

# 組織は倫理研究の場となるのか

—ヴァレラ他(2006)からの示唆—

黄 在南

## 目 次

1. 倫理への自覚
  - 1-1. なぜ倫理なのか
  - 1-2. さしあたり認識論を切り口として
2. 倫理への展望
  - 2-1. 認識問題—どのような考え方が正しいか—
  - 2-2. 「身体としてある行為」としての認知
  - 2-3. 解釈主義について
3. 倫理への根拠
  - 3-1. 無根拠性の喚起
  - 3-2. 空の実践的意味

## 1. 倫理への自覚

### 1-1. なぜ倫理なのか

組織研究の分野における最近の動向といえば、知識創造による経営の価値中立的なスタンスに対する反省として、どのような知識を、いかに創造し、どのように活用するかに対して、価値内在的なパースペクティブから眺めようとす

る動きである。

例えば、野中／紺野（2007）は、最近の著書である『美徳の経営』において、知識経営から作り出される知識に対して価値判断の重要性を指摘する。

「知識経営とは人間を基点においた経営である。知識を基点にした経営では、成員の『志』を具現化するような新たな知の仕組みや組織が要請されるのである」（同書、10頁）と指摘しながら、「企業にはこのような志を具現化する、新たな卓越性が求められている。企業の卓越性はその『美徳』によってこそ生み出される。……美徳とは社会倫理的な徳に加え、審美性への理解、そして知的力量が融合したもの」（同書、23-26頁）と主張する。要するに、知識経営の倫理的な側面への傾斜がみられる。

また、組織研究の今日性を考えるさい、最も重要な問題提起として位置づけられている「なぜ倫理なのか」という問いに対して、Wicks and Freeman (1998) は次のように答える (Wicks and Freeman 1998, pp.123-124)。第一に、資本主義の実践において倫理が重要であることを指摘する。すなわち、市場がうまく機能するためには広い範囲にわたる道徳的合意が必要であり、もし市場における道徳的基盤が浸食されると資本主義は崩壊すると述べている。アダム・スミスの経済哲学では、他人の利益を尊重することなく、自己利益は達成されないと説かれている (高巖／トーマス・ドナルドソン1999、146頁)。第二に、倫理に関する研究が組織研究の最も基礎的で本質的な部分であると指摘する。その理由として、倫理の領域は、個人と企業が行う諸活動の目的と手段の両方に広がっているからである。要するに、組織における倫理の研究は、目的と手段から導き出されるある方向性を持つ諸活動——例えば、企業はXをするべきであって、Yをしてはならない——が正当化できるかどうか、という問題をイシューとするのである。従って、必然的に、倫理的であることの必修条件を明らかにする課題が生じてしまう。

これらの議論に共通する主な時代的背景として、一方では、躓いたしまった

新自由主義に対する反省の現れとも取れる社会全体に拡がっている企業の倫理に対する関心の高まりと、他方では、今まで企業倫理に関する議論の中で多くの処方箋が示されてきているにも関わらず、企業の不祥事が後を絶たないという現状がある。幸いにも、これらのことは、企業の経営者や組織の研究者にとって、倫理に関する考察の重要性や企業が直面している倫理的ジレンマに対してもういちど関心をよせる反省のきっかけとなるはずであるが、事態はそれほど簡単ではない。事態を難しくしているのは社会科学にみられる一種の科学的馬鹿正直さであるが、要するに、倫理という共通理解が成立しにくい世界観から端を発すると思われがちな理論的基礎の欠如を理由に、本気で倫理の問題を取り上げようとならないのである（Clegg, Kornberger and Rhodes 2007, pp.107-108）。

価値中立的な客観的世界を探求する実証主義にとって、倫理は共通理解が成立する科学とは異なるものであり知識という名にふさわしいいかなるものも生み出すことができない、と考える人もいる。しかし、実証主義が求める決定論の世界では、倫理の実践において中心となる選択のジレンマを説明することができない。このように組織研究において倫理が主流の研究課題になりにくい理由と、組織が倫理研究の場となるかを考えるとき、認識論が貴重なツールとなる。

## 1-2. さしあたり認識論を切り口として

倫理が組織研究の対象になりうるかどうか、またいかにして倫理が組織研究の対象になるかを考えるさい、さしあたり認識論が役に立つ。なぜなら、認識論は世界がいかにあるかという、sein（存在）としての事実を究明するための手段となるだけでなく、その事実の体験から、なぜ倫理の実践に徹しなければならぬという sollen（当為）が導かれるからである（横山2008、228頁）。

まず、ここでは、組織研究にみられる支配的な認識論において、倫理がどのように扱われて来たかを概観する。そのさい、組織研究における支配的な認識論の二大陣営ともいえる実証主義と反実証主義の概念的枠組みが倫理に対して

どのような展望を示しているかをみる。

まず、倫理に対する実証主義の姿勢をもっとよく理解するために、実証主義的研究の基本的な前提について整理する (Wicks and Freeman 1998, pp.125-126)。

第一の前提は、発見 (finding) と構成 (making) の区別である。実証主義的アプローチを採用する研究者の研究目的は実在を発見することであって、実在を解釈したり創造したりすることではない。実在とは、世界に存在する根源的で客観的な実体、あるいは事象の様々な運動を支配する法則や原則のことである。実証主義にとって、科学は、実在を発見する過程において発生する主観的な人間の知覚や偏見を看破する手法である。それに対して、構成主義的アプローチでは、世界には、人間の認知を超越する決定論的で客観的な実在などは存在しないと考える。クーン (1977) によると、科学を含めたすべての探求 (inquiry) は文化、歴史、伝統、知覚などによって条件づけられるため、世界は多様な可能性を持つものである。この場合、私たちは世界の発見者となるのではなく、世界の構成者となるのである。

第二の前提は、記述的研究 (descriptive) と規範的研究 (prescriptive) の区別である。実証主義的研究は事象をあるがままに語ろうとする。この場合、研究者は科学的手法を駆使し人間の持つ偏見を乗り越え、実在に接触しそれを記述する価値中立的な観察者となる。ところがこのような姿勢からは、例えば、企業経営において、何をしなければならないのか、あるいはなぜあることをしなければならないのかについて、何も語れない。すなわち、ある状況の中でどのような経験的要因が働いているかについて、先入観をもたず、単に報告していることにすぎない。記述的研究とは対照的に、規範的研究は企業経営のあるべき姿に焦点を当てる。例えば、「どのようにすれば組織をもっと人間的なものにすることができるか、あるいはどのようにすれば利害関係者の利益にもっと貢献できるか」という課題が研究の対象となる。

第三の前提は、科学 (science) と非科学 (nonscience) の区別である。実証

主義では、科学的に基礎づけられた研究こそ、真の知識を獲得するための唯一の手段であると考え。ここでいう科学的とは、客観的なデータを用いて自分の仮説を証明することによって発見した事実を裏づけることを意味する。それに対して非科学の分野と言われているのは、科学的な研究手法を採用しない探求様式（例えば、倫理学を含めた人文科学）である。実証主義にとって、非科学は推論的であると同時に偏見に満ちたものである。

以上が、実証主義的研究の基本的な前提に対する整理であるが、これらに対して反実証主義は科学の疑わしい客観性に異議を唱え、その代わり科学を含めたすべての研究には本源的に主観性が潜んでいると考える。Morgan (1980) によると、データを収集するさい、科学者は価値中立的な観察者ではなく積極的な参加者であると同時に、創造者になる。

要するに、反実証主義は、科学が享受してきた認識論上の特権を否定し、組織研究の中に、創造性や倫理を含めたより広い範囲の様々なアプローチの採用可能性を認める (Wicks and Freeman 1998, p.127)。確かに、世界は複雑であるのに対して、物事を知ろうとするわれわれ人間の能力には限界があるため、研究者は世界の部分的な、あるいは歪められた実体しかみることができない状況に置かれる恐れがある。従って、世界をより正しくみるためには、複数のパースペクティブが必要であるという考えには納得がいく (ibid. , p.128)。

ところが、もし、すべてのパースペクティブが主観的であり、そして部分的に真であるとするならば、人々は、どのような理論あるいはパースペクティブを使えば、そして使用するものをどのように決定すればよいだろうか (ibid. , p.128)。また理論やパースペクティブの探索をどの時点で中止すればよいだろうか。これらの疑問は、多くの反実証主義者が気づいている問題であるが、それらに対して反実証主義者は実践的な答えを持っていない。なぜなら、いわゆる相対主義のジレンマから抜け出す手立てが用意されていないからである。

それでは、なぜこのことが問題になるのか。われわれの世界を特徴付ける

「人間」や「文化」や「善悪」「美醜」といった倫理との関連性が高い概念は、絶対的なものでは決してないけれど、大枠の普遍性を持っているが、相対主義ではこのような現象を全く説明できないからである（竹田2008、61頁）。このような状況では、認識論的にも倫理的にもより良い意味での創造方法を構成するのがなんであるかを決定する方法はない。

反実証主義に見られる相対主義の問題点を乗り越える一つの枠組みを提供すると思われているのがプラグマティズムである。プラグマティズムの基本的な関心は、様々な情報が有用であるかどうかにある。この場合、有用性の基準として、一つは情報の正確さ、根拠、信頼性などを問う認識論の次元での基準であり、もう一つは情報の効果性を問う規範論の次元での基準である（Wicks and Freeman 1998, p.130）。

プラグマティズムの場合、ある概念を把握することは実際の効果（あるいは帰結）を考察することであり、これらの効果についての我々の認識こそが、その対象についての我々の認識のすべてであると考え（伊藤1994、14頁）。プラグマティズムは、哲学の対象を、根源的な知識の探求から希望の産出に変えたと言われる。ここでいう希望とは、未来の可能性に対して楽観主義としての、そして人間の熱望をもっと実現させてくれる可能性をもつ他の生活方法を実験する傾向としての希望である（Wicks and Freeman 1998, p.130）。

伝統的な知恵を疑って「我々がもし……したら、……となるであろう」という疑問を提起する実験主義の精神は、効果のある代案を見つけ出すことへのプラグマティズム自身のコミットメントによって抑えられる。したがって、プラグマティズムの代案は「何でもあり」という提案にはならない（*ibid.*, p.130）。

プラグマティズムは、創造力や想像力の具現として、新しい生活方法を実験したり代案となるより解放的な言語を模索したりする、人間行動の多くの可能性を広げることの重要性を認識する（ローティ 1994）。ところが反実証主義とは違って、プラグマティズムは、特定の価値と目的を保有する人々やコミュニ

ティとの結びつきを重視する。組織研究を例とえば、ある社会的・政治的コンテキストの中でビジネスの実践に従事する人々のニーズや要求に答えられる洞察力とスキルの提供が中心となるのである（Wicks and Freeman 1998, p.130）。

ところがこのアプローチにも多くの難しい問題が生ずる。とりわけどのような価値や目的なら倫理的に守られるか、多元主義の社会において組織の中の人々の相互作用をガイドするためにはどのような価値が使われうるか、をどのように理解するかである。

本研究の直接的なきっかけは、ヴァレラ他著（田中靖夫訳）『身体化された心』工作舎（2006年）である。ヴァレラ他の問いは、人間の心、意識、経験というヴァレラ他のいう「世界」が出現する仕組みを解明することである。ヴァレラ他は、「世界を創出するのはなぜなのか」を研究課題とし、現代の認知科学（特に、認知主義）では、ヴァレラ他のいう「世界」が出現する仕組みを十分解明しえないとみている。このことは、「世界がそこに存在する生命体から独立して存在している」とする考え方に対する批判であり、本稿で取り上げた実証主義に対する批判と通じるところがある。

本稿でヴァレラ他の研究を取り上げる理由は以下の通りである。ヴァレラ他は、認知とはわれわれの知覚／認知能力から独立した世界を、その世界から独立して存在する認知システムによって表象することであるという認知科学に浸透している前提に疑問を投げかけ、それに代わる考え方として、「身体としてある行為」、つまり、「世界の存在体が演じる様々な行為の歴史に基づいて世界と心を行為から産出すること」を認知として解釈することを提唱し、これをエナクティブ（enactive：行動化）アプローチと呼んだ（ヴァレラ他2006・訳者あとがき、359頁）。そしてこのようなアプローチを試みるヴァレラ他の目的が、認知科学の領域を拡大し、従来の認知科学から排除された日々の生きた人間経験を科学領域に連れ戻し、「人間の生命の尊厳を再認識させる」ことであるからだ（同書、359頁）。要するに、ヴァレラ他は多元主義的な現代社会において

どう生きていくべきかに関する倫理的な道を提示しようとしている。

ヴァレラ他の考えの発端はフッサールの現象学<sup>1)</sup>にあるが、理論展開の主軸にはメルロ＝ポンティ（1967）の研究がある。ヴァレラ他が疑問を投げかける伝統的な「主観－客観」構図では、「どれかが正しい世界像であるはずだ」という発想になるし、それに批判的な相対主義の発想では「正しい世界像などどこにもない」ということになる（竹田2008、66頁）。これらに対して、現象学においては、どこかに「正しい」世界像が存在するという想定をいったん破棄し、すべての「世界像」を、徹底的に、形成条件によって成立する確信＝信念であるとする発想を推し進める（同書、64頁）。

現象学が当面する認識問題は、どのような社会が「正しい」社会であるか、人間にとっての倫理の根拠は何か、という問題について、近代の思考はいくつかの大きな考え方の対立を作り出し、さらにこの信念対立を克服する考え方の原理を現代哲学や現代思想はまだ明確に提示できないという点である（同書、58頁）。正しい「世界像」というものはあるのか、それともそういうものは全然的なのか。そうだとすれば、人間にとって「正しさ」とはどのように考えられるのか、これが認識問題の核心であり、実証主義や反実証主義においても乗り越えてない問題である（同書、59頁）。

現象学においては、人間の認識は、共通認識、共通了解の成立する領域が必ず存在し、そこでは科学、学問的知、精密な学といったものが成り立つ可能性が原理的に存在する反面、共通認識の成立しえない領域を構造的に含んでおり、そのため、「絶対的な真理」「絶対的な客観」は成立しない、と想定される（同書、67頁）。共通了解が成立しない領域は、大きくは宗教的世界像、価値観に基礎づけられた世界観（イデオロギー）、美意識、倫理意識、習俗、社会システム、文化の習慣的体系等々である（同書、68頁）。

この認識領域の基本構造が意識され、自覚されるなら、そういった宗教、思想（イデオロギー）対立を克服する可能性の原理が現れる。すなわち、それは、



世界観、価値意識の相互承認という原理である（同書、68頁）。

つまり「認識」という概念にとって重要なのは、もはや「主観（認識）」が「客観（世界そのもの）」に合致（＝一致）するか否かということではなくなる（同書、69頁）。「認識」とは、「真理」を発見してゆくことではなく、人間が世界についての共通理解を关系的に作り出してゆくことであり、近代科学の広範な成立はまさしくそのような努力の進展であったことも理解される（同書、69頁）。従って、「認識問題」の本質は、世界観や価値観が必然的に多数性を持つことを理解すること、またそのことによって、そこから生じる確執、相剋は、「真理」つまり絶対的な「正しさ」の発見ではなく、多様な世界観の「相互承認」と「ルール設定」という原理によってはじめて克服されうることを理解すること、に帰着する（同書、70頁）。

それでは、相互承認の原理はどのようにすれば見出せるのか。それを考えるために、節を変えて、認識問題についてもう少し検討を加えたい。

## 2. 倫理への展望

### 2-1. 認識問題—どのような考え方が正しいか—

ここでは前節で取り上げた竹田（2008）に依拠しながら、どのような考え方が正しいかに関する認識問題について検討する。竹田によると、近代の認識問題は、ふつうデカルトの発議による「主観」と「客観」は一致するか、という問題として理解されていて、主観と客観が一致する確実な方法を見出すなら、人間は正しい認識（＝理解）を持つことができるということだ（同書、57頁）。ところが「この問題の根にある決定的なりアリティは、この時期に多様な世界像が登場し、それが『正しさ』についての解きえない矛盾、つまり『信念対立』という解決不可能な問題を作り出すことにある」（同書、57頁）と竹田は指摘する。

竹田の解釈によると、これはまさしくきわめて現代的な問題である。なぜな

ら、世の中には多様な世界像や世界観が生じ、すなわち「正しさ」についての信念対立が生じているからである。この信念対立の問題を解明する原理を取り出すことができれば、認識問題は解かれたと言えるわけだが、この問題を解明するためのキーコンセプトとして提示されているのがフッサールの「現象学的還元」である（同書、59-60頁）。

竹田は、現象学還元の意義について、次のように説明する。人間は基本的に「実存的な（＝主観的な）世界視線」と「客観的な世界視線」持っているが、「現象学的還元」とは、いったん二重の世界視線をすべて片方に、つまり「実存的な世界視線」に置き戻せ、ということである（同書、33頁）。

これはどういうことかということ、われわれの持っている「客観的な世界視線」は、実際は「自分からの視線」（主観的な視線）から構成されているから、これをいったんすべて「自分からの視線」に置き戻すことができる、まずそうしてみよ、ということである（同書、34頁）。

それでは、なぜそのような視線変更が必要であるのか。竹田は「現象学的還元」の核心を次のように解説する。「現象学還元とは、要するに、『体験』あるいは『経験』一般を、『意識の経験』としてもう一度見直してみるという作業、だということです。……例えば、われわれが『身体』を動かすという体験、あるいはまた『身体』で様々な事物を感じるという体験を、『意識』に生じていることがらとして適切に記述できれば、それが、『身体』体験の現象学的還元となります」（同書、50頁）。

竹田によると、フッサールが「意識の本質」を把握せよというとき、それはつまり、知覚体験において誰にとっても「共通項」として取り出しうるものがらを記述せよ、ということの意味している（同書、52頁）。すなわち「私の意識」に生じている体験のありようから、他者にとっても必ず生じているはずだと考えられるもの、すなわち共通項と考えられるものを「抽出する」作業、それが還元なのである（同書、52頁）。

ところがなぜこのような意識体験の「共通構造」＝「本質構造」を取り出す必要があるのか。竹田は、「確信成立の条件と構造」を解明するためであり、このアイデアが現象学という方法の最大のメルクマールだと考える（同書、53頁）。さらに、「この根本アイデアが現象学をして近代哲学の根本問題であった『認識問題』を解明させ、この根本アイデアが、現象学を哲学的思考のもっとも進んだ原理論たらしめているといえる」（同書、53頁）という。竹田によると、『『認識問題』を解明するには人間の認識の構造を『信憑構造』として捉え、この構造の共通本質を取り出せばよい、という思想的直観をフッサールは持っていた』（同書、55頁）という。

ではなぜ「確信成立の条件」の解明が認識問題を本質的に解くことになるのか。ヨーロッパ近代の「認識問題」についてはすでに指摘したが、「世界観」についての幾つかの信念の対立が生じたとき、どのような考えでこれを克服できるのか。竹田はいう。「われわれが世界観についての信念を絶対的なものとして『前提』するのを止め、なぜそのような信念が成立したのか、という信念成立の条件を遡って問うという方法しかありません。このときはじめて、どれが正しい（客観的な）世界観かという問いは終焉し、世界観の多様性の本質的な理由が明らかになるからです」（同書、75頁）。

フッサールは、還元された「意識」領域を「内在」と名付け、そこから成立している存在確信を「超越」と呼んでいる（同書、79頁）。そして、フッサールの主張として、『『内在』から構成されているのが『超越』だが、したがってそれは、どこまでいっても絶対性を与えない変更可能な一つの『確信像』だというほかない』と竹田は言う。どれほど確実に見える事実も、「内在」（経験）の内実が変化することで、じつはそうではなかった、という妥当（確信）の変容が起こる可能性は、これを原理的に排除できない（同書、84頁）。すなわち、「確信成立の条件」をいくら確証していったとしても、必要な条件が無限にあるために、かならず未確認の条件が残ってしまう。そのため、あとから判明した事

実が妥当（確信）を打ち消すことになる可能性を排除することは原理的にできない（貫2008、55頁）。

このように考えると、フッサールの直観は、いってみればニーチェの「客観世界」などというのは存在しないという考え方を、さらにもう一步進めたものである（竹田2008、62頁）。客観世界が存在しないという前提からは、複数の世界観がそれぞれの「確信」（信念）だということになる（同書、62頁）。しかし「確信」であるからには、それぞれがその世界観を確信するにいたる「条件」がある（同書、62頁）。なぜなら、人間の「確信」や「信念」というものは、決して恣意的なもの（単なる思い込み）ではなく、必ず一定の構造的条件を持つものだからである（同書、62頁）。

竹田によると、「確信」の第一の条件は、それを根拠づける記憶、想起の「反復可能性」（何度でも反復できること）である（同書、63頁）。そしてそれら一つ一つが何度確かめても確実性をともなって浮かんでくる場合、確信を強めていく（同書、63頁）。さらに、この方法を適切に応用すると、今度は世界像（世界観）の一般的な「確信条件」の輪郭を取り出すことができる、という（同書、63-64頁）。

従って、とこかに「正しい」世界像が存在するという想定をいったん廃棄し、すべての「世界像」を、徹底的に、形成条件によって成立する確信＝信念であるとする発想を推し進めてゆくと、われわれはさらに次のことを理解せざる得なくなる（同書、64頁）。すなわち、各人の世界像は必然的に共通了解が成立している領域と、共通了解が成立しない領域に区分されるが、世界像のこの構造が必然的な「共通構造」（本質構造）である（同書、64頁）。

竹田によると、共通了解が成立する領域としては、自然科学的な世界説明の領域、数学、シンプルな論理学的原則などが、共通了解が成立しにくい領域としては、宗教的世界像、それぞれの美意識、倫理感覚、価値観などが考えられる（同書、65頁）。共通了解が成立しにくい領域で、どれが「正しい世界観」で

あるかを問うことは無意味である（同書、66頁）。要するに、自分の主張と他の主張が対立したとき、どんな考えも一定の条件をもった一つの確信であるという視点で見直されるのでない限り、その対立を克服する原理は存在しない（同書、91頁）。

この問題を解決するための試みとして、竹田は人間の身体性に焦点を合わせる。竹田はいう。「〈世界〉は人間にとって決して一義的な構造として現れないで、多様な構造体として現れます。そのときに世界観や信念の対立も生じるのです。ですから、まずわれわれは人間の『身体性』の本質を捉える必要があります。」（同書、200頁）

身体性に注目する理由として、竹田はまず、『世界』と言う概念は、基礎的に、誰それにとって固有のものとして生きられている特定の意味と価値の秩序の領域、という意味を持っている」（同書、195頁）と指摘した上、さらに「客観的には、世界とは物質としての実在世界（＝自然世界）であり、客観的世界です。しかし現象学的には、『世界』は、ある主体（＝意識ある生き物）に生きられている固有の意味と価値の領域性であり、かならず『欲望＝身体』としての『主体』の相関者として現れる『世界』です。」（同書、195頁）と説明する。要するに、世界とは、主体の「身体性」（身体＝欲望）に相関的に生成される一つの「構造」をなしている（同書、198頁）。

この場合、身体は原事実として到来的な「情動性」であるが、常に「主体」についての行為の目標や目的を作り出し、世界は目的相関的に分節され、これに応じた意味連関を編み上げる（同書、204頁）。そしてそれを通して世界の状況を受け取り、それを動かしたり操作したりして、私が様々な目標や目的に達するための「能う」（できる）の可能性の条件となるもの、それがわれわれにとっての「身体」のもう一つの核心的な意味である（同書、204頁）。

人間の〈身体性〉は、生理的な「快—苦」原理の体制なのではなく、いわば言語的な意味によって編み上げられた「価値対象」をもつような体制であるた

め、世界観についての「信念対立」が必然的なように、感受性、美意識、倫理感覚の大きな相異が現れる（同書、208-209頁）。さらにこのことは、世界自体がつねに変容の可能性、その意味関連の変容の可能性を孕むものであることを意味する（同書、212頁）。

竹田によると、人間的な「主体」の本質は、常に到来する「情動性」（気分、欲望、感情など）と、これを対象化しつつ自己の存在可能を企投する「対象化意識」との関係意識、として取り出せるという（同書、225頁）。要するに、私は私であるというこの自己意識と、いつも自分を突き動かす形で到来する情動との、その関係の意識こそが「主体」である（同書、225頁）。したがって、そこには絶対的な答えはなく、だから実存的な引き裂かれを経験しない人間はいない（同書、226頁）。そこに自分の固有の生を取り巻く諸条件があり、様々な意味の連関をたどった人は自分なりの決定へたどり着く（同書、226頁）。このような行為と選択の場面は、責任や当為といった倫理的決定の場面においても同じ実存的な未決性を伴って現れる（同書、226頁）。竹田によると、人間の世界を事実としての世界（実在）としてではなく、「関係の世界」、すなわちたえず「意味」と「価値」の連関として編みかえられている「関係の世界」として、捉えること、これが「世界」を「本質」としてとらえる視点の核心であるという（同書、251頁）。

竹田は、社会集合体に対しても、身体に対して行ってきたことと同じような論理展開を適用する。すなわち社会をあらかじめ客観的な実体として捉えるのではなく、まずわれわれ（各人）にとって「社会」とは何であるかという問いを立てている（同書、256頁）。竹田はいう。「『社会』の本質は、誰にとっても生の可能性の一般条件をなしているが、ある場合それは外的な規定性として我々を拘束するものとして現れ、ある場合それは我々が生の一般条件を改変し、刷新しうる可能性の的として現れる。」（同書、258頁）この場合、「主体」と〈身体〉との実存にとっての関係本質は、「主体」と「社会」の関係本質に完全

に重なる（同書、258頁）。

以上のことを踏まえて、竹田は、「どんな社会思想も、社会を事実学として考え客体的な構造体と捉えたり、現状を相対化するための社会イメージとして扱ったりするかぎり、近代思想のイデオロギー的性格、立場の認識であることを克服することはできません。まずは、『社会』が我々にとってもつ『本質』について普遍的な了解を深めていくことが重要であって、それが『本質学』を打ち立ててゆく上で第一のポイントです。」（同書、259頁）と結論づける。さらに、竹田は、「何が世界の正しい像か」を考えることと、「普遍的な考え方ということの原理はあるのか、どのようにそれを言えるのか」を思考することの間には、大きな、決定的な隔たりがあると指摘したうえ、事実学をやめることをすすめる（同書、262頁）。なぜなら、事実学は結局信念の対立と、したがって権威づけられた思想どうしの対立に帰着するほかないからである（同書、263頁）。

最後に、現象学を「思考の原理」についての学、あるいは「思考の原理」についての思考である、と捉え直すことについて、竹田は、それは、「まず、『本当の世界はこのように存在している』といった独断論の物語や思考を打ち倒すことである。その代わりに、誰かが世界についての像や考え方や信念や主義をもって生きるということの、また多くの人がそのような信念や世界観を持ちながら互いに関係し合っているということの、その本質的な意味を問う方法を作り出す、ということなのである。」という（同書、263頁）。

以上が、竹田（2008）に全的に依拠しながら認識問題を検討した内容である。もう一度、確認すると、「認識問題」の本質は、世界観や価値観が必然的に多数性を持つことを理解すること、またそのことによって、そこから生じる確執、相剋は、「真理」つまり絶対的な「正しさ」の発見ではなく、多様な世界観の「相互承認」と「ルール設定」という原理によってはじめて克服されうること、を理解すること、に帰着することであった。

それでは、相互承認の原理はどのように考えれば良いのか。現象学のお陰で、

世界観や価値観が必然的に多数性を持つことを理解したとしても、そのことによって相互承認という原理が自ずと導き出されるのか。さらに、世界においていかに生きるべきかに関する洞察を提供することが可能であるのか。

実は、ヴァレラ他（2006）はこれらの問題に答えを出そうとする。ヴァレラ他は、「フッサールは、孤独な個々の意志から始め、その探し求めている構造が完全に心的なものであり、抽象的な哲学的内観の行為において意識が接近可能なものであるとし、そこから合意可能で間主観的な人間経験の世界を産出することの困難さに直面した」（同書、41頁）と指摘したうえ、さらに「フッサールは経験の直接性へ哲学を向けることを主張したにもかかわらず、実際には経験の合意可能な側面も、直接的な身体としてある側面も無視した」（同書、41頁）という。要するに、フッサールは、デカルトからカントに至る近代的な超越論的主観性の立場に、おおむねとどまっているという考えである。

フッサールが抱えていたと思われる困難な状況を乗り越えるために、ヴァレラ他は理論展開の主軸をメルロ＝ポンティ（1967）の研究に置く。メルロ＝ポンティの身体論では、「知覚をはじめとする主体の経験を、それをいわば対象のかわりに超越したところに見出される客観的世界の様々な構成契機間の相互関係として解釈しようとする経験主義ないしは自然主義を一方で斥けるとともに、他方で同じその経験を、主体をいわば内側に超越したところに見出される理性や知性一般の認識装置のほうから解釈しようという主観主義や観念論的な思考をも斥けようとする。」（鷺田2008、82頁）

要するに、「メルロ＝ポンティは、身体を分析するにあたって、自然科学（とくに生理学）の实在論的な客観主義と、世界を対象として構成する（世界から切り離された）純粹意識を前提とする観念論的な主観主義とを共に拒否する。そして主体が世界に帰属しているそのあり方の分析、あるいは意識でも物でも無ければ、対自でも即自でもない〈実存〉の両義的なあり方の分析として、身体論を展開する。」（同書、100頁）



それでは、ヴァレラ他（2006）が考える世界はどのように現れるのか。次節では、ヴァレラ他という「身体としてある行為」としての認知によって世界がどのように出現するのか、その仕組みについて概観する。その考えのベースにあるのがメルロ＝ポンティの研究である。

## 2-2. 「身体としてある行為」としての認知

ヴァレラ他によると、様々な認知実在論の背後には、世界が、別個の要素や作業からなる領域に分けられるという暗黙の仮定がある（同書、210頁）。すなわち、客観性を保証しうるのは、人間が身体としてあること、文化的鑄型、想像、史的伝統の地域性、といったものを超越する視点しかないという仮定である（同書、213頁）。この仮定の下では、認知を問題解決として見なし、それを旨くやるには、これら所与の領域内の様々な要素、特性、関係を十分考慮しなければならない（同書、210頁）。

ところが認知を問題解決とみるアプローチは、あり得るすべての状態を明記することが比較的易しい領域ではある程度うまく行くが、境界がより不鮮明で、明確に定義しにくい作業ドメインでは、このアプローチはあまり生産的ではない（同書、210-211頁）。例えば、膨大な事例の経験の蓄積に基づいた暗黙知を、明解な命題的知識にまとめることは難しい（同書、211頁）。

もしもわれわれの世界が前もって規定された境界をもたないとなれば、表象の形式で常識を把握できると期待するのは非現実的である（同書、212頁）。表象主義的な態度を逆転させ、状況依存的なノウハウを、いずれ発見される洗練されたルールにより消去すべきものとしてではなく、「創出的な」認知の本質そのものとして扱わなければならない（同書、212頁）。

ところがこの態度の哲学的な源泉は、哲学的解釈学派の中から見出される。ヴァレラ他によると、「一般に、大陸の哲学者は、……われわれの身体、われわれの言語、そしてわれわれの社会史から、つまりわれわれが『身体としてある

こと』から不可分の世界に存在することに知識が依存することを示す詳細な議論を産出し続けてきた。」(同書、213頁)という。

この見解の中心的な洞察は、われわれの理解の能力から創発する進行形の解釈から知識が生まれるという見方である(同書、213-214頁)。そしてこれらの能力は、われわれの身体としてある生物学的な構造に根ざし、日常や文化史のドメインのなかで実践され経験されていて、それがわれわれの世界を意味ある(同書、214頁)。

次は、ヴァレラ他によるジョンソン(1991)からの引用である。「意味には身体としてある経験のパターンと我々の感覚の前概念的な構造(知覚や、自身の方向づけ、他の対象や出来事との相互作用の様態)が含まれる。これらの身体としてあるパターンは、それを経験する個人に特有なものにとどまらない。われわれの共同体により、われわれの感じられたパターンが解釈され、コード化されるのである。それは共有される文化的な経験の様態により、われわれの「世界」についての意味ある一貫した理解を決定することを助ける。」(ヴァレラ他2006、214頁)

要するに、知るものと知られるもの、心と世界は相互の特定化、あるいは依存的な共発生を介してお互いに関係していると結論づけることができる(同書、215頁)。そしてこの見解が正当であれば、認知の理解が科学的に進歩するには、「外のそこに」ある所与の世界が表象において内的に回復されるという発想とは異なる基礎から出発すべきである(同書、215頁)。

「世界は、相互に関係し合う出来事から生成してくる。実在は関係の中でしか立ち現れてこない。……関係性といっても、知覚するものと知覚されるものが別々にあって、その後関係が生ずるという意味ではない。むしろ、知覚するものとされるもの、主体と環境は互いに組み込まれている。……対象の意味は、その対象自身の客観的性質だけで決まるものでもなく、知覚者の主観だけで決まるものでもない。客観主義と主観主義はともに乗り越えられねばならない。」

（小林2009、89－90頁）

ヴァレラ他の色についての議論から、「身体としてある行為」としての認知を理解する具体的なイメージを得ることができる。「色は、知覚、認知能力から独立した『外のそこに』あるものではないし、われわれを取り囲む生物学的、文化的世界から独立した『内のここに』あるものでもない。色のカテゴリーは、客観主義的な見方に反して経験的なものであり、主観主義的な見方にも反してわれわれの共有された生物学的、文化的な世界に属するものである。」（同書、245頁）小林（2009）も色彩について、「色彩は客観でも主観でもない。色彩は、客観的に対象そのものに属している性質ではなく、単に主観的にそのように見えるだけの生理的な性質ではなく、それらの間で働き出ている関係なのである。色彩の生起には、知覚されるものも、知覚するものも、すべてを含む縦横の関係が働き出ている。」（同書、170頁）と説明する。

ヴァレラ他（2006）は、以上のことにより、所与の外的世界の回復としての認知（実在論）と、所与の内的世界の投射としての認知（観念論）という前門の虎と後門の狼に挟まれた中道の認識論を可能にするには、まさにこの相互特定化を重視するよりないと結論付ける（同書、245頁）。ヴァレラ他の意図は、認知を回復や投射としてではなく、身体としてある行為として研究することにより、内側対外側という形式的な対立を回避することにある（同書、245頁）。

ヴァレラ他は、「身体としてある」という言葉を用いることで、次の二点を強調する。第一に、各種の感覚運動能力を有する身体の様々な経験に認知が依存し、第二に、これらの各感覚運動能力自体はより包括的な生物的、心理的、文化的コンテクストに埋め込まれている（同書、245頁）。

まず、前者についてのヴァレラ他の指摘によると、知覚者は局地的な状況のなかで自らの行為を導き出すが、これらの局地的な状況は知覚者の活動の結果として絶えず変化しているので、知覚理解のための基準はもはや知覚者と独立して存在する所与の世界ではなく、知覚者の感覚運動の構造なのである（同書、

246頁)。そしてこの構造、すなわち知覚者が身体としてある方法により、知覚者がどう活動し、環境の出来事によっていかに変えられるかが決定される（同書、246頁）。

ヴァレラ他はいう。「知覚に対するエナクティブ・アプローチの関心は、知覚者が独立したある世界がどのように回復されるかを決定することではない。それは、知覚者に依存する世界において行為がどのように知覚に導かれるかを説明する。」（同書、246頁）ヴァレラ他によると、このような知覚へのエナクティブ・アプローチは、実際はメルロ＝ポンティが初期の著作で行った分析の中心的な洞察の中にある（同書、247頁）。ヴァレラ他はいう。「有機体は環境を創始すると同時にそれによって形成される。往復的な相互特定と相互選択のなかで一体化しているものとして有機体と環境を見る必要があることを、メルロ＝ポンティは明確に意識していた。」（同書、248頁）

次に、後者についてのヴァレラ他の指摘によると、知覚しながら行為する反復性の感覚運動パターンから認知構造が創発される（同書、250頁）。ヴァレラ他は、誕生時の状態から抽象的思考能力を持つようになるまでの子どもの発達を追ったジャン・ピアジェ<sup>2)</sup>の研究を取り上げる。「新生児は客観主義者でも観念論者でもない。新生児には活動しかないし、物体に対するどんな単純な認識行為ですら活動を介してしか理解できないのである。この段階から始めて、新生児は法則と論理の現象世界の全体系を構築していかねばならない。これは、認知構造が感覚運動活動の反復的なパターンから創発されることを明瞭に示す例である。」（同書、250頁）

小林（2009）によると、「人間も、動物も、行為する身体から図式を形作り、それに基づいて自己の生きる環境を選択し、その意味を理解する。認識は、自らの文脈からの解釈であり、理解である。」（同書、107頁）そして「概念的認識は、個物を一般者あるいはクラスにまとめることである。一まとめにされたものの間に緊密な関係が認められたとき、われわれはカテゴリーとみなす。カテ

ゴリーの中に組み入れられたとき、理解が成り立つ。」（同書、109頁）したがって、「人間も、動物も、主観の中に先天的に存在するカテゴリーによって、外界の経験を分析しているのではない。われわれはむしろ、身体や行動の必要性から与えられたものを解釈し、そこに何らかの関係づけを見出し、カテゴリー認識に至る。」（同書、110頁）

このような行為的認識の過程に生じるのが概念学習であり、カテゴリー学習であるが、人間や動物の行動の変化とともに、カテゴリーも変更されていく（同書、110-111頁）。「環境とのかかわり方が変わることによって、環境の新たな意味が見出され、そのことによって環境も変えられていく。」（同書、111頁）と小林は指摘する。

したがって、「カテゴリー化は、すべての有機体が行っているもっとも根源的な認知活動の一つであり、経験の独自性が、人間や他の有機体が反応する学習された有意な個別カテゴリー集合へ、返還されることを意味する。」（ヴァレラ他2006、251頁）まとめると、エナクティブな見方では、心と世界はともに行為から生じてくるが、どんな特定状況にあっても、その現れ方は恣意的ではない（同書、251頁）。なぜなら、具体物を分類するときには生物学的、文化のおよび認知上の要求がすべて満たされる情報量と効率の交点、カテゴリーの基本レベルなるものがあるからである（同書、251頁）。そしてカテゴリーの基本レベルとは、認知と環境が行為から同時に産出される点のように見える（同書、251-252頁）。

これまで、「身体としてある行為」としての認知に関するヴァレラ他の考えをたどってきたが、ヴァレラ他は認知について次のようにまとめる。「認知はもはや表象に基づいた問題解決として見られない。認知とは、その最も包括的な意味において、構造的カップリングの生存可能な歴史を介して世界を行為から産出（創出）することなのである。」（同書、291頁）

マトゥラーナ他（2005）によると、人間であることの独自性は全面的に、く言

語る）ことをつうじて起こる社会的構造的カップリングにあり、そのカップリングによって生み出されるのは、次の二点である。「(a)人間の社会的ダイナミックスに固有の様々な規則性、たとえば個人のアイデンティティや自意識。(b)人間としてのぼくらがもつ世界は他人とともに——かれらのことを好きだろうと嫌いだろうと——作り出す世界だけだ、ということをはっきりとわかってもらえるような反省的な思考を必然的にともなう、リカーシヴな社会的ヒューマン・ダイナミックス。」(同書、298-299頁)

この考え方に基づけば、身体としてある行為としての認知は、いつでも、ないものに向けられている(ヴァレラ他2006、291頁)。つまり知覚的に導かれる行為に次のステップがあり、行為は、まだ現実化していない状況へいつでも向けられているわけである(同書、291頁)。したがって、身体としてある行為としての認知は、問題を提起するだけでなく、その解決のために踏みしめなければならない道特定するのである(同書、291頁)。

したがって、われわれ人間が身体としてある、われわれのカップリングの歴史を介して行為から産出される世界は、多くの可能な進化経路の一つのみを反映する(同書、303頁)。以上により、ヴァレラ他は最終的な問題意識に到達する。われわれは、自ら踏みしめてきた道によっていつでも制約されているが、われわれが取るステップを規定する究極の根拠はどこにもないので、道を踏みしめることの無根拠性こそ、真剣に提起されるべき哲学上の重要課題である(同書、303-304頁)と。

### 2-3. 解釈主義について

我々は、「身体としてある行為」としての認知について検討するさい、ヴァレラ他(2006)に依拠し、われわれの身体、われわれの言語、そしてわれわれの社会史から、つまりわれわれが「身体としてあること」から不可分の世界に存在することに知識が依存すること、さらにわれわれの理解の能力から創発する

進行形の解釈から知識が生まれることを指摘した。ここでは、解釈主義について、もう少し検討を加える。

ヴァレラ他によると、現代思想における主観主義の最も魅力的な形式の一つは、プラグマティストか解釈主義者のいずれであれ、解釈の概念を利用する（同書、326頁）。野家（1994）によると、「デカルトに始まる近代哲学は『確実性の探究』を旗印に揚げて出発する。つまり『確実な知識』の基礎付けを哲学の第一の職分とすると宣言したのである。」（同書、274頁）

解釈主義は、このような客観主義に対して鋭い批判を提供する。中でも、プラグマティストたちは、われわれの文化、道徳生活、政治、宗教的信念を「哲学的基礎」に基づいて「基礎づける」という観念を捨て去ることを、そして確実さへのデカルトの神經的要請を放棄し、また「永遠の精神的価値」への要請や純粋理性の法廷を形成しようという講壇哲学の野心を捨て去るよう求めた（ローティ 1994、361頁）。

野家（1994）によると、パース<sup>3)</sup>にとって、我々の思考は「疑い」を解決しようとして始まり、「信念」を生み出すことによって終結する一連の過程にほかならない（同書、274頁）。ここで「信念」とは、通常考えられるような内面的な心理状態ではなく、それは、一定の状況下での行為の仕方を教示する「行為の規則」あるいは「心の習慣」なのである（同書、274-275頁）。

この場合、パースのいう思考の終結点としての信念は、デカルトが夢想したような「確実な知識」ではない。ましてやそれは「絶対的真理」などではない（同書、275頁）。野家によると、「明らかに人間は常に探求の『途上』にいる存在でしかない。それゆえ、我々が獲得した『信念』は絶えず暫定的真理に留まる他はないであろう。『疑い』に始まり『信念』の確定に終わる探求の過程は、新たな疑いを通じて信念が揺さぶられることによって何度でも反復されるのであり、信念は絶えざる改訂を免れることはできないのである。……そしてそのことは、真理を無時間的な〈存在〉としてではなく、時間過程を通じて〈生成〉

するものとして捉える視座を用意するのである。」(同書、276頁) 要するに、このことは、われわれの認識が絶えず時間の波に洗われており、歴史の変転の中に巻き込まれていることを意味する(同書、277頁)。

そして野家は、パースの見解として、前提となる膨大な背景的知識を欠いた孤立した認識は存在しない(同書、280頁)と指摘する。そのうえ、「その背景的知識は、時間の腐食作用を耐えて生き残った知的資産として、歴史的に伝承されてきたものなのである。……その意味で、我々は絶えず〈途上〉にあり、〈途上〉からしか出発できない存在なのであり、いかなる方法をもってしても純粹無垢の『出発点』に立ち戻ることはできない」と解説する。

この場合、「我々の認識過程は、まずもって所与の信念体系を我がものとして引き受け、そこから具体的行為へと一歩踏み出し、そこに生じる帰結に応じて信念体系を改訂するという一連の作業になぞらえることができる。従って、真理は時間過程の中で〈生成〉するものであり、掘り起こされるのを待ち受けて地中に〈存在〉しているものではない。」(同書、280頁)。そしてこのことは、「真理を『神の視点』からではなく、あくまでも『行為者の視点』から眺め、かつ探求しようとする意志のことに他ならない」(同書、281頁)、と野家は指摘する。

野家によると、「プラグマティズムとは、あらゆる問題、とりわけ不明晰な觀念の意味を現実的な行為の過程に引き戻して、そこで得られる具体的帰結を手がかりにして明らかにしようとする哲学的態度のために選ばれた名前であった。」(同書、275頁)

これまで紹介してきた古典的なプラグマティズムの精神は、20世紀に入ってから、大きな変貌を遂げるが、本稿ではその過程と内容について検討するつもりはない。ここでは、ローティ(1994)があげるプラグマティズムの三つの特徴を紹介しながら、本稿との関連性について考える。

ローティは、プラグマティズムの特徴を次の三点に要約して提示している。



プラグマティズムの第一の特徴は、「真理」、「知識」、「言語」、「道徳」といった観念、ならびに哲学的理論化の同様の諸対象に、反本質主義を適用するところにある（同書、362頁）。すなわち、探求の過程を方向づけ、それを批判ないし保証してくれるような包括的な認識論的方法など全く存在しないと考える（同書、363頁）。

ローティによると、「プラグマティストたちによれば、真理について何か有益なことを語るができるとすれば、それは理論よりも実践、観想よりも行為のボキャブラリーにおいてである。」（同書、363頁）その場合、「それらが正しいか」と問うことではなく、「それを信じるとはどういうことなのか、もし信じたとしたらどうなるのか、私は何に関与していることになるのか」と問うことである（同書、364頁）。

第二の特徴は、何であるべきかについての真理と何であるかについての真理の間には、いかなる認識論的相異もないという見解にある（同書、365頁）。ローティによると、「プラグマティズムによれば、事実と価値の間にはいかなる形而上学的相異もなく、道徳と科学の間にはいかなる方法論的な相異もないのである。」（同書、365頁）ローティはいう。「プラグマティストにとって、探求のパターンとは——科学的なものであれ道徳的なものであれ——様々な具体的選択肢が持つ相対的魅力について熟考することにほかならない。」（同書、365頁）魚津（2010）も次のように指摘する。「ローティによれば、……私たちの認識活動は、事実を正確に写し出す働きではなく、『もしそうであると信じるとすれば、私たちは何をすべきか』という社会的実践として把握されなければならない。」（同書、319頁）

第三の特徴は、会話への拘束以外には、探求に課せられている拘束は一切存在しないという見解である（ローティ 1994、367頁）。野家によると、「ローティは、共約可能な『普遍的基盤』を求め、それを基礎として『究極の一致』としての真理を目指すような哲学の活動はすでに終演した、と宣言する。」（同書、

296頁)つまり、『『共通の基盤』を探し求めるのではなく、むしろ『異質なものの』どうしのポリフォニックな交響を享受し、一致ではなく、むしろ『刺激的で実りある不一致』を増殖させる活動こそ哲学に期待されているものなのである。それを彼は『解釈学』とも呼んでいる。」(同書、296-297頁)

野家によると、そうした解釈学的活動の媒体を、ローティは「会話」という概念に求めている(同書、297頁)。「会話は『一致』を要求することなく、むしろ異質な他者との出会いを求め、その異質性を異質性のままに共に生きることを目指す。『一致』はあくまでもその結果であって、あらかじめ定められた目標ではない。会話は目的に到達するための方法ではなく、異質なものと共生を可能にするための『生のスタイル』にほかならないのである。」(同書、297頁)そして「『異質なものとの出会い』やそこから生じる『刺激的で実りある不一致』は、相互に共約不可能性を認め合って終わるわけではない。むしろ、そこからお互いの信念体系の再編性が始まるのである。」(同書、297頁)

野家によると、ローティの場合、探求とは個々の問題に基準を適用することではなく、むしろ信念のネットワークを絶え編み直すことである(同書、298頁)。「他の信念が変化するように、基準もまた変化する。ある基準をあらゆる改訂から守ることのできるような試金石が存在するわけではない。」(同書、298頁)要するに、何が真理であるかを決める事実からの制約がない以上、探求には会話の他に制約はないのである。

これまで見てきたように、客観主義に対する解釈主義の徹底的な批判にもかかわらず、議論は決して別の方向へ進まない。わかりやすく言うと、心から独立した対象が批判されても、対象から独立した心は批判されないのである(ヴァレラ他2006、328-329頁)。ヴァレラ他によると、「解釈主義者たち(プラグマティストなど)もまた、概念や解釈それ自体の無根拠性に挑まない。むしろそれが拠って立つ根拠として当然視されている。」(同書、329頁)

### 3. 倫理への根拠

#### 3-1. 無根拠性の喚起

プラグマティズム哲学の復活、ニーチェの継続的な影響、ポスト構造主義とポストモダン思想の潮流など、歴史、政治、芸術、哲学的反省における多くの理由により、現代世界が無根拠性の問題に直面していることに気づかされるようになった（同書、322-324頁）。ここでは、無根拠性の倫理面について考察するための準備として、もう一度、現代科学と哲学における基盤の喪失感を喚起する。

ヴァレラ他によると、現代の西洋的な考え方では、自己や世界の基盤が欠如していることを全く表現できない（同書、324頁）。これは客観主義と主観主義（いずれも絶対論の形式）の中道に対する方法論上の基礎がないためである（同書、324頁）。主観的なものに挑むときは、基盤としての客観的なものが不問にされるし、全く同じように世界の客観的状況への挑戦では主観的なものが不問にされる（同書、324頁）。ヴァレラ他によると、「科学者の知覚は決して完全には客観的でなく、過去の経験や目標により影響されるのが常である。科学者は、独立し主体を所与のものとし、主観的表象に基づいて論じているのである。」（同書、324頁）

もう一つは、解釈主義者からの指摘である。客観的であるためには、言語が指定され、科学によって究められるべき心から独立した対象群がなければならないが、そのような対象があるのだろうか（同書、326頁）。

例えば、空間の点は、完全に客観的であるようにみえるが、日常世界の点はいかにしたら定義しうるのか（同書、326頁）。ヴァレラ他によると、「点とは何か」について様々な説明形式があるはずだが、このような説明形式の不一致は、事実に関してではなく、説明に採用された習慣上の違いによるものとみなすことが可能である（同書、327頁）。要するに、「事物の本来的なアイデンティティ

がないという事例に現代哲学が満ちているのは、指示の形式に依存しているからである。」(同書、327-328頁)

ヴァレラ他は、パトナム(2005)の言葉として、「〈対象〉は、概念体系から独立して存在しない。何らかの記述体系を導入するとき〈われわれ〉は世界を諸対象から切り分けるのである。何が何に一致するかを述べるのが可能なのは、対象と記号が同じように記述体系に〈内在的〉であるからだ」と説明したうえ、「パトナムは、本来的に(すなわち、非依存的に)存在する特性という概念、つまり客観主義の根底にある概念そのものにも反論する」と指摘する(同書、328頁)。さらにヴァレラ他は、「〈客観主義者〉の世界観に関わる問題……この根深い病原が、〈本来的な〉特性、つまり言語や心によってなされる貢献とは別に〈そのものの中に〉存在する特性という概念にあるということである。」(同書、328頁)としたパトナムの指摘に賛同する。

今までの考察から、種々の歴史を介して行為から産出される諸世界は、詳細な科学研究の対象になり得るが、固定した永久の基盤を持たず、究極的には無根拠であることがわかった(同書、307頁)。もしわれわれの世界に根拠がないならば、その中にある日々の経験をいかに理解すべきか。

エナクティブ認知科学とプラグマティズムは究極的な基盤の欠如に対峙することをわれわれに求めるが、日常的な生の世界を肯定しながらも、根拠のない世界においていかに生きるべきかの洞察を提供するものではない(同書、329頁)。

その理由として、西洋の科学と哲学は、自分自身の経験の無根拠性を直接的かつ個人的に洞察する方法を何ももたしていないからである。それは主に人間経験を変容させる実践的な意義(教)よりも、生命や心を合理的に理解すること(学)に西洋哲学が関心を寄せてきたためである。学としての哲学は、純粹に知識的ないし理論的な関心から、宇宙や事象の本質を探究しようとするものである(小坂2008、18頁)。それに対し、教としての哲学は、世界に対する理論的関心よりも、人生に対する実践的関心から哲学的思索を始める(同書、20

頁)。教としての哲学の性格が顕著に表れているのが東洋の思想である。例えば、釈尊が説こうとするのは宇宙や自然の本質の解明ではなく、いかに生きるか、どうしたら安心を得ることができるか、ということである（同書、20頁）。一言でいえば、それは科学や学問ではなく、人生の知恵である（同書、20頁）。

ところが、無根拠性の問題に焦点を合わせたのが仏教における中観派の伝統である。中観派の伝統に見られる空の教えは、仏陀の死後約500年を経て現れた般若心経や他の仏典に説かれている教理である（ヴァレラ他2006、309頁）。無根拠性と認知科学や行為からの産出という概念との関連性を探求するさい、キーとなる見方が「縁起に関する空」である（同書、311頁）。

中観派の經典となる『中論』を著したナーガールジュナ<sup>4)</sup>が縁起をどのように説いたか、それを一口でいうと、縁起とは、(1)空であり、(2)相依性である、ということであろう（瓜生津2004、101頁）。「空とは、ものはすべてそれ自体として存在するものではないこと、すなわち実体（あるいは本体）はないという否定を示している。相依性とは、ものはすべて相依相関の関係にあること、すなわち相互依存の関係性を示している。したがって、縁起が空であるというのは、自己をはじめこの世界はすべて原因や条件によって生じ、また滅するのであって、それ自体として生ずるのではなく、また滅するのでないことを示している。また、相依相関、相互依存の関係性とは、ものはすべて相互関係や因果関係などの関係性の上に成り立っているのであって、原因や条件などが即自的に（それ自体として）成立し、存在しているのではないことを示しているのである。」（同書、101頁）

ヴァレラ他（2006）によると、「ナーガールジュナの論点は、事物がどんなやり方でも存在していないということでも、存在しているということでもない。事物は共依存的に発生する、つまり完全に無根拠なのである。」（同書、314頁）そしてナーガールジュナの結論として、「依存せずに生起するものは何もない。ならば空ではないものは何もない」という（同書、314頁）。

中観派は、客観主義か主観主義、絶対論かニヒリズムという二者択一の極論を避けるから、中道と呼ばれる（同書、317頁）。「あらゆる現象が縁起であることの理由を確かめることによって、ニヒリズムという極論が避けられ、因果が縁起であるという悟りが得られる。森羅万象は固有には存在しないという命題を確かめることにより、永続性（絶対論）という極論が避けられ、森羅万象が空であるという悟りが得られる。」（同書、317-318頁）中観派の伝統は、現象学や認知科学の生きている伝統との対話につながる切り口となるのである。以上のことは日常世界にとっていかなる意味があるのか。

これまでの考察から、人間の心やその対象である世界は共依存的で、究極の基盤が欠如していることを洞察できるかもしれないが、心と世界の共依存的な関係はどうすれば想定しうるのか（同書、333頁）。ヴァレラ他によると、エナクティブ認知の機序がその答えであるという（同書、333頁）。「この循環性の基本軸は、経験と認知が身体としてあることである。感覚において身体としてあることは、メルロ＝ポンティの場合と同じように、生きた、経験的な構造としての身体と、認知機序のコンテクストすなわち環境としての身体の両方を網羅することである。」（同書、333-334頁）

ヴァレラ他によれば、メルロ＝ポンティと同じように、この身体としてあることの二重の意味を適切に評価すれば、絶対論とニヒリズムという両極端の中道が提供される（同書、334頁）。絶対論が目立つのは、多種多様な認知実在論に様々な違いがあるにもかかわらず、所与の主体により所与の世界の表象に認知が根拠づけられるという確信が共有されているからである（同書、334頁）。それに対して、ニヒリストは、認知科学により自己の非統一性が明らかにされ、しかも人間経験に対する変容的アプローチに気づかない場合に現れる（同書、334頁）。ニヒリズムがある意味で、いかなる類似の確信にも基づいていないのは、客観主義への信頼喪失に反応して起こるからである（同書、335頁）。

ところが、ヴァレラ他は、客観主義とニヒリズムは、見かけは違っていても

深いところで結びついており、とどのつまりニヒリズムの母胎は客観主義である、と指摘する（同書、336頁）。「安定しているが根拠のない規則性に執着するわれわれの常習的な傾向に客観主義の基礎が見出せるとわれわれはすでに論じてきたが、実は、ニヒリズムもまた、この執着する心から生まれるのである。無根拠性に発見に対峙したわれわれが、それでも根拠に執着し続けるのは、客観主義の根深い行動様式をすてきれないからである」（同書、336頁）。

例えば、相対主義者が複数の視点を「等しく真」と主張するとき、彼らはそれらの観点を通覧できる外在主義者の見地に立っているのであり、その意味で相対主義は偽装された絶対主義にすぎない（野家1994、290頁）。すなわち、ニヒリズムの場合も、外在主義者の見地に立っているのであり、ニヒリズムに特徴的な否認や否定の様式は、実は微妙で洗練された客観主義の形式なのである（ヴァレラ他2006、336頁）。つまり、客観主義とニヒリズムは異なる帰結を伴う対極のものとして語られているが、両者は結局、執着する心という基礎を共有するのである（同書、336-337頁）。

ヴァレラ他によると、「絶対論とニヒリズムという二つの極論は、いずれも生の世界からわれわれを引き離す。絶対論の場合、自らの生活に正当化と目的の感覚をもたらす基盤を訴えることによって、われわれは現実の経験から免れようとする。一方、ニヒリズムの場合、探求に挫折すると、解放的かつ変容的な方法で日常経験を研究する可能性までが否定されてしまうのだ。」（同書、331頁）特に、「現代思想の伝統においては、無根拠性が発見されると、否定的なもの、つまり科学を営んだり、理性で哲学的真理を証明したり、有意義な生活をすごしたりするための理想を壊すのとみられがちである」（同書、329頁）。なぜなら、究極の根拠を否定することは、われわれの世界と経験に関して究極の真理や善性があることを否定するに等しいと考えるからである（同書、331頁）。

エナクティブ認知科学やプラグマティズムは究極的な基盤の欠如に対峙することをわれわれに求めるが、根拠のない世界においていかに生きるべきかの洞

察を提供するものではない。この問題は、先に紹介された、思考の原理として位置づけられた現象学においても残された課題であるといえる。その理由として、根拠のない世界においていかに生きるべきかという、無根拠性の倫理面について考察するための手立てがないからであろう。

これらの問題に対して、ヴァレラ他は、大乘仏教における中道の無根拠性が、今日の科学文化の中で人間経験を考える際に注目すべき拠りどころを提供する、と主張する（同書、337頁）。ヴァレラ他は、「西洋の対話を続けること」だけの理想によって無根拠性とニヒリズムの問題に対処しようとするリチャード・ローティ流の姿勢を取らず、最初の一歩として、科学文化における無根拠性の問題に対峙し、空の開放性においてその無根拠性を身体としてあるようにすることを学ばなければならない、と主張する（同書、337-338頁）。

要するに、ヴァレラ他は、誰もが執着する自己が本来的にないものであること（空であること）、世界が無根拠であることを論証したうえで、その認識から派生する不安（デカルト主義の不安）やニーチェ流のニヒリズムをポストモダンの史的状況においていかに克服すべきかの（特に、倫理的な）道について説こうとする（ヴァレラ他2006・訳者あとがき、361頁）。したがって、次節では、無根拠性の倫理面に中心的に関わるが、そのさい空のアプローチが何をなしているかを考える。

### 3-2. 空の実践的意味

ヴァレラ他はナーガールジュナの議論を次の三点に予約する（同書、315-316頁）。第一に、主体と客体、事物と属性、原因と結果が、われわれが常日頃考えているように独立して存在し、ダルマ分析<sup>5)</sup>が主張するように本来的かつ絶対的に存在するのならば、それはいかなる条件や関係にも依存してはならない。何物が独立的、本来的、絶対的であるとは、他の何物にも依存しない場合だけである。つまり、それは、関係を超越するアイデンティティをもたねばな



らない。第二に、われわれの経験において、この独立性という究極の判断基準を満たすものは何もない。この洞察は縁起と表現される。ナーガールジュナは、共依存性の理解をさらに深め、原因と結果、事物と属性、問いかける主体の心と心の客体は、いずれも「同等に」互いに対して共依存的であることを突いた。第三に、したがって、究極の存在とか独立の存在といったものは何もない。また仏教徒の言葉を使うと、あらゆる独立した存在が「空」であるのは、それが縁起だからである。

前の節でも取り上げたが、ヴァレラ他によると、無根拠性と認知科学や行為からの産出という概念との関連を探求してきた論法にじっくり適合するのは縁起に関する空である。すなわち、縁起に照らして空を理解すると、万物には独立的、本来的な本性がないということであり、本性がないということは、いわゆる実在と呼べるものがないということを意味する。

実在と呼べるものがないということに関連して、中村（2007）によると、古来、空は「無」または虚無と解されやすい傾向があるという（同書、231頁）。中村はいう。「中観派を攻撃する人々は『空』を『無』と同一視し、中観派は一切を否定してその虚無を説いたのであるから虚無論者であると論じている。」

（同書、231頁）空が無の意味でないとするならば、どのように解すべきであろうか。中村によると、空は「無を説いたのではなく、諸法が自性上無い、ということの意味するのである。有を否定して無を主張したのではなく、実有を否定して無自性を説いたのである。」（同書、236-237頁）

末木（2006）によると、「実在のことを『自性』とよぶ。自性というのは、それ自体で存在し、他に依存しないような実体、あるいは物の本質のことで、ナーガールジュナの立場は、そのような自性を否定する無自性の立場と呼ばれる。無自性であって、はじめてものは相互の関連し合い、縁起ということも成り立つ。……現象の世界においてははじめてものの生成や運動を認めることができるのであり、その根底に何らかの固定的な実在を想定すると、生成や運動が

成り立たなくなるというのである。」(同書、97-98頁)中村(2007)も、「空と  
いい無自性といっても、ともに『縁起』を意味しているのであるから、空観は  
しばしば誤解されるようにあらゆる事象を否定したり、空虚なものであるとみ  
なして無視したりするものではなくて、実はあらゆる事象を建設し成立させる  
ものである。……すなわち一切皆空であるが故に一切が成立しているのであり、  
もしも一切が不空であり実有であるならば一切は成立しない」と指摘する(同  
書、238-239頁)。

さらに、中村は次のようにいう。「空はすべてを抱擁する。それに対立する  
ものがない。その空が排斥したり対立するものは何もないのである。実質につ  
いていえば、空の真の特質は『何もないこと』であると同時に、存在の充実で  
ある。それはあらゆる現象を成立せしめる基底である。それは生きている空で  
ある。あらゆる形がその中から出てくる。空を体得する人は、生命と力にみた  
され一切の生きとし生けるものに対する慈悲をいただくことになる。慈悲とは、  
空——あらゆるものを抱擁すること——の、実践面における同義語である。」

(同書、446頁)ヴァレラ他によると、無根拠性(空)の大悟は暖かさ無くして  
起り得ないという(同書、347頁)。空としての無根拠性に中心的に関わるも  
のとして大乘仏教の伝統には、同じぐらい重要で相補的な慈悲という概念があ  
る(同書、348頁)。空(自己にも他者にも、それらの間にも固定された基準点  
や根拠がないこと)はコインの裏表や鳥の両翼のように、慈悲から分かち得な  
いといわれる(同書、348頁)。

空の伝統ならば、いわゆる自己が瞬間ごとに生起するのは他者との関係にお  
いてだけである(同書、345-346頁)。賞賛、愛、名声、権力を私が欲するとす  
れば、私を誉め、愛し、私のことを知り、私に従う他者が存在しなければなら  
ない(同書、346頁)。要するに、自己はいつでも他者と共依存的なのであるか  
ら、自己利益の力は自己指向的であると全く同じように、いつでも他者指向的  
になるものだ(同書、346頁)。

中村（2010）の説明によると、「自己を護ることが同時に他人の自己を護ることでもあるような自己は、もはや互いに相対立し相争うような自己ではない。すなわち一方の犠牲において他方が利益を得るといような自己ではない。むしろ他人と協力することによってますます実現される場所の自己である。自我の観念と他我の観念とを撥無した場合に、自己の利が実現されるのである。」（同書、97-98頁）

マトゥラーナ他（2005）は、『知恵の樹』の中で、他者の受容がなければ、社会という現象は生じないという事実を明らかにしようとしている。「ぼくらの世界とは必然的にほかの人々とともに生起させる世界にはほかならないことを知っていさえすれば、共=存在をつづけたいと思っている相手の誰かと争うはめになったとしても、自分たちにとって確実なこと（絶対的真実）が他人の存在を否定することになるのなら、その真実を固くなに主張しつづけることはもうけつてできない。他人と共存したいと思うなら、その誰かにとっての確実さ〔確信〕は——それがぼくらにはいかに望ましくないものに見えようと——ぼくら自身の確実さとおなじく有効なものなのだということを理解しなくてはならない。なぜなら彼の確実さはぼくら自身の確実さと同じように、存在の領域における彼自身の構造的カップリングの維持を〈表現〉しているものだからだ——それがぼくらにはどんなに望ましくないものであるように見えようとも。したがって、共=存在の唯一の可能性は、より広いパースペクティブ、両者が一致して共通の世界を生起させることができるような存在の領域を、選ぶことだ。」（同書、297-298頁）つまりマトゥラーナ他は、「〈人間的なもの・こと〉とは、この共=存在によって生み出されるものだ。こうして、人間のすべての行為は、一つの倫理的な意味をおびる。なぜならばそれは、つねに、〈人間の世界〉を構築する行為にほかならないからだ。人と人とのこの結びあいは、結局、ほかの人々の現存の正当性についての考察としての、あらゆる倫理にとって、その基礎にあたるものだ」と結論づける（同書、297頁）。

それならずべてを受け入れる、脱自己中心的で、感応的な、慈悲心に満ちた姿勢は、今日の文化においていかに育成され、具現化されるのか（ヴァレラ他2006、353頁）。ヴァレラ他によると、規範や合理主義的な要請だけでは創出しえないのは明らかであり、自己中心的な習慣を解き放つことを促進し、自発的で持続的な慈悲を可能にする訓練を通して啓発し、身体としてあるようにしなければならない（同書、353頁）。

もちろんこのことはこの相対的な世界に模範的な規律が要らないということの意味するものではない。ヴァレラ他が言うように、「要は、そのような規律が生きた状況の特殊性や緊急性に応じて昇華される叡智に基づいたものでなければ、規律は不毛なものとなり、慈悲的な行為の顕現を導くことなく、学問によって妨害されることになる、ということなのである。」（同書、353頁）

マトゥラーナ他（2005）の結論が、上で引用したヴァレラ他（2006）の主張を理解する手助けになる。「ぼくらがこんにち直面しているさまざまな困難な核心には、まさにこの〈知ること〉についての無知そのものがあるのだと、ぼくらは主張する。人を強制するのは、知識〔認識〕ではなく、知識についての認識〔知識〕だ。〈爆弾は殺す〉という知識ではなく、〈爆弾によってぼくらは何をしたいのか〉が、ぼくらにそれを使うかどうかを、決めさせる。」（同書、301-302頁）

いよいよ、われわれも結論にたどり着く。竹田（2008）が探し求めた多元主義社会における相互承認の原理に達するためには、思考の原理としての現象学の理解から出発して、新しい根拠を見付けようとするのではなく、もっと無根拠性を追求し、無根拠性へさらに踏み込む、鍛えられた真実の手段としての実践の原理となる空に気づくことから始めなければならない。

最後に、自我—自己への執着は、個人的に現れるだけでなく、人種や種族のアイデンティティへの固執として集団的にも発現し、さらにある人間集団を別の集団から分離する領土や占有権への執着としても発現される（ヴァレラ他2006、355頁）。したがって、組織は倫理研究の十分な場となるのである。

## （注）

- 1) ここでなされているフッサールの現象学に対する言及は、主として、竹田（1994、2008）の解釈に依存している。
- 2) ピアジェに対する全般的な理解は、『発生的認識論』（ジャン・ピアジェ著／滝沢武久訳、白水社、1972）によるもの。
- 3) パースについては、『パース ジェイムズ デューイ』世界の名著48（上山春平、中央公論社、1968）を参照のこと。
- 4) 中村（2007）によると、大乘仏教の主要な流れの一つである空の理論、すなわちナーガールジュナに発する中観派の研究は、とくに二十世紀に入って、日本および西洋において大いに盛んとなったという（同書、454頁）。そのため、文献は極めて多いが、中村（同書）にも、『中論』の翻訳が紹介されている。
- 5) ダルマ分析については、ヴァレラ他（2006、pp.171-178）で詳しく論じられている。

## （参考文献）

- 伊藤邦武「プラグマティズムの源流」新田義弘／丸山圭三郎／子安宣邦／三島憲一／丸山高司／佐々木力／村田純一／野家啓一（編）『岩波講座現代思想7 分析哲学とプラグマティズム』岩波書店、1994年、3-31頁、所収。
- 上山春平『パース ジェイムズ デューイ』世界の名著48中央公論社、1968年。
- 魚津郁夫『プラグマティズムの思想』筑摩書房、2010年。
- 瓜生津 真『龍樹一空の論理と菩薩の道』大法輪閣、2004年。
- 小坂国継『西洋の哲学・東洋の思想』講談社、2008年。
- 小林道憲『統・複雑系の哲学』麗澤大学出版会、2009年。
- 小林道憲『複雑系社会の倫理学』ミネルヴァ書房、2000年。
- トーマス・クーン（中山茂訳）『科学革命の構造』みすず書房、1977年。
- 清水博『生命知としての場の論理』中公新書、1996年。
- 末木文美士『仏典をよむ』新潮社、2009年。
- 末木文美士『仏教 vs. 倫理』筑摩書房、2006年。
- 高巖／トーマス・ドナルドソン『ビジネス・エシックス』文眞堂、1999年。
- 竹田青嗣『現象学入門』NHK ブックス、1994年。
- 竹田青嗣『現象学は〈思考の原理〉である』ちくま新書、2008年。
- 中村元『慈悲』講談社学術文庫、2010年。
- 中村元『東洋のこころ』講談社学術文庫、2005年。
- 中村元『龍樹』講談社学術文庫、2007年。

野家啓一「プラグマティズムの帰結」新田義弘／丸山圭三郎／子安宣邦／三島憲一／丸山高司／佐々木力／村田純一／野家啓一（編）『岩波講座現代思想7 分析哲学とプラグマティズム』岩波書店、1994年、271-301頁、所収。

貫成人『真理の哲学』ちくま新書、2008年。

野中郁次郎／紺野登『美徳の経営』NTT出版、2007年。

マーク・ジョンソン（中村雅之訳）『心の中の身体：想像力へのパラダイム変換』紀伊国屋書店、1991年。

H. マトゥラーナ／F. ヴァレラ（管啓次郎訳）『知恵の樹』筑摩書房、2005年。

三枝充憲『仏教入門』岩波新書、2006年。

宮本敬一『仏教の倫理思想』講談社学術文庫、2006年。

メルロ＝ポンティ（竹内芳朗／小林貞孝訳）『知覚の現象学』みすず書房、1967年。

フランシスコ・ヴァレラ／エヴァン・トンブソン／エレン・ロッシュ（田中晴夫訳）『身体化された心』工作舎、2006年。

ヒラリー・パトナム（野本和幸／中川大／三上勝生／金子洋之訳）『理性・真理・歴史：内在的實在論の展開』法政大学出版会、2005年。

ジャン・ピアジェ（滝沢武久訳）『発生的認識論』白水社、1972年。

リチャード・ローティ（室井尚他訳）『哲学の脱構築：プラグマティズムの帰結』お茶の水書房、1994年。

湯浅泰雄『身体論』講談社学術文庫、2007年。

横山紘一『仏教思想へのいざない』大法輪閣、2008年。

鷲田精一『メルロ＝ポンティ』講談社、2008年。

Clegg, S., M. Kornberger and C. Rhodes(2007), "Business Ethics as Practice," *British Journal of Management*, 18, pp. 107-122.

Morgan, G. (ed)(1980), "Paradigms, Metaphors, and Puzzle Solving in Organization Theory," *Administrative Science Quarterly*, 25, pp. 605-622.

Wicks, A. C. and R. E. Freeman(1998), "Organization studies and the new pragmatism: Positivism, anti-positivism and the search for ethics," *Organization Science*, 9, pp. 123-141.