

参考資料

1. 大乘仏教の形成

ブッダ入滅から中国渡来までのインド仏教の歴史は、ブッダが現れた紀元前5世紀から、紀元6世紀に護法（ダルマパーラ）によって唯識教義が完成され、それが7世紀に玄奘によって中国にもたらされるまでの約1,200年間にわたる。この間の仏教思想発展の歴史は、部派仏教が興った第一期（ブッダ入滅からほぼ西暦初頭まで）、大乘仏教・中観派が起こった第2期（紀元1～3世紀）、および大乘仏教・唯識派が起こった第3期（紀元4～5世紀）に分けられている。この間仏教教義は、錯綜した経緯を辿りながら発展・変化してきた。

第一期は、ブッダ入滅からほぼ西暦初頭までで、仏教が諸派の教団に分かれながら教義を確立していった時代である。ブッダの説法は、最初は何ら体系的なものでなく、ひたすら涅槃を目指すものであった。当時用いられていた言語で、先行するウパニシャッド哲学の言葉や概念を転用しながら行われたブッダの説法は様々な解釈を許すものであったので、弟子たちが教理問答や用語集成を編纂するに当たっては当然見解の相違が生じ、種々の学派が形成された。それら諸派をまとめて部派仏教と呼ぶが、特に仏滅後100年頃（マウリヤ王朝アショーカ王治世）までのインド仏教最初期の段階で、『スッタニパータ』を初めとするパーリ語仏典にまとめられたものを原始仏教と呼んでいる。紀元前3世紀にインドを統一したマウリヤ王朝のアショーカ王は、仏教を普遍的宗教として手厚く保護し、その慈悲の精神を広めることに努めた。こうして拡大した仏教教団は先ず保守的な上座部と進歩的な大衆部に分かれ、それらがさらに多くの部派へと分裂した。上座部は、現在南方仏教の公用語であるパーリ語を用いて経・律・論の三種からなる『三蔵』経典を編纂した。そのうち『論書 abhidharma pitaka』は、「法・ダルマ」について (abhi-) の理論的且つ精緻な著述である。各部派で同じような論書が作られたことから、部派仏教は「アビダルマ abhidharma、阿毘達磨」とも呼ばれる。こうしてブッダの教説は、基本的に新しい材料を付け加えることなく、伝統的教義学の体系として組みかえられた。

仏教諸派は、巨大な荘園と寺院を所有していたので、個々の僧はひたすら己の心を静め、煩惱を滅して「涅槃 nirvāṇa ニルヴァーナ」（薪が燃え尽きると自然に火が消えて何も残らないように、再死や輪廻から解放されていること：「涅槃」は、それが漢語に音訳されたものである）に達すること、すなわち「阿羅漢 arahat」となることをめざした。インド西北部で成立した説一切有部は、サンスクリット語を使用し、上座部のように保守的ではなく、新たな概念を用いながら法の形而上学的体系を作り上げようとした。部派仏教は、仏教教理の特徴を表す三法印、および「我：アートマン」と「梵：ブラーマン」の否定においては共通し

ていたが、法や縁起に関わる学理上の問題に関しては意見を異にした。全体として、部派仏教はブッダの説いたダルマ（教法）を研究し、その意味を解明し、それを多方面から分析的に説明し、それに付随して新たな教理を発展させた。しかしその分析があまりに精緻になりすぎ、ブッダの真意を逸脱する傾向があった。自分が涅槃に入るという理想を追求することは、ただ選ばれた少数者だけが修行僧（ビク）としての生活を送ることによってのみ可能である。こうして部派仏教の僧たちは民衆の悩み・苦しみから遊離する一方で、在家信者のための仏塔崇拝や仏像供養の儀式などを通じて世俗化の傾向を強めて行った。

第二期は、最初期の大乗仏典が成立した1～3世紀におけるクシャーナ王朝の時代である。クシャーナ王朝は2世紀、カニシカ王の治世に最盛期を迎えた。国土の中央アジア・イラン・インド全土への拡大に伴って、カニシカ王は普遍的宗教の必要性を認め、仏教を手厚く保護した。またクシャーナ帝国は、中国およびローマとも政治的・経済的・文化的交流をもち、領土内の西北地方に残存したギリシア文化の影響を受けていたために、東西の文化を包容融合し、種々な系統の文化的要素を併在させていた。当時のインド文化の国際化を考えれば、中村元氏が『仏教の真髓を語る』で指摘されているように、アレクサンドリアの住人で新プラトン派の祖であるプロティノスがインド思想（特に大乗仏教）の影響を受けていたという可能性も十分に考えられるところである。このような清新活発な社会的雰囲気の中で、伝統仏教の革新を求める運動が民衆の中から起こった。2～3世紀に活躍した龍樹は、「空の思想」を旗印とする中観派を創始した。

第三期は、3世紀に起こったグプタ王朝の最盛期にあたり、絢爛たるインド古典文化が花開くなかで、ガンダーラ地方の人で、ヨーガ行者であった無着（アサンガ）および世親（ヴァスバンドゥ）は、龍樹の「空の思想」を踏まえながらも、そのニヒリズム的な傾向の超克を目指す「唯識派 *Vijñāna-vāda*」（瑜伽行派 *Yogācāra* と呼ばれる）の教義を確立した。かつては、伝統的仏教に対する大乗仏教は部派仏教を批判する大衆的な在家仏教運動の展開であると考えられていたが、歴史的研究が進歩した現在では、伝統的仏教諸派の生活態度を批判し、仏陀が掲げた本来の理念と実践に戻ろうとする、むしろ復古主義的な運動であると理解されている。

大乗仏教はいわば新興宗教であったので、確固たる社会的・経済的基盤を持っていなかった。そこで大乗仏教の人々は、自分たちの宗教運動が旧来の仏教と異なって、しかも絶対に必要である理由を自己主張しなければならなかった。唯識説の開祖マイトレーヤとその徒アサンガが、大乗と小乗との差異は〈他人のため〉ということを考えるか否かにあると述べているように、大乗仏教の目指すところは、自分ひとりが救われるのではなくてあらゆる

人々が救われること、すなわち利他主義である。それは、あらゆる人が仏の慈悲によって仏となることである。大乘仏教の唱道者たちは、伝統的仏教の態度は利己的・独善的であると蔑視し、それに「小乗 Hīnayāna:小さな乗り物」という貶称を与え、みずからは「大乘 Mahāyāna」と称した。大乘とは偉大な (mahā)「道あるいは乗り物 (yāna)」を意味し、その理想は、現世での救いの完成に拘泥せず、菩薩 (bodhisattva: 仏の悟りを目指す衆生) として自利・利他に生きることである。こうして大乘仏教は利他行を強調し、慈悲の精神に立脚して、生きとし生けるものすべてを苦から救うことを希求する新たな宗教となった。

2. 中村元:『原始仏教の思想 II』より、

理性(智)による情動(煩惱)の制圧

「さて、我々の存在の奥にひそむ盲目的な、渴きに喩えられる妄執も、「知る」はたらきによって滅ぼされると初期の仏教徒は考えた。この智慧には不思議な力がある。智慧によって諸々の煩惱を破るのである—我々は〈正しい智〉によって解脱するのである。その過程は明知 (vijjā) が無明 (avijjā) を破り、それによって解脱が起こるのである。あらゆる煩惱・悪徳は無明(無知)にもとづいて起こる。無明は他の諸悪徳にもまして『最大の汚れ』とみなされていた。だからまずこの無明を破らなければならぬのである。そこでこの構造を体系化すると、〈無明→妄執→もろもろの煩惱→苦しみ〉、ということになり、またその逆の順序としては、〈明知→妄執が無くなる→もろもろの煩惱がなくなる→苦しみがなくなる〉、ということになる。

明知の働きに拠る解脱—輪廻からの超出

仏教は無常の理に基づいて、実体的な行為主体を認めなかった。すなわち、実体としてのアートマン(我)を想定しなかったのである。もしも実体としてのアートマンなるものが実際に存在していてそれが幾生涯にわたって輪廻するのであるならば、それをわれわれが明知によって滅ぼしてしまうことは不可能である。そうではなくて、われわれの無知が輪廻を成立せしめているのである。この根源的な無知の存続している間が、輪廻なのである。だからこそ、われわれは真実の智慧によって無知を断ずるならば、それによって、輪廻を超出することができるのである。—このように考えるならば、無我説と輪廻説とはかならずしも矛盾しないであろう(この中村氏の立言は、輪廻の存在を信じていた古代インド人についてのみ該当するのであって、その存在を否定する見地においては意味を成さない)。

初期の仏教に関する限り、主体的なアートマンは現にわれわれの生活のうちに働くものである。われわれは積極的に自己を探究し、自己の実現につとめなければならないというの

である。釈尊の臨終の説法も、ただ「自己にたよれ」ということであったと伝えられている。そうしてこの真実の自己の実現ということのうちに、絶対的意義が存する。

だから初期の仏教において、「この世に帰来せず」とか、「生存を捨て去った」などと言うのは、実は迷いの生存を捨て去って、絶対者としての本来の自己の実現のうちに帰投していることを表明しているのである。すでに原始仏教のなかで、利他的な道徳がいろいろな形でさかんに説かれているが、このように解するならば、以上のような死生観と利他的な実践とは、密接な内的倫理的な連関を有する。そうして仏教が、真実の意味における道徳を成立せしめ得るものであると主張する積極的な理論上の根拠は、実はここに存するのである。

あらゆる知を除去することが〈正しい知〉である；本来対立を超えたものである〈空〉を、一方的に断定することが無知（無明）である；対立した二つの見解の一方を固執しないことによって〈正しい知〉（＝解脱）が得られる。けっきょく、真理を知るとは、執着を捨てることにあると考えていたらしい。

仏教思想の体系化

最初期の仏教説はきわめて簡単なものであり、それが原始仏教のある時期に秩序づけられて、四種の真理の説（四諦）が成立し、それよりもさらに遅れて、十二支による縁起説が成立した。そしてのちには両者が結合して述べられるようになった。

「妄執→生存→生まれ→老・死」が最初の縁起説の骨格である。

人間の迷いは感官などの器官を通じて激発されるものであるが、「感受 *vedana*」とは何であるか？「接触 (*phassa*) の生起から感受の生起がある。妄執は感受の生起に赴く道である。感受によって楽、憂が起こる。感受なるものが無常であり、苦であり、変滅する性質あるものであるということが感受の患いである。感受の欲求・貪りを制すること、欲求を捨てること—これが感受の出離である」。

「四諦：苦集滅道」における「滅 *nirodha*」とは、何らかの目的を実現するための手始めとして自己抑制を行うばあい、自己抑制すること自体を目的として、その境地を楽しんでいる場合との二つの意味がある。中国の漢訳者が「*nirodha*」という語に「滅」という字を当てたために、仏教は虚無論を説くものだという印象を一般に与えてしまった。しかし実は、ほしいままの欲望を制御し、苦しみを閉じ込めてしまうのがもとの意味であって、その結果として静まった和らぎの状態をもたらすことを併せて目指していたのであった。（現代ヒンディー語の「*nirodha*」は、「産児制限」を意味する）。

人間が苦しみを感ずるのは、結局元をただと、人間が身体を持っているからである。仏教は自己の身体の成立する所以とその断滅とその断滅に至るべき道（ジャイナ教に由来

する)を説くものである。苦しみを感じるのも、それを断じるのも、直接には身体(心も含む)の問題であるということを、原始仏教では洞察していたのである。

五蘊(五取蘊)

五蘊(pañca-skandha)とは、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊という、人間と世界の五つの構成要素であり、心の現象学としての仏教の理論的土台を成すものである。漢語の「蘊」

は「薪^{たきぎ}」を、原語の「skandha」は「集まり・集合、aggregates; 薪^{たきぎ}の束」を意味する。

この語にはヴェーダ・ウパニシャッドを通じて発展してきたところの、「火」を万物の根源とする思想が色濃く反映されている。ウパニシャッド最大の思想家であるヤージュニャヴァルキヤは、火(光)を生命原理とする思想を発展させ、アートマンは光そのものであり、ものを照らし出すこと、すなわち認識をその本性として、諸機能を統合すると述べた。ここでアートマンはブラフマンと同様に、永久に変化することのない恒久不変の「実体」と見なされていたことに注意しなければならない。それとは反対にブッダは、「火」を、人間を含む万物が常に生成流転して止まないことのメタファーとして用いたのである。この「蘊」は、人間を渴愛・苦へと導くものであり、その核心が「取:執着」であるから、五蘊は執着の訴因として、五取蘊とも呼ばれる。

3. アリストテレスの身心論

a. 目的論

アリストテレスはプラトンから質料(ヒューレー:元来は薪という意味)と形相(イデア)という考えを受け継いだ。プラトンとは違って、形相を質料から独立し分離したものとは考えなかった。もし質料と形相とが別のものであるという二元論を受け入れるならば、「どのようにして形相と質料は一つになっているか」と問うことができる。それは、はるか後世におけるプラトン二元論の復活であるデカルトの哲学において、「どのようにして精神(思惟)と身体(延長)が一つになっているか」という問いとしてくり返されることとなった。しかしアリストテレスにおいては、一人の人間において、形相と質料はもともと一つのものであって、二つのものでないから、このような問いそのものが成り立たない。アリストテレスが、形相と質料の関係をどのように理解していたのかについて、『ペリ・プシュケー:心について』の訳者である桑子敏雄氏は次のように解説されている。

ヘラクレイトスと同様にアリストテレスは、変化こそが最も根本的であるという認識(過程の存在論)から出発した。「変化をこうむるもの」に関しては次の四つの問題がある: i) 形相因:変化しているものとはなにか; ii) 質料因:それは何からできているのか; iii) 動力因:何が変化を引き起こすのか; iii) 目的因:その目的は何か。これらの問題は、すべて自然のうちに見出されるべきものであ

る。たとえば、デモクリトスの・ニュートンの自然観が必要とするのは、質料因と動力因のみである。しかし、特に生物界においては、どんぐりの実が樅の木になるように、あらゆる過程の自然な最終状態が「目的因」であり、事物の内において目的因を達成しようとする力が「形相因」である。人間は質料因によって生まれ、動力因(保育)によって成人して「目的因」を実現するが、その人間のあり方を規定するのは「形相因」である。

ここでアリストテレスは、「デュナミス(可能態・潜勢態)」と、「エネルゲイア(実現態・現勢態)、またはエンテレケイア(終局態)」という概念を編み出した。「エンテレケイア」とは、「終わり」・「目的」という意味を持つ「テロス」という語からアリストテレスが作り出したものであり、それは「テロスのうちにあること」を意味する。一方、「デュナミス」は「能力」「可能性」を意味し、「エネルゲイア」はその能力が発揮されていることである。例えば、大工は家を建てる能力(デュナミス)を持っているが、それを常に発揮しているわけではない。彼が実際に家を建てているとき、その能力は「エネルゲイア、またはエンテレケイア」になっているわけである。現代風に言えば、DNAは「デュナミス」であり、それから発生した生物が「エンテレケイア・エネルゲイア」である。

アリストテレスは、形相と質料のこのような関係を可能態と実現態との関係として理解することによって、両者の統一的な関係を把握した。この考えを心と身体との関係に当てはめると、次のように言うことができる。人間の身体は、物質的な要素、すなわち質料によって作られている。しかし、身体は単なる物ではなく、一個の生物としての能力を発揮することのできる状態、すなわち、可能態にある。この身体の能力を発揮することが、生物として活動することであり、そのことが形相をもつということである。「すなわち、心は物体ではなく、物体の何かなのであり、だからこそ、物体の内にそなわり、しかも一定の条件をもつ物体(身体)のうちにそなわる」。かくしてアリストテレスは、プラトンが霊的な実体とした「プシューケー(心)」を、生命をもった身体のアルケー(形相)とした。

プシューケーとはアルケーを有するゾーエー(生命体)であり、したがって生命の一般原理に他ならない。それはまず「生命の力:生きようとする力」であり、次いで生命の実際の過程・活動である。心は身体の機能的な、目的を有した統合であり、「それによって私たちが生き、感覚し、運動し、思考する能力」、すなわち栄養摂取能力・感覚能力・運動能力・思考能力である。つまり心とは、身体が一つの全体として組織されている様にほかならない。ここで、「身体である心はどのようにして感覚し、思考することができるのであろうか」という問いが生じるが、それに対する答えとして、アリストテレスは現代にいたるまでその重要性を失わない「心的表象」という概念を発明した。

b. 心的表象

アリストテレス以前の哲学者達、たとえばエンペドクレスは、知ることと考えることは一種の感覚することであると考えていたが、アリストテレスは、感覚と思考の間において、両者をつなぐ役割を果

たすものとして、光(ファオス)という語に由来する心的表象(ファンタシア)という概念を導入した。例えば、光が当たることによって対象はその姿をあらわすが、それは眼・視覚という感覚を介して、人間の心のなかのイメージ、すなわち心的表象像(ファンタスマ:一つの能力であり作用である心的表象によって得られる心像)として把持される。心的表象とは、「それによって私たちのもとに何らかの表象像が生じるようなもの」であり、「それにもとづいて私たちが判別したり、真を語ったり、偽を語ったりする能力、ないし性向のうちの一つ」である。そのようなものとしては、感覚・思い・学問的知識・理性的直観知がある。したがって、心的表象とは、現在のわれわれが「観念」と呼ぶものであり、ロック・ヒュームなどによる「観念の連合」という考えもアリストテレスに由来する。しかし、プラトンの超越的な「イデア:観念」とは異なって、アリストテレスにおいて、すべての心的表象は、推理的な心的表象であるか、感覚的な心的表象である。思考能力をもつ心には、感覚像と共に、心的表象像がそなわる。そして、心が心的表象像を善いものとして肯定し、あるいは悪いものとして否定するときに、追求しあるいは忌避する。このように、心は心的表象像なしには、けっして思惟も欲求もしない。

心の能力である栄養摂取能力・感覚能力・運動能力は、明らかにそれぞれの能力に対応する器官を有している。一方、心的表象を用いて思考する理性(ヌース)とは、「心がそれによって思考し、判断する、そのもの」である。しかし思考能力は、それに対応する器官が存在しないから(アリストテレスは、心は脳ではなく心臓に宿ると考えていた)、その対象は外界に存在しない心的対象である。つまりアリストテレスは、プシューケーが身体から独立した存在であることを否定したのであるが、直感的理性・ヌースという働きだけは別であると考えた。この理性には作用を受けるものと、作用するものとの区別がある。作用を受ける理性は何か共通のもの(思惟の対象となる普遍的なものであり、外的なものではなく、すでに理性の内にある)によって作用を受けるものである。一方、作用する理性(能動理性)とは、光がある色を可能態から実現態に変えるように、ある種の状態である。つまり、この理性は本質において実現態であって、分離されうるものであり、作用を受けないもので、純粹である。というのは、作用するものは、作用を受けるものよりもつねに貴く、また作用する原理は質料よりも貴いからである。理性は、まさにそれであるところのものであり、それだけが不死で永遠である。というのは、ひとりひとりの人間は滅びるものであるが、種としての人間は永遠に存続する。種としての人間に備わる理性は、ひとりの人間が思惟する契機を与えるものであり、そういう機能を永続的に発揮し続けているという点において、種としての理性は永遠に実現態にある。理性はすべてのものを思惟するが、思惟対象を自己のうちに有することで、理性はすべてのものとなりうるものである。こうして、アリストテレスにおいて「^{ピロソフエイン}知恵を愛求すること」とは、その頂点にただ永遠に自らを思索しつづける神、つまり純粹理性である神を設定し、この神の活動にあやかり、模倣して、悠々

ビオス・テオーレタイコス
たる観想的生活を送ることであった。

認識されるべき必要不可欠な秩序は現実の世界ではなく天上の世界(イデア界)にあるとするプラトンの間接知覚論に対して、アリストテレスは、それは世界に存在し、人間の認識能力によって見出され得るものであると考えた。「知覚を超える世界を引き合いに出さなくとも、事物の力(形相因)を知ることは可能である」とした点において、アリストテレスは直接知覚論の祖である。アリストテレスの直接知覚論(実在論的認識論)は、「心は、感覚経験に何かを付け加えることも、普遍的知識を獲得するために知覚を超えていくこともない」とする徹底的な経験主義に基づいている。彼はプラトンの二元論を排除し、同時にデモクリトスのような原子論者の還元主義も排除しようとした。しかし、「能動理性」が「プシューケー＝身体」という図式から外れるとした点において、彼の哲学は完全な一元論(身心一体論)ではない。

c. 「タウマツェイン」

「諸学のうちで最も王者的であるのは、各々の物事がなにのために(なにを目的として)なさるべきか
ポイエーテイケー
を知っているところの学である;ところでこの知恵は制作 的ではない。このことはかつて最初に知恵
タウマツェイン
を愛求した人々のことからみても明らかである。けだし、驚異することによって人間は、今日でもそうであ
ピロソフェイン
るが、あの最初の場合にもあのように、知恵を愛求し(哲学し)始めたのである;だから明らかにわれわれ
は、これ(この知恵)を他のなんらの効用のためにでもなく、かえって全く、あたかも他の人々のためにで
なく、おのれ自らのために生きている人を自由な人であると我々の言っているように、そのようにまたこれ
を、これのみを、諸学のうちの唯一の自由な学であるとして、愛求しているのである。けだしこの知恵の
みがそれ自らのために存する唯一の学であるから;しかしそれのみでなく、この学は、これを我々が獲得
し所有したときには、なんらか我々を、最初にこれを求め始めたときとは逆の状態に置きかえないではや
まないものである。けだし、これを求め始めるのは、さきにも我々の言ったように、誰もみな驚異すること
からである。すなわちそれは、物事の現にそうあるのを見てそのなにゆえにそうあるかに驚異の念をいだ
くにある」(アリストテレス・『形而上学』(第2章)、出隆訳、1959)。

4. 仏教における「合理性」とは?

仏教論理学(因明学)を構築した5世紀のディグナーガは、正しい知識手段には次の3種があるとした:

- i) 現量: 直接知覚を意味し、主として感覚器官と外界の事物との接触によって生じる知覚の過程、ならびにその結果としての知覚内容をさす。

- ii) 比量：推論・論証。比量に拠る値は「共相」つまり一般相であり、それは言語的伝達が可能である。これは、現量知（直接知覚による知）である自相（個別相）が不可言であるのと対照的である。
- iii) 聖言量：仏典に基づく知。

5. 近代合理主義（岩波哲学思想辞典より）

（Rationalism の語における「ratio」は「logos」の訳語であり、理性とともに「理由・計算・比例関係」を意味する）。

合理主義／経験主義、大陸合理論／イギリス経験論の対立は、中世末期の〈普遍論争〉における〈实在論（実念論）〉と唯名論の対立の流れを汲むものである。W オッカム派の唯名論は、旧来一般に行われていた「知性 intellectus－理性 ratio－感覚 sensus」という人間の認識能力の序列は、近世に入るに従って、その根底を揺るがした。ギリシア語の『nous』この方、高度の知的直観の能力として不死にあずかり、宇宙の根源原理とのコンタクトをもち続けてきた「知性 intellectus」は、普遍概念を名目的なものに見立て認識の源泉を感覚に求める唯名論の教説のもとではその地位があやしくなる。アリストテレス以来の「能動知性」は「受動知性」の背丈にあわせて縮約され、形骸化する。こうしたいわば頭の消失によって生じた志向の空白を埋めるだけの活力は、もはや「知性」概念の内にはなかった。そこで、成行き上その空白を〈ともかくも〉埋め、経験主義に対抗する役割が比較的無傷の「理性 ratio」概念に割り振られることとなる。こうして（理神論などの神学説も含めた）近代合理主義が成立する。時あたかも近代数学の勃興期に当たり、数学概念としての比例関係 ratio、通約可能、有理（数）を巡る思索の進展が有力な後ろ盾となった。この合理主義において、デカルトに典型的に見られる〈生得観念〉の説が生まれた。

「合理性」の概念は、微積分演算を発見したライプニッツにおいて、通約不可能なもの、非理性的なものをもそのうちに取り込み得るところまで拡張される。神そのものに理性を帰属せしめた C ヴォルフの合理主義は、カントの理性批判の哲学に継承された。〈知性 Verstand－理性 Vernunft〉の旧来の序列は、カントにおいて決定的最終的に逆転され、理性は認識の最高かつ絶対的統一の能力とされる。しかしカントは、目的合理性と価値合理性の区別に通じる発想に基づいて、「合理主義」の提唱者とはならず、「人間理性の限界の学」の定礎者となった。

M ウェーバーは、合理性を目的達成にあたっての手段の適合性に関わる目的合理性と、目的そのものの評価に関わる価値合理性にわけ、世界の脱魔術化・合理化を推進してきた西洋文明における目的合理性の傾向にひそむ危機的様相を鋭く意識化した、実際の歴史的展

開の中における「合理主義」のありかたは、そうした二分法を容易に許さぬほど錯綜しており、あらためてその根底にある「理性」そのものの内実の変転をも視野に入れての検討と位置づけを必要とする。

6. 東西の観念論 idealism (岩波哲学思想辞典より)

事物よりも認識主体に内在する構成能力や先天的形象を重視する立場は西洋近代哲学に顕著であるが、他方でインド思想の重要な傾向である。世俗への執着からの脱出とも結びついたこの傾向は、通常は認識論的次元が支配的とされる西洋の観念論においても、実際には理想主義や神の強調というかたちで十分に認められる。

a. 西洋・大陸合理論

種々の意味があるが、基本となるのは認識の妥当性に関する説の一つで、事物の存在と在り方は、当の事物についての観念 (idea) によって規定されるという考え方である。これは、事物は主観の認識とは独立にそれ自体で定まった在り方をしているとする〈实在論〉と対立する。

デカルトは近代自然科学の生成過程を背景に数学の知識と方法をモデルとしながらもさらに、新しい学的認識の形而上学による基礎づけを試みた。すなわち絶対確実な〈知識〉を得ようとして、段階を踏んだ方法的懐疑の末に「思う私の存在」という不可疑の確実知を手に入れ、次いで〈私〉の思いの様々な内容 (観念) のなかで知識の獲得を許すものとそうでないものとを分別することを試みた。これは、観念から存在へと至る道をとる、観念論という認識論上の立場である。そして、分別の基準は観念の明晰・判明さに置かれたが、感覚的観念はこの基準を満たさず、ひとり純粹知性の対象となる種類の観念だけが明晰・判明であり得その観念が表象する存在についての知を許すとデカルトは考えた。ここで知性の働きが経験に依存しないとされることが重要である。合理主義の哲学は総じて、人間に、経験の特殊性、個別性、偶然性に左右されない普遍的な認識能力を認めるのである。

ではこの能力の根拠はどこにあるのか、人間が神の知性に与る有限な知性を授けられた被造物であることにある。したがって合理主義は、人間の知的能力 (理性) を信頼する仕方でもルネサンス以降の人間中心主義を一層進めたのは確かであるが、他方で理性の源泉として神を要請することなしでは存立し得なかった。それどころかデカルト以降の合理主義の哲学者たちは人間の使命を神の賛美に見出し、この点で自らが準備した啓蒙の精神、すなわち、道徳の宗教からの解放を一つの目標とする。

また、人間の認識能力が神を後ろ盾にしていることは、デカルトにあつて観念の生得説

として明示化されるが、これの批判が経験論の成立の重要継起となる。人間の心には神に拠る創造の際に諸観念が書き込まれているとする観念生得説をロックは批判し、心を、経験によって初めて思考材料を供給される白紙のものと考えた。経験とは外的感覚的対象と心の内的作用とを観察することであり、かくて「感覚と内省」とが諸観念の源泉なのであり、いわゆる知的観念も経験の最初に得られる単純観念の発展形態でしかない。ここに感覚的観念と知的観念とのデカルトによる峻別は無効にされる。また、真理のありかも、諸観念相互の関係の方に求められることになる。ところで、デカルトによれば認識には役立つないどころか誤謬の契機となる感覚の存在理由は何か、身体と結合した精神のこの世での生の維持のためのプラクティカルな効用を感覚が持つことである。そこで、身体の位置づけの違いが、合理主義の諸哲学における感覚の位置づけに連動してくることになる。

スピノザによると、認識の序列は幸福を目指す倫理の序列と一体化し、かつそのことは神の考察によってのみ明らかになる人間の心身の関係に根差していた。認識が目指すのは万物の統一の理由と必然的連関の理解である。それは「唯一の実体が自己原因によって必然的に存在し、それは何の限定も含まぬゆえに無限者、すなわち神である」という命題において基礎を得る。実体ならざる者は様態でしかなく、様態は実体の内にあり実体によって理解されるのであるから、神ならざる一切のものは神の様態として神の内にあり神を通してのみ理解される。そして、人間精神は思惟するものであるが、思惟を形作るものは観念で、人間がもつ諸観念は己の身体の変容を表しつつ、神の思惟属性の様態として他の観念の制約のもので産出される。他方、身体は、神の無限なる属性の一つとして延長の一樣態として、他の物体に規定されて運動し静止する。かくて、心身は神なる同一の実体の二つの属性の様態として厳密に対応した秩序と連関を持つとされるのである。

次に認識の道は情念論を介して幸福の道となり、倫理学を構成する。スピノザでも、心身関係が情念を生み、諸情念の力を抑え、それから自由になることを許す種類の認識活動が幸福をもたらす。究極原因たる神から出発して諸事象の産出の必然性を理解することが精神を自由にし、己を万物中のあるべき場所におき自然の秩序に合致させることに精神の至福がある。この合致は「神への愛」であり、人間精神が神の一樣態である限りで、己自身を愛する「神の知的愛」である。

ライブニッツにあっても、認識の高まりは道徳的行為に直結する。互いに無限小の隔たりによってのみ異なる無数の個体（単子・monad）で満たされ、そこに階層的秩序が見られる宇宙こそが最善のものとして神によって創造されていて、人間精神は、その中で、神の似姿である理性的精神と言う最高の段階に位置するものである。諸単子は「予定調和」によっ

て互いに表象し合い、表象を混雑したものから判明なものへと移行しようと努力する活動性を持つ。そしてここに、窓を持たず自己充足した単子の見かけの、すなわち観念的な能動受動の関係が生じる。

なお、ライブニッツは、ロックの生得観念説批判の理由に理解を示しながらも、魂は決して「何も書かれていない板」ではなく、生得的原理を持つことを強く主張し合理主義を擁護、その精神を、ヴォルフ学派を通してカントに手渡した。

デカルトとロックが、事物の原型としてのプラトンのアイデアを人間の心に内在する事物の似姿としての観念へと解釈し、人間は事物を直に知るのではなく観念を通じて間接的に知る、あるものの観念なしにはそのものについては何事も語り得ない、とする方法論的提案によって、観念論への道を開いた。この認識論的意味での観念論は近代特有の思想であり、認識を観念ないし表象から出発して説明しようとする限り、観念論の方が实在論よりもたやすく整合的となる。

实在論は、認識とは主観から独立的に存在する事物を心のなかに受動的に映し出すことであるという〈模写説〉に傾きやすい。これに対し観念論では、観念を通じて主観の側から世界を規定しようとする方法的態度の故に、認識は多少とも能動的なものとされる。これはカントとドイツ観念論において、対象と言うものは主観に与えられたか主観に本有的に備わっている観念を材料や形式として主観の働きによって構築される現象である、という〈構成説〉へと徹底された。観念論が形而上学的方向に転換されると、事物は意識内にだけ在るものであり、存在するものは突き詰めると精神とその様態としての観念に尽きるとする〈唯心論〉となって、〈唯物論〉と対立する。唯心論には種々のタイプがあるが、いずれにしても、意識そのものから出発して物質世界の存在へと至るやり方には原理的な困難がある。そのために観念論者は存在の原理として〈神〉を立てて宗教と結びつく、観念と事物とを同一視して裏返しの唯物論となる、外界の存在について沈黙する懐疑主義になる、不可知の〈物自体〉を要請する、人間に即して考えられていた精神を絶対的なものに仕立て上げる、といった反常識的な理論戦略に訴えねばならなかった。

b. インド

实在論ないし唯物論に対立し、物質より精神が根源的であるとする見解。仏教では、外界の対象への執着が人間に〈苦〉をもたらすという根本的洞察から、元来唯心論的傾向が著しい。アビダルマでは説一切有部を中心に实在論的傾向が台頭するが、大乘では唯心論が復興する。大乘經典に説かれた素朴な唯心論をアビダルマ哲学に基づいて洗練し、仏教の観念論哲学の一大体系たらしめたのが唯識思想である。初期唯識の思想家は、ヨーガの実践を通

じて、日常言語に拠る概念的認識が外界の対象自体を捉えることは不可能とする洞察に達して、素朴实在論に対する根本的懐疑を表明し、外界の対象に代わる認識作用の根源を〈アーラヤ識〉に求めた。さらにヴァスパンドゥ（世親）はアーラヤ識説を経量部の哲学と結び付けて「識転変説」を唱え、外界の対象を前提せずに多様な世界が現象する根拠を説明した。一般にヴァスパンドゥまでの唯識思想は、実践論的要素が強いとはいえ、外界の対象の存在性を否定する点では、これを主観的観念論と呼ぶことができよう。

このような唯識の観念論の在り方は、ディグナーガ（陳那）に至って根本的に変化する。その変化に理論的基盤を提供したのが「有形象説 sakāravāda」である。实在論者である説一切有部やニヤヤ学派によれば、認識とは認識主体が認識作法の働きによって外界の対象に属する形象を写し出す事態を意味し、認識主体の側に形象は無い。「無形象説 nirakāravāda」と呼ばれるこの主張に対してディグナーガは、外界の対象が認識対象の具備すべき条件を満たし得ないことを明らかとすることによって、認識自身の有する形象こそが認識対象にほかならないことを論証する。認識とは認識自身が形象を持つ (sakāra) ことであるから、その本質は〈自己認識〉であり、認識作用と認識の結果とは別のものではない（「識所縁唯所現」）。以上の説では外界の対象が認識対象であることは必ずしも否定されていない。この意味で、有形象説に基づくディグナーガの観念論は、カントの超越論的観念論に比することが可能であろう。

ディグナーガの有形象説はダルマキールティによってほぼ継承されたが、後者は世俗的真理としては外界の存在を必ずしも否定しない立場をとりながら、究極的真理としてはそれを否定し、より高次の立場からはむしろ主観的観念論を肯定する。

7. 実存（岩波哲学思想辞典より）

a. 本質存在と事実存在

西洋中世の後記スコラ哲学の時代に *essentia*（本質）の対概念として使用され始めたラテン語の *existentia* に由来する概念で、一般的には本質あるいは様相存在と区別された現実存在ないし事実存在を意味しているが、19世紀のキルケゴール以降、特に20世紀の実存思想において人間の主体的存在を表示するために *Existenz* ないし *existence* という語がもちいられた。この場合には、この実存という術語を訳語として当てるのが一般である。したがって、実存と言う語は、現実存在ないし事実存在という語の短縮形ではあるが、客観的な事物の現実的な存在を意味するよりは、むしろ第一義的には個的で具体的な在り方をした有限な人間の主体的存在形態を表示する。

ラテン語の *existentia* は、本来「立ち現れる」、「出で立つ」を意味する動詞の *existere* から作られた名詞である。13世紀スコラ哲学を代表するトマス・アクィナスによって、存在 (*esse*) と本質とが実在的に区別されるとともに、かれの擁護者たちによって、普遍的で可能的な性格をもつ本質存在 (*esse essentiae*) と事実として限定された存在者の現実存在 (*esse existentiae*) との区別が導入され、それによってその後の *existentia* の意味がほぼ確定したと見てよい。すなわち、*existentia* とは、その場合個々の本質が具体化して現勢化していること、あるいはそのようにして感覚に現前していること、その限りでは本質によっては説明できない非合理で、人間にとっては偶然的な存在の事実を意味する。しかしこのような意味での「現実存在」は、いわば自明の、あるいはそれ以上は説明不可能な事実と見なされ、むしろ本質こそが第一に問われるべき哲学の主題となったといわねばならない。例えばカントにおいても、現実存在 (*Existenz*) は、事物の現存在 (*Dasein*) と同義であり、現在という時間において感覚を通して現象していること、その意味での端的な定率 (*Position*) を意味した。このような傾向、特にヘーゲルにおいて知の絶対的合理性という形をとってその頂点に達する本質優位の哲学に反対して、現実存在の優位を最初に主張したのが、後期のシェリングであった。

シェリングは、彼の『人間的自由の本質』において、本来現実存在するものを神としたうえで、その根拠を普遍的な本質ではなく、神の内の自然に求めようとしたのである。さらにその影響の下に、「主体性こそ真理である」というテーゼを掲げ、人間の存在を初めて実存と名付けるとともに、主体的な人間の実存が思惟に対して優位を持つことを主張したのがキルケゴールであった。

キルケゴールは、実存の形態を美的・倫理的・宗教的の3段階に分け、特に宗教的実存に本来の実存の意味を求めた。それは、客体化し得ない単独者としての自己が、質的に絶対的に異なる神、しかもそのような神が受肉して現れるという絶対的な矛盾に直面して、情熱をもって信仰を決断し選び取るという在り方を意味している。このような飛躍によって成就する神との逆説的な関わり方こそが本来の信仰であり、実存なのである。20世紀前半のヤスパースの実存概念はキルケゴールの影響を受けて、超越者へと極限状況のなかで向かう実存的思惟（哲学的信仰とも呼ばれる）を意味しているが、感情や気分重点をおく他の実存思想とは異なって理性の役割を重んずる点に特色を有している。

それに対して前期のハイデガーは、存在の意味を問うための基礎的存在論という問題系のなかで、実存を人間的現存在 (*Dasein*) の本質として特色づけ、その構造を被投的投企 (*geworfener Entwurf*) として示した。すなわち現存在は、世界内存在という体制の中で、

一定の状況に制約されつつ（被投性）、みずからの可能性を投企し選び取る（実存）という在り方をしているのである。なお中期以降のハイデガーは、Existenz を語源に遡って Ek-sistenz（脱自）と表記し、実存本来の意味を脱自的で開かれた在り方の内に求めている。こうしたハイデガーの影響を受けてフランスでは、サルトル、メルロ＝ポンティ、マルセルらが独自の实存概念を提示するに至っているが、しかし従来の個的な主体性に視点を定めた実存概念は、現代では、たとえば解釈学的哲学に見られるように、主体的な実存を基調としつつも歴史や社会あるいは他者との関係をみずからの本質の内に組み入れざるを得なくなっている。

b. サルトルの実存主義

サルトルはハイデガーの現存在を人間的な実在（la réalité humaine）と訳し、ハイデガーの現存在の特徴づけを意識すなわち対自（pour soi）の説明に適用する。1945年の講演「実存主義はヒューマンイズムであるか」では自らの哲学を実存主義と呼ぶ。人間は人間的な主観性を超えることは出来ないが、人間は自らを選ぶことにおいて人間の全体を選ぶ。私を選ぶことにおいて私は人間というものを選ぶのであり、われわれの責任は人類全体を拘束すると説く。この意味で、主体性から出発しなければならない。実存は本質に先行する。「人間は彼が自ら作る以外の何物でもない」とした。その狙いは実存の哲学、人間の存在論、人間学の建設であり、その動向下での実存主義の宣言であった。

c. ハイデガーのサルトル批判

ハイデガーはサルトルの立場としての人間学ないし形而上学への批判という形態で次のように語っている。サルトルの思考は人間学の地平にあり、人間を主観とし他の一切を客観とする主観—客観関係の形而上学の典型である。しかし人間の人間性は伝統的な形而上学のように理性的な生物であることを求めたり、近代の形而上学のように理性的で意志的な主体ないし主観に求めてはならぬ。「存在の明け透き（Lichtung）の中に立っていること」が『人間の出存（Ek-sistenz）』でありこの在り方が人間に固有なものである。このような「出存」は人間の本質であり、「出存」は「存在者の只中での存在の真相の在所（Ortschaft）」なのである。

人間の本質を実存と呼ぶ人は多くはないが実存としての在り方の分析と記述は実存哲学や実存主義の代表者たちで終わりはしない。真の自己を見出そうとし己の真の姿を把握しようとするとき、実存を説いた人々は蹉跎においてすら我々に語り掛けてくるのである。