

もう一つの自我観

——近代的自我に抗して——

萩 原 樂

目 次

- はじめに
- I. 2つの世界認識
 - 1. 知ることと世界
 - 2. 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—
 - 3. 開かれた全体という立場
 - もう一つの世界認識—
 - 4. 諸問題
 - (1) 2つの世界の独立性
 - (2) 関係と変化
 - (3) 開かれた全体の役割
- II. 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
 - (1) 近代的自我の否定
 - (2) 開かれた全体における自我
 - (3) 大慈, 大智, 大信
 - (4) 無我—反省的自我の問題—
 - 2. もう一つの自我の展開
 - (1) 大乘仏教の場合
 - (2) 老子
 - (3) 慈悲, 仁, 愛—アガペー
- 結 語

はじめに

自我とは何かはその人の持つ自我観によって決まる。自我観とは、自我とはこういうものだとする、各自の思い入れである。それぞれの自我観に従って、それぞれの自我の在り方が決

まってくる。

筆者は、本紀要の前号に、「近代的自我の挫折」として小論を寄稿し、3つの自我観を取り上げ、検討した。普遍主義的自我観、近代的自我観、共同体主義的自我観である。この内、近代的自我観は、習俗や宗教などの権威、国家などによる強制から人間を解放し、近代社会を作り上げた。しかしながら、今日、その近代社会には、近代的自我に由来する難点が生じ、その解決のためには、近代的自我を成立させている自我観自体の転換が必要とされるのである。共同体主義は、そういった試みの一つであり、ここでは自我は、それ自体としてではなく、共同体に基づくものとして捉え直されなければならないとされる。

本論考は、近代的自我への批判、共同体主義への志向はそのまま引き継ぎながら、近代的自我の背景にあるやはり近代に由来する世界認識のパラダイム¹⁾（世界を個体、集合、実在とみる）に対して、それとは別なパラダイム（世界を開かれた全体とみる）を提起し、そこに、近代的自我と異なるもう一つの自我の成立をみようとする。つまり、パラダイムをシフトすることによって、近代的自我とは違うもう一つの自我を成立させようというのである。こういった自我観は、旧来から、特に宗教的思惟の中に成立していたものであり、また逆に言えば、そういった自我観の十全の理解には、パラダイムのシフトが必要であるということでもある。

世界認識のパラダイムシフトによって、自我

を扱おうという、いささか大仰なお膳立てではあるが、やはり私たちにとって自我とは、そこまで徹底すべき根本問題ではある。

1. 2つの世界認識

1. 知ることと世界

ことがらの「成立（存在）」とは、ことがらがそこにあることであり、ことがらを「知る（認識）」とは、そのことがらの存否、内容について何か言えること（あるいは、言った内容、観念、知識）である。この世界で、すべてのことがらは、知ることとともに、成立する。「ことがらの成立（存在）」と、「知る（認識）」は、同時発生であり、全く同じことである。この見解に従えば、目の前にあるイスは、イスと知ることそのことであり、イスと知るとは、そのまま、そこに成立しているイスのことなのである。しかし、通常は、そうは考えられず、ことがらの成立（存在）と、知る（認識）は、独立した別系統のこととされ区別される（二元論）。それ故、その両者の一致を言うとするれば、例えば、両者の他に仮想の第三者を立て、その第三者が、一方では存在であり、一方では認識であるから、（一方では存在、一方では認識と解釈されるから）、その意味で両者は等しいというような、何らかの説明が必要になる。上記では、説明なしに、両者はそのまま、即、同じことがらであるというのである。

それは、現実の生活というものを間にはさんで、次を承知することでもある。

「私たちが知らないものは、私たちにとっては存在しないものである。」²

知るについても、存在についても、私たちにとってという、現実の生活を中におけば、このことは納得いく。なぜなら、私たちが知らないものは、私たち（あるいは私たちの行動）に対して、何の影響も与えない（徹底的に知らないからである）。私たちに対して何の影響も与えないものは、私たちにとって、存在しないも当然である（徹底的に影響を与えないからであ

る）。これに反して、通常は、知ると存在するは2つの別なことであるとし、そして、知らないけれども存在するものはあるとしている。しかし、知るにしても、存在するにしても、大切なのは、私たちの生活への影響の有無である。それ以外の要素が仮想的にそこにあるとしても、現実に対して影響がないという意味で、無意味である。もっとも、このことは、割り切り方の問題であって、ここで採用する公理の如きものであるかも知れない。しかし、いずれにせよ、このようにして、ここでは、存在と知るは同じことであるとして出発したい。³ そのためには、二元論を捨てて、プラグマティズムふうな思考が必要とされるのである。

哲学は本来、知ることと関連した限りでのことがらの探求である。それ故、哲学では、知ることについて、様々な議論がなされてきた。イデア、観念、認識主観、超越論、言語主義、意味の格率（パース）、言語ゲーム（ウイトゲンシュタイン）、フレームワーク（ポパー）、すべて知ることに関わる用語である。哲学以前の段階では、そのことが気づかれずにいて、そこを飛ばして、ことがらはただ存在するとのみされる。素朴実在論である。ここでは知るを意識した上で、さらに推し進めて、存在と知るとは同じであるとするのである。

次に、知るには知り方というものがある。知り方の最も根底にあるのは、それが何をよりどころとしているかである。古い言い方で言えば、何を真理としているかである。事前に、何をもって真理とするかが決まっていなくては、これが正しい、これは正しくない具体的に言うことはできない。そして、それが最終的には知り方の特性を決める。例えば、近代科学という知り方は、対象世界を実在とし（真理として実在を考え）、それを正しきの根拠として、その下に、ことがらの成立をいう。一方、一般に宗教と言われるものにおいては、多くの場合、真理や正しきは対象世界としてはイメージされていない。そうでなくて、絶対者とか神とか、それとは違ったものになる。この意味で、科学と

宗教では、知り方が違っており、したがって、当然その世界も異なることになる。

成立していることがら（存在）を、知り方との関連を意識せずに扱っている範囲では、成立していることがらは、唯一のものであり、確定したものであるかも知れない。それに対して、知り方を意識したとき、知り方は、まさに知り方だから、複数であり得る。いくつもの形態があり得るのである。そうだとすると、知ることとことがらの成立が同じであって、知り方が複数であるならば、ことがらも複数であり得る。ことがらが複数であるとは、この場合、2つの違ったことがらが右と左に並んでいて、複数であるというのではなく、同じことがらが同時に異なったことがらであることである。これは一見、あり得ないことに思えるが、知り方が意識されることによって、こうなるのである。知り方が違うと、同じものが、別なものになる。

これがパラダイムの変換と言われることの最も根幹にあるものである。パラダイムとは、単に知り方の多様性ではなくて、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している。パラダイムは、知り方とことがらの両方に効いているのである。パラダイムの変換とは、同じものに対する、知り方の変換であるのみならず、ことがら自体の変換でもある。ハンソンが理論負荷性に関して言う、天動説のティコと地動説のケプラーは同じ太陽を見ていないというのはこのことである。¹ これは、ことがらの成立と知ることとは同じであること、知り方は複数であり得ること、この2つの前提からの帰結である。

一方、哲学は、知り方を意識しながら、しかし、根本的には、私たちが生きている現実のこの世界、私たちの現実の生きざまを説明しようとするものでもある。見てくれ、いかに、そこから離れて、形而上学をやろうと、論理分析にこだわろうと、追求の対象は、最終的には、私たちの現実の生活であり、それをどう捉えるか（知るか）である。それでは、今日、私たちは、現実生活の中で、この世界をどのようなものと

して、どのような見方、知り方のもとに、捉えているのであろうか。そこに、根源的に異なる、両立しない2つの立場（パラダイム）があると言うのが、以下述べたいところである。

その一つは、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、知り方である。それは、割り切って言えば、常識と近代科学を内容とするものである。常識とはあいまいな言い方であるが、大げさには人類発生以来の、知り方の集積と言ってよい。その根本は世界に対する実在論的な見方である。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である。一方、近代科学は、自然学や、現代科学と区別され、17世紀に成立し、19世紀に完成した、自然認識の特定のパラダイムである。その成立以後、今日まで、その実用的面での貢献と、学校教育を通して、私たちにとって一般的なものになった。そこで中心になるのは、機械論的捉え方、言い直せば、個体と集合という捉え方である。詳しくは、次節で検討するが、とりあえず、このパラダイムをAと名付けておこう。日常、私たちは、このAのもとに、様々なものやことがらを受け入れて生活している。物体といい、自我、人間、社会といい、これらはすべて、このパラダイムのもとで理解されるのである。

パラダイムの変換は、図式的に単純化して述べれば、次のような経緯で行われる。すなわち、私たちの生活は、あるパラダイムのもとにこの世界を受け入れ、それに基づいて、行動することであるが、その経過の中で、当然、様々な問題に遭遇する。その際、その多くは、その世界内での調整努力によってある解決に至るが、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ことである¹、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る。つまり、これらの提起する問題内容が、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ある。その時、提起された問題内容を否定することなく、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ない。ここに起こるのが、パラダイムの変換であり、そして、その結果、世界は変わるのである。

17世紀の、近代科学の成立は、旧来の自然科学に対してまさにそういうことの成立であった。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る。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ある。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あった。そこに近代科学のパラダイム自体の変換が要求される。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ある。これを現代科学と呼ぶことにするが、そのもとでは、対象世界は、以前とは別なものになるのである。

近代的自我とよばれるものについても同様である。いわゆる近代の自我観は、それ自身が推進力でもあった近代社会の内部にいくつかの解き難い困難をもたらした。筆者は、そのことを、近代的自我の挫折として、本紀要の前号で論じた。この小論では、それを受けて、その解決のためには、近代的自我を成立させているパラダイムの変換が必要であることを論じ、そして、そのために、Aを否定し、この世界を實在ではなく、「開かれた全体」として捉えようとする新しいパラダイムを提示したいのである。それは、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る。詳細は、順に述べるが、これをAに対してBと名付けることにする。

2. 個体、集合、⁵⁾ 實在の立場 ——日常的あるいは近代主義的世界認識——

今日私たちが日常生活で受け入れている世界

の見方、つまり、上記のAであるが、Aに基づく世界はどのようなものだろうか。いささか一般論をやっておきたい。

まず、Aにおいては、世界は實在として捉えられる。實在とは何か、これは定義の対象ではなくて、つまりは私たちが対象世界に対して持つ一種の感覚（實在感覚）の如きものかも知れないが、共通理解としては、世界が實在であるとは、世界は、私たちが、居ようが居まいが、私たちがそれを知ろうが知るまいが、私たちに独立に、私たちに先立って、一つの全体として、確定的に、持続的に、存続しつづけるものだということである。その意味で、實在はもとからあるのであって、私たちによって作られるものではない。私たちはその實在に対して、受動的に知るという行為をなす。それ故、知るとは實在の在り方を後から知ることであり、實在と知るは区別されることがらであり、両者による二元論が成立する。

次に、この實在の世界はノッペラボーではなく、分節されている。分節された一つ一つを個体という。逆に言えば、世界は個体の集合である。分節とは何か、個体とは何か、これも説明し難いが、議論の出発点としては、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としておく。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た。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事物を考えておけばよい。

Aにおいては、この個体は、世界の分節であると同時に、それ自体、實在性という確固たる根拠をそれ自身のうちに持つ。これを内在的根拠とよぶことにする。それによって、その分節は、確定され、固定化され、確実なものとなるのである。大乘仏教では、實在する、確定された、固定化された個体というこの点を「自性」⁶⁾という。

ところが、私たちの生活している現実の世界は、単純に個体の集合というわけではない。個

体以外に、個体には還元できない、別な構成要素もあるようにも思えるのである。

その第一が、関係とよばれるものである。aとbという2人の人間がいてこれは個体である。ここでaとbは「友達」だとする。これが関係である。友達という関係は、個体であるaとbの2つの要素の繋がりだが、(友達という)繋がり、関係自体はaでもなければbでもないから個体を超えたものである。このようにして関係というものは、個体とは別に成立している。

次に、変化である。個体は変化する。生物の成長、物体の状態の変化などはそれである。例えば、子どものa君が成長して大人のa君になった、また、落ちるといのは、物体の置かれた位置という状態の変化である。机の上の物体aが落ちて床に転がった。これは、机の上のa、床の上のaという、aの状態の変化である。しかし、この場合、子どものa君、大人のa君、机の上のa、床の上のa自体は、個体であって、変化ではない。両者が、対にされて、比較されたところに、変化は生じる。この意味で、変化は個体ではない、個体とは違った別ものである。

これは個体の変化であるが、変化については、また、関係の変化というものもある。例えば、手をつないだ学校帰りの2人の小学生が、四つ角で右と左に別れば、2人の関係は変化したことになる。

このようにして、関係や変化を個体とは別なものだと認めれば、この世界には、個体、関係、2種類の変化(個体の変化、関係の変化)という4つの要素があることになる。ただ、先走って言うと、Aという立場は、関係や変化を、独立したものとしては認めず、個体に還元して説明しようという立場であり、私たちも、Aにどっぷりつかって生活し考えているから、関係

や、変化は、個体と独立したことがらであるとするのは、理解しにくいのである。

世界の構成要素については、もう一つやっかいなことがある。ここにa君という個体があったとして、通常、私たちは、そのa君を人間として承知している。しかし一方、a君自体は単に見ただけのもの(単なる物体)に過ぎない。見ただけのもの(単なる物体)がなぜ、人間とされるのか。それは私たちがものを見るときは、そのものをそれぞれ何かとして見ているからである。この何かは、旧来、概念とよばれてきたものである。a君は、最初から、人間という概念に従って見られている。さらに、人間という概念は、a君にも、b君にも、およそ人間とよばれる個体には共通に承認されているものでもある。こういった、概念のような、個体に先立つ、そして、すべての同類に共通な一般性を、普遍と呼ぶが、とにかく、概念なしには個体は個体として成立しないのである。

関係についても同様である。関係が関係として受け取られるためには関係についての概念が必要である。これを関係概念という。例えば、a君とb君は友達である。しかし、友達という関係概念なしには、個体であるa君、b君が、別々にただそこにいるだけで、両者は友達にはならないし、そのように見えてこないのである。

変化についても同じである。子どもaが大人aになったとする。これはaの変化である。しかし、成長という変化についての概念、変化概念がなければ、子どもaと大人aが個体としてそこにあるだけで、両者は結び付かず、変化にはならない。成長という概念が、両者を結びつけて、成長という変化が成立するのである。

するとここに、世界を構成する8つの要素があることになる。表で示すと以下のようになる。

	(1)	(2)	(3)	(4)
(個)	個体	関係	個の変化	関係の変化
(普遍)	概念	関係概念	変化概念	変化概念

この中で、個体、関係、個体や関係の変化は、具体的な、目に見えるものである。そして、一つ一つ孤立したことがらである。それらの例としての、この机、机の上の石、机の上からの石の落下、すべて、具体的で、一つ一つのことがらである。これらをまとめて「個」と呼ぶことにする。一方、概念、関係概念、変化概念は、概念として、抽象的な、目に見えないものである。そして、同類のすべてに該当する共通なものである。人間、家具、兄弟、積み重ね、歩行、落下、すべて、それ自身は目に見えず、いくつかのことがらをまとめた呼び名である。こちらを「普遍」と呼ぶことにする。

こういった世界を構成する要素の分類は旧来カテゴリーとよばれてきたものである。ここでは、前ページの8つのカテゴリーを立て、世界を考えようというのである。

ところでAという世界理解は、世界を、実在である個体の集合として捉えていると述べたが、それでは個体以外のカテゴリーはどのように説明されるのか。Aでは、関係や変化に対しても、普遍であるそれぞれの概念に対しても、それらを独立したものとは認めずに、個体に還元させる、つまり、個体の集合として説明しようとするのである。そこにAの特徴がある。

まず、関係は、個体の集合として理解される。個体の集合を超えたものとしての関係の存在は否定される。例えば、友達という関係はa、bに先立って存在するのではなく、そこにあるのは、a君とb君だけである。2つ以上の要素を順序づけて並べた集合を順序対というが、a君とb君がいれば、 $\langle a, b \rangle$ という順序対(集合)は成り立つ。しかし、そこには、aとbの順序対(集合)以上の何ものもない。そしてその順序対が、たまたま、友達とよばれる順序対を集めた集合(友達とよばれる関係概念である)の一要素になっている。そのことによって、aとbは便宜的に友達とよばれるのである。それだけである。集合論は(従って数学は)まさに関係をそのように捉えている典型である。集合論では、関係は、要素の組、順序対として説明

される。

変化については、変化は、個体の状態の順序対(集合)である。例えば、物aの机から床への落下について、落下という変化は、机の上のa、空中のa、床のa、これを並べたもの、つまり順序対としての集合に過ぎない。そこには、状態の集合を超えた、落下という特別なものはない。集合論ふうに表示すれば、あるいは、時間とは何かという議論なしに常識的に、時間をパラメータ(t_1, t_2, t_3, \dots)として、それぞれの時間のaの状態を、 $a(t_1), a(t_2), a(t_3), \dots$ と表わせば、変化とは、その集合(順序対)、 $\langle a(t_1), a(t_2), a(t_3), \dots \rangle$ ということになる。そしてこれは、数学的には、関数 $a(t)$ ということである。関数は集合である。変化と言っても、そこには個体と、順序づけられた個体の集合を超えたものは何もない。変化をそう捉えるのである。

つまり、関係は個体の順序対という集合、変化は時間tをパラメーターとした個体の状態の順序対つまり関数という集合になる。かくして、関係も変化も個体の集合として説明され、集合の要素である個体は実在であり、そして、それらの集合は、要素が与えられれば、現実に自動的にそこに成立するものであるから(集合はそういう種類のものである)、集合として現実に存在するものとされるのである。

それでは、普遍に属する、4つのカテゴリーはどうか。概念については古くから、2つの立場があった。

一つは実念論。概念は、個体と違うものであり、個体と違った意味で、実在とする立場である。すると、個体と概念という、異質であるが、ともに実在するものが2種類あることになり、今度は、その関係が問題になる。両者は、共に実在ではあるが、それぞれを認識する、その仕方に違いがあるように思われ、ここから、個と普遍、感性と理性、事実と思考、ものと心、…などの2元論が生じてくる。

もう一つは唯名論。この立場では、概念は個体に先立って、個体の外に存在するものではな

く、実質は個体の集合のことであり、それに名前が付けられ、それが概念として表現されるのだというのである。例えば、「人間」という概念は、内容としては、a君、b君など、世界中の人間とよばれるものの集合のことであり、通常、概念とされる人間という言葉はその集合への便宜的な名前以上のものではないことになる。

この捉え方は、関係概念、変化概念についても同様に適応される。実念論をとれば、関係概念の指すものも、変化概念の指すものも（つまり、友達も、落下も）、個としての関係、変化と区別されて、実在するものになる。唯名論をとれば、関係概念や変化概念のさすのは、個体の集合であり、関係、変化という実体ではない。概念はその集合以上の意味を持たない。友達も落下も、それ自体は集合であって、独立した実在ではないのである。

関係や変化を個体の集合だとする説明は整合的か、実念論をとるか唯名論をとるか、その辺りに議論は残しながら、常識や近代科学のもとで、私たちの多くは、個体を実在とし、関係や変化は、個体の集合として、個体があればその集まりとして集合は自動的に成立するから、その意味で実在し（集まりとはそういうものとして理解される）、普遍（概念）については唯名論をとって、概念自体は、特別な実在ではなく、個体の集合への名前であるとしている。

つまり、Aの立場からは、世界にあるのは、「個体」のみであり、個体は実在性という内部根拠を持ち、それによって、確定され、固定化され、独立したものになり、関係や、変化は、そこに成り立つ、個体の集合のあり様のことなのである。

常識や近代科学に代表される立場である。

3. 開かれた全体という立場 —— もう一つの世界認識 ——

世界を、個体とその集合からなる実在の世界として見るのが、Aというパラダイムであった。私たちは近代人として、日頃、おおむね、その

方向に考えて生きていると言える。これに対して、Aを否定して、開かれた全体として世界を見るというBのパラダイムを受け入れるとき、世界はどのようなものとして見えてくるであろうか（あるいは、どのようなものになるであろうか）。

Bで「開かれた全体」という、「全体」と「開かれた」がキータームである。まず、「全体」の意味するものは何か。

Aで、世界は、個体と集合からなる実在であった。我々は疑うことなくそのようなものとして世界を見ているのである。Bでは、それと同じ意味合いで、疑うことなく「開かれた全体」として、世界を見るということになる。

実在とは、個体に対する、内側からの根拠付け（内的根拠、強い根拠づけである）、内側からの規制である。それによって個体は確定され、固定化される。このようにあるはずだとされるのである。そして、世界はその個体の集合としてある。あることがらが何か根拠によって成立するものである時、その根拠はその状態に先立つものだから、ことからは何か先立つものがあるからそれに従って成立するということになる。こういうものの見方をアブリオリズムと呼ぶことにする。Aは実在という内的根拠の上に成り立つ、アブリオリズムである。

これに対してBでは、世界は全体であり、そこにあるのは全体のみである。もとより、そこに個体、集合、実在性はないから、全体は構成されたものではない全体である。かと言って、それは空っぽの容器というのではなく、全体とはそこにあるすべてのことであり、すべてがそこにある。構成されたのではない全体とは直観的に言えば、結果としてというようなあり方をするということである。先立つものがなくて、ただ結果としての如くにことがらが成立しているとするとき、これをアポステリオリズムと呼ぶ。このことは、日常語で感覚的に言えば、すべては「与えられたままに」、「あるがままに」、「ありのままに」あるということである。そこでは、まずもって、実在という内的根拠（個体）と、

それによる構成（集合）が否定されている。

次に、「開かれた」の意味するものは何か。

開かれた全体と対照的に、「閉じた全体」というのが考えられる。それは、内容的には、Aの立場に立つ全体のことである。Aでは、実在という内的根拠に基づく個体から出発するから、全体は、そういった個体の集合とされざるを得ない。そこでは、個体は確定され、固定され、それらの集合としての全体も特定の構造を伴った確定された、固定されたものになる。ある種の決定された全体である。それを閉じた全体とよぶ。また、そこでは、個体は確定され、それらの集合の構造もはっきりしているから、あらゆることがらは、全体の中にきちんと位置づけられる。これを、そういった全体が持つ「分明性」と呼ぶことにする。私たちが通常、ものごとを理解するというのは、こういった分明性の中に、ものごとを置くことである。

開かれた全体は、それに対して、そういう個体からの構成ではない全体、Bというパラダイムの根底としての、ただ与えられたままの、そのまますべてであるような全体である。そこには、確定された個体も、構造もないから、したがって、閉じた全体のような意味での分明性は存在しない。不統一な、不分明な全体ということになる。内部のことがらはAのような意味ではしっかりと確定されていないから、混沌と言ってもよい。

開かれた全体は、不分明、混沌であるが故に、中のことがらに何の制約も与えるものではない。それ故、開かれた全体におけることがらは、閉じた全体におけることがらと違って、確定され、固定化され、明確につかみ得るものではなく、ある意味で、不定、流動的なものになる。それは例えば、こういうことである。ここに、イスがあったとする、個体である。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ある。しかし、Bのもとでは、このイスは、イスであると同時に、踏み台でもある。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

ある。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、実在として確定された一つのものに対する、解釈の違いとして説明されるが、Bでは、そのものは、同時にイスであり、踏み台なのである。したがって、この意味で、ことがらは、本質的に、確定されていないものである。

さらに、開かれたとは、すべてを含むということである。全体が閉じられていると、そこに入らないことがらというのがでてくる。しかし、開かれた全体は、開かれている故に、すべてを含み得る。新しいものが出てきても、それをも含み得るのである。そして、すべてを含むものとしての全体は、まさに「すべて」であり、「すべて」は一つしかないから（それがすべてを含むことの意味である）、Bによる全体は、唯一の世界である。それに対して、Aによる個体の集合としての世界は、閉じられたものとして、固定されており、それ故に他の可能性もあり得る、複数のものである。

もう一つ、開かれた全体のもとでは、ことがらは、個体や実在に基づく独立したものではなく、全体を通さずにはあり得ない、全体と非分離なことがらである。したがって、ことがらがあることは、全体があることになり、その意味で、一つ一つのことごらは、全体と一体のものである。Aでは、ことがらは、それ自体の内部の根拠によって、全体には無関係に、確定され、固定化され、存在するものであった。Bでは、一つ一つのことごらの成立は、全体の成立なのである。一つ一つのことごらを意識することは全体を意識することなのである。

このように言うと、ことがらや世界は、実在性を離れて、無根拠で、根なし草になり、夢、幻の如き、不確実な非現実的なものになってしまふように思われるかも知れないが、事實は逆である。このパラダイムの変換によって、ことがらや世界は、以前よりもっと直接的で、私たちに親しいものになってくる。実在（根拠）や集合（構成）というまわり道をしなくても世界に接触できるからである。また大切なものに

なってくる。与えられた唯一の全体としてそれしかないからである。

まとめて言えば、開かれた全体が含意するのは、

- ① 個体、集合、実在（内的根拠）による世界構成（Aの世界）の否定
- ② ありのまま、与えられたまま、結果としての世界
- ③ 不分明な（流動的な、非決定論的な、混沌の）世界
- ④ 唯一の世界
- ⑤ ことがらと全体の非分離

それでは、このBのパラダイムのもとで、8つのカテゴリーはどのように整理されるのか。Aのパラダイムは否定されるから、そこでは、個体を基本として、他をそれからの構成として説明することはしない。まず、個である4つのカテゴリー、個体、関係、個体の変化、関係の変化については、他と無関係に、それぞれがそれぞれとして、開かれた全体に基づくものとしてあることになる。したがって、個体も、関係も、変化も、開かれた全体の下に、独立して、ありのままに、与えられたものとしてある。関係は個体の集合ではない。そのまま、関係なのである。変化も個体の変化ではない。変化そのままなのである。個体に特権性はない。

普遍と名付けられた、概念、関係概念、2種の変化概念の4つのカテゴリーについてはどうか。Aでは、これらはやはり、集合として解釈された。集合は、個の成立とともに、いわば自動的に成立するものであり、したがって、概念は、個に先立つものではなく、個の成立のあとに、個の特定の集合への名前として、位置づけられるものであった。Bにおいては、どう説明するか。まず、個（具体的な、個体、関係、変化、つまり、具体的なことがら）が成立するには、概念が必要である。私たちが、個を、「…として見る」ことなしには、ことがらは成立しないのである。この「…として見る」が、すなわち、概念の成立である。ことがらの成立と、概念の成立は、同時ということになる。概念を

このように捉えるならば、概念は、ことがらに対する一種の知り方である。パラダイムをことがらの成立と一体になった知り方のことであるとすれば、まさに、概念は、個に対して、パラダイムの役割をしていると言える。Bの立場からは、普遍に属するカテゴリーは、個体や、関係や、変化を成立させるパラダイムであるとして位置付けておきたい。

以上が、世界が開かれた全体であることの意味である。

4. 諸問題

(1) 2つの世界の独立性

ここにA、B、という異なったパラダイムに基づく、2つの世界が成立した。ともに私たちが生活している現実の世界である。これは2つの世界がそこに並んであって、どちらかを選択するという問題ではない。私たちが生活しているこの世界は1つであるが、それが2つに可能だというのである。奇妙な言い方であるが、どうしてこういうことになるかと言うと、世界はパラダイムによって決定され、パラダイムはシフトし得るからである。2つの現実の世界があつてどちらを選ぶかというのではなく、世界は一つで、パラダイムが変われば、それによって世界も変わるのである。ここに知ると存在は一つだという前提が効いてくる。

強調しておきたいのは、ここでは、AとBという異なったパラダイムによる2つの世界を考えたのだが、A、Bによる2つの世界自体は、全く別ものであること、不連続であることである。Aの世界を究明したら、実はBという世界であったというのではない。世界自体がAからBに変わるのではなくて、パラダイムがAからBにシフトしたことによって、新たにBの世界が成立する、そしてそれはAとは全く違う世界だということである。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に達するのである。世界Aと世界Bは不連続であり、その間の溝は飛び越せないものであるから、

世界自体を移る飛躍はない。飛躍はパラダイムの方に起こるのである。このことが大切な論点である。したがって、Bの世界をAのパラダイムのもとで理解することはできない。

前節で、8つのカテゴリーを考えた。それに基づいて世界を整理しようとした。その内で、目に見える形で、この世界を構成しているのは、個体、関係、個体の変化、関係の変化の4つであった。そして、それらが具体的に成立するために、普遍とか概念とか呼ばれるものが必要であった。この前者4つのカテゴリーについて、Aでは、個体を基本にとり、他はその集合として説明された。Bでは、4つすべてを対等に、ともに開かれた全体に基づくものとして、独立なものとして扱った。それ故、AとBでは、個体、関係、変化について、その意味も、あるいは、そのもの自体も、違ってくる。同じ個体でも、関係でも、AとBのもとで、それぞれ違うものになるのである。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と表すことにする。一方、Bの下での個体、関係、変化を、IIのインデックスを付けて、個体II、関係II、変化II、とする。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である。

その上で、ここに、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、そのやり方には矛盾が生じ、それ故、Aという説明は成り立たない、という強力な主張がある。その意味は、本来、個体、関係、変化は、パラダイムBに立つ、個体II、関係II、変化IIであるべきもので、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としているが、個体II、関係II、変化II、と個体I、関係I、変化I、は独立した2つの別ものである。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、そこには、パラダイムの変換が必要ではないかという、議論で

ある。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、そこに主張される、Bに当たる新しいパラダイムが空観なのである。パラダイムBになじむ意味で、その点を次に見てみたい。

(2) 関係と変化

龍樹は、『中論』で次のような議論をする。

「燃える」というのを、「薪」と「火」の関係と解釈しよう。薪と火がそこにあって、両者の関係として燃えるという現象が成立している。薪だけでも燃えるにならないし、火だけでも燃えるにはならない。ナーガールジュナは、燃えるは薪と火の関係であるが、その際、薪と火に自性を認めると、個体である「薪」「火」と、関係「燃える」の間に矛盾が生じ、したがって、燃えるという現象（関係）は不成立であると言う。自性とは、この論文の文脈に沿って言えば、Aのパラダイムの下で、個体が実在として確定され、固定化されていることである。そして、先走って、結論のみまとめれば、Aの下では、関係は関係Iとして、2つの個体の集合なのだが、そう解釈された関係は、本当の関係ではなく、本当に燃えるとは、Bの立場に立った関係IIでなければならない。そして、それは個体を認めるAの下では成立しないから、Aの立場に立つ以上、世界に真の意味での関係は（さらには変化も）成立しないことになる。しかし、関係、変化は、実際に我々の世界に成立している。だから、世界は、Aではなく、Bとして捉えるべきだということである。

その論法は具体的には、次のようなものである。

燃えるとは薪と火の関係であるとする。薪と火は個体として、2つの別々なものである。2つのものの関係は一般に3つある。①同じもの、②別なもの、③相互依存するもの。

①の立場をとると、

1) 行為主体（薪）と行為（燃えるあるいは火）が、本来別な個体であったはずが、同じものになってしまう。

- 2) 燃えつつあるもの（火）が薪だと定義すると、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のか。

②の立場をとると

- 1) 火は薪に依存しないから、火は常に燃え、燃える原因を持たないものになる。
- 2) 火は薪を離れても存在することになる。
- 3) 火は薪に達しない、だから、薪は燃えない、火は消えない。あるいは逆に、火は、望みのままに、薪に達することになる。

③の立場をとると

- 1) 火と薪とどちらが先か答えられない。
- 2) 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。
- 3) 他に依存して成立するものは、それがまだ成立していない時にどうして依存が言えるのか。もし、すでに成立しているものが他に依存するとすれば、改めて他に依存するのは奇妙である。

つまり、薪と火を個体（自性）とすると、燃えるという現象に不整合が生ずるというのである。本当の燃えるは、火と薪を個体とするところには生じない。その場合は、そこにあるのは、薪と火の順序対、つまり、関係Ⅰであって、これは本当の燃えるではない。本当の燃えるはBにおいて成立することであって、関係Ⅱなのである。関係Ⅱとしての本当の燃えるが成立するためには、個体と集合と実在というAの論理は否定されなければならない。Bでは、燃えるは、薪と火から構成されたものとしてではなくて、開かれた全体におけるものとして、ただ燃えている、ありのままに燃えているのみ、である。次のように言われる。（『中論』第1章）。

「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。」

「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。」

変化についても同様な議論がなされる。

「去る」（内容的には走るとか歩むとか言い直してもよい）という変化は、Aの立場では、個体aの状態の変化として捉えられるから、「aが去る」が基本的な言い方になる。そのことは、詳しく言えば、aは「去りつつある」主体だから、「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」と言い直せる。そこには「去りつつあるもの」と、「去る」あるいは「去る働き」、言い直せば、主語aと去るという述語が前提にされる。すると、次の矛盾が生ずる。（『中論』第2章）。

- 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。なぜなら、後半の「去る」がなくても、「去りつつあるもの」の中にすでに「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。「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つである。

龍樹の主張は、本来の関係と変化は、個体と集合による実在の世界Aには成立せず、Bの世界の出来事であるというにある。私たちは、個体と集合と実在によって、つまり、Aの世界の出来事として、関係、変化をとらえているが、これは関係Ⅰ、変化Ⅰにすぎず、関係と変化は、本来Bの世界のものである、関係Ⅱ、変化Ⅱでなければならない。だから、Aにおける関係、変化の説明は、不適切なものになる。同じ議論は、個体についてもなされるのである。本来の個体は、個体Ⅱであり、個体ⅠはAの中で矛盾を作り出す。個体は、個体Ⅱ、つまり、無自性、空でなければならない、ということである。

(3) 開かれた全体の役割

開かれた全体の立場、Bは、実在としての個体、つまり、確定した固定化した内的根拠に基づく個体（しばらく大乘仏教に従って自性と呼ぶことにする）を認めない。すべてを、開かれた全体から出発して捉えるからである。同じように、自性を否定しようという議論として、こ

れと少し違って、関係性（相互性、相依性）によって個は成立する、それ故自性はないとする、次のようなものがある。相依性とか、縁起（狭義に）とかよばれる議論である。

関係性とはこういうことである。まず、個体は孤立しては存在せず、必ず他との関係において存在する。そこでは、個体の意味は他との関係において初めて成り立ち、個体は、他との関係なしには、意味と存在性を持たない、というのである。例えば、大地に立ったa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になるし、社会生活においては、他人bとの関係において、aは個人としての意味を持つことになる。原因は独立してあり得ず、結果があって初めて原因となるというのも、同じである。このように、個体は、関係性（相依性、相互性）の中で、他に依存して初めて、個体として成立するのだから、孤立した個体（自性）はあり得ないと言うのである。したがって、世界においてすべての基本にあるのは相互連関（関係性）であり、世界は相互連関としてある、あるいは、相互連関の全体だということになる。Bが、個体や実在でない、開かれた全体として世界を捉えることによって自性を否定しようとするのと似て、ここでは、相互連関として世界を捉えることによって、それを行うのである。さらに言えば、Aでは、個体を基本として、関係や変化をそれ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る。仏教でいう縁起はこういうことだと一般にされる。

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）は否定されるのだろうか、次の問題が残る。

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（集合）として、個体の存在を前提として、成立するものである。これは関係Iである。そこでは、要素なしのいわば純粋の関係というのは理解しがたい。一方、関係性の主張は、個体の自性を消

すべく、個体は関係によって成立するとする。関係をAの立場で捉える限り、2つ合わせると、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、これは循環論法である。

すなわち、関係を関係Iとして、Aの立場に立つ限り、この循環論から逃れることはできない。したがって、個体の自性を否定することはできない。そのためには、これと違って、開かれた全体という新しい立場が必要になるのである。個体は、関係性（関係Iである）に根拠付けられることによってではなく、開かれた全体に基づくことによって、その自性を否定されるのである。縁起とは、本来このことを指すのである。したがって、相依性としての縁起では、個体aは、他の個体bなしには縁起とは言えないわけだが、Bによる縁起とは、開かれた全体のもとにaが成立することそのことなのである。要素は一つでも縁起している、だからすべてのことからは縁起生なのである。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う。⁸⁾

同じ議論は変化についてもできる。変化に対する通常の理解、あるいは、Aによる理解は、個体があって、その個体の状態の順序対（集合）が変化であるというのであるが、逆に、個体は変化の中で生じるものである、変化がなければ個体は生じないとして、個体の自性を否定することも、考え得る。例えば、「永遠に飛ばない飛行機」に意味があろうか。飛行機という個体は、飛ぶという変化の中に初めて成立するものなのである。すなわち、すべての根源は変化にあって、それによって個体は成立するという立場である。「万物は流転する」や、仏教で言う「無常」などは、そうした主張であるのかも知れない。しかしながら、その際、関係についての議論と同様に、Aで考える限り、変化は、依然として、個体を前提とし個体の状態の集合であるにも関わらず、一方では、個体の変化によって定義されるという循環論法が生ずる。変化を、変化Iと考える限りはこの循環から逃れ

られないのである。

個体と関係と変化とあったとき、個体を基に関係、変化を説明する立場は、『中論』の議論によれば矛盾を含むものになった。また、関係、変化を基に、個体を説明する立場も上に述べたように、難点を残す。そこにある不整合を避けるためには、個体も、関係も、変化も、Bのパラダイムの下で、個体Ⅱ、関係Ⅱ、変化Ⅱとして、捉えられねばならない。そしてそのためには、開かれた全体が前提とされるのである。

開かれた全体がなぜ必要かについて、別な視点からいえば、こうなる。「開かれた全体」というパラダイムの目指すのは、一つには世界を「個体と集合からなる実在」とするというAの否定であった。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、そうすれば、そこに、個体、集合、実在の否定された、しかるべき世界が成立してくるのであって、そして、それが開かれた全体であり、事前に特に開かれた全体というものを独立して意識する必要はないのではないか、そのようにも思われる。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ある。

その理由はこうである。世界と知るとの関係において、第一に、目の前の世界は、知られない限りは、何ものでもない。つまり、世界の成立と、知るは同じことであった。そして第二に、知るとは、「として知る」（知り方）ことでもあった。「として」の内容によって世界の内容が決まって来るのである。Aの立場では、世界を、個体と集合からなる実在として知るのだが、そのことは、世界が個体と集合からなる実在であることである。Bの立場は、これを否定しようとする。否定するには2つの仕方がある。一つは直接の否定である。それは例えば、そこにあるイスの存在が幻覚だと否定されて「イスが存在しない」とされるようなもの、あるいは、 $1+1=3$ が計算間違いで3でなく2とされるようなものである。もう一つの否定は、それと違って、パラダイムの転換による否定であ

る。パラダイムの転換とは、ここの文脈で言えば、「として」の内容の変換といってよい。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ある。パラダイムが変換されるについては、「として」の内容の変換が必要である。ここで、大きく、世界とは何かを問題にした場合、その場合、「として」に当たるのが、Aでは「個体と集合からなる実在」であり、Bでは「開かれた全体」である。かくして、Bの立場に立つためには、「開かれた全体」を何らかの意味で意識しなければいけないのである。

II. 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

(1) 近代的自我の否定

前章において、私たちの生活しているこの世界自体を成立させているパラダイムとして、2つのものを取り上げた。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である。

ところで、私たちがこの世界について云々するとき、何と何を取り上げれば十分であろうか。いろいろなケースはあるだろうが、もっとも大きくは、周辺の事々物々（事物）と自我としてよい。私たちは自我として、事物の中に生活している。それが世界のすべてである。ものともよばれる事物に対して、自我は、意識を内容とし、第一に、事物を知る（認識する）ものであり、第二に、自らの意志によって行動を選ぶものであり、第三に、自我である自分自身を承知し、自分の現状を、自ら自覚するものである。このようにして、世界は、事物と自我から構成されるのである。

そこで、問題は、これらの2つが、A、Bのパラダイムの下で、それぞれいかなるものとされるかである。そのことを、事物については、両

パラダイムの相違を説明しながら、前章で扱った。ここでは、2つのパラダイムの下で、自我はどのようなものと捉えられるか、この点を考えたい。

まず、Aの下で、自我とは何であろうか。上に述べたように、自我は、意識を伴った、認識の主体、行動の主体、自覚の主体といてよいものであった。認識も自覚も広い意味で人間の行為ととらえれば、自我は意識的な行為の主体のことである。意識を伴う故に主体といわれる。

Aの下で、すべてのことがらは、個体とその集合として説明された。自我は主体として独立したものであり、集合とは考えにくいから、自我はAの下では個体であると言ってよかろう。現に、a君、b君など具体的な人間において自我は成立しているのだから、そのことは納得できる。個体は、実在性という内的根拠によって、確定され、固定化され、集合の要素としてそこにあるものである。したがって自我も個体として、実在という内部根拠によって確定され、固定化されたものになる。その成立に外部からのいかなる制約もない。とすれば、それは、アトミスティックであり、行為の選択において外部からの規制はないから、自由な自我ということになる。選択において自由であれば、特殊なケースを除いて、多くの場合、自らにとって好ましい選択肢を選ぶことになろう。自らにとって好ましいとは、己の幸福¹⁾を目指してということである。功利的自我の成立である。こうした、アトミスティックな、自由な、功利的な自我は、前小論で述べたように、近代的自我とよばれるものの特性である。むしろ逆に、自我がこういった特性を持つのは、自我が、Aにおける個体としての自我であることに由来する。

ところで、世界に、自我は複数ある。自我が複数あれば、その間にいろいろな関係が成立する。家族であったり、職場であったり、地域であったりである。複数の自我からなる関係の成立が社会である。Aでは、関係は個体の集合とされた。とすれば、自我の関係としての社会も、

自我による特定の集合ということになる。かくして、社会は自我の集合であり、共同体主義の主張するように、自我に先立つものではない。個体と集合と実在というパラダイムは、近代の自我と社会の関係づけをも成り立たせるものである。つまり、近代的自我とその集まりとしての社会という近代の立場は、Aのパラダイムに基づいて生じたものである。

一方、開かれた全体をいうパラダイムBはパラダイムAの否定であった。当然、パラダイムBでの自我は、近代的自我の、ある視点からの否定になる。そこに、新しい自我観が成立するのである。次にその点をみたい。

(2) 開かれた全体における自我

前章で、Bの下では、すべては、与えられたまま、ありのままとして成立していると言った。Bにまずあるのは、他から構成されるのではない、与えられたものとしての、いわば結果としてある、まさにすべてである、全体だけであった。そこには、Aにおけるがように、個体も、集合も、実在性もない。したがって、Aにおける自我は存在しない。しかしながら、Bは全体であるから、私たちの生活のすべてを包み込んでいる。だから、そこに事物も、自我もあるのである。しかしその自我はAによる内的に根拠づけられた個体としての自我ではない。内容的には、ありのままに与えられたものとしての、あたかも結果としての在り方をするそこにある自我である。そこでは、私たちはそういった自我の主体ではあり得ず、それを受容するのである。そこに自我の成立がある。

一方で、Bの下でのすべては、全体と非分離にあるものであった。内在的根拠は否定されているからである。自我も全体によるから、全体から分離できない自我である。自我を意識することは、全体を意識することになる。その意味で自我は全体であるということである。これは唯我論ではない。逆である。独立した自我はないのだから、唯全体論である。上で、自我の成立は自我の受容であると言った。そのことはま

た、開かれた全体の受容なのである。言い直せば、開かれた全体の受容が自我である。

全体の受容として、私たちは、開かれた全体を、この世界を、選ばずに、全面的に受け入れることになる。そこに自我が成立する。したがって、人間の特性が、生きることにあるのだとすれば、自我とは、選ぶ主体でなく、受容することそのことであるから、自分で生きるのではなく、生かされて生きることになる。そのことによって、旧来の、自我への執着からも解放される。選択がないから、執着もないのである。

自我が、与えられたままであって、全体であって、生かされてあるということは、ここでいう自我は、Aにおける個体としての自我ではないことである。Bの下では、Aにおける自我（自我Ⅰ）は否定され、Bの立場からは存在しないことになる。その点から、我というものは本来ない、すなわち無我であるとされたりするが、無我とは、我が存在しないという意味ではない。Aのもとで自我Ⅰとしては否定されても、Bのもとに自我はある。ただ、Aでの在り方とは違って、自我Ⅱとしてあるのである。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、好ましい自我とはBにおける自我Ⅱであるという立場である。この自我Ⅱが（広義に）無我と呼ばれる。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ない。

開かれた世界での自我は、このようなものである。まとめておくと、

- ① Aにしたがって成立した近代的自我の持つ、実在性、個性性（アトミスティック）、功利性という特性は持たない。内的根拠に基づく自我ではない。
- ② 開かれた全体のもとで、ありのままにある、与えられてある、生かされてある、全体と非分離である、自我。

(3) 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

る。慈悲（心）とは、他をいとおしむ、つまり、他に楽を与え、他の苦を除こうとする行為（心）と定義されるが、それに3つあるというのである。3つの慈悲とは、衆生縁の慈悲、法縁の慈悲、無縁の慈悲である。衆生縁の慈悲とは、自我が人（衆生）として自然に行う慈悲である。人の性質としての、例えば、困っている人を見てかわいそうだと思い、助けようとする行為である。あくまで普通の人間が抱く気持ちから出てくる行為と言ってよい。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修行を必要とするような慈悲である。そうであるから、衆生縁の慈悲に較べて普遍性を持つ、自然に起こった慈悲ではなく、主体性を伴った慈悲である。しかしながら、これら両者は、（個体である）自我による慈悲であるから、A、Bのパラダイムに即して言えば、Aの立場に立つ慈悲（心）、Aで可能な慈悲（心）である。

それに対して、無縁の慈悲は、己のものでない慈悲（心）であると言われる。あるいは、廻施されて、与えられて、成立する慈悲（心）であるとされる。己のものでない慈悲であるから、これは、主体としての、個体としての自我のものではない慈悲（心）である。しかし、自我のものでない、主体のない慈悲（心）というようなものが可能であろうか。Aにおいては不可能である。Aの慈悲は個体（自我）のものであるからである。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る。Bには個体としての自我はなかった。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ということになる。自我という言葉は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のである。慈悲を行うことによって自我が成立することになる。慈悲心を持つ自我の受容である。Bの世界が慈悲の世界であるとは、その世界に、事物と自我、そし

て、自我と自我どうしの、一体感、共感が、事物や自我に先立って成立していることと言ってよい。そこにおける自我ということになる。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粹に極めてもダメである。両者の間には絶対的な溝がある。衆生縁、法縁の慈悲から無縁の慈悲に至る直接の道はない。無縁の慈悲に至るには、AからBにパラダイムを変換することが要求されるのである。無縁の慈悲を、大慈、大悲という。

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示すのに便利である。衆生縁は自我も含めて個体において自然に生じる、生じ方、あるいは、生じているものである。法縁は、あるべきものとして、自我の努力によって成立することがらの成立の仕方、あるいは、成立しているものもろである。これに対して無縁は、すでにそこに与えられているというあり方である。ことがらはすでにそこに与えられているから、事物も自我も、それにしたがったもの、その中のものということになる。例えば、自我による慈悲ではなく、慈悲（行為）としての自我、慈悲心の受容としての自我ということになる。与えられてあるいは受容というのが要点になる。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、と振り分けられる。

同じことは、知る行為にも言える。知るについても三者が区別される。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、知る行為、その結果（知識）である。日常我々はものを見て、机、イスと知っている。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、偶然的なものである。これは衆生縁に当たる。第二に、知るとはこういうことであるべきだと承知して知る知り方がある。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である。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って、世界もあることになる。こちらは法縁に対応する。しかし、この両者は、（個体としての）

自我によって成立するAにおける知である。これに対して仏教では大智という。仏教であるから、実際には宗教的な真理について述べられることだが、一般論としても可能である。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あるいは知識ということである。Aでは知るは自我に伴う行為であった。自我が知るのである。ここでは、そうではなくて、自我が知るのでない「知る」である。このことは、Bにおいて可能になる。Bには個体としての自我はなかった。したがって知る自我はない。しかし、開かれた全体がある以上、そこに、知った結果としての知識はある。知ることと存在することが同じであるとすれば、ことがらがそこに存在しているということでもある。Bにおける知るとは、そこにすでにある知識を（存在していることがらを）、受け入れることである。それを知るといふのである。自我（自我Ⅰ）が知るのでなくて、知るところに自我（自我Ⅱ）が成立する。知識は知るのでなくて（知識Ⅰ）、知識は受け入れるのである（知識Ⅱ）。

もう一つ、大信というのがある。信とは、しるべき内容を、「受け入れる」「受容する」ことである。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る。目の前の机やイスはそのままにあるのである。そして、そのことは特に意識されていない。ただその対象が例えば靈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。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。第二には法縁に対応する信である。浄土教における阿弥陀仏に対する信を例に考えてみたい。浄土教は阿弥陀仏への信仰から出発する。阿弥陀仏への信仰とは阿弥陀仏を受け入れることである。その際大切なのは阿弥陀仏を信じる心の確たる存在と、他に依るのでない純粹性、なかならず、そこに疑いの一点も混じらないことである。親鸞は疑蓋なき心、間雑なき心という。この信はなかなか実践の難しいものであ

るが、しかしながら、自我の方の問題である。それ故、以上の二つは（個体である）自我による信、Aにおけるものになる。

しかし、ここにこういう問題が起こる。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あるが、全面的とは、そこに、自我のかけらばかりもあってはいけないということである。すると、ここに、自我が関わらない信仰というものが求められることになる。こういうことが可能であろうか。Aにおいては信仰は自我のものであるから不可能である。Bの立場にたてば、自我から離れて信仰は可能かも知れない。ただそのためには、信仰が開かれた全体の中に、すでに存在しなければならない。そうすれば、自我の信仰でなくて、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。信仰とは弥陀の受け入れのことであった。弥陀の受け入れと信仰は同じことである。つまり弥陀がそこに受け入れられてあれば、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ある。弥陀の受け入れの上に成り立つ信、これを親鸞は、弥陀によって廻施された信、他力の信という。またこれは大信と呼ばれる。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ある。この考え方はBに基本的なものである。

そこで、もう一つ検討したいことがある。ここでいう弥陀の受け入れとは構造的にどういうことなのだろうか。これはもとより信仰の問題なのであるが、浄土教では、信仰に先立つものであり、大信としての本来の信仰を成り立たせる基になるものであった。一方、Bにおいては、開かれた全体の受容が出发点になる。それに従って、事物も自我も、ありのまま、与えられたままとして、いわば自性を否定され、無自性になった。浄土教の議論では、阿弥陀仏の受け入れが、出发点であった。Bでは開かれた全体の受け入れが、すべての出发点である。そこに同じ論理構造を見るなら、阿弥陀仏の受け入れは、開かれた全体の受け入れ、すなわちパラダ

イムの受け入れなのである。阿弥陀仏の受け入れが大信なら、大信とは、パラダイムの受け入れに関わることになる。

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、開かれた全体というパラダイム自体の受け入れになる。その意味で、信仰（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ない。

（4）無我—反省的の自我の問題—

私たちの生きているこの世界は、大きく分ければ、事物と自我からなると言った。この自我がさらに3つに分類された。

①身体としての自我。

これは、それ自体、事物の一つでもある。

②知る、行う、その他、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ある。

③自覚の主体としての自我。

自分の存在、今何をしているかを意識（自覚）する自我である。反省的意識ともよばれる。

これらの自我は、Aの下では、ともに個体としての自我であり、いわゆる自我（自我I）である。しかしながら、Bの下では、自我は、開かれた全体に基づくものとして、個体としては存在しないから、Bのもとでは、この世界にそういう意味での自我はないことになる。

ただ、問題は、①、②の自我は、こうして、Bにおいては、開かれた全体に基づくものとして、個体としては否定されるのだが、③の自我は、Bにおいても、①、②と同じやり方では消せないで残るのではないかということである。なぜなら、開かれた全体というパラダイムを自覚するのも③の自我であって、そのとき自覚する自我は開かれた全体の外のもののようにも思われるからである。①の自我は、それ自体事物として、Bにおいては、個体ではなく開かれた

全体に基づくものとして、ありのままとして、そこにある。②の自我は、知る主体を例にすれば、Bでは、知るは、主体が知るのではなく、存在をそのようなものにして受け入れること、あるいは、存在そのものことになり、存在の中に吸収され、全体の外には出ないのである。そこが違う。

これは根本的な難問なのであるが、開かれた全体という視点において、次のように解決されないだろうか。

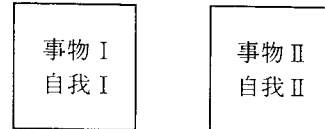
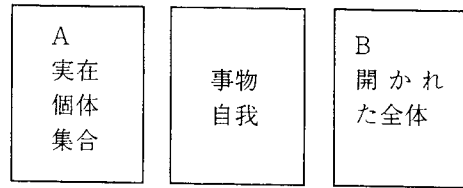
つまり、まず第一に、全体が閉じていると、それは確定された固定された対象になるから、それに対する自覚は、その外のものになる。しかし、開かれた全体は、すべてをそこに包括し得るものである。だから、パラダイムの自覚も、開かれた全体の中のことがらとして、外には出ない。もともと開かれた全体には外はないのである。第二に、大智（つまりBにおける知）においては、対象があってそれを知るのではなく、知ることが対象の成立であったのと同じ論理によって、パラダイムとパラダイムの自覚は同じことがらであり、パラダイムがあってそれを自覚するのではなくて、パラダイムの自覚はパラダイムの成立のことなのである。とすれば、自覚する自我も、パラダイムの外に出ない。開かれた全体が先にあってそれを自覚するのでなく、開かれた全体の自覚と開かれた全体の成立は同じことなのである。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、開かれた全体に身を任すということである。かくして、③のような自我も、個体としてなくて済むのである。¹⁰

2. もう一つの自我の展開

ここで、これまで述べた要点をまとめておきたい。次の図に従う。

つまり、私たちの生活している目の前の世界がある。これは事物と自我から成り立つ。この世界を、パラダイムAで捉えると、事物I、自我Iとして成立する。パラダイムAは個体と集合からなる実在として世界を見る立場である。

パラダイムA 現実世界 パラダイムB



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、個体と集合の構造によって世界の構成がはっきりしていることは、この世界が分明であることである。私たちの通常の世界への見方は、このパラダイムによるのである。一方、Bは、この世界を開かれた全体として捉えようとする。それによると、この世界の事物と自我は、事物II、自我IIとして現れることになる。それは、Aによる世界が、実在性、個体、集合によって根拠づけられていて分明であったのに対して、すべてとしてただあるだけの、全体性から出発する、与えられた、ありのままの世界ということになる。構成された世界でないという点で不分明な、中のことがらが何かによって規定されていないという意味で混沌の世界である。ただし、開かれた全体と言っても、私たちの生活している世界に対して超越的な別世界ではない。現実のこの世界のことなのである。ただそれがBのパラダイムによるものとしてあるということである。

さらに言えば、この開かれた全体世界は、これまで気づかれなかったというのではなく、旧来いろいろな表現、名付けのもとに語られてきた。それらは、呼ばれ方は異なっても、同じ論理構造を持つのである。その上で、これまで、哲学上なかならず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る。それら

の議論は、多く、日常性あるいはパラダイム A への批判であったからである。以下、これらの点も扱っておきたい。

(1) 大乘仏教の場合

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、心あるいは心の在り方を中心にすべてを見ていこうとする教説であった。日常の無明な心から解脱した心へ、執着する心から無執着の心へ転換することによって、苦から自由になろうというのである。ただし、その際の心とは、諸個人の心であり、自我と言い直してもよいものである。安定した自我、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る。しかしながら、これらは、個人としての、個体としての自我が獲得すべき事柄である。A における自我の問題といえる。これに対して、大乘仏教は、事物や心（自我）における、個体性（自性）を否定するものである。そのことは、私たちの文脈によれば、パラダイムを A から B に、転換することになる。その際は、何らかの形で、開かれた全体を意識し、受け入れることが必要になる。それ故、大乘仏教の諸教説においては、表現は違っても、構造的には同じものとして、この開かれた全体が、さまざまな衣装、名称のもとに取り上げられてくる。

例えば、法華経の「久遠仏、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「本覚」、唯識派における「阿頼耶識」、大乘起信論の「真如、如来蔵」、…である。これらはすべて、事物や自我、すべてを取り込んだ一つの全体を示している。この全体性という B のパラダイムのもとに、A における自性は否定される。これが大乘の世界である。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ある。閉じてしまっただけではいけない。閉じると 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う。言い直せば、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ある。

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だという例を、2 つ取り上げたい。

道元の『正法眼蔵』の「現状公案の巻」に、次の文がある。

- ・「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。」
- ・「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。」
- ・「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。」
- ・「法すでにおのれに正伝するときすみやかに本分人なり。」

任意の引用ではあるが、ここで、「仏法」、「万法」、「法」は、開かれた全体のことである。「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」とは、開かれた全体のもとの自我の成立である。「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ふのである。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ある。

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、これにしたがいもていくとき、ちからをもいれず、こころをもついやさずして、生死をはなれ、ほとけとなる。」

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を指し（生と死を自我のことがらだとするのはAの立場だから）、「ほとけ」とは自我Ⅱのこと（禪宗流にはほとけとは悟った自我のことであり、この小論の文脈では悟るとはBに立つことである）だとすると、ここでも本来の自我が全体によるものであることが言われているのである。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の分明性の追及を指すとも解釈できる。

もう一つ、浄土經典の「攝取不捨」である。

次のようにある。

- ・「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（みとめる）、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」（『未燈鈔』）
- ・「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ふことばなり。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。」（『未燈鈔』）

ここで、「無量寿仏」（阿弥陀仏に同じ）、「阿弥陀仏」は開かれた全体をさす。すべてをその中に収め取る全体である。「行者」は自我のことである。自我Ⅰは信心を得て、阿弥陀仏に攝取されることによって、自我Ⅱとなる（パラダイムの変換）。行人のはからいとしての自我Ⅰから、行人のはからいでない自我Ⅱへの転換であり、そのためには、弥陀の攝取不捨のうけ入れ（パラダイムBへの変換）が条件である。

以上において、「万法」でも、「仏のいへ」で

も、「阿弥陀仏（の世界）」にしても、まず、すべてを包む全体性であり、そしてそれが、先立つ事物や自我によって構成されるものではなく（行者のはからいにあらず、自己をはこびてでない）、未知なものである（開かれているということである）ことが重要である。「無上仏とまふすは、かたちもなくまします」（親鸞『末燈鈔』）。そして、そこに至るには、「身をも心をもはなちわすれて」あるいは「念仏（信心）」、つまり、パラダイムの変換が要請されるのである。

(2) 老子

老子のすべての出発点は、万物の根源としての「道」である。

- ・「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）
- ・「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、…」（第51）
- ・「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」（道と言うものは空の器のようであり、それにいくら物を入れてもいっぱいになることはない）（第4）

老子における道は、まさに開かれた全体に当たる。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、開かれたと言える。

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

るのである。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るから、すべてについて、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る。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、儒家の道德の否定が可能になり、主張される。「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」¹¹⁾が好まれ、価値判断についてはすべて相対的とされる。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の採用なのである。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」と言うことになる。

- ・「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」(第25)
- ・「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」(道は常に何事も為さないが、それでいて為し遂げないことはない。王侯がもしこの道をよく守っていくならば、万物は自然と感化を受けることになる。(第37)

(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ある。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、慈悲において自我が成立するのであった。開かれた全体には、すべてを含んだ唯一な世界として、根本的に、共感、一体感が成立しているのである。それに従うのが慈悲である。

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あるが、同じ分類が有効である。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である。そのためにはそれぞれに開かれた全体が成立していなくてはならない。

仁については、一般的には、個々人が持つ好ましい心情、徳目の一つと理解される。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、利他主義的心と解される。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る。

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」など言われる。仁とは己に克ってそれに従うものであれば、仁は己の外なるものである。ましてや外なる礼に服することだとすればなおさらである。自我が仁を欲するのだとすれば、また、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、仁は自我の外のことものになる。かくして、仁は自我の外にあるものであって、自我はそれに従うことによって人(君子、理想の人)となる。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対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。」¹²⁾となる。つまり、仁道、人の生き方は、自然な人間の感情として内在的なだけでなく(自我I)、孔子においては外なる仁に従うことによって形成されるもの(自我II)なのである。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する。「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、道の將に

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、自我Ⅰは、仁なる全体に従うことによって、自我Ⅱとして成立し、自我Ⅱが我々の求むべき姿である(仁者、君子)。その際、仁は閉じられた道徳律ではなく、天命を含んだ開かれたものである。

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る。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る。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ある。

アガペーは、まずは、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)として示される。一方、マタイ福音書22章で、イエスは律法の中でどの掟がもっと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る。この愛は、律法であり、人間のものだから、厳密には難しいにしろ、私たちに可能なものではある。これはAの立場での愛になる。しかし、神学的には、神と人間の間には絶対的な差がある。そしてこの差を認めることが信仰の大前提なのである。そうでないと、神も人も同種のものになってしまう(Aの立場)。ヨハネ福音書に述べられた上記は、神の愛であるから、神と人の間に絶対的な差を置く限り、人には不可能である。それでも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(A)が転換されなければならない。そのためには、Bに立って、この世界を開かれた全体として捉えることが必要である。キリスト教のこの文脈の下で、開かれた世界とは、神の世界に当たる。神の世界はまた

永遠の命の世界とも言われる。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るから、自我はそれを受け入れればよい。そしてそのときその自我は個体としての自我(自我Ⅰ)を離れ、神による自我(自我Ⅱ)になる。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ある。神の世界を受け入れそれによって生きることは信仰である。信仰とはパラダイムの変換ではないかとすでに述べた。

「信じる者は永遠の命を得ている」(ヨハネ福音書6-48)。こういった愛は、次のようにして成立するのである。「父の戒め通りに歩くことがすなわち愛である。愛の中を歩くことが戒めなのである」(ヨハネの手紙二)。

かくして、アガペーは、開かれた全体の中に初めて可能な愛であり、開かれた全体とは、キリスト教においては、神であり、永遠の命なのである。そして信仰とはこの新しいパラダイムの受容のことなのである。

結 語

要するに、もう一つの自我観とは、Bのパラダイムの下に、世界を開かれた全体としたとき、そこに成立する自我観である。世界を開かれた全体とするとは、Aにおける、個体、集合、実在という観点を捨てて、世界を、唯一の全体として、ありのままに、与えられたものとして、そこにあるすべてとして、受容することである。

Bのパラダイムの役割は、第一に、Aの否定にある。¹³ それによって、Aに由来する難点の解消が期待される。例えば、近代的自我はAに基づくものであった。しかし今日それが行き詰っている。また、旧来、仏教は、我執ということを行った。我執が私たちの人生の安定を妨げているのである。この問題の解決には、自己認識におけるパラダイムの変換が必要なのである。生死の問題もそうである。生死は本来、Aにおける、確定された、固定された自我の存亡

の問題なのである。社会生活の一つの理想として、利他主義というようなものが要請される。しかし、慈悲、仁、愛その他、その種のものは、パラダイムAの下では、十全に理解できないのである。

これら自我や社会の根本問題は、Bに基づく

注

- 1) パラダイムという言葉は多義である。また、その何であるかが、厳密に一つに分析されているわけではない。この小論では、ものの考え方、捉え方、見方というような意味に用いた。例えば、マスターマン (Margaret Masterman) は、クーンの『科学革命の構造』に従って、パラダイムの用法を、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け、一組の信念、神話、うまく成功した形而上学的思弁、基準、新しい見方、知覚自体を支配する組織化原理、地図、広い領域の現実を決定する何かあるもの、などの用例を形而上学的パラダイムに所属するものとして分類している。こどもその方向である。(ラカトシュ他編、森 博他訳『批判と知識の成長』本鐸社、97ページ、原著は1970)。
- 2) 私たちは通常、存在するが知らないものがあると思っている。そのことは、「 $\{ \}$ 」で集合を示すとすれば、「知っているもの」 \subseteq 「存在するもの」とすることである。本文のテーゼはそのことの否定である。本文のテーゼの対偶をとって、集合の関係で表わせば、「 $\{ \}$ 存在するもの」 \subseteq 「知っているもの」になり、両者合わせると、「知っているもの」=「存在するもの」となる。
- 3) 「イスを知る」ことは「目の前のイス」のことだとしたが、両者は一方は動詞、一方は名詞で、これを同一とすることは、カテゴリーミステイクを犯しているのではないか。しかし、あえて、行為と存在を同一とすところに、このことの意図がある。プラグマティズム的思考の根本はそこにあるのではないか。
- 4) ハンソン『科学理論はいかにして生まれるか』(村上陽一郎訳、講談社、1971) 46ページ、原著は、N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958。
- 5) ここでは、集合は要素の集まりという素朴な意味で用いている。集合論、素朴集合論の範

もう一つの自我観の採用によって、新しい展開を得るのではないかというのが、この小論の言わんとしたことがらである。そして、そこに要請される、唯一な世界としての開かれた全体は、共同体主義のいう共同体を、突き抜けて、もう一つ拡大させたものでもある。

開での使用である。学問としての数学が付加したそれ以上の議論はここでは意識していない。

- 6) 自性とは、例えば、「常に同一性と固有性を持ち続け、それ自身で存在する本体、もしくは、独立し孤立している実体」(『岩波仏教辞典』)。
- 7) 疑うことなくとは、解釈としてではなく、そのままにということの表現である。
- 8) 縁起のこういった捉え方については、山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学——観念論「相依性」の排除——」(『思想 802号』1991)、他、参考文献(5)の注10)参照。
- 9) 幸福とは、欲望の充足、選好の満足、もっと根本的には、適応というようなことになろう。
- 10) ここでは自覚をパラダイムの受け入れそのことだとしている(大信)。知についても知るとはその対象そのもののことだと述べた(大智)。同じ論理である。大智についてはそうとしても、大信は別なことがらではないかという疑点も生じるかも知れない。ここの論点は、かく難しいのであるが、筆者は、知や自覚や信に伴う意識の無限遡及を、内部的にも、外部的にも打ち切りたいのである。外部に遡及を認めると、開かれた全体が開けてしまうし、内部に遡及を認めると、ことがらが、神秘的になってしまうように思えるからである。そのために、自覚とは、パラダイムの受け入れのことだとして、現実的な受け入れという事実の中に自覚を吸収してしまいたいのである。
- 11) 参考文献(3)、59ページ。
- 12) 宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想」『論語の新しい読み方』岩波書店同時代ライブラリー所載、147ページ。
- 13) Aの否定とは、個体、集合、実在の否定で、その実行は、目頃Aで生活している我々には、場合によっては不可能な、可能としても力業にならざるを得ないものかも知れないが、簡単には、個体、集合、実在を忘れて生きてみ

ることである，そうしてみてもそこには何の問題も発生しない。ローティが，二元論に対して次のように言うのも同じ主旨である。「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かる」。(ローティ『自由と連帯の哲学』富田恭彦訳，岩波書店1988，22ページ)。

参考文献

- (1) 『道元禅師全集』第一巻，春秋社，1991.
- (2) 『親鸞著作全集』金子大栄編，法蔵館，1964.
- (3) 東京大学中国哲学研究室編『中国思想史』東京大学出版会，1952.
- (4) 岩本泰波「愛と慈悲について」(1979) 他，『岩本泰波先生記念文集』広大会出版，2001.
- (5) 荻原 欒「もう一つの論理」『東京国際大学論叢——商学部編——』第73号，2006.
- (6) 荻原 欒「空観と慈悲」『東京国際大学論叢——商学部編——』第75号，2007.
- (7) 荻原 欒「近代的自我の挫折——自我と社会——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第79号，2009.