

哲学の転回

——無根拠・不分明の世界——（後編）

萩 原 樂

目 次

- はじめに
 - I. 哲学の展開
 - 1. 哲学以前
 - 2. 存在論的転回
 - 3. 認識論的転回
 - 4. 超越論的転回
 - 5. 言語論的転回
 - II. 哲学の転回
 - 1. 哲学の転回
 - 2. ボバー
 - 3. ニーチェ
 - (以上、前号掲載)
 - 4. 空観・唯識
 - 5. 一般意味論
 - 6. オートポイエーシス
- 結 語

4. 空観・唯識

確定した、根拠付けられた世界の対極は、仮構、作られた世界である。したがって、正当化の立場を否定するには、この世界が作られたものであることを示せばよい。仏教の空観は、この筋道で、正当化の否定を論ずる。その時の論法は、実体を認めた、正当化された世界には矛盾が生じる、という背理法であった。その結果、この世界は仮設の世界（これが「空」ということ）であるとなる。空観派（3世紀以降）に続いて現れた、唯識派（5世紀以降）は、この仮設の世界を、「識」の世界として説明する。

識といっても、語源的にはともかくとしても、ここでの文脈では、必ずしも、主観の意識というのではない。むしろ、外界を、識として捉え、識として外界のあり方を説明しようとするものである。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、みでみる。

(i) 通常の世界

私たちは、通常、自分が生活しているこの世界をどのようなものとみているのか、IのIで多少示しておいた。それを、見直しながら、ここでは、仏教の用語に当てて、言い直してみる。

まず、この世界は、何も色づけしないで、素直に考えたとき、要素の集まった全体と思える。要素とは、この机、このペン、A君、B君など、具体的な個物といわれるものだけでなく、一般的な、机、人間、美しさ、……など、概念とか普遍とよばれる、目に見えない要素も含めでのことである。これらを合わせて、仏教では「法」と言う。法は、何らかの意味で、他と区別がされた要素のこととってよい。この区別の働きが、認識とか言語なのだが、これを、仏教では「分別」と言う。法とは私たちの廻りの存在物のことである。通常の私たちは、それを、具体的な存在物（個物）と抽象的な存在物（普遍）に分けるが、仏教では、存在物はすべて法として、種類は分けずに扱う（そこが特徴だが）。法は、他と区別されることにともなって、ある

種の存在性（例えば、個物は独立して実在するとされ、普遍もまた存在性をもつ）と固定性（そのものとして持続している）と固有性（他に対して独立している）をもつ。仏教ではこういった性質を、「自性」（自性性）とよぶ。自性は、「作られたものではないもの、他に依存しないもの」と定義される。さらに、世界の要素（法、あるいは、個物や普遍）は、要素として独立したもののだが、しかし、そこに複数あれば、他とある関連、関係を持っている。それをさらに突き詰めていくと、法は他と関係することによって（他の法を条件として）、そのようなものとして、存在するという言い方もでき、こうした、法のあり方を、相依性とか、「縁起」と言う。しかし、縁起には、要素が先か、関係が先かという問題が張り付いており、簡単に、関係性が縁起だとは言えない。そのことは次項で説明したい。以上が、私たちが生活している世界の、簡単な全体像である。

（ii）空観

仏教に戻って言えば、分別とは、この世界に現にある、区分けのことである。この分別、区分けの結果現れた、一つ一つが、法になる。この意味で、分別と法は裏腹といえる。この分別によって成立した法は、ある存在性つまり自性をもつというのが、通常の私たちの世界理解である。つまり、法は、分別と自性の二つの要素から成り立つ、言い換えれば、分別に自性を重ねてこの世界を考えているわけである。

実は、法に自性を認めないというのが、空観という主張である。分別と自性の重ね合わせである法から、自性を落とせというのが、空観である。なぜ、自性を落とさなければならないのか。まず、法に自性を認めると、法は分別より前に存在することになり、分別は事前に存在する法の写しとしてのみ意味を持つことになってしまう。すると、これは、写像理論としての正当化論になる。さらに、空観が強く主張するのは、法に自性を認めると、数々の矛盾が出てくることである。矛盾が出てくるとは、そのもとでは、私たちの世界は、私たちの考えているよ

うな形では成立しないことである。ナーガールジュナ（龍樹）の『中論』は、このことを、具体的に、様々な形で示す。私たちの日常生活の誤解は、分別に自性を張り付けて考えていたことなのである。

通常、私たちは、そこにあるもの（法）に、自性（存在性、固定性、固有性）を認めている。それが、正当化されていることであり、それに伴う安心でもある。自性のないことを無自性というから、空観の主張するのは、法は無自性だということである。自性とは、「作られたものでない、他に依存しない」ということであつたから、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」ということになる。つまり、法は、存在性、固定性、固有性を欠き、作り出された物である、他に依存するものである、分かりやすく言えば、夢、幻のごときもの、仮構、虚構、捏造であるとなる。かくして、自性が否定された結果、法は、世界は、また目の前の事々物々が、夢、幻と同じであるとなった。しかし、空観の立場からは、それは、何もないというのではない。法から、自性はずしても、そこには分別が残る。したがって、分別のみの世界がそこに残る。それが、単なる無と区別して、空といわれる内容である。法はあるしかし無自性としてある、無自性としてしかしある、そうなる。分かりやすく言えば、仮設としてあるということである。『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、それと同じだと言う。

空観と裏腹にあるのが縁起という考え方である。すべての法は、他との関連の中で意味を持つ、孤立していない、これを仏教では、相依性とか、縁起という。しかし、空観のもとでは、法は自性をもたない、無自性であつた。すると、これは、要素がなくても関係は生じる、本来ないもの之間に関係だけ生じている（無自性

なもの間にある相依性、相依性のみ)、ということになってしまう。関係だけあって、関係項(法)がない、本来ないもの間に関係だけ生じているというのも、理解しにくいことである。しかし、空観のもとでは、相依性や縁起とは、そういうものになる。それだけではなく、空観が強く主張するのは、自性をもったもの同士の間には真の関係は成立しないということである。実際、AとBが自性をもって、そこにあったとする、その場合は、A、Bが独立して存在しているから、話はそこまでで、両者の関係はあったとしても、全くの付け足しであることになる。もし、関係というものが、本質的意味を持っているとするなら、AとBは、関係以前に存在(自性)してはいけないことになる。でも、何もなければ関係は成立しない。しかし、そこは、空観のもとでは、無自性であっても、何もないわけではなく、分別は残るから、無自性である法の間に関係があるということで説明がつく。このように、無自性、空性の上には、関係は、本質的には、成立しないことになる。こういった空観の上での相依性を、縁起とよぶ。それはやはり仮設としての相依性である。それでも分かりにくくしたら、自性が否定されたとき、そこに残るのは、無自性に裏打ちされた、分別の世界であるから、その世界のあり方のことを、また縁起とよぶのだと考えたらよい。分かりにくさは、どうしても、関係を、要素の存在を前提に、要素から構成的に考えてしまうことからくる。要素によって関係を説明する、関係によって要素を説明する、どちらも正当化主義になってしまう。自性という正当化主義を否定したところから出てくる世界が、そのまま無自性の世界なのである。その上に、空(個々の法が無自性ということ)にせよ、縁起(法の間に関係のいわば無自性、相依性のみ)にせよ、理解しなければいけない。自性が否定されたところにそのままある法の世界が空と呼ばれ、構成要素の自性、したがって、関係の固定性が否定されたところにある相依性(関係)の世界が縁起である。それは自性が否定された

だけで、目の前の世界そのものである。自性が否定されたところでは、世界はありのままに、ぼっとある。その世界の有り方を、空とか、縁起とよぶということになる。空や縁起は正当化を否定したところから出てくる世界のことなのである。だから、正当化の立場で空や縁起を考えると、当然、矛盾が生じてくる。拳句の果てに、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くるのである。

最後に、空観では、自性は否定されるが、それは見てくれの世界が変わるということではない。私たちの世界の内実は分別であるから、自性が否定されても、世界は分別として今と変わらず、そのまま残る、ただ、そこで、自性は考えられていない、それだけのことである。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、かといって、それは、自性が否定されただけのことで(正当化主義が否定されただけで)、私たちにとっては、今と同じに、十分な確実性を持って、存在する世界である。

(iii) 『中論』の論理

ナーガールジュナ(龍樹)は、その著『中論頌』で、空観の論理を、27章に渡って展開する。その一部をみてみたい。

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」と理解する。それは、「去りつつあるもの」と、「去る」あるいは「去る働き」のそれぞれに自性を認めたいという表現である。すると、そこに、矛盾が生じてしまう。例えば、次のようなものである。

① 去りつつあるものは、現に去ることなくしても、現に去りつつあることになる、という矛盾。なぜなら、後半の「去る」がなくとも、「去りつつあるもの」という中に、すでに「去る」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、「去りつつあるもの」に含まれ

る去ると、「去る働き」の去るの2つが存在することになる。

同じことは、「去る主体が去る」という言い方にも当てはまる。（「観去来品第二」による）もう一つ例を出せば、「薪が燃える（火）」という時の、薪と火の関係である。ここでも、「薪」と、「火」あるいは「燃える」に自性を認めると、次のような難点が出てくる。

- ①薪と火が同じであるというなら、行為主体と行為が同じものになってしまう。別だというと、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のであるのではない。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た。

矛盾や難点が生じたことは、ここでは「去りつつあるものが去る」「去る主体が去る」「薪が燃える」という当たり前のことがらが成立しないということである。

この論理は、一般的に言うとき、こうなる。今、2つのもの、A、Bが、ある関係のもとにあったとする。このA、Bが自性をもって、別々に存在したとすれば（これを別異とよぶことにする）、そのときは、本質的に、関係というものが成立しない、なぜなら、関係がなくても、A、Bが存在するから、関係は余分なものなのである。あるいは、別のことがらになる。しかし、私たちが、本質的な意味で、関係というときには、その関係なしには、A、Bがありえないというものとしての、関係でなければならぬ。それは、A、Bが、関係の中に取り込まれて、関係の中でいわば一つであることである（これを同一ということにする）。それが「去るものが去る」とか、「火が燃える」の成立である。A、Bに自性を認めること、これは両者の別異をいうことになる。一方、両者の関係をいうことは、それは両者の同一の主張になる。そこに、別異と同一の間の矛盾が生ずる。これを「一異の矛盾」とよぶことにする。この矛盾を避けて、しかも関係を成立させるためには（実際には関係は成立しているのだから）、A、Bの別異を否定しなければならない。しかし、そのときは、関係が成立している上では、A、Bは同じものとなってしまっ、区別がつかなくなってしまっ、関係の具体的内容がなくなってしまう。それは、また、関係の不成立である。そこで、A、Bを無自性とする。A、Bが無自性とはそれがないということではない、自性はないが、分別として、仮設としてあるということである。仮設としてあるA、Bの間には、仮設として（無自性として）ではあるがA、Bがあるのだから、普通の意味で

の関係の内容は維持される。A, Bが先にあって、A, Bの本質から、あるべき関係が成立するというのではなく、関係が先にあって、そのもとで、A, Bが規定されるというのではない。そこに、A, Bの関係が、仮設として、ただ成立している、というようなことがらである。「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である。先に矛盾が生じたのは、「去るもの」と「去る」、「火」と「薪」に自性を認めて、その上で両者を合わせたことから生じたのであった。あるいは、ことがらを、正当化論の世界で考えたことから生じたのであった。正当化の立場からは、この辺が分かりにくいのだが、空観は正当化論が否定されることと裏腹なのである。それはA, Bや、ABの間の関係を実体的、固定的に（正当化主義的に）みないで、仮のものとして（無自性、空として）みることである。そしてこれは、正当化主義が否定された世界でのことがらのあり方でもある。

(iv) 唯識

上に述べた、自性が否定された分別のみの世界、縁起の世界を、空観派は、自性を前提とした通常の思考への批判を通して否定的に示したのだが、唯識派は、その内実を、「識」の世界として、肯定的、積極的に示す。識とは、識別の働きをなすものというようなことであり、日本語の通常の語感では、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、主観の方に近く解釈される。分別という言葉についてもそのような傾向がある。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る。とすれば、唯識とは、この世界は、すべて、知識として成り立っている、そういう主張であることになる。まさに、分別のみの世界を、言い換えたものともいえる。そして、その識としての世界の構造を述べていこうというのが、唯識派ということになる。

識とは、かくして、目の前の世界のことで

あるが、そこに、識が、知識が成立しているについて、識には、2つの面がある。ひとつは、成立している知識の対象、ひとつは、それを成立させている道具立ての方である。前者を相分、後者を見分と言う。たとえば、目の前に一つのコップがあるとす。コップという知識が成立している。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、眼のことである。その2つが相応じたところでコップという識が成立する。ただし、これらはすべて、識の中でできごとである。

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つ。この世界を、唯識説では、5つに分けて、それぞれ、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、合わせて、前五識と言う。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ある。しかし、五識だけでは、この世界として、不十分である。その他に、思考活動の結果もこの世界の構成要素である。抽象、推論、記憶などによって成立する知識がある。これを意識（第六識）と言う。意識の相分は法ということになる。意識は前五識と別に働くこともあるが、多くの場合、複合して、同時に働く。感覚・知覚・思考による世界としては、これで十分かも知れないが、仏教は、私たちが生きている世界全体を扱おうとするから、これでは不十分である。

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、中立的なものだが、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、また、捉えている。これは、我執をもって捉えているということだが、これもまた、現実にある識である。そこで、この我執という識の成立する源、我があるという思量、これを、未那識として、これまでの6つの識に加える。これは、我見、我癡、我慢、我貧をとまなう識である。

ところで、一方、世界は生成変化していくものでもある。特に、仏教は世界をそのように見

ている（無常）。そのことの説明が、これまでの7つの識ではできない。そこで、そのために、唯識説では、もう一つ、阿頼耶識（第八識）といわれるものを、加えてくる。むしろ、このことが、唯識思想の特徴である。阿頼耶とは、蔵という意味である。世界の一切が、この中に蔵せられ、結び付けられていて、そして、それが新たにすべてを生じさせるもとであるとして、阿頼耶識が説かれるのである。阿頼耶識の中には、私たちの身体、そして、環境世界（器世間）がすべて入っている。それを未那識は、我執のもとにとらえ、意識はもの（法）として捉える、そういうことになる。この範囲では、分別の世界は、阿頼耶識の世界だといってもよい。ところが、唯識説は、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）」というものを考える。

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ある。阿頼耶識の現在あるあり方を「現行」と言う。とりあえず、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（機能と言う）である。このことを、「種子生現行」と言う。また「異熟」とも言う。ところで、この種子はどのようにして生じるのだろうか。こう言われる。まず、阿頼耶識以外の7つの識が働いた（活動した）とする、すると、その活動の結果が、阿頼耶識の中に刻印されてくる。これを「薫習」と言う。染みとおり、染付くことである。この薫習された内容、あるいは気分のごときものを、「習気」とよぶ。この習気が、次の現行に影響を与えるところを、種子というのである。これを「現行薫種子」と表現する。現行→薫習→種子（習気）→現行という手順で、今の現行の形が決まるというのである。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ない。現行はやはり、阿頼耶識の中のものであるが、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、この分別のみの世界、唯識の世界は、固定化されていない、外からの正当化を離れた、自律の世界である。

5. 一般意味論

ポーランド人で、後に、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」（アリストテレス的思考とよぶ）を否定して、「非アリストテレス的思考」を主張する。そして、その著“Science and Sanity”（1933年）で、そうした思考を一般意味論（General Semantics）と名づける。それを、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（1906～1992）である。やはり、一般意味論には、アリストテレス的思考とまとめられる正当化の立場にたつ旧来の哲学の否定と、そこにでて来る新しい世界への転回がある。要点をみておきたい。

（i）一般意味論からみたこの世界の構成

実は、1の1（哲学以前）での世界の説明は、一般意味論を下敷きにしたものであった。もう一度、別な言い方で説明しておきたい。

私たちが現実に生活しているこの世界を考えてみる。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、それは常に運動しているとされる。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。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ないわけで、実際は、目でみて区別でき、実際上区分して扱っているあるまとまりをもった個々のもの、個物を単位に、それらの関係しあった全体が世界だとしている。これら区別された具体的な1つ1つのもの、個物に対して、私たちは記号で名前をつける。「言葉」の成立である。一般意味論では、個物の属する存在の世界を「もの」の世界とよび、記号が属する世界を「言葉」の世界として、ものと言葉の間に

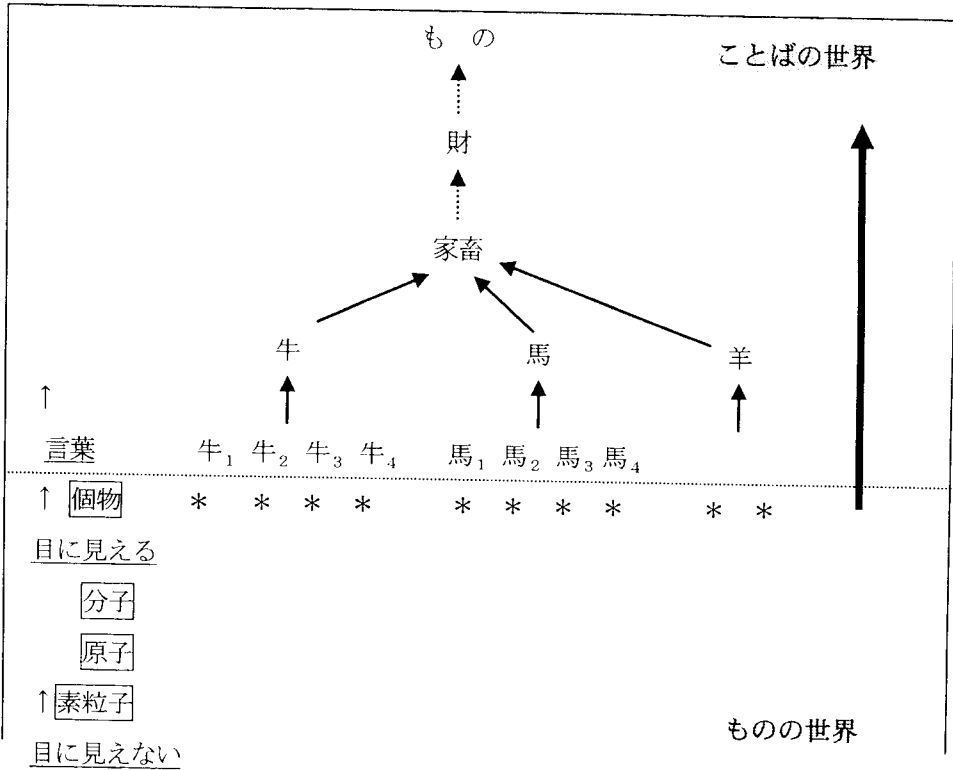


図3 (抽象のはしご)

一線を画す。言葉ともの関係は、ちょうど地図と現地の関係に喩えられる。

もの世界と言葉の世界の関係、言葉の世界の内部構造は、上の図によって説明できる。

言葉はまず個物の名前(固有名詞)として登場する。個物は1つ1つ違ったものである。それをここでは、牛₁、牛₂、牛₃、……、馬₁、馬₂、馬₃、……としておく。しかし、それらは、言葉の世界の中で、一般的に、牛、馬とまとめられて、それぞれ、そのように名づけられる。このまとめて名づけることが「抽象」であり、概念の成立である。そして、さらに、順に、牛や馬は、羊や犬と合わせて、まとめられて、家畜となり、財、もの、とよばれていく。抽象の度合いによって、言葉の世界には階層が成立する。この階層を「抽象のはしご」とよぶことにする。

言葉は意味を持つが、それには「外在的意味」と「内在的意味」の2つがある。外在的意味とは、抽象のはしごを下に降りて、最終的には、個物など、存在的なものによってその意味とするものである。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る。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ある。例えば、牛の意味は家畜で、家畜の意味は財産になる。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う。前者は言葉から外に出る、後者はことばの中にこもることになる。言葉ともの2つの世界の区別、言葉における階層構造、これが要点である。

(ii) 一般意味論

言葉の世界は、知識の世界といってもよいであろう。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る。言葉は外的な、形を持つものであり、知識は内的、心的なものであるという違いはあるが、ここでは、内容をとって、同じものとして、考えていくことにする。また、言葉は、知識の形成において、特別な役割をしている。知識は言葉の枠によって規定されていくのである。その上で、一般意味論は、上の図式にそって、次の主張をする。

- ① 私たちは、言葉によってももの世界を、区分けし、個体化し、そのことによって、ものの世界に接触する。
- 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反応して生きている。
- ③ しかし、私たちは、物質としては、ものの世界に存在する（言葉ももの世界のできごとである）。
- ④ 言葉はもの世界の写像論的意味での写しではない（言葉はものでない。地図は現地でない）。
- ⑤ 言葉の世界が成立するについては、過程がある。一挙に成立するのではない。
- ⑥ 地図と現地と喩えられるが、言葉の世界は、も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。地図は現地のすべてでない。
- ⑦ ものの世界は常に変化する。固定性はない。
- ⑧ 言葉の世界は変化が遅い。本来、固定化の働きをする。
- 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

私たちが現実に関心しているとき、廻りの世界は、個物の集まりとして、区分けされて存在する。区分けされてというのは、知識としてということになる。そこを、一般意味論は言葉として存在すると言う。今、水を飲みたいとすると、家の中に、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る。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行動である。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ある。そうではなくて、存在に対して行動したのだと言うかも知れないが、実際は、行動は闇雲に行われたのではなく、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ある。我々は実在に対して、直接に行動するのではない。直接には、行動は、言葉や知識に対してである。もっと複雑な場合も同じである。それ故、私たちの生活は、言葉に対する反応だと言える。(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、知識内在論、言語内在論かということ、そうではなくて、ここでは、言葉の外に、もの世界が考えられている。つまり、言葉や知識は、それだけで閉じているのではなく、その外があるとされる点が重要なのである。常識的にも、例えば、身体は、言葉でなく、ものだと云った方がわかりやすい。(③)

その上で、さらに、一般意味論は、もの世界そのものをそれだけ独立して捉えることは、私たちにできない、つまり、言葉を通さないともの世界は見えないという前提のもとで、言葉ともの2つの中で、もの世界の方が根本で、言葉の世界は従だとする。もの世界の存在は、言葉の世界を閉じさせない役割と、言葉は本来的に主役ではないことを示す役割をする。言葉の世界を主役とすると、言葉の内容がそのまま現実であるという、言葉はものであるという誤解がでてくるのである。私たちは、確かに、実質的には、言葉の世界に生活しているのだが、その上で、言葉の世界の外を認めて、言葉の世界を（あるいは私たちの生きている世界を）開いたものにするか、認めないで言葉の世界を閉じたものにしてしまうのか、そこが、重大な分かれ目になる。(④)

正当化主義の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、というのであった。完全にとは、(1) 正確に、(2) すべてに渡って、ということである。しかし、正確に理解するあるいは認識するといっても、現実には、私たちは世界を正確には認識していない。人間の認識は、機能的に限界をもつ。人間の認識は、ものの世界の出来事で、有限的で、現実的なものだからである。それにもかかわらず、私たちの認識が完全でありうるというとしたら、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、正確な像が存在するとしていて、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ないとするからである。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ある。そこでは認識があつて真理あるいは知識が成立するというのではなく、真理があるから正しい認識があるはずだというような形で、その間で過程は本質的なものではなく、理論的には一挙に達成されているはずのものになっている。これが言葉はものであるという立場である。

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するから、知識の成立には、過程、経過があるとする。そして、過程を除いた一挙なる真理は認めない。認識としてそこにあるのは過程のみということになる。過程が即知識（あるいは真理）なのである。これは、主客二元論から離れた一元論の主張である。(5)

次に、私たちが世界をすべてに渡って理解しうるかどうかについて、やはり、そのためには、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らない。実際には、私たちの認識は、現実として、ある範囲のもの、限定されたものである。すべてに渡る認識という概念は、世界の全体の像があるなら、そのためには全体の理解もあるはずだとして、要請されたものといえる。一般意味論では、認識は、あるいは知識は、本質的に、部分的なものだとされる。一般意味論では、認識は言語活動だとされるから、言語という言葉を用いるなら、言語は本質的に

世界のすべてを表現するものではないということになる。これは、言語で世界を表現しても、常に、表現されない部分が残るということである。世界には、理解できない部分が残されるということである。(6)

かくして、認識は、言語は、過程的で、部分的なものであることになる。これは、正確で全体を尽くす完全なる認識は本質的に存在しない、そして、その裏にある、完全な世界（真理）もないという、正当化の否定から出てくることからもである。

その上で、ものの世界は、常に流動しており、固定的でないといわれる。それは非決定論の世界でもある。(7)

さらに、言語の（つまり、知識の）階層構造、そして自己回帰性が言われる。そして、そこに、普遍や意識の諸問題がでてくる（ついでに言えば、私たちにとっての問題の多くは言語内部で、言語によって成立したものである）。それ故、それらをこの構造の中で、理解していこうというのが、一般意味論の立場である。簡単に言えば、普遍は、言語の内部の問題であり、抽象のはしごを上昇するところででてくるものであつて、言語の中である重要な機能を持つが、しかし、それ以上に、この世界の正当化の根拠になるものではない。自己回帰性、意識も言葉の性質として、言語の内部の問題である。この問題を混乱させる原因は、言語の内部に閉じこもることにある。普遍や、自己回帰性、意識の追及は、私たちが言語の外に出さない働きをする。一般意味論は、言語の外にももの世界をおいて、そちらの方を第一義とする。そのことによって、言語内在主義、意識内在主義を回避しようとする。(8, 9)

要点を述べれば、私たちが現実には直接に生活しているのは言葉の世界である。しかし、この言葉の世界は、その外に、ものの世界をもつ（言葉の世界は開かれている）。ものの世界は不確定で、無限的で、常に変化している。一方、知識、言葉は、ものの世界に対する知識、言葉であるが、それは、ものの世界の一瞬の像とい

うような正当化されたものではなく、認識過程、言語過程を経ての結果、あるいは、その過程そのもののことであるから、ものの世界に対して仮設的で、部分的で、流動的であって、完結した正当化されたものではない。ポパーの項で示した図2（前編参照）で言えば、Bが言葉の世界、Aがものの世界に当たると構造的には考えてよい。一般意味論によれば、私たちが生きるとは、言葉の世界に生きること以外にはありえないが、しかし、常に、その外には、不確定で、常に変化している、無限的なものの世界がある。その意味で、言葉の世界、私たちの生きている世界は、正当化されたものにはならない。やはり、分かりやすく言えば仮設の世界である。ここで、Aの世界は、一般意味論的に言えば、非アリストテレス的世界ということになる。

6. 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年であった。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ある。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、今日に至っている。それは、(1) システムが、入力、出力を本質的な条件としないで、また、(2) システムが構成要素に還元されるのではなく、(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、そういう状況の研究なのである。機能的ネットワーク、ネットワーク・ダイナミックス、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ある。ここでは、ヴァレラによる、『身体化された心』（"The Embodied Mind" 1991 田中靖夫訳 青土社）を取り上げ、それに従って考えたい。¹

(i) サイバネティックス、認知主義、コネクションニズム

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、認知科学である。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る。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て提示する。サイバネティックスを前史とし、「認知主義」、「創発性あるいはコネクションナリズム」、そしてヴァレラ自身が主張する、「エナクティブ（enactive）」の4つの段階である。

<サイバネティクス期> 1943年以後のことである。

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、生体にたいしても、同様に適応しようとする学問であった。ここから、心についての新しい見方がでてくることになる。ヴァレラは、サイバネティックスの成果を、次のように、並べる。

- ・ 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、認知主義とよぶことにする。

認知主義では、次のように考える。まず、私たちは、世界を、表象として受けとる。その表象は記号として物理的な形に直される。私たち

は、その記号に様々な操作を加えることができる。その記号操作が、思考であり、広く認知活動である。表象は世界の写しとして、最初は、意味を持つが、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を失う。その代わりに、計算という操作にかかりうることになる。そこに、コンピューターが認知にからむ余地がでてくる。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である。ヴァレラは次のようにまとめる。

- ・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（物理的屬性）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ある。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もあるが）と認知科学で扱う心には、本来、循環性があるとする。しかし、この認知主義に従うと、日常の経験は、記号の操作として分離されて、全体的統一性がなくなってしまう。

<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がこれである。人の中枢神経系の情報処理の仕方をモデルにとって、認知を考えるものである。記号計算主義は、要素（記号）とそれの組み合わせがあつて、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あった。それに対して、あるユニットを考え（サブ記号、連結）、認知（あるいは心的現象の特性）は、そのユニットの結びつき方（コネクション）、つまりネットワークから、出てくるというのが、コネクショ

ニズムである。認知は連結のレベルで発生し、そこから、全体的一貫性が出てくるとするから、認知主義の中央処理ユニットによる記号操作に代わるものとして、局所的なコネクションが考察の中心になる。

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ものでも、アプリアリなものでもなく、自らの中で作り上げられたものであること（自己組織化）である。それは、新しく生み出されるものとして、「創発」と呼ばれる。そこでは、要素ではなく、全体的一貫性が意味を生み出す基になっており（意味は全体の関数）、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心処理ユニットは不要になる。こういった特質は、自己組織化、創発特性、全体特性、ネットワーク・ダイナミックス、複雑系などと言われる。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ある。ヴァレラは、次のようにまとめる。

- ・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る。

(ii) エナクティブ（行為からの産出）

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らがある。存在と認知する側（エージェントという）を区別した、二元論である。すなわち、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、そういうものであるとされる。ただ、そのシステムのあり方が両者で異なる。この状況を、「所与の世界へのエージェントのパラシュート降下」とであるとヴァレラは言う。これに対して、ヴァレラの主張するエナクティブの立場はこうなる。

- ・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、自律的ネットワークを形成するプロセス群である。
- ・行為からの世界の産出(enactive)。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」であることになる。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、認知と独立ではなく、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、認知システムによって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、これが「行為からの世界の産出」である。

この立場が、受け入れられない、あるいは、分かりにくい理由がある。

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、表象主義から抜けられないことである。ここから、存在と心(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で、ある安定を得ようとする。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という)

世界は、何処にも根拠付けられていない、不安定なものに思える。これをデカルト主義の不安とよぶ。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」と言う。

第2に、入出力なしという点である。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になる。出力がないとは次のことを含意する。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で評価された。それが出力である。最終目標は、私たちの最適生活の実現にどれだけ役立つかであったわけである。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ある。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、いわば純粋な問題解決(必然的に正当化論的な、いわば受動的なものにならざるを得ない)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する。問題解決より、問題提起ということになる。「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キストにおいて決定されるのである」と言われる。

第3に、対象とエージェントとの構造的カップリングである。カップリングには問題が2つある。

ひとつは、構造的カップリングとは、行為からの産出のことである。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、そういう関係である。世界とは、このカップリング自体のことになる。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のではない。表象主義、二元論は否定さ

れているから、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る。「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」など言われたりする。カップリングとカップリングを構成する要素の関係、正当化主義のもとでは、そこが分かりにくい。

もうひとつは、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ある。これは進化論の問題になる。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する。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ある。一言で言えば、自然選択 (natural selection) における適応度 (fitness) の最適化が進化であるとされる。これを適応主義的プログラムとよぶことにする。

これに対して、ヴァレラにおいては、カップリングの進化は、ナチュラルドリフト (Natural Drift, 自然的浮動) であると説明される。第1に、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、最適性という規範を、そこにおいていた。ある目的を設定しておいて、それに全てを合わせていくという、このやり方を規範的論理とよぶことにする。ナチュラルドリフトでは、規範的論理をとらず、違反的論理をとるといふ。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ある。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、そういう選択になる。規範的論理は、ことからの可能性を狭める働きをする。違反的論理では、そのあとに無限の可能性が残される、進化において、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ある。したがって、自然選択とは、何かを選ぶのではなく、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る。第2に、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う論理である。存続するのに十分なら、何でも受け入れるという態度である。そこでは選択は大まかな生存フィルターとして作用するものとなる。理想の選択、正しい選択というのではなく、単に可能だからという選択になる。「進化の問題は、最適の必要条件によって正確な軌道を進む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べきかという問題になるのである。」とヴァレラは言う。ナチュラルドリフトとは、最適選択から生存度への発想の転換である。

適応主義と表象主義には、同じ構造が付随しており、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ある。

そこで、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る。正当化論の否定された世界の在りようである。

- ・「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キ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—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」。

結 語

付録の図4とⅡのポパーの項の図2を参照しながら、全体をまとめておきたい（以下のB, Cは図4, H, Wは図2のものである）。

この論文のテーマは、正当化された世界（B）と、正当化が否定されたところでてくる世界（非正当化の世界、C）、言い直せば、「無根拠で不明な世界」の追求であった。次が要点である。

(1) 正当化された世界（B）の成立には、次のような共通の前提があった。

①根拠付け（正当化）

根拠とは何かを、単独に、適切に説明するのは難しいのだが、言ってみれば、ことがらに基底がある、岩盤に達している、あるいは、それにしたがってことがらが確定している、固定化している、そういうことであろう。存在、実在、真理などの言葉には、そういった内容が入り込んでいる。この小論では、これを正当化ともよ

んできた。

②分明性

私たちにとって、世界は、少なくとも原理的には、完全に理解できるものである。世界は完全に分明である。つまり、理解は、領域的にはすべてに渡り、意味的にも最後まで明白に理解できる。全部見える、すべて分かる、こういうことである。理解の外には何もない。

こういった条件を、「閉じられた」とよぶことにする。つまりこの世界は根拠付けられたものであるから、底に向かって世界は終点を持ち、その奥はない。また、すべてが理解されるから、理解されるところが世界のすべてであり、その外はない。この意味で閉じられた世界である。

(2) これに対して、Cの世界、つまり、非正当化の世界は、上の前提を否定して、次のことがらの上立つ。

①無根拠

世界には底がない、基盤がない、したがって、確定されておらず、固定的でもない、積極的に言えば、流動的で、無常で、浮遊したものである。

②不分明

理解は、部分的、暫定的、過程的なものである。理解はすべてを尽くさない。世界は、領域的にも、意味的にも、不分明な全体である。

こういった世界を、「開かれた世界」とよぶことにする。ここでは、世界は、底において岩盤がない、止まるところがない。また、理解は部分的なもので、その外は、理解できない無限に開かれた世界である。これは、喩えて言えば、私たちは、雲の中か底なし沼に、何かの工夫によって暫定的に浮いており、周辺は暗闇で、かろうじて明かりの照らす範囲をみて行動している、そういった、私たちを包む全体が世界であり、それは限界のない開かれたものである。

(3) 非正当化の世界(C)は、正当化の世界(B)からは(そして、一般的には、理解というものは、正当化の立場に立って、Bの世界でなされるのであるが)、分かりにくいものである。

それは、自分自身(B)の否定(C)を、自分自身の中(B)でやろうとするからである。ここに関係する否定には二種類ある。次の表で、説明する。

B 正当化の立場	肯定 (a)
	否定 (b)
C 非正当化の立場	肯定 (c)

(a)は正当化の立場に立った上での、あることがらの肯定である。(b)はその否定(普通の否定)である。(a)も(b)も、Bの中で、十分に理解できる(正当化され得る)。(c)は、(a)ではないという意味で、(b)と同様に、(a)の否定である。そして、(c)の理解は、私たちの通常生活している世界はBであるから、普通は、Bの中で行われる。しかしながら、(c)は、B自体の否定であるCの中でのことがらであるから、本来Bの中では、考えられないことがらである。それでも、(c)をBの世界で理解しようすると、(c)は、(a)の否定として、(b)と同じように扱われてしまう。しかし、否定において、両者は区別して扱われるべきである。(b)と(c)の混同から誤解が生じる。

例えば、『中論』にならって、(a)として「薪が燃える」をとってみよう。すると(b)は「薪が燃えない」である。これは単なる否定で理解可能である。しかし、このとき、(c)に当たるものを考えると、非正当化の立場Cのもとの(c)であるから、Bのもとの理解(「薪は燃える、あるいは、薪は燃えない」と違って、Bの否定であるCの立場(「薪が燃えるとも、燃えないとも言えない」)のもとの「薪が燃える」になる。それは、あえて言えば、「薪」と「燃える」の自性を否定し、無自性に立った上での(空観によった)「薪が燃える」、いわば、ありのままの、仮設としての「薪が燃える」なのである。(c)も(a)の否定ではあるが、(b)のような否定とは違うのである。

同じ表にしたがって、肯定否定の議論でなく、変化ということ扱ってみよう。(a)を

「薪」、(b)を「灰」とする。薪から灰へ、これは変化である。(c)を「薪」とする。しかし、これは、(a)の薪とは違った薪である。なぜなら(c)は非正当化のもとでの薪であるから。(a)と(c)は違うものだから、(a)から(c)への移り行きも、また、変化である。しかしながら、これは、BからCへの転換を通じた上での変化であるから、(a)から(b)への変化とは異質である。例えば、これは、「ものが変わる」でなく、「ものの見方が変わる」というような意味での変化なのである。非正当化の立場への転回のもとでは、こういった変化が成立している。

(4) 非正当化主義の下に現れた世界は、付録の図4にまとめて示したが、一言で言えば、ポパーでは「開かれた宇宙」、ニーチェでは「生成」、空観・唯識では「阿頼耶識」、一般意味論では「ものの世界」、オートポイエーシスでは「構造的カップリングのナチュラルドリフト」とよぶべきものであった。それは、開かれており、それですべてを尽くしているから、唯一の世界であり、したがって、すべてはその中に流れ込んでおり、すべてはそこで発生し、そこで解決されるものとしてある。それ故、一元論である。ただし、この一元論の世界は、正当化が否定された、不確定で、流動的な、無限に開かれた世界の一元論であるから、Bにおける一元論(正当化された一元論)とは違う。図2で説明すれば、ここでいう開かれた唯一の世界はWにあたる。その中で、私たちは、非正当化の立場のもとで、Hを仮說的に立て、そこで生活するということである。

(5) 非正当化のもとでは、認識は、二元論と表象主義を離れるから、それぞれにおいて、次のような特徴を持つ。

- ① 認識は、肯定への欲求ではなく、否定を前提とした操作である。ただし、その否定は、「無」にいたる否定ではなく、否定された後に無限の世界が残る否定である。図2にみるように、否定しても、まだ世界は残る。むしろ、その残る世界を含めた全体が、私

たちの世界である。この意味での否定を反証あるいは批判という。認識とは無限の批判操作である(ポパー)。

- ② 認識は、正当化の立場におけるが如く、神秘的な一瞬の操作ではなく、経緯、過程である。二元論を否定した開かれた唯一の世界のもとではそうなる(一般意味論)。
- ③ 認識の結果は、仮構、捏造である。作られたものである。仮設(戯論)である。認識は誤謬、偽である(ニーチェ、空観)。
- ④ 認識は、違反的論理(適切なものを選ぶのではなく、不適切なものを捨てる)、一部充足(完全でなくても受け入れる)に従うものであってよい(オートポイエーシス)。

(6) 世界が全体として、変化する、移り変わっていくとしたとき、その変化を規定するのは、内部的には、法則、目的、そして、外部的には、最適化(適応主義)である。しかしながら、法則や目的はまさに、正当化主義の道具立てであり、オートポイエーシスの項でみたごとく、最適化も、非正当化のもとでは受け入れられるものではない。それ故、非正当化の下での世界、そこにある唯一の世界は、いかなる正当化も離れて、ただそこにあるだけの世界として、進化論的な(ポパー)、永遠に回帰する(ニーチェ)、無常な(空観・唯識)、無限に開かれた(ポパー、一般意味論)、ナチュラルドリフトである(オートポイエーシス)世界になる。

(7) このようにして、非正当化の立場の下では、私たちは、無根拠な、不分明な、無限に開かれた世界(W)の中に、暫定的に、とりあえず確定した、ある程度分명한世界(H)を仮設し、そこに生活していることになる。もっとも、この「とりあえず確定した、ある程度分명한仮設の世界」という言い方は、HをWの中におくという非正当化の立場に立って言えることであって、正当化の立場は、このHの世界を、根拠付けられた、確定した、分명한世界として捉えるのである。そして、そのときは、その外にWの世界はもとより考えられていない。

私たちに現実には与えられた世界はHのみであ

る。私たちはHに生きる。しかし、そのHを無根拠な、不分明な世界と理解するために、Hの外に、論理としてWの世界をおくのである。現実にあるのはHのみである。したがって、このHは、根拠を離れた、不分明な、常に否定に晒された、仮設としての（あるいは夢幻としての）世界である。そして、もうひとつ、それは無限世界であるWの一部として限られて今ここに成立したものであるから、それだけですべてであるところの、限定的な、有限的な世界である。ヴァレラの言葉を借りれば、「踏みしめながら道をつくる」世界と言え。これに対して言えば、正当化の下での世界は、Hを正当化された唯一のものとして、閉じた世界としようとするから、すべてを中を含みこまざるをえず、必要に応じて無限的なものまでその中に取り込むから、閉じた世界ではあるが、逆に、無限的な世界になってしまう。正当化の世界は、不確定なもの、不分明なものまで、その中に取り込んで、世界を閉じようとする。そこに矛盾が出てくるのである。

非正当化論として、図2を考えたとき、そこに、HとWという、2つの世界がある。この2つの内容と両者の関係であるが、私たちが生きている世界がそのままHである。それが、Wの中にあることによって、無根拠な、不分明な世界として成立しうることになる。しかし、それは無ではないのであって、仮設という言葉に表わされているように、その範囲で、根拠と分明性をもつ。それは、私たちの現実の生活がそうであるのと同じ程度に、である。そして、それが、Wの中で、固定されず、確定されずに、非正当化論的に移り変わっていくのである。これが、非正当化の立場における私たちの生活している世界のあり方である。それではWは何であろうか。WはHをその中に浮かべる基体として、Hを根拠付けるものであろうか。そうするとこれは正当化主義になってしまう。ここは、W自体を実体的に捉えてはいけない。Wは、無限に開かれており、また、根拠付けられたものではないから、他の根拠にはなりえない。Wは、

ここで、2つの役割を持つ。一つは、Hを非正当化の立場で捉えるための論理的道具立てであり、もう一つは、これによって、最終的に一元論が取れることである。相對主義はこれによって避けうる。図2のように示すと実体化する誤解が生ずるとするなら、Wは、Hに構造的に張り付いているものと考えたらよい。²¹

世界を、非正当化のもとに捉えることによって何がかわるのか。

まず旧来の立場では解けなかった問題が、問題が消えるという特別な形で解ける。これまで、哲学的な問題の多くは、正当化の前提を維持しようとすることによってでてきたのである。それ故、正当化を否定すれば、この種の問題は消える。

そして、日常的には、世界と自分の関係が、次のように変わってくるのである。

- ①世界は私たちにとって以前よりもっと直接的で、親しいものになってくる。根拠とか理解と言うクッションをおかずに直接に世界に接触できるからである。また、より大切なものになってくる。私たちには、徹底した意味で、自分もその中にあるその世界しかないからである。
- ②無根拠、夢幻の世界であるから、固執しないてよい世界である。いわゆる執着は意味を失う。執着はすべての苦の原因である、と仏教では言う。
- ③ただひとつしかない世界であるから、この世界を、私たちは選ばずに、全面的に受け入れることになる。したがって、その意味で、私たちは、自分で生きるのではなくて、生かされていることになる。そのことによって、己への執着から解放される。選択がないから執着もないのである。

これは、すでにして、倫理、宗教の問題である。このようにして、非正当化の論理は、倫理あるいは宗教の問題に通じる。哲学の根っこが生活の中に、生きることにあつたとすれば、それは当然のことでもある。

[A] 哲学以前 (哲学的疑問の成立以前), (日常生活的態度)
= 「存在」への素朴な確信, 素朴実在論

[B] 哲学の展開 (哲学), (正当化の世界)
= 根拠, 分明, 決定論, 閉じた, 無限的

		テーマ	知識論	心
存在論的転回	Platon Aristoteles	普遍	イデア 本質	魂
認識論的転回	Descartes Hume	主観	主観主義 二元論 (表象による鏡)	感性, 理性
超越論的転回	Kant	超越論 (フレームワーク)	先験的観念論	理念
言語論的転回	Wittgenstein	言語ゲーム	言語主義	行動主義 唯名論

[C] 哲学の転回 (哲学の否定), (非正当化の世界)
= 無根拠, 不分明, 非決定論, 開いた, 有限的

	旧世界Bを否定する論法	新しい世界C	根本原理
Popper	反証という否定の論理	開かれた宇宙	批判 ⇔閉じようとする立場に対して
Nietzsche	道徳批判— ルサンティマン 認識批判— パースペクティブ (全ての価値の価値転換—ニヒリズム)	生成 永遠回帰	力への意思 ⇔外からの力, 正当化に対して
空観・唯識	空観 (無自性)	阿頼耶識 (識と種子)	無常 ⇔世界の固定化に対して
一般意味論	言葉はものではない	ものの世界	言葉 ⇔「言葉とものの同一視」に対して
オートポイエーシス	表象主義の否定—世界とエージェントの二元論の否定 適応主義の否定—入出力のない, 操作閉鎖的世界	構造的カップリング (行為からの産出) のナチュラルドリフト	エナクティブ ナチュラルドリフト ⇔表象主義, 適応主義に対して

図4 付録 哲学の教判

注

- 1) 以下, 引用はヴァレラ『身体化された心』(文献23))による.
- 2) 袴谷憲昭, 松本史朗両氏によって展開された,

いわゆる「本覚思想批判」でいう「基体」には, 以上の説明によって, Wは当たらないと考える. 文献26), 27), 28)を参照.

文献

- (1) ウイトゲンシュタイン, 奥 雅博訳『論理哲学論考』ウイトゲンシュタイン全集第1巻, 大修館書店, (*Tractatus Logico Philosophicus*, 1918).
- (2) ウイトゲンシュタイン, 藤本 隆訳『哲学探究』ウイトゲンシュタイン全集第8巻, 大修館書店, (*Philosophische Untersuchungen*, 1936~1949).
- (3) ウイトゲンシュタイン, 黒田 亘訳『確実性の問題』ウイトゲンシュタイン全集第9巻, 大修館書店, (*Über Gewißheit*, 1949~1951).
- (4) ポパー, 大内義一・森 博訳『科学的発見の論理』恒星社厚生閣, 1971, (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959 (ドイツ語版は1934)).
- (5) ポパー, 森 博訳『客観的知識』木鐸社, 1974, (*Objective Knowledge*, 1972).
- (6) ポパー, 田島 裕訳『確定性の世界』信山社, 1995, (*A World of Propensity*, 1990).
- (7) ポパー, ポパー哲学研究会訳『フレームワークの神話』未来社, 1998, (*The Myth of the Framework*, 1994).
- (8) ポパー, 小河原 誠他訳『實在論と科学の目的』(上)(下)岩波書店, 2002, (*Postscript to the Logic of Scientific Discovery I—Realism and the Aim of Science*, 1983 (原稿は1956)).
- (9) ポパー, 小河原 誠・葦山泰之訳『開かれた宇宙』岩波書店, 1999, (*Postscript to the Logic of Scientific Discovery II—The Open Universe An argument for Indeterminism*, 1982 (原稿は1956)).
- (10) パートリー, 小河原 誠訳『ポパー哲学の挑戦』未来社, 1986, (*W.W.Bertley, Non-Justificationism: Popper versus Wittgenstein*, 1983).
- (11) 小河原 誠『討論的理性批判の冒険』未来社, 1993.
- (12) ニーチェ, 原 佑訳『権力への意志』(上)(下)(ちくま学芸文庫)筑摩書房, 1993, (*Der Wille zur Macht*, 1885).
- (13) ニーチェ, 秋山英夫訳『道徳への系譜』(ニーチェ全集Ⅱ-3)白水社, 1983, (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887).
- (14) ニーチェ, 三島憲一訳『遺された断想 1885年秋-1887年秋』(ニーチェ全集Ⅱ-9)白水社, 1984.
- (15) ニーチェ, 清水・西江訳『遺された断想 1887年秋-1888年3月』(ニーチェ全集Ⅱ-10)白水社, 1985.
- (16) ニーチェ, 清水・西江訳『遺された断想 1888年初頭-1888年夏』(ニーチェ全集Ⅱ-11)白水社, 1983.
- (17) 三枝充憲『中論』(上)(中)(下)(レグルス文庫)第三文明社, 1984.
- (18) 三枝充憲『中論偈頌総覧』第三文明社, 1985.
- (19) 結城令聞『唯識三十頌』(仏典講座19)大蔵出版, 1985.
- (20) 竹村牧男『唯識の構造』春秋社, 1985.
- (21) A.Korzybski, *Science and Sanity—An Introduction to Non-Aristotelian System and General Semantics*, Lancaster, 1933.
- (22) S.I. ハヤカワ, 大久保通利訳『思考と行動における言語(4版)』岩波書店, 1985, (*Language in Thought and action 4ed.*, 1985, 第1版は1939).
- (23) ヴァレラ・トンプソン・ロッシュ, 田中康夫訳『身体化された心』工作舎, 2001, (*F.J.Varela, E.Thompson, E.Rosch, The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Massachusetts Institute of Technology, 1991).
- (24) R.ローティ, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 1993, (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979).
- (25) R.ローティ, 室井・吉岡他訳『哲学の脱構築』御茶ノ水書房, 1985, (*Consequence of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982).
- (26) 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版, 1989.
- (27) 松本史朗『縁起と空』大蔵出版, 1989.
- (28) 荻原 欒『R.ローティ, 本覚思想批判, アポステリオリズム』『東京国際大学論叢——商学部編——』第49号, 1994.
- (29) 荻原 欒『宗教的思惟とは何か——ひとつのスケッチ——』『岩本泰波先生記念文集』広大会出版, 2001.
- (30) 荻原 欒『閉じた世界と開かれた世界——哲学の根本問題——』『東京国際大学論叢——商学部編——』第64号, 2001.

