無我説と行為主体の問題

――現代哲学の視点から―

基盤であって、逆ではないこと、その意味で person なる日常的基盤であって、逆ではないこと、その意味で person なる日常的な因果的積聚物が、自己同定という営みの基盤、自我意識の立場をとりながら、自我意識(ahaṃkāra)、我がもの意識の立場をとりながら、自我意識(ahaṃkāra)、我がもの意識の立場をとりながら、自我意識(ahaṃkāra)、我がもの意識の立場をとりながら、自我意識(ahaṃkāra)、我がもの意識の立場をとりながら、自我意識(ahaṃkāra)、我がもの意識がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体の問題を、主学がどのように考えるかを概観する。次に行為主体に対しているなどと、その意味で person なる日常的基盤であって、逆ではないこと、その意味で person なる日常的ない。

であり、業とは、心的行為も含めて「行為とその影響」のことで問題において中心をなすのは業(karman)の生起と滅却の問題として現代の行為論に着目するのは、有我か無我かという仏教のとして現代の行為論に着目するのは、有我か無我かという仏教の人

・無我説と現代の行為論

あるから、という理由を前置きしておく。

者はさらにこれを心身問題に結びつけた。多様な行為記述の同定基準を物質的な一連の身体運動におき、後アンスコムからD・デイヴィドソンに連なる考えである。両者は現代の分析哲学の行為論の一つの頂点をなすのはG・E・M・

き巣ねらいに与えている。このとき、私は四つのことをする 81私はまた自分の知らないうちに、主人の在宅という警告を空 無「私はスイッチをひねり、明りをつけ、部屋を明るくする。 雑

な社会的概念は二次的であることを明らかにしたい。比較の接点

の一つのことに四つの記述が与えられたにすぎない」。必要がない。たった一つのことをすればよいのであって、そ

行為の性格上許されることでなければならない。即ち、行為記述 明るくなったときとでは、時間差があるかもしれないが、それは する時間幅を許すことである。スイッチをひねったときと部屋が にあっては、外延的に同一といっても、一連の振舞いの経過に要 である。注意すべきは、普通の名辞的記述句と異なり、行為記述 て、「金星」=「宵の明星」=「暁の明星」が成立するのと同じ 行為」が成立する。この間の事情は、別々の名辞的記述句につい た行為」=②「私が照明をつけた行為」=③「私が部屋を明るく 交通事故で人をはねて死に至らしめたとすると、絶命したのが何 バーグは行為記述のアコーディオン効果と呼んだが、例えば私が にあっては結果を巻きこんで語りうるのである。これをファイン した行為」=④「私が(意識せず)空き巣ねらいに警告を与えた 体運動において等しく、①「私が(そのとき)スイッチをひね (referent)、即ち、この私のそのときの大脳の化学反応を含む身 きるし、長々と述べることもできるという意味で、アコーディオ 係を述べなければならないことはない。それは省略することもで で記述される。このとき、絶命に至るまでの詳細な身体的因果関 時間か後であっても、「私はその人を殺した」と結果を巻きこん ンに譬えられる。 内包的意味の異なる四つの行為記述は、外延的な指示物

れる「精神(的自我)」なる恒常的実体を指示すると考える必要 …)において、「煌々と」なる副詞が単独で何か独立の事物を指 る。それは、⑥「私が部屋を煌々と明るくした行為」(=③=① る。内包的意味こそ違え、⑤も①以下の記述句と指示的外延を等 てから①と振舞ったのでない以上、「⑤=①=…」が成立してい 照明をつける振舞いの原因として述べられている。 しかし⑤をし 立する。⑤「ソファーに横たわろうと思ったので私が照明をつけ はない。また、⑤は、⑦「会社でくたくたに疲れ、ソファーに急 であって、「意図、動機」という言葉がともすれば示唆するとさ 示すると考える必要がないのと同じである。傍線部は、語句の指 自体では何も指示しない副詞句のようなものと考えることができ しくする行為記述なのである。だから、⑤の傍線部は、実はそれ た行為」において、傍線部がいわゆる心的動機・意図を「表し」 行為主体の当時の信念系全体を網羅する外延的に等しい行為記述 こうして原因の方向にアコーディオンをフルにひきのばし、 む)であって、実体的な精神を含んでいると考える必要はない。 下の記述文と同じ一連の身体運動(大脳の一連の化学反応を含 原因の方向にいくらでも延長できる。⑦の指示するものも、 いで横たわろうと思ったので、私が照明をつけた行為」のように、 示に関しては副詞と身分を同じくする syncategorematic な語句 結果の方向について言われることは、原因の方向についても成

句を原理的に考えることができる。ただし、存在論としては物質

告を与えた行為」は意図せざる行為であった。鈴木大拙は陶淵明 であったと解することができるが、④の「私が空き巣ねらいに警 のでない。だから、身業と口業(言語的振舞い)の一般的原因と とがある。スイッチをひねり、部屋を明るくしたのは意図的行為 持する現代的な論拠ともなる。 物質的振舞いを指示すると見なしうるなら、汎因果的世界観を支 舞いと因果的に結ばれ一括されて、大脳の化学反応を含む一連の される意業(心的振舞い)に関する語句が、身業や口業の表す振 よ二元論的な区別は、近代以前にあってはそれほど確然としたも ろで、物質からの派生物としての心の存在は認める。いずれにせ しかし、心の存在を認めるといっても、心は縁起性のものであり、 仏教の汎因果的世界観と整合的である。ただし、仏教は心 法則にまで昇華されない個別的因果性をいうことに特徴があり、 認めざるをえない【唯物論、しかし言語としては二元論的】。 断じて恒常なものとされていなかった。それに唯物論にしたとこ (citta) を物質または物質現象と別立し、唯物論とは見えない。 あわせておらず、言語としては自然言語中のいわゆる心的言語を れは大脳の化学反応を含む身体変化を適確に言い表す言語をもち のみを認める唯物論でいいが、言葉としては、今のところわれわ 現代の行為論と無我説の関連について、もう一つ注目すべきこ 行為の因果性を説くデイヴィドソンの行為論は、その因果性が

> う移りゆきの過程のなかに考えることができよう。「私は悟ろう」 う移りゆきの過程のなかに考えることができよう。「私は悟ろう」 う移りゆきの過程のなかに考えることができよう。「私は悟ろう」 もで完全に実施した心の相のあり方であろう。「雲無心」の が必要である。とかしまた、この心的努力は無心ということに 反するものである。それゆえ無心とは、いったん立てた無心たろ うとすること(目的)が自ずと忘れられて、結果としてそうなったと言わざるをえないような境地であるから、そこに至るには努力が必要である。それゆえ無心とは、いったん立てた無心たろうとするものである。それゆえ無心とは、いったん立てた無心たろうとすること(目的)が自ずと忘れられて、結果としてそうなったと言わざるをえないような境地である。われわれはこのような で還ることを知る」を引用して、「雲が何の意図も持たぬに山ので還るとを知る」を引用して、「雲が何の意図も持たぬに山ので還ることを知る」を引用して、「雲が何の意図も持たぬに山ので還ることを知る」を引用して、「雲が何の意図も持たぬに山の

で自ずと変異(pariṇāma)し、無心状態に至ったと考えられる

との彼の発菩提心は、(社会的)修養を重ねる、時の経過のなか

2. 自我意識、または自己同一性の意識

説が、認識という営みにおいて或る実践的規範性を帯びるに至る もある。これが示唆することは、アリストテレス的な真理の対応 我であることを認めつつも、無我と実践的に認識することがむず きない偉大な理想の境地である。しかしそれは、存在論的には無 ければならないとしたら、ことであろう。認識に関する真理対応 といって、素粒子から構成されているさまをつぶさに認識できな ということである。しかし世界が素粒子から構成されているから かしいこと、したがって自我意識が存在することを認めることで 規範的に特異な一つの立場なのである。即ち「自我意識を存続さ ならないとする仏教は、認識的な無我・無心の実践に価値をおく 妄と断じ、認識を存在のありさまに合わせるよう努力しなければ つまり、存在のありさまが無我だからというので、自我意識を迷 説は真諦と俗諦とでも区別しなければ、凡人には実践できない。 とを認めつつも、それでも変わらず「私」として同定することに が問題になる。ところがこれこそ、因果的には不断に変化するこ しながらも、自我意識の存在を認める現代人の概念機構のあり方 してくる。それゆえ、存在論的には ātman 的自我の存在を否定 せるべきか?」が、有我か無我かに代わる新たな争点として浮上 凡人にとって、偉大な菩提の無心の境地はそう簡単には達成で

鮮明に現れ出る。

に結びついてきた当の問題なのである。 一種の ātman 論が含まれているのではないかという疑問、反論

い出すという、過去と現在の二時相にまたがる行為のとき、よりであれ何であれ「行為する」ということは、自己の内外世界に働きかけるという何らかの変化を含意することであるから、因果的無我説に有利に働くとも見えるが、行為をしている間の行為主体無我説に有利に働くとも見えるが、行為をしている間の行為主体無我説に有利に働があるとはいえ一時相的な行為を論ずるよりも、の思いは、自己の内外世界に働きかけるという、過去と現在の二時相にまたがる行為のとき、よりであれ何であれ「行為する」ということは、自己の内外世界に働きかけるという、過去と現在の二時相にまたがる行為のとき、よりであれ何であれば、不利の二面をもつ。例えば意業この問題は仏教にとって有利、不利の二面をもつ。例えば意業

についても基本的に問題がある。バトラー司教(一六九二―一七についても基本的に問題がある。バトラー司教(一六九二―一七についても基本的に問題がある。バトラー司教(一六九二―一七についても基本的に問題がある。バトラー司教(高として、個別的人間の同一性は、ただこの意識を伴った記憶に求めた。ここ自己を同定する意識、即ち自我意識を伴った記憶に求めた。ここはなく、私事の記憶(event memory)である。しかし、この反照的な自我意識(reflexive self-consciousness)が自己同定の照的な自我意識(reflexive self-consciousness)が自己同定の照的な自我意識(reflexive self-consciousness)が自己同定の感覚論的経験主義の濃厚なロックは、「意識は、どんな過去の必要条件と考えにくいことはもちろんのこと、十分条件であるか必要条件と考えにくいことはもちろんのこと、十分条件であるか必要条件と考えにくいことはもちろんのこと、十分条件であるか必要条件と考えにくいことはもちろんのこと、十分条件であるか必要条件と考えにくいことはもちろんのこと、十分条件であるか必要条件と考えにくいことはある。

からする統括的理解が真かというものでない。自我という「対 て、認識次元の選択はその都度の関心に応じてなされ、どの次元 きつく可能性がある。認識対象はあたかも反転図形のようであっ アであり、それは究極的にはパルメニデスの「有」なる一者に行 て理解する。種々の理解の次元を実体化したのがプラトンのイデ この手を「一つの手」、あるいは「脂肪」と「蛋白質」云々とし 元から一つ、二つ……とまとめて理解する。無数の分子から成る らすると無数と考えられるものを、色、形、機能などの種々の次 産物と言い換えてもよいものである。われわれは、時空の次元か あるのに自我を施設するのは、われわれのもつ統括的理解能力の にあったと思えるから、その意味で、自我意識の存在を盾にして とを示すことによって、自我が恒常的実体であることを言うこと ラーの狙いは、人間の同一性が分析不可能な無前提概念であるこ あるから、ロックの基準は循環にすぎないというのである。バト 思い出す」の省略形であり、それゆえ人間の同一性の十分条件と ており、循環論になっていると反論した。即ち「主体Sは行為A 五二)は「私の記憶」ということにすでに私の同一性が前提され 無我説を批判した正統インド哲学諸派の考え方と重なってくる。 して「SがAをしたことを思い出すならば、SはAをした人と同 をしたことを思い出す」は、「Sは、S自身がAをしたことを 一である」を立てたとしても、前件に後件が含意されているので この批判は次のような形でも提起される。真諦としては無我で

Sでない主体がAをしたことを思い出す」ことは論理的に考えり brain) や脳移植、あるいはアミーバーのように分裂したり融合 ず「単一的な同じ私」に属するものとして同定されていることが 「今の私」という複数の「私」が現れる。ここで注意すべきは三 り自己同一性をいうための十分条件と見なしていい。 ることだから、「Sは、自らがAをしたことを思い出す」はやは 性が論理的に含意されているとのバトラーの主張は実は成立しな ならない。しかし、「私の(反照的な)記憶」にすでに自己同一 て人間の同一性を特徴づけようとしたロックに対して、バトラー 問題である。これこそが、反照的な自我意識を伴った記憶でもっ 「私」を捉えながらも、「かつての私」は「彼」でなく、相変わら 「かつての私」、「今の私」と二つ(以上)のまとまりに分けて 象」もまた、このような反転図形だと考えることができる。時空 い。このことはすでに報告したことがあるが、離断脳 が持ち出した循環性であり、単一の自我の存在主張の論拠にほか 番目の多我論であって、この説では単一の恒常な自我を否定し、 念(些細な信念でよい)を理解の次元とすれば、「かつての私」、 の質的非連続の次元からすれば無数の構成要素、人生観などの信 的な連続性を基本にした次元からすれば「単一の我」、連続の裏 したりする人間を考えることに論理的矛盾がない以上、「Sは、

3. パースン概念と

同定の基盤としての因果積聚物

の行為者として「私」を述定(同定)しうる。 いたの自我意識のみに頼って、人間の同一、性を論じたからでは には一元論、言葉に関しては二元論的」という考え方と、「私は ないだろうか。ここでもう一度デイヴィドソンの、「存在に関し ないだろうか。ここでもう一度デイヴィドソンの、「存在に関し ないだろうか。ここでもう一度デイヴィドソンの、「存在に関し ないだろうか。ここでもう一度デイヴィドソンの、「存在に関し には一種の物質現象として「私」を形成する素材であろう。一 為も、それが業であるかぎり「私」を形成する素材であろう。一 には一種の物質現象と見なしたのである。さらに、無意図的行為 には一種の物質現象として「私」の同定に関係しないわけ には一種の物質現象として「私」の同定に関係しないわけ はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 はない。部屋を明るくすることが電力消費で、二酸化炭素の排出、 の行為者として「私」を述定(同定)しうる。

単一のものというより、先王殺しの犯人を憎悪し、テーベ市民にーベ市民のために善政を施している王」である。この自己理解は国を放浪する風来坊」であったが、このところの自己理解は「テをとろう。オイディプスの自己理解(の次元)は、かつては「諸このことを劇的に例解するために『オイディプスの悲劇』に材

では、それなりの正拠に基づかればならないが、「私」を同定するに基ところの)自己が同定されている。一般に、反照的な自己同定意識が伴っている。しかし、これはあくまでも反照的のに証拠は不要だからである。しかし、これはあくまでも反照的のに証拠は不要だからである。しかし、これはあくまでも反照的のに証拠は不要だからである。しかし、これはあくまでも反照的な自己同定意識が伴っている限りにおいて成立することであろう。な自己同定意識が伴っている限りにおいて成立することであろう。な自己同定意識が伴っている限りにおいて成立することであろう。な自己同定意識が伴っている限りにおいて成立することであろう。な自己同定意識が伴っている限りにおいて成立することである。というちに著えられていたのである。

いまオイディプスには、いきなり殴りかかってきた男を殴り返いまオイディプスには、いきなり殴りかかってきた男を殴った口だことの記憶があるが、結果的にその男が死んでしまったとは知らないと仮定しよう。そうすると彼には、「昔ある男を殴ったことのある私」という自己理解があるにはあるが、この反照的な自己認識は、「正義の王」という一連の自己認識、統括的な自己自己認識は、「正義の王」という一連の自己認識、統括的な自己自己」、「正義の王」という自己理解のもとに、「諸国を放浪したれるかしていたわけである。その記憶がばっと息を吹き返したいまないとの記憶があるが、結果的にその男が死んでしまったとはいまれて連合の書という。

との区別における「意味」に相当する概念であることが見えてき 為を一種の物質現象と翻訳するが、「自己を同定する」、「自己と するさまざまな言葉があり、その言葉に相応してさまざまの意味 たと思われる。因果積聚物をベースにして、これを表示しようと り、逆でない限りにおいて、person とは、言葉の指示物と意味 果連鎖体に基づいて、さまざまな自己理解、自己同定の営みがあ 「自己」である。そして、指示物としての存在基盤であるこの因 他の束と入り組んでいないということではない)が、いわゆる が織りなす時空的な因果連鎖のひと束(「ひと束」と言っても、 して認識する」という行為を含めた、意図的行為や無意図的行為 がいわゆる自己にほかならない。前述のようにわれわれは心的行 きたことに改めて注目すべきである。意業、身業、口業の積聚物 する)」も「同定する」も心的行為であり、それらがどんなに無 ある。この因果(的な業)の連鎖体こそ、「私」という言葉の正 うことであり、大きく齟齬をきたしたと自覚されるに至った自己 意図的、習慣的に営まれていようと、仏教では「意業」とされて しい外延的指示基盤であろう。このさい「自己を認識する(理解 理解は、因果の連鎖体に基づいて改められるべきだということで 聚物としての「自己」と齟齬をきたす可能性をはらんでいるとい 自己理解がどんなに確実に思えようが、因果的な物的出来事の積

一般的要点は、反照的な自我意識を伴っている限りの自己同定、

大がそれを実践することを断念する浄土教系の仏教に、無一我と大が不れを実践することを断念する浄土教系の仏教に、無一我と表示して込める意味に変遷と劇的な反転があっても、それらの意味が「行為とその余習」を意味し、相互的な社会的行為というものが「行為とその余習」を意味し、相互的な社会的行為というものが「行為とその余習」を意味し、相互的な社会的行為というものが存在する限り、ここでの「身体」は皮膚一枚の外に出るだろう。著の集積であるひと束の因果連鎖が「他なる自己」の因果連鎖と関雑に交差しており、境界面の定かでないことを思えば、自と他は不二であり、空であるとする存在論的主張にさほどに無理はないだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いだろう。また、空なる事態に対応して、その通りの認識と実践いたの意味が、私が私を「私」と表示して込める意味と、私が私を「私」と表示して込める意味と、私が私を「私」と表示して込める意味と、私が私を「私」と表示して込める意味と、私が私を「私」と表示している男は、またないのである。

きものだということを一応の結論としたい。に吟味にたえうる、豊穣な解釈の可能な古典説として扱われるべい外にからして仏教の無我説は、現代哲学の視点からしても十分

こともできるのである。

しながらも自我意識の存在を疑わぬ現代の思潮との親近性を見る

(-) D. Davidson, Essays on Actions and Events. Clarendon P.,

が考えられる。第三者が私を「槻木裕」や「いま目の前で発表し

- (a) Joel Feinberg, Doing and Deserving, Princeton Univ. Press, 1970, p.134.
- けではない。また、「彼は腹の虫がおさまらず、毒舌を浴びせた」 と言ったりするが、「腹の虫」というものの存在にコミットしてい た」というが、このときコンピュータが精神を宿すと思っているわ なければ、このようなことを言ってはいけないということはない。 われわれは例えば「このコンピュータはしばらく考えて、~し
- (4) デカルト以降の英国経験論者にあってさえも心の非延長性は曖昧 で、彼らの心に対する見方はむしろ心の形象性を言う経量—唯識学
- (5) 『鈴木大拙全集』第七巻(岩波書店、一九六八年、一九八一年)

派を思わせるものがある。

- (ω) cf., Jon Elster, Sour Grapes, Cambridge Univ. Press, 1983 chap. 2. なお、無心に関する論考として、拙稿「カント倫理学と 無心」(『比較思想研究』第24号、別冊所収)を参照
- (~) J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, 1690(1696), Book II , 27, 9.
- ことはない。cf., C. B. Martin and Max Deutscher, "Remembering", in The Philosophical Review, 75, 1966 を思い出す」と書き換えられるとすれば、この区別に神経質になる 事実の記憶が、「私はシーザーがルビコン河を渡ったと学んだの
- (9) 拙稿「再帰的自我意識と自己同一性」(『金沢女子大学(文学部) 究』二〇号、一九九四年)を参照。なお、この二稿の発表時、私は まだ無意図的行為が「自己」を形成する重要な素材であることを認 紀要』第六集、一九九二年)および「現代の無我論」(『比較思想研

- しか抱いていなかった。 識しておらず、「私」という語の指示するものについて曖昧な考え
- Analogy of Religion, 1736. (Facsimile Reprint of Third Edition), pp.285-292. Joseph Butler, "Dissertation I; Of Personal Identity", in
- 省対象となるから、いまは親近性の方が高いとしておく。 ものとなるならば、宗教面・認識面からのみならず倫理面からも反 受け入れるかにあるが、我がもの意識や自己中心性は、度の過ぎた で、personの形成の核となるものとして、価値評価を抜きにして と自体を「悪人」と見なすか、それとも自我意識をもつことは当然 相違点は、自我意識、したがって我がもの意識や利己性をもつこ
- (つきのき・ゆたか、英米哲学・倫理学、

金沢学院大学教授)