味がなされて、その結果正当とされた認識によって成立した知識は、まさに事物の世界の在り方そのものとされます。その上で、私たちの生活は、そういった事物の世界を前提として行われることとなります。事物の世界があって、正しい認識があって、生活があるという順序です。事物の世界が生活にとって必要条件であるということです。それに対して、私たちにとってまずあるのは私たちの生活の方であって、生活の中で認識が行われ、知識が成立し、それに基づいて事物が成立する、生活がすべての基であって、それ故、認識や知識、その結果としての事物は、生活がよりよく行われるための便宜、道具であるという考え方があります。これらは、事物を基にする、生活を基にする、その違いはありますが、共に一元論です。図で示すと次のようになります。



この一元論(2)の立場では、認識や知識は生活のための道具ですから、認識や知識の評価は、その内容が事物の世界の内容と合致している、つまり、真であるかどうか

かではなく、適応、快適さという私たちの生活の目的にとって役に立つかどうかによります。さらに、その際、生活とは何か、適応とはどういうことの基準が、事前に一義的に決まっているわけではありませんから、役に立つかどうかは、やってみて分ること、基本的には結果次第であり、したがって、認識や知識は、先立つ事物のあり方（真理）に規定されて固定化されたものではなく、事後的で、流動的で、進化するものになります。これが、プラグマティズムに代表される知識観です。ここでは、事物（もの）と、事物の世界を写す鏡というイメージで要請された観念、知識（心）という、二元論は、あるのは人間生活だけであるとする一元論によって、否定されることになります。

以下、観念あるいは心の存在を前提とする立場としての認識論への批判として、行動主義とプラグマティズムを見てみましょう。

① 操作主義、方法的行動主義、論理的行動主義

物心二元論に従った認識論的世界理解によれば、知識は、何らかの形で心の中に作られ、そこに置かれるものになります。観念と呼ばれます。

それに対して、操作主義は、知識は、観念ではなく、対象に対する一種の操作と同義であるとします。例えば、「物の長さ」とか「アルカリ性」といういわば観念があったとしましょう。この場合、30センチという物の長さは、ものさしを添えるという物理的な操作をしなければ私たちの手に入りません。アルカリ性という化学的性質も試薬をたらして色が変わらなければ、私たちには分からないわけです。そこで、操作主義は、ことがらが何であるかは、その操作までのことがらで、長さとは、長さという独立した観念を指すのではなく、ものさしを当ててその目盛りがしかじかであること、アルカリ性とは、特定の試薬をたらしたとき色が変わること、その操作とその結果以上のものではないとします。仮に、長さやアルカリ性そのものが、事物の世界に実在するものであっても、観念として作り上げられたものであっても、そのことは、本質的なことではなくて、そこにある操作だけが、実質的な内容であるというのです。そのように考えれば、事物を観念として捉える主体としての、また、その観念がおかれる場所としての、心の存在は不要になります。この立場は、20世紀の新しい物理学の成立に当たって、徹底した実証主義に立つ、ブリッジマン (P. W. Bridgman 1882-1961) が提唱したものです。

方法的行動主義は、20世紀の新しい心理学の研究法として成立しました。心理学は、心のあり方の分析をするものですが、旧来、心の中の様子、心の状態は、自分で直接覗くことができるから、自分だけの内省、内観の結果を材料として、研究は出発できるとされてきました。外的な対象に対するような観察・実験を必要としないということです。しかし、その際の問題は、自分の心の状態を直接に知るの自分だけで、他人は知りえませんから、その意味で、客観性に欠けることです。その点の反省から、心理学が客観性をもつために、内省、内観といういわば内部的な観察を捨てて、その人がある心理状態にあるときにその人に起こる行動形態の外部的な観察を、第一次の資料としなければならないということになりました。心の内部に踏み入らない、外から見えるものとしての心的事象の観察とは、具体的には、被験者が、与えられた刺激に対して、どういう反応をするかの観察になります（S-R図式）。この立場は、20世紀前半、ワトソン（J.B.Watson 1878-1958）によって提唱されました。内的な意識は対象とせず、外的な刺激と反応の関係の確定が心理学のすべきことがらであるとなります。

心理学は心的な世界の分析ですから、心の存在を否定はしません。ただ、心を、刺激と反応という行動の観察結果以上のものとしては、考えないことにしようというのです。そこが、方法論的と呼ばれる所以です。

論理的行動主義は哲学の立場です。先にも述べましたライルは、ものの世界の他に、心の世界を立てる二元論の立場を、デカルト主義の神話とよび、そのもとでの、心の存在を、「機械の中の幽霊」とよんで、否定します。

まず、ライルは、ものと心は、違ったカテゴリーに属するものである、と言います。違ったカテゴリーとは、彼の例に従えば、こういうことです。イギリスで、オックスフォード大学とは、多くのカレッジ、図書館、運動場、博物館、各学部、事務局、その他の集まり全体につけた名前です。そこを訪ねた外国人が、それらの一つ一つに案内されたとします。そこで、その外人が、こう尋ねます。「しかし、大学はどこにあるのですか」。彼は、大学とは、カレッジや、図書館や、事務局と同類の建物のことと思って、大学を探しているのです。彼は、大学を、図書館や、カレッジの建物と並列に考えていました。しかし、大学は、それらの総合体の名称で、並列にはできないわけです。これが、カテゴリーが違うということです。したがって、この外人はカテゴリーミステークを犯していると言われます。同様に、実は、もの

と心は、カテゴリーが違うものなのです。にもかかわらず、私たちは、心をものと同じカテゴリー属するものとして並列に扱おうとしてしまいます。ものは、一般の理解では、因果律に従った、機械論的な動きをするものです。心も同じカテゴリーに属するとすると、内容は違っても構造的には、心も、因果律に従った、機械論的なものとせざるを得ません。そこで、物的原因と同じに心的原因というようなことが考えられ、物的過程と同じ意味で心的過程が考えられ、ものが実体であると同様に心も実体であるとされます。つまり、心はものと同じ因果法則その他に従うものとして、目に見えるものではないが、ものと同様な、例えば、目にはみえないが存在するとされる幽霊のようなものとされる。それが、「機械の中の幽霊」です。

それでは、心が、もののような形で、実体としては存在しないとしたとき、そのとき、心はどのようなものとして説明されるのでしょうか。その説明が行動主義と呼ばれるものです。まず、心がある心的状態にあるとは、それはその場合その人があるパターンの行動をとることに他ならない、とします。例えば、悲しみという心的事象は、目に涙を浮かべたり、俯いたりすることで、それ以上のものではないと言うのです。それ以上のものだとなると、そこに幽霊が出てきてしまいます。さらに、ある気持ちを持っているというように、未だ行動にいたらないが、存在する心的状態というものもあります。それらは、現にある行動をしていないとしても、ある条件が与えられれば、そういった行動をするだろうという特性として説明されることとなります。例えば、勇気があるとは、もし、勇気を発揮しなければならないような状況に置かれれば、そのような行為ができるということです。これを、傾向性（ディスポジション disposition）と呼びます。これによって、心的現象の説明に実体としての心は不要となります。

心の働きとしては、旧来、認識作用、情緒作用、意志作用が重要な3つとされてきました。しかし、これらは、心を、目に見えない実体としていわば幽霊のようなものとして立てなくても、行動のパターン、行動の傾向性で説明されることとなります。例えば、意志について、私たちは、日常の行為の中で、強い意志も、弱い意志も、意志のあるなしも、行為のあり方として承知しています。心についての神話は、それで済まさずに、行為の裏に、その行為を起こすものとして、意志という幽霊を考えます。意志の強弱は、それぞれ、強い幽霊、弱い幽霊によって起こされた行為であるとされるのです。そういうことを考えずとも、ことからは単に行為と行

為の分類で終わってよいのです。感情についていえば、例えば、恐れ、これは、恐ろしいとされる様々な心的反応をある仕方で一まとめにするような、ひとつの表現であって、恐れ自体が、一つの心的事象ではありません。思いやりがあるという心の状態は、「困った人に会って、助けてやるように努めてきた」という性向、傾向性です。感覚についても、感覚はかならずその対象とともにあります、「コショウのような味」という感覚は、正常な味覚を持った人なら、誰でもコショウが効いた食物から得ることができるような味を今味わっているという表現にすぎません。

このように考えることによって、心の実体性と、心に伴うもう一つの特性である私秘性は否定されることとなります。心的な世界を実体的に立てないで、ことを済ませます、これが行動主義の主張です。

② プラグマティズム

プラグマティズムは、19世紀後半以後のアメリカの代表的哲学思想です。パース (C. S. Peirce 1839-1914)、ジェームス (W. James 1842-1910)、デューイ (J. Dewey 1859-1952) に代表されます。ここでは、パースを中心に述べてみます。

近代哲学の代表的理論は認識論ですが、そこでは、認識が、実在の世界と、それを写した、人間の意識の中の観念の世界という二元論のもとに考えられていて、したがって、認識とは、知識とは、あるいは真理とは、世界のあり方が意識の中に正しく写された結果 (観念) だとされました。ものと心の二元論と、知識は写像だとするのが特徴になります。

プラグマティズムの人間観では、世界がまずあって、人間は世界の外に独立にあるという二元論ではなくて、人間は世界の中で初めて人間になる、それ故、私たちにとって基本的なことは、その世界の中で、廻りの事物に適応して生きていく (ある折り合いの下に生活する) ことであるとされます。しかも、その適応は、最終的なあるべき唯一の理想の適応の仕方というものがあるのではなく、その時々、結果的に最適な適応があるだけとされます。それ故、知識や真理は、認識の到達点として、固定的にあるのではなく、私たちにとっては、生活として事物との最適な折り合いを見つけることが第一で、認識や知識や真理はそのための道具とされます。認識あるいは真理があつて、それに沿うように生活があるのではなく、生活のための道具としての認識、真理になります。それによって、近代認識論とは、認識の意

味も真理概念も違ってきます。

パースは、そのこのところをこう言います。私たちが求めるのは、真理ではなくてそう思い込めること、信念です、真偽ではなくて適応に（生活に）資するかどうかです。信念があるとき、私たちは、速やかに特定の行動に移ることができます。信念に対するのは疑念です。疑念とは、落ち着きがない満たされない状況のことであり、その際は、速やかに特定の行動に移ることができません。私たちは、疑念を持った状況から、信念を持った状況に移ろうと努力します（旧来の認識論では偽から真に移るといところです）。そのための努力を探究と呼びます。認識は、探究である生活の一部です。さらに、その際、私たちの目的は信念の形成ですから、私たちにとって、私たちの外の世界が私たちの信念と無関係に、それ自体何であるかには第一義的には意味がありません。信念は、外の世界と対照してそれが真であるか偽であるかとは無関係に、それを持つことが、私たちの行動にいかなる影響を及ぼすかどうかで評価されます。したがって、強固な信念に達するということが、旧来真と呼ばれていたことの意味になります。「真なる信念を求めること」は「信念を求めること」と同じことです。真理を求めるのではなく、信念を求めるということです。

そこで、例の、パースの「意味についてのプラグマティズムの格率」が出てくることになります。「ある対象の概念を明晰にとらえようとするならば、その対象が、どんな効果を、しかも行動に関係があるかもしれないと考えられるような効果をおよぼすと考えられるか、ということをよく考察してみよ。そうすれば、こうした効果についての概念は、その対象についての概念と一致する」。

このようにして、プラグマティズムでは、知識とは対象の写しであるという知識観（認識観）、そして、人間（意識）とは、対象の外にあって、それを写す鏡であるという人間観（意識観）が、批判、否定されることになります。これは、二元論の否定であって、生活という一元論のもとに、生活が、認識のみならず、すべてのことの必要条件とされます。

ついでに紹介しますと、パースは、信念もしくは意見の確定、つまりプラグマティズムで言う認識は、歴史の産物であるとして、信念の形成の仕方について、次の4つの方法をあげるのです。

1) 固執の方法

ある問題に対する解答として気に入ったものを個人的にとりあげ、それを絶え

ず心に繰り返す、その信念を強める助けになりそうなものはすべて強調し、その信念の妨げになるものには軽蔑と憎悪をもって背を向けることにより、望ましい信念にいたる方法

2) 権威の方法

解決すべき問題について、個人の恣意から出発する（固執の方法）のではなく、まず公認のイデオロギーをある経緯によって設定し、それを固定化、維持するため、統制機関を確定し、それに権力を与える。その機関は、人々に、それを絶えず繰り返して説き、それに反対する者があれば、反対する者を、尋問し、場合によっては、厳罰に処する。それによって、人々が同じ信念を持つようにする。

3) 先天的方法

1), 2)のやり方は、その人だけの気紛れに固執したり、あるいは、ある人の気紛れを権力によって人々に押しつけることによって、信念を形成するもので、安定したやり方とは言えない。そこで、万人を納得させる、およそ人間というものに一般的なもの、例えば、理性とか思弁に従うことによって、信念を作り上げようとする。

4) 科学的方法

しかし、3)のやり方といえども、信念を人間的なものに基づかせている点で、なお、恣意的なものが残る。そこで、信念を、人間の外の永遠なもの、人間の思考によって左右されないもの、つまり、外の実在によらせるというのが、科学的方法である。ただし、ここで、パースのいう実在の意味は、プラグマティズムの格率にしたがって、「真理とはすべての人間が結局は賛成することが予め定められている意見のことであり、実在とはこうした意見によって表現されている対象のことである」ということになる。

以上、知識とはどういうものであるのかについて、英国経験論（ロック、ヒューム）、大陸合理論（デカルト）、行動主義、プラグマティズムを取り上げてみました。いろいろな考え方があるものです。そして、こういった諸問題の成立は、自我というものの発見という、当時の新しい歴史的できごとに由来するものです。

(4) 自覚の世界 — 超越論的世界理解 —

カントは、事物が現実^にこれこれであることを、事実問題と呼び、事物がこうであるはずだというのを、権利問題と呼びました。事実問題については、現実を見ればよいわけですから、認識能力の吟味ができていれば、見通しがつきます。一方、「こうであるはずだ」と主張するのはいささか厄介で、「あるはずだ」というようなものが果たして事前^にありうるのかどうか、疑問がでできます。これは難しい問題です。しかし、それでも、世界には、何か秩序のようなものがあるように思えるし、一方、自我の確実さが無ければ、認識は、したがって、世界は成立しないようにも思えます。世界の秩序、自我の確実性などは、「こうでなければいけない」「こうであるはずだ」を根拠づける候補のようにもみえます。こうした、事実問題でなく、権利問題として要請されるようなことがらを前提に、それに基づいて、世界を理解しようとする議論を、超越論的とか先験主義と呼びます。簡単に言えば、超越論的とは、この世界の事実ではないが、その事実以前に存在する、事実を成立させる枠組(フレームワーク)のようなものを前提にして、世界を理解する立場といえます。

カント

前節、認識論的世界理解のところ^で問題にしたのは、感覚・知覚に基づいて知識を考えると、普遍的なものが認め難くなる、一方、理性から出発することは、普遍の存在を認めることだが、理性の存在に感覚・知覚ほどの具体性がないから、批判的にみれば、それは無根拠な独断と言えないこともない、ということでした。

カント(I. Kant 1724-1804)は、個的なものと普遍的なもの、感性和理性を内容的にはともに認め、それらが調和するシステムを考えます。

まずその基礎に、コペルニクス的転回があります。日常常識的には、知識の成立については、まず知られる対象が存在して、その上で、それについて知るというのが筋道です。「存在」があって、そして次に「知る」というわけです。カントは、この順序を逆転して、知る^があって存在が成立するのだとします。知るとは、その内容を知ることです。今ここに何かが存在しているとして、しかしながら、その内容について、私たちが何も知っていないとしたら、そこに何かがあるといっても、内容については何も知らないのだから、知ったと言えませんし、さらにそれは存在す

るとすらいえません。なぜなら、存在するというのはそれが何であるかが確定されて初めて言えることだからです。それが何であるかとはそれについて知った内容のことで、それは知った後に分かるものです。知られないものは存在しないものである、知ることは存在することの必要条件である、こういうことです。このように考えれば知ることが存在に先行すると言えます。コペルニクスが地球中心を太陽中心にひっくり返したのになぞらえ、存在の先行を、知ることの先行にひっくり返した、これをコペルニクスの転回といいます。

カントはその上で、対象を知る能力として、感性と悟性の2つを考えます。

感性は対象からの受容能力で、感覚・知覚に相当するものです。感性によって私たちは周りの事物についての最初の情報を得ます。これをカントは感性的直観とよびます。その内容は、白っぽいとか、硬いとか、大きいとか、そういった単純なものです。感性的直観はそのように、個別的に、ばらばらに成立したのですが、しかし、ある種の統一性がそこにはあるとされます。それは、どの様な感性的直観も（つまり感覚内容も）、時間の中にあり、空間の中にある、時間順序、空間配置という統制に従っているということです。そうではありますが、しかし、時間、空間そのものは、感性で捉えられるものではありません。したがって、時間空間は経験的な対象世界の存在物とはいえないこととなります。にもかかわらず、感性的直観が必然的に時間空間に従ってあるとすれば、そのことは一体どこからくるのでしょうか。カントはここで、時間順序、空間配置つまり時間空間は、感性の方に内在する形式であるとしています。感性の形式ですから、その形式を通さずには、感性的直観は成立しません。コペルニクスの転回がありますから、感性を抜きにして存在はあり得ません。その感性がいわば対象を時空という形式にしたがって捉えるというのです。時間空間は普遍の代表的ものですが、この普遍は、プラトンのアイデアのように、外界に実在するものではなく、かといって、経験論者のいうように個別的知識から構成されたものでもない。そうではなくて感性の形式という第3のあり方をしているのだというのです。

感性的直観は、このようなやり方で、時間空間という形式にしたがってはいますが、その他の点ではまだばらばらで多様なものです。これを直観の多様といいます。したがって、このままではまだ、対象に対するまとまった知識とはいえません。感覚という与件はあっても、まだイスも机もできていません。概念を伴って個体は

まだ成立しないわけです。現実には私たちのもつ知識は直観の多様を超えてより統一されたものです。例えば、目の前の対象について、私たちはそれが単体であるとか、複合されたものであるとか、実在するとか、架空のものであるとか、2つ以上の対象についてはそれらの間に因果関係があるとか、相互的關係にすぎないとか、こういったことを承知しています。そのためには直観の多様をさらに統一的にとらえる働き、能力がなければならぬとして、カントは、それを、悟性とよびます。思考の働きとってよいでしょう。カントは概念の働き（概念の自発性）とっています。

しかし、時間空間の場合と同様に、その統一性は決して、悟性の与件である直観の多様の中に実在して、それを我々が受け取るものではありません。ここでも、単一性、複数性、実在性、可能性、あるいは因果性その他は、外界のものではなく、時間、空間が直観の形式とされたのと同じように、今度は、悟性の形式として、悟性に内在するものとされます。この悟性の形式はカテゴリー（範疇）とよばれます。このカテゴリーを通すことによって、外界の存在は、時空の中にあるだけでなく、概念化されたものとして、捉えられることとなります。まとめて言えば、知識は、感性（直観）と悟性によって成立する、その際、知識は直観（感性）の形式と悟性の形式に従わざるをえない、そして、すべてがそれに従わないと成立しない、この内在的な形式というところに普遍あるいは普遍的知識成立の根拠がある、こういうのです。

例えば、自然界にはいろいろな法則が成り立っています。その法則は、こういう現象があれば（先行条件）次に必ずこういう現象（結果）が起こるといふ、原因と結果の必然性に基づいています。これを因果律といいます。因果律は普遍的なものです。カントは、カテゴリーに関して一般的に成り立つことがらとして、原則とよぶものを示していますが、その原則の一つにことがらは因果律に従うというのがあります。だから、現に対象世界が因果律に従っているから、因果律が真理であるのではなく、因果律は私たち知る方の側の内在的形式であり、その形式を抜きにして知識は成立せず、知識の成立によってしか対象世界は成立しないのだから、そのようにして対象世界に因果律が成立することになる、こうなります。そして、カントは、このような知識の成り立ちは、たまたま個々の人間について、生物的能力の発現として、そうなのではない（経験的にそうなのではない）。そうではなくて、存在

とか、知識は、原理的に、理屈として（権利問題として）どうしてもこのようなものとして成立せざるをえないのだというのです。個々人の現実の問題としてではなく、原理の問題としてということですが、こういった立場が、先験的（あるいは超越論的）とよばれるものです。カントの立場は先験的観念論と言われます

ただ、カントの話しには、この先があって、このようにして成立するのは、現象界とよばれる、私たちの生活する現実の世界についてです。カントは、現象界の外に、もの自体、魂、神の3つを立て、それらからなる世界を叡智界と呼ぶのです。こちらはもっぱら道德の世界と関係することになります。その話も含めて、カントにおいては、現実の世界を成立させるその奥にある構造が注目され、超越論的な問題として問題にされるのです。超越論的とは、認識からいえば、対象の認識ではなくて、認識自体を成立させる前提条件、個々の認識に対して、認識が如何に行われるかの、認識自体の自覚と言えるものです。超越論的観点は、自覚という第3の自我に関わるものと言えます。

超越論的思考への批判（キルケゴール、ポパー）

私たちが、日々、生活したり、世界を認識する場合、その底に、それらが必ず従っている、原理、枠組み（フレームワーク）のようなものがあり、さらに、それはその世界の成立に先立つ、事前の根拠のようなものである、これが超越論的（先験的）とよばれる立場でした。こういったフレームワークの一般性の主張には、概念、法則などの普遍が一般的であるというのとは、また違った、原理的な（超越論的な）一般性、全体性があります。とすれば、こういった原理性、一般性、全体性自体を認めないという立場があり得ます。実存主義はそのような主張をするもので、キルケゴール（S. Kierkegaard 1813-1855）はその嚆矢です。一方、フレームワークは存在しない。こういったものは、論証とか、合理性、あるいは理性といったものに対する気兼ねから、それに従った旧来の理解の仕方から要請された神話である、として批判するのが、ポパー（K. Popper 1902-1994）です。両者を見ておきましょう。

① キルケゴール

カントは全体を統べる超越論的枠組みのようなところに究極の眞実性を認めました。人間のすべての生活も認識もその枠組みの中にあるとします。キルケゴールは

そこにある一般性を批判します。一般性、および、それに伴う、客観的真理、抽象、思弁、理性、全体的世界というようなものには、具体的自我、ことがらの一回性、個人の内面、一つ一つの行為、現実、決断、偶然、こういったものが欠けていると言います。個々に生きる人間にとっては、こちらこそが意味を持つのであって、その時々そこに一回限りの現実、それが個々の人間にとってはすべてであるはずだと言うのです。この後者に視線を当てた、存在の仕方を特に、実存といいます。キルケゴールは、「実存は本質に先立つ、主体性が真理である、真理は私にとっての真理である」と言います。キルケゴールとカントでは、世界に対する関心のあり方、目の付け所が違ふと言ってよいでしょう。キルケゴールの関心はキリスト教による宗教性であり、カントもまた、プロテスタントの思想を体現しているのですが、いわば、目線が違ふのです。

キルケゴールは、絶望、罪、主体性というような、一般性に解消できないことがらを、独特の宗教的立場から、実存の問題として、分析します。実存の問題とは人間の具体的あり方のことですが、それはキルケゴールによれば、何を求めて生きるかの観点から、4つの形態に分類されます。美的実存、倫理実存、宗教性A、宗教性Bの4つです。

美的実存とは、すでにあるものに沈思する生き方です。すでにあるものとは、感覚によって捉えられるもので、その意味では、感覚的快楽を目指す生き方です。例えば、1) 肉体的快楽、2) 富、名誉、身分、3) 才能の発揮、4) そのこと自身が目標であるような享楽と欲望の満足（皇帝ネロが目指したような）などになります。しかし、これらは、一たん達せられると、憂愁、倦怠を呼び起こし、その挙句の不安から絶望にいたるものとされます。

次に、倫理実存ですが、美的実存が結局失敗に終わることから、今度は、自己の外に普遍的なものをおき、それを目指す生き方が追求されます。そこで目指されるのは、具体的には、1) 他者との相互理解、2) 社会に対する責任、3) 実存的選択（決定という行為、自由な選択）など、倫理的な徳目です。しかし、ここでは、人間は、こういったものの性質上、一人だけでそれに立ち向かわなければなりません、その孤独から不安に直面し、やはり、絶望に到ります。

そこで、次に、そのことを避けるべく、神という絶対に永遠なるものを、現存在の中に確保しようという努力が為されることとなります。これが宗教的実存であり、

特に宗教性Aとよばれる立場です。それは、外にある、永遠なるものを、自己の中に取り込み、内在化、内面化しようという自己の生き方であるとされます。このことを可能にするのは自己の内なるパトス（情熱）です。そして、このパトスは不純であってはいけません。前段階である、美的実存、倫理実存は、自己中心という意味で、不純で、その任に堪え得ませんから、宗教実存のためには、自己中心性を捨て去ること、自己放棄が必要になります。しかしながらそれが難しい、しなければならないことであるができない、そこに苦悩が生じます。さらに、キルケゴールは、永遠である神は、人間とは原理的に異質なもので、そのことが信仰の大前提だとします。にもかかわらず、宗教実存は、その神を人間に内在化させ、神と人間が一体になろうとします。信仰の大前提から言えば、自己を永遠なるものと結びつけて考えたことは、人としての越権です。それは罪であり、そこに罪責意識が生じることになります。自己放棄の困難と罪責意識、これが、宗教性Aと呼ばれる実存の行きつくところになります。そこには、絶対的に異質なものと一体になろうとするとところからくるパラドックスがあります。

かくして、これら、3つの実存の形態はすべて、絶望に到ります。絶望とは、人間的なるものが、本質的に、神的なるものと関係を持ち得ないこと、自己が永遠から隔たっていること、この事実のことを指します。この絶望は、人を、ある場合は弱さに、ある場合は反抗に導くとされます。弱さ、反抗とは、「神の前で、あるいは、神の観念をいだきながら、絶望して自己自身であろうと欲しないこと、または、自己自身であろうと欲すること」であり、それもまた自己中心であるから罪になります。罪の対極は信仰ですが、罪の問題は、結局、キルケゴールにおいては、信仰によって逆説的に解決されることになります。

キルケゴールの関心の中心は、人と神の関係、つまり、信仰の問題ですが、信仰に向かうに当たって、まず否定されるべきは、客観的真理、抽象、思弁、理性、などの一般性です。信仰は、単に思惟上の決定でなく、内面性、主体性の問題であり、「何が」でなくて「如何に」であり、取り立てて、パトスの問題でありました。この立場からすると、思弁は「主体から離れて、永遠の相のもとに思惟を営む」ものであり、抽象性は「決して苦しめない」し、また、「実存する個人に無関心」であるから否定されるべきものであることになります。これらは宗教性Aにおいて否定されるのですが、宗教性Aには不徹底な不十分な点の一つがあります。それは、宗教性

Aが「真理は主体性にある」とするところです。それ故、キルケゴールの思惟はそこでは終わらず、この「主体性は真理である」という見解は「主体性は不真理である」に変わります。その意味は、信仰のような、主体的真は、客観的真理から言えば、まさに主体的であるから、不確かなものでありますが、しかし、不確かであっても、それに従うのが主体性であり、それが信仰であるとすれば、そこでは、「信仰という不真理に従うのが主体性」であり、言い直せば「主体性は不真理である」となります。この立場が、宗教性Bと呼ばれるものです。

キルケゴールは、キリスト教、信仰の問題を議論しているのですが、そこに展開される論理は、真理とか真理の根拠を求め、そこに生きるのではなく、信仰という現実性に生きるとする点で、超越論的立場のそれとは異質なものになります。

② フレームワークの神話

超越論的立場は、世界にも個々の事物にも、一群の根本原理があるはずだ、生活も認識も、その枠内にあると主張します。ポパーはそれをフレームワークと名づけ、こういったフレームワークが要請されるのは、実は、理性への信頼、具体的には、論証、論理的推論への気兼ねにあるとします。論証は、是認された前提からの導出ですから、必ず、前提（公理）が必要になります。その際、導出の結果が真理であるについては、その前に、その前提が万人に認められる真理でなければなりませんから、そのことの保証が何らかの意味で必要になります。そこで、保証の役割をするのがフレームワークの存在性であるというのです。さらに、論理的導出ですが、論理的導出の根拠である、論理とか、合理性は、旧来は理性などと呼ばれ、疑う必要のない絶対的なものだと言われていました。しかし、考えてみれば、その保証はありません。それにもかかわらず、それに頼るとすれば、それらが唯一絶対であるとする根拠が必要で、そのためには、事前にフレームワークというようなものを置いて、論理、合理性をその中のものとして根拠づけるのが一つのやり方です。その際、このフレームワークは、唯一であるともなし得ますが、複数であるともなし得ます。フレームワークは一つであるとして、それが何であり、その唯一性を如何に保証するかというのがカントの問題でした。一方、複数であるとする、そこには、本質的な意味で、相対主義が成立することになります。

ポパーは、フレームワークの存在を、それは論証を完結させるために作られた神

話に過ぎないとして、認めません。ポパーは自分の立場を、非正当化の立場とします。カントは、世界のことごとくが法則を、事前に置かれたフレームワークから根拠付けることによって、正しいもの、正当化されたものとします。一方、ポパーはフレームワークの存在を認めませんから、その道筋は否定します。かといって、ことごとくが、法則が、恣意的なものだということでもありません。ポパーは、世界は、カントの言うように、フレームワークに基づいて根拠付けられた絶対的真理としてではなく、将来、反例がでることによって、否定される可能性がある、いわば、仮設として存在するのだということです。世界は、真理としてではなく、仮設としてあるのだということです。ただし、ここでの仮設という言い方の意味は、通常のように、恣意的あるいは任意な思考の産物であるというのではなく、世界は存在するのですが、正当化されたものとしてではないというところにあります。ですから、ポパーは、あくまでも実在論者です。

ポパーの場合、否定とは、反証のことで、反証とは、与えられたテーゼの、反例を見つけることです。反例が見つけれられると、その仮設は否定され、破棄されることとなります。すると、さらに、新たな仮設が提出され、また、場合によっては反例が出てきて否定され、この過程は果てしなく続きます。ポパーにとって、世界は、結論（絶対的真理）ではなくそのような「果てしなき探究」の過程として存在することとなります。絶対がないのだから、正当化は意味をなしません。非正当化の立場とはこういうことです。ポパーにおいては、ことごとくが法則は、仮設という身分ではあっても、確かにそこにありますから、フレームワークが実在しなくても、それらについて論証は可能です。また、反例の発見は、個別データの発見ですから、その意味で、通常な科学におけるのと同様に経験的なことごとくです。

絶対的な意味でのフレームワークのない、果てしなき探究の世界で、否定や批判は、終わりなく、無限に続きます。私たちは、そういった意味で、反証あるいは批判を果てしなく続けていく、それ故、知識も対象存在も、果てしなき探究の中に位置づけられるものとしてあることとなります。こういった立場を、批判理論、あるいは、批判的合理主義と呼びます。これは、先験主義の立場とも、複数のフレームワークが共存するとする多元論とも、真理は複数であるとする相対主義とも区別される立場です。

正当化主義を離れたとき、この世界は、先験主義の主張するような、フレームワ

ークの存在によって保証された正当化されたものではなくなります。ポパーの立場では、世界は、その時々認識によって成立した、上に述べた意味での仮設としての、非固定的な、変わりうるものなのです。ポパーは、世界の、あるいは、認識の変化のこの過程を、進化論の枠組みで捉えます。その道筋は、まず、これまでの世界認識に対して反例あるいは矛盾が提示される（反証）。それを解決すべく、新たないくつかの仮設が提出され、そのどれかが、批判的に選択され、そして、それが今度は、存続し流布されることになる。そして、それに対して、また、反証が行われ、この過程は順に続く。そこには、変化の過程があるだけで、正当化はありません。これをポパーは「知識の成長」と呼びます。旧来は、知識は、成長するものではなく、正しいもの（正当化の対象）でした。ここでは、知識は、したがって世界は、正当化されたものではなく、批判に開かれたものですから（「開かれた世界」と言う）、私たちにとっては、現に今与えられている最新の知識が、いわば、今のところのすべてであることとなります。したがって、超越論が、事前に根拠を要求する権利主義だとすれば、こちらは帰結主義といえるかもしれません。

（４）言語論的転回 — 言語論的世界理解 —

普遍主義的世界理解は、個体でなく普遍を中心にこの世界を説明しようとするものでした。今日でも、私たちは、普遍である、概念、本質、法則、原理などを中心に置きながら日々の生活を組み立てることをしています。認識論的世界理解は、私の認識能力、根本的には、自我を中心として世界を理解しようとし、世界は私の理解した世界であり、その内容は観念として、私の心の中にあることとなります。これに従って、私たちは、主観あるいは自我のもとに世界を根拠づけるという思考法をとります。超越論的世界理解では、事物も認識の仕方も含めて、世界は事前におかれている固定された フレームワークの中に成立するものになります。フレームワークによって最終的に根拠付けられた世界に生きるという考え方です。

哲学は、もともとの志向から、世界を与えられたままに、そのままに認めるのではなく、世界を、一旦、理解、自覚した上で、批判的に、受け入れようとし、その際、理解も、自覚も、批判も、思考の作業ですから、思考の本性からして、ど

うしても、普遍的なもの、抽象的なものが対象とされ、そして、それらや、理解、自覚の結果は何処に置かれるのかと問われれば、自我の意識の中に観念としてということになります。それ故、これまで、哲学の直接の研究対象は、観念であり、哲学は観念の分析を行う学問だとされる傾向がありました。その点を、思考は言語の上に成り立つことがらである、思考や、思考の結果は、言語の上にある、したがって、哲学の仕事は、観念の分析から言語の分析に移るべきだ、としたのが、言語論的転回とよばれる動きでした。その立場では、思考は観念の操作でなく、言語の操作であり、哲学の第一の対象は、観念でなく、言語にあることになります。普遍も、自我も、超越論的諸原理も、あるとすれば、何らかの形で、言語表現の中にある、それ故、言語の分析が、世界の分析になります。観念から言語へ、存在する普遍、意識に内在する普遍から、言語に内在する普遍へ、これが、言語論的世界理解の要点です。なお、この節では、言葉のことを言語と表現することにします。

ウィトゲンシュタイン — 『論理・哲学論考』 —

ウィトゲンシュタイン (L. Wittgenstein 1889-1951) は、1921年に『論理・哲学論考』という草稿を発表します。番号付けされた9つの基本的命題と、それぞれの枝分かれした細かいパラグラフからなり、世界のあり方、論理、言語の役割が、ウィトゲンシュタインの見解にしたがって、一見、単純に、明快に述べられています。今日、言語分析とよばれる哲学の出発点になった書物です。

9つの基本命題とは次のものです。

1. 世界とは出来事たる一切である。
2. 出来事たること、すなわち事実とは、事態が存立していることである。
3. 事実の論理的図像とは思考のことである。
4. 思考とは有意味なる文 (= 命題) のことである。
5. 命題は要素命題の真理関数である (要素命題はおのれ自身の真理関数である)。
6. 真理関数の一般形式は下記の通りである— $[p, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$,
これは命題 (= 文) の一般形式である。
7. 語ることのできないもの、これについては沈黙しなければならぬ。

(『論理哲学論考』, 中平浩司訳, ちくま学芸文庫, 以下, 引用は同書による)

その要点は次のようになります。

この世界を構成している最終要素は、「もの」ではなくて「事実 (Tatsache, fact)」とされます。世界は事実の総体です。事実は、ことがらの可能なあり方とである、「事態 (Sachverhalt, state of affairs)」と呼ばれるもののうち、現実¹に成立している部分です。事態は、「対象」の可能な組み合わせのすべてのことであり、対象とは、語 (単語) によって表されるような単体です。

事態 (事実を含む) の像 (Bild, picture) が、命題 (文) であり、その総体が言語になります。命題は、それ以上分解されることのない原子命題と、原子命題がいわゆる「論理語」によって結合されてできた複合命題 (真理函数という) からなります。原子命題が真であるとは、それが事実を表していること (事実であること) であり、原子命題の結合である複合命題の真偽は、構成要素である原子命題の真偽と、それを結合している論理語の約束 (それが論理語の意味である) だけによって、一意的に決定されます。ですから、逆に、命題の意味は、その表している事態 (の内容) のことになります。

つまり、一方に、対象の可能な組み合わせである事態の世界 (対象世界、事実はその一部) があり、一方にその像である命題の世界 (言語の世界、真なる命題はその一部) があります。命題の世界が像であるとは、それが事態の世界の写しだということです。そのことは、命題の方から言えば、命題の意味は、対象である事態のことだとなりますから、この構図は、言語の意味についての「写像理論 (picture theory)」と呼ばれます。私たちには、「事態の世界」 (あるいは単に世界) と、命題と論理語からなる「言語の世界 (像の世界)」の2つが与えられていて、そこで、事態と命題は (その一部としての事実と真なる命題も)、内的には、その要素の相互の関連 (論理的形式) を共有し、外的には、像であることによって、1対1に対応しますから、したがって、事態の総体である「世界」と、命題の総体である「言語の世界」は、その意味で、一致することになります。

その上で、言語には、「語る」と「示す」という2つの役割が区別されます。語るとは、言語の中の、「語、命題」が、対象世界の、「もの、事態」を指していること、その像になっていることです。そういったことが可能な場合、対象世界の、「もの、事態」の方は、語られるものということになります。しかしながら、そこにある、ものや事態の相互関係、組み合わせ、それらから成る全体構造などは、それらにつ

いて語るできません。なぜなら、世界の中の構成要素には像が可能ですが、組み合わせや構造自体を像として一つの語で表してしまいますと（旧来はこうしていたわけですが）、それ自体が、一つの抽象的な対象物になってしまい（語られるものになり）、要素（対象や事態）もその組み合わせも同じカテゴリーのものとなります。ウィトゲンシュタインは、要素自体とその組み合わせは、区別されることがらとするのです。しかし、ことがらの組み合わせや世界の構造は、語られるものではありませんが、言語の中に、ちょうどその組み合わせや構造に対応した、語あるいは命題の配置として、具体的に示されています。ちょうど、交通事故の現場の車や人の様子が、警察署のボードの上に、色別のピンや線で表わされるようにです。ピンは、人や車の像として、それらについて語っており、そのボード上での配置はそれ自身交通事故の構造を示すということです。これが「語る (sagen, say)」と「示す (zeigen, show)」の違いです。世界の構造は、言語によって語られはしませんが、言語によってまさに示されています。つまり、世界には、要素のように語られるものと、構造のように示されるだけのものの、2つの種類のことがらがあることになります。

かくして、『論理・哲学論考』の基礎にあるポイントは、写像理論と、語られるものと示されるものの区別の2つです。

写像理論は、一方に対象世界を、一方に、要素命題と真理関数から構成される言語の世界をその像として置きます。その際、像は、事態（事実）の像として、その内容は事態によって決まりますから、それらは、対象世界にあくまでも従属的です（像の意味は対象世界です）。その上で、旧来は自我に内在するものとされていた思考 (Gedanke, thought) について、思考とは、この像（有意味な命題）のことだとされます。

- 「事実の論理的図像とは思考のことである。」(3)
- 「思考とは有意味なる文 (=命題) のことである。」(4)
- 「命題は要素命題の真理関数である（要素命題はおのれ自身の真理関数である）。」(5)

これまで、思考は、対象世界とは別原理によるものとされてきたものですが、ここでは、思考とは、像すなわち言語のことだとされて、自我に由来するものとしての思考はないことになります。ということは、対象世界と像からなる写像理論の中

に、自我は存在しないことです。次のように言われます。

- 「思考し表象する主体は存在しない」(5. 631)
- 「私の言語の限界とは私の世界の限界を指している。」(5. 6)
- 「主体とは世界に属していない。主体とは世界の限界である。」(5. 632)
- 「私とは私の世界である 」(5. 63)
- 「世界と生とは一体である 」(5. 621)

つまり、これまでの哲学での自我の追求は、語られるものとしての自我の追求でした。それ故行き詰ったところもあったのです。ウィトゲンシュタインは、写像理論として、自我に基づく認識や思考に代わるものとして、自我に無関係な、像あるいは言語を導入することによって、実体としての自我を否定します。そして、自我はアプリアリな実体ではなく、世界の限界、言語の限界として、この枠組みの中で示されるものになります。かくして、ウィトゲンシュタインにおいて、写像論、言語論は、自我への批判、否定を意味することになります。

語られるものと区別して、示されるものを提示した、ウィトゲンシュタインの意図は次にあります。旧来の哲学では、多く、普遍的なものの存在が認められていました。例えば、概念、イデア、本質、法則など、抽象的もの、超越的ものの実在性です。ここでの表現で言えば、語られるものとしての普遍ということです。それらは、世界の現実の存在物（個的なもの）よりは、抽象の度合いが高いものであり、言語論においては、言語の中に語の階層構造を認めた上で、高次の階層の語ということになります。その階層は、上に向かって無限に開いています。ウィトゲンシュタインは、世界にあるのは、存立する出来事（事実）のみであるとして、超越的ものの実在、言語の階層構造を認めません。

- 「世界とは出来事たる一切である」(1)
- 「出来事たること、すなわち事実とは、事態が存立していることである」(2)

そのために、いわば、個物を超えた存在物は、語られるものではなくて、示されるものとして扱われるのです。示されるとは、そこにあるだけのもの、ということです。唯名論的な言い方と言ってよいでしょう。自我も、論理も、世界自体も、法則、原理も、示されるものの例になります。論理形式を例にして、具体的な議論がなされていますので、次に引用しておきます。

- 「命題は現実性の総体を提示することはできる。しかし現実性を提示できるた

めに現実性と共有しなければならないもの、すなわち論理形式を提示することはできない。論理形式を提示できるためには。命題ともども我々が論理の外に立たなければならないだろう—論理の外側とは世界の外側にとということである。」(4.12)

- 「命題は論理形式を提示することはできない。論理形式は文の中に反映するのである。言語の中に反映するものを、言語は提示することができない。言語の中におのずと表れるものを、われわれは言語によって提示することはできない。命題は現実性の論理形式を示す。命題は論理形式を見せるのである。」(4.121)
 - 「語ることのできないもの、これについては沈黙しなければならぬ。」(9)
- 上記の、「示されるもの」、「(世界の)限界」という言い方には親近性があります。

ウィトゲンシュタインの意図はともかくとして、『論理・哲学論考』は、旧来のように対象世界に対して観念の世界を対置するのではなくて、新しく言語の世界を対置させます。そして、像として、言語の世界は、対象世界をそのまま表わすものだとしています。そのことは、観念から言語への移行、言語の分析が対象世界の分析になるという、言語論的転回の主張の核心を示しています

言語論的転回の意味

もう少し、言語論的転回の持つ意味を考えてみましょう。

認識論的世界理解、超越論的世界理解として取り上げた、デカルト、ロック、ヒューム、カントの主張は、近世哲学の中心をなす部分で、近代認識論とも呼ばれますが、これらの主張には、2つの特徴があります。

1) 能力による立場、人間中心主義

対象世界を知る道筋として、ロック、ヒュームは感覚・知覚をとりあげ、デカルトは理性を問題にします。カントも、コペルニクスの転回を経た上で、究極の認識主体(先験的統覚)を言いますが、これは先験的とはいえ、モデルは「我思う」というところにあり、やはり、人間的なものに由来するといえます。向こう側にある対象世界に対して、こちら側の知り方を問題にするのが認識論ですが、近世認識論においては、感覚・知覚、理性、統覚など、いずれも、それは知る側の能力の問題として分析されます。能力は人間に内在するものですから、ここに人間を中心とする立

場がでてくることになります。

2) 概念による立場, 「もの」主義

前章で、概念について述べました。概念は普遍の代表的なもので、厳密には、個体概念、関係概念、変化概念などに分けられますが、通常は個体に議論が集中するので、個体概念を概念の代表として考える、など言いました。もう一つ、概念の特徴は、言葉との関係で言えば、名詞で表わされるようなものであることです。例えば、イス、人間、運動、変化、民主主義など、概念ですが、すべて名詞です。さらに、形容詞も、「美しい」は「美しさ」として、動詞も、「動く」は「動くこと」として名詞になりますから、文法でいう自立語に属する単語は概念に関係してくるといえます。言葉の世界で名詞と呼ばれるものが指し示す対象は、抽象的な存在物も含めて、一般には、「もの」ということになります。

実は、近代認識論は、世界の事物をものとして捉え、世界をもの集まりとして捉えようとしています。詳しく言えば、ものといっても、個的なものと概念（普遍的もの）、言葉としては、固有名詞（個体指示詞）と一般名詞がありますが、いずれにせよ、ものや、名詞でもって世界を捉えようとしています。これに対しては、事物の世界の構成要素である、関係や変化はものとは言えない、したがって、世界を概念あるいは名詞だけで扱うのは不適切であるという主張もあるのですが、しかし、近代認識論は、概念中心主義、名詞中心主義で、もの主義を取ると言えます。

もともと、近代認識論は、近代科学が17世紀以降成立し発展してきたのに対して、その原理を説明しようとするものでもありました。当初はそれで成功したのですが、しかしながら、19世紀にいたる、あるいは、20世紀にいたる科学の発展は、この能力主義、もの主義（概念主義）を超えるものです。能力の立場、ものの立場では、近代科学を説明できません。

まず第1に、近代科学は能力主義を超えます。近代科学は、成立当初、それまでの独断あるいは権威主義による自然研究に対して、観察、つまり感覚・知覚を通路として、客観を知ろうとする、経験主義、実証主義を志向するものでした。感覚・知覚は人間の能力で、人間に内在的なものですから、これは人間中心主義でもありました。しかし、近代科学は観察に基づくとともに、実験を重視するものでもあります。実験は、ある意図のもとに対象に何か操作を加え、その反応を見るものです。観察が、人間にとって受動的で、人間の能力に内在的なものだとすれば、実験は、外な

るものに目に見える具体的な操作を行うという点で、能動的かつ外在的なものでもあります。そして、さらに、「対象の意味は、それに私たちが何か操作を加えたときのそれに対する反応を超えない、対象世界とは、私たちがそれにある操作を加えて、その操作に対する反応の全体のことである」という操作主義の考え方もでてきました。操作は、人間に内在的な、受動的な能力を超えて、外在的な、能動的な、公共的なものです。実際、今日、多くの科学における実験は、感覚・知覚を超えて、装置による機械的な操作ですし、装置自身ますます巨大に、複雑になっていきます。したがって、今日の科学において、すべてを人間的なものに引きつけて考えていたのでは、その全体は理解できません。こうして近代科学は、経験から、実験、操作へと、次第に、内的な人間の能力というようなものを離れて進んでいくのです。

第2に、近代科学はまた、もの主義、概念主義でも説明できません。もともと近代科学の特質は、旧来の自然学などにおける形相主義、本質主義を否定するところにありました。そこに出てきたのは、個体と属性ではなく、要素の関係と事物の変化に着目して世界を説明するという、個体と属性から、関係と変化への視点の移動です。関係も変化もものではなく、ものどものつながりですから、概念とその属性という旧来の捉え方では十分に扱うことが出来ません（ここに命題中心主義が生じてきます）。こうして、近代科学は、概念の立場と、それに伴う本質主義からも離れたものなのです。

これに加えて、第3に、19世紀末から20世紀初めにかけて、論理学の改革がなされ、そのことも近代の知識論の能力主義の不十分さを示すことになります。旧来の論理学はアリストテレスに由来するものですが、それは、もの、つまり、概念を基本単位とし、その上に論理をみていこうとするものでした。いわば、概念の分析が中心です。こういった立場の欠陥は、科学にとって基本的な、関係や変化を十分に扱えないところにあります。19世紀末から20世紀にかけて、数学における論理を解明しようとしてでてきた新しい論理学は、概念を1変項述語として、関係を多変項述語として、変化を関数として、すべてを統一的に扱うシステムです。しかし、近代の認識論は、依然として古い概念中心の論理学を下敷きにするものでした。

さらに、第4に、新しい論理学は、論理を、人間的な能力、人間的な原理に基づくものではなく、記号とそれに対する操作、すなわち、言葉に基づくことがらであ

ると解釈して、十分であることを示します。記号も操作も目の前に具体的に現れている、外在的なものです。観念や、理性や、理念という、人間に内在する、目に見えないところで成立することがらではありません。それによって論理は、人間的な、内的な能力から切り離され、言葉の、特に、論理語の用法という、言葉の問題となっていくわけです。言葉は人間に内在する能力と違って、外的で、具体的で、さらに操作可能なものです。

それまで、知識は、人間の能力、もっと一般的には人間的な原理と結びついて多く議論されてきました。能力は、人間に内在的で、私秘的なものです。これに対して言語へのこの転回は、知識を、外在的で、操作的で、公共的で、古い意味での人間的なものから離して見ようとしています。言葉はもともと知識を表わすものでした。同時に、言葉は、人間に内在的な観念や能力と違って、目に見え、操作的であって、数学をも言語の一種と考えれば、関係をも、変化をも、適切に表現できる、公共的なものです。さらに仮に、知識が人間の能力に基づく内在的なものだとしても、具体的には、知識は言葉の中に保存され、言葉によって伝達され、そしてさらに、言葉を通じて操作される（これが思考ということです）以外にはありえませんから、実質的には、能力に言及しなくても、知識は扱えるわけです。

知識を、したがって、世界を、このように言葉を通して理解していこうとするやり方（能力の分析から言語の分析への移行行き）、そして、世界の成立を、観念の成立ではなく、言葉の成立と本質的に深く結びついたものとする考え方への転換が、「言語論的転回」です。これによって、知識についての、したがって、世界についての捉え方が、変わってくるわけです。

ただし、世界を言葉と結びつけることは、世界の捉え方、あり方を変えますが、同時に、言語というものの理解をも変えます。言葉は、旧来のように、狭く、単に観念を表わす記号（すなわち音波やインクのしみ）のことだと考えたのでは不十分で、広く、言葉とは、言葉の表わす対象自体のことでもあり（つまり、言葉の対象である存在や観念と独立した単なる記号という領域ではなく、それらと離れないものということです）、言葉の働いている実際、その働き自体、働き全体のことでもあると捉えないと、十分な理解はできません。言語論的転回以後は、言語自体の何であるかも、旧来とは違ってきます。

論理実証主義

この言語論的転回をそのまま体現した哲学的主張が、20世紀前半にヨーロッパに強い影響力をもった哲学運動である「論理実証主義」でした。そこでは知識を分析するのに、つぎの2つを方針として出発します。

1) 言語を概念でなく命題を中心にとらえる

命題とは、一般には叙述文に表現されている内容のことで、命題は事実に対応し、その内容が事実と合致しているかどうかによって、真であったり、偽であったりします。命題とは、対象を、ものとしてではなく、ことがらあるいは事実（何が起っているか）としてみていこうとする立場です。ここには概念から命題へという新しい論理学の影響があります。これによって、もの中心主義、本質主義から離れていくこととなります。それは科学の発展にも沿うものでした。

2) 反形而上学

形而上学とは直接目に見えないものについて云々する、あるいは、経験を越えた世界の出来事について云々する哲学の部門です。例えば、魂とは何か、神は存在するか、世界の目的は何か、そのようなことに答えようとするものです。もとよりその答えはいろいろですが、論理実証主義は、それら形而上学を否定します。その際、その否定の理由が、形而上学が与える解答が間違っているからではなくて、そういった設問自体が、答えとともに、無意味だからというのです。なぜなら、形而上学の設問は、事実と対応して答えが出せられるような形で、つまり、真偽のいえるような形で、設定されておらず、実効のない単なる言葉の遊びになっているからです。このことは逆にいえば、命題として意味があるのは、事実あるいはそれを記述するものとしての科学によって真偽がはっきりするところの、いわば、実証主義に添うものだけだということになります。

この反形而上学、徹底した実証主義の主張に、論理実証主義が当時広く受け入れられた理由があるのですが、その点をもう少しくわしくみてみましょう。

まず、出発時の論理実証主義は、言葉を有意味な言葉と、無意味な言葉に分けます。我々は現実には無意味な言葉を、無意味と知らずに用いて生活しています、それがことがらを混乱させるもとだというのです。それでは論理実証主義のいう有意味な言葉とはどのようなものなのでしょうか。それは、次の2つに限られます。

1つは経験と直接結びついている命題です。経験とは感覚・知覚によってとらえら

れることがらのことです。具体的には、「プロトコル命題」といいます。プロトコル命題とは、例えば、「__月__日__時に____の実験室でどういふことが見られた」といふような、直接的に、経験（例えば、実験観察の結果）を述べた命題のことです。これが論理実証主義とよばれる以所のものです。

もう1つは、ここに旧来の経験主義に対する新しさがあるのですが、論理学（新しい論理学）に基づいて正しいとされる命題です。数学は論理学から構成されるものだと考えれば（異論もありますが）、数学もその中に入ることになります。これまで、経験主義哲学では、その建前から、普遍的知識としての論理、数学をも経験的なものから説明しようとし、そこに1つの困難がありました。論理実証主義では、普遍に属するものとしての論理、数理については、近代論理学の内容を踏まえて、経験からではなく、かといって、形而上学的な前提によらずに（例えば理性というふふなことでなく）、言葉の性質というところから根拠づけ、正当化し、そしてそのことによつて、経験命題ではないが、有意味なものとして認めます。それ故、論理実証主義とよばれるわけです。

論理実証主義は、有意味な命題を、プロトコル命題と、そのプロトコル命題を論理学や数学で許される正しいやり方で結合した命題に限るとします。この2つの種類の命題に原理的に還元できる（それを用いて言い直すことができる）命題のみが有意味であるというわけです。例えば、3人しかいない部屋で、「全員がころんだ」といふ命題は、「A君がころんだ and B君がころんだ and C君がころんだ」に還元でき、A君がころんだ、B君がころんだ、C君がころんだ、はそれぞれプロトコル命題で、and は論理的な言葉、「全員」とはここではA、B、Cのことで有限ですから、この命題はプロトコル命題と論理学から構成され、有意味になるわけです。このような基準をとると、例えば、「神は存在する」といふような命題は、神の存在をどの様にして確認するか分からないから、プロトコル命題には還元できず、かといって論理的な構成でもないから、無意味となつてしまうわけです。

有意味、無意味の区分けのように、ことがらにある観点から境界線をいれることを「境界設定（デマーケーション）」といいます。論理実証主義はこのふふなやり方で、命題の有意味性についてデマーケーションを行います。

論理実証主義のこふふな主張は、分かりやすくかつ大胆なものでした。これまで哲学は、いろいろな形而上学的命題について議論しましたが、決着がつかずに、

悩まされてきました。しかし、論理実証主義に従えば、それらの問題は無意味であるとして、切り捨てることができます。そして、有意な命題の基盤としてプロトコル命題を立てるところは近代科学の経験主義、実証主義に適合しており、論理や数学は別建てにするという説明も旧来に比べて納得いくものでした。反形而上学、実証主義、数学と論理学の役割の説明、これらの点で、論理実証主義は近代科学の考え方に即するものであったのです。また、論理実証主義自体そのことを目指したものでありました。

しかしながら、近代科学の方法に対するさらなる検討、そして、次に述べる後期ウィトゲンシュタインの言葉の意味をその使用にあるとする言語観の成立などにより、論理実証主義に含まれる実証主義、論理主義は批判にさらされることになり、この哲学運動は挫折します。論理実証主義の有意性のデマーケーションは、科学を例にとっても、狭すぎるし、あるいは、真と偽、有意と無意味という二分法的考え方、こうしたデマーケーション自体が、旧式な考え方ではないかと批判されるわけです。けれども、言語の分析が、哲学と本質的関連をもつことの強調は、その後の哲学に、広範囲の影響を与えました。

もう一つの言語論的転回 — 後期ウィトゲンシュタイン —

ウィトゲンシュタインは、『論理哲学論考』（1918）を代表的著作とする前期と、『青色本』（1933～34）、『哲学探求』（1936～46）、『確実性について』（1949～51）を著した後期で、言語に対する理解を、根本的に変えます。

前期は、事実と像という対応を通して、言語の意味は、その指示する対象世界にあるとしました。また、対象世界は一つだから、したがって、言語も唯一なものであるとされます（理想言語という）。このようにして、ある意味で、言語は、対象世界に従うものであり（言語に像として以外の働きを認めなかったということです）、それ故、言語の分析が世界の分析になり得たわけです。さらに、語られるものと示されるものを区別することによって、言語あるいは世界に階層構造を認めませんから、普遍を始め、超越的ないしは超越論的な、事実を超えたことがら、ものは、実在としては（つまり、語られるものとしては）存在しないことになりました。自我も、言語の限界のこととされ、語られるものでなく、示されるものとされました。

生涯を通して、ウィトゲンシュタインの基本的志向は、普遍、観念、論理、自我、

対象世界、言語、その他、超越的な、あるいは、超越論的な存在の、実体としての（語られるものとしての）否定にあったと思われます。前期においては、それは、写像理論の中で、為されましたが、それ故、そこには、対象世界と言語自体が、捨て去られずに、前提として残されました。

後期のウィトゲンシュタインは、こうした残された、対象世界、像という超越論的なものを、払拭しようとしています。しかし、そのために、前期に前提とされていた写像理論という言語論は否定され、新しい言語論が提起されなければなりません。

後期において、像の理論（写像理論）は捨てられます。像の成立には、対象世界の存在が、必要とされるからです。写像理論は、対象世界のものあるいは事実と、言語における語あるいは命題の間に、固定的な結びつきを認めます。つまり、名の担い手が名の意味ですから、そこには、名の担い手である対象世界が成立していなければなりません。これは言語の方から言えば、指示とか名指しとよばれるものですが、それがなければ、言語に意味が生じません。しかし、それは、後期ウィトゲンシュタインから言えば、「意味という言葉によって、語に対応しているものを意味する」ことであり、「名の意味と、名の担い手の混同」（『哲学探求』40）なのです。さらに、この、名と名指すものとの関係つまり名指しですが、名指しはどこにおけることからかといえ、そのために、心理過程というものの存在が要請されてきます。つまり、写像理論で名が意味を持つについては、名指されるものの存在と、名指すという心の働きが必要になるのですが、よく考えてみますと、対象の存在と、認識過程という心的現象の存在は、写像理論のために想定された、特別な、ある意味で神秘的なことがらなのです。超越的、超越論的存在を否定しようとして提出された写像理論自体が、超越的、超越論的、神秘的であったというのは、認められません。それ故、写像理論は否定されなければなりません。次のように言われます。

- 言語の働きと結合した或る決まった心的過程があり、それを通してのみ言語は機能するようになる。かく言うときに私の念頭にあるのは、[言語を]理解する心的過程や、[言語で何かを]意味する心的過程[など]である。我々の言語の記号は、それらの心的過程が無くては、死んでいるように見える。そして、記号の唯一の機能は、それらの心的過程を引き起こす事であり、それらの心的過程こそが、我々が真に興味を持つべきものであるように見える。そういう訳で

あるから、もし君が、名前とそれが名指すものとの関係はどうなっているのか、と問われたならば、君は、その関係は心理学的なものである、と答える傾向にある。」

（『青色本』 黒崎宏訳 産業図書）

- 「我々がしがちな過ちは、こう表現され得るであろう。我々は記号の使用を探し求めるのであるが、しかし我々はそれを、あたかも記号とともに存在している対象であるかの如くに[考えて]探すのである。（我々がこの過ちを犯す一つの理由は、またしても我々は「名前に対応するもの」を探しているということにある）」
（同上）

対象世界と像というあり方によってでないとしたら、それでは、語は、言語は、何によって意味を持つのでしょうか。後期のウィトゲンシュタインは、それを記号の「使用 (Gebrauch, use)」に見出します。

- 「しかし、もし我々が、記号の命であるその或るものを言わねばならないとすれば、我々は、その或るものとは記号の使用である、と言わねばならないだろう」
（『青色本』 黒崎宏訳 産業図書）
- さて以下のような言語使用について考えよ。私がある人を買物に遣る。その際、私は彼に「五つの赤い林檎」と書いてある紙片を渡す。からは店に行ってその紙片を店の人に渡す。店の人は「林檎」と書いてある箱を開け、次に或る表の中に「赤い」という語を捜し出し、それに相対している色見本を見出す。次に店の人は—私は、彼は数詞を暗記している、と仮定する—数詞を順に「5」まで唱え、夫々の数詞を唱える毎に、その箱からその色見本の色を持っている林檎を一つずつ取り出す。—このように、そしてこれと似たように、人は語を使用するのである。—「しかし、「赤い」という語をどこにそして如何に捜すべきか、そして「五つ」という語で何を始めるべきかを、店の人は如何にして知っているのか？」—さよう、私は、店の人は私が記述したように行動する、という事を仮定しているのである。説明はどこかで終わりになるのである。—しからは、「5」という語の意味は何か？—そのようなことは、ここでは、全く問題にならない。ただ、「5」という語は如何に使用されるのかという事のみが、問題になるのである。」

（『哲学探求』第1部1 黒崎宏訳 産業図書刊。以下、『哲学探求』から

の引用はすべて同書による)

使用とは、具体的には、上の引用のようなことなのですが、ただし、語、言葉が使用されるについては、使用とは、私たちの生活の中でのことがらですから、語を含む、語の使用がそこで行われる場、もっと広い、生活世界とでもいうべきものが必要になります。語の意味を説明するのに、写像理論は、語から独立した対象世界を必要としましたが、言語の意味が使用であるためには、言語をその中に含むような生活がそこにあることが必要になります。

その上で、言語の使用の、具体的場面を、さらに、ウィトゲンシュタインは、言語ゲームとして捉えます。言語ゲームとは、言語の使用をゲームとして捉えることですが、特にゲームという言葉が含意するのは、ゲームとは、対人のみならず、対物も含めて、他との関係において成立すること、また、ゲームは、生活に繋がった、生活の中の実際の出来事として捉えられること、そして、像というような、観念的な、内的なことがらではなく、行動、行為であること、です。ですから、言語ゲームは、生活している世界の中での、様々にある、生活形式の一つであることになります。「言語と世界は対応するから、言語から世界を見ていこう」という前期の立場から、「言語は生活の中のことからであり、言語とは生活形式(生活そのもの)のことである」という見解への転換が、後期のウィトゲンシュタインです。言語とは写像ではなく生活の中の一つの出来事なのです。前後期を対比的に言えば、前期は、言語とは像であり、その裏には、対象世界があり、後期は、言語とは行為(ゲーム)であり、その裏には生活世界があることになります。

- 「また我々は、第2節の語の使用の全過程が、子どもがその母国語を憶え込むための諸ゲームの一つである、と考えることもできる。私はそれらのゲームを「言語ゲーム」と名づけようと思う。そしてまた私は、原初的な言語使用についても、しばしば言語ゲームとして語るであろう。・・・私はまた、言語とそれが織り込まれる行為の全体をも「言語ゲーム」と呼ぶであろう。」

(『哲学探求』第1部 7)

- 「言語ゲームという言葉は、ここでは、言語を話すということが或る活動の、また或る生活形式の一部であるということを明らかにするための言葉である。言語ゲームの多様性を次に挙げる諸例や、さらにその他の諸例について思い描いてみよ。

命令する，そして命令に従って行動する— ……

ある出来事を報告する— ……

物語を創作し，読む— ……

洒落を言う，受け売りする— ……

或る言語から他の言語へ翻訳する—

乞う，感謝する，罵る，挨拶する，祈る—」 (同上 23)

- 「戦いに於いて命令と報告だけから成り立っている言語を，人は容易に想像することができる。—或いは，問と，それに対する肯定と否定の表現のみから成り立っている言語を。そしてその他の無数の言語を—或る言語を想像する事は，或る生活の形式を想像することである」 (同上 19)
- 「命令する，問う，数える，喋る，等々は，行く，食べる，飲む，遊ぶ，等々がそうであるように，我々の自然史（自然誌）に属しているのである。」

(同上 25)

こうして，言語は生活の中のものだという，新しい言語主義（もう一つの言語論的転回）の下で，超越論的なものであった，対象世界も，自我も，その他の様々な普遍的なものも，そういう語を用いた言語ゲームとして，すべては，生活そのものである言語に内在するものとして，したがって生活の一部として，説明されることになります。

第4章 世界理解の2つのパラダイム

(1) 言葉と論理 — 論理とは何か —

事物、自我、言葉、分節

ここまで、世界を、事物、自我、言葉という3つの領域の総体として説明してきました。日常の常識は、それとは少し違って、世界は事物の世界であるとして、自我や言葉は、事物の世界の中の出来事として扱いますが、それは、事物を中心に世界を理解していこうとする一つの立場であり、この世界を、自我の世界とする世界理解、言葉の世界とする世界理解も、同じ理屈で成り立ちます。なぜならば、事物も自我も言葉も、すべて、内容的には、分節の上に成り立つことでした。その分節が、事物の世界では存在として、自我の世界では観念として、言葉の世界では、語や文（あるいは意味）として捉えられます。そのどれを中心とするかは分節の実体を何と見るかという、いわば「分節観」の問題です。

哲学の目的の一つは、この世界を、このようなものだと承知（自覚）した上で生きたいということにあります。しかし、世界の内実が、分節とその全体であるとするれば、世界の理解のためには、分節が実体として何であるかは第二の問題で、「具体的な分節のあり方」と「分節相互の関わり方（分節全体の構造）」を知ればよいこととなります。そして、そのためには、分節を、事物や、観念として扱うよりも、言葉として扱う方が、分りやすいのです。なぜなら、言葉は、形をもって、目の前にあり、具現的で、それらにいろいろな操作を加えることができ、従って、分析しやすいからです。同じことですが、哲学の歴史的展開の中で、今日、言葉が特に意識されてきたのは、世界を（あるいは分節を）、観念という抽象的な目に見えないところで扱う（形而上学）のではなく、言語という具体的に目に見える形で捉えようとしたことによります。

まず、そういう道筋の下に、分節とその相互の関係を、言葉の世界の構造として探ってみます。

言葉の世界、論理の世界

分節と分節相互の関係を、言葉の世界の構造として一般的に捉えるのが、「論理」です。言葉の世界の構造は、分節の構造として、自我（意識、観念）の世界の構造であり、事物の世界の構造につながりますから、その意味で論理は、基本的には、3者に共通ということになります。

言葉の世界の構造である論理を、日常語や言葉の歴史的経緯に由来する曖昧さ、複雑さを避けて、純粹に、記号、あるいは、記号操作として再構成しようというのが、19世紀末に成立した、人工言語である、「記号論理」あるいは「記号論理の記法」です。これによって、論理あるいは言葉の何たるかがはっきり見えてきます。

さらに、この論理の構造は、「集合」あるいは「集合論」の中に、モデル的に示されます。集合論とは、「要素」と、その集まりである「集合」という2つの原理から、構成される体系です。記号論理による言葉の構成と集合論によるモデル的表示は連動します。記号論理の内容は、標準的には集合論によって解釈され、集合論で説明されると分かりやすいということです。そして、ともに、具体性を捨象して、世界の構造をみるという共通性を持ちます。

以下、言葉の世界の構造を、人工言語である記号論理とそのモデルとしての集合論を併記しながら説明します。論理というと通常は狭く推論の規則として捉えられがちですが、世界は分節の全体であり、分節の全体は言葉の全体であり、従って、世界は言葉の範囲を超えるものではないとすれば、言葉が、何から、どのように構成されているのか、すなわち、論理は、世界のあり方のもっとも基礎的な部分を示すものです。推論は、そういった基礎のもとに、自動的にそこに成立する単なることがらに過ぎません。

その前に、もう一つ考えておきたいことがあります。第2章で、事物の世界は、個体、関係、個体の変化、関係の変化の4つの「個的なもの」と、それらに内容を与える一般性としての、概念、関係概念、個体と関係の変化についての変化概念の4つの「普遍的なもの」、合わせて8つのカテゴリーから成ると言いました。あえて、個体と関係と変化、そして、個的なものと普遍的なものを区別して考えたのでした。ところが、日常の言葉の表現の中では、個体の関係、個体の変化、関係の変化という言い方がなされることから明らかなように、関係や変化は独立したことがらとしてではなく、個体についてのことがら、個体の性質として、個体に基づいて理解

されています。例えば、aとbは親子であるとして、親子は関係ですが、そこを、「aは親である(父子性を持つ)」として、親子関係をaあるいはbのもつ属性(性質)として捉えるのです。落下は変化ですが、それを「aは落下している」として、落下をaの属性とするわけです。一方、関係や変化における一般性である関係概念、変化概念も、個体に対する概念(個体概念、狭義の概念)を基に、概念の一種として捉えられます。例えば、(個体)概念である人間と同様に、関係概念、変化概念である親子も落下も、すべて、単語として、概念として扱われます。つまり、カテゴリーは8つでなく、個体と概念という2つのカテゴリーがあって(究極には、後に述べますが、個体のみがあって)、他はそれから派生するものとして扱われるということです。

これは、私たちが、いわゆる「個体」とそれに対応する普遍である「概念(個体概念)」を中心にものを考える習慣に浸っていて、関係や変化については、個体に付属するものとして扱っていることに由来します。ただ、この考え方には、いくつかの疑問点があることはすでに述べました。もし、個体、関係、変化が、相互に独立した別々なことがらであるとするならば、その中の特定なものを優先させるには理由が必要でしょうし、それ以外のものを中心にした体系も可能です。それによって世界のあり方も変わってくるはずです。このことは後ほど問題にします。しかしながら、こういった一般の傾向を反映して、これまでの言語の分析において、基本になるのは、個体と概念(個体概念)でした。それ故、以下の記述も、個体、関係、変化は、場合によっては違ったことがらであることを承知しながらも、個体と概念を中心に説明を進めるところがあります。

個体と概念(正確には個体概念)は、日常の言葉では、次の「個体指示詞(固有名詞)」と「語」の2つに対応します。

1) 事物の世界の個体に対応するものとして、「個体指示詞」。

(固有名詞と、「この」や「あの」のような指示詞を伴う語、例;太郎, この机, 目の前の信号の色, この石の落下)

2) 事物の世界の概念に対応するものとして、「語」。

(ここでいう語とは、名詞、形容詞、動詞など独立語と呼ばれるもの、例;人間, 机, 赤い, 落ちる)

ところで、19世紀末の記号論理学の成立以前に一般的だった論理学は、伝統的論

理学と呼ばれますが、それは、言葉を、日常語に基づいて分析したものでした。言葉と言えば、日常語以外は考えられなかったからです。日常語は、大きく掴めば、つぎの3つから構成されます。

- 1) 個体を表わす「個体指示詞」,
- 2) 概念を表わす「語」,
- 3) 個体指示詞と語の関係（「太郎は人間である」）、語と語の関係（「人間は生物である」）という2つの種類の関係の表現としての「文」

それに従って、(伝統的)論理学は次の3つに基づいて説明されます。

- 1) 個体指示詞に対応する「個体」
- 2) 語に対応する「概念」
- 3) 個体と概念の関係、概念相互間の関係を示す、命題、文章（「判断」と呼ばれていました）

現代のものである記号論理も、同様に、個体と概念とそれらの間の関係の分析を中心に組み立てられるものです。しかし、同時に、そこに新しく導入されたのが、「集合」というものの捉え方で、集合という新しい概念と、それらの体系である集合論のもとで、論理は、統一的に扱われることになります。論理から言えば、論理は集合論をモデルとして、うまく説明できるということです。まず、論理は、言葉の世界に抽象的に成り立つことがらでした（それはまた、事物の世界に成り立つことでもありました）。その論理が、集合（集合論）をモデルにすることによって構造がはっきりすることになります。これは伝統的論理学でも気づかれていたことでしたが（例えば、ベン図）、記号論理では、そのことがより鮮明になりました。言葉、論理、集合（さらに言えば事物）には相互にこのような結びつきがあります。集合論では、個体、関係、変化なども、個体を優先することなく、それぞれ対等に、集合として、統一的に扱われます。すなわち、個的なものである、具体的な、個体、関係、変化は、それぞれ「集合の要素」として、一方、普遍性である、概念、関係概念、変化概念は、「集合」として、扱われます。実は、この広がり記号論理の新しい論理学としての意味があります。

日常語、伝統的論理学、記号論理学、集合論この4つが絡むので、いささか用語法に混乱が生じるかも知れませんが、以下、日常の言葉の（新しい）記号化としての記号論理の概略を示します。しかしながら、それは、単に論理学の概説ではなく、

言葉というものは、現実にはいろいろ枝葉がついて複雑になっているにしても、基本構造はこういうもので、これに尽きるということであり、事物の世界も観念の世界も、それに従って理解されるとの主張でもあります。

論理の概要

記号論理とは、以下の①~⑧のことがらの全体です。言葉は、これらの要素から組み立てられているということです。それは一つの世界の構成であると言ってもよいものです。

① 個体

記号論理では、個体は（あるいは、一般的に、成立している具体的関係、変化を含めて、個的なものは）、

$u, v, w, \dots u_1, u_2, \dots$

などの記号（「個体定項」とよぶ）で示されます。

これらは、集合論では、「集合の要素」に対応するものです。集合の要素の方は、個体定項と区別して、

$\underline{u}, \underline{v}, \underline{w}, \dots \underline{u}_1, \underline{u}_2, \dots$

と下線を添えて表わすことにします。

② 述語

個体が個体定項によって表現されるのに対して、概念は（あるいは、拡大して、一般的に、関係概念、変化概念も含めて）、新たに「述語」とよばれるもので表現されます。述語は記号で、

$P(a), Q(a), \dots, P(b), Q(b), \dots$

と表わされます。

述語とは何でしょうか。（ここでは、便宜上、個体と個体概念を中心に、説明します。関係、変化についても、具体的に成立する関係、変化を個体として、関係概念、変化概念を概念として、同様な扱いが可能です。）

述語 $P(a)$ について説明します。まず、 a は任意の個体を表わす「個体変項」とよばれるもので、そのような a を含んで $P(a)$ は、日常語では、「 a は机である」「 a

は赤い」などの、 a のところがいわば空欄になった表現の記号化です。述語とよばれるこのような表現は、 a を個体指示詞（個体の名前）で置き換えることによって（個体を代入すると言う）、文（論理学では「命題」とよばれる）になります。例えば、「 a はリンゴである」という述語は、 a を「目の前のこの果実」という個体指示詞で置き換えると、

「目の前のこの果実はリンゴである」

のような、命題（文）になります。述語は命題を作る前段階の型のようなものです。

ただし、細かいことを言うと、ここでは $P(a)$ と表わしましたが、 $P(a)$ は特定の述語でなく、述語一般あるいは任意の述語を表す記号で、「述語変項」と言います。これに対して、 $P(a)$ が、「 a は机である」とか「 a は赤い」など具体的述語を表わしている場合は、「述語定項」（あるいは単に述語）と呼び、記号としては、ここでは、下線を付けて次のように変項と区別することにします。つまり、

$P(a), Q(a), \dots$ (述語変項)

$P(a), Q(a), \dots$ (述語定項)

述語と命題（文）の間には次のような関係が成り立ちます。このことは記号論理の展開について基本的です。

まず、命題は、必ず真か偽に分類されます。その上で、例えば、述語「 a は赤い」の個体変項 a に、実際に「このイチゴ」のような実際に赤いものを示している個体指示詞（個体）が代入されると、できた命題は「このイチゴは赤い」という「真な命題」になりますが、「このミカン」のような赤くない個体指示詞（個体）が代入されると「このミカンは赤い」のような「偽の命題」になります。個体名を代入してできた命題が真であるとき、その（個体指示詞に対応する）個体は、その述語を「充足する」といわれます。偽であるときは「充足しない」です。このことによって、任意の述語が与えられたとき、個体全体は、その述語を充足する個体と、充足しない個体が分けられます。充足する個体が、その概念に当てはまる個体ということになります。述語はこういったやり方（命題とその真偽を媒介とすること）で、個体の分け、つまり、分節を示します。任意の述語によって分けられた個体の全体は、集合論では、要素の集まりとして集合と呼ばれます。つまり、分節、分け、集合、述語は内容的には同じことがらになります。かくして、述語は、特定の、分節あるいは集合を指定するものだととなります。

概念とは、例えば、「机」とは、古典的には、この机、あの机という、机と呼ばれるすべての個体に共通な一般性のことでした。それが、個体の外に存在するものであるか（アイデア）、個体に内在するもの（本質）なのかの議論が、普遍主義的世界理解の根本問題とされたものでした。集合論では、概念を、アイデアでもなく本質でもなく、個体の集合そのもののこととします。{この机、あの机、・・・} という集合がすなわち机の概念なのです。つまり、述語とは、新しい論理学において、概念を表現するために導入されたもので、区分け、集合、分節と同じことがらです。ここで同じとは、そのまま同じものという意味で、区分けとは集合そのもののことで、集合とは区分けそのもののことだということです。

日常語では、概念は、名詞、形容詞、動詞を含めて自立語で表わされます。例えば、「リンゴ」、「赤い」「走る」など。記号論理では、「リンゴ」は「a はリンゴである」という述語の、「赤い」は述語「a は赤い」という述語の、「走る」は「a は走る」という述語の、それぞれ省略した言い方であることになります。

③ 多変項述語

さて、事物の世界には、個体とそれに関わる概念の他に、「関係」とそれを成立させる普遍としての「関係概念」があると言いました。これらを、個体とは独立した別なものとして扱うやり方もあり得ますが、日常語は、関係は関係性という個体のもつ性質として、個体の属性として扱われます。「a は父性（という性質）をもつ」というような捉え方です。一方、記号論理では、個体を基礎に、関係を、個体の組みとして表わそうとします。そのために、新たに、2変項述語、さらに、多変項述語というものが導入されます。

上に述べた、「a は机である」や「P(a)」は、個体変項が1つですから、「1変項述語」と言います。それに対して、「a は b の右にある」「a は b の父である」のような形を「2変項述語」とよんで、記号で、次のように書きます。

$R(a, b), \dots$ (2変項述語変項)

$\underline{R}(a, b), \dots$ (2変項述語定項)

ここには、個体変項が2つありますから、a, b に2つの個体指示詞を代入することが可能で、それによって「この机はこのイスの右にある」、「一郎は洋平の父である」のような命題(文)が成立します。こうしてできた命題は真か偽のどちらかですが、

このことによって、それを真にする個体の組と、偽にする組の区分けができます。真にするような個体の組は、それぞれ「右にある」「父子」という関係を持つものであることになり、そういった組の集合全体が、そこにある一般性、すなわち、関係概念ということになります。このようにして、2変項述語は、個体の組に対する、区分け、集合を決めることになり、それによって特定の関係が区別され、関係は、個体とはまた別に個体の組として世界の分節の一つになります。

同様に、3つ以上の変項を持った述語も考えられ、これら複数の変項を持った述語を「多変項述語」と呼びます。

集合論では、個体の関係は、2つのものの関係なら、その2つの個体を並べて、 $\langle \underline{u}, \underline{v} \rangle$ 、・・・のように、3つのものの関係なら $\langle \underline{u}, \underline{v}, \underline{w} \rangle$ 、・・・、のように、「順序対」とよばれる形式を用いて、そのまま示すことができます。そして、関係概念、すなわち普遍的なものとしての関係は、これらの順序対の（その関係を満たすものの）任意の集合ということになります。例えば、親子という関係は、世界中の人間から任意の2人を選んで作った、可能な順序対の中で、親子に該当する順序対の集合（部分集合）ということになります。私たちは、通常、親子という概念を承知していて、その後で、親子という概念は特定の順序対の集合として表現できるとしますが、集合論の考え方からは、先にすべての順序対の集合を考えておいて、その部分集合として特定の関係を定めようとしています。

関係というものを、個体とは独立した別なものだとする立場も可能ですが、関係を個体から構成されるものとして説明するとすれば、関係とは2変項述語を代表とする多変項述語で表わされるものだととなります。そして、歴史的には、関係概念を多変項述語として導入し、関係概念をも述語として、すなわち集合の一種として、（個体）概念と同じ扱いがされるようになったところに、記号論理学の功績があったのでした。例えば、近代科学というようなものは、個体の性質でなく、個体同士の間を法則として捉え、展開されていくものです。関係を論理学の中で自然に扱えることによって、論理は、科学をも扱えることになったのでした。

もう一つは、変化です。事物の世界で、個体と関係はそれぞれ変化するものでした。同じ太郎でも、3歳の太郎と20歳の太郎では外的にも内的にもあり方が違います。これは、3歳の太郎が20歳の太郎に成長（変化）したということです。しかし、その変化において、そこに我々が現実に見るのは、3歳の太郎と20歳の太郎の組の

みです。集合で言えば、〈3歳の太郎，20歳の太郎〉という順序対です。それを私たちは成長として捉えるわけですが，そういうことができるためには，ここでも，成長という，いわば変化の一般性を示す概念が必要です。ここでも，変化の概念は，前と同様に，あらゆる成長と呼ばれる順序対の集合，つまり2変項述語として与えられます。上の場合ならば，「aがbに成長した」($R(a, b)$)，という述語です。別な例として，「机の上の鉛筆が，机の上から落ちて，一時空中に位置し，最後に床に止まった」という変化なら，そこに認められるのは，〈机の上の鉛筆，空中の鉛筆，床に止まった鉛筆〉という3項からなる順序対で，それが場所の移動として捉えられるには，「aが，bに，さらにcに場所の変化をした(落ちた)」という3変項述語， $R(a, b, c)$ が必要になります。要素が無限である，連続的な変化なら，時間をパラメータにして，時刻 t におけるそのものの状態を $\alpha(t)$ と表わすことにすれば，実数値 t に従う， $\alpha(t)$ の値の列が，いわば変化ということになります。集合論で，順序対や任意の長さの値の列は，何かパラメータと対応させて，関数と呼ばれますから，連続的な変化も含めて，変化は一般には関数の値の列(単に関数)ということになります。ここで，関数のパラメータは，多くの場合時間がとられますが，時間とは，パラメータとは，変化に先だつものではなく，変化があって，それを表現すべく導入されたものです。

関数を用いて表現される変化は，「 $R(\alpha(t_1), \dots, \alpha(t_n))$ (但し t_i は時間)」，例えば，「 t_1, \dots, t_n における各状態 $\alpha(t_1), \dots, \alpha(t_n)$ の列は落下 (R) である」のような形になり，やはり述語です。このようにして変化概念も述語として扱われます。

述語は，言葉の世界で普遍的なもの(概念，分節)を表わす大切な道具であって，このように，「1変項述語」(概念)，「2変項以上の多変項述語」(関係概念，変化概念)，そして，次に述べる，「高階層の述語」，論理語を伴った「複合述語」など，多彩です。これらが混じりあって，世界の分節がより複雑になされていくわけです。

④ 述語の階層

事物の世界で，概念には階層がありました。例えば，「机」→「家具」→「資産」→ \dots というように階層はいわば上がって行きます。それと同様に，言葉の世界で，述語にも階層が区別されます。述語の階層の下位と上位には，次の関係があり

ます。「机」と「家具」は、述語「aは机である」と「aは家具である」の省略記号であるとして、言葉の世界で、下位の階層の述語（概念）「机」は、上位の述語（概念）「家具」に対しては、それ自体が個体として、上位の述語の個体変項に代入が可能になり、それによって、「机は家具である」などの命題が成立します。このようにして下位の述語は上位の述語を充足したり、しなかったりするわけです。集合論では、階層は、集合の包含関係（部分集合を示す関係）として表現されます。Aを示す集合を { } で囲って {A} と表わし、 \subseteq で「前者が後者に含まれる（部分集合である）」を表わすとすれば、{机} \subseteq {家具}, {家具} \subseteq {資産} となり、これによって、階層が表示されます。

⑤ 複合述語

その他に、言葉の世界の特徴として、特に論理の成立にからんで重要なことは、言葉の世界には、事物の世界の個体や概念を表わす、名詞、動詞、形容詞などの自立語とよばれる単語の他に、「論理語」とよばれるもの（文法的には接続詞に属する）があって、それと述語が結びついて、新しい述語、つまり、新しい分節が成立することです。そのようにして成立した新しい述語を複合述語と言います。これは言葉の世界に特有なことで、一般に論理というと、推論その他論理法則だと思われがちですが、実は、それらは、この論理語の用法として成り立つことがらにすぎません。

論理語とは、日常語では、「not (ない)」、「and (そして)」、「or (あるいは)」、「if (ならば)」のような言葉です。記号論理では、これらを、順に、 \neg , \wedge , \vee , \rightarrow と記号化して、真偽という概念に基づいて、次のような意味をもつものとして定義されます。

- 「偽である」（「真でない」）
- \wedge 「ともに真である」
- \vee 「少なくともどちらか一方が真である」
- \rightarrow 「前項が真なら後項も真である」（正確には、「前項が真で後項が偽のことはない」）

複合述語は次のよう構成されます。

- 例えば、 \neg と P(a)が結びついて $\neg P(a)$ ができますが、「 $\neg P(a)$ 」は P(a)を「aは赤い」とすれば、「aは赤くない」という新しい述語（正確には「aは

赤いは偽である」, 言い直せば, 代入したとき「aは赤い」を真にしないような個体を示す述語), つまり, 「赤くないもの」という概念を表し, 集合論でいえば「赤いもの」の集合の補集合を表わします。

- $P(a)$, $Q(a)$ が, \wedge , \vee と結び付くと, $P(a) \wedge Q(a)$ $P(a) \vee Q(a)$ ができますが, 「 $P(a) \wedge Q(a)$ 」は, $P(a)$ を「aは背が高い」, $Q(a)$ を「aは日本人である」とすれば, 「aは背が高い, そして, aは日本人である」, 「aは背の高い日本人である」という述語 (正確には「aは背が高い, aは日本人である, がともに真になる」個体を示す述語), つまり, 「背の高い日本人」という概念を表わし, 集合論でいえば, 2つの集合の「交わり」を表わします。

「 $P(a) \vee Q(a)$ 」は, $P(a)$ を「2で割り切れる数」, $Q(a)$ を「3で割り切れる数」とすれば, 「2で割り切れるか, 3で割り切れるか, どちらかである数」 (正確には, 「2で割り切れるか, 3で割り切れるか, 少なくとも, どちらか一方が真である」個体を示す述語), すなわち「2か3の倍数」, 集合論でいえば両者の「結び」の集合を表わします。

- $P(a)$, $Q(a)$ を \rightarrow で結びつけた, 「 $P(a) \rightarrow Q(a)$ 」は, 「 $P(a)$ 」を「aは叱られる」, 「 $Q(a)$ 」を「aはすぐ泣く」として, 子供の範囲で考えると, 「aが叱られるが真なら, aはすぐ泣くも真になるような子供」, つまり, 「叱られるとすぐ泣く子供」という概念を表わすこととなります。集合論で言うと「 $P(a)$ の補集合と $Q(a)$ の結び, あるいは, $P(a)$ と, $Q(a)$ の補集合の交わりの補集合」となります。

これらは, $P(a)$, $Q(a)$ と論理語から新たにできた述語で, 集合論で言うと合成集合を表わすこととなります。

言葉の世界に論理語が導入され複合述語が成立したことは, それは事物の世界に適応されて, 事物の世界にも新しい概念, 分節が導入されたこととなります。日常語で, 「仕事がよく出来る」, と「男性」の2つの述語があったとき, それを複合して, 「仕事がよく出来る男性」, 「仕事がよく出来ない男性」, あるいは, 「仕事がよく出来る, 男性でない人 (女性)」などのいろいろな述語が成立しますが, これらは, 記号では, それぞれ, $P(a) \wedge Q(a)$, $\neg P(a) \wedge Q(a)$, $P(a) \wedge \neg Q(a)$ と示される述語であって, それに対応した分節が, 事物の世界にも見えてくるわけです。日常語で, 語句というときの「句」に当たるものです。句というのは, 概念を論理語で結んだものなのです。そういったものを作り出すところに論理語の役割があります。

⑥ 個体と述語の関係

以上のようにして、世界の分節は、事物の世界では、「個体」と「概念」、言葉の世界では、「個体指示詞」と「述語」、集合論では、「要素」と「集合」によって、それぞれ示されました。事物の世界には、個体と概念の他に、関係と関係概念、変化と変化概念も存在しますが、記号論理では、また、集合論では、それらを独立したものとしてではなく、関係は「個体の組」、変化は「個体あるいは個体の組の状態の組」として、多変項述語、あるいは、順序対という集合として表しました。

ところで、事物の世界の分節、つまり、個体と概念（論理、集合の世界では、個体と述語、要素と集合）間には、いくつかの種類の関係が成立しています。分類して示しますと、

1) 個体と個体の関係

(これはすでに関係として捉えられました)

2) 個体と概念の関係

(充足、非充足、あるいは、属する、属しない)

3) 概念と概念の関係

(包含関係)

それらは、世界の分節が現実にそのような関係に従ってあることを示すものです。新規に 2) と 3) について説明します。

まず 2) の個体と概念の間には、個体はその概念に、「属する」と「属さない」という 2 つの関係が成立します。例えば、「目の前のこの物体」（個体）が「花」（概念）であれば、「目の前のこの物体」は概念「花」に属すると言われます。

これは、記号論理の世界では、個体「目の前のこの物体」(u) と、述語「 a は花である」($P(a)$) について、この述語にこの個体を代入してできた命題「 $P(u)$ 」、「目の前の物体は花である」が真になることに対応します。そのとき、「この個体はこの述語を充足する」(「 u は $P(a)$ を充足する」) と言うことは前に述べました。

集合論では、個体「目の前のこの物体」を要素（記号では u ）とし、概念「花」を集合（記号では $\{花\}$ ）とした上で、 \in を要素であることを表わす記号として、「 $u \in \{花\}$ 」と表わします。これを「目の前の物体 (u) は集合 ($\{花\}$) の要素である」と言います。

- $u \in \{P(a)\}$
- $\{P(a)\} \subseteq \{Q(a)\}$

これらの関係は、記号論理では、命題として、少しテクニカルに次のように扱われます。

まず、個体と述語の関係は、個体変項に個体指示詞（個体定項）を代入して、命題として、

- $P(u) \quad \dots \quad (1)$

と表現されます。例えば「目の前の物体は花である」の類です。

述語間の関係の記号論理での表現は、少し複雑ですが、技法的には、その文脈で扱われる個体の領域を特定して前提にした上で、「 $\forall a$ 」（「(その領域の)すべての個体 (a) について」と読みます) という新しい論理語を導入して、

- $\forall a (P(a) \rightarrow Q(a)) \quad \dots \quad (2)$

と表現されます。これは、「(その領域の)すべての(それぞれの)個体 a について、もしそれが P(a)を充足すれば Q(a)も充足する」と読みます。例えば、2つの概念、人間と生物について、「人間は生物である」が成立していることは、「(その領域の)すべての(それぞれの)個体について、もしそれが人間なら(人間を充足するなら)それは生物でもある(生物をも充足する)」として表わせるわけです。これが概念間の階層関係を表す命題の、記号論理による記法です。

日常的には、様々な命題(文)が成立していますが、それらは、記号論理としては、(1)、(2)の2つの基本形と、複合述語(論理語を用いた述語)を組み合わせることですべて表現できます。例えば、

- 「この花は赤くない」は、P(a)を「aは赤い」という述語として、「 $\neg P(u)$ 」。つまり、「uはPでない」。
- 「サルは人間ではない」は、P(a)をサル、Q(a)を人間、を表わす述語として、「 $\forall a (P(a) \rightarrow \neg Q(a))$ 」。これはこう読めます。「すべての a について P(a)は Q(a)でない」「すべての個体について、もしそれが P(a)ならば $\neg Q(a)$ である」。
- 「すべての人間が賢いわけではない」は、P(a)を人間、Q(a)を賢い、を表わす述語として、「すべての P(a)が Q(a)である」の否定として、「 $\neg \forall a (P(a) \rightarrow Q(a))$ 」。すなわち、「すべての P(a)が Q(a)というわけではない」、「すべての P(a)が Q(a)とはかぎらない」と読みます。

さらに、補助的に、「その領域の中に、 $P(a)$ を充足するような個体 a が少なくとも一つ存在する」、簡単には「 $P(a)$ であるような a が存在する」という新しい表現を、「 $\exists a P(a)$ 」として導入すれば、表現の種類はさらに広がって、

- 「赤い花がある」は、全体領域を花、 $P(a)$ を「 a は赤い」という述語として、「 $\exists a P(a)$ 」。
- 「赤い花はない」は、「 $\neg \exists a P(a)$ 」。
- 「赤くない花がある」は、「 $\exists a \neg P(a)$ 」。

などが可能になります。ただし、 $\exists a P(a)$ は、特別な、独立した表現ではなく、「すべてが $P(a)$ でないわけではない」($\neg \forall a \neg P(a)$) の省略記号と考えます。

こういった記法の中で、次の 1. 2. は、それぞれ、同じ内容の言い換えと認められます。

- 1. 「すべてが $P(a)$ である」($\forall a P(a)$)
2. 「 $P(a)$ でないものは存在しない」($\neg \exists a \neg P(a)$)
- 1. 「すべてが $P(a)$ でない」($\forall a \neg P(a)$)
2. 「 $P(a)$ でないものが存在する」($\exists a \neg P(a)$)
- 1. 「 $P(a)$ であるものが存在する」($\exists a P(a)$)
2. 「すべてが $P(a)$ でないわけではない」($\neg \forall a \neg P(a)$)
- 1. 「 $P(a)$ であるものが存在しない」($\neg \exists a P(a)$)
2. 「すべてが $P(a)$ でない」($\forall a \neg P(a)$)

そのことを利用すれば、

- 1. $\forall a (P(a) \rightarrow \neg Q(a))$, サルは人間ではない
2. $\neg \exists a (P(a) \wedge Q(a))$, サルであって人間であるものは存在しない
- 1. $\neg \forall a (P(a) \rightarrow Q(a))$, 人間がすべて賢いわけではない
2. $\exists a (\neg P(a) \wedge Q(a))$, 賢くない人間がいる

など、1. を 2. のように、表現を言い換えることも出来るわけです。これを論理的同値と言います。

ついでに、命題の組のうちで、一方が真ならば必ずもう一方も真になっていることが保証されるような任意の組を、論理的含意あるいは推論と呼びます。⇒で論理的含意を表わすことにすれば、例えば、次が成り立ちます。

- $\forall a P(a) \Rightarrow P(u)$ (u は個体名)

全員が合格する \Rightarrow 太郎も合格する

- $\forall a (P(a) \rightarrow Q(a)), \neg Q(u) \Rightarrow \neg P(u)$

だれでも勉強すれば合格する, 太郎は合格してない \Rightarrow 太郎は勉強してない
(ここで \Rightarrow の前に複数の命題がありますが, 両者ともに真の場合の意味です)

- $\forall a (P(a) \rightarrow Q(a)), \forall a (Q(a) \rightarrow R(a)) \Rightarrow \forall a (P(a) \rightarrow R(a))$

すべての人間は動物である, すべての動物は生物である \Rightarrow すべての人間は生物である (標準的な三段論法)

この(論理的)同値, (論理的)含意に当てはまるような規則の応用が, 推論と呼ばれ, 狭義には論理というところいうものを指すと言われたりもします。

⑧ 複合命題

論理語は述語と結びついて, 複合述語という新しい述語を成立させましたが, 論理語は命題とも結びついて用いられます。ただし, 述語を結びつける論理語の役割と命題を結びつける論理語の役割は, 関連はしてはいますが, 一応区別して考えた方が分かりやすいようです。

命題に表わされる内容(個体と概念の帰属関係, 概念間の包含関係)は, 事物の世界では, その関係が成立しているか, 不成立かのどちらかに分類されます。それに従って, 言葉の世界で, 命題は, 真か偽のどちらかの述語に属するものとして分類されます。言い換えれば, 言葉の世界には, 任意の命題を p と表わしたとき(命題変項と言います), 「 p は真である」と「 p は偽である」という 2 つの特別な述語があり, それらは事物の世界での p の成立, 不成立に対応する, ということです。

上に述べた, 任意の命題 p, q, \dots を変項とする「 p は真である」という述語を「 $T(p)$ 」と表わすことにします。この「 $T(p)$ 」に論理語「 \neg 」を結びつけて, 「 $\neg T(p)$ 」という複合述語を作ります。これは, 「 $T(p)$ ではない」つまり, 「 p が真ではない」を表わす述語で, 通常「 p は偽である」と表現されるものです。さらに, q を変項とする「 $T(q)$ 」を考え, $T(p), T(q)$ を, 論理語 $\wedge, \vee, \rightarrow$, で結びつけます。すると「 $T(p) \wedge T(q)$ », 「 $T(p) \vee T(q)$ 」「 $T(p) \rightarrow T(q)$ 」という複合述語が成立しますが, これらは, それぞれ, 「 $T(p), T(q)$ がともに真である», 「 $T(p), T(q)$ の少なくとも一方が真である», 「 $T(p)$ が真なら $T(q)$ も真である」という, 真偽を表わす述語からなる複合述語になります。この複合述

語の命題変項に具体的命題を代入したものが、複合命題と呼ばれるもので、「 $T(p)$ 」, 「 $T(q)$ 」, を省略して、簡便に「 p 」, 「 q 」と書くことにすれば、 p , q を具体的命題として上記は、「 $\neg p$ 」 「 $p \wedge q$ 」 「 $p \vee q$ 」 「 $p \rightarrow q$ 」と表現されます。そして、それぞれ、次のような意味になります。つまり、論理語、 \neg , \wedge , \vee , \rightarrow は、命題と結びついたとき、次の意味をもつということです。

- $\neg p$, p が偽である (p が真でない)
- $p \wedge q$, p , q がともに真である
- $p \vee q$ p , q の少なくとも一方が真である
- $p \rightarrow q$ p が真で、 q が偽ということはない (p が真なら q も真である)

日常語ではいちいち真であるとか偽であるとかは付け加えて言いませんから、そのことは影の声として省略して、上のそれぞれについて、日常語の例をあげれば、次のようになります。

- 今日は晴れていない (本当は、 $\neg T(p)$ すなわち、「今日は晴れているは真でない」という命題です)
- 今日は晴れていて、暖かい
- 今日は土曜か日曜である
- 明日晴れれば遠足に行く

ついでに、命題に関係するものとして、

- $p \rightarrow q$ と $\neg q \rightarrow \neg p$ (対偶)
(例「雨が降れば家にいる」「家にいないなら雨が降っていない」)

は同じ意味になりますから、命題についての、論理的同値と言います。これは、変項 p , q が如何なる命題であっても、前のものと後のものの真偽が (これを、真理値あるいは真偽値と呼びます) 一致することです。一方、

- $p \rightarrow q$, $p \Rightarrow q$ (肯定式)
(例, 右に曲がれば駅に着く, 右に曲がった \Rightarrow 駅に着く)

は、 p , q が如何なる命題であっても、 \Rightarrow の前項の2つが真のとき、後項は必ず真になっていますから、推論あるいは(論理的)含意とよばれ、命題に関して、狭義に論理と言われるものの代表的な例です。

論理学としては、この論理的同値や、論理的含意を確かめるテクニックとして、真理表というものをういたりします。

私たちの言葉は、記号論理の記法にしたがって一般的に述べれば、

- 1) 個体（個体指示詞）
- 2) 述語、高い階層の述語、論理語を伴う複合述語
- 3) 個体と述語の間、述語相互の間に成立する関係を示すものとしての命題
- 4) 命題を論理語で結んだ複合命題

の全体です。そして、論理（広義）とは、この言葉の世界に構造的に成立していることがらのこととなります。

私たちの用いている言葉は、具体的には複雑のようですが、構造的に分類してみれば、これに尽きます。現実の言葉は複雑にみえますが、言葉の根本はこれだけのもので、これで言葉のすべてである、そして、したがって、私たちの世界は、こういった構造を超えるものではないということです。そこに論理の基本性があります。このことの承認が大事な点です。そうでないと、論理というものが、私たちの生活から離れた、特別な領域のことがらとされてしまうのです。

⑨ 個体を表わす述語

論理の説明としては、以上で終わりですが、最後に付け加えておけば、個体は、概念を前提とすることなしには、成立しないものです。例えば、「この机」は、概念「机」を承知して、その上で、そこに個体として見えてくるものなのです。そのことから、個体「この机」とは、「机」という概念に「個性」という特別な概念（性質）を伴わせた（and で結んだ）、「a は机で、個性を持つ」、「a 個性を持った机である」という複合的な述語（概念）だと解釈できないこともありません。そう考えれば、個体は、個性という性質を持たされた、そのような限定を加えられた、一種の述語（概念）とも言えます。個体も述語（概念）である、言葉の世界で言えば、個体指示詞も、述語の一つであるとなります。このことは、集合論でいえば、 u , v , w という要素を、 $\{u\}$, $\{v\}$, $\{w\}$, という、それ自体を要素とする集合と考えることも出来ることに対応します。要素もまた集合ということです。これまでは、個体と概念（述語）、要素と集合を区別して扱ってきましたが、個体も概念（述語）の一つだとなれば、分節とは、事物の世界では概念、言葉の世界では述語、集合論では集合のことであり、概念、述語、集合の成立が分節の成立だということになります（もう一つの分節である命題は述語の上に成立することがらです）。

分節の一覧と事物、言葉、集合の世界での対応関係

分節	事物の世界	言葉の世界	集合の世界	例
個体	個体	固有名詞 (個体指示詞)	要素	太郎, この机,
	概念	述語	集合	人間, 机,
(概念)	高次の概念 (概念の概念)	高次の述語 (述語の述語)	高次の集合 (集合の集合)	太郎→人間→生物→物体→・・・
	複合概念	複合述語 (論理語 \neg , \wedge , \vee , \rightarrow の導入)	複合集合 (補集合, 結び, 交わり, ...)	非人間, 賢い人間, 木製の机,
	関係	個体の組み	順序対	太郎と次郎, 左右にある 2 つの物体
関係	関係概念	多変項述語	順序対の集合	「兄弟 (a と b は兄弟である)」, 「並列」
	変化	状態の組み	状態の順序対	3 歳の太郎と 20 歳の太郎,
変化	変化概念	多変項述語 (関数)	状態の順序対の集合	太郎の成長 (a が b に成長した)
	個体と概念の関係 (事象 1)	命題 $P(u)$	帰属関係 $u \in \{P(a)\}$	太郎は人間である
命題	概念相互の関係 (事象 2)	$\forall a (P(a) \rightarrow Q(a))$	包含関係 $\{P(a)\} \subseteq \{Q(a)\}$	人間は生物である
	複合事象	$\neg p, p \wedge q, p \vee q, p \rightarrow q$ (複合命題)		今日は晴れていて暖かい, 明日晴れば遠足に行く

(2) 古典論理ともう一つの論理

古典論理

論理あるいは言葉の世界の構造は以上のようなものでした。私たちはこういった全体構造の中で言葉を使い、それに従って日常の生活をします。生活の中で言葉が成立する、言葉に従って生活もなされる、そこが大切な点です。しかしながら、私たちが通常用いている言葉の使用には、こういった、いわば、何を要素（材料）とし、どのように構成されているか、という構造的な条件の他に、要素（材料）や構成がそれ自身持つ性質的な条件があります。前者の、要素（材料）と構成に関わることがらは構文論的（シンタクティカル）とよばれ、前節（1）に述べたのはそれについてでした。これに対して、後者の、要素（材料）と構成自体の性質に関わることがらは、意味論的（セマンティカル）として区別されます。構文論は如何にあるかを問題にし、意味論は何であるかを問題にするとも言えます。この節では、論理の（言葉の）セマンティカルな条件を取り上げてみます。それはまた、分節を、存在、観念、言葉、集合、どのようなものとして捉えたにせよ、分節というものを扱うとき、その底にあるものです。

私たちは、日常的には、言語あるいは論理を、次の2つのセマンティカルな条件のもとに用いています。こういった条件を受け入れた論理を、古典論理と呼びます。

I. 分節は（存在は、言葉は）、確定され、固定されたものであること。

分節とは、世界の区分けのことですが、分節は、言葉や論理においては、個体、概念、命題で示されます。確定されているとは、内容的に他とはっきり区別されていること、固定されているとは、そのものとして、持続性、個性を持つことです。今、個体である「目の前のこのイス」があったとします。そのときに、「目の前のこのイス」は、こちらの机やあちらのドアとははっきり区別され（確定性）、また同じイスでも向うのイスとは違ったものとして区別されます（固定性）。これが、個体が確定され、固定されているということです。一方、概念「机」があるとします。そして、同じ「机」という概念を、別のとき、別のところで、用いたとします。この場合前の机と、後の机は、同じものでなければなりません。前には机の意味で机と言ったのに、後では、イスの意味で机と言ったというのは認められません。すなわ

ち、個体について、このイスと向うのイスが区別されなかつたり、概念について、この机が机であると同時にイスであつたりしては、私たちの日常の生活も、言葉も混乱します。命題についても、命題は真か偽にきちんと分けられます、いったん真であつたら、同時に偽ということはありません、命題は、真偽ということで確定され、固定されます。このように、私たちの日常の生活は、確定された、固定された分節によって分けされた世界の上に成り立っているのです。

II. 世界は、分節から構成された全体集合であり、そして、閉じていること

世界とは、分節のすべてがらなる全体集合です。この「全体」とか「集合」は、ここでは、要素の加算的な積み重ねとして、有限的、実在的なものとします（定義されることによって導入された仮想的な集合ではないということです）。それ故、出来上がった全体集合は、確定され、固定された分節の集合として、有限なもので、その形成過程ははっきりしており、いつでも具体的に提示し得るものです（有限的、構成的、具現的などと言われる内容です）。

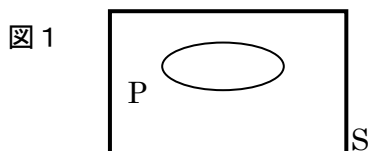
Iによって、分節は、確定され、固定されたものとされ、IIによって、集合もまた、それからの具体的構成として、確定され、固定されたものに成りますから、世界もまた、分節と集合という2つの原理によって成立する、確定された、固定的なものであることとなります。そこには、2つの原理以外の原理によって成立する、残された、超越的な領域、恣意的な領域はありません。その意味で、I、IIに基づく世界は、そこに与えられている、すべてが明らかな、分明な世界と言えます。

このように、材料（要素）と、構成のされ方（集合）が一意的に確定され、固定され、従って全体も確定され固定されているとき、その全体を、「閉じている」と言うことにします。古典論理では、分節は閉じた全体の中で考えられることとなります。

分節が固定的、確定的ということは、分節は「作られたものではない」と言い直せます。「作られたもの」とは、そのものの外にそのものの成立の要因があり、それによってそのものは成立するということです。このように外的な要因に従属するということは、そこに恣意性があるということです。それに対して、「作られたものではない」とは、その成立の要因が内部に閉じ込められた内的な根拠によって成立するということです。内在的根拠によって成立していて、外からの関与がない、例えば、外からの関与の代表として、私たちの関与がないから、すなわち、私たちと無関係に、私たちに関してアプリアリに、私たちの外にある、これは実在ということです。

I, IIの条件に基づく世界は、分節も、全体も、確定した、固定したものであり、それ故、実在の立場ということになります。

以上のI, IIの主張を、集合論を援用して、次の図で、考えておきましょう。



集合論の言い方をすれば、世界は、要素（個的なもの、個体）全体の集合になります。これをSと呼ぶことにします。ここで、要素（個的なもの、個体）を何にするかは、それぞれの場合によりますが、要素が決まった時、その要素自体と、要素の任意の集合（概念、述語）が、分節として認識されます。それをPと表わしましょう。

ここでは分りやすく、要素と集合を別ものとして（さらに、高次の集合を無視して）記述しますが、要素自体も、1個の要素からなる集合と考えることもできますし、また一方、集合として成立した後では、集合も高次の集合に対する一つの要素と考えられますから（高次の集合は集合を要素とする集合である）、その意味では、世界は一元的に、集合（概念、述語）であるとも言えます。要素と集合を分けて考えても、一方に吸収して考えても、ここでは、要するに、世界には、様々な分節が、（いろいろな階層に分れたとしても）成立してあるということが基本です。

私たちが日ごろ用いている言葉や論理は、このPとSにあるセマンティカルな条件を課しています。あるいは、ある特定の条件を充たしたPとSのもとに成り立つのが通常言葉の使い方、論理（古典論理）です。その条件が、上記のI, IIでした。それを集合論で説明すると次のようになります。

まず、Iの条件とは、Pが確定され、固定されていることですが、これは、集合論の言葉で言えば、集合の境界がはっきりしていて、動かないことです。さらに正確に言えば、集合PをSの要素の集合としたとき、Sの任意の要素について、Pに属するか、属さないかが一意的に決定されていること、そして、すべての要素について、Pに属しながら、Pに属さないということは成立しないことです。こういった場合は、要素と集合（個体と述語、個体と概念）の関係について、曖昧さは一切

ありません。

Ⅱに当たる条件は、 S は、確定され固定された分節 P の全体として集合であり、ここで、集合は、要素の加算的、積み重ねで、構成的ですから、できた全体は有限的なものになります。これを閉じたとよぶことにします。つまり、その中に新しい要素が突然発生したりしないわけです。

上に、条件Ⅰとして述べた、すべての要素は P に属するか属さないかのどちらかであることは、すべての要素は $P \vee \neg P$ に属すること、すなわち、述語について排中律の成立です。また、すべての要素について、 P に属しながら、 P に属さないという事態はないことは、述語 $P \wedge \neg P$ に属する要素（個体）はないこと、つまり、述語に関して、矛盾律の成立です。その上で、条件Ⅱにしたがって、 S が全体集合として有限的であれば、集合（述語、概念） P が与えられたとき、 P に属さない個体の集合は P の補集合として一意的に決められます。ここで、論理語 **not** を、補集合を示す記号として用いることにして、補集合を示す述語を $\neg P$ と表記することにします。すると、 S が閉じていますから、 P と $\neg P$ で、世界 S が尽くされることになります。この世界には、 P にも、 $\neg P$ にも属さない個体はないということです。一方、このことは、 S の側から言えば、すべての個体が $P \vee \neg P$ に属すること、 $P \vee \neg P$ で世界のすべてが尽くされ、 P でもない、 $\neg P$ でもない個体は存在しないことになります。排中律の成立する世界です。そしてさらに、 P と $\neg P$ の間に共通要素がなく、 P と $\neg P$ で世界が尽くされるときには、そこに二重否定が成り立ちます。これは、述語（集合）について、 P と $\neg P$ という二分法の世界の成立を意味します。

個体、述語については、そのようであるとして、もう一つの分節である命題についてはどうでしょうか。命題は、個体と概念（述語、集合）、そして、概念と概念の間の関係を述べるものでした。そこで如何なる関係が成立しているかは、個体や概念そのものとはいささか性質を別にしますが、世界のあり方を示すものですから、一つの区分けとして、世界の分節です。命題自体は、こうして、個体や概念に次いで、分節を表わすものとして、言葉の第3の構成要素と言えます。命題に対しては「真である」、「偽である（真でない）」の二つの述語が基本的なものとして関わります。それが命題の特性です。今、「 p は真である」という（命題を変項とする）述語を $T(p)$ とすれば、「偽である（真でない）」は $\neg T(p)$ に当たり、両者とも述語（命題を対象とする述語）として、上に述べた、 P と S についての特性の中にあります。

すなわち、真であって同時に偽である命題は存在せず、世界には真でもなく、偽でもない命題は存在しない、真偽の二分法の成立です。ついでに言えば、「 p が真である ($T(p)$)」は「 p 」と言うことであり、「 p が偽である ($\neg T(p)$)」は「 $\neg p$ 」と同じことですから、従って、真偽の二分法は、 p と $\neg p$ の二分法であり、この二分法は、事物の世界における、ことがらの成立、不成立という二分法の反映です。

矛盾律、排中律の成立、not による二分法、これらは、私たちの通常の言葉の使用に内在するもので、そのことが成立する論理は、古典論理とよべれます。通常という言葉の使用は、古典論理に従っており、世界を、 P (分節) と S (全体世界) から説明し、その P と S が、上の I 、 II の条件を充たすとするものです。逆に言えば、 S と P と not が、上の条件を充たすとすれば、その世界は、必然的に、矛盾律と排中律が成立する、二分法の世界、古典論理の世界になります。

もう一つの論理

前節では、日常の言葉の使用、古典論理の成立の基礎に、「分節は、確定され、固定されたものである」、「全体は、そのような要素の集合として閉じている」という前提 (セマンティックス) があると述べました。

しかし、このように、古典論理とは、分節、集合という道具立ての上に、2つのセマンティカルな前提をおいて成り立つものだとしたら、道具立て (シンタックス) はそのままとしても、このセマンティカルな2つの前提を認めない、もう一つの世界の使用、論理というものも、考えることができます。2つの前提の否定と言っても、幾つかの仕方がありますが、ここでは、「確定した、固定された」と「閉じた」を共に否定し、その上に成り立つ論理はどのようなものになるか、考えてみます。

まず、「分節の確定性、固定性」を否定します。それらが否定されると、個体も概念も命題も、確定されていない、固定されていないものになりますから、したがって、個体や概念は不明確になります。ここで言うのは、本当は確定しているが、そのことが我々に掴めていないというのではなく、いわば、本来的に、分節の境界自体が揺れ動くものだ、あるいは、境界はあったとしても、とりあえずであって、すぐ変わり得る、いわば、仮設的なものだ、ということです。先の図で言えば、 P の境界がはっきりせず、あっても仮設的なものになりますから、「 P と言えるが、 P と言えない」、あるいは、「 P でありながら、同時に P でない」、すなわち、同じ個体

の色が、赤と言えるが、また赤と言えない、同じ概念が、例えば、イスが、イスであったり、同時にイスでなかったりする、そういうことが許される世界です。そこには、P について「P であって P でない」($P \wedge \neg P$)、つまり、古典論理に従えば矛盾であるような事態が成立します。矛盾は避けなければならないという矛盾律は採用されません。古典論理、日常の言葉では、あるいは、通常の事物の世界ではありえないことがらです。

次に、「閉じた全体」(図の S が閉じている)の「閉じた」を否定します。S が閉じているとは、S が、確定され固定された分節(要素)から具体的に構成された、それ自体も確定され、固定された、有限的な全体集合であることでした。そのことの否定として、全体は、要素からの構成ではないとすることにします。すなわち、全体は、古典論理におけるがように、確定された要素を基礎にそれから構成された全体集合ではないこととなります。こういった全体とはどのようなものでしょうか。

まず、言えることは、古典論理が否定されても、厳然として、現実には、分節も世界(分節の全体)もあることです。分節も世界もなければ、世界は虚無になってしまい、それは私たちの立場ではありません。それ故、古典論理をとらないことによって、全体がなくなってしまうというのではなくて、分節や全体のあり方、意味付けが違ってくるというのです。ここでいう全体は、次のようになります。

- 1) 分節からの構成としての全体ではなく、分節の置かれている場所としての全体(すべての出発点としての全体)。
- 2) 新しいものが登場すればそれも含めて、すべての分節を含む全体(可能的無限のイメージである)
- 3) その中の分節の成立に一切影響力をもたない全体(分節の根拠にならない)

これを開かれた全体と呼ぶことにします。

以上は、いささか曖昧な言い方ですが、もう少し一般的に説明しますと、要素と全体の関係については、次のような立場が考えられます。

- ① 要素と全体は全く異種の独立した2つのものであるとする、二元論
- ② 要素一元論に立ち、要素の構成として全体を見る立場
- ③ 全体一元論に立ち、全体の中で要素を捉える立場

この3つについて、さらに、そこにある全体を、閉じられた全体(確定され、固定されたもの、有限的なものと言ってもよいでしょう)とするか、開かれた全体(確

定されていない、固定されていない、無限的なものと言えます) とするか、の2つの選択枝を入れますと、次表のように、6つのケースが可能です。

	①二元論	②要素一元論	③全体一元論
閉じた全体	1 △	3 I	5 II
開かれた全体	2 △	4 ×	6 III

二元論はここでは扱わないとして、3～6について説明しますと

4のケース 要素一元論の下で、全体を開かれたもの（無限集合）とすると、全体は、要素からの構成を超えたものになり、全体を要素から構成する事が出来なくなります。一元論が成立しなくなります。

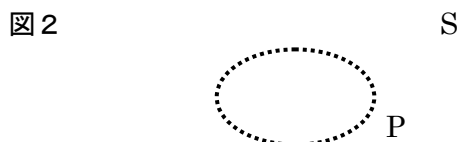
3のケース それ故、要素一元論に立つ以上、全体は、構成的な有限集合となり、閉じられたものになります。これが古典論理の立場です（Iと示しました）。

5のケース 全体が閉じられたとされている場合、全体は抽象的ではあっても、一つの存在物になります。全体一元論では、全体は、要素に先立ち、要素を根拠づけるものですから、ここでは、要素は、確定された存在物である全体に規制されて成立することになります。一種の普遍主義です。（例えば、全体に当たるものとして王制国家があって、その中で国民はある役割をもつものとしてのみ意味を持つ、というようなことです）。

6のケース 全体一元論に立ち、その上で、全体を開かれたものとした場合です。これがここで、「開かれた全体」と名付けた場合です。全体はあるのですが、確定せず、固定化されず、上の1), 2)のような意味を持ちます。そして、この場合の全体は、流動していて、いわば混沌としていますから、中の要素のあり方を規制するものではありません。それが3)です。

開かれた全体の立場に立つとき、開かれた全体Sは、確定された、固定された要素からの構成でなく、いくらでも要素が追加されるという意味で、可能無限の如きものとして、境界がありませんから、正確にはSとも名づけられないものかも知れません。厳密に言えば、Sはなく、そこにただPのみがある、しかし、そのPも確定していない、固定化されていない、そういうことです。

図2で示しておきましょう。



このような述語 P には、いくつかの特質が出てきます。 S という領域が開いていることによって、そこでは、 P の補集合を「 P に所属しない個体の集合」として定義することはできません。 P に所属しない個体の集合の領域が開いてしまい、集合が、構成的なものとして確定しないからです。補集合がないから、**not** は補集合を表すものとしては定義できません。**not** を用いるならば、**not** の意味は、古典論理のそれではなく、新規に決めてやらなければならないこととなります。さらに、したがって、 P は、補集合 $\neg P$ を媒介にして、 P と $\neg P$ の合併が S であると言うような形で、 S と結びつくことは出来ません。それ故、 P と S は、原理が違う、無関係な別なことがらになります。ですから、 P が否定されることは、 P の補集合を指定することではなく、ただ単に P がなくなることで、 P が消えて、そこには S という開かれた領域がただ残るだけです。そして、それで終わりです。後は、必要に応じて、 S の中に新たに P に無関係に別な述語 Q が作られたり、作られなかったりするだけになります。このようにして、ここでは、 P も、そして他の述語も、古典論理のように、確定され、固定されていて、独立して、内的な根拠を持ち、 S の中で二分法に従うものとして区分けされた述語ではありませんから、それ自体からも、全体 S からも、根拠付けられるものではないこととなります。

その意味で、述語は、アプリアリな、実在としての述語ではなく、そのとき、そこで、初めて生じることになる述語なのです。無根拠に、そのとき作られて生じる、言うなれば、仮設としての、もっと言えば、突発的にそこに生じる述語ということになります。ただし、それでもそこに述語はあります。

P が確定されず、固定されず、 S が開かれていることによって、分節、全体ともに、無根拠で、不分明なものになります。正当化されていないということです。分節の境界はそのたびに変わりうるものであり、一方、全体 S は、 P の成立の舞台として必要ではありますが、開かれていることによって、 P を決めるものではなく、

また、 P や $\neg P$ からの構成ではありません。ただ出発点として、そこにあるだけの全体なのです。

こういった、 P 、 S のもとで、論理を展開するとすれば、まず、**not** の意味を古典論理とは別に決めてやらなければなりません。その際、その **not** は、矛盾律、排中律と無関係な、**not** になります。そして、古典論理の世界においては、分節である個体や概念や述語が、全体を構成する、内的根拠をもって成立する分節であったのと対照的に、こちらでは、個体や述語は、不分明な開かれた全体の上に、無根拠にただあるだけの、作られた、ただのできごととしての個体や述語であることとなります。ここで、作られたとは、もとからあるものではないということです。古典論理に基づく確定した分節による閉じられた世界は、すでに存在する世界ですから、作られるということが本質的にない世界なのです。

このような無根拠、不分明な世界がどのようなものであるか、それはいろいろに解釈できるでしょうが、若干のイメージを与えるとすれば、古典論理では、 P は確定され、固定されて、すでにあるもので（アプリオリで）、自身の中に存在根拠をもつものであったのに対して、ここでの P は、作られたもの、仮のものという性質をもちます。例えば、「赤」が、作られた、仮のものであったとすれば、しかし、仮としてもそこに仮のものとして赤はあるのだから、そのものは赤という性質をもちます (P)。しかし一方、それは作られた、仮の赤であるから、その意味で赤ではないのです ($\neg P$)。従って、そこでは、「赤であって、赤でない」という表現が可能になります。もちろん、ここで「赤でない」の **not** は、補集合を表わすものではありません。そのように解釈すれば矛盾が生じてしまいます。多分、これは、赤の仮設性を示す記号です。ですから、「 $P \wedge \neg P$ 」は「 P である、ただし、 P は仮設である」というようなことでしょう。それ故、**not** は、古典論理に従って、アプリオリな構造を持つ世界の中で、他との関連において定義されるシンタクティカルな **not** ではなく、直接に述語の性質（仮であるという）を表わす述語になります。そういった論理語によって論理が展開されたとすれば、それは、古典論理が、与えられた定まった構造の下で（特定のセマンティクスを定めた上で）、論理語の相互の関係としてシンタクスであったのと違って、直接、セマンティクスとしての論理ということになります。

P がこのような性質を持つことは、 S が開かれていることと深く関連します。 S

が開かれた全体として前提にされることによって、P は作られたものになります。作られたとは、突然そこに現れたということです。S が閉じている場合は、上の表で言うと、3 のケースと 5 のケースの二つの場合がありますが、3 のような場合は、P は S の構成要素として、すでに与えられているもので、存在として内的に根拠付けられたものですから、突然現れるというようなことはありません。また、5 の場合は、要素は閉じられた全体を根拠として、それに規定されて成立するものですから、これも新規に現れるというものではありません。6 のケースのように、S が開かれた全体である場合は、S は P からの構成ではありませんから、S は P と無関係ですが、かといって、S は不要ではありません。開かれた S をそこに想定しないと、一般には、5 のケースのように、P は閉じられた S のもとで考えられてしまいますから、再び、P は根拠付けられた存在になってしまうのです。

開かれた全体には、混沌というイメージが当てはまります。開かれた S は全体として本質的に、流動的、不分明な世界であり、さらに、そこにおける述語 P も、仮設として、非確定な、固定されないものだからです。

世界の内実は、P によって決まります。我々の現実の世界は個体、概念（述語）、命題からなる分節の全体です。その分節が、仮のものとして、無根拠なものとして、作られたものとして（原理的に任意なものとして）、不確定なものとして、固定されずに、不分明な混沌の世界の中に、浮ぶようにある、これが、もう一つの論理を受容したときの、私たちの生活している世界になります。一方、古典論理によれば、世界は、確定され固定された分節と、それから構成される閉じた集合として、ア priori に、一意的にある、そういうイメージになります。それが存在とか真理とか呼ばれるわけです。

ここでは、P による世界として、述語を P 一つだけ指定して説明していますが、現実には世界は、個体、述語、高次の述語、複合述語を含めた、複数の述語の総合です。しかし、議論は、同じものになります。

2 つのことを付け加えておきます。

(1) 新しい立場では、「分節や世界は、作られたものとしてある」と言いましたが、それは、自我が（私たちが）、分節や世界を勝手に作るということではありません。こういった理解は、自我に対する古典的な捉え方、事物と自我の二元論に基づいたところの、自我は行為の主体である、自我は主体として自由である、の 2 つ

の誤解から来ます。詳しくは、第6章で、自我とは何かを議論する折に扱いますが、ここでは、自我は主体ではなく、全体の中で他律的に成立するものであり、自我に本質的に能動性、すなわち、自由や自発性はなくて、むしろ、受動的に、経緯や伝統に従うところに、あるいは、経緯や伝統を受け入れるところに、自我は成立するのだと示唆しておきます。

ここで、世界は「作られたものだ」と言ったのは、私たちが世界を作るという意味ではなく、古典論理の立場のように、受け入れた対象がアприオリに確定され、固定化されたものであると、それは私たちから独立したことがらになります（その点を「作られたものでない」と呼びました）、新しい立場ではそういった理解を否定するという意味で「作られた」と述べたのです。

現実の問題としても、分節の成立は、自我による恣意ではなく、言葉が用いられてきたこれまでの歴史と、言葉が用いられている共同体のあり方という、外の要因によります。「作られた」とは、外の要素によって決まるという意味で、自我の自発性によってということではありません。歴史とか共同体とかは、言い直せば、生活そのものです。生活という、全体の中で分節は成立する（分節内在ではなくそれは外部のものです）、自我もまた、生活の中の一要素（一分節）に過ぎない、そういうことです。

(2) 上の表に示した、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲの区別が、要点です。Ⅰは、要素（個、分節）から全体を説明します。そこにあるのは要素のみです。Ⅱは、全体から要素（個、分節）を説明します。そこにあるのは全体のみです。Ⅲは、Ⅱと同様に、そこにあるのは全体のみというところはその通りですが、Ⅱと違って、全体は固定化されていません。閉じられた全体からでなく、開かれた全体から要素を説明しようとしています。それによって、Ⅰとも、Ⅰの否定としてのⅡとも違った、新しい世界が開けてきます。

次章では、根拠づけられた分明な世界を前提とするのでなく、こういった、もう一つの論理に親近性を持って、無根拠、不分明の世界を志向する哲学の試みを、検討してみます。

その前に、この「開かれた全体」の立場を、論理の問題と少し離れて、（世界理解の）パラダイムの問題として、違った視点から整理し直しておきます

(3) 「個体, 集合, 実在」としての世界 と 「開かれた全体」としての世界

二元論の問題 — 対象(存在)と, 観念, 知識(自我) —

目の前に事物があっても, 世界があっても, それを知ることなしには, それについて何も言えません。哲学の眼目の一つは, 他の学問と多少違って, 単にことからの探求ではなく, 知ることと関連させてのことがらの追求にあります。それ故, 哲学での議論は, 知ることへの吟味, 批判を伴って行われます。認識論, 形而上学とは, そういうものです。普遍, イデア, 観念, 認識主観, 超越論的(先験主義), 言語主義, 意味の格率(パース), 言語ゲーム(ウィトゲンシュタイン), フレームワーク(ポパー), すべて知ることに関わる用語です。

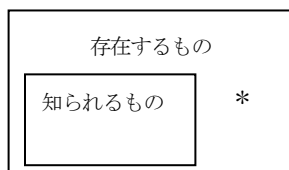
哲学として, 「知る」が意識されたとき, 知ることと区別されて, 「対象(存在)」が改めて意識されることになります。なぜなら, 知るとは, 何か対象について知ることですから, 知ることの以前に, 知られる何かがないとされることがあります。一方, 知った内容は, 対象と区別して, 観念とか知識とか呼ばれてきました(観念というのは自我論的な言い方, 知識とは言語論的言い方といえます)。すると, ここに, 「対象(存在)」と, 「観念, 知識(自我)」の二元論が成立します。そして, 旧来, この二元論においては, どうしても, 「対象(存在)」が根本とされ, 「観念, 知識(自我)」はそれに従属することがらとみられてきました。

こういった, 存在を優先する二元論を否定し, 一元論に導く論法として, 次の二つを考えておきます。

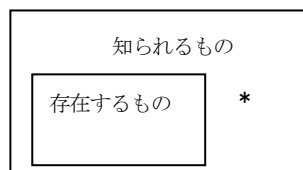
(その1) 前節で述べましたが, 存在(対象)も観念(知識)も, 内容的には, ともに分節でした(構文論)。そうではありますが, 二元論として2つのものを立てた以上, それぞれが何であり, 両者のどちらを優先するかという問題が生じます(意味論)。つまり, 分節は本来存在の中にあるもので, 私たちはその一部を知るに過ぎないのか, 分節は本来観念として成立するものであり, その一部が存在物として認められるということなのか, です。

2つの立場は次のように図示できます。

(1)



(2)



(1) では、存在していることが、知ることの必要条件になります。存在があつて、知るということです。存在が知るに先行します。別に言えば、「存在するけれども知られないもの（図の*）を認める」という立場です。知るということがらの成立の経緯から言えば、これが標準的な立場でもあります。

一方(2)では、知ることが、存在することの必要条件になります。このことは、「知らないものは存在しないものである」とすることであり、もっと分りやすく言えば、「存在するとは知ることである」と承知することです。ただ、私たちは(1)の立場に慣れていますが、「存在するとは知ることである」と言われても、存在は存在であつて、知ることとは別と思ひ込んでいますから、この(2)は理解し難いのです。そうではありますが、このことは、私たちにとってという、現実の生活を出発点にすべてを考えようとしたとき、次のように、納得いくものになります。生活の中でとしたとき、存在とは、単なる抽象ではなく、言葉の定義の問題でもなく、「私たちの生活に何らかの影響を与えるもの」でなければなりません。私たちに対して何の影響も与えないものは、あつたとしても、私たちにとって、生活外のことからであり、したがって、現実生活の範囲内でことを考えるとすれば、存在しないと同じなのです。一方、知るについても、生活の中では、「知るとは、そのことがらに私たちを与える影響を知る、その影響を受け取ること」そのことなのです。この二つが大事な論点です。ですから、知らないものは私たちに影響を与えないものであり、影響を与えないものは存在しないものなのです。

確かに、知るということを用いて、「知るとは対象存在についてということだ」という(1)の主張は、認めざるを得ません。一方、(2)の「知られないことは存在しないことだ」を認めることは、(1)の図で言えば、*の部分否定することに同値です。(1)の図を認めた上で、*の部分否定されれば、存在するものと知られるものは集合として一致することになります。したがって、結果が同じなら、ことからも同じだという立場に立つて（これも大切な論点です）、「存在する」と「知る」

は同じことであるとなります。要するに、以上は、論理的、形式的に言えば、「存在する」と「知る」が、互いに必要十分だということです。

ただし、「存在する」と「知る」が同じだということの意味は、全く同じ一つのものが、ある場合は即、存在（対象）であり、ある場合は即、知られたものである、ということで、それ故、そこにあるのは、存在であり同時に観念（知識）である、一つのものなのです。存在と観念（知識）は、二つの別個なものであって、そのどちらかで一方を説明するというのではなく、ある一つのを、二つの立場から解釈するというのでもなく、対象としてではなく、両者自体が全く同じことだからなのです。目の前の存在について、「存在としてあること（成立していること）」と、「観念、知識としてあること（知ること）」は、全く同じことだからなのです。つまり、目の前にあるイスは、「イスと知ること（イスという観念、知識）」そのことであり、イスと知る（イスという観念、知識）とは、そのまま、「そこに成立しているイス」のことなのです。二元論では、存在であるイスと、観念であるイスは別なものになりますが、両者は、即、同じことだからなのです。存在とは観念で、観念とは存在であって、離す理由がありません。もっと分りやすく言えば、ここに日本人の全体という集合があった時、それは、ある場合は、日本人であり、ある場合は、ジャパニーズであって、このとき、日本人とジャパニーズは、どちらかが優先するというのではなく、全く同じものである、そのことと一緒です。通常は、日本語と英語という二元論を立てておいて、「日本人」は日本語に属し、「ジャパニーズ」は英語に属するものとして区別し、場合によっては、本当は日本人なのだが、ジャパニーズとも解釈されるなどとして、その上で、写像として両者を関係づけるという道筋を取ってしまうのです。

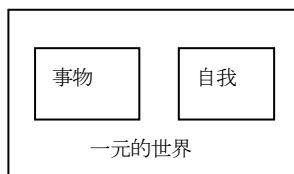
以上の議論は、二元論に立ち、知ることを存在の写像を作ることだと思い込んでいる限りは理解し難いことかも知れません。そのためには、生活というものの中で、存在すること、知ることを考える、という一つの転換が必要になります。知るや存在の実体は生活であるというプラグマティズムふうな思考（ここでは存在が生活の一種であるという理解が要点です）が必要とされるのです。逆に、そう考え得るかどうかの分岐点は、このこと、つまり、「知られないことは存在しないことだ」を承知できるかどうかにあります。いずれにせよ、このような論法の上で、二元論の否定は可能になります。

(その2) 二元論否定にはもう一つの有効な説明があります。標準的な二元論のもとでは、知るとは、対象（存在）における分節を、観念（知識）として自我の中に写すことでした。写像論（ピクチャー・セオリー）です。そして、その場合、写すというのは、普通の行動と違う特別な行動になります。何故なら、写像論においては、写すが行われる前に、対象とその像の存在が前提になっており、後から、その両者を結びつけるために、写像というような行為が想定されるからです。先に像として行き先が確固として決まっていますから、写像は、そのことに頼った行動になり、行為によって何かを作るといような道筋にはなっていません。像があるから写像があるという順序なのです。それ故、写像は、具体的ではない、生活的ではない、神秘的な想定と言わざるを得ないことになります。つまり、写像は、第一に、私私的な、自我（心）の中の出来事であり、第二に、無時間的で、そこには経緯というものが無いものになります。存在と知識の二元論は、こうした前提の下に成り立つのです。次の図の（1）です。

(1)



(2)



これに対して、知ることを、神秘的な内的な出来事としてではなく、外から見える一つの経緯として、普通の行動と同じように見ていこうとする立場があります。例えば、目の前のイスを知るとは、イスに反射してこちらに向かった光子が、眼球を通して、脳細胞を刺激するという、経緯そのことだとする、あるいは、イスに座るとい行動だとする、そういう理解です。それが図の（2）です。ただし、そのためには、知ることが、経緯として、行動として、その中で示されるような、広い世界の成立が前提になります。その点について、例えば、プラグマティズムでは、知るとは外界への適応（生活）を目的とする行動の一種であって、その結果である知識は外界への適応（生活）のための道具であり、そして、存在は適応によって定義されることがらである（存在とは、適応あるいは生活のこと）とされますが、そ

の場合は、適応（生活）という世界があって、その中に知ることも存在もその他すべてが位置付けられるわけです。それによって、知ることに、存在にも、何ら、内的な、神秘的な、特別なことがらはなくなるのです。また、フッサールが生活世界というとき、生活世界は知ることよりも根源的ことがらとして立てられ、知るは生活世界の中で説明されるものになります。ウィットゲンシュタインは、すべてを生活形式として捉えました。したがって、知ることも一つの生活形式（具体的には言語ゲーム）になります。

二元論では、知ることと存在することの2つを、独立した2つのものとして立てた上で（自我と事物、主観と客観、観念と存在）、その全体、あるいは、その相互関係が世界だとします。それに対して、ここでは、適応とか、生活世界とか、言語ゲームというもっと広い、それらを含みこむような領域を先に立て、その中で、あるいは、そういうものとして、知ることや存在することを捉えます。そのときには、二元論を成り立たせる、存在や、（知ることに伴う）自我は、その広い世界の中の一つのできごとになりますから、先立つものではなく、二元論は消滅します。例えば、後期ウィットゲンシュタインふうに言えば、存在や自我がアприオリにあるのではなく、ある言語ゲームがあって、その中で、存在や自我はそのように用いられている（役割をしている）、あるいは、存在や自我がそのように用いられている生活形式を我々は受け入れている（言語ゲームを我々は行っている）、というようなことなのです。もとより、知るとは、自我の、対象（存在）に対するある関わりのことです。しかし、その関わりは、写像というような、対象と像を前提とした、神秘的な、瞬間的な、直接的な関わりではなく、もっと広い世界の中の一つの出来事として説明されます。

このようにして、存在も知るも、それを含む大きな世界の中で、いわば、同質なものになり、知ると存在に基づく二元論は消えます。

要するに、その1、その2、どちらの説明もそうですが、知るということの意味合いを、旧来とは変えるところに、新しい世界が開けてくるのです。

パラダイムの問題

上記では、知ると存在は同じことがらであるという一元論を述べました。その上で、知るとはどういうことかについて、もう一つ、次のことを取り上げておきます。

一口に知ると言っても、知るには「知った内容」と区別して、「知り方」というものが含まれています。もっとも、そのようなものがあるのかどうか、これが今後のこの著作での議論の分かれ目になります。「知り方」というものを、例えば、近代科学という知識（体系）について言えば、「知った内容」は、教科書や諸論文に書いてあるようなものですが、同時に、近代科学という知識は、対象世界を私たちのコントロールできないものとして私たちの外に置き（客観性）、さらに、その全体を要素の機械論的な結合と見る（メカニズム）、という見かたの下に成立しています。これが知り方です。一方、一般に宗教といわれるものは、多くの場合、絶対者とか神とかという名前で、ある種の全体性を前提にし、それに基づいて、それに関連付けて世界を理解しようとします。ですから、世界は、神の創造物であったり、神そのものであったりします。これも知り方です。このように、科学と宗教では、見方、知り方が違いますから、したがって、知った結果としての、それぞれの世界も異なったものになるのです。

かく、「知る」は、その内容と別に、その底に、知り方というものを伴って成立します。知った結果を知識と呼べば、知識は、知識内容だけではなく、知り方とのセットとして成立しているということです。知り方とは曖昧な言い方ですが、一般には、対象をどのようなものとして、捉えるか、見るかということで、「世界観」「物質観」「生活観」・・・というようなときの、「・・・観」に当たると言ってもよいでしょう。例えば、「世界観」とば、世界がどのようなものであるか（内容）と別に、世界をどのようなものとして捉えているかという視点のことです。そして、その視点とは、後から、その知識内容を、抽象、帰納して、要約して、説明の便宜上そのようなものを立てるといようなものではなく、その内容成立に伴う、いわば、必要条件と考えるべきものなのです。それを、1960年代以降、科学史において、科学革命記述のキータームとして登場した「パラダイム」という術語を借りて、ここでも同じように「パラダイム」と呼ぶことにします。もっとも、クーン (T. Kuhn 1922-1996) に由来する、パラダイムという言葉は、今日では、多義で、それをめぐる根本的議論もあるのですが、ここでは、言葉の発生的な意味合い、定義上の厳密さを捨てて、私の方の意図を示す便利な言葉として、自分流に用いています。

念のため、知るとい言葉に関する本書における用語法について確認しておきますと、知るといのは、普通には、自我が事物の世界について知ることを指します。

しかし、それ以外に、自我が、自我について、自分自身の行動について知るのも知るですし、抽象的な概念や、あるいは、知識のあり方、言葉のあり方、また、世界全体について知るのも知るです。つまりあらゆることについて知るは成立するわけです。知るは、狭義には、事物について知ることですが、広くはすべてのことがらについて成立します。こうした広義の知る対象を「ことがら」と呼んでおくことにします。勿論、事物もことがらの一種です。以下、両者厳密には区別すべきですが、複雑さを避けて、分りやすさと、文章の勢いとして、ことがらと書くところを事物と書いたりしていますが、意のあるところを汲んで下さい。

パラダイムについて、重要なのは次の二つです。

- ① 知るということ、その結果としての知識（観念）は、そのものの内容自体と、知り方とでも呼ぶべき「パラダイム」の2つの要素から成り立ち、知ることや知識は両者のセットとして成立します。内容がなければ、知識とは言えませんが、そして、その場合、内容成立の必要条件としてパラダイムが利いているということです。
- ② パラダイムが変わると、あるいは、パラダイムを変えると（これをパラダイムの変換、パラダイムシフトと言います）、知識も変わりますが、その際、それに対応することがらも違ったものになります。これは、二元論に立って、ことがらは固定されているが、それに対する見方が変わるのだというようなことではなく、前節に述べた、存在と知ることの一体性に従って、パラダイムが変わると、ことがら自体が変わるのだと考えるべきところです。

成立していることがらを、パラダイムの存在を意識せずに扱っている範囲では、ことがらは、（正しく知られた内容として）唯一のものであり、確定したものです。それに対して、知り方（パラダイム）を意識したとき、知り方は、まさに知り方ですから、複数であり得て、いくつかの形態が可能です。それに加えて、知ることと存在することは一体だという立場に立つならば、知ることが複数ならば、ことがらも複数になります。ことがらが複数であるとは、2つの違ったことがらが右と左に並んでいて、複数であるという多元論ではなく、同じことがらが同時に異なったことがらであることです。これは一見、あり得ないことに思えますが、知り方が意識されることによって、そして、「知ること」と、「ことがらの成立」は同じことであ

ると納得するならば、こうなるのです。知り方が違えば、同じものが、別なものになるのです。

これが「パラダイムの変換(シフト)」と言われることの最も根幹にあるものです。つまり、パラダイムとは、単に知り方の多様性ではなく、知ることとことがらの成立の同一性を通して、ことがらの方の根本的な多様性をも意味するものであること、パラダイムは、知り方とことがらの両方に利いているのです。理論負荷性に関して、ハンソン N.R.Hanson, 1924-1967) が言う、天動説のティコと地動説のケプラーは、異なったパラダイムを背負っているから、同じ太陽を見ていないというのはこのことです。

かくして、知るについては、知られた内容(観念, 知識)と、知り方(パラダイム)が問題にされるべきこと、したがって、知ることの対象としての、ことがらや世界全体も、その内容と、それが何であるか(パラダイム)の2つから成り立つことを述べました。この二本立ては、知ると存在についてだけではなく、言葉についても当てはまります。前節で、論理について、シンタククスとセマンティックスを区別して、セマンティックスとして、Ⅰ, Ⅱ, Ⅲの3つを上げました。その際のセマンティックスというのが、ここでいうパラダイムに当たると解釈して下さい。

ついでに言えば、事物の内容として、個体, 関係, 変化を取り上げ、それらが、そのようなものとして成り立つには、概念という普遍が必要であると言いました。そのことは、事物だけではなく、知ることの対象すべて(あらゆることがら)の成立についても言えます。それ故、場合によっては、この概念をも含めて、あるいは、この概念のことを、パラダイムと呼ぶ用法もあります。知ることの対象を成り立たせるものとして、概念、そして、上に述べたパラダイム、両者に共通性はありますが、ここでは、パラダイムの方を、知ること全体、存在全体に関するものとして、通俗には「・・・観」に当たるものとして、広く捉えて用いることにします。言い直せば、ことがら、観念、言葉、3つとも、分節を内容とするものでした。分節の内容の成立には概念が必要ですが、次にその分節が何であるかをいうのが、ここでいうパラダイムだと承知して下さい。

パラダイムの変換は、単純化して述べれば、次のような経緯で行われます。すなわち、私たちの生活は、あるパラダイム(知り方)のもとにこの世界を受け入れ、それに基づいて行動することですが、その経過の中で、当然、様々な問題に遭遇し

ます。その際、その問題の多くは、その世界内での調整努力によってある解決に至りますが（典型的には、それまで知られなかったことが知識の拡大によって知られてくるというようなことです）、しかし、いくつか、どうしても内部的努力では解けない問題が、残ったり、新たに発見されることがあります。つまり、そこに提起された問題内容が、根本的に、今受け入れているパラダイムと整合しないという場合です。その際、提起された問題内容を否定することなく、しかも整合性を求めるとすれば、パラダイムの方を問題内容に整合するように変えるしかありません。ここに起こるのが、パラダイムの変換であり、その結果、知り方が変わり、そのことによって、新しい世界が成立することになります。

例えば、17世紀の、近代科学の成立は、旧来の自然学に対してまさにそういうことでした。しかしながら、科学の進展とともに、近代科学自体も、その内部では解きえない問題を抱えることになります。20世紀をまたいで、それまでの時間空間概念では律し得ない、また因果律では律し得ない現象が見つけれられたのです。つまり、これらは、近代科学のパラダイムのもとでは、十分に説明できないものでした。そこに近代科学のパラダイム自体の変換が要求され、この流れの中で、近代科学はそのパラダイムの根幹である実証性を批判され、その基づく幾何学は拡大され、因果法則は統計的なものに変質したのです。この新しい科学を現代科学と呼ぶことにしますが、そのもとでは、対象世界は、以前とは別なものになるのです。

そのように承知した上で、哲学の根本問題でもある、私たちが生きている現実の世界についても、そこに、そのような世界が成立しているについては、その底にパラダイムがあります。それを取り上げてみたいというのが、次の課題です。以下で、第一に、普通の私たちの日常の生活の根底あるパラダイムはどのようなものであるのか（多く意識されていませんが）、そして、第二に、その否定として、特定な、別な、もう一つのパラダイムを取り上げ、対比的に検討してみます。

まず、第一は、近代人として、私たちが、日々受け入れて、それによって生活している、日常的、常識的な、世界の見方、世界観、パラダイムの分析です。それは具体的には、常識と近代科学を受容し、内容とするものであり、その根本は、世界に対する実在論的な見方です。それに従えば、私たちは、実在と称する世界に生活しており、その世界は、私たちが生まれる前にもあり、死んだ後にも消えることなく存在し続けるものだとされます。実際、常識とはこういう立場です。一方、近代

科学は、自然学や現代科学と区別され、17世紀初頭に成立し、19世紀には完成した、自然認識の特定のパラダイムです。そこで、中心になるのは、客観を認め（実在論）、ことがらを要素の集合として、機械論的な見方（メカニズム）をすることです。機械論とは要素の集合としてもものを捉えるということです。合わせて言えば、「個体と集合と実在を原理とする立場」ということになります。これを「パラダイムA」と名づけることにします。日常、私たちは、このAの下に、様々なものやことがらを受け入れて生活しています。物体と言ひ、自我、人間、社会と言ひ、これらはすべて、このパラダイムのもとで理解されて、その下に、私たちは今日生きています。さらに、このパラダイムは、論理と関連させれば、前節で述べた、論理の3つのセマンティックスの中、Iにほとんど浴うものです。

この節では、まず、こういった、日常的常識的な世界観、パラダイム、つまり上記のAを、もう少し詳しく分析してみます。そして、その上で、それを否定し、この世界を実在ではなく、「開かれた全体」として捉えようとするもう一つのパラダイムを提示します。詳細は、順に述べますが、これをAに対してBと名付けておきます。Bは、前節で述べた論理のセマンティックスのうち、Iの否定としての、もう一つの論理としての、IIIに対応するものです。もっとも、論理のセマンティックスのIIもIを否定するものですが、ここで取り上げるのは、敢えて、IIを通り越してIIIです。これは、具体的には、これまで、仏教をはじめ、宗教的思惟とよばれる領域で行われてきた思惟法に隠されていた内容でもあります。そのことにも触れます。以下、論理の項の記述と、いささか説明が重複する部分があります。

個体、集合、実在の立場 —日常的あるいは近代主義的世界認識—

パラダイムAとは、この世界を、個体からなる集合として捉える、そして、個体と集合を実在とする、すなわち、世界を「個体、集合、実在」としてみる立場でした。

まず、私たちの生活している世界は、白紙や、のっぺらぼうとしてあるのではなく、具体的に分節されて内容を持つものです。周辺を見廻したときそこにある、分節された一つ一つを個体と言ひます。議論の出発点としては、個体とは、このイス、この机、a君、b君など、独立して、そこにある事々物々です。近代科学はそうした個体を分子、原子、最終的には素粒子としてさらに細分し、世界をそれらの組み

合わせとして説明しようとしします。そこに近代科学の成功の原因があったのですが、ここでは、そこまで考えずに、個体としては、身の周りのいわゆることがらを考えておきます。

Aにおいては、この個体は、世界の分節であると同時に、世界構成の最終要素として、それ自体、実在性という確固たる根拠を持つものとされます。実在性とは、そのものに内在する根拠によって成立していることです。個体は、内的根拠に基づいて成立するものとして、最終単位であり、実在であり、独立した一つ一つになります。内的根拠に基づくとは、ことがら成立の原因を外に求めずに、そのものの中にあるとする立場であり、それは、内的な故に、内容的に、公共性を欠き、私私的ですが、その反面、それによって、個体は、他に（外に）よらない、独立したものになります。もし、根拠が外にあるものだとすると、外にある根拠のまた外にある根拠が順に問われ、無限遡及に陥りますから、それを避けるために、根拠はそのものの中におかれ、内在に伴う私秘性の中で、遡及は止められることになります。これは、成立において原因を持たない、すなわち、作られたものでないということです（このことを仏教では「自性」と言います）。

集合とは、要素の集まりのことですが、数学の集合論などで展開される、公理に基づく仮設的な無限集合などのイメージは避けて、ここでは、現実的に構成される有限集合（具現的集合）という限定のもとに用いることにします。その上で、Aにおいて、世界とは、個体という要素からなる有限的な全体集合ということになります。個体はそれ自身の内的根拠によって成立するものですから、したがって、私たちがなしに存在するものでした。ここでいう集合も、そういった個体からの現実的具体的な構成として、個体と集合自身の原理によって自動的に成立するものですから、私たちがなしに存在し得るものです。その点から、個体、集合も、そして、それらの全体としての世界も、「実在」ということになります。

同じことを、認識的な視点から言えば、個体とは、確定され、固定化されたことがらだとなります。確定とは、他との境界がはっきりしていること（曖昧さがないこと）、固定化とは、そのことが持続されているということです。集合とは、そういった個体からの現実的、具体的な構成ですから、同様に、確定され、固定化されたものです。かくして、世界は、内的に根拠付けられた独立した個体からなる、構成のされ方が明確な集合として、私たちから離れた、一意的なものとしてされます。これ

を世界の分明性と呼びます。Aのもとで世界は私たちにとって分明なものとして現れます。

さらに細かく言えば、パラダイムAの日常の受け入れにおいては、すべては個体と集合から説明されます、前章で述べましたが、ことさらに、個体の他に、関係と変化という要素がありました。Aのもとでは、関係も変化も、個体に還元して説明されます。すなわち、関係は、個体の集合（順序対）とされ、変化も、個体の状態の集合（順序対）として、集合として扱われます。また、個体、関係、変化の成立には、概念、すなわち、個体概念、関係概念、変化概念が必要でしたが、パラダイムAのもとで、概念もまた、集合として説明されます。その手順は、古典論理の項で述べた通りです。このようにして、世界は、個体と、個体の集合から説明されることとなります。

パラダイムAに基づく世界は、モデル的に分りやすくは、近代科学が前提にするような、最終要素（原子、素粒子）から構成される、機械論的な、客観の世界ということです。あるいは、同一律、排中律、二重否定の成り立つような、古典論理の世界と言ってもよいでしょう。逆に言えば、近代科学や古典論理の世界を成立させる根拠は、パラダイムAにあると言えます。

パラダイムの変換 —パラダイムシフト—

パラダイムというものが意識されない段階では、目の前にあるのは、それしかない、唯一の世界です。しかし、意識されないだけで、その底には特定のパラダイムが、選択されて、必ずあります。パラダイムが意識されれば、パラダイムは複数であり得ますから、それ故、世界もいろいろあるということになります。そう承知した上で、しかし、私たちの日常の、常識的生活は、パラダイムAに基づくものでした。ただし、そこでは、個体や集合や実在は、パラダイムとして意識されていませんから、それ以外の可能性は考えられなくて、その世界は、その意味でそれしかない、真実の世界とされるものでした。そればかりでなく、私たちの日常の、常識的生活においては、多く、概念の存在すら意識されていません。概念が意識されないならば、目の前にあるのは、あるがままの、見たままの、それしかあり得ない世界ということになります(素朴実在論と言います)。もちろん、意識されないだけで、その底には、ある概念（の体系）が隠されています。そうでなければ、ことからは

成立しないのです。実際、(近代) 科学を典型的例としてとして、学問とは、素朴実在論を離れて、世界を、概念を含んだことからの世界と考え、そこにおける概念や、概念同士の関係を分析したり、新しい概念を見つけだしたりするところに成立するものでした。例えば、近代物理学は、力とか、速度とか、物体という概念を発見し、力と速度という概念間の関係を確定したりするところに成立します。しかし、科学を含めて、一般の学問は、通常は、概念は意識するが、パラダイムは意識しません。それに対して、パラダイムを含めてこの世界を扱おうというのが、哲学であると言えば言えます。

パラダイムを意識した上では、世界は、根本的には、パラダイムを必要条件として、パラダイムとのセットで成立しています。したがって、パラダイムが変われば、世界も変わることになります。それまでのパラダイムを捨てて、新しいパラダイムを受け入れることを「パラダイムの変換 (パラダイムシフト)」といいます。

そもそも、世界あるいはことからの変化には、2つの種類のものがあります。一つは世界自身が変わること、例えば、薪が燃えて灰になること、青年が老年になること、などです。もう一つは、パラダイムが変わることによって、世界(あるいは、世界のあり方)が変わることです。この二つの変化はいささか違うのです。前者は、ことから自体の変化、後者は、誤解を恐れず分りやすく言えば、見方の変化というようなことでしょう。ただし、見方が変わった時は、ことからも変わったと言うべきだというのが、パラダイム変換という言い方の要点です。

こういった関係を図示しておきましょう。

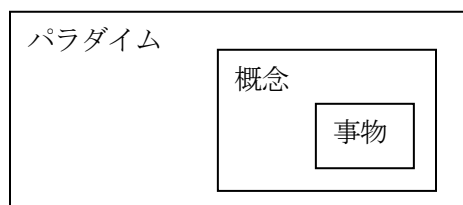
(1) は、ことごとと、概念、パラダイムの関係。

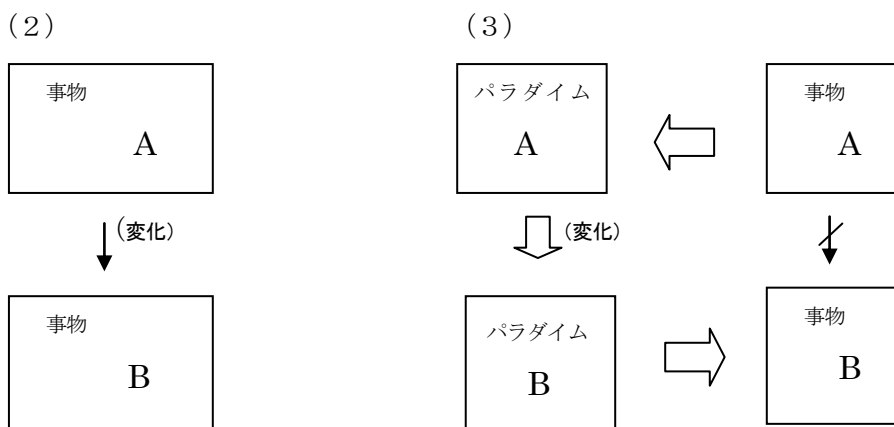
(2) は、ことごと自体の変化。

(3) は、パラダイムの変換によることごとの変化。

ただし、ここでは、ことからの代表として事物について示してありますが、この関係は、知ることの対象すべてについて同じように言えます。

(1)





開かれた全体という立場 — もう一つの世界認識 —

パラダイムを意識し、パラダイムは複数であり、パラダイムの変換というものがあるとした上で、パラダイム A の否定として、それとは別な、もう一つの、特定のパラダイムを取り上げてみます。もっともパラダイム A の否定と言っても一つではありません。パラダイムが意識されない範囲では、世界は一つで、世界の否定は世界そのものの否定ですから、世界については有るか無いかの 2 つしかないこととなりますが、パラダイムを意識した上では、パラダイムは複数であり得ますから、パラダイムの否定としての A の否定とは、A でないパラダイムのどれかを取ることであり、否定にもいくつかの種類があることとなります。パラダイムの否定とは、古典論理での否定とは違って、二値ではないこういう意味での否定なのです。

本書では、パラダイム A は行き詰り、新しいパラダイムを求めざるを得ないこと、そして、新しいパラダイムを提示する事によって、宗教的思惟と呼ばれるものの構造をはっきりさせたいこと、そういう目的から、以下、世界を「開かれた全体」として見るパラダイム（パラダイム B と呼ぶことにします）を取り上げて、検討します。パラダイム B を選ぶことによって、パラダイム A が否定され、新しい別な世界が開けてくるのです。「個体、集合、実在」と表わされるパラダイム A の特性は、第一に、個体は、内的根拠をもつものとして、他によらない独立したものであること（これを実在、仏教では自性とよびました）、そして、第二に、世界である全体は、そのような個体から構成される有限な集合として、その意味でそれ自体も実在とされること（これを、閉じた全体とよびました）でした。パラダイム B は、この、実

在性と閉じた全体という二点において、Aを否定します。

パラダイムBとは、次のようなものです。

まず、「開かれた全体」とは、「閉じた全体」に対比させて、徹底してすべてということ。徹底してすべてとは、実在であろうと、関係的であろうと、時間的であろうと、可能的であろうと、すでにあるが、これから出てこようが、確定していようが、曖昧であろうが、頭に浮かぶもの、ありとあらゆる、そこにできている分節はすべてということ。したがって、そのような全体は、流動的で、固定されない、不分明なものになります。開かれた全体とはこういったすべてですから、それ故すべての外には何もありません、あるものはすべて、すべての中に入ってしまいます。すべてには外はないのです。Aのパラダイムが、実在である個体から出発して、その集合として全体を説明するのに対して（これは構成された閉じた全体です）、ここでは、上に述べた意味でのすべて（開かれた全体）の方から出発してことがらを捉える、あるいは、ことがらをそういうすべてのことだとして捉える、これがパラダイムBになります。

それでは、Bにおいて、あるいは、開かれた全体の下で、ことがら（分節）はどのようなあり方をするのでしょうか。私たちは、日頃Aを受け入れていますから、Bの内容は直観的に分り難いのですが、日常慣れ親しんでいる言葉でイメージを示せば、次のようになるでしょう。

① まず、Bは、Aの否定として、分節に内的根拠を認めませんから、そこでは、分節は実在とはされません。しかし、そうは言っても、虚無主義をとらない以上、分節（ことがら）はあります。そういう分節のあり方は、内容はあるが、固定性や持続性（実在性、自性）は認められないというもので、仮設と呼ばれるあり方にほぼ当たります。仮設とは、固定化はされていないが（自性は否定されるが）、ことがらとして、とりあえず、そのように、確定されてはいる（何であるかは言える）、ということです。これを仏教では無自性と言います。有るのではないが、かといって、無いのでもなく、無自性だということです。有と無ではなく第三の選択肢が可能だということは、この否定がパラダイムの否定であることに由来すると言ってよいでしょう。

Bにおいて、分節は、固定化されないが、とりあえず確定はされていると述べました。それは仮設として、その場では（アポステリオリには）確定されて

いるが、アプリアリに確定されている（固定化されている）のではないという意味です。確定はされるが、確定の内容は、その場その場で不定なのです。それは例えば、こういうことです。ここに、イスがあったとします。このイスは、Aのもとでは、イスとして確定され、イス以外の何ものでもなくイスとして分明です。しかし、Bのもとでは、このイスは、イスであると同時に、踏み台としてもよいものです。それは、どちらが本当ということはいえない意味で両方なのです。Aでは、本当はイスなのだが、踏み台としても利用されるとして、あるいは、一つのものに対する、解釈の違いとして説明されるでしょうが、Bでは、そのものは、同時にイスであり、踏み台なのです。したがって、この意味で、ことからは、その場では確定されているが、本質的には、確定されていない、固定されていないものだということになります。このことは、仏教論理学のディグナーガのアポーハ論で言えばこうなるかも知れません。ディグナーガは、分節は、肯定的なものでなく、排除的な（アポーハ）ものであるとします。つまり、概念はある集合として成立するのでなく、ある集合の補集合として、つまり、それ以外のものとして、排除的に成立するものだと言うのです。例えば、イスは、イスとして固定された概念ではなく、「冷蔵庫でなく、自動車でなく、人間でない、・・・」、それらが排除された残りものとして排除的にある、そのように考えれば、あるものが、冷蔵庫でも自動車でもないとき、それらは否定されても、残りの領域は無限ですから、それは、それ以外の、イスでもあり、机でもあり、踏み台でもあり得るわけです。Aではこういう言い方はできませんが、仮設であるとは、このような意味なのです

- ② 次に、Bでは、分節（ことからは）、結果としての如くにあります。アポステリアリにあるということです。Aでは、ことからは個体であるか、個体からの構成でした。Bでは、個体は認められず、要素からの構成（集合）という原理も認められません。しかしそれでも、虚無主義をとらない以上、ことからは、そこに、そのようにありますから、それは、いわば、原因（根拠）— 結果という思考連鎖から、原因（根拠）を消し去ったような有り方と言えます。イメージとしては、自分が、作ったり、理解したものとしてではなく、自己に無関係に、与えられたものとしてある、ということです。
- ③ 一方、開かれた全体とは、どのようなイメージのものでしょうか。開かれた全

体とは、とにかく、曖昧であろうと、そこにあるすべてのことで、あらゆる種類のものがそこに入ります、さらに、今はなくてもこれから生じるかもしれないものも含めての、すべてです。それ故、開かれた全体は、固定されておらず、流動的で、内容も確定されていない、真理とは対極をなす、不分明なものになります。混沌ということでしょう。

- ④ 開かれた全体とはあらゆるものすべてのことでした。このすべては、**A**におけるように要素の集まりとしてのすべてではありません。要素の集まりとしての全体は、確定された要素によって規定されるものですから、その要素のとり方の違いによって、複数であり得ます。それに反して、**B**でいうすべては、すべての方が出発点である、ありとあらゆるものを含めてのすべてですから、一つしかありません。唯一です。そこは根源的に、一元論の世界です。一つですから、選択の余地はありません。
- ⑤ **B**においては、全体が出発点で、ことがらは全体の下に（全体として）成立しますからことがらは全体を考えずにはあり得ない、その意味で全体と非分離なものになります。一方、全体の方は、ことがらすべてのこととして、事前にことがらとは別に成立している全体ではありませんから、その意味で、ことがらと非分離なものになります。非分離とは一体ということです。ことがらと全体の関係は、**A**のように要素と全体というのではなく、ことがらがあることは全体があること、全体があることはことがらがあること（ことがらを考えることは全体を考えること、全体を考えることはことがらを考えること）、そういう関係になります。ことがらは要素ではなく、全体である、そこにあるのは全体だけ、そういうことです。

私たちは、日常、パラダイム **A** にどっぷり浸かって生活しています。それ故、パラダイム **B** を提示されても、直観的には納得しがたいのです。**B** の理解のために、補足的に、いくつか指摘しておきます。

- ① 開かれた全体の下では、事物と自我の、実体としての、あるいは、材料としての区別はありません。事物についても、自我についても、内在的根拠が否定され、ともに、ただ一つの、開かれた全体の下にあるものとして（あるいは、開かれた全体そのものである）、その点からは両者を区別する理由がなくなるのです。自我の特色は意識にあり、通常はそのことによって、事物と自我は区別

されるのですが、事物と自我の区別がないということは、事物をものと言いかえ、意識を心と言いかえれば、ものと心は同じだということなのです。あるいは、客観と主観は同じだということです。ただし、これは唯物論をとったり、唯心論をとったりして、どちらかに他方を吸収してしまおうというのではありません。事物と自我の区別以前に、開かれた全体があり、そこに戻れば、そこにおいては、区別がないということです。区別は仮設として成立します。開かれた全体という唯一なものが、あるときは事物であり（事物として仮設され）、あるときは自我としてある（仮設される）と言ったらよいでしょうか。開かれた全体に立つ一元論とはそういう次元のことからなのです。

- ② パラダイム B の下で、ことがらは、一方では、実在ではなく、「仮設」であり、一方では、自我の恣意を離れた「与えられたもの」である、と言いました。仮設とは、実在でなく、夢、幻と同類であること、与えられたとは、そこに私たちの選択や意志、自我のはからいの余地がないことを意味します。A では、ことがらは、それ自身の内的根拠によって、実在性、独立性を持ちます。「作られたものでない」ということでした。それ故、そこに私たちの関わる余地はありません。それに対して、B のように、ことがらを仮設、夢、幻として見るについては、通常の言語感覚では、仮設は私たちの「作ったもの」であり、夢、幻は私たちの見るものですから、そこには私たち（自我）の関与があるという印象があります。一方、ことがらが与えられたものであるとは、そこに、自我の意志とか、見解という、私たち（自我）の関与がないことを言います。その意味では、「仮設である」（私たちの関与がある、主観に関連する）と「与えられたものである」（私たちの関与がない、客観に関連する）という2つの言い方は矛盾するように思われます。しかし、これは、事物と自我を別ものとして2つ立ててそちらから出発することから来る矛盾であって、開かれた世界の中では、自我と事物の区別がありませんから、「仮設」と「与えられた」は同じことになります。ことがらは、仮設とされることによって、事物に一般的な実在という内的根拠（固有性）が否定され、一方、与えられてあるとされることによって、自我とか主体の作為という、自我の内的根拠（固有性）が否定される、こういうことです。これを「ありのまま」と呼んでおくことにします。
- ③ 確かに、パラダイムが A から B に変換されることによって、ことがらも変わ

ります。しかし、この変換は、パラダイムの変換ですから、逆に、パラダイムが変換されても、ことからはそのまま残るとも言えるのです。少なくとも、ここでのことからの変化は、水が氷になるような、ここにいた電車が次の駅にいるというような、事物の変化ではありません。変わったのはパラダイムだけです。事物の変化は行われていませんから、そこにあるイスは、AでもBでも、そこにあるイスで変わりません。AからBにパラダイムシフトすることによって、世界はある意味で変わるのですが、その変化は、世界がものとして別なものになったというわけではありません。この点で参考になるのは、R.Rortyの次の言説です。Rortyは二元論について、「一度しばらくの間そうした区別をせずに生きてみると、知識と意見、主観と客観の区別もなくてもよいことが分る」と言います。ここでの文脈に合わせて言えば、「一度、パラダイムAを否定して生きてみたらどうか、ことからは何も変わらず、パラダイムAの主張はなくてもよかったことが分る、パラダイムAへの思い入れは、思い入れ以上の何の役もしていないのである」。こういったパラダイムの変換は、ものは変わらないが、見方が、解釈が変わったのだ、それは主観的な問題だと理解すると、分りやすいかも知れません。ただし、この言い方は、ことからの実在性を主張し、ものと心の二元論を主張し、パラダイムの変換を、自我あるいは主体のことからとする言い方であって、Bはまさにこの二元論を否定するものですので、認められません。いわゆる変化（ことから自体の変化）と、パラダイムの変化は、区別すべきものです。それ故、AからBにパラダイム変換したことによって、今の世界が破滅してしまう、ということではありませんが、しかし、世界は変わるのです。

- ④ 世界を開かれた全体とすること、それは、ことらを仮設という夢、幻の如きものとし、世界を与えられたものという他律的なものとすることですが、夢、幻とか他律的な世界というと、私たちに疎遠なものに思われるかも知れません。しかし、それは逆で、そのことによって、次が言えてきます。
 - i. 世界は私たち（自我）にとって、以前よりも、もっと直接的で、親しいものになってきます。自我は、説明を間にはさまずに（根拠とか、自我と事物の二元論を取らずに）、世界に直接に接触できる、つまり、世界そのものになるからです。また世界は私たち、にとってより大切なものになってきます。徹底した

意味でそれしかないからです。

- ii. B における世界は、内的根拠のない世界（実在ではない世界）、夢、幻の世界（仮設の世界）、不分明な世界（混沌の世界）ですから、こだわらないでよい世界です。ことがらへの実在的な執着は意味を失います。そこにあるのは、夢幻としての開かれた全体のみなのです。
- iii. この世界は、自我が作るものではなく、与えられているものですから、私たちは、それを、選ばずに全面的に受け入れる以外にありません。したがって、その意味で、私たちは自分で生きているのでない、生かされて生きることになります。このことによって、自我への執着から解放されます。選択がないから、執着がないのです。

諸問題

① 2つの世界の独立性

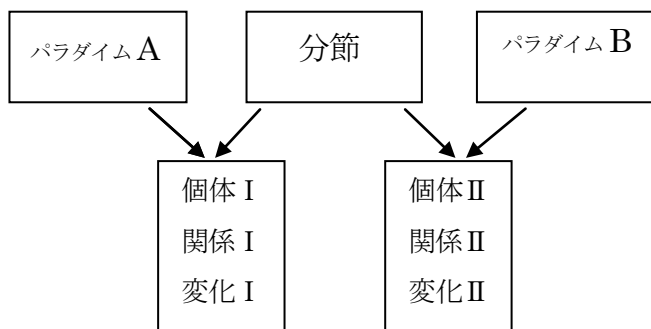
ここに、AとBという異なったパラダイムに基づく、2つの世界が成立しました。ともに私たちの現実の世界です。これは複数の世界がそこに並んであって、そのどれを選択するかという問題ではありません。私たちが生活しているこの世界は唯一であって、私たちはその中に生活するのですが、それが複数に可能だということです。奇妙な言い方ですが、どうしてこういうことになるかと言うと、パラダイムが世界の成立の必要条件であり、パラダイムはシフトし得るからです。2つの現実の世界があってどちらを選ぶかというのではなく、世界は一つですが、その上で、Aの世界とBの世界が違うのは、それは、パラダイムが変わることによって、世界も変わると言う意味においてなのです。

強調しておきたいのは、世界は一つですが、それは、Aの世界を究明したら、Aという究明の仕方が間違っていて、実はBという世界であったという意味で一つなのではありません。また、一つの世界がAからBにことがらとして変化するというのでもありません。AとBという2つの世界自体は、全く別ものであり、世界Aから世界Bに到る直接的な道はなく、その間には飛び越せない溝があって両者は不連続です。しかし、その違いは、いわばものが違うという違いではなく、パラダイムがAからBにシフトすることによって、同じ世界が、新たにBの世界として成立して来て、そして、それはAとは全く違うという意味でなのです。したがって、

世界 A から世界 B に移るには、一旦パラダイムのところに戻って、そこにシフトがあつて、その結果、B に達することになります。飛躍はパラダイムの方に起こるのです。このことが大切な論点です。ですから、パラダイム B による B の世界をパラダイム A のもとで理解することはできません。図示すると 156 ページの図の (3) のようになります。

前節で、事物に、個体、関係、変化の 3 つのカテゴリーを考えました（本当は 8 つでしたが、ここでは便宜上、3 つにして説明します）。それに基づいて事物の世界を整理しようとした。このことについて、A のパラダイムでは、個体を基本にとり、他をその集合として説明しようとした。そこではカテゴリーは、究極的には個体 1 つになります（概念も個体に還元されて考えられますから）。B のもとでは、3 つをすべて対等に、ともに開かれた全体の中で、あるいは、開かれた全体のこととして扱います。B において個体はアプリアリには存在せず、すべては開かれた全体からの出発、あるいは、開かれた全体だからです。それ故、A と B では、個体、関係、変化について、その意味も、したがって、そのもの自体も、違ってきます。同じ個体でも、関係でも、変化でも、A のもと、B のもとで、それぞれ違うものになるのです。

次の図を参照して下さい。



今後の説明の便宜上、A の下での個体、関係、変化を、それぞれに、I というインデックスを付けて、個体 I、関係 I、変化 I と表すことにします。一方、B の下での個体、関係、変化に、II のインデックスを付けて、個体 II、関係 II、変化 II、とします。私たちの日常生活は、A の下に、個体や、関係や、変化を、個体 I、関係 I、変化 I として理解しているということになります。そのようにした上で、パ

ラダイム A への批判として、A では、個体を中心に据え、それによって、関係、変化を説明しているが、そのやり方には内部矛盾が生じ、それ故、A というパラダイムは成り立たない、という強力な主張があります。その意味は、個体、関係、変化は、本来、パラダイム B に立つ、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱであるべきものなのだが、それを、私たちの日常は、パラダイム A の下に、個体Ⅰ、関係Ⅰ、変化Ⅰとしている、しかし、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱ、と個体Ⅰ、関係Ⅰ、変化Ⅰは違ったものである。それ故に矛盾が生じる、もし、私たちにとって、個体、関係、変化は、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱであるべきならば、そのためには、パラダイムの変換（A の否定）が必要ではないかという、議論です。これは、古い例で言えば、大乘仏教のナーガールジュナ（龍樹）による『中論』の議論で、自性を認める立場（ここでの A に当たる）では、本来的に、個体も、関係も、変化も（つまり、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱは）成り立たない。それらは、本来、B において成立することがらであり、この B に当たる新しいパラダイムが空観ということになります。

② 関係性の立場

開かれた全体は、ことがらにとって外在的です、そういった外在的な開かれた全体の中に（あるいは、開かれた全体として）、ことがらを捉えるという B のパラダイムは、内在的根拠に基づく実在としての個体、つまり、確定され、固定され、内的根拠をもつ個体、を認めません。このような個体を、仏教では自性と呼びますが、次は、いささか、仏教がらみの議論になりますので、以下、その意味で自性という言葉を使うことにします。

自性を否定しようという議論として、B のパラダイムによる扱いと少し違って、個体は関係性によって成立する、それ故、個体は自性ではないとする、次のようなものがあります。大乘仏教における、相依性とか、縁起とかよばれる議論について、多く行われる解釈です。このことについて少し考えておきます。（ただし、相依性や関係性をもって縁起とする説明は、縁起の捉え方としては狭いのではないかということ、後に示します。）

相依性、関係性とはこういうことです。まず、個体は孤立しては存在しておらず、必ず他との関係において存在するものだとします。そうすると、個体の意味や存在性は他との関係において初めて成り立つもので、個体は、他との関係なしには、意味と存在性を持たないことになります。例えば、大地に立った a 君がいるとすれば、

それは大地に依存して初めて、大地に立った a 君になるし、社会生活の場面では、他人との関係において a 君は、a 君としての意味を持つこととなります。また、原因は独立してあり得ず、結果があつて初めて原因となる（逆も）というのも、同種の言い方です。このように、すべてのことがらは、関係性（相依性、相互性）の中で、他に依存して初めて、ことがらとして成立するのだから、孤立したことがら（自性）としてはあり得ないのです。このことを認めるならば、世界においてすべての基本にあるのは、ことがらの個性（自性）ではなく、ことがらを成立させるものとしての相互連関（関係性、相依性）であり、世界は相互連関としてある、あるいは、相互連関の全体が世界だということになります。パラダイム B は、A を否定して、開かれた全体を、すべてとして、出発点として、その下でことがらを捉え、それによって、ことがらの個性（自性）を否定しようとし、関係性の立場は、それと意図は同じですが、しかし、やり方が違って、相互連関としてことがらを捉えることによって、個性（自性）を否定するわけですが。さらに言えば、本来の A が、個体を基本として関係や変化を個体から説明しようとしていたのに対して、これは、関係を基本として個体を（さらには変化を）説明しようとする立場だと言えます。仏教でいう縁起については、これまで、多く、こういう説明がなされてきました。

ところで、こういった筋道で、内的根拠によって成立するとされる個体（自性）は否定されるのでしょうか、次の問題が残ります。

関係は、A で考えられている限りは、あくまでも、個体の関係として、個体の順序対という集合として、個体の存在を前提として、成立するものです。これは A に基づく関係ですから、前の図で言えば、関係 I です。本来の A においては、個体（要素）なしに関係というのは理解できません。一方、関係性の主張は、個体の個性（自性）を消すべく、個体は関係によって成立するとします。関係を A の立場で捉える限り、2 つを合わせると、関係は個体を前提として成り立ち（A の立場）、個体は関係のもとに成り立つ（関係性の立場）となり、これは循環論法になります。

すなわち、関係性の立場に立ち、合わせて、関係を関係 I とする（A のパラダイムをとる、通常の場合に立つ）限り、この循環論から逃れることはできません。したがって、個体の個性（自性）を否定することはできません。そのためには、パラダイムのシフトが要請され、開かれた全体という新しい立場が必要になるのです。個体は、パラダイム A の中で、基本要素を、個体（個体 I）から関係（関係 I）に

シフトすることによってではなく、開かれた全体というパラダイム B を受け入れることによって、つまり、個体を個体 II とすることによって（開かれた全体とはもともとそこにある分節の確定性、固定性を否定するためのものでしたから）、その個性（自性）が否定されるのです。縁起とは、本来、個体のこのあり方のことを指すのです。したがって、関係性としての縁起解釈では、個体 a は、他の個体 b なしには成立しないわけですが、B において縁起とは、開かれた全体のもとに a が成立すること（個体 II として成立すること）を意味しますから、要素は一つでも縁起している、だからすべてのことがらは縁起生なのです。旧来、相依性による縁起解釈に歯切れの悪さがあったのは、こういうことであると思えます。

③ パラダイム「開かれた全体」について補足

「開かれた全体」というパラダイムの受容が目指すのは、一つには、世界を「個体と集合からなる実在」とするパラダイム A の否定でした。しかし、そのためには、個体と集合からなる実在の世界を、単に（論理的に、あるいは、実証的に）否定すればよいのではないかと、それが成功すれば、そこに、実は誤謬であった、個体、集合、実在とは違った、しかるべき真実の世界が成立しているのであって、そして、それがもし開かれた全体ということであれば、事前に開かれた全体というパラダイムを意識する必要はないのではないかと、そのようにも思われます。しかしここは、開かれた全体を前提にすることが必要なのです。

その理由はこうなります。ことがらを否定するのに、2つの種類があります。ことがらの変化に2種類あったのとパラレルな議論です。

一つは、ことがらの直接の否定です。それは、例えば、そこにあるイスの存在が幻覚だとして否定されて「イスが存在しない」とされるようなもの、あるいは、 $1 + 1 = 3$ が計算違いで3でなく2とされるようなものです。もう一つの否定は、それと違って、パラダイムの変換による否定です。ことがらは、ことがらとパラダイムのセツトですから、あるいは、ことがらにはパラダイムがセツトされていますから、すでに述べたように、パラダイムが変わると、ことがらも違うものになります。これが、もう一つの否定の仕方です。例えば、ユークリッド幾何学の空間として空間を見ることから、非ユークリッド幾何学の空間として空間を見ることに、パラダイムが変わると、三角形の内角の和が180度でなくなってくるようなことです。あるいは、こちらは現実的な話ではありませんが、 $1 + 1 = 2$ を否定するのに、自

然教論の公理系を変える（否定する）ことによってするようなやり方です。

例えば、仏教の空観や縁起論でいうような自性の否定は、自性の非存在の証明ではなく、このような、パラダイムのシフトによる、自性の否定なのです。それ故、新しいパラダイムである開かれた全体を導入することが必要なのです。パラダイム A における個体 I（自性）が、開かれた全体というパラダイムへのシフトによって否定されて、そこに生じた個体のあり方（個体 II）が、大乘仏教でいう、「空」とか「無自性」とか「縁起生」なのです。

もう一つ、パラダイム A による世界と、B による世界は、相異なる世界ではありますが、しかし、両者が異なるのは、パラダイムの相違による相違であって、ことさらに由来する相違ではありません。ですから、目の前に、ものとして異なった 2 つが並んであって、どちらかを取り得るというものではありません。私たちの目の前にあるのはあくまでも一つの世界です。そして、それが、私たちの通常的生活習慣の中では、とりあえず、個体、集合、実在としての世界としてある。しかし、今、パラダイムが B にシフトされます。するとその同じ世界が、今度は、開かれた全体になる、そういうことです。ですから、分りやすくは、目の前にあるのは、見た通りの、個体、集合、実在としての世界ですが、それがそのまま、開かれた全体だと言うのです。ですから、パラダイム B の受容として、無理に、パラダイム A と別な世界をイメージしなくてもよいのです。無理して特別な奇妙な世界を考える必要はありません。個体、集合、実在の世界はそのままのあり方で、開かれた世界になります。この点があるいは誤解されやすいのかも知れません。

さらに、日常、個体、集合、実在の世界にどっぷり浸かっている上では、それが開かれた全体であると言われると、根拠のない、作り話のように思えます。しかしながら、その意味では、個体、集合、実在の世界も、同様に、根拠はなく、作り話だったのです。そう思えないとしたら、それは、思い込みに過ぎません。

以上、「個体、集合、実在としての世界」と「開かれた全体としての世界」は、ことごらの問題ではなく、パラダイムの問題であること、を補足しました。

第5章 もう一つの世界理解 — 無根拠、不分明な世界 —

仏教では「教相判釈」（「教判」）ということが言われます。仏教は、釈尊の教えとされていますが、インド、チベット、中国、日本と渡る、長い歴史的展開の中で、釈尊に従いながらも、経典、論、内証（個人的宗教経験）において、独特な様々な見解が主張されてきました。そういった状況の中で、自らの見解を積極的に示すには、それまでの諸見解を何らかの形でいったん整理し、その上で、おのれの見解が他に対して最高位にあることを理由づける必要があります。そのために提示される体系を教相判釈と言います。例えば、釈尊の説法を、五つの段階に分け（四諦、般若経、維摩経、法華経、涅槃経）そのような順序に完成していくとする「五時の教判」、その他もろもろ、そして日本仏教における、空海の顕密二教、浄土教で言う聖道門、浄土門、禅の漸悟、頓悟などの区別も、教判と言えます。

教判は、見方によれば、自分の立場をよしとするための、作り話とも言えます。しかし、対象の存在の確実さを前提にそれに合わせて真理を体系化していく自然科学と違って、人文系の思考は、最初から結論があるわけではなく、常に他を批判し、また、己を批判にさらしながら、いわば、真理を創り出していく作業が本質です。そして、それによって生み出されてくる知見こそが、その実質的内容でもあります。それ故、教判は、近代学問の方法論としても、それなりの意味をもちうるものと思われれます。

そのことを受けて、ここでは、私の立場から、哲学について、教相判釈を試みてみます。ただ、内容は単純であって、哲学を二つに分けるだけです。

その第一は、正当化主義に立ち、世界を根拠づけられた分明なものとして出発する哲学です。正当化主義とは、ポパーのいう、「何らかの形で最終的真実あるいは存在を認め、それによってすべてを根拠付けようとする事」です。分明とは、そこでは、「ことがらが確定されて、明白であり、それについて私たちはすべてを完全に知ることができるようになっている」ことです。旧来の哲学はそういった前提に立って、根拠と分明性を追うものでした。こういった哲学を、古典哲学と総称することにしますが、第3章で、そのような哲学を紹介しました。また、それは、日常、

常識的な立場でもあります。

第4章では、私たちの生活する世界を構成する基本的要素を分節とした上で、論理とパラダイムを、私たちの生活している世界の基礎にある、あるいは、そのような世界を理解することの基礎にあるものとして、取り上げました。

そこでは2つの論理を示しました。古典論理と呼ばれるものと、もう一つの論理と呼ぶものです。パラダイムも、それに並行して2つ示しました。「個体、集合、実在」を原理とするパラダイムAと、「開かれた全体」から出発するパラダイムBです。古典論理は、個体と集合というパラダイムAの下に成立する論理です。パラダイムAの示すのは、根拠づけられた(個体) 明らかな世界(集合) ですから、古典哲学は、パラダイムAと古典論理の下で議論されるものです。

それに対して、古典哲学のもつ、正当化主義(根拠づけ)、分明性を否定する、第二の種類の哲学があります。そこでは、根拠づけが否定されますから、ことがら(分節) は、固定化されない、不確定、流動的なものになります。また、分節の全体である世界も、分明性が否定されますから、要素の集合とはされず、やはり不確定、流動的な全体、いわば、混沌とでもいうものになります。ことがらも、世界も、無根拠、不分明なものとされるのです。そこで取り上げた、古典論理の否定としてのもう一つの論理は、まさに、こういった世界に成立する論理であり、パラダイムAの否定として取り上げた、開かれた全体から出発するというパラダイムBは、こういった世界を成立させるパラダイムであるということになります。

この章では、この第二のグループに属すると思われる哲学説を、取り上げますが、これらは、最初から、もう一つの論理、あるいは、パラダイムBを自覚していたものではなく、それぞれ、古典哲学への批判として、歴史的に成立して来たものです。しかし、通観してみると、その底には、それぞれに、パラダイムBへの志向、開かれた全体への志向が見て取れます。あるいは、そういうものに依らないと、こういった哲学は成立しないということなのです。

古典哲学の対極は、この世界を、無根拠で、不分明で、混沌で、それでよとする立場です。そこでは、世界は、無根拠故に、流動的で混沌とした、不分明な故に、その場その場の説明しかつかないものになります。そして、このようなパラダイムを受け入れることによって、正当化主義の下に生じた矛盾、アポリアのいくつかは解決に向かうことになります。さらに、そこでは、私たちの生活の仕方も、旧来と

はすっかり変わってきます。

以下、そういった試みを見ることにします。

(1) ニーチェ

ニーチェ (F.W.Nietzsche 1844-1900) が、保養地シルス・マリーアで永遠回帰の着想を得た 1881 年から、精神の安定を失う 1889 年までを、後期ニーチェと呼びます。この間のニーチェの思考は、旧来の哲学の否定、つまり、そこにある正当化主義の否定と、その結果出てくる新しい世界の展開であったと思われます。ニーチェの場合、正当化主義の否定は、まず、現行の道德価値が作られたものであることを、その成立の過程 (道德の系譜) を通して、明らかにすることによってなされます。次いで、この世界が何であるか、つまり、認識ですが、これも、遠近法 (パースペクティブ) のなかで成立する、作られたものとされます。具体的には、旧来の哲学の中心概念であった、精神、理性、思考、意識、真理などの非実体性、つまり、それらが、捏造された、虚構であることの指摘です。

道德も認識も、正当化されたものではなく、単に作られたものであるとなれば、世界とは何であるかの理解もすっかり変わります。根本的な前提が変わるからです。これを、ニーチェは、あらゆる価値の価値転換とよび、そして、価値転換を経た上でそこに出てきた新しい世界は、すべてが、捏造であり、虚構である世界ですから、旧来の世界との関連でいえば、これまでの実体的価値の否定として、ニヒリズムの世界ということになります。しかし、それは、もう一面から積極的にいえば、根拠付けから解放された新しい世界の出現でもあり、新たに、生成の世界、永遠回帰の世界として自覚されます。生成の世界は、認識による世界という固定化された世界の否定であり、正当化を離れている故に終点がありませんから、永遠の世界です。しかし、一方で、現実の世界は、たとえ作りものではあっても、それはそれとして現実にあることは否定できませんから、そういった、永遠の生成の中での現実性、これが「回帰」と表現されるものになります。正当化はされていませんが、しかし、私たちは現に、ある世界を選んで生きている、旧来の哲学からは奇妙なこの状態とその成立の原理は、「力への意志」として捉えられます。道德、認識という旧来正当

化されていたものの否定、そして、生成、永遠回帰という新しい世界の提示、力への意志というその世界の内実、これが、ニーチェによる哲学の転回の構図です。

ニーチェの特有な論理、独創的なアフォリズムは魅力的なものです。そのニュアンスを伝えるべく、引用を多用しますが、それらは、以下の翻訳によりました。煩瑣を省いて、いちいち出典個所は示しておりません。

- 1) 『道徳への系譜』 (秋山英夫訳、白水社「ニーチェ全集Ⅱ-3」),
- 2) 『権力への意志』 (原佑訳、ちくま学芸文庫),
- 3) 『残された断想 1885-87 秋』 (三島憲一訳、白水社「ニーチェ全集Ⅱ-9」)
- 4) 『残された断想 1887 秋-88 年 3 月』
(清水本裕、西江秀三訳、白水社「ニーチェ全集Ⅱ-10」),
- 5) 『残された断想 1888 初頭-88 夏』
(永上英廣訳、白水社「ニーチェ全集Ⅱ-11」)

道徳の系譜 —— ルサンチマン

利己主義の否定としての、「同情、利他、愛」、また、個人を超えるものとしての「公正、正義、誠実」は、他のあらゆる道徳的価値の根拠であるようにみえます。ニーチェは、これらが作られたものであるとして、作られた経緯、系譜を示すことによって、その絶対性を否定します。道徳における正当化の否定です。

このことは、3部構成の『道徳の系譜』(1887)に中心的に扱われています。その中身を見てみましょう。

まず、「I. 善と邪悪、善と劣悪」では、道徳の由来を説明するべく、貴族的、騎士的上位階層と、奴隸的、畜群的下位階層の2つが区別されます。私たちは、通常、先に述べた非利己的行為を、それを受けた側からみて、良い(善)行為とよびますが、この、「良い(善)」とは、本来は、高貴な人、権勢ある、高位の、高邁の人々(つまり、貴族的、騎士的階層)が、一切の低いもの、卑属で、庶民的な人々(奴隸的、畜群階層)に対して、自分らのすべてを、優れたものと承知し、善(良い)としたのが出発点だと、ニーチェは分析するのです。したがって、支配的階層が下位の従属者に対してもつ持続的・支配的な全体感情、根本感情がその根本にあります。ところで、このような場合、下位層の者は、力のある、権勢のある上位層に対して、反発の感情を持ちますが、直接の行動による反発はできません。反発はでき

ないが、反発の感情は消えないから、下位層の者には、上位層の者に対する怨恨（ルサンチマン）が残ります。そして、この怨恨を解消するために、ひとつの物語の作成、あることからの捏造が行われます。それは、「劣悪」であった己を「善」とし、「善」であった上位層を「邪悪」に変える価値転換の方策です。これを僧侶的、ユダヤ的価値転換とよびます。具体的には、「惨めなものだけが善きものである、貧しき者、無力な者、低き者だけが、悩めるもの、病める者だけが、浄福を与えられる」という価値付けの逆転の論理を受け入れることによる、価値づけの入れ替えです。「劣悪—優れている（善）」、「邪悪—高貴（善）」の系列において、劣悪であった奴隷は、優れている（善）に転換され、それによって、高貴（善）であった貴族は邪悪に転換されます。これは、想像力のみによる、巧みな復讐ということになります。今日では、貴族的・騎士的層の道徳（貴族道徳）は過去のものとなり、私たちが従っているのは、貧しきものが善きものであるという同情、利他、愛の道徳です（これをニーチェは畜群道徳と言います）。しかし、これらは、上に述べた経緯によって、作られたものに過ぎません。

「Ⅱ. 罪・良心の呵責・その他」では、まず、約束ということの説明して、人間はことごときを忘れる動物である、しかし、私たちは、忘れることによって、ことごとくにけりをつけることができる。だから、忘却は必ずしも否定的なものではなく、人間にとってはひとつの力であるとしみます。そうではありますが、人間は、忘却の対極に、記憶を育て、身につけるようになりました。この記憶の助けを借りて、それぞれの場合について、忘却を阻止する、それが、約束だと言います。その上で、人間は約束をなしうる動物でなければならない、これが人間についての本来的な課題であるとしみます。しかし、そのためには、「人間自身が、風習の道徳から脱却した、自立的な、意志を持った、真に約束しうる、自己に対しても然りと肯定を言いうる、責任という異常な特権に通じているという誇りをもった、自由になった個体、人間でなければ」なりません。このような状態を「良心」とよびます。これは、自由を含んだ、外に対して開いた、人間の状況といえます。

これに対して、一方で、私たちは、「良心の呵責」、「罪」「禁欲」というようなものを、優れた道徳的価値として認めています。むしろ、現実には、これらに基づく、謙虚な、制約されたあり方が、人間には望ましいとされているわけです。

ニーチェは「良心の呵責」の由来（系譜）を次のように説明します。

人間の歴史において、あるとき、人間は、これまでの、本能に従って自由に選択していく状況から、それでは立ち行かない状況に直面しました。そこには、次の2つの選択肢しかありませんでした。一つは、「死滅」、もう一つは、「脊椎動物になって、本能をなるべく制限して、内的には、考えたり、推理したり、計算したり、原因結果を結びつけたり（つまり、意識を操作し）、外的には、社会と平和という2つの呪縛の中に自分を閉じ込めていく」でした。人間は、後者を選択したのですが、そのためには、本能をすべて捨てなければならなかったにもかかわらず、しかし、全部を捨て切れたわけではありませんでした。そこで、外部にはけ口がなくなった残された本能は、人間の内部に向かうことになります。これが、人間の内面化、魂の登場であるとニーチェは言うのです。それまで、野蛮に、自由に暴れていた本能が、廻れ右して、人間自体に向かってきた、これまでの、本能による、敵意、残忍、迫害、襲撃、変革、破壊への快感が、持ち主自身に向けられることになったわけです。持ち主の内面にあるのは、道徳としては、良心ですから、もっぱら責められるのは、良心ということになります。責められた良心は呵責を感じます、これが「良心の呵責」です。良心の呵責は、本能が、何らかの理由で、外に向かって自由に活動できなくなったときに、自己のうちに逆行するところに生じるものなのです。

また、もう一つの説明が成り立ちます。それは、買い手と売り手、債権者と債務者の関係からの説明です。商取引の場合、債権者は、債務者が約束を履行しない場合、担保などを、償いとして取ります。同様に、人間関係を、債権者、債務者で考えると、人間関係には物的な担保というものはありませんから、担保を取り上げるというわけにはいきませんが、相手に対して、優越意識など、ある種の快感を得ることによって、返済あるいは担保に代えようとすることは、起こりうることです。例えば、無力なものに対して自分の権力を思いっきり振るえること、また、相手に苦悩を与えること、これによって相手に優越感を抱き、一種の快感を得ることができます。一方、債務者は、債権者に対して、羞恥をいだく、これによっても、同じような力関係が生じます。良心の呵責は、自分が相手に債務があるが、償えないところに生じるものだと言うのです。このようにして、同情、利他、愛とは、その実行によって、相手に、良心の呵責を起こさせる行為であることになります。その意味では、これらは、債権者として、債務者を責め立てる手段です。

一方、人間について、債務は、どのようにして生じるのでしょうか。債務がなけ

れば良心への責めたてもないことになります。債務に2つあって、ひとつは、共同体に対して、全体に対して、成員である自分が約束を破ったと自覚した場合、自己の全体に対する責務です。もうひとつは、私たちは社会の中で生きていますが、そこには、例えば、先祖のような先行者というものがある、私たちは、先祖に対して、ある義務を持ちます、それが、先行者への責務になります。このことを進めて行くと、その共同体あるいは先祖が絶対化され、神とされる場合もでてきます。すると、神に対する責務が意識されてきます。神に対しての責務は、なかなか返せない責務です。そこにいくらやっても、責務をまだ返し得ないという重圧感が生じます。この思考の飛躍に、負債と義務の道徳化が成立し、良心の呵責が生じ、それがまた、神という概念の起源でもあります。

「負債が償えない」、償えない負債は、罪に通じます。罪はそのようにして出てくる観念です。通常の何とか償える負債に対して、神に対する負債は、大きすぎて本来的に償えないものだと解釈すれば、神に対して、罪は固定化します。一方、良心の呵責が深いことも、相対的に、罪を大きくし、罪の固定化に向けさせます。このようにして、良心の呵責の徹底は己の無力化を導き、ひいては、生存自体の無価値がそこからでてきたりもします。

ルサンチマンによる劣悪と善の入れ替え、良心への責め、これは、人間を、なるべく弱く、小さなものにしてにおいて、そちらの方に価値を認める逆転の方法でした。これに、さらに、禁欲主義が加わります。禁欲主義は、「なるべくしないようにする」、「自分に対して、残虐、苦行を強いる（自己をいじめる）」、「力の源泉をふさぐ目的にもっぱら力を用いる」、こういった態度です。その基にあるのは、「人間的なものに対する憎悪、生に逆らう対抗意識、生の最も原理的な諸前提に対する反逆」といってよいでしょう。いずれにせよ、現行の道徳、同情、利他、愛、その他は、分析してみると、ルサンチマン、良心の呵責、禁欲主義などに由来する装置の下に、作り上げられたものです。これが道徳に対する、ニーチェの見解でした。

認識批判 —— パースペクティブ

私たちが、この世界について確実であるとして受け入れているもの、それらが、実は、作りものであること、つまり、虚構であり、捏造であると示されることによって、この世界は根拠付けられたものでないことになります。それを、道徳につい

て論じたのが、『道徳の系譜』でした。ところで、この世界がどのようなものであるかを知るのが認識です。私たちは、今、世界を、目の前にあるこのようなものとして、認識しています。そのとき、旧来の哲学の伝統のなかで、確実なものとして、すべての前提として受け入れられているのが、真理、存在、主観、主体、意識、因果などの存在でした。しかし、これらも虚構であり、捏造であるというのが、ニーチェの次の主張になります。それによって、この世界はすべて、根拠付けされたものではないことになります。

私たちは生きていくについて、とにかく、そこに、世界を必要とします。そうしないと生が成り立ちません。その世界の上で私たちは行動するわけです。そして、通常は、その世界を、根拠付けられた確実なもののみなしています。これが、正当化ということです。正当化が要求される動機は2つあります。ひとつは実際の生活における有用性、もうひとつは、嘘をついてはいけない、虚構をなしてはいけないという、私たちの中にある道徳性です。有用性は目的と関係します。嘘は、真実あつてのうそです。このようにして、正当化は、この世界に、目的、秩序、真理性を認めることを要請します。

ニーチェは、世界、真理について、次のように言います。まず、直接に聞いてみましょう。

- 「世界は、別様にも解釈されるのであり、それは、己の背後にいかなる意味も持っていない、かえって無数の意味を持っている。—遠近法主義」
- 「多種多様な目がある。したがって、多種多様の真理があり、従って、いかなる真理もない。」
- 「真理とは、それなくしては特定種の生物が生きることができないかもしれないような種類の誤謬である。生にとっての価値が結局は決定的である。」
- 「私たちは、私たち自身が作り上げた世界をのみ捉えることができる。」
- 「一種の肯定が、最初の知的活動なのである。はじめに真なりと思ひ込むことありき。すべては解釈。」
- 「精神も、理性も、思考も、意識も、靈魂も、真理もあることなし、これらすべては役に立たない虚構である。」

真理とは、この世界の有り様でもあります。ここで言われていることは、世界は、ある特定の解釈（多種多様な目）のもとに世界として成立する。その向こう側

に、世界の背後に、統一された、特定の意味（真理）があるわけではない。そして、この特定の解釈（多種多様な目）が、遠近法（パースペクティブ）とよばれます。すなわち、世界は、真理は、独立したことがらではなく、そこには、遠近法という前提があることになります。遠近法とは、中心点からの眺めです。その意味で、世界は、真理は、作られたものです。したがって、誤謬です。私たちが認識するとは、遠近法によって、予め世界に投げ込んでおいたものを、改めて知るにすぎません。そして、そこにある遠近法は、出発点としての思い込みだということです。

このようにして、世界や真理は、事前に存在する、すべてのものの根拠ではなく、作られたものであることとなりますが、真理以外のもの、存在自体、実体、主観、意識、因果についても同じことが言えます。私たちは、それぞれの遠近法のもとで、世界を作った、それ故、それらが、確実なものとしてあるように思える、そういうことです。一つ一つについて述べれば、概ね、次のようになります。

「主観」は、事前に存在するのではなく、思考作用があれば思考するものがあるというような形で、世界に加えられたもの、世界の背後へと挿入されたもので、いわば、実在感情の継起の間の統一に寄せる信仰として出てきたものとされます。

「実体」は、主観とか、存在という概念のひとつの結果であり、実体があって、それが主観や存在として、出てくるわけではありません。主観について言えば、主観を放棄すれば、実体自体もなくなります。存在については、存在するものの度合いはあっても、存在そのもの（実体）はありえません。実体に裏付けられてではなく、単に生命活動の度合いが存在、実在性なのです。

「意識」について、現に神経系統の広大な領域はそこにありますが、意識自体はどこにもありません。意識はそれに添加されたに過ぎない仮構のものです。

「本質」についても、それは、概念の階層の目印、概念を簡約化する定式を、そう呼んだにすぎないこととなります。

「因果性」は、原因がない変化はない、つまり、変化の背後には常に何かが存在している、行為者がいるという信仰を前提として、そこに仮構されたものです。行為者から一切の行為を差し引いたときに、なおも行為者が残るだろうというようなことです。

「認識」について、次のように言われています。

- 「私たちの思考において本質的なことは、新しい素材を古い範型のうちへと組み

入れる働き，新しいものを同等のものにでっちあげる働きである」

- 「私たちの感官知覚がすでに，私たちの内なるすべての過去に関するこうした類似化や同等視の成果であり，印象にただちに引き続いておこることではないのである」
- 「すべての生がもっている，誤謬を意欲する力，思考すらの前提としての誤謬。思考される以前に，すでに仮構されていなければならない，等しいものという仮象性を形成しととのえるはたらきが，等しいものを認識する働きにもまして根源的である」
- 「我々の諸価値は，事物の中へと投影された，自己解釈である。即自態なるものにいったい意味があるのだろうか。意味とは必然的に関係としての意味であり，遠近法なのではなからうか。およそ意味なるものは，力への意志である」
- 「私は言うだろう。事実なるものはなく，あるのはただ解釈のみと。」
- 「機械的必然性はいかなる事実でもない，私たちがまずその必然性を生起のうちへと解釈し入れておいたからである。必然性はいかなる事実でもなく，ひとつの解釈である。」
- 「仮象の世界とは，いいかえれば，価値にしたがって眺められたある世界のことである。価値はしたがって，すなわち，この場合には，ある特定種の動物の保存や権力上昇に関する有用性の観点に従って，秩序付けられ，選択されたある世界のことである。それ故，遠近法的観点が，仮象性という性格を与えるのである。」
- 存在するものの諸変形（物体，神，理念，自然法則，定式その他）。

このようにして，認識とは，（真実を）写しだす働きではなく，ことがらを捏造する働きであり，その特性は，遠近法のもとに，仮象としての対象を，固定化することだとなります。

すべての価値の価値転換—ニヒリズム

上に述べましたように，道徳が系譜を暴かれ，認識が遠近法の下にあることが明白にされたことは，道徳や認識の仮象性が明らかにされたことであり，また，正当化が捨てられたことでもあります。これによって，旧来の諸価値は，否定されたこととなります。しかしながら，これは，諸価値の否定ではありますが，部分的な否

定と違って根本的な否定ですから、特に、すべての価値の価値転換と呼ばれます。価値転換の帰結は、このように「承認されている最高の諸価値が問題にされたとき、そのままでは生存を維持することは絶対にできないという確信」であり、しかもその際、「彼岸とか、心的で道德の体現であるような人物それ自体を、措定する権利を持っていないという洞察」に行き着きます。このような状況がニヒリズムです。

キリスト教道徳は、これまで、次のような手段によって、ニヒリズムを避けてきました。

- 1) 生成や消滅の流れのうちにある人間の卑小性や偶然性とは反対に、人間にひとつの絶対的価値を授けた。
- 2) 苦悩や禍害があるにもかかわらず、世界に完全性という性格を認めた、それによって禍害は意味をもつことになった。
- 3) 絶対的価値についての知識を人間は持ちうるとした。
- 4) 人間が己を人間として軽蔑しないように、生きることを敵視しないように、認識に絶望しないように、計らった。

ところが、ここで、起こったことは、

- 1) 何ものも目指されていない、達成されない。
- 2) 生起の多様性を覆う統一にかける。
- 3) 生存の性格は真ではなく偽である。

つまり、目的、統一、存在という、これまでの世界に入れられていた価値が引き抜かれ、世界は無価値である（無価値の感情）、それらをもってしては世界は解釈されない、という事態でした。

もともと、すべての諸価値は、「人間の支配形態を維持し、上昇せしめるのに有用であるとの特定の遠近法の成果であり、しかも、それが、事物の本質のうちへと誤って投影されたもの」、つまり、作られたものでした。そうとすれば、この世界には、いかなる真理もない、事物のいかなる絶対的性質もない、いかなる物自体もないこととなります。「ひとつの解釈（旧来、確信を持って受け入れられてきた解釈）が徹底的に没落した。しかも、それは解釈そのものとみなされていたので、あたかも、生存のうちにはいかなる意味も全くないかのごとく、あたかも、すべてのものは徒勞であるかのごとく、みえてきた」という事態が成立することになります。

- 「ニヒリズムの究極的形式は、いずれの信仰も、いずれの真なりと思ひ込むこ

とも、必然的に偽であるという洞察であろう。というのは、真なる世界は全然ないからである。したがって、それは、遠近法的仮象であり、その源は私たちのうちにある（私たちがより狭い、限られた、単純化された世界をたえず必要とする限りにおいて）」

となります。

このようにして、ここに、正当化から離された世界が、ニヒリズムとして否定的にはあるが、出てきました。

生成, 永遠回帰,

上記のように、ニヒリズムとして否定的に示された世界は、次には、積極的に、まず生成の世界として、次に永遠回帰の世界として説明されます。

生成の世界は、認識の世界と対置されます。認識された世界は、現に私たちが生きている世界ですが、現状のように、固定化されて現れています。固定化は正当化によって裏付けられ、そして、そこには、さらにそれらを成立させる枠組みとして、真理、存在、主観、意識、実体、因果その他が、これまた固定的なものとして、前提とされているわけです。しかしながら、こうした正当化された世界に対して、道徳については系譜が示され、認識については、その基礎に遠近法の存在が示されたことによって、それは、実は、作られたものであることが分かってきました。作られたものであることは正当化の否定です。生成の世界は、正当化されない、作られた世界として、固定的な認識の世界と反対の特質を持ちます。これについては次のように言われます。

- 「事実というものはなく、すべてのものが、流動的で、捉えがたく、逃げ去っていく。」
- 「真理なるものがないゆえに、決して真理に近づくことのないところの、絶えず転移してやまない虚偽として流れのうちにある」
- 「存在者を仮象と見る。価値の転換。仮象こそが価値の附与者であった。」
- 「生成を、捏造、意欲、自己否定、自己超克として、主体でなく、行為、設定、創造性、生を力への意志としてみる新たな概念規定、原因結果の代わりに生成するもの相互の闘争」
- 「定式化されがたいものとしての、偽としての、自己矛盾するものとしての生

成の世界の性格。認識と生成は互いに排除しあう。その結果認識は何か別のものにならなければならない。すなわち、認識しうるものたらしめようとするひとつの意志が先行していなければならない。一種の生成自身が存在するものという迷妄をつくりあげなければならないのである」

- 「生成の世界は厳密な意味では概念され、認識されないかも知れない。」
- 「私たちがこれこれであるということなどに対して責任ある誰か（神、自然）を私たちが空想するや否や、それ故、意図としての私たちの生存を、私たちの幸福や悲惨をその誰かに押し付けるやいなや、私たちは生成の無垢を台無しにする。そのときには私たちは、私たちを通じて、私たちでもって、何ものかを達成しようとする誰かを持つことになる」

つまり、生成とは、正当化が否定されたとき、そこにある世界です。従って、ここでは、正当化の道具立てである、真理、存在、実体、そういった枠組みは外ずされています。その結果、そこには、開かれた広い世界が出現しています。流動する、そこにある、何にでも成りうる、開かれた世界、これが生成の世界であり、それは、正当化の否定として、否定的に開示される世界になります。そこに成立する仮象の世界に対して、ニヒリズムは否定的な言い方ですが、生成の方は肯定的な表現です。

生成の世界は、さらに積極的には、永遠回帰の世界として説明されます。正当化が否定された世界は、確定性、固定性がなく、限界のない世界です。時間的に言えば、永遠です。永遠の世界では、すべては一回きりであって、もし二回起こったとしても、それは一回と同じことになります。しかし、私たちの生きている世界は、仮構であったとしても、私たちの現に生きている世界ですから、その意味で、旧来とは別な意味合いで、やはり、存在する世界ではあります。存在は、確定的、固定的、限定的で、永遠と矛盾します。永遠の生成の中での、今、ここにあるという、存在性、これは、いずれ帰ってくる可能性（回帰）として押さえるしかありません。これが永遠回帰です。

次のように言われます。

- 「意味や目標はないが、しかし無のうちへのひとつの終局をももたずに不可避免的に回帰しつつあるところの、あるがままの存在、永遠回帰。（ニヒリズムの究極的形式）」
- 「過程から目的を取り除いて、それにも関わらず、過程を肯定できるか。このこ

とが可能であるとすれば、それは、あの過程内で、あるものがこの過程の瞬間ごとに達成され—しかもつねに等しきものである場合であろう。」

- 「生存はそのあるがままの形でみるなら、意味も目的もない、しかし必ず繰り返される。無という終局もない。永遠回帰だ。」

力への意志

生成、永遠回帰の世界は、正当化が否定されていますから、いわば、混沌の世界、流動の世界といえます。しかし、何も無いのかといえば、これは、私たちが生きているこの世界ですから、このようにあるわけです。ニーチェによれば、仮象の世界となります。それでは何が仮象を有らしめているかといえば、正当性や真理ではありえないから、別の原理ということにならざるをえません。それが、力への意志ということになります。私たちの世界は、真理のもとではなく、遠近法のもとにあります。その遠近法を、成立させるのが、力への意志です。力への意志といっても、意志は仮構ですから、あるのは力のみになります。しかし、力が遠近法を作り出すというのは、まだ、正当化論的言い方です。ここは、あるのは、遠近法のみで、それが、成立していることを、力と呼ぶ、そういうことでなければなりません。その意味で、この世界は力への意志のもとにあり、力への意志とはこの世界の成立のことです。世界の、仮構であるが、存在するというあり方が、力とよばれるわけです。

次のように言っています。

- 「生には力の度合い以外には、価値をもつものは何もない。まさに、生自身が力への意志であるとするなら」
- 「力への意志は、存在でもなく、生成でもなく、パトスであり、生成が、作用がそこから初めて生じてくる最も基本的な事実である」
- 「解釈しているのがいったい誰だといった質問をしてはならない。解釈そのものが力への意志の一形式として、実現しているのだ（だが、存在としてではなく、ひとつの過程として、ひとつの流れとして、欲動として実現しているのだ。）
- 「世界は無限に解釈可能である。あらゆる解釈が、生長の徴候であるか、没落の徴候であるかなのである。一元論は惰性の欲求であり、解釈の多数性こそ力の徴候である。世界の不安な謎めいた性格を否認しようと欲してはならない」
- 「私たちの前提は、いかなる真もない、いかなる目的もない、あるのは有限の力

である」

- 「真理にもまして、形成し、単純化し、仮構する力こそ高く評価しなければならない。すべてのものは偽である、すべてのものは許される」
- 「君が、どのような無知のうちで、人間と動物とが生きながらえているかを洞察するだけでは十分ではない。その上、君は、無知への意志を持ち、この意志を学び加えなければならないのである。この種の無知なしでは生自身が不可能であるかも知れないということを、この無知は生あるものがそのもとでのみおのれを保存し、反映せしめる条件であるということを君はわきまえる必要がある。すなわち、無知という大きな確たる鐘が君の周囲を囲んでいなければならないのである」
- 「生成に存在の性格を刻印すること—これが力への最高の意志なのである。存在、恒常、等価値といった性格の世界を維持するためには、感覚の側からと、精神の側からの二重の偽造がある。一切が回帰するというのは、生成の世界の、存在の世界に対する極度の接近である。考察の頂点。こうした存在という世界が捏造されると、存在物に諸々の価値が附与され、そうした価値に基づき、生成変転する人物に対する断罪と仮象を見る。価値の転倒。仮象こそが価値の附与者であった。」
- 「認識自体は、生成において不可能である。それ故、いかにして認識は可能であるのか。おのれ自身についての誤謬として、力への意志として、迷妄への意志として」
- 「世界の価値は私たちの解釈のうちにあるということ（おそらくたんなる人間的解釈がなおどこかで可能であるかもしれないということ）、これまでの解釈は、生のうちで、言い換えれば、力への、力の生長への意志のうちで、私たちの自己保存を可能ならしめる遠近法的評価であるということ、人間のあらゆる向上はより狭隘な解釈の超克を必然的に伴うということ、あらゆる強化や権力拡大の達成は、新しい遠近法を開き新しい地平を信ずることにはかならないということ—このことは私の諸著作を一貫している。私たちとなんらかの関わり合いをもつ世界は、偽である、言い換えれば、いかなる事実でもなく、諸観察の貧弱な総計のうえに創作され彫琢されたものである。それは、何か生成するものとして、真理なるものはないがゆえに、決して真理に近づくことのないところの、たえず転位してやまない虚偽として、流れのうちにある。」

(2) ウィトゲンシュタイン

ウィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein 1889-1951) は、『論理哲学論考』を代表的著作とする前期と、『哲学探求』を代表的著作とする後期で、その言語観を大きく転換します。自身は、言語論的転回を中心人物ではありますが、しかしながら、ウィトゲンシュタインが最終的に問題にしているのは、世界とは何かであって、この転換は、言語というより、世界観の転換と言った方が適切でしょう。

なお、以下で、ウィトゲンシュタインの著作からの引用は、次のものを用いさせていただきます。

- 1) 『論理哲学論考』 中平浩司 訳 筑摩学芸文庫 2005
- 2) 『哲学的探求 第I部 読解』 黒崎宏 訳, 解説 産業図書 1994
- 3) 『論考 青色本 読解』 黒崎宏 訳, 解説 産業図書 2001
- 4) 『確実性の問題』 黒田亘 訳 ウィトゲンシュタイン全集9大修館 1975

写像理論から使用説へ

前期ウィトゲンシュタインにとって、世界とは、対象の配列としての事実の一切であり、それは、すべての根拠として、確実にあるものでした。そして、その外側に、事実の写像として命題が成立し、命題の全体が言語であるとなります(言語論的転回以前は、事実に対応するのは一般には観念でした)。この世界と言語の二元論、そして、言語を通して対象は知られ、言語は対象の像として根拠付けられるという、双方向性が、写像理論といわれるものです。その上で、私たちの生活は対象世界のできごとですが、現実には、言語に対する反応として成立し、その両者にまたがって、私たちの生活はある、この構造の中で、すべてを説明しようというのです。

その際、以下の2つが、前期ウィトゲンシュタインに独特な主張です。

第一は、自我について、通常は、自我はこの世界の存在物とされますが、ウィトゲンシュタインは、自我を物的な実体ではなく、言語の限界、あるいは、世界の限界として、次のように見ます。

- 「私の言語の限界が私の世界の限界を指している」(5.6)
- 「私とは私の世界である」(5.63)

- 「思考し、表象する主体は存在しない」(5. 631)
- 「自我が哲学に登場するのは“私とは私の世界である”ことによってである。哲学上の自我とは人間ではなく、人間の身体でなく、心理学の扱う人間の心でなく、形而上学的な主体であり、世界の部分ならぬ、世界の限界である。」(5. 641)

第二は、語り得るものと、示されるもの、の二分です。「語り得る」とは、言語の中で、「語、命題」の指示対象として扱い得ることです。具体的には、世界を構成する、個体や事実など、つまり、通常私たちの周辺に存在するもの、物体やことがらは、語り得るものになります。一方、示されるとは、そこにそのように置かれている在り方のことです。像として成立しないが（語られるものではないが、要素や個体として実体ではないが）、そこにそのような形式としてある、それが示されるものです。例えば、唯名論的に解釈した時の集合などはそうです。集合自体は、唯名論的には、個体、実体としては認められませんが（語られるものではありませんが）、要素の集まり自体として、そこにある（示される）のです。通常の言語理解は、言語の中に、階層構造を認め、上位の言葉も、何ものかの像であるとして、語られるものにしていきます（抽象的存在、概念、実念論）。ウィトゲンシュタインは、上位の階層に属することがらを、示されるものとし、それによって、語られるものと区別するのです。この意味で、言葉に階層を認めません。この語られるものと示されるものとの区別は、内容的には、言葉の階層性の否定、抽象的存在物の実体性の否定に通じます。示されるものとされることによって、概念、形式、論理、自我、などの意味づけが、旧来とは違ってくるのです。

ウィトゲンシュタインの意図は、前、後期を通じて、以下の、①、②の実体性の否定にあったと思われます。そして、それらの実体性が否定されたとき、そこに開けてくる世界が目指すところのものでした。ただ、前、後期で、その否定への道筋が違い、それ故、違った世界が示されることになるのです。

- ① 超越的なもの（観念、概念、イデア、法則、論理、・・・）、
- ② 超越論的なもの（対象世界、存在、自我、意識、言語、・・・）、

超越的なものとは、経験を超えたもののことです。超越論的とは、カントに倣った言葉で、ことがらをそのように成立させているその底にある、ものの見方、枠組みを問題にしたとき出てくる、そこに前提とされていることがらです。

ウィトゲンシュタインは、写像理論を捨てます。その理由を4つあげておきます。

- 1) 写像理論の中では、対象世界と言語（あるいはその限界としての自我）が、超越論的存在として、残ってしまうこと（二元論）。
- 2) 特に、自我が、言語の限界として残されたことは、言語は対象世界の写像だとは言いながらも、一方で、言語は、そしてさらには対象世界も、意識に内在的なものであるという、残滓が、捨て切れてないこと（唯我論の臭み）。
- 3) 写像理論における、事実と命題の一意的な結合とは何か。その結びつきには、経緯というものが意識されておらず、経験や行為から離れた、アプリアリな電撃的、神秘的な結合である。（認識とか真理とかいう概念の根拠）
 - 「(命名が)・・・直示的定義によって説明されるのだ、とする考え方は、命名という事を或る言わば神秘的な過程として考える考え方と、関係している。命名は語と対象の間の或る奇妙な結合に見えるのである。」（『哲学探求』38、以下、引用は同書による）
- 4) ウィトゲンシュタインは『論理・哲学論考』の草稿を完成した後、それをもって哲学的思索の終了とし、哲学から離れました。そして、10年後の、1928年ブラウワー（L.Brouwer）の講演を聞いて新しい刺激を受け、哲学的思索を再開します。ブラウワーは、数学の基礎付けにおいて、ラッセルの論理主義、ヒルベルトの形式主義に対して、直観主義を主張します。論理主義とは、数学は論理学に内蔵されるもので、数学はすべて論理学の言葉で説明できるとするものです。形式主義は、論理主義を排して、数学は公理と演繹規則に基づいて成立するもので、その真理性の根拠は、公理と演繹という形式性にあって、内容にはないとするものです。これらに対して、ブラウワーは、数学とは、未知の世界に対して、人間的な能力（直観、数学的直観）によって、順に作り上げられていく（構成されていく）もの、言い換えれば、人間的な生産物であるとしています。それは人間がその能力によって作りあげたものですから、その意味で実在的内容を持つものであり、人間の現実の作業ですから、有限的、構成的ものということになります。論考の立場は、我々を離れて、すでに、世界は一義的に、ある意味で形式的秩序に従って、決められている世界でした。それに対して、ブラウワーの立場は、未知の中で、我々が、現実的に、構成的に創り上げていくのが、数学であり、世界だということを示唆します。それは後期のウィ

トゲンシュタインと共通する見解です。

その結果、なされたのは、言葉の意味について、外なる指示対象（逆に言えば写像）が問題にされるべきではなく、言語のもう一面である、言語がどのように用いられているかという、使用が注目されるべきだという転回です。言葉の使用とは、言葉だけの問題ではありません。まず、使用者である私たちがいなければなりません。そして、それが使用される環境世界がなければなりません。私たち、環境世界、その相互関係の全体は、私たちの生活と呼ばれるものです。つまり、言語が使用されるについては、そこに生活がなくてはいけない、言語は生活という場において成立するということになります。写像理論では、言葉の意味は、その指示する対象にあるとされました。使用論では、言葉の意味は、私たちの生活にあることとなります。このことは、もう少し、詰めて言えば、『論考』では、言葉とは対象のことであったのに対して、後期は、言葉とは生活のことだとなります。

ウイトゲンシュタインは、言葉とは、使用であり、行動であり、生活であることを説明すべく、言葉をゲームに喩えます（前期は写像に喩えたわけです）。言語の使用は、言語に関わるやりとりは、「言語とそれが織り込まれる行為の全体」（7）は、言語ゲームと呼ばれることとなります。言葉は、言語ゲームの中で、あるいは、言語ゲームとして、意味を持つこととなります。しかしながら、ゲームとは、私たちの生活の一つの相であり、生活の中のことがらです。ですから、言語とは言語の使用のことであり、それを言語ゲームと呼んでも、その本質は生活です。それ故、言語の使用は、一つの生活のあり方、生活様式なのだと言われます。

- 「言語ゲームという語は、ここに於いては、言葉を話すという事は人間の活動の一部である、或いは、生活の形式の一部である、という事を際立たせるためのものなのである。」（23）
- 「或る言語を想像する事は、或る生活の形式を想像する事である。」（19）
- 「・・・しかし、もし我々が、記号の命である或るものを言わなければならないとすれば、我々は、その或るものとは記号の使用であると、言わねばならないであろう。」（『青色本』）
- 「意味という語が用いられる。大多数の場合において、人はこの語をこう説明することが出来る：或る語の意味とは、言語ゲームに於けるその語の使用である。」（43）

- 「命令する、問う、数える、喋る、等々は、行く、食べる、飲む、遊ぶ、等々がそうであるように、我々の自然誌に属しているのである。」(25)
- 「言語ゲームに於いて人間は一致する。このことは、言語ゲームに於いて人間は、意見が一致するという事ではなく、生活形式が一致するという事なのである。」(241)

家族的類似

言葉の写像理論にしたがうのと、使用説にしたがうのでは、世界の構成要素つまり分節（世界における事物、事実、言語における語や概念や命題）の意味づけが違ってきます。写像理論のもとでは、分節は、事前にそこにある、確定した、固定的なものになり、その写しが言葉であることになりませんが、使用説のもとでは、分節は、事前にあるものでもなく、また自我によって作られたものでもなく、生活の中で、実践的に成立するものだとされます。それ故、流動的、非固定的なものとされるわけです。ウィトゲンシュタインは、そういった分節のあり方を、家族的類似性として捉えます。

旧来の論理学に従えば、分節（事物、語あるいは概念）は、一意的に確定されたものだとされます。その説明として、アリストテレスにおいては、ある概念に該当することがらは、すべて共通する本質を持っている、同じ本質に従ってことがらは定義されるから、ことがらは確定されるのだとされました。近代論理学では、概念とは集合であって、ある事物がその集合に属するかどうかは、属する、属さないの二分法の下で、どちらかに決定されている、したがって、概念すなわち分節に曖昧さはないということでした。本質とか集合という前提の下に、ことがら（分節）は考えられていたわけです。前期の『論考』述べるところは、まさに、近代論理学を成立させる土台の提示でもありました。これに対して、後期のウィトゲンシュタインは、本質の存在、集合についての二分法、それにしたがっての事物の実体性を否定しようとしています。そのための手段が、言葉の使用説であり、分節は家族的類似として成立するのだ、となります。

家族的類似性とは具体的には何でしょうか、そのことを、言語ゲーム自体を例に、次のように説明します。

- 「ここに於いて我々は、このような考察の背後に控えている、大きな問題に逢

着する。一なぜなら、人は今や私に次のように反論するかもしれないから：君は安易な道歩んでいる、君はあらゆる可能な言語ゲームについて語っているが、しかし君は、一体何が言語ゲームの——したがってまた言語の——本質であるかを、どこに於いても語っていないのである。君は、何が、それら全ての言語ゲームといわれる事象に共通しており、そして、それらの事象を言語ゲーム或いは言語ゲームの部分となすのかを、どこに於いても語っていないのである。したがって、君は、当に君自身がかつて『論考』で最も頭を痛めた探求の部分、即ち、命題のそして言語の一般形式を探求するという問題の部分、今はなしで済ませているのである。

その通りなのである。——我々が言語ゲームと呼ぶものの全てに共通な何かを述べる代わりに、私はこう言っているのである：或る一つのもの——それが在るために我々が言語ゲームと言われるこれらの事象全てに言語ゲームというこの同じ一つの語を用いるところの、或る一つのもの——そのようなものが、それら事象全てに共有されているわけではなく、——それらの事象は相互に多くの様々な仕方で血縁関係にあるのである。そしてこの血縁関係或いは諸血縁関係のために、我々はそれらの事象全てを言語ゲームと呼ぶのである」
(65)

- 「まあ例えば、我々がゲームと呼ぶところの事象について、考察しよう。私は、盤ゲーム、カードゲーム、ボールゲーム、格闘ゲーム、等々、を思っているのである。何が、これら全てに共通しているのか？——それらには何か或るものが共有されていなくてはならない。さもないと、それらはゲームとはよばれないから、などと言ってはならない。——そうではなく、それら全てに何か或るものが共有されているか否かを、良く見るべきなのである。——何故なら。君がそれらを良くみれば、それら全てに共有されている何か或るものを見出す事はないとしても、しかし君は、そこに類似性や血縁関係を見出すであろうし、しかも場合によっては、或る完全な系列をも見出すであろうから。先に言ったことを改めて言えば、こうである：考えるな見よ。」 (66)
- 「私はこの類似性を家族的類似性という語による以外、より良く特徴づける術を知らない：何故なら、家族のメンバーの間に成り立つ——体格、顔つき、目の色、歩き方、気質、等々に於ける——種々多様な類似性は、当にそのように

相互に重なり合い交差し合っているのであるから。——そして、私はこう言うであろう：ゲームは一つの家族を構成しているのだ」(67)

このようにして、そこにあるのは「互いに重なりあったり、交差し合ったりしている複雑な類似性の網の目」(66)であり、ことがらを規定し、ことがらに先立って存在するとされる本質、心の中にすでに引かれている境界線などはないとされるのです。したがって、我々にとって、ことがらは、曖昧さを残さない境界線のどちら側かに、必ず位置づけられるのではなく、分節(概念)自体が家族的類似として、曖昧なのです。実体はないのです。家族的類似は生活の中に現れるものです。このようにして、分節の確定性は否定されます。したがって、「大体こんなふうに見える」も、「ピンボケな映像」も、使用としての言語の中では、正しい説明になります。

このようにして、言葉は、アプリアリに存在する対象世界の写像として、一意的に用いられるものではなく、生活世界の中で、実践的に、成立の経緯を持つものとして、流動的に、成立するものなのです。私たちは、確定されたことがら(分節)から成る対象世界を前提としてそこに生きるのではなく、逆に、ことがら(分節)は、生活の中で、家族的類似として、経緯的に成り立つものなのです。したがって、実体ではないし、曖昧でもある、ということなのです。

- 「言語について我々の誤解の主な源泉は、我々は我々の語の使用を展望していない、ということにある。—我々の文法には語の使用についての展望性が欠けているのである—さて、語の使用についての展望を与える表現はその語についての理解を与えるが、その理解とは、我々がその後の様々な使用の間の諸関係をみるという事に於いて当に成り立つものなのである。それ故、その語の様々な使用の間に中間の場合を発見したり発明したりすることが重要なのである。展望を与える表現という概念は、我々にとって、根本的な意味がある。それは、我々の表現形式—我々の物事をみる仕方—を表わしているのである(それは世界観であろうか?)」(122)
- 「哲学者たちが或る語—例えば知識、存在、対象、私、命題、名前、等々—を用い、そして事の本質を把握しようと試みる時、人は常に自問しなくてはならない：それでは一体この語は、そこにその語の故郷があるところの言語ゲームに於いて、確かに事実そのように用いられているのか?—我々はこれらの語を、それらの形而上学的使用から日常的使用へと、連れ戻すのでなくて

はならない。」(116)

- 「言語、経験、世界といった語は、もしそれらが何らかの使用を有するとすれば、机、電灯、ドアといった語のような、卑俗な使用を有さねばならないのである」(97)
- 「というのは、我々が我々の主張の不当さや空虚さから逃れ得るのは、ただ我々が範例を——それに現実が対応すべき与件としてではなく——あるが儘に、比較の対象として——言わば、物差しとして——評価する事によってのみ、なのであるから。(範例を、それに現実が対応すべき与件として評価するという事は、我々が哲学するときにも易々と陥る独断なのである。)」(131)

規則に従うことのパラドックス

私たちは、生活の中で、規則に従って(あるいは、命令に従って)、行動するという場面があります。例えば、数列があった時、(規則に従って)次の項を示すと、山道に道しるべがあって、矢印が右に向いていれば、私たちは右に行くというようなことです。その際に、問題は2つあります。第一は、規則(命令)の内容は、一意的に確定されて事前に存在するものかどうかです。すなわち、数列の正しい全展開、道しるべが指し示す正しい道筋というものが、事前にそこにあるかどうか、ということです。第二は、私たちが規則に従って行動したとしたとき、私たちの行動が、本当に規則に従っているのかどうかをどのようにして確認するかです。これに対して、通常立場は、規則の意味も、規則に従う我々の行動も、一意的に決定されている。すなわち、規則の意味にも、規則に従う行動にも、正当化されたものが一つだけあり、私たちはそれに従って規則を理解し、行動しているのであって、規則に従うとはそういうことなのである、規則はあらゆるケースに渡って、必然性を持って、我々の行為の仕方を決定し、それに関わる者の行為を律する、そして、規則に従っている事は、内的に正当化できる、というものです。

これに対して、ウィトゲンシュタインは、第一の問題について、正当化された規則の内容はないとします。なぜなら、規則の示すものは、解釈によって、いろいろになり得るからです。例えば、右に向いた矢印も、それを左に進む印だと解釈できますし、2回だけは右に進みその後3回は左に進む印だとも解釈できるのです。それらの中のただひとつのみが、正しい解釈だと言うとしたら、それは、命名が語と

その指示するものを直示的に結びつけるのと同じに、私秘的、神秘的な、奇妙な結合となります。

- 「いかなる解釈も、それが解釈するものと共に、空中に浮かんでいるのである；如何なる解釈も、それが理解するものの支えの役は、果たし得ないのである；解釈だけでは、それらをいくら連ねても、それらが解釈するものの意味は決定しないのである。」(198)

第二の問題については、私たちの行動が本当に規則に従っているのかどうかについては、そこに内的な正当化である神秘的な結合を認めないとすれば、そうであるための基準が必要になります。そして、その基準の正しさの基準がさらに求められ、このことは無限に続きます。かくして、ある行為が規則に従ったものであるかどうかの最終的決定はできませんから、規則はいかなる行動の仕方も決定できないことになります。

つまり、規則について、内的な根拠づけ、内的な正当化をほどこさない限り、人の行動を一意的に決定するものとしての規則は、存在しないことになります。その点を、

- 「パラドックスは、こうであった。規則は行為の仕方を決定できない、何故なら、如何なる行為の仕方もその規則に一致させられ得るから。」(201)

と言います。後期ウィトゲンシュタインにとっては、通常認められているような、行為の仕方を決定するものとしての規則、我々の行動を完全に支配するものとしての規則は存在しないことになります。その理由は、如何なる規則も正当化し得ないからです。しかしそれでは、規則というものは存在しないのかと言えば、別の意味で、規則はあるのです。

この点について、クリプキ (S. Kripki) は、その著『ウィトゲンシュタインのパラドックス』(“Wittgenstein on Rules and Private Language” 1982 邦訳 黒崎宏訳、産業図書) で、後期ウィトゲンシュタインのテーマは、この規則に従うことに関するパラドックス(「規則は行為の仕方を決定できない」)の解決であり、規則の問題のみならず、数学の基礎の問題も、内的体験、私的言語の問題も、その中で解決されると言います。以下、クリプキに従えば、規則は行為の仕方を決定できない理由として、つぎの2つが上げられます。

- i. 私が現に特定の規則に従っていることを確認させるような、私に関する(内的

な) 事実はどこにも発見されない事

- ii. 自分が現に従っているその規則への従い方が、その規則への正しい従い方であることの正当化が出来ない事

そして、ウィトゲンシュタインは上記のパラドックスを、そこにおける、規則と言う語の意味を、そこで言われているのとは別な意味に解釈してしまう事によって解決するとします。つまり、古い意味での規則は、i, iiが正しいならば、パラドックスが成立しますから、認められないこととなります。しかし、規則は無くなるわけではなく、パラドックスとは無縁な新しい意味で存在するのです。この新しい意味での規則には、パラドックスは利いていないから、パラドックスはこれによって解決されるわけです。このことは、具体的には、クリプキによれば、「ある個人がそれ自身だけで孤立して考えられている場合には、その個人にとって規則に従っていると、語について何かを意味しているとか言うことは許されない」と認めることなのです。規則や意味は、共同体の中でのみ本来意味を持つものなのです。このことを認めれば、パラドックスは生じなくなります。なぜなら、共同体の中では、規則に伴うとされる私的な内的な事実は否定されます。したがって、規則にしたがうとは、規則に内在している一意的な強制力のようなものではなく、私的に内的に根拠付けられることがらではなく、外的に、私たちの生活の中で行われる、「従う」「根拠無し」の行為」「正当化されないひと突き」「決断」などとされる行為なのです。

- 「私が規則に従うとき、私は選択しない。私は規則に盲目的に従うのである」(219)
- 「(私は、自力で連続模様の先を如何に続けるべきかの、根拠を持っているかとの問いであるとすれば、これに対する答えは、こうである：根拠は、たとえ在ったとしても、その根拠は、と尋ねていけば、いずれ まもなく尽きるであろう。そしてその暁には、私は、根拠無しに、行為するであろう。) (211)
- (あるいはクリプキによれば*)「規則の私の適用は暗黒の中における正当化されないひと突き」
- 「夫々の段階に於いて、或る新しい決断が必要なのである」(186)

このことは、語の意味についての議論に対しても同じで、意味は孤立した個人には成立せず、共同体に於いて成立するとするならば、意味を根拠づける私的な内的

なもの否定され、当然私的言語は存在し得ないことになります。さらにクリプキは付け加えます。ウィトゲンシュタインがこのパラドクスの解決で行ったことは、規則や言語自体の否定ではなく規則や言語に伴うとされる「法外な事実」(192)、例えば、語の適用全体の一瞬の把握とか、全てを一意的に律するようなものとしての規則性なのです。心的、私的事実や、法外な事実を否定しても、規則や言語は別の意味で（あるいは本来の意味で）残るわけです。

クリプキはさらに、ウィトゲンシュタインはこのパラドクスを境に、言語について真理条件を問うことから、如何なる状況の下でならその言明をなすことが許されるかという、言語の可能性条件あるいは正当化条件へ視点を写したと言います。つまり、『論考』的アプリオリズムに基づく言語観から、「言明の現実に行われている状況を良く見、そして我々の生活に於いてそのような言明がいかなる役割を演ずるかよく見ること」に基づく言語観へ変わったのだと言います。規則や言語の正当化はないのです。規則や言語は正当化されたものではなく、ただ、使われるのです。言語も規則も、超越論的なことがらではなく、生活世界の中のできごとなのです。

- 「道しるべは——通常の場合に於いて、その目的を達成するならば——問題はないのである。」(87)
- 「規則の表現——例えば、道しるべ——は、私の行為と如何に関わっているのか、両者の間にはいかなる結合が存在するのか？さて、これに対する解答は、例えば次のようである：私はこの記号に対して一定の反応をするように訓練されている、そして、私は今そのように反応するのである。・・・人は、道しるべの恒常的使用、道しるべの慣習、が存在する限りに於いてのみ、道しるべに従うのである。」(198)
- 「我々が規則に従うとよぶものは、ただひとりの人とその人生に於いてただ一回だけでも行う事が出来る何かであり得るであろうか。・・・ただひとりの人々がただ一回だけ或る規則に従ったという事はあり得ない。ただ一回だけ、或る報告が行われた、或る命令が与えられた、或いは、理解された、等々、と言う事はあり得ない。——規則に従うという事、報告をするという事、命令を与えるという事、チェスをするという事、これらは慣習（恒常的使用、制度）である。或る命題を理解するという事は、或る言語を理解する事である。そして或る言語を理解するという事は、或る技術に習熟する事である。」(199)

- 「したがって、規則に従うという事は、解釈ではなく実践なのである。そして、規則に従うと信じる事は、規則に従う事ではない。そしてそれ故、人は規則に私的に従う事は出来ない。何故なら、さもないと、規則に従うと信じる事が、規則に従う事と同じ事になるから。」(202)

心的過程, 私的体験, 私的言語,

言葉の意味を支えるもの、あるいは、言葉の成立の根拠として、次の3つがあげられるでしょう。それはまた、言葉とは何か、さらに踏み込んで言えば、この世界とは何かということでもあります。

- i. 対象世界。言葉の意味は、それを指し示すことによって、確定します。
- ii. 何らかの意味で自我に内的な世界。ウィトゲンシュタインはこう言います。
 - 「言語の働きと結合した或る決まった心的過程があり、それを通してのみ言語は機能するようになる。かく言うときに私の念頭にあるのは言語を理解する心的過程や、言語で何かを意味する心的過程などである。我々の言語の記号は、それらの心的過程が無くては、死んでいるように見える。・・・言語の働きは二つの部分から成り立っている。即ち、記号を操作する無機的部分と、記号を理解し、記号に意味を付与し、記号を解釈し、記号で思考する、等と言い得る有機的部分である。後者の一連の活動は、奇妙な種類の媒体——心——の中で起きると思われる」(『青色本』)
- iii. 使用の世界。私たちの生活ということです。

i は前期の『論考』の立場、iii は後期の立場になります。そして、ii は近代哲学の底にあるものと言ってよいでしょう。そこでは、自我とか主観(感覚、思考、意志、・・・)の根源性が重視され、すべてのことがらは、いったん観念として、自我の中に収められ、そこから説明される傾向がありました。それに対して、言語論的転回以後は、観念が言葉に置き換えられ、後期ウィトゲンシュタインにおいては、言葉の実体が、写像から、使用に移されたということになります。そういう流れの中で、ウィトゲンシュタインにとっては、ii をどのように整理するかが一つの問題として残ります。ここで言われる自我に内的なものといっても様々ですが、『哲学探求』などで主に取り上げられるのは、①理解する、知る、できる、(声を出して)読む、導かれる、その他の、心的なできごと、②感覚などの自分だけに分るが、他人

には理解できないとされる内的体験とその表現としての私的言語、③思考とその内容としての思想、④表象、命令、願望、期待、信念、意欲などです。

通常立場では、これらは、心の中の事実として捉えられます。それ故、自分にしか理解できない私的なことがらになります。現実生活の上に現れる、具体的な、理解、思考、感覚、信念、その他の形態は、そういった、「内的に根拠づけられた、いわば純粋な、心的存在」の、「応用としての、様々な変形」ということになります。純粋な本体があつて、その変形として応用がある、これが、心的過程に対する、通常の解釈です。これに対して、ウィトゲンシュタインは、それは逆だと言うのです。世界には、具体的な応用しかない、根拠付けられて、アプリアリにあるとされる、イデア的な心的過程は、本来は存在しない。それは、応用場面から、想定され、あるいは無理に要請された、仮定的なものであるというのが、ウィトゲンシュタインの言い方です

例えば、理解ということについて、通常はこう考えます。

- 「我々はその語の意味を、理解する；我々はその語の意味を、一瞬の内に把握するのである；そして我々が一瞬の内に把握するものは、確かに、時間的に広がりのある使用とは別の何かである！」(138)

また（声を出して）読むということについて、

- 「読むということは、しかし、或る全く特定の過程であるという命題では、一体何が言われているのか？おそらくそれは、読む際には常に——我々が繰り返して認識する——或る特定の過程が生じるという事であろう。」(167)

こういうような、一瞬の把握とか、特定の過程が、どうして想定されるかという、ことがらには、真実の、ただ一つの像が伴う、ただ一つの使用しかないと思つてしまい、様々な応用例の内の一つに過ぎないものを、基準としてしまうこと、そして、ことがらを外から見ずに、内面から見ようとする、内面に向かおうとする、内面を覗こうとする、内面性の重視（内面は私秘的）の傾向によるのです。

- 「理解を心的出来事と考えるな」(154)
- 「応用は理解の基準である」(146)
- 「例えば、読むときには一体何が生じているのか、ということを見るために、もし我々がゆっくりと読むならば、我々は特にこの解釈を取りたくなるのである（ゆっくり読むは一つの応用に過ぎない*）」(170)

- 「(私が読んでいる間*) すべては全く単純であり、私は如何なる特別なことにも気づかない；しかし、後になって、その時生じていた事について自問すると、それは何か記述不可能な事であったように見えるのである。・・・私にはあたかもそれ以外の何かが存在したに違いない、と思われるのである。・・・私が自らに言い聞かせて初めて——かの靈妙な捉えどころのない・・・観念が、生じるのである」(175)
- 「たとえば我々は或る人にロシア文字のアルファベットとそれらの発音の仕方を教え、——そして次に、彼が読むべきある資料を与えて、彼がそれを——我々が教えたように発音しながら——読むとしよう。このとき、確かに我々は彼に夫々のアルファベットを如何に発音すべきか教えた；そしてそれから、彼は声に出して読んだ；我々は、これらの事以上の事を知っているであろうか。」(162)

自分だけの内的経験、例えば、直接的で私的な自身の感覚、を指示し、従って、他人には理解できないが、自分のみは理解しているように見える言語、私的言語があるとされます。これは外的な対象ではなく、私的な内的経験を指示する事によって意味を持つとされる言語です。しかし、こういった私的な対象は、事態をありのままに見たとき抜けおちてしまいます。例えば他人に分らない自分の歯痛に、その人の中で名前がつけられたとします。しかし命名がなされるには、対象がただあるだけではなく、言語が前提とされ、いくつかの事が準備されていなければなりません。歯痛を感じる時、感じるは、私的でない共通な言語に属する語です。私的な経験としての歯痛はやはり言語ゲームの中に吸収されてしまうのです。ある人の想像の中にのみ存在する辞書、こういったものによって、内的なことを内的に正当化しようとするのを、主観的正当化と呼ぶことにしましょう。しかし、正当化とは何かそれから独立した外のものによって成立することです。自分の中での自分の発言の正当化は正当化とは呼べません。これらは次の引用のつまみになってしまいます。

- 「我々は或るつまみを回したとしよう。そのつまみは、それによって機械の或る部分が調整できるかの如くに、見えるのである；しかしそれは、単なる飾りであり、その機械の機構とは全く無関係だったのである」(270)
- 「さて、人は皆自分自身についてこう語る：私は、私自身の痛みからのみ、痛みの何たるかを知るのである！——そこで、人は皆或る箱を持っている、とし

よう。その中には、我々がかぶと虫と呼ぶ或るものが入っているのである。しかし誰も他人のその箱の中を覗く事は出来ない。そして、皆、自分自身のかぶと虫を見る事によってのみかぶと虫の何たるかを知るのだ、と言うのである。——ここに於いて、人は皆夫々の箱の中のものは絶え間なく変化している、と言う事すら想像可能であろう。——さてしかし、このような人々におけるかぶと虫という語が、それでも彼等に於いて、有効に使用されるとすれば、どうであろう？——そうであるとすれば、かぶと虫というその語のその使用は、或る物の名前としての使用ではない。箱の中の物は、そもそも——或るものとしてすら——その言語ゲームには属さないのである：何故なら、その箱は空っぽですらあり得るのであるから——その言語ゲームは、箱の中の物を素通りする事によって、短絡させられる事が可能なのである：箱の中の物は、たとえそれが何であれ、無くされ得るのである。即ち、こうである：もし人が、感覚の表現の文法を対象とその名前というモデルに従って構成するならば、その対象は、無関係なものとして言語ゲームの考察から抜け落ちるのである。」(294)

つまり、私秘的な感覚である私の痛みを、この箱のかぶと虫に喩えるのです。このカブトムシは、一意的でなく常に変化していたとしても、また、そのものが本当は存在しなかったとしても、痛みという語の使用、痛みの言語ゲームは成立するのです。ですから、痛みという内的実体の存在、その名前としての痛みという語、という言語モデル（世界モデル）は、捨てる事が出来るのです。

感覚語の場合でも、実際に存在するのはその応用、使用の実際です。応用に先立つところの、例えば、痛みはありません。あるいは、痛みはないのではなく、応用、使用としてあるのです。にもかかわらず、先立つ内的なものとして例えば痛みが要請されるのは、次の理由によります。

- 「しかし、或る（色を示す*）語でひとが、自分が今持っている視覚印象を意味すると信じたくなるのは、・・・その時私はその色に沈潜しているのである。」(277)
- 「我々が哲学するとき我々自身の中を覗くならば、しばしば我々には、その種の映像が見える。それらはまぎれもない我々の文法の具体的表現である。それらは事実ではなく、言わば、語法の図解なのである。」(295)
- 「如何にして人は、これは赤い、という事を認識するのか？——私は、先ず、

これはこれである、と言う事を見；そして次に私はこれは赤いと呼ばれると、
という事を知るのである。——（君は、繰り返し繰り返し、話を内的な直示定
義の方に持って行く）」（380）

- 「私が私の感覚を同定するのは、勿論基準に基づいてではなく、私が人々と同
じ表現を用いる事によってである。しかし、それによって感覚に関する言語ゲ
ームは実は終わるのではなく、始まるのである。」（290）
- 「人が問うべき事は、想像とは何か、或いは、人が或る事を想像するとき、そ
こで何が起こっているか、ではなく、想像と言う語は如何に用いられているか
である。」 370
- 人は、或る語、例えば考えるという語、がいかに機能するかという事を、予め
推測する事は出来ない。人は、その語が現実に用いられているその使用をじっ
くり見て、そこから学ばねばならないのである。しかし、この学習には、それ
に立ちはだかる先入見があり、それを取り除く事は困難なのである。」（340）
- 「考えるという語を道具と見なせ！」（360）
- 「君は痛みと言う概念を、言語とともに習得したのである。」 384
- 「内的事象は外的基準を必要とする」（580）
- 「しかし、彼がその体系を突然理解したとき、彼について彼はその体系を理解
した、と言う権利を我々に与えるものは、彼がしたそのような体験ではなく、
その下で彼がそのような体験をした状況なのである。」（155）
- 「内的事象は外的基準を必要とする」（580）

確実性について

このようにして、後期ウィトゲンシュタインにおいて、対象世界は、語の使用と
して、言語ゲームの中に吸収され、概念は、家族的類似のこととして、その実体性
が否定され、境界が動きうる、柔軟なものになりました。普遍的なものとしての規
則は、行為を必然的に決定するものではなく、決断、従うこと、根拠無し
の行為として、それに伴うアプリアリな普遍性、必然性は否定されます。自我に
内在的な、様々な心的なことがらも、それらは、応用があるについては本体
があるはずだとして、自我という内的、私秘的な世界に作られた仮想であり、
あるのは現実、応用形態のみということになります。語の使用にしても、家
族的類似にしても、従うこと

としての規則にしても、心的と呼ばれる様々な行為の応用形態にしても、これらはすべて、生活の中のことがらです。生活の中で、使用の中で、適用の中で、応用の中で、ことがらを扱うというのが、後期のウィトゲンシュタインであることとなります。

ここにおける論理は、「Bは先立つものであるところのAによる」という、通常の思考方式の逆転です。この逆転に従えば、先立つものAは、もしあるとすれば、Bによって説明されるものになります。これは、唯名論、行動主義にも共通する論理です。唯名論は実念論つまり普遍的なものによって個物を説明するやり方に対する逆転であり、行動主義は心的なものに基づいて行動を説明するやり方に対して、行動によって心的なものを定義づけようとしています。ウィトゲンシュタインがときに唯名論的に見え、行動主義的に見えるのは、このことによります。

一般論として、先立つところのあるものを否定するには2つの方法があります。一つはそのものが含まれる体系の矛盾を指摘することです。そこに含まれるパラドックスの提示です。『哲学探求』にパラドックスの指摘は数か所に見られますが、ウィトゲンシュタインはこの道を必ずしも第一義的には取っていません。もう一つは、そのことがらの成立の由来を述べることです。成立の過程が具体的に示されることによって、そのもののアプリアリ性が消えるわけです。『哲学探求』で主に行われるのはこちらです。

この筋道に於いて、Aが否定された後に残されたBには、2つの特性が考えられます。一つは、与えられたまま、ありのまま、とでも言うべきものです。これは、ウィトゲンシュタインにおいては、生活様式、応用、適用としてとらえられました。もう一つは、ことがらの規約性、つまり、無根拠、出発点、決断の面です。これらのことは、『哲学探求』でももとより触れられていますが、むしろ強く打ちだされているのは、最晩年の著作『確実性について』(“Über Gewißheit” 1949-1944 邦訳、黒田亘訳『確実性の問題』大修館)です。以下、この著作を中心に、この点を見てみます。以下、引用と番号はこの書によります。

ウィトゲンシュタインは、『確実性について』の議論を、ムーア(G. E. Moore 1873-1958)の論文「常識の擁護」に刺激を受けて始めます。ムーアは、例えば「ここに一つの手がある」「大地は私の誕生以前から存在していた」などを確実な知識であるとしませんが、このことを、「・・・を私は知っている」という形で示しました。

ウィトゲンシュタインはこの「知っている」の意味を検討します。そして「知っている」は「心的な過程や状態に関する問題」(230、『確実性について』の番号、以下同じ)ではないとします。ムーアの誤りは、「私は知っている」という命題を「私は痛い」と同じような、疑う余地のない表白として考察したところにあります。もしそうだとすれば、私にそう見えることから、事実がそうである事が帰結してしまうこと(2)になります。したがってこのやり方では確実な知識の存在を示すことはできません。

こういった仕方での知識の基礎付け、根拠づけは、あることからの真偽をあらかじめ固定されたものとしておいて(例えば対象との対応によって)、そこまで我々の知識を下して行き、それによってその真偽、意味を確定し、つまり、確実性に到ろうというのですが、「ある命題が端的に真として直観されることがその終点なのではなく」(204)、「知識は一定の思考過程を経て意識的にその確信に到達する」(103)ようなものでもありません。そうではなくて、命題の意味を決めるのはまたしても、役割、使用、応用、言語ゲーム、生活なのです。

- 「ある命題の偽であることが後になって証明されるかどうかは、私がこの命題にあてがう役割によって決まることである」(5)
- 「命題は用いられることによって意味を持つ」(10)
- 「あそこに椅子がある、ドアがある、と私が知っていること、あるいはそう確信していること、それを教えるのは私の生活である」(7)
- 「言語の意味はその使用法である」(61)

意味がこういったものならば、いわば絶対的な意味での確実性は存在しません。しかし、確実性がないわけではありません。確実性が存在しないことは、そこに疑いが存在することと同じですが、絶対的な意味での疑いもまたあり得ないからです。何故なら、疑いもまた言語ゲームの中で成立することだからです。したがって、疑いの前に言語ゲームの成立がなければならぬわけです。ところが、疑いの言語ゲームは、確実性を前提としなければ成立しないのです。

- 「全てを疑おうとする者は、疑うところまで行きつくこともできないだろう。疑いのゲームはすでに確実性を前提としている」(115)
- 「すなわち、我々が立てる問題と疑義は、ある種の命題が疑いの対象から除外され、問や疑いを動かす蝶番のような役割をしているからこそ成り立つのである。」(341)

- 「或る一点で誤りを想像することもできなくなる」(54)
 - 「疑いは次第にその意味を失っていく」(56)
 - 「人間はある状況において、決して誤ることができない」(155)
- つまり、言語ゲームが成立するためには、次のようになります。
- 「ある種の命題に関しては、その命題に対して疑いをはさむ余地が全くない。我々の探求の全体がそういう仕組みになっている、と言えないだろうか。」(88)
 - 「全体を疑うことをしないというのが、そもそも我々が判断する仕方であり、したがってまた行為する仕方であるのだ。」(232)
 - 「ある種の命題はまったく疑いをまぬがれていなければならない。」(308)
- 言語ゲームを成立させる基盤としての確実性、これが新たな確実性の概念になります。しかし、もとより、この新しい意味での確実な命題は、事前にその種類が確定していて、いつも変わらないわけではありません。どれが確実な命題であるかは全体の中で決められてきます。
- 「我々が何事かを信じるようになるとき、信じるのは個々の命題ではなくて、命題の全体系である。」(141)
 - 「明証的なものとして受け入れられるのはひとつひとつの公理ではなくて、体系である。すなわち、帰結と前提とが互いに支え合うようなひとつの体系である」(142)
 - 「私はすでに、自分が抱懐するあらゆる信念の根底まで達した。だがこの基礎はまだ家の全体によって支えられている、と言っても言い過ぎにはならないだろう」(248)
- さらに、確実な命題は変化します。
- 「経験命題のかたちを具えたいくつかの命題が凝固して、固まらずに流れる経験命題のための導管となるのである。この関係はときに応じて変化するのであって、流動的な命題が凝固したり、固まっていた命題が逆に流れ出たりする。」(96)
- それでは、こうした確実な命題の実体は何でしょうか。
- まず、第一に、それは信念の基盤です。
- 「これが意味しているのは、無条件にその信念にしたがって行動し、決して迷うことがないということではないか。」(251)

- 「確実な証拠とは、われわれが無条件に確かであるとみなす証拠である。われわれはそれに基づいていささかも疑うことなく、安心して行動する。」(196)

第二に、決断です。

- 「その命題は真または偽である、とは、それを受け入れ、あるいは却ける決断を下す事が可能でなければならないということを意味するだけである。こうした決断の根拠がいかなるものであるかは、その際の論点ではない。」(200)

第三は、根拠なき行動様式です。

- 「私は勿論、人たるものはそのように行動すべきだとはっていない。事実としてそのように行動する、と言うだけである。」(284)
- 「われわれは地球が丸いことを知っている・・・(君はそのことをどうして知っているのか) ——そう信ずるのだ」(291)
- 「われわれは地球が丸いということに満足している」(299)
- 「私は自分の行動の根拠を示すことができないということである。敢えて試みれば、根拠はいくらでも挙げられようが、そのうちどれをとっても、基礎づけられる当の物ほど確実ではないのだ。」(220)
- 「私は自分の意志で何かを疑う事ができるだろうか。」(221)

最後に、それでは、それらの命題は具体的にどのようなにして決められるのでしょうか。そのことにもアプリアリな根拠は考えられないのであって、それらは一種の伝統あるいは引き継いだものなのです。

- 「私が現にその正しさを確信しているという理由で、それが私の世界像であるわけではない。これは伝統として受け継いだ背景であり、私が真と偽を区別するものもこれに拠ってのことなのだ。」(94)
- 「私は子供のころから、判断の仕方をこうして学んできた。これがすなわち判断である、と。」(128)
- 「この場合も他人に調子を合わせた反応であることは勿論である。しかし他人に合わせるのはこの私なのだ。」(281)
- 「私はそう信じている。これらの知識の総体は私に伝承されたものであり、私にはそれを疑う理由はなく、反対に無数の経験がそれを確認している。」(288)
- 「それはわれわれにとって絶対に確かであるとは、ひとりひとりがそれを確信するというだけでなく、科学と教育によって結ばれた一つの共同体にわ

れわれが属しているということなのだ」(160)

- 「子どもは大人を信用する事によって学ぶ。疑うことは信ずることのあとに来る。」(160)

結局、ムーアが「私は知っている」と述べた命題は、知るという内的過程の絶対性によって保証されるものでもなく、検証済みの経験命題としてそのような意味で根拠づけられるのでもなく、知識が現に成立しているための条件として、無根拠に、信念、決断、行動様式として成立し、共同体の中で引き継がれて行くものなのです。無根拠に、しかしないのではなく、ありのままとして存在している、生活の中に、そういうことになります。

(3) ポパー

K. ポパー (Karl Popper 1902–1994) は、科学の方法とは何かを中心テーマに、帰納法、反証可能性、科学・非科学のデマーケイション、確率論の基礎付けなどの問題を扱い、哲学的立場としては、ウィトゲンシュタインや論理実証主義の周辺にしながら、それらとは、ある距離をとっていました。そして、1960年頃以降は、さらに急進的に、旧来の哲学に共通した前提としての、いうところの閉じた世界への志向を、正当化主義と呼んで、それを暴き出して、否定します。ポパーのいう正当化とは、何らかの形で最終的真実あるいは存在を認め、それによってすべてを根拠付ける立場のことです。ポパーはそれに対して、非正当化主義、進化論的認識論、汎批判的合理主義、非決定論、批判理論などを主張します。また、ポパー門下として、共に議論し、それらをさらに展開したのが、W. バートリー (W. W. Bartley – 1990) でした。両者によりながら、これらポパー派による、旧来の哲学の前提を否定する論法と、そこに出てきた新しい世界の何であるかを、以下見てみます。

反証可能性

私たちが科学と呼んで承知しているものは、17世紀初頭のいわゆる科学革命を出発点とし、19世紀末までにある形で完成した科学的知識とその方法論、いわゆる、近代科学とよばれるものです。近代科学は実証主義を本質とすると言われます。実

証主義とは、対象を知るのに、事前の思い入れ、つまり、こうあるべきだとか、こうあるはずだとかいうのを徹底的に廃して、感覚知覚による情報、具体的には、実験観察によるデータから出発する、あるいは、それらを最終的な根拠、与件とするという立場です。したがって、科学法則も、最初から与えられているものではなく、データからある手順で導かれるものでなければなりません。ここで、個別である観察知覚によるデータから、普遍である法則を導き出す道筋として承認されたのが帰納法でした。普遍である法則は、帰納法を経由することによって、正しいものとされる、つまり、正当化されることとなります。

しかし、帰納というこの個別から普遍への道筋の正当性については、旧来から、ヒュームによる批判がありました（ヒュームの問題という）。ヒュームの立場は、個別から普遍を導き出すことは、論理的にはできない、したがって、法則は正当化されない、だから、帰納法は法則を正当化する手段としては認められない、法則は、あるとしても、便宜的なもの、慣習に過ぎない、こういうことでした。これに対してカントは、科学にとまなう最も原則的な法則を、超越論的立場から、知識（認識）成立の必要条件であるとして、正当化しました。一方、今日の現場の科学は、帰納法の正当化の問題は棚上げし、かといって、超越論的立場はとらずに、法則を仮設として、いわゆる仮設演繹とよばれる手続きをもって、その方法としています。具体的には、仮設として法則をまず立て、それを認めたときにそこに成立するはずである（演繹される）事象を、予想事実と名づけ、その予想事実が現実のデータと符合するなら（検証）、それによって、仮設である法則の仮設性を廃棄し、正しいものとして認めます。

ポパーは、この問題について、別な見解を取りました。ヒュームの批判はもつともであるから、帰納法は論理的には受け入れられない、しかし、一方、仮設演繹をとると、理論や法則の身分が本質的には仮設（それはデータと直接結びついていない）になってしまい、理論と実在との結びつきが消えてしまう、これも受け入れられない、そこで、論理的に妥当で、かつ、実在と本質的な結びつきを持ちうる方式として「反証可能性」を主張します。（1）は帰納法、（2）は仮設演繹、（3）は反証可能性として、これらを図式で示すと次のようになります。ここで、 d_1, d_2, \dots, d_n は個々のデータ、 R は法則のこととします。

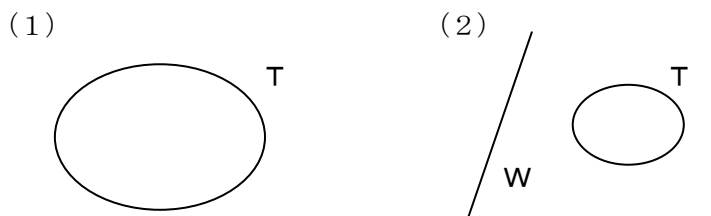
$$\begin{array}{ccc}
 (1) & (2) & (3) \\
 d_1, \dots, d_n & R \rightarrow [d_1] & R \rightarrow [d_1] \\
 & [d_1] & \text{not}[d_1] \\
 \hline
 R & R & \text{not } R
 \end{array}$$

解説すると、どの立場でも、法則は全称命題であって、すべてのデータについてそのことがらが成り立っているという構造を持ちます。(1)は、帰納法の図式です。有限個のデータから、法則が導き出せるとしています。(2)は、仮設演繹の図式で、表面的には次のことを言います。ある法則からある事象(あるデータ)が導かれることが、論理的に確認された(第1の式)。次に、そのデータの成立が確認された(第2の式)。そのことによって、法則を認めてよいというのです(第3の式)。しかし、論理学の推論としては、これは、後件肯定の誤りを犯しており、正しいとはいえません。この図式の意味するのは、むしろ、次のことです。あるデータが与えられた(第2式)。そこで、そのデータが導き出されるような、法則を仮設として作り上げてみよう(第1式)。それができたら、仮設として、その法則を認めることにしよう。こういうことです。(3)が、反証可能性の図式です。ある法則からあるデータが導かれることが、理論的に確認されたとします(第1式)。しかし、実験的に、そのデータが否定された(第2式)。それによって、その法則の否定を認めることができるというのです(第3式)。この推論は、否定式と呼ばれ、論理学的に正しいものです。つまり、(1)(2)の推論は論理的に正しくないから、論理的に、データの肯定から法則の肯定を導くのは、この範囲ではできません。しかし、反証可能性のように、データの否定から法則の否定を導くのは、論理的に正しい、ポパーは、こういう形でのみ、実在(データ)と普遍(法則)は結びつくのだと言うのです。だから、理論の肯定は、(2)のように仮設としてしか出来ませんが、理論の否定は真実として導き出せます。ポパーはこういった図式で法則の否定を導きだすことを「反証可能性」とよび、科学は、実は、帰納法が目指したように、法則(理論)の肯定を目指すのではなく、法則(理論)の否定をする働きをもつもののだと言うのです。

ここで、法則(理論)と書きましたが、理論は、通常、複数の法則と、その科学に特有な理論語と呼ばれるもの(例えば力学ならば、力、重さ、速さなど)からなります。ですから、理論と呼ばれるものに対しても、同じようなことが言えます。

普通、科学は、法則の発見あるいは確認、つまり、法則の肯定を目指すもので、そのことは、実験結果、つまりデータ（の肯定）によって保証される、そのように思われています。だから、実験結果（データ）は、法則を肯定するのではなく否定するために用いられるのだとするポパーの立場は、理解し難いものです。ポパーにしたがえば、私たちが、科学に期待するのは、この世界がこういう法則（理論）の下にあることではなく（そのことは、論理的には導き出せないから）、この世界では少なくともこの法則（理論）は成り立たない、それ以外のあり方をする、ということだけになります。そして、この場面で、私たちにとって意味あるデータは、あることが成立していないという否定的データ、つまり、反例です。

以上のことは、分かりやすく言えば、次の図のようになります。



通常の場合、今、Tという法則（理論）を肯定した（認めた）とします。ということは、私たちはTという法則のもとに生活するということです。そのようにして、いわば、私たちの生活を、自ら受け入れた法則（理論）という閉じた空間の中に置くことによって、自分の生活を確実なものにしていくわけです。それが正当化論であり、通常の場合です（図の（1））。しかし、ポパーの場合は、Tという法則を否定するところから科学（法則、理論）を出発させます。Tが否定されたことは、Tから出て、私たちの生活を、Tの長円の外のWの空間、つまりT以外の領域に置くことです（図の（2））。その際、分かっていることは、Tが否定されたということだけです。飛び出した、このT以外の領域がいかなる法則のもとにあるかは、それがTでないことを除いては不明です。しかも、Tを除いたWの領域は、無限に開いた空間ですから、その意味でも、確定できません。そうではありますが、そこには、Tではないとしても、領域は存在しますから、何もない（虚無主義）ということにはなりません。その意味で、ポパーは实在論者です。そういった状況下で、私たちは、新たに、Tと別な仮設 T_2 を作り、それが反証されるまで、その基に生活し、 T_2 が反証されたら、新たに仮設 T_3 を作り、この過程は果てしなく続くこと

になります。これは、科学方法論の問題ですが、同じ構図は、私たちの生活しているのが、無根拠、不分明、混沌の世界とするならば、それに対しても通じます。

非正当化

帰納法は、論理的には難点がありますが、現実生活では、この論法を用いる場面は多くあります。現実には、帰納法は、法則や理論を、データあるいはその奥に隠された実在によって正当化する分かりやすい道筋といえます。ですから、帰納法に論理的な難点があっても、それが従うところの実在による正当化という視点が捨てがたく、これまで、帰納法への様々な弁護が試みられてきました。これが「帰納の問題」とよばれるものです。

ポパーは、帰納法は正当化のための一つの方法であるから、帰納法擁護の裏には、正当化主義があると言います。したがって、正当化が不要となれば、帰納法も不要になり、帰納の問題は、そういった形で解決されることになります。むしろポパーはこの点の考察から、正当化主義の否定にたどり着いたのです。

正当化されたとは、根拠を持つということです。その点から、バートリーは、正当化の立場は、次の3つのどれかに陥るとします。正当化のトリレンマです。ここで、その著『非正当化主義—ポパーとウィトゲンシュタイン』（小河原誠訳、『ポパー哲学の挑戦』、未来社）によって、その議論をみてみます。トリレンマとは、

- 1) 無限後退 aの根拠をbに求める。しかし、bも根拠付けられなければならない。そこで、さらにcを要請する。これは無限に続く。
- 2) 論理的循環 aの根拠をbに求める。そして、bの根拠をaに求める。
- 3) 正当化の打ち切り 正当化の連鎖を、何かの理由をつけて、任意に切ってしまう。

このトリレンマを前にして、正当化について、次の3つの態度がでてきます。

- 1) 懐疑論 無限後退をみて、正当化について懐疑に陥る。正当性と非正当性の区別があるのだろうか。区別の基準は何か。
- 2) フィディズム 信仰主義という。最終的な根拠を、それ以上遡らないで、(信仰として)認めてしまう。
- 3) 古典的合理主義 知識の源泉として、感覚・知覚と理性に権威を持たせて、そこで無限後退を止める。

これらが、これまでの哲学の中での、正当化についての扱いです。

ポパーは、帰納法を正当化しようとしても、困難が生じるだけで、帰納の問題は解決しないとします。帰納法は、正当化を求める問題の解答の一つとして、正当化のやり方の一つとして、出てきたものだからです。そこで、ポパーは、正当化を放棄することによって、帰納の問題を終了しようとしています。正当化の要請がなくなれば、帰納法の意味もなくなってしまいます。そして、しかし、正当化が否定されると、そこには、これまでと違った、新しい世界が出てくることになります。

そうは言っても、それでは、正当化を求めない生き方、世界とは、どのようなものでしょうか。現在の私たちの生活、世界は、確実性を求める、真理を求める、根拠を求めるという、正当化主義のもとに成り立っています。正当化を否定した世界は、それ故に、分かりにくいものになります。

正当化とは、記述しよう、肯定しようという志向でもあります。その点で、バートリーは、次のように言います。後期のウィトゲンシュタインも正当化を否定した。確かに、先験主義による根拠付けの試みを、言語ゲームの無根拠性や、その多様性の中で、それ自体としては否定しているから、その通りである。しかし、ウィトゲンシュタインあるいはその後継者は、正当化は否定したが、そこに、合理主義の限界を見ただけで、そこで止まり、後は、現状の様々な言語ゲーム、あるいは、ことからの記述、つまり、言語分析に向かうだけで、そこに新しい世界、新しい論理の提示はなかった。これに対して、ポパーは、強引な肯定でなく、かといって淡々とした記述でなく、批判を、正当化に代わるものとして出してくる。批判とは、テストし、反証を試みる過程のことである。そのように言います。

批判理論

普通の言い方では、あることからの批判とは、そのことがらが正当であるかどうかの吟味です。ことがらが正当なものとして了解されたところで、批判は終了します。批判も正当化主義の中にあると言えます。それ故、批判のための論法は、「aならばb」と「a」の正しさから、「b」の正しさを導き出すことによって、bを正当化するという、いわゆる、演繹法（ここでは肯定式）になります。したがって、bが正当化されるためには、「aならばb」の論理的妥当性と共に、事前に「a」が正当化されていなければなりません。これが根拠付けということですが、そこには、

根拠の無限後退という、前項で述べた困難が生じます。その根拠の無限後退を有限個の事象とかデータというところで止めようというのが帰納法ですが、そこには論理的難点がありました。これに対して、ポパーは、それらとは違った形で、批判というものを主張するのです。

第1に、批判を、最初から、正当化と無関係なもの、正当化とは別なことがらとして扱います。それ故、正当化が否定されても、ことが終わってしまうのではなく、批判は正当化と独立ですから、正当化としてではない批判という新たな地平は残ります。合理性との関連で言えば、これまでのように合理性をもって正当化のこととすれば、正当化の失敗は、合理性の限界を示すことになりませんが、合理性を、正当化のための論法ということではなく、合理性を、旧来のように、論理に従うことだとか、根拠づけることだとか、狭く決めつけずに、広く、合理性とは批判のことだと、批判をもって合理性と定義づければ、正当化が否定されても、合理性は正当化の道具ではなく、批判それ自体のこととして、存在します。合理性の定義が変わるので、ポパーはその立場を、批判的合理主義とよびます。

第2に、正当化が、これまで、論法として、肯定式や、帰納法をとったのに対して、批判の論法は、反証という形をとります。否定式の使用です。「aならばb」と「bの否定」から、「aの否定」を導き出すわけです。正当化が肯定的な議論なのに対して、ここでは否定が基本的役割をします。一般には、「aならばb」という形の命題があったとき、aは普遍命題、bは個別命題になります。ですから、演繹による正当化は、普遍から個別への方向性をもちます。ポパーの論法は、演繹によりながら（ここでは否定式）、個別の否定から、普遍の否定へと、否定的にはありますが、個別から普遍への方向で進みます。個別から出発できることは、ある意味で実在論をとれることです。反証という論法では、普遍がいつも否定されるべきものとして扱われます。しかし、それは、否定される前は、仮設としてではあっても、普遍が存在したことを意味しますから、普遍が存在しないというのではなく、普遍は、常に、最先端に、仮設としてあることになります。帰納法も、個別から普遍に到らうとするものです。ただし、帰納法では、そのことを、肯定的に実行しようとしません。しかし、それは論理的に認められません。

第3に、批判は、ことがらの否定ですが、ことがらを否定することは、先に示した図を参照してもらえば、否定されたことがら (T) の外の世界 (W) に進むこと

です。しかも、Wは、開かれた、無限の世界です。従って、否定の操作は、つまり批判は、無限に続くこととなります。それに対して、正当化論のもとでの肯定的追及は（つまりTの承認は）、その外の無限の世界を放棄して、閉じた、有限の世界を確立することですから、ことがらはそこで終わりになります。ここに大きな違いがあります。さらに、正当化を放棄した上での批判は、批判自体も正当化されたものにはなりませんから、つまり、批判自体も、終わりがなく批判に晒される、そういうこととなります。

第4に、正当化を破棄してありますから、批判は、可謬的、過程的であり、Aは無限の世界だから、永続的なものになります。

かくて、すべては批判に晒されている、だから、ことがらは常に仮設として存在するのみ、世界にも我々の思考にも終着はない、そして、世界は常に過程的、可謬的である、こうなります。

進化論的認識論

認識論とは、世界がこのようなものとしてあるのは、それは私たちがそれについて知った結果としてである、その上で、私たちはどうやって知ることかという問題です。すると、そこに、知られる対象である世界と、知った結果である知識の2つがでてきます。世界と知識、これはまた、微妙なニュアンスを含んでいるいろいろな言い方をされますが、ここでは、前者を、「存在（実在、真理）」、後者を、「知識（観念、理論、認識）」と呼んでおきます。ポパーによれば、この二分、2つの世界は、本来二元論的にあるものではなく、正当化主義という旧来の哲学の前提から要請されて出て来たものなのです。

前にも述べましたが、もし知識というものが与えられていなかったら、この世界が何であるか全く分かりませんし、また、私たちの生活は、直接的には、対象ではなく、知識に反応して行われているのが実際です。その意味で、私たちに、最も直接に与えられているのは、知識としての世界だということです。正当化の要求は、この知識の世界を、根拠づけられた確実なものとしようということです。そのために、存在の世界が要請され、存在と知識という二元論が成立するのです。しかしながら、もし、存在と知識という2つの世界が、このように正当化を言うためにのみ必要だというのなら、そのためには、存在の世界と、存在と知識の結び付けが、い

わば超越論的にあるというだけが必要であって、その具体相、つまり、存在とは何であるか、知識とは何であるか、その結びつきである認識過程のあり方は、二次的な問題になります。認識の具体相はどうあっても、とにかく存在と知識、認識一般があるという保証さえあれば、それによって知識の正当化は可能になるわけです。こういった構成で、これまで哲学は考えられてきました。存在、知識、認識過程という二元論は、正当化論を成立させるための神話の如きものになります

正当化が否定されると、この構図も変わってきます。まず、この二分法は不要で捨てられます。この二分法は、正当化論によって要請されたものだったからです。正当化論や二分法が廃棄されれば、そこにあるのは、正当化論や二分法以前の世界であり、与えられたままの、存在も知識も一緒になった一つの世界です。具体的には、知識の世界であり、それは、すなわち、存在の世界で、両者は同じものの別称だということです。それらは、正当化されない知識や存在ですから、仮設ということになります。一元論的に、仮設としての、知識あるいは存在の世界が、目の前にある。しかも、ポパー流に言えば、批判に晒された形でとなります。

正当化を捨てて、一元論に立つ点では、後期ウィトゲンシュタイン派も、ポパーも、同じである、とバートリーは言います。しかし、やり方が違うのです。ウィトゲンシュタイン派は、いわば、実在を、知識（理論）に吸収させることによって、二元論を解消しました。すべては言語ゲームとみなされるわけです。ポパーは、知識（理論）を、実在に吸収させました。だから、ポパーは実在論を名のります。もともと、知識（理論）と実在の違いは次にあります。まず、知識（理論）の方は、例えば知識（理論）を言語ゲームなどとして捉えたときに、言語ゲームには根拠がなく、したがって原理的には何でもありで、その意味で拡散的です。それは作られたものだからです。それに対して、実在は、定義によって、作られたものとはされませんから、何でもありにはなりません。ある正当性を要求してきます。ただ、ポパーにおいて正当化主義は破棄されていますから、ポパーでは、実在といっても、常に批判に晒され、永遠に固定されないという、旧来の概念に従うものとは違った実在です。実在概念が、違ったものになっています。それ故、ポパーは自分の立場を、修正実在論と言います。

こういったポパーの一元論の枠組みの中で、それまで、二元論のもとで、超越論的なものとして事前に置かれたフレームワークや、知識を得る過程としての超越論

的なものとしての認識はどのように説明されるのでしょうか。そこでは、知識も理論も認識も、超越論的なものではなく、(ポパーのいう) 実在の中のものにならざるを得ません。フレームワークや、認識の過程は、旧来は、実在を超えた別の原理によるものされてきましたが、二分法や正当化論が破棄された上では、これは目の前の事々物々と区別されず、それらと同じ意味での実在(ポパーの意味での)であることになります。とすれば、そこでは、知識とは知識をうる具体的な過程以外にはありませんから、その過程が改めて、大切な意味をもつことになってきます。

このようにして、正当化主義を離れたとき、世界は、仮設としての、非確定な、非固定的な、常に変わり得るものになります。ポパーは、その変化の経緯を、進化論の枠組みで捉えます。進化論によると、変化の過程は、まず、何らかの「変異」が起こり、次にその変異が、他に受け入れられ(「自然選択」)、選択された変異が「再生産され、分散」していく、こうなります。知識も、認識の過程として(単に実在の写像としての超越論的なものとしてではなく) 実在ですから、同じような変化の過程を取るようになります。まず、新たな「仮設」が提出される、次に、それが、「批判的に選択」される、そして、それが「存続」し、「流布」される。そこには、経緯があるだけで、正当化はありません。これを「知識の成長」とポパーは言います。旧来は、知識は成長するものではなく、最終的には固定化された、正しいとされる、唯一なもの(正当化されたもの)でした。ポパーにおいては、知識は根拠付けられたものではなく、批判に対して開かれたものとしてありますから、事前に、超越論的に、正しい知識があるわけではなく、私たちにあって、現に今与えられている最新の知識が、いわば、すべてであることになります。これは、正当化論が事前に根拠を要求する権利主義だとすれば、帰結主義といえるかもしれません。ただし、ここで成長と言っても、法則に基づいた成長というような正当化されたものではなく、非正当化論的に捉えられなければならないのです。

3 世界論

旧来の実在論には、一般に、この世界は唯一で、同質なものであるという前提がありました。ポパーの新しい実在論は、正当化主義を取りませんから、この前提は必要でなくなり、世界は異質のもの集まりでも差し支えないことになります。ポパーは、世界を、世界1、世界2、世界3とよぶ3つの世界の総合とします。世界

1は、いわゆる、物質の世界で、物理的な対象や状態の全体です。世界2は、主観的な意識の経験の世界。知覚、感情、意志など含めて、心の世界、人間の世界といつてよいものです。世界3は、知的生産物がもつ客観的内容、広く知識の世界です。簡単に言えば、世界1は物体、世界2は意識、世界3は世界2によって生み出された知識の世界と言えます。

旧来の、世界は同質という前提の下では、世界1、世界2、世界3について、任意の二つは、残りの一つによって、説明あるいは正当化されなければなりませんから、実在するのはその中の一つのみとされました。例えば、世界1によって、他が正当化されると考えるなら唯物論ということになります。正当化主義の下では、根拠たる世界は、1つでなければならない、3つの並存はありえないのです。ポパーの新しい実在論では、世界2、世界3も、世界1と同じ意味で、存在性を主張できることになります。堂々と主張された多元主義といつてもよいものです。それによって、旧来の難問であった、知識の起源の問題、心身問題、還元主義の問題などが新しい視点から見直されます。特に注目すべきは、世界3の独立性です。知識は、確かに、人間の生産物ですが、ここでは、客観的存在物になります。客観的存在物だから、一度創出されたならば、それ自身の生命を獲得し、認識主体から独立に自立的に存在することになります。作られたものでありながら、独立してくる、例えば、クモの作った糸、鳥の巣のごときものだと説明され、客観的知識とよばれます。これらは、旧来は、人間精神の主観的内容とされていたものでした。

3つの世界の間には、もとより、相互作用があります。例えば、世界2は世界1を知覚し、世界2の意志は、世界1のあり方を変えることができます。世界2は、世界3の中に新たな問題を発見し発展させ(新しい技術のような)、世界2の意識は、世界3の知識にしたがって思考をします。ただし、例えば、世界3の新技术が、世界1に橋梁を作るような関係については、その間に、世界2としての人間が介在します。設計図(世界3)が、直接、橋(世界1)を架けるわけにはいきません。その他、いろいろなことが旧来とは違った視点から言えてきます。

世界3が世界2によって生み出されるのは、広くいえば意識の作用ですが、具体的には、言語が、大きな役割をしています。その点について、ポパーは言語に4つの機能を分けて理解します。

- 1) 表出機能 生物一般による、何らかの徴候、身体状態の表出

- 2) 信号機能 表出機能によって表出された状態が、他の個体に対して、信号となって、特定の反応を引き起こす
- 3) 叙述機能 世界の事態を記述し、それを情報として伝達する
- 4) 議論機能 推論する

1), 2) は世界 1 で可能ですが, 3) の機能は, 世界 2 を前提とします。そして, 世界 3 にも関係してきます。4) は, 世界 3 を前提とし, 世界 3 における出来事だといえます。

また, この 4 つの機能は, 本来, 最初から 4 つとして, そこにあったのではなく, 1) から順に進化の過程の中で, 成立してきたとみることができます。

さらに, 世界 1, 世界 2, 世界 3 についても, 正当化主義否定の下では, それらは, 事前に, あるべき姿で用意されていたのではなく, 順に生成されてきたと考えるべきです。正当化を離れた上では, あるべき姿というものはなく, ことからは, もっぱら, 生成してきた, 生成するものとして, 捉えられることとなります。このような意味で, 実在の世界は, 生成する世界, 進化の世界と理解されるのです。

非決定論

正当化が放棄されて出てきた世界は, ポパーにとっては, 非決定論の世界になります。そのことについて述べておきましょう。

決定論とは, この世界で, すべての出来事は, 前もって決められていたように起こる, そこにそれ自体の自由度はない, こういう主張です。最初に出てきたのは, 宗教的決定論でした。すべては, 神の意志によって決められているとされます。次に, 科学的決定論です。代表的な説明は, 19 世紀の物理学者ラプラス (P. S. Laplace 1749-1827) による以下のものです。「我々は宇宙の現在の状態を, 先行状態の結果として, また, 後に続くべき状態の原因として見るべきである。自然を動かしているあらゆる力と, 自然を構成するあらゆる対象の瞬間の状態を知りうるような知性を想定してみよう。この知性にとって, 不確かなものは存在しえず, また, 未来も過去も同じく, その眼に映っているであろう。」

これに対してポパーは, 科学的決定論を, 次のように, 科学の現場に沿った, 弱い定式化のもとに捉えます。「未来の任意に与えられた瞬間における任意の閉じた物理系の状態は, 初期条件を理論と結合させて, 計算結果を導き出せば, 任意に指定

された精度で、系の内部からでさえも、予測することができ、その際、初期条件に要求される精度は、予測課題が与えられれば、算出可能性の原理により、いつでも計算できる」。系の内部からというのは、系の外のいかなる情報も必要としないということです。あるいは、閉じ系だといってもよいでしょう。算出可能性の原理とは、決定論にしたがって、ある予測をしたとき、予測通りいかなかったとします。これは、素直には、世界は決定論的でないということですが、しかし、世界は依然として決定論にしたがっているが、予測どおりいかなかったのは、初期条件の観測において、データが不十分であったからだという言い逃れは可能です。つまり、資料が不十分だったからということです。そのことを避けるため、予め、どの程度正確なデータが与えられれば、正確な予測ができるか、要求される条件を、決めておこうというのがこれです。ラプラスの場合は、抽象的に完璧なデータを要求しています。しかし、現実には与えられるのは、具体的なデータですから、具体的データの上で、決定論を定義するためには、それぞれの場合決定論が要求するデータの精度を、後で言い逃れできないように、前もって言うておいて貰わなければならないということです。「理論は予測の不正確さを算出しておかなければならない。つまり、予測について任意に要求される精度が与えられたなら、理論は、その要求された精度で予測するのに十分な初期条件の精度を計算できなければならない」。

ポパーは、科学的決定論を否定することによって、決定論一般の不十分さを示そうとします。まず、科学における算出可能性原理の不成立を言います。つまり、初期条件はある限度を超えて、正確に測定できないと言います。量子論の不確定性原理を持ち出すまでもなく、古典的力学の範囲でも、初期条件を測定するには、そこに、観測装置を超えて、いろいろな条件が（本質的な雑音が）あります。観測だけで、観測するものではありません。次に、系の自己予測です。系は、ひとつの予測をすることによって、それ自体変わります。つまり、新たな知識が追加されることとなります。そのことの予測はできません。さらに、これに関係しますが、科学の中には、世界2、世界3に関係した言語機能の3) 叙述、4) 推論が入り込んでいます。ここにも決定論を離れた要素が存在することとなります。

非決定論をいうと、決定論の側からは、その立証が要求されますが、しかし、逆に、決定論の方の立証も不十分です。それ故、決定論を主張するには、決定論の陣営に、まず、立証責任があります。それができないとすれば、決定論は、ひとつの、

形而上学的仮定に過ぎないこととなります。とすれば、そこに、非決定論という選択も可能になってきます。その際、ポパーは非決定論をとるわけです。この非決定論は、世界は本来決定論的だが、我々には現実に正確な予測ができないというわけではありません。世界自体が、本質的に非決定論的だということです。つまり、世界は、本質的に、予測が不可能、何が起こるか分からない、そういうものだということです。それ故、写像的な意味での正しい知識はあり得ないこととなります。言ってみれば、我々は何らかの足場の上に安定して乗っているのではなく、雲の中のようなところに住んでいるのだということです。

ポパーの根本は、反証という、否定論法にあります。これは、先の図で言えば、Tを否定することによって、T以外のWの領域を示すというものです。T以外のWの領域は無限領域であって、境界がない、そして、Tでないということの他には、全く限定されていない、不確定な領域です。ポパーは、私たちが生きている世界は、Tではなくて、このT以外のWの領域だとします。そして、この世界のもう一つの特性は、常に、否定の可能性に対して開かれていることです。それを批判に対して開かれていると言います。固定された、不変の世界ではないということです。ただ、肯定と違って、何かを否定するには、そこに何かが必要ならぬ。何もないのに否定というわけにはいきません。ポパーが否定というときにも、そこにことはあります。ただし、否定されるものとしてそこにある、仮設としてあるということです。正当化主義は、Tを肯定して、T以外のWの領域を破棄します。したがって、私たちはTの世界に生きることとなります。肯定されたTは、限定された、有限な、その意味で閉じた世界です。ポパーの反証による否定論法（批判）は、正当化主義を否定して、T以外のWという、新しい世界を開こうとします。その世界は、限界がなく、認識は進化する過程となり、そこに特権的な存在物（旧来の実在のような）はありません。本質的に非決定論的な世界ということとなります。

ポパーは、帰納法の批判から出発して、自身が「開かれた世界 (open universe)」とよぶ、ここに達したのでした。

(4) 空観・唯識

私たちは、現実に、生活しています。同時に、その世界がどのようなものであるかについて、ある理解をもって生きています。その理解が正しいことを何らかのやり方で根拠づけたい(正当化)、そして根拠づけられた世界に生きたいというのが、旧来の哲学のひとつの動機でした。そのための道具立てとして準備されたのが、真理、存在、主観、理性、意志、普遍、因果、等、様々な概念でした。これに対して、根拠づけ(正当化)に批判的な陣営は、根拠づけは不要だとして、世界は、根拠に基づく、正当化された、アприオリなものではなく、無根拠、不分明な、作られた世界(捏造、仮構、言語ゲーム、仮設、・・・)である、そして、それで十分だということを示そうとします。

大乘仏教の中心思想である空観も、正当化の不要を論じるものです。その際の論理は、事物に実体性を認めると、世界の理解に、矛盾が生じる、従って、事物に実体性は認められないという背理法です。空観派の議論では、実体性は「自性」と言われます。自性とは、「それ自体で存在するもの、こと」あるいは、そういった本質を指し、『中論』では、「作られたものでないもの、他に依存しないもの」(15.2)などされます。事物に実体性(自性)を認めることから矛盾が生じた以上、この世界に、事物の実体性(自性)は認められないことになります。そういった、自性が認められない世界が、「無自性」「空」の世界とよばれ、空観派の追求の対象になります。分りやすく言えば、仮設(仏教では「仮」という)の世界ということです。空観派(3世紀～)に続いて現れた、唯識派(5世紀～)は、この仮設の世界を、「識」の世界として説明しなおします。識といっても、主観に内在する意識というわけではありません。外界のことを、識として捉え、それによって外界のあり方を説明しようとするものです。正当化を否定する空観の論理とは何か、そして、そこに出てきた新しい世界が、唯識という説明のもとではどのようなものになるかを、以下みてみます。

通常の世界

仏教は、歴史的に、あるいは、内容的に、3つに分けて考えることができます。

①積尊およびその弟子たちの仏教(原始仏教)、②紀元前3世紀以後に成立した部派仏教、③紀元後、部派仏教を批判してできたいわゆる大乘仏教です。このうち、部派仏教諸派は、この世界のあり方に対して、ある種、統一的な、理論的な説明をしますが、その世界認識は、色々あるにしても、基本的には、本書第2章、第4章で示した、私たちが日ごろこの世界をどのようなものとみているか、標準的見方に近いものです。それに対して、それを批判して、もう一つの見方を提示したのが大乘仏教、特に、空観派ということになります。まず、部派仏教の世界理解はどのようなものであったか、要点を述べます。

私たちの通常理解では、この世界は、個体の集まった全体でした。個体とは、この机、このペン、A君、B君などですが、しかしこれらが成り立つには、机、人間、美しさ、・・・など、概念が承知されていなくてはなりません。概念は普遍として、感覚を超えたものです。個体も概念も、この世界に対する区分けであり、分節と呼びました。仏教では、この分節を、個体と概念を区別せずに同類として、「法」と言います。そして、この分節を成立させる働きが、哲学では認識とか言語行動なのですが、仏教では「分別」(「戯論」)と言われます。

法は、独立した分節として、混じり合うこともない、変化することもない性質、自己存在性をもつとされます。「自性」とよべれます。

さらに、法は、他の法とのある関連、関係の中に(他の法を因縁として)成立するとされます。こういった他によって成立する、法や世界のあり方は、「縁起」あるいは「縁起生」(縁起によって成立したもの)とよべれます。初期には、縁起は、「十二肢縁起」と言われ、これは、ことがらの成立には必ず原因がある、法は原因・結果(因果)の連鎖の中に成立していることを主張するものでした。それをもう少し、一般化すると、ことがらは、原因だけではなく、一般に、他に依って、他との関係の中で成立するとなります。こちらは「相依性」と言われ、「此れある時に彼生じ、彼あるときに此れ生ず」などと表現され、「此彼縁起」など呼ばれます。

もう一つ、仏教では、すべてのことがらは、常態に止まらないと言われます。「無常」「諸行無常」と言うのがそのことの表現です。諸行というのは、成立している諸現象の意味で、無常というのは、常はない、生滅して止まらない、移り変わるという意味です。すべては縁起の下に成立し、縁起によって成立したものは、それ故に、無常であるということです。

空観

部派仏教のこのような教説に対して、法に自性を認めないのが、ナーガールジュナ (Nagarjuna 龍樹 150-250AD) の「空観」というものの見方です。部派仏教では、法は、分別（分節）に自性（自己存在性）が加わったものになりますが、このような分別と自性のセットである法から、自性を落とせ、否定せよというのが、空観の主張になります。なぜ、自性を否定しなければならないのでしょうか。その理由は、法に自性を認めると、法は自性によって、分別に対して独立した、分別より前に存在するものになります。それによって、分別（分節）は、根拠づけられた、正当化された、作られたものでない、固定されたもの、になってしまいます。釈尊の本来の主張は、こうした根拠づけへの要求（正当化）、つまり、法における自性の承認が、一切の苦の原因であるというにあります。本来、分別のみからなる、分別として成立しているはずの世界に、自性を導入した、それが、執着ということの根本的原因で、執着によって苦が生じるというのです。それ故、そこから逃れるためには、自性というものを何らかの意味で否定しなければなりません。それが空観です。

その否定のための論法として、ナーガールジュナが用いるのは、法に自性を認めると（法を自性とする）、世界の記述に矛盾が生じるという背理法です。自性を認めたことによって矛盾が生じたことは、私たちの世界は、自性を認めた、そのような形では成立していないということです。ナーガールジュナの主著である『中論頌』（『中論』とも言う）は、この矛盾の成立を、具体的に、様々な形で示します。この議論の一部は、次節に紹介します。

私たちの日常生活の根本的誤解は、分別に自性を張り付けて考えていたことなのです。通常、私たちは、そこにあるもの（法）に、確定性、固定性、内的根拠、自己存在性、（自性）を認めています。そのことによって、世界は分明なものになります。それが、世界が正当化されているということであり、そして、それによって成立する安心がそこにはあります。しかし、空観は、法はあるが、それは無自性だということです。自性とは、「作られたものでない、他に依存しない」ことでしたから、法が無自性とは、法は、「作られたものである、他に依存するものである」ことになります。この立場に立てば、法は、確定性、固定性、自己存在性を欠き、作りものであり、他に依存するものであり、分かりやすく言えば、夢、幻のごときもの、仮構、虚構、捏造だということになります。

つまり、空観によれば、私たちの目の前の事々物々が、通常理解と違って、夢幻、虚構だということです。ただし、それは、何もない、虚無ということではありません。分別（分節）と自性のセットである法から、自性をはずしても、そこには分別が残ります、分別のみの世界がそこに残るわけです。それが、自性は否定されても、何もないことと区別されて、分別として世界はあるということです。法はある、したがって何もないわけではない、しかし、自性は否定されている、だから、法は、通常言うような意味で「ある」のではない、無自性として、いわば第三のあり方を、そういうことです。無自性としてある、分別（分節）のみとしてある、分かりやすく言えば、仮設としてある、これが「空」です。『中論』の注釈家である、チャンドラキールティ（月称）は、自性は本来ない。本来ない自性を私たちが認めてしまうのは、眼病にかかった人は、目の前に、存在しない毛髪を、幻影として見てしまうが、眼病でない人にとっては存在しない、それと同じだと言います。

次に、縁起について述べておきます。『中論』には、「およそ、縁起しているもの、それを我々は空であること（空性）と説く。それは相待の仮設（縁って想定されたもの）であり、それはすなわち中道である」（24.18）とあります。「相待の仮設」は漢訳では「仮名」とされます。（以下『中論』からの引用は、三枝充恵著『中論偈頌総覧』第三分明社刊の三枝訳によります。）

縁起とは何でしょうか。仏教では、いろいろな形で縁起が説かれますが、ここでの縁起は、「相依性」、「縁って想定された」、「すべての法は、他の法との関係の中で意味を持つ」、「何か他によって成立する」、このような意味だと捉えてよいでしょう。

しかし、そこには問題があります。今、法 a が法 b によって成立した（a が b に縁って想定された）とします。例えば、火が燃えることによって火とされるように、右が左によって、成立するようになります。その時、a と b が自性を持つとします。すると a は b によらずに既に存在しますから、縁って想定されるという必要はありません。また b は独立した存在ですから、それだけで完結していて、本質的に他に干渉するものではありません。したがって、a, b に自性を認めてしまうと、縁って成立ということは不成立なのです。このことは一般的に言えば、a と b との関係（縁って成立も関係の一つ）が成立するには、a, b が自性を持つことは、否定的条件であるということです。日常、常識的には、関係は、自性をもった複数の要素があって、その後で、要素の間に成立するのが関係だとします。そのような場合は、要素

がすでにあるのならば、関係は余剰になります。しかし、縁起が要求する、「他によって成立する」という関係は、bなしにはaがないということで、関係が要素の成立に不可欠な条件になっています。縁起としての関係は、後者ですから、日常の常識的な関係とは違って、そこでは、要素が関係の成立以前に、自性としてあってはいけないことになります。事前にある要素からの構成でない関係、それに縁って要素が成立するような関係（縁起）とはどのようなものでしょうか。

これについて、筆者流に説明すれば、筆者は、第4章で、パラダイムA、パラダイムBについて述べました。分節は、パラダイムAの下では、個体と個体の集合として、固定化されたもの、正当化されたもの（いわば自性）として理解されました。一方、パラダイムBの下では、分節は、開かれた全体の中で、開かれた全体に依って成立するものとして、分節自体は否定されませんが、それに伴う固定性（ここでの言い方では自性）が否定され、仮設（ここでの言い方では、無自性、空）になりました。パラダイムBにおいては、開かれた全体とは、自性を持つ個体から構成される全体ではなく、出発点は開かれた全体の方にあり、そのことによって分節は仮設的なもの（無自性な分節）になります。それ故、開かれた全体とは、ここでの文脈に即して言えば、無自性な分節からなる無限の全体、言い直せば、無自性な分節からなる大きな関係性のことです。そして、その中に成立してあることが、縁起生になるのです。aがbに依ると言うときのbは、自性としてのbではありません。そうだとすると、aは出てきません。bは無自性なbであって、bが無自性なためには、開かれた全体が想定されていなければなりません。ですから、「縁って想定される」というときの、縁るものは、最終的には、開かれた全体のことになります。このことは、空（無自性性）についても同様で、自性（実体性、個性）が否定された分別（分節）が無自性とか空ですが、そういったことは、開かれた全体の中で理解され得ることがらなのです。したがって、縁起生も、空も、開かれた全体の中で可能なことがらであり、パラダイムBを受け入れて、パラダイムBの下で、十全に理解できることなのです。空観や縁起生は、パラダイムBの受け入れと同値であると言ってもよいでしょう。これについては、後にまた取り上げます

次のように説明されたりします。

- 『中論』の縁起とは、相依性のみからなる縁起である。相依性のみとは、ものは自ら生じたのでも、他のものによって生じたのでも、ともに存在するとこ

ろに生じたのでも、また、原因なく生じたのでもなく、相依性と言う意味での縁起によってのみ成立する。」(中村元『ナーガールジュナ』講談社、昭和 55)

- 「本体を固執する立場では因果関係も論理関係も成り立たない、ということである。本体をもったものの中にある依存関係を否定して、関係一般と言うものは同一とか別異とかの本体を持たないものの中にしか成り立たないと言っているのである。」(梶山雄一『空の論理』角川書店、昭和 44)

自性を認めるという正当化(根拠づけ)の要求を否定したところででてくるのが、無自性の世界です。その無自性の世界の上で、空(法が無自性ということ)にせよ、縁起(無自性のもとでの相依性)にせよ理解しなければいけません。あるいは、正確には、無自性の世界を、空とか、縁起とよぶということです。大切なのは、空や縁起ではなくて、正当化(根拠づけ)が否定されてある(無自性)ことです。空や縁起という考え方によって正当化を否定するのではなくて、正当化の否定の上に成立しているのが空や縁起そのものであるという順序です。

空や縁起は、正当化を否定したところ(パラダイムB)に出てくることから、正当化主義(パラダイムA)の上に、空や縁起を考えると、当然、矛盾してきます(その矛盾が『中論』の示すものです)。そこを誤解すると、空や縁起は、本来、矛盾している概念で、そこに意味があるというような、ミスリーディングな見解もでて来ます。

もう一つ、空観では、自性は否定されますが、空観を受け入れることによって、世界が特別なものになってしまうということではありません。私たちの世界の内実は分別(分節)ですから、自性が否定されても、世界は分別として、敢えて言えば、今と変わらず、そのまま残ります、ただ、そこで、自性は考えられていない、それだけのことです。空なる世界は、作られた世界であって、夢、幻と同じ種類の世界である、しかし、それは、自性が否定されたということで、私たちにとっては、今の現実と同じに、十分な確実性を持って、存在する世界です。ただ、無自性である、つまり、正当化(根拠づけ)が破棄されている、それだけが違うのです。

『中論』の論理

ナーガールジュナ(龍樹)は、その著『中論』で、空観の論理を、27章に渡って展開します。その一部をみておきます。以下のような議論をします。

私たちは、普通、何か動いていく（去っていく）とき、「去りつつあるものが去る」あるいは「去りつつあるものに去る働きがある」と主語と述語に分けて理解します。主語と述語に分けるとは、ことがらを、2つのものに分けて（2つの実体にしておいて）、そして、結びつけるということです。しかし、そこには、矛盾が生じます。次のようなものです。

- ① 去りつつあるものは、現に去ることなくしても、去りつつあるものになる、という矛盾。なぜなら、後半の「去る」がなくても、「去りつつあるもの」という中に、すでに「去りつつある」が成立しているから。
- ② 2種類の去る働きが出てくるという矛盾。なぜなら、前半の「去りつつあるもの」に含まれる「去る」と、後半の「去る働き」に含まれる「去る」の2つが存在することになってしまう。

同様な議論は、「去る主体が去る」という言い方にも当てはまります。以上は「観去来品第二」の議論です。変化を主語述語の表現法で扱った時の生じる矛盾と違ってよいでしょう。

関係に絡んで、例を挙げれば、「薪が、燃える（＝火）」という時の、薪と燃えるあるいは火との関係です。次のような難点が出てきます。

- ① 火と薪が同じであるとする、行為主体と行為が同じものになってしまう。別だとすると、火は薪を離れても存在することになる。
- ② 火と薪が異なる別物だとすれば、火は薪に依存しないことになるから、火は常に燃えているものになり、燃える原因を持たないものになる。
- ③ 燃えつつあるものが薪であると定義すれば、それはただそれだけで終わり、そのとき薪は何によって燃やされることになるのだろうか。
- ④ 火と薪が別物だとすれば、火は薪に到達しないことになる。だから、火は燃えないし、消えないものになる。あるいは、逆に、火は、望みのままに、薪に達することも可能になる。
- ⑤ 火と薪が相互に依存しあうというのなら、どちらが先に成立していて、どちらがどちらに依存するのか。
- ⑥ 薪に依存して火があるなら、薪はすでに成立している火を、再度成立させることになる。あるいは、火のない薪が存在することになる。
- ⑦ 他に依存して成立するようなものは、それがまだ成立していないときには、ど

うして、依存することがあろうか。もし、すでに成立しているものが他に依存するとすれば、あらためて他に依存することは奇妙である。

- ⑧ 火は薪に依存してあるのではない、火は薪に依存しないであるのではない。薪は火に依存してあるのではない。薪は火に依存しないであるのではない。
- ⑨ 火は他から来るのではない。火は薪の中に存在するのではない。

以上は、「可燃品第十」による議論をほぼすべて示しました。

矛盾や難点が生じたことは、そこでは、変化としての「去りつつあるものが去る」「去る主体が去る」と、関係としての「薪が燃える」の2つの当たり前のことがらが、実は成立しないことを意味します。もとより現実には成立していますから、そこに矛盾があるわけです。

この論理は一般的に言うと、こうなります。今、2つのもの、a、bが、ある関係のもとにあったとします。このa、bが自性をもって、独立した別々なものだとすれば（これを別異とよぶことにします）、そのときは、本質的には、関係というものが成立しません、なぜなら、その場合は、関係がなくても、a、bが存在するから、関係は後から付け加えられた単に余剰なものになるのです。私たちが、本質的な意味で、関係をいうときには、a、bがあつて関係が成立するのではなく、その関係なしにはa、bがありえないものとしての、関係でなければなりません。そこでは、a、bが、関係の中に取り込まれて、関係の中である意味で一つになっていなければなりません（これを同一とよぶことにします）。それが「去るものが去る」とか、「火が燃える」の成立です。しかし、一方、a、bが同一なものとして一致してしまうと、関係の具体的内容がなくなってしまう。関係とは、一方では、2つの異なった物の間に成立することでもあつて、別異を前提とします。

a、bに自性を認めると、これはその別異をいうことになります。一方、両者の関係をいうことは、それは両者の同一の主張です。従つて、自性を認めることと関係の成立は、別異と同一の両立を要求しますから、矛盾することになります。これを「一異の矛盾」とよびます。

この矛盾を避けるために、a、bの自性を認めないことにしようというのが空観の立場です。しかし、旧来の立場からは、そうすると、a、bの区別がつかなくなってしまつて、関係の具体相がなくなつてしまひ、関係自体も成立しなくなるのではないかと考えられるかも知れません。しかし、そこでは、ことがらは（法は）、分別（分

節)と自性のセットとして考えられていました。もし、このセットから、自性を抜き取っても、分別は残ります。その場合は、世界は、分別のみの総体となります。そこには、無自性な分別(分節)の間の関係として、自性抜きで、関係自体は成り立っています。「去るものが去る」も、「薪が燃える」もそのような意味での関係の成立なのです。そこには、自性が否定されていますから、別異は成立せず、矛盾は生じません。先の矛盾は、「去るもの」と「去る」、「火」と「薪」に自性を認めて、分けておいて、その上で両者を一つにしたことから生じたのでした。

空とか縁起というのは、分節から自性を抜くこと、あるいは、そういう世界に成り立つことがらですが、分節から自性を抜くというのは、日常的には(いわば、パラダイムAの下では)分り難いのです。本書の第4章で述べたこと、また、前項でちょっと触れたことに合わせて、筆者の見解を言えば、その点は、空観とか縁起とは、パラダイムBのことだとして説明すれば、解決するのではないか、あるいは、そこまで広げないと説明できないのではないかということです。むしろ、4章のパラダイムBの記述は、空観を念頭に書いたものです。そこでの説明と図にしたがえば、空観のもとでは、個体、関係、変化は、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱであることとなります。そして、パラダイムBの下では、それが本来の個体、関係、変化なのです。にもかかわらず、日常常識は、パラダイムAのもとに、個体Ⅰ、関係Ⅰ、変化Ⅰとしてそれぞれを捉えています。ⅠとⅡの間には矛盾が生じるわけです。したがって、空や縁起の理解のためには、パラダイムシフトが必要なのです。

唯識

上に述べた、自性が否定された(空なる)、分別のみの世界、縁起の世界を(私たちの言葉で言えば、開かれた全体、パラダイムBの世界を)、空観派は、自性に基づく通常的思考(私たちの言葉で言えば、パラダイムA)への批判として、否定的に示したのですが、唯識派は、その世界を、「識」による世界として、肯定的、積極的に、示します。識とは、知る働きをなすものというようなことですが、日本語の通常の話感では、認識作用、意識、こころ、観念など、知る働きがあったとき、どちらかといえば、主体の方に引きよせて解釈されます。分別という言葉についても、通常の話感では、そのような傾向があります。しかし、仏教思想理解の文脈の中では、もう少し客観の方に寄せて、知られた結果、知識というふうにとった方が適切

に思われます。したがって、唯識とは、この世界は、すべて、知識として成り立っている、そういう主張としてよいでしょう。分別のみの世界を、言い換えたものともいえます。その上で、その識である世界の構造を述べていこうというのが、唯識派の主張ということになります。

識とは、知られた結果として、目の前の世界のことでもあるのですが、そこに、識が、知識が成立しているについて、識には、2つの面が指摘されます。第一は、知識の対象、第二は、それを成立させている道具立てです。前者を相分、後者を見分と言います。たとえば、目の前にコップがあるとします。すなわち、コップという識が成立しています。そのとき、相分は、目の前のコップのことで、見分は見る働き、眼になります。その2つが相応じたところでコップという識が成立します。ただし、これらはすべて、識の中でのできごととして解釈されます。

唯識説に従うと、通常の私たちの世界は、まず、感覚（視覚、聴覚、臭覚、味覚、触覚）による知識として成り立ちます。これを、唯識では、5つに分けて、それぞれ、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、合わせて、前五識といいます。例えば、眼識として、私たちの視覚による世界は成立しているということです。しかし、五識だけでは、この世界の説明として、不十分です。一般的に言って、思考活動の結果もこの世界の構成要素です。抽象、推論、記憶などによって成立する知識があります。これを意識（第六識）といいます。意識の相分は法ということになります。意識は前五識と別に働くこともありますが、多くの場合、複合して、同時に働きます。感覚・知覚・思考による世界が世界のすべてだとする場合は、これで十分かもしれませんが、仏教は、私たちが生きている世界全体を扱おうとしますから、これで全てではありません。

例えば、目の前のコップ、これは眼識の相分、意識の相分として、その範囲では、いわば、中立的なものですが、それを、通常、私たちは、自分のものとして、盗られたり、壊されたりされたくないものとして、捉えています。そのものへの執着をもって捉えるということですが、これもまた、現実にある識といえます。この私の持つ執着心、我執と言いますが、このような識の成立する源、我があるという思量、これを、未那識として、これまでの6つの識に加えます。これは、我見、我癡、我慢、我貧をともなう識であるとされます。

ところで、一方、世界は生成変化していくものでもあります。特に仏教は世界を

そのように見ます(無常)。そのことの説明が、これまでの7つの識ではできません。そこで、そのために、唯識では、もう一つ、阿頼耶識(第八識)といわれるものを、7つの識に加えます。これが唯識思想の特徴になります。阿頼耶とは、蔵という意味ですが、阿頼耶識は、世界の一切が、この中に蔵せられ、結び付けられ、そして、すべてを生じさせる識として、説かれます。阿頼耶識の中には、私たちの身体、そして、環境世界(器世間)がすべて入っています。それを末那識は、我執のもとにとらえ、意識はもの(法)として捉えます。それ故、この範囲では、分別の世界はすなわち阿頼耶識の世界だといってよいかも知れません。

ところが、唯識派は、世界の生成変化を説明するために、阿頼耶識の内容として、もうひとつ、「種子(しゅうじ)」というものを考えます。これは、この世界が、(唯識説によれば)識の世界が、どのようにして今あるように成立しているかを説明するものです。阿頼耶識の現在あるあり方を「現行」といいます。種子とは、現行を今ある形にする、潜在的な力のようなもの(機能といいます)です。このことを、「種子生現行」といいます。「異熟」とも言います。ところで、この種子はどのようにして生じるのでしょうか。こう言われます。まず、阿頼耶識以外の7つの識に動きが生じた(活動した)とします、すると、その活動の結果は、阿頼耶識の中に刻印されます。これを「薫習」といいます。染み透り、染付くことです。この薫習された内容、あるいは気分のごときものを、「習気」と呼びます。この習気が、次の現行に影響を与えるところを、種子というのです。これを「現行薫種子」と言います。こうして、現行→薫習→種子→現行という手順で、現行の形が決まるというのです。もちろん、具体的にどのような決まり方をするかが、法則によって決められているというような主張はしていません。現行はやはり、阿頼耶識の中のものですが、その阿頼耶識の中に種子が薫習されることにより、阿頼耶識自体が変化するという意味で、唯識の世界は、固定化されない、正当化を離れた、自律的全体だと言えます。

つまり、7つの識も、それによる世界も、すべてが阿頼耶識の中のできごとであり、その中で展開する、すべては阿頼耶識の方から出発して成立するということです。ここに、開かれた全体という私たちのパラダイムとの親近性があります。

(5) 一般意味論, オートポイエーシス

A 一般意味論

ポーランド人で、アメリカに帰化した、コージブスキー (Alfred Korzybski 1879-1950) は、通常私たちが受け入れているものの考え方、すなわち、ことがらを固定的に捉える「実体論」と、すべてを肯定と否定に二分する「二値論理」を否定して、「非アリストテレス的思考」というものを主張します。そして、そうした思考を一般意味論 (General Semantics) という枠組みの中で説明します。一般意味論を発展させ、特に啓蒙に功があったのが、日系二世の S.I. ハヤカワ (1906-2005) です。一般意味論は、アリストテレス的思考とまとめられる旧来の哲学を否定し、そこに出てくる新しい世界を示します。

一般意味論からみたこの世界の構成

実は、第2章「私たちの生活している世界」での事物の世界の説明は、この一般意味論を下敷きにしたものでした。もう一度、別な言い方で説明しておきます。

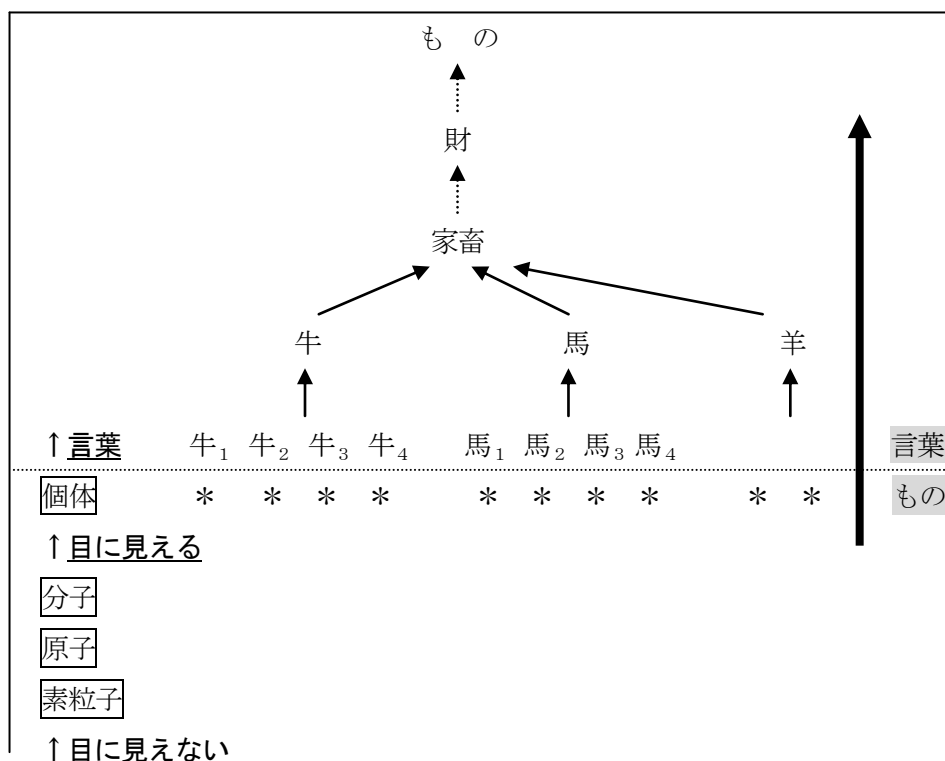
我々が現実生活しているこの世界を考えてみます。今日の科学によれば、それは物質の世界で、物質の最終単位は素粒子であり、常に運動しているとされます。比喩的にいえば、世界は素粒子のダンスの総体であるといってもよいでしょう。しかし、私たちは科学を学ばない限り、直接には、現実をそのようなものとしてはとらえていません。実際は、現に区分けして扱っている、まとまりをもった個々のもの、すなわち、個体を単位に、それらの関係しあった全体が世界だとしています。これら区分けされた、具体的な、1つ1つのもの、個体ですが、その個体に対して、私たちは記号で名前をつけます。ここからが「言葉」の登場です。一般意味論では、個体の属する世界を、「もの」(存在)の世界とよび、記号が属する世界を、「言葉」の世界として、2つに分け、(出発点として、説明上、) ものと言葉の間に一線を描きます(最終的には一元論になりますが)。ものと言葉の関係は、現地と地図の関係に喩えられます。基本とされるのは、次です。

- ① 地図はあくまでも現地の地図であること。(現地がすべてである)。

- ② 私たちは地図に従って行動しているが、地図のあり方がそのまま現地のあり方にはなっていない（地図は現地ではない）。
- ③ 現地は流動変化している。しかし、地図はその変化を反映するのがどうしても遅くなる。（地図の改定は遅れる）。
- ④ 地図は現地の一部しか写していない。（現地には不明な部分が常に残される）。

地図を言葉、現地をものと置き換えて考えて下さい。言葉はここでの地図に当たるものですが、言葉は、この4つの原則に従うものであるのに、日常、そのことが忘れられている。そして、そのことに由来して、生活上に様々な不具合が生じている、生活上の不具合は言葉の不適正な使用の問題である。それ故、言葉のこれらの原則を、しっかり承知することによって、それらの不具合は消滅し、快適な生活、世界が開けてくる、一般意味論はその意味でバカにならない方法である、そう主張します。

もの世界と言葉の世界の関係、言葉の世界の内部構造は、図のようになります。



「抽象のはしご」の図

解説すると、言葉はまず個体の名前（指示詞）として登場します。個体は1つ1つ違ったものです。それをここでは、牛₁，牛₂，牛₃，・・・，馬₁，馬₂，馬₃，・・・とインデックスをつけて表わしておきます。そして、言葉の世界の中で、それらはさらに牛，馬として、まとめられて、名づけられます。このまとめて名づけることを、「抽象」といいます。これが、概念の成立です。牛は，馬は，さらに，羊や犬と合わせてまとめられて，家畜と呼ばれ，順に，財，もの，となっていくきます。抽象の度合いによって，言葉の世界には階層が成立します。この階層を「抽象のはしご」とよびます。

言葉は意味を持ちますが，それには「外在的意味」と「内在的意味」の2つがあるとされます。外在的意味とは，抽象のはしごを下に降りて，最終的には，個体など，存在的なものをもって，その意味とするものです。例えば，家畜の意味は，牛，馬，などであり，牛の意味は牛₁，牛₂，・・・のことで，それは最後には目の前の草を食んでいる牛自体のことになります。内在的意味は，逆に，抽象のはしごを上へのぼることによって意味を示すものです。例えば，牛の意味は家畜で，家畜の意味は財産になります。抽象のはしごを降りる方向に考えていくのを外在的考え方，昇っていくのを内在的考え方と言います。前者は言葉から外に出る，後者は言葉の中にこもることになります。

この，ものと言葉の全体が，両者を二元論的に区別せずに連続的に考えた上で，私たちの生活している世界です。私たちは，決して，ものだけの世界に生きているのでも，言葉だけの世界に生きているのでもありません。また，ものの世界のどこまでにコミットし，言葉の世界のどこまでにコミットして，生活を組み立てるかは，人々に依ります。図の，右の矢印は，長くも短くもなります。

一般意味論

言葉の世界は，知識の世界といってもよいものです。ものの世界について知られた内容は，言葉の上に表現されます。言葉は外的，形を持つものであり，知識は内的，心的であるという違いはありますが，内容を取れば，同じものと言えます。

その上で，一般意味論は，上の図式にそって，次の主張をします。

- 1) 私たちは，言葉（地図に喩えられる）によって，ものの世界を，区分けし，分別し，そのことを通して，ものの世界（現地に喩えられる）に接触する。

- 2) 私たちの現実の生活は、言葉に対する様々な反応の全体である。私たちは、直接には、言葉の世界に生きている。
- 3) しかし、私たち自身は、物体としては、ものの世界にある。
- 4) 言葉の世界はものの世界ではない（言葉はものでない。地図は現地でない）。
- 5) 言葉が成立するについては、過程がある。ものと言葉は連続的に繋がっており、写像のように両者離れていて一挙に成立するのではない。
- 6) 言葉の世界は、ものの世界のすべてを表わしているわけではない。常に残る部分がある。
- 7) ものの世界は常に変化し、固定的、決定論的ではない。
- 8) 言葉は本来、固定化の働きをするものである。言葉も変化はするが、その変化は遅い。
- 9) 言葉の世界には階層性がある。
- 10) 言葉を記述する言葉が可能である

以上について、順に解説します。

私たちが現実に関ここにいるとき、私たちの周りの世界は、個体の集まりとして、分節されて存在します。分節されてというのは、知識としてということです。そこを、一般意味論では言葉として、と言います。今、水を飲みたいとします。私たちの周辺に、コップや蛇口が存在していて、そこでコップを持って水道の蛇口をひねります。しかし、よく考えてみれば、この行動は、まずは、実在そのものに対する行動ではなく、コップや蛇口という言葉に対する私たちの反応です。コップや蛇口という言葉の意味を知っていて、それに反応したわけです。そうではなくて、直接、対象存在に対して反応したのだと言うかも知れませんが、反応は闇雲にやられたのではなく、言葉が中間にあって、コップや蛇口を、言葉として、知識として承知していたからできた行動です。我々は実在に対して、直接に行動するものではありません。行動は、直接には、言葉や知識に対してのものであります。もっと複雑な場合も同じです。それ故、私たちの生活は、言葉に対する反応だと言えます。—1) —2)

それでは、すべては、知識あるいは言葉の中での出来事であるとする、知識内在論、言語内在論をとるのかということ、それは正反対で、私たちが生きている世界としては、言葉の外に、ものの世界が考えられています。言葉や知識は、それだけで成立しているのではなく（閉じているのではなく）、その外にももの世界があって、

ものに結びつくことによって、意味を持ちます。ですから、言葉の意味は、基本的には外在的な意味であって、言葉とものが食い違ったときは、言葉はものに従わなければなりません。もともと言葉はものに対して言葉であったわけです。言葉はものと合わせて言葉である、最終的にはものに結びつくのだとされている点が重要です。つまり、言葉の世界は、ものの世界の一部なのです。

ただし、その際、ものの世界は無限で、また常に変化するものです。また、ものの世界は、旧来の二元論のように、それだけ独立して、固定されてそこにあり、その全体像が、私たちに神秘的過程を通して一挙に与えられてあるというものでもありません。言葉を通さないものの世界は捉えられないというのが言葉の役割でもあるのです。一般意味論は、一方で、私たちの生活は言葉の中で行われていること、したがって、生活上の問題のかなりの部分は言葉の問題に還元できることを強調しますが、言葉の世界の外にももの世界をおくこと、そして、そちらを言葉に優先させることによって、言葉の方から言うと、言葉の世界を閉じさせない役割（その中だけですべてを解決することは構造上不可能であること、言葉の中に閉じこもらないこと）、言葉は私たちにとって全てではないこと（主役はものの世界であること）、を示します。つまり、言葉は大切であるが、誤った使い方をしてはいけない、旧来、生活上のあるいは理論上の難題は、上のような、例えば、「地図と現地を同じものだとするような、言葉の使い方に対する誤解から来ている疑似問題である、と言います。 —3) —4)

正当化主義に従う哲学の前提のひとつは、私たちは、この世界のあり方を、完全に理解あるいは認識できる、というのでした。完全にとは、(1) 正確に、(2) 隅から隅まで、ということです。そのことを認めることは、裏からいえば、この世界は、私たちが完全に理解（認識）できるようなものとして存在するということになります。これは、世界の分明性の要求です。

ここで、正確に認識すると言いましたが、しかし、現実には、私たちは世界を正確には認識していません。人間の認識は、機能的に限界をもちます。それは、人間の認識自体が、ものの世界の出来事で、有限的で、現実的なものだからです。それにもかかわらず、私たちの認識が完全であると言うとしたら、私たちは、世界の正確な像というものを、どこかに持っていて、あるいは、正確な像が可能だとして、そういうものがあるのだから、それに到る完全な認識もなければならぬとするか

らです。このあるかも知れないとされる正確な像が、真理といわれるものです。ここでは認識があつて、それに従つて真理あるいは知識が成立するというのではなく、真理があるからそれに至る正しい道（認識）もあるはずだという捉え方で、ここでは、認識の過程は本質的なものではなく、理論的には、認識は一挙に達成されるはずのものになっています（神秘的な一撃）。

一般意味論は、言葉も知識も人間によるものであつて、言葉も知識も人間も、ものの世界に属するとしますから、知識には過程があることになります。そして、過程を除いて、一挙なる真理への道筋は認めません。認識としてそこにあるのは過程のみで、過程が即、知識なのです。過程を超えた知識はありえないことになります。一挙に捉えるというような認識はない、したがつて、そういうものを根拠とする、絶対的な真理は存在しない、あるいは、真理とは過程であるというのが、一般意味論の主張になります。主客二元論（写像理論）から区別された一元論の主張と言えます。言葉はものの世界の一部である、ものは言葉の世界の一部である、どちらでもよいのですが、このような形で、ものと言葉は連続的に繋がっている全体なのです。—5)

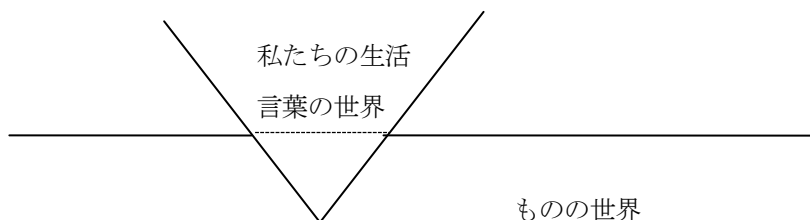
次に、私たちは世界を隅々まで理解し得るとするならば、世界の全体の像というものが、どこかにあるとされなければなりません。それにしたがつて、世界の隅々が決まってくるのです。しかし、私たちの現実の認識は、限定されたものです。隅々までの認識に達することはできません。とすれば、隅々までの認識とは、世界というものがあるなら、そのためにはそれに対する完全な認識もあるはずだとして要請されたものと言わざるを得ません。一般意味論では、認識は、あるいは、知識は、本質的に部分的なものだとしてします。一般意味論では、認識は言語活動だとされますが、言語活動は、ものの世界に対する活動であつて、ものの世界は無限で、言語の世界は過程であり有限ですから、言語は本質的に世界のすべてを捉えるものではないことになります。これは、言語で世界を捉えるのですが、常に、捉えていない部分が残るということです。世界には、理解できない部分が常に残されているということです。かくして、認識は、言葉は、過程的で、部分的なものであることになります。—6)

一般意味論では、ものの世界は、言葉の世界を包み込んでさらにその外がある広い世界ですが、もう一つ、常に変化して、固定的でない世界でもあります。その際

に、過程であることを超えた完全な認識はないことになっていきますから、ものの世界の変化は、最終的な法則があつて、それに従つた変化というわけにはなりません。その意味で、ものの世界は非決定論の世界と言えます。—7) —8)

最後に、言葉の（つまり、知識の）階層構造、そして自己回帰性が言われます。そして、そこから、普遍や意識の諸問題がでてきます。しかし、それらも、一般意味論の構造の中で、理解していこうというのが、その立場です。簡単に言えば、普遍は、言語の内部の問題です。それは、抽象のはしごを上昇するところからでてくるものであつて、言葉の中で、ある機能を持ちますが、それ以上に、この世界の根拠になるものではありません。自己回帰性、意識も言葉の性質として、言語の内部の問題になります。この問題を混乱させる原因は、言語の世界に閉じこもってしまうことにあります。自己回帰性、意識の問題への過度の意識（執着）は、私たちを言語の外に出さない働きをします。—9) —10)

一般意味論の要点を示すものとして、先にあげた図とともに、次の図をあげておきましょう。私たちの生活、言葉の世界という部分に、先の図が入るわけです。



B オートポイエーシス

チリの生理学者、マトゥラーナ (H.R.Maturana 1928-) とヴァレラ (F.J.Varela 1946-2001) によって、オートポイエーシス (Autopoiesis) のアイデアが提唱されたのは、1973年でした。オートは自己、ポイエーシスは制作の意のギリシャ語からの造語です。その後、組織論、認知科学、生理学、その他の中で応用され、基本的アイデア自体も、変化、発展しながら、今日に至っています。オートポイエーシスと呼ばれるシステムとは、1) システムは、入力、出力を本質的な条件としな

い、2) システムは構成要素に還元されるのではない、3) 要素も全体も不定のまま、システム自体が、自分で、要素を作り出し、全体を変化させ、自己を変えながら、進展していく、そういうものをいいます。機能的ネットワーク、ネットワーク・ダイナミクス、生命体、自己組織系、複雑系など、それを、別の観点からみた言い方です。ここでは、ヴァレラ他による、『身体化された心』(F.Varela, E.Thompson,E.Rosch,“The Embodied Mind” 1991 田中靖夫訳 青土社)を取り上げ、それに従って考えてみます。以下、引用はすべて、この訳書からのものです。

認知主義

人間の心の働き、なかでも、認知活動を、ある種のメカニズム、あるいは、システムとして解明しようとして出発したのが、ウィーナー (N.Wiener 1894-1964) のサイバネティクス以来の、認知科学です。これは、その後、心理学、言語学、計算機科学、生物学、その他と学際的に結びつきながら、哲学の伝統とは少し異なった流れの中で、広く展開されてきました。原理の問題も含めて、未だ発展中の流動的な学問といえます。ヴァレラはこの流れを、方法的に4つの段階に区切り、そして最後のものを自分の立場とします。「サイバネティクス」を前史とし、「認知主義」、「創発性あるいはコネクショナリズム」、そしてヴァレラ自身が主張する「エナクティブ」と続く4つです。

サイバネティクス期 (1943年以後のことです)

これは、通信、制御、統計力学にみられる一連の構造を、機械に対しても、生物体に対しても、同様に適用しようとする学問です。ここから、心についての新しい見方がでてきます。ヴァレラは、サイバネティクスの成果を、次のように、並べています。

- ・ 数学的な論理を利用した神経系機能の理解
- ・ 情報処理装置 (例、デジタル・コンピューター) の発明と人工知能の基礎付け
- ・ システム理論というメタ学問の確立
- ・ シグナル/コミュニケーション・チャンネルの、統計理論としての情報理論
- ・ 自己組織化システムの最初の事例

認知主義

1956年にアメリカの2つの学会で、サイモン、チョムスキー、ミンスキー、マッカーシーによって、それぞれ、その後のガイドラインになる着想が発表されました。それに従って、発展された、第1期の、認知や心の研究の方法の特徴を、認知主義とよびます。

認知主義では、次のように考えます。まず、私たちは、世界を、表象として受けとり、その表象は記号として物理的な形に直されます。私たちは、その記号に様々な操作を加えますが、その記号操作が、思考であり、広く認知活動と呼ばれるものです。表象は世界の写しとして、最初は意味を持っていますが、それが記号にコード化されると物理的存在となってしまう、最初の意味は失われます。その代わりに、計算という操作が可能になり、そこに、コンピューターが認知にからむ余地がでてくるわけです。意味と計算を分離して扱う、これが認知主義の方法の基本的特徴になります。ヴァレラは次のようにまとめています。

- ・ 認知とは、記号計算として、情報処理の規則に基づいた記号操作である。
- ・ 認知は、別個の機能要素である記号を維持して操作しうる装置を介して行われる。このシステムは記号の形態（物理的属性）とのみ相互作用し、その意味とは作用しない。
- ・ 記号が現実世界のある諸相を正しく表現し、このシステムに与えられた問題が情報処理により、うまく解決されるとき、認知の目的は達せられる。

ヴァレラが新しく問題としたのは、私たちの日常の生の心的経験と、認知科学が説明している認知活動の関係です。ヴァレラは、日常の心的経験（それは、経験そのもののことですが）と認知科学のいう心には、本来、循環性があるとします。しかし、この認知主義の分析では、日常の経験は、記号の操作として分離されてしまい、統一性がありません。

コネクショニズムと自己組織系

認知主義、記号計算主義に対して、1980年代に主流となった考え方です。ここでは人の中枢神経系の情報処理の仕方をモデルにとって、認知を考えます。記号計算主義は、要素（記号）とその組み合わせがあって、それに操作のアルゴリズムを与える、そして、その結果をもって認知として、人間の心的活動のモデルとするというものでした。それに対して、あるユニット（サブ記号、コネクション）を考え、認知（あるいは心的現象の特性）は、そのユニットの連結の仕方（コネクション）、

ネットワークから、出てくるというのが、コネクショニズムです。認知は連結のレベルで発生し、そこから、全体の一貫性が出てくるとしますから、認知主義の中央処理ユニットによる記号操作に対して、局所的なコネクションが取って代わることになります。

その際の特徴は、そのようにして出てくるその系の特性は、外から一般的に与えられるのでもアプリアリにあるのでもなく、自らの中で作り上げられること（自己組織化）です。この特性は、「創発」と呼ばれます。そこでは、要素ではなく、全体の一貫性が意味を生み出す基になっており（意味は局所的でなく全体の関数）、全体的共同作業は自己組織的に構成されるから、オペレーションを導く中央処理ユニットは不要になります。こういった性質は、自己組織化、創発特性、全体特性、ネットワーク・ダイナミクス、複雑系など言われます。稠密に連結した集合体は創発特性を免れない、その中で、認知活動を説明しようというのです。ヴァレラは、次のようにまとめます。

- ・ 認知とは、単純な成分のネットワークにおける全体状態の創発である
- ・ 個別操作についての局所ルールと要素連結性に於ける変化のルールを介して、認知は機能する
- ・ 創発特性とその結果として生じる構造が、特定の認知能力（要求される作業に対応するうまい解決策）に対応するとき、認知の目的は達せられる。

認知主義からコネクショニズムへの移行は、入力出力装置としての心から、創発的で自立的ネットワークとしての心への移行といえます。

エナクティブ（行為から産出する）

認知主義にも、コネクショニズムにも、前提になっていることがあります。対象と認知する側（エージェントという）を区別した、二元論です。その上で、認知とは、あるやり方で世界を解釈することであり、そして、認知する側（エージェント）は、その内側に外的世界の「表象」を受け入れて保ち、その内的表象を基盤に作動するシステムをもつ、そうなります。そのシステムのあり方が対象世界とエージェントで異なるわけです。この種の認知を、所与の世界へのエージェントのパラシュート降下であるとヴァレラは喩えます。これに対して、エナクティブの立場はこうなります。

- ・ 存在の世界とエージェントの二分法，その間を仲介する表象という考え方はとらない。
- ・ 世界を，入力，出力なしの，操作閉鎖的世界とみる。操作そのものが，回帰的，自立的ネットワークを形成するプロセス群である。
- ・ 感覚・知覚と，行為（例えば，知覚過程）は，生きた認知においては，不可分で，一体化したものである。そして，我々において，行為は身体としてある。それ故，認知は「身体としてある行為」になる。ここでは，二元論と表象主義が捨てられているから，1）環境世界は，認知と独立にはなく，世界は認知によっていわば，創出されたものであり，2）一方，認知は身体によるもの（行為によるもの）として，環境世界の一部であることになる。これは，認知と環境の循環性であり，認知と環境が行為から同時に産出されるという構造である。つまり，二元論や表象主義から離れて，世界とエージェントの構造的カップリングによって世界が産出される，あるいは，認知システムにより具体化される構造から分離されない様々な特徴を持ったドメインとして，世界が行為から産出される，これを「行為からの産出 (enactive)」と呼ぶ。

この立場が，受け入れない，あるいは，分かりにくい理由があります。

第1は，私たちが，どうしても，世界を表象としてみることに，あるいは，表象を通してみることに，つまり，表象主義から抜けられないことです。ここから，存在と心（ここではエージェント）という二元論がでてきて，そして，存在か心のどちらかによってこの世界を根拠付けることによって，ある安定を得ようとしています。この二元論をとらない世界，入出力のない，自己閉鎖的な，エナクティブな（行為から産出された）世界は，何処にも根拠付けられていない，不安定なものにみえてしまいます。これをデカルト主義の不安とよびます。しかし，ヴァレラは，「無根拠性こそ人間世界の状態そのものであり，我々の行動は究極の確実性や合目的性の意味では決して固定されない背景に依存する。そして，無根拠性は，日々の生活の中にある」と言います。

第2に，入出力なしという点です。入力がないとは，認知（エージェント）の外に存在の世界がないことであり，あるのは認知のみということです。出力がないとは次のことを含意します。これまでの立場では，認知システムは，与えられた問題を，上手に解けるかどうか，私たちの最適生活の実現にどれだけ役立つかで評価さ

れました。それが出力でした。出力がないとは、そういったことに認知システムは関与しない、そういったことはこの世界で無意味だということです。認知システムや世界は、所与の問題解決の場や道具ではなく、視点は、問題解決（必然的に正当化論的な、いわば受動的なものになる）から、この世界を如何に生きぬくか、生きているこの世界へ参画する能力の問題にシフトします。問題解決より、問題提起ということです。「生きている認知の最大の能力は、全般的な制約の中にあって、瞬間ごとに対処すべき重大な問題を提起することにあるのだ。これらの問題や関心は、所与のものではなく、行為の背景から産出されたものであり、何が重大であるかは我々の常識のコンテクストにおいて決定されるのである」と言われます。

第3に、対象とエージェントとの構造的カップリングです。カップリングには問題が2つあります。

1つは、構造的カップリングとは何かの問題です。構造的カップリングとは行為からの産出のことです。背景からエージェントが成立し、エージェントにより背景がそのように成り立つ、そういう関係です。世界とは、このカップリング自体のことになります。しかし、これは、二元論に立って2つのものを単に組み合わせたというわけではありません。表象主義、二元論は否定されていますから、世界は、操作閉鎖的であり、操作そのものが自己に回帰する自律的ネットワークとして、内部メカニズムに規定される自律性をもつものになります。「相互連絡した感覚運動のサブネットワークの多重レベルからなるネットワークを介して世界を創出する構造的カップリング」と言われます。結び付けられる要素と結びつき（カップリング）の本質的關係、そこが問題の根本です。

もう1つは、現行のカップリングはどのようにして選ばれたのかという問題です。これは進化論の問題になります。古典的ダーウィニズムもネオダーウィニズムも、進化を外的要因への最適化ということで説明します。与えられた環境の中で、繁殖と生存に最も適した種あるいは遺伝子が選択され、生き残るといふものです。一言で言えば、自然選択（natural select）における適応度（fitness）の最適化が進化であるとなります。これは適応主義的プログラムと呼ばれます。

これに対して、カップリングの進化は、ナチュラルドリフト（自然的浮動）であるというのがヴァレラの説明になります。これまでの進化論は、最適化という目的に向かって、あるいは、最適という規範に従って、進化は行われるとしていて、最

適性という規範を、そこにおいていました。これを規範的論理と呼びます。ナチュラルドリフトでは、規範的論理をとらず、違反的論理をとります。それは、許容されていないことを禁止する発想から、禁止されていることを許容する発想への切り替えです。そこでは、自然選択は、生存と繁殖に最適なものを選ぶのではなく、それに適合しないものを取り除く、そういう選択になります。規範的論理は、ことからの可能性を狭める働きをします。違反的論理では、いくつかを取り除いてもまだそこに無限の可能性が残されることになり、生物種としては、莫大な多様性が残されていると考えることです。自然選択とは、生存と繁殖という二つの基本条件をみたすものの存続を保証するだけのものになります。

さらに、ナチュラルドリフトは、最適化でなく、一部充足の問題として、進化のプロセスを扱います。とりあえず、存続するのに十分なら、何でも受け入れるという態度です。選択は大まかな生存フィルターとして作用するだけのものになります。正しい選択、理想の選択というのではなく、単に可能だからという選択になります。「進化の問題は、最適化の必要条件によって正確な軌道を辿るということではなく、複数の生存可能な軌道を、その都度いかに選択するべきかという問題になるのである。」とヴァレラは言います。ナチュラルドリフトとは、最適選択から、生存できればよいという生存度への発想の転換といえます。

しかし、適応主義を否定すると、進化の根拠付けがなくなりますから、表象主義を否定したときと同じように、古い立場に立つと、不安が生じます。ナチュラルドリフトによる進化とは、次のことです。

- ・ 進化の単位は、ネットワークであって、これは、豊富なレパトリーの自己組織化する配置をとることが可能である
- ・ 媒体との構造的カップリングであるこれらの配置から、選択、つまり生存可能な変化を誘発することを一部充足する、進行プロセス、が産出される。
- ・ 選択単位の特定の軌道、すなわち、変化様式は、選択された自己組織化レパトリーの組み込まれた複数レベルのサブネットワークの所産である。
- ・ 内因と外因を対置する考え方は、同時因果性によって置き換えられる。生物と媒体が相互に特定し合うからである

適応主義と表象主義には、同じ構造が付随しています。適応主義を否定すると進化の根拠付けがなくなり、表象主義を否定すると認識の根拠がなくなるわけで、表

象主義と適応主義の否定は、正当化主義の否定そのものなのです。

そのようにして、表象主義（環境とエージェントの二元論）、適応主義（最適化）などが否定された世界は、構造的カップリングのナチュラル・ドリフトつまりエナクティブな世界ということになるのですが、それについてヴァレラは、次のように様々な説明を加えています。正当化論の否定された世界の在りようを示すものです。そのまま引用します。

- 「無根拠性こそ豊かに織り込まれ、相互に依存する人間経験の世界の状態そのものである。我々の活動はすべて究極の確実性や合目的性の意味では決して固定されない背景に依存する。したがって、無根拠性は、遠く離れた、哲学的な難解な分析のなかにではなく、日々の経験において見出しうる。実際、無根拠性は常識としての認知の中に、つまり我々が携わる種々のタイプの行為によって不断に形成される、固定されておらず、所与のものでもない世界を如何に生き抜くかを知ることのなかに見出されるのである」
- 「生きている認知の最大の能力は、全般的な制約の中であって、瞬間ごとに対処すべき重大な問題を提起することにあるのだ。これらの問題や関心は、所与のものではなく、行為の背景から産出されたものであり、何が重大であるかは我々の常識のコンテクストにおいて決定されるのである。」「常識とは我々の身体的社会的な歴史に他ならない。」
- 「我々が認知する世界は所与のものではなく、我々の構造的カップリングの歴史を通して産出される」
- 「認知は表象に基づいた問題解決ではない。認知とは、そのもっとも包括的な意味において、構造的カップリングの生存可能な歴史を介して、世界を行為から産出（創出）することなのである。このような、カップリングの歴史が最適なものではないことに注目すべきである。それらは単に生存可能なのである」
- 「カップリングが存続可能であるためには、知覚的に導かれるシステムの行為は、システムやその系統の連続的な全体性を促進するだけでよい。かくて、もう一度、規範的でなく、違反的な論理を持つことになる。このシステムの任意な行為は、そのシステムやその系統の全体性を損なわない限りにおいて、許容される。しかし、この考え方は、身体としてある行為としての認知は、いつでも、ないものに向けられているという言い方でも表現される。つまり、このシステムには、その

知覚的に導かれる行為に次のステップがあり、このシステムの行為は、まだ現実化していない状況へいつでも向けられているわけである。したがって、身体としてある行為としての認知は、問題を提起するだけでなく、その解決のために踏みしめねばならない道を特定するのである。」

- 「本書の旅は、確固たる根拠としたものが、実は足元の流砂であると分かる場所へ行き着いた。我々が身体としてあることから離れては見出しえない遥か彼方へ広がる世界を背景として認知が創発することが分かった。この根源的な循環性から、注意をそらし、認知だけの動きを追うと、主観的な根拠も、永久で不変の自我一自己も識別し得ないことを知った。それでも存在するはずだと客観的な根拠を見出そうとしたとき、我々の構造的カップリングの歴史を介して世界が行為から産出されることを知った。最後に、これら様々な無根拠性の根源は一つであることを知った。生物と環境は生命本来の根源的な循環性において互いにもつれ合い、互いから発展するのである」
- 「構造的カップリングの種々の歴史を介して、行為から産出される諸世界は、詳細な科学研究の対象になりうるが、固定した永久の基盤を持たず、究極的には無根拠なのである。我々はこの無根拠性に直接対峙しなければならない。」
- 「道は歩くときのみ存在する」
- 「踏みしめながら道をつくる」

(6) まとめ

仏教の「教相判釈」にならって、既存の哲学を、すべてを尽くしたわけではありませんが、

[A] 世界を「根拠づけられた分明な」ものとする立場

[B] そこにある根拠づけ、分明性への志向を否定して、世界を「無根拠、不分明な」ものとする立場

の2つに分けて考えてみました。前者[A]には、古典論理と、「個体、集合、実在」を原理とする、パラダイムAが伴うと言ってよいでしょう。それに対して、後者[B]では、前者の否定として、古典論理とパラダイムAは否定され、それに代わって、

その成立には、開かれた全体からの出発というパラダイムBが必要とされる、というのが私の言いたいことです。したがって、[B]での論理は、古典論理でなくもう一つの論理に親近性を持つものになります。

[A]に属する哲学の例とその内容については、第3章で扱いました。この章では、[B]を志向すると思われる哲学説を取り上げました。各哲学の主張するところは様々です。それでもそこには、開かれた全体からの出発という共通性が、それぞれの形であるように思えます。

章末に一覧表を示しましたが、要点のみを、解説しておきます。

ニーチェ ニーチェは、道徳と認識の絶対性を否定しようとします。絶対性とは、外からの強制力であり、また、正当化されているということです。認識と道徳、この2つは、私たちの生活の基本をなすものです。認識はこの世界がどのようなものであるかの問題であり、道徳は私たちがいかに生きるかの問題だからです。その2つに絶対性がないことは、この世界にも、私たちの生き方にも、絶対性はないことです。ニーチェは、それを、道徳と認識の成立には、原因あるいは経緯がある、したがって、それらは作られたもの、捏造されたものであるとして示そうとします。ことがらの絶対性は、それが、作られたもの、成立の経緯を持つものであるとされることによって、否定されます。これが基本のところでは、それと対照的に、こうした絶対性を伴った正当化された道徳、認識が否定された世界が想定され、そこに生きることが、私たちの生きることだとなります。その新しい世界は、旧来から言えばニヒリズムの世界となりますが、一方では、積極的に、生成と永遠回帰の世界だとされます。生成とは、認識された世界のようにことがらが固定化されていない、したがって、「すべてのものが、流動的で、捉えがたく、逃げ去っていく」と表現される世界のあり方です。そういった、意味も目的もない生成の世界の中に、現実にはことがらは存在しますが、それはパラダイムAの個体のような根拠づけられたあり方ではありませんが、かと言って、無の中に終局するのではなく、必ず繰り返す可能性として、ありのままのものとして、認められます。これが永遠回帰とよばれることがらです。この意味での生成の世界は、我々のいう、開かれた全体に対比されるものとしてよいでしょう。

ウィトゲンシュタイン ウィトゲンシュタインが求めたものは、前後期を通して、超越的なもの（普遍，概念，規則，・・・）や超越論的なもの（自我，もの，実体，・・・）の実体としての存在性の否定であったと言えます。ただそのことを，前期は，世界と言葉の写像理論に立って，超越的なものについては，それらをその写像論の構造の中に埋め込むことによって，超越論的なものについては，それらはその構造の外のもの（示されるもの）であるから，それ故，それについては語るができない，沈黙しなければならないとして，実体としては否定的に説明したのでした。後期は，写像理論による言語の意味論を放棄して，言語は，使用の中で，現実の生活に基づいて成立するとする，意味の使用説を取りましたから，超越的なものも，超越論的なものも，言葉の使用，言語ゲーム，その奥にある生活あるいは生活形式の中のものとして説明することによって，それらの実体としての存在性を否定するわけです。家族的類似，規則のパラドックス，私的言語の否定などはその具体的事例です。その際，言葉の使用，言語ゲーム，その奥にある生活あるいは生活形式には，アприオリに規定されたものは何ともありませんから，こういった考え方には，開かれた全体からの出発と同類なものがあります。

ポパー ポパーは帰納法の批判から出発し，帰納法は正当化主義に基づくとして，正当化主義を問題にし，それを否定しようとしています。正当化主義とは，何らかの意味で最終的な真実あるいは存在を認め，世界をそれに基づいて根拠づけられたものとする考え方です。正当化の論法には2つあります。

一つが帰納法です。帰納法は，個的なものから普遍を導く（例えば，個体から概念を導く，データから法則を導く）論法ですが，そこには，有限から無限への飛躍（帰納の飛躍）が伴い，そのことが認められるかどうか，論理的に問題になります。それを敢えて認めるのが，帰納法の擁護者ですが，ポパーは，帰納法は，論理的には妥当しない，正当化を成立させるために要請されたことがらであり，正当化主義が否定された上では意味を持たないとして，そのままの形では，否定します。

もう一つは，演繹による正当化です。演繹とは，前提から結論を，論理的に妥当な形式によって導き出すことですが，ことがらが演繹によって正当化されるには，演繹の形式の正しさとともに，前提が正当化されていなければなりません。その際，その前提の正当化をもまた演繹で行うとすると無限遡及に陥りますから，正当化を

完成するためには、それを避けるべく、最終的な根拠として、世界の根本原理のようなものが、アプリアリにあることが要請されます。それを、ポパーは、フレームワークと名付け、それは、論証を正当化主義に従って完結させるためのいわば神話であるとして、認めません（フレームワークの神話）。

ポパーはこのようにして正当化の主張を否定するのですが、それでは、正当化主義の否定された、帰納法やフレームワークが認められない世界はどのようなものになるのでしょうか。ものを正当化するとは、根拠を基にそれを肯定することです。それによって、ことがら意味を持つというのが正当化主義です。それに対してポパーは、ことがらや世界は、否定されるものとしてある、肯定されることではなく否定されることによって意味を持つと言います。具体的には、法則をデータによって肯定しようというのが帰納法という正当化主義でした。これは、[法則→データ]、[データ] ⇒ [法則] という推論で、これは後件否定の誤りになります。ポパーは、それに対して、論理的に妥当な否定式に従い、[法則→データ]、[¬データ] ⇒ [¬法則] を言います。ここでは、データが否定されることによって、法則が否定されます。2つ合わせれば、法則の肯定は不可能であるが、法則は否定されるものとしてあるということです。反証と言います。これに従えば、ある法則は、それまでは正しいとされてきたとしても、反証の成立以後は否定されます。すると、正しい法則は、その法則が否定されたとき残された世界の方にあることになりますから、その中で、新しい法則が新規に立てられます、ただ、それは正当化されたものではなく、反証される可能性を持つ、仮説という身分のものです。正当化されない仮説というあり方が成立するについては、それを含む、不確定な世界（いわば開かれた全体）がなければなりません。そういう場があって、その中で、仮説は仮説になるわけです。その役割をするのが、法則が否定されたとき、その後に残された（いわば補集合のような）世界なのです。それは不確定な無限の世界になります。合わせて、世界を演繹的に根拠づけるものとしてのフレームワークは否定されていますから、世界は、仮説が否定されたところに残された、正当化されない、ただあるだけの、その意味で、開かれた世界になります。それをポパーは開かれた宇宙と呼びます。そして私たちは、開かれた宇宙の中で、否定と批判（批判的合理主義）をその原理として、仮説を作り、仮説を否定して、新しい仮説に移り、それが否定されて、また仮説を作るという、果てしなき探求を続けます。それは進化論的に流動する、批判

(否定)に晒されているという条件だけ守ればよい、ある意味では、何でもありの世界なのです。

空観と唯識 空観の出発点は、法と自性にあります。法とは分別によって成立するこの世界の区分け(分節)で、自性とは、実体性、固定性のことです。この世界は法から成るのですが、私たちの常識は、分別である法に自性を張り付けて、分別と自性のセットとして法を考えています。この法から、自性を外せというのが空観の主張になります。そして、自性が外されて(否定されて)残された、分別のみの世界が無自性、空と言われる世界です。そこにあるものごとのあり方は、自性が否定されていますから、根拠づけられて、実在としてあるものではありません。かといって何も無いのでもない、空という第3のあり方をします。それは、分りやすくは、夢、幻、虚構のあり方であり、積極的、肯定的に言えば、仮設(仮)と言えます。自性の否定された分別のあり方が空(無自性)で、そこに現れる、分別のみの世界は、分別(分節)の全体としての、相互連関の世界ですが(ただし、個体や、固定された相互連関の全体によって、ことがらが正当化されるという立場ではなく、そこにそのまま連関のみがあるという意味での相互連関の世界)、そのことを縁起と言ひ、そこにあることを縁起生と言います。

こういった空の世界、縁起の世界は、個体や、固定化された全体から根拠づけられたものではありませんから、いわば流動的です。そういった世界を、唯識派は、識として捉え、特にその全体を阿頼耶識と呼びます。阿頼耶識であるその世界は、現行→薫習→種子→現行→種子→薫習→現行→・・・と内部の要因に従って展開していきます。仏教は本来、苦の克服を目的とします。そして苦の原因は執着にあり、執着の原因は、自性にあると言います。それ故、自性は否定されなければならないのですが、自性の否定された世界が空とか縁起の世界です。そして、自性が否定され、ことがらが仮設(仮)として成立するためには、それらが、阿頼耶識のような、自ら展開する(開かれた)大きな全体の中に置かれることが必要です。それが空の世界であり、阿頼耶識の世界なのです。空によってことがらは仮設になり、阿頼耶識として世界は自己展開するものになります。両者合わせて、無常と呼ばれます。こう言った世界は、いわば、開かれた全体と言ってもよいものです。

一般意味論 一般意味論は、私たちの生活は、言葉の使用である、言葉の中にあるとします。それ故、生活上の不具合は、ことがらの問題ではなく、言葉の性質に無知で、言葉の誤用をするところから来るとします。言葉の性質として第一に承知しなければいけないのは、「言葉はものでない」ということです。にもかかわらず、言葉とものの同一視という誤解が蔓延しているというのが一般です。その意味は、①言葉はものの世界を切り取るものだが、それは、本来的に、ものの世界の一部しか切り取っていない、残された部分が無限にある、②私たちの生活はすべて言葉の使用であるが、生活自体は、ものの世界で行われている、それ故、言葉とものの世界の間で不都合が生じたら、ものの世界に戻り、言葉の方を改変しなければならない、③しかし、ものの世界は言葉を通じてでなければ捉えられない、ことです。つまり、言葉の本質は、ものの世界という、混沌とした全体の中で、言葉によって、生きるために、仮設を作ることなのです。言葉の性質の第二は、言葉は、写像のような一瞬の出来事によって成立するとする（写像理論）とするのは誤解で、そうではなくて、言葉は、ものを出発点として、順に組み立てられていく、行為の過程であることです。そこから、言葉の階層構造が成立し、その中で、言語行為、普遍、自己言及（意識）など意味が説明されます。

一般意味論の道具立ては、これだけの簡単なものです。その中で、言葉をものとするとは、言葉を固定化し、ものに優先させることであって、それは、言葉の根本的誤用であり、それによって、生活上の不具合（不適合）が生じます。また、階層を無視するところから、普遍と個の混同（言葉の同一視）、抽象の高いレベルへの閉じこもり（言語内在主義）、その他、様々な生活上の不具合が生じます。すべてのこれらの不具合（苦）は、一般意味論では、言葉の誤用からくるとされます。それ故、言葉に対する思い込み、誤用を避けて、言葉を素直に用いれば、生活上何の問題も起こらない、生活は平穏である、それが一般意味論の主張です。

オートポイエーシス オートポイエーシスが、否定的に問題にするのは、認知（認識）における表象と、進化における最適化です。

一般には、認知（認識）とは、対象と認知する側（これをヴァレラはエージェントと呼びます）の二分法に立ち、内的表象を基盤に作用するシステムであるエージェントが、対象世界の表象を、入力として、受け入れて保ち、それを自己のシステ

ムによって操作し、その結果を対象世界の表象として出力する、そういうこととされます。対象世界の様子をエージェントがくみ取るということです。ヴァレラは、このような図式を所与の世界へのエージェントのパラシュート降下と喩えます。ヴァレラは、この対象世界とエージェントの二分法と、両者を仲介する表象、という考え方を取りません。何故なら、環境世界は認知と独立には成立せず、世界は認知によっていわば創設されたものであり、一方、認知は身体（行為）によるものとして、環境世界の一部ですから、環境から分離できないとするからです。これは認知と環境の循環性であり、認知も環境も身体による行為から同時に産出されるという構造です。このことをエナクティブ（行為からの産出）と言います。このエナクティブである一元論の世界は、無根拠に産出されたものとして、不安定なものになります（デカルト的不安とう）。この世界はまた、対象とエージェントの構造的カップリングであるとも言われます。構造的カップリングとは、行為からの産出のことであって、2つのものの単なる結合というのではなく、背景からエージェントが成立し、エージェントにより背景がそのように成り立つという関係であると言われます。

その上で、もう一つの問題は、それでは、現行のカップリング、あるいは、エナクティブな世界の現行は、如何にしてできたかです。進化論の問題です。旧来の立場は、それを、外的要因への最適化の結果として説明します。これに対して、ヴァレラは、カップリングの進化は、ナチュラルドリフト（自然的浮動）であるとしめます。ナチュラルドリフトとは、まず、第一に、生存と繁殖に最適なものを目指して進むのではなく、それに適合しないものを捨てるという道筋です（その際は、捨てられたものを取り除いた残りの世界が存在する世界ということになります）。第二に、正しい道を、理想の道を、進むのではなく、単に可能だから進むということです。一部充足でよいという論理です。第三に、それは、問題解決ではなく、問題提起であることです。

表象主義と適応主義の否定は、正当化主義の否定という意味で同じ構造を持ちます。表象主義が否定されると（それは対象とエージェントの二分法の否定でもありますが）、認知における正当化が不必要になります。最適主義が否定されると、進化に正当性が言えないことになります。その上で、そこに出て来た世界は、構造的カップリングのナチュラルドリフトという、入出力を持たない自己組織系の世界ですが、それはまた、私たちの言う、開かれた全体に対比されるものでもあります。

哲学の教相判釈

[A] 根拠づけられた明らかな世界（古典哲学）

	代表者	中心概念	知識論	心の扱い
普遍主義	Platon, Aristoteles	普遍	イデア, 本質	魂
認識論	Descartes, Lock, Hume	観念	主観主義, 二元論	感性, 理性
先験主義	Kant	理念	先験的観念論	理念
言語主義	Wittgenstein, 論理実証主義	言語	写像理論	唯名論, 行動主義

[B] 開かれた全体を志向する哲学（無根拠, 不分明な世界）

	テーマ	根本原理	否定すべきもの	新しい世界
Nietzsche	道徳—ルサンティマン 認識—パースペクティブ	捏造（作られたもの）	外からの力 正当化	生成, 永劫回帰, 力への意志
Wittgenstein	意味（写像と使用）, 普遍 （概念, 規則）, 決断	生活主義（プラグマティズム）	意味の写像論 普遍主義	言語ゲーム 生活（形式）
Popper	帰納法批判, 非正当化, 反証, 非決定論	批判的合理主義	閉じた世界, 正当化主義	開かれた宇宙
空観, 唯識	空観という論理 無自性, 縁起生	無常 無自性	自性	阿頼耶識
一般意味論	言葉はものではない 言葉の階層構造	プラグマティック ス（語用論）	言葉ともの同一視（言葉の越権）	ものと言葉からなる全体世界
オートポイエーシス	表象 適応	エナクティブ, ナチュラルドリフト	世界とエージェン トの二元論, 最適化	構造的カップリング のナチュラルドリフト

第6章 いか生きるか

(1) 生きることと自我

私たちは生きています、生活しています。その解明とそれに対する納得が、哲学という探求の、最終的な目的だと言え言えます。ここまで、世界を構成する要素として、事物、自我、言葉の3つを取り上げてきましたが、生きるとは、直接には、この中の自我に関わることがらになります。突き詰めれば、自我とは生きることなのです。したがって、自我の何であるかは、生きることの何であるかであり、生きることの何であるかは、自我の何であるかと同じことです。

この章では、生きることを、自我という側面から、検討してみます。そのための基本的視点として、まず、次を考えておきます。

① 生きるとは、自我のあり様のことですが、その内容は具体的には自我の行為、行動として示されます。しかし、自我は、事物と違って、その中に意識を含みますから、自我の行為、行動は、他の生物や物体の運動のように本能や外圧に従って自動的に行われる単なる出来事ではありません。そこには、知識（知ること、観念）、意志、情動の関与による、行為、行動選択の自由度があります。それが、私たちが生きることの特性です。

② 自我の行為、行動は、その関わる対象によって、いくつかに区別されます。それは、まず、事物の世界（周辺世界）との関係であり、次に、他の自我（他人、社会）との関係であり、そして、自分自身（内部世界）との関係です。すなわち、生きるとは、分けて考えれば、自我の、i) 周辺事物、ii) 社会、iii) 己自身 との関係だとなります。それぞれ、少しずつ違ったことがらです。

③ 「自我」と「生きる」については、一般には、「自我が生きる」という形で、主語 - 述語関係として理解されますが、この言い方は、自我を、生きることの主体として、生きることの必要条件とするものです。これは、生きることを、自我を個体として、根拠とした上で、自我のあり方として説明しようという、古典的見方と言えます。

しかし、ここは、順序を逆にして、自我が生きるのではなく、生きることに
いて自我が成立すると捉えることも可能です。つまり、「生きる」の方が「自我」の必
要条件であり、生活（生きること）が先にあつて、そこに自我の成立があるとい
うことです。単純な例で説明すれば、「自我」が「歩く、息をする」（生きる）の
ではなく、「歩くこと、息をすること」において「自我」が成立する、自我とは「歩く、
息をする」ことである、そういうことです。

主体としての自我、生きることの必要条件として自我という要請は、結局は、内
的根拠と私秘性の 2 つをもった個体としての自我を出発点にすることに通じます。
それに対して、生活の中で自我を考える場合は、「生活」は、行動として、周辺の事
物、他の自我との関わりの中に成立し、外から見え、外在的ですから、主体であり
内的根拠と私秘性を備えた旧来の自我はそこには存在しません。つまり、外在的な
ものとしての生活から自我を考えるか、内的な自我から生活を考えるか、その違い
です。そのことは後に中心的に議論します。

④ 自我が生きたとき、何かしようとするとき、自我はある選択の自由を持ちま
す。それが自我の特質です。しかし、選択の下に動くと言っても、サイコロを振つ
て、その時々偶然に任せて行動を選ぶというわけではありません。自我が行動するに
ついては、自我の中には、事前に、意識として、行為、行動の指針というようなも
のが成立しており、具体的な行為、行動はそれに合わせて行われるのです。自我に
は本能や外圧によって動く部分もあり、偶然に任せて動く部分も確かにありますが
（それは事物としての自我です）、指針を意識することによる行動、そこに本来の自
我、生きることの本質があります。また、そこに意識の働きもあるのです。

自我が何かするときの事前にある指針のもっとも基礎にあるのは、それぞれが持
つ、「自我とはこういうものだ」「こうでなければいけない」という見解、思い入れ
です。その自我についての見解、思い入れに合わせて、自我は行動します。それを
ここでは「自我意識」と呼ぶことにします。ちょうど、事物（例えば個体）につ
いて、事物が成り立つについては、そこに概念がなければならない、事物は、事物と
概念のセットとして成立しているという場合の概念に当たるものです。それ故、こ
の自我意識のことを、「自己概念」と呼ぶ人もいます。したがって、自我のあり様（生
き方）を決めるのは、（主体としての）自我自体ではなく、自我意識の方であると言
えます。私たちは、いきなり生きているのではありません、そこに自我意識がなけ

れば自我は動けません。自我意識を伴って自我は成立します。例えば、自我とは死を賭しても相手に打ち勝つものであるという競争的自我意識の下では、自我は、死も恐れずに、戦いや競争にコミットする自我になり、そのような生き方がそこに成立するでしょう。自我は受動的なものであって、すべては何らかの形で絶対者の指示によって動くのだという受容的自我意識のもとでは、絶対者とされたものの意志によって、生きることの内容が決められてくるでしょう。もっとも、自我意識というものは、いつも明確に自覚されているわけではありません。しかし、無自覚でも、自我が成立するには、そこに必ずあるものなのです。このようにして、具体的自我は、自我と自我意識のセットとして、成立するのです。

しかし、自我の説明として、これではまだ不十分です。自我意識は、自我が如何にあるか、自我のあり方の説明でした。もう一つ、自我とは何であるのか、自我の身分、実体の問題が残ります。例えば、現状の自我が、勇敢な私という自我意識にしたがって、勇敢に行動する自我であったとしても、それが、実在である個体としての自我であるのか、魂のような物体とは違った超越的な存在であるのか、・・・というような問題が残されます。事物について、具体的に事物が決まるには、そこに概念があり、そして、事物自体が何であるかについては、その底にパラダイムがある、具体的事物は、事物と概念のセットであり、事物自体が何であるかは、事物とパラダイムのセットである、と、先に述べました。同様に、自我について、自我自体が何であるか、自我の身分、実体が何であるかを、「自我のパラダイム」、あるいは、「自我観」、と呼ぶことにします。自我の何たるか、如何に生きるかは、直接的には自我意識によりますが、最終的にはこの自我観が関わるのです。

自我観の諸相

上記の視点に立ち、自我の底には自我観があり、自我観はパラダイムとして複数であり得るとするならば、それでは、今日、私たちの日常の普通の生活の底にある自我観、パラダイムは、どのようなものなのでしょう。一般論として、それを、「近代的自我」と呼ぶことにします。もっともそういったことが、日常生活において常に意識されてはいませんが、整理してみれば、私たちは、近世以来、これまで、500年を通して、近代的自我という自我観に基づいて世界を作り上げ、その自我観をますます純粋に、研ぎ澄まされたものにする方向に努力してきたと言えます。

近代的自我とはどのようなものでしょうか。それには、成立過程とその内容の2つが問われなければなりません。

まず、成立過程から言えば、近代的自我とは、ヨーロッパ地域において、15、6世紀以後、ルネサンス、宗教改革、啓蒙主義思潮、市民革命、産業革命、資本主義の成立など、歴史的事実を積み重ねることを通して作り上げられてきた歴史の産物です。17世紀の近代科学の成立、その認識論もそれを後押ししたものでした。このように、近代的自我というパラダイムは、歴史的に成立した、作られたものなのです。17世紀の科学革命を通して、自然認識のパラダイムが変革され、そこに成立したのが、近代科学という、対象世界（事物の世界）に対する新しい捉え方、新しいパラダイムであり、それ以来、それに従って対象世界とはそのようなものだ私たち思い込んで生活しているのとパラレルに、近代的自我は、15、6世紀以後、宗教改革その他によってもたらされた、自我に対する一つのパラダイムであり、それに従って、私たちは現在の生活を行っているのです。自我、なかんずく近代的自我については、このように理解すべきなのです。

近代的自我の中身について、詳しくは次節で検討しますが、いささか先走って、箇条的に特質を羅列すれば次のようになります。通常、私たちは、自我をそのようなものだと思い込み、それに従って自分の行動を成立させています。これらは、今日の私たちにとって、きわめて常識的なものです。

- 1) 一つのパラダイムである。(歴史的に成立した、ある捉え方の下における自我、
もともとこのことは、必ずしも、皆に気づかれてはいるわけではない)
- 2) アトミスティックな (伝統主義、国家主義、人格主義の拘束を離れて、
個体としての自我)
- 3) 制約のない、自由な (主観的選好の自由、表現・生存・意志の自由、自身の生
活設計を選択する自由、そういった自由をもつものとしての自我)
- 4) 善き生の実現を目的とする (善き生とは、生存の持続、自己の幸福、より多く
の福祉の受持のことです。それらを目的とする自我)

- 5) 表現主義的な (自己の存在性, 特性, 変化を, 人に, 外に, 示そうとする自我)
- 6) 自己所有物を認められた (自己の身体, 能力, 労働と, 貨幣を通しての私有財産を自らのものとし, それらの処分の自由を認められた自我)
- 7) 孤立した (最終的には孤独, 他者認識の不可能性に到る自我)
- 8) 一方で, 一般化した, 同質的な (一般化した同質な自我の集まりとしての社会)

近代的自我がこのようなものだとして, それでは, 近代的自我成立以前の, 自我についてのパラダイム, 自我観はどのようなものだったのでしょうか。それを, まとめて, 「普遍主義的自我観」と名付けることにします。普遍主義とは, 自我を, 何らかの普遍原理に所属し, 支配されるものとする立場です。そこでいう普遍原理としては, 例えば, 呪術, 古代宗教, 伝統など, 非合理的な権威的なもの, 君主制などを代表とする国家権力, さらに, カントの道徳論に典型的な, 内的な規範としての道徳律などがあげられます。近代以前の自我は, このような普遍性のもとに行動していました。もっとも, 自我とは歴史的に成立した近代的自我のことだとする立場からは, その時代, 未だ自我は成立していなかったとも言えるかもしれません。この意味からは, 自我という観念は, 近代的自我によって初めて成立したものだという言い方も出てきます。

ところが, 今日, この近代的自我, あるいは, 近代的自我からなる社会の行き詰りを示すと思われる, さまざまな事態が発生しています。いかなる意味で行き詰っているか, その内容は後に述べますが, 仮にそうだとすると, その原因はどこにあり, どうしたらよいのでしょうか。それにはいくつかの説明があり得て, まさに, それが, 今日, 社会哲学, 倫理学の課題なのです。

この点についての, これまでの代表的な議論は, 行き詰りの原因は, 近代的自我という自我観にあるのではなく, 近代的自我観は正しいが, 現状の社会の中に近代的自我が貫徹されていない, 人々が近代的自我をきちんと理解していない, さらに, 近代的自我の活動を妨げるような要因がこの社会に存在することにあるとするものです。言い直せば, 社会の近代化が十分でないから, 近代的自我が十全に展開できないでいる, 近代的自我の方には問題はなく, 従って近代的自我を, 妨げることな

く貫徹させれば、少なくとも原理的には、ことは解決するというのです。そのためには、依然として啓蒙が重要な課題になります。これまで、「近代化論」とよばれる議論はこの方向のものであり、今日的には、リバタリアン（自由至上主義）の主張はこれです。

しかし、一方に、この行き詰まりの原因は、まさに近代的自我自体の内容にあるのであって、したがって、行き詰まりの解消には、近代的自我というパラダイム（自我観）をこそ変革しなければならないという主張があります。近代的自我というパラダイムを否定し、自我の新しいパラダイムを創り出さねばならないというのです。その一つの試みが、いわゆる共同体主義者によるそれです。共同体主義者は、アトミスティックな、表現主義的な、自由な（制約を離れた）、自己の善の実現を目的とする近代的自我に対して、負荷を背負った自我（共同体と共同体の歴史に制約された自我）、環境に置かれた自我（ローカルな自我）、全体の部分として意識された自我（アトミスティックでない自我）を言います。1980年以降のアメリカを中心として行われた自由主義対共同体主義論争は、社会の在り方についての議論でもありますが、その基本は、自我のパラダイムをめぐってのものであったとも言えます。

ところで、筆者の問題意識は、近代的自我というパラダイムを否定したうえで、共同体主義者のそれを超えて、もう一つ別な自我のパラダイム考えたい、そして、それに従って生きたいというところにあります。共同体主義者の自我の問題点は、そこでの自我は共同体に内属するものだとされますが（その点はよろしいのですが）、その際、共同体をどのようなものとして考えるかです。基づく共同体を最大限に大きくすると、最終的に唯一の全体に至り、それでは普遍主義に戻ってしまいます、反対に小さくする方向をとると、今度は、最終的には個に至り、それは近代的自我観そのものになります。だから、共同体の規模は、その中間に置かざるを得ないわけですが、その場合は、その置き場所の違いによって（共同体の任意性によって）、共同体が複数存在しうることになり、複数の共同体からなる世界をどう扱うかが新しい問題になってきます。

そこで、筆者として考えたいことは、（近代的自我を否定して）共同体主義的自我を維持しながら、しかも普遍主義に陥らないような、（複数でない）一つの全体（世界、共同体）をどう構築するかにあります。それはある意味では個と全体の問題であって、図式的に言って、個体のみを認めて、全体は個体の集合としてそれから構

成されるものだとするのが近代個人主義（近代的自我）であるとすれば、全体を先に認め、個体を全体に内属するものとして、全体構成のための手段、道具として扱おうというのが普遍主義になります。これに対して、ここに提出したいのは、個を全体に内属させながら、その全体を固定化しない（これは普遍主義に陥らないということ）とする立場です。固定化されない全体とはどういうものか、先取りして言えば、それは開かれたものとして全体を考えることだとしていたのですが、それでは、この「開かれた全体」とは何か、これが以下の議論の要点になります。それは、第4章での記述を配慮して言い直せば、近代的自我を、パラダイムAに基づくものと見立てた上で、新たに、自我について、パラダイムBを適応することですが、そういう立場が果たして可能であるのか、さらに、このような立場をどう理解したらよいのでしょうか。

この問題へのヒントは、一つは、共同体主義の自我を徹底してさらに考えてみるところにあり、もう一つは、古くから、特に宗教的思惟の伝統の中などで行われてきた、「無我」などという言い方に代表されるような、自我あるいは自我にこだわること（我執）への批判、あるいは、固定化された自我（自性）の否定の議論を再考するところにあると思われます。

後者についていえば、指摘したいのは、仏教でいう慈悲、儒教の仁、老荘の虚無、キリスト教の愛、さらには、あいまいさはありませんが日本流の和とか甘えというようなことがらは、表現形態は異なっても、論理構造において共通性をもつこと、そして、そこでの議論は、自我と、そういった自我が内属する全体（世界）をめぐる展開されており、その全体を開かれたものと想定するところに眼目があるのではないかです。のみならず、逆にいえば、慈悲、仁、愛などのいわば宗教にからむ徳目は、旧来、親切とか、正直とかいう本人の性格に由来する徳目と同様に、徳目として一括して、個人に内属する行動性向として理解されてきたのが一般ですが、しかし、前者は、後者といささか違って、個人を超えた全体を何らかの意味で要請するところに成立するものではないかということです。それ故、慈悲、仁、その他について、旧来の、個人的心情に基づかせての説明はあいまいにならざるを得ませんでした。まさに、それらは、個体ではなく、開かれた全体を前提に置くことによって、十全に説明されるものだったのです。開かれた全体という言い方は、一方で、慈悲、仁、愛、その他から示唆されるものでもあり、一方で、慈悲、仁、愛、その

他の論理構造を説明するものでもあります。

かくして、第4章に示したように、「個体，集合，実在」という A のパラダイムでなく、「開かれた全体（世界）」という B のパラダイムに基づいて自我を構築することが、近代的自我の挫折を回避する、筆者が提示したいと思う新しい自我の立場になります。

こういった見通しに立って、以下では、普遍主義的自我観、近代的自我の成立、近代的自我と社会の不具合、それに対する共同体主義の主張、そして、開かれた全体に基づく新しい自我とは何か、順に考えていきます。これは生き方の選択の問題であり、同時に、自我とは何かの問題です。

（2）古典的自我観

1) 普遍主義的自我観

上に述べたように、近代的自我が、15, 16 世紀以後に成立した自我のパラダイム、すなわち新しい自我観に基づくものであるとするならば、それ以前の自我観はどのようなものであったのでしょうか。もとより、自我とは、近代的自我のことだとする立場からすれば、それ以前に自我はなかったことにはなりますが、そのことは承知した上で、それでも、近代的自我を一つのパラダイムととらえるならば、いかなるパラダイムシフトがそこでなされたかは興味ある問題です。実際、ルネサンス、宗教改革、市民革命、近代科学の成立、さらには産業革命などの、歴史的社会的変化は現実に存在し、それらは近代的自我の成立に際して、無視できないものです。

そういった観点から、近代的自我以前の自我を想定して、それを「普遍主義的自我」と名付けることにしましょう。普遍主義的自我とは、各自我が、外なる、あるいは、内なる、何らかの意味で普遍的なものに従って、自己の行動を組み立てる、そのようにして組み立てられた自我ということです。近代的自我以前の自我とはそのようなものであったということになります。

それでは、具体的に、ここで言う普遍とは何でしょうか。3つに分類できます。第一は、権威主義に基づく普遍。その際の権威とは、呪術、古代宗教、伝統（習俗・

慣習など)です。かつて、自我は、何の疑いもなくそれらに従って行動していました。あるいは、これらに従う行動のみがそこにありました。第二は、国家論。君主制、絶対王政、それに支配される自我です。近代以後の民主主義国家、ファシズム国家にしても、国家に支配される自我という形は存続します。第三は、カントに代表されるような、人間は内なる普遍に従うべきだとする義務論、人格論、道徳論です。これらを簡単に検討しておきます。

① 権威主義

まず、呪術や迷信に従って自分の行動を決める、そのことに疑いを懐かない自我です。次に宗教に従う自我があります。宗教とは、近代的自我が絡まない範囲では、自分を包み込む一つの大きな物語であり、もう一つには、儀式を共有する共同体といえます。その物語と儀式共同体への参加に生きる自我です。呪術や、宗教の物語が力を弱めた後は、身近な生活環境に自我は規制されることとなります。それが、伝統や習慣です。権威主義のもとにおいては、自我は、呪術、迷信、宗教、伝統、習慣、こういった外なる普遍に従うものとして、一切の疑いは持たず、他の可能性は考えない、そういう自我意識のもとに成立します。

こういった自我意識に対する自覚、反省、否定の経緯が、ルネサンスであり、宗教改革であり、啓蒙主義になります。ルネサンスはまさに人間性の復興であり、宗教改革は神を権威でなく、信仰の問題、人間の問題とします。啓蒙主義は、人間のものである理性とそれに基づく合理主義の主張です。そこには、非合理から合理へ、外なる権威から人間内在主義への移行があります。

② 国家論

国家成立のための道具、手段として自我を見るという自我観です。あるいは、それに甘んじるという自我観です。例えば、古代エジプトという専制国家があったとします。そこで人民は生産手段、労働力であり、あるいは、王家の僕です。その関係は専制国家のみならず、領主制のもとでも、絶対王政のもとでも同じことです。このことへの反発は、市民革命、そしてやはり、啓蒙主義という形で歴史上に現れました。そこでは、理性はもとより重視されますが、それよりも、自由、平等という形の人間主義が強力に主張されます。国家のための人間から、人間あつての国家、つまり、人権および市民社会の成立です。

③ 人格主義の道徳論

以上の、①、②のケースでは、人間にとって普遍はその外にありました。これに対してカントは、自我とは内なる普遍に従うものであるとし、内なる普遍に従うことによって初めて、自我（人間）は自我（人間）となるとします。カントにとって、内なる普遍とは道德のことです。カントによれば、道德は「私が行為するに当たっては、私の行為選択の格率が普遍的法則となるようにしなければならない」という定言命題に従うものですが、ここでいう普遍法則であるような私の行為の格率は、内在する普遍です。このようにして、道德は、外的な普遍に根拠づけられるものではなく、内在する普遍に根拠をもつものになります。ここに、自我は、内在する普遍すなわち道德に従うべきだという自我観が成立します。これも普遍主義的自我のひとつです。

もっともカントは、啓蒙主義の人であり、近代人の側に立つと言えます。したがって、古い外的な普遍は捨てられているのですが、そのやり方は、人間主義によって外的な普遍を内部に移し、普遍は外的なものとしては否定されるが、内的なものとして残される、そして、そこに近代的自我は特性づけられる、という形のものです。それは今日でも、自我とか道德は精神的なもの（内的なもの）であるとして、私たちの通常の自我観、道德観を支配するものでもあります。こういった道德観は義務論といわれますが、それは内的普遍を持つという人間の特性に基づいた、一種の人間中心主義と言えます。しかし、人間中心主義にはもう一つの形があります。それは、人間とは、自分にとって良いこと、つまり、善き生、善（幸福、効用）を追及するものであるとする立場です。義務論に対して、幸福主義とでもいうべきものですが、功利主義はこの典型と言えます。この立場に立つとき、内在的な普遍、義務論は捨てられ、幸福の追求という別の人間主義が成立します。そして、一方では、この方向に、近代的自我の成立は向かうのです。

かくして、呪術、迷信、古代宗教、伝統・慣習という普遍は、理性や合理性と整合しないものとして、啓蒙という人間主義の歴史の中で否定されていきます。一方、専制国家、絶対王政など国家という普遍は、自由・平等というこれもまた人間主義の中で否定されます。内在する道德という普遍もまた、善き生（幸福）の追求という、義務論とは別な、新しい人間主義のもとで、基盤を弱くします。それらを買っている原理は、理性（合理）、自由・平等、善き生（幸福）であり、それを人間的なものだとすれば、人間主義であると言えます。この人間主義のもとで、普遍

主義的自我観はすたれ、近代的自我というパラダイムが成立してくるのです。

2) 近代的自我観

i) 近代的自我の特質

以上のようにして、普遍主義的自我、あるいは、普遍主義的自我観は、歴史的経緯を経て、批判、否定され、そこに新しく人間主義に基づく自我、あるいは、自我観が登場しました。これを近代的自我とよぶことにします。近代的自我といっても、ここでは、近代的自我をあるべきものとして立て、その成立を歴史的に詳細に追っかけていこうというのではなく、また、論理構造、一般構造をきちんと分析しようというのでもありません。ルネサンス、宗教改革、市民革命、その他を経て、多様な要素を含みながら、そして、あいまいさを残しながら、今日、我々の多くが受け入れている自我観に基づいた自我を便宜的にそうよぶことにするだけです。現実に今日の我々のもとに成立している自我を、外から観察して、いわば帰納的に、その特性を見てみたいというのです。以下、前節に箇条書きした近代的自我の特性を再度いささか内容にわたって説明することにします。

1) 自我は、社会を構成する最終要素である（アトミスティックな自我）

権威、伝統、国家、人格という普遍の制約を離れて、その上で、人間を中心に考えていくことにすれば、最終的には個体としての人間が社会の構成単位ということになります。自我とは究極的には、太郎、次郎、三郎という個人に帰するものになります。その立場から、社会とは何かと言えば、個人の集合であることになります。社会は、個人に先立ってあるものではなく、個人から構成されるものです。自我はそこで個的（アトミスティック）なものです。

2) 自我は、制約を離れた、その意味で自由なものである（自由な自我）

普遍主義の制約を離れ、他に新たに制約するものは何もない。そういう意味で、自我は自由になります。自由の内容を具体的にあげれば、まず、主観的選好の自由、何をしようとそれを妨げる要因はないということです。さらに、生存するあるいは生存を拒否する自由、自己の身体、能力、財産など（自己の所有物）を、自ら処分する自由、自分の生活（設計）を自分で選ぶ自由、等などあります。もとより、物質的に、外的な条件が自我の在り方に自由を許さない場合はまた別であって、ここ

での自我は、精神的な、内的なものとしての自我であり、その範囲で自由だということですが。

3) 自我にとって、善き生（幸福、効用の最大化）の実現は好ましいことだとされます。それ故、多くの方が善き生の実現を人生の目的とします。（幸せを追求する自我）

善き生とは、生存の持続、自己の幸福、より多くの福祉の受持のことです。ここで、幸福とは何でしょうか。古くは、喜び（快）の多いこと、苦痛の少ないことであり、今日的には、欲望の充足、選好の満足と説明されます。福祉とは、自らに、他所から与えられる効用のことです。

4) 自我は己を表現しようとする（表現、主張する自己）

表現とは自分を他人に認めさせようとすることです。まず、自我は自分が存在することを人に示そうとします。次に己の特徴、特性を人に示そうとします。その際、自我は、己の存在、特性を、まず、自覚しなければなりません。それがなければ表現は出発しないからです。また、自らの成長、変化をも人に示そうとします。以上のことは表現がまったく行われない自我の状況を想像することの困難を考えれば、納得がいくでしょう。

5) 自我には、（自己）所有物が認められている（自己所有）

所有とは何であるかはなかなか分かりにくいところがあります。あるいは、自我の所有物の全体が自我であるのかも知れません。いずれにせよ、まず、自我あるいは自我の所有とそうでないものとの境界線をどこに引くかという問題が出てきます。自己の身体、これは自我のものでよいでしょう。次に自己のもつ能力も自己のもので、ここまでは、己から切り離せない部分であるから納得できます。それに加えて、自我あるいは自己の身体から離れて存在するが、自我の所有物とされるもの、つまり、字義通りの所有物、私有財産があります。ロック以来、己の労働が加わって成立した物品は、自己の所有物とすると考えられてきました。そこに貨幣が加わることによって、今日は、目の前の現物でない不特定の物品が自己の所有物になり得ることになりました。近代的自我観はもとよりそのことを認めています。貨幣、市場経済の問題はここから発生します。

6) 自我は孤立し、孤独である

個体としての自我は、普遍を離れることによって、自分自身が存在していること

(内的根拠) 以外に根拠の置き場を失い、したがって孤立し、孤独になります。そして、本当に孤立した自我は、他の自我と接点がありえず、したがって、厳密には、他者認識も不可能とならざるをえません。そこから、間主観性の要求というような厄介な問題が出てくるわけです。

7) 一般化した、同質的な自我

孤立した、孤独な自我は、互いに比較できないのだから、本来は、それぞれが、何にも還元できない個性的なものと言えます。しかし、孤立した自我が社会を構成することになると、自我は社会の構成要素として、社会の便宜として、社会の要請によって、あるいは、社会の約束によって、同質化されたものになってしまうのです。例えば、人は、選挙に際しては、皆一票という同質な自我になります。このことはあらゆる分野に及び、自我も、そのように承知して行動することになります。

以上から、近代的自我を成立させる自我観は、自我を、アトミスティックな、制約のない(自由な)、自己の幸福を目指す(そのことをよしとする)、そして、己を表現しようとする、そういうものとする自我観であることになります。これは普遍の中に、あるいは、全体の中に自我を見出そうとする普遍主義と違って、自我を個体として、そこから万事をはじめようというところに特徴があるといえます。己の中に己の根拠を認めるということです(内在的根拠)。しかしながら、自我がこのようなものであることは、先験的な正しさをもつもののでしょうか。むしろ内実は、普遍主義への否定として、普遍主義の対極として、歴史的経緯を経て設定されたものです。その意味でも、近代的自我は一つのパラダイムだと言えます。

一般的にいえば、普遍主義的自我と近代的自我の問題は、普遍と個の問題でもあります。普遍から出発して個を普遍の中で考えるか、個から出発して普遍を個の原理から説明するかの問題です。そしてそれは、現実には、自我と社会の問題でもあります。自我を個として社会を普遍とおけば、近代的自我の立場は、唯名論ふうには、究極的に存在するのは個である複数の自我だけであり、その自我の原理から、社会を、自我の原理の貫徹に都合のよいものとして、自我の働きを強める補強物として構成していこうということになります。そこでは、社会は、本質的には二次的なものになります。しかし、現実には社会はあります。実際、私たちが生きることは、社会の中で生きることであり、社会の独自性を無視することはできません。その点で、今日、この自我と社会の間には齟齬が生じています。近代的自我が社会の形成を難

しくし、そのことが今度は、近代的自我の十全の発展を妨害しているようにも思えます。自我と社会の不両立、自我と社会の矛盾は従前も言われていました。ただし、その際の矛盾は、社会のもつ旧来の普遍主義が、近代的自我のもつ自由の主張を疎外するというところにありました。今日の問題は、むしろ逆に、近代的自我の諸特性が、社会の役割を疎外しているところにあると言えます。検討すべきは、近代的自我の方にあるのです。

これを、近代的自我の挫折とよんでおきます。次に、その点を具体的に述べます。

ii) 近代的自我の挫折

生きるとは、ある全体の中で生きることです。自我と、事物、社会、自分自身（内的意識）との関係が、そこにおける自我のあり様が、生きるということであり、孤立した自我だけでは、そこには何もないのであって、生きること（生活）は生じません。個的な生き方というものはありません。このことを大前提にしたとき、近代的自我が、この大前提とどう折り合うかは、現実的にも、理論的にも、根本的な問題です。

現実には、近代的自我と、周辺（もっとも卑近には社会ですが）が、両立しない、あるいは、近代的自我自体に内部矛盾があるのではないかと思われるようなことがらは、少なからず存在します。まず、それらを取り上げて検討しておきます。

1) 自由の二面性

これはフロム（E. From 1900-1980）が『自由からの逃走』（日高六郎訳、原著は"Escape from Freedom", 1941）で取り上げたことがらです。

近代は、個人に、伝統的な絆からの解放をもたらし、自由という新しい独立な感情を与えました。しかし、その一方で、人間と、周囲の自然や他の人間との一体感、人間は全体の一部であるという感情、そういったいわば原始的絆から、個人を厳しく分離させ、個人を、孤独で孤立したものとし、疑いと不安でいっぱいになりました。これが近代の自由、あるいは自我のもたらした二面性です。その結果、孤独や不安に耐えかねた自我は、対抗策として自由を放棄し、自由から逃げ出すことになります。「個人はますます孤独に、ますます孤立するようになり、外にある圧倒的に強力な力に操られる、一つの道具となってしまった。かれは一個人となったが、途方に暮れた不安な個人となった」とフロムは言います

逃げ出す行き先としてフロムは3つをあげます。第一は、権威を立ててその中への逃走。それに2つあって、一つは例えば劣等意識のように自らを低くすることによって権威を高め、そのことによってそこに逃げ込もうとするやり方。もう一つは他人を完全に支配し、自らを権威とし、そこに浸る方向です。これらは、向きは違いますが、外なる権威との一体感、お互いに依存しあう一体感であり、権威との共棲であると言えます。第二は、破壊性。外界に対する自己の無力感から、外界を破壊することによって逃れようとする。このことは合理化され気づかないようになされ、愛、義務、良心、愛国心なども、外界を破壊するためのカモフラージュとして利用されているのです。一方、他人が破壊の対象とならなければ自分自身が対象になります、自殺、疾患とはその代表です。また、生命とは成長、表現、生存のことですが、それが満たされない時、爆発するのが生命の破壊です。第三は機械的画一性。個人が自分自身であることをやめ、単なる物になる、文化的な鋳型によって与えられるパーソナリティを完全に受け入れる、他が期待するような状態になりきってしまう、私がこう考えたと言うがそれは私の考えではない、意志、思考、感情も自らの精神活動の結果ではなく、外からもたらされたもので、瞬間的にだけ自分のものであるように感じられるだけである、このような状況です。「人間は自分の精神的行為の自発性を確信しているとしても、実際はそれはあくまで特殊な状況の下で誰か他人の影響に由来している。」と言われます。

このように、近代的自我は、それ自身の展開の中に、自身を否定する要素を含むわけです。

2) 社会的ジレンマ

社会的ジレンマとは、「各人が協力か非協力かどちらか選べる状況にあって、一人ひとりの人間にとって、短期的には、協力より非協力を選んだ方が有利な結果が得られる状況があっても、時間がたつて、非協力者がある一定数より多くなると、個々にとって、全員が協力を選んだ場合に比べて不利な状況が生じてしまう」、こういう必然性のことです。近代的自我は、選択の自由をもつ自我であり、自分にとって有利な方を選択することを妨げられない自我です。社会において、自分の短期的利得のために非協力を選ぶ人間は必ずいるものです。その人たちが得る利得に全体が耐える間はよいのですが、その限界を超えると、社会の機能が崩壊してしまい、協力者、非協力者含めて全員に何の利得もなくなってしまう、そういうことがらです。

社会の構成要素が近代的自我であることからくる社会的矛盾と言えます。

社会的ジレンマはいわゆる「囚人のジレンマ」の一般化ですが、「囚人のジレンマ」とは、個人が自己の利益を求めて行動しようとしても、他人の行動の仕方についての情報が全くない場合には、却って自己に不利益な選択をしてしまうということです。

「共有地の悲劇」も社会的ジレンマの一つです。共有地はある段階まで各人の個人的利得の追及を許します。しかしその追求がある限界を超えると、共有地は破滅し、全員にとって利得はゼロになってしまいます。

「フリーライダー (free rider, ただ乗り)」とよばれる問題があります。社会は、構成要素である各自の協力によって成立して、そして、原則的には全員に平等にその利益を配分します。しかし、近代的自我には非協力の自由があり、非協力の場合でもあるところまでは利益の配分にあずかることができるということです。

これらは、ありていに言えば、目先の自分の利益の追求（抜け駆け）が、最終的には、自分の首を絞めるという事態であり、近代的自我の特性である「行為選択の自由」と「自己の利益の追及」という2つの要素が本来両立しないものであることから生じます。

3) 官僚支配

フリーライダーの原理が国家あるいは行政の規模に現れるのが官僚支配です。共同体（社会）が成立するためには構成員の協力が必要であり、構成員にはそれなりの負担と義務が要請されます。近代的自我の幸福主義は、利得（快）は望むが負担（苦）は避けたいという立場ですから、人は負担と義務に絡んでは共同体に関わりたくありません。共同体が小さい間は、そこにおける個々人の繋がりや緊密さ、互いの透明性が、負担や義務からの逃避を規制しますから、そのことは不可能です。けれども、共同体が行政や国家規模になると、個々人の緊密性、透明性は薄れ、直接の負担や義務からの逃避が可能になります。さらに個々人と共同体のかかわり方が複雑化してくると、それへの対処は個々人の能力を超えてきます。その時に、個々人の共同体への義務、関わりや代行するのが行政官ということになります。業務の複雑化、専門化もあって自我は共同体での自分のすべき仕事をますます専門の行政官にまかせ、そこから遠ざかることになります。この構造が固定化すると、悪くは官僚支配、良くあるいは悪くはパターンリズムが成立し、自我は本来の役割を捨

てて、官僚による専制あるいはパターナリズムを受け入れることになるわけです。

4) 外的生活（公共生活）からの退却

引きこもりとか孤独の問題です。近代的自我が、孤立した、自律的な、個的なものであるとするならば、その原理の中には、共同体への参加を必然とするものは何もありません。就労、社会参加の必然性もない。ましてや、そういう公共性のないところには、極端には、言語も発生せず、他者認識も自己理解も不成立になります。そういう方向に向わせる要素は、近代的自我の中に本質としてあるように思われます。

5) 大衆化（自我の喪失）

例えば、スローターダイク(P.Slorterdijk)は『大衆の侮蔑』(仲正昌樹訳、原著は；“Die Verachtung der Massen“ 2000) 中でこう言います。近代的自我は「自己であらねばならない」という孤独な緊張の中にあると言えます。さらに「誰も近くまで行けない、誰も他者の高さまで上れない」という他者への緊張もあります。しかし、大衆化されることによって、この2つの緊張からの解放が可能になります。「皆と一緒にいることによってのみ、距離の重荷から解放される。・・・各自は相互に自分自身との距離と同じくらい近くなる。それによって気分がかるくなることこのうえない。何びとも他者以上ではなく、より優れているということのないこの幸福な瞬間のために、人間は大衆になるのである」。大衆化とは、平等性を皆一緒に振る舞うことです。しかも、その平等化は、下に向かっての均質化になります。つまり、超越的なものを世界から放逐し、秩序としての自然の差異を否定し、個々の本質的な違いを、恣意的に操作可能な区別によって表現しようとしています。もともと近代的自我の成立をその内容に含む近代というプロジェクト自身が、精神でなく欲望を、理性でなく平民の想像力を、つまり、下を主体とし、下を志向するものでもあったからです。

6) 自由と平等の非両立

自我が、互いに連携のない、孤立した、自律的なものとするならば、それらは別々なものだから、一つ一つが違い、当然そこには、格差が成立し、不平等があるはずで、平等とは、本来別々なものが、それにもかかわらず、何らかの普遍の支配によって、強制的に平準化されるところに生じるものです。例えば、個々人としては顔も違うし、出自も違う自我が、ある政治体制という普遍のもので、国民として、

同じ権利を持つ者と規定されます。この意味で、本来、平等は近代的自我の中のものではなく、対立する普遍性の中にあるものです。だから、自我を平等にするためには普遍性を持ち込まなければなりません。自我は普遍主義を離れて自由になりました。しかし、自我の平等をいうためには普遍主義を要します。したがって、自由と平等は両立しない。にもかかわらず、近代的自我に基づく社会は、自由でかつ平等な社会を目指します。あり得ないことです。自由をとるならば平等は捨てなければいけない、平等をとるのなら自由は捨てなければいけない。近代的自我は、自由をとったわけです。だから、その状況で平等をいうときは、普遍主義的な、新たな論理が必要になります。各人は平等に権利を持つべきだ（人権）というような普遍主義はその手のものの代表です。

7) 表現的自我の問題

表現しようとする自我。表現とは究極的には自我の存在性の主張です。言い換えれば、自我への執着ということになります。「我あり」という主張です。自我への執着（もっと一般には、すべてのものについて、その固有性の主張）が、すべての苦（悩み）の原因であるというのが、釈尊の説くところであり、今日においてもその通りですが、そこまで言わないにしても、自我への執着は、他を本質的な意味で認めることへの妨げになります。社会は他との共存であるとするならば、表現的自我を含む近代的自我は、妥協せずには、簡単には社会と折り合わないことになります。

8) 一般的自我、自我の標準化

社会の効率からすると、構成要素は同一性質を持つ方が扱いやすい。こういった社会の要請から、自我は、標準化される傾向をもちます。自我の特性は、ある普遍に所属して初めて成立するものです。しかし、近代的自我は普遍への所属を否定しました。普遍を離れた純粋な自我は、本来的には無味乾燥で特性を持ちません。それ故同質化されやすいのです。近代的自我において、自我は、一方で、個性のないものになる必然性があります。

以上述べたような、自由の所持が自由からの逃走を招くこと、自己利益の追求が自己利益の追求に矛盾すること（社会的ジレンマ）、生活とは外的生活のことであるにもかかわらず外的生活から（すなわち生活そのものから）退避する傾向（引き籠り）、自由と平等の非両立、自我への執着からくる他との疎遠、自我の大衆化、自我

の平準化、これらは、現今の社会に内在する難点あるいは矛盾点です。先にも述べましたが、私たちが生きるとは、生活という全体の中に生きることです、その全体が一番身近にあるのが社会です。我々にとって社会の存在は大前提です。社会を捨て去るわけにはいきません。とすれば、ここに、近代的自我は社会の存在と両立しないのではないか、ということになります。その点について、近代的自我を原理とする側から、近代的自我と矛盾しない形で、社会の成立を説明しようという工夫が当然なされてきました。それが成功すれば、自我と社会は両立することになります。

突き詰めれば、その努力は2つに集約されます。一つは、社会契約という考え方、もう一つは、功利主義です。裏から言えば、社会契約、功利主義は、こういった場面に成立するものとして解釈をすべきではないかということでもあります。

(1) 社会契約

社会契約とは、社会あるいは共同体の成立の原理を、個々人が結ぶ約束（契約）にあるとする立場です。もちろん、実体としてそういう契約がなされたというわけではありませんが、構造的には契約という論理のもとに社会は成立すると考えるわけです。近代的自我は契約をした時点から、その拘束を受けます。契約ですから、拘束の根拠は契約にあり、その背後には何もなく、その根拠をそれ以上に遡らないということです。契約は近代的自我の自律性の原理の上に可能であり、それ故近代的自我の産物と言えます。社会を契約の範囲にとらえれば、その範囲で近代的自我と社会は両立することになります。

問題点は、社会の成立が契約にもとづくとして、その契約の具体化が例えば法律であるとしたときに、第一に、それを契約と言ってしまうと、その約束（契約）が、論理的な原理的なものとして以上に実体性を持たないことです。仮想的で、歴史性に欠けることになります。実体的に、根なし草ということです。第二は、例えば、契約の内容である法律に従って行動したとします。私たちは、行動においては、法律違反はしないという最小限のところ、自分を規制することになります。それ以上のことをしなければならぬ根拠はないからです。その時、ある場合には、法律を、自分の都合の良いように解釈しようとする傾向が出てきます。そもそも法律は契約として自分らの作ったものだから、そういうことが原理的に排除できないのです。さらには、法律に規制のない領域での行動が恣意的になります。つまり、法から出ないという消極性と、法を矮小化して（ある意味で法を否定して）、法の外の任

意な領域に生きようという傾向が出てきて、社会全体の把握として、不十分になるのです。そこで、実定法（契約）の奥に、自然法、権利、正義その他を仮設するのですが、それは、一面、普遍主義への回帰の道でもあります。

（2）功利主義

近代的自我は、各人は己の幸福を目指してよいとする立場です。幸福の意味には多少の揺らぎがありますが、とにかく、幸福という人生の目的が設定されるわけです。目的があれば、その目的の達成に対する効率の良さが、私たちの行動の指針になります。これが功利主義です。この立場からは、社会は（共同体は）、個人の幸せを増大する便宜として意味づけられます。社会が個人の幸福を阻害する場合は、社会は認められません。これは効用としての社会、言い換えれば、近代的自我と両立する範囲での社会です。これはこれでその範囲で整合的ではありません。

問題は、この立場では、近代的自我はそっくり保存され、前章で検討した矛盾点はそのまま残ることにあります。効用性の低いことはやらない自我、私利を求めて拡大する自我、こういうものが残ります。その際、それらを規制する原理は功利主義の中にはありません。経過に任せればうまく落ち着くだろうというのが期待ですが（リバタリアン、市場主義）、現実には、近代的自我の挫折として指摘した困難は重いものがあります。

以上の議論に従えば、自我と社会は、自我を近代的自我と捉える限りでは両立し難いものになります。社会を、近代的自我の原理のなかで、近代的自我から構成されるものとして捉えようとした契約説や功利主義も不十分でした。とすれば、近代的自我は社会構成の原理として認めがたいことになりますが、かといって、何らかの意味で自我的なものは、社会構成の原理として否定できませんから、自我の方を、近代的自我としてではなく、社会と整合的な形に捉え直そうという試みは当然あり得ます。その際の自我は、近代的自我とは異なった新しいパラダイムに基づく自我になります。その試みの一つが、共同体主義における自我です。世にいう共同体主義は、社会の問題でもありますが、この新しい自我の主張でもあります。その点を次に見ておきます。

3) 共同体主義的自我観

通常、共同体主義 (communitarianism) とよばれるのは、アトミスティックな自我の自由な展開を人間生活の望ましい在り方とする自由主義 (リベラル) や自由至上主義 (リバタリアン) に対して、何らかの意味での共同体に由来する制約を与件として、その中で人間生活を捉えようとする立場です。両者の間には、80年代後半から90年代にかけて「リベラル・コミュニタリアン論争」が活発に繰り広げられました。今日、コミュニタリアンと目されるのは、マッキンタイア(A. MacIntyre, 1929—), サンドル(M. Sandel, 1953—), テイラー(Ch. Taylor, 1931—), ベラー(R. N. Bellah 1927—), ウォルツァー(M. Walzer, 1935—), ローティ(R. Rorty , 1931—)などです。以下その主張するところを見てみますが、しかしながら、この小論の関心は、自我に先立って共同体を認め、共同体の中で自我の在り方を考えようとする、そういった自我観にあります。その意味で、時代は遡りますが、自我の社会性をストレートに述べたミード(G.H.Mead,1863—1931)の「社会的自我」、共同体の研究者としてのニスベット(R.A.Nisbet1913—)にも併せて触れておきます。

(1) マッキンタイア

マッキンタイアの述べるところを、『美徳なき時代』(篠崎榮訳、原著は”After Virtue”, 1900)によってみます。

そこでの問題は、道徳は何によって基礎づけられるかであり、その答は、道徳は、共同体の実践、言い換えれば、共同体の伝統の中に確固とした足場を持つものであって、道徳性を伝統から切り離して理性や合理性によって基礎づけようとする啓蒙主義や、道徳の基礎づけを放棄するニーチェの立場は、ともに情緒主義に陥り、道徳の基礎付けとして不十分であるというものです。さらに、私たちが今日もつ道徳的概念、道徳的言語は、断片化されてしまっており、本来それらを包み込んでいた理論と実践のより大きな全体(文脈)、つまり美徳の伝統、道徳の成立のもとになる物語性が失われていると言います。

情緒主義は、すべての道徳的判断は、好みの表現、すなわち、人の態度や感情の表現であるとし、道徳的行為者であることが位置づけられるのは自己の内部であって、自己の外つまり社会的な役割や実践の場ではないとします。私たちは、今日、道徳的判断(その他評価的判断)を下すにあたって(つまり、自我の行為の決定に

あたって)、多く、情緒主義によっています。この立場に立つと自我は、「人が巻き込まれているどんな状況からも、また人が所有しているどんな特質からも身を引き離すことができ、そして、すべての社会的特殊性から完全に引き離された、純粋に普遍的な観点から、状況と特質に判断を下すことができる」こととなります。こういった自我は、行為の基準や原則や価値を成立させる役割を負うものですが、それ自身は、社会的具体化から離れ、自身の歴史を一切欠く、孤立的な自我の出現であることとなります。こういった情緒主義の成立の基は啓蒙主義にあるとされます。啓蒙主義は、道徳から、歴史(物語性)や伝統や啓示という外部的な制約を排除し、道徳に、人間的な、理性的な、合理的な、内的な基礎付けと正当化を与えようとする試みなのです。

これに対して、マッキンタイアは、次のように主張します。

① 徳とは、実践の中で内的な諸善を達成するのに資するものです。実践とは、社会的に確立された協力的な人間関係であり、内的善とは、外的善ではその達成の結果が常にある個人の所有物になるのに対して、その達成がその実践に参加する共同体の全体にとっての善になるような善です。このようにして、徳は(したがって、人間の行為、自我は)、共同体の中で評価されるものでなければなりません。

② 徳は断片ではなく、統一性のもとにあります。統一性と言っても、断片の合成として後から作られた統一性ではなく、徳を解釈する文脈として最初から存在した、物語的統一性とよんだらよいような統一性です。そういった統一性は、諸善についての共有されたヴィジョンと理解が中心的絆になっている共同体を前提とするものです。

③ 私の善は、人間共同体の中で私が結ばれている他の人々の善と同一です。私の善とあなたの善が必然的に対立することは起こり得ません。善は私のものでもないし、とりわけあなたのものでもない。私有財産ではないからです。

④ 個人として諸徳を実行することはできません。なぜなら、善き生を生きることのあり方は環境によって決まり、環境に対しては、私たちは特定の社会的同一性の担い手として接近するからです。私はこの都市の市民であり、職業団体の一員であり、この一族、あの部族、この民族に属しています。したがって、私にとっての善は、これらの役割を生きている者すべてにとっても善であるはずで、そういう共同体に属するものとして、私は、私の家族、都市、部族、民族の過去から、さま

ざまな、負債と遺産、期待と責務を相続しているのです。これらは私の人生の所与であり、私の道徳の出発点なのです。

⑤ 徳はその実践それ自体とは別なあるいはそれ以上の何かの善のために実践されるものです。こういった目的論が放棄されると、徳は、それ自身の目的、それ自身の報酬、それ自身の動機になってしまいます。

⑥ 古代と中世の時代には、家族、世帯、部族、都市、王国など、人間の共同体の創造と再創造が、内的な善を伴う実践の一種であったのですが、近代世界ではそのように見られなくなってしまいました。

⑦ 「人生の大部分が生き抜かれている諸領域から、人間の生についての物語的統一性および内的な善を伴う実践といった背景となる概念を取り去ってしまうならば、諸徳の実質としてどれほどのものが残るだろうか。」実際、諸徳が思考と実践の点で伝統的な文脈からいったん切り離されてしまうと、そこには、性向として諸徳を理解するやり方しか残りません。それは個人心理学の問題になってしまいます。

(2) サンドエル

サンドエルを『自由主義と正義の限界』(菊池理夫訳、原著は"Liberalism and Limits of Justice" 1998) に従って見ておきます。

サンドエルが共同体主義に対立するものとして批判的に取り上げるのは、功利主義とカント主義(正義論)です。これらはともに、自由主義(平等主義的自由主義と自由尊重的自由主義、すなわち、リベラルとリバタリアン)を基礎づける理論ですが、そこに前提になっているのは、自由で独立した自我の存在です。これは、「我々は分離された個々の人格であり、各人が自らの意向、利益、善の構想を持つ」とされる自我です。これをサンドエルは「負荷なき自我」とよびます。その上で、功利主義は、欲求の満足から人間を見て、「単一の欲求の体系へと我々の多くの欲求を融合させ」ようとするものであり、正義論は、「人格の分離性を主張し、自我は選択する自我であり、いついかなるとき持つかも知れない欲求や目的から独立している」とします。つまり、どちらの立場を取っても、自我は自らの欲求や選択の主体であり、欲求や選択から独立した、それらに先立つものであることとなります。

カント主義については、そこにある論理は、正と善を独立なものとして分けて、正を絶対(第一義)とし、善の方は第二義的に人の選択の問題として中立的に扱う

ことにあります。この立場では、自我の目的や役割やそれらへの評価も、善と同じように個人的選択的なものとして扱われます。自我の目的や、共同体内での役割は、自我を決める決定的なものになりません。

こういった「負荷なき自我(unencumbered selves)」に対してサンデルは「状況づけられた自我」を主張します。その内容は、次の通りです。

① 私たちは、特定の共同体、生活史、伝統の成員であることによって、道徳的、政治的責務の意味を理解します。負荷なき自我によっては、徳や政治の意味は理解できません。

② 共通の企画や目的に言及せずにはわれわれの行為は正当化できず、市民としての共同生活への参与者としての自らの役割に言及せずには自らの人格性を構想できません。

③ 自らの意向や愛着から全く離脱した自我の担い手として、独立したものとして、自我を考えることはできません。現在暮らす共同体によって我々の一部が定義されるとしたら、そのような共同体を特徴づけている企画や目的にも我々は関連しているはずです。私の人生の物語は、私の自己同一性が導かれるそのような共同体 — 家族であれ、都市であれ、習俗であれ、党派であれ、大義であれ — の物語のなかにつねに埋め込まれています。その物語によって、我々はこの世界に状況づけられ、我々の生活に道徳的な固有性が与えられるのです。

④ 善き生についてのいかなる特定の構想も前提とはしない仕方で、権利が同定され、正当化され得るかどうか。社会の基本構造を支配している正義の原理が、その市民が信奉し、競い合う、道徳的、宗教的信念に関して、中立的であり得るかどうか。

⑤ 孤立し、混乱し、欲求不満である自我は、当惑して、共通の意味がその力を失った世界の大海で途方に暮れていると言えます。最も緊急を要する道徳的・政治的企ては、我々の伝統に内在しているにもかかわらず今日では消滅しつつあります。市民的共和制の可能性を、再活性化することが望まれます。

(3) テイラー

テイラーの主張を『ほんものという倫理』（田中智彦訳、原著は”The Ethics of Authenticity” 1992）を中心に見ておきます。テイラーは、倫理すなわち私たちの

行動の仕方について、「ほんもの(Authenticity)」という評価は重要であるとします。ところが、現実には、そのほんものが、誤解されたり、その実現が妨げられたりしています。その要因として、次のものがあげられます。

i 個人主義

確かに個人主義は、近代文明の一つの到達点でありました。それによって私たちは、自己の生活パターンを選択する権利、良心に基づいて信念を決める権利、その他を得ることができました。魔術からの解放とよばれるものです。一方、かつて人は宇宙の秩序や存在の大いなる連鎖というもっと大きな秩序を受け入れ、その中に己にふさわしい位置を見出していました。そういった全体は、私たちにとってくびきでもありましたが、同時にこの世界と、社会生活における様々な活動に意味を与えるものでもありました。近代の個人主義はまさにその秩序が信用を失うことによって成立したのです。その結果、人は、自分より大きな社会、宇宙という地平を失い、より高い目的、死を賭すに値する何ものかの意識、そういう大切なものを失ったのです。個人主義は何事も自己を中心にするという暗黒面を持ち、それが生を平板にし、意味の乏しいものにし、他者や社会に関する関心を低くします。これが、今日の、寛大な社会であり、ミーイズムであり、ナルシシズムであります。

ii 道具的理性の優位

近代において古い秩序が一扫されたことは、人間の外にある目的の信頼が薄れたことです。社会における行為の位置づけや様式が、このような、それに先立つ事物の秩序にも、神の意志にも強制されなくなれば、人間がどのような目的をもって行動するかは、個人の選択の問題になります。目的がこのようにして任意に決められるものだとすれば、その後は、選択された目的に対して最も効率のよい手段をとることが、我々の従うべき唯一の価値基準、我々の責任範囲になり、私たちの行為の評価される対象は目的ではなく効率になります。そのために働く理性を、テイラーは「道具的理性」とよびます。費用対効果の最適比率の計算、テクノロジーがそういったものの代表です。この脈絡の中で、常在的なもの、耐久力ある物、表情豊かであったものが、次第に価値を失い、寿命の短い、見かけだけの、取り換え可能な、実体性の薄い商品が、効率の観点からはびこります。そこに市場経済の世界と官僚制国家が出現することになります。

iii 自由の喪失

市場と官僚制国家という非人格力による支配が形を持つと、人々はそれに逆らうことができなくなってきました。ウェバーが鉄の檻と称したものです。その後は、トクヴィルが言うように、積極的に自治に参加しようとする者などいない、自分の世界の中にひきこもった個人からなる社会が成立してしまいます。その世界は、一方では「穏やかな専制」に支配される世界でもあります。穏やかな専制とは、政府は柔軟であり、デモクラシーの形態は維持されるのだが、実際には「巨大な後見的権力」にすべてが仕切られている社会です。そこでは自分たちの運命を政治的に支配する力、自由が失われています。

それではどうしたらよいのでしょうか。

① 近代的自我の基礎にあるのは、内なる声、主観主義、自己決定的自由、(自己)存在感、「自分自身に忠実であれ」「自分の人生を自分で形作るのは崇高である」「選んだことはすべてOK」などの標語の重視です。しかし、自我はこういったものではありません。まず、人間の生は本来対話的なものです。人間は言語によって自分自身を理解し、アイデンティティを定義でき、人間精神を生成します。自己を原理とし、自己達成を目的とするような文化は自滅的です。他者とのきずな、人間を超えたところから発せられる要求、これを「重要性の地平」とよぶことにして、こういったものに基づく自我の理解が必要なのです。こうした重要性の地平を背景にして、その背景と照らし合わせることでしか、私たちのアイデンティティは定義できません。自己達成を原理とし、歴史を隠蔽し、連帯の絆を見えにくくするのが現代文化の流儀ですが、それは受け入れられません。

② 危険なのは、共通の目的を形成してそれを実行する能力が人々からどんどん失われていくこと、すなわち社会の断片化です。断片化が起こるのは、人々が自分のことをますますアトミズムの視点から考えるようになるとき、いいかえれば、共同の企てや忠誠心の面で仲間に義務を負っているとは考えなくなってゆく時です。この傾向のもとでは、共同の企てを介して他者とつながっていると感ずることがあったとしても、その集団はますます小集団になり、結局は、企て自身が空想的で世間知らずなものに思われ、人々はそこに集うことを諦めていきます。断片化された社会というのは、その社会のメンバーたちにとって自分たちの政治社会にコミュニティとしての一体感を抱くのが日増しに困難になっている社会です。こうした帰属意識の衰退は、人々が社会をただの道具としか見なさなくなるアトミズム的なもの

の見方の反映でもありますが、それだけでなく、実際に効果ある共同の活動が存在しないところでは、人々は、自分以外に頼るものがなくなってしまうことにもよるのです。

(4) ローティ

ローティの主張を、いくつかの論文のアンソロジーである、『連帯と自由の哲学』（富田恭彦編，訳，岩波書店 1999）によってみてみます。

ローティの哲学的立場は、反二元論です。二元論は、次の二つ項目の間に、本質的な違いを認めます。すなわち、事実と価値、真理と快楽、客観と主観、知識と意見、事実と判断、世界と言語、事実と観念、外と内、目的と手段。この違いの基礎にあるのは、「人間」と「人間を超えるもの」を区別する思考法です。

こういった考え方の成立の根拠は、合理性あるいは方法的とよばれる概念にあります。合理的、方法的とは「予め定められた成功への基準を持っていること」「それに従えば必ず成功するという道筋の存在」です。合理性はその根拠を、我々の内部にあるとされる理性におきます。合理性、方法的、理性によって、人は、真理を例とするような、人間を超えたものに達するとされます。しかしながら、そこにおける真理という合意は、合理性、方法、理性を通したことがらには真理でなければならないという強制のもとによるものですから、これは「強制による合意」です。その際は、先の2項の間の境界線は中央に厚くそびえ立つものになります。これに対して、合理性を、「方法的というよりも、正気のとこ、分別ある、周りの意見を尊重すること」などと柔らかく理解すると、上記二つの項を区別する境の線は、ぼかされたものになり、二元論の根拠もなくなってしまいます。その上で成り立つ合意を「強制によらない合意」とでも呼ぶことにします。

このように言うと、そこには様々な合意の形があり、その場合それぞれが同等の立場に立つから、相対主義と取られるかも知れませんが、それは違います。ここで述べているのは、強制による合意に従わない方がうまくいくということのみです。それ以上のことは、一元論とも、多元論とも言いません。強制によらない合意というのは、「所与の社会のそれぞれの探求領域でどういった正当化の手続きがなされているか」以上のことは言わないということです。だから、これは、合意は共同体に基づくものであるから、いわば「自文化中心主義」ではありますが、文化は複数で

あるとまで主張する相対主義ではありません。

かくして、存在するのは、真理や事実や客観ではなくて、合意であることとなりますが、合意の内容を決めるのは、方法や強い合理性や理性という人間を超えた強制ではなく、合意がなされることそのこと、つまり、その意味での共同体の成立ということになります。合意に向けての共同的探求の評価は、論理的基盤の評価だけであって、認識論的基盤や、形而上学的基盤はそこでは無意味になります。共同体を成り立たせるのは、共同体そのもの、つまり、構成員による連帯のみです。旧来は、例えば、正しい合意、正しい連帯などとして、合意、連帯を真理や客観性に基づけようとしていたかも知れませんが、ここでは、逆に、真理や客観性その他を、合意、連帯、共同体に基づかせようというのです。

このようにして二元論は不要になります。ローティはこう言います。「一度しばらくの間そういった区別をせずに生きてみると、知識と意見、主観と客観の区別も、なくてもよいことが分かる」。「人間活動の目標は休息ではない。むしろそれはより豊かなよりよい人間活動である。人類の進歩とは人間の営みと人間自身とがより一層興味深いものとなるような可能性を開くことである。予め準備された場所に向かって進んでいくことを進歩と見誤ってはならない」。

その上では、「強制によらない合意」、「自由な開かれた戦い」のような諸観念で、「世界や神の意志」、「道徳法則」、「我々の信念を真ならしめるもの」といった諸観念が置き換えられることとなります。それについては、ローティはデューイを引用し、「彼の見解によれば、哲学は、理性とか貫文化的原理とかよばれる非歴史的なものの光に照らして、ある共同体を支持することを正当化するものではない。それは単に、その共同体が他の共同体に対してどういう特別な長所を持っているかを詳細に説くものでしかない。共同体の存在を正当化する手だては、それ自身を他の現実の共同体や可能な共同体と比較することだけである。自由な開かれた戦いや、そのような戦いを許し奨励するような共同体は、真理や善のためのものなのか、それとも、真理や善の追及は、その種の共同体の追及にすぎないのか、共同体は、ある目的に対する手段なのか、それともそのような共同体の形成こそが、我々の求める唯一の目標なのか」。デューイは、どのような哲学体系も、結局は、ある共同体の生き方が持っている理想を表現しようとする試みになってしまうだろうとしました。自分の哲学の卓越性は、それが推奨している生き方の卓越性以外の何ものでもありま

せん。共同体は哲学に先立ち、生きることも哲学に先立つのです。

ローティの哲学的主張がこのようなものである以上、自我も、近代的自我のような自分自身による内からの根拠づけ、あるいは、普遍主義のような外からの根拠づけを離れて、共同体のなかに合意として成立するものになります。共同体とは社会のことであり、私たちの相互の連帯そのもののことです。

そこでは、学問すらが、客観性や真理の探求ではなく、「流動的な境界を持つ様々な共同体を表していると考えられるであろう。・・・そこでは自分の学問の本生や地位を意識する必要はないであろう。それは、理想的な民主的共同体では、自分の属する人種や性の本性や地位を意識しなくてもよいのと同じである。なぜそういったものを意識しなくてもよいかと言えば、この種の自由や無頓着を許し奨励するより大きな共同体が、究極の忠誠の対象になるからである。この共同体は、それ自身の維持・改革、文明の維持向上という目的に奉仕するものであって、それ以上の高い目的に奉仕するものではないであろう。それは、合理性を客観性への願望とは同一視せず、むしろそれを、すでに述べたような努力と同一視するであろう。それは、相互の忠誠を必要とはするが、それ以上に強固な何らかの基礎については、その必要を感じないであろう。」となります。

(5) ニスベット

ニスベットは、『共同体の探求』(安江孝司訳、原著 “The Quest for Community” 1953) で、共同体、共同体からの疎外、共同体の再編を論じます。

そこでは、まず、社会的紐帯、共同体の問題が取り上げられます。かつては、家族、近隣、地域小集団、教会、その他における、個人と社会の間の伝統的諸関係、第一次的人間関係、あるいは、その集団の道徳的作用が、諸個人の具体的な生活にとって決定的なものでした。愛情、友情、威信、認知という人間におけるアイデンティフィケーションの基本的諸類型、労働、愛、祈り、自由と秩序への献身など人間の基本的性向、個々の人間の具体的な位置や役割受諾の感情、庇護、自由、善悪の区別、秩序観、罪とか無知に対する意識なども、本能とか人間の社会性とよばれることがらも、そうした諸集団で生成し、強められたものでした。また、過去や未来との関係も、一定の共同体的な関係を通さずには、創造的、持続的にはなり得ないものでした。

疎外とは、このような第一次的集団によってもたらされていた人間観に基づく心的結合や精神状態に生じる、亀裂や崩壊のことです。疎外によって現れるのは、社会秩序が、自我にとって、疎遠で、理解しがたく、邪なもので、真の希望や願望から遠く、無関心を招来し、退屈で、敵対的ですらあるとする、精神状態です。自己が社会秩序の一部であることを感じないばかりでなく、自分が社会秩序の一部であるということに関心すら持たなくなってしまうような状態です。ニスベットの疎外の代表例として、過去からの疎外、物理的場所・自然からの疎外、事物（あるいは財産）からの疎外をあげます。こういった疎外現象は、自我の、一次的人間関係すなわち共同体、社会的紐帯からの離脱、仲間からの離脱によってもたらされるものだとされます。

確かに、世俗主義と個人主義の歴史的勝利は、階級、宗教、家族といった伝統的紐帯から個人を解放しました。魔術からの解放です。しかし、この自由は創造的な開放意識によって獲得されたのではない故に、かつて人生を意味あらしめていた忠誠と価値、ゆるぎない歴史的道德からの、最終的には、共同体からの疎外をももたらしました。そこに生じたのが、適応不全人間、不満人間、挫折人間ということになります。

ニスベットは全体主義への反省から、私たちが必要とするのは、「自律性と選択の自由」に固守するレッセフェールである」と言います。しかし、近代がもたらした自由な個人によるレッセフェールは、失敗でした。そこで新規に求められるのは、個人でなく共同体に属する人間のパーソナリティに基づく、新しいレッセフェールであり、それが、疎外の問題をも解決するとして、次のように言います。

「大切なのは自由放任の哲学ではないか。古い自由放任は人間行為に関する誤った前提を基礎にした。理論としての欠陥は、実際には社会から切り離せないはずの個人的資質の奥深くにある特徴を、見誤ったことにある。政策としての欠陥は、その原子論的な発想が、増大する不安的な個人の群れという現実を前に、正体を現さずには得なかったことにある。全能なる国家へと発展するのを抑止するどころか、古きレッセフェールは、現実にその発展を促進した。あらゆる形態の共同体への無関心さが、全面的に改正と安定を、国家にゆだねてしまったのである」。「自律する個人が活躍でき、しかも、親族、階級、共同体などの絆から解放される状態を創造することは古きレッセフェールの目標であった。そして、自律する集団が活躍しう

る状態を創造することが新しいレッセフェールの重大目標であると私は信じている。「古いレッセフェールは、社会的および文化的まとまりをいっさい軽んじ、思索や計画に適切な単位が、抽象的な個人であると、単純に決めてかかったシステムによって生み出された。現在必要なのは基本的単位を社会集団としたレッセフェールを創造する知識と行政的な技術である」。

(6) ミード

以下の記述は、主として、『精神・自我・社会』（稲葉三千男他訳、原著は“Mind, Self, and Society” 1934）によります。

ミードは、「自我は、それ自身にとって対象になりうるという特徴があり、それによって他の対象や身体から区別できる」とし、「自我は人間が誕生したとたんにすでにあるものではなく、社会的経験や活動の過程で生じるもの、すなわちその過程の全体およびその過程にふくまれている他の個人たちとの関係形成の結果としてある個人の中で発達するものである」と言います。そのことはどのようにして可能なのでしょうか。

出発点は、言語の存在です。言語は前段階では身振り（身振り会話）でもありました。身振りや言語は、他者に対して外的に何かを引き起こすと同時に、同じ反応を、自分自身に対して内的にも引き起こすことをします。これによって、生物体あるいは個人には、自分自身の行動でありながら、自分自身に対しても対象として承知されるような行動が可能になります。第二は、他人の役割取得です。これは、遊戯やゲームを例に考えることができます。例えば野球というゲームにおいて、他人の動き、役割を見ていて、自分もそのように振る舞うことができるようになるのです。他者の期待を取り入れ、そのように行動することが可能になります。第三に、他者の期待が多くなると、それらは複合し、組織化され、一般化され、その下で我々は行動することになります。これを「一般化された他者」とよぶことにします。一般化された他者の形で社会過程はそこに参加する個人に影響を及ぼすようになるわけです。

言語によるやり取りも、他者の役割取得も、一般化された他者も、個人の能力の問題ではなく、社会過程において成立する出来事です。そして、それに由来する行動がつまり自我なのですが、それは、自我自身によっても対象化できるものです。

自我とはそういった出来事として成立します。「自我は自分自身を経験する。それも直接にはなく、間接に。つまり、同じ社会集団の他の個人メンバーたちという特殊な観点から、あるいは、かれが所属している社会集団という観点から」。

このように成立した自我には、さらに、2つのことが言えます。一つは、自我には2つの面があること、客我（me）と主我（I）です。客我は、他者の期待の受け入れそのもののことで、外から対象として把握可能で（さらに自分自身によっても把握可能で）、これが自我の一面です。主我は、そういった自覚された客我に対する反応です。主我は、反応がなされる前は把握できませんが、反応がなされた時は客我となりますから、客我として把握可能になります。主我の特性のもう一つは、創発性です。自我は、その集団の中で、その全員が持っている習慣や反応を共有しなければなりません。そうでないとそのメンバーになりえないわけです。しかし一方で、組織化された共同体に絶えず反作用しています。そこに新奇な何かが生まれてくることになります。それは全体の再組織化です。これを創発とよびます。「人はある共同体に属するためには、その共同体の他者たちの態度を採用しなければならない。思考活動を続けるために、かれは、彼自身の内部に採用されたこの外部の社会的世界を採用しなければならない。かれが市民になったのは、その共同体内で得られる合理的な社会過程のおかげである。一方、個人は絶えず社会的態度に反作用し、この共同体的過程で自分が属しているまさにその共同体を変えていく」。その働きをするのは、主我です。この意味で、主我の働きは創発的反省とよばれます。それは、他の人間の目、他人の態度や期待を通して自分の内側を振り返り、それによって、自我も変わり、他者も変わり、社会も変化する、そういう働きです。

以上をまとめてみると、共同体主義者が批判するのは、近代的自我を成立させたものとしての、近代思想です。それは、

- 啓蒙思想、情緒主義（マッキンタイア）
- 功利主義、カント主義（サンデル）
- 権利個人主義、道具的理性、自由個人主義（テイラー）、
- 近代的思惟の原理としての二元論（ローティ）、
- 疎外をもたらす近代思想（ニスベット）、
- 真理やリアリティを固定化し、それらに形成と変容を認めない反プラグマティ

ズムの考え方（ミード）、
となります。

これらに共通するのは、自我の根拠を自我自体あるいは自我の内部におく個人主義であり、人間主義です。これに対して、自我の根拠を自我の外に、特に共同体の成立に置くのが、共同体主義です。そこでは、自我は、ある制約のもとにあり、論理的にも、実体的にも、状況において初めて成立するものとされます。これをサンデルは、「負荷のない、自由な、自らが自らの根拠でもある自我」に対して、「位置づけられた自我」とよびました。ただ、その内容は、制約の何であるかによって共同体のイメージも違ってきますから、各個それぞれになります。

- マッキンタイアは、倫理的なもの（共通善）の共有によって共同体を考えます、それは、もとより近代的自我に由来する徳ではありえませんが、伝統的な徳になります。具体的にはアリストテレス、トマスの伝統がとられます。
- サンデルは、生活史・伝統・共通の目的・意味の共有性によって特徴付けられるものとしての共同体を考えます。自我はその中に位置づけられます。その意味で自我を定義づける共同体といえます。
- テイラーは、対話・言語に共同体の特質を考え、さらにそこに、人間を超えたところから発せられる要求あるいは解釈という視点を加え、それを「重要性の地平」とよびました。共同体は断片的に解釈されてはならず、物語的統一性に基づくもので、自我はそれらに由来するものです。
- ローティにとっては、二元論を捨て去った上では、そこにあるのは合意のみです。その合意は共同体の合意であり、それは参加者の連帯、それ以上のものではありません。合意、共同体、連帯、同じものであり、そこが出発点で、その背後には何もありません。すべては合意として存在することになります。
- ニスベットは、人間的なものはすべて共同体（一次的な人間関係、社会的紐帯）の中で生起し、位置づけられるとします。そして、そこからの自我の離脱が疎外ということになります。近代的自我の成立とともに、自我の共同体からの疎外も成立したわけです。
- ミードによれば、自我は社会の中に成立し、そして変化していくものです。それに先立つ自我はないことになります。

共同体主義における自我について指摘しておきたいことがいくつかあります。

第一は、共同体主義の主張は、自我を野放しにしておいてはいけなから共同体という規制をかけよというわけではありません。これでは近代的自我を認めた上で、それに若干の制限を加えただけのことになってしまいます。自我もあって共同体もあるというのでは徹底しません。サンデルは自我の定義の中には共同体が入り込んでいると述べていますが、それは、自我を共同体の部分とするのではなくて、自我を共同体の文脈で解釈せよということです。その意味では、自我と共同体は分けて考えられません。とすれば、自我を考えるときは共同体を考え、共同体を考えるときは自我を考えなければならず、このことを徹底すれば、自我とは共同体のことだとも言えるのです。この視点は大切です。

第二は、共同体主義のもとでは、自我は、共同体的なものによって、もっと一般的には、自我の外の何ものかによって成立するものになりました。外の何ものかとは、共同体に所属する他の人々、共同体の置かれている外的環境、共同体の習慣、歴史、伝統などです。近代的自我は自分自身を根拠として存在するものとされますが、共同体主義の自我は外なるものに基づいて存在するものです。その際、自我の自我としての存在感は、どちらが強いかなと言えば、後者の方になります。なぜなら、前者は拘束がなくて自由ですが、後者は外のものによって拘束されて自由ではありません。自由にならないことこそが、ある意味でリアリティなのです。

第三に、意外なことですが、共同体主義者の中で、共同体が、具体性において提示されていないことです。共同体は、共通善であったり、構成要素に意味を与える全体であったり、また、合意そのものとされたりはしていますが、具体的に示されません。それは、共同体主義者の共同体のイメージが、固定されずに、ある程度の一般性を持たされて、より大きな全体として考えられていることによります。共同体が具体的に固定されると、それは共同体が閉じられたことになり、そこには、他の共同体もありうることになりますから、共同体が複数になってしまいます。そうすると、相互の競合が問題になり、さらに、それぞれの共同体による自我は、普遍主義に陥ることになってしまいます。一般性を考えることはことごとく曖昧にしますが、一方では、共同体を、開かれたものにします。共同体を閉じないためには、一般性をつなげる議論が必要なのです。それは、共同体論が、偏狭な民族主義などに陥らないために必要なことごとくと言えます。その点では、ニスベットが、自我の

レッスフェールでなく、共同体のレッスフェールを根本におこうとするのは大切な論点であり、ローティに従えば、あるのは連帯のみ、共同体のみ、その裏には何も無いというのも根本的です。さらにミードは、自我や共同体の流動性を最初から言っています。

(3) もう一つの自我観 —開かれた全体における自我—

1) もう一つの自我の特性

近代的自我の否定

第4章で、私たちの生活しているこの世界に対するパラダイムとして、2つを取り上げました。世界を「個体と集合からなる実在」とするAと、「開かれた全体」とするBです。パラダイムAは、ほぼ、日常的常識的な、ものの捉え方です。それに対して、パラダイムBの下では自我はどのようなものとされるかが、以下で扱いたい問題になります。

近代的自我とは、内的根拠によって成立する、外からの干渉によらない、アトミスティックな、そういった自我でした。実在としての、個体としての自我ということです。そして、そこでは、社会とは、こうした自我の集合とされます。歴史的にみても、パラダイムAの成立は、近代の出来事であり、近代的自我にともなう自我意識も、その影響下のものと言えます。かくして、近代的自我は、パラダイムAに基づく自我だと言ってよいでしょう。

この近代的自我を批判、否定しようとする一つが、共同体主義であると前節で述べました。共同体主義は、近代的自我の持つ、アトミスティックな特性、内在的根拠づけを否定し、自我を、例えば共同体のような、外部からの負荷のもとに成立するものだとします。それ故、共同体主義にとって近代的自我は批判の対象になります。ただ、共同体主義には、次の二つの点で、どこまで踏み込んで解釈してよいのかどうか、判断し難いところが残ります。

- ① 共同体主義は、個体あるいは自我の存在を否定しようとするものなのか。あるいは、そうではなくて、自我は自我として存在するが、その成立要件として、

外的負荷を重視せよということなのか。

- ② 自我がその中にある、共同体あるいは全体は、閉じられたものなのか、開かれたものなのか。自我に負荷を与える共同体が閉じられたものとする、普遍主義に戻ってしまう危険性があるわけです。

一般に言って、自我が存在しないという主張はいささか極端過ぎる気がします。自我が存在しないならば、私たちの行為、行動に、意欲も、自発性、創発性もないことになります。しかし、そういったものこそが、日々の生活を発展させ、実存的、個性的にし、芸術や文化と呼ばれるようなものを成り立たせるのです。それらなしには、世界は、きわめて平板なものになります。したがって、そういった意味で、自我の存在は認めた上で、ただ、自我が、あまりにも、過度に、内面化、個体化するのを引き戻すべく、外的負荷を強調し、バランスをとろうというのが共同体主義の意図であると、考えることはできます。ただ、この解釈は現実に即した温和なものではありますが、一方、共同体主義を矮小化するものにも思えます。

もう一つ、共同体を開かれたものとするのも、ラディカルに過ぎるかも知れません。共同体が閉じられたものでないと、共同体の具体的な形が見えてきません。したがって、我々は、現実に、そこから負荷を得て行動できないことになります。しかし一方、そのことは、普遍主義への回帰になってしまい、徹底して言えば、そこでは、自立的自我というものが不成立になります。世間一般の議論では、こういった、旧来の普遍主義に戻ることは、近代的自我の困難から抜け出る道であり、そういうやり方で近代的自我は否定されるべきだという、いわば、保守的論調は多いのです。共同体主義はそこをどう調整するのか。問題が残されます。

このことについて共同体主義者がどこまで考えているか、これ以上の検討は、ここでは保留しておいて、以下では、共同体主義を横に睨みながら、共同体主義の議論を超えて、パラダイム A をパラダイム B にシフトするという、いわば、別筋から、いささか徹底した形での近代的自我の否定を考えてみます。要点は、近代的自我を否定した、パラダイム B による自我は、どのようなものになるのかです。

開かれた全体における自我

それでは、パラダイム B のもとで自我はどのようになるのでしょうか。

まず、「開かれた全体」というパラダイム B は、次のようなものでした。

- ① パラダイム A の否定である
- ② 開かれた全体のもとで、ことがらは仮設としてある
- ③ すべては開かれた全体から出発する。そこでは、ことがらは、要素からの構成としてではなく、開かれた全体として、そのままに、与えられたものとしてある
- ④ 開かれた全体は、これから起こることも含めて、ありとあらゆるもののすべてのことで、流動的で、混沌である
- ⑤ 開かれた全体は、あらゆるものの全体として唯一である
- ⑥ ことがらと、開かれた全体は、同じことである、非分離である
- ⑦ 開かれた全体のもとで、ことがらは互いに同質である

このパラダイムの下で、自我とは、具体的にどういうものなのか、上記に沿って、見てみます。

① パラダイム A において自我は、個体であり、内的根拠をもつことによって実在であり、社会はそれらを要素とする集合でした。個体である自我がすべての出発点でした。パラダイム B は、A の否定として、開かれた全体をすべての出発点にします。それ故、そこには、アプリアリには、個体も、集合も、実在もありません。自我について言えば、A におけるような、個体として内的に根拠づけられている自我、「自我が生きる」を成立させるような、主体としての自我は存在しないこととなります。といっても、私たちの生活しているこの世界に、自我がないわけではありません。現に私たちは自我として生きています。それ故、A の自我は否定されても、自我はあります。それが B における自我です。それは、A のように「自我が生きる」の主体としてのアプリアリな自我ではなくて、「生きることに於いて（生きることとして）成立する」アポストリアリな自我ということになります。

個体としての自我が否定されたとき、B のもとで、自我に関してそこにあるのは、生きていること（生活していること）のみです。自我があるにしても、自我は生きていることにおいてあるのです。B においては、すべては、開かれた全体におけるできごと、あるいは、開かれた全体そのものからです。当然、生きることも開かれた世界のできごと、開かれた全体そのものになります。したがって、生きることである自我も開かれた全体の中のできごと、開かれた全体そのものです。それ故、私たちにできるのは、A におけるがように、自我を個体として要素として、その集合とし

ての全体を構成することではなく、開かれた全体を受け入れること、受容すること以外にありません。構成ではなく受容することから、すべては出発するのです。自我についてもその通りです。そこに新しい自我の成立があります。しかし、こういった自我は、別な世界の別ものではありません。この世界に目の前に与えられているそのままの自我が、Bを受け入れて以後は、そういうものになるのです。ことがらは変わらないが、ことがらが変わる、それがパラダイムシフトということです。

② ③ 開かれた全体のもとでは、ことがらは、仮設になり、与えられたものになります。したがって、自我もそういうあり方をします。Bのもとでは、自我は、世界を構成する要素としての個体ではなく、固定化されず、内的根拠もなく、実在ではありません（無自性）。しかし、自我がないのではありません。仮設というあり方をします。分りやすく言えば、その時だけのもので、どうにでも成り得る、固執する必要のない、無根拠な、正当化されない自我です。自我は、「自我が生きる」の主体ではなく、生きるを構成するものではなく、逆に、開かれた全体の中で（開かれた全体として）、生きることの中で（生きることとして）、生活の中で（生活として）成立するものなのです。生きることも、生活も、開かれた全体を出発点とすることによって、アポステリオリな、仮設的なものです。したがって、生きること、生活することである自我も、同じ意味で仮設的なものなのです。それをそう見えなくしているのが、自我を、個体として、実在として、生活に先行する、アプリアリなものとする、パラダイムAなのです。

パラダイムBでは、ことがらの（事物や自我の）個性性、つまり、固定性、実在性は否定されます。それでも、虚無主義をとらない以上、何もないのではなくて、ことがらは（確定性として、分節として）ある、それを、ことがらは仮設というあり方をすると述べましたが、同時にそれは、与えられてあるというあり方でもあります。なぜなら、そこでは、ことがらは、あることはあるのですが、個体からの構成ではない、原因を要しないで結果としての如く、ありのままに（無根拠に、ただ）、あるからです。その成立について、私たちは、何の説明もできませんから、ということ、説明というものが成立しませんから（究極的には、説明とは、Aにおける概念です）、私たちにとっては、ことがらは、与えられたものとしてある、アポステリオリにあるということになります。ただこういう言い方が可能なのは、開かれた全体を出発点として、世界を扱うからです。それ故、ことがらは与えられてあると

して、それはどこに与えられてあるのかと問われれば、開かれた全体の中に、開かれた全体としてである、そうなります。

自我についてもその通りです。自我は、内的根拠によって、あるいは、あるべき姿に従って、アプリアリにあるわけではありません。我々の恣意を離れて、与えられたものとして、そこにあるのです。つまり、開かれた全体として、生活それ自身として、そこにあるのです。それが自我です。自我が生活するのではなく、生活することが自我なのです。

自我が仮設であることは、自我に対する固執、執着から、私たちを解放します。自我が与えられたものであることは、どこにも私たちの恣意性はないこと、自我を成立させるのは外の力、他力であることを説明します。ただし、ここでいう他力によるとは、普遍主義（外なる閉じた全体）に従ってということではありません。開かれた全体に従うという意味の他力で、自我の本質が他力によるものだということで、普遍主義におけるが様な、強制する他力ではありません。

④ ⑤ Bにおいて、自我は、個体でも実在でもなく、開かれた全体の中に、開かれた全体そのものとして、成立することがらです。開かれた全体から出発するのです。その開かれた全体が、流動的で、混沌であるとすれば、したがって、それによる自我も、固定された、固まったものではなく、流動的で混沌となります。例えば、昨日の自我と、今日の自我は違ったものでよいのです。自我は常に動いています。自我とは何かの固定的な説明はつきません。流動、混沌です。これらは、あるいは、無常と言ってもよいかも知れません。しかしながら、一方、開かれた全体は、すべてのものの全体として唯一です。ですから、自我が流動的、混沌だと言っても、その時々、違うものとして、別の世界に独立にあるというようなことはあり得ません。例え、昨日の自我と、今日の自我が異なったものであっても、曖昧なものであっても、それは開かれた全体として、その意味で同じものなのです。世界は一つで、別な世界はないからです。すなわち、開かれた全体のもとでは、別異であって、同時に、同一であるという論理が成立します。しかしながら、そういう意味での同一な自我を、自我とは、流動的、混沌である実体であるとして、固執し、実体化するとしたら、それはまた誤解です。

⑥ ⑦ Aの下では、すべての事物は、全体を構成する要素として、全体と分離したものとしてあります。Bの下では、固定した要素は考えませんから、ことからは、

全体と非分離にあることになります。Bでは、例えば事物について、個性性、内在的根拠は否定され、開かれた全体を出発点としていますから、全体を意識しなければ、個々の事物を意識することはできません。同様に、自我も全体と分離できないものとしての自我になります。自我を意識することは、全体を意識することとであり、全体を意識することが、自我の成立です。とすれば、つまるところは、自我とは開かれた全体のことであるとも言えます。今、例えば、自己とは何か考え込んでいくとします。Aの下では、内的根拠に達してそこで止まるか、さらに根拠を求めて内的に無限に遡及するか、いずれにせよ私秘的、神秘的なことになります。Bの下では、自我について、内的なものは何もありませんから、そこに何が見えてくるかと言えば、開かれた全体ということになります。自己は開かれた全体以外の何ものでもないからです。「天地一杯の自己」などと言うのは、このことの表現なのでしょう。ただし、これは唯我論ではありません。個体としての自我はないのですから、唯我論は成立しないのです。この自我は、「私が世界である」ではなくて「世界が私である」という意味での自我なのです。あるのは開かれた全体のみです。①で、開かれた全体の受容が自我だと言いました。ですから、言葉で表わせば、唯我論ではなくて唯全体論なのです。ここでは、開かれた全体を、世界を受容して初めて自我は成立するのですから、まずは、私たちは、開かれた全体を、この世界を、こちらから細工を加えることなく、与えられているままに、選ばずに、全面的に受け入れなければなりません。したがって、自我とは生きることとするならば、自我は、自分で生きるのではなく、全体の受容によって生きる、あるいは、生かされて生きると言うことになります。

Bにおいて、事物は、開かれた全体の中に（あるいは、開かれた全体として）あります。そこにおいて、事物は、分節としてそれぞれ区別されますが、その相違は、Bにおいては、Aのように個体に基づく相違ではありません。Bにおいては、事物はすべて仮設になります。仮設とは、Bにおいては、開かれた全体の部分であるということです。Bにおける分節は、Aと違って、要素としてあるいは要素の集合としての分節ではなく、全体の部分として成立する分節なのです。区別される2つの事物は、開かれた全体の異なった部分として、区別されるものです。しかし、全体の部分という意味では、あるいは開かれた全体であるという意味では、同じものなのです。例えば、分りやすく言えば、イスと机は、違ったものですが、ともに木と

してみれば同じものです。このことは、自我についても言えて、例えば、自我と、目の前のイスは、確かに違ったものですが、開かれた全体という視点のもとでは、区別できないものになります。自我とイスは、分節（ただし、これは、Bの下では、仮設という身分です）としては異なりますから、違ったものなのですが、開かれた全体であるという意味では、同じものなのです。一元論（正確に言えば、開かれた一元論です）とはこういうことです。

かくして、Bにおいて自我は、仮設であり、与えられたものとしてあり、そして、そういうことが言えるについては、自我は、混沌であり、唯一である、開かれた全体の中に置かれること（パラダイムBの受容）が必要です。そして、そこでは、全体と部分の区別はなく、その中ですべては同質であることになります。これが、普遍主義的自我、近代的自我、共同体的自我と区別される、新しい、もう一つの自我です。

ここに、Aにおける自我と、Bにおける自我の二つが区別されましたが、大切なのは、次の2点です

- ① Aにおける自我と、Bにおける自我は、違ったものであり、両立しないこと。
- ② その違いはパラダイムの違いであって、Bの自我の理解には、パラダイムシフトが必要であること。

便宜上、Aによる自我を自我Ⅰ、Bにおける自我を自我Ⅱと呼ぶことにします。

私たちが、一般に、日常生活において承知している自我は、パラダイムAによる自我Ⅰです。BはAの否定ですから、パラダイムがBにシフトされると、Bのもとでは、一般に理解されている自我、つまり、自我Ⅰは否定され、存在しないことになります。このことをそのまま素直に受け取って、あくまでも自我とは自我Ⅰのことだとした上で、その自我の存在がここで否定されたとするならば、自我というもののはもともと存在しなかったのだ、そのことを無我というのだ、と誤解されたりもしますが、先にも述べたように、Bにパラダイムが移っても、自我は消滅したわけではありません。Bにパラダイムをシフトすることは、直接に、事実として自我の非存在を言うことではありません。Aのもとでの自我Ⅰは否定されても、Bのもとに、自我Ⅱとして新しい自我はあります。この自我Ⅱが（広義に）無我と呼ばれるのです。だから、無我とは自我Ⅱの名称なのであって、世界に自我がないという意味ではありません。仏教における無我という言い方は、Aの下における自我Ⅰはま

さに、執着、自性の自我であって否定すべきものであるが、本来の自我はBにおける自我Ⅱであるという立場です。

大慈、大智、大信

古い仏教の議論に、三縁の慈悲というのがあります。慈悲とは、他をいとおしむ、つまり、他に樂を与え、他の苦を除こうとする行為（抜苦与樂）と定義されますが、それに3つあるというのです。3つの慈悲とは、衆生縁の慈悲、法縁の慈悲、無縁の慈悲です。衆生縁の慈悲とは、自我が人（衆生）として心に自然に持っているような慈悲（心）のことです。人に由来する心情としての、例えば、困っている人を見てかわいそうだと思い、同情して、助けようとする行為です。あくまで普通の人間が抱く気持ちから出てくる行為です。法縁の慈悲とは、人として慈悲深く生きなくてはならない（法）と自覚して自らに課す、そしてそのためにはある場合は努力（修行）を必要とするような慈悲と言えます。ですから、衆生縁の慈悲に較べて普遍性を持ちます、自然に起こった慈悲ではなく、主体性を伴った慈悲ということになります。しかしながら、これら両者は、（個体である）自我による慈悲ですから、A、Bのパラダイムに即して言えば、Aの立場に立つ慈悲、Aで可能な慈悲です。

それに対して、無縁の慈悲は、己のものでない慈悲であるとされます。あるいは、廻施されて、与えられて成立する慈悲であるとも言われます。己のものでない慈悲ですから、これは、主体である、個体である、自我のものではない慈悲になります。しかし、自我のものでない、主体を欠いた慈悲というようなものが可能でしょうか。Aにおいては不可能です。Aの慈悲は個体（自我）のものであるからです。それ故、こういうことが可能なのは、Bにおいてということになります。Bには個体としての自我はありません。しかし、それにもかかわらず、そこに慈悲が成立していたとしたら、それは、自我によらない慈悲になります。自我という言葉をどうしても用いるなら、Bの世界にはすでに慈悲が成立していて、あるいは、Bの世界はもともと慈悲の世界であって、自我が慈悲を行うのではなくて、すでにある慈悲に従って自我が成立するということです。慈悲によって自我が成立する、慈悲心を受容することによって成立する自我、そういうことです。Bの世界が慈悲の世界であるとは、その世界では、未だ、自我と事物、そして、自我と自我どうしが分離されておらず、全体としての一体感、共感が成立していることと言ってよいでしょう。

自我はそういった世界における自我ということになります。ただし、ここで、こういった無縁の慈悲に至るには、衆生縁、法縁の慈悲をいくら純化してもダメです。両者の間には飛び越せない溝があります。衆生縁、法縁の慈悲から無縁の慈悲に至る直接の道はありません。無縁の慈悲に至るには、AからBにパラダイムが変換されて、自我のあり方が変わることが要求されるのです。無縁の慈悲を、また、大慈、大悲といいます。

衆生縁、法縁、無縁という区別は、A、Bのパラダイムの違いを例示するのに便利です。縁とは、ことがらの成立の由来を説明するものと言ってよいでしょう。したがって、縁は、事物の成立にも自我の成立にも適用できます。衆生縁とは、ことがら自体（事物自体、自我自体）に由来して生じる、生じ方のことです。そのものの属性として、直接に生じるということです。法縁はあるべき姿として、あるべきものとして成立する生じ方のことです。これは自然的な生じ方ではありませんから、衆生縁との間にいささかの飛躍があり、こちらに到るには、認識や行為において、自我の努力が必要とされることとなります。正しくものを見る、正しい行いをするということなのです。これに対して無縁は、事物や自我がなくても、あるいは法縁の場合のように自我の配慮がなくても、縁なしにすでにそこに与えられているというあり方、生じ方のことです。ことがらはすでにそこに与えられていますから、事前に（アプリアリに）ことがらである事物や自我がある必要はなく、事物や自我、個体は、それを受け入れることによって事後に（アポステリアリに）成立するものであることとなります。無縁の慈悲と自我の関係を例に説明すれば、自我による慈悲ではなく、慈悲としての自我、慈悲を受け入れることによって成立する自我ということとなります。すでに与えられてある慈悲そしてその受容、というのが要点となります。すでにそこに与えられているためには、与えられている場所が必要となります。そのために、開かれた全体と、開かれた全体においてすべては成立するという視点が必要となります。かくして、衆生縁、法縁はAに成立するもの、無縁はBに成立するもの、と振り分けられます。

同じことは、知る行為にも言えます。知るについても3つが区別できます。まず、第一は、人間が個体として、個体の認識能力に従って、無意識に行っている、知るという行為、その結果（知識）です。日常我々はものを見て（視覚によって）、机、イスと知ります。これは人間の能力としての知る行為によるものであり、経験的、

偶然的なものです。これは衆生縁に当たると言えます。第二は、知るとはこういうことであるべきだと承知して規範的に知る知り方です。理性、論理によるとか、実証的に知るといふ、いわば、偶然ではなく、本来正しいとされる知り方に従っての知るです。その結果得られた知識は真理とされ、そうして得られた知識に従うような形で、対象世界もそのようになるとされます。こちらは法縁に対応するものです。しかし、この両者は、個体としての自我によって成立する、つまり、Aにおける知るです。これに対して仏教では大智ということを行います。仏教での言い方ですから、内容的には宗教的な真理について述べられることではありますが、一般論としても可能です。大智とは、自力でなく、我々が知るのではなく、知らされて知る知り方、知識ということ。Aでは知るは自我に伴う行為でした。自我が知ることになります。大智とは、自我が知るのでない「知る」です。一見奇妙な言い方ですが、このことは、Bにおいて可能です。Bには個体としての自我はありません。したがって個体、自我によって成立する知識というものはない。しかし、開かれた全体がある以上、ことからはそこに成立しています。Bにおける知るとは、そこにすでにあることがらを受け入れることです。それは究極には、開かれた全体を受け入れることであり、それを大智というのです。自我が知るのでなくて、知るところに自我が成立する、知識は知るものでなくて、受容するものだ、ということです。

同様に、大信というのがあります。信とは、とりあえず、しかるべき内容を、「受け入れる」「受容する」ことであると言ってよいでしょう。まず、日常の自我は、例えば周辺の事物をそのままに疑いえないものとして受け入れています。それによって目の前の机やイスはそのままにあるのです。ですから信も不信もありません。そのことは特に意識されてはいません。ただ、その対象が、例えば霊魂のような、疑わしいものである場合にのみ、受け入れるか否かが問題にされ、信が意識されることになるわけです。こういった信は人間の自然的性質に由来するものであり、衆生縁に対応するものと言ってよいでしょう。第二には法縁に対応する信です。これは、真実としての信、あるべき信ということです。浄土教における阿弥陀仏に対する信仰を例に考えてみます。浄土教は阿弥陀仏への信仰から出発します。南無阿弥陀仏ということです。阿弥陀仏への信仰とは阿弥陀仏を受け入れることです。その際大切なのは、阿弥陀仏を信じる心の、確たる存在性と、内面から来る純粋性、そこに疑いの一点も混じらないことであるとされます。これを、親鸞は、疑蓋なき心、間

雑なき心と言います。この信はなかなか実践の難しいものですが、しかしながら、心の純粋性ですから、自我に可能な、自我のあり方の問題ではあります。それ故、以上の二つは（個体である）自我による信、Aにおけるものになります。

しかし、ここに、こういう問題が起こります。阿弥陀仏を信じることは、阿弥陀仏を全面的に受け入れることですが、全面的とは、すべてが阿弥陀仏である、そこに、自我の原理がかけらばかりも残ってはいけないということでもあります。すると、ここでは、信仰は必要としても、自我の原理がかけらばかりも残っていない信仰、自我が排除された信仰、自我のものではない信仰が求められていることになります。こういうことが可能でしょうか。Aにおいては、信仰は自我のものであるから、自我抜きの信仰は不可能です。Bの立場に立ったとき、自我から離れたこのような信仰は可能になります。ただそのためには、信仰が、開かれた全体の中に、自我とは無関係に、すでに存在していなければならない。つまり、自我が信じるのでなくて、信仰を受け入れたところに自我が成立するとして、自我のものでない信仰は可能になるのです。浄土教では、信仰とは弥陀の受け入れのことです。弥陀の受け入れと信仰は同じことになります。つまり、弥陀が、すでにあれば、弥陀から与えられたものとしての、自我のものでない信仰は可能なのです。弥陀の受容の上に成り立つ信、これを親鸞は、弥陀によって廻施された信、他力の信と言います。またこれは大信と呼ばれます。自我から出発して弥陀に至るのでなく、弥陀から出発して自我に至るという道筋です。この考え方がBに基本的なものなのです。

そこで、もう一つ検討しておきたいことがあります。大信とは、阿弥陀仏をいわゆる信じることではなく、阿弥陀仏を受容することでした。一方、Bというパラダイムの出発点は、開かれた全体を受容することでした。そこに同じ構造を見るならば、阿弥陀仏とは開かれた全体のことであり、阿弥陀仏の受け入れが大信ならば、開かれた全体というパラダイムの受け入れも大信であるということになります。阿弥陀仏とは何であるかは、後に扱うことがらとして、ここでは、大信とはパラダイムの受け入れにかかわることがらではないかと述べておきます。

大慈大悲が、慈悲（全体への共感、一体感）としての開かれた全体の受け入れであり、大智が存在のあり様としての開かれた全体の受け入れであったのに対して、大信は、上のように解釈すれば、開かれた全体というパラダイム自体の受け入れになります。その意味で、信仰は（大信）は、世界の成立に当たって、より根本的な

ものと言えるかも知れません。

無我—反省的自我の問題—

私たちの生きているこの世界は、大きく分ければ、事物と自我からなり、この自我がさらに3つに分類されました。

① 身体としての自我。

これは、それ自体、事物の一つでもあります。

② 人間の行為の主体としての自我。

知る、意志する、感情を持つという意識作用の主体としての自我です。

③ 自覚の主体としての自我。

自分自身、あるいは、自分自身が今何をしているかを知る（自覚する、意識する）自我です。反省的意識ともよばれます。

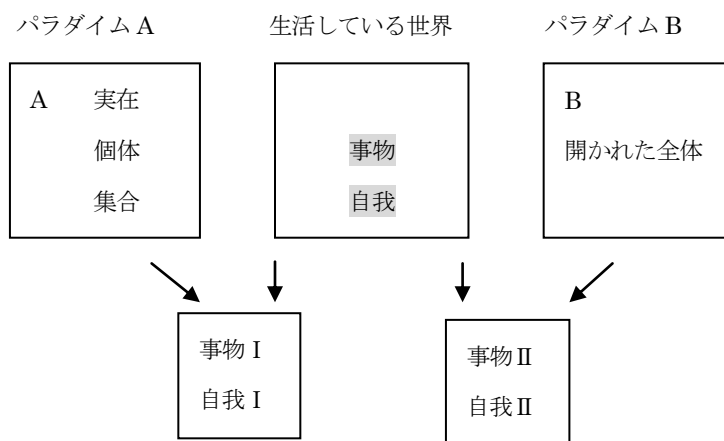
①②の自我は、パラダイムAにおいては個体として認められるものです。個体Ⅰ、自我Ⅰということになります。これはパラダイムBにおいては、個体Ⅱ、自我Ⅱになりますから、個体や主体としては否定されます。問題は、③の自我は、Bにおいても個体、主体、実体として残されるのではないかということです。なぜなら、③は自覚する自我ですが、それは、自我Ⅱを自覚する自我でもあって、開かれた全体というパラダイム自体を自覚する自我でもあって、そのような自我は、自我Ⅱの外に、パラダイムの外に、全体の外に、自覚の主体として位置づけられるようにも思われるからです。

これは根本的な難問ですが、開かれた全体という視点において、次のように解決されます。

つまり、まず、第一に、全体が閉じているならば、全体は確定された固定された対象になりますから、それに対する自覚は、その外のものと言えます。しかし、開かれた全体は、すべてをそこに包括するものです。それ故、自覚自体もその中に包括されます。それが開かれたということの意味です。そのようにとれば、パラダイムの自覚も、開かれた全体の中の一つのことがらとして、外には出ません。もともと開かれた全体には外はないのです。こうして、その外がないゆえに（その外に主体がないゆえに）、開かれた全体は、混沌、不分明なものになるのです。第二に、Bにおいて知るは、対象があつてそれを知るのではなく（二元論ではなく）、知ることが

対象の成立になるようなものでした（知ることと、対象の成立の一致）。それと同じ論理によって、パラダイムと、パラダイムの自覚は同じことがらであり、パラダイムがあってそれを自覚するのではなくて（二元論ではなくて）、パラダイムの自覚はパラダイムの成立、受容のことなのです。開かれた全体の自覚とは、開かれた全体の外に出ることではなく、開かれた全体を受け入れること、例えて言えば、それに身を任すということなのです。これがパラダイムの受け入れ、大信ということの真意かも知れません。かくして、③のような自我も、個体として、外に立てなくてもよいこととなります。

ここで、これまで述べた要点をまとめておきます。次の図を参照して下さい。



つまり、私たちの生活している目の前の世界があります。これは事物と自我から成り立ちます。この世界を、パラダイム A で捉えると、事物、自我は、事物 I、自我 I として成立します。パラダイム A は、世界を、個体と集合からなる実在とする立場でした。実在であることは、この世界が内的に根拠づけられていることであり、個体と集合によって世界が構成されることは、この世界が分明であることを示します。私たちの受け入れている通常の世界は、このパラダイムによっています。一方、B は、この世界を開かれた全体とします。そこでは、この世界の事物と自我は、事物 II、自我 II として現れることとなります。それは、A による世界が、実在性、個体、集合のパラダイムに従って、根拠付けられていて、分明であったのに対して、

要素から構成された世界でないという点で不分明な、ことがらが内的根拠によって確定されたものでないという意味で混沌の世界といえます。A が構成されて成立する世界であるとするれば、B は受容されることによって成立する世界と言えます。

実在性が否定され、開かれた全体に基づくものとして、仮設として、与えられたものとしてあるあり方を、仏教では、無我、無自性、空などと呼びます。事物Ⅱ、自我Ⅱに当たるものです。注意しておきたいのは、この無我、無自性、空は、事物にも自我にも、同様に該当することです。仏教では、「人空法空」あるいは「人法俱空」などと言われることです。

2). もう一つの自我の展開

新しい自我、もう一つの自我とは、このパラダイムBにおける自我（自我Ⅱ）のことですが、こういった自我のあり方、そして、それを成り立たせる、開かれた全体については、これまで気づかれていなかったというのではなく、古くからいろいろな表現、名付けのもとに語られてきました。特に、宗教がらみの議論には、パラダイムBで捉えるべきもの、Bで捉えないと不十分な理解になってしまうものがあります。何故なら、宗教の議論は、多く、日常性あるいはパラダイムAへの批判だったからです。

のみならず、筆者は、「事物Ⅱ、自我Ⅱの成立」、「それがパラダイムシフトによること」、「開かれた全体」、この3つは、宗教というものの本質を示すものだと思うのです。あるいは、宗教とは、この3つによって成立することがらだと言いたいのです。第一に、事物Ⅱ、自我Ⅱは、宗教的生活がめざす、事物や自我のあり方です、それによって、事物や自我への執着がなくなり、他力あるいは生かされて生きるというようなことが成り立ちます。第二に、そこに到る経緯は、自我Ⅰ、事物Ⅰは本当は存在せず、本当に存在するのは自我Ⅱ、事物Ⅱであるというようなことではなく、あるいは、自我Ⅰ、事物Ⅰが、ものとして、自我Ⅱ、事物Ⅱに変わったというような直接的なことではなく、パラダイムの変換です。宗教という信仰は、パラダイムに関わります。信とはここでの問題です。そして、第三に、こういったことを可能にするのは、開かれた全体の存在です。これは、神とか、永遠の命とか、仏とか呼ばれるものなのです。

以下では、もう一つの自我（自我Ⅱ）の諸相、展開を、宗教的思惟と関連させて、いくつかの宗教が、開かれた全体をどのように扱っているか追うことによって、考えてみます。ただ、これまで、普遍主義、近代的自我、共同体主義と進めてきた、自我の展開を、宗教に結びつけることには違和感をもつ向きが多いかも知れません。宗教は、所詮、普遍主義であるか、あるいは、非合理的、いかがわしいものではないかと思われているからです。しかしそれは宗教への誤解に原因があるのです。通常、常識的立場は、宗教を事実の問題として考えます。例えば、信じることによって病気が治るというように、絶対者（神）が、教会や、寺院や、祠の奥に、事物として形をもって実在するというように、この世界の事実として、宗教を考えます。ところが、一方で、近代科学や、近代的思考のもとでは、それらのことは非合理として認められないのです。それでも、なお、無理をして、強引に、両者を調整しようという努力が宗教者においてなされたりもします。しかし、実は、宗教は事実の問題ではなくて、パラダイムの問題、あるいは、パラダイムの変換の問題なのです。ですから、きわめて、合理的、論理的な問題です。筆者はそのように主張します。もしその通りだとすれば、宗教の伝統の中に、新しい自我の形を求めることは、非論理的なことがらでも、神秘的ことがらでもありません。ただし、そこには、事前に、宗教というものへの誤解、伝統的思い込み、あるいは、通俗の宗教観というのが、訂正されていなければなりません。

（１）大乘仏教

細部を省略して、大雑把に言えば、釈尊、それに続く部派仏教は、自我（心）あるいは自我（心）の在り方を中心にしてすべてを見ていこうとする教説でした。日常の無明な自我から解脱した自我へ、執着する自我から無執着の自我へ転換することによって、四苦八苦と言われるような、様々な苦痛から自由になろうというのです。安定した自我、ものに執着しない自我、そして自我自体への執着の否定、こういったものが目指されていました。しかしながら、こうした、動じない、無執着である自我は、人間的努力によって（戒、定、慧の実践によって）そのような性質を獲得し、そのように成った、個体としての自我です。したがって、これは、Aにおける自我の問題といえます。これに対して、大乘仏教は、事物や自我（心）における、個体性（自性）を否定します。そのためには、私たちの文脈に従えば、パラダイムをA

から B に、転換することが必要になります。それは、何らかの形で、開かれた全体を意識し、受け入れることです。それ故、大乘仏教の諸教説においては、この開かれた全体が、表現は違っても、構造的には同じものですが、さまざまな衣装、名称のもとに取り上げられるのです。

例えば、法華経の「久遠実成の本仏、一乗妙法」、華嚴経の「毘盧遮那仏、一即一切一切即一」、天台における「一念三千、十界互具」、唯識派における「阿頼耶識」、大乘起信論の「真如、如来蔵」、・・・です。これらはどれも、事物や自我、すべてを取り込んだ一つの全体を示しています。この全体性という B のパラダイムに立つことによって、A における自性は否定されることとなります。これが大乘の世界です。ただし、ここで、間違えてはいけないのは、これら全体はあくまでも開かれたものとして理解されるべきことです。閉じてしまっただけではいけない。閉じると、普遍主義になってしまい、A の否定が中途半端になり、無自性を言うのに新しい困難が生じてしまいます。このように、大乘仏教は B なるパラダイムの下に理解されるべきものであることとともに、逆に、大乘仏教の成立は、開かれた全体という新しいパラダイムの提起にあったということです。

以上は概説ですが、もう少し具体的に、B のパラダイムに立つことによって十全に理解される、あるいは、B のパラダイムの下に理解しないと不十分な理解になると思われる例を、2つ取り上げてみます。

道元の『正法眼蔵』の「現状公案の巻」に、次の文があります。

・「諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり、衆生あり。」

(世界の一つひとつが仏法というあり方をしている場合、まさに、そこには、そのままに、迷いと悟りがあり、修行があり、生があり死があり、諸仏があり、衆生がある。)

・「仏道を習うとは、自己を習う也。自己を習うといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしめるなり。」

(仏道を知るとは、自己を知ることである。自己を知るとは、自己に気付かないようになることである。自己に気付かないとは、廻り中のすべてが万法になることである。それは、自己の身心および身心一般が、意識されなくなることである。)

- ・「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり。」

(自分の外に万法があると思って、自己から万法を修行し、実証しようとするのが迷いであり、自己が、万法の方から修行させられ、実証させられるのがさとりである。)

- ・「法すでにおのれに正伝するときすみやかに本分人なり。」

(法が、自己に正しく伝わったとき、その自己は、直ちに本分人—自分の本分に落ち着いた人—である。)

任意の引用ではありますが、ここで、「仏法」、「万法」、「法」を、開かれた全体のことと考えます。「諸法の仏法なる時節」、「万法に証せらるる」、「万法すすみて自己を修証する」、「法すでに己に正伝する」とは、内在的根拠によるのでない、開かれた全体のもとでの外からの自我の成立です。「本分人」つまり本来の自我(自我Ⅱ)はこうして成立するというのです。このようにして読むと読めるのではないかということです。

また、「生死の巻」に

- ・「ただし、心を以て、はかることなかれ、ことばをもって、いふことなかれ。ただ、我が身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、これにしたがいきもていくとき、ちからをもいれず、ころをもついやさずして、生死をはなれ、ほとけとなる。」

(ただし、自己の心でもって推し測ってはならないし、言葉をもって言うてはならない。ただ自己の身をも心も手放し忘れて、仏の家に投げ入れて、仏の方から行われて、これに従っていく時、力をも入れず、心をも費やさないで、生死を離れ、仏となる。)

ここで、「仏」あるいは「仏のいへ」とは、開かれた全体であり、「生死」とは自我Ⅰの本質を指し(生と死を自我の消滅のことだとするのはAの立場だから)、「ほとけ」とは自我Ⅱのことだとすると(禅宗流にはほとけとは悟った自我のことであり、ここでは悟るとはBに立つことである)、ここでも本来の自我が開かれた全体によるものであることが言われているのです。また、「心を以てはかる、ことばをもっていふ。」とは、パラダイムAの分明性を指すと解釈できます。

もう一つは、浄土経典の「摂取不捨」です。次のように言われます。

- ・「無量寿仏に八万四千の相あり、念仏の衆生をば攝取して捨てず」(『観無量寿經』)
- ・「ただ念仏の衆生をみそなわして(認めて)、攝取して捨てざるがゆえに、阿弥陀となづく」と(善導『往生礼讃』)
- ・「攝取の上はともかくも行者のはからいあるべからず候」(『末燈鈔』)
- ・「誓願真実の信心をえたるひとは、攝取不捨の御ちかいにおさめとりてまもらせたまふによりて、行人のはからいにあらず。」(『唯信鈔文意』)
- ・「自然というはもとよりしからしむるということばなり。阿弥陀仏の御誓いの、もとより行者のはからいにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまいてむかえんと、はからせたまいたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞとききてそうろう。」(『唯信鈔文意』)(自然とはその通りにさせるということである。阿弥陀仏の請願は、行者のはからいではなく、ただ、阿弥陀仏に南無と任せて、行者が良いとか悪いとか思わない、それを自然というのだ。)
- ・「無上仏とまふすは、かたちもなくまします」(親鸞『末燈鈔』)(阿弥陀仏とは、姿かたちを伴った、固定化されたものではなく、不定、混沌である)

攝取不捨とは、阿弥陀仏が一切の衆生を救い取り、見捨てないことを示します。すべてをその中に収め取ることです。そこには、「行人、行者のはからい」、「行者のよからんとも、あしからんとも思う、思い」はありません。「行人」「行者」とは自我Ⅰのことです。「行人」「行者」としての自我Ⅰは、パラダイム変換、すなわち、ここでは、阿弥陀仏に攝取されること(阿弥陀仏を受け入れること、信心、もっと具体的には念仏)によって否定され、パラダイムが変換された後の攝取不捨の世界においては、「はからいのない」、「よからんとも、あしからんとも思わない」自我Ⅱが成立している、ということです。攝取不捨、阿弥陀仏の世界とは、開かれた全体の、浄土教での表現と言えます。

以上において、「方法」でも、「仏のいへ」でも、「阿弥陀仏(の世界)」にしても、これらが、すべてを包む全体であること、それらは、先立つ事物や自我からの構成ではないこと(自己をはこびてでない、行者のはからいにあらず)から、全体として、固定化されない、形を持たない、開かれたものになっていること、さらに、自我は内部根拠によって個体として成立しているのではなく、開かれた全体とし

て、開かれた全体に包まれて成立している、そのことが重要です。

(2) 老子

老子のすべての出発点は、万物の根源としての「道」です。

- ・ 「物あり，混成し，天地に先立って生ず。寂たり，寥たり，独立して改まらず，周行して殆（おこた）らず。以て天下の母と為すべし。吾その名を知らず。これに字して道といい，しいてこれが名を為して大という。」（『老子』第 25）
（形はないが，完全な何ものかがあって，天と地より先に生まれた。それは音もなく，がらんどろで，ただひとりで立ち，不変であり，あらゆるところをめぐりあるき，疲れることがない。それは万物の母だといってよい。その真の名を，われわれは知らない。仮に道という字をつける。真の名をしいてつけるならば，「大」というべきであろう。）
- ・ 「道これを生じ，徳これを畜（やしな）い，物これを形づくり，勢いこれを成す。ここを以って万物，道を尊び徳を貴（とうと）ばざるはなし。道の尊きと徳の尊きとは，それこれに命ずるなくして，常に自然なればなり。故に道これを生じ，徳これを畜い，・・・」（『老子』第 51）
（道がすべてを生み出し，徳がそれらを養い，物それぞれに形を与え，環境に応じて成熟させた。それゆえに，あらゆる生物はすべて道をうやまい，徳をとうとぶものである。だが，道と徳がうやまいとうとばれるのは，権威あるものから任命されたからではなくて，それはつねに自ずから然^{そつう}なのである。こうして，道は生み出し，徳は養う。）
- ・ 「道は沖（容器の空っぽのさま）にして，これを用いるも，或しく（ひさしく）盈（み）たず。淵として万物の宗なるに似たり。」（『老子』第 4）
（道はむなしい容器であるが，いくら汲み出しても，あらためていっぱいにする必要はない。それは底がなく，万物の祖先のようだ。）
- ・ 「人は地に法とり，地は天に法り，天は道に法り，道は自然に法る」（『老子』第 25）
（人は地を規範とし，地は天を規範とし，天は道を規範とし，道は自然を規範とする。）
- ・ 「道は常に無為なれども，而もなさざる無し。侯王もしよく守らば，万物將に自

ら化せんとす。」(『老子』第37)

(道は常に何事もしない。だが、それによってなされないことはない。もし諸侯や国王たちがそれを保持したならば、あらゆるものは自然に変形するであろう。)以上、老子の現代文訳は、小川環樹『老子』(中央公論社「世界の名著」)によりました。

老子における道は、まさに開かれた全体に当たります。すべてがこの道の中に、あるいは、道として生じて存在するから、道は全体であり、そうでありながら、道は空っぽで、すべてにいかなる強制力ももたず、いくら入れても満ちることがないから、開かれたと言えます。

この道から出発することによって、Aのパラダイムによる、個体、集合、実在性は不要になります。また、それによって、そこにある事物も自我も、何の規制もなく自由になりますから、すべてについて、分りやすくは特に価値的なものについては、世俗の受け入れている旧来の価値観にとらわれずに、いかなる設定もできることになります。その立場にたてばこそ、老子においては、世間や日常性や権威への批判、儒家の道徳の否定が可能になり、またそのように主張されます。「有より無、強より弱、動より静、満より虚、進より退、巧より拙、雄より雌、おとなより嬰兒、持てる者より持たざる者」が好まれ、価値判断についてはすべて相対的とされます。こういった価値意識の根源にあるのは、Aの否定であり、Bの採用なのです。その上で、道に根差す世界は、「無為自然」すなわち「何事にも作為を用いるな、無理をするな」と言うことになります。(上記2つの引用は、東京大学中国哲学研究室『中国思想史』東大出版会所載、阿部吉雄の文による)

(3) 慈悲、仁、愛 (アガペー)

慈悲、仁、愛、ともに一般には、利他的な行為を示す言葉です。慈悲については前節で、これを衆生縁、法縁、無縁の3つに分け、衆生縁、法縁はパラダイムAに所属するもの、無縁の慈悲は、パラダイムBによるものとして、解説しました。つまり、無縁の慈悲は、自我を主体とする慈悲ではなく、開かれた全体の中にすでに成立しているものであり、自我が慈悲に関わるのではなく、慈悲を受け入れることにより、慈悲において自我が成立するのだとしました。すべてを含んだ唯一な世界として、開かれた全体には、根本的に、共感、一体感が成立しているのです。それに

従うのが慈悲になります。

仁は儒教において、愛はキリスト教において言われることがらですが、同じ区分が有効のように思えます。つまり、仁も愛も、本来は無縁のものでなければならぬ、あるいは、そのように解釈されるべきものなのです。そのためにはそれぞれについて開かれた全体が成立しているのではなくてはなりません。

仁について、通俗には、個々人が持つことが好ましい、理想的な、心情、徳目の一つと理解されます。そして、その内容は、孟子の「人に忍びざるの心」「惻隱の情」に代表されるように、温情、愛情、利他的心と解されます。しかし、仁を孔子および儒教の中心概念に据えたとしたら、これは狭すぎて、それで十分かという疑問は生じます。

一方で、仁は、論語によれば、「克己服礼」（「述而」）、「我れ仁を欲すればここに仁至る」（「述而」）、「ただ仁者のみよく人を好み、よく人を憎む」（「里仁」）、『中庸』に「仁は人なり」など言われます。ここにいうように、仁とは己に克つことであるとするならば、仁は己に内在する性質ではなく、むしろ己と矛盾する己の外なる規範となります。ましてや、それが、礼に服することだとすれば、礼は自分の外のものですからなおさらです。また、自我が仁を欲するのだとすれば、自我は仁によって人を好んだり憎んだりするのだとすれば、これまた、仁自体は、己の外のものになります。つまり、仁道は、自然な人間の感情として自我に内在的なのではなく（自我Ⅰ）、孔子においては外なる仁に従うことなのです（自我Ⅱ）。

宮崎市定によれば、「仁はあくまで人道であって、孔子の当時においては神の道に對立して言う意味が強い。これに具体的な内容を与えるのは困難であるが、要するに真正の人の道であって人間のまさにあるべき所、完全無欠の人格を指して言ったものであろう。」と言われます。その上で宮崎は、孔子は天命（天）を不可知なものとして、仁の、あるいは、仁道の上に置いたとします。「天を恨みず、人をとがめず、下学して上達せんとす。われを知る者はそれ天なるか」（「憲問」）。「（子はまれに利をいう。）命と与にし、仁と与にす」（「子罕」）。「子曰く、道の将に行われんとするや、命なり。道の将に廢せんとするや、命なり。それ命を如何せんや」（「憲問」）。

すなわち、我々の文脈に、いささか都合よく当てはめれば、仁とは、利他的な心情、真正な人の道であったとしても、我々の内面性ではなく、世界自体が、共感、一体感からなる、仁の世界であって、私たちはそこに生きる、それを受け入れるこ

とによって、仁者（君子）として成立する、そういったものになります。さらにその仁なる世界は、天命による、「それ命を如何せんや」という、不可知な、我々の言葉で言えば、開かれた世界でもあります。敢えて言えば、仁とは、開かれた全体のことなのです。

キリスト教の愛は、エロスに対してアガペーであると言われます。エロスは、価値ある対象のみを愛する愛、アガペーは価値の如何にかかわらずすべてを平等に愛する愛ということになります。そこで、このアガペーが我々人間にいかにして可能かということです。

アガペーは、まずは、神の愛として、神に可能なものであり、神から私たちに「私があなた方を愛したようにあなたがたも互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である」（ヨハネ福音書 15-12）として示されます。一方、マタイ福音書 22 章で、イエスは律法の中でどの掟が最も重要かと聞かれて、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」と「隣人を自分のように愛しなさい」が最も基本であると答えています。しかし、これらの愛は、私たちが従うべき、律法であり、従って、人間のものですから、実行は厳密には難しいにせよ、私たちによるもの、私たちに可能なものではありません。これはAの立場での愛です。

しかし、神学的には、神と人間の間には絶対的な差があるとされます。この差を認めることが信仰の大前提なのです。そうでないと、神も人も同種のものになってしまうからです（Aの立場）。ヨハネ福音書に述べられた上記の神の愛は、神と人の間に絶対的な差を置く限り、人には不可能です。それでも、自我に、アガペーとしてのそういう愛を成立させようとするなら、愛ということの意味、自我が愛するというパラダイム（パラダイムA）が転換されなければなりません。

そのためには、私たちが愛するのではなく、世界が愛であって、私たちはそれを受け入れるのだという構図が必要です。そういった世界は、神の世界以外にはあり得ません。神の世界は、また、永遠の命の世界とも言われます。このように世界が神の世界として成り立っているのだとすれば、そこにはすでに神のものとしての愛が成立していますから、自我は、そういった愛の成立のためには、その神の世界を受け入れればよいだけになります。そして、そのとき、その自我は主体である、個体としての自我（自我I）を離れ、神による自我（自我II）になります。そこにあ

るのは、愛をなす自我ではなくて、愛を受け入れることによって成立する自我です。神の世界を受け入れそれによって生きることが信仰です。信仰とは開かれた全体へのパラダイムの変換ではないかとすでに述べました。神の世界、永遠の命の世界は、神の世界ですから、私たちの恣意性の働かない世界です。これは人間にとっては不可知である開かれた世界です。また、私たちは、この世界の外には出られません。私たちが何をしようと、すべてこの世界の中のことがらなのです。これは、人間にとっては、この世界が全体であるということです。かくして、神の世界、永遠の命の世界は、私たちにとっては開かれた全体となります。

- ・ 「はっきり言うておく。信じる者は永遠の命を得ている。」(ヨハネ福音書 6.48)。
- ・ 「愛とは、御父の掟に従って歩むことであり、この掟とは、あなたが初めから聞いていたように、愛に歩むことです。」(ヨハネの手紙二 1.6)。
- ・ 「互いに愛し合ひましょう。愛は神から、出るもので、愛する者は皆、神から生まれ、神を知っているからです。」(ヨハネの手紙一 4.7)
- ・ 「私たちが神を愛したのではなく。神が私たちを愛して、わたしたちの罪を償ういけにえとして、御子をお遣わしになりました。ここに愛があります。」(ヨハネの手紙一 4.10)

エピローグ

要するに、述べたかったのは、次のようなことです。ここだけで筋が通るように、まとめておきます。

I

1) 私は、今、居室に座って窓の外をぼんやりと眺めています。さて、ここはどこでしょうか。極楽浄土のハスの台の上です、そう言っても何の不都合もありません。また、私は今、生きているのでしょうか、死んでいるのでしょうか。死んでいるのです、これも奇妙な話ではありません。

というのは、私たちにとって出発点は、それがこの世のできごとであるか、ハスの台の上のできごとであるか、自分が生きているか、死んでいるかではなく、まず、目の前に、部屋があり、窓があり、机があり、イスがあり、私がいる、という、ある種の分節（区分け）なのです。私たちにとっては、まずは、区分け（分節）が成立していれば、それが実体として何であっても、それでよいのです。つまり、私たちの生活している世界は、まず分節であり、生活はそれに従って行われており、そして、それとは別なことがらとして、その分節の何であるか（実在だとか幻だとか、いわば、身分、実体）が考えられるという二段構えなのです。私たちの生活は、まず、「いかなる分節を受け入れるか」、そして、次に、「それをいかなるものと捉えるか」という、2つの区別される要件によって規定されているのです。

2) 私たちの生活しているこの世界を話題にするとき、扱わなければいけないことから、事物、自我、言葉の3つです。裏から言えば、世界はこの3つの要素から成り立っているということです。

この分類が適切であるというアプリオリな保証はありませんが、こういう言い方が日常的一般的に受け入れられていますので、ここでも、それを手がかりに、話を進めます。

3) 事物とは、私を含めて、周辺にあるものごとのことです。通常は、事物

という、この机、あのイス、a君、b君など、独立して存在する、周辺の、一つ一つのもの、これを個体と呼ぶことにしますが、そういった個体のこととされます。しかし、事物の世界には、個体に加えて、個体と個体の関係が成立しており、さらに、個体も、個体の関係もそれ自体変化するものです。ですから、事物の世界を問題にするとき、扱わなければいけないのは、個体だけではなく、個体の関係、個体の変化と関係の変化の4つ（あるいは個体、関係、変化の3つ）ということになります。個体（実体性）、関係、変化、これが事物の世界の内容で、その具体的な現れ方が、事物の世界を構成することがら、区分け、分節となります。

4) 次に、自我ですが、自我は、生物体としては、事物の一つです。一方、意識作用を持つことが、自我を事物から区別する、特性であり、内容になります。意識作用の第1は、知る働きです。知るに2つあって、一つは、外の事物をそのようなものとして知る（認める）ことです（対象認識）。もう一つは、事物も自我も含めて、自分の置かれている全体を自ら知る（承知する）働きです。これを、自らが自らを知ることですから、自覚（反省的認識）と呼んでおきます。こうして知った内容は、意識の中のもの、自我に内在するものとされます。これらは、旧来、観念とか知識とか呼ばれてきました。観念という言い方は、意識の中のものという点を強調した言い方であり、知識という言い方は、内容を重視して、全体的に捉えたときの言い方です。今日、次項で述べるように、知られた内容は言葉の中で扱われることが多いのですが、その時は知識という言い方が一般的になされます。自我には、さらに、第2に想像作用、第3に意志作用、第4に感情、その他が伴います。想像とは、対象世界にないものを意識内にあるように見る働き、意志とは、何かイメージに合わせて自分をコントロールする働きです。感情とは、ことがらに対する、好悪の評価と言っておきましょう。すべて意識の中のことがらです。

5) 上記の観念（知識）は、意識による、自我の内部のものとして、厳密には、内省によって、秘かに自分だけが納得することができる、自我の内側のものです。自我の内側は、他人には、直接的には、理解できないものとされます。これは意識の私秘性と言われることがらですが、このような、本来内的である、観念（知識）を、形あるものとして、万人に共通な、他人の目にも見える、具

体的な公共的なものとして示そうとするのが、あるいは、そういったものとして扱おうとするのが、言葉です。知られた内容としての、観念、知識は（従って事物も）その分節を維持したまま、言葉として扱われます。ここに、言葉が、私たちの生活するこの世界で、重要な役割をするものとして登場します。

言葉は、一口で言えば、観念（知識）を、具体的に、文字とか、音声とか、感覚で見分けられるような形に置き換えたものです。ただし、文字とか、音声と言っても、単に、インクのしみや空気の振動が、それ自体、言葉なのではありません。言葉は、文字とか音声といった記号に、観念、知識が張り付いて（言葉の方からは意味と言いますが）、その両者の結合と理解されなければなりません。

一方、言葉とは何かという問題を、このように事物や観念との関連からでなく、私たちの直接の拠り所である生活の中で考えますと、私たちの生活は、直接には、実際には、言葉を操ることであって、そのことによって、観念の世界に関係し、さらには、事物の世界に繋がって、行われていると言えます。生活の方から言えば、私たちの生活に一番近いのは、観念でも事物でもなく、言葉であって、その言葉の使用の中で観念や事物も意味を与えられるのです。事物の世界は、観念なしには、白紙に過ぎません。そして、その観念の世界は、言葉なしには、純粹に観念だけでは、ただ自分だけが対象を知ったつもりになっているというに過ぎず、他に対しても自分に対してすらも何の影響も持たないものです。

言葉というと、単に知識あるいは観念の伝達手段だとして、副次的なものに思われがちですが、それは違います。実際に私たちの具体的な生活は、言葉を媒介にして成り立っています。例えば、目の前にイスがあるとき、イスという言葉なしに、そのイスを人に示すことはできません。同様に、もっと根本問題として、自分自身が、イスという言葉なしには、目の前の物体を、イスと知ることにはできないのです（自分自身に示すことができないのです）。また、「こちらのイスにお掛け下さい」と言われたとき、私たちは、実際には、それが、掛けても壊れないものであるかどうか、幻ではないだろうか（つまり、事物としてのイスであるかどうか）を確認した上で、事物に反応して坐るようなことはしません。相手を信頼して、イスという言葉に即刻反応して坐るという行動を

するのです。言葉が私たちに行動を起こさせるのです。あるいはそのときの言葉がさせる行動の仕方が言葉の内容なのです。何か考えるについても、事物(存在)で考えたり、観念で考えたりはしていません。対象の分節化でも、記憶でも、想像でも、推論でも、私たちは最も直接には言葉进行操作しているのです。私たちが事物を知るのも、行動するのも、実質的部分は、言葉を通しての、言葉による操作、言葉への反応、言葉の世界でのできごとであって、観念や存在は、認識や行動が終わった後で、整理して、跡付けて、改めてその過程を説明する必要上出てくるものだと言っても、あるいは、通常の説明の仕方とは逆方向かも知れませんが、間違いではありません。そして、こういった言葉を支えるのは、言葉の実際的な使用、受動的には私たちの言葉への反応、能動的には言葉の操作であって、この意味で、言葉とは、私たちのある種の行動(言語行動)である、と言えます。

さらに、私たちが知った内容である知識は、直接には観念の全体ですが、それが、どこに蓄えられて、そして必要に応じてどこから引き出されるかと言えば、決して観念として頭の中からはというようなことではなく、観念は、言葉に直され、言葉の世界に蓄えられ(言葉のプール)、言葉として、そこから引き出されるのです。

このようにして、私たちの生活は、実際には言葉を用い、いわば、言葉の海に泳ぐことなのです。事物や観念は逆にその解釈と言えます。ここに、事物(存在)、自我(観念)と並んで、言葉が、私たちの生活している世界を作り上げている三つめの柱として、重要なものになってきます。ただし、その際には、言葉を単に記号としてではなく(インクのシミや音波ではなく)、対象や観念を伴ったものとして、もっと厳しくは、対象や観念そのもののこととして、旧来の、常識的な、言語観も変えなければなりません。

6) 私たちの世界は、直接には、分節、区分けの全体として与えられています。そこでは、分節は、実在であっても、架空なものであっても、分節としては対等です。それが実在であるのか、幻であるのか、最終要素であるか、合成されたものであるか、それらの、何であるか、いわば、身分、実体のことは、分節があることとは、また別な問題なのです。

分節について大切なことは、この分節の内容の成立には、概念が伴うことで

す。概念とは、いわば、分節の普遍化、一般化されたものであって、具体的な分節は概念を伴って概念とセットで分節として成立します。概念とは何かには、議論が残されていますが、いずれにせよ、実際問題として、そこにイス（個体）があるについては、イスという概念を私たちは知っていなければ（あるいはイスという概念が存在しなければ）なりません。そうでないとイスは何ものでもなく、イスとして見えてこないし、イスとして成立もしません。個体イスは、イスという概念とセットで、目の前のイスとして成立しているのです。そのことは関係の成立についても言えて、2つの個体が、単に並立しているだけか、寄りかかっているかは、並立とか、寄りかかるという概念を承知していて、初めてそのように言えることです。因果的な関係（原因と結果、・・・）、社会的な関係（親子、身分関係、・・・）についても同様です。変化についても、植物が生長したについて、生長という概念を承知していなければ、そのものは生長には見えません。また、物の落下することについても、ものは手を離せば落ちるといふいわば法則を知らなければ、それは落下にはなりません。法則というのは、変化について、いわば概念の役割をするもので、変化概念とでも言ってよいものです。このことは自我についても同様で、私たちが自我という概念を持っているから、自我は初めて自我として認められるのです。

分節は目の前に成立している区分けとして具体的なものです。一方、分節は概念に関わることによって普遍性を持ちます。分節は、一部は、具体的、個的なものとして、一部は、普遍的、概念的なものとして理解されます。それについて、通常は、分節のこの具体性、個性が、事物の存在性とされ、普遍性である概念は、観念として、自我の知る働きに割り当てられます。ここに、事物と自我、客観と主観、ものと観念（心）の二元論成立の根源があります。しかし、ここでは、個性性と概念のセットとしての分節という言葉を用いることにより、二元論成立以前の、中立的なものとしての世界におけることからのあり方を示したいのです。

7) このように、世界は分節から成り立ち、個々の分節の内容は、個性性と普遍である概念とのセットで決められるのですが、しかし、個々の分節の内容ではなくて、分節や、分節の全体である世界それ自体が、何であるか、いわば分節の身分、実体とでもいうものが、それとは別に考えられます。あるいは、

分節の方から言えば、分節には、その内容と（それは概念によって決まります）、それ自身が何であるか、いわば、分節の身分を決めるものの2つが考えられるということです。後者は、分りやすくは、分節や世界をどのように見るかという、見方、観点、「・・・観」と呼ばれるものの中身だと思ってもらってよいものです。例えば、目の前にイスがあるとして、イスというのは内容で、それは概念とセットで確かにイスなのですが、それと同時に、このイスは、実在であって、幻ではないというような、固定的なものだとか、流動的なものだとか、存在とみるとか、観念とみるとか、根本的な視点のようなものがあって、それに従って、イスは内容的にはイスですが、しかし、実在であったり、幻であったり、流動的なものだったり、固定的なものであったり、いわば、身分、実体が決まるのです。自我についても同じで、ここに自分（自我）がいたとして、その際、これを自我とするという認識は、自我の概念によってなされますが、それに加えて、自我とは何であるか、つまり、魂のような実体であるとか、その人の動きのことに過ぎないとかいう、自我への見方、自我観の如きものがあるって、それによって、さらに、自我はそのような自我として成立するわけです。こういった「・・・観」、あるいは、見方、根本的視点の如きものを、「パラダイム」と呼んでおくことにします（ただ、「・・・観」、見方というような言い方には、客観と主観という二元論、それにしたがった主観性が伴い、そのことは払拭したいところですが、これまでの語の使い方からいえば、これが分りやすいこととなります）。

目の前のイスの背後に、イスの「概念」と、「・・・観」に当たる「パラダイム」が前提としてあることは、日常なかなか気づきません。それは、目の前のイスは、イスであり（そこには、実は、特定の概念が選択されています）、実在であるということ（ここには実は、特定のパラダイムが選択されています）が、そういう選択の上の、イスであり、実在であることが、気づかれないほど、慣習的に、我々に強く身につき過ぎているからです。でも、概念とパラダイムは、掘り起こせば、その底に必ずあるものです。すべて、ことがら（分節）は、概念とのセットとして内容が決まると同時に、さらに、パラダイムとのセットとして成立している。こういうことです。

8) ここで、3つばかり、補足、注釈をします。

① いささか誤解を招くかも知れませんが、分りやすく言えば、先に、知るに2つの種類があるとして、「対象を知る」の知ると、「自覚」を上げましたが、概念とパラダイムの区別は、概念は対象を知るに伴うもので、パラダイムは、自覚に伴うものであるとも言えないこともありません。

② 上記では、ことがらと概念、ことがらとパラダイムは、セットであり、一体であると言いましたが、ことがらと概念、ことがらとパラダイムの関係について、旧来、もの（対象、事物）と心（主観、自我）の二元論のもとに、ややもすると、ことがらを外的なものとして「もの」に振り当て、概念、パラダイムは内的なものとして、「心」に振り当てるのが一般でした。その結果、概念もパラダイムも心が作りだすもの見方のことだとして、外的存在と区別して心に内在するものとされます。この概念や、パラダイムの心への内在化が、外と内の二元論を作りだす原理であったとも言えます。しかし、内在化も、二元論も、ミスリーディングであったと私は言いたいのです。

③ 事物の世界について、そこに、個体、関係、変化の3つの要素を考えました。その際、この三者は、独立したものか、どれかが中心になり、他はそれに還元されるかという問題が出ます。その点について、日常の常識は、個体を中心に、関係は個体の関係として、変化は個体の状態の変化として、すべてを個体に基づいて説明しようとしています。これはまさしく、事物の世界は個体からなるという、特定のパラダイムの採用なのですが、私たちは、このパラダイムに真底馴染んでいますから、そのことに気づきません。しかし、それには批判もあって、三者を独立とする立場、個体でなく、関係、あるいは、変化を中心に他をそれに還元する考え方もあり得ます。そのどれを取るかによって、事物の世界も根本的に変わるのです。

9) 以上述べましたように、私たちの生活している世界には、その底にパラダイムが存在し、世界はそのパラダイムとセットで成立します。現実には、他の可能性が考えられないほど、その世界や生活にどっぷりつかり、馴染んでいて、それ故、パラダイムが意識されないのが日常なのですが（概念についても同様なことが言えます）、その底に必ずあるものです。

それでは、私たちの、日常的、常識的な生活に付随し、場合によっては無意識にかも知れませんが受け入れられているパラダイムはどのようなものでしょ

うか。まず、それを、確認しておきましょう。それは、この世界を、個体からなる集合とする、そして、個体と集合を実在とする、すなわち、世界を「個体、集合、実在」としてみる立場です。これを「個体、集合、実在」の立場と呼び、パラダイム A を名づけることにします。私たちは通常、パラダイム A のもとに世界を捉え、世界をそのようなものとして生活しているということです。詳しく述べれば、パラダイム A とは、次のようなものです。

個体とは、世界を構成する最終要素のことです。その一つ一つは、内的な存在根拠を持ち、最終単位であり、独立したものになります。内的根拠に基づくとは、そのものの中に根拠が存在するとすることであり、それは内的な故に、内容的には、公共性を欠き、私密的ですが、その反面、それによって、個体は、他に（外に）よらない、独立したものになります。成立において原因を持たない、すなわち、作られたものでないということです（このことを仏教では「自性」と言います）。集合とは、要素の集まりですが、ここでは、現実具体的に構成された集まり（具現的集合）という限定の基に用います。その上で、世界は、個体という要素からなる全体集合ということになります。個体はそれ自身の内的根拠によって成立するものですから、したがって、私たちと独立に存在するものです。集合も、そういった個体からの現実的具体的な構成として、集合自身の原理によって自動的に成立するものですから、私たちと独立に存在するものです。個体、集合に伴う、こういった特性を実在と呼ぶことにします。

A による世界は、内的に根拠付けられた要素（個体、これは実在である）からなる集合（これも実在である）として、その内容は、確定されて、固定化されていて、その意味で、私たちから自立した分명한世界と言えます。

さらに、関係、変化について言えば、パラダイム A の日常の受け入れにおいては、すべては個体と集合から説明され、関係と変化も、個体と集合に還元して扱われます。関係は、個体の集合（順序対）、変化は、個体の状態の集合（順序対）として、ともに集合として扱われます。かくして、関係や変化を含めて、世界は、個体及び個体の集合として理解されることになります。

パラダイム A に基づく世界は、モデル的に分りやすくは、近代科学が前提にするような、最終要素（原子、素粒子）から構成される、機械論的な、客観の世界ということです。あるいは、同一律、排中律、二重否定の成り立つような、

古典論理の世界と言ってもよいでしょう。逆に言えば、近代科学や古典論理の世界を成立させる根拠は、パラダイム A にあると言えます。

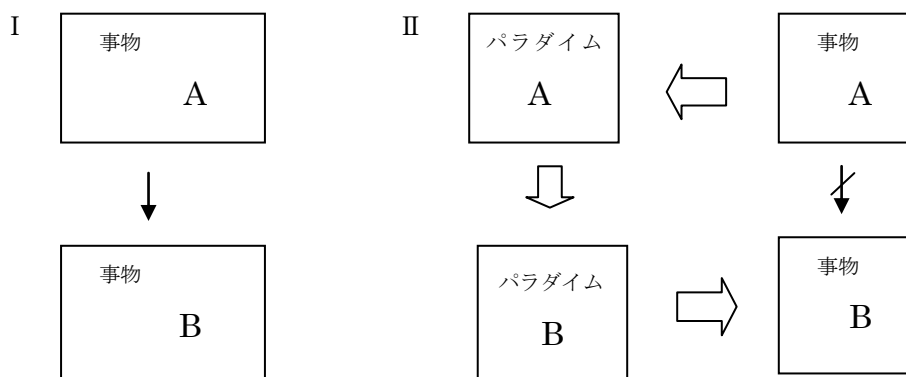
10) パラダイムというものが意識されない段階では、パラダイムを異にする別な世界は、考えられませんから、目の前にあるのは、それしかない、唯一の世界です。しかし、意識されないだけで、その底には特定のパラダイムが、選択されて、必ずあります。パラダイムが意識されれば、パラダイムは複数であり得ますから、それ故、世界も原理的には複数になります。そう承知した上で、私たちの日常の常識的生活は、パラダイム A に基づくものでした。ただし、そこでは、個体や集合や実在は、パラダイムとしては意識されていませんから、個体や集合や実在である以外の可能性は考えられなくて、その世界は、その意味でそれしかない真実の世界とされるものでした。そればかりでなく、私たちの日常の常識的生活においては、多く、概念の存在すら意識されていません。概念が意識されないならば、目の前にあるのは、あるがままの、見たままの、それしかあり得ない世界ということになります(素朴実在論と言います)。もちろん、意識されないだけで、その底には、ある概念(の体系)が隠されています。そうでなければ、ことがらは成立しないのです。実際、(近代)科学を代表として、学問とは、素朴実在論を離れて、世界を概念を含んだことがらの世界と考え、そこにおける概念同士の関係を分析したり、新しい概念を見つけだしたりするところに成立するものでした。例えば、近代物理学は、力とか、速度とか、物体という概念を発見し、力と速度という概念間の関係を確定したりするところに成立します。しかし、一般の学問、科学は、通常は、概念は意識するが、パラダイムは意識しません。それに対して、パラダイムを含めてこの世界を扱おうというのが、哲学であるといえ言えます。

パラダイムを意識した上では、世界は、根本的には、現実とパラダイムとのセットで成立しています。したがって、パラダイムが変われば、世界も変わるようになります。それまでのパラダイムを捨てて、新しいパラダイムを受け入れることを「パラダイムの変換(パラダイムシフト)」といいます。

11) そもそも、世界、あるいは、ことがらの変化には、2つの種類があります。一つは世界あるいはことがら自身が変わること、例えば、薪が燃えて灰になること、青年が老年になること、などです。これはあるパラダイムを受け

入れて、その中での変化と言えます。もう一つは、パラダイムが変わることによって、ことがらや世界（あるいは、世界のあり方）が変わることです。この2つの変化はいささか違うのです。前者は、ことがら自体の変化、後者は、旧来の言い方で、分りやすく言えば、見方の変化に近いようなことでしょう。ただし、「見方が変わる」と、「ことがらが変わる」とは、同じことだというのが、パラダイム変換という言い方の要点です。

下の図で、Ⅰは事物（ことがら）自体の変化、Ⅱはパラダイムの変換による事物（ことがら）の変化です。



12) 通常、私たちの、日常の生活は、パラダイム A による世界で、行われるのですが、長い間には、そこに、矛盾が見つけれられたり、生活上の不具合が生じたり、内部的な調整では解決しない根本に関わる難問が発見されるようなことがあります。反省的思惟である哲学は、その辺を批判的に取り上げ、また、解決を図ろうとするものです。その際の方法としては、いわゆる実証的な、地道なやり方もあるでしょうが、もう一つのやり方が、あるいは、哲学的というか根本的やり方が、パラダイム A を否定し、新しいパラダイムに基づくものに、世界を転換し、諸問題を解決するというものです。そのことは、必ずしも、自覚され、意識的になされるわけではないかも知れませんが、哲学の歴史を内容的にみると、そう解釈すべき流れが、節目々々に、ありました。もっとも、パラダイム変換と言ってもいろいろで、形式的には、様々なパラダイムへの変換が考え得るわけです。しかし、私がここで扱いたいのは、一般論ではなく、

世界を「個体、集合、実在」とするパラダイム A から、A を否定し、新たに、世界を「開かれた全体」とするパラダイム(これを、B と呼ぶことにしますが)、そこへの特定の変換です。パラダイム B では、「全体」と「開かれた」がキーワードであり、すべてが、開かれた全体として、あるいは、開かれた全体から、扱われ、それ故、そこでは、ことがらや世界は仮設であるとされます。それは A において、すべてが、個体と集合として、個体と集合から扱われ、ことがらや世界が実在とされることと対比をなします。そして、A を取るか、B を取るかによって、哲学も、生活も、根本的に変わります。

13) パラダイム B とは次のようなものです。

① B は根本的に A を否定するものです。したがって、A における意味での、個体、集合、実在、根拠、分明性、すべてが B には否定されてありません。

② B では、すべてが、開かれた全体として、開かれた全体を出発点として、扱われます。世界とは、開かれた全体のことであり、あるのは、開かれた全体のみ、ということになります。

③ B では、(出発点として)認められることは、開かれた全体のみですから、それと別に、分節に内的根拠は認められません。それ故、そこでは、分節は実在ではなくなります。しかし、そうは言っても、虚無主義をとらない以上、そこに生活がある以上、分節(ことがら)はあります。そういう分節のあり方は、内容はあるが(分節として確定はされるが)、実在性(固定性や持続性、自性)は認められないというもので、いわば仮設と呼ばれるようなあり方です。仮設とは、根拠づけられてはいないが(固定化はされていないが、自性は否定されているが)、ことがらとして、その場で、何であるかは言える(確定されている)ということです。これを仏教では無自性とか空とか言います。有るのではないが(パラダイム A は否定するが)、かといって、無いのでもなく(虚無ではなく)、無自性だということです。有と無ではなく第三の選択肢が可能だということは、この否定がパラダイムの否定であることに由来すると言ってよいでしょう。

ここで、分節は、固定化はされないが、とりあえず確定はされていると述べました。その意味は、分節は仮設として、「アポステリオリには確定されている」が、実在として「アプリオリに確定されている(固定化されている)のではな

い」ということです。したがって、確定される内容は、その場その場で不定な
のです。それは例えば、こういうことです。ここに、イスがあったとします。
このイスは、A のもとでは、イスとして確定され、イス以外の何ものでもなく
イスとして分明です。しかし、B のもとでは、このイスは、イスであると同時に、
踏み台としてもよいものです。それは、どちらが本当ということとは言えな
い意味で両方なのです。A では、イスが正しく踏み台であるとは間違いである
として、あるいは、本当はイスなのだが、応用的に踏み台としても利用され得
るとして、あるいは、一つのものに対する、主観における解釈の違いとして説
明されるでしょうが、B では、そのものは、同時にイスであり、踏み台なの
です。したがって、この意味で、ことがらは、その場ではイスか踏み台のどちら
かとして受け取られているが（確定されているが）、本質的には確定されていな
い（要するに本質というものはない）、つまり固定されていないものだとい
うことになります。このことは、仏教論理学のディグナーガのアポーハ論で言え
ばこうなるかも知れません。ディグナーガは、分節は、肯定的なものでなく、排
除的な（アポーハ）ものであるとします。つまり、概念はある集合として成立
するのではなく、ある集合の補集合として、つまり、それ以外のものとして、排
除的に成立するものだと言うのです。例えば、イスは、イスとして固定された
ものではなく、「冷蔵庫でなく、自動車でなく、人間でない、・・・」、それらが
排除された残りものとして排除的にある、そのように考えれば、あるものが、
冷蔵庫でも自動車でもないと言われたとき、それらは否定されても、残りの領域
は無限ですから、それは、それ以外の、イスでもあり、机でもあり、踏み台で
もあり得るわけです。A ではこういう言い方はできませんが、仮設であるとは、
このような意味なのです

④ 次に、B では、分節（ことがら）は、結果としての如くにあります。ア
ポストエリオリにあるということです。A では、ことがらは個体であるか、個体
からの構成でした。B では、個体は認められず、要素からの構成（集合）とい
う原理も認められません。しかしそれでも、虚無主義をとらない以上、ことが
らは、そこに、そのようにありますから、それは、いわば、原因（根拠、理由）
— 結果という思考連鎖から、原因（根拠、理由）を消し去ったような有り方と
言えます。イメージとしては、結果的に与えられたものとしてある、というこ

とです。

⑤ 一方、開かれた全体とは、どのようなイメージのものでしょうか。開かれた全体とは、とにかく、曖昧であろうと、そこにあるすべてという意味で、あらゆる種類のものがそこに入ります。さらに、今はなくてもこれから生じるかもしれないものも含めての、すべてです。それ故、開かれた全体は、固定されておらず、流動的で、内容も確定されていない、いわば実在とか真理という言葉の対極をなす、不分明なものになります。非実在、非真理、混沌である領域ということでしょう。

⑥ 開かれた全体とはあらゆるものすべてのことでした。このすべては、Aにおけるように要素の集まりとしてのすべてではありません。要素の集まりとしての全体は、確定された要素による構成によって決まるものですから、その要素のとり方によって決定され、複数であり得ます。それに反して、Bでいうすべては、すべての方が出発点である、ありとあらゆるものを含めての、通俗に言えば、清濁併せての、何でも投げ込んだ、すべてですから、一つしかありません。唯一です。そこは根源的に、一元論の世界です。一つですから、選択の余地はありません。

⑦ Bにおいては、全体が出発点で、ことがらは全体の下に（全体として）成立しますから、ことがらは全体を考えずにはあり得ない、その意味で全体と非分離なものになります。一方、全体の方は、ことがらすべてのこととして、事前にことがらとは別な原理によって、ことがらと独立に成立している全体ではありませんから、その意味で、ことがらと非分離なものになります。非分離とは一体ということ。ことがらと全体の関係は、イメージ的に言えば、Aのように要素と全体の関係ではなく、部分と全体の関係と言ってよいものになります。要素と全体は違ったものですが、部分と全体はある意味で同じものと言えます。ことがらがあることは全体があること、全体があることはことがらがあること（ことがらを考えることは全体を考えること、全体を考えることはことがらを考えること）、そういう関係になります。

14) 世界を開かれた全体とすることによって、旧来の哲学にあった、あるいは、これまでの生活が無意識にも受け入れていた、いくつかの前提が崩壊します。したがって、哲学も変わるし、生活も変わります。それによって、こ

れまで、哲学や生活に付随していた多くのアポリアが解決されることになりま
す。

- Bの世界には、実在とか実体はありません。ことがらは、開かれた全体
による、あるいは、開かれた全体だからです。それらは、仮設ということ
になります。ことがらを実在とか実体とすることは、仏教的に言えば、そ
れに執着することです。執着が苦の原因であり、執着の否定が苦の消滅に
なる（四聖諦）、というのが釈尊の発見でした。Bの下で、生活のあり方が
変わります。
- Bでは、対象物と観念、客観と主観という二元論は成り立ちません。こ
の二元論は、自我意識の成立、自我の実体化にしたがって、認識とは対象
に対する自我の側の表象あるいは観念のことだという、自我中心主義から
来たものだからです。Bでは、自我は世界の外なる超越的なものではなく、
開かれた全体の中のひとつのことがらになります。二元論は成立しません。
- Bには、真理というものがありません。真理とは、正当化、根拠づけを
重視する立場から、正当化された、根拠づけられたことがらとして言われ
るものです。Bの世界は正当化が否定された、不分明、混沌の世界です。
- 普遍はアプリアリなものとしては否定されます。アプリアリなものとし
ての普遍とは、イデアとか、法則、規則、道徳律の如きものです。Bでは、
すべては、開かれた全体として、無根拠、不分明に、帰結主義的なものと
して成立しますから、すべては、アポステリアリに、あるがままに、とい
うことになります。すべては、「最初からあるもの、作られたのではないも
の（自性、実在）」ではなくて、「作られたもの（無自性、仮設）」となりま
す。それが、開かれた全体としてということです。
- ことがらには内的根拠はありませんが、それでも、内側ではなく、外に
向かつては、向かうべき到達点のようなものがあるのではないかと考えら
れたりします。古くは目的論ですが、近代では、適応とか最適化というの
が、ことがらの終点だとされます。Bでは、それも否定されます。混沌と
は一つには向かうところのないことです。かといって、それは、偶然とか、
虚無に任せるということではありません。最終的に向かうべきところがあ
るわけではありませんが、仮設として、探求として、経緯として進展は認

められます。そしてそれが生活自体なのです。

Bの世界には、パラダイムAにおいて基礎的な概念であった、实在、実体、観念、表象、正当化、根拠、アプリアリなものとしての普遍（アイデア、規則、法則、道徳律）、最適化は存在しません。なぜなら、開かれた全体とは、そういうものを否定した世界だからです。ただし、それは、実証的に、論証的に調べていったら、そういうものは実はなかったというのではなく、先に否定ありというやり方です。それがパラダイムの転換ということです。そして、そこでは、もとより、生活のあり方が変わってくるのです。

さらに述べれば、パラダイムBの内容は、混沌である全体と、ことからの仮設性でしたが、そのことは、实在性を内容とするパラダイムAを否定することでもありました。パラダイムの否定は、パラダイムの存在を認めたところで行われるものですから、パラダイムBへの転換も、パラダイムというものが一般的に存在するとして初めて可能になるわけです。このようなものとしてパラダイムの存在を認めますと、パラダイムが、すべてのことからの必要条件になりますから、例えば、实在という概念も、实在一般ではなくて、パラダイムAに基づくものとして、パラダイムの中にいえば矮小化されてしまい、实在はある意味で、实在という一般性を失います。旧来の立場では、实在とは本来パラダイムを超えたもの、パラダイムに先立つもの（必要条件）として定義されるものでした。その意味で、パラダイム論は、反实在論なのです。实在とは、パラダイムの存在を認めないこと（あるいはパラダイムの存在に気づかないこと）でもあります。これは、旧来の实在論か観念論かという議論の新しい形とも言え、どちらかと言えば、パラダイム論は観念論に与します。实在論かパラダイム論かという科学哲学における論争の根深さは、ここに由来します。

II

15) 次に視点を変えて、自我を中心に論じます。

私たちは生きています、生活しています。それが、すべての出発点でした。そして、その解明とそれに対する納得が、哲学という探求の目的だと言えます。いかに生きるかという問題です。

生きるとは、自我に関わることがらであって、それ故、自我とは何かという

ことでもあります。自我の内容は具体的には自我の行為、行動として示されます。ただし、自我は、事物と違って、その中に意識を含みますから、自我の行為、行動は、他の生物や物体の運動のように本能や外圧に従って自動的に行われる単なる出来事ではありません。そこには、知識（知ること、観念）、意志、情動が関与する、行為選択の自由度があります。それが、私たちが生きることの特性です。

自我の行為、行動は、その関わる対象によって、次のように区別されます。①事物の世界（周辺世界）との関係、②他の自我（他人、社会）との関係、③自分自身（内部世界）との関係です。すなわち、生きるとは、分けて考えれば、自我の、①周辺世界、②社会、③己自身、に対する関係だとなります。それぞれ、少しずつ違ったことがらです。

それでは、自我の行為、行動は、具体的には、どのようにして成立するのでしょうか。自我が何かしようとするとき、自我はある選択の自由を持ちます。しかし、選択の下に動くと言っても、サイコロを振るようにその時々偶然に任せて選ぶというわけではありません。自我が行動するについては、自我には、意識として、事前に、行動の指針というようなものが成立しており、行動はそれに合わせて行われるのです。自我には本能や外圧によって動く部分もあり、偶然に任せて動く部分も確かにありますが（それは事物としての自我）、指針を意識しての行為、行動、そこに本来の自我があります。また、そこに意識の働きもあるのです。

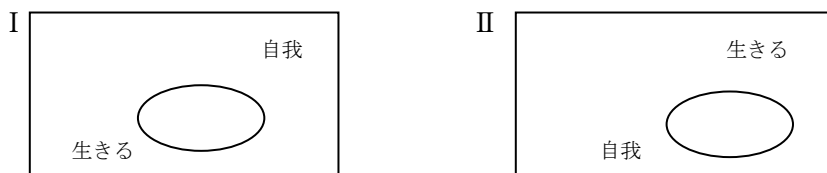
自我が何かするときの事前にある指針とは、それぞれが持つ、「自我とはこういうものだ」「こうでなければいけない」という思い入れです。その思い入れに基づいて、自我は行動します。この思い入れを、自我をこういうものとして捉えるという意味で、「自我意識」と呼ぶことにします。私たちは、いきなり生きているわけではありません、そこに自我意識がなければ自我は動けません。例えば、自我とは死を賭しても相手に打ち勝つものであるという競争的自我意識の下では、自我は、死も恐れずに、戦いや競争にコミットする自我になるでしょう。自我は受動的なものであって、すべては何らかの形で絶対者の指示によって動くのだという受容的自我意識のもとでは、絶対者とされたものの意志にしたがう形で、生きることの内容が決められてくるでしょう。このようにして、

具体的な自我は、自我と自我意識のセットとして成立するわけです。そのことは、ちょうど、事物（例えば個体）について、事物が成り立つについては、そこに概念がなければならない、事物は、事物と概念のセットとして成立しているというのと、パラレルです。それ故、この自我意識のことを、「自己概念像」と呼ぶ人もいます。

ここで、自我は、自我と自我意識のセットとして、具体的に成立すると言いました。しかし、これは、自我が如何にあるか、自我のあり方の説明です。もう一つ、そこには、自我とは何であるのか、自我の身分、実体、の問題が残ります。例えば、現状の自我が、勇敢な私という自我意識にしたがって、勇敢に行動する自我であったとしても、それが、実在である個体としての自我であるのか、魂のような物体とは違った超越的な存在であるのか、・・・というような問題です。これを、「自我観」、あるいは、自我についてのパラダイムと呼ぶことにします。

事物について、具体的に事物が決まるには、そこに概念があり、そして、事物自体が何であるかについては、その底にパラダイムがある、具体的事物は、事物と概念のセットであり、事物自体が何であるかは、事物とパラダイムのセットである、と、先に、述べました。同様に、自我についても、具体的な自我の成立には、自我意識が伴い、自我自体が何であるかは、パラダイムによる、ということです。そこで、前項Ⅰでは、事物について、パラダイムAとBを取り上げ、その下で事物はどのようなものとされるかをみましたが、同様な考察を、以下、自我について、行ってみます。

16) 「自我」とは「生きる」に関わることですが、それでは、その両者の関係をどのように捉えたらよいのでしょうか。次の図の2つのケースが考えられます。



生きることと自我について、通常理解はⅠ図です。ここでは、自我の存在が生きることの必要条件になります。すなわち、生きることは自我のことからで

あり、「自我が生きる」ということです。自我がすべての出発点で、生きることの前に、自我が確定して、固定されていなければなりません。こういった自我は、パラダイム A における個体に当たると言ってよいでしょう。ついでに言えば、通常は、社会とは、こうした個体の集合であるということになります。つまり、I 図の自我理解は、パラダイム A に添うものと言えます。

一方、II 図では、「生きる」が「自我」の必要条件になります。生きるがあって自我がある、つまり、「自我が生きる」でなく、「自我とは生きることである」、「生きることに於いて自我が成立する」ということです。ここでは、自我は、生きるといういわば全体の中のできごとになります。自我に事前の確定性、固定性はありません。その意味で、こちらは、パラダイム B に添うものだと言えます。その際、それでは、B の下で、生きるとは何でしょうか。生きるとは何かは、生きることの必要条件を探すことであり、A の下では、それは自我によるものであったわけですが、B に立つならば、すべては開かれた全体のもとにあり、すべてをそちらから考えますから、少なくとも、生きることも開かれた全体の中でのことがらになります。つまり、II と B を合わせれば、{自我} \subseteq {生きる} \subseteq {開かれた全体} が成り立つわけです。これに従えば、「自我とは生きること」、「生きるとは開かれた全体のこと」ですから、それ故、自我も開かれた全体によるものになります。A の下では図 II は理解できません。一方、B のもとで図 II をこのように理解するのは極めて自然です。II は B に沿うものと言えます。かくして、I と II では、A と B では、生きることの意味も、自我のあり方も、違ってきます。

17) パラダイム A では、あくまでも「自我が生きる」ということでした。その立場で「いかに」を問うことになれば、道は 2 つしかありません。一つは、外に作ったある基準に従って生きること、もう一つは、内的な望み（欲望）を充足させるように生きることです。前者は、倫理学でいう義務論であり、後者は功利主義（あるいは幸福主義）ということになります。しかしながら、A では、自我は、個体として、外なる基準からは独立したもので、両者別の原理に立ち、一体ではありませんから、それ故、自我が外の基準に従えないことがあります。従わなければならないのに従えない、そういうことが成立します。それは自我にとって望ましくないことです。一方、当然ですが、内的な望みは

外の状況によっては満足されないことがあります。これも自我にとっては望ましくないことです。こういった自我にとって望ましくないことが生じる原因は、自我も事物も、独立した個体であること、そして、自我の集合を社会と呼ぶことにすれば、社会における自分以外の自我（他我）も個体であり、実在として、互いに独立したものであることにあります。事物と自我、自我と自我、互いに固定されて、独立していて、別物であるところには、相互に齟齬が生じるのです。そのことが避けられるためには、世界を構成する諸要素（事物、自我）の、固定性、実在性、独立性、排他性、・・・が否定され、相互の間に共感、一体感がなければなりません。A においては、それは定義上できないことがらです。自我にとって望ましくないことがらの成立を「苦」と呼ぶことにすれば、苦は、根本的には、ことがらを個体とする、パラダイム A の受容によって生じることとなります。苦の原因はパラダイム A の受容にあることとなります。苦の成立はこういった自我にとって避けたいことがらです。とすれば、苦を避けるためには、パラダイム A を捨てなければなりません。

それでは、そのことは、パラダイム B の下ではどうなるでしょうか。B の世界は、開かれた全体であって、その中には、あらゆることがらが含まれました。とすれば、自我にとって、不都合なものも、そこに最初から入っているわけです。苦に当たるもの、例えば、仏教では四苦八苦と言いますが、四苦の中身である老も病も死も、開かれた全体の中には存在します。しかしながら、それらは、A と違って、自我に対して不具合であるから苦だというわけではありません。苦にあたるものも、最初から、全体の中に入っているのです。開かれた全体には、若さ、健康、生命など望ましいことがらとともに、老、病、死というような望ましくないもの（苦）もあって、「生きる」はそれらを含めて、それらの中で成立するものなのです。こういった意味で、B の世界には、四苦はあっても、それは自我と齟齬を生じるものとしての四苦ではありません。苦は、開かれた全体の一部であり、開かれた全体において自我は成立するからです。自我が苦しむのではなく、ある場合は、苦しみにいて自我は成立するのです。このようにしてパラダイム B に立ったとき、苦は、苦ではありますが、B では、自我が個体ではないから、苦は、自我と齟齬をなす、自我にとって不都合なもの故の苦ではないのです。その意味で、自我と齟齬をなすいわゆる苦はパラダイム

Aにおけることがらだったので。

私たちの人生において、苦は避けたいものではありません。しかし、その方法としては、訓練を積んで苦が苦でないように自己を改造するとか、事物の側の不具合を避けるべく科学技術の進歩に期待するということでは見当違いです。よく調べてみたら、苦はパラダイム A のものでしたから、パラダイム A を否定し、B にシフトすることによって、苦というものの存在を否定する、それが最終的解答なのです。

言い直せば、いかに生きるかのとりあえずの答えは、パラダイムを A から B にシフトすることです。B のもとでは、個体としての自我はなくなりますから、ある意味で、いかに生きるかという問い自体が消えてしまいます。いかにというのは、自我の選択の問題だったからです。B のパラダイムのもとでは、そこに現実に与えられてある、開かれた全体の下にあることが、生きることなのです。すでにそこにある世界（開かれた全体）の中に、仮設として、おかれてあること、あるいは、そういった世界の一部であることが、生きるであり、自我なのです。A では、自我は、自発的で、主体です。B では、自我は開かれた全体に従属するものです。このように、事物についても、自我についても、それらを自身の内（内的根拠）から考えるのではなく、外から、全体（ただし、開かれた）の中に考えるようにする、これが A から B へのシフトの要点です。そこに、いわば、新しい世界が成立するのです。

18) 開かれた全体の意味、あるいは、開かれた全体の必要性について、次を補足しておきます。

① 自我について面倒な問題は、自我における、第二の知る働き、自分も含めて全てを承知する働き、ここでは自覚と呼びましたが、これの説明です。パラダイム A では、自我は個体であり、自覚も自我の知る行為ですから、自覚する自我というものを自覚の対象である自我その他の外に立てなければなりません。すると、そういった自覚する自我と、自覚の対象でもある自我とはどういう関係にあるのかの問題が成立し、また、自覚する自我があれば、そのこと自体を自覚する自我もあることになって、このことは無限遡及を導き出します。パラダイム A においては、一つのアポリアです。パラダイム B では、自我は最初からあるものではなく、自我からの出発ではありませんから、こうした自己

言及、無限遡及の働きも、自我の問題ではなく、開かれた全体の中のもの、あるいは、開かれた全体そのものとして、開かれた全体にいわば吸収されてしまいます。そういった仕方、アポリアは解消します。

② 開かれた全体は、広い意味で、慈悲（一体感、共感）と自由（固執しないこと）の成立する世界です。開かれた全体は、第一に、それしかない、唯一の世界であり、第二に、その中でことからは固定されていない世界でした。それしかない世界には、一体感が伴い、それが慈悲ということです。固定されない世界は、固執する必要のない世界であり、余裕のある世界です。これが、自由ということです。慈悲とか自由の説明には、開かれた全体が必要なのです。

③ 世界を開かれた全体とすること、それは、ことごとを仮設（夢、幻の如きもの）とし、世界を与えられたままという他律的なものとしますが（浄土仏教では「他力」といいます）、夢、幻とか他律的な世界というと、私たちに疎遠なものに思われるかも知れません。しかし、それは逆で、そのことによって、次が言えてきます。

- 世界は私たち（自我）にとって、以前よりも、もっと直接的で、親しいものになってきます。自我は、世界そのものになり、それ故自我は直接に世界に接触するからです。また世界は私たちにとってより大切なものになってきます。徹底した意味でそれしかないからです。
- Bにおける世界は、根拠のない世界（実在ではない世界）、夢、幻の世界（仮設の世界）、不分明な世界（混沌の世界）ですから、こだわらないでよい世界です。ことごとへの執着は意味を失います。そこにあるのは、開かれた全体のみなのです。
- この世界は、自我が作るものではなく、開かれた全体として、そこにある、与えられたままのものですから、私たちは、それを、選ばずに全面的に受け入れる以外にありません。したがって、その意味で、私たちは自分で生きているのではない、生かされて生きることになります。このことによって、自我への執着から解放されます。選択がないから、執着がないのです。

III

19) ここまで、パラダイム A とパラダイム B を取り上げ、それを、事物と

自我に対して論じてきました。歴史的に言えば、パラダイム A は、近代のものであり、近代的な思惟の根幹にあるものと言えます。近代的人間観も、近代科学もその延長上にあります。それはまた、近代以前の、呪術、習俗習慣、超越的神、王制などに基づく、今日から言えば不合理をも容認する様々なパラダイムに対するパラダイムシフトとして歴史的に登場したものでもあります。

これに対して、パラダイム B は、旧来、宗教的思惟として実践され、深められてきたものです。宗教は多義ですが、私は、宗教の根幹はパラダイム B にあり、宗教（信仰）とはパラダイム B に立つことそのことである、そして、宗教をこう定義することによって、宗教の本質は見えてくると主張したいのです。

以下、宗教について考えてみます。330 ページのⅡの図をイメージしておいて下さい。

20) 宗教に対する通俗の誤解は、宗教を A のパラダイムの中で捉えることからきます。そうすると、宗教が実在あるいは事実の問題となってしまいます。宗教を事実の問題とするとは、その宗教に関わること（信仰）によって、事実としてはあり得ないことがらの、事実としての実現を期待することです。例えば、念力によって空中に浮いて留まれる（物理法則に従わない事象を認める）とか、この世界の現実の特定の人間に、人間一般の能力を超えた能力（カリスマ）を認めるようなことです。

確かに宗教とは、宗教によって（信仰によって）、ことがら（世界）が変わる、あるいは、ことがら（世界）を変えることです。回心、廻心（かいしん、えしん）とはそういうものです。しかし、宗教（宗教的思惟）において、この変換は、あくまでも、ことがらの直接的な変化ではなくて、パラダイムの変換によることがらの変化なのです。ことがらは、ことがらとパラダイムのセットとしてあります。宗教における転換とは、ことがらそのものでなく、パラダイムの方を変えることによって、ことがらを変える、そのような転換なのです。そして、その上で、宗教とは、特に、パラダイム A から、パラダイム B への転換であり、パラダイム B を受け入れることが、宗教的思惟であり、信仰なのです。

具体的な例を二つ述べてみます。

新約聖書マタイによる福音書に、よく知られた、「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬も向けなさい」というのがあります。これをどう理解するか

です。他人が私の右の頬を打つことは理不尽です。その上にさらに左をも打たせるとなれば、これは世俗の倫理を超えた、その意味で超自然的な行動と言えます。これを事実の問題と解釈すれば、これはイエスの言葉だから、イエスに従う以上は、納得いかないながらもその通りに行動すべきである、我慢しよう、それが信仰だ、そういうことになります。そして頬の痛さという事実の問題になります。しかし、これが、宗教の言葉として、我々に迫るのは、嫌々ながらも我慢してそうせよというのではなく、強引にそのように思いこめ（宗教的意味で強引にとは自分の気持ちの持ち方を無理に変えよということ）というのでもなく、このことがらが無理や不自然に思えないように、パラダイムを変えなさいということなのです。そのためには、そこに、新しい概念（例えばキリスト教なら愛というような）を持ち出すことが必要になるかも知れませんが、あるいは我々の行動はどんな小さなことでも我々の意志によるものではなく、すべては神の御技であるから、左の頬を向けるのは、己の意志による行動ではないことの承認でもよいでしょう。それによって、左の頬を向けることが、きわめて自然なものになるのです。こういう転回です。

もう一つ、禅の公案を取り上げます。「青山常運歩」というのがあります。目の前の緑の山、これが実は人が歩くのと同じように常に歩いているのだということです。俄かには信じられない超自然的出来事です。これをことがらの問題として解釈すれば、山の木々は日々成長してその色も形も景観も変化している、その変化を比喩的に運歩と言ったのだとなります。しかし公案は比喩ではありません。言われていることがそのまま当然に思えるようにせよと迫るものです。そのことはパラダイムの変換によって可能になります。例えば、今、青山が運歩しないと言うなら極めて自然で、私たちに理解できます。事実の問題としては、運歩しないが真実で、運歩するは偽です。それ故、運歩するは、事実の問題としては、成立しない、理解できないことがらになります。しかしながら、運歩しないも運歩するも、ともに、身分としては分節であり、その範囲では対等です。それを、パラダイム A の「個体、集合、実在」の立場は、事実か事実でないかによって、2 つに分けて、真である不運歩の方から出発するのです。だから青山の運歩は理解できません。しかし、パラダイム B に立つならば、「開かれた全体」の下では、そこは開かれた全体からの出発ですから、真偽のレベ

ルでの運歩、不運歩（パラダイム A の出発点）まで考察を下げなければいけないということではなく、その前の分節一般のレベルでの運歩、不運歩で止めておくことができます。そこは真偽の区別以前で、運歩も不運歩も分節として対等で、共に認められます。つまり、そのレベルでは、運歩しないが主張できるなら、運歩するも同じよう主張できる、運歩しないが自然であるなら、運歩するも自然である、そういうことです。それ故、パラダイム B では、青山が常に運歩すると言っても、不思議ではない。そこでは運歩も不運歩も、共に開かれた全体として認められるのです。そこまで戻って考えよ、そのことによって、パラダイムあるいはパラダイムの変換というものの存在に気づきなさいというのがこの公案です。公案が事実の問題とすれば、観測機器をもって山の移動を図らなければなりません、それは宗教としては無意味です。道元が『正法眼蔵』（「山水経の巻」）で青山常運歩は無理会話（不合理）ではないというのはこの意味なのです。

さらにもう一つ付け加えれば、近代における思想史的なできごととして、啓蒙思想（理神論）、宗教批判というものがありません。それらはともに、超自然的なものとしての、あるいは、人間性を超えたものとしての、あるいは、非合理的なものとしての宗教を批判します。しかし、そこでの視点は、やはり宗教を事実の問題として捉えており、宗教は、事実としての非合理性、超越性において批判されます。宗教批判の下では、それらの批判が正しいとするならば、宗教は、偽であり、虚偽としてしか成立し得ないものになります。それが啓蒙や、宗教批判の立場です。しかし、ここでいう宗教の定義、パラダイム B の受容は、宗教を事実の問題とするものではありませんから、こういった批判の埒外にあります。

古代から、我々の生活に大きな影響力を持つものとして宗教的思惟はありました。その宗教的思惟を否定することによって、近代的思惟つまりパラダイム A は成立しました。それでは、そのパラダイム A を否定したパラダイム B の受容は、啓蒙や宗教批判を無視して、旧来の宗教性に戻ろうという動きかというところではなく、宗教をことがらの問題ではなくパラダイムの問題として、これまで誤解されていた宗教の本質を新規に取り出して、新たに見直していこうというものです。そしてそれは、狭く、宗教という特定の領域のことがらでは

なく、広く、私たちの生き方に関係してくることであります。

2 1) 宗教には信仰が伴います。信仰によって宗教的世界は開けてきます。ここで、宗教とは、パラダイム B の受け入れのことでした。パラダイム B の受け入れのためには、パラダイムの変換が必要です。実は、信仰とは、パラダイムの変換のことなのです。パラダイム変換によって、日常の世界 (A) は否定され (超えられ)、宗教的世界が開けてきます。それが信仰なのです。信仰というと、それは自我の心のあり方の問題だと、一般には受け取られます。例えば、真実の信仰とは、一点の疑いもなく純粹に思うことであるとされたりします。つまり、信仰が、従って宗教が、自我の心のあり方という、事実の問題とされるのです。しかし、パラダイム変換としての信仰は、心の問題ではありません。事実の問題ではありません。パラダイムの受容という、比喩的に言えば、論理の問題なのです。ただ、誤解してはいけないことは、自我がパラダイムを変換するのではなく、パラダイムの変換において新しい自我が生じる、パラダイムの変換によって自我も変わるのです。これが回心 (廻心) です。

2 2) このように、宗教的世界は、A から B へのパラダイムシフトによって成立するパラダイム B の世界です。内容的には、開かれた全体の受容です。それでは、開かれた全体を受け入れることによって、何がどうなるのでしょうか。

① 開かれた全体の世界では、事物の実体性 (固定性、自性)、自我についても実体性 (固定性、我執) がなくなります。それによって、事物も自我も、ことがらのすべてである世界も、仮設になり、与えられたもの、ありのままのものになります。

② 開かれた全体は、それしかない、唯一の世界ですから、そこには一体感、共感が成立し、それが慈悲ということです。ここでも、慈悲は、心の持ち方というような自我の心の問題ではありません。慈悲として世界はあるのです。慈悲とは世界のあり方です。それを我々が受け入れるということなのです。

③、開かれた全体は、ことがらが固定されていない混沌の世界ですから、固執のない世界であり、余裕のある世界です。これが、自由ということ。慈悲とか、自由の説明には、開かれた全体が必要なのです。これが宗教の求める世界なのです。

補足しておけば、パラダイムやパラダイムの変換は、A の中で考えれば、そ

ここには自我が主体性を持って存在しますから、パラダイムとは、自我におけるものの見方（解釈）のことであり、パラダイムの変換とは、ものの見方を変えること（解釈を変えること）だとなります。しかし、B には、主体としての自我はありませんから、パラダイムとは、見方、解釈というような自我におけるできごとではなく、世界におけることがらのあり様^{よう}のことであり、パラダイムの変換とは、主体の能動的な作業（自力）ではなく、むしろ受動的にパラダイムの受容（他力）のことなのです。

23) パラダイムBにおいて（宗教的思惟において）中心になるのは、この開かれた全体です。ですから、これまで、その開かれた全体が、各宗派において様々に追求され、様々に説明され、様々な名前によばれてきました。そこに各宗教の特性があると言えます。例えば、仏教で、「仏」、「阿弥陀仏」、キリスト教で、「神」、「永遠の命」、老荘で「道」とか「無」、儒教で「天（天命）」、「仁」などはそういったものの呼び名です。あるいは、逆に、こういったものは、開かれた全体として捉えることによって、十全の理解ができると言えます。

例えば、次のような断片は、そのことを示すものです。

- 「わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、それにしたがいていく・・・」（『正法眼蔵』）
- 「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと・・・」（『歎異抄』）
- 「ものあり、混成し、天地に先立って生ず、寂たり、寥たり・・・」（『老子』）
- 「道の将に行われんとするや、命（天命）なり。道の将に廃せんとするや、命なり。それ命を如何せんや」（『論語』）
- 「わたしは道であり、真理であり、命である」（新約「ヨハネ福音書」）
- 「引き受けるべきもの、与えられたもの、それが生活形式である、・・・」（ウィトゲンシュタイン『哲学探求Ⅱ部』11章）

最後のウィトゲンシュタインは宗教家ではありませんが、ウィトゲンシュタインは宗教的思惟を行っていたのではないかというのが、私の感想です。

しかしながら、日頃、私たちは、Aの世界に慣れ親しんで生きていることから、Bへの転換は難しいのです。AからBへの転換には、次の2つの過程が必要です。これは、浄土教で「二種深信」（機の深信と法の深信）と言われるもの

に即して説明するとよく分ります。第一は、「機（はかり）の深信」と呼ばれるもので、A における、様々な困難の自覚です。行き詰まった問題の存在や生活上の挫折です。それがないと A から離れる動機が出てきません。第二は、B の受容、B への信頼です。「法の深信」と呼ばれるものです。実際、A への慣れ親しみは抜き去りがたいものですから、ややもすると、B の受け入れ自体が、A の下で行われたりします。B への転換は、宗教の文脈では、信仰、悟り、回心、瞑想、祈り、気づき（mindful）、など呼ばれるものですが、これらが A の下で考えられると、自我の内側の問題として、心の問題として、主体の問題として、私秘的、神秘的に、あるいは、心理的に、捉えられてしまいます。B の受容は、内なる心の問題ではなく、外なるものとしての、何の神秘性もない、（分りやすく大胆に言えば）トレーニングの問題なのです。キルケゴールは、いわゆる宗教性 B について「人間が新しい人間になる」ことだと言っていますが、実は、信仰も瞑想も悟りも、内面的な心的なものではなく、主体におけることがらの問題ではなく、新しいパラダイムに、外なる新しい要請に、自分を合わせて、自分を変えるトレーニングなのです。A において否定されるべきなのは、事物への固執と、内面への過度の沈潜です。一方、B において、肝要なのは、その否定としての、外なる全体への気づき、外なる全体からの出発なのです。

IV

24) 以上の私の一連の議論に対して、次のような、根本的問題が残るかも知れません。曰く、パラダイムとは何か、そのようなものが果たしてあるのか。例えば、日常生活の中で、どこに、具体的にパラダイムを感じるのか。概念体系とか、立場、視点、解釈、公理系など言われるものとパラダイムの異同。パラダイムシフトは可能か、シフトは具体的にどう行われるのか。

もともと、パラダイムとは、科学史家クーン（T.Kuhn）によって、『科学革命の構造』（"The Structure of Scientific Revolution 1962"）で取り上げられた科学史における概念です。この言葉自体は、クーンの著作の中でも多義であり、その後の外部との接触の中でも、様々な解釈され、さらには、今日では、科学史の用語を離れて、一般的に、広く様々な、場合によっては使用者に都合よく用いられています。この多義性を、M.Masterman は、形而上学的パラダイム、

社会学的パラダイム、構成パラダイムに分類し、形而上学的用例として、ひと組の信念、神話、うまく成功した形而上的の思弁、基準、新しい見かた、知覚自体を支配する組織的原理、地図、広い領域の現実を決定する何かあるもの、などあげていますが、私自身も、その方向に沿って、多少、我が田に水を引いて、「ことがら（あるいは世界）はそれ自体とパラダイムのセットとして成立している、パラダイムとは、それが変わることによって世界も変わるような何かがあるとして、そのような何かあるものことである」として、用いています。その意味では、厳密に定義された使用ではありませんが、しかし、ある意味で、パラダイムとは、曖昧さはあるが、それについて議論が集中することによって、新しい世界認識が成立する、そのような、いわば、発見的言葉であって、それ故、確定され難いのです。このことは、例えば、デカルトの「われ思う、われ有り」の「われ」が、やはり、発見的言葉として、「われ」とは何だと言われると説明し難いのと同類かも知れません。

パラダイムについて、避けたいのは、それを、ものの見方、解釈、視点などとして、自我に内的なものとして捉えること、そして、認識におけるアприオリな構造として超越論的に固定化されたものと捉えることです。しかし、現実には、具体的に、パラダイムを決定しているのは、それまでの歴史的経緯、現に私たちの置かれている共同体のあり方、という外的要因なのです。そして、固定されたものではなく、変換し得るものなのです。パラダイムとは、人が恣意的に作ったり、選んだりすることによって成立するものではなく、受容するものなのです。したがって、パラダイムは歴史的、共同体的（生活的）文脈で理解されるべきもので、具体的には、歴史や共同体を受け入れることが、パラダイムの受容でもあります。そしてもう一つ付け加えれば、パラダイムの受容とは、自我について言えば、自我をそのようにトレーニングすることでもあるのです。パラダイム、パラダイムの受容に、何の神秘性もありません。

25) かくして、パラダイム B を受容することによって、私たちは、ことがらの仮設性（空、無自性）、全体の無根拠性（不分明、混沌）、を認めることとなります。このことは、日頃、A の下にあり、ことがらや世界を、個体とその集合として、確定性、固定性、実在性、真理、根拠、分明性などの概念とともに理解して来た私たちには、分り難いこととなります。B に到るには、ある飛

躍が存在し、A の立場からみれば、逆説が成立します。そのような一種の逆説を、思いつくままにですが、次にいくつか取り上げておきます。それらは、それ自体、興味深い、広い意味での論理であり、また、それに納得することは、パラダイム B の受容を助けるものと言えます。

- 「(二元論という確信に対して) 一度しばらくの間そうした区別をせずに生きてみると、知識と意見、主観と客観の区別も、なくてよいことが分る」

(R.Rorty, 邦訳『自由と連帯の哲学』岩波書店)

⇒ 一度、パラダイム B に生きてみると、それで万事 OK であり。A にこだわる必要はないことが分る。

- 概念とは、選ばれた集合としてではなく、否定されたものを除いて残された集合として成立する。ここにあるイスは、選択的にイスなのではなく、「机でない、冷蔵庫でない、犬でない、・・・」ものなのである。
⇒ 概念についての アポーハ論。排除と無限性。

- 「構造的カップリングの種々の歴史を介して、行為から産出される諸世界（エナクティブな世界）は、固定した永久の基盤を持たず、究極的には無根拠なのである。我々はこの 無根拠に直接対峙 しなければならない。・・・ 道は歩くときのみ存在する。踏みしめながら道をつくる」

(F.Varela 邦訳『身体化された心』工作舎)

⇒ 適応の最適化という進化論に対して、Natural Drift（自然的浮動）を言うオートポイエーシスの F.Varela の主張。道があって歩くこと（生活）が可能になるのではない、道のないままに（無根拠の中を）歩くことが先である、そこに道が出来てくる。

- 「そして今や彼は神から条件を受け取ることによって、新しい被造物になったのでなければならない。」

(キルケゴール『哲学的断片への非学問的あとがき』)

⇒ キルケゴールと宗教性 B。自我が、パラダイム B を選択したり、受容するのではない、パラダイム B を受容するところに自我は生じ、自我は生まれ変わるのである。

- 「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけまいらすべしと、よきひ

とのおおせこうむりて信ずるほかに、別の子細なきなり。」

(親鸞『歎異抄』)

「弥陀仏の御ちかいの、・・・はからわせたまいたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもわぬを、自然とはもうおすとききてさうろう。」

(親鸞『末灯鈔』)

⇒ 自力の否定、他力。

- 「言語ゲームは、いわば予見不可能なものであるということを、君はここに留めておかねばならない。私の言わんとするところはこうである。それには根拠がない、それは理性的ではない（また非理性的でもない）。それはそこにある一我々の生活と同様に。」

(ウイトゲンシュタイン『确实性の問題』)

⇒ 言語ゲームとは、私たちが作り上げた特別なものではなく、生活、現実、そこにあるもの、そのものである。

- 「引き受けるべきもの、与えられたもの、それが生活形式である—と言えるであろう。(ウイトゲンシュタイン『哲学探求Ⅱ部』11章)
「いわゆる有時は、時すでに有なり、有はみな時なり、丈六金身これ時なり」「一切衆生悉有仏性、すなわち悉有は仏性なり。」

(道元『正法眼蔵』「有時」「仏性」の巻)

⇒ これらは、普通の言い方では、「生活形式は、引き受けるべきもの、与えられたものである(という属性をもつ)」「もの(有)は時である(という属性を持つ)」「すべてのものは、仏性という性質を持つ」と言いたくなるどころです。それが、「引き受けるべきもの、与えられたものを生活形式というのだ」「時とは有のことだ」「仏性とはすべてのことがらのことなのだ」と逆転して述べられています。これによって、「AはBである」というときの、Aの方の実体性、独立性、アプリアリ性が否定されます。あるいは、主語と述語という二元的な記述方式が否定されます。

V

26) 今にして言えることですが、私が哲学を学ぼうと始めたとき、前提に

あったのは、パラダイム A であり、古典論理でした。また、これは一般の立場でもありました。世界とは何か、いかに生きるかを、その中で考えていこうというのが、私にとっての哲学でした。爾来 50 年を経て、今、抱いているのは、開かれた全体というパラダイム B であり、非古典論理であり、パラダイムを意識するという方法論です。今日、私は、世界はパラダイム B に従うようなものであり、その下で生きることが、私にとっての生きることだと思っています。

私たちは確かに生きています、生活しています。この、只今、現実に生活している世界を、仏教用語を借りて「今生（こんじょう）」と呼ぶことにします。そして、この現実の世界は、今日、一般には、科学が説明するような世界だと思われています。それはまた、実在であり、個体の構成として成立する、閉じられた世界、つまり、パラダイム A でもあります。ところが、「今生」には、「今生」に生きていながら、「今生」の論理では解けない問題がいくつかあるのです。その最も大きなものが、生死、なかんずく、死の問題です。死とは、この「今生」の世界からはじき出されることです。したがって、死んだ上での世界は、今生の世界とは、全く無関係な世界なのです。ところが、私たちは、生まれたときから今生におりますから、知っているのは今生の範囲のこのことのみ、生きるについても今生における生き方しか知りません。はじき出された先の世界は、私たちにとって、全く不明な世界なのです。不明ゆえに、それは恐怖でもあるのです。さらに、死んで後にいるのは、今生と無関係な他の世界ですから、かつての今生におけるさまざまなものやことからの意味付けは、こちらでは成立しません。例をあげれば、死んだ後の世界では、今生での行動の意味や、行動の規範、倫理がすべて無意味になります。したがって、今生の世界の悪は、今生の世界では悪であったかもしれませんが、死んで以後は、悪とも善とも言えないことがらになります。それは、今生で、やりたい放題、何をしようが、死んでしまえばゼロということです。本来、悪はないということです。同様に、一方、いくら立派なことをしても、それもゼロです。立派な業績をあげていくら褒められても、死んだ己にとって何でもないということです。根本的に報われないということです。

つまり、死について、①死とは何か不明であること、②死を前にしては今生での生には意味がなくなってしまうこと、この二つが大問題なのです。これ

は知の問題でもあり、生き方（倫理）の問題でもありますが、今生の中で考えているのは本質的に解けないのです。それでは、どうしたらよいのでしょうか。そのためには、完結したもの、閉じたものとしての「今生」を、もっと広い全体の中に埋め込み、その一部と考えればよいのです。そうしておけば、今生から放り出されても居場所がありますから、そしてその時、今生も存続していますから、死は不分明、今生とは無縁という上記の問題は成立しません。

こういった解決策として、これまで行われてきた分りやすい例が、輪廻を考えることです。輪廻の世界には、前生、後生がありますから、そういった全体の中に今生もあるのだとするなら、死は今生から放り出されることではあっても、行き先として後生（来世）があり、自我は無ではありません。これは死なないということです。また、今生という有限な世界の下敷きとして、魂という無限の不滅な世界（永遠の命）を考え、今生はその中のできごととするようなやり方も一般的です。要するに、死の問題は、今生という閉じられた世界からその外に投げ出される問題ですから、もっと広い世界を受け皿に考えておけば、投げ出されても困らないことになります。

輪廻も、魂も、言ってしまうえば一つの物語です。それに対して、今生は、物語でなくて、実在とか、真理だとされます、そこが違うという訳です（ただし、これも一つの物語に過ぎないという説も可能ですが）。しかし、今生を包む世界は、物語でかまいません。私たちにとって大切なことは、今生を包む世界を想定することなのです。それによって死のアポリアは解決され、さらに、そういった世界を前提にすることによって、今生における生の意味もよい方向に変わってきて、いくつかの難問（例えば近代的自我の挫折として取り上げたような）は解決に向かいます。

ただし、物語はいろいろに作ることができます。出来不出来もあります。なかにはかなり強引な物語もあるわけです。私について言えば、こうした文脈の下では、物語とはパラダイムのことであり、自分としては開かれた全体という物語を受け入れようとしている、ということになります。

- 「死ぬかもしれぬという恐怖と明日を信ずる心とは、裏腹に抱き合っている。 / 永遠は遠い未来ではない、現在を信じる心の深さである /

現に今、私をして私たらしめている、＜大いなるはたらき＞のただ中に

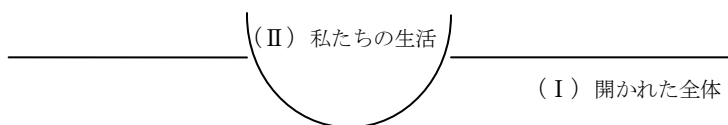
あるかぎり、すでにあの世の人といえども、その存在が無に帰するとは信じられない。それは、決して目に見え手にふれることのできるような、＜この世の存在＞ではない。逆に、私を私たらしめて止むことのない＜大いなる力＞によって、私は私に会い、眼前になき人とすら、豊かな話し合いができるのである。」

(岩本泰波「死を思う心の在りか」、『在家仏教 平成10年4月号』)

要点を、繰り返せば、

・パラダイム A に前提とされ、そして、パラダイム B で否定されるのは、分節あるいは事物の固定化（実体化）であり、自我の内面性への固執（我執）です。それらは、パラダイム B では、開かれた全体を出発点とすることによって、ともに、そのようなものとしては否定され、事物も自我も新たに仮設としてとらえられることとなります（仏教では「人空法空」と言います）。

・開かれた全体と、私たちの生きている世界、私たちの生活の関係を、図示すれば、次のようになります。



私たちは開かれた全体（I）の中に成立する仮設の世界（II）に生活します。逆に言えば、私たちの生活している世界（II）の背後には、混沌であり、不分明な、開かれた全体（I）があるということです。それによって、（II）は仮設になります。（II）の世界は、積極的に言えば、（I）の世界から切り取った世界、消極的に言えば、（I）の世界に浮かぶようにある世界です。

・この開かれた全体は、文字通りの全体として、他に余すところのない、すべてからなる世界です。したがって、それしかない唯一の世界ですから、そこには、一体感（共感）があります。一体感（共感）の成立する世界とは、慈悲の世界ということです。それ故、開かれた全体は慈悲の世界であり、その部分として、私たちの生活の世界も、本来、慈悲の世界なのです。第二に、この開

開かれた全体は、開かれているゆえに、私たちの生活（Ⅱ）に対して何の強制もしない、ただ、私たちの生活（Ⅱ）が成立するためのいわば場所であるのみの世界です。混沌であり、不確定、不分明で、単に、場所を提供するだけの世界ですから、自由を内容とする世界です。その部分として、私たちの生活する世界も、自由な世界になります。

・慈悲や自由は、パラダイム B における概念です。一方、反慈悲や、不自由は、パラダイム A に由来するものです。ですから、もし、世界が、反慈悲や不自由の世界として現れており、それが不都合だと思うならば、そこがパラダイム A の世界であり、パラダイム A に基づく細工や誤解が残されてあるということです。

・慈悲の対極を争い（競争）と呼ぶことにして、争いの世界に立って、その中で慈悲を考えることは難しいことです。しかし、慈悲の世界を基に（パラダイム B から）、その中で争いの世界を考えたときには、争いの世界はそこにあるとしても、それなりに変質されたものになります。同様に、思い通りに行かない世界（不自由な世界）の中で、自由を求めることは、難しいことです。そのためにはある種の強引さが必要になります。しかし、自由の世界を基に、その中で、不自由を考えることは、ことからは不自由であったとしても、その底には自由がありますから、不自由も文字通りの不自由ではなくなります。争いと不自由は、パラダイム A に由来するものです。したがって、パラダイム A の下で、慈悲と自由、（言い換えれば、パラダイム B）を考えることは難しいということです。難しいだけではなく、パラダイム A に基づいて、パラダイム B の内容を考えることはできないのです。

・上記とパラレルに、パラダイム A はすべてが分る（分明）という立場です。このすべてが分るところで、分らないものが出て来たとき、それを解決するには手間がかかります。あるいは中途半端なまま残されたりします。一方、根本的に分らない（混沌、不分明）ところで、部分的に、分るところを探そうというのは、気楽でまた可能なことです。パラダイム B はそういう立場です。

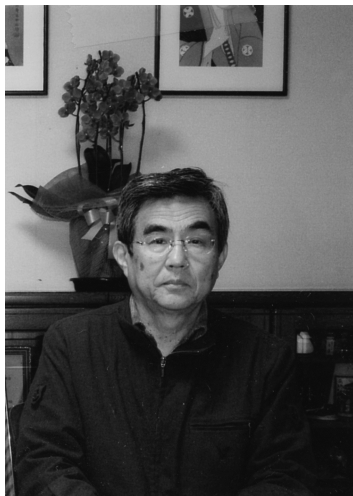
・慈悲も、自由も、無根拠・不分明への安住も、パラダイム B において成り立つことです。そこに到るには、パラダイム A（個体、集合、実在）からパラダイム B（開かれた全体）への転換が必要です。それは、非連続な、一つの飛

躍で、信仰の問題と言ってもよいし、浄土仏教では「横超」(横っ飛び)、などと表現されることです。パラダイム変換、あるいは、(広義の)信仰というお膳立ての上で、私たちは、慈悲と自由を内容とする、無根拠、不分明な、開かれた全体の中に生きることが可能になります。そして、私にとっては、それがすなわち生きることであって、いかに生きるかでもあることになります。

・したがって、哲学が、いかに生きるかの探求を根底に持つとするならば、私による「哲学の勧め」は、「パラダイム B への勧め」ということになります。そして、本書では、いかに生きるかを探求して宗教に到りましたが、そういった記述を、多少でも学術的に意味付けるとすれば、そこでなされたのは、宗教の理解にはこういう御膳立てが必要である、宗教とはこういうものである、という私流の宗教に対する分析でした。

以上、書籍という体裁上、マクロ的には、「割り切って、大胆に」、ミクロ的には、「破綻を伏せて、きれいに」書きましたが、厳しく、批判的にみれば、未熟をさらし、失敗の証明でもあったようです。しかし、このみならず、哲学には、問題の性質上、どこまで述べても、やはり、錯綜し、循環し、未決着なところが残されます。

本書としては、この辺で、筆を置くことにしましょう。



荻原 燮 (1940 ~ ?)

哲学の勧め — いかにか生きるか —

2011 年 12 月 25 日発行

著者 荻原 燮

発行者 荻原 燮

埼玉県狭山市柏原狭山ニュータウン 104-16
E-Mail ogi2233@dream.ocn.ne.jp

印刷 社会福祉法人 埼玉福社会

埼玉県新座市堀ノ内 3-7-31
Tel 048-481-2181
