

## 第Ⅰ部 臨床認知科学の構築にむけて

われわれは個々の体験を固有の場に意味づけ、自らの経験とする。そして、その経験を介して世界が、あるいは自己が立ち現れる。経験と自己の自覚、あるいは世界の認識は同時現成であり、いずれもかかわりのなかでそのつど生成されてゆく。このことは、自己あるいは世界が不二体（一者なるもの）の分化の所産であることを意味する。たとえば、彫ることを介して仏像あるいは自己が立ち現れるが、それ以前では、それらは不二体を構成していたと考えられる。仏像は不二体の分化の所産である。そのためであろう、仏像のもつ雰囲気は作者と深くかかわり、その関係は機械論的には説明されないように思われる。おなじことはあらゆる創作活動、あるいはその他の経験についてもあてはまるはずである。不二体の分化は「ひと」の働きによるものであり、この働きこそ認知活動の原点である。臨床認知科学はこの原点を見据えて構築された学の体系である。

## 第1章 臨床の場に身を委ねて

### I 透明な世界の崩壊と構築

生体は外界の変化を的確に認識し、それに対処してゆく。その認識と対処は活動する生体と他者のあいだの相互行為としてある。そして、その相互行為が固有の場に意味づけられるなかで、相互行為は個別の行為として分化し、行為主体の意味ある経験として成立する。また、固有の場が歴史的、社会的に構成されたものであることから、ここでの経験は当然歴史的、社会的なものである。さらに経験を積み重ねてゆくなかで、経験はやがて状況に埋め込まれた経験知として機能するようになる。

経験知は、本来暗黙のものであり、それが明示されることは少ない。しかし、その経験知をいったん言葉によって明示すれば、それは透明でなくなり、もはや固有の場から切り離された知識でしかない。それが、たとえば言葉による知識である。この知識は固有の場に埋め込まれた実践的活動を抽象あるいは捨象し、その所産を記述したものである。言葉による知識はもはや経験知そのものではなく、それとは別物である。このことは、たとえば料理一つを取り上げてても明白である。確かに、コックは料理の手順などの手続きの知識を言葉による知識に置き換えることができる。しかし実際の料理になると、言葉による手続きの知識ではなく、彼の経験知がその力を発揮する。その経験知は表象として彼の頭のなかにあるのではなく、厨房に並べられた道具、素材、香辛料との相互行為として

ある。彼は道具、素材あるいは香辛料からなる厨房の支援に支えられながら料理の腕をふるう。それだけでなく、彼は日頃から厨房からの支援を受けやすいようにその配列を工夫し、絶えず料理の腕を磨いてきたはずである。その工夫された配列が料理の秘訣を、あるいは手際よさを保証している。とすると、経験知はコックの頭のなかにあるのではなく、厨房にあることになる。ただ、コックと無関係に厨房にあるわけではない。経験知は厨房と彼とのあいだにある。

しかし、支援は同時に制約でもある。支援を受け続けるなかで、逆に支援が制約となることも多い。たとえば、支援を受け続けたばかりに、その支援の方向でしか料理ができないことも稀ではない。これが支援と表裏一体をなす制約である。道具にしろ、知識にしろ、それらはいずれもわれわれの認知活動を支援し、また制約してゆく。このことは学問の世界にもそのままあてはまる。研究者は関係する文献に支援されながら研究をすすめてゆくが、関係する論文が支援と同時に制約として働くことから、その論文の枠から抜けだしえないこともある。創造的な研究には、特に制約の側面が障害になる。支援と制約はあらゆる場合にみられる普遍的な現象である。

それだけでなく、支援と制約はともに透明であり、可視化しえないことから、われわれはそれらが認知活動の根源的なところで深く関与していることに気づかないこともある。たとえば、われわれは道具あるいは言語（記号）を用いることで拡張された身体を構成し、世界に対して能動的に働きかけている。その働きは本質的には透明であり、可視化しえない。それだけに、われわれは自らの活動を反省的に捉えられないことも多い。

ただ、活動のすべてを反省的に捉えなければならぬというわけではない。日常の活動の多くは反省とは無関係に遂行されている。このことは日常のなかでの経験が単なる繰り返しであることを意味するものではない。また、日常の活動に積極的な意味がないわけでもない。われわれは絶えまない日常の活動のなかで、自らの経験を生かし、

自らの行動の基準を設定し、その枠で生きている。それは自らが依拠する素朴理論を構築し（第14章参照）、あるいは自己を確立してゆくこともある。

このように、われわれは固有の場のもつ支援を受けながら課題を遂行してゆくが、このような認知活動を続けるかぎり、支援と制約はますます透明になり、自らの経験知を反省的に捉えられないことになる。ところが、いったん非日常的な出来事に直面すると、いままで透明であった経験知はもはや機能しなくなり、世界は自己に対峙するものとして立ち現れてくる。われわれが動的なかわりのなかに生きるかぎり、このようなことは決して稀なことではない。

経験知が機能しない事態では、われわれは直面した世界を主観—客観関係のレベルで捉え、それを自らの内にある言葉あるいは論理からなる世界に関係づけてゆく以外に、対処の手立てをもたない。それは言葉による知識を援用してものごとを分析することであり、あるいは論理的に問題を解決してゆくことである。人間の認知行動は、一方では固有の場に埋め込まれているが、他方では言葉による知識の支援に支えられている。さらに、われわれは言葉による知識を固有の場に埋め込み、常に新たな経験知を構築してゆく存在でもある。

たとえば、いま、自国の文化を離れて異文化に身を委ねると、そこでの行動は状況に埋め込まれたものではなくなる。透明であったかつての経験知は可視化され、もはや役には立たない。異文化は自己に対峙するものとしてあり、自己分離の体験を余儀なくされる。この体験は、たとえおなじ概念あるいは言葉で括られるとしても、状況に埋め込まれた自国での体験とは質的に違ったものである。また、この体験を通して立ち現れる自己も、かつての自己とは当然違ったものになる。新たな自己はかつての自己と矛盾し、葛藤するが、われわれは異文化に自らの体験を意味づけてゆくなかで、確実に新たな経験知を獲得し、また新たな自己を自覚してゆく。

これとおなじことは、新弟子が何か新しい「わざ」を身につけようとする際にもあてはまる。彼らは師匠および兄弟子たちから構成された実践共同体に参加し、そのなかで新たな関係を構築し、それにともなつて徐々に学ぶべきものを身につけてゆく。それは固有の場での経験を蓄積し、新たな経験を獲得することである。この獲得によつて彼らは確実に熟達者になつてゆく。

熟達者にとつて経験知が重要であることはいうまでもない。しかし、その働きを明らかにすることは難しい。従来の認知の理論は、たとえば経験知を記号に置き換え、それを体系化することで、その働きを明確にしようとしたのである。ただ、記号化することは、必然的に記号で表現できない暗黙知、経験知を排除することにもつながる。そのため、記号化を通して立ち現れた経験知の働きは生の体験よりも貧しいものになり、もはや状況に埋め込まれたまま身の認知行為を説明しえない。

いま、暗黙知、経験知を包含した理論を構築するためには、主観―客観関係全体を支える深層レベルで、それらの知を直接捉えなければならぬ。それはかわりのなかで感知、感得されるものであつて、記号を介して明示化されるようなものではない。固有の場で経験を積み重ね、豊かに自己を涵養した熟達者のみが、それらの知を直接経験しうる。彼らは感受性、さらには求める心を絶えず働かせている。求める心はそれ自体あるわけではない。それは、主体が出来事に能動的にかかわり、また他者からの働きかけにさらされているなかでおのずと立ち現れてくるものである。

感受性あるいは求める心が「ひと」の働きを豊かに涵養してゆくが、筆者の場合であれば、それは三〇年近くに及ぶ認知研究のなかで涵養されたものであろう。ただ、筆者のそれが橋田（一九三八）のいう「ひと」の働き、さらには宗教としての学に至つていふとは思われない。近代社会における学問、研究においては、われわれは自

らの研究を体系化し、それを言葉を紹介して外に出すことが多い。そのため、研究活動のなかでの諸々の体験、経験を主観―客観関係のレベルで捉えることが多く、その関係全体を支える無の場所にまで降りてゆくことは少ない。そのためであろう、自らの体験、経験を通して自らの「ひと」の働きを涵養しえないことも多い。当然、その研究もまた薄っぺらいものになる。それを補償するものが、筆者の場合ではインドでの異文化体験であり、あるいは仏像彫刻という場での「わざ」の修業である。

## II インド

### 1 風土的心性の了解

経験知がなんら役に立たない事態では、私は一種の混乱状態に陥ることが多い。そのため、身についた認識の枠組み、あるいは自己と世界の関係の捉え方の変更を余儀なくされる。しかも、私はその変更をほとんど支援のない事態で行わなければならない。たとえば、私は混乱状態に言葉による知識で対処してゆこうとするが、現実にはそれが可能というわけではない。だいいち、混乱は言葉でなく身体で捉えられる。ところが、混乱のなかに身を委ねること自体が不安定な状態であることから、私はできるだけその状態から抜け出ようとする。そこで、私はその体験を言語による知識で解釈し、一応わかったように思うのである。しかし、それは複雑な体験の一部を単に言葉で捉えたにすぎない。

そもそも、異文化社会で抱える矛盾、葛藤は容易に言語で捉えられるようなものではない。われわれに出来るこ

とはその葛藤のなかに身を委ね、必要に応じてそれを少しずつ言語で把握してゆくだけである。そこに身を委ねているからこそ、われわれはそれを把握しうるのである。そして、それをどのように把握するかは、ひとえにかかわる人の感受性、求める心あるいは他の文化に学ぶ姿勢に依っている。かかわりのなかで立ち現れた自己は、それゆえに紛れもなく異文化社会を鏡とした自己である。また、それに対峙する固有の文化である。そのため、インド、ヨーロッパ、アジアといった固有の文化それ自体に意味があるのではなく、そこでのかかわりを通して立ち現れた世界に意味があることになる。立ち現れた世界はわれわれの感受性、求める心あるいは学ぶ姿勢と不可分である。それらさえあれば、個人的な体験の場として必ずしもインドといった特定の文化にこだわる必要はない。いずれの文化であつても、極端に言えば、自国の文化であつても、私に学ぶ姿勢さえあれば、そこは充分に個人的体験の場となりうるはずである。

では、何故に、いま、インドなのか。私がインドにこだわり、そこを個人的体験の場として選択した理由はいくつかある。まず、インドは西洋でも東洋でもない独自の文化を形成している。なかでもカースト制度による人びとの生活の多様性は注目に値する。しかも、インド社会はそれをヒンドゥーのもとに統一している。それがインドの多様性と統一である（野村、一九八六）。

あるいはまた、インドにはインド哲学、インド心理学と呼ばれる独自の思想に根ざした人びとの生活がある。空、関係性あるいはミクロコスモスとマクロコスモスの相似性といった思想は、最近では、確実に西洋の人びとの関心を集めている。たとえば、最近の科学理論から導かれる世界像、意識や認識と実在との関係、超心理学の理論は、インドで重視されてきた縁起、関係性といった独自の考え、あるいは内観、内省といった方法と深くかかわっている。また、ごく最近では、輪廻転生あるいは前世の記憶といったことにまで関心が高まっている（ホイットンとフ

イツシャー、一九八六)。これらのことも私がインドにこだわり続ける理由の一つである。

いま、個人は社会的な存在であり、他者に捉えられた自己の姿を自らのなかに取り込むところに自己が成立する。とすると、インドの多様性は多様な自己の側面を浮かび上がらせる可能性をもつ。事実、インドの社会的、文化的多様性は私の感受性あるいは学ぶ姿勢の不足を補うにあまりあるほどである。そして、立ち現れた多様な自己の側面が私を一層混乱のなかに陥れ、矛盾あるいは葛藤に直面させる。しかし、それだけに葛藤を克服し、新たに統合された自己は幅をもったものになるように思われる。その幅の拡がりもまた豊かに涵養された「ひと」の働きの一つである。

インドに限らず、いずれの文化であっても、自らの体験を固有の文化のなかに意味づけてゆくためには、その文化の特性をまず身体で了解しなければならぬ。しかし一方では、身体が拒絶することもまた事実である。そのため言葉による理解、問題の把握が急速に進み、人は我が身を厳しい二元対立による分裂、葛藤あるいは矛盾のなかに置くことになる。葛藤あるいは矛盾を解消してゆくためには、あえてその真つ直中に身を委ね、葛藤、矛盾を言葉で記述するのではなく、固有の文化の根底にある本質を、つまりその風土的心性をつかまなければならない。

たとえば、インドの人びとを厳しく律する輪廻転生の思想は、生まれては滅び、滅びては生まれる森林の変遷のさまと無関係ではないように思われる。その思想は森林の風土的心性の具現化である。あるいはまた、真実は一つとする一神教と二者択一を強要する砂漠の厳しい生活とは、その根底において深くかわわっているはずである。そのような文化の本質は、その風土的心性の現れにみてとれるものであろう。

われわれのすべきことは、風土とそこから生まれた思考、思想の関係を記述することではなく、固有の風土のなかに身を委ね、そこから立ち現れた思考、思想を時間的、空間的な拡がりのなかで直観的に了解してゆくことであ



る。それは頭で考えることではなく、ただ身体で了解してゆくのみである。その場合も、身体が了解しうる範囲に限られたものであり、その限界を克服することは難しい。われわれが身体としてあることから、固有の場に厳しく制約されているからである。

それだけでなく、数千年におよぶ人びとの考え、思想を現在の風土的心性のなかに見出すこと自体が、実は極めて難しい作業である。その難しさはどこか未知を構想する難しさに似ている。われわれのすべきことは、まず固有の場における個人的体験を意味づけることを通して、自己と風土、さらには風土と思想との関係を了解してゆくことである。たとえ限界があるにしても、身体の捉えた世界を率直に受け入れるかぎり、われわれはそれらの関係を感じとってゆくことができるように思われる。

## 2 個人的体験の意味づけ

固有の文化では、行動あるいは価値の基準は状況的なものであり、それがいちいち意識されることはない。それは透明なものとしてある。しかし、異文化にいったん身を委ねると、一方ではかつての価値基準はもはや通用しなくなり、可視化する。ところがもう一方では、人びとの行動はその文化に埋め込まれ、価値基準も透明になってくる。その渦中で、人びとは二つの価値基準に揺り動かされることになる。その場合でも、ある人は頑なに自国の基準に固執し、また他の人は異文化のそれに従ってゆこうとするが、いずれか一方の価値基準のみに依拠しては異文化のもので生きてゆけない。現実には、双方の価値基準が混同され、人びとはそれに苦しめられることになる。それは、自国の文化を背負った私と他国の文化を背負いつつあるもう一人の私とのせめぎあいによるものである。しかも、そのせめぎあいを頭ではなく身体が直接感じとってゆくことから、その解決はいっそう厄介なことになる。

たとえば、オートリキシャあるいはサイクルリキシャにしろ、その料金は乗客とリキシャワーカー（ドライバー、漕ぎ手）との直接交渉によって決まる。それが嫌だまらないうという旅行者も結構多い。彼らは外国人とみて、インドの通常価格に比べてべらぼうとも思える額を吹っ掛けてくることもある。そこには一ルピー（日本円にして3円強）の重みに対する感覚の違いがある。リキシャの料金だけでなく、このことは程度の違いがあっても、ものを買う際にはいつも生じる摩擦である。インドには日本人には容易に受け入れられない彼らの行動、価値基準があり、また一方の日本人も自国での基準で彼らの行動を推し量ってゆく。いずれの価値基準もそれぞれにとっては透明であり、当然そこには葛藤が生じる。これが不愉快な思いを引き起こすのであろう。それは、定価という概念が広くゆきわたっている日本の文化と、価格は相互の交渉による契約というインドの文化の決定的な違いによるものである。その違いもまた文化の固有性の現れである。

しかし、契約云々は表層的なものであり、その根底には生活の苦しさがあり、厳しい現実がある。一泊千ルピー単位で宿泊しているかぎり、そのことを理解することは難しい。旅行者は、たとえ厳しさを言葉による知識を介して知っているとしても、その厳しさを身体のレベルで捉えることはできない。しかし、数十ルピーの安宿に宿泊し、一食十ルピーといった極貧の生活をしていると（少なくとも私にとっては）、それが決して極貧の生活ではなくインドの多くの人びとのそれであることがわかってくる。

としても、その現状を実感することは決して容易なことではない。なによりも最初のうちは身体がそれを拒絶してしまうからである。それほど現実の世界を身体で感じとることは難しい。だいいち、身体が貧しい人びとのなかに入ってゆくとうとしない。このことは、逆に、意識のレベルで世界、出来事を理解する以前に、身体が何かを感じとっていることの証でもあろう。われわれは身体が拒否することを通して、はじめて自分がインドを、インドの人

びとをどのように捉えているかを知ってゆく。しかも、それを知るのは言葉を介した頭ではなく身体である。その身体がインド世界に徐々に順応してゆくからこそ、やがてその世界を言葉で把握しうるようになる。われわれはその順応と把握のなかに、自己を新たに見出してゆく。

では、どのように人は自己を見出してゆくのか、その見出し方は自国の文化の違いによっても随分異なるようである。筆者の個人的な観察であるが、全体としてはヨーロッパの人びとは、なかでもイギリス人たちは自らの認識の枠、価値基準をインドに持ち込み、そのなかで旅をしているようである。その基準が揺るぎないものなのである。実に優雅である。また、日本人も（少なくとも私も）自国の基準をインドに持ち込むが、決して優雅とはいえない旅になる。自国の基準を持ち込むにもかかわらず、その基準が揺らぐのであろう、私はインドとかわるなかでさまざまな葛藤、矛盾を抱え込む。結局、双方の違いは基準の揺るぎなさの違いによるものであり、さらに言えば、それは自我強度の違いであらう。この違いは河合（一九九五）が指摘する通りである。彼らは主観―客観関係の意識レベルでインド世界を捉えてゆくが、私は主観―客観関係全体を支える深層のレベルでその世界を捉えてゆく。少なくとも私は、そのように心して旅を、生活を続けていたのである。そのため意識と深層との境界が曖昧になり、その結果インド世界にどっぷりつかってしまうことになる。ただ、そのなかで一体何が可視化されてくるのか、それを自覚することによって、逆に私は自国の文化の本質を把握してゆくことができる。この意味で、異文化は自国の文化の本質を身体で感じとる個人的な体験の場でもある。

個人的な体験を時には自国の文化に、時には異文化に繰り返し意味づけてゆくうちに、その体験は経験として深層の無の場所にしずめられてゆく。ところが、何かを契機にしてその内容がふと浮かび上がることがある。孤独な旅を長期にわたって続けていると、なかでも夜行列車、バス、ホテルの一室では寂寥感に覆われる。このような時

には、比較的浅い眠りのなかで現実の体験と無意識内のそれとの区別がつかなくなることもある。自我の境界が、つまり現実と自己の世界との境界あるいは意識と無意識との境界が弱まり、無意識の世界が意識の世界に進入してくるのである。それは一種の夢のようなものであり、さまざまな自己についての特性がふと浮かび上がる。この場合の想起は覚自証のなかで絶えず再構成されたものであり、通常では容易には把握しえないものである。それは個人的な体験が時間をかけて意味づけられ、深層の無の場所にしずめられたものがふと立ち現れたものであろう。それは無意図的、無意識的な想起であり、私は記銘なき想起を絶えず繰り返すことになる。

ところが、異文化の体験がいかに印象深いものであっても、その体験が意味ある経験として必ずしも無の場所にしずめられてゆくとは限らない。異文化での個人的体験の多くは非日常的なものであり、その場に固有のものでしかない。そのため主観―客観関係のレベルで立ち現れた自己は非日常的なそれであり、無の場所から立ち現れた自己とおなじものではないことも充分にありうる。現に、それは帰国すれば直ちに日常の自己にとってかわられる(野村、一九九一)。

自らの体験を無の場所にしずめるためには、長期にわたって異文化に滞在しなければならないが、滞在しさえすればよいというものではない。また、必ずしも望ましい滞在の仕方があるわけでもない。滞在する「ひと」の働きが滞在の質を決定する。そして、その「ひと」の働きは日常的な体験のなかで涵養されたものである(第13章参照)。とすると、あくまでも日常での個人的体験を意味づけ、そのなかに立ち現れる自己を問題にする固有の場が必要となる。それが、たとえば「わざ」の修業の場であらう。ここでは日常の体験と重なりあう部分も相当あり、自らの体験を日常的に意味づけ、そのなかで自己を見出してゆくことができるように思われる。

### Ⅲ 仏像を彫る

#### 1 彫ること

何故に彫るのか。心理学の動機づけ理論はそれを充分には説明しえない。また、それを単に宗教と関係づけ、信仰に置き換えても無意味であろう。結論から言えば、人びとは生きるために仏像を彫る。現に、現存する多くの仏像は仏師が「食う」ために彫ったものである。現在の仏師もまた「食う」ために彫る。それは学者が「食う」ために学問をするのとおなじである。ただ、学者のなかには学問が好きで、結果としてそれで「食っている」人も稀にはいる。仏師にしてもおなじことである。

では、私は何故に彫るのか。それは「食う」ためではない。あるいは、仏師を目指しているわけでもなければ、賞を狙っているわけでもない。私をも含めた多くの人は生きるために彫る。それは内なる衝動の現れであり、「彫ってみたいから」としか言いようのないものである。しかし、その衝動は無意識のそのように自己を脅かすようなものではない。彫ることの深層には、人びとの仏教に対する厚い信仰があると思われるが、その信仰は決して教団の教義によるものではない。むしろ、その信仰は固有の風土に生きる人びとの生活そのものである。

私は彫るといふ行為を介して自己と世界の、あるいは身体と心の乖離をなくし、主観―客観関係全体を支える無の場所に身を委ねてゆく。そのなかにあつて、私は未だ自己を自己として意識する以前の純粹経験を体験する。彫る行為は純粹経験に潜入する手立ての一つであり、またその経験を自己と仏像に分化する手立てでもある。その所

産が彫り出された仏像であり、彫る私である。仏像彫刻は自己が自己に言及する一つの媒体にすぎないが、私には重要なものである。これが生きるために彫るといふことの意味である。

彫るとは、頭で考えたことを身体で表現することではない。彫るといふ身体的行為そのものが一つの身体的思考（市川、一九七五）である。それは心と身体を二元対立的に捉える以前の思考であり、類人猿に見られる思考の形態である。身体的思考は純粹経験に支えられたものであり、生ける身体の働きとしてあるように思われる。

彫ることは、生ける身体が自らの内面を仏の姿として素材に具現化してゆくことである（第9章参照）。まず、それは道具、なかでも刀との出会いから始まる。また、それは道具を身体に組み込み、道具と身体との乖離をなくすことでもある。このことは「わざ」の習得過程の重要な部分を占める。ところが、道具を身体に組み込む行為、つまり彫ることそれ自体は単独に存立しえない。必ずなんらかの媒体を必要とする。たとえば、それが素材であり、さらには仏像である。いま、道具を身体に組み込むという視点からみれば、素材がその組み込みの媒体となり、仏像も拡張された身体の現れである。

素材を媒体にした身体と道具との関係は絶えず変化する。熟達化のなかで、それらのあいだの乖離は確実に少なくなる。身体と刀が一体化するにつれて、媒体としての素材はより優れた仏像として立ち現れ、また身体と素材が一体化するにつれて、道具はより身体に組み込まれてゆく。しかも、これら双方は分かちがたく一体化している。いずれにしても身体、素材そして刀が三位一体となるのが修業の目的である。それは、たとえば優れた仏像を彫ることであり、あるいは道具を上手く使うことである。さらには刀を上手く研ぐことも含まれる。これらはいずれも分かちがたいものとしてあり、かつ仏像彫刻には欠かせないものである。それだけでなく、素材のどの部分から仏像のどの部分を彫り出すか、その木どりの腕が問われてくる。さらには、仏像の出来の善し悪しを、なかでも信

仰の対象としての持ち味を吟味する力量も要求される。また、優れた弟子を養成することも優れた仏師に課せられた重要な仕事である。

仏師となるための修業となると、その期間は相当長期にわたる。もちろん、その期間は個人の備わった天賦の才によっても違ってくるが、他の技能あるいは「わざ」の修業がそうであるように、「もうこれでよい」といった到達点はない。そのため修業は生涯にわたって続くことになる。なかでも、「魂」の入った仏像を彫ることは難しい。だいたい「魂を入れる」といったことの実体は不明である。それを言葉で表現してゆくことはできない。それは、たとえば全体像のもつ雰囲気の中かに笑みあるいは眼をどのように彫ってゆくかで決まってくるが、そこには単なる技巧以上の何か大きな力が働いているように思われる。それを信仰と呼ぶこともできるが、ただ信仰といってしまうと、それはどこかの射ていないような気もする。

## 2 全体を捉える

素材と出会い、そこに仏像を彫りあげてゆく過程には暗黙知が深く関与している。そのため、その過程を明示化するとは難しい。なかでも、熟達者の過程となると特に難しい。いま、素材に出会い、そこに刀を入れてゆく時、われわれは彫るべき仏像の姿を写真あるいはイメージとしてもっている。しかし、実際に彫る段になると、いちいちそのイメージに合わせて彫りすすめてゆくわけではない。だいたい、仏師は彫りすすめてゆくそれぞれの段階にふさわしい個々のイメージをもちあわせてはいない。

彫る際において重要なことは、そのつど立ち現れる全体像をつかみ、それにあわせて個々の部分を彫ってゆくことである。たとえ三分の五まであっても、五分あるいは九分まであっても、それぞれの段階にふさわしい全体

像があるはずである。しかし、現実にはそれぞれにふさわしい全体像の写真が、あるいはイメージがあるわけではない。また、仏師のそばにあつてそれらを逐一眼にする機会があるわけでもない。

唯一の例外が、たとえば仏師を中心にした実践共同体に身を置いている場合である。そこに身を委ねているかぎり、弟子たちは師匠あるいは兄弟子達が実際に彫っている過程を眼にすることができる。そのため、彼らはそれぞれの段階での完成像がある程度までイメージしてゆくこともできる。このことは彫ることを学ぶなかで極めて重要なことであり、学びの根源にある「まねび」、「模倣」を保証している。ただし、それは極めて限られた人びとにのみ許されたことである。

慶派の流れを汲む京の仏師故松久朋琳、故宗琳父子は、従来実践共同体の構成員でしか眼にすることのできなかったそれぞれの全体像を段階的に写真で示すことで、あるいは手順を記述することで、仏像彫刻そのものを随分わかりやすいものに行っている（松久、一九七三）。それは代々松久家に伝えられてきた秘伝、家伝の公開であり、「わざ」の習得過程を言葉によって体系化したものである。

しかし、初心者がその写真を参考にしても直ちに彫れるわけではない。それは参考になるとしても、決してそれ以上のもではない。だいいち、写真あるいはイメージを三次元の立体像に写すことは難しく、ある種の技能が要求される。言葉による知識についてもおなじことがいえる。単に仏像彫刻の過程を手続きの知識として表現したとしても、その種の言葉による知識で実際に彫れるわけではない。もちろん、松久朋琳、宗琳父子は充分にその限界を知ったうえで、あえて言葉に置き換えたのである。いま、その限界を補償するものがあるとすれば、それは唯一実際に彫ってみることである。彫るなかで各段階の写真のもつ意味が、あるいは言葉による説明のもつ意味が徐々にわかってくる。彫ることによってしか見えない部分が「わざ」の世界には数多くある。まず、この事実を認識



することである。

仏師を目指すものは、実際には先祖代々仏師であった家系の子どもとか、あるいは仏師に弟子入りした子どもたちであり、彼らは親あるいは師匠の仕事を見るなかで徐々に覚えたのである。彼らへの教えは必ずしも体系化されたものではなく、秘伝あるいは家訓として代々伝えられたものにとつたと考えられる。そのため、彫刻の過程をわかりやすいものにする要求などなかったはずである。

内弟子制の常で、当初弟子たちは鑿、刀さえもたせてもらえなかったはずである。やがて彫れるようになったとしても、仏像は仏手、仏足、仏頭といった部分に分けられ、彼らは仏手とか仏足といったところから始めたと思われる。それらの各部分はさらなる各部分からなるという意味で全体でもある。たとえ足であっても、それは個々の指、足首その他からなる。また、これらの区分は人為的なものであり、その区分は概念的には可能であっても、現実にはその区分は存在しない。必ず他の部分との関係で存在する。このことからしても、彫刻を進めてゆく際は常に全体との関連で各部分を捉えてゆくことが求められる。

ところが、初心者ほど全体をまるごと捉えることが難しい。彼らは各部分を完成し、それを寄せ集めさえすれば、全体を彫りあげることができるといった考えに陥りやすい。これは、一つには彼らは全体像をつかむ力量を未だ身につけていないためにどうしても各部分に眼がゆくからである。しかし、それだけではないように思われる。われわれのものの見方を厳しく規定している自然科学的な観点からすれば、全体像は各部分を寄せ集めれば完成するといった一種の神話のようなものがある。われわれがこの神話に毒されていることがいま一つの理由であろう。

仏像彫刻では、残念ながらこの神話は成立しない。各部分の集合が一つの完成された仏像となるためには、各部分は絶えず全体との関連で彫られなければならない。現に、いかに完全な顔を彫りあげたとしても、その顔の良さ

は身体全体との関連で決まってくる。そもそも部分の完成像など存在しない。身丈二尺の仏像と四尺の仏像の違いは、単に前者の各部分の一边が単純に二倍になることではない。身丈が大きくなるにつれて顔の比率は相対的に小さくなる。大人と子どものそれに似ている。そして、この微妙な違いが仏像の個性を生み出す。このことは単に完成した像だけでなく、仏像彫刻のあらゆる段階にそのままあてはまる。五分の完成にもそれにふさわしい顔がある。八分の完成にしてもおなじことである。重要なのは常に全体像であり、それをつかむことが初心者だけでなく熟達者にも要求される。

初心者が彫るべきところは、まず全体像との関連から決定されてゆく。しかし、その全体像が明確にあるわけではない。それらは漠然としたものであって明確な輪郭をもったものではない。ただ、経験を積み重ねるに従って、彫ることが次に彫る箇所を指し示すようになる。いま、ギブソニアンの言葉で言えば、彫ることが次に彫るべきところをアフオードする。それは内的な表象に導かれるのではなく、外にある全体から彫るべきところがおのずと立ち現れてくることを意味する。外の秩序に添う形で彫るべきところが立ち現れる。写真はその手掛かりの一部にすぎない。それを手掛かりとして利用しうるか否かは、ひとえに彫る人の力量にかかっている。

としても、力量そのものが単独にあるわけではない。彫るその時々には立ち現れるだけである。彫る行為を抜きにしてその力量を単独に取り出すことはできない。彫るべきところは漠然としたコトとしてあり、意識の中心部を占めるモノとしてあるわけではない。コトをモノとするなかで（第3章参照）、その行為を介して自らの意図に気づくが、彫る以前はあくまでもコトとしてある。したがって何処を彫るべきか、実際に彫るまではわからない。ただ、熟達者では概念的な下書き、素描による感応的同調によつて、どこを彫るべきかがおのずと見えてくるようである。それは内感によるものであり、暗黙知の働きの基づいたものである。

熟達者はそのつど立ち現れる全体像から次に刀を入れるべきところを決めてゆく。全体像がその場所を指定するといつてもよい。手が自然に必要な刀を選び、彫るべきところを彫ると、次にまた必要な刀を選ぶというのである。それが身体的思考の具現化である。彼らは決して外在する仏像あるいは写真、内在するイメージを参照しつつ彫るべきところを、また使うべき刀をいちいち選びだしているわけではない。一方、初心者はイメージの役割を過大に評価する傾向があるが、実際にはそれほど役には立たない。

初心者では像のイメージ、素材あるいは道具がそれぞれ別物としてあるが、熟達者ではそれらは一体化している。熟達者では、外的な状態とそれが引き起こす行為とのあいだには乖離はない。それだけでなく、この行為が外界に働きかけ、外界の知覚をより状況に埋め込まれたものにする。熟達者の行為は状況に埋め込まれ、ますます透明になり、いちいち意識されることもなく遂行される。透明度が増すにつれて、行為と知覚は連続的な同調システムをなす。そのなかで仏像は確実にその姿を現してくる。

最終的に重要なのは全体としての出来上がりであり、さらにはその像のもつ雰囲気である。それは必ずしも一様というわけではない。時代あるいは文化の違いによって、仏像のもつ形あるいは雰囲気は違ったものになる。たとえば、飛鳥仏と定朝の仏像では顔の身体に占める比率は随分違ったものであり、仏像のもつ雰囲気もおのずと違ったものになる。それは必ずしも技巧的なものではなく、仏師あるいは仏師の生きた時代、ものの考え方がその仏像に表出していると考えるべきであろう。

では、彫る人の内面あるいは時代のもつ固有の価値観、文化を仏像に具現化してゆくとはい、一体どういう意味であろうか。具現化とは、単に言葉によって捉えたそれらを仏像という形に表すことではなく、むしろ彫るうちにおのずとそれらが表出したとしか言いようのないものである。不思議にも彫るうちに、刀が身体に添うようになり、

木が刀に添うようになり、その延長上に自己の、時代のもつ内面の表出としての仏像が立ち現れるのであろう。実に、奥の深い世界である。

従来の認知理論は、果たしてこのような深遠な世界を扱いうるのであろうか。機械論に依拠した認知理論は、たとえ表層の世界を説明することができるとしても、深層の世界を説明することはできないように思われる。そこで、次章では機械論の限界を説き、それに代わりうる生氣論的認知論の可能性を検討してゆく。

## 第2章 融合理論

### I 機械論から生氣論へ

#### 1 認知研究は機械論を克服したか

心理学には、一方では自然科学的な態度で人間の精神現象を説明しようとする客観主義の立場と、他方では研究対象を認識の主体から分離せず、双方のかかわりを重視する相互主義の立場との対立が根強くある。前者は近代の知に基づいて体系づけられた機械論の立場であり、行動主義さらには実験心理学はその流れを汲む。また、後者は臨床の知を有用な認識方法として採用した生氣論（道又、一九九二）のそれである。機械論からすれば、人間の精神現象はいつか明確な物質的基礎に還元されるか、あるいは物質的過程の随伴現象として説明されることになる。

一方、生氣論からすれば、意志や目的といった精神現象は物質的過程に還元されない。その使命は主体と客体、心と身体相互のかかわりのうちに人間の精神現象を理解する基盤を見出してゆくことにある。

機械論と生氣論の違いは心理学の目的にも直接影響する。機械論からすれば、心理学の目的は行動の予測と制御であり、その研究対象は観察可能な事象となる。具体的には、それは他者の行動である。われわれは観察された行動からその内面を類推する以外に内面を知る術をもたない。類推の手段の一つが実験であり、得られた事実を因果連関的に体系化してゆく。一方、生氣論からすれば、目的や意志といった精神現象を直接取り扱うことになる。そ

のため、心理学の目的も必ずしも行動の予測と制御とはならない。そこでの関心は、かかわりのなかで立ち現れる世界（他者）であり、自己である。さらに、その自己が自らを目的とか意志とかをもつものとして自覚し、その自覚のもとで他者を理解してゆくことになる。

いま、心理学史を繙けば、心理学の理論は機械論あるいは生気論に依拠して構築されたが、極端な行動主義を除いては、一方が他方を完全に排除したわけではない。ここではその実態を認知研究に絞ってみてゆく。

まず、五〇年代後半から六〇年代に台頭した認知論は情報処理の枠組みに依拠したものであり、行動主義時代には固く禁じられていた主体の内的な過程に言及している。また、情報の流れという従来にはなかった新しい概念の出現によって、認知研究者たちは認知論に機械論を克服しうる可能性をみたのである。少なくとも、彼らがそのような期待を抱いたことは否定しえない事実であろう。しかし、情報処理の枠組みに依拠した認知研究は、実際には内的な過程を処理、符号化、貯蔵、検索といったコンピュータ用語で記述したにすぎない。コンピュータ・アナログを採用した情報処理の枠組みは、結局機械論に終始したといつてよい。その後、七〇年代後半から八〇年代にかけて、認知心理学は関連諸科学と結びつきを強めるなかで認知科学として発展していったが、それは必ずしも機械論を克服したものでなかった。

認知心理学の発展には目ざましいものがあり、かつての行動主義を完璧なまでに打ち砕いたかのようにも思われるが、現実の認知心理学は行動主義の基本的な考えをそのまま引き継いでいる。そのため認知研究の目的、あり方は行動主義時代のそれと驚くほど似ている。たとえば、認知心理学者であるメイヤーは「認知心理学の目的は、内的な認知事象や知識を明瞭にかつ正確に説明することであり、結果として、われわれは人間の行動をよりよく予測し、理解できるようになる」という（メイヤー、一九八一 邦訳頁二）。この目的などは行動主義時代のその焼

き直してさえある。また、認知心理学は独自の研究法を確立したわけでもない。行動主義に対峙する認知主義であるにもかかわらず、ともに実験とかモデルとかが先行し、心理学者は実験室から離れて個々の状況に生きるなま身の全体像を捉えようとはしない。実験至上主義、科学としての心理学への思い等がいまなお認知心理学、認知科学に強く影響している。そして、この傾向は八〇年代中頃まで続くことになる。

では、八〇年代後半以降の認知科学ははたして機械論を克服したといえるのであろうか。認知科学は体系的な人間の心についての最新の探究であり、なかでも「心の総合的探究」(波多野と三宅、一九九二)である。心とは「mind」であり、外界に働きかけてこれを知る(つまり認知する)活動の担い手である。それは知能あるいは認知系と言いつてもできる。この定義からすれば、なかでも活動の担い手を実体としてみれば、認知科学が心を機械論的に記述、説明することは必ずしも外的ではない。一方、働きかけといった側面を重視すれば、認知科学は目的、意志あるいは能動性といった生氣論とも深く関係することになる。ところが、昨今の認知科学には心を実体とみなす傾向があり、必ずしも心を動的な関係のなかで捉えているとはいえない。そのため、認知科学は生命体が根底にもつ目的、意志といった概念を自らの理論のなかに取り入れていない。認知科学は未だ生氣論を受け入れてはいないのである。

認知心理学、認知科学が機械論を克服しえないのは、認知心理学の誕生そのものが心理学固有の要請によるものではなく、転換期にかつての行動主義者が情報理論の枠組みを無節操に受け入れたからであろう。彼らが認知心理学と称すものは、しょせんコンピュータ・テクノロジの落とし子でしかない。としても、その枠組みは新しい研究の可能性を示唆したのである。現に、コンピュータは情報を受け取り、記号を操作し、事項を記憶として貯え、ふたたびそれを取り出し、入力情報を分類し、パターンを識別することができる。その過程は人間の認知過程に極

めて類似したものである。コンピュータは内的な過程に言及しうる武器を具体的に提供したのである。多くの研究者が、コンピュータ・アナロジーから人間の認知過程を類推しうるような錯覚に陥ったのも無理はない。

では、コンピュータ・アナロジーは認知理論の基軸になりうるのであろうか。その答えは、残念ながら「否」である。コンピュータ・サイエンスにとって重要なことは、コンピュータを駆使して人間のやるような仕事ができることである。その際の過程が人間のそれとおなじである必然性はまったくない。おなじようなことができればそれで充分である。しかし、心を研究する心理学者が人間の内的な過程をコンピュータの働きを手がかりにして、たとえば情報の流れとして跡づけている限りでは、正直言って本末転倒である。アナロジーからは、残念ながら人間の内的な過程を類推しえない。

確かに、アナロジーの効用は計り知れないほどである。心理学史上においてもアナロジーを取り入れることによって、急激な発展がもたらされてきたことは周知の事実である。たとえば、本能的エネルギーのダイナミックスを核にしたフロイトの心の構造にしてもそうである。彼は精神の機構を機械とそれに投入されるエネルギーから考えている。また、認知革命をもたらした情報処理理論は人間を情報処理体とみなしている。これらの基底にあるものとともに人間機械論であり、しよせんエネルギーか情報かの違いにすぎない。いずれも内的な過程を科学的に語るためのものであり、その際の方法論は行動主義時代のそれと大して変わらない。ただ、情報という新しいアナロジーで意識、注意といった内的な過程に言及しえたことから、メンタリズムの立場も維持しているともいえる。このことが認知心理学を著しく発展させている。

としても、アナロジーからはそれを作った人間を最終的には説明することはできない。人間の作り出した存在の助けを借りて、その製作者たる人間を説明しようとする理論は逆転しているからである。たとえば、コンピュータ



のソフト、すなわちプログラムを人間の心のアナロジーとして用いるが、コンピュータを目的的に作動させるプログラムそのものは、まきもつて人間のプログラマによって周到に設計されたものである。そのため、プログラムの起源に関する説明を欠いたまま、心理学は人間のプログラムを研究するという主張は受け入れられるものではない(道又、一九九二)。さらに、アナロジーは単に人の心を説明できないばかりでなく、むしろ誤った人間観をもたらす危険性をもちあわせている。情報処理の枠組みは、たとえばコンピュータをアナロジーにして人間を捉えるがゆえに、認知の成立に不可欠な身体、行動の働きを見落としたのである。

アナロジーによる認知過程の理解には明確な限界があるにしても、行動主義に飽き足らなかった当時の知覚、記憶の研究者はアナロジーによる研究に可能性をみたのである。アナロジーによる理解は、たとえば従来<sup>1)</sup>の知覚のコーピー説を覆し、それを情報の処理という概念で説明しうる可能性を示唆したのである。それが、一九五〇年代後半から六〇年代にかけて急激な発展をみせた情報処理の枠組みに依拠した研究である。情報処理の基本的概念はその後の認知科学のなかに受け継がれている。このことはすでに言及した通りである。

## 2 「ある」から「なる」へ

認知行為は生存のためであり、生体の生き残りをかけたものであるとすると、それには生体の目的、意志といった精神現象が重要な意味をもつはずである。それらは物質的過程に還元されるようなものではない。だいいち、われわれの存在は物質を超越した精神としてある。その認知行為は生氣論からしか説明されないように思われるが、ほとんどの認知研究は未だに機械論を克服していない。

そもそも認知とは何か、いま改めて問えば、「認知とは知ることの活動である。すなわち、知識を獲得し、組織

だて、そしてそれを利用することである。それは有機体の活動であり、とりわけ人の行なう活動である」(ナイサー、一九七六 邦訳頁一)。あるいは、「認知という語は知覚の過程そのものに加えて、知覚主体のもつ記憶による知覚の体制化と解釈を包含した能動的な概念である。さらに、この知覚の体制化と解釈は知覚主体の孤立した行為ではなく、複数の知覚主体の間およびそれらと知覚対象の間の複合的なコミュニケーションと不可分の過程として捉えられる」(道又、一九九二 頁二九)。これらの定義に共通することは、知覚と記憶の不可分性であり、あるいは主体の能動性である。認知が自己と世界との関係の変化を捉え、それに適応するための手段である以上、認知の成立に知覚あるいは記憶が能動的にかかわって当然である。

それだけでなく、認知は元来適応のためのメカニズムであり、移動の手段をもつ生体の生き残りのための手立てである。したがって、移動手段である身体をもたないものには、そもそも認知は不要である。われわれの身体はいま・ここに厳しく制約されるが、一方ではそれを克服してゆく能動的なそれとしてある。その克服には認知および行動が不可欠であり、それらは分かちがたいものとしてある。前世紀末、すでにデューイ(一八九六)は感覚Ⅱ運動調整の考えから、認知と行動は不可分であることを明らかにしている。

ところが、昨今の認知研究者は自らの理論の構築に際して、行動あるいは身体概念を考慮しないばかりか、それらを過少に評価している。近代という時代精神のなかで、認知(心)による行動(身体)の制御といった考えが根強くあり、認知と行動の不可分性は必ずしも受け入れられてはいない。それは認知研究が主客を、あるいは心身を分離し、しかも客観主義と因果関係を重視した枠組みに依拠してきたからである。法則の定立と適用というアプローチはこの延長上にある。認知研究が法則の定立という立場をとるかぎり、機械論を克服することは不可能に近いように思われる。機械論あるいはアナロジーのいずれもが認知過程、さらには心を実体として捉えている。心を

実体として捉えるのであれば、心的現象を説明することはそれほど難しいことではない。しかし、その説明はアナロジの域を出るものでもなければ、また機械論を克服するものでもない。

いま、活動を担う「心」を実体とみなすと、それに対峙する世界もそれ自体独立に「ある」ことになる。しかし、心は経験、なかでも純粹経験（第3章参照）を介して立ち現れるものであり、経験と無関係に心が実体として存在するわけではない。心が経験するのではなく、まず経験があつてしかる後に心がある。あるいは経験と心は同時現成であるともいえる。同様に、目的あるいは意志、さらには能動性も心にあるのではなく、かかわりのなかでそのつど生成されてゆく。したがって、それらを何か「ある」ものに還元しえないことになる。心が実体としてそれ自体独立に存在しえない以上、かかわりの真つ直中で立ち現れる心を物質的基礎に還元しつくせない。この意味からしても、機械論はかかわりとしての心を、またその機能を説明しえない。心はかかわりのなかでそのつど現れるものであり、「ある」というよりはむしろ「なる」ものとしてある。その働きを説明するためには、われわれは生氣論に依拠せざるをえない。

そもそも、世界の諸事象を「ある」ものとして捉え、それを物質的基礎に還元する機械論は限定された世界、つまり閉ざされた系を想定している。機械論からすれば、認知心理学者の課題は個々の事実、現象に対して抽象あるいは捨象を繰り返して、それらを体系化する法則を定立することである。あるいはまた、それを事象に適用することである。これに対して「なる」ことは、そのつど生成的に展開する開かれた系を前提にしてはじめて成立する。開かれた系のもと、生体は外界とかかわるなかで心（自己）を自覚し、世界を捉えてゆく。生氣論からすれば、心は絶えず「なる」ものとしてあり、しかもそれは固有のかかわりの場と不可分である。

とすると、心の働きとは、固有の場の経験のなかにあつて、しかもその経験を固有の場に意味づけてゆくことで

ある。現に、われわれはその意味づけを通して自己を豊かに涵養し、それでもって新たな現象にかかわってゆく。経験と意味づけは螺旋的に展開するものであり、それは動的なかわりの真つ直中にあり、関係に関係それ自体が関係する。動的な関係を考えるのであれば、われわれは関係以前にそれ自体厳然として独自に存在するものを想定する必要はない。当然、この考えは心を物質的基礎に還元してゆく機械論的発想とは真向から対立する。しかし、自律的なかかわりそのものを保証する何かを想定しないわけにはゆかない。それが、たとえば生命一般の根柢（木村、一九八八）、あるいは生の躍動（ベルクソン、一九九六）であらう（第3章参照）。

われわれは動的なかわりのなかで自己を、世界を認知している。当然、その認知は環境からの一方向的な入力によって成立するものでもなければ、また環境と無関係に作り上げられるものでもない。認知は生体とその生体をとりにまわく世界との合作である。なかでも、人間のそれは社会的行為の実践過程を通して獲得されるものである。そして、生体も環境もかわりのなかに埋め込まれていることを前提にして確立された理論がある。それが状況的認知論である。状況的認知論は、主客分離を前提として構築された従来の認知理論の限界を指摘するなかで構築されたものである。あるいはまた、従来の認知研究が実験室のなかに限定されていたのに対して、状況的認知論は生態学的に妥当な事態での生体の認知行動を念頭において体系化されたものでもある。この理論はかわりから規定される外側の世界を重視する。しかし、生体と切り離された環境を環境として認めるものではない。

「状況的」あるいは「状況に埋め込まれた」という術語が意味するところは、実際には曖昧であり、明確な定義が確立しているわけではない。われわれは生体の認知行為あるいは能力がそれ自体独立にあると考えるのはなく、それらが相互行為のなかにあり、その所産としての課題の遂行であり、解決であると考ええる。この考えが、ある程度共通に認識されている「状況的」という術語の意味である。そして状況的知識は、われわれがいま・ここに身体

としてあることと不可分である。その身体は「ある」ものではなく、固有の場のなかで絶えず生成されてゆく「なる」身体である。また、その身体はいま・この制約を克服するなかで獲得されたいま一つの身体でもある。この獲得と生成はともに生き残りのためのものであり、生体のもつ目的あるいは意志に基づいたものである。

## II 融合理論にむけて

われわれは生ける身体としてある。それは絶えまないかかわりを必要とする。かかわりそのものが生体のもつ生の根源の現れであり、目的あるいは意志の現れであろう。またその所産が、たとえばアフォーダンス知覚であり、想起事象である。心理学はかかわりを機械論から説明する立場と、それを生氣論から説明する立場に分かれる。そして、この立場の違いはそれぞれ異なった身体を想定している。それらはいま・ここに制約される身体であり、あるいはそれを克服するなかで獲得されたいま一つの身体である。しかし、双方の身体は分かちがたい関係としてあり、ともにいま・この生命体を構成する。

生命体はかかわりのなかで自己に言及してゆく。その言及活動がすなわち生命活動でもある。自己言及活動とは、自己をかかわりのなかで絶えず捉えてゆくことであり、生命あるものの生きている証である。その活動はわれわれが生きるものであり、いま・ここに制約された身体としてあるという事実とも深くかかわっている。そして、この制約を克服するなかで生命体は生ける身体となる。生ける身体の働きを説明する理論が生氣論であり、状況的認知論もこれに与する。また、もう一方の制約された身体は機械論の守備範囲にある。とすると、われわれがいま・こ

こに制約されながらも、それを克服して生きていくことは、機械論的に捉えられる現象と生氣論的に捉えられる現象がいま・この生命体のなかに融合していることを意味する。

この融合は認知研究と臨床研究を不可分のものにする可能性を秘めているように思われる。その接点もまたいま・この身体、なかでも生ける身体にある。われわれは自らの身体を基準にして世界を捉え、自己を自覚してゆく。これが認知研究の目指すところであるが、おなじことは臨床研究にもあてはまる。クライエントは固有の場に身を委ね、セラピストとかわかることによって、あるいは箱庭、夢あるいは描写等の分析を介して、抑圧された無意識の世界を意識化してゆく。その際にいま・この身体が深く関与する。たとえば、箱庭療法で重視される身体感覚もその一つであり、クライエントは箱庭での砂の感覚を通して身体感覚を取り戻してゆくようである。箱庭で遊ぶ彼らはその場に制約されながらも、その制約を徐々に克服するなかで、いま・この身体を時間的、空間的に拡げてゆく。それが過去の、あるいは未来の析出であり、またそれとの関連で立ち現れる自己の自覚である。

いま・この拡がりのなかに身体感覚を取り戻し、あるいは過去を析出することも、また自己言及活動の一つである。その活動は過去の体験をそのまま再現することではなく、過去を、未来を創造することである。創造行為は、たとえば心理療法のなかで、あるいは実践共同体への正統的周辺参加(第12章参照)のなかにみられる。実践共同体では、弟子は師匠の型を学び、かつそれを脱学習してゆくなかで、やがて創造性を発揮するようになる。また心理療法のなかでは、セラピストとクライエントの共同的な創造行為が重要な意味をもつことも多い。いずれの場合も、創造行為は共同想起事態での想起と深くかかわっている。

心理療法における創造行為がミメーシスである(森岡、一九九七)。セラピストは、まずクライエントと固有の時間と場を共有するなかで言葉のもつ響き、声の調子、会話の雰囲気等の一次過程に耳を傾ける。そのなかで情動

を共有しながら、クライエントの語りを受け手は異なった感覚経験をもとに構成してゆく。これがミメーシスである。ミメーシスはモデルを真似しつつ、対象に意味を与えてゆく創造行為である。一方、クライエントもそれに同調し、あるいは呼応するなかで自らの経験を再構築してゆく。このやりとりがいま・ここの拡がりであり、創造的な想起による無意識の意識化である。

さらに、ミメーシスによる豊かな場の創造の根底には、たとえばエントレインメントと呼ばれる身体と同調、共振がある。エントレインメントは言葉のもつ一次過程の働きによるものであり、その一次過程は言葉のもつ二次過程と不可分である。そして、その二次過程が固有の場における想起内容である。したがって、想起は一次過程である現在の状況、なかでも他者とのような関係にあるかによって影響を受ける。たとえば、クライエントはセラピストとの関係をエントレインメントを介して捉え、その関係に基づいて想起する。そのため、想起対象はセラピストとのかかわりの場で析出されたものでもある。

ミメーシスによる創造行為は本来社会的行為である。そのため、想起された対象を個人に還元しつくすことはできない。また、それがいま・ここの拡がりのなかに析出されたものである以上、想起対象は創造されたものである。その想起対象にはいま・ここの自己が深く関与しているはずである。このことは、たとえば偽りの性的虐待の記憶（高橋、一九九七）の事実からしても明らかである。偽りの記憶もまた、ある意味で創造行為の所産である。

われわれは過去を想起するが、過去がそれ自体厳然としてあるというわけではない。「過去」は柔軟性に富み、また想起されることに絶えず変化してゆく動的な存在としてある。そこから偽りの記憶が紡ぎ出されてゆく。いずれにしても、われわれは想起対象に対峙する形で、自己を新たに自覚してゆく。自己を自覚し、そして他者との関係のなかで自己に言及することが、すなわち生きることである。それは自己さらには世界を創造することでもある。

創造行為の多くは暗黙のものであり、それは自己の内面から立ち現れる能動性、創造性の働きによる。それらは機械論とは相容れないが、生気論だけで充分に説明されるようなものでもない。創造性は、一方では内的な意志、目的の具現化であるとしても、他方では具現化されたものが外的な世界とある種の整合性をもたなければならぬ。整合性をもってはじめて独創行為が意味をもつといえる。

創造行為はそれ自体独自に存在するものではなく、いま・この拡がりのなかで析出されるものである。それはひとえに創造する主体の働きであり、さらに言えば「ひと」の働きである。「ひと」の働きは言葉によって可視化しえない暗黙知に基づいている。われわれはその働きによって言語あるいは理論を介することなく世界を、自己を把握してゆく。その働きを顕在化し、理論的に体系化することは難しく、暗黙の理論にとどまらざるをえない。しかし、その暗黙の理論は自己を確実に方向づけ、また自己を豊かに涵養してゆく。

豊かに涵養された自己は、一方では自己を関係のなかで捉え、他方ではその自己を超越的に感知している。「ひと」の働きはこのような自己の二重構造のうちにある。まず、感知する自己は自己中心的自己であり、一方の超越的に感知される自己は場所中心的自己である（清水、一九九六）。自己中心的自己は状況のなかで明確に立ち現れる自己であり、世界を自分のなかに位置づける自己である。それはまた自他分離的に世界を捉え、ものごとを決定する主体としての自己である。これに対して、場所中心的自己は世界あるいは場所のなかに包摂され、位置づけられる自己である。それは場所と主客未分の状態で自己を超越的にみている自己である。この場合、自己は未だ自己として明確に意識されることはなく、この自己はいかようにも展開しうる特性をもつ。これら二つの自己が捉える世界は生体が状況に埋め込まれている際の二つの側面であり、通常はそれらが整合性をもつことで状況にふさわしい行動が導かれる。即興性はその最たるものであるが、その背景には双方を融合する熟達者としての「ひと」の働



きがある。

ところが、自己の二重構造を克服し、それらを整合することは難しい。場所的自己は未だ自己とは明確に意識されてはおらず、そのため極めて不安定である。もう一方の自己と整合性をもたなければならぬが、現実には難しい。それは世界を自己のなかに位置づけることは易しいとしても、自己が場所のなかに位置づけられることが難しいからである。また、それは世界をコトとして、あるいは覚自証的に捉えることの難しさでもある。いま、この難しさを克服する手立てがあるとすれば、それは修業であり、あるいはまた心理療法のなかで進行する創造行為を介して自己を自覚してゆくことであろう。それらはいずれも固有の場を占める身体と深くかわり、身体こそが二つの自己の整合性をもたらすといってもよい。

実践共同体では、意識や言語に依拠する自我の働きを超えて交流し合うような前意識の世界でのかかわりの果たす役割が高く評価されている。このかわりこそ身体に基づいたものである。それは、たとえばミメーシスによる場の創造であり、新たな自己の創造である。これらはすべて「ひと」の働きとしてあり、未知の自己あるいは世界を構想するなかで立ち現れるものである（第13章参照）。それは法則の適用でもなければ、表象としてそれ自体頭のなかにあるものでもない。あくまでも自己と世界が融合したなかでの自己の表出としてある。「ひと」の働きこそ自己の二重性を克服するものであり、機械論と生氣論を融合する理論の根源としてある。

第3章では、この「ひと」の働きを純粹経験との関連で取り上げ、さらには純粹経験の深層にある不二体に言及する。

### 第3章 「ひと」の働きと不二体

#### I 「ひと」の働き

##### 1 臨床の知

人は自らの体験を固有の場、さらには文化に意味づけ、自らの経験とする。それらは個々人の「ひと」の働きによるものである。その働きは暗黙のものであって、それを可視化して捉えることは難しい。また、「ひと」の働きは固有の場に埋め込まれたものであり、場を規定し、方向づけるコスモロジーの原理（谷、一九九三）のうえに成りたつ。

「ひと」の働きは暗黙のうちに体系化され、一つの知の枠組みとして成立している。それが臨床の知であり、南の知、演劇の知、徒弟の知と本質的におなじみものである。これらは総称して広義の臨床の知と呼ばれている。いずれの知も固有の場に埋め込まれたものであり、場を捨象することで成立した近代の知とは随分違った知の体系である。中村によれば、近代の知が普遍性、論理性さらには客観性の原理に基づいて構成されているのに対して、広義の臨床の知は臨床心理学、臨床医学といった狭義の臨床にとどまらず、近代の知が切り捨ててきた人間の豊かな知として、近代の知の独走を阻み相対化するもう一つの原理としてある（中村、一九八三a）。

広義の臨床の知は、次の三点をその特徴としてもつ。（一）近代の知が普遍主義の立場にたつて物事をもつぱら

抽象的普遍性の観点から捉えてゆくのに対して、臨床の知は個々の場合を重視し、したがって物事の置かれた固有の場所を重視する。そのため普遍主義の名のもとに自己の責任を解除するようなことはしない。(二) 近代の知が分析的、原子的であり、論理主義的であるのに対して、臨床の知は統合的、直観的であり、共通感覚的である。つまり表層の現実だけでなく、無意識や身体性をも含む深層の現実に目を向けている。(三) 近代の知が原理上客観主義の立場から、物事を対象化し冷やかに眺めるのに対して、臨床の知は相互主体的かつ相互作用的に自己をコミットさせる。つまり、対象と自己とのあいだに生き生きとした交流をたもつ。臨床の知を支えるこれら三つの特徴は、それぞれコスモロジー、シンボリズムそしてパフォーマンスの原理と深く結びついている(中村、一九九二)。

臨床の知は固有の場と不可分であり、個人的体験を固有の場、文化に意味づけしてゆくなかで体系化された知の枠組みである。一方、近代の知は場を捨象し、抽象された諸事実から構築されたものである。双方の知はともに普遍性をもつが、その普遍化に至る道筋において著しく異なる。近代の知が法則の定立と適用に重点を置くとすれば、臨床の知は「ひと」の働きを重視する。われわれは「ひと」の働きを通して自らの体験を全体構造へコミットし、固有の経験とする。しかし、その経験が全体構造に埋め込まれているかぎりでは、それは未だ経験とはならない。経験となるためには、それは全体構造から個別に切り取られ、明示化されなければならない。このように、「ひと」の働きは体験を全体構造へ埋め込み、またそれを切り取るという双方の過程に深く関与していると考えられる。個々の経験を全体構造との関連で捉えるためには、中村の指摘にもあるように、出来事との出会いに対して能動的に、身体を備えた主体として、しかも他者からの働きかけを受けとめながら振る舞ってゆかなければならない。能動的な振る舞いとは観念的な、抽象的なものではない。それは生ける身体に支えられたものであり、持続する能動性である。能動的活動は、状況に埋め込まれた身体が動的にかかわるなかで世界の意味としての状況が生成され、

さらにはその状況が主体間の社会的交渉の不可欠な文脈として機能するなかにあつてはじめて立ち現れる。世界の意味としての状況は、身体を備えた主体が能動的にかかわるからこそ、逆に受動性をおび、パトリス的・受苦的な存在になる。そして、他者からの働きかけによる受動、受苦にさらされるなかで体験が経験として成立する（中村、一九九二）。

個別の体験を意味ある経験とするためには、体験を自己と世界との二元対立の関係として捉えるのではなく、関係に関係それ自体がかかわるような動的な関係のなかに体験を位置づけなければならない。また、われわれは動的な関係のなかにあつて、受苦の意味を全体構造のなかにコミットしてゆくことで、能動性の意味を捉え直すことができる。その捉え直しは受苦をいま・この拡がりのなかに埋め込み、自己と世界の不二体を構成することである。その不二体が分化するなかで、その受苦を超越した自己が、そして世界が拡がりのなかに析出されてゆく。

自己を能動的に自覚することは難しい。たとえいま・この拡がりのなかに自他分離以前の世界を体験したとしても、その体験を既有の枠組みで捉え、またそれに対峙する自己を見出すようなことを続けるかぎり、そこから立ち現れる世界はその枠組みのなかのそれではない。このような自己の自覚は、たとえば法則を定立し、それを適用するなかで立ち現れるものであり、現在の延長上にあるそれでしかない。確かに、既有の枠組みによる対象化もそれなりの意味をもつが、その種の対象化を繰り返すかぎり、たとえ近代の知を獲得することができるとしても、臨床の知を身につけることは難しい。そこには経験を確立する能動もなければ、受苦もないからである。

これに対して、既有の枠組みを解体し、あるいはまた新たな枠組みを構想するなかで自他分離以前の経験を捉えてゆくと、従来とは違った形で自己が自覚されてくる。もちろん、その種の構想は難しいが、自らが構想した枠組みに依拠することの方がはるかに大きいといった対象化を絶えず繰り返さないかぎり、あるいはまた能動と受苦を

繰り返さないかぎり、われわれは自他分離以前の経験を真に意味あるものにしてゆくことはできないように思われる。そして、自他分離以前の経験が純粹経験である。

## 2 純粹経験から暗黙知へ

純粹経験とは一体何か。西田によれば、自己あるいは世界がそれ自体としてあるのではなく、まず自己と世界を生み出す経験がある。そして、その経験を通して自己が、世界がそれぞれに規定されてゆく。この経験が純粹経験である。純粹経験とは、自己が世界と相対する意識主体として自覚される以前に、換言すれば、自己が自我意識の主体であるという反省的自覚を伴うことなしに体験されるところの直接的明証性の経験である。われわれは自己を意識主体として反省的に捉える以前に、そのような自覚そのものがそこから生まれ出てくる直接的に明証的な体験のなかに棲んでいる。西田は『善の研究』において、純粹経験とは意志の要求と現実との間に少しの隙間もなく、そのもつとも自由にして、活発なる状態であるという（西田、一九一一）。

純粹経験は自他分離以前の経験であり、かかわりの真つ直中での経験である。それはいかようにも分化しうる可能性を秘めている。この経験に身を委ねているかぎり、自己は未だ自己とは自覚されてはいない。このことは純粹経験が極めて不安定な経験であることを意味する。そのため、人びとはその経験に身を委ねるのではなく、その経験を分化して自己と世界を対峙させて捉えてゆく。

分化する人が多いなかで、逆に自らの意志で積極的に純粹経験に潜入しようとする人々もいる。たとえば、宗教的实践者あるいは「わざ」の熟達者がそれである。彼らは、自らの体験からであろう、実践あるいは遂行には純粹経験への潜入が不可欠であることを充分に認識している。しかし、彼らはその経験に至る直接的な手立てをもた

ない。そこで、彼らは実践の場に身を委ね、身体でその世界を把握し、純粹経験に潜入してゆく。その手立てが日々の修行であり、修業である。そして、現実に行われているそれらの厳しさは、いかに純粹経験に潜入し、またそこに身を委ね続けることが難しいか、その証でもある。

宗教的な教義による修行、あるいは「わざ」の修業は、ともに熟達化を通して純粹経験に至る手立てである。宗教的な経験を積み重ねた人、あるいは「わざ」の修業を積み重ねた人は、自らの意図で容易に純粹経験さらには無我の境地に潜入し、そこに身を委ねることができ、「わざ」の修業の目的は、一義的には課題に固有の技能を身につけてゆくことであるが、それにとどまるものではない。それはまた純粹経験の世界に潜入する手立てでもある。我が国の伝統では、修行の目的はむしろ後者に重点が置かれてきたともいえる。そして、純粹経験に至る手立てが、同時に自己を生成的に拡大する手立てである。それは自己を中心にして捉えた世界を超越することでもある。

純粹経験を生かすためには、われわれはその世界に潜入し、自己と世界とが合一している状態を直接に感知、感得してゆかなければならない。それだけでなく、それを身体あるいは言語その外あらゆる手立てを駆使して表出してゆくことが求められる。表出しないかぎり、純粹経験は経験とはならない。いま、純粹経験の世界に潜入していると、それを表出する媒体、さらには枠組みがおのずと立ち現れてくることがある。それがどのようなものかまえてもって知ることはできないが、立ち現れてくることは確かである。それは自律的な働きとしか言いようのないものであり、その働きは暗黙知と深くかかわっている。現に、暗黙知は知識の本質的な部分を占めるだけでなく、同時に知識の力動的な側面をも支えている。これらの暗黙知の特性を通して、われわれは言語で説明しうることよりもはるかに多くのことを知りうる。しかし、暗黙知の働きは焦点的に捉えられるものではない。それは明示化しえないものであり、個人的な知識にとどまらざるをえない。それらはわれわれの行動のうちに、ただ副次的にのみ現れ

る。これが自律的な働きというこの意味であろう。

暗黙知の仕組みは、たとえば潜在知覚の過程に見られる。多数の無意味綴りを被験者に提示し、その内のある特定の綴りを示した後で電気ショックを与えると、ほどなく特定の綴りに対して被験者はショックを予想するようになる。しかし、その関係を明確に答えることはできない。暗黙知の仕組みは、特定の綴りを諸要因の細目（近接項目）、電気ショック（遠隔項目）、そしてこの二つを結びつけ、統合された全体を把握する個人からなる。実際には、これらは一体化して働いている。まず、個人は諸要因については知っているが、これは全体に注意を向けるためにはそれらを感知しないわけにはゆかないからである。次に、暗黙知が働くためには、個人は諸要因を全体の現れのなかに感知していることが必要である。そして最後に、諸要因は個人の関与を介して、統合された全体によって意味づけられる。

われわれは諸細目の集まりから統合された全体を把握してゆくが、その把握の過程もまた明示化しえない暗黙の力動的な知識による。暗黙知が力動的システムのサブクラス（諸細目）を構成し、それらが自律的に働くことで統合された全体が立ち現れてくる。この自律的過程が「創発」と呼ばれるものであろう。ポラニー（一九六六）のいう創発（emergence）とは、飛躍し新しいシステムの出現をもたらす過程である。これらは二つあるいはそれ以上のシステムが、一つのそれに統合される時に生じるものであり、われわれはまもなく何が起こるか、まったく予想することはできない。より高いレベルの組織原理は、そのレベルの諸細目のそれぞれを支配する法則によつては表現できないからである。上位のレベルは下位のレベルでは見られない過程、つまり創発と呼ばれる過程によつてのみ生み出されてゆく（第13章参照）。

創発を自らの意志で体験することはできない。われわれはそれがおのずと立ち現れるのをまつのみである。その

ためには、未だ自己の自覚もない純粹経験に身を委ねていなければならない。いま、純粹経験あるいは無我の境地に身を委ねていると、その世界は限りなき拡がりをもつ。そこでは主客は未分であり、また心と身体の乖離もない。そのため個人的経験はいかようにも展開してゆく。たとえば純粹経験の真つ直中では、われわれは自己と世界、あるいは心と身体といった二元対立を克服し、自己と宇宙の同一性を直接体験することもできる。

現実には、純粹経験にとどまり続けることは難しく、われわれは再び世界を、身体を自己に対峙するものとして捉える。しかし、その世界はもはや純粹経験を經驗する以前のそれとは質的に違つたものである。それは、われわれが新たな形で世界を切り取り、現前させたものであるという意味で、新たな経験である。

## II 不二体

### 1 何故に、いま、不二体か

純粹経験は自他分離以前の経験であり、あるいは心と身体のあいだに一切の乖離がない状態、世界での経験である。それだけでなく、認知と行為が不可分である状態での体験もまた純粹経験のそれに近いものである。たとえば、歩くという行為に伴って生体の捉える対象は連続的に変形する。われわれはそのような対象の流動的な情報をピックアップしつつ、同時に自分がいまどこにいて、どのように移動しているかをも自覚してゆく。その際の行為と認知は分かちがたいものとしてあり、そこでの体験は純粹経験に近いものであると思われる。

このことは、たとえば視覚的体感覚に関する一連の実験にもみられる（リーとアーロンソン、一九七四）。いま、



床は動かないが壁が音もなく速やかに動く特殊な部屋で、被験者が目を開いて壁に向かって立っている時、その壁が前方へわずか数センチほど移動すると、その人は自分が前方へ倒れるような体感覚を覚え、その倒れるような感覚を無意識的に補償しようとして、思わず身体を後ろに動かす。その結果、乳児などは簡単に倒れる。大人でも平均台の上では転倒することがある。この場合の壁の前方への移動は、自分の身体が前方へ移動した場合の視覚的変化に相当する。被験者はそれを補償しようとして我が身を後に引くために転倒するのである。環境の見えの変化は知覚者の動きを制御するが、その動きが環境配置のオプティカルフロー（光学的流動）を変化させ、それが姿勢を制御する情報になる。

このように、認知と動きは互いに密接にかかわっている。そして、われわれはそこから立ち現れた固有の環境に棲んでいる。それは自然科学者がいうような生体と独立にそれ自体存在する世界ではない。固有の環境は生体によって解釈された意味ある世界であり、あくまでも生体の行為との関係で現前する環境である。それが生態学的ニッチである。

ニッチとは、本来教会建築の用語で彫像などを置く壁のくぼみのことである。ただ、生態学的ニッチには単なる位置や場所以上の意味がある。それは体系だった生物界のなかで個々の種が占める位置や役割のことであり（上野、一九九六a）、個々の種の行為との関連で立ち現れる環境であり、行為に関連する次元で定義される環境である（佐々木、一九九三c）。したがって、その環境に棲む行為者についてふれることなしにニッチを特定することはできない。同様に、ニッチに言及することなく行為者のすべてを特定することもできない。ニッチは間主観的外部を構成し、行為者には透明な、前言語的世界としてある。行為者は環境の意味を行為によって知覚する。その知覚は透明な世界に埋め込まれているが、われわれは知覚を通して透明な、前言語的世界を可視化することもできる。そ

れが心身の二元対立的な分化である。

個人的体験がニッチに埋め込まれているかぎり、厳密にはその体験は未だ経験として自覚されていない。それは自己分離以前のそれに近いものである。しかし、いったん体験を固有環境に意味づけ、それに対峙する自己を自覚する時、その多くは経験として可視化されてゆく。そして、可視化された経験あるいはそれに対峙する事象はそれ自体独立に存在するモノとして「ある」ことから、それを自己分離の立場で捉えて研究対象にすることも可能となる。その成果が、たとえば定立された法則であり、さらにはその適用である。

ところが、モノとして「ある」事象はかかわりのなかから立ち現れた一つの通過点でしかない。それ以前では、それは純粹経験としてあるとしか言いようのないものである。純粹経験はいかようにも分化しうる潜在的な可能性をもつが、そこでの自己は未だ自己として意識されていない。また、自己に対峙する世界も未だない。そのため、その世界を明示的に記述することはできない。それだけでなく、その経験は不安定なものであることから、人びとは潜在的な可能性を生かすのではなく、むしろそれを積極的に「ある」モノとして限定し、分化してゆこうとする。この限定と分化は純粹経験の所産であるとしても、それらが純粹経験を充分に反映しているとは限らない。

ところが、いま、純粹経験に身を委ねているかぎり、そこから自己あるいは世界がおのずと立ち現れてくることがある。それは生氣論のいう目的あるいは意志の具現化であり、純粹経験を充分に反映したものであるといつてよい。そのため、自己分離の世界から自己分離以前の世界を、たとえ完璧ではないにしてもある程度までは推測しうる。このことは生氣論の立場から認知行為を説明しうる可能性を示唆している。

従来では、機械論の強い影響もあって、自己分離以前の世界が真向から問題にされることはなかった。しかし、この世界は認知と行動の不可分性、固有環境あるいは生態学的ニッチとも密接に関連し、心理学の理論を構築する

際には無視しえないものである。いま、自己分離以前の世界を想定するのであれば、われわれは生氣論のいう目的意志、あるいはまた機械論のいう可視化された世界の双方を認知および臨床の研究に取り込むことができる。その場合、たとえ自己分離の世界を機械論から説明するとしても、その説明の根源に分離以前の世界を暗黙の前提とする。そのため自己分離以降の世界を目的あるいは意図といった概念で説明することも不可能ではない。ただその説明は、一切の自己分離以前の世界を想定しない従来の機械論のそれとは随分違ったものになるはずである。

では、自己あるいは世界を生み出す根源としての自己分離以前の世界とは、一体どのような世界であろうか。それは実体化して捉えられるようなものではなく、透明であり、深層の世界にある「何か」としか言いようのないものである。しかし、それを想定しなければ自己非分離、および自己分離の世界をも含めた認知過程を説明しえないという意味で、分離以前の世界は極めて重要なものである。ここではそれを「一者なるもの」、つまり不二体と呼ぶ。不二体はウィルバー（一九七七）のいう心（MIND）にほぼ相当する。人間は、本来心と呼ばれる非常に幅広く、それでいていかなる分離分裂も二元対立もない状態、世界ないし宇宙と一体化した一者としてある。したがって、それはどのような分化をも自由に生み出すことのできる根源的な状態である。

自己分離以前の不二体は未だ明確に意識されてはいないが、無意識にあるのではない。また、それは抑圧されたものではなく、たとえば熟達化を介して獲得され、無の場所にしずめられたものである。そして、しずめられた不二体が純粹経験を介して分化するなかで自己が、またそれに対峙する世界が立ち現れてくる。それだけでなく、自己と世界は純粹経験を介して不二体へとふたたび構成されてゆく。この意味で、純粹経験は不二体に支えられているが、同時に純粹経験を通して不二体が構成され、分化してゆく。分化と構成は絶えまない循環のうちにある。

新生児は「一者なるもの」の状態であると考えられるが、その後の発達のなかで個人と環境、さらに個人は身体

と心にそれぞれ分化してゆく。不二体はこの分化を前提にして、しかも絶えまなやかかわりのなかで獲得されたものである。おなじことは心と身体についてもいえる。心と身体は純粹經驗を介して不二体を構成し、また純粹經驗を介して不二体が分化するなかで、心あるいは身体がそれぞれに規定されてゆく。あるいはまた、認知と行動は純粹經驗を介して不二体を構成し、その分化の所産が認知であり、行動である。さらには、人は道具を組み込み、自らと不二体を構成する。その分化の所産が私であり、あるいはそれに対峙する個々の道具である。

不二体は、一方では構成されながら、他方では純粹經驗を介していかようにも分化してゆく。不二体はモノとしてそれ自体独立に「ある」わけでもない。また実体としてあるわけでもない。その存在が実証されているわけでもない。不二体は純粹經驗が前意識的世界を占めることからしても、その存在が科学的に実証されるような概念ではない。それは自他非分離の世界が分化してゆく過程を説明するための仮説的概念にすぎない。不二体は固有の場所を占有するものでもなければ、その在り処を特定しうるわけでもない。この意味で、不二体は場所なき場所であり、無の場所にあるといつてよい。

不二体は、ある意味で、インド哲学・心理学というアトマンとブラフマンの同一性としてある。また、それはユング、C. G. のいう普遍的無意識、なかでも元型に近い概念でもあろう。しかし、双方の違いは無視しえないように思われる。インドの伝統的な考えからすれば、アトマンの存在を明確に認めない彼の考えは表層的であり、批判の対象となる(サファヤ、一九七六)。それだけでなく、インド哲学は西洋のそれに比べてはるかに深く、「不二体」について思索している。たとえば、唯識思想はフロイト、S. あるいはユング、C. G. よりもはるかに深く無意識についての思索を巡らしている。唯識思想(岡野、一九九〇)からすれば、アーラヤ識には一切のものが結果の状態として蔵せられ、世界の像のすべてはアーラヤ識からの表出である。不二体はその定義からしても、た

たとえばアーラヤ識と本質的におなじ性質のものである。唯識思想こそ、暗黙の、前言語的な不二体についての直接的で、しかも極めて深遠な思索である（第4章参照）。

いま、たとえ不二体が仮説的概念であるとしても、それをなま身の認知活動の根底に据えることで、われわれは自他分離の枠組みのなかに立ち現れた可視化された知を、たとえば不二体の分化の所産とみなすことができる。すると、可視的な知と無の場所を占める不二体との関連を直観的、明証的に把握することで、逆にわれわれはその知に基づいて不二体の特性、内実を推測してゆくこともできるように思われる。自他分離以降の可視的な知を自他分離以前の不二体に関連づけることで、たとえば機械論と生氣論を不可分のものとして捉えることもできる。

これに対して、不二体といった実証しえないものを一切想定することなく、たとえばかかわりの過程あるいは自他分離以降の世界にのみ言及して、認知あるいは臨床の理論を構築してゆく立場もある。ただ、この立場に依拠するかぎり、機械論と生氣論が融合理論にまで発展してゆくことは難しい。認知研究と臨床研究の関係も、たとえば認知療法のように、前者の後者への適用あるいは応用のレベルにとどまらざるをえない。

いま、融合理論の確立をめざすかぎり、不二体の想定は不可欠である。また、それを想定する根拠はいくつかある。まず、自らのごく素朴な経験からしても、純粹経験の深層に不二体とも呼ぶべき何かがあるように思われる。たとえば、個人的無意識さらには普遍的無意識をもちだすまでもなく、意識され、明示化された世界の背景に深遠な暗黙の世界を想定することになら問題はない。現に、われわれは自らの体験を反省的に捉えた場合、どうしても捉えきれないものが残るが、にもかかわらずそれをなんらかの形で想起し、遂行に利用している。このことは、捉えられないが重要な世界があることを示している。それが不二体である。反省的に捉えられた行為だけでなく、状況に埋め込まれた透明な行為も含めて、われわれの行為がそのような不二体に支えられていると考えてよい。

不二体が無意識と相当部分重なるとしても、それはフロイト、S. がいうような自我によって抑圧されたようなものではないはずである。不二体は抑圧とは無関係に存在するものであり、むしろ自我が積極的に意識化させしやうとしているものである。現に、その多くは言語、身体を媒介にして表出されてゆくことから明らかなように、自我にとつて抑圧すべき都合の悪いものではない。たとえば、必ずしも不二体という概念を用いてはいないが、ポラニー（一九六六）のいう暗黙知はまぎれもなく不二体を前提にしたものである。あるいは、ギブソン、J. J. 自身は不二体といったものを一切想定していないが、彼のいうアフォーダンスは自他分離以前の不二体から立ち現れたものとみなしてよい。

これと関連して、たとえば状況的認知論のいう状況は不二体を想定してはじめて成り立つように思われる。状況とは、上野（一九九六b）が指摘するように、すでにあるものとして与えられたものではない。あくまでも参加者によって相互行為的に組織化されるものである。つまり、自らの行為はある状況のなかで行われるが、その行為が同時に状況を組織化するという二重の行為としてある。しかも、その状況がどのようなものであるかを理解しているのは行為者自身である。状況論のいう状況は、あくまでも行為者がかかわりの真つ直中で絶えず生成しているものであり、状況と行為者は不二体を構成しているとみなして差し支えない。不二体を想定することで、状況に埋め込まれた認知行動を動的に捉えることができる。

あるいはまた、優れた熟達者に「わざ」の行為について詳細な言語化を求めても、初心者でも知っているようなありきたりの言葉でしか語られないことも多い。それが金言（ポラニー、一九五八）である。その理由の一つは、熟達者の切り取った世界と言語によって分節された世界は必ずしも一致せず、自らの体験を余すことなく表現してゆく言葉をもたないからである。二つには、熟達者は自らの体験そのものを内省的に捉えられないからである。と

すると、熟達者をも含めてわれわれがある体験を言語化した際、表現されたものは常に体験されたそのものよりも貧しいものにならざるをえない。

熟達者は対峙した課題の特性、対処の仕方を言葉に置き換えたりはしない。彼らは課題に潜入し、まず自己と課題からなる不二体を構成し、さらにそれを分化してゆく。その分化の所産が課題の遂行である。熟達者の遂行が状況の変化に即応しうるのは、不二体が外界の反映ないしは写しとして成立したものであり、それが外界あるいは内界を見事に表しているからである。さらに言えば、不二体が外界と内界のあいだにあるからである。そして、不二体を構成し、また分化させてゆくものが生体のもつ目的であり、意図である。これらは生の躍動、生命一般の根柢とも深くかかわっていると思われる。

## 2 生の根源

不二体は無の場所であり、解剖学的な身体にその場所を特定しえない。不二体は生ける身体、見えない身体としてある。その身体はいま・ここに厳しく制約されるのではなく、厳しい制約を克服するなかで獲得されたいま一つの身体である（第9章参照）。生ける身体は時間的、空間的に特定されない拡がりを持ち、また目的あるいは意志をもつかのように働く。その身体は明示化されたものでもなければ、特殊化されたものでもない。それは、あくまでも潜在的可能性としてある。それだけでなく、生ける身体は前言語的で情動的な世界と深く結びついたものもある。しかも、その世界を他者と共有するという意味で、生ける身体は超個体的な存在でもある。これが、不二体は個体の皮膚の境界を超えて他者とのあいだにあるという意味である。

自己はこのような不二体のなかに包摂され、位置づけられている。それが場所中心的自己である（第2章参照）。

そして、この自己は絶えず自己中心的自己へと限定されてゆく。この限定が不二体の分化であり、それは世界を自己に対峙させることであり、対象化の過程を経たものである。この対象化によって、可視化された世界が自己のなかに位置づけられることから、やがてそこに自己が意識主体として立ち上がってゆく。

不二体が純粹経験を介して分化し、自己が自己中心的自己へ限定されるのは、一つには不二体の根底、つまり無の場所にある生の根源とでも呼ぶべきものに押し動かされているからであろう。少なくとも、そのような生の根源を考えないかぎり、自己の限定過程を充分には説明しえないように思われる。われわれが意識や言語を超えて、他者を含めたあらゆるものと交流しあうことができるのは、結局この働きによるものと考えてよい。

生の根源とは、たとえば不二体のなかにあつて自己を、あるいは他者を分離させ、それらを個別のものとして浮かび上がらせる自発的な、能動的な生命活動の源泉である。生の根源は、従来の心理学でいう動因、動機づけあるいは誘因、目的といったものではない。また、フロイト、S. のいう無意識から生じるリビドーでもない。それは仮説的概念にすぎない。たとえば、木村（一九八八）のいう「生命一般の根拠」は生の根源の一つの形態であろう。彼は、「この地球上には、生命一般の根拠とでもいうべきものがあつて、われわれ一人ひとりが生きているということは、われわれの存在が行為的および感覺的にこの生命一般の根拠とのつながりを維持しているということである」という（頁四）。あるいはまた、ベルクソンのいう宇宙に偏在する一切の生命活動の原動力としての「生の躍動」（ベルクソン、一九〇七）も生の根源の一形態であろう（市川、一九八三）。

このように、不二体は純粹経験を介した自発的な、能動的な生命活動の源泉に押し動かされる形で分化し、それによって自己が限定されてゆく。それが自他分離であり、あるいは主体と状況との分離である。それは主体の恣意によるものではなく、また意識的なものでもない。にもかかわらず不二体が分化してゆくのは、結局自己の主体性



はずでに他者の主体性に媒介され、自己と他者とのあいだには通底しているものがあるからである。また、意識や言語を超えて通底しているものがあるからこそ、おのずと自己あるいは他者の主観性が互いに浸透してゆくのである。とすると、明示化された主体あるいは客体とは相互に浸透した主観性の現れにすぎないことになる。いずれにしても、その主観性の背後には不二体があるという意味で、その主観性はもはや機械論者のいうそれではないことだけは確かである。

さらに、純粹経験を介した不二体の構成と分化は意識の獲得、進化ともかかわっている。また純粹経験は、たとえば原意識（エーデルマン、一九九二）とも関係していると思われる。彼によれば、原意識とは世界の事物について気がついている状態であるが、この段階では未だそれを意味あるものとして捉えているわけではない。一方、高次の意識は考える主体による自己の行為や感情を再認する状態であり、いわゆる反省意識と同義と考えてよい。もちろん、彼は原意識を意識をもたない動物のものとして捉えているが、人間にもこれに相当するものがあるはずである。われわれは意識それ自体と反省意識をあわせもつが、原意識は意識それ自体を生み出す根源として、人びとの意識の基底の部分にあるのではないかと思われる。われわれは原意識に基づいて意識それ自体に到達し、さらに意識それ自体に依拠しつつ反省意識の段階に至るのであろう。

とすると、かかわりの最も原初的な段階として原意識を想定しないかぎり、不二体の分化を充分には説明しえないように思われる。原意識を根源として、「意識」なるものは意識それ自体からさらに反省意識へと進化するが、意識それ自体は原意識を、また反省意識は意識それ自体を拒否するものではない。それらは同時的に機能するだけでなく、熟達するにつれて以前とは質的に違った形で機能してゆく。それは不二体それ自体が質的に違ったものになるからであろう。たとえば、反省意識に基づいて課題を遂行してゆくうちに、反省意識の関与が減少し、やがて

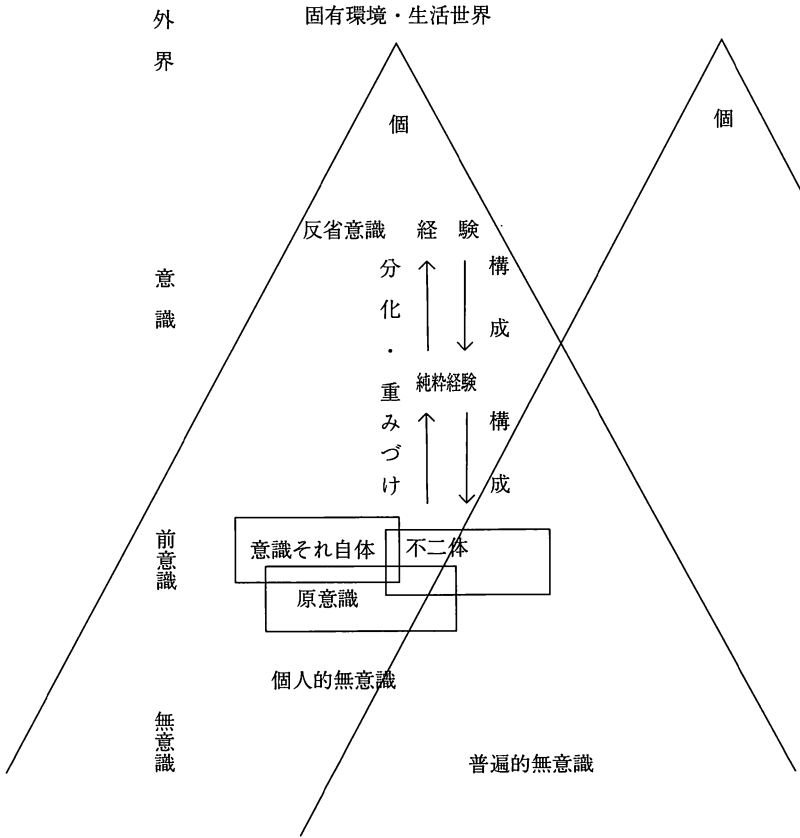


図1. 原意識, 不二体, 純粋経験と分化の関係について

意識それ自体、さらには原意識のレベルで課題に対処しうるようになる。これが熟達化による自動的処理である。

原意識、意識それ自体、反省意識、さらには不二体と純粹経験、分化の経験の関係は図1に示す通りである。

いずれにしても、熟達者だけでなく、われわれもまた不二体を構成し、あるいは分化してゆくなかで、固有の場での体験を意味づけ、自らの経験としてゆく。そのため分化は極めて重要なものとなる。さらに分化は暗黙の、前言語的な世界を明示化することであり、その明示化は関係性によって規定されている。

第4章では、分化の過程を関係性の観点から取り上げて、その背景にある世界をみてゆく。

## 第4章 関係性

### I 暗黙から明示へ

#### 1 重みづけ

不二体は重みづけられ、さらにその重みづけに基づいて分化してゆく。重みづけは不二体に濃淡をつけることであり、あるいは不二体のある部分を浮かび上げさせ、また他の部分をしずめることである。そして、その濃淡を具現化することが、すなわち分化であり、その媒体が言語あるいは身体である。いま、言語を媒体とすれば、分化の過程になんらかの形で反省意識が関与せざるをえないが、不二体の分化は本来反省意識と無関係なものである。むしろ、不二体は反省意識が関与しにくい非言語的な媒体によつて的確に分化されてゆくように思われる。それが、たとえば身体を媒体にした舞踏であり、あるいは絵画、音楽、彫刻などによる分化である。言語を媒体にしないこれらの分化は、誰にでも理解されるというものでもないが、作者の不二体を忠実に分化する媒体であり、またその表出であることは否定しえない。

まず、重みづけはかかわりの真つ直中にあり、それに反省意識が関与することは少ない。また、重みづけが生体の生き残りを保証してきたことを考えると、それは状況に埋め込まれたものであり、感情あるいはそれに近い機能の働きによるものと考えてよい。重みづけは、たとえば養老が現実感と呼ぶものと深くかかわり、それを意識の側

から捉えると感情という形で把握される（養老、一九九六）。

そもそも、重みづけは生き残りのための手立てであり、それが現実感と掛け離れたものであれば、その生体は生き残れなかつたはずである。当然、重みづけは合目的なものであり、また主体のもつ意味の世界と深く関与している。まず、現実感は一アクチュアリティーとリアリティーとに区分される（養老、一九九六）。前者は日常的に五感から入るものに対する重みづけであり、ものが実在するという現実感である。一方、後者は脳のなかで起こるある活動に対して、われわれが強く重みづけた場合の現実感である。進化を経るにつれて重みづけに占めるリアリティーの比重は増大してゆくが、そうであってもアクチュアリティーの重要性が決して減少したわけではない。リアリティーの比重が増すほどアクチュアリティーが重要になる。

アクチュアリティーあるいはリアリティーのいずれに基づいて不二体を重みづけてゆくかは、ひとえに分化をとりまく状況、さらには主体のもつ価値観から決定されてゆく。たとえば近代社会は、伝統社会に比べてはるかにリアリティーを重視しているが、それは近代という社会状況がそうさせているのであろう。

また、リアリティーのなかには宗教を含めて、さまざまな学問における真実、真理の問題が含まれることから、このリアリティーはもう一方の価値観に直接影響することによって分化を重みづけてゆく。現に、リアリティーといった現実感はある行動にかりたて、人の行動を組織し、あるいはある一定の方向へと突き動かす原動力となることも珍しくない。リアリティーはアクチュアリティーを前提にしているが、時にはアクチュアリティーをもたないにもかかわらずリアリティーを獲得することがある。それは重みづけの過程に自己意識が関与するからであり、しかもその関与が超越的に捉えられていないからである。そのため、重みづけを自己のなかに位置づける自己と、その重みづけのなかに包摂されて位置づけられる自己が整合しえず、結果としてアクチュアリティーをもたないリ

アリティイが、たとえば現実から逸脱した行動を引き起こしやすいのである。

重みづけが純粹に五感あるいは脳の働きとしてあるとしても、それに続く分化は具体的な媒体を必要とする。しかもその媒体が重みづけを促し、それがまた分化を確かなものにする。たとえば舞踊は、身体を媒体として不二体の分化を表出したものであるが、身体を媒体とするというだけで、すでに不二体はその媒体に合致するように重みづけられている。同様に、音楽は楽器を媒体として不二体の分化を表出したものであるが、この場合の表出も当然重みづけられている。いずれもリアリティイの現実感に支えられている。

ただ、媒体の如何にかかわらず、表出された世界はもちろん不二体の一側面でしかない。媒体の違いによって、表出された世界とその不二体との重なり具合は当然違ったものになる。しかも、どの媒体を用いるかは時代、場所あるいは人によって異なる。また、たとえばおなじ人であっても、通時軸上にみれば媒体は固定したものではない。媒体としての力量が高いものほどリアリティイによる重みづけが促され、一方では不二体をより深化させ、他方では見事にそれを分化してゆく。この深化と分化は本来一つのものであり、熟達化はその絶えまない繰り返しのなかで発展してゆく。さらに言えば、その分化は明示された知識に基づいて意図的に構成されたものではなく、主体の行為が状況に埋め込まれてゆくなかでおのずと生じたものである。

最後に、深化と分化の繰り返しのなかであって、興味深いのは媒体、つまり道具の作製である。たとえば不二体を重みづけ、分化してゆく過程を反省的に捉えるなかで、その過程の一部をある媒体に置き換え、外化したものが、すなわち道具である。道具はその発生の経緯からして不二体の外側にそれ自体として独立にあることを余儀なくされているが、道具は確実に不二体に組み込まれ、それを再構成するようになる。そのため、いずれの道具であつても、道具は状況に埋め込まれることによって不二体を重みつけてゆく。しかも、その重みづけはかつて道具として

外化された過程を直接的にたどることであり、そのたどりのある側面が発達であり、あるいは熟達化である。そこでは、道具を組み入れた不二体が構成されるに伴って、主体あるいは状況は以前とは違ったものになってゆく。それは重みづけそのものが質的に違ったものになるからである。

## 2 媒体——言語と身体

われわれは不二体を分化することで世界を秩序だて、またそれを自己のなかに位置づけてゆく。その分化の媒体の一つが言語である。非言語的な媒体もまた不二体の一つの秩序を与えるが、その秩序が誰にでも理解されるとは限らない。媒体としての言語がメタ道具として機能することから、非言語的媒体による秩序も、最終的には言語を介して自己のなかに位置づけられてゆくことになる。

いま、言語を媒体にして不二体を分化するとしても、不二体が直接言語のもつ秩序と結びつくわけではない。言語と不二体とのあいだには前言語的世界があり、そこで不二体が重みづけられ、さらには分化されてゆく。前言語的世界の存在は、もしそれがなければ言語が成り立たないほど重要なものである。

前言語的世界は未だ視覚的あるいは聴覚的といった個別感覚に分離しているわけではない。それは本来共通感覚的なものである（中村、一九七九）。いま、不二体が前言語的世界で重みづけられ、それが言語を介して分化してゆくとする、言葉は単に事物もしくは概念をゆびさし、これを代行あるいは再現する単なる道具ではない。言葉はそれ以上のものである。まず、言葉に伴う音声的、聴覚的体験が視覚的表象あるいは触覚的表象と結びつくこと、つまり異なる感覚を結びつける前言語的世界での作業があつてはじめて言葉がでてゆく。ましてや内言となる、その意味するところは外言に比べてはるかに前言語的世界に近いはずである。そのため、明示化された世界の

意味に関しては、われわれは内言よりも外言においていつそうその言葉の意味を超えて捉えてゆかなければならぬ。

ところで、不二体の大部分は透明であり、普通言葉に置き換えられるようなものではない。しかし、いったんそれを重みづけ、分化することで言葉に置き換えると、透明である不二体はたとえ一部分であるとしても可視化される。そのことよって、われわれは言葉が生み出した現象的な世界を客観的実体として捉えてゆくが、この客観的実体が前言語的世界、さらには不二体と掛け離れたものである可能性は否定しえない。このことは不二体の分化以前の経験、なかでも純粹経験とそれを表現する言葉の乖離から生じたものである。それは、結局言葉で純粹経験を語りつくすことができないからである。

現に、言語を媒体とした分化によつて、もはや純粹経験それ自体のもつ生き生きとした流れは閉ざされてゆく。それは、経験の一部を明示したにすぎない言葉を使うことによつて、逆にその言葉があたかも体験のすべてであるかのように捉えるからである。そのため、言語を媒体にした分化は常に純粹経験よりも貧しいものにならざるをえない。しかし、経験は言語化されてはじめて分節化され、意識に定着してゆく可能性をもつこともまた事実である。この特性をもつからこそ、たとえ限られた範囲内であるにしても、われわれは現象的世界を客観的実体として捉えることができる。

いま、言語による分化が経験を貧しくするとしても、言葉が経験を顕在化させる効果をもつことは否定しえない。言葉は、一方では不二体を可視化すると同時に、他方では非可視的な領域を非可視的なものとして明確に位置づけてゆく。言語を介して不二体のある部分が浮かび上がったことで、逆に言語化しえない他の部分の特性がいつそう明瞭になることも少なくない。それだけでなく、われわれは言語化しえない部分の意味を暗黙のうちに知ることが



できる。ポラニー、M<sup>1</sup> は言葉に置き換えることのできない知識を暗黙知と呼ぶ。現に、われわれは偉大な暗黙的な力によって、語る事ができるより多くのことを知ることができる（ポラニー、一九六六）。しかも、この暗黙知は前言語的世界のなかで重要な部分を占めているはずである。

いま、言語を介して不二体を分化してゆくとしても、その分化は前言語的世界での重みづけを前提にしたものであり、そこでは身体が深く関与するように思われる。重みづけが本来感情に近い働きであるとすれば、言語より身体の方がはるかに不二体の分化に影響を及ぼすはずである。その身体は生理学的身体ではなく、獲得された生ける身体であり、見えない身体であろう。それは具体的な場所を占めないという意味で無の場所にある。その身体は心と身体といった二元対立以前のそれであり、またその対立を克服したいま一つの身体である（第9章参照）。二元対立以前の、あるいはその対立を克服した生ける身体は他者と融合しうる身体であり、他者の身体と不二体を構成している。

たとえば、子どもは外界の姿や動きに自らの身体を同調させながら、その動きを正確に捉えてゆく。それはエントレインメントによるものであり、新生児あるいは幼児に見られる極めて生得的な模倣の一つである（第2章、第9章参照）。エントレインメントは自らの身体が他者の身体と不二体を構成し、それが模倣という形を介して分化していることの証である。しかも、その分化あるいは構成には一切の言語が関与しないという意味で身体的である。このことはなにも子どもに限られたことではない。大人のわれわれも他者の身体の動きを自らの身体で模倣し、それをなぞることで、その変化を直接身体で受け入れてゆくことがある。他者の動きと自己の動きが同調しているという事実は数多く報告されている。その同調は他者の動きを意識的に捉えて自らの身体を同調させているのではない。互いに場を共有するなかで、無意識的に身体が呼応することによって同調してゆく。これが感覚Ⅱ運動的感

応による同調である（市川、一九七五）。やがて身体の捉えた世界に基づきながら、その身体に同調して言葉が獲得され、表出される。

感応的同調は、幼児にみられるように、初歩的には他者の行動をほとんどそのままなぞるところまでゆくが、やがて素描的身振りや表現による感応、さらには外に現れない筋肉的次元での下描きに縮約される。もつとすすんだ段階では、単なるイメージあるいは概念によって可能的行動を先取りし、下書きする観念的感応へと内面化されてゆく。このような感応的同調は、相手の行動に対して感覚⇨運動的に同一化する同型的同調と、応答的同調ともいふべき相互模擬の行動の二つに分けられる。これら二つの型の模擬行動は、一見正反対の行動のように見えるが、実際はその場の生理⇨心理的状况に同一化する二つの仕方にすぎない。

これらの同調は身体的であり、前意識的であり、前言語的世界の働きによるものである。また、コンドン、W. S. は、話し手の身体各部の微細な動きが音声と完全に同期している現象を「自己シンクロニー」と名づけ、さらに聞き手の身体の動きと話し手の動きとが見事に同期していることを明らかにし、これを「相互シンクロニー」と命名している（コンドン、一九七六）。その同期は、話し手と聞き手とのあいだで時系列的に交互に生じるものではなく、二人の身体がその変化をわかちあい、動きを共起させる同時的、空間的な現象である。

丸野（一九九三）は、身体が動き、感じている深遠な世界が一次的であり、意識の上で生成される相手の言葉の意味の理解はその一部が表面化、対象化されたものであり、それを二次的なものとして、身体が感じている世界と言葉の世界とを区別している。この区分からすれば、身体が感じている世界が即前言語のそれというわけではない。身体が感じるとる世界は不二体にいっそう近いそれであろう。そして、その身体が感じている世界は重みづけられ、分化されて、やがて言葉に置き換えられてゆく。ただ、その段階で常に貧しいものになってゆくことは免れえない

が、全体構造へコミットすることを通してそれは確実に主体の経験となる。

### 3 不二体を感じ得る

まず、不二体は身体レベルで重みづけられ、行動あるいは行為を介して分化される。さらに、それらの行為は言葉で切り取られ、分節化される。分化のレベルが行為から言葉へと移行するにつれて、重みづけ、さらには分化はいっそう明瞭になってゆく。しかも言葉を分節の単位とした場合、言葉が常住であることから、われわれは重みづけられ、分化されたものがそれ自体独立にあるかのようにみなす。ここに、自己分離を前提にしたものの見方が成立し、われわれは自己に対峙して対象それ自体が存在すると考える。しかし、分析的な事象を言葉で明示さえすれば、そこから全体が立ち現れてくるわけではない。分析にはもう一方の統合が必要である。

たとえば、法則の定立は分析された事象を前提にした統合の一形態でもある。われわれは法則を適用することで個々の分析的な事実を体系的に説明することができる。自然科学がこの立場に依拠して発展してきたことはいまでもない。心理学もまたそれを追求してきたのである。ただ分析的な手法を採用するかぎり、あるいはまた定立された法則を事象に適用するかぎり、そこから立ち現れる人間像は極めて要素的であり、機械論的にならざるをえない。それは、結局個々の分析的な事実の深層にある前言語的世界、さらには不二体を想定しないからである。だいいち、客観主義に立つかぎり不二体を想定する必要はない。むしろ、理論の構築の際にはそれらを積極的に排除さえしているといってもよい。そのため生氣論が介入する余地はまったくない。

いま、不二体を想定せずに、分析的に捉えた世界を言語によって可視化しただけでは、われわれは必ずしもその世界を経験したことにはならない。可視化された世界は再び豊かな前言語的世界に、つまり不二体に差し戻されな

ければならない。差し戻すことよって、われわれは可視化される際に捨象された部分をも含めて自らの経験に組み入れることができる。そして、不二体と可視化された世界をつなぐ重要な媒体の一つが身体であろう。そのため、たとえ言語を媒体として可視化した場合でも、それをいったん身体にまで下ろし、身体レベルでそれを捉えてゆくことが求められる。身体で捉えてはじめて体験が経験として定着する。身体こそが不二体と可視化された世界をつなぐ直接的な媒体である。

不二体を重みづけ、言語を媒体にして分化すると、自他分離の世界はただちに可視化される。当然、どの部分が重みづけられたかも明白である。また、手続きさえ踏まえれば、不二体の相当部分を言語で記述することさえ不可能ではない。しかし、ものごとのすべてを言語化し、それに依って説明しようとする姿勢こそ問題とすべきであろう。だいいち、重みづけられているとしても、なかには言語化しえないものも多くあるはずである。それをなんらかの形で言語化さえすればよいというものでもない。

言語化しえない部分があることを前提にして、しかも言語化しえない世界をそのままにして理解する、たとえば予感し、直観する方法もある。むしろ明示化し、言語化しえない部分をそのままに放置し、それに潜入することで、かえってその世界のもつ意味を理解することもできる。それは不二体、さらにはそこから立ち現れた世界を身体で感じとることであり、また必要ならそれを身体で表出してゆくことである。それは言葉で説明することではなく、身体で分かることである。この積み重ねが不二体をさらに深化させてゆく。

東洋には、一貫して言葉への根強い不信がある。それは言語の限界を充分に認識しているからであろう。事実、言葉以前の世界に身を委ねることで、たとえば修行、修業を通して、東洋の人びとは深遠な世界を直接身体で理解しうることを了解していたのであろう。あるいはまた、たとえ深層の世界を明確に言語化しえないにしても、それ

から多大の影響を受けていることを知っていたのであろう。それだけでなく、逆に言語化することによって前言語的世界を推測し、その内実を把握しうることもある。いずれにしても、われわれはその多くを明示しえない形で感得しているに違いない。感得しながらも、その部分を明示化しえないままに放置しておく、不二体はおのずと分化し、あるいは再構成されてゆくのであろう。これもまた自己組織化の一つの現れであらう。

## II 自己言及活動

### 1 認識と生命

不二体が分化してゆくなかで自己が、世界が発現してゆく。それは必ずしも外なる力によるものではなく、むしろ自律的な働きによるものであろう。その働きの深層に、たとえば「生命一般の根拠」あるいは「生の躍動」といった生の根源（第3章参照）を想定しないかぎり、自律的な働きを説明しえないように思われる。われわれはその働きを通して立ち現れた世界を意識し、あるいは概念で切り取ってゆく。その所産が、たとえば知識と呼ばれているものである。ところが、この知識はもはや不二体に埋め込まれていた知識そのものではない。知識が知識として働くためには、その知識はかかわりの真つ直中になければならないからである。知識は独立にそれ自体存在するものでもなければ、個々の実在といちいち対応するものでもない。しかし一方では、知識は恣意的なものでもなければ、また完全に主観的なものでもないことも事実である。われわれがいま不二体としてあるかぎり、知識もまたそこに埋め込まれ、われわれはその知識を駆使して対象の変化を自己と不可分のものとしてそのままに捉えてゆく。

そして、このことがわれわれの生き残りを保証している。

その際の知識あるいは認識活動は透明であるが、透明な認識活動だけが生命活動のすべてというわけではない。可視化された知識もまた生命活動にとって欠かすことのできないものである。しかし、その知識が知識としてその機能を発揮するためには、熟達化の過程を経て新たな不二体を構成していなければならぬ。知識が言語を媒介にして自己分離の世界の一端を担うとしても、知識それ自体は言語ないしは命題のような形式で可視化されるものではない。知識は分離以前の世界に戻され、新たな不二体に埋め込まれてはじめて知識として機能する。このような不二体の絶えまない構成と分化の繰り返しがなま身の認識活動であり、それが即生命活動でもある。構成と分化を繰り返している以上、すべての生命体は生き残るすべ、知識を有していることになる。

いま、認識を生命活動として捉えるならば、当然「生命とは何か」という重大な問いに答えなければならぬ。たとえばスチュアート（一九九二）は、生命とは自律的な力動システムのサブクラスであり、絶えず自己を産出し続けるという特定の性質を備えているという。彼によれば、自律システムは環境によって完全に決定されるものではなく、また唯我論的な性格を備えたシステムでもない。それは絶えまないかわりの真っ直中にあると云っている。そして、自律システムによる自己の産出とは、ここでいう不二体の構成と分化であり、さらにはかわりから生成された出来事を通して自己を、世界を規定してゆくことである。この規定こそ絶えまない自己の産出を特徴づけるものである。それは、一方では外界とかわるなかで自己と世界との不二体を構成し、それを重みづけながら分化してゆくことである。また他方では、その分化を自らにフィードバックしつつ自律的に、また行動とそのフィードバックに規定されつつ、自己を自己としてゆくことである。やがてこの重みづけ、あるいは分化の傾向は、たとえば道具あるいは言語を媒体として明示化するなかで確実にシステム化されてゆく。

生命が自律的に自己を産出し続けるシステムでありうるのは、生命体が開かれた系にあり、しかも不二体としてあるからである。そして、このシステムは心身のあり方にも深くかかわっている。たとえば、心と身体は概念的には区別されるが、存在論的にはその区別は必ずしも明確なものではない。少なくとも生命といった視点からすれば、この区別は不必要でさえあるように思われる。

そもそも、心とか身体とかは本質的なものでもなければ、固定したものでもない。それは「ある」ものではなく「なる」ものである。いま、「なる」視点に立つかぎり、心身のあり方はいかようにも展開する。そのため心とか身体、あるいはそれらの関係を固定したものとして捉える必要はない。心身の関係を本質的な、根源的なものとみなすのではなく、あるいは二元対立に立つのでもなく、一つの通過点あるいは到達点とみなすべきであろう。

その通過点あるいは到達点はかかわりの真つ直中にあり、それらは必ずしも「ある」モノではない。あえて言えば、それらは「なる」コトとしてある。かかわりのなかにあって、一つの通過点、到達点をコトとして捉えることが認識活動であり、同時に生命活動でもある。それは自律的な力動システムのサブクラスの現れとしてある。したがって、その到達点がかつて描かれた到達すべき状態、目標であるとは限らない。その到達点は目標としてそれ自体あったものではなく、結果として到達点になったにすぎない。

確かに、人びとの行動を説明する際、到達点を目標として設定することは不可能ではない。人びとの行動を客観的に観察すれば、ある目標が厳然としてそれ自体存在し、それに牽かれるような形でかかわりが展開しているようにも思われる。また、われわれは目標と行為の関係を論理的に説明することもできるが、それは不二体の分化の過程を内から捉えたものではない。むしろ人びとの行動を外から、特に行為の終了した後から跡づけて論理的に説明したものにすぎない。しかし、この理論は認識、さらには生命活動を説明したことにはならない。

いま、通過点あるいは到達点を不二体の分化の所産と考えるならば、目標それ自体もまた不二体に埋め込まれているはずである。とすると、目標それ自体が独立にあるわけではない。不二体が主体と世界に分離した状態で、しかも行為との関連ではじめて目標が目標として立ち現れる。それがかわりのなかで立ち現れるそのつどの到達点である。われわれは目標に牽かれていくわけでもなければ、また目標へ押し動かされているわけでもない。不二体そのものが自律的なシステムとして働いていることによって、われわれは未知の到達点を目標として重みづけ、それを直観的に感じとるのみである。直観的に捉えられるからこそ目標は透明であって、しかも目標として機能してゆく。透明な目標が目標として機能してゆく過程こそ認識活動、さらには生命活動と呼ぶに値する。

## 2 いま・ここの拡がり

不二体が分化するなかで多様な世界が、またそれに対峙する多様な自己が立ち現れる。それは不二体が動的な関係のなかで構成され、また分化してゆくからである。不二体が歴史的、文化的な軸上に埋め込まれていることが多様な展開をもたらす。しかし、われわれは必ずしもものごとを動的な関係として捉えているわけではない。また、自然科学の発展のなかで、あるいは客観主義的なものの方が普遍するなかで、われわれは歴史的、文化的な軸上での多様性を排除し、逆に無時間的な普遍性を追求している。それだけでなく、近代社会では関係そのものを成り立たせる固有の場、具体的には実践共同体が必ずしも充分でないこともあり、ますます多様性は立ち現れてこない。いま、自然科学の発展を歴史的に省みれば、それは古代ギリシャにまでゆきつくようである。『混沌から秩序へ』の著者によれば、西欧の人びとは古代ギリシャ以来、自然の複雑さはみせかけだけのものであり、本質は単純であるという信念にとりつかれていたらしい（プリゴジンとスタンジュール、一九八四）。話は少し逸れるが、か



つて和辻哲郎は「ヨーロッパには雑草がない」といったが（和辻、一九三五）、ヨーロッパの自然にはこのようなものの見方をさせる何かがあるのであろう。

彼らの末裔たちははやがて自然科学を發展させ、法則を定立してゆくが、法則には簡潔であることが求められる。それがパルシモニーの原理である。これは、ものごとの本質を単純かつ簡潔なものとみなす西欧の人びとの自然の見方の現れであろう。ものごとの本質を単純とみなすからこそ、そこに法則の定立といった考えが生まれる。すると、極めて普遍性の高い自然科学の法則といえども、しよせん西欧という固有の場のものの見方、価値観の反映にすぎない面もありうる。これは、複雑な自然をそのまま捉えようとする東洋の人びとの心性とは随分違ったものである。

近代の自然科学は客観主義および因果連関の枠組みから成り立っている。それを特徴づける論理的な一義性は、一つの原因に対する一つの結果という単純な因果関係を説くのに適している。これが主観と客観、主体と対象との分離、断絶を前提とする客観主義と結びつき、ともに普遍性を支えている。彼らは事物の多義的な曖昧さを排除して普遍性を追求してゆくなかで、やがて事物の存在が主観によって少しも影響されないと考えたのであろう。しかし、その際の客観や対象とは単に「ある」ものでしかない。そこにはもはや物事の多様な展開は保証されてはいない。客観主義あるいは因果連関的なものの見方がゆきわたるにつれて、固有の場に依拠した多様性は確実に減少していったのである。

一方、伝統的なヒンドウーの社会もまた因果連関の枠組みに依拠して成り立っている。それがカルマ（業）の理論と深く結びついた輪廻転生の思想である。アートマンと呼ばれる不滅の靈魂、さらにはその輪廻を信じるかぎり、多様性と統合は未来永劫続くことになる。ヒンドウー社会では、いままお多様性はカーストの名のもとで保証され

ているが、その多様性は極めて受動的なものであり、社会の枠組みとして与えられたものでしかない。

近代の自然科学的なもの見方とカルマのそれとは、その成立の経緯からして随分違ったものである。しかし、いずれも因果連関の枠組みから、ものごとを原因とそれに対する結果として捉えている。それらは過去の原因の結果として現在を捉え、また現在を原因として未来を想定している点で類似している。

まず、近代社会を貫く思想は多様性を積極的に排除することで成り立っている。たとえば自然科学は法則を定立し、またそれを適用することで、普遍性の原理をあらゆる分野で追求してゆく。その結果、固有の場である事物のコスモスのあり方を示すコスモロジーという原理を積極的に排除している。コスモロジーとは、われわれをとりまく、存在するものとして想定される事物全体についての言説であり、そのなかのわれわれの位置を指し示す言葉である。それは自己と世界の関係についての言説であり、本来は多様なものであるはずである。

また、多様性をカースト制度で保証するヒンドゥーの社会も、結果として多様性を排除している。なぜなら、多様性がかかわりのなかで立ち現れるものであり、制度に保証されたものではないからである。多様性あるいはコスモロジーのいずれにしても、それらは本来開かれた系を前提にしており、動的なかわりのなかで立ち現れるものである。開かれた系のもとで多様性が保証されてはじめてコスモロジーもまた保証される。この意味で、多様性あるいはコスモロジーはあくまでもいま・この拡がりのなかに析出されるものとしてある。

コスモロジーの原理を排除することで、近代社会あるいはヒンドゥー社会のいずれにしても、人びとは因果連関的な枠組みに縛られ、そのなかで自己を見出してゆく。前者では「普遍性」の名のもとに定立された法則に即して自己を見出し、後者では「カルマ」による諦観のなかに自己を見出してゆく。いま、固有のコスモロジーの原理を取り戻すためには客観主義、さらには因果連関の枠組みを超越してゆかなければならないように思われる。このた

めには、まずわれわれは自らの依って立つ固有の場で立ち現れる自己を、世界を受け入れる能動的主体とならなければならぬ。その手立ての一つがいま・この拡がりのなかに世界を、自己を見出すことであろう。

ところが、近代社会の重視する普遍性のもとでは、固有の社会あるいは文化のいま・ここが前面に押し出されることはないように思われる。それは、いま・ここが過去と未来のあいだにある現在として捉えられたにすぎず、瞬間、瞬間の点の如きいま・ここであって、一切の拡がりをもちえないからである。カルマの理論にしても同様である。いずれも過去の延長上に現在があり、現在の延長上に未来があることになる。過去、現在そして未来という時間軸上で自己を、世界を捉えるかぎり、因果連関の枠組みを克服することは、正直言って難しい。インド哲学・心理学という解脱とは、実はこの因果の枠組みを克服しようとしたものである。

いま、時間が過去、現在そして未来へと進むのであれば、過去と現在を、現在と未来をそれぞれ因果連関的に捉え、原因である現在を操作、制御することで望ましい未来を手にすることができるとは。しかし、われわれはいま・ここに生を受け、その拡がりのなかで自己を、そして世界を見出しているのである。このことは過去あるいは未来の事象にもあてはまる。

そもそも、いま・ここは過去と未来のあいだにあるのではない。いま・ここは拡がりそのものが過去を、あるいは未来を析出してゆくのである。その析出が生命の営みであり、さらには自己の表出である。生命あるいは自己は環境によって規定されるのではなく、また唯我論的な性格を備えたものでもない。状況に埋め込まれているからこそ、世界は主体との交渉によってはじめて意味づけられる。とすると、行為主体から独立した世界の存在は決して認められるものではない。現に、世界の意味としての状況は、世界と主体との社会的交渉によって生成され、更新されている。同時に、その状況はそれらの社会的交渉の不可欠な文脈として機能する。しかも、この状況は歴史的

あるいは空間的に構造化された具体的かつ実体的な共同体としてあり、不二体としてある。そして、不二体の構成と分化の繰り返しこそ生命の営みと呼ぶに値するものであろう。

### 3 空と唯識

不二体の構成と分化からなる生命の営みは開かれた系にある。その営みは自己組織的な動的な関係のなかに立ち現れてゆくものであり、それ自体独立にあるものではない。われわれはなんらかの関係においてのみ存在し、またその関係のなかで自己を具現化してゆく。自己が、世界がそれ自体あるのではなく、いかなる事物も他の事物と区別され対立せしめられることによってはじめてそのものになる。しかし、この区別・対立の関係は他の存在を前提にしなければ成立しないという意味で、他の存在への依存関係を意味する。すなわち、事物は他の存在と区別されて、そのものであるというだけです。他の存在への依存関係にある（矢島、一九八三）。このように一切の事物は依存関係にある。これが仏教のいう縁起である。縁起とは縁による生起であり、縁とは事物が成立する時に依存することを意味する。そしてこの縁起の考えは一切の事物の実在性を否定する。

紀元二世紀から三世紀にかけて活躍した南インド出身の龍樹（ナーガールジュナ）はブッダの縁起説を新しく解釈し『中論』を著している。これは縁起思想と空思想を統合したものである。彼は「縁起」という語を「縁りて生起する」という関係」と「縁りて生起したもの」との双方を意味しているものとして捉えている。つまり「Xに依ってYが生じる」という関係（R）がある」場合、龍樹は「縁起」という語によってXやYという項のみならず、Rとこの関係も理解したのである。縁起説の展開のなかで問題にされたのは実体の有無に関するものであった。縁起説からすれば、一切のものはわれわれの系と他の系との交渉から生成される出来事であり、またこの出来事において

それぞれの系が規定される。このように、一切の事物は関係においてのみ存在する。ものには実体はないが、必ずしも無いともいえない。無ということが成立するためには、それが本来有ったものでなければならぬ。そこで、ものは有でもなく無でもない、「空」であると考える。この考えはそれ自体として存在する実体、つまり自性（じしょう）を否定したものであり、空の思想として体系化されている。

たとえば、われわれはあるものを「机」として見るが、これは誰が、いつ、どのような状況においても常に「机」として見られるわけではない。なぜなら「机」という実体がないからである。わたしがその前に座って本を読んでいるならばほどそれは机となる。しかしひとたび腰掛ければ、たちまちそれは椅子になる。叩き割れば薪にもなる。寝そべれば寝台にもなる。このように「机」なるものはかわりを離れて決して机とはいえないのである。すべてのものに実体がない。これが空の思想である。

ところが、「机」なるものを「椅子」として、また「寝台」として、さらには「薪」として燃やしている場合でさえ、われわれはそれが机であることを知っていて、なおそれを椅子として、寝台として、さらには薪として見ているのである。とすると、「机」なるものに実体があることになり、空の思想と矛盾する。

しかし、机を椅子として、寝台として見ていること自体が、すでにわれわれが行っている概念的思考の所産である。それはわれわれの系がある時間的、空間的な拡がりのなかで、その事象を過去に、現在に、そして未来においてどうあるかを表象しうる能力の所産であり、それはまさに思惟の世界の所産である。ということは、われわれの行う認識が概念に強く制約を受けているがゆえに、「机」なるものの実体があるように思うだけである。梶山によれば、実体というのは要するに言葉であるという。机は無常だが、机という概念は常住なものであることから、常住な机という言葉を実際の事物に付加して、あたかも机が恒常的に存在するかのごとく考えるのである（梶山、一

九八三)。

空の思想の展開は興味深いが、この思想は世界の形成と構造に関して説得力あるものではない。そのため、それに代わる思想の出現が望まれた。その期待に応えたのが紀元四世紀に活躍した世親(ヴァスバンドウ)であり、唯識思想と呼ばれている。彼は唯識のエッセンスをわずか三十の詩句・頌(じゆ)にまとめあげた『三十頌』を著している。一般に、われわれは心あるいは認識から独立して外界が存在していると考え、はたして外界は心とは別に存在するものであろうか。われわれが見ている対象は、われわれの認識それ自身を見ている結果にすぎないのではないかと世親は考えたのである。唯識の立場をとる人びとには、物質世界および心はすべて認識という姿をとっているのであり、瞬間瞬間に滅し、そして生じている。したがってそれらは実在ではない。

仏教思想史では、唯識は空の思想の伝統を受け継ぎながらも、空の思想の行き過ぎ、たとえば「ないといつても、現にあるではないか」という実感を説明するためになされた別の表現であるといわれている。「仮りにはある。しかし、いつまでも変わることなく、他との関係なくある実体として存在しない。それがあのように見えるのは、心の働きが、そう見せているだけだという。『現にある』という実感をいちおう認めながら、それは『現実』というより、私たちがふつう、自分がおり、ひとがおり、ものがあり(略)……と考えている心意識ではなく、ふだん気がついていない心の深いところに潜む働きの枠組みが、そうしたものがあると思い込ませている、『現象させている』というのが、唯識思想である」(岡野、一九九〇 頁三七)。

唯識思想は、仏教の核ともいべき縁起—空—無我の洞察に、さらに深層心理学的、認識論的な洞察を加えたものである。世親は世界を根本物質の展開とは捉えずに、認識の展開として捉えたのである。彼は八つの認識を認め、それらは三種、つまり第八識としてのアーラヤ識、第七識としてマナ識、残りの六識として意識と眼、耳、鼻、

舌、身の五識である。アーラヤという語は蔵、場を意味する。よく知られたヒマーラヤ（ヒマ・アーラヤ）とはヒマ（雪）のアーラヤ（場、蔵）ということである。一切のものが結果の状態としてアーラヤ識に蔵せられ、また第八識が原因の状態として一切のものなかに蔵せられている。アーラヤ識は他のすべての認識のターミナルとなる認識である。一方のマナ識は、アーラヤ識を認識の対象としており「わたし（我）である、わたしのもの（我所）である」と考える（立川、一九九二 頁二二六）。マナとは「考えごとをする、思いはかる」という意味であり、われわれは意識の世界でものごとを思いはかるだけでなく、意識よりもっと深いところで思いはかるのである。

臨床認知科学の鍵概念は関係性である。それは、基本的には空の思想、唯識思想に基づいたものであり、また心理学では生氣論、融合理論、「ひと」の働き、不二体、重みづけ、さらには分化といった概念と深く関係する。このことは第Ⅰ部で言及してきた通りである。

そこで、第Ⅱ部「状況による支援」では、かかわり、関係性の観点から状況的認知論を取り上げ、臨床認知科学の具体的展開をみてゆく。