

第Ⅳ部 私というもの

自己はかわりの真つ直中でそのつど現成するが、それが一体どのようなものか、われわれはまえてもつて知ることはできない。ただ、その自己を自己として自覚するだけである。たとえば、われわれは異文化を理解するなかで自己を知り、あるいは仏師は彫り出された仏像を鏡にして自己を、自己の力量を知る。自己の表出としての異文化の理解であり、仏像であるといわれる所以である。さらに、われわれは立ち現れた世界と自覚された自己との関係を因果連関的に把握することで、自己の素朴理論を構築してゆく。また、それを自らの行為のなかで精緻化し、自己を確立してゆく。熟練のアイデンティティもその一つである。ところが、自己理論を構築し、自己を確立したとしても、人は死を避けることはできない。そこで、たとえばインドの人びとは生死を超越したより高い自己を希求したのである。

第13章 未知の構想

I 創造とは

1 即興性

われわれは出来事との出会い（体験）を意味づけ、内面化することで自らの経験とし、その経験に基づいて新たな事態に対処してゆく。経験の役立て方の一つが、経験に基づいて法則を定立し、それを新たな事態に適用するというものである。ただ、この役立て方は主観—客観関係を前提にしたものであり、あるいは精神と身体を対峙させる二元対立のそれである。これは経験と課題とのあいだに法則が介入するという意味で間接的な役立て方である。

この場合、法則は言語を媒介にして体系化されているため、人は自らの直面した事態を言語化して捉え、そこに法則を適用しなければならぬ。しかも、その適用は言語を介して行われることから、身体の間与は当然抑制される。そのため、それは言語による身体の支配、制御という形をとることが多い。

しかし、実際の場面では、精神による身体の制御はそれほど容易なことではなく、長期にわたる修行を必要とする。たとえば、精神による身体の制御の初期の段階では、身体は心の働きに抵抗する重いものとしてあるが、修行を通して身体は心の働きに抵抗するものではなくてゆく。客体としての身体は次第に主体化し、それと同時にわれわれの心は客体に相対立する主体という性格を失うからである。こうして客体としての身体が主体化されると

ともに、逆に心は客体に対峙する主体という自我意識を失ってゆく。

主体化された身体は心と身体の二元対立を克服した不二体としてある。それだけでなく、その不二体は課題をも含むものである。そのため、優れた熟達者の身体は分化を介して、課題に適切かつ迅速に対処しうる。しかも、その対処は抽象化された法則の適用によるものではなく、主体化された身体が直接課題とかかわる即興的なものである。このように、即興性は法則の適用によるものでもないが、無から生み出されるものでもない。それは熟達者の具体的な経験に裏打ちされたものであり、その多くは主体化された身体、生ける身体の働きとしてある。

いま、即興性が主観―客観関係のレベルで発揮されるのであるならば、われわれは典型的な知識を習得し、その変形あるいは組み換えによつて課題に対処してゆけばよい。ただその際にも、知識は転用可能な特性をもちあわせていなければならない。しかし、たとえもちあわせているとしても、課題のもつ歴史的意味を踏まえ、即興的に振る舞うことなど到底できないように思われる。即興性は本来言語化しえない暗黙知の働きに支えられており、主観―客観関係のレベルを超えたものであるからである。それは主観―客観関係全体を支える無の場所においてはじめて発揮されてゆく。

無の場所では、外的世界がアフォードしたものが、即人が必要としているものであろう。状況が要求するものと彼の意志、行為とのあいだに乖離はない。その行為は彼が具体的に課題とかかわるなかで可能なものとしてそのつど立ち現れたものがある。即興的行為とはこの可能なものを直接遂行することである。そのため即興性は極めて優れた熟達者にのみ許された振る舞いであり、純粹経験に基づきながらも、さらにそれが大きく発現した状態である知的直観、さらには創造的直観に支えられている。知的直観では身体の動きは受動になり、動きは自覚されずにあたかも消失するかのように見えるが、能動的な直観に導かれて身体の働きは完璧なものになってゆく。身体は直観に

導かれつつ思うままに行爲して、なおその行爲が射的を射ているのである。これこそ眞の即興性と呼ぶにふさわしい行爲である。

即興性が發揮されるためには、自己と世界、彼の意志と行爲が不二体を構成していなければならぬ。しかも、即興的行爲は不二体を明確に分化しないままに生成されたそれである。それは、一方では状況に支えられながらも、他方では暗黙知と深く関係している。これら双方のうち、いずれを重視するかで即興性の捉え方は随分違つたものになる。いま、暗黙知との関連を重視すれば、即興性は「ひと」の働きによるものであり、また状況を重視すれば、それは当然状況論と結びついたものになる。しかし、即興性はこれらを不可分のものとしてあわせもつからこそ、その特性を充分に發揮しうるのであろう。現に、それは状況に埋め込まれた想起に支えられ、遂行されてゆく。想起が個人的なものであるとしても、その想起はいま・この拈がりのなかで再構成されたものである。

即興性の多くが想起に支えられているとしても、それが新たな事態での行爲であるかぎり、創造的なものであるはずである。即興性は想起と創造行爲からなるが、双方にそれほど違いがあるわけではない。いま、想起が本来適応のためのものであることを思い起せば、想起は単に過去の痕跡から構成されるというものではなく、そのつど新たな体験としてある。それは出来事を再現することではなく、想起することによって出来事を創造する行爲である。しかも、創造する現在はいま・この拈がりとしての未来への予期をも含んでいることから、その想起には当然予期された未来も含まれる。想起を創造行爲のある側面として捉えるのは、ひとえにこのためである。

想起されたものが過去の事象であつても、想起それ自体はあくまでもいま・この働きである。しかし、想起する以前に想起すべきものが一体何かわかつていないわけではない。想起すべきものがまよつてわかつているのであれば、そもそも想起は不必要である。想起すべきものが一体何かわからないにもかかわらず、われわれはそれを想

起し、しかもそれが求めていたものであることを知るのである。われわれはそれを語ることはできないが、想起すべきものが何であるかある種の内感によって知っているのであろう。このように、想起は暗黙であったものを明示することであり、暗黙から明示の過程を経るからこそ、想起は創造行為の一翼を担いるのである。

2 創造行為

想起には、まず想起する状況があり、また想起すべき事象についてはなんらかの内感があるはずである。しかし、極めて独創的な何かを生み出す際には、われわれはそれが具現化されるまでは、それが一体どのようなものかまったく見当もつかないことも多い。にもかかわらず、われわれは独創的な何かを生み出してゆくことがある。それは閃きとしか言いようのないものであり、それには深層の世界が深くかかわっているはずである。深層の世界と創造の関係がとかく問題にされるのはこのためである。

ユング、C. G. は無意識のもつ創造的な側面に早くから注目している。いま、意識内において対立あるいは矛盾する考えや感情がある時、いずれか一方を抑圧するのではなく、自らの内に矛盾を矛盾としてとどめおくと、心のエネルギーが無意識へ流れ始める。それがユングのいう創造的退行であり、この時の自我は無心の状態に陥ってゆく。この状態は非常に不安定なものであるが、あえてなおそこに身を委ねているうちに、ふたたびエネルギーが意識の方へ還流してゆく。無意識内の内容が意識化されてゆくなかで、それに相伴って創造的なものが立ち現れてくる。

無意識と創造の関係において重要なのは無意識の内容であり、さらにはその意識化のあり方である。われわれは無意識の内容を実体として捉え、それがそのままに意識化されてゆくと考えることもできる。この場合、無意識そ

れ自体が創造的な何かをもっていたことになる。しかし、必ずしも無意識の内容がそれ自体独自に存在するわけではない。創造性にとって重要なことは、認識あるいは意識化のあり方そのものである。意識化とは、自己の内的世界とのかかわりであり、それは同時に外的な世界とのかかわりでもある。双方が分かちがたくかかわるなかで、無意識の「内容」が可能なものとして立ち現れるのである。創造は、無意識の世界と課題が不二体を構成し、それが課題の要求にそうかたちで重みづけられ、分化されてはじめて立ち現れる。

そもそも、創造行為は無意識から生じたイメージをそのまま明確にすればよいというものではない。また、無意識の内容が意識化されたとしても、それが直ちに創造行為につながるわけではない。むしろ、無意識のもつ神経症的な、衝動的な側面が前面に押し出されると、人はかえって混乱するだけである。課題の要求にあわせて無意識を意識化するためには、まず無意識のもつ神経症的な、衝動的な側面を抑制しなければならぬ。また、一方では、世界をモノとして捉える意識のもつ狭量さを取り除いてゆかなければならない。衝動的側面を抑制し、かつ狭量さをも取り除いた世界が無意識と意識の中間に位置する前意識であると考えられる。それは主観―客観関係全体を支える暗い意識に近い領域であり、場所的自己における行為的直観と密接に関係している。

前意識においては、無意識内容はある程度まで自我によって把握されるが、その内容が言語的に明確化されることは少ないように思われる。むしろ、それはイメージによって把握されてゆくことの方がはるかに多いようである。言語を媒介にするのではなく、イメージあるいはファンタジーとしてその内容を捉えてゆくからこそ、自我と関係を保ちながらも、意識化して捉えようとする自我の働きを抑制しうるのである。そこにはじめて創造行為が生まれる余地が生じてくる。そのイメージとは意識された明確な対象の姿というよりは、むしろ相互のかかわりのなかで可能なものができあがる、というある種の内感であろう。その内感、さらには内感がある程度の具体的な形をと

った予感、ともに自己と未知の可能なものから構成された不二体に、なかでも前意識の世界に深く潜入するなかでおのずと立ち現れたものである。

内感あるいは予感、たとえば創造的な活動に携わる作家がしばしば経験することである。多くの場合、それは素材との対話、あるいは素材との直接的な触れ合いのなかにおのずと立ち現れてくるものである。たとえば仏師は素材となる木を眺め、手で触れ、材質あるいは大きさを見極めるうちに、彫り出すべき仏像がおのずと見えてくるという。彼らは素材を、仏像の姿を、あるいは自らの経験をモノとして意識するのではなく、コトとして捉えることで一つの内的な世界を構築しているのであろう。

木村敏によれば、モノは外的あるいは内的事象にかかわらず、ある場所を占める。それゆえに、おなじ場所に二つのモノが同時に存在することはありえない。ある事象をモノとして捉えることは、同時に他のモノを意識から排除することにもつながるからである。一方、コトは場所を占めないことから、多くのコトが同時に存立してゆく(木村、一九八二)。優れた熟達者は自らの経験をコトとして同時に保持してゆくなかで、素材とのかかわりを前意識の状態にとどめおき、それらが自律的に体制化されるのをまっしてモノとして表出してゆく。

いくつかのコトの集まりが一つのモノとして立ち現れる過程が一体どのようなものか、われわれはそれを明確に語ることはできない。暗黙知の働きを介してそれを知るのみである。ポラニーのいう暗黙知が創造の根源にあり、内感を支えていると考えてよい(ポラニー、一九六六)。独創性は何を問題にするかによつて決まってくるが、問題はまえてもつて明示しうるものではない。それがプラトンが指摘したメノンのパラドックスである。彼は問題に対して解答を捜し求めることは不合理であるという。なぜなら、捜し求めているものを知っているとすれば、その場合問題は存在しないことになるからである。またもしそうでなければ、捜し求めているものが何かを知らないのだ

から、何かを見出すことも期待しえない（ボラニー、一九六六）。にもかかわらず、それが問題として見えるのは、未だ包括的に捉えられていない事物の集まりのあいだに、まとまりがあるのではないかというある種の内感を抱くからである。つまり、内感を得ることは諸細目の集まりを内面化することであり、またその集まりが全体としてもつ意味を理解しようというある種の手応えを感じることである。それは諸細目の集まりのなかに潜入してはじめて可能である。

そのなかにあって、ある種の全体を内感してゆくことで、暗黙知と実在性との調和がおのずと立ち現れてくることとがある。それは直観的なものであり、やがて直観に導かれるなかで想像力が喚起されてゆく。想像力の働きのなかでさらなる直観力が集約され、全体のもつ意味が明確になってくる。これらの過程を通して問題が明示化され、その問題に対する答えとして創造行為が生じる。なかでも、極めて優れた内感が創造行為に重要な意味をもつように思われる。前意識レベルで捉えたいくつもの可能性がコトとして諸細目を構成し、そのなかから一つの可能な新しいものが立ち現れる。言い換えれば、外界あるいは内界とのかかわりのなかで立ち現れる現象をコトとして捉えるなかで、つまり諸細目を内側から眺めるなかで力動システムのサブシステムを構成することで、それらのサブシステムが自律的に働くうちにおのずと全体が立ち現れてくるのであろう。この自律的な過程が、なかでも飛躍を伴う創造的な過程が創発と呼ばれているものである。

創発とは、第3章で言及したように、飛躍し新しいシステムの出現をもたらす過程であり、これらは二つあるいはそれ以上のサブ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る。われわれはまえもって何が起こるか、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説明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

程によってのみ生み出されてゆく。

たとえば、言葉を話すという例では、声の発生、単語の形成、文の作成、文体の形成、そして文学作品の創造、という五つのレベルが含まれ、これらの各レベルはそれぞれ音声学、語彙論、文法、文体論、文芸批判の法則に従っている。各レベルは、そのレベルの諸要素そのものに対して成り立つ法則と、それら諸要素により形成される包括的存在を制御する法則の二重の規制を受けている。声は語彙により単語へと、語彙は文法に従って文章へと形成されるが、しかし上位レベルの働きを、それを構成している下位レベルの諸細目を支配する法則によっては説明しえない。いかに優れた語彙論であつても、その上位レベルの法則である文法を導くことはできない。ただ、下位レベルはそれぞれすぐ上のレベルに制限を課していることは否定しえない（ポラニー、一九六六）。

創発と呼ばれる飛躍の原理を想定しないかぎり、たとえば非生命的な物理学や化学の法則から生命の出現を説明することはできない。生命の出現には、生命をもたぬ存在には決して見られないいま一つの原理が働かなければならない。生命の誕生こそ創発の最たるものであり、まったく新しい原理の出現による。おなじことは創造行為についてもいえる。いずれにしても、新しい原理が創発によるものである以上、いまこのレベルにおける原理からそれを説明することはできない。それは諸細目の集まりのなかで突然に、しかも明瞭な形、あるいはまたイメージとして立ち現れるものであるらしい。

リン・ホワイトに「あれは人間ではない、むしろ天使だ」とまでいわせたモーツァルトは、いつでもそうとは限らないが、ある場合には最初の音から最後の音まで、書くまえに全部頭のなかでパツと一拳にわかつてしまうという。しかし、それでは人にいってもわからないし、演奏もできないことから、仕方なくそれを時間の順序のなかに（つまり五線譜に）次々と音譜として並べていったのである（村上、一九八六）。結局、彼の才能は名曲を生み出す

としても、曲が生まれる過程は創発であり、言語化しうるものではないのであろう。五線譜への記入はしよせん結果の記述でしかない。

さらに、現代フランス画家の巨匠であるベルナル・ビュッフエは「アイディアが浮かんだ時、最初から完成した形でその絵が頭にあるのですか」という質問に対して、「描きたいものの完全なイメージ、絵が頭のなかにあります」と答えている（マクスウェル、一九九五）。また、それほど完璧な形が見えないにしても、全体が一つの予感として立ち現れるという作家もいる（飯田、一九九二）。このように作曲、絵画、彫刻といった多様な領域において、描きたいものの全体の姿が完璧に、あるいはその一部が予感として立ち現れるが、そのイメージあるいは予感とは個別感覚以前の共通感覚的なものであろう。それは極めて身体的なものであり、身体が素材とかかわるなかで創発によって生まれたものである。彼らはそれを五線譜上、キャンバス、あるいは素材の木の塊に具現化してゆく。

3 自己創造

名曲、名画あるいは独創的な研究にしろ、それらは作者自身の内面の表出であるが、その表出は彼の意識的、意図的なものではない。創発としか言いようのないものであり、主体のもつ価値観、テイストの表出であろう。福井謙一博士は『ノーベル賞の発想』（三浦、一九八五）のなかで、よい研究をするためには、なにもまずテーマの選択が重要であり、選択さえよければおのずと先が開けてくるが、ただその選択に至る原因は因果律では説明できないものであり、それまでの自分のあらゆる歴史の総括であるという。自己の内面の、価値観の表出はこの総括の表出でもある。また、江崎玲於奈博士は「本質的に新しい情報は自分だけが頼りです。そこに自己というものが現れます。半導体中のトンネル効果を明らかにしたいと思った時には、やはり私自身の、半導体物理学につい

での価値判断みたいなものがあつたと思います。価値判断は、人から言われてやるかぎりには、自分の考え方ではないわけです。だから、科学者にとつては未知だということが重要であつて、その次に『個』というものが現れると、私は思います。一流の科学者は自主独立の価値観というか、よいテイスト (taste) を持つことだと思います」(三浦、一九八五 頁九五―九六) という。

創造性を求めるものにとつて重要なことは、自らの「ひと」の働きを豊かに涵養することである。そのためには、まず各人が価値観あるいはテイストを身につけなければならぬ。このためには、一方ではものごとを一体化してゆく柔らかさと、他方ではそれを対象化してゆく厳しい論理的態度が要求される。それらを身につけて、彼らをはじめ創造行為を生み出しうる。それはまた、一方では諸細目の集まりから立ち現れる全体をイメージとして捉えることであり、他方ではそれを明確に言語化してゆくことでもある。それには自由とか曖昧さを一方では許容しながらも、他方では明確な問題意識をもちながら、しかもそれらを全体へと構築してゆく能力が要求される。

いずれにしても、絶えず矛盾する問題を解決してゆく姿勢が強く求められるが、それだけでは不十分である。われわれの価値観あるいはテイスト自体が自らの依拠するコスモロジーに厳しく制約されている以上、われわれは自らが依拠するコスモロジーを見直さなければならぬ。さらに言えば、自らがコスモロジーを創造する主体になることで、はじめて創造行為を生み出すような価値観、テイストを養うことができると考えるべきであろう。

コスモロジーを創造するという考えは突飛なようであるが、考えてみれば、われわれは日々コスモロジーを創造している存在といつてよい。われわれは宇宙(固有の場)の外に立つて自らをも含む宇宙的世界を記述することができる以上、コスモロジーとして描き出しているものは、「しよせん自らの住処の外にくり広げられる外的風景世界の手探り的な探索の産物でしかない。コスモロジーとは、しよせんそのような内からみた世界の鏡像的な反転

写像のようなものでしかない」(谷、一九九三 頁二四)。とすると、コスモロジーとは自己の内面を映し出した世界像でしかないことになり、一貫した視点はあくまでも自己の内にある。この意味で、コスモロジーは自己が自己自身の存在を感じる身体に埋め込まれた世界でしかない。

このように、コスモロジーの成立はコスモロジー自体の、さらに言えばそこに生きる私たち自身による自己組織化の所産である。それを自己創造(オートポイエーシス)の一つと考えてよい。昨今、局所的な場の規定性のなかで絶えず発生している「ゆらぎ」から、ある新たな秩序が成立するという考えが確実に認められつつある。生物過程もそのようなあり方を免れず、自己言及的な形で自己組織化を行う過程としての生命過程という視点が認められている。そして、この自己組織化を行う単位的な世界は相互に階層化され、かつ並列処理することで相互に関係づけられている。

ところで、自己組織化を行う単位的な、諸細目の集まりは樹状非交差図式的な関係ではなく、あくまでも網状交差図式的なそれとしてあるはずである。諸細目をハイアラキー型の二分法的なシステムに位置づけるかぎり、細目の特性あるいは細目間の関係を明瞭に記述しうる。しかしその関係は極めて限定されたものであり、そこから新たな関係が生まれる可能性は少ない。一方、網状交差図式では、諸細目の関係は重合し、相互が網状を形成してネットワーク状の形式をもつ。そのため、この図式では関係の多義性が保証されるが、この図式といえども、その関係はある単一のレベルのそれにとどまる。しかしいま、あるレベルの網状交差図式がさらに別のレベルで構成された図式と重なりあい、次元の違う網状交差図式のシステムが飛躍的、斜行的にかかわりあつて、レベルを超える多次元的なネットワークを構成してゆくことがある。それがドゥルーズがリゾームと呼んでいるものである(市川、一九八四)。リゾームでは、われわれは身体という境界を超えて情報ネットワークを構成し、環境との当座の平衡

を保つことが可能である。また、必要に応じて新たな関係を絶えず構築してゆくこともできる。リゾームでは、諸細目がレベル内あるいはレベル間を超えて絶えず関係を結ぶなかで、おのずと新しい原理が立ち現れる。それが自己組織化である。人間の脳はそのような自己組織化を進めてゆく際の最も高次の情報処理中枢としてある。

自己組織化において重要なのはコスモロジーであり、さらには自己組織化の原理である。それらは「私」とも深くかかわるものである。少なくとも社会的人間の自己組織化を考える際には、なんらかの形で「私」に言及する必要がある。その場合も、「私」を固定したものとして捉える必要はない。われわれは自己言及的な視点から社会的情報を受けつつ、ふたたび「私」の行為情報を外に出している。そのような関係の再調整の機能のなかで「私」がおのずと立ち現れてくる。その「私」は動的な関係のなかで現前するものであり、また主観―客観関係全体を支える無の場所で「私」が私となつてゆく。その際の私は、自らの価値観あるいはテイストを表出するなかでコスモロジーを創造してゆく主体としてある(野村、一九九八b)。

たとえば、個人的な体験を積み重ねるなかで自らの「わざ」を磨き、やがて自らのコスモロジーを創造してゆく優れた熟達者は、常に自己組織化してゆく存在である。そして、その創造の過程は「私」の科学と深く結びついている(第12章参照)。「私」の科学は、いうまでもなく自らの経験それ自体に普遍性を求めたものである。その普遍性は近代科学のそれではなく、自らが具体的ないま・ここで、世界(他者)に能動的に働きかけ、そして他者からの働きかけを受けながら全人格的に振る舞ってゆくなかで、おのずと立ち現れてくるものである。「私」の科学のいう普遍性は、いま・ここでのかかわりそのものに私が潜入し、諸細目の集まりのなかに全体のもつ意味を内感しているなかでおのずと生じるものである。その普遍性は暗黙のそれであり、明示しうるものではない。ただ、それは創発的に立ち現れるのみである。

未知を構想してゆく際に重要なことは主観—客観関係を越えることであり、いま・ここのかかわりのなかに潜入し、直観力さらには想像力を涵養することである。そのかわりは関係に関係それ自体がかかわるような動的な関係であることから、そこに絶えず潜入し、直観力、想像力を涵養し続けることが要求される。創造行為はその所産であろうが、問題はそのかわりに身を委ね続けることの難しさである。確かに、誰もが容易にかかわりに身を委ね、その世界に潜入することはできないが、自らの意志でそこに居続けることは至難である。創発のためには、人はその難しさを克服しなければならぬ。東洋ではこの重要性と難しさを十分に認識していたからこそ、その世界に潜入する手立てとして修行、修業の体系を確立してきたのであろう。その体系がすでに言及した行法であり、あるいは教授法からみれば伝統的な徒弟制による学びであらう。

II 日常性を突き抜ける

新しい原理あるいはコスモロジーは創造行為によるものであり、それは自己の内面の表出である。創造行為に必要なのは「ひと」の働きであり、さらには自己の確立である。そして、その手立ての一つが修行、修業であらう。修行は東洋の伝統的な哲学的知に基盤をおいたものである。東洋の哲学知は単なる理論的、知性的思考によって得られるのではなく、体得あるいは体認によつてはじめて得られるものである。それは「身体で覚え込む」ものであり、身体知としてある。修行とはこの身体知を獲得するための実践であり、それは心身のすべてを打ち込んで真の知に到達するための手立てである。それはまた、心と身体を不可分のものとして捉える東洋の身体論とも深く結

びついている。修行は、それゆえに単なる心を鍛えるものでもなければ、あるいは身体のみを鍛えるものでもない。修行とは、身体と心が乖離している状態を本来の姿とはみなさず、それを再び不二体に構成してゆく手立てである。修行は心と身体において見出される二元対立的な、両義的な関係を解消し、克服し、そこから新たな心身一如の世界を目指したものである。具体的には、身体の訓練を通して精神の訓練と人格の向上を目指すものであり、単に身体的な技を獲得すればよいというものではない。

では、何故に修行が創造行為を導くのか、ここでその論理的根拠を明らかにしておく。まず、修行は決して宗教的行為に限定されるものではない。それ以外にも、たとえば歌論、能楽論、茶道論等では稽古を修行とみなし、さらには学問、研究さえも修行とみなす伝統が東洋には根強くある。いずれも心身一如の世界を、さらには自己と世界事象との不二体を重視してのことである。人びとは、いま・ここに厳しく制約される自らの身体が外界に能動的に働きかけ、また受苦にさらされるといふ体験を積み重ねるなかで、それらの体験を意味ある経験にしてゆく。修行は個人的な体験の普遍化に結びつくものであり、法則の定立と適用といった発想とはまったく別のものである。それはあくまでも個としての「ひと」の働きを涵養するものである。

創造行為は「ひと」の働きによるものであり、それは能動的な経験の所産である。まず、「ひと」の働きを涵養するためには、なによりもまず求め続ける「心」が必要となる。ただ、その求める心としてそれ自体あるものではなく、具体的な状況にあつてはじめて湧き起こる。とすると、重要なことは意味が濃密につまった固有の場に身を委ねることである。しかし、われわれは主客分離の立場でものを見てゆくことから、双方が同時に埋め込まれた固有の場を捨象してゆく。そのため固有の場に身を委ねることは難しい。その難しさを充分に認識して、その場を積極的に保証したものが内弟子制であり、徒弟制である。あるいは宗教的な実践共同体である。そして、正統的な実践

共同体に身を委ね続けるかぎり、弟子たちは共同体という場に支援され、徐々に周辺参加から十全参加に移行してゆくことができる。その移行に、弟子自らの求める心が重要な役割を果たすことはいうまでもない。

求める心が自らの体験を意味ある経験にまで高めるのであり、われわれに世界を現前させる。それは、われわれが求める心を介して自己と世界との関係を把握し、自己を新たに見出してゆくからである。求める心は、また現実との生命的接触、生きたかかわりを保証し、さらには人と世界との根源的な通路づけをもたらす。その通路づけの一つが、たとえば共通感覚（中村、一九七九）であろう。われわれは個別感覚を超越したところで世界にかかわるが、その根源には求める心があると思われる。

われわれは求める心に依拠しつつ自らの感受性を高め、関係の変化を正確に把握してゆく。その際、急激な変化を把握することはそれほど難しくないが、日常の真つ直中であつて、しかもそこでの変化を日々見出してゆくことは正直言つて難しい。ただ、感受性にすぐれた人のみがそれを的確に把握してゆくことができる。また、それが創造行為にもつながるように思われる。たとえば、「春ハ梅梢ニ在リテ雪ヲ帯ビテ寒シ」（道元）にみられるように、彼は日常の真つ直中に変化を見出すのである。それが真実である。

真実は日常であつて、しかもその日常を突き抜けたところにある。たとえば、修行僧の一挙手一投足が修行であり、それが日常である。あるいは、芸道の稽古にしても、また職人の修業にしても、それらはすべて日常での行為そのものである。ただ、修行僧は場所あるいは時期が自律的に、他律的に制約された状況での修行であり、この意味では必ずしも日常とはいえない面もある。彼らは修行を通して日常、非日常を突き抜けようとしている。

自律的な修行では、日常のもつ意味は一段と強くなる。たとえば東山魁夷画伯は、日常のもつ重要さを自らの体験から実感していたようである。彼は、かつて若い頃ルネッサンス時代の優れた絵画に出会い、その素晴らしさに

圧倒され、画家として生きることに自信を失い、その道を断念しようとしたことがあったという。そのころ、二〇世紀前半に活躍したスイス生まれの画家であるパウル・クレーの「最微なるものから出発しなければならぬ、小さいけれども独創的な仕事を繰り返してやることによって、いつかは私の仕事の本当の基礎となるような一つの作品ができるだろう」という言葉に出会って、画伯は画家としての道を踏み出したと当時を回想している（東山他、一九八三）。小さいけれども独創的な仕事を日々繰り返すこと自体が自律的な修行である。

それだけでなく、この言葉には、何かあるものごとを真摯に求め続けた人たちの価値観、テイストさらにはコモロジューがみてとれる。考えてみれば、画家にしる研究者にしる、創造的な仕事は彼自らの内に沸き上がる求める心によるものであるが、その心は決して特殊なものではない。むしろ日々の生活の真つ直中にあるといつてよい。たとえば、「クレーは家事育児を上手にこなしたといわれている。彼は妻が家計を支えている無名の時代、そのアトリエは台所にあり、食事の支度をし、オムツを取り替え、家計簿をつけ、その合間に絵筆をにぎったのである。彼は、このような生活を一五年間続けていたのである。彼は、湯が噴きこぼれないかを気かけながら、新しい絵に思いをめぐらし、オムツを畳みながら頭に線画を描く。クレーが懸命に日常の身辺雑事に取り組むうちに、その作品は不純物が取り除かれて曇りなく、まじりけなく結晶していった。日常のなかに深く浸るほど、その絵は日常性を突き抜け、夢想に近づいていった」（朝日新聞、一九八五年二月一七日）。

クレーの創造豊かな作品は日常性を突き抜けたところに生まれたものであるが、それは日常にあつて、しかもそこに埋没しなかった彼の非凡さがもたらしたものである。日常から掛け離れた特異な世界で、特異な発想を生み出すことはそれほど難しいことではない。ただ、それが日常的な世界で意味をなすという保証はない。日常性にあつて、しかも日常性を突き抜けたところで立ち現れた独創性にわれわれは価値を見出している。日常にあつては、

ともすればわれわれは日常に埋没しがちであるが、そのような状況にあつて、しかもそれを超越してゆくことは決して容易なことではない。そのなかで絶えず未知の世界を求め続けるからこそ、創造の原点である「ひと」の働きが涵養されてゆく。クレーの偉大さがそこにあるように思われる。

おなじことは研究者についてもいえるはずである。日常的な研究レベルを最先端に保ちながら、また優れた研究成果をコトして前意識の世界にとどめおくなかで、しかもそこを突き抜けたところに独創的な世界が立ち現れるのである。そのためには他者の研究を充分に把握していることは当然であるが、それだけでは創造的な研究は望めないように思われる。他者の研究をヒントにすることがあるとしても、それは単なるヒントにすぎない。自分の発想の方が大きいといったことを繰り返さないかぎり、独創的な研究成果を期待しえない。たとえ小さくともそこに独自の発想を加え続けるなかで、創造に必要な「ひと」の働きの涵養され、そこに日常性を突き抜けた研究が生まれてくる。まさに小さいけれども独創的な仕事云々の成果といふべきであろう。

ところで、独創的な仕事をなし遂げる人たちの多くが天賦の才を備えていることはいうまでもない。ただし、彼らは柘植俊一のような反秀才であろう。反秀才論を説く柘植によれば、反秀才は鈍才を意味しない。情念が理論を上回り、回転の速さではなく強い頭脳で仕上がるのに時間を要する人という。その反秀才は途方もない独創性を発揮したりする。手間はかかるが、咲けば大輪の花をつける。ただ、効率の面では秀才に及ばないのである（朝日新聞、一九九〇年六月四日夕刊）。反秀才が育つためには、それゆえにいたずらに効率を追求しない社会が保証されなければならぬ。現実には難しく、昨今の社会では反秀才は育ちにくいのが実情であろう。ただ、「教えない」教育といわれる徒弟教育、あるいは正統的周辺参加は反秀才を育てうる可能性を有しているように思われる。

創造行為は飛躍を伴った創発によるものである。われわれはそれがいつ・どのように立ち現れるかまえもって知

ることはできない。ただ、ひたすらにその時を夢見て、日常の創作活動のなかに日々独創性を組み入れてゆく以外に手立てをもたないのである。

春ヲ探ル 宋・戴益

尽日春ヲ尋ネテ春ヲ見ズ

杖藜踏ミ破ル幾重ノ雲

帰来試ミニ梅ノ梢ヲ把ツテ看レバ

春ハ枝頭ニ在リテ已ニ十分

宋の戴益（タイエキ）作詩の「春ヲ探ル」は、道は近きであり、然るにこれを遠きに求むの意であり、真理を探究していろいろ高遠なことを研究したが、真理は案外すぐ手近なところにあるのに気づいたという意である。気づいてみれば日常卑近なところに道は存在する、と悟ることである。独創性についてもおなじことがいえるのではないかと思われる。東山画伯にしろ、あるいはパウル・クレーにしろ、独創性を身近な日常性の真つ直中に求め、しかも日常性を突き抜けていったのである。そこに彼らの非凡さがある。日常性を突き抜けるなかで、豊かな「ひと」の働きがいま・ここの拡がりのうちに析出される。このためには自己を動的な関係のなかで捉えなければならぬ。自己は対象化されたものではなく「なる」視点から感じとられるものである。その体系が自己知である。

次章では、自己知の構築過程を取り上げてゆく。

第14章 自己知

I 自己とは

1 対象化された自己

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけては、ジェームス、W. をはじめとして多くの心理学者が自己に関心を抱き、優れた研究成果をあげている。しかし、後に行動主義が盛んになり、あるいは実験といった方法論が確立するにつれて、自己に言及する心理学者は極端に少なくなっていく。このことは実験あるいは調査の流れを汲む心理学では、自己が研究対象とはなりにくいことを考えれば当然である。しかし、そのような状況のなかにあっても、臨床に携わる人たちは自らの研究あるいは治療の必要性から、なんらかの形で自己に言及せざるをえなかったようである。フロイト、S. あるいはユング、C. G. がそうである。彼らは自我、自己概念、あるいはその機能に深い思索を加え、それらを核にして自らの理論を構築している。これに対して臨床心理学あるいは人格心理学以外の分野では、自己概念が本格的に問題にされることは比較的少なかった。このことは自己概念を導入することなしには到底その理論を構築しえないと思われる認知心理学においても例外ではない。多くの認知理論は未だ自己概念を自らの理論に組み込んではいないようである。

情報処理の枠組みに依拠した認知心理学では、一方では「心をもつ機械」といったコンピュータ・アナロジーを

採用し、情報の流れを「心」として捉えながらも、実際の理論となると心さらには自己の概念を極端に排除したものである。情報処理の枠組みは知る働きを中心にして構築されているが、その働きは第三者の視点で捉えられたものでしかない。そのため、知る主体に言及しなかったのである。むしろ言及しえなかったといった方が妥当であろう。ところが、七〇年代後半から八〇年代になると、自己に対する関心は急激に高まり、認知心理学者は自らの依拠する理論に自己の概念を、さらにはその機能を積極的に取り入れている。それが、たとえば認知行動に及ぼすセルフ・スキーマ（マーカス、一九七七）である。スキーマは対象についての知識表象から構成されたものであったが、なかでもセルフ・スキーマは自らが捉えた自己の特徴に基づいて構造化されたものである。

セルフ・スキーマを取り上げることによって、認知心理学者は自己が他者をも含めた外界の情報とどのようにかわってゆくか、そのかわりの過程を直接自己に引き寄せてみてゆくことができる。さらには、処理に及ぼす自己の働き、つまりセルフ・スキーマの効果を明らかにしうる。たとえば、被験者は自己に関する情報に対しては強い感受性を示し、あるいは自己に関する情報を効率的に処理し、記憶してゆく。さらに、自己に不適合な情報に対しては抵抗する。このように、処理はセルフ・スキーマに基づいてなされるが、このスキーマの果たす役割は決してこれにとどまるものではない。われわれはこのスキーマの構造あるいは機能を説明することで、自己の内的過程を明らかにしうるように思われる。現に、セルフ・スキーマの違いを明らかにすることによって、われわれは異文化間における自己の捉え方や行動の違いを検討しうる。また発達軸上にみてゆけば、子どもたちの構築する心の理論とセルフ・スキーマとは深く関係している。

その後、自己への生態学的アプローチが盛んになり、環境の知覚と共変している生態学的自己（ナイサー、一九八八）に関心が集まっている。従来、われわれは自己受容器を介して自己の身体を知覚すると考えてきたが、これ

のみでは自己の身体を知覚しえない。自己の身体の姿勢や動きは環境の見えの変化を通して捉えられ、その際の身体感覚は環境の見え、変化に埋め込まれている。ギブソン、J. J. はこのような知覚システム間の関係を共変と呼んでいる（キブソン、一九七九）。共変とは、二つ以上の知覚システムからの情報が相伴って変化することであり、自己の知覚は環境の知覚と共変している。外受容器からの情報は自己の受容器の情報と共変することによってはじめて身体付の情報となり、生体にとっての意味を獲得する（佐々木、一九九三b）。

われわれが外界とのかかわりのなかに生きている以上、自己の根源のところに生態学的自己があるはずである。生物、なかでも人は絶えまない変化のなかで、その変化に共変する自己を基軸にして生き残ってきたからである。

ところが進化のある段階で、生体は反省意識の獲得を契機にして、従来とは違った自己を構築してゆくようになる。反省意識を介した自己の構築過程は、たとえば鏡映像認知に関する一連の研究にみられる。板倉昭二の研究によれば、鏡に映った他者の姿を他者として認める他者鏡映像認知は生後八カ月ほどで成立するが、鏡に映った自己の姿を自己として認める自己鏡映像認知の成立には一歳数カ月かかり、時期的に半年程のずれがある。自己鏡映像認知の成立には単に生態学的自己だけではなく、それ以上の自己の成立に負うていると思われる。このことは、たとえば鏡映像認知が類人猿を境界として成立する事実からもうかがわれる（板倉、一九九〇）。

われわれは、一方では生態学的自己に依拠しながらも、他方では自らの行為を反省的に捉え、あるいは表象を操作するなかで自己を確立している。したがって、その自己は外界の変化に直接共変するだけではなく、自己の内的な世界とも共変してゆくはずである。鏡映像認知が成立するためには、自己受容器からの刺激と外受容器のそれとの感覚の統合があつてはじめて可能となる。この場合の感覚の統合は、単に一つの感覚器官の刺激が他の感覚器官の刺激と関連づけられることではない。自己受容器を通して入力された感覚情報を内省的に捉え、しかもそれを視

覚的な鏡映像に統合してゆくことによって、はじめてここでいう感覚の統合が可能になる。

反省意識の介入によって、自己は必ずしも環境の知覚と共変することなく、表象の操作を繰り返すことで自らを深化させてゆくことができる。自己と無意識とのかかわりのなかに立ち現れる新たな自己は生態学的自己を超えたものであり、もはや環境の知覚と直接共変するようなものではない。さらには、この反省意識の進化のなかで、具体的には言語の獲得によって、われわれはその可能性を身体レベルでの意識から表象レベルのそれにまで拡大して捉えることができる。それは生態学的な自己をはるかに超えた内的自己が環境と動的にかかわるからである。

このように自己は、一方では外に向かうことで環境の知覚と共変し、他方では内に向かうことで自己意識に関与し、さらに主体の可能性を増大せしめる。アフォーダンスとは、結局これらのかかわりから生成される情報であり、生命体が捉える意味である。また、熟達化とは自己と外界とのかかわりのなかでこの可能性を限りなく拡げてゆく過程である。

このことは学習を社会的に捉える正統的周辺参加において一層明確になる（第12章参照）。実践共同体のなかにあつて、徒弟たちは共同作業のなかの周辺参加を通してその可能性を拡げてゆく。それは徒弟にとつての意味を見出してゆくことであり、そのことによって彼らは自己の内面に深くかかわってゆくようになる。もちろん、学習者は領域に特殊な知識を外界とのかかわりのなかで獲得してゆくが、同時に正統的周辺参加といった事態に身を委ねることで、彼らは自らの周辺から十全への参加のあり方を通して熟練のアイデンティティを確立してゆく。それは師匠、兄弟子あるいは同僚との人間関係のなかで自己を自覚することである。

2 動的な自己

そもそも自己(私)とは一体何か。自己の存在は他者を前提にしている。他者と自己は同時現成であり、決して自己あるいは他者が単独に存在するわけではない。また、自己と他者の関係のあり方も常に社会的、文化的状況のなかに埋め込まれている。そして、加齢とともにそれらの状況の捉え方も変化してゆくことから、自己は熟達あるいは発達の軸上でも捉えられなければならない。しかも、自己と他者の関係は静的なものではなく、関係に關係それ自体がかかわるような動的なものである。動的な自己は自他分離を前提とした対象化の手法では捉えられない。われわれは動的な関係の真つ直中であつて、ただ自己を自覚するだけである。

動的な関係のなかでは、自己と他者は円環的なかかわりにある。自己は他者との絶えまなやかかわりによつて変更されるが、同時に他者とのかかわりそのものをも規定してゆく。そのかかわりは個人の諸行為としてあるのではなく、あくまでも自己と他者の相互行為としてある。事実、この行為と行為を介して生成された意味としての状況は互いに不可分である。その状況に埋め込まれた動的な自己は歴史的变化という通時軸上で展開する。それは、自己が歴史的に構造化された共同行為のなかに立ち現れることを意味する。そして、共同行為を通して経験され解釈された活動としての状況が成立するからこそ、その状況にかかわるなかでさらなる活動が、あるいは自己が成立する。このように自己と活動、さらにはそれらと状況とは分かつことのできないものであり、ともにいま・この拡張りのなかに絶えず生成されている。

ただ、動的な関係にある自己は未だ自己とはいえない。その自己と他者は不二体を構成し、かかわりの真つ直中にある。しかし、必要なら動的な関係を静止させ、他者とそれに対峙する自己とに区分することもできる。この場

合、自己は他者と独立にある静的なものであり、他者は単に主体の活動に影響を及ぼす外的要因としてのみある。また、主体の内的な過程は外的な状況の影響下にあり、主体の行う活動は個人的なものであり、他者とのかわり、やりとりから生成されたものではない。それは主体（その内的過程）と他者という単なる関係でしかない。そのため相互に分離可能であり、分離されたものはそれ自体単独に記述、分析されてゆく。

いま、自己を静的なものとして捉えようと、「自己とは何か」といった問いに対する答えもおのずと決まってくる。この問いは自己を身体の内限定したものであり、また自己をいくつかの要素から構成されたものとして捉えることになる。その構成要素が、たとえば自己の特性に関する表象であるが、この種の自己といえども、その自己の内実を他者が直接取り出しうるわけではない。自らが自己を内省的に捉え、それを自らの言葉で語るしかない。もちろん、すべてを語りつくすことはできない。あくまでも自己は暗黙的なものであり、それだけ自己を研究することは難しい。

ところが、実証主義的な心理学者は必ずしもその難しさを十分に自覚していないのではないかと思われる。彼らは質問紙等を用いて、被調査者に自己の諸特性を評定させ、それを数値化することで研究を進めているが、それほどの成果をあげているわけではない。現に、自己の崩壊がもつとも顕現する精神病患者と日々かわる精神科医にとって、この種の自己研究の成果は満足させるものではなかったであろう。彼らは自らの臨床体験を思索の対象とし、さらには人間に対する哲学的あるいは精神病理学的考察を通して、新たな自己概念を打ち出している。たとえば、精神病理学者である木村敏のいう「差異としての自己」（木村、一九八一）は実証主義者のいう自己をはるかに超えたものである。

まず、自己が社会的、文化的活動とのかかわりにおいてその本質が規定される以上、自己が社会的、文化的活動

以前にそれ自身厳然として存在するわけではない。自己はかかわり、関係としてある。しかも、その関係に関しても、単純な二つのあいだの関係ではなく、自己とはそれ自身にかかわる一つの関係である。自己は関係に関係それ自身がかわっているような動的な関係としてある。木村によれば、動的な関係は差異を前提にしている。「関係に関係それ自身が関係するような関係においては、差異も差異それ自身とのあいだの差異として示されるのではなくてはならない。自己とは、それ自身と同一ならざるものとしてのみ、自己でありうる」(頁一六二)。さらに、「自己が自己自身との差異でありうるという場合、われわれはこれを二つの自己のあいだの差異としてではなく、一方ではそれ自体差異であり、差異を不断に生み出し続け、同時に差異として生み出され続けている自己、いわば対自としての持続における自己と、片方ではこの差異的自己の差異化のいとなみからそのつど析出されている自己、いわば疎外され外化された自己とのあいだの、不平等で非対称な差異として理解してゆかなければならない」(頁一六五)。

対自としての持続における自己がコト的、述語的な働きとしてのノエシスの自己であり、外化された自己がモノ的、主語的な実体としてのノエマ的自己である。木村(一九八二)のいうノエシスの自己とは、本来それだけではまだ「自己」とはいえないような、個別化以前、自己以前の根源的で無限定な自発性であり、「みずから」と「おのずから」がそこから分離、差別されて出てくる源泉としての純粹自然の純粹述語的な働きである。それは自発的能動性の無限に深い源泉として働いている。一方、ノエマ的自己はこのノエシス的な働きが特に「自己」の自覚へと向けられた時に、そのつどそこから析出してくる主語的なものとしての自己である。それはほとんどの場合、自己の身体と不可分に密着した意識の所有者、行動の主体としての「他ならざるもの」としての自己である。つまり、それは有限な身体、有限な意識によって限定された有限な個別的自己である。

3 行為の集積としての自己

われわれは自らの体験あるいは経験のある部分を知識の断片としてもっているのではない。それらは主体である私がつど生み出してゆくものである。私の行為、活動のすべてはいま・この私の表出としてある。このことは経験あるいは行為を通して自己が形成され、その表出としての行為であり、活動であることを意味する。その表出は人によってそれぞれ異なるが、ある人の行動には時間あるいは空間を超えてある種の一貫性が認められる。それは、われわれがいま・この世界を絶えず整合的なものとして捉え、あるいはそこで生じた事象をつじつまが合うように説明するなかで、絶えず自己を構築しているからである。

自己の構築は世界を整合的に捉えようとする自己言及活動の所産である。われわれはこの自己に依拠して世界を捉え、また自己を新たに自覚する。自己と他者とは不可分であり、自己の構築に他者あるいは社会の存在を無視しえない。ミード（一九三四）は、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の成立があると考え、特に自己を客体視する過程を重視している。さらに、彼は他者の立場に立つて物事を考えたり、他者の観点から自分のことを考える、つまり自己意識の働きによって、人は他者の期待や社会的ルールにあわせて行動しようになるといふ。われわれは自己を自ら眺め、他者の意図をくみとり、そのなかで自己を構築している。その構築は社会的、文化的な文脈でなされることから、当然自己は社会的なものである。そのため、個々人が自覚する自己の特性になんらかの共通特性が認められるとしても不思議ではない。

やがて、その共通特性は体系化され、あるいは精緻化されるなかで、一つの自己理論として成立してゆく。もちろん、自己理論には稚拙な理論もあれば精緻化されたものもある。また、それは通時的にみても絶えず修正され、

体系化され続けている。いずれにしても自己理論は本質的に素朴理論であり、またその多くは暗黙的な理論であり、必ずしも言語化されたものではない。そのため、われわれは語られた自己理論のなかに「語られざる部分」を感じ、それを暗黙のうちに用いている。たとえば、われわれはこの自己理論に基づいて自らの生きる世界を整合的に、しかもつじつまがあうように絶えず説明している。

われわれが他者との関係のなかで自己を捉え、またそれを自己理論として体系化してゆくのは、自己に絶えず関心をもち続け、いまある自己よりも高い自己を希求しているからである。たとえば、インドの哲学者たちはいままで自己にもまして高い自己を求めている。彼らは古来より希求する心でもって、自己とは何か、自己とはどこまでの範囲か、を絶えず問い続け、そして自らの辿った思考の過程を自らのなかで再現し、繰り返すなかで自己理論にまで高めてきたのである。事実、インド哲学の知の体系はこの絶えまない繰り返しのなかで精緻化されてきたものである。あるいはまた、自己の崩壊に苦しむがゆえに、自己の確立を強く望む人にとっては、自己理論は自己を確立してゆく際の重要な手がかりになるように思われる。

いま、自己を身体に限定された領域を超えたものとして捉えようと、自己と身体の関係も随分拡がりをもつ。たとえば、インドの人びとは絶えず「自己とは何か」といった問いを、途方もなく拡がる宇宙全体との関連で考えてきたのである。確かに自己は小さなものであり、その自己を包み込む形で宇宙があるが、その自己は宇宙にくるまれつつ、時として巨大化して宇宙と同一になることもある。同様に、自己の生きられる時間もまた宇宙の時間と本質的なものを分有する。彼らは、宇宙の活動がまさに自己の活動にほかならないと考えたのである。やがて「私が宇宙であり、宇宙が私である」と確信し、自己と宇宙とが本質的に同一であると訴え続けてきたのである。

そのなかで、彼らは多様な心の構造、あるいは自己の理論を構築してきたのである。たとえば自我 (Ahamikara) 、

アトマン (Atman)、ブラフマン (Brahman) といったものがそれである。アトマンとは本来呼吸を意味する言葉であり、転じて生氣や身体を示し、さらには人間の精髓、自我となる。最後には、それは靈魂と同一視されたものとなる。一方、宇宙の万物にもやはり根本原理があり、それがブラフマンである。ブラフマンとは万物の主宰者で万物に遍在し、特定の形、大きさ、属性を示しえないものである。また、言葉をもって表現されえず、常に否定的な形でしか表現しえないものである。

自己が身体に限定されていないと考えるなら、身体とは別に「靈魂」とでも呼びうるような真の自己が存在し、それが身体に許された時間を超えて存在し続けることも不可能ではない。輪廻転生の思想はこのことを基盤にして成立している。そもそも輪廻は苦であるが、アトマンがブラフマンと一つになる時、人びとは輪廻からの解脱を得て至福の時を迎えるという。しかし、これは人びとが到達しえた一つの境地であり、もはや論理を超えたものである。

「インド哲学は単なる知的体系ではなく、最終的には一つの目的の獲得を目指して行われた行為の集積である。今ある自分ならぬ自分になること、今いる地点とは別の地点に到達することを目指して、人びとはその目標を見つめ、それへといたる方法を模索してきたのである。インドの知的体系は、この希求する心をもって、まず今ある自己と周囲の世界についての現状を認識し、ついでどこにいたりたいかの目標を見定める思考があり、さらにそこにいたる手段について実践をともなう長い考察があったはずである」(立川、一九九二 頁三二)。

そして、現状の自己と周囲世界を認識しようとする際、あるいは目標を見定める際、自己とは何か、といった問いとともに、世界とは何か、といった問いも当然浮かび上がってくる。これらの問いに対して、古代の哲人が見出したインド哲学の知的体系は、彼にとっては自己の思考内容を再度思考の対象にしたという点で素朴な自己理論で

あつたはずである。しかし、それは極めて緻密な、精緻化された自己についての知の体系であるという意味からすれば、それは科学的ではないにしても決して素朴理論（丸野、一九九四）と呼ぶようなものではない。

このように、インド哲学が単なる知的体系ではなく、目標の獲得を目指して行われた行為の集積であるといった場合、その知的体系はまず素朴な自己理論として構築されたものであり、それが精緻化、体系化されることで優れた知の体系となつていったはずである。この意味で自己は行為の集積としてある。もちろん知が体系化された後は、人びとはこれを純粋な知の体系の一つとして、たとえば言語を媒介として獲得してゆくこともある。しかし、それがその人の真の意味での知の体系となるためには、各自の素朴な自己理論と深く結びついてゆかなければならなかつたはずである。このことを通して、彼はその知の体系を実感として捉えてゆくことができる。

II 自己理論から自己知へ

われわれは自己とは何かを問うなかで自己理論を構築してきたが、その理論の多くは素朴理論であり、暗黙の理論である。なかには精緻化された理論もあるが、それは近代の知のいう普遍性をもちあわせていない。一方、心理学者の構築する自己理論は、自己の特性を自他分離の立場から捉え、それらを抽象あるいは捨象するなかで、一つの科学理論として体系化されている。さらに、科学者は自らの依拠する理論に信頼をよせながらも、一方では絶えず理論の誤りやすさということに気づいている。科学者は絶えずその理論を対象化し、客観化する方向で、理論のもつ普遍性を追求している。

心理学者が問題にする自己の特性は対象化されたものであり、そこでは他者の自己と自己の自己とは厳密には区別されていない。たとえば、ある限定条件があるとしても、自己知覚と他者知覚は機能的に同等な過程を経るとするベム、D. J. の自己知覚の理論（ベム、一九七二）はその最たるものであろう。彼によれば、個人は自分自身の態度、情動その他の内的状態を、部分的には自分自身の外顕行動と、この行動が起こる状況の観察から推測することによって知るに至るといふ。したがって内的な手がかりが弱く、曖昧であつたり、解釈不可能であるような範囲内では、個人は機能の上では外部の観察者（その人の内的な状態を推測するためにそれらのおなじ外的手がかりに必然的に頼らなければならない観察者）とおなじ立場にある。

しかし、自己知覚と他者知覚の違いは明白である。その違いは成立過程において、あるいは情報量において顕著である。たとえば、自己理論はあくまでも「私」の自己理論であり、自らが捉えた自己についての素朴な特性が出る発点である。それは自らが諸特性を体系化、理論化したものであり、当然そこには知る自己と知られる自己が不可分のものとして含まれている。いま、自己を静的なものとして捉えて自己が自己を観察すると、それは自己の他者知的な捉え方ということになる。ベムの考えからすれば、他者知的な捉え方が自己知覚であり、それと他者知覚は同一ということになるが、他者を観察した場合との違いは明白である。その違いは、たとえば観察者と行為者の差にほぼ相当すると考えてよい。その差は両者のもつ情報量の違いであり、行為者は観察者のもたない情報を直接利用しうることから生じたものである。

自己理論はまた、その構築の経緯からして動的なものである。それは、自己が他者との関係のなかで規定されるものであり、また絶えず分化、発展してゆく特性をもつからである。したがって、われわれはそのすべてを明示化しうるわけではない。ただ、われわれは「語られること」のなかに、暗黙の「語られざる部分」を感知してゆくの

みであり、理論として完璧に可視化することはできない。そのため、動的な自己理論のすべてが暗黙の理論ということにもなる。

われわれは絶えまないかわりのなかで新たな自己を、より高次の自己を求め続けてゆく存在であり、絶えず分化、発展してゆく存在である。そのため個々人が自覚する自己の特性は、さらにはその特性から構築された自己理論は、当初は素朴な、暗黙の理論であったと考えられる。その後、それは精緻化され、体系化されてゆくなかで他者に適用され、普遍性ある理論へと構築されていったと思われる。たとえば、フロイト、S. の自我に関する理論あるいはインド哲学・心理学という自己理論はいずれもこの道筋をたどったはずである。

自己理論を大別すれば、一つは発達軸上に見られる幼児あるいは成人のそれである。他の一つは社会的、文化的な文脈に埋め込まれたそれである。実際の自己理論は、これらを縦糸および横糸として、それらが織りなす世界によって規定されてゆく。いずれも、当初は素朴な自己理論であるとしても、それは精緻化され、やがて普遍性ある自己理論へと構築されていったはずである。

しかし、その自己理論が科学理論へと発展したわけではない。自己知覚と他者知覚を同列に扱えない事実からしても、自己理論は素朴理論に終始する（野村、一九九六）。また、自己理論の構築は、その成立の契機からしても、自己が自己の観察者であるだけでなく、同時に理論の構築者でもあり、それだけ暗黙知が理論の構築に深く関与してゆく。そのため明確な因果連関の事実から理論が修正されてゆく機会も当然少なくなる。としても、自己理論のすべてが稚拙な理論であり、また暗黙の理論というわけではない。たとえばインド哲学における自己理論のように、極めて個人的な思索を経てやがて普遍的な理論にまで高められたものもある。しかもこの理論は体系化され、吟味されて外側にそれ自体としてある。

このように自己理論は、一方では素朴な、暗黙的な自己についての知から構築されてゆくが、他方ではそれ自体外にある、体系化された理論にも影響されながら構築されてゆく。しかも双方は深くかかわっている。また、重なり合う部分も相当あるはずである。そして、重なり合う部分が多いほど自己の素朴理論は精緻化され、ことあるごとに修正されゆくが、重なり合わない部分は最後まで残る。そのため自己理論は素朴理論に終始することになる。自己理論が、一方では精緻化されながらも、他方では素朴理論に終始するのは、結局自己を他者知覚とおなじレベルで捉えられないからである。いま、自己の特性が対象化の手法によって捉えられるとすると、その自己の特性がそのまま自己知覚、自己認知となり、その所産を自己知とすることも可能である。しかし、自己は動的な関係の真つ直中にあり、当然自己知もまた対象化の手立てによって捉えられるようなものではない。

そもそも、自己知とは自覚される自己の特性であり、さらにはその特性から構築された自己についての知の体系である。動的な自己は絶えまない差異化のなかにあり、自己知もまた対象化以前の自他非分離の真つ直中で捉えられなければならない。したがって、自己知は「ある」ものではなく、あくまでも「なる」視点から捉えられるものであり、常に生成され、変化するものとしてある。自己知は外から捉えられるのではなく、自らの内に感じとるものである。

そのためには、かかわりのなかにあって自らをコトとして捉えてゆかなければならない。コトとしての自己は、たとえば何かに我を忘れて対処している際に、ふと浮かび上がる自己の特性の類である。しかし、それだけでは自己知とはならない。われわれはいくつものコトを同時並列的に捉え、しかもそれらを一つのコトに統合してゆかなければならない。その統合の手立てが自己理論である。

われわれは、一方では自己の特性をコトとして捉えながらも、他方では自己理論を介して立ち現れたコトをモノ

として自覚してゆく。自己をモノとして捉えることは自己を自己限定してゆくこともあるが、このことによって、われわれは動的な自己と自己限定された自己とのあいだに、自らの内に潜在する自己知そのものを直接感知してゆくことができる。しかも、動的なかわりのなかで感知される自己知はある種の普遍性をもちあわせているはずである。そのため、われわれは比較的安定した自己知を手にすることができる。

あいだとしての自己知は語られるものではなく、直接経験によって自覚され、必要なら修正され、積み重ねられてゆく。この絶えまない繰り返しではなく、自己が豊かに涵養されてゆく。そして、その所産が広義の臨床の知である。たとえば、優れた熟達者は自らの行為を一々反省的に捉えるようなことはしない。ましてや言語化することはない。彼らは前意識、時には無意識の世界と対象世界とのかかわりから生成された可能性を、さらに言えば、それらが作り出す自己知を一挙に抽出してゆく。また、熟達者の活動は内的世界と外的世界が高次のレベルで共変し、そのなかにあつていくつものコトを統合してゆくなかで、自己知をさらに深化させてゆく。しかも、統合と深化が暗黙のままに進むことから、人びとは課題を遂行している際の自己知を一々正確に語りつくすことはできない。

熟達化がさらに進むと、素人には見えない部分が確実に見えてくるようになる。しかし、それを明示することは難しい。それはあくまでも暗黙知としてある。熟達者は暗黙知によって、対象を言語化することなく直接掴んでゆく。その能力はもはや固有の領域に限定されるものではなく、それを超えたものであり、領域一般性をもつ。この場合、たとえ遂行している課題が領域に特殊な個別のものであつても、それに対処する能力は領域を超えたものである。それは暗黙知によって直接対象とかかわり、対象の個別性を十分に踏まえてそのつど対処してゆく能力である。これは鍛えぬいた自己知の表出といつてもよい。

鍛えぬかれた自己知が対象の個別性を十分に踏まえているとすると、熟達者の構築している内的世界、あるいは

それに共変する外的世界は本質的におなじものであり、不二体を構成していることになる。その不二体は長い個人的体験を普遍的経験にまで高めるなかで獲得されたものである。もちろん、個々の個人的体験は十分に精緻化されたものばかりではない。また、見込み違いの可能性も否定しえない。いずれにしても、彼はそれに基づいてさらなるかわりを発展させたのである。そのなかで素朴な自己理論は純化され、緻密な理論となり、やがて体系化されていったのである。

この体系化された理論はあくまでも領域に特殊なものである。領域に特殊な理論の構築は、一方では科学的な知見に基づいているとしても、他方では個人的体験にも基づいている。いずれにしても、彼らは自らの体験を対象化し、そこに因果連関を見出してゆく。彼らは領域固有の場で個人的な経験を、時にはモノとして、また時にはコトとして、確実に自らの内に蓄えてゆく。それらはもはや熟達者自身と切り離すことのできないものである。そのなかで彼らは自己を確立してゆく。これが、たとえばレイブとウエンガー（一九九二）のいう熟練のアイデンティティである。このアイデンティティこそ自己知そのものであり、領域固有性を超えて普遍性に至る媒体として機能する。また、自己知は熟達者の発揮する即興性とも深くかかわっている。

自己知は生ける身体に埋め込まれ、「ひと」の働きの核になるが、それにとどまるものではない。自己知はやがて固有の場を超越して場所なき場所を占め、外界の変化に即興的に対処してゆく。それが次章で取り上げる意識に埋め込まれた身体である。

第15章 意識に埋め込まれた身体

I 輪廻転生

1 魂

心身問題への関心、なかでも身体の復権は過度の表象主義への反省によるものであり、状況論あるいは生態学的に妥当な一連の研究と深く関係している。ギブソニアンの活躍もその一つとして位置づけることもできる。しかし、彼らは必ずしも心身問題に直接言及しているわけではない。心身問題への関心は心理学固有の問題意識からではなく、むしろ心理学以外の分野から生じたものである。その一つが臓器移植との関連で避けることのできない脳死の問題である。ただ、脳死の問題は単に臓器移植に関連するだけでない。むしろ、昨今の医学の進歩がもたらした「脳死」という生と死が、日常のわれわれの生と死のあり方を、少なくともその認識を変えたのである。脳死という新しい死の基準が、逆に「生きている」とは一体何か、といった根本的な問いをわれわれに提起したのである。そして、この問いに対する回答の難しさが、逆に臓器移植の社会的認知をより一層複雑かつ困難にしているように思われる。

人は何故に死を意識の対象とし、それに思いを巡らすのであろうか。この問いに哲学者がどのように応えてきたか、私は知らない。ただ、私には「死」そのものが厳然として存在するわけではない。それはあくまでも私の

「生」の一部でしかない。一部といっても決して私の生と切り離しうるものではない。生と死は分かちがたく一体化したものであり、ともに私の生きることを構成している。私にとつての生あるいは死はコトとしてあり、決してモノとしてあるわけではない。しかも、それらのコトは私が生きるモノであるという事実埋め込まれている。

この事実に基づいて、たとえば医学者をはじめとする自然科学者は生命をモノとして対象化し、それを冷静に観察する。そして、観察した諸事実からしかるべき生命に関する法則を定立し、またそれを適用してゆく。われわれはその成果の恩恵を随分享受している。さらに、生命に関する法則は生だけでなく、死に対しても適用可能である。生の証である呼吸、心臓の鼓動が停止したという理由で、それは直ちに死の証でもあった。この場合も、身体のすべての活動が停止したわけではないが、ただ心臓の停止がやがてすべての活動を停止させるという意味からしても、それが死として受け入れられやすいものであったことは確かである。

医学の進歩は臓器移植を可能にし、臓器の供給といった観点から新しい死の基準が模索された。それが脳死である。しかし、脳死を直ちに人の死の基準として受け入れるには抵抗があり、われわれは自らの生と死の意味を考えたのである。そして生と死が、本来対象化しうるモノではなくコトとしてある、つまり自らと切り離して考えることのできないものとして認識されたのである。この認識は古くからあるが、自然科学を絶対視していたわれわれが見落としていたことは否定しえない。

本来、生と死は分かちがたいものであり、それらはともに私のいま・ここにある。いま・ここは拡がりのなかにあるといつてもよい。私の生きることそれ自体がいま・ここは拡がりのなかで、時には自己と環境、心と身体といった対立以前の状態が分離分裂し、また時にはそれらが一体化してゆく。しかも、分離分裂と一体化は常に「私とは何か」といった自己の同一性への深い探究のなかで遂行されている。しかし、脳死者が自らの生と死をいま・こ

この拡がりのなかに捉えているとは思われない。たとえ捉えていたとしても、脳死者当人の内的な世界を押し量ることはできない。いずれであつても、彼と深いかわりのある人にとっては、彼の生きていくことと自分が同時に自らの生きていくことと不可分であり、生きていくもの（死んでいるもの）として捉えることができない。それは、彼とともに生きてきたという共通の体験、あるいはその集積である記憶に基づいて不二体を構成しているからであろう。この種の体験、記憶さらにはそれらから構成される自己が死とともに完全に消滅すると考えられるからこそ、死は忌み嫌われるのであろう。自然科学者である医者、あるいは自然科学的なものの方を色濃く身につけている近代のわれわれにとっては、死はすべての終焉であり、生命誕生以前の物質に戻ってゆくだけのことであるかもしれない。しかし、必ずしもこの種のものの見方がすべてではない。たとえ肉体が減じたとしても、自己は不滅であり、新たに再生してゆくという思想もある。それが輪廻転生の思想である。

いま、自己について言及すると、靈魂とでも呼ぶべき不滅の自己を認めるか否かで、その言及の仕方は大きく違ってくる。科学的な考えを重視する人びとは靈魂の存在を仮定することなく、自己についての理論を構築している。それが科学的に体系化され、緻密に理論構成がなされているという点で高く評価されている。しかし、自己は対象化の手法には馴染まないものであり、自己に関する理論は、たとえそれが科学的な体を装っていたとしても、あくまでも素朴理論に終始する（第14章参照）。一方、不滅の靈魂を想定する理論は実証されない概念から構築されたものであり、しかもその構築は恣意的である。そのため、この理論もまた素朴理論に終始する。

これらの素朴理論からはそれぞれ異なった心身問題が展開する。たとえば、靈魂を想定する理論からすれば、肉体は借り物であり、靈魂は永遠に輪廻を繰り返すことになる。少し話は逸れるが、インドでは臓器の売買が盛んであり、政府も規制に乗り出しているが、売買の背景には貧しさがあるとしても、たとえば「肉体は借り物である」

といった思想的影響も深部にはあるように思われる。これに対して靈魂を想定しない、たとえば脳科学者の素朴理論からすれば、心は脳の働きあるいは身体の働きに過ぎないことになる。これら双方の素朴理論は互いに相容れなしいにもかかわらず、双方が身体(肉体)を単なるものとして捉えているところは極めて興味深いところである。

2 転生

ヒンドゥー教の聖典『バガヴァッド・ギーター』(神の歌三―二二)は「古くなつた着物を捨てて他の新しい着物をまとうように、靈魂(アートマン、我)は死んだ身体を去つて新しい身体を得る」という(立川、一九九二頁一八)。この世に約束された時間を過ぎて死ねば、普通その遺体は荼毘に付される。これ以外にも埋葬されることもあり、あるいは鳥葬、水葬のこともある。火葬、埋葬あるいは鳥葬のいずれにしても、そこには宗教的な深い理由がある。ヒンドゥー教徒はその遺体が火葬されることを望み、埋葬は地中の虫に食われるとして忌み嫌う。これがイスラム教徒なら事情は異なり、火葬は絶えがたいものとなる。またチベットでは、最高の権力者であるダライ・ラマ(活仏)がなくなれば、その遺体はミイラとして保存される。チベットの葬制として、火葬は高位のラマおよび貴族、鳥葬は一般の人びと、水葬は極貧者、土葬は伝染病による死者の場合とされている。鳥葬や水葬(魚葬)は風土の影響を色濃く受けたものであり、たとえば火葬は高価なものになり、埋葬も水葬では難しい(岩垂、一九八九)。また、宗教的な意義に眼を向ければ、「永続して再生してゆく魂がそれまで借りていた肉体を飢えた動物に布施する行為により、幸せな報い、すなわち来世での果報を受けることができるという原則が、疑うことのない事実として受け止められているのである」(小野田、一九九三頁六八)。この他イスラム教徒、キリスト教徒では普通埋葬されることが多いが、それも宗教的、風土的な理由に基づいているものと思われる。

さらに、宗教は人びとの日常の行為だけでなく、死後の世界への道筋も厳しく律している。たとえば、敬虔なヒンドゥー教徒は聖なる河ガンガー（ガンジス河）で沐浴し、自らの罪を淨め、死後その遺体が荼毘に付され、そしてその遺灰がガンガーに流されれば、来世でのよりよい再生がもたらされると堅く信じている。彼らにとつて火葬は再生と深くかわり、そこには日常の生活を厳しく律している輪廻転生といった考えの強い影響をみるこができる。

ヒンドゥー教のみならず、これと深い関係をもつ仏教、なかでもチベット仏教の世界では、輪廻転生の思想はいまなお脈々と生き続けている。たとえば、一九八八年一〇月、ノーベル平和賞を授与されたチベットのダライ・ラマ一四世は一三世の転生者である。彼は一九三五年五月にチベット北東部の農民の子として生まれたが、一三世の転生者として四歳で「靈童」となり、後に国王を兼ねたチベット仏教の最高位についている。

一三世が一九三三年になくなると、遺体はミイラとして祀られ、一方では転生者を見つけるため、神託を告げる人と学識ある僧が選ばれた。彼らの任務は、めでたいことの前兆として現れた不思議な奇瑞現象を発見し、それを解釈することである。やがて転生者はラサ（都）の東北にあたる地域に住んでいると判断され、靈童探索隊が派遣された。彼らは試行錯誤の果てによりやく目的地にたどりつき、運命の子と出会うのである。その子は探索隊の一人がさりげなく首にかけていた数珠を示して、「それをくれ」といったという。実を言えば、この数珠こそダライ・ラマ一三世が日頃愛用していたものであり、ついに啓示的中し、瑞兆が具体的な姿となって現れたのである。一三世が死去してから、すでに六年の歳月が経過していた。ラサに到達した運命の子は当時四歳半であり、準備期間が慎重に設けられたのち、国王に即位したのである。その時すでに一三世の死後七年の時間が経過していた。

転生者選出の過程と儀礼手続きはダライ・ラマ五世にまで遡るといわれている。五世の死亡から四九日の間に受

胎して生まれた幼児のなかから転生者を選出し、ダライ・ラマ六世としている（山口、一九八七）。ダライ・ラマ一四世の場合では、一三世の死後二年を経過して生まれた幼児が転生者として選出されている。この二年間の空白の説明として、山折は一三世のミイラにダライ・ラマ自身の靈魂が付着し、やがてそれが新しいダライ・ラマとなる靈童の肉体へと移行したという可能性をあげている（山折、一九八九）。

現代の自然科学的なものの見方からすれば、肉体の死とともに自己という觀念や意識もなくなるというのが通説であり、肉体が滅びたあともその靈魂は再生を繰り返すという輪廻転生の思想は到底受け入れられるものではない。確かに、自然科学的な見方をする人にとってはそうであるかも知れないが、何億もの人びとがそれを信じて日々の生活を営んでいるという事実は否定しえない。彼らには、死とともにすべてが消滅するとは考えられないのである。身体とは別に「靈魂」とでも呼びうるような真の自己が存在し、それが許された時間（この世に生を受けた時間）を超えて存在し続けていると考えたとしても決して不思議ではない。

輪廻転生の思想は、そもそも生まれては滅び、滅んでは再び生まれる風土と深いかわりがあるといわれている。たとえば森林にあつては、落葉した樹木は春に芽を吹き、夏には緑の葉を繁らすが、やがて秋には紅葉し、冬には再び落葉してゆく。途絶えることのない繰り返しのなかに、人びとが輪廻を見出し、しかも現世が苦痛に満ちたものであるとすると、来世へのよりよい再生を望むことは当然と言えば当然である。輪廻転生はヒンドゥー教、仏教の教えを構成する基本的な概念であり、森林に住む人びとの風土的心性の現れであり、森林の思想と深く結びついているように思われる（鈴木、一九七八）。

ここにおいて重要なことは、輪廻転生といったことが客観的事実として実証されているか否かではない。「靈魂」の存在を信じて、あるいは転生者を信じて、彼を活仏として崇拜し、信仰の対象とする人びとがいるという事

実である。しかも、その信仰心が彼らの生活に深く根づいて、そこに一つの文化を形成していることである。いま、自然科学者が「靈魂」の存在を未だ実証されていないものとして棄却するとしても、心理学者が彼らの依拠する心の理論を素朴で、幼稚なものとして、それらになんらの意味を見出さないとしたら、どうであろうか。いま、子ども世界の捉え方が科学的でないとの理由でそれを否定し、科学的なものの方を強要すれば、誰しもそのことに疑問を感じるであろう。これとおなじ理由からしても、素朴な理論がたとえ科学的でないにしても、いま・ここで生きている人びとの生き生きとした心の世界の反映であると考えの方が妥当であろう。

ヒンドゥー教徒あるいはチベット仏教徒にとつては、「靈魂」の存在を前提にした素朴理論が生の世界である。しかも、輪廻転生を信じて日々生活を営んでいる人が多いという事実が厳然としてある。この事実を無視して、いま心理学者が輪廻転生の客観性の是非を論議することに一体どれほどの意味があるだろうか。少なくとも、その種の論議は心理学の課題ではないことだけは確かであるように思われる。とすると、むしろ心理学者のすべきことは、固有の文化に生きる人びとが輪廻転生の思想を受け入れて生活している、という事実をまず率直に認めることであろう。そして、この事実認識に基づいて、彼らの心性を、たとえば生死観を理解してゆくことである。その理解は客観的な、分析的な手法によるものではなく、むしろ了解してゆくことよつてのみ、彼らのそれを一挙に把握しうるように思われる。

3 アートマン

われわれは死をものとして意識することはできない。少なくとも自らの死に関してはそうである。われわれが意識しうるのはあくまでも死ぬことである。死ぬことを意識するのは、自らの生きることそれ自体が問題になってい

るからである。われわれは生きるものであるが、主客分離の対象化の手法を自らにあてはめて、自らを完全にものとしてのみ捉えることはできない。だからこそ、自らは自らの生きることに直面しなければならぬのである。いま、人を生きるものとして捉えれば、彼の存在はさまざまに制約される。しかし、生きることとなると事情はまったく異なってくる。人は時間的、空間的な制約から解放されて、いま・この拡がりのなかに過去を、未来をどのようにも析出しうる。自己が自らの生きることをいま・この拡がりのなかに捉える時、「自己とは何か」といった問いかけは直ちに世界の認識にまで拡がり、そこに「世界とは何か」という問いが浮かび上がってくる。

「自己とは何か」、この問いは誰にとっても難解である。インド哲学は難解なこの問いに古来より挑んできたのである。アプローチの方法こそ違うが、現代の心理学もまた「自己とは何か」を問い続けている。しかし、未だに明確な回答を手にしてはいない。また、自己と無関係にそれ自体独立に世界があるわけでもない。そのため「世界とは何か」、この問いに対する答えも未だ確固たるものではない。自己に関して言えば、「私」を私とする自己意識が存在することは誰にも疑いえない。それは心的な諸現象を一つに統覚するもので、その意識が自己の本質と考えられている。生死の概念を包含した生きることとは、実はこの意識そのものではないかと思われる。ただし、それを不変の実体とみなすことはできない。その自己意識は絶えまない変化の真っ直中にあるからである。だからといって、「私」を私とするものがないわけではない。われわれはその変化のなかに不変の私を見出しているからこそ、それを自己意識として受け入れ、そこに自己を見出すのである(野村、一九九四a)。

ただ、その際の変化は身体を通してはじめて具現化されるものである。しかも、身体が空間のある部分を占めることから、その身体の捉える変化は空間的なものである。その変化のなかに見出される不変の自己もまた空間的なかわりのなかにある。その意識は身体、皮膚の限界を超えたものであり、決して物理的な身体に限定されたも

のではない。また、われわれの身体は成長し、やがてその肉体が消滅することを考えると、そこに見出される変化は必然的に時間的なものでもある。

自己意識は時間的、空間的な拡がりのなかに析出される自己を不変の自己として統覚する。それは時間の経過にもかかわらず自己であり続けているという自己同一性の意識であり、時間的自己についての意識である。いずれにしても、われわれはいま・ここといった時間的、空間的な拡がりのなかに自己を析出してゆく。とすると、空間的に場所を占める物理的な身体が直ちに自己であるときみなすことはできない。むしろ、自己はその種の身体を超えたものである。身体がそのままに自己でないことから、たとえばインドの哲人たちは身体とは別に真の自己（靈魂）の存在を考えたのである。そして靈魂が不滅であり、気に入った肉体を得てこの世に存在し、その死とともに再び新しい肉体に変遷すると考えることから、輪廻転生の思想が生まれたのである。このことはすでに言及してきた通りである。

インド哲学・心理学では学派によっても異なるが、この世は環境と人に分けられ、さらに人は身体と内的器官に分けられる。身体は、たとえば知識を得るための器官であり、五感がこれに相当する。これに対して、内的器官が西洋の哲学・心理学でいうマインドにあてはまる。この内的器官は次の四つの働きからなり、しかも階層的である。ことをその特色としている。最初が心 (manas) で感情、欲望、情緒などで、次が知 (Buddhi) で認知、知能、判断である。続いて自我 (ahankara) と呼ばれる自我概念、自己評価がくるが、この場合の「私」(atam) は行為者 (karti)、受容者 (bhoktri)、そして目撃者 (sakshi) の三者から構成されている。このうち目撃者は、ヨーガ (yoga) などで特別の修行をしたもののみが到達しうる境地であり、これが最終段階であるアートマンにつながる。真の自己、超自我であるアートマンはすべての人に共通であり、また絶対的真理といわれている。ブラフ

マンと呼ばれる遍在する力の存在を信じるインド精神、哲学が一貫して求めたものは、結局この最終段階であるアートマンとブラフマン、つまり自己と宇宙との同一性の体験であった。自己も宇宙も神であり、聖なるものである。自己と宇宙の外にはなにも存在しないという。これは、結局世界を超越する創造神を認めないインドの人びとが求めた「神」は、世界に内在する神、あるいは世界という神であったからである（立川、一九九二）。

4 解脱

いま、靈魂が新しい肉体を得てこの世に生まれたとしても、それが直ちに個我（アートマン）となり、個我と宇宙が同一不二のものであることを体験し、輪廻から解放されて解脱しうるわけではない。インドの古典に「千回生まれ変わっても人は解脱を得られるか否か、分らない」（立川、一九九三 頁二五）と述べられているほど、その体験は難しい。しかし、インドの人びとは自己と宇宙の同一性の体験を求め、輪廻からの解放を求め続けてきたのである。「ブラフマンは万有を支配している。現象世界はながい存続期間のち、やがてブラフマンの中に進入して、もどおり滅無に帰する。そうして世界の創造、存続、帰滅が無限にくりかえされる。これが回帰である。このような回帰を通じて個我は無始以来の流転輪廻を続けている。」（下中（編）『哲学事典』一九七二 頁二二—三）。この流転輪廻は苦であり、これを断ち切るのが解脱である。ヴェーダーンタ学派のある説によれば、明智によって個我がブラフマンと結合することが、すなわち解脱であるといわれている。解脱は人間の目的であり、個我は解脱して本性を顕現し、個人的存在はなお保持するが、ブラフマンと無区別となる。ただ、誰もが解脱の境地に到達できるわけではない。自らの目的として希求するにしても、それを体験しうる人はごく限られている。そのためであろう、その体験に至る道筋が四住期としてある。

生活期法と呼ばれる学住期、家住期、林住期および遊行期の四住期は、いうまでもなく来世の再生を射程に入れた生活であり、バラモンの人びとの修行の一形態とも受け取れる。これらのうち、前二者は世俗的繁栄を積極的に求めたものであり、その享受を是認したものである。一方、後二者は世俗的繁栄から退き、享受を投げ捨てることであり、精神的至福を求めたものである。前者の促進の道は人生前半の課題であり、現世肯定である。これに対して、後者の寂滅の道は人生後半の課題であり、現世否定である。後者が輪廻転生からの解脱を目指したものであることはいうまでもない。

ところで、寂滅の道を求めたのは必ずしも人生後半の人たちだけではなかったようである。インド精神では生涯にわたって寂滅の道を、つまり個人的に「精神的至福」(ニヒシユレーヤサ)を追求した人びとがいた。彼らはヨーガの実践者でもあったといわれている。そして、その伝統はいまなお続いている。ヨーガとは瞑想の方法の一つであり、サンスクリットの動詞√三(軛をかける、結びつける)から派生した名詞であり、統御、結合を意味する。心の作用を統御して、その結果宇宙原理や悟りの知恵を体得しようとするものである。立川によれば、「ヨーガという行為は、それ自体行為であるにもかかわらず、行為の止滅した状態をめざしている。『無行為のための行為』という矛盾めいたものをヨーガはふくんでいる。だが、この矛盾こそヨーガがインドの宗教のもっとも一般的な実践となりえた秘密なのである。『無行為』すなわち『俗なるもの』の否定をもたらすための『行為』という意味で、ヨーガは宗教の根本構造を具現している」(立川、一九八八 頁三二〇)。

ヨーガの目的の一つは限りなき輪廻からの解脱にある。ウパニシャッドによれば、真の自己であるアートマンは宇宙の根本真理であるブラフマンと同一にして不二であるが、その真理に対する無知のために、人間は各自の業によって種々の形態をとりながら無限に輪廻を繰り返すことになる。この輪廻から逃れるためには、真理を悟ること

よって業の力を消滅させ、再生を免れるようにしなければならない。これこそ解脱であり、清明な境地で求められる個人的な精神的至福である。その際に、宇宙あるいはそれを支配する根本原理であるブラフマンの实在性を認めるヒンドゥー教徒の多くは、自己を宇宙へと帰入させようとする。これに対して、宇宙の实在性を認めない仏教徒の多くは宇宙を自己のなかへ収めようとする。いずれにおいても重要なことは、解脱の境地を体験することであり、このためには個我、ブラフマンの实在性の有無はそれほど重要ではない。それらを実在するものとして信じることも、あるいはそれらを実在しないものとして拒否することも、いずれも可能である。

II いのち

インドの人びとは、希求する心から自己と宇宙の同一性を体験し、そこに輪廻からの解脱を見出そうとしたのである。彼らは、至福の時を体験することが自らの生きることであり、この体験を通してのみ真の自己にめぐりあえると考えたのである。そして、彼らはいまある自分ならぬ自分になることを目的として、それへと至る道筋を模索している。その出発点に、まず真の自己を希求する心があり、この心でもつていまある自己と周囲の世界についての現状を認識し、しかもその現状を否定して到達するべき目標を思考したのである。さらに、それに至る手段については、実践を伴う長い考察があったことはいままでもない。現状認識、目的および手段からなるインドの哲学は、それゆえに単なる知的体系ではない。それは一つの目的の獲得を目指したものであり、自らの生きることと切り離しては考えることのできない知とその実践の体系である。

インドの知の体系は永遠なる精神的至福を求めるあまり、現世否定の「寂滅の道」を追求していった面もあるが、それはひとえに輪廻転生からの解放を願ったためである。しかも、その願いはインドの風土的心性と深くかかわっている。生老病死をはじめとして、現世の人びとの苦悩と、さらには滅びては生まれ、生まれては滅びることを絶えまなく繰り返す森林の姿とが互いに深く結びついて、後の輪廻転生の思想となったのであろう。

輪廻転生の思想はアーリア人のもではなく、むしろ彼らがインドに侵入する以前の土着の思想であり、インダス文明に起源を発しているといわれている。この思想は現世に生きるものを過小に評価することにもつながるが、事實は決してそうではない。むしろ生と死を不可分のものとし、永遠の命を人びとが希求した結果とみなしうる。

このことが後にアトマンと結びつき、さらには業による輪廻転生の思想へと発展していったのであろう。それは、希求する人びとが思索を繰り返し、実践を通して体系化したものである。そこには彼らの現状認識が、目的が、あるいは手段が見事に反映され、それなりの普遍性をもちあわせている。

しかし、その普遍性は近代科学が要求するそれでない。あくまでも個人的な思索、実践的体験それ自体に一つの普遍性を求めたものである。そして、その普遍性が自己と宇宙の同一性の体験であるといってもよい。その体験の多くは暗黙知の働きを介して把握されるものであり、言葉で明示しえない部分も多い。にもかかわらず、人びとのあいだで普遍的なものとして受け入れられているのは、結局その体験をなんらかの形で互いに共有しうるからである。

その共通体験の一つが、たとえば「無我」あるいは「忘我」の境地であり、道元のいう心身脱落の体験であろう。それは心身ともに、そのままですっぱりと「もぬける」という意味であるが、この脱落によって心身が一つになり、心と身体といった二元対立は一切なくなる。身体が心を制御する、否制御するといった意識さえないこの事態

では、自己のレベルでの心と身体との分裂はない。「無我」の境地では、心身統合体としての一人の人間と環境とのあいだに対立もなければ、いかなる分離分裂もない。そこには、宇宙と自己が一体化した体験がある。

ところが、われわれはもの思うこの心を我がものと思ひみなし、どこまでも自我に執着するからこそ、心を主体とみなし、それが客体である身体を制御するといった心と身体の分離分裂を通常の状態として受け入れている。さらに、自我に執着するからこそ身体と心が分裂するのである。この分離分裂のもとでは、われわれは自己と宇宙の同一性を決して体験することはできない。ただ、幼児が「我を忘れて」遊びに夢中になっている、あるいは剣豪が「何心もなく」剣を振るう、その体験の真つ直中では、心身の分裂もなければ、環境との対立もないはずである。

そこでの幼児あるいは剣豪は自他分離以前の一体化の状態としてあり、未だ自己を意識主体として反省的には捉えていない。

この状態では、反応は未だ反省的に捉えられず、心身に分離する以前の身体そのものの反応である。そして、適切に反応してゆく身体そのものが、同時に心であり、精神である。ここでは心が身体をもつのではなく、身体そのものが即心として生きている。

この身体はもはや身体ではなく、高次の意識の顕れである。身体に意識が埋め込まれているのではなく、もはや意識に身体が埋め込まれているといつてよい。それは、意識に埋め込まれた身体と呼ぶにふさわしいものであり、表層の明るい意識の支配を脱して、身体のなかに埋もれた深層の暗い意識の働きによって不二体の世界に入ったためである。そこでは意識する主体もなければ、意識の対象となる客体もない。

われわれは心身の分離分裂のない時、「我を忘れて」あるいは「何心もなく」ものごとに対処しうる。それは限りなき拡がりをもつ自由な一時であり、なにごとにも束縛されない至福の一時である。それはまた無限の創造性を

秘めた一時でもある。しかし、心身の不二体がいったん身体と心に分離すると、自己は限りなく限定され静的な自己となる。一般には、この種の自己が真の自己と誤解されているが、真の自己はあくまでも心身の不二体としてある。その不二体と自然さらには宇宙とのあいだにも一切の分離分裂はない。心身の不二体は皮膚の限界を超えて宇宙とともにあり、至福の時としてある。また、それはいま・ここの拡がりのなかに過去が、あるいは未来が析出されてゆく時でもある。

いま、心と身体との分離分裂を当然として、心が身体を支配すべきであるとの考えからすれば、身体はいま・ここには厳しく限定されたモノに過ぎないことになる。当然、そこには脳死、さらには臓器移植といった発想が生まれよう。一方、生あるいは死はコトとしてあり、しかもそれらが生きるものと不可分であるとすれば、身体は単なるモノではなく、それ以上のものである。いま、それをいのちと呼べば、いのちは皮膚の限界内に閉じ込められたものではなく、他者とのあいだにあることになる。いのちという考えからすれば、脳死は決してひとの死ではない。少なくとも、脳死者に近いひとにとってはそうである。現に、われわれは一人称の死はいままでなく、二人称の死でさえ、それを対象化して捉えることは難しい。脳死者の身体は単なるモノではなく、残されたものとのあいだにある。そして、彼の身体は残されたものの生きることに深くかかわっている。この意味からすれば、彼のいのちは未だに彼と残されたものとのあいだにある。

したがって、彼の脳死を現実の死として受け入れ、さらには臓器の摘出に同意するためには、まず、あいだとしてのいのちをいったん彼の皮膚の限界内に押し戻し、さらには本来分かつことのできない生きるものと生きることを切り離して、脳死体を単なる生きるものとしてみてゆかなければならない。そこで、彼の死は避けがたいものであるとの認識に基づくからこそ、逆に生死を超越した彼の存在を受け入れることができるのであろう。これは彼に

永遠のいのちを与えることに等しい。この過程で相当の葛藤と苦悩を克服しなければならないことは容易に推察しうる。また、そのための時間も十分に保証されてゆかなければならない。このような事態で、残されたものが脳死をなんらかの形で受け入れてゆくことは、摘出された臓器そのものに彼の靈魂が宿っていると考え、それが新しい肉体を得て再生するといった、一種の転生、再生の思想を受け入れた結果とみなすこともできる。

脳死者を単にモノとして受け入れられないわれわれの社会的、文化的状況のなかでは、脳死さらには臓器移植の問題は残されたものの生きることと関連づけて検討してゆかなければならない。おなじことは心中にもあてはまる。残された子が不憫として無理心中する親は子どものいのちを自己と密接に結びつけて捉えている。脳死を死として認めることの難しさは、あるいは無理心中といった死の形態は、まさしくいのちがあいだにあるとするわれわれの社会的、文化的状況の反映でもある。そして、あいだとしてのいのちは生きるものと生きることの統合体のなかにあり、それは臨床認知科学によってはじめて明らかにされるように思われる。

付記 本章は、『心理学評論』の特集「心と脳」（編集者 梅本守）に掲載された論文「意識に埋め込まれた身体」（野村、一九九四b）を大幅に加筆あるいは削減し、書き直したものである。