

神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
138

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 281 集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 3426-3450

2024.4.4～ 2024.4.28

神秘学遊戯団

本書『AIに勝つ数学脳』は
「人工知能（AI）全盛の時代に
最も必要とされる「数学的知性」の全体像」について
親しみやすい語り口で理解させてくれる好著だが

その原題は
「Mathematical Intelligence
- What We Have that Machines Don't」
タイトルとしてのキャッチ性はあるのだが
「AIに勝つ」というのではない

人間の数学的に考える能力を活かすためには
AIにはできないことを踏まえながら
AIの計算能力を活かしていくことが求められる
といった内容となっている

内容を反映させたタイトルとしてはあ「AI時代に求めら
れる新たな数学的知性」
あるいは
「数学的知性の未来
————AIと共生するために」
とでもしたほうがいいかもしれない

本書で論じられているのは
数学的知性を特徴づける5つの要素と
私たちが数学に取り組む際の2つの方法論である

そこで重要なのは
数学的知性は人間の持っている能力であり
AIにできることとできないこと
人間にしかできない特徴を理解したうえで
AIとどう関わっていくかという視点である

数学的知性を特徴づける5つの要素とは
「概算」「表現」「推論」「想像」「問題」である

人間が数学的な答えを理解するには
「概算」する能力が不可欠だが
コンピュータは正確な計算は行うが
おおざっぱに答えを推測することはできない

数学的思考を進めていくうえで
数学の概念や答えをどのような形式で
どのように表現するかが重要になるが
コンピュータの二進言語では
人間の身体性や思考方法に適したものにはならない

コンピュータは正確な答えは出してくれるが
それがどのような論理や文脈で
出されたものなのかは説明できない
そこにバイアスが存在している可能性もあるため
人間が論理や文脈を把握しながら
推論にもとづいて答えを理解する必要がある

コンピュータには新たな分野をつくりだすことはできない
決められたルール（公理）を
破ることはできないからである
ルールを破ることさえできる人間の想像力が必要になる

コンピュータに問題を解かせることはできるが
問題を立てさせることはできない
人間は遊び心のなかから新たな問題を立て
それをふくらませながら新たな世界をつくりだせる

数学に取り組む際の2つの方法論とは
「中庸」と「協力」である

中庸とはスピードと思考の深さのバランスをとること
答えに辿り着く速さも重要だが
創造的で有用なプロセスを経るためには
意識だけではなく無意識のプロセスも必要になる

協力に関してだが
数学的知性を活かすためには
人間と人間
そして人間とコンピュータとが
多様な観点で互いを補完していくことが重要となる

昨今はAIが人間にとってかわろうとしている・・・
というような風潮があったりもするが



■ジュネイド・ムビーン（水谷淳訳）『AIに勝つ数学脳』（早川書房 2024/2）

AIには何ができて何ができないのか
人間しかできないことは何か
その基本的な視点を踏まえながら
相互補完しあえるようなありようについて
考えておくことが重要だと思われる

AIに勝つのではなく
AIに使われないように
相互補完的にうまく使っていくこと

本書はそのことを適切に概観させてくれる

本書で得られる「概観」から「推論」を行い
「想像」し「問題」を立てていくことも
コンピュータにはなしえない
人間だけの持ちえる「知性」にほかならない

その「知性」が目覚めなければ
AIに使われてしまうことにもなりかねない

■ジュネイド・ムビーン（水谷淳訳）『AIに勝つ数学脳』（早川書房 2024/2）

＊＊（「はしがき　数学的知性の正体」より）

＊人工知能の台頭と脅威

＊「人間の脳がコンピュータのように動作するという発想に近い考え方は、かなり昔からおおざっぱな形で唱えられてきた。（…）しかし、そのように脳のあらゆる動きを単純化するという考え方から脱却して、脳のすさまじい複雑さを受け入れれば、人間ならではの思考が持つさまざまな面が見えてくるだろう。

人間の脳は、ダイナミックに変化するよう設計されている。新生児にとって、目の前20センチより先の世界は最初は漠然としている。しかし周囲と関わり合うにつれ、持ち前の学習機構によってあつという間に適応し、変化していく。ものの数時間で母親の声を聞き取れるようになり、数日で母親の顔に見慣れ、数週間で色の違いを感じ取れるようになる。学習とは社会的な活動であって、自分の身体と他人や環境との関わり合いによって後押しされるものだ。

脳をコンピュータに当てはめて説明したいのであれば、次のように言うこともできるかもしれない。何千万年もかけて進化してきた、直観やさまざまな思考法をもたらす「生まれ持った回路」と、この世界を渡り歩くための膨大な「学習アルゴリズム」とが、強力な形で掛け合わされたもの、それが脳であること。世界と関わるたびに、脳の神経回路はどんどん「アップグレード」して自身を「再配線」し、決めつけていた事柄を修正してじゃ経験を蓄積していく。そうして、この世界を見るための多様な新しいモデルを徐々に強化していく。」

＊「AIの近年の進歩から本当に明らかになってきたのは、コンピュータは人間の痴性を模倣しているわけではないということだ。（…）特定のタイプの知的振る舞いをとらえる専用のレンズとしては使えるかもしれないが、人間の思考の多彩さや奥深さを備えた「汎用人工知能」に必要な水準にははるかにおよびない。」

＊数学的知性の七つの原則

＊「本書を通じて掲げていく数学的知性とは、パターンマッチングのアルゴリズムを超えたものを必要とする代物であって、それは人間とコンピュータの両方に求められる野心的な基準である。数学的知性をそのように理解するには、それを計算と結びつけるのをやめて、数学をもっと幅広い意味でとらえなければならない。」

＊「最初の五つの原則は、我々の「考え方」に関する事柄である、

●人間に本来備わった数の感覚は、正確な計算でなく概算に基づいている。我々に組み込まれた概算のスキルは、コンピュータの正確さを補完するものである。現実世界を解釈するにはその両方が必要だ。

●おおざっぱな数の感覚は自然界の至るところに見られる。人間がほかの動物と違う点は、言語と抽象化にある。我々は知識を強力な形で表現する並外れた能力を持っていて、その表現法はコンピュータの二進言語よりも多様である。

●数学によって我々は、永遠の真理を確立するためのもっとも堅牢で論理的な枠組みを手にする。推論は我々を、純粋なパターン認識システムによる疑わしい主張から守ってくれる、

●すべての数学的真理は、出発点となる一連の仮定、いわゆる公理から導き出される。我々人間はコンピュータと違い、決まり事を破って、自分の選んだ事柄から論理的に導き出される結果を吟味する自由を持っている。数学に基づいて想像を膨らませ、ルールを破ることで、魅力的な、ときに適切な概念が手に入る。

●コンピュータには幅広い問題を解かせることができるが、それに値するのはどのような問題だろうか？　我々の持つ思考スキルにとって、問題を問うことは、問題を解決すること自体と同じくらい欠かせない。チェスなどの問題が力づくの計算力に屈してつまらないものになっても、我々は自分たちを奮い立たせて、決まりきった計算の守備範囲を超えたところに横たわる問題を考え出すことができる。」

＊「これらの原則は数学に対する通常の認識に反しているため、実現するには意識的に懸命に取り組まなければならない。幸いにも人間には、自分の精神の動きをメタ認知的に意識する力が備わっている。つまり、自分がどのように考えればいいかを考え、どのように学べばいいかを学ぶことができる。自分の「取り組み方」に手を加えて、知性の持つこれらの側面を伸ばすための広い余地を確保することができる。そこから最後の二つの原則を読み取ることができる。自分の思考を操る方法に関する原則と、他者とともに考える方法に関する原則だ。

●我々特有の生物学的な知性には。意識的思考と無意識的思考の気まぐれが伴うことが分かっている。非常に手強い問題を解くには、スキルを発揮するだけでなく中庸も心がけて、問題を解くスピードや、考慮する情報の量をどのように制御するかにとりわけ注意を払わなければならない。

●人間が一人で生きることがはめたにない。機械が人間を補完するのと同じように、人間はほかの人間を補完する。協力が実りを生むかどうかは、多様な観点を組み合わせあられるかどうかにかかっており、デジタル時代のテクノロジーのおかげで、以前とは違った形で人間の集団的知性を利用する可能性が開けている。」

＊＊（「第1章　概算」より）

＊うまれつきの数感覚

＊「人間はあいまいな事柄を非常にうまく処理できるようで、それがとりわけ顕著なのは大きさの概念においてである。」

「概算と正確な計算とは数的能力の互いに異なる側面であって、それぞれ別々の脳機能が用いられるが、我々にもとから備わっているのは前者だけであると結露づけられそうだ。超高速で超正確な計算機の時代、人間にとってはこの本能的な数感覚を活かすことがかつてなく重要になっている。

＊何を入力するか―――モデル

「機械学習プログラムも所詮我々が作ったものだ。単純なものも複雑なものも含め、すべてのモデルは、それを設計した人がどんな選択をしたかに左右される。実際にモデルを立てるのはアルゴリズムでなく人間であって、その人間が、この世界を合理的に近似できると考える関数やパラメータを選ぶ。コンピュータは、与えられた選択肢の範囲内で考えるにすぎない。」

＊何を与えるか―――入力

「モデルの成否は、どこにどんなデータを入力するかにかかっている。

＊＊（「第2章　表現」より）

＊イヌのイヌらしさ

＊「機械学習プログラムの振る舞いは決して人間らしくはない。機械はすべての物体をベクトル、すなわちいくつかの数を並べた列として扱う。機械学習アルゴリズムは、画像や文章、囲碁における石の配置など、訓練のための例を与えられると、その一つ一つをベクトルで表現した上で、それらのベクトルをもっとも良く記述できる関数を数学演算によって見つける（この手順を「最適化」という）。」

＊「人間の脳は、さまざまな対象をそれまでの経験に当てはめることで耐えず学習していく。我々の世界観は、新たな経験や問題を古い経験や問題と関連づけるたびに、段階的に改良されちく。それに対して機械学習プログラムは、得られるデータを根こそぎむさぼって、あらゆる入力を見境なく処理する。（…）

コンピュータは、人間がおこなっているのと同じ意味でイヌを「見る」ことはない。詰まるところ、無数のピクセルの集まりを別のピクセルの集まりと比較する計算を行っているだけだ。」

＊心的表現とその圧縮性

＊「人間は情報を保存するにはできていない。（…）実際には思考や記憶は、「自然」な処理環境の一部としてニューロンのネットワーク全体に分散している。とはいえ、（…）人間は情報量そのものを最適化するようにできているわけではないはずだ。（…）その量はますます増えるばかりだ。そこで、情報を圧縮する方法が必要となる。（…）

圧縮は人間に本来備わったスキルである。

（…）

我々はまた、この世界を大まかな形で認識している。

（…）

断片的な情報をつなぎ合わせて意味のあるまとまりにするには、強力な表現が必要となる。（…）情報は孤立した断片として存在することはないのだ。」

＊＊（「第3章　推論」より）

＊論理と情動の絡み合い

＊「どんな論証も社会的枠組みの中に存在していて、その木的な観念を伝えることだけでなく、観念を正当化して、それが正しいことを他人に納得させることにある。それをすべて一気に達成するには、論理と情動の両方に訴えかけるような論証でなければならない。論理は、その主張が客観的に真理となるようにするためのもの。情動は、人の信念が正しい方向に向くように、その真理を表現するためのものである。数学的論証は、実際の真理と見せかけの真理を峻別する厳格なシステムであって、論証の論理的な側面を対象とする。しかしきわめて強力な論証、単なる真理を超えて知恵や洞察を呼び覚ますような論証は、人間の誠心に備わった豊かな表現にも基づいている。記号や図、物語や比喩など、説明に役立つツールを活用することで、結論だけでなく論証の大枠も見えてくるようなものである。そもそも混乱していて複雑なこの世界を理解するには、使える限りの表現を最大限活かすしかないのだ。」

＊＊（「第4章　想像」より）

＊不完全性は知性にとって何を意味するか

＊「人間の知性を機械で再現するには。何か特定のルールや振る舞いに縛られないような設計が必要となるだろう。つまり、矛盾を受け入れるような機械だ。（…）

ここでおそらく鍵となるのは、人間が機械をプログラムすることで、機械がそれ自体の大系を破れるようにすることは可能だろうかという疑問だ。人間の知性が充たすべき基準は、あらかじめ規定された思考モードを否定する人たちによって設けられてきた。論理的操作だけでは、くっして我々の信念体系に立ち向かうことはできない。信じていたことから外れた事柄に立ち向かう術はない。創造性h不連続性から生まれるものである。パラドックスについて深く考えて、既存の考え方に風穴を開けることから生まれるものだ。論理的な気質と破壊的な心的態度を組み合わせ、矛盾を見つけ出してそれを解決したときに、人は新たな考え方を生み出すのだ。」

＊＊（「第5章　問題」より）

＊賭け事をめぐる問題と確率論

＊「コンピュータは鳥よりもカエルに近い。個々の問題と答えに集中するだけで、それらがもっとも幅広い概念とどのように関係しているかは気にしない。予想外の見事な答えを出してくるかもしれないが、その答えを予想外の見事なものとして特別視したり、さまざまな答えを結びつけて統一的な理論を作ったりするための基本的な枠組みは持ち合わせていない。

また、コンピュータがいつかこの世界にまったく新たな問題を突きつけてくるかどうかも定かではない。」

＊子供の頃の習慣を甦らせる

＊「全知全能の機械を追求する上で障害となるもう一つの要因が、この物理世界の現実が渾沌としていることだろう。たとえば自動運転車を普及させるには、命に関わる情況に直面したときにアルゴリズムがどのような選択をすべきかを解き明かすために、哲学や倫理学かた知恵を借りる必要がある。哲学者はいわゆる「トロック問題」という思考実験に考えをめぐらせてきた。これは、あるグループの人たちを犠牲にして別の（たいていもっと大きい）グループの人たちを救うことが、どのような場合に正当化されるのかという問題である。しかし、白黒はっきりした答えが求められることはほとんどない。グレーゾーンを相手にした非常に手強い問題だ。生死や倫理、道徳や宗教、法律に関わるさまざまな難題に人類は何千年も前から苦しんでいるのだから。近いうちに機械がそれらの問題を片付けてしまうことはないだろう。コンピュータの正確な二進言語では扱えないような疑問もあれば。コンピュータでは意味のある答えを出せないような疑問もある。恐ろしいのは。我々が自分たちの疑問をコンピュータが処理できるような形に変えてしまって、さらには薄っぺらいものにしてしまって。その答えをやみくもに受け入れてしまうことだ。

非常に重要な疑問というのは、往々にして非常にあいまいなものだ。そのような疑問を突きつけられると我々は、自分たちの世界観を振り返り、核をなす信念や価値観を吟味し、あいまいさや不確かさを受け入れられるようになる、コンピュータに答えを尋ねることは。たとえてきたとしても絶対に避けなければならないときもあるのだ。」

＊＊（「第6章　中庸」より）

＊内なる衝動

＊「我々の生物学的な基本構造は、思考や問題解決に数えきれない脅威をもたらす。退屈や不安の感情に取り憑かれるのは、機械ではなく人間だ、一方、我々の考え方の癖を見定める手段を持っているのも、機械ではなく人間である。我々h思考のスピードや課題の難しさを調整して、できるだけ生産的なフロー状態に自らを切り替えることができる。テクノロジーはフローに似た状態へ追い込むのに役立つが、それは知識を共有したいという焦燥を抑えつけた場合にかざられる。

最終的にフロー状態に入れるかどうか、どんなたぐいのフロー状態を経験するかは、自分が何によって掻き立てられるかに左右される。機械は動機をもった主体ではなく、（人間が規定した）数学的モデルに基づいて計算をおこなうことで、エラーが最小限になるような選択をするようにプログラムされたものにすぎない。コンピュータを働かせるには、「オン」のスイッチを押すだけでいい、しかし人間の心は、少なくとも現在の知見によれば、プログラムに基づくそのような記述を超えた存在である。人間の「オン」のスイッチは内部にあって、我々がどんな観念を抱くかは、意識レベルと無意識レベルの両方で何に注意が向けられるかに大きく左右される。」

＊＊（「第7章　強力」より）

＊意思を共有する

＊「テクノロジーは、協力する相棒と、人どうしを結びつける手段という、両方の役割を果たす。我々が機械を使って問題を解くと同時に、インターネットは人との協力関係を強化する。そのテクノロジー自体も、我々人間がどのように終結するかによって方向づけられるだろう。アルゴリズムに潜むバイアスの多くは。似たような人たちからなる開発チームの姿を映し出しているにすぎない。自動化された判断を信頼してもかまわないのは、そのテクノロジーを作った人たちが人類全体と同じくらい多様である場合にかざられる。」

○ジュネイド・ムビーン (Junaid Mubeen)

オックスフォード大学で数学の博士号、ハーヴァード大学教育大学院で国際教育政策の修士号を取得。現在はWhizz Educationという企業で教育担当取締役を務め、先進的な数学教育プログラムを世界中に提供している。また、ベストセラー科

梨木香歩『歌わないキビタキ』
「あるべきようは」の章から

エリマキシギの雄の夏羽の話
性スペクトラムの話
そして馬語の話

エリマキシギの雄の夏羽には
黒褐色の強そうな色合いのもの
白っぽい気品ある色合いのもの
地味な雌そっくりのもの
という三種類があり
注目すべきは雌そっくりの
フェーダーと呼ばれるタイプ

メスそっくりのタイプは
雌の群れに紛れ込んで
自分の遺伝子を残すのだという

黒褐色のタイプは縄張り意識が強い
それに対し
白っぽいタイプは縄張り意識だけ解除して
黒褐色のタイプの際をみて雌と交尾に及ぶが
メスそっくりのタイプは
雄の姿そのものさえ解除している

梨木香歩はそのフェーダーのタイプに似て
「自分の心は女性である」と偽り
女性に性暴力を繰り返していた例を挙げているが
昨今のLGBTQ+にしても
それを巧妙に使った犯罪が起こったりもする

「性別」を絶対化しない意識は必要だが
ひとの数だけ「性別」があるともいえる
しかも性自認は外的にはわからないこともあり
それを社会制度のなかにどう反映させていくかはむずかしい

そうした「性別」の問題については
このmedioposでもとりあげたことのある
(mediopos2907 2022.11.2)

諸橋憲一郎『オスとは何で、メスとは何か?』の視点では

「オス対メスという対立軸は虚構」であって
「性は百パーセントオスと百パーセントメスの間で連続している
性スペクトラム上の位置で捉えられるべきもの」だという



- 梨木香歩『歌わないキビタキ 山庭の自然誌』（毎日新聞出版 2023/9）
- 諸橋憲一郎『オスとは何で、メスとは何か? 「性スペクトラム」という最前線』（NHK出版新書 NHK出版 2022/10）
- 河田棧『ウマと話すための7つのひみつ』（偕成社 2022/10）

しかもそれは固定的に発現するのではなく
「生涯にわたって変化し続ける」
しかもおなじひとにおいても変化し続けたりもする

単純に考えただけで
たとえば男性が女性を求めるということにしても
やはり女性であればだれでもOKというわけではない
そして女性といってもその女性には
性別以前にさまざまな特徴がある
つまり単純な男性と女性という二分法ではとらえられない

しかしながらエリマキシギの雄の例でもあったように
傾向としてはマッチョタイプのような
典型的で単純な「オレは男だ!」というタイプや
「ワタシは女よ!」というタイプも確実に存在し
「女は」「男は」という類型化された言葉もよく使われる

続く「馬語の話」だが

そこには「言葉という手蔓がなく、
文化的コードに頼ることもできないとき、
生き物同士はどう「付き合ったら」いいのか」という問いがあり
「相手との「距離」そのものも、馬語に含まれる」のだという

動物と人間の付き合い方でいえば
人間を「上」と認めさせる「調教」がなされることが多いが
そうではない関係性についても示唆されている

「相手の存在を認める、ということ。
そして世界ごと、相手の個性を捉えていくということ。
相手の属性が雄か雌かよりまず先に、そのことがある」
というのである

いうまでもなく
人と人のあいだの付き合い方も同様であるにもかかわらず
上下や固定化された属性
社会制度における関係性などによってしか
相手に対することができないことも多いようだ
そして「〇〇であるべきだ」がゾンビのように増殖する

そのひとがそのひとであることへの信頼や愛情によって
「相手の存在を認める」のが基本だと思うのだが
それができないことがあまりにも多く
そこに人間の深い業（ごう）が存在しているともいえるのだろう

■梨木香歩『歌わないキビタキ　山庭の自然誌』（毎日新聞出版 2023/9）
■諸橋憲一郎『オスとは何で、メスとは何か？「性スペクトラム」という最前線』（NHK出版新書　NHK出版 2022/10）
■河田棧『ウマと話すための7つのひみつ』（偕成社 2022/10）

＊＊（梨木香歩『歌わないキビタキ　山庭の自然誌』～「あるべきようは」より）

＊「日本にもときどき旅鳥として訪れることがあるエリマキシギの、雄の夏羽には三種類ある。

　黒褐色の強そうな色合い（権高な貴族的襟巻きを持つ）のもの、白っぽい気品ある色合い（高貴な貴族的襟巻きを持つ）のもの、そして襟巻きなしに地味な雌そっくりのもの。

　実際は襟巻きの色がどちらもつかないものもあり、（私には）分類が難しいこともあるが、大体において黒褐色はマッチョタイプの雄で、縄張り意識がすこぶる強く、ディスプレイ競争に夢中になる。白っぽいタイプは縄張り意識がなく、黒褐色の縄張りの周りをうろうろして、黒褐色が油断した隙をみて、すかさず雌と交尾に及ぶ。注目に値するのは三番目の雌そっくりのタイプだ。雌の群れに紛れ込み、警戒されないのをいいことに、周囲に数多い雌と交尾、自分の遺伝子を残すのだ（ただ、雌と思い込んだ黒褐色に恋を仕掛けられる面倒こともある）。それを知ったときは、ただもう呆れて、雌獲得のためにそこまでするのかと思ったけれど、彼らには彼らの事情があるようだ。

この雌そっくりの種類をフェーダーと呼び、Nature誌によると、このフェーダーが生まれた原因は、約三百八十万年前に変異を起こした遺伝子（超遺伝子）にあるらしい。この超遺伝子はその後、約五十万年前に一部のフェーダーで再び変異を起こし、これによりちょっと元に戻り（？）、その結果縄張りを持たない白っぽいタイプが生まれた。

　こういう遺伝子の変異は本当に偶然なのだろうか。

　すべての雄が覇権を競うような。猛々しく暑苦しい社会はうんざりだと、「何者かによって、実験的に」仕組まれたように思われてならない。最初の変異でその「何者か」はちょっとやりすぎたようだと反省、マイルドな変異（襟巻き自体は保ったままで、縄張り意識だけ解除。結果として白い襟巻きになった）にスイッチバックした（のでは？）。たしかに縄張り意識さえなくせば、世の中の大半のめも事は解決するだろう。（・・・）

　と思っていたら、人間社会でとんでもない事件が起きてしまった。

　障碍を持つ人びと等を対象とした、相談支援事業所を運営していた人物が、「自分の心は女性である」と偽り、女性の部下らの警戒心を解き、性暴力を繰り返していたとして逮捕された。これはエリマキシギ・フェーダー、雌擬態型の雄の行動とほとんどいっしょで、すごい、と唸ってしまった。だが、この容疑者にエリマキシギと同じ超遺伝子の発現があったとは思えず、また、行動様式は同じだとしてもエリマキシギがそんな暴力に及んでいるとも考えられず、正々堂々の獲得競争を回避して、こんな巧妙な真似をしてまで、女性に乱暴を働きたかったのかと思えば、同じ人間として、「いのちなりけり小夜の中山」レベルの深い感慨を引き起こされてしまう。どうしたって（性暴力は）起きるのだろうか。起こさずにはいられないのだろうか。ただもう、なぜかエリマキシギに申し訳ないような気がしている。」

＊「エリマキシギのことを調べていると『オスとは何で、メスとは何か？　性スペクトラム」という最前線』（諸橋憲一郎著）という本に行き当たった。読み始めてすぐ、ヨーロッパチュウヒ（中くらいの猛禽類）のオスの四十パーセントがメス擬態型だとあって、心底驚いた。これもエリマキシギの同型と同様、縄張りを持たず、他のオスの縄張りにノーチェックで出入りし、隙を見て自分の遺伝子を次世代へつなぐ行動に出るのだ。それにしても、四十パーセントとは。

（・・・）

　魚類のなかには。群れに必要とされば、さして葛藤の様子も見せず易々と性転換するものが一種のみならずあるということは知っていたが、シオカラトンボやアカトンボたちにも擬態型が存在するとは知らなかった。捕まえたトンボの識別に悩み、新種ではないかと心踊らせた少年少女も多かっただろう。

　この本によると、オス対メスという対立軸は虚構である、性は百パーセントオスと百パーセントメスの間で連続している性スペクトラム上の位置で捉えられるべきものだ、しかもその位置は、例えば六十パーセントオス、四十パーセントメス、などと固定しているものではなく、生涯にわたって変化し続ける、らしいのだ。もちろん、人間も例外ではない。この立ち位置を変化させる力は、オス化メス化の二方向だけでなく、脱オス化、脱メス化という力も入ってくる、という。すんなり納得できる気がする。

　もしかして、鳥のエクリプス期というのはオスのメス擬態化の姿ということか、という考えが一瞬脳裏に浮かんだが、メス擬態化オスは、（たぶん）生殖を成功させるため、ああいう姿になっているのに対し、エクリプス期は、もう繁殖も終わり、縄張りも必要なく、オスを誇示する必要もなくなった一時期の変化なので、脱オス化の力が強くなった、と捉えた方が彼らの事情に即しているのかもしれない。

　また、ある種のモグラのメスは、卵巣巣を有しているという。その巣巣領域で精子を作るわけではない。ではなぜ？　「どうも男性ホルモンを作っているらしいので」（同書）。子育て期の、外的に対して攻撃的にならねばならないときなど、その男性ホルモン濃度を上昇させ、闘いモードに入る、ということらしい。知らずに人間も、他の手段で似たような自己コントロールをやっているのかもしれない。」

＊「昨年、文筆家で馬飼いの河田棧さんが、『ウマと話すための7つのひみつ』という絵本を出版された。すでに一般書でも『馬語――ウマと話そう』など、ウマとその場にいることを述べながら実は自他の境界について訥々と手探りの、紛れもない自身の言葉で綴られていく著作を出している河田さんであるが、子どもを（そして大人のなかの子どもをも）対象にして語る言葉は、シンプルなハウツーの体裁をとりつつ、やはり彼女の著作らしく、根源的なものと響き合っている。

　言葉という手蔓がなく、文化的コードに頼ることもできないとき、生き物同士はどう「付き合ったら」いいのか。この絵本で推奨されていることは、何もせず、動かず、目を合わさず、少し遠くにいること。そしてなんとなくうれしい気分でいること。つまりどうやら、世界の一部になって。同じく世界の一部である相手を感じ続けることらしいのだ。そうしてゆっくり、相手に認知されるのを待つ。

　こういったことすべてが、「馬語」の世界で行われていることである。興味深いことに、相手との「距離」そのものも、馬語に含まれる、と河田さんはいう。「近くにきたり、遠くにいったり、この距離も馬語」なのだ、と。「いまの気持ちにちょうどいい距離、というのが、ウマにはあります」「必ずしも、近いほうがいいとはかぎらないのがおもしろいところ」

　動物との付き合いにおいて、調教ということがまずあり、常にどちらかが上かをはっきりさせる、特に人間を含む群れ（家庭犬とか）の場合、人間を自分より下の存在と侮られないようにする。というのが、大体動物のしつけのハウツーの基本のように思われていた時期があった。今は知らないが、主流派それほど変わってはいないのではないかなと思う。河田さんは、そういう関係性が苦手で、なんとか動物と対等に、うまく付き合っていく方法はないかとずっと、十年以上前から考えていらした。優しく書かれてはいるけれども、その集大成のような絵本だと、感じ入ってしまった。

「人語」の他に、「馬語」のバイリンガルになるということは、ずいぶん世界を広げていくことのように思える。何より、楽しい。まず、相手の存在を認める、ということ。そして世界ごと、相手の個性を捉えていくということ。相手の属性が雄か雌かよりまず先に、そのことがある。

　知人のヘアスタイルが、ときにショートになったりロングになったりしても、そのひとをそのひとと認識する「そのひとらしさ」にはほとんど関係がない。そのようにして、ひとの女性度、男性度が変化していったにしても、そのひとの本質には、さして関係はないように思う。」

＊＊（諸橋 憲一郎『オスとは何で、メスとは何か?／「性スペクトラム」という最前線』より）

＊「〃性、には「生まれつきの性質」という意味もあるようですが、ここでは雌雄、男女、オスとメスを意味する性のことです。」

「性スペクトラムという言葉には、生き物の性を研究してきた研究者が、最近になってたどり着いた考え方が込められています。光スペクトラムで黄色が徐々に橙色に、そして赤色に変化するように、生物の雌雄はオスからメスへと連続する特性を有しているのではないか、という仮説を表した言葉です。つまり性スペクトラムとは、オスからメスへと連続する表現型として「性」を捉えるべきではないか、という新たな捉え方のことなのです。

　わたくしたち研究者はこれまで、生物の性を研究対象として取り上げるとき、オスの対極にメスを置き、あるいはメスの対極にオスを置いて、2つの性を対比しながら雌雄を理解しようとしてきました。対極に配置したオスとメスの間に深い境界を設けて、生物の雌雄を位置づけてきたのです。

　しかしながら、（...）ある特徴をもって雌雄を区別したとしても。そういった区別にはどうしても当てはまらない中間型の個体や、時にはその特徴が逆転している雌雄が自然界に普通に存在していることを、研究者は以前から知っていました。そのため、雌雄を2つの対立する極として捉えることで性を理解することに違和感を抱いていたものの、残念ながらそうした考え方から解放されずにいました。

　しかしわたくし自身、「性スペクトラム」という考え方に沿って進めるにつれて、長年感じていた違和感が次第に消失するのを感じています。」

「性スペクトラム上の位置は生まれついてのもの、つまりその個体が誕生したときにはすでに固定されていて、変化しないものなのでしょうが。

　決してそうではありません。つまり、性ととは固定されているものではなく、生涯にわたってそのスペクトラム上の位置は変化し続けているのです。」

＊「研究者は長い間、性（オスとメス）を、あたかも対立する2つの極として捉えてきました。そして、お互いの異なる部分を際立たせるような比較を行うことで、雌雄を理解しようとしてきました。このようにして雌雄を理解することが間違っていたわけではありませんが、これだけでは性の本来の姿を理解することは不可能だったのです。メスに擬態することで自身の子孫おを残すことに成功してきた鳥や魚、トンボなどの存在は、生物をオスとメスの2つに分けることの困難さを示すものでした。

　そして、そのような生物の性の姿をもとに登場したのが「性スペクトラム」という新たな生の捉え方でした。性は2つの対立する極として捉えるべきではなく、オスからメスへと連続する表現型として捉えるべきであるという考え方は、従来の性の捉え方に変革を迫るものでした。わたくしたちは「性スペクトラム」という新たな生の捉え方が、性本来の姿を捉えていると考えています。

　この考え方によれば、性は固定されたものではなく、柔軟に変化するという性質を持っていると理解できます。性スペクトラム上の位置はオス化の力、メス化の力、脱オス化の力、脱メス化の力によって、誕生から思春期、性成熟期を経て老年期へと、生涯にわたって変化し続けますし、女性の場合には月経周期に応じて、また妊娠期間を通じても変化します。

　このような性スペクトラム上の位置の決定や移動の力の源泉となっているのが、性決定遺伝子を中心とする遺伝的制御と、性ホルモンを中心とする内分泌制御です。性決定遺伝子はいったい何を行っているのか、性ホルモンはどのようにしてその機能を発揮するのかについては、本書の中で詳細に述べました。（...）理解していただきたかったことは、わたくしたちの性を制御しているものの本体は、「遺伝的制御」と「内分泌制御」だということです。」

＊「わたくしたちの性は身体のどこに存在しているのか、何が性を有しているのかについて考察し、性は細胞に宿っていることを説明しました。オスの肝細胞とメスの肝細胞は見た目に差はないものの、両者の間には間違いなく性差が存在します。身体を構成する全ての細胞が性を有しているから、細胞によって作られる骨格筋や血管、皮膚、肝臓など全ての臓器や器官に性が宿るのです。」

三・一一の原発事故は
加藤典洋の「何かを変えた」
その「変化に言葉を与え」た著作（二〇一四年刊）
『人類が永遠に続くのではないとしたら』が
講談社文芸文庫に収められた

その吉川浩満による解説が
「群像 2024年3月号」に転載されている

吉川氏のよればこの本は
加藤典洋の著作のなかでも
「特別な位置を占める一冊」である

代表作としてというよりも
「我々がそこから加藤典洋という
稀有な書き手のスタイルと方法論を学ぶことができる
格好の教材でもあるという意味で、特別な一冊」

加藤典洋の方法論は
「自身の論考において引用した
ふたつのアフォリズムによって
定式化することができる」という

「君と世界の戦いでは、世界に支援せよ。」

そして
「きみは悪から善をつくるべきだ、
それ以外には方法がないのだから。」

「まず悪の側につき、その悪を支える理路を
できるかぎり正確に解明したうえで、
それを、善を支える理路へと組み替える作業が必要」
だということである

三・一一の原発事故は
「責任」と「責任をとること」の関係において
「一対一対応の関節がはずれている」

私たちは「リスク社会」という
「新しい局面に入ったかもしれない」

それは加藤氏がこれまで想定外であった
「人類が永遠に続くのではない」という視点に立つことで
「私たちがまるきり考え方を変えなければならない」
ということでもある



- 吉川浩満「特別な一冊」（群像 2024年3月号）（講談社文芸文庫
加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』解説を転載）
- 加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』（新潮社 2014/6）

加藤氏は「有限性の否認・否定・克服」を行ったのではなく
「もし有限性を肯定したうえで生まれる
新たな価値があるとすれば、それはどのようなものか」
そのことを問いかけた

「有限性の露呈という危機的事態（悪）の成立条件を
できるだけ正確に解明し、そこから、それをもとにして
未来の価値観（善）をつくりだそうとした」のである

以上のように簡略に加藤氏の考察をまとめてみたが
こうしてみると加藤氏自身が
「一見したところ、目新しいことはいわれていないようだが、
しっかり受け止めれば、違う」とも言っているように
重要なのは加藤氏とともにたしかに考えるということなのだ

三・一一を機に行われたこうした加藤氏の考察方法は
いままさに全世界において問題となっている
ワクチン接種による薬害という「危機的事態（悪）」や
ウクライナやイスラエルにおける戦争状態において

それらの「成立条件をできるだけ正確に解明し、
そこから、それをもとにして未来の価値観（善）」を
つくりだすことにおいても有効だろう

まさに私たちは原発事故に匹敵する
あるいはそれ以上の
「新しい局面に入ったかもしれない」からである

■吉川浩満「特別な一冊」（群像 2024年3月号）
（講談社文芸文庫

加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』解説を転載）

■加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』（新潮社 2014/6）

＊＊（吉川浩満「特別な一冊」より）

＊「『人類が永遠に続くのではないとしたら』が再刊されることを嬉しく思う。この本は加藤さんの数多い著作の中でも特別な位置を占める一冊であるからだ。

特別といっても、代表作という意味ではない。代表作ということなら、『テキストから遠く離れて』『小説の未来』などの文藝評論、そして『敗戦後論』『戦後の思考』などの戦後日本論がまず挙げられるはずだ。本書を代表作に推す人は多くないだろう。

この本が特別であるのは、加藤作品ができあがる過程がここまであからさまに示された著作はほかにないからである。ここには、加藤さんが取り組むべき問題に出会い、学び、考え、書いた軌跡が生々しく記録されている。本書はその内容が意義深いだけでなく、我々がそこから加藤典洋という稀有な書き手のスタイルと方法論を学ぶことができる格好の教材でもあるという意味で、特別な一冊なのである。」

＊＊（吉川浩満「特別な一冊」～「加藤さんのスタイル」より）

＊「『三・一一の原発事故は、私の中の何かを変えた。私はその変化に言葉を与えたいと思っている』―――本書は、二〇一一年三月一日の東日本大震災にともなう福島第一原子力発電所事故をきっかけに描き始められた。もともになった連載は早稲田大学の『加藤ゼミノート』で開始され、その後『新潮』に場所を移し、あいだに二か月の休載を挟んで（・・・）、二〇一四年一月号で完結、六月に単行本として刊行されている。

大震災と原発事故は誰の目にも明らかな巨大な厄災であるが、加藤さんが目につけたのは、それからしばらくたって二〇一一年一一月の小さな新聞記事である。損害保険会社でつくる日本原子力保険プールが、福島原発との損害保険契約を打ち切ることに関めたというニュースだ。ここでは、近代社会が長いこと頼りにしてきた「過失と責任という一対一対応の関係の関節が、はずれている」、いま我々は「新しい局面に入ったのかもしれない」、そう加藤さんは直観するのである。

ここから本書が足を踏み入れるのは、これまでの加藤作品ではお目にかかったことのないようなテーマ群である。」

＊「注目すべきは、本書が如実に示す、加藤さんがものを学び、書く際のスタイル（・・・）である。

加藤さんは『言語表現法講義』（岩波書店、一九九六年）で、次のように述べている。

（前略）考えることは、書くこと同様、まず感じる、それをなぜ自分は感じたか、と吟味する仕方で、自分を基礎づけることでしか、自分の基礎―――疑いえないもの―――をもてないからです。しかし、それは、その起点に置かれた「感じ」、いわゆる「実感」が間違いのないものだよいうことではありません。実感は大いに間違うことがあり得る。しかし、にもかかわらず、人はそこからしか正当にははじめられない。そしてそこからはじめることで、一步一步、その正しさを確認する仕方で、また、誤りがあればそれを修正することで、ゴールの正しさに到達できる、そう僕は考えます。これは僕個人の考えですが、でもこの僕の考えは、文章を書くという経験から割り出されています。書くことは、こういう場所で、こういう形で、考えることと出会っているのです。（一三七―一三八頁）

本書において特筆すべきは、ここで述べられていることを加藤さん自身が実践するさまが生々しいまでの示された貴重なドキュメントになっているという点である。

＊＊（吉川浩満「特別な一冊」～「加藤さんの方法論」より）

＊「私の考えでは、加藤さんの方法論は、かつて加藤さんが自身の論考において引用したふたつのアフォリズムによって定式化することができる（・・・）。ひとつめはこうだ。

君と世界の戦いでは、世界に支援せよ。

フ란ツ・カフカが残した断章のひとつである。（・・・）

謎めいた言葉ではある。常識とは正反対のことを述べているようにも見える。

加藤さんは、それまで長いあいだ自分の心に住まわせてきたというカフカのアフォリズムの意義を得心する。そしてカフカとともに、こう問いかけるのだ。ときにニンゲンには、自分の世界が自分とは異質なものによって浸食されて、ついには自分が当の異物そのものになりかけている。そのようなかたちで世界が立ち現れることがあるのではないか。もし事態がそのようなものであるとしたら、その事態をしかるべく描くためには、自分の味方ではなく世界の味方をしなければならないのではないか、と。

これが加藤さんの批評を導く基本方針である。しかしいったいどのようにしたら「世界に支援」することが果たされるのだろうか。これに答えを与えるのが、ふたつめのアフォリズムである、

きみは悪から善をつくるべきだ、それ以外には方法がないのだから。

「敗戦後論」（・・・）の冒頭に掲げられたロバート・P・ウォーレンの言葉である。この論考で加藤さんは、先の大戦で死んだ日本の兵士や市民たちをまず悼むこと、それなしには戦後日本が抱えてきた「ねじれ」は解消されないと主張した。戦後日本において、まさしく「悪」の側に位置づけられてきた侵略国家。大日本帝国の死者を悼むことを通じて、「善」すなわちアジアの二千万の死者への謝罪にいたる道は可能かと問うたのである。戦後日本の知識層の常識とは逆方向の進み行きに、左右両派から激しい批判を浴びたのは周知の通りである。

なぜ、「悪から善をつくる」ことが「世界に支援」することにつながるのか。そもそも「悪から善をつくる」とはどういうことなのか。（・・・）

まず、善であれ悪であれ、我々がなにかをつくりだそうとするとき、そのための材料は世界のどこかからをもってなくてはならない。なにか事をなすとき、その主語は私であるにせよ、活動の材料は世界から調達する必要がある。料理するには食材が、油絵を描くには絵具が記事を書くには題材が要るように。

さて。世界が変化するとき、すなわち君の世界がこれまでの自分とは異質なものによって浸食されるとき、君と世界とは戦闘状態に入る。その際、世界は必ず悪として君の前に現れるだろう。世界が悪として現れるといっても、それは世界が本来的に悪であるからでも、君が本来的に善であるからでもない。理由はただ、世界が君と対立するかたちで現れることによる。世界がどのようであろうとも、また君がどのようであろうとも、君の前で世界は悪として現れるほかない。

そうなると必然的に、善をつくりだそうとするとにしても、君はそれを悪のほうから出発してつくりだすしかなくなる。もし、君があくまでも自分を善の側に於いて悪を糾弾することに固執するならば、それは世界と向きあうことからの逃避となり、戦いはポーズだけの詐術へと墮すことになる。そうではなく、まず悪の側につき、その悪を支える理路をできるかぎり正確に解明したうえで、それを、善を支える理路へと組み替える作業が必要なのだ。このように考えると、悪から善をつくりだすべきだという言明は、そのじつ謎めいた逆接でもなんでもない。むしろ当然のようになすべき事柄なのである。」

＊「それでは、加藤さんは本書においてどのような戦いを展開したのだろうか。此の天についても本書は模範的である。三・一一をきっかけとして加藤さんは、我々の社会が産業リスクを制御できなくなる、すなわち世界の有限性が露呈するという危機的事態を重く受け止めた。しかし加藤さんが行ったのは有限性の否認・否定・克服ではない。逆に、もし有限性を肯定したうえで生まれる新たな価値があるとすれば、それはどのようなものかと問うたのである。有限性の露呈という危機的事態（悪）の成立条件をできるだけ正確に解明し、そこから、それをもとにして未来の価値観（善）をつくりだそうとしたわけだ。本書において加藤さっは、そのような仕方で「世界に支援」したのだった。」

＊＊（吉川浩満「特別な一冊」～「君たちはどう生きるか」より）

＊「『もし人類は永遠に続くのではないとしたら……／私たちはどのように生きるべきか、どのような新しい価値観によって生きるべきか？』―――戦後日本論でキャリアをスタートさせた加藤さんは、本書において加藤典洋史上最大の、「類比するものがない」ような問題に取り組み、それに一定の答えを与えた。

無粋を承知でその答えを一四〇字程度にまとめるなら、次のようにでもなるだろうか。環境危機と産業リスクの時代、我々は世界の有限性に直面している。この有限性を肯定するとき、近代社会を駆動してきた我々の欲望もその意味を変える。欲望は「したい」だけでなく「しないのもいいな」も吹くんで薄まりつつ広がるだろう。この薄まった欲望こそ、希望の別名なのではないか―――。」

＊「本書をしっかり受けとるには、加藤さんがどのように戦ったのかを、加藤さんとともに並走して確かめてみるしかない。つまり、この本を最初から最後まで加藤さんとともに考え、ときには疑念や逡巡を表明しながら、実際に読んでみることだ。そうすると、おびにほんにもエビデンスにも還元できない。読者それぞれの「君と世界の戦い」がはじまることになる。加藤さんの批評はつねにそういうものであったし、本書もまたそのように書かれている。」

＊＊（加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』～「序　モンスターと穴ぼこ」より）

＊「三・一一の原発事故は、私の中の何かを変えた。私はその変化に言葉を与えたいと思っている。」

「このたびの原発事故はこれまでにない新しい正確があるというのが、この事故が起こり、事態の推移を見ているうちに私にやってきた直観だ。」

「なぜ私は未来のことをそれほど考えないですんでいたのだろう。それは誰かが未来のことは考えてくれていると頭の隅で感じていたからだろうか。だとすれば、誰がそのことを引き受けてくれていたのか。その誰かは、どこにいるのか。」

＊「保険とは何か、リスクとは何か、産業社会のシステムがどのように作られているのか、などということが私のなかに疑問として浮かびあがってきたのは、このときからである。」

「保険の打ち切りとは、何だろうか。ここでも話は、先に少しだけ見たあの「責任」と「責任をとれない」をめぐる問題に関係している。」

「何が起こったのか。何が予想外だったのか。ここでは、「責任」と「責任をとること」という連関の間で、一対一対応の関節がはずれている。ここでは、責任をとる、果たすとは、人が何か過失を犯したとき、それに「見合う」代償＝負債を何らかの仕方で「弁済」することだ。そのとき、人は「代価を支払った」、つまり「責任をとった」と見なされる。「責任を果たす」とは。人々に、これをもって「責任を果たした」と見なされること、承認を受けることなのだ。

（・・・）

そうだとしたら、この間接のはずれば、システムの保全にとって容易ならぬ事態、危機的な事態だということになるだろう。」
＊「産業と技術、それが約束する無限の人間の可能性、そうしたものへの信頼こそが、共産主義思想の次の未来お引き受け手だった・産業社会への信頼が私たちを支えてきたのだが。福島第一は、いち早く、その産業社会から外に出た。どこに行ったのか。ウルリヒ・ベックの概念を用いれば「リスク社会」という、もうひとつの領域に入ったのだ。」

＊＊（加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』～「1　ポトモダンとエコロジー」より）

＊「いま自分たちが新しい局面に入ったかもしれないという私の判断は、正しいだろうか。根拠があるとしたらそれは、どのようなことだろう。」

＊＊（加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』～「9　技術から人間へ」より）

＊「私たちはじつは、一九六二年、環境の汚染の可能性が指摘され、三〇年後、「成長の限界」が超えられていると知らされた一九二二年までのあいだに、すでにどこかの時点で、「有限性の時代」に入っていたのかもしれない。そして知らないのは、私たちだけだったのかも知れない。」

＊＊（加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』～「10　しないことができることの彼方」より）

＊「私は当初、技術革新とは、産業社会の無限性信仰の中核に位置し、無限性の淵源をなすと考えていた。そのことは間違っていないのだが、無限性がそれ自体として有限性の方向に向かうこと、向かうことを、想定していなかった。しかし、事実が示していることは何かといえば、技術革新は、有限性を前にしてやみくもにこれを克服しようとするだけの一方向なものではなかった。」

＊「ここからやってくるのは、ある力能の変容の感触である。私たちを駆動してきた力の変容の予兆であり、また、人の生き方、感じ方の広がりやの予感ともいうべきものである。」

＊「自由とは何か。人が自由を感じるのは、欲望をかなえることによってでもあるが、またときに、欲望をかなえることから自由であることによってでもある。このばあい、欲望にとらわれないとは、何にも欲望を感じないということでも、欲望を否定することということでもない。欲望と、してもよいがしなくてもよい、することもできるがしないこともできる、コンティンジェント（偶発的契機）な関係を保とうことである。ここからわかるように、コンティンジェントであることのうちには、人がコンティンジェントであるうとすると、そこに「リスク」が入ってくるという本質がある。そしてそれがいま、通信情報革命の第二世代が、インターネットの関係想像力に促され、新しい公共性を創出しながら私たちに示唆していることでもあるだろう。それは、欲望からの隔離ではない。欲望にとらわれるよりもより強い、欲望との関係の創出である。欲望をかなえることから得られる自由の先には、欲望に対してコンティンジェントになることでえられる自由がある。というより、ほんらいなら「欲望に対するコンティンジェントな自由」、イエスのいう、自由な欲望があって、その先に、この「欲望をかなえること」があるべきなのである。」

＊＊（加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』～「11　人間といきもの」より）

＊「人類が有限だとしたら。そして永遠に続くのではないとしたら。そのこともまた、そのことじたいで、人間について、私たちがまるきり考え方を変えなければならないことを、示唆しているのではないだろうか。」

町田樹は元フィギュアスケート選手

ソチ冬季五輪では5位入賞
その一か月後の世界選手権では銀メダル
五輪後のグランプリシリーズ開幕戦で優勝
全日本選手権でも4位となっているが

いわば競技人生のピークである
その2014年の年末引退を発表し
引退後は研究者・スポーツ解説者・振付家として
特に言語表現の分野で活躍している

ちょうどフィギュアスケートの解説者として
テレビ出演していたときの解説が
ほかの解説者とはずいぶん異なり
演技内容について適切に解説されている言葉が
印象深いと感じていたところ

「文藝界」2024年3月号に
「言語表現がアスリートの背骨になる」
というインタビューが掲載されていた

そのタイトルにある通り
そこで語られていたのは「言語表現」に関するもの

いずれとりあげてみたいと思っていたところ
ちょうど昨日（4月6日）のYahoo!ニュースで
「アスリートが「感動を与えたい」という違和感」
という町田樹に関する記事が掲載されていたこともあり
あわせて見ておくことにしたい

まず文藝界でのインタビュー内容から

町田氏は「競技者としても、研究者としても、
言語表現」を重要視していて
「言語がすべての表現のベースになっている、
という意識」があるという

言語化ということに関しては
「言語に縛られる」と感じるアスリートも多いようだが
町田氏は「身体構造を学ぶと身体のことを
よりよく言語化できるように、
言語や表現の精度をターゲットに向けて絞っていく、
その弛まぬ努力によって、言語は自分の血肉となっていく」
という基本的な考えを語っている

言語化し得ないところも認めつつ
「理論と実践の絶え間ない往還が続く中で
初めて可能になるのが、
私にとっての言語表現なのかもしれ」ないと
あくまでも町田氏は言語表現にこだわる

その背景にはたとえば
「スポーツ観戦における、競技者の評価」に
「現象の本質というものをきちんと掴まえないまま、
ただ紋切り型の賞賛の言葉が濫用され」
「実体のない「空虚な言葉」」となってしまうという
ことなどもあるようだ

なんでも言語化できるというわけでも
そうしなければならないというのでもないだろうが
表現可能なものに関してはそれを実のある言葉として
表現していくことは重要だろう

「空虚な言葉」に関連したことについては
Yahoo!ニュースの記事にも見つけることができる

たとえば町田氏は
「現役時代、記者会見やインタビューの場において、
「頑張ります」というありふれた返答をすることが嫌い」で

「なるべく自分の心境を具体的に語るとか、
例えを使いながら目標を分かりやすく伝えるとか、
できるだけ実のある言葉を繰り出そうと心がけてい」た

さらには「観ている人に感動を与えたい」という言葉には
「違和感を通り越して、嫌悪感さえ」あり

「『与える』という上から目線」
そして「ベストなパフォーマンスを発揮すれば、
誰もが喜ぶと一方的に『感動』を押しつけ」
「スポーツは無批判に『良いもの』とされ、
皆が感動するだろうと思込むことの傲慢さみたいなもの」を
現役時代から感じていたという

「カメラを向けられたアスリートが自らの意思で、
自らの考えや心情を語」るような意識を
というのが言語表現にこだわる町田氏の願いのようだ



- 町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」（インタビュー）
（特集 身体がいちばんわからない 聞き手・構成：辻本力
「文藝界」2024年3月号）
- アスリートが「感動を与えたい」という違和感
——元フィギュアスケーター・町田樹がいま伝えたいこと
（取材・文：山口大介／撮影：近藤俊哉／
Yahoo!ニュース オリジナル 特集編集部 4/6(土) 10:11配信）

言葉のない身体表現と言語表現の関係を
単純にとらえることはできないが
両者は「必ずしも相反するものではな」く
身体表現においても
「言語化」というプロセスへの意識が
重要な働きをしているのは確かだろう

語り得ないものについては
沈黙しなければならない
としても
語り得るものについては
その表現の可能性に意識的でありたい

■町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」（インタビュー）
（特集 身体がいちばんわからない　聞き手・構成：辻本力「文学界」2024年3月号）
■アスリートが「感動を与えたい」という違和感
——元フィギュアスケーター・町田樹がいま伝えたいこと
（取材・文：山口大介／撮影：近藤俊哉／Yahoo!ニュース オリジナル 特集編集部　4/6(土) 10:11配信）

＊＊（町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」より）

＊「フィギュアスケート競技者を引退後、研究者をはじめとして言語表現の分野で広く活躍する町田氏が語る「競技する身体」を支える言葉の力。」

＊＊（町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」～「言語なくして魂なし」より）

＊「———町田さんにとって氷上での表現と言語表現は、必ずしも相反するものではなかったんですね。

町田／表現を論理的に理解するには、言語の介在が不可欠です。フィギュアスケートにせよ、今私が関わっているバレエなどの舞踏にせよ、表現そのものは身体運動なので、そこに言葉はありません。しかし、例えばある場面で演者が「右手を上げる」という動作をするとして。その動作には、必ずそれを支えている根拠や背景があるはず。登場人物がこういう心情だから、その運動は生じる——つまり、必然性の問題ですね。私は、言葉として実際にアウトプットはせずとも、演じる時も、あるいは振付をする時も、必ず「言語化」というプロセスを踏むようにしています。

———すべての動作に対して、そこに「どんな意味があるのか」を、「言語」で考えた上で表現する、ということですね。

町田／はい。結局のところ、自分は、言語で表現できないものは表現できないと思っているフシがあるようです。なぜそこで右手を上げるのか、しかもなぜ「力強く」「優しく」とその上げ方が異なるのか———こうしたことを言語的に説明できなかったら、その表現は空疎なものとなってしまうでしょう。言語はなくとも、演じ手・作り手の中で言語的説明がなされてないままアウトプットしてしまうと、魂が込められないと思うのです。

———競技者引退後、フィギュアスケートの解説者としても活躍されています。またご自身の「セルフライナーノーツ」を掲載されていますね。

町田／音楽と身体のみで、何も騙らずして伝えるのが競技者やダンサーの力量———と言われたらそのままなのですが、じゃあフィギュアをまだ見たことがないという人に、初めからそのパフォーマンスを「見て、感じる」と言っても、実際のところ、かなり難易度が高いですね。これからの時代、そうやってお高くとまって鑑賞者教育を怠っているのは、文化というものは廃れていってしまうのではないかと思ったのも、言語活動に力を入れるようになったきっかけの一つです。自分は何を訴えたくて、その芸術作品を作っているのか。そして、長い芸術史、あるいはフィギュアスケート史の中で、それはどういう意義があることなのか。こうしたことは、やはりきちんと言語化しなければ伝わらない。」

＊＊（町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」～「理論と実践の往還の中で」より）

＊「町田／私は、競技者としても、研究者としても、言語表現が至上……と言うとやや語弊がありますが、少なくとも、言語がすべての表現のベースになっている、という意識があります。ですが時折、そうした字論を揺るがされる事例に出くわすことがあります。例えば、私が教えている國學院大學の健康体育学科の学生たちの中には、現役のアスリートがたくさんいるのですが、彼ら・彼女らからリアクションペーパーを取ってみると、私の考えに概ね納得してくれるものも、「言語で理解する」ということに対して「言語に縛られてしまう」という感覚を抱く人も決して少なくないことが判明したんです。私は、間違ったコンテンツを言語化することでパフォーマンスが低下する、という可能性は考えていましたが、言語によって自身の身体が固定化してしまうという発想はまったくなかった。なるほど、そういう考えもあるのだなと目から鱗な体験でした。

———それは、「言語を信用し切れない」ということなのでしょうが？　最終的に使うのは自身の身体名わけで、そちらの方への信頼が大きい、というような。

町田／日本ではよく、何かを体得することを「身体で覚える」「身体に叩き込む」と表現するので、やはりそうした感覚が優位なのかもしれません。また、そもそも言語表現に親しみがあるか否かでも、だいぶ変わってくるでしょう。いずれにせよ、私としては、だからこそ言語との深い信頼関係を取り結ぶための努力をよりすべきなのでは、と考えます。身体構造を学ぶと身体のことをよりよく言語化できるように、言語や表現の精度をターゲットに向けて絞っていく、その弛まぬ努力によって、言語は自分の血肉となっていくと思うのです。

とはいえ、これまで身体やその運動を言語化するというところに注力してきた私ですらも、フィギュアやバレエの振付をする中で、動きのニュアンスやタイミングを他者に伝えることは至難と感じているのも、また事実です。自分が動けるのであれば、実際にお手本を見せて、それをコピーさせる方が早い場合もある。

（…）

町田／「伝わらない」ことを受け入れて、それを一種の「余白」「余地」として演者に手渡すことも、作品を作る上では大事なことなのではないか、そんなことも考えるようになってきました。そうやって、理論と実践の絶え間ない往還が続く中で初めて可能になるのが、私にとっての言語表現なのかもしれませんね。」

＊＊（町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」～「「経験した身体」の言葉」より）

＊「———町田さんが持つ「言語」をまとめると、大きく三つに分けられるように思います。競技経験者／作り手としての言語、解説者としての言語、そして研究者としての言語です。これらの違いについて、意識されていることがあれば教えてください。

町田／一番大きなポイントは、「主観」「客観」という視点かもしれません。あるいは、そのバランス感覚と言いますか。競技者／作り手としての言語表現には、おそたく多分に主観が入ってくるでしょう。というか、入らざるを得ない。その作品を解釈するのも、実際に演じてみせるのも「自分」ですから。言うなれば、自分が理解できるように言語化し、それをもって自分自身に語りかけるわけですね。

解説者は、目の前で怒っているパフォーマンスという現象を観客という他者に向けて語るわけですが、出発点は「自分がどう感じたか」なので、やはり主観です。ですが、伝える相手がいる以上、常に自分の主観が正しいかどうかを客観視する視点が不可欠になります。

研究者としては———これはTPOや題材によっても変わってきますね。近年私は比較文学的なアプローチをとることが多くなっているのですが、そのような料理機で作品分析をする時は、客観的に論じることには気を配りつつ、少なからず主観や、自身の思想のようなものも入ってくる。でも、それらは単なる主観ではありません。背景に、私がこれまで学んできた学術的知見があり、研究に裏付けられた客観性がある。そうでなければ、批評は批評たり得ませんからね。これは解説の仕事などにも通底するものがあり、いわば、主観を入れるからには、入れる根拠を示すための準備をすべし、ということでしょうか。」

＊「私個人の場合には、やはり経験した身体を書いている、という強い意識があります。経験していない身体を書く、そこにはズレや齟齬が生じてしまい、それこそ「言語からこぼれ落ちてしまうような身体性」が発生してしまいそうです。あくまで「自分音場合は」というエクスキューズ付きですが、言語によって描出された身体が正しいのか、それとも誤っているのか、その答え合わせをするための拠り所となるのが「経験」であるという認識です。でも、この考えが「絶対」だとは言いません。身体表現方法や、それに対する考え方は千差万別ですからね。」

＊＊（町田樹「言語表現がアスリートの背骨になる」～「空疎な言葉を実のある言葉へ」より）

＊「———「第三者による身体の言語化」といえば、スポーツ観戦における、競技者の評価について気になることがあります。例えば、それが球技であったならば、「ボールがよく取れる」「得点ゴールが多い」といった、いわゆる技術の部分が着目され、「評価＝言語化」されます。これがフィギュアのようなアーティスティックスポーツである場合、ジャンプのクオリティのような部分は「技術」の領域ですが、素人目にはなかなか出来／不出来はなかなか判断つきづらいのに加えて、いわゆる「芸術性」に関する領域になると、さらにその評価が難しくなってくるように思うのです。鑑賞者と競技者という視点に立った時、両者はどのような言葉の関係性を結び得るのか、町田さんのお考えになる理想像があれば窺えますか。

町田／例えばフィギュアでは、「美しい演技」「きれいなジャンプ」のような言葉で評することがよくありますよね。そう感じたから、その言葉にしたのだらうとは思いますが、私が気になるのは、じゃあそれは何故に美しく、何故にきれいなのか、ということです。その「美しい」「きれい」と思わせている現象の本質というものをきちんと掴まえないまま、ただ紋切り型の賞賛の言葉が濫用されているように感じてしまうのです。これは、観客の問題である以上に、評価をない割としている人間の問題でしょう。その演技がなぜ美しいのか、なぜきれいなのか、その「理由」を解きほぐすことこそが解説者の本来の仕事なのですから。「美しい」「きれい」ということ自体は本当なので、深掘りせずに流してしまうことができます。でも、その結果として、美しさの本質がどんどん分からなくなってきているように感じます。似た話として、フィギュアの解説で頻出する「●●選手／●●の音楽の世界観が出てますね」「表現力が素晴らしいですね」というような言い回しもあります。これもまた、本質は何も語っていません。「じゃあ、その世界観とは何？」「表現力って？」と聞かれた時、その解説者はおそらく、具体的なことは何も応えられないのではないのでしょうか。こうした実体のない「空虚な言葉」が蔓延しているのが、スポーツの世界なのです。」

＊「———空虚な言葉が生まれる背景には、どんな事情があるのでしょうか。

町田／解説者のそうした言葉は、テレビ中継などから流れてくるわけですが。あの世界はものすごく尺に縛られているので、何を言うにも「五秒でお願いします」というような指示が伴います。常にカウントが入っている状態で作品を、演者を評さなければならないわけです。さらに言えば、ちょっとした失言で袋叩きにされるようなこの世の中にあって、自身を守るために当たり障りのない言葉を選ばざるをえなくなるんも致し方ないのかもしれないかもしれません。

しかし、言語を信奉する研究者・表現者である私は、こうした流れに「NO」と言いたいのです。これは、「空虚な言葉」を「実のある言葉」に変えていくという挑戦、と言い換えてもいいでしょう。もしここで手をこまねいていては、空虚な言葉が延々と輪廻・再生産されていくという、ものすごくむなし言論状況を生んでしまうことは必至です。そしてそれは、とすれば観客をもその主体にしてしまうという危険性も孕んでいます。

（…）

深い洞察力のある言語表現は、業界を活性化させ、次世代のパフォーマーを育むうえで非常に重要だと思います。自分のこれからの仕事も、そうしたポジティブな言葉の循環を作る一助となれば、これに勝る喜びはありません。」

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」より）

＊「競技者を引退して今年で10年が経とうとしている。五輪、世界選手権でも活躍した元フィギュアスケーターの町田樹さん（34）。現在、振付家や解説者としてフィギュアと関わり続ける一方、国学院大学准教授の肩書を持つ研究者として第2の人生を歩んでいる。「アスリートが『感動を与えたい』と言うのはおかしい」。独特の世界観とワードセンスで「氷上の哲学者」ともいわれた元人気スケーターが繰り出す言葉は、研究者となった今なお、強めの刺激と深い洞察に満ちていた。（取材・文：山口大介／撮影：近藤俊哉／Yahoo!ニュース オリジナル 特集編集部）」

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」～「競技人生のピークに引退した理由」より）

＊「ただそこに立つだけで往時の姿を思い起こさせる。背筋のびんと伸びた美しい姿勢、落ち着きと気品を感じさせる表情は、現役時代と変わらぬままだ。プロスケーターも6年前に引退した。もうリンクに立つことはないが、4月27、28日には上野の東京文化会館でバレエ公演に出演する。

「そういう意味では、創作活動や実演活動は続いています」。表現者としての町田樹はまだまだ健在のようだ。

町田さんが引退を発表したのは2014年の年末に長野で行われた全日本選手権、24歳のときだった。その10カ月前にはソチ冬季五輪で5位入賞、1カ月後に埼玉で行われた世界選手権では銀メダルに輝いていた。五輪後の新シーズンでもグランプリシリーズ開幕戦で優勝し、この全日本選手権でも4位。世界選手権代表に選出されるなど、競技人生のピークにある中で決断は、多くのフィギュア関係者やファンを驚かせた。

町田さんは意外な言葉で当時の自分をこう振り返る。

「競技者・町田樹は、いわば泥船でした。このまま競技者を続けていったとしても、体力の衰えなどによって沈んでいくだけ。新しい船に乗り換えなければ、私の人生はじきに立ちゆかなくなることが目に見えていたわけですが」

フィギュアの選手寿命は20代半ばから後半で、30歳を過ぎて競技を続けられる選手はほとんどいない。仮にプロに転向したとしても、40歳が限界だ。その後は指導者に転身する道もあるが、そのイスは決して多くない。当時、関西大学の“7年生”だった町田さんの周りには、既に社会人として新たな人生を踏み出していた。氷上の華々しい活躍の裏で焦りを感じたのも無理はない。

10代の頃から「自分にはフィギュアスケートがある」と思うことができた安心感が、いつしか「町田樹＝フィギュアスケート≒（ニアリーイコール）ゼロ」という劣等感や不安に変わっていった。

「ところが、どんな船に乗り換えればいいか、すぐには分からなかったです」。脇目も振らずに競技に打ち込んだアスリートに共通した悩みといえるかもしれない。

町田さんが幸運だったのは、大学のある教授からフィギュアとは全く別の世界、研究者の道を勧められたことだ。大学在学5年目のときだったという。

「私の性格、学業に対する姿勢と（レポートなどの）成果物を総合的に見て、研究者に向いているのではないかと一言でくださったんです。博士号の学位を取り、わずかなポストしかない大学教員のポジションを狙うのは、本当にチャレンジングなことですが、先生の力強いご指導で迷いなく次のキャリアに飛び込むことができました」

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」～「研究者として国学院大で教鞭を執る現在」より）

＊「ソチ冬季五輪を目指す傍ら、人知れず大学の単位取得と大学院進学の勉強に励んだ。奮闘のかいあって、14年秋に早稲田大学大学院スポーツ科学研究科の試験に合格。プロスケーターとして生計を立てながら、修士課程、博士課程と5年間学んだ。そして、20年から国学院大で教鞭を執っている。スポーツメディア論の講義を持つほか、体育の授業でダンスの実技指導もしているという。

研究者となっても、フィギュアで培った知見や問題意識は町田さんの背骨である。その視線は今、スポーツと芸術性の両面を併せ持つアーティスティックスポーツの特殊性に向けられている。例えば、フィギュアをはじめとするアーティスティックスポーツを著作権の観点から考える研究もその一つだ。

「フィギュアスケートはスポーツとアートの間にある『身体運動文化』といわれます。振付家がいる、演者がいて、鑑賞者がいる。この三者関係によって、相対的に価値が決まっていく。つまり、勝ち負けのあるスポーツではあるけれども、一方で芸術作品という性質も備えている。芸術作品は、客観的で統一的な価値基準で評価できるものではありません。このようにスポーツとアートの両義的性質を持っているがゆえに、アーティスティックスポーツにはさまざまな問題が起こります」

現役時代から町田さんは他のスケーターとはひと味違う雰囲気をもっていた。遠征にはいつも書籍を持ち歩き、哲学書やエッセー、小説など何でも読んだ。町田さんの口から発せられる数々のユニークな言葉に、メディアは飛びついた。いつしか「氷上の哲学者」という異名が定着した。

「後になって違う感情が湧いたのですが、正直、当初は『これはおいしい』と思いました。やっぱりメディアバリューはアスリートにとって大事。特に私はソチ五輪候補『第6の男』と言われていて、下馬評ではオッズが一番低かったですから。このオッズをひっくり返すためにはどうしたらいいのかっていうことは、すごく考えました」

羽生結弦を筆頭に、高橋大輔、小塚崇彦、織田信成、無良崇人ら当時の男子フィギュア界は史上屈指の強豪ぞろいだった。当初、町田さんは五輪代表争いでその最後尾にいたのだが、熾烈な代表争いを勝ち抜き、ついには羽生、高橋とともに14年のソチ冬季五輪代表の座を射止めた。

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」～「メディアにつくられた「氷上の哲学者」のイメージ」より）

＊「「しかし、いつしか『氷上の哲学者』というメディアにつくられたイメージが独り歩きし、違和感を覚えるようになったのも事実です。一度ついたイメージはデジタルタトゥーのごとく、なかなか消えませんから」

メディアの前で語った多くの言葉が「町田語録」としてひとくりにされたことも、本意ではなかったのかもしれない。しかし、町田さんの口から出る一言一言がファンやメディアを楽しませたのは間違いない。あの言葉の数々はどのようにして生まれたのだろうか。

「インタビューでの応答に工夫を凝らしていたことは確かです。というのも正直に申し上げて、昔から今に至るまで、私という人間はひねくれ者なのです」

現役時代、記者会見やインタビューの場において、「頑張ります」というありふれた返答をすることが嫌いだった。

「頑張るのは当たり前でしょう。私ももちろん『頑張ります』と言うこともあるけど、なるべく自分の心境を具体的に語るとか、例えを使いながら目標を分かりやすく伝えとか、できるだけ実のある言葉を繰り出そうと心がけていました」

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」～「嫌悪感さえある「感動を与えたい」という言葉」より）

＊「もう一つ、当時から「頑張ります」と並んで町田さんが首をかしげてきたアスリートの言葉があるのだという。違和感を乗り越えて、嫌悪感さえあるという言葉。それが「観ている人に感動を与えたい」である。

「私が現役だった十数年前くらいから『感動を与えられるように頑張ります』ということ語るアスリート、もしくはスポーツ関係者や政治家が増えたように感じています。東京五輪の招致活動も関係していたかもしれません」

長引くデフレで活力を失い、東日本大震災にも見舞われた日本。そこに「復興五輪」「オールジャパン」を旗印にした東京五輪招致が持ち上がったのが震災のあった11年のことだ。「スポーツの力」といった言葉が多く使われるようになり、アスリートやメディアから「感動を与えたい」「勇気をもらった」というフレーズが頻繁に飛び交うようになった。

これらの言葉を、町田さんが受け入れられなかった理由はどこにあるのか。

「アスリートがいなければスポーツ文化は成り立ちません。これは確かですが、その一方でアスリートのほかにも、競技団体が働く人、用具を製造する人、施設整備に関わる人、さらに観戦してくれる人たちがいて、初めて競技が振興できているわけですから、そういう人たちに対して『与える』という上から目線での発言には違和感を抱いていました」

「そして本来、感動する可否かは受け手に委ねられているものです。Aさんは感動しても、Bさんは感動しないことだって普通にあり得ます。それはフィギュアでも同じです。『感動を与える』という表現は、あなたもアスリートがベストなパフォーマンスを発揮すれば、誰もが喜ぶと一方的に『感動』を押しつけている印象を受けます。スポーツは無批判に『良いもの』とされ、皆が感動するだろうと思ひ込むことの傲慢さみたいなものを、現役時代から感じていました」

「感動」は送り手の創造力と受け手の感受性があって初めて生まれるもの。それなのにスポーツの力という錦の御旗の下、「感動」が氾濫している――。フィギュアという勝負論の枠に収まらない、多様な評価軸や価値観も共存するアーティスティックスポーツの担い手ならではの視座といえるかもしれない。

加えて、町田さんがもう一つ危惧することがある。それはアスリートに「感動を与えたい」と言わせるような世の中の空気だという。それを如実に感じたのが、スポーツが“不要不急”といわれたコロナ禍だった、と町田さんは語る。

「コロナ禍においては残念ながら、アートやスポーツが『不要不急なもの』としてくくられる中で、アスリートも自らの存在意義、あるいはスポーツの価値といったことを、すごく考えたと思います。そういう空気に触れると、アスリートも競技だけでなく、何かプラスアルファを社会に還元しなければならないのではないかと考えるのは当然かもしれません。自分のパフォーマンスで経済波及効果をもたらさなければいけない、会場や日本を一つにしなければいけないと、責任を感じてしまうのは無理もないでしょう」

＊＊（「町田樹がいま伝えたいこと」～「アスリートにいま伝えたいこと」より）

＊「「『スポーツの力』や『感動を与える』という言葉には、時として社会をも動かす大きな力が宿ります。しかし、そもそもスポーツは、たとえ経済発展や平和の創造や感動を与えることに貢献しなかったとしても、この人間社会において、古代から脈々と継承されてきた、かけがえのない『文化』なのです。ですから、アスリートとして誇りを持つべきです。アスリートは競技を行うだけで、すでに十分に役割を果たしていると私は思います」

スポーツ文化の一端を担ってきた者としての自負と、アスリートへのリスペクトがにじむ言葉だ。

この夏、パリに100年ぶりの五輪が戻る。最近はメンタルヘルスの問題を告白したり、LGBTQなどの多様性を自ら発信するアスリートも増えている。五輪などのスポーツイベントも地球温暖化や脱炭素を意識した運営が求められる時代になり、Z世代のアスリートたちはこうした問題にも敏感だ。アスリートの言葉に、今まで以上に注目が集まっていると町田さんは感じている。

「これからの時代を担うアスリートは、スポーツのメディアバリューをしっかりと自覚したうえで、いかに自分の言葉で語ることができるかがどうか、大事だと思います。『スポーツで感動を与えたい』というような安易な気遣い発言は一切いりません。もちろん、私を含めて、スポーツを観る側、語る側の人たちも、アスリートからそのような言葉を引き出そうとすることを自制する必要があるでしょう。パリ五輪ではいつも以上にアスリートの発言に注目が集まることと思います。そのとき、カメラを向けられたアスリートが自らの意思で、自らの考えや心情を語ってくれることを期待しています」

○町田樹（まちだ・たつき）

1990年3月9日生まれ。現在、国学院大学人間開発学部准教授。スポーツ解説者、振付家。元フィギュアスケート選手。2014年のソチ冬季五輪で5位、世界選手権で銀メダルを獲得。著書『若きアスリートへの手紙――〈競技する身体〉の哲学』（山と溪谷社）は、2022年度ミズノスポーツライター賞最優秀賞を受賞した。

久々に読み返した『エンデのメモ箱』から
「考えさせられる答え」
そして「強制する思考」について

ランダムに並べられているだろう「メモ」なので
このふたつは関連づけられたものではないだろうが
どちらも「魂の自由」と関係していると思われる

メモの具体的な内容のおおよそは以下に引用しているので
インディオの話などエピソード等はあえて省略するが
次のような内容である

「魂の自由」のためには
魂の歩く速度で歩かなければならず
「早く歩きすぎた」ときには
「魂が追いつくまで、待たなければ」ならない

また便利さや快適さを求めるあまり
魂を損ねてしまうような「りこう」さには
注意深くなければならない

科学的な「因果論的論理」に囚われることで
創造的なものを可能にする
“今”と“ここ”を失くしてしまい
「過去の世界の虜囚」となってはならない

この「メモ」は1996年に訳されているが
二十一世紀に入り
時代の狂騒はますます激しくなっている

さまざまな「技術」が
次々とめまぐるしく更新され
それに追いついていこうとすれば
いつでもどこでも
スマホの画面を見続けている風景が
典型的なかたちで象徴しているように
どこかで「魂」は置き去りにされてしまう

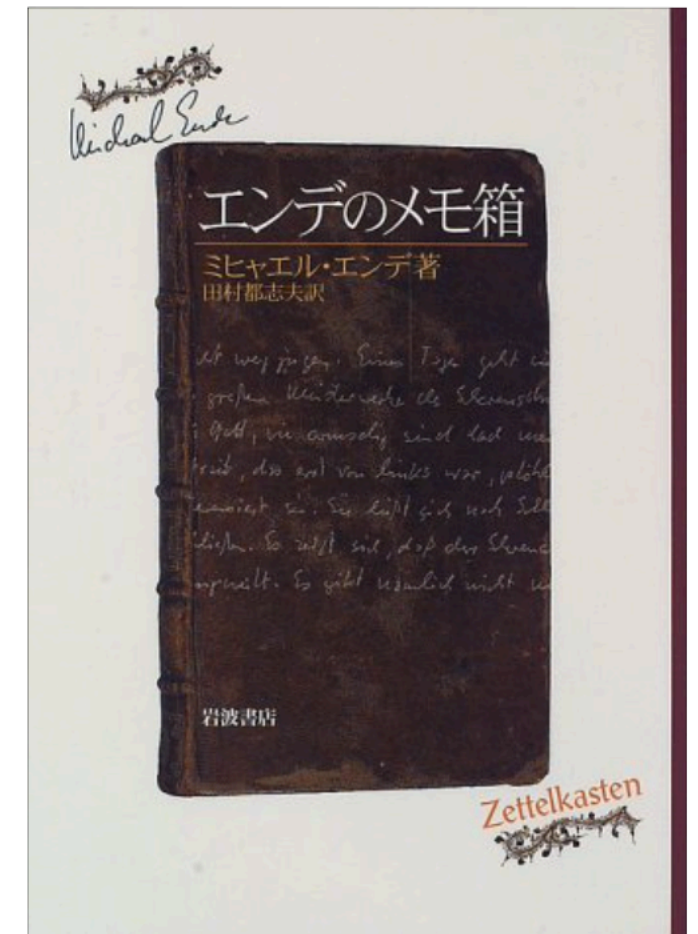
置き去りにされた「魂」は
いまやどこにあるのかさえ見定めるのが難しい

「強制する思考」を超え
ChatGPTのように
「代行する思考」にさえなりかけている

わたしたちの魂は
それぞれの魂の進む速さで
着実に進んでいく必要があるにもかかわらず
「一人が駆ける速度を高めると、
みんな速く走らなければならない」ように錯覚し
それが「進歩」だとされ
「魂の自由」は失われていくことになる

じぶんを過度に大きく見せようとしたり
逆に小さく卑下してしまったりと
みずからの等身大の「魂」がわからなくなったとき
その空虚さに「悪魔」がはいりこみ
「魂の時間」を奪っていくことになる

過去からの因果でも未来への狂騒でもなく
常に“今”と“ここ”にいることではじめて
「魂」は創造的であることができる
そしてそこにこそ
「自由」の可能性はひらかれている



■ミヒヤエル・エンデ「考えさせられる答え」「強制する思考」
(ミヒヤエル・エンデ(田村都志夫訳)『エンデのメモ箱』岩波書店 1996/9)

■ミヒヤエル・エンデ「考えさせられる答え」「強制する思考」
（ミヒヤエル・エンデ（田村都志夫訳）『エンデのメモ箱』 岩波書店 1996/9）

＊＊（ミヒヤエル・エンデ「考えさせられる答え」より）

＊「もう幾年もまえの話だが、遺跡発掘のために中米の内陸へ探検行した学術チームの報告を呼んだことがある。携行する荷物の運搬のために、幾人かのインディオを強力として雇った。この探検全体にはこまかな日程表が組まれていた。はじめの四日間は思ったよりも先へ進めた。強力は屈強で、おとなしい男たちである。日程表は守られた。だが五日目に突然インディオは先へ進むことを拒否した。インディオたちは黙って円になり、地面に座ると、どうしても荷物をまた担ごうとしなかった。学者たちは賃金を上げる手に出たが、それも功を奏しないとわかると、インディオたちをののしり、最後には銃で脅しさえした。インディオたちは無言で円陣を組み、座りつづけた。学者たちはどうすればよいかわからなくなり、ついにはあきらめた。日程はとっくに過ぎていた。そのとき―――二日過ぎていた―――突然、インディオたちはいっせいに立ち上がり、荷物をまた担ぐと、賃金の値上げも要求せず、命令もなしに、予定された道をまた歩きだした。学者たちはこの奇妙な行動がさっぱり理解できなかった。インディオたちは口をつぐみ、説明しようとしなかった。ずいぶん日にちがたってから。白人の幾人かとインディオのあいだに、ある種の信頼関係ができたとき、はじめて強力の一人は次のように答えた。「早く歩きすぎた」とインディオは話した。「だから、われわれの魂が追いつくまで、待たなければならなかった。

わたしたち、つまり工業社会の“文明、人は、この“未開、なインディオから多くを、とても多くを学ばなければならないと思う。外なる社会の日程表は守るが、内なる時間、心の時間に対する繊細な感覚を、わたしたちはとうの昔に抹殺してしまった。個々の現代人には選択の余地がない。逃れようがないのだ。わたしたちはひとつのシステムを作り上げてしまった。ようしゃない競争と殺人的な成績一辺倒の経済制度である。一緒になってやらない者は取り残される。昨日モダンだったものが今日は時代おくれと言われる。舌を垂らしながら、わたしたちは他の者を追いかけて、駆けているが、しかしそれは狂気と化した円舞なのだ。一人が駆ける速度を高めると、みんな速く走らなければならない。それを進歩と呼んでいる。

しかし、そんなに急いでわたしたちはどこから去ろうとしているのか？ わたしたちの魂からだろうか？ 魂なら、わたしたちはもうずいぶん遠くに置き残してきた。だが、そのためにできた空虚さは、身体をもまた病気にする。麻薬薬物や騒音に、失ったものの代わりを求めるのだ。クリニックや精神病院はいっぱいになる。魂を失った世界、これがわたしたちの目標だったのか？ みんなで力をあわせて、この狂気の円舞を止め、ともに円陣を組んで地面の座り、黙って待つことが、本当にできないのか？」

＊「もうひとつの答えは、先頃、文化人類学者の友人が話したことだ。この答えもまた、インディオの女性からえたものである。数多い旅のひとつで、その友人はある山に行き当たった。山の頂にインディオの村落があった。しかし、あたりにただひとつの泉は、山のすそ野にあった。村の女たちは毎日半時間かけて山を下り、水を満たした瓶を持ち、また一時間、山を登らねばならなかった。友人は女性に、はじめから村をすそ野の泉のそばに建てたほうがりこうではないかとたずねた。女性はこう答えた。「りこうだとは思いますが、楽をする誘惑に負けるのではないかとこわいのです」

この答えは、前の話の答えよりもさらに私たち文明人を当惑させるかもしれない。」

「聖書に奇妙に同じような文章を見つけた。「世界を手に入れても、魂をきずつければ何の得だろう」（「マタイ福音書」十六章二十六節）。ああ、魂がなんだというのだ！ 魂など、とうの昔に道すがらどこかで忘れてきてしまった。未来の世界は完璧に楽で、完璧に本質を喪失した世界になるだろう。そう思いませんか？」

＊＊（ミヒヤエル・エンデ「強制する思考」より）

＊「因果論的論理は、その対象が自然であれ人文であれ、科学一般の基礎である。しかし。この論理は、常にわたしたちのまえにあるもの、すでにできあがったもの、つまり結局は過去に関係する。かえりみると、すべてが必然的に見えるのは、周知のことだ。創造的なことは、いつも現在のこの瞬間にだけ成就され、その本質において因果関係がなく―――そうでなければ、それは創造的でない―――そのままでは知覚できず、だから認められない。人間の自由はあきらかなことだが、証明ができない。そして、どの論理もわたしに“生きている神、を信じるよう“強制、はできない。人のなかに、そしてこの世界のなかに、創造的なものを見いだすことは、すでにそれ自体が創造的な、つまり因果関係がない行為なのである。これが見えないのは一つの欠陥であり、感覚や思考から“今、と“ここ、が失われる。そのため、われわれは過去の世界の虜囚となるのだ。

だが、どのようなかたちでも―――内なるかたちでも、いや、そのときにこそ―――とらわれの身であることは人を攻撃的にする。自我が牢獄の壁に向かって暴れるようになり、しかしその壁が見えない。そして、まさにそのために、囲む壁はますますその厚みを増すのである。現代社会で、暴力への欲求が増えているのは、この内なる状況のあらわれにほかならない。

カフカの日記に次のような、妙な記入がある。「キリスト―――刹那」。これはパラドックスのように響く。“今、ここ、にだけ非時間的なもの、永遠に創造的なもの、唯一人間を真に自由にするものがあらわれる。」

「親ガチャ」という言葉がある

生まれてきた家庭環境によって
人生の選択肢が大きく制約されてしまうため
自分の人生を変えることはできないと
最初から諦めてしまっている人生観を表している
生きづらいのは親の責任だと考えるのである

その考えに反発し批判する人もいるが
「「親ガチャ」という言葉を語らざるを得ない人々の
生きづらさは一体どこにあるのか」について考え
それを「どう乗り越える」かについて
戸谷洋志は近刊の『親ガチャの哲学』を著したといい
「好書好日」でインタビューが掲載されている

戸谷洋志はその生きづらさを
「親ガチャ的厭世観」と表現している

その厭世観では「自分が生まれてきた環境によって
人生が決まってしまう」ことが想定されていて
自分の人生は意志して選択できないことになっている
つまり「意志と選択の能力を否定する人間観」である

哲学的な議論では
それは「決定論」とされる考え方で
人間に自由意志はないことになる

しかしハイデガーの責任概念でいえば
「責任を行為ではなくて、その存在から説明している」ため
決定論の立場でも責任が生じる

つまり「私が責任を引き受けなければならないのは、
私が私であるから」「人生を引き受けないといけない」という

ごく常識的な考えに近くなるが
人は生まれ持った環境にある程度制約されるが
「人生を自分の人生として生きることができる」
ということになる

しかしながらだからといって
それを「いわゆる自己責任論」だけでとらえることはできない
「自分の人生に責任を引き受け」ることのできる可能性について
考えていく必要がある

戸谷洋志は「親ガチャ的厭世観」で生きている人にとっては
傾聴や対話の場があることが重要になることを示唆している

ハイデガーは「自分の人生を引き受ける時、
人間関係を断って1人で孤独にならないといけない」
そう考えていたが

それに対して
「むしろ人間は孤独な状況において、
自分自身を引き受けられる余裕を持」てない

「自分自身と向き合うことすらできないほど
力を奪われているし、傷つけられている。
だから、自分自身を引き受けるためには、
むしろ他者とのかわりが必要」であり

「他者との対話の中で、人間は自分の姿をあらわすと考え」
「自分の言葉を聞いてくれる他者が必要」だとしたのが
ハンナ・アーレントだった

戸谷洋志はその対話の可能性について
「生きのびるボックス」で連載されている記事で論じている

アーレントはハイデガーが賞揚する孤独が
ナチスドイツの全体主義を下支えしていたとし
「対話の機会が奪われれば、
人間の思考もまた停止する」と考えた

アーレントは「人間の存在にとっての対話の価値」を評価し
対話は「人間を周囲に同調させるものではなく、
むしろそうした同調に抗う複数性を持った思考を
可能にするもの」だとしたのだが

対話は同調圧力を生み出す傾向性と
同調圧力を克服する可能性をともにもっている

戸谷洋志はその問題を克服する視点として
カントの『判断力批判』において論じられた
思考の三つの段階をとりあげている

第一段階は「じぶんで考えること」
「偏見から自由な思考様式」である

第二段階は「他のあらゆるひとの立場で考えること」
「視野狭窄から自由な思考様式」である

そして第三段階は
「つねにじぶん自身と一致した考えであること」
第一・第二段階の「結合によって実現する思考」である

カントはこの第三の段階で
「様々な立場から物事を考えることができるのに、
そこに一つの首尾一貫性を与えることができる」
ような思考を求めたのだが

戸谷洋志は「現在、思考する力を発揮できていない人は、
どのようにすれば、思考できるようになるのか、
という問題」を示唆している

好書好日

Good Life with Books

「親ガチャの哲学」戸谷洋志さんインタビュー 生まれる環境は選べない。では、どう乗り越える？

生きのびるボックス

明日をほんの少し明るく照らすウェブマガジン

対 非常 灯 の 思考
話 と は 何 か 戸谷洋志

- 戸谷洋志さんインタビュー「親ガチャの哲学」
「生まれる環境は選べない。では、どう乗り越える？」
(好書好日 2024.04.05)
- 戸谷洋志「非常灯の思考 対話とは何か」
連載第10回 人間の社交性と非社交性」
(「生きのびるボックス」2024.3.27)

カントも楽観的には考えていない
「人間には、集まって社会を形成しようとする傾向」とともに
それに反する「一人になろうとする」「非社交的な傾向」があり
この相反する性質を「非社交的な社交性」と呼んでいるが
そうした「相反する性質の適正なバランス」が必要だというのだ

そこで戸谷洋志は「非社交性と両立するような形で、
対話の場を設計すること」が求められるという

最近よく話題ののぼることのある
「哲学対話」というのもそのひとつだろうが
適切な「対話の場」をどうつくるか
それがもっとも切実でおそらく困難な課題だといえそう

「親ガチャ的厭世観」から自由になることは
みずからの「責任」への「意志」が求められることでもあり
それは「思考」以前に「感覚」や「感情」から
変わっていく必要があるからである

それはニンジンがどうしても嫌いな人に
ニンジンを自分から食べるようにする働きかけにも似ている

ウマは自分からニンジンを追いかけるだろうが
ニンジン嫌いはなにがなんでもあらゆる理由をつけて
ニンジンを避けようとするからである
ニンジンを「責任」に置き換えればその困難さは明らかである

- 戸谷洋志さんインタビュー「親ガチャの哲学」
「生まれる環境は選べない。では、どう乗り越える？」
(好書好日　2024.04.05)
- 戸谷洋志「非常灯の思考　対話とは何か
連載第10回　人間の社交性と非社交性」
(「生きのびるブックス」2024.3.27)

＊＊（戸谷洋志さんインタビュー「親ガチャの哲学」より）

＊「生まれてきた家庭環境によって人生が変わってしまうことをたとえた言葉『親ガチャ』。2021年には新語・流行語大賞のトップ10に入りました。今もSNSなどでよく使われますが、多くはその不公平を嘆き、時には他者に対して攻撃的な内容も含んでいます。この言葉の流行の背景に「生きづらさ」があると指摘する哲学研究者・戸谷洋志さんは、近著『親ガチャの哲学』（新潮新書）で、その生きづらさを乗り越える方法に哲学的な観点から迫りました。（文：篠原諄也）」

＊「親ガチャ的厭世観」の正体は

「――「親ガチャ」に着目した経緯を教えてください。

「親ガチャ」は、2010年代から主にインターネット上で使われていた言葉でした。特にここ数年は非常に広く社会に浸透してきて、何か時代の空気を反映するキーワードになりつつあると思っていました。その一方で、テレビでは著名人が「親ガチャ」という言葉に強く反発を示していました。「親ガチャ」なんて馬鹿らしいとか、親に申し訳ないなどと頭から否定していました。

私はすごく違和感があったんです。人々の生きづらさを反映した「親ガチャ」という言葉が浸透してきている。同時に、それに対してものすごく反発する人も社会の中にいる。このいびつな関係の背後には、何があるのかと思いました。「親ガチャ」という言葉を語らざるを得ない人々の生きづらさは一体どこにあるのか。それを探らしたいと思って、この本（『親ガチャの哲学』新潮新書）を書くことになりました。

――そうした生きづらさを本書では「親ガチャ的厭世観」と表現していますね。これはどういうものでしょうか。

生まれてきた家庭環境によって、人生の選択肢が大きく制約されてしまう。だから自分の人生を変えることはできないと最初から諦めてしまっている人生観のことです。自分の人生がすべて決まっているので、何かを成し遂げようとも思わない。成功している人を見たら「生まれた環境が良かったからだろう」と考えてしまう。つまり、親の功績になっている。そうすると、自分の人生を自分ごととして感じられなくなって、あたかも他人ごとのように眺めてしまう。そのように自分自身に対して冷めた眼差しを向けてしまう状態が、この厭世観の内実なのかなと思っています。

――自分の人生がうまくいかないのは、親の責任だと考えるのが「親ガチャ」です。改めて責任とはどのようなものでしょう。

責任は、意志の概念とセットで出てくる概念です。つまり、近代以降の人間観では、人間は自由意志を持っていて自分の行動を自分で選択することができる。その代わり、自分が選択したことに対しては責任を負わなければならないとされます。

例えば、私がペットボトルを手で持ち上げるとしましょう。これは「私がペットボトルを持ち上げるという意志を持って持ち上げた」と説明されます。逆に私はペットボトルを持ち上げないこともできる。その2つの選択肢がある中で、持ち上げるほうを選択しているわけですね。これが意志です。

ペットボトルが持ち上がった原因は、私が持ち上げることを選択したということにしかないわけです。したがって、自分で意志した行為の原因は自分自身にある。行為を起こした人間に責任があるというのが、伝統的な責任概念ですね。

――「親ガチャ」を考える上ではどういうポイントが重要でしょうか。

親ガチャ的厭世観で想定されているのは、自分が生まれてきた環境によって人生が決まってしまうということです。これは言い換えると、自分の人生では意志して選択することができないことになる。だから親ガチャ的厭世観というのは、意志と選択の能力を否定する人間観です。

これは哲学の議論では一般に決定論と呼ばれる考え方です。人間に自由意志などないのであって、すべてがある種の自然法則に従って決められていると考える。（・・・）

もしそのように考えるとしたら、自分では意志に基づいて行為していると思っていることであっても、実は自然法則にしたがって最初から決定されている行為となる。意志や選択という概念自体が、実は人間の幻想に過ぎないと考える。それが決定論の基本的な立場になります。そうすると、責任を否定しないといけなくなりますね。なぜかというと、私の行為に先行する原因がさらにあるからです。」

＊「自暴自棄に陥るのは間違っている

――しかし、マルティン・ハイデガー（ドイツの哲学者）の責任概念を参考にとすると、決定論の立場でも責任が生じるとのことですが。

ハイデガーは責任を行為ではなくて、その存在から説明しているんです。つまり私が責任を引き受けなければならないのは、私が私であるからだといえます。ハイデガーは決定論的な行為の連関、つまり自然現象の連鎖の一つとして私が何かをすることが仮に正しいのだとしても、それでも人間は責任の主体でありうる可能性があるんだというんです。

例えば今日（2024年2月27日）、私がペットボトルを持ち上げることは、決定論の立場で考えると、宇宙が始まった瞬間から決まっている。しかし、今日このペットボトルを持ち上げた人間が私であるということは、決して説明できないのだとハイデガーは考えます。つまり、私たちはある自然現象の連鎖の中で生まれてくるし、もしかすると決定論的に何もかも行為が決められている世界に生まれてくるかもしれない。しかし、その生まれてきた人物に私になったということは、つまりその人物として私が生まれてきたということは、説明がつかないんだと。

そうだとすると、私の行為に対して私は何も意志していないかもしれない。しかし、その人間に私になっていることには何の理由もなく、それ以上遡れる原因がないんですよね。とにかく、なぜか私は私なんです。だから、私は人生を引き受けないといけないというんですね。

――「親ガチャ」を捉える上でどのような示唆があるでしょうか。

人は生まれてきた家庭環境によって、人生の選択肢がある程度制約されるのは否定できないことです。ただ、そこで自分の人生は何も変えられないんだ、自分の人生として引き受けることは無意味だと、自暴自棄に陥るのは間違っていると思っています。

たとえ生まれてきた環境によって制約があるのだとしても、その人生を自分の人生として生きることではできるはずです。その確信を持つことで、自分の人生を大切にできるようになる。何か暴力に誘惑されても、それに対抗できる自己配慮や自己肯定感を持つことができる。そのように自分を引き受けるためには、いわゆる自己責任論とは違う形で、自分の人生に責任を引き受けられないといけない。その可能性を、ハイデガーを手がかりに考えました。

＊「他者と対話する機会を

――また、社会において「親ガチャ的厭世観」で苦しむ人が救われるためには、傾聴や対話の場があることが重要だと戸谷さんは指摘していました。

実はハイデガーの哲学には少し問題があるんです。自分の人生を引き受ける時、人間関係を断って1人で孤独にならないといけないと考えていました。しかし、私はその部分についてはハイデガーが間違っていると思っています。むしろ人間は孤独な状況において、自分自身を引き受けられる余裕を持ってません。

とりわけ「親ガチャ的厭世観」を持って苦しんでいる人々は、自分自身と向き合うことすらできないほど力を奪われているし、傷つけられている。だから、自分自身を引き受けるためには、むしろ他者とのかわかりが必要なんです。自分の言葉を受け止めてくれる誰かがいるという信頼が必要だと思います。

そのようにハイデガーを批判した哲学者がハンナ・アーレントでした。ハイデガーは、孤独の中で人間の本来性を取り戻すと考えましたが、アーレントは他者との対話の中で、人間は自分の姿をあらわすと考えました。つまり私達は1人していると、自分が何者であるかわからない。しかし、人前で何かを語る時に、初めてその人が誰であるかが明らかになってくるというんですね。自分の言葉を聞いてくれる他者が必要であると。

――どういう場所だと良いでしょうか？

アーレントの議論は政治的なディスカッションの場を想定していましたが、私は対話が行われるのはささやかでプライベートな場所でもいいと思います。現代社会では、地縁や血縁に根ざした伝統的でクローズドなコミュニティはどんどんなくなっています。マンションで隣の部屋の人の顔を知らないことも当たり前ですね。

（・・・）

もちろん哲学に限らず、趣味について語り合う場もいいですね。カフェで友達と対話するだけでも、自分自身を見つめ直すきっかけとなる。そのように人々が対話をする空間が、いろんなところに作られていくことが大事だと思っています。」

＊＊＊＊＊＊＊＊＊＊＊

＊＊（戸谷洋志「非常灯の思考　対話とは何か　連載第10回　人間の社交性と非社交性」より）

＊「本連載はこれまで、対話に関するハイデガーとアーレントの思想を概観してきた。両者は、対話をまったく違ったものとして捉えていた。改めて、その違いを簡単に整理すれば、次のようになるだろう。

ハイデガーは対話のある種の雑談として捉えていた。それは、人間に対して空気を読むことを要求するものであり、いつの間にか人間を周囲に同調させるものである。彼の哲学の枠組みのなかで、それは自分の本来のあり方を忘れること、つまり非本来性に陥ることを意味する。それに対して、本来性の回復としての先駆的決意性は、他者との繋がりを絶った孤独のなかで発揮されなければならない。総じてハイデガーは対話について消極的な評価を下している。

一方、アーレントは、そうしたハイデガーの哲学における孤独の賞揚が、ナチスドイツの全体主義を下支えしていた、と指摘する。彼女にとって対話とは、決して人間を周囲に同調させるものではなく、むしろそうした同調に抗う複数性を持った思考を可能にするものである。思考は対話に基づいているのであり、もしも対話の機会が奪われれば、人間の思考もまた停止する。そして、彼女の考える対話とは、あくまでも友情に根差したものに他ならない。このことから、彼女は人間の存在にとっての対話の価値を、高く評価している、と言えるだろう。

ある種の対話は、同調圧力を生み出す。これは、一面において事実であると思える。しかし、また別の仕方で行われる対話は、そうした同調圧力を克服する可能性を、人間に開くものでもある。ではその違いはどこにあるのだろうか。私たちは、どんな風に他者と対話すると同調圧力を生じさせ、どんな風に対話するとそれを乗り越えられるのだろうか。

この問題を考えるために、今回から数回にわたって、近代ドイツの哲学者イマヌエル・カントの思想を検討しよう。」

＊「カントは、人間が十分に思考できるようになるためには、他者との対話が必要である、と考える。この点においてカントの発想はアーレントに似ている。では、そもそも彼にとって、思考することとはどのような営みなのだろうか。

カントは『判断力批判』のなかで、思考を次のような三つの段階に区別して説明している。

- 1　　じぶんで考えること
- 2　　他のあらゆるひとの立場で考えること
- 3　　つねにじぶん自身と一致した考えであること1

順に見ていこう。

＊「第一の段階、「じぶんで考えること」は、「偏見から自由な思考様式」を指している。私たちは、世間で言われていること、親や教師など、権威を持つ者から教えられたことを、鵜呑みにしてしまう傾向がある。しかし、その内容が正しいかどうかを自分で検証していないなら、そうした知識はただの偏見である。そして、偏見に留まる限り、他者から与えられた知識に支配されるため、受動的な状態に置かれることになる。

しかし、権威を持つ者から教えられたことの正しさを、自分の力で検証するなら、そのようにして得られた知識は偏見ではない。また、そうやって知識に向かい合うとき、私たちは能動的な態度を取ることになる。これが、カントの考える「じぶんで考えること」である。」

＊「これに対して第二の段階「他のあらゆるひとの立場で考えること」は、言うなれば視野狭窄から自由な思考様式である。たしかに、「私」は物事を自分で考えることができる。しかし、それが「私」一人の視野から生まれた思考であれば、その思考は依然として限定されている。もちろん、思考が制限されているということは、それが不合理であることを意味するわけではない。自分で思考できるなら、そこから合理的な答えを見つけ出すことはできるだろう。とはいえ、合理性が一つしかないわけではない。ある物事に対する合理的な考え方には、複数のパターンがありえるのだ。

自分の立場からしか思考しない人は、そのように複数ありえる合理的な答えのうち、一つしか知ることができない。それ以外の答えの可能性には、辿り着くことができない。しかし、そのように自分の立場から導き出された答えが、様々な答えの可能性のうち、もっとも適切なものであるという保証はない。それに対して、もっとも適切な答えに到達するためには、自分以外の立場からも物事を考えることができればならないのだ。

カントは、このように、他者の立場を取り入れた思考の仕方を、「拡張された思考様式」と呼ぶ。それは、「判断の主観的な個人的条件を抜け出すことができ、普遍的立場（この立場を、その者がかるうじて定めることができるのは、他者たちの立場に身を置き入れることによってである）にもとづいて、じぶん自身の判断をめぐって反省する」ような、思考に他ならない。言い換えるなら、「他のあらゆるひとの立場で考えること」とは、自分が思考したことを、他者の立場から見つめて反省すること、再び思考し直すことである、と考えられる。

＊「第三の段階、すなわち「つねにじぶん自身と一致した考えであること」は、「じぶんで考えること」と「他のあらゆるひとの立場で考えること」の結合によって実現する思考のあり方である。そのため、それは「達成するのにもっとも困難な準則」である。カントは、この第三の思考様式について、あまり多くを説明していないが、さしあたり、その内実は次のように解釈することができるだろう。

私たちは、自分自身と不一致の状態で物事を考えることがありえる。それは、前に言ったことと、後で言ったことが、違うということである。つまり、ある状況と、別の状況で、考え方が一貫していない、ということだ。しかし、私たちはどのような状況においても、ある一つの首尾一貫した思考に基づいて、物事を考えることができればならない。この意味において、この第三の思考様式は、時間的な性格を帯びている。

カントによれば、この思考様式は、「前二者の思考様式を結合することによってのみ、またそのふたつの思考様式に熟達するまで繰り返し遵守したのちに、はじめて到達しうるもの」である。つまりそれは、様々な立場から自分自身で思考することによって獲得されるものののだ。様々な立場から考えるということは、その度ごとに別の立場から考えることもできてしまう、ということである。それぞれの状況において最適な考え方を選択していけば、そのような状態に陥りうることは容易に想像できる。しかしそれは、時間的に俯瞰すれば、場当たりので首尾一貫していない思考とも言える。

第三の思考様式は、このような事態に抵抗するものである。すなわち、様々な立場から物事を考えることができるのに、そこに一つの首尾一貫性を与えることができる、という思考の仕方なのだ。」

＊「カントの思考概念の基礎は、思考を偏見からの自由として捉える、という点にあるだろう。偏見とは、与えられた知識への依存である。それを自らの力で吟味することを重視する彼は、思考の特徴をその能動性と自律性のうちに見ていた。こうした傾向は、カントの他の著作においても一貫している。

(…)

カントによれば、啓蒙とは「未成年の状態」を脱出することだ。未成年の状態とは、すなわち、自分で物事を考えることができず、思考を他者に委ねることである。自分の代わりに誰かに考えてもらう状態と言ってもいいだろう。なぜ、未成年状態の人は、思考を他者に委ねるのだろうか。思考する力をそもそも持たないからだろうか。カントによれば、そうではない。なぜなら人間は誰でも思考する力を、つまり「理性」を持っているからだ。むしろ、未成年状態の人は、自分で思考する「勇氣」を持ってないのである。したがって、未成年状態の人を啓蒙するということは、そうした人に思考する勇氣を抱かせる、そしてその勇氣を発揮させる、ということを意味するのである。

ここには、すべての人間には思考する力が備わっている、というカントの基本的な信念が示されている。しかし、ここで疑問がわきあがる。現在、思考する力を発揮できていない人は、どのようにすれば、思考できるようになるのか、という問題だ。

極めて素朴に考えれば、いま思考する力を発揮していない人は、そもそもその必要を感じていない。そうした人には、思考することの必要性を説いたり、あるいは思考することを強制したりすればよいのだろうか。しかし、強制されて思考することは、結局はそうように強制してくる他者がいなければ思考しない、ということであり、啓蒙の条件である自律的な思考とは呼び難い。思考を強制されることは、依然として、他者に依存した状態にあるのであり、厳密に言えばそれは思考していることにはならないのだ。

(…)

では、現在思考する力を発揮していない人は、その力をただ潜在的に有しているだけで、結局はずっと発揮できないのだろうか。もちろん、カントはそうではないと考える。ではいったいどのようにすれば、もともと思考する必要性を感じていない人が、自ら思考するようになるのだろうか。

カントが提案するのは、人間が自ら思考したいと思うような状況を、意図的に設計することである。彼は、『実践理性批判』のなかで、「人間の理性には、提示された実践的な問題に、きわめて微細な吟味を加えることを好む性向がある」と指摘し、それを未成年状態にある人の教育に活用すべきである、と主張する。人間は、ある種の状況に置かれれば、自ら「思考したい」という欲求を抱くようになる。この欲求に駆られて思考が始まるなら、それはあくまでも自律的な営みであり、真に思考と呼ぶに値するものだろう。」

＊「私たちは、考えなければならないから、考えるのではない。考えたいから、考えるのだ。そして、「考えたい」という意志を触発するものこそ、他者との対話に他ならない。それが、思考と対話の関係をめぐる、カントの基本的な考え方である。

人間には、思考したいという欲求がある。そしてその欲求は議論の場において開花する。それなら、話は簡単だ。人々に無限に議論させればよい。気が済むまで対話させればよい。それで人間はどんどん思慮深くなり、どこまでも啓蒙されていく。ここまでの考察を総合すれば、そうした結論が見えてくる。

ところが、カントはそうように楽観的ではない。

カントによれば、「人間には、集まって社会を形成しようとする傾向が備わっている」。そうした傾向が、議論への参加を動機づけ、対話したいという気持ちを促すのだろう。そのように「社会を形成してこそ、自分が人間であることを、そして自分の自然な素質が発展していくことを感じる」ことができる。この意味において人間はその本質において社会的である、と言える。

しかし、人間にはこれと相反する性質もまた備わっている。すなわちそれは、「一人になろうとする傾向」であり、「孤立しようとする傾向」であって、「すべてを自分の意のままに処分しようとする非社会的な傾向」に他ならない。カントは、人間に備わるこの相反する性質を、「非社会的な社交性」と呼ぶ。」

＊「非社会的社交性は、社交性と非社交性という、相反する性質の適正なバランスを要求する。どちらが欠けても、私たちは人間らしい生活を営むことができない。私たちは、仲間と協調しようとしながらも、同時にその仲間よりも優れた存在でありたいと思う。それは人間が、仲間との関係性のなかで自己実現しながら、同時に仲間と切磋琢磨することで自らを成長させるからだ。

対話に関するカントの思想は、こうした人間の相反する性質を前提として展開される。すなわち人間は、一方において、他者との対話を自ら求める。しかし、他方で、対話することを忌避しもある。彼にとって、対話は楽しいものであると同時に、苦痛でもあるのだ。」

＊「カントは思考を、自分の立場を逃れ、他者の立場から物事を考えることと捉えていた。しかし、知識のひけらかしや自慢合戦に陥った対話は、思考を自分の立場へと固着させ、他者の立場への視野を閉ざすことになる。それはむしろ思考を妨げる。人間の非社交性は思考を閉塞させるのだ。

そうであるとしたら、私たちは、人間には思考することを望む意志が備わっている、などという楽観的な洞察に居座るべきではないだろう。たとえそれが真実だとしても、人間には思考することを拒否し、知識をひけらかしたり自慢したりすることで、対話を破壊しようとする傾向も備わっている、ということも言わなければならないだろう。人間にはその両面が存在するのだ。

カントは、人間の非社会的な社交性を肯定する。同時に、人間はあくまでも啓蒙されるべきであり、自律的に思考するべきである。そうである以上、たとえ人間の非社交性を認めざるをえないのであったとしても、知識のひけらかしや自慢によって対話を破壊することは、避けるべきなのだ。そしてその上、人間から非社交性が解消されることはないだろうし、それはむしろ人間にとって有害ですらある。

このように考えるとき、思考と対話の望ましい関係を作り上げるために、残されている可能性は一つである。それは、非社交性と両立するような形で、対話の場を設計することだ。人間が、他者と議論したり対話したりすることを面倒に感じ、隙あらば知識をひけらかしたり自慢したりする存在であることを前提にしながら、それでも健全に機能する対話のスタイルを、考案することだ。それが、人間を啓蒙し、自律的な思考を促進するためには求められるのである。」

東畑開人が「文學界」で連載している
「贅沢な悩み」の第5回目

第1回から第4回までは
第1回：mediopos3310 (2023.12.10)
第2回：mediopos3343 (2024.1.12)
第3回：mediopos3376 (2024.2.14)
第4回：mediopos3409 (2024.3.18)
でとりあげている

前回ではクライアントが「自己診断」で
「贅沢な悩み」であることを語り
カウンセラーにその診断を問う事例が紹介され

贅沢な悩みが現れるときの臨床の特徴が
以下の3点挙げられていた

- ①クライアントの自己診断であること
- ②心をかき消すこと
- ③診断の是非を確定したくなること

問題になるのは
「贅沢な悩みが現れるとき、
「客観」が吹き荒れること」である

クライアントは「「客観」的に
自分のことを贅沢だと思っているし」
治療者は「「客観」的にクライアントが
贅沢であるか切実であるかを判断したくなる」

その「客観」について問うために
東畑開人はアーサー・クラインマンの「臨床人類学」により
「診断とは何か」という問いについての補助線を引く

その補助線とは「病い」と「疾患」である

クラインマンは1970年代の
様々な治療たちが並列する台湾で行った
フィールドワークを通じ
「近代医学と中国医学、そしてシャーマニズム、
どれが『効く』のか？」と問い

「シャーマンは癒やすが、医者には絶対に癒やせない。
呪術は必ず癒やすが、近代医学は絶対に癒やせない。」

という結論を導いている



- 東畑開人「贅沢な悩み」連載第5回
2章 星くんとパリピ王子様——病と疾患について（承前）」
（文學界 2024年5月号）
- アーサー・クラインマン（大橋英寿・遠山宜哉・作道信介・川村邦光訳）
『臨床人類学 文化のなかの病者と治療者』（河出書房新社 2021/12）

そこにおける「診断」とは「物語」であり
「治療者とは物語を処方する仕事」であって
「それが病者との間で共有されると、治療はうまくいく」

クラインマンは
「呪術師の診断は「病い」の物語を、
医師の診断は「疾患」の物語を描く」という

そこでいう「病い」とは「知覚された疾病の
心理社会的な体験のされ方や意味づけ」であり
「疾患」とは「生物学的プロセスと心理的プロセスの
両方あるいは一方の機能不全」である

ここで注意が必要なのは
「疾患は身体の問題で、病は心の問題である、という
身心二元論」でとらえてはならないということである

重要なことは
「病を見ようとするときに、
その視界には「社会」が含まれ」ていて
「病いの物語とは、個人が「社会」の中で
いかに生きるかについての物語」だということである

医療人類学的な視点では
「いかに病むか、何を回復とするかは、
それぞれの社会的環境によって規定される」

その補助線を使って
「贅沢な悩み」における
過剰なまでの「客観」のことを考えると
問題は「社会の目から自己を見ること」にある

苦悩を社会化することによって
「社会的には意味を持たない、
ごくごく個人的な悩みの場所がなく」になってしまうのである

そこで問われねばならないのは
「社会の声とは何か」である

それについては次号で論じられるとのことだが
東畑開人はこの連載を通じて
「社会の声に抵抗したい」のだという

連載をはじめるとき
「反社会的なこと」にもつながる内容に対して
バッシングが起こるかもしれないという杞憂を抱いたそうだが
予想に反してそうしたことは起こっていないようで
次号以降における「社会の声」なるもののヴェールが
いかに剥がれていくかに期待したいところである

- 東畑開人「贅沢な悩み　連載第5回
2章　星くんとバリピ王子様————病と疾患について（承前）」
（文学界　2024年5月号）
- アーサー・クラインマン（大橋英寿・遠山宜哉・作道信介・川村邦光訳）
『臨床人類学　文化のなかの病者と治療者』（河出書房新社　2021/12）

＊＊（「5」より）

＊「ここまで私たちは、贅沢な悩みが出現するときに起きることを見てきた。その臨床的特徴は①クライアントの自己診断であること、②心をかき消すこと、③診断の是非を確定したくなること、この3つであった。

問題になっているのは、贅沢な悩みが現れるとき、「客観」が吹き荒れることだ。クライアントはクライアントで「客観」的に自分のことを贅沢だと思っているし、治療者は治療者で「客観」的にクライアントが贅沢であるか切実であるかを判断したくなる。

その結果、いずれにしても、心はかき消されてしまう。」

＊「なぜなのか。ここにある「客観」とは何か。これが問いだ。

これを考えるために、そもそも「診断とは何か」を問う必要がある。というのも、今問題になっているのは。なんらかの不調に名前を与える行為のメカニズムであるからだ。」

＊「「診断」というものを太古の昔から行われてきた人間的な営みとして捉えるのが医療人類学である。とりわけアーサー・クラインマンによる診断論は、私たちに有効な補助線を与えてくれる。

病いと疾患。

診断を巡るこのカテゴリーが「客観」の正体を明らかにするための有効な補助線になる。」

＊＊（「6」より）

＊「医療人類学とはその名の通り、「医療についての人類学」である。「医療」と言っても、狭義の医学に限定されず。シャーマニズムや宗教による霊的治療や、薬草や健康食品などの民間療法まで含めた広義の「治療」とか「癒し」がそこには含まれる。」

＊「重要なのは、医療人類学の本格的な発展が、1970年代のアメリカでなされたことだ。それは近代医学が猛スピードで発展していき、行き過ぎた専門性が問題になった時期である。客観を楯に、人間についてのあらゆることを医療化しようとして、医学そのものが暴力になるような副作用が顕在化した時期に、それを相対化して、人間的なものを取り戻そうとするのが医療人類学であったということだ。」

＊「医療人類学の中でもとりわけ強い影響力を及ぼしてきたのが、アーサー・クラインマンの仕事である。（…）

クラインマンの仕事は多岐に渡るのだが、実のところ、その理論のほとんどは彼が1970年代の台湾で行ったフィールドワークにおいて胚胎したものである。（…）

クラインマンにとって当時の台湾が切実な冒険となったのは、そこが西洋の近代医学と伝統的な中国医学、そしてシャーマニズムがいまだ入り乱れていて、競争している場所であったからだ。そこではいまだ、近代医学は覇権を握っておらず、医学というものを相対化するには絶好の場所だったということだ。（…）

すると、問わざるをえない。
「近代医学と中国医学、そしてシャーマニズム、どれが『効く』のか？」
そう、台湾は医療人類学の実験場であった。様々な治療たちが並列する土地でクラインマンはフィールドワークを行い、「そもそも治療とは何か」と問うたのである。

その結論は驚くべきものだった。
このフィールドワークをまとめた著書『医療人類学』の最後で、彼は断言している。
「土着の治療者は、あつかうケースの大部分を癒やす。（p407）」
「土着の治療者は、病に対して文化的に是認された治療を与えうるかぎり、まちがいなく癒やすことができるのである。（p409）」
「現代の専門的な臨床ケアは、たいていの場合、まちがいなく癒やすことができない（p409）」

シャーマンは癒やすが、医者とは絶対に癒やせない。
呪術は必ず癒やすが、近代医学は絶対に癒やせない。
クラインマンはそう結論付ける。私たちの常識とはまるで逆ではないか。
いかがわしい呪術師が、高度な専門的教育を受けて、白衣と客観性に身を包んだ医師よりも優れている。
クラインマンはいったい何を言っているのか？」

＊＊（「7」より）

＊「診断とは曖昧模糊とした不幸の理論的な説明を与えることなのである。正体不明の不調に名前を与える。すると、治療者は「なぜその病気になったのか」「それはいかなる病気か」「どのように対処したらいいのか」「予後はどうなるのか」についての一連の物語を手に入れることができる。

診断は物語なのである。
診断を与えられることで、止まっていた時間が動き始める。過去の因果関係が発見され、未来予想図が提示される。そうやって、私たちの不幸にあらずじが見出されて、物語が流れはじめる。
クラインマンの発見はここにある。人類学的なまなざしで見たとき、治療者の仕事とは物語ることであり、それが病者との間で共有されると、治療はうまくいく。（…）

診断とは物語であり。治療者とは物語を処方する仕事である。これがクラインマン理論の骨子だ。」

＊「本当のところ、診断には二種類の物語があるのだ。
そう、「病い illness」と「疾患 disease」。
ここにクラインマン診断論の本領がある。」

＊＊（「8」より）

＊「呪術師は必ず癒やすが、医師は絶対に癒やせない。
これがクラインマンの驚くべき結論であった。
では、なぜそうに言えるのか。
呪術師の診断は「病い」の物語を、医師の診断は「疾患」の物語を描くからである。これが答えだ。
ならば、病いと疾患とは何か。
それらは次のように定義される（本によって翻訳の揺れがあるのだが、「疾病」と「疾患」は同じiseaseである。）

“疾病、とは、生物学的プロセスと心理的プロセスの両方あるいは一方の機能不全をさす。それに対し。“病い、とは、知覚された疾病の心理社会的な体験のされ方や意味づけをさす。（『臨床人類学』p80）」

＊「このとき、疾患は身体の問題で、病は心の問題である、という身心二元論で早合点してはいけない。「心と身体」というよくある二分法ではクラインマンの卓見を捉え損なう。

真に重要なことは、病いを見ようとするときに、その視界には「社会」が含まれることだ。病いの物語とは、個人が「社会」の中でいかに生きるかについての物語なのである。（…）
医療人類学は病むことと回復することを社会の関数として見る。いかに病むか、何を回復とするかは、それぞれの社会的環境によって規定される。これがクラインマンの「病い」という概念の真にラディカルな点だ。
病には社会の声が響いているのである。」

＊＊（「9」より）

＊「「病いと疾患」についてのクラインマン理論を見てきたのは、贅沢な悩みにおける「客観」の過剰の謎を解き明かすためだった。」

＊「贅沢な悩みをめぐるこの「客観」の過剰とはなんだろうか？　なぜ本質的に主観的なものである贅沢な悩みに対して、私たちは客観的なまなざしを向けようとしてしまうのか。そこにある「客観」とは一体何か？
これが問いだった。」

＊「贅沢な悩みは「病い」である。贅沢な悩みは身体はどこかに生物学的な基盤を持つ疾患ではなく、あくまでクライアントに体験され、生きている社会的苦悩である。
すると、贅沢な悩みにおいて「客観」に見えていたものの正体は「社会の目」であったことがわかる。そこにあるのは科学的な意味での「客観」ではない。」

＊「問題は（…）社会の目から自己を見ることにこそある（…）。

ここに「病い」の弱点がある、（…）
疾患が苦悩を個人の内側に閉じ込めていくのに対して、病いとは苦悩を社会化するための、つまり社会的に扱うためのカテゴリーだった。
しかし、社会化することによる落とし穴もある。社会的には意味を持たない、ごくごく個人的な悩みの場所がなくなり、極端な場合には非難されてしまうのである。」

＊＊（「10」より）

＊「社会の声とは何か。これが次に問われねばならない。そのためには、ついに、「贅沢とは何か」の中身に入っていくが必要になる。
なぜ贅沢を問題にすると、社会の声が吹き荒れてしまうのか、社会はそのとき、なんと言っているのか。ここには個人と社会の関係をめぐる大きな問いがあり、自由と平等をめぐる普遍的な問題がある。これが次章で取り組まれる問いである。」

＊「最後に、私の杞憂の正体についても触れておこう。
私は反社会的なことを考えようとしている。この連載を通じて、社会の声に抵抗したいのである。」

10年ほど前の刊行になるが
KAWADE 道の手帖『井筒俊彦』に
頼住光子「井筒俊彦と道元」が掲載されている

これは道元の研究家でもある頼住光子が
道元を高く評価しさまざまに論じている井筒俊彦の
『コスモスとアンチコスモス』（1989年）に収められている
「創造不断——東洋的時間意識の元型」をとりあげ
その内容について紹介しているもの

この論文は
道元の時間論（「有時」）と
スーフィズムの神秘主義的哲学者イブヌ・ル・アラビーの
時間論（「新創造」（創造不断））について
両者に通底していると考えられる
「東洋的時間意識の元型」を論じたものである

両者は宗教的基盤の性格や歴史的発展の経緯では
互いに大きく異なっているにもかかわらず
「それぞれの時間意識の元型的構成において」
「同じ一つの元型を共有すると言っても
決して過言ではないほど近い」といえる

論文には
「1 イブヌ・ル・アラビーの「新創造」について」
（（イランのテヘラン大学での1972年の公開講演）
「2 道元の「有時」について」
（一九七八年のエラノス講演）
という「東洋的時間意識の元型論」をテーマにした
二つの講演録があわせて収録されている

「創造不断」とはイブヌ・ル・アラビーの
哲学的時間論の構造における鍵概念である

井筒俊彦は「創造不断」について
「瞬間ごとに新たなものとして
存在が立ち現れてくることであり、
それは「時の念々起滅」であるとともに、
「存在の念々起滅」であるとして、
この「創造不断」において存在即時間が成りたっている」と示唆している

イブヌ・ル・アラビーと道元とでは
「神を立てるか否か」において異なっているが
「観想的主体に開けてくる本源的時間論」として
「時間の原初的直観における根本的一致」を示している



- 井筒俊彦「創造不断——東洋的時間意識の元型」
（井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』岩波書店 1989/7）
- 頼住光子「井筒俊彦と道元」
（KAWADE 道の手帖『井筒俊彦／言語の根源と哲学の発生』河出書房新社 2014/6）

イブン・アラビーのいう「創造」とは
神の天地創造という一回性の出来事ではなく
「無に没落しつつ新たな生起が一瞬ごとに起こること」であり
そうした「創造不断」と呼ばれる事態において
「無分節から分節に向かう
「神的エネルギーの存在生成の脈動」「神の慈愛の息吹き」が
観想主体の「心」の脈動と重なり、
両者が同化し、時々刻々に変容していく」のだという

そのイブン・アラビーの時間論を
さらに精緻に展開させているのが道元である

『正法眼蔵』に「有時」の巻があるが
井筒は道元の時間に対する理解を
時の「非連続の連続」を意味する
「有時経歴（うじきょうりゃく）」と表現し

「深層の種子が刻々と表層に表れる」という唯識哲学と
「「事事無礙」における「現在」があらゆる時間とつながり合
う
「時間の究極的ゼロ・ポイント」」である華嚴哲学によって
時の「非連続の連続」を跡づけているという

井筒はとくに道元の「我」に関する議論に注目している

道元は「刻々の現成における時間と存在との一体性を著す
「有時」を、「吾有時」と」表しているように
「刻々の時間と存在の現成を支えるのは
「吾」（＝我）」だとする

「我」は「生滅流転の世界に生きる経験的、現象的主体」
であると同時に、
「事事無礙」を「寂然不動の相において観察する
形而上的主体」であり
「全世界、全時間を自己が担って、
「現在のこの一瞬」（而今（にこん））において、
存在として時として、現成する」というのである

イブヌ・ル・アラビーにおいても
「創造不断」の現成における「我」のあり方を
「「創造不断」の覚知において観想者の「我」は、
絶対者の「彼」性と完全に同化する」というように
スーフィズムにおいては「人間神化」の境が説かれている
（いうまでもなくイスラームでは異端思想だが）

そこでは「神」が立てられてはいるものの
「創造不断」的時間意識元型そのものの内的構造は
道元の「吾有時」と通底している

我・存在・時間

存在は「我」において
瞬間ごとに新たなものとして立ち現れてくるのである

■井筒俊彦「創造不断―――東洋的時間意識の元型」
（井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』岩波書店 1989/7）

■頼住光子「井筒俊彦と道元」
（KAWADE 道の手帖『井筒俊彦／言語の根源と哲学の発生』河出書房新社 2014/6）

＊＊（頼住光子「井筒俊彦と道元」より）

＊「井筒俊彦の業績を見渡してみると、禅仏教に関する著作や論文がかなりの数にのぼることに気付かされる。中でも、道元の言葉は様々な箇所 で折に触れて引用され、井筒の道元に対する傾倒が見て取れる。」

＊「井筒の道元への評価の高さは、道元の主著『正法眼蔵』に対する「中国と日本を含め、おそらく禅師たちの著したあらゆる作品の中で最も哲学的なもの」（『禅仏教』三〇五）という説明にも表れている。」

＊＊（頼住光子「井筒俊彦と道元」～「創造不断―――道元とイブヌ・アラビーの時間論」より）

＊「『創造不断―――東洋的時間意識の元型』と題された論文の中で、井筒は、道元とスーフィズムの神秘主義の哲学者であるイブヌ・アラビー（イブヌ・ル・アラビー）とを比較する。両者は歴史的、コンテクストを異にしながらも、その思想の透徹性ゆえに東洋哲学の最深淵に達しており、（・・・）「絶対無分節の自己分節」を「創造不断」という時間論として結実させたというのである。この「創造不断」について、井筒は、瞬間ごとに新たなものとして存在が立ち現れてくることであり、それは「時の念々起滅」であるとともに、「存在の念々起滅」であるとして、この「創造不断」において存在即時間が成りたっていると指摘する。神を立てるか否かをめぐって正反対の立場を取る仏教とイスラームに属しながら、両者は、観想的主体に開けてくる本源的時間論を打ち立てており、その点で、「時間の原初的直観における根本的一致」を示しているのである。」

＊「井筒は、イブヌ・アラビーの唱える「創造」とは神の天地創造という一回的な出来事ではなくて、無に没落しつつ新たな生起が一瞬ごとに起こることであると指摘する。この場合、「神は、実は、究極的な事態としては神以前であり、「無」である」。この「無」は単なる空無ではなくて、「存在の形而上的根源としての絶対―者」「「有」的充実の極言」であり、「宇宙論的存在エネルギー」として、まず、「その第一段階において「神」の顕現となり」、段階的に存在世界を形成していくと言う。このような無分節から分節に向かう「神的能量の存在生成の脈動」「神の慈愛の息吹き」が観想主体の「心」の脈動と重なり、両者が同化し、時々刻々に変容していくことこそが「創造不断」と呼ばれる事態なのである。」

＊このようなイブヌ・アラビーの時間論をさらに精緻に展開したのが道元であると、井筒は主張する。イブヌ・アラビーが果たし得なかった「「瞬間」」の時間論的・存在論的深層構造を徹底的に究明」している点に道元の独自性があると言うのである。

＊「井筒は道元の時間の時間に対する理解を、『正法眼蔵「有時」」巻の言葉を使って「有時経歴（うじきようりやく）」と表現する。これは、時の「非連続の連続」ということを意味する。この「非連続の連続」を、井筒は、大乘仏教の代表的な哲学思想である唯識と華嚴を使って跡付ける。唯識哲学における深層の種子（しゅうじ）が刻々と表層に表れるという論点と、華厳哲学の「事事無礙（じじむげ）」における「現在」があらゆる時間とつながり合う「時間の究極的ゼロ・ポイント」であるという論点に依拠して、井筒は「正法眼蔵」「有時」巻を解説する。唯識と華嚴という大乘仏教の哲学理論の頂点を援用しているのは、道元がそれらの大乘仏教の理論を自家薬籠中の物にした上で自らの思想を展開しているという、井筒の道元に対する高い評価を物語る。」

＊「特に井筒が、道元独自の議論として評価するのが、「我」に関する議論である。道元は、刻々の現成における時間と存在との一体性を著す「有時」を、「吾有時」と言う。つまり、刻々の時間と存在の現成を支えるのは「吾」（＝我）なのだというのである。この「我」に関して井筒は、「生滅流転の世界に生きる経験的、現象的主体」であると同時に、「事事無礙」を「寂然不動の相において観察する形而上的主体」であると述べ、全世界、全時間を自己が担って、「現在のこの一瞬」（而今（にこん））において、存在として時として、現成するというのである。」

＊「共時的構造の探求という井筒の方法は、人間の深層次元における共通構造に着目したものである。「創造不断」とは、時間空間に限定されつつも、それを超えて現在のこの一瞬に、全時間、空間を収斂させ、そこから全てを展開していくことであった。この「創造不断」は、まさに、あらゆる塾の思想を「今、ここ」を生きる自らの実存において受け止め、人間存在の深奥に潜む共通構造を探求した井筒の学的営みにおいて実現されたのである。」

＊＊（井筒俊彦「創造不断―――東洋的時間意識の元型」より）

＊「「創造不断」（・・・）は、もともと、イスラームの哲学者イブヌ・ル・アラビーの存在論体系の基本術語の一つで、原語（アラビア語）ではkhalq jadid）。「ハルク」は「創造（行為）」、「ジャディード」は「新しい」という意味。従って「ハルク・ジャディード」は字義通りには「新しい創造」、「新創造」の意味だが、イブヌ・ル・アラビー特有の術語としては、「時々刻々に新しい創造」を意味する。」

＊「時々刻々の新創造。この表現は。それ自体のうちに、時間論と存在論との二側面を合わせもっている・「時々刻々」が、その時間論的側面であることは明瞭であろう。その点だけは明瞭だが、しかし、それが哲学的に含意するところが必ずしも明らかではない。先ず、時々刻々とは、時の念々起滅を意味することに注目する必要がある。すなわち、これは時間の直線的連続性の否定なのである。外界の事物、いわゆる外的世界、とは本能的にはなんの関わりもなく、一様に流れる「絶対時間」（ニュートン）、どこにも途切れのない恒常的連続体としての時間を否定して、途切れ途切れの、独立した（「前後裁断」）時間単位。刹那、の連鎖こそ時間の真相であると、この考え方は主張する。要するに時間は、その真相において、ひとつ一つが前後から切り離されて独立した無数の瞬間の断続、つまり非連続の連続である。というのだ。。

しかし、それだけではない。この種の哲学的思惟元型においては、時は有（存在）と密接不離の關係にあり、窮極的には時は有と完全に同定される―――道元のいわゆる「有時（うじ）」、存在・即・時間。従って、時の念々起滅は、同時に、有の念々起滅でもある。」

＊「本論は、第一部、第二部を通じて、時間についての、この東洋思想の元型を、二つの際立って対照的な精神文化の具体的な場面で追求してみようとする。」

＊「その一は、イスラームの一神教的・人格神的信仰を基盤とし出発点とする哲学的思索の場面。ここでは、当然のことながら、「新創造」は、神による時々刻々の創造を意味する。神は、瞬間瞬間に、まったく新しく世界を創っていく。「始めに、神が天地を創造した」という『旧約聖書』のテーゼは、イスラームでも同様に教義の第一項目だが、今私を取り上げようとしているイスラームの思想家たちにとって。「始めに」とは、無始なる過去におけると同じく、今もなお、神的創造行為は、時々刻々、続けられている。絶え間なく清冽な水を噴きあげる泉のように、存在が神から溢れ出る。それが時間の真相である。このような原初的存在・時間的直観を基にして、イブヌ・ル・アラビーをはじめとするイスラームの思想家たちは、「新創造」の哲学を、実に特異な形で展開していくのだ。」

＊「もうひとつの場面は、道元の時間哲学に窮極する（と私の考える）大乘仏教の時間論的思想である。一神教的イスラームとは違って、これは、神のいない世界、神を必要としない世界、創造主という中心点のない世界。イスラームの神の代わりに、時間・存在の源泉として機能するのは、ここでは「我」である。現在の「一念」に時間の全体を凝縮させつつ、時々刻々の現在に全存在世界を生起させていく「我」。「我」の挙体全動的「尽力」によって、存在と時間とが「有時」（存在・即・時間）として現成する。」

＊「イスラーム思想と仏教思想とは、起原からいっても、宗教的基盤の性格からいっても、さらにはそれらの歴史的発展の経緯からいっても、互いに著しく相違する。にもかかわらず、両者は、それぞれの時間意識の元型的構成において、互いにかくも近い。同じ一つの元型を共有すると言っても決して過言ではないほど近い。しかし、逆の見方をすれば、その同じ一つの元型が、両者において、非常に違う形で展開し、それぞれのイスラーム的時間論、仏教的時間論として具体化している。時間の原初的直覚における根本的一致、その思想的展開における具体的相違。たしかに、我々に一考に値する問題が、どこにある、と思う。」

＊＊（井筒俊彦「創造不断―――東洋的時間意識の元型」）～「1　イブヌ・ル・アラビーの「新創造」について」より）

＊「「創造不断」の観念の形成に、観想主体の「我」が導入されなければならなかったという事実は、イブヌ・ル・アラビー個人の思想を超えて、より一般的に「創造不断」的時間意識元型そのものの内的構造に深く関わる重要な意義をもつ。」

＊「イブヌ・ル・アラビーは、「創造不断」の現成における「我」のあり方を、次のように説いている。「創造不断」覚知の主体として働く観想者の「我」は、もはや個体としての彼の人間的「我」ではない。それは、絶対者の「彼」性そのものと完全に同化した「我」である。（・・・）「創造不断」の覚知において観想者の「我」は、絶対者の「彼」性と完全に同化する、というイブヌ・ル・アラビーの言葉には、どれほど観想（三昧）が深まっても、人間の「我」は神の「我」の位までは行きつけないという諦念の淡い匂いがある。

しかし、それにしても、観想がここまで深まれば、少なくとも人の「我」と絶対者の「彼」との間にはいささかの間隙も、もはや残らないのであって、このような意味での神・人同化の段階を、スーフィズムでは「人間神化」の境とするのである。」

＊＊（井筒俊彦「創造不断―――東洋的時間意識の元型」）～「2　道元の「有時」について」より）

＊「世界が刻々に生起している。その世界現出を身をもって体験しつつある我々自身を含めて、全存在世界は、時々刻々に、新しい。創造不断。イブヌ・ル・アラビーはそれを「新創造」と呼び、道元は「有時経歴（うじきようりやく）」と呼ぶ。」

＊「唯識と華嚴―――前者は、人間の意識深層における時間生起のひそやかな営みを分析的に解明して、時間の非常非断の性格の深層構造を明かし、後者、華嚴、は存在の非時間的秩序と時間的秩序との接点を、すなわちtotum simulの非時間フィールドが、いかにして、時々刻々に現成していく「現在」の多重多層的存在フィールドとして自己を時間化するか、その転換の機微を明らかにする。」

＊「ある一つの「現行」のアラヤ識「薫習」によって生じた「種子」を起点にして、「種子生現行」―――「現行薫種子」を次々に重ねていく存在論的プロセスが、時間論的には、非連続の連続であることは、当然である。すなわち、存在世界は時々刻々に新しく、時間はその度ごとに前後際断的「現在」として現成していく。いわゆる外的世界、いわゆる外的事 物事象の認識は、その構造において、このような非常非断的时间性を示す。なだらかな、無間断的流れとしての時間形象は、日常意識特有の妄想として、ここでは完全に否定される。この点において、唯識の説く時間意識は、まさしく道元的「有時」の観念を、深層意識的に基礎づけるのである。

しかしながら、「種子」と「現行」の相互作用の上に成立する「現在」の一念の内実、すなわち、その存在論的・時間論的厚みは、華厳哲学に至って、より精緻な形で理論的に解明される。」

＊「存在論は、そのまま時間論として読みなおすことができるというところに、華厳哲学の―――仏教哲学の、と言ってもいい―――大きな特徴がある。」

＊「而今」は刻々に移っていく。「而今」は刻々に新しい。しかしながら、その一つひとつが非時間的totum simulの挙体現成である故に、この意味での「現在」は、普通に考えられているような、過去と未来の結合的・分岐点としての、ほとんど無に等しい一点ではない。一瞬でありながら一瞬ではない。無限の過去と無限の未来とのすべての内的区分を己れのなかに呑みこんで、しかも一瞬であるような「現在」だ。この「現在」には、いわば全時間を溶融した時間的厚みがある。道元的な言い方をするなら、「而今」としての「現在」は、一瞬一瞬「尽時」でなければならない。そして、「現在」が、時々刻々に「尽時」（すべての時を尽す）であるということは、とりもおさず「現在」が、時々刻々に「尽有」（すべての存在を尽す）であるということでもある。「尽時」「尽有」の「現在」。こうして道元その人の時間論の世界に入る。」

＊「「尽時」、刻々の時が、刻々に全時を尽す（「十世隔法異成」）。時時無礙的に重々無尽の多層構造をうちに秘めた「現在」（「而今」）が、一瞬一瞬の有為転換を刻みながら遷流して、その度ごとに時の全体を包んで「永遠の今」（nunc aeterunum）である、そして「現在」の一念が、時のすべてを尽すということは、当然、それが有（存在）のすべてを尽すということでもある。「尽時」は「尽有」、道元の華嚴的時間意識は「現在」の一念に存在と時間のすべてを収斂させる。すべての時間単位が相即相入するこの一瞬、それはまた、一切のものがそこで相即相入的に成立する無辺際の存在空間でもあった。「此一念中具万法」（此の一念中の万法を具す）。存在空間としての「現在」は、華嚴的イマージュに移して言えば、空に舞う一塵の中に全宇宙が舞い、一花開いて世界開く場所なのである。」

＊「根源的非時間マンダラが、そのすべてを挙げて、刻々に時間フィールドとして、現成していく。根源的非時間マンダラの中心点は「空」だった。これに対して、非時間マンダラの現象的展開形態としての時間フィールドの中心点は「我」。これら二つの中心点相互のあいだには緊密な照応関係がある。と言うより、二つは、それぞれの機能次元を異にするだけで、本源的には一つのものである。非時間的マンダラの中心点が、そのまま時間的展開の次元において、「我」として働くのだ。（・・・）道元が「わが有時」という表現を使っていることいん、深い意味を読みとらなくてはならない。「有時」「経歴」の中心に、「我」を置く。ここに至って、道元の「創造不断」の時間論は、思想的独創性の深みを窮めるのである。」

＊「もともと、我々の経験的世界―――時間が時間として成立する存在次元―――が、生滅遷流の世界であるとともに、不変不動の真如の世界でもあるのだ。このような世界の主体的中心、「我」、は、当然、互いに矛盾するこれら二面を具えた「我」でなければならない。そのような「我」であってこそ、非時間的存在マンダラを、刻々に「有時」のつらなりとして展開していくことができるのである。」

＊「こういう意味で、「我」は時であり、有である。とすれば、全世界存在（「尽界」）を満たす限りない事々物々の森羅たる姿は、「我」のつらなりにほかならない、と言えよう。時時のつらなりとも言えよう。」

金井美恵子の言葉を読んでも
「ためになった」とかはあまり思わないけれど
ときおりその
歯に衣着せない
しかもどこか迷路のなかを遊んでいるような
そんな言葉が読みたくなることがある

webちくまで「重箱の隅から」という
コラムが連載されている
2024年4月11日更新分の今回は
「ボロとは衣類のこういった状態なのか」
（書かれたのは2月28日で
この日は「バカヤローの日」なのだそうです）

今回はタイトルにもあるように
「ボロ」という言葉
さらには「バカ」という言葉などをめぐり
ほんらいの意味とは別の意味合いで使われたり誤解されたり
意味が変わっていったりもする言葉についての「重箱の隅」

かつて「ボロ」という言葉は
「野良着と呼ばれていた、古い木綿や麻の着物に
何枚ものつぎを当てた藍染と灰色の混り合った労働着」や
「つぎはぎだらけの貧しい」「衣類」を意味し
（「襤褸は着てても心は錦」と歌われたりもした）

そこから派生した
「ボロを出す」（欠点などが明るみに出てしまったことなど）
「ボロを隠す」（一種姑息にふる舞うこと）
といった表現もあったが

今日では違った使われ方をするようにもなってきているようで
「だましやすい典型的なタイプが、田舎から出て来たての
ボロを着た若い女の子だと言」ったりもするようだ

「「バカ」という言葉がそうであるように」
「普通に流通しているように見えていながら、
まるで別の意味で使われている言葉というものがある」という

金井美恵子は
蓮實重彦は「科学技術」について
「どんな辞書にも載っていない言葉」と
皮肉たっぷりに書いているという

金井美恵子が手元の辞書を調べたところ
①「科学および技術の総称。
科学と技術の関連性とその必要性を強く意識し、
それをひとまとめにして論ずる場合によく使われる」
②「自然科学の成果を実現し、実用化するための技術」
とある

どちらも「ビジネス」が連想され
「一般的かつ商機に満ちた前途洋々といったイメージ」で
「科学技術」が意味づけられているのである

現代では「科学」が
お金のためでしかなくなっていることが
辞書の上でさえよくわかる

「科学」も「技術」も
ずいぶんとその意味が変わっている

じっさい現代では子どものころから
学校で学ぶことをビジネスに結びつけることが
なによりも賞揚されるようにさえなっている
「科学」も「技術」も
ビジネスのためにしか存在できない時代なのだ

さて「バカ」という言葉についてだが

その「簡潔で短い言葉」は
「人格や品位にかかわることとして問題化」されやすいが

「言葉の使われ方に対する違和感というものは、
誰だって、間違っ言葉を使うくらいことは
いくらでもあるだろうし、
何かについて間違っ解釈をすることもあるのに、
他人が使っているのを見ると、急に校正でもやっているかのよう
に、
アカを入れたくなる癖のことかもしれない」という

有森裕子の言葉として有名になった
「自分で自分をほめてあげたい」という言葉は
「新聞記者たちの書き違いによって、
思いもよらぬ流行語のように広まった」そうだ

その言葉について
「今になって（朝日新聞'23年8月23日の文化面インタビュー）」
「「自分をほめたい」とは言ったが、
あげたいなどとは言っていない」と訂正したという

いまではさすがに使われなくなっている
「自分で自分をほめてあげたい」という言葉だが
「それに似たニュアンスの言葉は
成功を目指す女子たちの消費行動を表す」
「自分にご褒美」という言葉に
変化してきているとのこと

言葉そのものではないとしても
ある言葉によってつくられた意味は
別の言葉に変化しながら
「流行」していくことになったりもする
言葉をめぐる現象はなにかと面白い

さて最初にふれたように
このコラムが書かれたのは2月28日で
「バカヤローの日」



コラム

ボロとは衣類のこういった状態なのか

■金井美恵子「ボロとは衣類のこういった状態なのか（重箱の隅から）」
（webちくま 連載コラム 2024年4月11日更新分）

「ボロ」という言葉は、古くから使われてきた言葉で、
「破れた」「汚れた」という意味で使われてきた。昔は、
「ボロ」は「破れた」という意味で使われてきた。昔は、

「バカヤロー」という言葉が有名になったのは
1953年に吉田茂首相が衆議院予算委員会で
「バカヤロー」と発言し
これがもとで衆議院が解散した
いわゆる「バカヤロー解散」で

朝日の2月27日夕刊コラム「素粒子」が
「バカヤローの日」に触れているのは
自民党の「裏金議員」問題があったからで

「吉田茂は子供にもわかりやすい悪役で、
他人をバカヤローと言って、
なんの不思議もないイメージがあった」としているが

そうした「子供にもわかりやすい悪役」
といった政治家も現代はいなくなって

いまや「バカヤロー」のかわりに
ずいぶん平気でいろんな嘘をつき
その嘘をついたことさえも意に介さないでいる
「悪役」が開きなおってさえる

北野武はいぜんあるCMで「バカやろう！」と
「バカヤロー」を変容させてみせたが
（すぐに放送されなくなったようだ）
世の中が「バカヤロー」だらけになったときには
さすがに「バカやろう！」とは言いがたく
「バカは止してくれ！」と言いたくなってくる

今回とりあげたことには
とくに着地点のようなものはないが
こうした「重箱の隅」も心の片隅に…

■金井美恵子「ボロとは衣類のこういった状態なのか（重箱の隅から）」
（webちくま 連載コラム 2024年4月11日更新）

＊「まぎれもなくボロという表現がふさわしい灰色系の衣類をまとった、乞喰という存在が繁華街にいたのはいつの頃までだったろうか。あるいは、野良着と呼ばれていた、古い木綿や麻の着物に何枚ものつぎを当てた藍染と灰色の混り合った労働着もボロと呼ばれていたはずだし、落語に登場するつぎはぎだらけの貧しいボロの衣類は、五十三次（継ぎに掛けた洒落）などと言い表わされたりしていたのだが、いつの頃からか、丈夫なうえに色褪せないのが特徴の化学繊維のせいなのだが、そうした衣類は、着古せば布地が擦り切れて破れたり穴の開く自然繊維が作り出す、昔日のいわゆるボロを発生させないまま、流行遅れの古着になるのである。そういう時代なのだから、ボロについて、昔の知識で考えても無駄なのだ。漢字では「襤褸」と書く、どことなく「髑髏」というおどろおどろしい文字に似ていなくもないこの言葉は、かつて、様々な派生語を持つ使い勝手の良い言葉で、人に見せてはまずい欠点などが明るみに出てしまったことなどを、ボロを出す、と言ったり、そうならないよう、一種姑息にふる舞うことを、ボロを隠すと言ったりしたのだが、今日の使われ方は、どうやら違うようなのだ。

ある日（今年になってからのことだ）、夕刻のテレビニュースを見ていたら、元歌舞伎町のホストが、暴力団がらみの売春システムについて説明していて、どういう女性がホストの推しに走って借金漬けにさせられて売春をするはめになるか語っていた（註1）。だましやうい典型的なタイプが、田舎から出て来たてのボロを着た若い女の子だと言うのだった。」

＊「（註1）かつて河合隼雄は、女子高生のなぜ売春はいけないことなのか、という質問に、魂に悪いからだと答えていたのだが（大江健三郎が引用していたのではなかっただろうか）、買春する男たちの魂に良いか悪いかはどう考えていたのだろう。いずれにしても、私は魂というものについて考えたこともないのだが。」

＊「このボロという言葉の使われ方で思い出したのが、連載20回目（「生活困窮者を前に新しい児童図書館は有効か②」）に書いた、ロシアのウクライナ侵攻直後の「アエラ」（22年3月21日号）で、マルクス経済学者が、ゼレンスキーが「ショー」のように「ぼろぼろの服を着て、追い込まれて大変だという雰囲気を醸し出しながら」民衆には「武器を取って戦え」と言っていると発言していたことだ。

むろん、この2つの例における「ボロ」がボロを襤褸と書くことのあった時代のボロとは違うことは当然なのだが、元ホストの使用例は、戦前だったら、ヤクザの女衞ぜげんが一張羅の銘仙を着て繁華街に遊びに来た田舎出の女中さんがひっきりやすいと言うニュアンスらしい。今日では、眼を疑うほどに安い値段のファスト・ファッションを着た女の子のことなのだろう。安物のファスト・ファッションを売れっ子の悪徳ホストがボロと呼ぶのはそれなりに理解できるのだが、22年当時、この攻撃を親ロシア派が支配する「ドネツク、ルガンスク両地域の独立を条件とした限定的な」ロシアによる条件闘争的戦いぶりと見ていたマルクス経済学者の言う「ぼろぼろの服」という物は、いまだに訳がわからない。」

＊「なにか、普通に流通しているように見えていながら、まるで別の意味で使われている言葉というものがあるのだろう。「バカ」という言葉がそうであるように。あたかも別の意味を社会的に得たかのように流通しているものの、そんな概念がある訳のない合成語の「科学技術」について蓮實重彦は、どんな辞書にも載っていない言葉と書くのだが（「ちくま'23年5月号）、私の持っている数少い辞書の中の一冊（「日本語大辞典'89年第一刷）では①として、「科学および技術の総称。科学と技術の関連性とその必要性を強く意識し、それをひとまとめにして論ずる場合によく使われる。science and technology」（傍点は引用者）と、限定的で特殊な性格の言葉として説明し、英語での表現は、ひとつづきの科学技術ではなく「と」によって結ばれる二つの言葉になっている。この言葉から私たちがすぐに連想する言葉は、ビジネスである。②の語義説明は、一般的かつ商機に満ちた前途洋々といったイメージの「自然科学の成果を実現し、実用化するための技術」で英語表現は「と」抜きのscientific technologyである。辞書の項目には科学技術庁が続く（註2）。」

＊「註2 たとえば「出版科学研究所」というものがある。そこでは毎年か毎月か、「紙の本と電子書籍を合わせた漫画」の「推定販売金額」を発表したりするらしいのだが、ようするに二つのスタイルの書籍の売上のデータの統計が研究されているのだろう。データとその分析（！）を科学と称しているようである。」

＊「「バカ」という簡潔で短い言葉は、前々号で触れたように俳句界の一部で「名誉に傷」や人格や品位にかかわることとして問題化されたらしいのだが、私は朝日新聞のごく小さな一段組の2つの記事として知っているだけであるにもかかわらず、と言うかそれだけになおさら、この使いなれた言葉に対して行われた抗議に違和感を覚えたのであった。

考えてみれば、言葉の使われ方に対する違和感というものは、誰だって、間違った言葉を使うくらいのことはいくらでもあるだろうし、何かについて間違った解釈をすることもあるのに、他人が使っているのを見ると、急に校正でもやっているかのように、アカを入れたくなる癖のことかもしれない。

たとえば、自分の発言の言葉づかいが、新聞記者たちの書き違えによって、思いもよらぬ流行語のように広まったアトラントオリンピックのメダリストは、今になって（朝日新聞'23年8月23日の文化面インタビュー）「自分で自分をほめてあげたい」など言ったことはない、と語る。「自分に対して何かを「してあげる」なんて言い方、しない」と言うのだ。「自分をほめたい」とは言ったが、あげたいなどとは言っていない。自分をほめたいといういろいろな意味ですっきりと中性的な、ある意味素っ気ない言い方に対して、あげるではアスリートというより甘ったれた自己満足のように聞こえるではないか。本当に自分の言った言葉は、ほめたいだったと訂正するのに27年の年月が必要だったということだろう。有森裕子は「誤解」が広まったのは「ほめたい」という言い方が「日本人の感覚の言葉じゃない」からだったと推測し、「仏教圏の慈悲文化と、キリスト教圏の奉仕文化の違いがありそう」と発言するのだが、この発言も、あるいは記事を書いた仲介者である記者の思い込みによって違えて伝えられているのかもしれない。

谷崎潤一郎は大阪船場出身の女性と結婚して、彼女が犬にエサをやったり庭の草花に水をやったりすることに、あげると敬語というか丁寧語を使う不快さに苛立つのだったが、それは犬や植物にまで気取って使って関東の人間には、いささかバカに見えもする敬語でも丁寧語でもなく、関西（あるいは船場？）では普通の言い方であることを受け入れることになる。谷崎はあげる言語圏の居心地の良さを受け入れたとしても、また、今日では吉本系のお笑い芸人の使う、船場の上品な関西弁とは全然異なる関西方言が、めっちゃ使われているにしても、有森裕子は「自分に対して何かを「してあげる」なんて言い方、しない」とははっきり言っているのだから、それには耳を傾けておくことにしよう。彼女はそれに耳障りな自己愛を感じていたのだろう。

それから、すでに27年が過ぎているのだから、「自分で自分をほめてあげたい」という言葉を目にすることはほぼなくて、それに似たニュアンスの言葉は成功を目指す女子たちの消費行動を表す言葉に変化したようである。ガンバった自分をほめてあげたい時、若い女たちはどうするか。もちろん、幾分高価で贅沢（それぞれの可処分所得に応じて）な消費をするのであり、それは「自分にご褒美」という言葉によって言い表わされているようだが、もちろん、ある程度年配の女は、よほど瑞々しく幼稚さを保っていないかぎり使用しない言葉であり、それは巧みにカロリーが抑えられているにもかかわらず、値段はかなり高級でちゃんと美味しいスイーツを食べて、ウンツ？ という表情で小首を傾げ視線をやや上方にむけて、テレビの街頭インタビューに嬉しそうな表情で「罪の意識を感じなくていい」と答える言い方に似ている。罪の意識は、それを食べられない貧しい多数者たちに向けられるのではなく、やり抜くと決めたはずのダイエットの目標を逸脱した時に、何度も感じた自分の愛すべきダメさに対するものなのだろう。

ところで、今日（2月28日）は「バカヤローの日」なのだそうだ。語呂合わせで命名した2月22日は猫の日（トラを覚えていてくださる知人からカードをいただいたりするのである）で、毎月29日は肉の日だということは知っていたし、4年に1度しか歳をとらないという冗談を気に入っていたマキノ雅弘の誕生日だということも知っていたが、「バカヤローの日」とは何事なのか？

今日の東京新聞の1面の紙面紹介コーナーの小コラム「きょうは何の日」欄も、朝日の27日夕刊コラム「素粒子」も「バカヤローの日」に触れているのは、むろん、自民党の「裏金議員」問題があるからで、1953年、「吉田茂首相が衆議院予算委員会で西村栄一議員の質問に対し「バカヤロー」と発言。これがもとで衆議院が解散。いわゆる「バカヤロー解散」です。」という文章が載っている。

「バカヤロー解散」というのはなんとなく知ってはいたものの、なにしろまだ年齢が一桁の時代のことで、これは議員（いやしくも、とマクラ言葉のつく）をバカヤロー呼ばわりは無礼きわまりない、といったニュアンスで吉田の傲慢な態度が批難されたのだ。幼年の私でさえ、この時代、映画館で見るモノクロのニュースに映し出される、三井鉱山首切り反対闘争や内灘闘争のことを、ぼんやりと覚えているくらいで、吉田茂は子供にもわかりやすい悪役で、他人をバカヤローと言って、なんの不思議もないイメージがあった。」

○金井 美恵子（かない みえこ）

1947年、高崎市生まれ。小説家。1967年、19歳の時、「愛の生活」で太宰治賞次席を受賞し作家デビュー。翌年現代詩手帖賞受賞。

小説に『プラトンの恋愛』（泉鏡花文学賞）『タマヤ』（女流文学賞）『兎』『岸边のない海』『文章教室』『恋愛太平記』『噂の娘』『ピース・オブ・ケーキとトゥワイス・トールド・テールズ』『お勝手太平記』『カストロの尻』（芸術選奨文部科学大臣賞）『『スタア誕生』』ほか。エッセイ集『夜になっても遊びつづける』『目白雑録』シリーズ、『金井美恵子エッセイ・コレクション』（全4巻）ほか。

現在、「天然生活」にて『小さな暮らしの断片』、ウェブ平凡にて『切りぬき美術館 新スクラップ・ギャラリー』を連載中。

グノーシスとはなにか？

そう問うたびに返ってくるのは
結局のところ要を得ない
木霊のようなものになってしまいがちだ

それにもかかわらず
グノーシスと名づけられた光源は
そこに異端と正当というドラマをふくめ
さまざまな影を見せてくれる

medioposでもここ数年にかぎっても
以下のようにグノーシスについてとりあげている

- mediopos-2137 (2020.9.22)
・筒井賢治『グノーシス／古代キリスト教の＜異端思想＞』
- mediopos-2544 (2021.11.3)
・深澤英隆「ルドルフ・シュタイナーとグノーシス主義」
(大貫 隆・高橋 義人・島菌 進・村上 陽一郎 編
『グノーシス 異端と近代』岩波書店 2001/11 所収)
- mediopos-2530 (2021.10.20)
・山田晶 (著)・川添信介 (編)
『中世哲学講義: 昭和41年－44年度 (第一巻)』
～グノーシスに関する第五章～第一八章
・荒井献・柴田有『ヘルメス文書』
・筒井賢治『グノーシス』

これまでの視点とは切り口をかえて
あらためてグノーシス関係をとりあげようと思っていたところ
ちょうど松岡正剛の千夜千冊の
1846夜 (2024年4月11日) で
『グノーシス 異端と近代』がとりあげられている
松岡正剛ならではの「編集」の視点からのグノーシス観である

これは以前の千夜千冊 1779夜 (2021年8月12日) の
『グノーシス 陰の精神史』の続きとなっている

『グノーシス 陰の精神史』と『グノーシス 異端と近代』は
2冊でセットになっているからだ

今回はその2冊に関する「千夜千冊」から
松岡正剛的なグノーシス観の概略をみておくことにしたい

『グノーシス 陰の精神史』の帯にもあるように
「一言でいえば、グノーシスとは
「原理的に欠損を抱えている思想に関する最深の見方」のこと」で

その観点から松岡正剛は
「世界に何かが欠けるのではなく、世界はそもそも
それ自体が欠損によって構成されてきたものなのである。
世界はいつしか出来そこないになったのではなく、
出来そこないなものを「世界」と名付けたのである。
このパラドキシカルな生成の秘密を告示しつつづけてきたのが
グノーシスだった」としている

松岡正剛による2冊の位置づけについては以下のとおり

『グノーシス 陰の精神史』は「ハンス・ヨナスの先駆的研究と
ナグ・ハマディ写本の詳細な分析に依拠して、
もっぱら古代グノーシスのルーツと深層変化を探るもの」で

「古代グノーシス主義の先駆例 (ゾロアスター教、ユダヤ教神秘主義、
キリスト教グノーシス、マニ教) からルネサンス・バロックあたりまでの
グノーシス思潮 (パラケルスス、ヤコブ・ベーメ、薔薇十字、
フリーメイソンなど) を俯瞰している」

それに対して今回の『グノーシス 異端と近代』は
「そのグノーシスが中世ユダヤ教やキリスト教や
イスラームの中に入りこんで異端扱いされ、
かぎりなく矮小化されかのように見えたにもかかわらず、
いつしか新たな神秘主義的な意匠をまとって、
まるで山火事のあとにツンツン萌える草のように
近現代の文学やアートや哲学に再生されていった変容ぶり」を扱い

「中世以降の神秘主義やイスラーム・グノーシスなどとともに、
芸術が引き取ったグノーシス (ゲーテ、ブレイク、ヘッセ、ユ
ゴー)、
哲学や心理学が言及したグノーシス (シェリング、バーダー、
ハイデガー、ユング、ラカン)、および20世紀文化の中の
グノーシス (シュルレアリスム、シュタイナー、シャガール、
タルコフスキー、フェミニズム) を摘まんでいる」

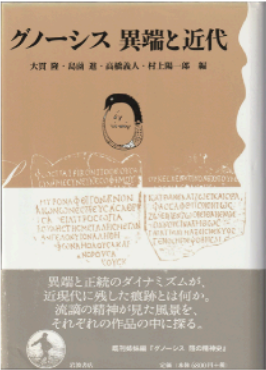
以上2冊が照らすグノーシスの物語は
めくるめく光と影の世界である

で
グノーシスがグノーシスである所以は
どこにあるのかだが

松岡正剛によれば
「世の中、二択が多すぎる」なか
編集という視点から「A、BorC」ということで
「AとBの攻めぎあいの間隙からふいに出現しうる「orC」が
AとBの関係を読み替えるはず」で「「orC」をさかのばれば、
そこにグノーシスが蟠居しているのだろう」としている

「グノーシスは世界が出来そこないで不完全なのだから、
完全をめざそうとか原理的な欠損を保全しようなどとは、思わない。
またプラトンや孔子のように理想や理念に完成系を想定したりはしない。
グノーシスは欠陥を訂正しないまま、世界像の語り方の
欠陥にひそむ「orC」の方法を採り込んでしまう」のだという

AかBかの二択ではなく
AとBを統合するとか
ほんらい一択だというのでもなく
「A、BorC」という
不完全なものを不完全なままの方法で
「orC」に向かって世界像を語ろうとする
それがグノーシスがグノーシスである所以の方法なのだ



1779 夜	思構篇	2021年8月12日
大貫隆・島菌進・高橋義人・村上陽一郎編		
グノーシス 陰の精神史		
岩波書店 2001		
編集：中川和夫ほか 表紙：可部		
1846 夜	読相篇	2024年4月11日
大貫隆・島菌進・高橋義人・村上陽一郎編		
グノーシス 異端と近代		
岩波書店 2001		
執筆：高橋義人・島菌進・上山安敏・鶴岡賢誠・竹下政孝・津田真一・佐藤研・村本昭司・堀江直樹・鈴木謙之・山田進司・久米博・駒田哲郎・大田俊寛・高橋原・小林康夫・出村みや子・深澤英隆・加藤幹郎 表紙：可部		

- 松岡正剛の千夜千冊 1779夜 思構篇 2021年8月12日
大貫隆・島菌進・高橋義人・村上陽一郎編
『グノーシス 陰の精神史』(岩波書店 2001)
- 松岡正剛の千夜千冊 1846夜 読相篇 2024年4月11日
大貫隆・島菌進・高橋義人・村上陽一郎編
『グノーシス 異端と近代』(岩波書店 2001)

松岡正剛的な編集の視点からいえば
「世界は二択などによって一様につくられることなどありえず、
必ずや「世界」(モデル)と「世界たち」(ヴァージョン)との
複雑な関係ごと語られるしかない」ということである

グノーシスとはなにか？という問いに対して
○○であるといい難いところがあるのは
その「複雑な関係ごと語られるしかない」からだ

グノーシスがキリスト教において異端思想になるのは
特に「orC」の危険性ゆえにという視点をとれば
見えてくるものがある

現代におけるグノーシス的な潮流も
世界像の「別様の可能性」としての
「orC」をこそ見ていく必要がありそうだ

その「orC」こそが
グノーシスに惹かれざるをえない要因なのだから

■松岡正剛の千夜千冊 1779夜　思構篇 2021年8月12日
大貫隆・島蘭進・高橋義人・村上陽一郎編
『グノーシス 陰の精神史』（岩波書店 2001）
■松岡正剛の千夜千冊 1846夜　読相篇 2024年4月11日
大貫隆・島蘭進・高橋義人・村上陽一郎編
『グノーシス 異端と近代』（岩波書店 2001）

＊＊（「松岡正剛の千夜千冊 1779夜／『グノーシス 陰の精神史』」より）

＊「帯の惹句に次のようにある。「この世界は原理的に欠損を抱えている、というアイデアの系譜学」。グノーシス思想の特徴を端的に言いあらわしているフレーズだ。

まさに、そうだ。原理的に欠損をかかえこんでいるのは「世界」そのものなのである。世界に何かが欠けるのではなく、世界はそもそもそれ自体が欠損によって構成されてきたものなのである。世界はいつしか出来そこないになったのではなく、出来そこないなものを「世界」と名付けたのである。このパラドキシカルな生成の秘密を告示しつづけてきたのがグノーシスだった。グノーシスは、世界が不完全なのだから完全な理念世界をめざそうとか、地上に神学大全をつくっていこうというプラトンの世界観やキリスト教的世界観に、大胆な注文をつけた。まるで反世界主義に見えるかもしれないが、必ずしもそうではない。」

＊「本書は2冊組の1冊である。岩波が荒井献・大貫隆の編集的監修で『ナグ・ハマディ文書』全4冊を刊行したことを背景に、グノーシス思想史ガイドンスとして刊行された。たいへんユニークな2冊だった。

このあとざっと紹介するように、上巻にあたる『グノーシス 陰の思想史』では、古代グノーシス主義の先駆例（ゾロアスター教、ユダヤ教神秘主義、キリスト教グノーシス、マニ教）からルネサンス・バロックあたりまでのグノーシス思潮（パラケルスス、ヤコブ・ベーメ、薔薇十字、フリーメイソンなど）を俯瞰している。

もう1冊の下巻は『グノーシス 異端と近代』となっていて、中世以降の神秘主義やイスラム・グノーシスなどとともに、芸術が引き取ったグノーシス（ゲーテ、ブレイク、ヘッセ、ユゴー）、哲学や心理学が言及したグノーシス（シュリング、バーダー、ハイデガー、ユング、ラカン）、および20世紀文化の中のグノーシス（シュルレアリスム、シュタイナー、シャガール、タルコフスキー、フェミニズム）を摘まんている。」

＊＊（「松岡正剛の千夜千冊 1846夜／『グノーシス 異端と近代』」より）

＊「世の中、二択が多すぎる。二択ばかりだ。たとえば戦争か平和か、都会か里山か（高層ビルか自転車か）、シャネルかユニクロか、バラマキか減税か、軍人か僧侶か（赤か黒か）、ロックか民謡か、民主党か共和党か、自然か人工か（アリストテレスかワイルドか）……。こんなダイコトミーによる二択で世の動静を語ってきたから、ダメなのである。

ＡかＢか、ではあるまい。編集するなら「A、BorC」である。AとBの攻めぎあいの間隙からふいに出現しうる「orC」がAとBの関係を読み替えるはずなのだ。そうあってほしいと思ってきた。そして、この「orC」をさかのばれば、そこにグノーシスが蟠居しているのだらうと、ずっとみなしてきた。

ちなみに「A、BorC」のことを、かつてのぼくは「2+1」（ツ－・プラス・ワン）とも言ってきた。これは三浦梅園の「反観合一」に肖ってのことだった。

今夜の千夜千冊は1779夜に紹介した『グノーシス 陰の精神史』の姉妹版にした。ほぼ同じ監修者のもと、各自の得意分野を多くの執筆陣が分担するという雑居型の構成スタイルも踏襲されている。

姉はハンス・ヨナスの先駆的研究とナグ・ハマディ写本の詳細な分析に依拠して、もっぱら古代グノーシスのルーツと深層変化を探るものだったが、妹の本書のほうは、そのグノーシスが中世ユダヤ教やキリスト教やイスラームの中に入りこんで異端扱いされ、かぎりなく矮小化されかのように見えたにもかかわらず、いつしか新たな神秘主義的な意匠をまとって、まるで山火事のあとにツンツン萌える草のように近現代の文学やアートや哲学に再生されていった変容ぶりを扱った。」

＊「あらためて申し上げておきたい。一言でいえば、グノーシスとは「原理的に欠損を抱えている思想に関する最深の見方」のことである。古代ギリシアや古代中国に発した知の脈絡というもの、その大半がつねに普遍的な「世界」を大前提として指定してきたのだが、その世界はもとも欠損や欠陥を抱えてきたとみなすのが、グノーシスなのである。

1779夜にも書いたように、世界は何かの理由でいつしか出来そこないになったのではない。出来そこないをむりやり「世界」と名付けてしまったのが、その後の世界観のプロトモデルになってきたにすぎない。そのためこのプロトモデルは、出立に伴っていた欠陥を明示することを避け、そのかわりにポジのプロトモデルに抵触するであろうネガの世界像とその要素因を振り落とすか、隠してしまった。この振り落としの武器として使われたのが、ＡかＢかのダイコトミー（二分法）による二択だったのである。

このやり口に待たすかけたのがグノーシスだ。グノーシスは、もともと世界はできそこないなのだから、できそこないの神々もいたのだし、欠陥や欠損や欠如が世界（あるいは「世界たち」）を生成したことも、ありうるはずだと言いだした。ディオニューソスの矛盾を伴う生成力が、こうして蘇っていった。

世界生成の秘密を、こんなふうに一見パラドキシカルな言い方（ハンス・ヨナスはそれを「反宇宙的二元論」と名付けた）によって説明しはじめたグノーシス思潮は、それなら二択に勝ちのこる世界観を変更できただらうか。長らく、そうはいかなかった。強靱なプロトモデル派の力の前では、歯が立たなかったのだ。

けれども、歯は立たないものの、引き下がりもしなかった。性こりもなく流布された知の脈絡を、たえず深部で切り替えるように告示しつづけてきたのがグノーシスだったのだ。

グノーシスは世界が出来そこないで不完全なのだから、完全をめざそうとか原理的な欠損を保全しようなどとは、思わない。またプラトンや孔子のように理想や理念に完成系を想定したりはしない。グノーシスは欠陥を訂正しないまま、世界像の語り方の欠陥にひそむ「orC」の方法を探り込んでしまうのである。」

＊「おおむねグノーシスの根底にはこういう仕掛けが魂胆されているのだが、そういうグノーシスをどうミュージズたちにあてはめて説明できるかという、これがいまのところは本格的に組み立てられてないままなのである。」

＊「本書を読んでいると、（・・・）もっと織り成せるのではないかと期待していただけに、モダン・グノーシスはこんなにもバラバラなのかという落胆も禁じえなかった。

おそらく妹が連れ立つミュージズたちの大胆で多様な表現力に惑わされすぎたのであらう。これではせっかく「表象文化史」という学問がありながら、あいかわらず異端を異端としてしか扱っているままではないかと文句をつけたくなる。とくに科学思想界におけるグノーシス、生物進化や脳分化や情報科学をめぐるのグノーシス、またテクノロジーの特化に顕著なはずのグノーシスをまったく扱っていないのが不満だ。

そこで今夜は本書の構成項目をいちいち案内せずに、ぼくが重視したいグノーシス的なものをなんとか浮上させるという気分で綴ってみることにしたわけである。」

＊「卓抜で独創的な隠喩学（メタフォロジー）の研究者だったハンス・ブルーメンベルクの『世界の読解可能性』（法政大学出版局）を千夜千冊したことがある（1519夜）。ブルーメンベルクは『近代の正統性』（法政大学出版局）のなかで、「ヨーロッパの精神史はグノーシス思想との葛藤をもってしか語れない」と述べた。

同じく千夜千冊でフリードリッヒ・ヘーアの『ヨーロッパ精神史』（二玄社）を採り上げたことがある（1705夜）。ヘーアはそこで「ヨーロッパ精神史はプラトンの注とオリゲネスの注から始まった」（二人への補充と注文）としたうえで、その作業にこそメシアを待望する「信仰」（ピスティス）を、世界解釈の変更を求める「認識」（グノーシス）のほうへ変換するしくみがひそんでいたと喝破した。

ピスティスからグノーシスへの変換とは、どういうことだらうか。」

＊「ヨーロッパだけのことではないが、世界の精神史というものは「大過去に優れた理想が実現していた」という仮想史を前提にして、それを追憶するかのように歴史をつくっていくというシナリオにもとづいて、記述されてきた。

つまり優れた理想が忘却されたのだから、新たにその理想を追求したいというふうに発展してきた。まさにキリスト教や儒教はそうなった。モンゴル帝国やオスマントルコもそうやって延命し、発展を企図してきた。

しかし実は、そこにはいったんピスティスによる忘却がおこったのである。グノーシスはその忘却を咎める。いや、忘却という認識の欠落を覚醒に切り替えていく。忘れたことを思い出しましようというのではなく、忘却そのものの構造に覚醒の全契機がひそんでいるとみなすのだ。

ところが、そういうふうに歴史の正否を重ねるようにして入れ替えるグノーシスが異端扱いされて（オカルト扱いもされて）、そのうち希導になっていってしまうと、単調な歴史観や世界観ばかりが残るようになってしまったのだった。

そうなのである。グノーシスをわかりにくいものにさせてきたのは、ヨーロッパ精神史の気取った解釈の歴史だったのだ。ついでに言えば、またぞる背中から太刀を浴びせるようで申し訳ないが、そういう精神史をデコンストラクション（脱構築）すればいいと思いつぎてきたポストモダンな思想的立脚に頼りすぎていたせいなのだ。グノーシスは、ヘーゲルやフッサールによっても、フーコーやデリダによっても迎れない。せめてフィヒテやドゥールズとともに掘り下げていくべきだった。」

＊「グノーシスを掴まえるのは、そんなにも難しいことなのだらうか。そんなことはない。

諸君はそうとは思わずにグノーシスに染まって、マイルス・デイヴィスやピンク・フロイドやボブ・マリ－に痺れ、アントニオ猪木の異種格闘技やビートたけしのナンセンスや石野卓球のパフォーマンスをおもしろがったのである。これらは図らずもポップカルチャーが吸引したグノーシスにほかならない。

いやいや、かれらはグノーシスのグの字も知らなかったのではないか。それをグノーシスの影響だとか共感だと言い募るのは、最愚の引き倒しだろうと言いたいだらうか。そういう反論をしたくなるのもわからないではないが、ぼくはそうは見えていない。かれらは自覚的ではなかったにせよ、ヨナスの反宇宙的二元論を好んだのである。

それならグノーシスを自覚すると、どうなるのか。こう言えばいいだろう。グノーシスを「別様の可能性」に転じていったのだ。」

＊「自覚した者たちは、もちろんいろいろいた。ドストエフスキーが向かったのは「罪」や「悪」である。『罪と罰』のラスコリニコフも『悪』のスタヴローギンも『カラマーゾフの兄弟』の父親も、罪と悪を背負うことによって、そこに立ち向かう正義と信仰や軟弱な認識と思索を挫いていった。その方法にはグノーシスが動いていた。」

＊「忘却と覚醒の逆対応を手玉にとる手法は、ヘッセの『シッダルタ』にもあらわれている。主人公のシッダルタ（青年ブッダ）は美しい娼婦カマラ－に溺れ、商人カーマスワミーと取引をして富裕になるのだが、あるとき疲れ果てて寝入ってしまい、そこからの目覚めをきっかけに立ち直る。忘却を覚醒に入れ替えたのである。『デミアン』でグノーシスを使ったヘッセは、グノーシスを仏教にも持ち込んだのだ。」

＊「ワーグナーの《パルジファル》では、忘却に代わって「無知」が覚醒の容器になった。無知で愚かなパルジファルは、アンフォルタス王に従う聖杯の騎士たちと交じることによって、いったん花咲ける乙女たちの誘惑を受けて忘却の淵をさまようのだが、そこから覚醒を遂げた。ちなみに、パルジファルの転換にグノーシスが動いていたと読み解いたのは、S Fの魔王フィリップ・K・ディックであった。『ヴァリス』がグノーシス主義の全面開花のようなものだから当然だろう。ハマディ文書、プレ・ローマ界、ソフィア、世界霊、ヌース（叡知）、マニ数、カバラ、シモン・マグス、薔薇十字、ヤコブ・ベーメなど、『ヴァリス』にはグノーシスがごまんと詰まっている。ディックはそれだけでなく、V A L I Sという世界をグノーシス宇宙同様の三層構造に仕立てた（プレ・ローマ、中間世界、物質的世界）。このことは『パーマー・エルドリッチの三つの聖痕』にも如実に投影されている。」

＊「最後にもうひとつ、格別な例をあげておく。

本書にはアンドレイ・タルコフスキーの映画的グノーシスについて、高橋義人と加藤幹郎による論考が収録されていた。本書のなかでは白眉といえるものだったが、おそらく本書を手にとろうとした者なら、タルコフスキーの世界観が尋常ではないことには気づいていたはずだ。

きっと《ストーカー》や《サクリファイス》を観た者の誰しもがギョッとして、これはいったい何をあらわしている光景やストーリーなのかと思っただにちがいない。しかし「これは何だ?」と思わせること、映像の編集的組み合わせがそのことを暗示すること、それがタルコフスキーによるグノーシスの露出だったのである。

《ストーカー》では立入禁止帯「ゾーン」が登場する。隕石か宇宙船かが落下したせいで、一帯のすべてが破壊された荒涼たる区域になっている。案内人はストーカーと呼ばれているらしく、科学者と作家を秘密裏に案内する。

二人はゾーンに関心をもっていて、できれば科学的に調査したり、なんらかの作品として書いてみたいと思っているのだが、そこが何かはまったくわからない。ストーカーはゾーンが自分の魂と出会える特異な場（プレ・ローマ界）だろうと気づいているので、二人にもっと虚心坦懐になることを奨めるのだが、二人はいっこうに感知ができないでいる。

やむなくその場を去ったストーカーに代わって、身体障害をもつ娘がゾーンにやってきて、ゾーンの名状しがたい神秘に感応する。娘は欠陥によって覚醒に近づけたようなのだ。1979年の映画作品だった。

《サクリファイス》のほうは第三次世界大戦によって終末を迎えつつある日々が舞台になっている。アレクサンドルはこの世の終焉からの救済を志したくて、自身の犠牲（サクリファイス）を神に誓っている。そこへ郵便配達夫のオットーから、召使のマリアが魔女であることを告げられる。アレクサンドルがマリアのもとを訪れて抱き合うと、二人は空中を浮遊しながら時計の逆回りにゆっくりと回転しはじめる。

このときの映像はダ・ヴィンチの《マギの礼拝》を入念になぞるものになる。幼子イエスと聖母マリアがアレクサンドルと召使マリアに多重化されるのだ。

タルコフスキー最晩年の1986年の映画だが、のちにインタビューに答えて、アレクサンドルが信仰心がなく、物欲も薄く、ふらふらとシュタイナーの神哲学に共鳴している男という設定にしてであると明かした。」

＊「タルコフスキーが文明の成果の大半に失望している監督であることは、よく知られていよう。生まれ育ったロシアの近現代史にも納得していない。また、そのことを《惑星ソラリス》がそうであったように、たえず「別様の可能性」に求めて映画作品を制作してきたことも知られている。ぼくはそれが傑作《ノスタルジア》に結実して、行先不明のファンタジーに昇華していったことに心底驚いたものだ。

それからである。一種の二律背反を通過した者や、その矛盾や葛藤の姿に注目した者が、すぐれた作品表現に達するのは、そこにグノーシスめいたものが出入りしたからだろうと思うようになったのだ。もう少し本気でいえば、グノーシスとの逢着はリテラルにもヴィジュアルにも編集制作性の極北に達する可能性が充ちるものになるだろうと確信するにいったのだ。

別の言い方をすれば、世界は二択などによって一様につくられることなどありえず、必ずや「世界」（モデル）と「世界たち」（ヴァージョン）との複雑な関係ごと語られるしかないだろう、編集とはそのことを断固としてめざす方法なのだろうということになる。」

＊「一方、ここにはなんとも「やりきれないもの」が残っていく。グノーシスをお水取りにした者の作品は、わかりにくいものになっていることが多く、そのためそこからグノーシスを引っ張り出すことが、鑑賞者にも、また本人にすら、難産になってしまうのだ。これはなんとも、じれったい。タンタロスである。

ホドロフスキーや寺山修司やデヴィッド・リンチの演出がわかりにくくなるのは、迎合的な「わかりやすさ」よりもずっと有難いものだけれど、一般にはじれったく、多くの者をタンタロスにさせるのだ。

しかし、ここがAかBかの二択にならずに「orC」に向かえるかどうかの"際"なのである。さきほどフリードリッヒの絵の話をしたが、ターナーの絵も「orC」に向かい続けてみせた。かつてNHKの日曜美術館でターナーを特集したとき、ゲストに呼ばれたぼくは、そのターナーの危険への挑戦を強調したのだが、放映時にはカットされていた。

こんなことを思い出した。かつてパンク・ミュージシャンとして鳴らしていた町田町蔵が、芥川賞作家の町田康となってから、二人で織部もどきの陶芸を遊んだことがある。東京が美濃に出向き、陶芸家の教えを乞いながら、作陶に没頭し、また二人で帰ってくる。そのあいだずっと一緒にいて、その時間のすべてが細部の断片までグノーシスめいていくことを感じた。けれどもそれを掴まえて、ほれほれこれがグノーシスだよとは、言いたいとは思わなかった。町田町蔵には、そんなことはずっと併走していたことだったのだから――。

できれば、古今のグノーシスを「編集グノーシス」としてその様相の要訣を提示してあげたいとも思うのだが、それには思想界や芸術界からタンタロスの絶叫が聞こえてきてからのほうが、いいのだろう。近頃はしみじみそう思うようになっている。」

2023年6月に開設された
エヌ・ティ・ティ出版の
遠くをみるメディア「DISTANCE.media」から

塚原東吾の
「文理融合はカッコいいから始まる
C・P・スノー、剣山、軍事科学の三題噺」

「文（系）」と「理（系）」が
あまりに分裂しすぎ
さらにそれぞれの「専門」も細分化され
「専門」と「専門」もさらに細分化され
しかも分断されている現状のなかで
「文理融合」をどう考えるのかについて

「二刀流」のように「文理融合はカッコいい」し
必要不可欠な課題ではあるが
実際のところ現状は激しく困難であって
たとえ「文理融合」のための施策等が行われるとしても
それが安易に道具にされてしまうような向きについては
それがなにをもたらすのかを確かに見定める必要がある
という内容だと理解されるが・・・

論考のContentsは以下のとおり

文理融合は良さげでカッコよく見える
文理融合の難しさ：パラダイムで営まれる科学
一つ目のお題、古き良き教養人からの提案：スノーの「二つの文化」
二つ目のお題、科学の変容：剣山モデル
三つ目のお題：軍事研究と文理融合
小結

「文理融合は良さげでカッコよく見える」のは
「学問世界では、「文理」があまりに分裂しすぎている、
それぞれが「タコ壺」に入ってしまったいて、
どうもお互い通じ合っていないようだということを、
みんなうっすらと、しかし確実に、少しよくないなあ、とか、
感じているからではなかるうか」という

そしてなにかと話題の大谷翔平の「二刀流」のように
「カッコいい、と思えるのは、
なんだか「両方できる」というののカッコ良さ」というのがある

しかし「文理融合」は「カッコいい」かもしれないけれど難しい
「学際的研究」が推奨されているにもかかわらず
「現実にはなかなかハッピーではない」

「学者の世界は熾烈な戦いの世界」であって
「研究費の獲得」や「ポスト」
「研究者の報償システム」など
「科学者には、科学社会学の対象になる「社会」が
それぞれの分野にあ」って
「そのような社会と社会は、そんなに簡単には融和しない」

以上の現状を踏まえながら
「「文・理」とはどういうことなのか、
これからどうなるのか、どうなるべきなの」かが
「スノー、剣山、軍事科学の三題」話で語られている

まず一つ目のお題はC・P・スノー

スノーは文科系と理科系の分裂を
「二つの文化」と呼んだりしたように
科学の専門細分化や科学技術の影響力の拡大の結果
科学的な文化を持つ理学者の認識の間に超えがたい亀裂が
「深刻な文化的な危機」が生まれると警鐘を鳴らしたが

実際のところ「スノー自身は文科系文化に対して
「新石器時代」並みの無理解さを示してい」て
「融和や和解を示唆しながらも、
ある一方から別の一方を潰すことを意図していた」ため
「文科系知識人の逆鱗に触れてしまっていた」という

二つ目のお題は「科学の変容：剣山モデル」

かつて学問の世界は
台形型の山（知識の裾野は広く頂点の一つ）のようだったが
やがて二つのピークを持つ
険しい山塊（理系の山と文系の山）へ変容してきた
さらに現状においては
「文系も理系も専門分化が極端に進んで、
さらに多くの分野に分かれ」
「剣山モデル」（トゲトゲしい、小さな山がたくさんある形）
となってきた

三つ目のお題は「軍事研究と文理融合」

「科学のあり方や、知識の融合について考えるなら、
アイゼンハワーの例を詳細に検討するような、
歴史からの視線こそが必要だ」という

アイゼンハワーは「安易な融合や合流、
キャンペーン的な国家総動員（オールなんとか）、
そして無茶振りの盛るだけ盛り上げられた
「危機」や「脅威」に乗らずに、時代の先端で、
科学技術と社会のあり方を洞察した人物」だからである



文理融合はカッコいいから始まる
C・P・スノー、剣山、軍事科学の三題噺
塚原東吾
文理のエコロジー
09 Apr. 2024

■塚原東吾「文理融合はカッコいいから始まる
C・P・スノー、剣山、軍事科学の三題噺」
（遠くをみるメディア「DISTANCE.media」エヌ・ティ・ティ出版）

そして「小結」

現状は「剣山」の時代である
「水上のお花を愛でるだけにしか見えない
花鳥風月式の文学部では、先行きは暗そう」で

そんななかで
「何か耳あたりのいいキャンペーンが始まったら、
歴史という鏡で自らの姿見をしてみるのが必要」
なのではないかという

「文理融合」どころか
お先真っ暗の「剣山」のなかで
「融合」が安易になにかの道具にされようとしたときには
その「文理融合」がもたらすものについて
しっかり見定めていく必要がある

しかし現状が「剣山」だとしても
その「剣山」の全体を見渡せるような
そんなヴィジョンはないものだろうか

「DISTANCE.media」は「遠くをみるメディア」だというのが
「剣山」の先の「遠く」はどんな姿になっていくことや
すでに「富士山」のような「台形型の山」は
たんなるユートピア（どこにもない場所）なのだろうか

■塚原東吾「文理融合はカッコいいから始まる
C・P・スノー、剣山、軍事科学の三題嚙」
(遠くをみるメディア「DISTANCE.media」エヌ・ティ・ティ出版)

＊＊（「文理融合は良さげでカッコよく見える」より）

＊「「文理融合」というと、何か「いいこと」をしているように思える。あと、少し、カッコよく見える。でもなぜ、「文理融合」は「いいこと」のように思えたり、カッコよく感じられてしまうのだろう。

それはたぶん、学問世界では、「文理」があまりに分裂しすぎている、それぞれが「タコ壺」に入ってしまったいて、どうもお互い通じ合っていないように感じ、あるいは、みんなうっすらと、しかし確実に、少しよくないなあ、とか、感じているからではなかるうか。一つだったものが、いくつかの専門に分かれたり、お互いに担当の範囲を決めて、それぞれに分業して作業の効率を上げるのは、もともとは、必要なことからそうなったのだろう。でもそれは、互いに助け合って、（人類の福祉や共通の価値のために？）協力をするために分担していたはずだ。手持ちの資源をうまく配分して、それぞれ理系とか文系とかを担当して進めようとしたのであって、互いの競争があったとしても、全体の能率を上げるためにそうしていたのである。それがいまではあまりに分断が進みすぎて、互いが別々の道を歩むようになっていたり、それぞれに無関心になったり、よもや互いに敵対意識などが出てくるのは良くない。場合によっては、分業や専門化が進みすぎているのは少し本末転倒で、やはり双方とも、少しは融和した方がいい。それも科学や技術、そして知識に関することならなおさらだ。

あとそもそも日本では、高校生くらいのときに、多くの人々は、文系科か理系科かを選択させられる。大学進学を志すなら、なおさらそうである。それでいわゆる文系オタサーとか、理系男子くんとか、趣味や「文化的行動様式」に大きな差異が出てきて、世界が分断されるようになる。それはそれで、いろいろな青春があるのだし、自分が文系か理系かの選択でどう悩んだかとか、場合によっては選択に失敗したり、まだその辺、どうもどっちつかずの長引く慢性厨二病であったりすることを自己告白するとか、まあ面白おかしい話の一つや二つ捻り出せるだろう。だからこのことは、当たり障りのない、ちょっとしたネタ振りには悪くないかもしれない。文理選択というのは、日本の青春の通過儀礼だからだ。一般的には、ああいうのもやってみたかったなあ、とか、そういう才能もあったかもしれない、とかいう意味で、無意識かもしれないが、かつての願望と、ノスタルジックな感覚に、不如意にふわりと出逢ったりする。文系と理系が未分化だった頃の自分を呼び出したりして、ああ、数学がもう少してきていたらなあ、とか、ちょっとテレくさいのを案外楽しんだりしてみることができる。だからそれらが融合するというイベントとか企画には、「そうでなかった（別の選択をした）自分」を探し求めることもできるかも、とかいう淡い期待ができたりする。そういうのも、「文理融合」が、なんだか少し、ヨサゲだなあと思える理由なのかもしれない。

そしてカッコいい、と思えるのは、なんだか「両方できる」というのがカッコ良さだと思う。それも別々に分かれている「元は一つのもの」を、両方を通してできる、というのは、カッコいい。サッカーだと、（あくまで素人の見方だが）、攻撃と守備のポジションはいちおう分かれてはいるけど、ピッチでボールを前にすると、そこまでは専門分化していない感じで誰もがあくせくと走っている（ゴールキーパーは別だが）。でも野球での打撃と守備は、完全に別のものになっている。野球選手たるもの、野手をやりながら打席にも立つので、全然打てないショート・ストップはまずいし、守備がボロボロのレフトも困る。キャッチャーにも必ず打席が回るので、打てないキャッチャーは良くない。それでも、ピッチャーは専門化が極端に進んでいるし（専門化というより、消耗品になっているようだが）、打つだけの専門職という、指名打者という制度までできてきた時代だ。

そんな中で「両方できる」大谷翔平くんは、どう見てもヒーローだ。そもそも野球は、かなり専門分化や商業化の進んだ興行物というか、すでに全体がエンタメ産業の一部になっているのだが、それでも野球はスポーツだ。選手に求められるのは、グラウンドで躍動する「全人性」である。見たい、というか、見ることでプレーヤーやチームとともにことほぎたいのは、消耗品としての選手ではなく、ましてや専門化した挙げ句、特殊な職業技法をパフォーマンスする肉体マンスターとなった奇妙な生命体などではない。大谷くんを語るとき、非常によく引き合いに出されるのが、「野球少年の夢」というフレーズである。だからもしかすると、「文理融合」というのは、「理系男子」とか、「文学少女」の夢の中に出てくる、「そうでなかった自分」を求めることにつながっているのかもしれない。そんなイベント企画ものだから、両方できるって、ちょっとカッコいいと、期待を持って思えるのかもしれない。」

＊＊（「文理融合の難しさ：パラダイムで営まれる科学」）

＊「ただ現実に戻って見てみると、実はこの「文理融合」というキャッチフレーズは、叫ばれてから久しいが、あまりうまくいっているようには見えない。実際には、なかなか難しいのだ。いわゆる「学際的研究（interdisciplinary research）」が推奨されているし、うまくいっている突出した例もあるけれど、現実にはなかなかハッピーではないと聞く。大学の学科名で、「総合科学」とかが流行った時代もあった（いまでもある）。そのような掛け声に乗って予算を獲得したとしても、やはり、科学者も人文・社会科学を専門にするものたちも、アカデミック世界での生き残りをかけて、自分の業績を達成することが必要だ。そうなると、自分の学問の「パラダイム」での通常科学を高いレベルで遂行しないといけない。そのようなパラダイムは、「ジャーナル共同体」が下支えをしているものであり、論文のゲートキーパーがいて、総合なとかとか、学際なとかとかの研究成果は、そのパラダイムにそぐわないからと、なかなか通してもらえない。それに「研究費の獲得」とか、「ポスト」とか、研究者の報酬システムもあるから、学者の世界は熾烈な戦いの世界でもある。科学者には、科学社会学の対象になる「社会」がそれぞれの分野にある。そのような社会と社会は、そんなに簡単にには融和しない。

ただ歴史的な変遷を見るなら、パラダイムがうまく重なるとき、つまり問題意識や使っているマテリアルが重なったり、共通で使えるリサーチのツール（インストルメント）が出現したとき、最も成功する学際研究が生まれると想定していい。たとえば、ディシプリン全体で言うなら、化学と生物学が合流したことから「生化学」という分野が成り立った、とか、具体的なツールの共有の例としては、田中耕一さんがレーザーを使って質量分析をしたとかが、そういうケースだろう。だけれど、そのときは、重なった部分で何か新たなパラダイムが生まれていることが多い。そうなると、何かと何かの共有ではなく、一つの新しい領域ができていくので、すでに学際的研究とは呼べなくなってくる。学際研究がうまくいくのは、リサーチ・ツールやマテリアルの共有でできる隣接分野の間で話であると感じていい。だから、文理融合という大きな、というか大雑把な話となると、共有できるツールやマテリアル探しの段階から、その難しさには拍車がかかっている。

それでも近年、データサイエンスやAIのインパクトから、人文学では「デジタル・ヒューマニティーズ」のような分野が生まれている。これまでの人文学が生み出してきた膨大な資料やデータを、コンピュータで整理したり、新たなデータサイエンスの手法を使って、うまく再整理をしてみたりする分野だ。それで、これまで見えなかったものを見るようにデータ・マイニングをしたり、またウェブ上で公開したりして、より広いアクセスができるようにしようという領域である。ここで共通して利用しているマテリアルは、ある分野が生み出した情報リソースやアーカイブされたもの（一般にはデータセット）、ツールはコンピュータやデータサイエンスである。これはパラダイムが融合したというより、新たなパラダイムが生成されたと見るべきかもしれない。もしくは新たな手法（データサイエンス）で、既存のリソース（さまざまな情報セット）を包み込んだもの、いわば方法論が素材を併呑した結果だとも言える。

実際のところ、デジタル・ヒューマニティーズの成果は、便利なこと、このうえない。筆者もいいデータベースがあると、ちよくちよく使わせてもっている。ちなみに筆者は気象の歴史データベースの作成に協力していて、江戸時代の日記など文獻的な記録に現れた天候・気象のデータ（つまり人文系の成果）をデータベースに組み入れるための加工をしている。つまり、自分でもデータサイエンスと科学史の「文理融合」を試しているのだが、もちろん、こういうことに問題がないわけではない。これまでコツコツと、現場で史料を発掘したり、古文書を調査したり、一語一句、丁寧に読んできたり解釈を考えてきた研究者にとって、デジタル・ヒューマニティーズを僭称する輩たちは、まるでハゲタカかハイエナのごときもので、メタレベルからの知識の搾取者にほかならない。成果だけ、つまり美味しいところを搔っていくとはなにごとか。地道な資料発掘の現場や、丁寧に繊細な解釈の手法はデジタル化にはそぐわないと、根強い反発を喰らうことがある。

「環境人文学」というのも、近年提唱されている重要な分野だ。従来は理系のアプローチが主流だった環境科学や地球システム学の分野に、これまで蓄積されてきた人文知を活かすようなアプローチも出てきている。また環境史など、そもそも人文系の領域の研究者が理系の手法を使ったり、さまざまな応用も試みられてもいる。しかし、一方では文系学部不要論も依然として強く、人文知を軽んじる流れもあるのは少し嘆かわしいことでもある。「使えないものはダメである」（だから研究費は自分で稼げ）という、ほとんどイデオロギーに近い掛け声で文部行政に押し切られがちに見える。この流れが狙っているのは文学部だけではない。より深刻なのは、工学部が優先され、理学部系の基礎科学が軽視されていることだ。農学部では、フィールドで生き物を対象にした基礎的な農学ではなくラボラトリー型のバイオ偏重となり、たとえば林学などは長いこと冷遇されている。また文科系でも生き残りやすいのは経済学・経営学とかで、彼らは率先して基礎分野のアカデミアを絶滅させるための旗振りをしているようにも見える。

以上で論じたような現状をふまえつつ、そもそも「文・理」とはどういうことなのか、これからどうなるのか、どうなるべきなのだろう。未来を見通すためには、「過去」を見直すことが必要である。少なくとも、理系の用語を使うなら、未来をシミュレートするには、過去のデータからの外挿曲線上にわれわれは位置することになると考えられるから、過去を見ない未来の構築は考えられない。

だからここからは歴史を少し振り返ることで、「文理融合」とか、そもそも文系と理系についての考え方は、どう変わってきたのか、以下の三題嚙で考察を進めてみたい。お題は、スノー、剣山、軍事科学の三題である。」

＊＊（「一つ目のお題、古き良き教養人からの提案：スノーの「二つの文化」」）

＊「文理融合とか文系科と理科系ということを考えると、まず思い浮かぶのはC・P・スノー（Charles Percy Snow, 1905–1980）のことである。スノーは物理学者としてケンブリッジ大学のフェローのキャリアをスタートさせている。その後、イギリス政府の科学行政の重職を歴任して産業界にも名を連ね、スコットランドのセント・アンドリューズ大学の総長にも任じられている。また同時に小説家としてもよく知られており、自伝的な要素の強い小説シリーズ“Strangers and Brothers”は、スノーの存命時代では、イギリスをはじめ世界各国でよく読まれた（売れた）本である。このシリーズは、いまではあまり面白いは言えないし、いわば陰鬱で写実主義的な小説なので、つまらない純文学の典型っぽいものなのだが、それなりに興味深いものではある。時代の中でよく売れたということは、その時代のイギリスのアカデミアを知るうえで、何かを深いところで捉えていたという意味がある。だから、もちろん、読んでおいても悪くはない代物ではあるし、スノーはこれらのシリーズで、大英帝国における文名を大いに馳せたのだと言っていいだろう。

そのように理系も文系も股にかけた当時一流の知識人として、彼は1959年に、「二つの文化と科学革命」というタイトルでの講演を行っている。これは当時、本としても刊行され、実によく売れた。日本語への翻訳もある（『二つの文化と科学革命』松井巻之助訳、みすず書房、2021年【初版1960年】）。ここでスノーが表明したのは、科学の専門細分化や科学技術の影響力の拡大の結果、深刻な文化的な危機が生じているということに対する懸念である。深刻な文化的な危機とは、人文的な文化や文学者たちと、科学的な文化を持つ理学者の認識の間には、すでに超えがたい亀裂が生まれている。そして相互の無理解が深刻なレベルにまで達していて、言葉（基礎的な概念やターム）が通じなくなっていることだ。このことは、「西欧文化における危機」につながるという警鐘を鳴らしたのだ。

スノーの議論は、イギリスをはじめ世界的に、大きな論争を巻き起こした。表層で見るとスノーの警鐘は、いわゆる「文理にまたがる知識豊かな学識経験者」による、共通の教養体系が崩壊していることへの憂慮の表明と受け取られた。つまり、「二つの文化」は、なんらかの共通する教養によって、乗り越えるべきものとされた。ここでもう一度、理系と文系で手と手を相携え、議論の共通基盤を取り戻し、イギリスという国家の活力を再興すべきであるというわけだ。つまり、ある種、穏健で融和的なポーズを示していたかに見える。

だが、どうやって？　スノーの処方箋は、その実、なかなか棘のある内容を含んでいた。当時、まさにさまざまな技術進歩や「科学革命」が進行しているのだから、文系科の知識人が科学技術に対して、基本的な認識と理解をもっと持つように努力すべきだというのである。文科系の知識人、すなわち西欧の最も賢明で、シェイクスピアに親しんでいるような人々は、科学に対して「新石器時代の祖先並みの洞察しか持っていない」とまで言い放っているのだ。

文科系と理科系の分裂を「二つの文化」と呼ぶネーミング・センスは卓越していた。当時の状況が、端的に切り取られている。スノーは科学行政官として戦争を乗り切ったわけで、いわゆる戦時のダーティーワーク（スパイ活動やマンハッタン計画への協力）もこなしただけの人物でもある。だから、政治的な状況性にも、老練かつ巧妙な目配りのできる人物であった。だがその「二つの文化」を統合するための提案は、あまりにも凡庸な、科学や技術の側からの啓蒙主義的な提案であった。さらに悪いことに、そこには予算や資源を科学技術系により多く配分しようという意図も見え隠れしていたし、イギリスの国家的衰退を食い止めた（そのためには科学技術の振興が必要だ）という、実に単純な技術主義で国家主義的な政策方針まで示している。つまりスノー自身は文科系文化に対して「新石器時代」並みの無理解さを示していた。

スノーは典型的な「冷戦文化人」であり、とてもイデオロギッシュであるという近年の研究（ガイ・オルトラノ『「二つの文化」論争』増田珠子訳、みすず書房、2019年）も出ている。つまり「二つの文化」を指摘して、融和や和解を示唆しながらも、ある一方から別の一方を潰すことを意図していたのがスノーだったのだ。そのことが、いわゆる文科系知識人の逆鱗に触れてしまっていたのである。」

＊＊（「二つ目のお題、科学の変容：剣山モデル」）

＊「スノーは融和を提唱したかに見せかけて、その実、なかなか強引なところがあった。とは言うものの、スノーの議論は20世紀半ばの状況、つまり「二つの文化」という言葉で表せるような状況をよく表している。彼の本や発言は、いまや歴史的なものとしての読み方ができるだろう。

スノーが提唱したような「二つの文化」に分化してくる前のノスタルジックな知的な状況とは、たとえとするなら台形型の山（知識の裾野は広く頂点は一つ）のようなものだろう。この知的世界の山には、誰もがどこからでも登ることができるし、皆が一緒に、頂上からの眺望を楽しめる。

そこから知識世界には、大きな地殻変動が起こった。そのため、二つのピークを持つ険しい山塊（すなわち理系の山と文系の山）へ変容してきたと考えていいだろう。そのことに危機感を感じていたと考えていいかもしれない。ここでスノーが指摘したように、文系と理系というのは、何人間タイプや教育システムの違いだけではない。スノーの時代、科学や知識生産のあり方自体も、いわゆる「上流」（研究計画や予算配分、制度設計）の段階から、大きく変質してきている。たとえば国家や企業が巨費を投じるビッグサイエンスがリアルになったのは、マンハッタン計画からである。スノーはイギリス側のトップの一人として、それに協力していた。まさに、科学技術が大きく変化している状況を牽引してきたので、科学の変容や技術進歩の実感があったのだろう。原爆のリアリティの前に、シェイクスピアだとかチャーサーだとか、いまさら何を言っているのだ。ましてやソビエト・ロシアは原爆を開発し水爆も手にしている。ベルリンは分割され、極東では朝鮮戦争が起きている。共産主義の脅威が刻々と迫る中で、文科系だるうがなんだろうが、科学技術のリアリティを少しでも勉強してほしい、そして科学技術をもって我が大英帝国の衰退を食い止め、植民地から離脱したことで混乱に陥っているアジア・アフリカを貧困から救おう。そう思っていたとしても、あまり不思議ではない。

ここではこのことを模式化して考えてみたい。ピークは一つで、どちらから登っても、ある程度の共通の頂上（平らな頂上）があるのが、かつてのアカデミアだった。このことを図で左に示しているのが「富士山モデル」だ。雄大で、遠目にも神々しい。ある種、国家的・文化的で象徴的な意味合いさえ含むものとなる。富嶽三十六景ともいうように、いろいろなところからこれを楽しめることができるし、季節の移り変わりを楽しむこともできる。いわば、古き良きアカデミアの理想型でもある。

だがそれは、ある大きな造山運動をへて、真ん中の図にあるように、頂点が二つに割れてしまった。ここで分かれたのが理系の山と文系の山である。筆者は仮にこれを、「エベレスト・K2モデル」と呼んでいる。こっちの頂点からあちらの頂点に登るには、また別のトレーニングが必要で、それぞれ別々のベース・キャンプを作らないといけない。これは「二つの文化」の時代を示すモデルである。この地殻変動は巨大な地質学的な力による大規模な大陸レベルの隆起を伴ったので、富士山とエベレストの比率くらいの割合で、山体も全体に大きくなり、そして頂点は常人には近寄り難いほど高くなっている。それらは人口の多いところから離れた孤高の存在としてあり、ときには宗教的な崇拜の対象になっていたりはするが、どこからでも頂上は見えるものではない。（ときおり、ノーベル賞などで、頂上が垣間見えはするが。）アプローチも登頂も、エベレストやK2がそうであるように、常人にはほぼ無理だ。つまりかなり難しい。

これはいまはどうなったのであろう。エベレスト・K2モデルがスノーの時代だとするなら、それから半世紀が経っている。この間に、文系も理系も専門分化が極端に進んで、さらに多くの分野に分かれてきている。ある種の先端の崩壊というか、さらなる分裂・分化が進んだと考えていい。この状況を表すのが、一番右にある、トゲトゲしい、小さな山がたくさんあるものである。筆者はこれを「剣山モデル」と呼んでいる。お花で使う、あの剣山である。その心は、いまや知的世界は、より細く、より高い、（だが全体として、スケールは小さい？）針の山のようなものである、ということにある。いわば山体崩壊が起こり、バラバラの山、というよりトゲのようなものがたくさん生まれてきたというのが、この半世紀の状況ではなからうか。

いまやサイエンスもエンジニアリングも、「隣の研究室でやっていることが、実はよくわからない」という状況に近くなっている。ピアグループは小さい。物質や手法だけではなく。試薬や機械やスケールが違う。統計の手法や実験の設計思想がわからない。同じ学科ではなく、たとえば化学でも、無機分析の専門家にとって無機化学全般ならまだしも、有機になると、わからないことが多いだろう。また化学の一部には少しは通曉していても、物理系や生物系なら、テクニカルな内容まではわからないと思われる。つまり、スノーの時代なら、互いの世界の違いを「二つの文化」の分裂に心を痛める、というあたりで話は落ち着いていたのかもしれない。だがそれから半世紀の分化は、加速度的であって、まさにグレート・アクセラレーションの時代である。文化はすでに二つどころではなくっているし、細分化はさらに進んで、もはや「たくさんの文化」とでもいうべきだろうか、山というより針の山のような状態になるまで、地盤の解体と変容が進んでいる。

これは戯言になるかもしれないが、剣山は踏むと痛い、綺麗なお花を水面下で支える立派な役割をしている。この比喻は、現代の状況そのもののだとも言えるのではなからうか。つまり剣山は、それ自体では文化や国家の象徴ではもはやなく、崇高で孤高のものでもない。資本主義的な商品という水上で枯れてゆくお花の世界、すなわち大量消費社会の見せかけの華やかさを「水面下で支える」役割を担っている。これをすべて否定するわけではないが、やはり少し戸惑う。剣山のようになった現代科学やテクノロジーのことを、どう考えたらいいのだろう。下手に踏む、つまり批判を試みたりすると、非合理主義とか、文明否定論者・反理性的とか、ときには「放射脳」とかいう決めつけまで、かなりの反発が返ってきて、つまり「痛い」。スノー先生なら、ここまで分化が進んで、文化がバラバラに分裂してしまっている状況をどう論じたであろう。是非とも、相方の知性を新石器時代並みであると決めつけるような鈍感力を再度、存分に発揮していただいて、大局を眺められる見地から、なんらかのご高説をいただきたいものである。」

＊＊（「三つ目のお題：軍事研究と文理融合」より）

＊「文理融合している究極の社会現象とはなんだろう。もしかすると「戦争」かもしれない。

戦争は武器で戦う。古くは武器を手にした肉体同士のぶつかり合いで、やがて馬に乗って槍や刀を持って戦うようになった。それが鉄砲や大砲になり、それらを乗せた蒸気船になった。そして20世紀になると内燃機関を備えた戦車や飛行機を動員して、拳げ句の果ては原子爆弾やミサイル、そして近年では電子戦と呼ばれる戦いになっている。主には理系で作っているモノや道具で戦っている。

でも本当に、武器だけ、すなわち理系が作ったものだけで戦っているのだろうか？　ある国家や国民が戦争をやる気になるのには、「大義」が必要だ。少なくとも「大義と思ひ込むもの」がなくてはできない。それは国家主義であったり、歴史であったり、神話であったりする。つまり戦争には、集団的な「物語」が必要である。それを作るのは理系ではない。文科系の仕事だ。宣伝や情報戦を含め、人のココロを動かすのは何かを考え、立案し、実際に実行することが必要だ。広告代理店が活躍する分野でもある。そこでは、とても文科系的で、人文学的・社会科学的な知性が必要だ。最近のウクライナやガザを見えても、思い当たるふしがあると思う。

文理融合は、産（軍）学協同や軍事研究（デュアルユース問題）とは、一体、どういう関係にあるのか、というあたりにも筆者は問題意識がある。そう考えると、文理融合を推奨する人たちは、産学協同による（文系も含んだ）軍事研究も推進すべきだと考えているのだろうか？

核の脅威が再燃するこの時代に想起すべきは、1961年に行われたアイゼンハワー大統領の退任演説だと考えている。マンハッタン計画に成功したアメリカで、自身も軍人であって、超人気者だった大統領の彼が表明したのは、皮肉にも、強大な軍隊と肥大化した軍事産業の結びつきへの懸念だった。彼は軍産複合体の力を不当なものであるとして、その結合の力が、「われわれの自由あるいは民主主義のプロセスを危険にさらすことを許してはならない」と強く主張したのである。

驚くべきなのは、この発言が冷戦の真最中に行われたこと、そしてアイゼンハワー自身が軍人出身で、いわゆる右派、つまりなかなかのタカ派と目された人物で、しかも反共レッドバージを容認しており、産業界ともズブズブの関係にあった共和党の所属であったことだ。表層的な反共の時流や産業界からの煽りに流されず、産業構造の変化や技術進歩のあり方に対してこういう洞察力のある発言をする当時の政治家は、やはりなかなかの胆力があったというべきだろう。

そのようにしてアイゼンハワーを見てゆくなら、彼は、ソ連のスパートニクなどに煽られてアメリカでも宇宙開発を急ぐことが叫ばれた時代に大統領だった。だが彼は、宇宙開発の過度な競争がすでに強大な影響力を持ってしまった軍産複合体をさらに増長させることを深く憂慮しており、アメリカ航空宇宙局（NASA）を軍部と切り離れた形で設立する決定をしていたりもしていた。つまりアイゼンハワーは、安易な融合や合流、キャンペーン的な国家総動員（オールなんとか）、そして無茶振りの的に盛るだけ盛り上げられた「危機」や「脅威」に乗らずに、時代の先端で、科学技術と社会のあり方を洞察した人物である。科学のあり方や、知識の融合について考えるなら、アイゼンハワーの例を詳細に検討するような、歴史からの視線こそが必要だと考えている。」

＊＊（「小結」より）

＊「掛け声ばかりの文理融合になると、大きな予算を取ってこれところ、ビッグサイエンスだけが栄えるような傾向があるのではないかということも気になる。

また、文理融合と言っても、電子通信関係や、IT、AIに関係するコンピュータや情報系のことを考えるのか、バイオ系や医学・医療系、サービス系とか、もしくは気候や地球システム科学系のことを論ずるのかで、それぞれの切り口は異なってくる。この三題晰は、ごく一部を切り取って、どんなことが考えられるか、大雑把な示唆の可能性を試みたにすぎない。

文系からの反撃、というか、何か一矢報いることができるかとか、いまはやたらとやり込められている文学部の再興は可能かと問われれば、どうも「剣山」の時代、水上のお花を愛でるだけにしか見えない花鳥風月式の文学部では、先行きは暗そうだ。

それでもギリギリ、なんだか良さげでカッコ良さそうな「文理融合」には、この三題晰で、なんとか少しばかりのリザーベーションがあるということを表明したつもりである。少なくとも、何か耳あたりのいいキャンペーンが始まったら、歴史という鏡で自らの姿見をしてみるのが必要だと考えている。」

○塚原東吾（つかはら　とうご）

科学史・科学哲学、科学技術社会論（STS）。蘭学や化学史、気候再現などに取り組む。神戸大学大学院・国際文化学研究科教授。1961年東京生まれ。東京学芸大学修士課程修了／ライデン大学医学部博士課程修了。医学博士（Ph.D.）。野球ではタイガースとファイターズを、サッカーではフェイエノールトを、バレーではシーガルズを応援。

たかが言葉
されど言葉である

とくに私たちが
日常的に使っている「いつもの言葉」の
「ありようや、その重要性、面白さ、そして危うさ」
といったことを意識しておくことは
言葉の表現というだけではなく
私たちの「生」そのもののありようを
見直すことにもつながっていく

本書にはさまざまな事例が挙げられ
大切な視点を与えてくれるものばかりだが
そのなかからいくつかをピックアップしながら
「されど言葉」を再確認しておきたい

まず「先生」

これについて言挙げされることはよくあるのだが
確認の意味で

「先生」という言葉は
じぶんのことを「先生」と呼ぶにせよ
ひとから「先生」と呼ばれるにせよ
「先生」が成立している場以外においては
ほんらいどちらもエラーになるはずだが
「どこでも先生」的になることが多いようである

学校の先生にせよ
公に偉いとされる人にせよ
「どこでも先生」が求められていたりする
「〇〇さん」と呼ぶと失礼になるのだ

「社会に出る」という言葉も
よくわからずに使われている言葉である

学校を出て働くようになることや
「ひとり立ちする」ことが
「社会に出る」ということではない
子どもでもすでに社会にでているといえる

もしあえて「社会人」という、
ある者を別の者と区別する言葉を使うのであれば、
社会の偏った厳しさを和らげようと努め、
相互依存の網の目からこぼれ落ちる人々に手を伸ばす者を、
「社会人」と私は呼びたい
そう著者はいう

その意味ではぼくなどは
学生の頃からいわば「ひとり立ち」せざるをえず
その後の四〇年以上働き続けてきたけれど
いまだじぶんを「社会人」などとは言えない

そして「炎上」

なぜ「炎上」するのか
それは「人々がともに問題を整理し、吟味し、
理解を深め合っている」
そんな「本来の意味で「批判」が行われている、
建設的な議論の場が存在」していないがゆえに起こる

繰り返しになるが
ここでいう「批判」とは「同調と攻撃」ではない
「内容の吟味」「物事に対する批評や判断」
「良し悪しや可否をめぐる議論と評価」のことである

個人的にはあまり「社会的」なことはふれたくはないが
さすがにとりわけコロナ禍現象以降の
言論に関する過度の劣化には目を覆うばかりなので
それに関することを以下にいくつか

特に政治やマスメディアの世界において
「なぜそれをしたのか」という質問に答える責任」が
あまりにも果たされていない

「応答を拒否したりはぐらかしたりし続ける」だけでなく
それを逆撫でするような政策や報道が
なされるようになっているのが現状である

「〇〇感」という言葉も常套句と化していて
「明言を避けてぼやか」し
「言質を与えず責任を回避する」ために使われる

また説明し難いあるいはしたくないときには
カタカナ語などの「新語」が使われたりもする
そして「他人だけではなく自分自身も
その言葉によって振り回され、煙に巻かれてしま」う

新型コロナウイルス感染症や
コロナワクチンの問題については
ひとつひとつ挙げていけば切りがないほどの惨状だ

「新しい生活様式」という言葉もそのひとつ
この言葉は「内容と言葉が食い違っている」にもかかわらず
むしろ意図的に社会を隅々にまで管理することになった

「自粛を解禁」「要請に従う」
といった歪曲された言葉も同様である

ここでいう「自粛」とはいうまでもなく「禁止」であり
「要請」というのは「命令」である
それを外的に強制するというのではなく
じぶんからその責任において行うようにという
いってみれば恐ろしいまでの言葉の刷り込みである



■古田徹也『いつもの言葉を哲学する』
(朝日新聞出版 2021/12)

ある意味で外的に起こっている戦争以上に
実質的な意味での戦争状態と
人口減を起こしているコロナワクチン騒動は
これまでそうしたことを意識しないでいた人たちにも
「されど言葉」ということを意識化するための機会を
切実なまでに与えてくれているともいえるが

この4月13日に池袋で行われた数万人規模の
外国のメディアさえも大きく報道しているような
抗議デモの模様でさえ
自国の大手マスメディアはまったく報道しないでいる

言葉の歪曲・破壊以前の「言論封鎖」の世界が
いままさにわたしたちのまわりで大規模展開されている

そうした閉塞状態を打開していくためにも
「いつもの言葉」を「たかが」ではなく
「されど」として見直していく必要がある

そしてそれがどこまで意識化されるかが
「戦後」の私たちの生を大きく規定していくことになる

■古田徹也『いつもの言葉を哲学する』（朝日新聞出版 2021/12）

＊＊（「序章」より）

＊「本書は、私たちの生活のなかで息づく言葉のありようや、その重要性、面白さ、そして危うさというものを、多様な観点から辿っていくものだ。」

＊「本書に登場する言葉には、現実をぼやかす言葉、責任を回避する言葉、人を傷つけ排除する言葉、対話を拒絶する言葉などもあれば、これまで注意を向けられなかったものを見事に捉える言葉、文化の興行きを反映する趣きある言葉、人生と生活の瞬間を切り取る楽しい言葉や美しい言葉などもある。

本書は、そうした多様な言葉を鉄ガクする。「哲学」とはこの場合、「批判（クリティーク）」の営みのことであり、そして「批判」とは本来（・・・）「非難」や「攻撃」のことではなく、対象をよく吟味し、その問題や可能性を明確にする営みのことを指す。

かつて哲学者のウィトゲンシュタインは、「すべての哲学は「言語批判」である」と語った。本書もまた「言語批判」を行うものだが、扱うのはいつもの言葉たちだ。すなわち、私たちの生活の中に織り込まれてきた言葉、そして、私たちがいまよく見かける言葉、いま繰り返し用いている言葉を哲学する。

多様な言葉のもつ多様な側面を見渡し、「批判」しつつ、全体として本書が探求するのは、言葉を大切にするとはい実際のところ何をする 것인가、という問いである。その過程で、〈言葉は生活ととともにあり、生活の流れの中ではじめて意味をもつ〉という事実を、私たちは何度も確認できるだろう。そしてまた、〈じっくりくる言葉を慎重に探し、言葉の訪れを待つ〉という仕方で自分自身の表現を選び取り、他者と対話を重ねていく実践が、いまの私たちにこそ与える重要性も、次第に浮かび上がってくるだろう。」

＊＊（「第一章 言葉とともにある生活」～「8 「お父さん」「先生」―役割を自称する意味と危うさ」より）

＊「この頃、娘と会話したときに、自分自身のことを自然に「お父さん」と呼んでいることに気付いた。これは自分には驚きだった。」

＊「人は、固有名詞や人称代名詞の担い手であるだけではなく、何らかの社会的役割を代表する普通名詞の担い手でもある。「先輩」、「後輩」、「生徒」、「学生」、「社員」、「運転手」、「スタッフ」、等々。ただし、自分自身に対する呼称として用いられるものは少ない。（・・・）

その例外として、「お父さん」、「お母さん」、「おじいちゃん」、「おばあちゃん」などのほかのすぐ思いつくのは、「先生」だ。大学の教員の場合は「先生」と自称することはまずないが、幼稚園や小中高の教諭が自分のことを「先生」と呼ぶのは特に不自然ではない。」

＊「学校における「先生」という呼称をめぐるは、『オトナ語の謎。』の冒頭に、糸井重里さんが高校時代に体験した興味深いエピソードが紹介されている。

ある日、定年退職を翌年に控えた先生と生意気な生徒が言い争っていた。とはいえ、先生の方は余裕な様子で、口元に軽い笑みさえ浮かべていた。しかし、生徒がある一言を発したことで、先生は突如として烈火のごとく怒り出し、「なんだ！ 貴様は！」と怒鳴りつけたという。なにも生徒は、「バカ」だの「アホ」だのといった悪罵を投げつけたわけではない。ただ、生成に向かった「あなたは」と言ったのだ。

おそらくその先生は、「お前」とか「てめえ」などと言われても怒らなかっただろう。「あなた」という、むしろ丁寧とも蹴る二人称と呼ばれたことによって、理性では抑えられないほどに感情を逆撫でされたわけである。つまり、そこでの「あなた」という呼称は、自分がその生徒にとっての保護者や恩師ではなく、議論の対等な相手として位置づけられたことを示すものであり、それが何よりも無礼に感じたののだろう。その先生は、まさに「先生」というアイデンティティを―――生徒を一方敵に指導する立場に身を置く視覚ないし権力を―――脅かされたのである。」

＊＊（「第一章 言葉とともにある生活」～「9 「社会に出る」とは何をすることか」より）

＊「「社会に出る」とは何をすることを意味するのだろう。「社会人」とは誰のことを指すのだろうか。」

＊「「社会」とは、決して一枚岩ではない、多様な人々が直接的・間接的にかかわり合いながら生きる場だ。その意味では、子どももすでに社会に出ている。そして、彼らにとって社会は決して楽なものではないし、大して守られているわけでもない。日々膨大な務めを果たし、大人と同様のシビアナ人間関係―――しかも、大人よりも遙かに露骨な人間関係―――と、直接的な暴力の危険に曝されている。」

＊「では、「ひとり立ちする」ことが、「社会に出る」ことなのだろうか。いや、文字通りの意味で自立している大人など誰もいない。その仕事や生活が、どれほど多様な人々に依存していることか。」

＊「誰でも、否が応でも、すでに社会に出ている。にもかかわらず、敢えて「社会に出る」と言うのであれば、それは社会の多様な場所、多様な側面にかかわるようになることを指す―――そう私は理解したい。ひとつの場所の方法や慣習にただ順応するのではなく、むしろそれを相対的に見て、別の可能性を想像できる場に立つことを意味する、と考えたい。

繰り返すように、社会は一枚岩ではない。「社会は厳しい」のではなく、社会は特定の人々に厳しい。敢えて「社会人」という、ある者を別の者と区別する言葉を使うのであれば、社会の偏った厳しさを和らげようと努め、相互依存の網の目からこぼれ落ちる人々に手を伸ばす者を、「社会人」と私は呼びたい。」

＊＊（「第二章 規格化とお約束に抗して」～「5 「批判」なき社会で起こる「炎上」」より）

＊「同調と攻撃の間の中間領域が確保されにくく、「批判」という言葉が本来含んでいた「内容の吟味」、「物事に対する批評や判断」、「良し悪しや可否をめぐる議論と評価」といったものがおそろかになりがちな現状は、「炎上」という言葉の現在の用法にも通じている。」

＊「「炎上している」とか「賛否の声が上がっている」といった言葉によって物事をひとまとめにしてしまうのではなく、具体的な内容を「批判」する行為が、メディアでもそれ以外の場でも、もっと後半になされる必要がある。そして繰り返すならば、それは必ずしも否定的な行為だとは限らない。賛意を示すのであれ、あるいは難点を指摘するのであれ、人々がともに問題を整理し、吟味し、理解を深め合っている場こそ、本来の意味で「批判」が行われている、建設的な議論の場なのである。」

＊＊（「第二章 規格化とお約束に抗して」～「6 「なぜそれをしたのか」という質問に答える責任」より）

＊「少なくとも自由で民主的な社会において、人が為政者として責任をもって行うべき意図的行為（政治的決定など）に関しては、応答可能性だけではなく、実際に応答する義務が必ず伴われる。すなわち、「なぜそれをしたのか」―――あるいは、「なぜそれをするのか」―――と聞かれたら、それに対してまともなかたちで答えられるのであれば、その行為に関して自分が負うべき責任のないようも、責任の有無自体も明らかにできず、それゆえその行為は社会において正当化されない。もっとも、応答には「理由は説明できない」というものも含まれるが、その場合、理由を説明できないことの理由をまともに説明できなければ、やはり当該の行為は正当性を失う。」

＊「たとえば、為政者に「なぜ？」と直接問うことができる政治家やジャーナリストなどは、為政者から理由の説明が返ってこない場合、そのことを批判しなければならない。また、応答がまともな理由の説明になっていない場合にも、やはりそのつど批判しなければならない。応答を拒否したりはぐらかしたりし続ける為政者に対して、執拗に理由の説明を求めて、何度でも聞き返し続ける者が現れれば、私たちはその者を支えなければならない。たとえ私たちが「その者」自身にはなれないとしても、そうしたやりとりで飽きてはいけなない。為政者から説明が与えられないことに慣れてはいけなない。それは、私たちが自由で民主的な社会を望むかぎり果たすべき最低限の責任である。」

＊＊（「第三章 新しい言葉の奔流のなかで」～「1 「〇〇感」という言葉がぼやかすもの」より）

＊「「〇〇感」という言葉が、いつから猛威を振るようになったのだろう。」

＊「「スピード感をもって進めていく」という言い回しも、最近は各所でよく聞かれるものであり、もはやや常套句と化している。しかし、これもなぜ「感」なのだろうか。なぜシンプルに「素早く」「迅速に」と云わないのだろうか。」

＊「このように、どこか明言を避けてぼやかす姿勢、言質を与えず責任を回避する姿勢こそが、「〇〇感」という言葉がいま氾濫を起こしている大きな要因だろう。」

＊＊（「「第三章 新しい言葉の奔流のなかで」～「8 「チェアリング」と「イス呑み」―ものの新しい呼び名が立ち現せるもの」より）

＊「新語の導入が常に物事の特定の見え方を明確にしたり、新しい見方を開いてくれたりするわけではない。それこそ、ある種のカタカナ語や業界用語のように、視界をぼやかし、物事の輪郭を見えにくくさせるものもある。

新しい言葉が無闇に振り回しているときには、他人だけではなく自分自身もその言葉によって振り回され、煙に巻かれてしまっているケースが大半だ。新しい言葉の奔流のなかで溺れないためには、その言葉によって物事の何か重要な輪郭が本当に見えてくるのか、世界をより豊かに色づけるものであるかを、そのつどよく見極めていくことが欠かせない。」

＊＊（「第四章 変わる意味、崩れる言葉」～「3 「新しい生活様式」―専門家の言葉が孕む問題」より）

＊「二〇二〇年五月四日の新型コロナウイルス感染症対策専門家の提言以降、そこで発信された「新しい生活様式」という言葉が、社会のありとあらゆる場所に広まった。

（・・・）
　　当時もいまも、私はこの言葉の用い方にはきわめて批判的だ。（・・・）

「新しい生活様式」という言葉は、「今後のあるべき望ましい生活のかたち」という意味合いで受け取るのが自然だ。しかし実際のところ、件の専門家会議が「新しい生活様式」の名で提示したのは。長くとも数年後には終息することを想定した（あるいは、それを目指した）中長期的な感染対策に過ぎない。つまり、内容と言葉が食い違っているのだ。」

＊「この食いちがいは、おそらく意図されたものだろう。（・・・）

もしそうであれば、この意図は成功を収めた。「新しい生活様式」という言葉は確かに社会の隅々に行き渡った。そして、なぜそのような成功し、この言葉が目立ったかといえは、ひとつには、言うまでもなくメディアで繰り返し使われたということもあるが、もうひとつには、この言葉が人々にショックを与えたところがあるだろう。それは、大抵の人々が恒久的な生活様式になるとは想定していなかったものが「新しい生活様式」と呼ばれた、というショックである。」

＊「こうした社会のあり方が常態化すれば。それは私たちの間に深い分断と禍根と傷を残す。仮に感染症拡大防止に多少の効果があったとしても、そのような状況は恥ずべきであり、避けるべくものだ。」

＊＊（「第四章 変わる意味、崩れる言葉」～「4 「自粛を解禁」「要請に従う」―言葉の歪曲が損なうもの」より）

＊「新型コロナ禍の前後で大きく意味合いを変えた言葉には、この「三密」や、あるいは「濃厚接触」などのほかに、「緊急」や「緊急事態」という言葉も含まれるだろう。（・・・）

新型コロナ禍という世界規模の災厄の渦中で私たちは、既存の言葉をこれまでとは異なる意味で理解して使用することを急に迫られている。しかし、これは危険な傾向だ。大抵の言葉は、長い歴史や多様な生活の文脈を背景に成り立っており、関連するさまざまな言葉と連関しながら、私たちの生活自体を根底で支えている。にもかかわらず、あたかも自分たちの意のままにできる道具のように言葉を扱い、その意味を好き勝手にこころろ変えてしまえば、私たちは自分の拠って立つ基盤を自ら損なうことになる。」

＊「たとえば、一回目の緊急事態宣言が解除される頃から、多くのマスメディアで「自粛を解禁」という見出しや文言が踊るようになった。これは二重の意味で奇妙な言葉だ。

まず、「解禁」とは文字通り〈禁止が解かれること〉を指す言葉だ。（・・・）それゆえ、「自粛を解禁」だと、自粛の禁止が解かれること―――つまり、自粛が許されること―――を意味することになってしまう。

そして、さらに奇妙なのは、自粛とは、これも文字通り〈自ら進んで行動を粛むこと〉を意味するということだ。つまり、自粛している事柄は、そもそも禁止が解かれる対象ではないのである。（・・・）

いま政治や行政の場では「自粛」という言葉が「禁止」の意味にねじ曲げられ、「要請」という言葉が「命令」の意味にねじ曲げられている、ということだ。自粛しているはずの事柄に対する「解禁」という誤用は、こうした歪曲がもたらしたひとつの結果として捉えうる。」

＊「言葉の意味や用法というのは、私たちの社会や生活にとって些末なものでは全くない。むしろ、その生命線であり、急所でもある。新型コロナ禍における言葉の歪曲はこのことをはっきりと私たちに示すものだが、それ以前から、言葉の意味の恣意的な「変更」は、政治をはじめとする公共的な空間で常態化していた。」

＊「言葉がねじ曲がり、壊れることは、そのまま、言語的なコミュニケーションが不全になることを意味する。言葉を雑に扱わず、その意味や用法に心を配り、自分の言葉に責任をもとうと務めることは、言葉とともにある私たちの社会や生活を支える基礎でもあるのだ。」

古代ギリシャでは
「クロノス」と「カイロス」という
時間を意味する2つの言葉があった

「クロノス」は計測できる量的な時間であり
「カイロス」はいわば生きている質的な時間である

この2つの時間概念が広く知られるようになったのは
神学者のポール・ティリッヒによってである

西欧の時間についての考え方を
ざっと振り返ると

アウグスティヌスはすべての時間の原因を神に求め
カントは時間を内的直観の表象とし
ア・プリオリな認識であるとしたが不可知であるとし
キルケゴールは瞬間という時間意識を示唆し
ニーチェは永劫回帰の時間を説き
ハイデガーは人間存在と時間との意味を問い
ベルクソンは純粹持続としての時間論を展開し
フッサールは内的時間意識の現象学を論じたが

ティリッヒが展開した時間論においては
後期シェリングとキルケゴールの実存思想の影響を受け
その存在論と時間論が組み合わされ
そのなかで「クロノス」と「カイロス」
とくに「カイロス」の意味が論じられている

「クロノス」は量的に計測可能な物理的時間であり
近代物理学の主要なテーマとなってきたが
アインシュタインの相対性理論は
その捉え方は変わってきている

それに対し「カイロス」は質的な意味の時間として
ユダヤ・キリスト教における救済史との密接に結ばれ
キルケゴールに始まる実存思想との深い関わりをもっている

「カイロス」は
ギリシア神話に登場する神の名で
「切断する」というギリシア語の動詞に由来しているが
それはチャンスという意味
そして正しい時という意味を持っている

チャンスという意味だが
「カイロス」は前髪は長いが後頭部は禿げていて
両足には翼がついている美少年の姿で彫刻されていた
といわれているように
前髪をつかみ損ねる（一瞬のタイミングを外す）と
後ろ髪をつかみ直すことはできない（チャンスを逃す）
という一回性のチャンスを
そして両足の翼は神出鬼没な性質をあらわしている

正しい時という意味は
成就の時という意味でもあり
神の声・天の声を聞くといった宗教的性格を帯び
永遠が時間の中に突入してくる瞬間でもある

ティリッヒはそんなカイロスを論じ
「歴史を意識した思惟」という表現を用いていたように
歴史を思わぬ方向に動かしてしまうような力として働く
そんな時間を示唆しているという

さて石井ゆかりの連載「星占いの思考」の
5月号（群像）のテーマは
その「クロノス」と「カイロス」である

宇宙ベンチャー「スペースワン」の小型ロケット
「カイロス」が打ち上げに失敗したことについて
「「時が来ていなかった」か、
または「時が満ちる」までまだ試行錯誤が必要、
ということなのだろう」としているが

その「カイロス」という意味に関連して
相撲の立ち合いの例をひいているのが興味深い



- 石井ゆかり「星占いの思考⑩クロノスとカイロス」（『群像』2024年5月号）
- 大島末男『ティリッヒ』（清水書院 センチュリーブックス 人と思想135 新装版 2014/8）
- カール・ケレーニ『ギリシアの神話 神々の時代』（中公文庫 昭和六十年四月）

本来「力士2人が向きあって立ち合いが成立するまでにかかる時間」はあらかじめ決められていないという
相撲は「神事」にほかならずその時間は
「クロノス」ではなく「カイロス」なのである
その時はチャンスでもあり正しい時でもある
一回性として訪れる

この4月9日に皆既日食が起こったが
（日本では見えなかったが）
その「食」は現代的な占いにおいては
「長期的なターニングポイント」として
とらえられているという

そして今回は「始まりの星座」牡羊座での日食で
「スタート」の意味合いを強く持っているが
「魚座の火星と土星、そして逆行中の水星は、
徹底して過去を振り返り
「裁く」ことを促している」という

この時期
「歴史を思わぬ方向に動かしてしまうような力」が働き
「徹底して過去を振り返り「裁く」ことを促している
ということを念頭に置きながら
現在起こっているさまざまな事件を見ていくと興味深い

一回性の生きた時間としてのカイロスは
このチャンスに正しい時として訪れることになるだろうか

- 石井ゆかり「星占いの思考⑤クロノスとカイロス」
（『群像』2024年5月号）
- 大島末男『ティリッヒ』
（清水書院 センチュリーブックス 人と思想135 新装版 2014/8）
- カール・ケレーニイ『ギリシアの神話 神々の時代』（中公文庫 昭和六十年四月）

＊＊（石井ゆかり「星占いの思考⑤クロノスとカイロス」より）

＊「本稿を書いている2024年3月13日、ニュースに「カイロス」の文字が躍った。宇宙ベンチャー「スペースワン」が開発した小型ロケットの名前である。ロケットは飛び立ってから5秒後に空中で爆発、初号機打ち上げは失敗に終わった。「カイロス」は「クロノス」と並び、「時間」を意味する言葉である。河合隼雄先生は、両者の違いを相撲の取組で説明していた。力士2人が向きあって立ち会いが成立するまでにかかる時間、これはあらかじめ決められない。相撲は「神事」であり、そのタイミングは聖なるもので、言わば「降りてくる」のだ。これが「カイロス」である。しかし相撲のラジオ中継が始まってからは、放送時間の都合で「制限時間」が設定された。こちらが人間の管理可能な時間「クロノス」である。失敗に終わった打ち上げは「時が来ていなかった」か、または「時が満ちる」までまだ試行錯誤が必要、ということなのだろう。」

＊「暦が変わるということは、生活時間が変わるわけで、大変なことである。主に季節や朔望に仕事が直結する農業、漁業従事者たちが大混乱に陥り、（…）暴動まで起こった。改暦にあたり各地の有識者から政府に「建白書」が堕された。そこでは同様の事情から、「太陽暦でもいいけど、正月は立春で！」の声が多数を占めていた。現行の元日は天文学的には、特段意味のないタイミングである。その点、立春は冬至と春分のちょうど中間、星占いのには「水瓶座の15度に太陽が来るタイミング」であり、断然話がしやすい。暦の刻む時間は、計算も計量もできる「クロノス」である。しかし旧暦は、現代の暦と比較すると、幾分「カイロス」的に感じられる。月の朔望のサイクルと太陽のサイクルの交わったところに編まれる太陰太陽暦には「出会い」がある。たとえば光のない浄闇に年が明ける、というイメージは、いかにも清らかで、厳かである、そこには、人間が意味を読み取る余地がある。天地との交流の可能性がある。」

＊「2024年4月9日、皆既日食が起こる。日本からは見えないが、アメリカやメキシコなどの一部地域が日食帯に入る。（…）

古来、暦を創る学者や陰陽師達にとって、食の預言は重要な仕事だった。（…）

食は古い時代にはひたすらに恐れられたが、現代的な占いでは「長期的なターニングポイント」と捉えられることが多い。今回は「始まりの星座」牡羊座での日食で、「スタート」の意味合いが非常に濃い。しかし魚座の火星と土星、そして逆行中の水星は、徹底して過去を振り返り「裁く」ことを促している。どんなに科学的に生きていても、どんなに現代的なマインドを具えても、現在が現在だけでは決して成立し得ないことを、星の「カイロス」が指し示している。」

「あさひてらす」での連載
成田正人「遊びのメタフィジックス」

この連載に関しては
第一回「子どもの遊び」をmediopos3302（2023.12.2）
第二回「遊びの理由・遊びのメタフィジックス」
第三回「遊びでしかない遊び」を
mediopos3349（2024.1.18）でとりあげている

今回は第五回「形而上学（メタフィジックス）」について

これまでを少し振り返ってみると

第一回「子どもの遊び」では
子どもは大人と違って
「我を忘れて遊びに没頭する」ことができるが
そのことでさまざまな能力を発現させるための
プロセスを歩んでいるともいえる

そうした能力を大人になってからも身につけるためには
大人になってからでも
原因や目的を求めることなく遊び続けることが重要となるが
大人にはそれが難しくなる

自由な人間であり続けるためには
そのことが必要条件だともいえるかもしれないのだが……

第二回「遊びの理由・遊びのメタフィジックス」
第三回「遊びでしかない遊び」では

「仮に目的があって遊ぶとしても、
遊びはなお自由な行為でありうる」のであって
「遊ぶこと自体のために為される」ときに
それを「本当の遊び」と呼ぶことができる

そしてそうした「自己目的的な遊び」は
「形而上学的（メタフィジカル）に
探求されねばならない」

「自然科学的（フィジカル）な世界は
どうしても原因と結果の關係に巻き込まれる」から
「本当の遊びは、因果的な枠組みを逃れ」なければならない

しかし「子どもは遊び自体を目的にそれだけを遊べる」が
大人は「遊びでしかない遊びを遊ぶこと」ができない

そして今回の第五回は「形而上学（メタフィジックス）」

この連載では
「「遊びでしかない遊び」を遊ぶ子どもを理解」
することではなく
「自己目的的な遊び」を遊ぶためにこそ
「遊びとは何かを哲学すること自体が目的」だという

「哲学を遊べることも、子どもの遊びがわかることも、
私たちの遊び（＝遊びを哲学すること）自体でなく、
その結果にすぎない」からだ

私たちは「遊びそれ自体に入り込んで、
それ自体をひたすらに遊」ぶことができなければならず
その遊びとは「遊びの科学」ではなく
「遊びについての真理の探求」としての
「遊びのメタフィジックス」であるという

メタフィジックス（形而上学）とは何かだが

たとえば因果性

因果は原因と結果から成るが
因果そのものは感覚的に観察できない
原因と結果をつなげるものは形而下のものではなく
形而上学的なものにほかならない

時間に関しても
現在と過去と未来という三つの様相のうち
感覚できるのは現在だけであり
しかも私たちに感覚できるのは
「現在の物事であって、現在それ自体ではない」

存在するということそれ自体も
形而上学の中心的なテーマである
形而上学（者）は
世界それ自体の在り方についての真理を探求する

形而上学というと机上の空論のように思えてしまいがちだが
私たちの「慣れ親しんだ世界は、
実は多くの形而上学的な原理に支えられている」

私たちの「信念（の根拠）は
どれも私たちの経験を超えている。
その意味で形而上学的なものである」といえる



第五回 形而上学（メタフィジックス）

2024.04.12

■成田正人「遊びのメタフィジックス ～子どもは二度バケツに砂を入れる～
第五回 形而上学（メタフィジックス）」
（あさひてらす 2024.04.12）

「遊びとは何かを哲学する」というとき
その探求は形而下的に現れているそれではなく
「世界それ自体に在る遊び」へのそれである

「遊びのメタフィジックス」という連載で探求されるのは
「遊びについて形而上学的な真理」であるのだが

では
遊びそれ自体とはなにか
「遊びでしかない遊び」とはなにか
「自己目的的な遊びを遊ぶ」とはどういうことなのか……

「神あそぶゆえ人あそぶ」ともいわれるが
「世界の創造はまさに神の遊びであるかもしれない。
そして、それは、神の遊びであるのだから、
本当の遊びであるにちがいない」

そんな遊びが
哲学的にメタフィジックスとして
どこまで探求できるのか
その問いは根源的なところにまで及んでいきそうだ

■成田正人「遊びのメタフィジックス　～子どもは二度バケツに砂を入れる～
第五回　形而上学（メタフィジックス）」
（あさひてらす　2024.04.12）

＊「もしここで、遊びとは何かが、探求できれば、「遊びとしての哲学」が実践できるかもしれないし、「遊びでしかない遊び」を遊ぶ子どもを理解できるかもしれない。だが、そうした願望は、ここで本当に遊ぶためには、捨て去らなければならない。というのも、そうした別の目的に目を向けていては、自己目的的な遊びは遊べないからである。私（たち）はここでも本当に遊びたい。ここでは遊びとは何かを哲学すること自体が目的なのである。

　たしかに、どんなことであれ、それとは別の何かにつながるかもしれない。なぜなら、私たちは世界（の出来事）を因果的に見てしまうからである。（これは私たち人間の自然な本性なのかもしれない。）けれども、ここで遊びについて哲学することが、そうした結果につながる、と誰が言い切れるだろうか。哲学を遊べることも、子どもの遊びがわかることも、私たちの遊び（＝遊びを哲学すること）自体でなく、その結果にすぎない。だが、どうして原因と結果の間に必然的な結び付きがあると言えるだろうか。たとえば、蛇口から水が出ている原因は、誰かがそれを開い（て閉め忘れ）たからだ、と考えられる。これまでは常に、蛇口を廻した結果、水が出てきたからである。しかし、今朝は、蛇口をひねっても、水が出なかったのである。すると、仮に私たちがここで遊びをうまく哲学できたとしても、――それらの間に必然的な結合がなければ、――そうした結果にはつながらないかもしれない。つまり、私たちがここで遊んだ結果、そうなるかもしれないし、そうならないかもしれない。

　いや、そもそも、本当に遊ぼうとするのなら、結果そうなる目論むことさえできない。（もちろん、仮に目論むとしても、結果そうなるとはかぎらないが。）そうした結果（として起こりうること）を目的とするなら、それは自己目的的な遊びでなくなるからである。では、どうしたら私たちはここで本当に遊ぶことができるのか。おそらく、そのためには、ただひたすらに遊ぶしかない。すなわち、子どもが本当に「（…）遊ぶ時には身も魂たまも遊びにうちこんで了しまふ」ように、「遊んで遊んで遊び惚れる」のでなければならない。むろん、そうする理由はなく、したがって、それはしなくてよいことである。にもかかわらず、遊びそれ自体に入り込んで、それ自体をひたすらに遊ぶのである。そうすれば、きっと私たち（大人）も自己目的的な遊びを遊ぶことができる。」

＊「さて、ここで私たちが遊ぶのは、むろん「遊びのメタフィジックス」である。ならば、ここで本当に遊ぶには、ただ――全身全霊をかけて「遊び惚れる」ほどに――ひたすらに遊びの形而上学（メタフィジックス）に打ち込めばよいはずだ。とはいえ、そもそも形而上学とは何なのか。それをするととは、どのようなことなのか。

　まず、（問いの順序と逆になるが、）形而上学をするということは、形而上学的な真理を探求するということである。なぜなら、形而上学は哲学の一分野であり、哲学（者）は真理を探求するからである。（…）ここで私たちが志す哲学は、どのように生きるべきかの教訓ではない。たしかに、たとえば「人生哲学」と言われるとき、「哲学」という語は人生訓を意味することがある。だが、（西洋）哲学の祖ソクラテスは、よき人生をアテナイ市民に（問い質しはしても）教え諭したのではなく、むしろ市民と共に探し求めたのである。そもそも、哲学者とは、知恵の愛求者（フィロソフォス）であって、知恵の教育者ではない。この意味で私たちの哲学は哲学（説）の訓示ではない。そもそも私たちは遊びについての真理をまだ持ち合わせていない。だから、私たちの遊びの哲学は遊びについての真理の探求なのである。

（…）

　アリストテレスによれば、哲学の黎明期から、哲学者が真理を求めるのは、「（…）ただひたすらに知らんがためであって、なんらの効用のためにでもなかった」のである。すなわち、ただ真理のために哲学（者）は哲学をする。これが哲学（者）の仕事である。真理を愛し求めることが哲学なのである。

　とはいえ、どうして私たちは遊びについて哲学しなければならないのか。たしかに、私たちは（特に子どもの）遊びについて真理が知りたく、哲学（者）は真理を探求するものである。だが、真理を探求するのは、哲学（者）だけではない。たとえば科学（者）もまた明らかに真理を探求する。では、どうして遊びの科学ではダメなのか。それは、私たちの探求が遊びの形而上学（メタフィジックス）だからである。すなわち、形而上学（メタ・ビュシカ）は、――もともととはアリストテレスの『自然学（ピュシカ）』の後に（メタ）置かれた著作の名前であったが、――自然（科）学（フィジックス）を超えて（メタ）世界の在り方を探求するのである。」

＊「では、形而上学とは具体的にどのような分野なのか。これを知ってもらうには、（私たちの遊び研究にも関連する）形而上学の代表的なテーマをいくつか見てもらうのがよいだろう。」

・形而上学の代表的なテーマ：因果性

＊「まず、たとえば因果性は形而上学の伝統的なテーマの一つである。因果はもちろん原因と結果から成る。だが、それ（ら）はそもそも何なのか。それ（ら）は本当に世界に在るのか。たしかに、二つの出来事が原因と結果の関係でつながっている、と思われることはある。たとえば、雨が降って道が濡れたら、雨が降ったことが、道が濡れた原因である、（あるいは、道が濡れたのは、雨が降った結果である、）と言える。けれども、私たちはそこに因果それ自体を観察するわけではない。すなわち、私たちに原因と結果というものが見えるわけではない。なぜなら、因果には形がないからである。形のあるもの、つまり形而下のものであれば、私たちは見（たり触ったりす）ることができる。しかし、形而上学的に探求される因果は、けっして感覚されないのである。実際に私たちの目に入るのは、異なる二つの出来事――雨が降ることと地面が濡れること――でしかない。にもかかわらず、どうして、一方が原因とされ、他方が結果とされるのか。（あるいは、どうして逆ではないのか。）もちろん、原因とは結果を引き起こすものである、（あるいは、結果とは原因から生じるものである、）とは言える。しかし、もしそうだとすると、因果関係にある（と思われる）出来事の間には、それらを因果的につなげるような、何か不思議な力が働いているのだろうか。そんな目に見えない力が実は世界には在るのだろうか。

　おそらく、そんな不思議な力は（自然）科学的には研究されない。なぜなら、それは形而下のものではないからだ。しかし、（…）（自然）科学は、ある出来事を究明するために、それと因果的につながる別の出来事を探求する。たとえば、子どもが遊ぶ原因は、あり余るエネルギーなのかもしれないし、私たちが遊ぶ結果、美は創造されるものかもしれない。あるいは、「なぜ幼児は遊ぶのか」と問われ、「感覚機能的実践の快楽のためだ」と答えるなら、幼児の遊びは、機能的実践の快楽という結果から、因果的に説明されることになる。すると、（自然）科学的な研究は、――因果的な力ではないとしても、――因果（的な何か）を想定していなければならない。さもなければ、そもそも形而下の物事の因果的な解明が意味を成さないからである。

　だが、因果（的な力）は目に見えない。私たちに見えるのは、これまでは雨が降ったら道が濡れたということだけである。これまでは子どもの感覚運動の後に快楽が生じたということだけである。だとすれば、どうして私たちは因果（的な力）に頼れるだろうか。どうして、これからも因果（的な力）は発揮される、と言えるだろうか。

　自然の出来事はすべて常に同じ秩序に従っている。そのように世界（の出来事）は在るのかもしれない。これは「自然の斉一性」と呼ばれる原理である。これを私たちはおそらく本性レベルで信じてしまっている。（さもなければ、どうして経験から未来が予測できるのか。）しかし、「自然の斉一性」はもちろん形而上学的な原理である。なぜなら、私たちはすべての出来事を見られない（が、「自然の斉一性」にはすべての出来事が含まれる）からである。たしかに、自然の諸現象には規則性があるように見えるので、自然現象は自然法則に従っている、と言いたくする。けれども、私たちの見えないところでは、たとえば未来の世界では、どうだろうか。すなわち、これからは自然法則そのものが変わってしまうかもしれない。そのときには自然現象は私たちの知る規則性に従わなくなる。こうした世界（ないし自然）の在り方も形而上学的には可能である。（あるいは、少なくとも論理的には可能である。なぜなら、そこには矛盾がないからである。）

・形而上学の代表的なテーマ：時間

＊「時間もまた形而上学の代表的なテーマの一つである。時間には三つの様相がある。現在と過去と未来である。これらのうち感覚できるのは現在（の世界）だけである。過去（の世界）と未来（の世界）はどちらも感覚できない。――あるいは、そもそも、時間というものは、それ自体で感覚されるものではない。私たちに感覚できるのは、現在の物事であって、現在それ自体ではないからだ。――たしかに、過去（の世界）については、想起できることもある。しかし、心（？）に浮かんだそれがどうして記憶であるとかかるのか。なぜそれは予期や空想でないとかかるのか。また、誰にも思い出せない過去（の世界）については、どうだろうか。たとえば、人類が誕生する以前（の世界）については、私たちの誰も思い出すことはできない。にもかかわらず、どうして7000万年前の日本にはハドロサウルス科の恐竜（カムイサウルス・ジャボニクス）が実在したとわかるのか。過去（の世界）が――今はないのに――在ったとわかるのはなぜなのか。（もちろん化石は今あるわけだが、問題は、なぜそれが――在るのは今なのに――過去（の世界）のものだとわかるのか、である。）

　未来（の世界）については、むろん想起もありえない。なぜなら、想起されることは何であれ、経験したことでなければならないからである。もし仮に、10年後（の世界）が想起されるなら、それはすでに経験されているのである。さもなければ、どうしてそれを思い出せるだろうか。とはいえ、未来（の世界）についても予測はできる、と言いたくなるかもしれない。だが、未来（の世界）についての予測は、――今されるのだから、――未来（の世界）そのものでなく、したがって常に外れうるものである。たしかに、自然の諸法則がいつでもどこでも同じであるのなら、未来（の世界）についても知ることができるかもしれない。しかし、自然（法則）は本当に斉一なのだろうか。世界には永遠不変の自然法則が存在するのだろうか。もちろん、存在する、と私たちは信じている。だから、私たちはこれまでのことからこれを予想する。だが、未来（の世界）では自然（法則）が本当に変わるかもしれない。もしかしたら、10年後には生きたカムイサウルスが見つかるかもしれない。あるいは、来年から急に地球が氷期に入るかもしれない。こんなことを信じている人はもちろんいない（だろう）。しかし、私たちはこんなことでさえ考えることができる。そして、私たちが（矛盾なく）考えることができることは、――むろん、それだけで――科学的に可能なことにはならないが、――少なくとも形而上学的には可能なのである。そもそも、未来（の世界）についての予想は、未来（の世界）そのものではありえない。予想は今にあるが、未来それ自体は今はないからである。だが、未来（の世界）は本当にまだまったく存在しないのだろうか。まったくないものが、どうしてあるようになるのだろうか。

　いや、未来（の世界）は、――今は経験することはできないが、――実は存在しているのかもしれない。このことは、空間的な隔たりにおいては、イメージしやすいと思われる。たとえば、誰でも自分の背後（の世界）は見ることができない。しかし、振り返ってそちらを前（の世界）にすれば、もちろん見えるようになる。あるいは、地球から遠く離れた月でさえ、そこに行けば、それに触れるようになる。でも、どうして前になると見えるのか。どうして月は行けば触れるのか。それは、後る（の世界）や月が、私たちの感覚とは独立に、もともと存在するからではないだろうか。世界（の物事）は、私たちの感覚を超えて、それ自体で実在するのではないだろうか。もし時間的な隔たりもこのように考えるなら、未来（の世界）もまた実在することになる。つまり、未来（の世界）は、私たちの経験とは独立に、存在するのである。そして、そこが現在（の世界）になるとときには、経験されるようになるのである。すると、そもそも世界はまるごと実在するのかもしれない。もちろん私たちはそれを部分的にしか経験できない。しかし、私たちに経験されない世界も実はすべて存在するのではないか。

・形而上学の代表的なテーマ：存在

＊「では、（世界の）存在とはそもそも何なのか。（何かが）存在するとは、どのようなことなのか。存在（する）ということ自体が形而上学の中心的なテーマである。たとえば、背後（の世界）が存在することは、（なぜか）何となくわかる（気もする）が、明日（の世界）が存在するとは、どういうことだろうか。未来（の世界）は、――背後（の世界）が視認される前から実在するように、――経験される前から実在するのだろうか。たしかに、何かが存在するのかどうかと、それがどのようであるのかは、それぞれ別の問題である。だから、自然法則がすっかり変わってしまった未来（の世界）にも、何らかの自然現象はなお在るかもしれない。もちろん、私たちには、それがどのようであるのか、まったくわからない。しかし、それがどのようであるとしても、何かが存在するというわけである。

　すると、未来（の世界）でさえ、それが何であれ、何かが存在する、とは言えるかもしれない。そして、何かが存在するのなら、それが世界である。だから、未来（の世界）は、何もかもが無くなるのでなければ、必ず存在することになる。だが、――自然法則でさえ未来に変わりうるのなら、――どうして世界（ないし自然）はそもそも存在をやめないのか。世界（ないし自然）それ自体が無くなることは本当にありえないだろうか。たしかに、私たちに、世界が無くなるということが、どういうことなのか、よくわからない。もしかしたら、――自然法則の変化は考えられても、――世界の消滅は（少なくとも具体的に）考えられないのかもしれない。（けれども、考えられないことは起こりえない、とはもちろん言えない。）

　なぜ私たちに世界の消滅が考えられないのか。それは、おそらく、私たちが（消滅する）世界の一部だからである。では、もし仮に、世界に創造主がいたら、どうだろうか。世界の創造主たる神は、世界の一部ではないのだから、世界の消滅を見られるのではないだろうか。こうして神（の視点）が形而上学には入り込んでくる。そもそも神もまた伝統的な形而上学のテーマの一つである。なぜなら、神（の存在）は世界の在り方に根本的にかかわるからである。神の創った世界と、そうでない世界は、その世界の在り方が決定的に異なるのである。だが、もし仮に、私たちの世界に神がいるのなら、神（の視点）には、世界が無くなることも、世界が生まれることも、見えるはずである。つまり、（まるで）神が世界を眺め（るように考え）ることで、世界それ自体の在り方が明らかになる。世界が無くなるとは、どういうことか。そもそも、なぜ世界が在るのか。神様なら、きっと知っているはずである。こうした世界の在り方の探求が形而上学では可能なのである。」

　ようするに、世界それ自体の在り方についての真理を形而上学（者）は探求する。むろん形而上学的な真理だけが哲学の真理ではない。というのは、世界の私たちへの現れ方についても哲学（者）は探求するからである。たとえば、因果性は、世界に実在する力でなく、私たちの習慣的な思い込みであるかもしれない。すなわち、私たちは、これまでは雨が降ると道が濡れたから、これからも雨が降れば道が濡れる、と何となく信じ込んでいるだけなのかもしれない。あるいは、過去（の世界）も未来（の世界）も、それ自体で実在するわけでなく、私たちの想起や予期（から推論される世界）でしかないのかもしれない。すなわち、たとえば、7000万年前に存在したカムイサウルスとは、私たちが今（化石などから）推論しうるかぎりでの7000万年前のカムイサウルスにすぎないのである。また、パークリの言うように、「（…）事物ものの存在するとは知覚されることである」のかもしれない。すると、たとえば、私たちの背後（の世界）の物は、誰もそれを見たり触ったりしていないのであれば、存在していないことになる。しかし、私たちがそれを振り返って見るなら、もちろんそれは存在するのである。さらに、世界の創造主である神でさえ、私たちが考えているだけの神であるかもしれない。もしそうだとすれば、私たち人間こそが世界のクリエイターであることになる。

＊「このように、私たちに現れるように、世界を眺めるのなら、形而上学的な探求はいらないのかもしれない。私たちは、世界それ自体の在り方を探求しなくても、世界の私たちへの現れ方を記述できるからである。だが、そのような世界（の眺め方）は、けっして私たちに馴染みのあるものではない。たとえば、カムイサウルスは、2017年に全身化石の五割以上が確認されたから、7000万年前に実在した（ことになった）のではない。カムイサウルスは、仮に化石が発見されなくても、7000万年前の北海道に実在したのである。そして、7000万年前に実在したカムイサウルスの化石が、2017年に確認されたのである。あるいは、私たちが振り返って見るから、後ろの物が在るのではない。そうではなくて、そもそも、後ろに在る物しか、振り返っても見えないのである。私たちに慣れ親しんだ世界は明らかに後者である。

　だが、そのような慣れ親しんだ世界は、実は多くの形而上学的な原理に支えられている。たしかに、「形而上学」と聞いても、何のことだか、よくわからないし、形而上学的な探求は、正当な根拠のない、机上の空論に見えるかもしれない。しかし、私たちは、日々の暮らしの中で、実は形而上学的な原理を何の根拠もなく信じている。たとえば、天気予報のように、未来（の世界）についての私たちの予想は、外れることがある。明日の天気を雨と予測しても、実際には快晴になることがある。私たちが予想する未来（の世界）とは別に、本当の未来（の世界）が来るからである。だが、予想が外れたとき、間違ってしまったのは、一体どちらであるのか。つまり、私たちの方が間違って雨と予測してしまったのか、それとも、世界の方が間違えて快晴にしまったのか。ここでの選択肢を選ぶ人はまずいいない。なぜなら、私たちは、何の根拠もなく、「自然の斉一性」を信じているからである。もちろん「自然の斉一性」は形而上学的な原理である。あるいは、私たちが何の感覚（も記憶も）なく眠っている間、世界（の存在）はどうなっているだろうか。その間は世界は存在しない、と信じる人もまずいいない。世界は、私たちが自覚めるときに、眼前に存在し始めるのではない。そうではなくて、私たちに何の感覚も（記憶も）なくても、（過去の）世界は存在するのである。少なくともそのような世界の在り方が私たちが私たちの意識にあるものである。私たちは、（過去の）世界の存在を信

・形而上学の代表的なテーマ：時間

＊「時間もまた形而上学の代表的なテーマの一つである。時間には三つの様相がある。現在と過去と未来である。これらのうち感覚できるのは現在（の世界）だけである。過去（の世界）と未来（の世界）はどちらも感覚できない。――あるいは、そもそも、時間というものは、それ自体で感覚されるものではない。私たちに感覚できるのは、現在の物事であって、現在それ自体ではないからだ。――たしかに、過去（の世界）については、想起できることもある。しかし、心（？）に浮かんだそれがどうして記憶であるとかかるのか。なぜそれは予期や空想でないとかかるのか。また、誰にも思い出せない過去（の世界）については、どうだろうか。たとえば、人類が誕生する以前（の世界）については、私たちの誰も思い出すことはできない。にもかかわらず、どうして7000万年前の日本にはハドロサウルス科の恐竜（カムイサウルス・ジャポニクス）が実在したとわかるのか。過去（の世界）が――今はないのに――在ったとわかるのはなぜなのか。（もちろん化石は今あるわけだが、問題は、なぜそれが――在るのは今なのに――過去（の世界）のものだとわかるのか、である。）

未来（の世界）については、むろん想起もありえない。なぜなら、想起されることは何であれ、経験したことでなければならぬからである。もし仮に、10年後（の世界）が想起されるなら、それはすでに経験されているのである。さもなければ、どうしてそれを思い出せるだろうか。とはいえ、未来（の世界）についても予測はできる、と言いたくなるかもしれない。だが、未来（の世界）についての予測は、――今されるのだから、――未来（の世界）そのものでなく、したがって常に外れうるものである。たしかに、自然の諸法則がいつでもどこでも同じであるのなら、未来（の世界）についても知ることができるかもしれない。しかし、自然（法則）は本当に斉一的なのだろうか。世界には永遠不変の自然法則が存在するのだろうか。もちろん、存在する、と私たちは信じている。だから、私たちはこれまでからこれからを予想するのである。だが、未来（の世界）では自然（法則）が本当に変わるかもしれない。もしかしたら、10年後には生きたカムイサウルスが見つかるかもしれない。あるいは、来年から急に地球が氷期に入るかもしれない。こんなことを信じている人はもちろんいない（だろう）。しかし、私たちはこんなことでさえ考えることができる。そして、私たちが（矛盾なく）考えることができることは、――むろん、それだけで、科学的に可能なことにはならないが、――少なくとも形而上学的には可能なのである。そもそも、未来（の世界）についての予想は、未来（の世界）そのものではありえない。予想は今にあるが、未来それ自体は今はないからである。だが、未来（の世界）は本当にまだまったく存在しないのだろうか。まったくないものが、どうしてあるようになるのだろうか。

いや、未来（の世界）は、――今は経験することはできないが、――実は存在しているのかもしれない。このことは、空間的な隔たりにおいては、イメージしやすいと思われる。たとえば、誰でも自分の背後（の世界）は見ることができない。しかし、振り返ってそちらを前（の世界）にすれば、もちろん見えるようになる。あるいは、地球から遠く離れた月でさえ、そこに行けば、それに触れるようになる。でも、どうして前になると見えるのか。どうして月に行けば触れるのか。それは、後ろ（の世界）や月が、私たちの感覚とは独立に、もともと存在するからではないだろうか。世界（の物事）は、私たちの感覚を超えて、それ自体で実在するのではないだろうか。もし時間的な隔たりもこのように考えるなら、未来（の世界）もまた実在することになる。つまり、未来（の世界）は、私たちの経験とは独立に、存在するのである。そして、そこが現在（の世界）になるとときには、経験されるようになるのである。すると、そもそも世界はまるごと実在するのかもしれない。もちろん私たちはそれを部分的にしか経験できない。しかし、私たちに経験されない世界も実はすべて存在するのではないか。

・形而上学の代表的なテーマ：存在

＊「では、（世界の）存在とはそもそも何なのか。（何かが）存在するとは、どのようなことなのか。存在（する）ということ自体が形而上学の中心的なテーマである。たとえば、背後（の世界）が存在することは、（なぜか）何となくわかる（気もする）が、明日（の世界）が存在するとは、どういうことだろうか。未来（の世界）は、――背後（の世界）が視認される前から実在するように、――経験される前から実在するのだろうか。たしかに、何かが存在するのかどうかと、それがどのようなものであるのかは、それぞれ別の問題である。だから、自然法則がすっかり変わってしまった未来（の世界）にも、何らかの自然現象はなお在るかもしれない。もちろん、私たちには、それがどのようなものであるのか、まったくわからない。しかし、それがどのようなであるとしても、何かが存在するというわけである。

すると、未来（の世界）でさえ、それが何であれ、何かが存在する、とは言えるかもしれない。そして、何かが存在するのなら、それが世界である。だから、未来（の世界）は、何もかもが無くなるのでなければ、必ず存在することになる。だが、――自然法則でさえ未来に変わりうるのなら、――どうして世界（ないし自然）はそもそも存在をやめないのか。世界（ないし自然）それ自体が無くなることは本当にありえないだろうか。たしかに、私たちには、世界が無くなるということが、どういうことなのか、よくわからない。もしかしたら、――自然法則の変化は考えられても、――世界の消滅は（少なくとも具体的に）考えられないのかもしれない。（けれども、考えられないことは起こりえない、とはもちろん言えない。）

なぜ私たちに世界の消滅が考えられないのか。それは、おそらく、私たちが（消滅する）世界の一部だからである。では、もし仮に、世界に創造主がいたら、どうだろうか。世界の創造主たる神は、世界の一部ではないのだから、世界の消滅を見られるのではないだろうか。こうして神（の視点）が形而上学には入り込んでくる。そもそも神もまた伝統的な形而上学のテーマの一つである。なぜなら、神（の存在）は世界の在り方に根本的にかかわるからである。神の創った世界と、そうでない世界は、その世界の在り方が決定的に異なるのである。だが、もし仮に、私たちの世界に神がいるのなら、神（の視点）には、世界が無くなることも、世界が生まれることも、見えるはずである。つまり、（まるで）神が世界を眺め（るように考え）ることで、世界それ自体の在り方が明らかになる。世界が無くなるとは、どういうことか。そもそも、なぜ世界が在るのか。神様なら、きっと知っているはずである。こうした世界の在り方の探求が形而上学では可能なのである。」

ようするに、世界それ自体の在り方についての真理を形而上学（者）は探求する。むろん形而上学的な真理だけが哲学の真理ではない。というのは、世界の私たちへの現れ方についても哲学（者）は探求するからである。たとえば、因果性は、世界に実在する力でなく、私たちの習慣的な思い込みであるかもしれない。すなわち、私たちは、これまでは雨が降ると道が濡れたから、これからも雨が降れば道が濡れる、と何となく信じ込んでいるだけなのかもしれない。あるいは、過去（の世界）も未来（の世界）も、それ自体で実在するわけではなく、私たちの想起や予期（から推論される世界）でしかないのかもしれない。すなわち、たとえば、7000万年前に存在したカムイサウルスとは、私たちが今（化石などから）推論しうるかぎりでの7000万年前のカムイサウルスにすぎないのである。また、パークリの言うように、「（…）事物ものの存在するとは知覚されることである」のかもしれない。すると、たとえば、私たちの背後（の世界）の物は、誰もそれを見たり触ったりしていないのであれば、存在していないことになる。しかし、私たちがそれを振り返って見るなら、もちろんそれは存在するのである。さらに、世界の創造主である神でさえ、私たちが考えているだけの神であるかもしれない。もしそうだとすれば、私たち人間こそが世界のクリエイターであることになる。

＊「このように、私たちに現れるように、世界を眺めるのなら、形而上学的な探求はいらないのかもしれない。私たちは、世界それ自体の在り方を探求しなくても、世界の私たちへの現れ方を記述できるからである。だが、そのような世界（の眺め方）は、けてして私たちに馴染みのあるものではない。たとえば、カムイサウルスは、2017年に全身化石の五割以上が確認されたから、7000万年前に実在した（ことになった）のではない。カムイサウルスは、仮に化石が発見されなくても、7000万年前の北海道に実在したのである。そして、7000万年前に実在したカムイサウルスの化石が、2017年に確認されたのである。あるいは、私たちが振り返って見るから、後ろの物が在るのではない。そうではなくて、そもそも、後ろに在る物しか、振り返っても見えないのである。私たちに慣れ親しんだ世界は明らかに後者である。

だが、そのような慣れ親しんだ世界は、実は多くの形而上学的な原理に支えられている。たしかに、「形而上学」と聞いても、何のことだか、よくわからないし、形而上学的な探求は、正当な根拠のない、机上の空論に見えるかもしれない。しかし、私たちは、日々の暮らしの中で、実は形而上学的な原理を何の根拠もなく信じている。たとえば、天気予報のように、未来（の世界）についての私たちの予想は、外れることがある。明日の天気を雨と予測しても、実際には快晴になることがある。私たちが予想する未来（の世界）とは別に、本当の未来（の世界）が来るからである。だが、予想が外れたとき、間違ってしまったのは、一体どちらであるのか。つまり、私たちの方が間違って雨と予測してしまったのか、それとも、世界の方が間違えて快晴にしまったのか。ここで後の選択肢を選ぶ人はまずいない。なぜなら、私たちは、何の根拠もなく、「自然の斉一性」を信じているからである。もちろん「自然の斉一性」は形而上学的な原理である。あるいは、私たちが何の感覚（も記憶も）なく眠っている間、世界（の存在）はどうなっているだろうか。その間は世界は存在しない、と信じる人もまずいない。世界は、私たちが目覚めるときに、眼前に存在し始めるのではない。そうではなくて、私たちに何の感覚も（記憶も）なくても、（過去の）世界は存在するのである。少なくともそのような世界の在り方が私たちに馴染みのあるものである。私たちは（過去の）世界の実在を信じているのである。もちろんこれも形而上学的な信念である。また、そもそも、（神を考える）私たち自身が、神の被造物である。私たち人間は世界の一部だからである。だとすれば、私たちはもちろん世界のクリエイターではありえない。」

＊「かくして、形而上学的な信念なしには、私たちの慣れ親しんだ世界は保てない。私たちは実は日頃から形而上学的な原理を暗に受け入れている。因果性も「自然の斉一性」も過去の実在も信じている。こうした信念（の根拠）はどれも私たちの経験を超えている。その意味で形而上学的なものである。もちろんこうした原理は盲信してもよいかもしれない。しかし、もし私たちが、――まさに知恵の愛求者（フィロソフオス）のように、――世界それ自体の在り方について、真理を知りたいのであれば、形而上学的な探求はもちろん可能である。たしかに世界の私たちへの現れ方は大切かもしれない。というのも、世界を見るのは私たちだからである。だが、たんなる見かけよりも本当のことが知りたいことはある。すなわち、世界それ自体の在り方について、本当のことが知りたいことはある。これを探求するのが形而上学である。

遊びについても同じことが言える。すなわち、私（たち）がここでしたいのは、世界それ自体に在る遊びについての探求である。もちろん、遊びについても、私たち人間にとっての遊びを哲学することはできる。しかし、ここで私たちがするのは「遊びのメタフィジックス」である。だから、私たちの探求においては、遊びは、私たち人間に現れるものでなく、世界それ自体に在るものである。（そんな遊びが本当にあるのか、と訝しがられるかもしれないが。）

もしそのような形而上学的な探求が遊びについて可能であるなら、世界の創造はまさに神の遊びであるかもしれない。そして、それは、神の遊びであるのだから、本当の遊びであるにちがいない。だが、私たちはまだ、それがどのような遊びであるのか、まったくわからない。もちろん、遊びについては、形而上学的でない（が哲学的である）探求もあるし、そもそも哲学的でない探求もある。しかし、私たちはまだ遊びについて形而上学的な真理を知らないのである。だからこそ、私たちにはここでそれを探求する余地がある。すなわち、世界それ自体に在る遊びについて、哲学的に探求する余地がある。」

日本語の「あそぶ」は
ほんらい「神の動詞」だったという

「神神の行動はすべてアソブで表現しえた。
このアソビに人間が関わる方途はただ一つ、
神神をアソバせることを通じて神神のアソビを真似び、
これを神神の世界から人間の世界へ降ろすこと」だった
(高橋睦郎)

つまり「神あそぶゆえ人あそぶ」

「神楽」という伝統芸能があるが
「神楽」はもともと「かみあそび」
と呼ばれていたともいわれる

神とは
神に捧げ物をする祭卓である「示」と
電光が屈折して走る形である「申」が
一体となった漢字で
「底知れぬ威力を持つ神を慰める行為として、
神に芸能を見せることが神楽の原点」である
(笠井賢一)

「神楽」の旧字「樂」は
三番叟などでも使われる木の握りの付いた鈴のことで
この鈴を振って神霊を楽しませるのが「神楽」

この「神楽」はほんらい
「神を楽しませ、神を遊ばせる行為」であり
観客は存在しない

この「神楽」をふくめ
ほんらい芸能の根本にあることは
「神への祈りと、神を供応し、楽しませ、
遊ばせるということ」にほかならない

「神懸かり」もそのことと関連した
シャーマニスティックな現象で
「神が巫女または男巫に憑いて
神のお告げをご託宣する」ことである

古代「遊部」(あそびべ)という
天皇の葬礼に際し祭器などを用意し
殯宮に供養し歌舞を奏して鎮魂の儀を行なった
部の民が存在したが
そこにも「あそぶ」という

神の動詞が関わっていると思われる
以上日本の伝統芸能「神楽」に関連した
「神あそぶゆえ人あそぶ」をみてみたが
自然神秘思想にも関わったドイツロマン派の詩人
ノヴァーリスもまた
「神と自然もまた遊んでいるのではないか？」
と「神の遊び」「自然の遊び」についての断章を残し

さらにはその「遊び」について
「偶然を相手に実験すること」
思考や数学や言葉に関連させて言及し
それらの「自己以外に目的をもたない」たわむれが
「ポエジー」となることについて示唆している

人間が神々にかかわって
神々を遊ばせるということでは
人間が神々になるということではないが
現代ではそのほんらいの「神々」になりかわって
人間たちがそれぞれの目的のために
「宴遊」を繰り返すようになっている



- 高橋睦郎『遊ぶ日本／神あそぶゆえ人あそぶ』（集英社 2008.9）
- 笠井賢一『芸能の力 言霊の芸能史』（藤原書店 2023/7）
- 中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想／自然学から詩学へ』（創文社 1998.2）
- 『ノヴァーリス作品集 第3巻』（今泉文子訳 ちくま文庫 2007/3）

昨日のmediopos3439で
「遊びでしかない遊び」が
大人にいかにして可能かということについてふれたが

それが可能なのはほんらいの「神楽」のように
みずからの内なる神（が存在するとして）を
遊ばせる以外の目的をもたないような
「遊びでしかない遊び」を遊ぶときではないか

それこそがノヴァーリスの示唆している
「聖なる遊び」ともなり得るのだろう
そしてそこにこそ
内なる神への捧げ物としての祈りともなる
ポエジーの極北も存在するのではないだろうか

- 高橋睦郎『遊ぶ日本／神あそぶゆえ人あそぶ』（集英社 2008.9）
- 笠井賢一『芸能の力　言霊の芸能史』（藤原書店 2023/7）
- 中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想／自然学から詩学へ』（創文社 1998.2）
- 『ノヴァーリス作品集 第3巻』（今泉文子訳　ちくま文庫 2007/3）

＊＊（高橋睦郎『遊ぶ日本／神あそぶゆえ人あそぶ』～「1　遊ぶ遊ぶ遊ぶ　原理1」より）

＊「　　本
木綿作る　科の原に　や
朝尋ね　朝尋ね
朝尋ね　や

　　　　末
朝尋ね　汝も神ぞ　や
遊ぶ遊ぶ　遊ぶ遊ぶ
遊ぶ遊ぶ

　　　　本
朝尋ね　君も神ぞ

　　　　末
汝も神ぞ

　　　　本
君も神ぞ

　　　　末
汝も神ぞ

　　　　本
君も神ぞ　や
遊ぶ遊ぶ　遊ぶ遊ぶ
遊ぶ遊ぶ

　　　　末
遊ぶ遊ぶ　汝も神ぞ
遊ぶ遊ぶ　遊ぶ遊ぶ
遊ぶ遊ぶ

　　　時の霞を幾重にも隔てた彼方からおこる、この古代の本方（もとかた）・末方（すえかた）に分かれての掛け合いの声から、どんな光景が立ち上がって来るだろうか。

　　神迎えのための櫛に取りつける木綿弊（ゆうしで）、その木綿をつくる科（しな）の木がいちめんに生えた神聖な野に、夜明け、ひとりの神が尋ねて来る。野には迎える神が待ち受けていて、尋ねてきた神に「この穢れのない朝、尋ねて来られたあなたは尊い神だ、さあお遊びください」と誘う。こんどは尋ねてきた神が迎える神に「この朝、尋ねて来た私を迎えてくださるあなたこそ尊い神だ」と返す。二人は「あなたこそ神」「あなたこそ神」と頷（たた）えあい、「遊びください」「お遊びください」と誘いあう。いつしか神神の数は殖えて、朝日さす科の木の原は神神の宴遊の野と化す。

　　もちろん、この神神の宴遊は演じられる神神の宴遊であって、演じているのは巫覡（かんなぎ）または俳優（わざおぎ）としての人間だ。だから、この宴遊は神神の宴遊であるとともに、人間の宴遊だ。神神は人間たちに演ぜられることによってはじめて宴遊できるし、人間たちは神神を演じることによってはじめて宴遊できる。これがわが国の古代の神神と人間の関係の原点だったのではないか。」

＊「そもそも『神楽歌』の「神楽」を「かぐら」というのは「催馬楽」とラの音を合わせ、かつ神の下りる場、窮極的には採物を神座＝かみくら＝、簡（つつ）めて「かぐら」と呼んだことと重ねたのであって、もともとは「神楽」じたい「かみあそび」、したがって「神楽歌」も「かみあそびうた」と呼ばれていた可能性が高い、といわれる。」

＊「現代、かつて神または神神のいた地位にいるのは人間だ。人間は自分こそが「あり」と主張し、わが物顔にさまざまなことを「する」。神または神神に代わって「する」のだから、人間の行為は「あそぶ」に近づいてよさそうなものだが、まことは「あそぶ」からおよそ遠い。神の動詞「あそぶ」を人間に引きつけていえば、心にうかんでくることを思いのままおこなって、しかもその行為が宇宙自然の理（のり）に叶っていること。これは神にしかできないし、人間は做うことによってしかこれに近づけない。做うからにはお手本である神または神神がなければならぬが、私たちは「神は死んだ」と言って憚らない。言わないまでも心中ではひそかにそう確信している。そして、われひとともにすこしも倅せではない。」

＊＊（高橋睦郎『遊ぶ日本／神あそぶゆえ人あそぶ』～「一跋　神から人へ」より）

＊「国語におけるアソビはほんらい神の動詞だった。神神の行動はすべてアソビで表現しえた。このアソビに人間が関わる方途はただ一つ、神神をアソバせることを通じて神神のアソビを真似び、これを神神の世界から人間の世界へ降ろすこと。このとき、アソビの主体である神神は人間の世界に流謫し、さすらったことになるだろう。とすれば、これを真似び、学んだ人間のアソビも、流謫。さすらいというかたちを取らざるをえない。まず神神の世界であるタカマノハラに叛逆した神としてのスサノヲが地上に追放され、タカマノハラの地上化ともいうべき宮廷から危険分子として弾き出された半神ヤマトタケルが西から東へ、さらに西へとさすらい、これに準った皇族からの離脱者がさすらいの生涯を送り、只人・地下人のさすらいがこれにつづく。」

＊＊（笠井賢一『芸能の力　言霊の芸能史』～「一　芸能のはじまり」より）

＊「神は、神聖にして強い霊力を持つものをさし、それは樹木や巨石といった自然物であったり、雷（神鳴りとも書きます）や大風のような自然現象もふくみます。アイヌ語の神を意味する「かむい」と同源の言葉だと考えられています。漢字の「神」は、もともとは「示」と「申」とが一体になったもので、申は電光が屈折して走る形であり、示は神に捧げ物をする祭卓のことなのです。

　　このような底知れぬ威力を持つ神を慰める行為として、神に芸能を見せることが神楽の原点なのです。

　　「楽」という漢字の旧字は「樂」であり、木の握りの付いた鈴（これは韓国のシャーマンや日本の三番叟の鈴と同じです）をもち、それを振って神霊を楽しませるものでした。

　　孔子は『論語』のなかで「詩に興り、礼に立ち、樂に成る」と樂を人間としての最高位、完成として大切にしています。

　　この神と樂が一緒になった言葉が神楽（かぐら）です。神楽と呼ばれる芸能は、神を祭るために神前で演奏する舞楽なのです。神楽は大和言葉では神座―――かみくらがつまっや「かぐら」になったといえます。こうした神楽には大きく二つの系譜があります。

　　一つは御神楽とよばれる、皇室及び皇室と縁の深い神社での歌舞。もう一つは里神楽と呼ばれる、民間の神社で伝えられてきた歌舞です。

　　宮中の御神楽は千年程前に始まったとされますが、これは公開されておらず、見る事が出来ません。しかし、その宮中のよりさらに百年程古くから始まった石清水八幡の御神楽は、映像に記録され、見る事ができるようになりました（・・・）。

　　これはあくまで、神を楽しませ、神を遊ばせる行為であって、ここには観客は存在しません。

　　もう一方の里神楽は私たちに馴染み深いものです。日本中の神社にはたいがい神楽殿が有り、さまざまな神楽が残っています。」

＊「芸能の根本は、神への祈りと、神を供応し、楽しませ、遊ばせるということなのです。

　　だから芸能の始まりにはいわゆる観客は存在しません。あくまで見るのは神様であり、それが終わってから、直会（なおりあいという意味で、物いみ（斎戒）が終わって常に戻り、お神酒・神饌を分かち合って頂くこと）になって、はじめて人々は芸能を楽しんだのです。」

＊「神楽のもう一つの重要なファクターに神懸かりという行為があります。神懸かりは「神憑り」とも書きます。狐憑きと同じです。

　　神や人や動物が人に乗り移り、着いて狂乱させ、常とは違った状態になることです。憑という漢字は、木を三つ書いて森となるのと同じに馬を三つ重ねて書いた字が元で、群馬が狂奔することからきた文字だといえます。この憑くということの根本は、神が巫女または男巫に憑いて神のお告げをご託宣するということなのです。」

＊＊（中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想』～第1部 第3章 世界の意味の喪失と回復」より）

＊「ノヴァーリスの「来るべき自然学」は、「顕現」や「表象」という、「目に見えないもの」と「目に見えるもの」のあいだの、言わば「中間地帯」を対象とする。「無」と「有」、「渾沌」と「形あるもの」、「生命なきもの」と「生命あるもの」、「精神＝霊＝気」と「物」が、相互に変換する転移のプロセスを問題にする。」

＊＊（中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想』～第3部 第9章 高次の自然学としてのポエジー」より）

＊「「ポエジー」は、ノヴァーリスにおいて「高次の自然学」でもある。

　　ヨーロッパの近世において、人間は「私」の自覚を強め、自己を世界や自然から切り離して意識するようになった。自然と人間、客体と主体、物質と精神、身体と心をひとまず分離したところに、近世の自然科学や哲学は成り立つ。ノヴァーリスは、十八世紀末のヨーロッパの東の端にあって、精神と物質など、抽象化という知的操作によって分別された二元をふたたび結びつけることを自己の課題としていた。ノヴァーリスの「来たるべき自然学」kuenftige Physikの構想は、このような文脈のなかに位置している。（・・・）自然神秘思想の伝統は、自然科学や哲学が、それぞれの限界を越えて、人間と自然のつながりを探究するときに、分裂した統合のモデルとなった。」

＊「ノヴァーリスの独自性は、新たな自然学が、新たな科学でも、新たな哲学でもなく、「ポエジー」であること、すなわち芸術であることを理論的に明確にし、実際に「ポエティッシュな」作品を創造したことである。」
　　「ノヴァーリスは、科学と哲学とポエジーとを区別し、この三者を段階として理解している。「すべての科学（学問）は、ポエジーになる――哲学になったあとに」。」

＊＊（中井章子『ノヴァーリスと自然神秘思想』～第3部 第10章 文学の理論としての詞学」より）

＊「自然の運動と人間の芸術活動がそれぞれ自己完結的に独立しつつも、あるつながり、対応関係をもつことは、また、「遊び」の概念に即して明らかにすることができる。神や自然の「遊び」、「たわむれ」については、次のようなメモがある。

　　神と自然もまた遊んでいるのではないか？　遊びの理論 Theorie des Spielens。聖なる遊び。純粋遊び学 reine Spiellehre―――日常 gemeine 遊び学。応用遊び学。（Ⅲ三二〇、四一八版）

　　雲のたわむれWolkenspiel―――自然のたわむれ、きわめてポエティッシュ。自然は風琴（アイオロスのハープ）だ―――自然は楽器であって―――その響きはさらに、私たちの内なる琴線をかなでる。（観念連合 Ideenassozoation。）（Ⅲ四五二、九六六番）

「遊び」や「たわむれ」とは、自由で、非日常的で、非効率的な自然のあり方を表している。

　　ノヴァーリスは、「神の遊」について、真実性をもって現実的に語りえない時代にいたし、そのことを自覚してもいた。その点、ノヴァーリスが「一般草稿」を記したあとの時期に本を読んで知ったヤコブ・ベームとは異なる。ノヴァーリスでは、人間が自己を意識し、その自覚に基づいて為す「遊び」が、関心の中心を占めている。

　　遊ぶこと Spielen は、偶然を相手に実験すること experimentieren mit dem Zufall である。（Ⅲ五七四、一四一番）

　　この「遊び」は、「賭け事」であるとも考えられる。「偶然」についてノヴァーリスは独特な考えをもていた。「偶然」は、「高次の存在との接触」であり（Ⅲ四四一、九〇一番参照）、別世界からの合図のようなものである。「偶然」は、ほんとうは「必然」であり、神の摂理であるかもしれないが、その意味がわからないので。「偶然」と思われているだけなのである。ノヴァーリスは、人生の「偶然」を「素材」として用いることを勧める。「精神」豊かな人は、「偶然」を「ひとつの無限の小説（ロマン）」の始まりにすることができる（Ⅲ四三六／四三八、六五番）。また「偶然に対する正しいセンスをもつ人」は、「あらゆる偶然を、一つの知れざる偶然を規定するものとして利用することができる（Ⅲ六八七、六八〇番）。つまり、「偶然」のなかに自分の「運命」の必然性を読みとることができる。

　　「偶然」から「運命」を読みとることに、たとえば占いがある。ノヴァーリスの「遊び」では、「偶然」と「実験」が結びついている。「実験」は、悟性の計算に基づき自然に介入することである、ノヴァーリスの「遊び」は「偶然」とのたわむれを意識的な行為とする。そしてそのような「偶然」との意識的な「たわむれ」がノヴァーリスにとっての「芸術」ないし「ポエジー」になる。だから、「ポエジーは、自発的で、意図的で、理念的な偶然の産物 selbsttätige,absichtliche,idealische Zufallprduction に基づく」と言われる（Ⅲ四五一、九五三番）。意図や理ねなどの、詩人の意志に基づく能動性と、連想の働くにまかせるような（Ⅲ四五一、九五三番参照）受動性との両方の面が必要である。（・・・）

　　ノヴァーリスは、思考や数学や言葉に関しても、「遊び」の面を見る。思考や数学や言葉は、自己以外に目的をもたないとき、その独立性によってかえって、「自然のたわむれ」をあらわすことができる。」

科学が信仰になるとき
科学的に説明される世界だけが
現実の世界だと信じられるようになり
それ以外のものは実在しないとみなされるようになるが
それは「お金」が信仰になる世界と似ている

科学で説明できないものはなく
(いまはまだ科学的には説明できていないが・・・とも)
お金で買えないものはない

その二つの信仰がむすびつくことで
科学もお金もそのほんらいの役割が錯誤される

いうまでもないが
科学は対象化できるものを知る方法だが
対象化できないものを知ることはできない

そしてお金で買えないものはいくらでもあるし
お金で買ってはいけないものもいくらでもある

しかしふたつの信仰のタッグは
「知る」ということ
「生きる」ということを
強迫的かつ黒魔術的な仕方で
「人間社会」や「自然」を支配しようとする
盲目的な衝動へと向かわせ

「知る」ことにおいては「自己知」が
「生きる」ことにおいては「贈与交換」が
除外されてしまう

しかしほんらいその両者は
知ることと生きることの根底で
ひとを支えてくれている

ソクラテスが刑死せざるをえなかったのも
資本主義で経済成長という病が蔓延したことも
それぞれが等閑にされたことから起こったのだろう

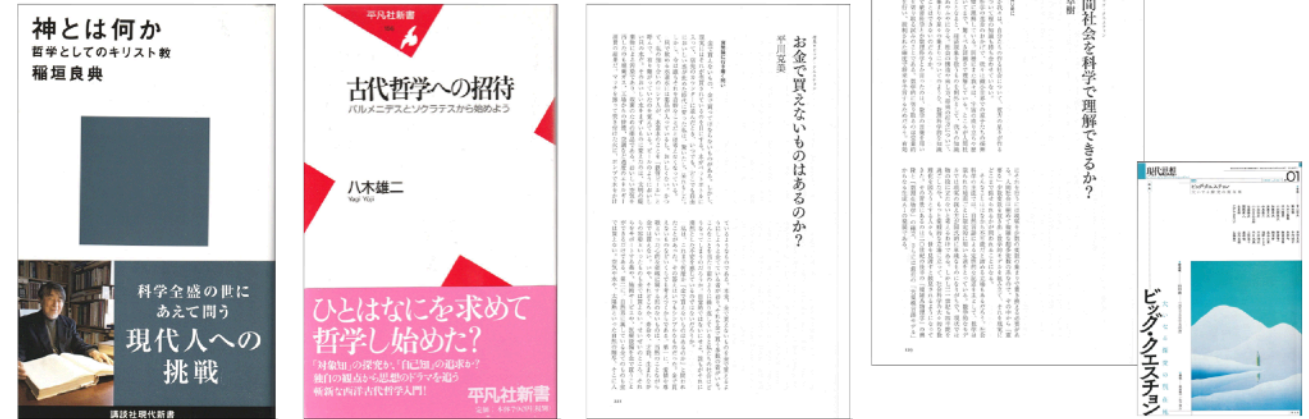
現代はその二つの信仰のタッグの袋小路へと向かい
レミングの大移動のような様相を呈しているが
逆にいえばそうした現実直面しなければ
「知る」ことも「生きる」ことも
そのほんらいに気づくことが
できなくなっているということだろう
そこに反面教師から学ぶという課題がある

そこにはおそらく現代の最重要テーマである
「自我」が深く関わっている

ひとはじぶんをもてあまし
その力をどのように使えばいいか
わからなくなっている

じぶんを知ることが
どうしたことなのかわからないため
知識を溜め込んで誇ったり
ひとや社会の承認を得ようとしたりすることで
「自己実現」なるものを図ろうとする
マインドフルネスなるものさえ
多くの場合そのなかのひとつの手段と化す

そして「自我」は幻の現実をさまよい続け
魂の平安や歓びからはますます遠ざかってしまう



- 全卓樹「人間社会を科学で理解できるか？」
- 平川克美「お金で買えないものはあるのか？」（現代思想2024年1月号 特集 ビッグ・クエスチョン）
- 八木雄二『古代哲学への招待 パルメニデスとソクラテスから始めよう』（平凡社新書 2002/10）
- 稲垣良典『神とは何か 哲学としてのキリスト教』（講談社現代新書 2019/2）

ひとはじぶんからは決して離れられないにもかかわらず
じぶんから離れようとして生きている

その矛盾にどのように気づき
その幻から自由になるか
それはおそらくひとにとって最大の
「ビッグ・クエスチョン」だといえるのではないか

- 全卓樹「人間社会を科学で理解できるか？」
- 平川克美「お金で買えないものはあるのか？」（現代思想2024年1月号　特集 ビッグ・クエスチョン）
- 八木雄二『古代哲学への招待　パルメニデスとソクラテスから始めよう』（平凡社新書 2002/10）
- 稲垣良典『神とは何か　哲学としてのキリスト教』（講談社現代新書 2019/2）

＊＊（全卓樹「人間社会を科学で理解できるか？」より）

＊「何故か我々は、自分たちの作る社会について、彼方の星々が作る銀河について程の知識も持ち合わせてない。」

＊「「私」を考えるのが人文学、「状況」を考えるのが自然科学だとすれば、社会科学は「私のいる状況」を考える学問であろう。

　ここで「私」が二重の意味で再帰的であることに注意を促したい。「自由に意思し能動的行動をおこなう私」の前に、「観察され分析される私」が立っている。さらには「状況」の中には「他者」が居て、それは外から見た「私」に他ならない。

　社会科学が難しいのは、なにか知見が得られるとそれが「私」の行動変容をもたらし、「状況」が変化してしまう点である。

　「状況」を「客体宇宙」として分析する自然科学では、このようなことは起こらないと通常は思われるかもしれない。しかし実は自然記述の根本をなす量子力学では、客体の状態が私の観測で変化する。自然科学で「状況」を調べるそもそもの目的が、状況を救い私の自由意思を増大し、私を救うためであることを考え合わせれば、社会科学と自然科学に、なにか根本的な区別がわるわけでもない。

　社会科学において「私の再帰性」の一番厄介な点は、「人生は芸術を模倣する」という「オスカー・ワイルド効果」でとも称すべきものの存在である。たとえば著名な社会学者ダロン・アセモグルが「ウクライナ敗北すべからず。もし負けたなら、英米流自由民主主義が最善の制度だという私の理論が破綻してしまう」と言ったとしてみよう。これに呼応して学者や実務家、政策担当者が注力を重ね、自由民主主義のさらなる制度改善に努め、その結果アセモグル理論通り最善の制度として磨きがかかるかもしれない。

　つまり我々自身の社会を研究する営みにあっては、「学問」と「プロパガンダ」との区別をつけるのが、多くの場合困難なのである。これは決して社会の研究を貶めるものではなく、むしろこれこそが実践的学問のあるべき姿だという見方もできる。いずれにせよ、プロパガンダであれ学問であれ、それが有効であるためには数理化、厳密科学化による予言制度の向上が欠かせないだろう。

　翻ってみれば、自然科学にしても、学問とプロパガンダとの混淆と全く無縁というわけではない。（・・・）

　知の再帰性に起因する学問の社会性から目を背けるのではなく、それを正しく認識した上で自覚を持って事に当たるのが、我々にできる唯一のことであろう。

　社会科学の数理化の追求、また社会科学と自然科学の融合は、実践的学問をさらに実践的にするための現代の喫緊の課題である（・・・）。」

＊＊（平川克美「お金で買えないものはあるのか？」より）

＊「金で買えないもの、金で買ってはならないものがある。しかし、現実にはそれが売買されているのを目にする。」

＊「私は、これまで何度か「金で買えないものはあるのか」と問われたことがあった。その答えはいつもシンプルなものだった。金で買えないものなどいくらでも考えつくからである。第一に、愛情や尊敬といった心的な領域に属する形のないものは、当然のことながら金では買えない。いや、それどころか、寿命や、才能、生まれながらの容姿といったものも金では買えない。せいぜいのところ、それらをサポートする薬や、施術サービスや、医療設備を金で買うことができるだけである。第二に、自然界に属している全てのものも金では買えない。空気や水や、太陽熱といった自然の贈与、そこに人間そのものを付け加えても良い、歴史上、人間が奴隷として売買されたことがあったのは事実だが、それこそ人類史的な過誤だったと、今では誰もが考えている。そして、第三に社会共通資本というものがある。道路。交通機関、上下水道、社会共通制度資本である教育、医療など、これらのものは、歴史上、金で支配されることがあったかもしれないが、原則的には金で買えないものである。正確には、金で売買してはいけないものだというべきだろう。

　いや、それらのすべては実際に金で売買されているではないかという反論があるかもしれない。しかし、実際にそれが行われていることと、それが理にかなった正しいことであることとは別のことだ。

（・・・）

　だからこそ、「金で買えないものはあるのか」と繰り返し問う必要があるのだ。」

＊「贈与的な交換が支配的な場所では、経済発展はありえない。ゲルマン民族の大移動から始まる中世社会は、発展のないまま一〇〇〇年間続いたのである。私たちが生きている世界は、贈与交換という基盤の上に、貨幣交換の仕組みが乗っかっているとって良いと思う。

　貨幣交換は、絶えざる関係の断絶、つまりは無縁を作り出すことで、促進され、発展してきたということだ。貨幣交換を加速するためには、古くなった服も、車も廃棄されて、新しいものに買い換えられなければならない。成長の止まった会社は、清算して新たに別の会社に作り直されねばならない。役に立たなくなったものが捨てられるように、社会効率の落ちた年寄りには退場して貰う必要がある。絶えざる断絶を作り出さなければ、貨幣交換を続けてゆくことはできない。成長かそれとも死か。こうした考え方は、あらゆる交換の基盤である贈与交換の重要性を見失ったものが行き着いた世界に蔓延する。かれらの眼いんは、家族関係、共同体内部の相互扶助、国家による救済は、関係の絶えざる断絶を阻害しているように映るだろう。関係の絶えざる断絶が、貨幣交換に拍車をかけ、経済成長を保証する。私はまったくそのようには考えないが、成長のためにはそれしかないと考える者たちがいる。公害も、地球温暖化も、そうした考え方が支配的になった結果だろう。経済協力開発機構ＯＥＣＤはかつて「経済成長はすべての問題を解決する」と言っていたが、近ごろは「持続可能性に必要なこと」についてアナウンスしている。しかし、先に経済成長の果実で満腹になったものたちの言葉は、発展途上の人々に届くのだろうかと思う。貨幣交換が蒔いた種は、行くところまで行かないと後戻りすることは難しい。経済成長は人類史的に見れば僥倖ではなく。病であったのかもしれない。」

＊＊（八木雄二『古代哲学への招待』～「その一　パルメニデスとソクラテス」より）

＊「ソクラテスの言うことは、なぜそれほどの困難さをもつのだろうか。それはただ、「自己を知る」ことが困難だからである。人は多くの場合。自己を知ること、自己以外の対象を知ること類似のことであると考えがちである。知の対象を他者から自己に向ければ、それで済むことであると考えてしまう。ところが、現実はそのように機械的にはいかない。実際、近代以降、科学は著しく進歩した。それは他者の認識に関する技術的進歩があったからだということは、だれもが承認するであろう。宇宙に関して、そしてもるものる構造物について、わたしたちの知見は間違いなく進歩しているのである。ところが、同じだけの進歩が自己認識に関して近代以降にやはりあったと考える人はだれもない。

　あるいは、科学研究では天才的な人が、では自己について天才的に知る人かというと、そういうことは決してない。すぐれた研究を世界に認められながら、自己については、知りたいと望むだけに終わってしまう人間ばかりなのである。

「自己を知る」と「他者を知る」の区別と「自己を知る」の困難さ

　これらの事実が明らかにしているのは、自己以外の対象を研究するに際してすぐれているからといって自己の研究ができるとはかぎらない、ということである。だから他者の研究で天才であっても、それは自己の研究で天才であることを意味しない。世の中にはきわめて多くの天才が輩出しているが、そのだれもが、実は自己以外の対象についての研究で天才なのである。それに対してソクラテスは、自己を知ることにおいて天才であった古来まれなる人なのである。

　自己を知るといっても、それは人間を心理を一般的に理解することをいうのではない。なぜなら、自己知というのは、人間一般の知ではないからである。たしかに自己は人間の一員である。しかし、人間一般を分析することは。自己の本質的分析には届かない。というのも、自己は対象に関わろうとする主体であり、そのかぎり、対象化をまねがれて存在するからである。（・・・）

　だから本来、対象化をまねがれる自己を知することは、特殊な知の活動なのである。多くの人は、世に哲学者と呼ばれる人は多かれ少なかれそのような知をもつと考えるかもしれないが、それは誤解である。（・・・）

　人間が己の主体を主体のままに認識することは、「自覚」と言われる。この自覚をもつことができる者は、案外に少数の人間にすぎない。たとえば仏教の伝統では、それは「仏陀」となることを意味する。それほど得難い知なのである。ソクラテスはそのまれにみる人間のうちの一人だったのである。」

＊＊（稲垣良典『神とは何か』～「まえがき」より）

＊「人間の「知る」という働きは正確に言えば科学的に知ることだ、少なくともそのことを目指すべきだ、という立場をとる人々―――恐らく「知識人」とか「科学的な考え方をする人」の大半がそうだと思われるが―――にとっては「神とは何か」という問いは知識の領域に属するものとは見做されない、

　ところで（科学的）知識の領域に含まれないということは、科学的に説明される現実の世界には存在しないということであり、科学的に説明される世界のみが現実の世界だと信じる者にとっては、そのような（科学的知識の領域に含まれない）ものは実在しないに等しいことになる。」

＊「「神とは何か」という問いは、「自己とは何か」という問いの探求の深まりが必然的に呼び起こし、考察せざるをえなくなる問いであると同時に、「自己とは何か」という「人間精神の自己への立ち返り」である問いを真剣に問うことによってのみ生まれてくる問いである。」

＊「「自己」を知る、すなわち「自己」という精神的存在を知的に理解するために第一に必要なのは、自己を「どこに」見出すかである、それは目に見える物体のように「ここ・あそこ」に在るのではなく、「時」のうちに在るものとしてまず見出される。時のうちに在るということは自己という存在には始まりがあって、終わりに向かって進んでいくことを意味する。古今、東西を問わず、昔から自己を振り返ることを学んだ者が第一に問うのは「私はどこから来て、どこへ行くのか」であるのがその証しである。

＊＊（稲垣良典『神とは何か』～「第一章　なぜ形而上学か」より）

＊「「知る」は慥かに日常の平凡な事実であり、そして「知る」ことにおいて「知る者」は「知られるもの」と何らかの仕方で一つになる（それが「知る」ということだ）ということも万人周知の「判りきったこと」である。だがわれわれがこの「わかりきったこと」に大きな驚きを覚え、それはどのようなことであるかを探求し始めると、それがじつは計り知れない神秘であることに気付く。「知る者」は何ら通常の意味での変化を蒙ることなしにいかにして「知られるもの」と一つになりうるのか。それは科学的な方法では決して解明できない、つまり「問題」ではなく「神秘」であって、この神秘に接近する方法が形而上学的探求なのである。」

＊「われわれが現に日常生活のなかで思考・認識・理解など一連の知的活動を行っている「場」は「形而上」的なのであるから、形而上学は決して日常生活から遊離した世界に関わっているのではない。むしろその反対で、思考・認識・理解などの知的活動を行っている私自身・自己へと完全に立ち返り、自己の本質を認識することから初めて、自己すなわち知的存在・精神である私が認識する固有の対象である「在るもの（エンス）」の考察を根元的・徹底的に行うのが形而上学にほかならない。」

『談 no.129』の特集
「ドロモロジー 自動化の果てに」
に関してはずでに
mediopos3402（2024.3.11）と
mediopos3404（2024.3.13）でとりあげている

「ドロモロジー」とは
P・ヴィリリオによって名付けられた言葉で
「前進、進行、競争、逃走」を意味する「ドロモス」と
「原理、言葉、論理」を意味する「ロゴス」の合成語
「〈今ここ〉ではない〈いつかどこか〉の彼方へと
競わせ走らせ追い立てる原理」である

今回はその「ドロモロジー」が隠蔽し忘失させてしまう
〈今ここ〉にしか生起しないリアリティ（存在・実在）を
取りもどすために必要となる「視座転換」について

古東哲明へのインタビュー「瞬間を生きること／
ドロモロジーから遠く離れて」をとりあげる

ドロモロジーは「生存の根本的な仕組み」であって
「ぼくらを〈今ここ〉というローカルな時空から追い出し、
〈いつかどこか〉の未来へ向け競って走るよう強いる
無気味な、人為を超えた強制力となって働いている」

それに拍車をかけているのが
ミヒャエル・エンデの『モモ』にでてくる
「時間どろぼう」（灰色の男たち）のような
資本主義的産業の基本構造としての
「前望構造」（G・バタイユ）で
それがわたしたちの人生を奪っている

しかし「存在忘却（＝美や真実や倫理の喪失）の根本原因は、
ぼくら人間の側の怠慢、あるいはドロモロジーという
社会と時代の基本構造にあるのではなく」
「存在（リアリティ）自体の成り立ちに起因し」

存在論的忘失構造が原因となって
経験の仕方や意識作用にまつわる
認識論的隠蔽構造が生じるのだという

その隠蔽回路を破るには
五感を超えたりアリティを味わう「非意志的回想」と
「不在ゆえの現前」を経験する「隠しの技法」という
二つの通路がある

また「現実世界」を再発見するためには
「汚濁の現実、不完全な現実世界そのものを希求し、
根元から肯定する」ことによって
「現実世界の再創造」を行う道もある

「存在は無根拠、無底、そして無常」であるという
「在ることの否定的な性格は、
在ることの途方もない肯定性や神秘を
逆証（裏語り）しているから」だという

『瞬間を生きる哲学：〈今ここ〉に佇む技法』
という古東氏の著書の冒頭に
「この本で明らかにしたいのは、たったこれだけのことです」
として次のように書かれている

いまこの瞬間のなかにすべてがある。
少なくとも、大切なものは全部でそろっている。
人生の意味も、美も生命も愛も永遠も、なんなら神さえも、
だから瞬間を生きよう、先のことを想わず、
今このかがやきのなかにいよう。

言葉にすればこれだけのシンプルなことだが
「ドロモロジー」のようなさまざまな原理が
そしてそれを成り立たせている認識論的隠蔽構造が
私たちを〈今ここ〉から引き離し
「いつかどこか」の彼方へと競わせ走らせ追い立て」ている

まずは「時間どろぼう」（灰色の男たち）が
私たちに行っていることに気づき
「視座転換」を試みることから始める必要がある
そうでなければ
「〈今ここ〉ではない〈いつかどこか〉」のために
〈今ここ〉に存在する「真の生」は失われたままだろう



- 古東哲明「瞬間を生きること ドロモロジーから遠く離れて」
（『談 no.129 ドロモロジー 自動化の果てに』水曜社 2024/3）
- 古東哲明『瞬間を生きる哲学 〈今ここ〉に佇む技法』（筑摩書房 2011/3）
- 古東哲明『沈黙を生きる哲学』（夕日書房 光文社 2022/12）

今回の「瞬間を生きること」についての著書ではないが
古東氏は『沈黙を生きる哲学』のなかで
「「沈黙こそが、唯一、
存在（実在・リアリティ）に触れる態度だ」と述べそうしたなかで
「非知に触れる」ための示唆として
次のようなノヴァーリスの言葉を引いている

見えるものすべては、見えないものに触れている。
聞こえるものは、聞こえないものに触れている。
感じられるものは、感じられないものに触れている。
おそらく、考えられるものは、
考えられないものに触れているだろう。
（ノヴァーリス「光についての論文」
『新断片集』二一二〇節）

そんな「非知」へと向かうなかにこそ
「深く広大な沈黙がひろがっている」

〈今ここ〉のそんな「沈黙」のなかでこそ
限りない神秘としての
「存在」にふれることができるのではないか

- 古東哲明「瞬間を生きること　ドロモロジーから遠く離れて」
（「談 no.129 ドロモロジー　自動化の果てに」水曜社 2024/3）
- 古東哲明『瞬間を生きる哲学 <今ここ>に佇む技法』（筑摩書房 2011/3）
- 古東哲明『沈黙を生きる哲学』（夕日書房　光文社　2022/12）

＊＊（佐藤真「editor's note 自動化の二つの側面／自動化する自律性、自律化する自動性」他より）

＊「ドロモロジーが現代のウルチマ・ラティオ、すなわち究極原理として機能しているという問題意識のもと、そこから脱却する道を模索する広島大学名誉教授の古東哲明氏にお聞きます。ドロモロジーは、〈今ここ〉の瞬間を生きない傾向性（世界の老化）を、長い時間をかけて培養してきました。簡単には断ち切ることも破壊することもできません。であるならば、むしろその内部に定位し、内的環境そのものを問う必要があるのではないか。内的環境である「時間意識体制」に抗う方途を探ります。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「ウルチマ・ラティオ（究極原理）としてのドロモロジー」より）

＊「ヴィリリオによれば、ドロモドジーとは「瞬間を抹消させる」ものです。そして古東先生は、『瞬間を生きる哲学：<今ここ>に佇む技法』（筑摩選書二〇一一年）の冒頭に「この本で明らかにしたいのは、たったこれだけのことです」として次の三行を記されています。

いまこの瞬間のなかにすべてがある。少なくとも、大切なものは全部でそろっている。
人生の意味も、美も生命も愛も永遠も、なんなら神さえも、
だから瞬間を生きよう、先のことを想わず、今このかがやきのなかにいよう。

存在しているのは、一瞬のことです。その一瞬刹那の存在を目撃できない「存在忘却」と、それを促進し常態化し、さらに拍車をかける社会の根元構造としてのドロモロジー。それこそが、膨大なさまざま悪のそもそもの起原（大悪）ではないかと書かれています。」

＊「ドロモロジー（速度体制）」という言葉の説明から始めましょう。ドロモロジーは、ギリシア語の「ドロモス」と「ロゴス」の合成語です。ドロモスは「前進、進行、競争、逃走」を意味します。ロゴスは「原理、言葉、論理」等の意味です。その二つがくっついてできた言葉がドロモソジーです。ですから、〈今ここ〉ではない（いつかどこか）の彼方へと競わせ走らせ追い立てる原理、それがドロモロジー（速度体制）ということになります。リアリティ（存在・実在）は〈今ここ〉にしか生じません。だからドロモロジーはいやでもリアリティを忘却させ抹消してしまうのです。

ドロモロジーは、しかし、単にスピードや効率を求めるだけの表面的理屈ではありません。スローとかスピーディという相対的な区別を超えたところで働く、生存の根本的な仕組みのことです。だから問題は、ドロモロジーがぼくらを〈今ここ〉というローカルな時空から追い出し、〈いつかどこか〉の未来へ向け競って走るよう強いる無気味な、人為を超えた強制力となって働いているということになります。」

＊「まず言えることは、ドロモロジーがぼくらの時代のウルチマ・ラティオ（究極原理）となっているということです。ウルチマ・ラティオとは、そのユエに、そのタメに何事も成立してくる根本の生存支配の構造のことです。だから一種の「神」と置き換えることもできましょう。といってもこの「神」は、「神の死」の後の現代という空白時代に忍び入ってきたいわば「代理神」です。ファシズムもその一つでしたが、ドロモロジーもそうでしょう。」

＊「ドロモロジーに拍車をかけるのが資本主義的産業の基本構造です。それをG・バタイユは前望構造（projection）と名づけました。projectionとは、「前に（pro）」と「投げること（jacere）」が合わさった言葉。投機、生命保険、貯蓄利子、資格取得、年金、昇進試験、株式配当などにみられるように、資本主義的経済システムは、未来の利得や成果や褒賞をあてにし、今この時この場で味わえる喜びや充足はお預け式の経済構造、つまり前望構造です。」

＊「世界時間によってぼくたちは、生活を根本かた規格化され管理され、世界時間を基準として人生設計を行い、そのなかで選択した社会関係を生きるよう求められ、そして死んでいくわけです。
こんな時間体制のなかで、ドロモロジーという目には見えない強制移住によって簞奪されていくのが、刻一刻の〈今ここ〉の生、リアルな時、リアルな場、唯一比類なく個々人です。」

＊「なぜドロモロジーが存在を忘却させるのか（・・・）。ドロモロジーはぼくらの人生を奪っている。ミヒヤエル・エンデの『モモ』に登場する「時間どろぼう」（灰色の男たち）のように。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「認識論的隠蔽構造と存在論的忘失構造」より）

＊「存在忘却（＝美や真実や倫理の喪失）の根本原因は、ぼくら人間の側の怠慢、あるいはドロモロジーという社会と時代の基本構造にあるのではなく―――無関係とは言いませんが―――、存在（リアリティ）自体の成り立ちに起因しているのです。」

＊「隠蔽回路を破る通路は二つ考えられます。
一つは、マルセル・ブルーストが『失われた時を求めて』で剔抉した「mémoire involonnataire（非意志的回想）」です。敷石につまずいた途端に過去のある日のリアリティー――それとして明確な経験していなかったはずのリアリティー―――が、なぜか初めてありありとブワッと現れるとか、紅茶にマドレーヌを浸して食べた途端、その五感的な味を超えたような興行きや陰影のあるリアリティの味をありありと想い起こす経験とか。五感的な味を超えたリアリティの味とは、いうまでもありません。「シュルレアル」な味です。ぼくはそんな味のことを「アムリタ（甘露＝永遠の味）と言い換えるのですが、そんなアムリタを体験するのは「非意志的回想」です。（・・・）

もう一つの通路は、「隠しの技法」です。これは「不在ゆえの現前」という、ぼくらになじみのあの経験を逆用する手法です。何であれ、モノゴトのリアリティは、それが破損や喪失、逝去などによって不在化する時に、瞬時ありありと露光しまう。これが「不在ゆえの現前」です。（・・・）

この「不在ゆえの現前」という事実を逆用すれば、存在やリアリティと遭遇する通路が開けます。それが「隠しの技法」です。わざと擬制的に自然の光景を隠す（亡くす）ことで、かえって岩群や苔などの「不在記号」（何は欠落しているかだけを示すモノ）以外何もない空間に、生ける自然がワーッと幻想的に甦ってきます。そんな枯山水の工夫は、「隠しの技法」の典型でしょう。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「反未来主義に抗う―――ホイジンハによる三つの道」より）

＊「歴史家ヨハン・ホイジンハは、膨大な歴史的事象を探索した果てに、『中世の秋』第二章で、「人間はいつの時代も美しい世界を求めてきた。その美しい世界を求める求め方は三つあると総括いたします。
一つは信仰の道、二番目は革命の道、そして三番目が夢道の道です。

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「反未来主義に抗う四つの道―――「生きているのだけでえらいのよ」より）

＊「道は三つだけとホイジンハは断言しました。でも、第四の道があると、ぼくは考えています。それは、三つの道のいずれもが否定したまま前提とした汚濁の現実、不完全な現実世界そのものを希求し、根元から肯定する道、つまり「現実世界再発見の道」です。
先の「生きた瞬間の闇」でみたように、そもそもぼくらは現実世界（リアリティ）に遭遇できておりません。それなのに、三つの道は共に、現実世界を一方向的に否定したうえで、上方天空の別世界や、前方未来のユートピアや、オブラートで包んで虚空間に夢をみるわけです。ですが、そもそも現実存在自体に出くわし、その真相に触れる道もあるのではないかと想います。それは、現実世界の見直しの道。これが第四の道です。リアリティに直面してそのすごさを実感する。一見どこまでも過酷で辛苦に満ちた実生活世界、これは否定できない現実です。しかし気づけば、その本体はじつはとんでもない至福の生起。ふだんあまりに夢中で見忘れて生き忘れていたこの世この生の真実に、あらためて逢着するということです。だから、「現実世界の再創造」と言うこともできるでしょう。」

＊「なぜ生まれ、何のために生きて、なぜ死ぬか、死んでどうなるか。この生死の暗さを晴らすことこそが哲学の根本課題です。では、なぜそうまでして現実生起ないしは存在に直参しようとするのか、なぜそれが哲学の根本課題なのか。その小手は形式的には簡単です。存在が奇蹟だからです。驚嘆するしかないからです。（・・・）

たしかに、生きて在ることのどうしようもない不安や悲しみにかられたことは、どなたもあるでしょう。在ることの無意味さ、はかなさ、より所のなさを呪った記憶おありかもしれません。だが、在ることのそんな否定性（無根拠・無目的・無常）自体が、じつは在ることの最大肯定の論拠なのだとしたらどうでしょう。たしかに存在は無根拠、無底、そして無常ですが、そのことを考え極めてみると―――これが哲学することです―――まったく逆の結論になってまいります。在ることの否定的な性格は、在ることの途方もない肯定性や神秘を逆証（裏語り）しているからです。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「共に在ることの不思議」より）

＊「ものみな非在でもあり得た。非在がむしろ当然。どなたも親に頼んで生まれたわけではない。たまたま生まれただけでしょう。（・・・）でも、にもかかわらず、現に今こうやって、〈在るはずも〉また〈出会うはずも〉ないもの同士が、奇しくも、時を共にしている。それは、言葉の真の意味で奇蹟のめぐりあいです。しかも刹那生滅ですから、一瞬一瞬の出会いが最初にして最後、どれもこれも無条件に永遠に唯一――回きり、いつもが初回にして最終回。
そのことに思いを潜める時、「なぜ在るか」へのあの暗い疑念や不安などふきとんで、〈在ること〉や〈共に在ること〉への驚嘆の想いが静かにあふれてこないでしょうか。存在肯定の得心。これこそ哲学の根本課題への回答です。」

＊「こんな深い意味での共在の事実に気づきだけで、社会的な問題の多くは解決する。そうぼくは想っています。「無為の共同体」が潜勢的にいつも形成されていますから。そしてその無為の共同性が、神の死の後の新しい時代の倫理の源泉（根元的倫理）になるからです。
もっとも、無為の共同体は地上に構築できるようなモノ（存在者）ではありません。存在現象ですから。通常、共同体といわれるものはすべて人為共同体です。でも、無為の共同体は「明かしえない共同体」。地上に何らかのカタチ（国家とか村とか組合とか法律体系だとか）として樹立はできません。が、しかし、存在の事実として、無為の共同体はいつもあるし、必ずどこでもあり続けます。あとは、この根本の事実気づけばいいだけです。気づけば、そしてたがいに気づきあえば、その瞬間から、コミュニズムの共同体が不可視の虚空間の〈今ここ〉に実現します。そのためにも、「存在」の真実に目覚める存在経験、つまりは哲学や芸術や宗教の営みがとても大事だと、ぼくは想っています。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「現在は、過去から初めて出会われる」より）

＊「現在は刻一刻、ほぼ過去色に染められています。（・・・）既知の概念や解釈が、ぼくたち本人の意思を超えて暗黙裡に即座に分泌され、唯一一回きりのはずの今この瞬間の光景を「過去化」するわけです。」

＊「しかし、瞬時の闇化し過去化していくリアリティ（存在）を、幸運にも恢復することがあります。それが先ほど述べた「視座転換」の時です。その時に「初めて」過ぎ去った過去としてのリアリティが「それとして経験される。」

＊＊（＊古東哲明「瞬間を生きること」～「永遠の瞬間―――「神秘の味」を味わう」より）

＊「存在は一瞬刹那の生起です。その一瞬の存在の「意味」を深々と味わえば、永遠を生きたことに等しい。これが「永遠の瞬間」論の骨子です。」

＊「きちんと視座転換すれば、つまり「現像」して事実を事実として見れば。「真の生」が明るみに出るので。しかし、まさに普通に見ること、それはなかなかできなくなっている。それをさせない仕組みの一つがドロモロジーです。」

○古東哲明

ことう・てつあき

1950年生まれ。広島大学名誉教授、NHK文化センター教員。専門は、哲学、現代思想、比較思想史。京都大学哲学科西洋哲学専攻卒業、同大学院博士課程単位取得満期退学。著書に『沈黙を生きる哲学』（夕日書房 2022 ）、『瞬間を生きる哲学：今ここに佇む技法』（筑摩選書 2011 ）、『ハイデガー=存在神秘の哲学』（講談社現代新書 2002）、『〈在る〉こと不思議』（勁草書房 1992）、共著に『マインドフルネスの背後にあるもの』（サンガ　2019）他。

岡崎乾二郎『絵画の素』のなかに
「掃き掃除」という章がある

英語では「掃き出す」ことも「追放」も
同じくexpulsionというそうだが

「楽園追放」といえば
エデンの園のアダムとイブ
岡崎乾二郎はトマス・コールの《楽園追放》を観て
「神は二人にむしろ冒険＝駆け落ちの
機会を与えたとも思えてくる」という

そこからさらにイメージは広げられ
イエスが神殿から「掃き出した」「市場、商い」も
むしろ「神殿の外に「解放」したのではないか」と連想し

レオナルド・ダ・ビンチは
「「死」とは精神に束縛されていた物質を世界に解放する
——つまり物質が自由をとりもどす機会だと捉えた」というのに対し

寒山と拾得の話では
「むしろ拾得は寒山を自由奔放に寺の中に
（箒を振って）招き入れた」とそれらに対比させている

こうした「掃き掃除」の話から
「ヨブ」に関するユングの視点と
ミカエルに関するシュタイナーの視点を参照しながら
人間が人間であることの意味について少しばかり考えてみたい

「ヨブ」に関するユングの視点は
「神の人間化」と「人間の神化」というイメージを
背景にしたものである

「神の人間化」とは
ヨブへの試しを通じ
対象化・客体化によって
みずからを意識化することであり

「人間の神化」とは
ヤーヴェの試しを通じ
内なる神としての自己を知ることであった

いうまでもなくこれは
人間の魂における錬金術的なプロセスのことであり

ヨブへの試しは
「楽園追放」によって得ることによる
魂の「冒険」でもあったともいえる
そしてそこには蛇（サタン）が関わっている
その唆しは両義的であり
いうまでもなく自由と同時に
そこには墮落が待ちかまえている

シュタイナーは霊界における戦いで
アーリマンとその眷属たちは
1879年に霊界から地上に追い落とされ人間界に降り
今やそれらの存在はこの地上において
人間のなかに入ってきているのだというが
ある意味でそれは
ヨブの話のように人間への試しのようでもある

人間の知性は
太陽のミカエルに由来しているというが
その後その太陽知性から惑星の知性が解放されることで
人間のなかでも両者が対立するようにもなっている

これは個人的な（恣意的な）イメージに過ぎないが
ごく単純に表現すると
霊的世界における高次存在は
地上的な物質的世界で生きている人間へ働きかけることで
みずからを変化させる力を得ている
つまり人間界は神的存在たちの反射板となっている
人間はある意味実験場ともなっているともいえる

これはヨブに対する働きかけ（客体化）によって
ヤーヴェがみずからを意識化するというプロセスでもある

人間にとってそれは
神からの働きかけによって
みずからを変容させるという機会でもあり
そこに「自由」もありまた「墮落」もある

それは「追放」され「試し」にあうことによって
はじめて可能となる機会だといえることができる

それを昨日の古東哲明の視点に置き換えれば
生きることの「否定性（無根拠・無目的・無常）自体が、
じつは在ることの最大肯定の論拠」だ
ということにもつながる視点でもあるだろうか



- 岡崎乾二郎「掃き掃除」
（岡崎乾二郎『絵画の素』岩波書店 2022/11）
- C. G. ユング（林道義訳）『ヨブへの答え』（みすず書房 1988/3）
- ルドルフ・シュタイナー（浅田豊訳・解説）
『アントロポゾフィー運動のカルマ的関連』（涼風書林 2021/5）
- ルドルフ・シュタイナー
「ミカエルと龍の戦い～霊主体従 1917年10月14日 ドルナハ」
（高橋巖訳『シュタイナー 悪について』春秋社 2012/2）

まさに「在ることの否定的な性格は、
在ることの途方もない肯定性や神秘を逆証（裏語り）」
しているのである
そのことに気づくことで
「瞬間を生きる」ことが可能となる

つまり楽園から掃き出され「追放」されることによる
人間だけが得ることのできる恩寵であるともいえるだろうか

それは寒山と拾得の話のように
「追放」ではなく「招き入れる」ことでも
得られる境地でもあるのだろうか
それは「狂」さえも内包し得ることではじめて成り立ちもする
さらに困難な「冒険」なのかもしれない

- 岡崎乾二郎「掃き掃除」（岡崎乾二郎『絵画の素』岩波書店 2022/11）
- C．G．ユング（林道義訳）『ヨブへの答え』（みすず書房 1988/3）
- ルドルフ・シュタイナー（浅田豊訳・解説）『アントロポゾフィー運動のカルマ的関連』（涼風書林 2021/5）
- ルドルフ・シュタイナー『ミカエルと龍の戦い〜霊主体従 1917年10月14日　ドルナハ』（高橋巖訳『シュタイナー　悪について』春秋社　2012/2）

＊＊（岡崎乾二郎「掃き掃除」より）

＊「「しつこく居座る客を追い返したければ、箒を逆さまに立てろ」という、「いけずな習慣」が京都にはある（という）。気位の高い古都にありそうな風習だが、された客は気づかないことも多く、ただなんとなくいづらくなりお眠するのである。ここで言う箒は、気に入らぬ客をゴミのように追放する（英語では「追放」も掃除で「掃き出す」こともexpulsionという）ことの隠喩のようにも思えるが、それならば、エデンの園からアダムとイブも、塵や芥のように掃き出されたのだろうか。

トマス・コールの《楽園追放 Expulsion from the Garden of Eden》を見てみると、この追いだされた二人の行く末に幾多の困難が待ち受けているとしても、それはむしろ自由の証であって、神は二人にむしろ冒険＝駆け落ちの機会を与えたとも思えてくる。

神殿から市場、商いをイエスは掃き出したが、イエスがむしろ神殿に積み上げられた財、事物を神殿の外に「解放」したのではないかと連想は展開する。いわば神殿に財を集めるのではなく、神殿から何かを放出し発信する、その能力を高めた。イエスは、その行為を結果として世界中に撒き散らし、広めたとは言えないか。

ちなみにレオナルド・ダ・ビンチは、「死」とは精神に束縛されていた物質を世界に解放する―――つまり物質が自由をとりもどす機会だと捉えた。

さて拾得（じっとく）は、唐の時代、天台山国清寺で修行する行者だったけれど、奇行で知られた。その彼に親友ができる。寒山（かんざん）という名の詩人は深い教養があったけれど、行動はおなじく野生の動物のようで、人の道に反していたから、その振る舞いはまるで予測できない。一方、寺に勤める拾得がまともにもできる仕事は、箒で掃除することくらいしかなかったが、彼はこの野生の知識人―――寒山を決して掃き出しはしなかった。むしろ拾得は寒山を自由奔放に寺の中に（箒を振って）招き入れたのである。寒山と拾得が自由奔放に闊歩している国清寺は、自由あふるる別天地として知られるようになり、やがて寒山は文殊菩薩、拾得は普賢菩薩とみなされるようになったという。」

＊＊（ユング『ヨブへの答え』より）

＊「『ヨブ記』は、信仰あつく神に忠実であるのに神に打ちのめされた男を見通しのよい舞台の上に立たせ、そこで彼は世界中の耳目の前に自らの問題を繰り広げてみせる。すなわち驚くほど易々よ、また理由もなく。ヤーヴェは息子たちの一人である疑いの心にそそのかされて、ヨブの忠実に疑いをもたされてしまう。彼は持ち前の過敏症と猜疑心のために、ただ疑わしいというだけで興奮してしまい、彼がすでに楽園での試みのさいにとったあの独特の行動をとらざるをえなかった。すなわち肯定と否定とかならなる両面的な行動様式であって。彼は最初の両親に対して樹に注意を向けさせておきながら、同時にその実を食べることを禁じた。それによって彼は彼らが知らず識らずのうちに罪を犯すように唆したものである。今度もヤーヴェは、ヨブの忠実と不動の心を確認しているにもかかわらず、しかも彼の全知をもってすれば―――彼がそれを使いさえすれば―――そのことを疑いの余地なく確かめられるにもかかわらず、忠実な僕ヨブを理由もなく益もないのに道徳的に試みようとするが、そうした試みがなされ、非良心的なけしかける者との掛け金なしの賭が無力な被造物の背後でなされねばならないのは、なぜなのか。ヤーヴェが忠実な僕を即座に悪魔の手に委ね、冷酷無情に肉体的道徳的苦痛のどん底に突き落とす光景は、けっして気持ちのいいものではない。この神の振る舞いは人間の立場から見るとあまりにひどいものなので、その背後には何か深遠な動機でも隠されているのかと考えさせられてしまうほどである。」

＊「ヨブの友人たちは彼の苦しみに道徳的拷問を付け加えようと力の限りを尽くし、神に裏切られた彼の傍らに少なくとも暖かい心をもって付き添っていてやり代わりに、あまりにも人間的な・すなわち退屈な・説教をし、同情や人間らしい理解をしてもらうという最後の望みさえ彼から奪い取ってしまう。この場合にそれを神が黙認していたのではないかという疑念を完全に振り払うことはできない。

ヨブの苦しみと神の賭がなぜ突然終わるかは、簡単には理解できない。ヨブが死なないかぎり、この無用の苦しみはいつまでも続きそうである。しかしわれわれはこの出来事の背後に眼を向けなければならない。その背後でならば、何事がが・すなわちこの無実の苦しみに対する補償が・次第に形をなしつつあったということも、ありえないことではないだろう。補償についてヤーヴェは、もちろんかすかに予感する程度であったとはいえ、知らぬ顔をきかむことはできなかった。すなわち罪もないのに苦しんだ者は、我知らずまたそのつもりもないのに、いつの間には神でさえ持っているい神的な認識の高みにまで昇りつめていたのである。もしヤーヴェが彼の全知を駆使していたなら、ヨブが彼より優れたところを持つということにはならなかったであろう。しかしその場合にはもちろん、その後のいろいろなことも起こらなかったであろう。

ヨブは神の内的な二律背反を認識し、それによって彼の認識の光はおのずと神のヌミノースな性質にまで達する。このような発展の可能性は、推測するなら、人間が神の似姿であるということに基づいている。もちろんこれを姿形が似ているという意味にとってはならない。この誤りをヤーヴェ自身は偶像禁止によって予防した。ヨブは聞き届けてもらえるという希望がなくても、神に対して事情を説明するという考えを変えようとしなくて、神に立ち向かい、そのために困難に出会ったが、この困難を通じて神の本質が明らかにならざるをえない。この劇的な盛り上がりの中で、神はこの残酷な賭を突然中止する。しかし中傷者【サタン】に対して彼の怒りが向けられることを期待するなた、ひどくがっかりさせられるであろう。ヤーヴェは息子【サタン】の言うとおりにしたのに、息子に責任を取らせようとは思えもしなければ、彼の行動をヨブに説明することによって少なくともある種の道徳的な弁償を与えようとは思いつきもしない。その代わりに彼は嵐を巻き起こしながら全能をひっさげてやってきて、踏み潰されそうになっている虫けらのような人間に雷のような非難の声を浴びせる。

「無知の言葉をもって
神の計りごとを暗かしむるこの者は誰そや？」

ここでこれに続くヤーヴェの言葉を考慮に入れてみるならば、「ここで誰がいかなり計りごとを暗くしているのか？」と問いかけざるをえない。なぜ神がサタンと賭をしなければならなかったのかということこそ、まさに暗いことではないか。」

＊「それゆえヤーヴェの問いに対しては次のように答えざるをえない。それはヤーヴェ自身である。彼が自分自身の計りごとを暗くし、彼が無知なのである、と。彼はいわば鉾先をかえて、自分のしていることについてヨブを非難している。つまり人間は神について意見を持つべきではないし、ましてや神でさえ持っていない知恵を持つことは許されないと、言っているのである。」

＊「【ヤーヴェの】性格を判断すると、それは客体によってしか自分の存在感をもてない人格に相当することが分かる。主体が自己反省せず、したがって自分自身への洞察を持たないときには、客体への依存は絶対である。主体は自分が存在していることを確信させてくれるような客体を持っていることによってのみ存在できるかのように見える。ヤーヴェがもし本当に自分のことが分かっている―――少なくとも物の分かった人間ならそうなるはずである―――ならば、彼は実際のありようを考えて彼の義への称賛を止めさせたはずである。しかし彼はあまりに無意識的であるため、「道徳的」であることができない。道徳性は意識を前提とする。このことはもちろんヤーヴェがグノーシス主義のデミウルゴスのように不完全であるとか邪悪であるとかいう意味ではない。彼はどの性質をとっても全存在においてその性質であり、なかでも義であることにおいてどこまでも義であるが、その反対であることにおいても同じように完全である。彼という存在について統一的なイメージを作ってみようとするならば、少なくともこう考えてみるよりないのである。この場合われわれはここに描いたイメージが擬人的なものにすぎず、それも特別に具象的なものではないことを承知していなければならない。この神の現れ方を見ると、個々の性質が互いあまり関係をもっていないために、分裂してそれぞれが矛盾した動きをするのだということが分かる。たとえばヤーヴェは人間を造ったことを後悔するが、しかし彼の全知をもってすれば、その人間が何をしでかすかは初めから分かっていたはずである。」

＊＊（ユング『ヨブへの答え』～「訳者解説」より）

＊「本書を理解するためには、「神の人間化」と「人間の神化」というイメージの意味を理解することは是非とも必要である（…）。「神の人間化」とは結局「神の意識化」ということであり、「人間の神化」とはつまり人間が内なる神を（ユングの用語で言えば自己）を知る（体験する）ということであった。

ユングは「インドに教わること」という短文の中で、「仏陀という全世界の精神的先達は、悟りを開いた人間はその神々に対してさえ教師であり救済者であると言った」が、これは「神々を意識に統合すること」「神が理念へと変容すること」を意味しており、「人間の意識の極度の発達にかかっている」が、それは当時の人々の手にあまることであり、それゆえ仏陀は歴史に負かされたのだと論じている。

（…）

人間が神を意識化し、自らの内なる神である自己に気づくと、人間は「自我インフレ」の危険にさらされる。外の権威がなくなり、自我が内なる神と同一化すると、人間は無限のヒュプリス（傲慢）に陥るのである。それを防ぐには、「人間が、墮天使からこっそり渡された超人的な力に対抗できるほどの、高い道徳的段階に・すなわち高い意識水準に・まで昇る」ことによって、「自分自身の性質についてさらによく知るようになる」しかないのである。

人間の内には、一方ではパウロが述べているようにサタンの使いから逃れることのできない罪人がいると同時に、他方には「その姿はどれほどの広がりをもつか見当もつかず、彼をあらゆる方面から包み込んでおり、地の底のように深く天のように拾い」神的なものが存在している。人間はその間の分裂に悩まされなり、どちらかに憑かれて翻弄されないためには、その両方を意識化するのであればならない。それが神の善悪両面を認識するということなのであり。神を知るとは自分自身を知るとことに他ならない。本書を通じてユングが言わんとしたことはまさしくこのことであったとは言えないであろうか。」

＊＊（シュタイナー『アントロポゾフィー運動のカルマ的関連』～「講演11（1924年8月8日）」より）

＊「これは常にそうだったのですが、ミカエルが太陽知性を一人で管理していたとは言えなかったのです。そうではなく、宇宙知性全体は太陽知性と、水星、金星、火星などの知性に細分化されているのです。宇宙の知性は大天使の位階の個々の存在によって一緒に管理されていますが。しかしそれら全ての上に立つて常に管理しているのがミカエルです。ですから、宇宙の知性の総体はミカエルによって管理されているのです。当然のことですが、全ての個人は以前も一人一人の人間でした。ミカエルが宇宙の知性を管理し、その一条の光は一人一人の人間の中には要ってきたとき、その時人間はしかしながら、自分を地上の人間として感じることができたのです。そして個人は一般的な宇宙の知性を包み込む何たる覆いではなかったのです。しかしこれは太陽からきています。人間の知性は全て、太陽のミカエルに由来しています。

ところで8世紀、9世紀、10世紀という世紀がやってきたのです。ここでつまり惑星の知性が、地球が変化してそしてまた太陽も変化したという事情を考慮に入れるようになったのです。（…）みなさんご存じのようにおよそ11年ごとに太陽の黒点の時期がやってきます。太陽は地球に向かって光っていますが。ある部分が暗いのでし・ある部分がまだらになっているのです。これは昔らそうだったわけではありません。非常に古い時代には、太陽は一様に輝く日輪だったのです。黒点はなかったのです。そしてこれから何千年も経つと、今日よりももっとずっとたくさん黒点が現れるでしょう。太陽はますますまだらになるのです。これは常に、ミカエルの力つまり知性の宇宙の力がますます衰えていくことの外的な現れなのです。宇宙の発展の中で太陽の黒点が増えますずつ増えていくことが、太陽の衰退を表しているのです。（…）そしてある十分な数の1太陽の黒点が現れるとき、他の惑星の知性たちは、彼らがもはや太陽に支配されたくないことを認識しました。彼らは、地球がもはや太陽に依存しているのではなく、直接に全宇宙から依存していることを意図しました。これは大天使たちの惑星会議で決定されたのです。特にオリフィエルの指導のもとに、惑星の知性が太陽知性から解放されたのです。それまでは一体であった宇宙諸力が完全に分離したのです。ミカエルの太陽知性と惑星の知性たちは、宇宙において、だんだんと、お互い対立するようになっていったのです。」

＊「ミカエルの領域にとどまった天使位階の存在と繋がっている人間にとって、彼らが理解するべきもののために知性の形式を見出すことが難しくなります。彼らは個人的な知性と、ミカエルに対する尊敬の念とが両立できるように努めます。15世紀と19世紀におけるあの準備に参加した魂たちは地上に降りてきますが、まだミカエルとその領域に対する最も深い欲求を持ち続けているのです。しかしながら彼らは人類の発展原理に従って。個体的、個人的な知性を受容するべきなのです。これには葛藤が付きまといます。しかしこの葛藤は、精神的な発展つまり個人的な活動と、霊的な世界が現在の知性の時代に地上にもたらすものが一体となることによって、解決されるべきなのです。離脱した天使と関わっている人間の場合、これはもちろん、カルマと関係しているのです。つまり、天使が離脱するというのは、それに相応するような人間のカルマと関わっているからなのです。このような天使と結びついている人間たちは、全く当たり前のように、個人的な知性を受け入れます。全く自明のようにです。そのかわりにこの知性は人間の中で自動的に動きます。肉体性を通して動くのです。この知性が動く場合、このような人間たちは考え、利口に考えますが。彼らはどこに参加していないのです。これが、ドミニコ会士とフランシスコ会士の間で長い間続いて、大きな論争でした。ドミニコ会士たちにとっては、個人的な知性の原理を、ミカエルの領域にできる限り忠実に形成する以外の道はありませんでした。フランシスコ会士たちはドゥンス・スコトゥス―――スコトゥス・エリウゲナではありませんよ―――の信奉者であり、彼らは全く唯名論者になったのです。彼らは言いました。―――知性ととはだ単に言葉の相対に過ぎない。人間の間でこのように行われた全ては、まさしく本当に一群の天使と、もう一つ別の一群の天使との間で行われた壮大な戦いのイメージなのです。

ご覧ください、実際にそうなのです。地球原理と結合した天使の位階の存在が、およそ9世紀、10世紀から本当に地上で生きているのです。（…）

地上では物質主義が増大します。そしてまさに一番進歩を遂げた、最も賢い人間たちが霊的なものを否認し、彼らの周囲に、物質的人間と同じように霊的な人間がいるなどということを嘲笑し始めるのです。この物質主義が広まっていく時代に、ますます多くの天使が降りてきて、地上で生きているのです。彼らも参加しているのです。そして特に彼らが、人間の意識が鈍って居るとき、そのような時に、入体して地上で活動するのです。天使の中の大多数の存在は差し控えています。しかし、自分の天使のカルマにおいてアーマン諸力の一番近くに立っている天使たちは、遠慮せずに人間の中に入体し、ある時期、人間の中に入選するのです。」

＊＊（シュタイナー「ミカエルと龍の戦い～霊主体従」より）

＊「十九世紀中葉、特に四〇年代は、ヨーロッパとアメリカの人びとの意識の進化にとっての重要な転換点でした。その当時、地上における唯物主義的な知性とその頂点に達しました。生きた現実ではなく、死せる現実の知的理解が頂点に達したのです。

現在の私たちはこの事実の影響下に立っています。これから長い間そのような影響下に立ち続けるでしょう。けれどもこの事実の深い根拠は、霊界の経過の中に見出せるのです。そして今述べた事実がその外的、地上的な表現であるところの霊界の経過を洞察しようとするなら、その頃に始まった霊界における一種の戦いに眼を向けなければなりません。この戦いは。これまでもたびたび述べてきた一八七九年の秋という時点で一種の集結を見ました。霊界におけるこの戦いは、十九世紀の四〇年代から一八七九年の秋まで続きました。

このときの戦いは、現代の私たちの戦いとはまったく異質の、霊的存在たちの戦いでしや。一方は大天使ミカエルとその眷属たち、もう一方はアーリマンとその眷属たちでした。ですからこの叩きは、はじめは霊界でも戦いでした。（・・・）

この戦いは十九世紀の四〇年代、五〇年代、六〇年代、七〇年代と続き、そして一八七九年の秋に、ミカエルとその眷属たちがアーリマンとその眷属たちに対して勝利したことで決着を見たのです。」

「一八七九年以降、多くの人の魂の中に生きている深刻な衝動は、それまでは霊界でのアーリマンの力として働いていたのです。そして今やその力が人間界に降りてきたのです。」

「間」はもともと
柱と柱の間のことを表すことばで
「柱や樹木は、神話的宇宙の中心にあるシンボル」であり

四本の柱を注連縄で囲むと
「囲まれたところは見えない空間をつくりだ」し
その囲まれた場所（結界）は
神と直結した垂直軸の場所である神域となる
（松田行正『和力 日本を象る』）

その「間」だが
「上代および古代初期においては、
「間」は最初のうちは「あいだ」をさす言葉ではな」く
「もともと「ま」という言葉には
「真」という字があてられてい」て
「真」は「二」を意味していた

その「二」は二番目の「二」ではなく
「一と一とが両側から寄ってきてつくりあげる
合一としての「二」を象徴していた」

「二である「真」を成り立たせているもともとの「一」」は
「片（かた）」とよばれ
「もうひとつの一としての「片」が合わさって
「真」にむかっていこうと」する

そしてその「片方と片方を暫定的に置いておいた状態、
それこそが「間」」なのだという
（松岡正剛『花鳥風月の科学』）

「二」である「真」が「間」なのである

木村敏の示唆している「間（あいだ）」は
まさにそうした「二」である「真」であるともいえそうだ

「〈あいだ〉とは、出来上がった二つのものの
〈あいだ〉を指し示しているのではない」

〈あいだ〉は
二つのものが相対的な相互性のもとで
あらわれるというのではなく

「二つのものが出来上がるときに、
〈あいだ〉そのものが出来事の場において開かれる」

「私と他者、生と死、自己と自然、個体と宇宙、
今と流れの永遠、有限者と無限との境界に引かれる
〈あいだ〉は、それ自身、相対化させることの不可能な
〈あいだ〉である」
（檜垣達也「二人称の知について」）

木村敏は「水平のあいだ」と「垂直のあいだ」を
対比させているが
ふつう「あいだ」といえば
水平的なものとしてイメージされるが
木村敏の示唆する〈あいだ〉は「垂直のあいだ」
さらにいえばそこに「垂直の深み」としてあらわれる

しかもその「垂直の深み」は
「《自己》の深みではなくあくまで《あいだ》の深み」である
（鷲田清一「垂直の深さ／水平の深さ」）

その〈あいだ〉をイメージできる例が
武満徹との対話のなかで挙げられている

室内楽の名人のカルテットのばあい
個々人が弾いているにもかかわらず
音楽は四人の間で鳴っているという例である

そうした「間」は
人と人の関係として成立するというのではなく
まさに人と人の〈あいだ〉としてあらわれる

その〈あいだ〉は
「一」と「一」の水平的な関係としてのそれではなく
「二」である「真」であり
「垂直の深み」としてあらわれる



- 松田行正『和力 日本を象る』（NTT出版 2008/3）
- 松岡正剛『花鳥風月の科学 日本のソフトウェア』（淡交社 1994/3）
- 木村敏・檜垣達也『生命と現実 木村敏との対話』（河出書房新社 2006/10）
- 『木村敏 臨床哲学のゆくえ』（現代思想 2016年11月臨時増刊号 青土社）
- 『木村敏対談集 1 臨床哲学対話 いのちの臨床』（青土社 2017/4）

■松田行正『和力 日本を象る』（NTT出版 2008/3）
■松岡正剛『花鳥風月の科学 日本のソフトウェア』（淡交社 1994/3）
■木村敏・檜垣達也『生命と現実 木村敏との対話』（河出書房新社 2006/10）
■『木村敏 臨床哲学のゆくえ』（現代思想 2016年11月臨時増刊号 青土社）
■『木村敏対談集 1 臨床哲学対話 いのちの臨床』（青土社 2017/4）

＊＊（松田行正『和力 日本を象る』～「方 ほう」より）

＊「〈間〉とは、もともと柱と柱の間のことを表すことばだった。日本神話で神の柱を〈三柱〉などというように、柱や樹木は、神話的宇宙の中心にあるシンボルと考えられていた。建築史家の鈴木博之氏は、四本の柱を注連縄でぐるっと囲むと、囲まれたところは見えない空間をつくりだす、という。何もないはずのところに、縄を張っただけで空間が生み出されたことになる。これも〈間〉のルーツだ。そして磯崎新氏の表現を借りれば、柱と柱の間にある窓（間戸）を開くと外の風景が部屋に入り込んでくる。」

＊＊（松田行正『和力 日本を象る』～「結 むすぶ」より）

＊「神域を示す結界装置に囲まれたスペースも、〈間〉であり、神との邂逅ぬきには語れない。紐で囲まれた場所は、神と直結した垂直軸の場所であり、妄りに近づいてはいけないことを示している。」

＊「この結界概念が「奥」意識を生む。「奥」とは、触れてはいけない、あるいは、触れるとけがをするかもしれない恐ろしい中心を示す場所や、漏らしてはいけない秘密のことであり、〈奥座敷〉〈奥義〉〈深奥〉などとして残っている。」

＊＊（松岡正剛『花鳥風月の科学 日本のソフトウェア』より）

＊「実は、上代および古代初期においては、「間」は最初のうちは「あいだ」をさす言葉ではなかったのです。もともと「ま」という言葉には「真」という字があてられていた。「真」という言葉は、真刻とか真理とか真相とかというふうにつかわれるように、究極的な真なるものをさしていたのです。しかも、この「真」というコンセプトは、なんと「二」を意味していたのです。おまけにその二は、ここまた重要なところなのですが、一の次の序数としての二ではなく、一と一とが両側から寄ってきてつくりあげる合一としての「二」を象徴していたのです。では、その二である「真」を成り立たせているもともと「一」をなんとよぶかという、それは「片（かた）」とよばれていた。「片」とは、片方や片一方のことです。そして、この一としての「片」ともうひとつの一としての「片」が合わさって「真」にむかっていこうとしていたのです。ということは、「真」はその内側に二つの片方を含んでいたことになります。それなら、その片方と片方を取り出してみたらどうなるか。その取り出した片方と片方を暫定的に置いておいた状態、それこそが「間」なのです。別々の二つの片方のもののあいだに生まれるなんともいえない隔たり、それが一と一とをふくんで「間」というものです。」

＊＊（木村敏・檜垣達也『生命と現実 木村敏との対話』～檜垣達也「二人称の知について 木村敏思想のエッセンス」より）

＊「〈あいだ〉とは、出来上がった二つのものの〈あいだ〉を指し示しているのではない。二つのものが出来上るときに、〈あいだ〉そのものが出来事の場において開かれる。〈あいだ〉という出来事もまた、自己と非自己、自己と他者の交錯のなかで、潜在的なものと現実的なものの相互移行において形成されるのだ。そうした〈あいだ〉とは、通約可能なものの〈あいだ〉ではありえない。通約不可能な相互性は、相互化そのものがなしえないものの〈あいだ〉の賭けとして設定されるかぎりにおいて成立する。相対的な相互性であれば、〈あいだ〉をなす両項が位置づけられる同一の場所を前提にするだろう。しかし私と他者、生と死、自己と自然、個体と宇宙、今と流れの永遠、有限者と無限との境界に引かれる〈あいだ〉は、それ自身、相対化させることの不可能な〈あいだ〉である。〈あいだ〉は、その間隔を埋めることのできないものの〈あいだ〉なのである。自己と非自己、個体と自然、私と他者との境界は、そうした圧倒的な非対称性を前にして示される〈あいだ〉である。出来事はそこで生起する。そしてそのような出来事の場面においてこそ、非対称なものの対象化が可能になる。潜在的な出来事であるわれわれの生が、確実に〈もの〉の一つである対象としてリアルに現れてきてしまうのである。潜在性と現実性の絡み合うこうした境界が、われわれの生である。木村は、さまざまな臨床的観察を経ながら、非対象的な〈あいだ〉において成立する対称性の発生を、精神とその病という領域から見てとっている。木村の思考が、ドイツの現象学やフランスのさまざまな現代思想、とりわけそこでの「差異」という発想に関わる限り、さらにはそれを超えた「生命」という事象にオリジナルに接近するものであるかぎり（それは西田――ヴァイツゼカー――木村の思考圏が指示するものであるだろう）、こうした〈あいだ〉についての発想は、さらに多様な場面で展開されつづけなければならない。単純に考えても、身体技術論、上方ネットワーク論、社会制度論においていくらでも拡張可能なこの領域をさらにどう描き出しうるのかは、木村敏のとりわけ冒険的な九〇年代以降の仕事を、われわれがどのように読み取っていくかにかかっている。」

＊＊（『木村敏 臨床哲学のゆくえ』～鷲田清一「垂直の深さ／水平の深さ」より）

＊「〈臨床哲学〉というおなじ名前をもつ道の片端を、わたしは木村さんより数歩どころか何十歩も遅れて歩んできたようにおもう。おなじ道とはいっても、木村さんは道のまんなかをぐいぐい進み、わたしは脇のか細い舗道をとぼとぼ歩くようなものだった。片端というのは、〈臨床的なもの〉が木村さんにおいては診療の現場そのものにあったのに対し、わたしのそれは比喩的なもの、つまり社会のさまざまな問題が発生している場だったということもある。が、それ以上に、木村さんの臨床哲学の根幹にある《あいだ》という概念（というか現象以前の現象）を理解する仕方が、どうも反対のベクトルになっていた。そのことにとりわけこの論文（「あいだと生命」）を読んで気づかされた。この論文では「水平のあいだ」と「垂直のあいだ」という対比が示されている。《あいだ》とは本来、水平の開かれるものであるが、木村さんの仕事はこの《あいだ》を、「ノエシス的感覚とメタノエシス的感覚との差異構造」、さらには（ヴァイツゼカーの「根拠」という概念を引きつつ）「垂直の根拠関係」へと深めてゆくというふうに、最終的には垂直の深さとして析出するところにあったといってよい。ところで深さといえば、英語のdepthであれ仏語のprofondeurであれドイツ語のTiefeであれ、奥行きという意味もある。その深さになぞらえていえば、わたしはむしろ水平の深さを見ようとしていたのかもしれない。目を凝らして見てもさらにまだその奥があって、ついに霧の向こうへは行けないという、そういう深さである。いうまでもないが、木村さんの垂直の深みは、他に対する《自己》の深みではなくあくまで《あいだ》の深みである。そこでは、その《あいだ》それ自身（itself）の深みが問われるのに対して、わたしは《あいだ》がこじ開けられては閉ざされるそのぎりぎりの生滅可能性のところで見ようとしたともいえそうだ。水平と垂直のその違いは、《現象学》のまなざしをもって世界に向きあった幾人かの哲学者たちの、そのまなざしの差異として対照することもあるいはできよう。たとえば、関係項に先立つ関係、そういう共同性の〈自己〉生成として「間柄」ういとらえた和辻哲郎と、「遇う」という、その「不可能に近い極微の可能性」に眼を止めた九鬼周造とがそうである。ただし、九鬼はさらにその可能性を「垂直のエクスタシス」においてとらえようとしたのだが。あるいは、「間身体性」という、（世界の）前人称的な「生地」もしくは「培養地」に眼を据えたメルロ＝ポンティー――彼はやがてそれを「垂直の存在」としてとらえ返すことになる――と、「極度に切迫」しながらもそれにふれようとすると身を退く、絶対的な外部としての「顔」とその「非現象性」に切り込むレヴィナス。この交叉と分離の対照については、メルロ＝ポンティのおそらく最後の弟子筋。B・ヴァルデンフェルスがこんな証言を残している（・・・）。メルロ＝ポンティはその死の直前、レヴィナスの講演「人間の顔」（一九六一年）を聴きながら、「人間の顔というものは他者をその正面から見たときのその見えと同一視することはできないだろう」とつぶやいたというのである。

それこそ間を端折っていえば、《あいだ》をめぐる木村さんの議論とわたしの議論とはもっとも対照的となるのは、おそらく、（「わたし」が他者の現在を自己移入的に理解するのではなく）「わたし」の現在と「他者」の現在とがともに現在として成り立つその根拠をめふる「共現在」（Mitgegenwart）という概念をめぐるであろうとおもう。木村さんもわたしもそこで、偶然c（contingence）のはたたき、とくにそのcontingere（触れる）という意味契機に着目するのであるが、その接触を木村さんが（たとえば音楽の合奏などを参照しつつ）複数の現在の「間主観的共属関係」としてとらえ、そこから根拠としての匿名で非人格的な共通の《あいだ》をその底に掘り当てようとされるのに対して、わたしは共通ということがついに成り立たず、通約不可能なまま、たとえば眼と眼が遇った瞬間、いきなりとりもちに捕らえられたかのように、もはや隔たりも間もとれなくなる「襲われる」「つかまる」という出来事、つまりは不意の距離の消失という出来事を手がかりとして、共有するもののない共同性の可能性のほうに思考を向けてきたように思う。そう、水平の深さのほうに（そういえば、映画監督をしている若い友人が「聴くとは動けなくなることだ」といつていた）。

おもえば《臨床哲学》を構想しだしたとき、心細い思いで、最初に話を聞いてもらったのが木村敏さんだった。（・・・）そののち、水平の深みへの問いかけは、わたしの場合、「聴く」こと、「待つ」ことの意味の探求、さらには「哲学のフィールドワーク」や「哲学カフェ」の実線などのかたちをとることになった。」

＊＊（『木村敏対談集 1 臨床哲学対話 いのちの臨床』～「4 間 人間存在の核心 x武満徹」）

＊「木村／西洋人は「人と人の間」というのを「関係」としか捉えない。Aという人物とBという人物との間、大人関係としか捉えない。そうじゃないんだ、間こそ、それぞれの自己を生み出すものになっているんだし、自己の中にこそ間があるんだし、逆に間の中にこそ自己があるんだ、というようなことを私が言いますと、西洋人は首をかしげてるだけで、なかなか分かってくれないんです。実は私、ガブリエル・マルセルという哲学者が亡くなるほんの一〇日ほど前に、長時間お話をする機会がありまして、その時非常にいい経験をしたんです。やはりマルセルさんも、最初は私の言っている間という意味をなかなか理解してくださなかったのですが、マルセルさんは音楽家だということを思い出して、こういう例を持ち出したんです。室内楽の合奏で、例えば、カルテットなら、四人がやりますね。非常に下手くそなうちは、めいめい自分の楽譜だけを一生懸命弾いているわけです。ちょっと上手になってくると、相手の音も聞いて相手に合わせようとする。しかししもつ名人のカルテットだったら、お互い勝手に自分のことだけをやっていて、しかもその四人が合うというか本当に一つになってしまう。一つになろうという意図なしに一つになっちゃくところがあるんじゃないか。そういう状態の時に、音楽はどこで鳴っているかという、四人の間で鳴っているんじゃないかと。

武満／それは素晴らしいですね。全くそのとおりです。

木村／そういう時に四人がびたっと合うのは、音と音が合うんじゃないだろう、そうではなくて、「音と音の間」、これは西洋音楽的な意味での間（ま）になるわけでしょうが、めいめいの間になって表されているような間が、同時に四人の間になるんだるし、もっと広げて言う、と、それを聞いている聴衆とカルテットも、同じその間の場所を通じ合うんじゃないか。そうなってくると、音楽で一番大切なのは間ということじゃないかという話をマルセルだんにしたんです。そうしたら、大変よく分かってもらえた。「なるほど、それはそのとおりだ」と。普通の対人関係でも、そういうことではないかと私は思うんですけどね。

武満／全くそうだと思います。ただ、日本ではヨーロッパの室内楽等に見られるああいう合奏のかたちはきわめて少ないと思うんです。琴などにしてもひとりで弾いて唄っている。概ねは個人芸ですね。もちろん幾つかの例外も見られます。例えば文案では太夫と三味線と人形遣いという三角関係があって、それに聴衆が加わる。非常に素晴らしい演奏が行われた時なぞは、本当にその間で素晴らしいものが生まれている、という感じがしますね。

木村／そうなんでしょうね。

武満／あれは、世俗的には太夫が一番格式があり、リーダーみたいになっているようだけれども、実際には誰がリーダーってことはないわけです。太夫が語っている時、三味線が違う形で打ち込んでくると、太夫のテンポはそれにつれて必然的に変わる。そうすると人形も変わらざるを得ないわけで、その三者の動き、関係の在りようは、時には凄まじいものがある。素晴らしい演奏、素晴らしいパフォーマンスが行われた時というのは、どの人が特によかったかというものじゃなくて、その間に出てくるものなんですね。

木村／間なんでしょうね。」

＊「木村／対人的な関係でも、それは、二人だけの問題じゃないですよ。そこに何らかの第三者的なもの、触媒みたいなものがないと、うまく働かないところがある。それが間かも知れないと思いますね。

武満／木村さんが言われたことに触れると思うんですけど、土居健郎氏の『甘えの構造』についての厳しい反論で「土居氏の人間は、精神といわれるような機能によって、たとえ肉体を超え出ことはあっても、所詮、その本拠を肉体の内部に有しているようなものであり、私のいう人間とは、肉体だけでなく精神をも超え出るような、自己の本拠を自己以外のところに置いているような、これを強いて三次元的に言うならば、人と人の間にあるという以外にないような、事態を指している」とおっしゃっていますね。僕はそれを信じていますけれど――。音楽は。それを信じなければ、本当にはできないでしょうから。

木村／そうでしょうね。本当にそうだと思いますね。

武満／だからかえて僕は、やはり具体的な人間というものを想定していいのではないかと、想定したいと思うんです。

木村／間というものを私はいわば無名の、個人を超えた広がりとして考えてはいるんだけれども、それが現実になるためには、具体的な人を必要とするということでしょうね。

武満／はい。全くそうだと思います。」

『莊子』の内篇にある
「大宗師」七章に
「坐忘についての問答
身体と感覚を棄てて道と一体になる」がある

孔子と弟子の顔回の会話である

顔回が孔子に
「私、一歩進みました。」といい
「仁義の徳を忘れること」ができるようになったという
それに対して孔子は
「それは結構。しかし、まだまだだね。」という

さらに「礼楽の掟を忘れること」が
できるようになったというときも
孔子は「まだまだ」だという

しかし「坐忘（座ったままで一切を忘れること）」が
できるようになったといったとき
「これからは、私も君に学ばせてもらいたいものだ。」と

坐忘とは
道元の只管打坐における身心脱落のように
「大通（あらゆる物に自由に疏通する道）と
一体となること」である

「忘れる」ということがなぜ重要なのか
ここでは「忘れること」の重要な働きについて
シュタイナーの講義から
「忘れる」と「心のいとなみの隠れた深み」を
ガイドにしながら確認しておきたい

私たちはなにか体験してもすぐに忘れてしまうが
忘れたことつまり
記憶から消え去った表象は意識化できないとしても
それは私たちのなかに存在し
「精神的有機体全体のなかにとどまっている」

その「忘れられた表象」が
意識下でなにをしているのかというと
「エーテル体の自由な部分に働きかけはじめ」
「エーテル体の自由な部分を
人間が使用できるように」するのだという

むしろ「受け取った印象を耐えず意識に保」ち
忘れられないままだと内的な健康にとって有害ともなる

「エーテル体が発達できるのは、忘れるから」であり
「記憶力を増進して、印象すべてを記憶に保っていると、
エーテル体は担うものが増えて内容豊かに」はなるものの
「同時に枯れ果てて」いくのだという

エーテル体を発達させるということは
「人間の身体という道具全体に働きかけ」
「新たな能力を発展させ」るために重要である

つまり体験したことをいったん忘れて
エーテル体が使用できる状態にすることで
さまざまな能力を身につけることができる
ということである
忘れないとその能力を身につけることができない

たとえば私たちが言葉を覚え
読み書きができるようになるのも
その覚えたプロセスをいちど忘れる必要がある
そしてそのプロセスを意識下で
能力としていわば身体化していく

自転車に乗れるようになるときなども
そのための練習のプロセスが忘れられ
意識下で身体化されることで
とくに意識しないでも乗ることができるようになる

上記の「坐忘についての問答」だが
「仁義の徳」にせよ「礼楽の掟」にせよ
それらは忘れられることで身につけられていなければならない

そしてさらに坐忘できるようになったとき
「大通（あらゆる物に自由に疏通する道）と一体となる」

〇〇について知っている
だけではただの知識にすぎない
検索してでてくるようなただの文字面である



- 莊子「坐忘についての問答」
『莊子 全現代語訳（上）』（池田知久訳・解説 講談社学術文庫 2017/5）
- シュタイナー「忘れる」「心のいとなみの隠れた深み」
ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『こころの不思議』（風濤社 2004/8）

坐忘となることはともかく
なにかを身につけるためには
知識そのものがいちど忘れられ
意識下で身体化され
じぶんのなかから生まれてくるまでになってはじめて
知恵となることができるといえる

そのためにも
学んでは忘れ
学んでは忘れを繰り返し
エーテル体に刻み込んでいくことで
それらを新たな能力として
発展させていかなければならないのである

- 莊子「坐忘についての問答」
『莊子 全現代語訳（上）』（池田知久訳・解説 講談社学術文庫 2017/5）
- シュタイナー「忘れる」「心のいとなみの隠れた深み」
ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『こころの不思議』（風濤社 2004/8）

＊＊（「莊子 内篇 大宗師 第六第七章 坐忘についての問答―――」より）

＊「弟子の顔回が、ある日、仲尼（孔子の字）に向かって言った。「私、一歩進みました。」
仲尼、「どうということだね。」
「仁義の徳を忘れることができるようになりました。」
「それは結構。しかし、まだまだだね。」
後日、お目にかかって、「私、さらに一歩進みました。」
「どうということだね。」
「礼楽の掟を忘れることができるようになりました。」
「それは結構。だが、まだまだだね。」
後日、またお目にかかって、「私、さらに一歩進みました。」
「どうということだね。」
「坐忘（座ったままで一切を忘れること）ができるようになりました。」
仲尼ははっと顔を引き締めて、「坐忘とはどういうことかな。」
顔回、「はい、手足や身体の動きを退け、耳目の感覚作用を除き、己の身体を離れ心知を捨て去ることによって、大通（あらゆる物に自由に通ずる道）と一体となること、坐忘とはこういうことです。」
仲尼、「なるほど、道と一体になれば、一つの物への偏愛はなくなるだろうし、道に溶けこんでしまえば、一つの事への拘泥は生まれないだろう。君はさすがに優れているね。これからは、私も君に学ばせてもらいたいものだ。」

＊＊（シュタイナー「忘れる」（GA107『精神科学的人間学』1908/10～1909/6 講義）より）

＊「人間は忘れます。みなさんは幼児期に体験した無数のことがらを忘れるだけではありません。去年体験したことの数多くも忘れます。きのう体験したことの数いくつかも忘れてはいるはずです。

記憶から消え去った表象、みなさんが「忘れた」ものは、みなさんの精神的有機体全体から消え去ったものではありません。きのうバラを見たということは忘れても、バラのイメージはみなさんのなかに存在しています。みなさんが受け取った他の印象も、意識は忘れても、みなさんのなかに存在しています。

記憶に保たれる表象と、記憶から消え去った表象とのあいだには、大きな違いがあります。外的な印象から形成した表象が意識のなかに生きていることに、私たちは注目します。その表象はしだいに消え去って、忘れられます。しかし、その表象は精神的有機体全体のなかにとどまっているのです。

忘れられた表象は、何に従事しているのでしょうか。意味深い仕事があるのです。エーテル体の自由な部分に働きかけはじめるのです。表象は忘れられると、エーテル体の自由な部分を人間が使用できるようにします。その表象は消化されます。人間が表象を、何かを知るために用いているあいだ、表象はエーテル体の自由な部分に内的に働きかけることができません。表象は忘却のなかへと沈む瞬間、動きはじめます。「エーテル体の自由な部分のなかで、絶えざる働き、絶えざる創造が行われている」と言うことができます。」

＊「受け取った印象を耐えず意識に保つ人の場合、忘れられた表象によって養われるべき部分が麻痺したような状態になって、進化を妨げます。人間が夜、横になっても心配ごとで悩んでいるために、意識かた印象を追い出せないといかに有害かが、ここから分かります。その印象を忘れることができれば、その印象はエーテル体に恵みをもたらします。忘却の恵みが明らかになります。無理をして表象を保たずに、忘れることを学ぶ必要があります。忘れられないのは、人間の内的な健康にとって非常に有害です。

最も日常的なことがらについて語りうることは、倫理的・道徳的なことがらにも適用できます。執念深くない性格が恵みをもたらすのは、ここに基づきます。執念深いと、健康が消耗されます。

（・・・）

記憶力を増進して、印象すべてを記憶に保っていると、エーテル体は担うものが増えて内容豊かにはなりますが、同時に枯れ果てていきます。エーテル体が発達できるのは、忘れるからです。」

＊＊（シュタイナー「心のいとなみの隠れた深み」（GA61『精神探求の光に照らした人間の歴史』1911/11/23 公開講義）より）

＊「私たちの記憶のすべてがエーテル体に固着しています。記憶の担い手になるのは、アストラル体ではなく。エーテル体です。エーテル体は私たちの心魂のいとなみに近いものではなく、物質的身体と結合しています。」

＊「人間存在のなかに、超感覚的な存在の核が生きており、それは絶えず内的な力の変化と、外的な人相の変化に働きかけています。そのような超感覚的存在の核が人間に存在し、人間の基盤になっているということを考慮すると、「全生涯にわたって、この中心的な存在の核が、人間の身体という道具全体に働きかける。人間は新たな能力を発展させようとするとき、外的な器用さを必要とするかただ」と、言わねばならないでしょう。

この中心的な存在の核がしたい組織を変容させて、人間はますます器用になり、理解能力を持つようになります。

人間の中心的な存在の核が、身体の内かに働きかけます。この内的な存在の核は、身体に働きかけているあいだ、意識のなかにあらわれることができません。その力のすべてが身体組織改造のために注ぎ込まれ、能力として現れます。（・・・）中心的な存在の核が意識のなかに現れる瞬間、人間は初めて、自分のなかで何が起っているか、心魂のいとなみの隠れた深みのなかで何が作用しているかを知ることができます。

（・・・）

最初、その能力は明かいんは意識に現れません。その能力は、夢の半意識のなかに注ぎこきます。夢とおして、隠れた心魂のいとなみは、心魂の意識的な部分に入ってきます。ですから、夢のあと、いつも能力の前進が見られました。その能力は夢のなかで象徴的に表現されます。」

＊「人間の中心的な存在の核は、感覚的・超感覚的な身体組織の基盤のなかで働くことができるということを私たちは知りました。人間がある段階までその働きを意識に高め、内的な存在の核の仕事が完成すると、それが夢のなかで表現されます。そして、この活動は力へと変化して、意識的な生活のなかに現れます。下方にあるものと、上方の意識的な生活のなかで生じることとが照応します。なぜ多くのことが意識的な生活のなかに現れることができないのかも、私たちは知ります。人間がまだ器官形成のために必要とするものは、意識のなかに入ってくることはできないからです。人間は能力を改造して、その能力を意識的ないとなみのための道具にしなければなりません。

人間の中心的な存在の核が、いかに人体に働きかけるかを、全生涯をとおして観察できる、と私たちは言うことができます。人間が幼年期に内から外へと成長するとき、個我意識が入ってくるまで、つまり人間がのちに思いだすことのできる時点まで、この内的な存在の核が人間に働きかけます。その存在の核が、のちにも人間に働きかけます。人間の存在全体が変化します。人間が心魂のいとなみのなかで体験することは、意識の上がらずとも、人間のなかで創造的に活動しています。また。あるときは、心魂のいとなみが創造的に活動して、意識的な活動へと高まっています。私たちが意識の上部領域に属するものと、意識下、つまり心魂のいとなみの隠れた深みにやすらうものとのあいだに関連があります。

人間は上部意識で夢見ているものとはまったく異なった言語を、心魂のいとなみの隠れた深みは語り、まったく異なった叡智を展開します。人間の意識は、意識に映る「事物の悟性」に符合するものとは考えられません。ここから、人間におけるのとは同じ意味で理性的に解明できないところにも、理性が活動・支配しているのが見て取れます。」

＊「心魂のいとなみの隠れた深みに下っていくことによって、私たちはファンタジーの領域に突き進み、さらに明視の領域と、存在の秘密の領域に入っていきます。自らの心魂のいとなみの隠れた深みを通過していくことによってのみ、私たちが霊的・超感覚的な存在の深みに到ります。」

＊「本当に世界は謎に満ちている、と私たちは言うことができます。人間の意識のなかに入ってくるものは、心魂のいとなみの表面にすぎない、と私たちは言うことができます。しかし、正しい方法を用いれば、人間は生活の表面をとおして心魂の核にまで突き進めます。人間は心魂の深みに突き進むと、同時に、宇宙のいとなみを展望できます。

（・・・）

ただ人間は、隠れた内部を自分で見出さねばなりません。精神科学は、心魂のいとなみの隠れた深みを示唆することによって、単なる外的な科学とはまったく別の感受を人間のなかに呼び起こすことができます。

（・・・）

正しい方法で外的な生活と内面生活を比べると、私たち自身の内的な心魂のいとなみのなかに隠れた力が下方で活動しているのを感じます。その力は通常の意識の狭い輪のなかには突き進みません。しかし、地震のときに力が表面に突き出るように、地下の心魂の力が意識のなかに現れます。

（・・・）

自分自身を謎として把握する勇気を持ち、心魂を知覚の道具へと高めようと努めると、宇宙の霊性のなかでも大きな謎が解かれ、満足と人生の確かさに到るという希望と確信を持つことができます。」

わたしたちは「本当は自由」なのに
時間を空間化してしまうことで
「純粹持続」としての時間を生きられなくなっている

時間が空間化されると
時間は計測される「もの」となり
わたしたちは「自分に対して外在的に生き」
「ほとんど行動させられている」ようになる

しかも過去からくる記憶に縛られ
「いまこの瞬間を見ているようで、
実はいまままで何度も見てきたもののようにそれを見、
いままで何度も聴いてきたもののように、
それを聴いている」

そうなるとわたしたちは
「過去の奴隷」になってしまう

しかしほんらいの時間とは
「空間化された時間ではなく」
「瞬間瞬間に産出能力を備えたもの」である
そこに「自由」はある
（金森修『ベルクソン 人は過去の奴隷なのだろうか』）

「ベルクソンの考える自由行為とは、
人格を書き換える変容的な経験」であり
この変容は、「外から定義でき」ず
「予見不可能」な「新しさ」が
「創造性」となってあらわれてくる

「時間こそが創造と選択の担い手」であり
「時間が実在しているということは、
事物のうちに未決定な何かが存在することの証明であり、
時間とはこの未決定性そのもの」ではないかと
ベルクソンは示唆している

「この意味で、世界は時間でできている」といえるのである
（平井靖史『世界は時間でできている』）



- 金森修『ベルクソン 人は過去の奴隷なのだろうか』（NHK出版 2003/9）
- 平井靖史『世界は時間でできている ベルクソン時間哲学入門』（青土社 2022/7）
- ベルクソン（中村文郎訳）『時間と自由』（岩波文庫 2001/5）
- アンリ・ベルクソン（原章二訳）『思考と動き』（平凡社 2013/4）

自由は定義できないにもかかわらず
「自由を定義しようとすれば、
どんな定義も決定論を正しいとすることになってしまう」

「自由行為は流れた時間のなかではなく、
流れる時間のなかでおこなわれるものである」

しかし「持続」を「拡がり」において見いだそうとしたり
「継起」を「同時性」で解釈しようとしたり
「自由の観念」を「翻訳できない言語で表現」しようとする
と
「純粹持続」としての時間は失われてしまうことになる
（ベルクソン『時間と自由』）

わたしたちは時間の「持続の相の下で
思考し知覚することに習熟」することで
「実在的な持続の内部に奥深く入っていく」ことができる
そこには私たちがそこで「生き、動き、在る」
「生命の永遠性」がある
（ベルクソン『思考と動き』）

過去に縛られ
時間を空間化してしまうことで
わたしたちはじぶんが自由な存在であることを
忘却してしまうことになる

持続する時間は計測される水平な空間ではない
真の時間を生きるためには
いわば垂直な奥行きの時間へと入っていかなければならない
過去のそして抽象化された空間の奴隷にならないために

■金森修『ベルクソン　人は過去の奴隷なのだろうか』（NHK出版 2003/9）
■平井靖史『世界は時間でできている　ベルクソン時間哲学入門』（青土社 2022/7）
■ベルクソン（中村文郎訳）『時間と自由』（岩波文庫 2001/5）
■アンリ・ベルクソン（原章二訳）『思考と動き』（平凡社 2013/4）

＊＊（金森修『ベルクソン』～「第二章　押し寄せる過去と、自由の行方」より）

＊「たとえば初めて自転車に乗るときにはおっかなびっくりで危なげであった人でも、　何度も乗っているうちに必ずそれに慣れ、自在に乗りこなせるようになる。ある行為が複数回反復されるよき、人はその行為に対する慣れをもつ。慣れたとき、人はその行為に最初の頃ほどには注意を払わなくなる。どのように筋肉を緊張させるかなどを意識して行っていたことも、繰り返すうちになかば無意識的に行えるようになる。なにかをなすという意志的行為は、意識的になされるが、それが繰り返されると意識の程度は下がっていく。習慣的行為は「自然に」遂行される。つまり、習慣とは意志と自然の中間に位置するなにかである。しかもその自然は、いわば第二の自然、意志が自ら生み出した自然なのだ。」

「習慣は、人間が自ら背負い込む機械性だった。だがそれは、機械的対処ではカバーできない事件に対応するための生命の知恵だった。事件や偶発性への臨機応変な対応、それは確かに機械的なものではなく、その種の行動のなかに多くの生命的な性格が頭わになる、と考える人は多いに違いない。そこでは当然ながら、どれほど習慣的反応ががっちりできあがっている人でも、必要があればその人は、自分の習慣を離れて習慣的とはいえない予想不可能な行為を行うことができる、という意味が前提になっている。つまり、習慣が生命的な意味をもつのは、その生物がなんらかの意味での自由をもつということが前提になっていなければならないのだ。」

＊「僕ら人間は、しよせんは自分の過去の奴隷にすぎないのだろうか。

『時間と自由』第三章は、決定論の問題、またはその反対に自由の問題を主に扱っている。そこでのベルクソンの分析を読んでもと、この問いかけに対する彼の答え方は、ある種の二面性を帯びているということが分かる。だが、その二面性というか、歯切れの悪さというか、それは、彼の純粹持続論が持っていた性格をそのまま映し出したものだといえる。

つまり、こういうことだ。
純粹持続という、僕らの内面奥底に潜んでいる非空間的な時間は、ふだんは日常生活の必要性に駆られて〈空間的なかさぶた〉に覆われ、ほとんど見えなくなっている。その意味では、日常の大部分において、純粹持続は冬眠しているような状態なのだ。だが、だからといって、純粹持続がないわけではない。純粹持続は確実に存在し、しかも注意すれば、それはところどころに顔を出しているということがわかる。

実は、これと同じ論理構造が、自由の場合にも存在している。その説明をまずは『時間と持続』に即して行くと、こうなる。

僕らは、本当は自由なのだ。だが、僕らはふだん、社会生活のなかで他人と交わり、空間化された時間を処理しながら純粹持続を軽視している。僕らは、いわば自分に対して外在的に生きている。行動する、というよりは、ほとんど行動させられているとさえいえる。だが、そんな日常生活の喧噪のなかでも、ある種の精神集中を行い、自分の心の奥底の声を聞き取る労を厭わないなら、そこからは必ず純粹持続のつぶやきが聞こえてくる。ふだんは死んだようになっている純粹持続が、比較的明瞭に奔出する瞬間、それこそが、僕らは本当の意味で自由な時なのだ。

内容はほとんど同じことなのだが、これを今度は『物質と記憶』と『創造的進化』的な説明に即して論じてみると、次のようになる。

確かに、僕らの近くはその背後からどんどん湧き出してくる記憶の圧力に押され続けている。僕らは、いまこの瞬間を見ているようで、実はいままで何度も見てきたもののようにそれを見、いままで何度も聴いてきたもののように、それを聴いている。その意味で、僕らは事実上、自分の過去の奴隷のようなものだ。しかし、それは絶対にそうでなければならない、というわけではない。なぜなら、空間化された時間ではなく、本当の時間とは、瞬間瞬間に産出能力を備えたものだからだ。

なにか本当に新しいものが生まれるという可能性が、まったく排除されているような時間の流れはない。ちょうど、生物進化をひっぱっていく生命の力が、〈生命の弾み〉（*élan de vie*）であったように。弾みは、榴散弾のように、ほぼ計算不可能な弾道を描く。予想できないということ、どうなるかわからないということ、それは生命も成り行きであり、同時に自由の発言そのものでもある。

まとめよう。
僕らは、めったに自由な状態にいたことはない。にもかかわらず、僕らは本当は、存在の奥底から完全に自由なのだ。僕らは自分の過去の奴隷などではない。」

＊＊（平井靖史『世界は時間でできている』～「第7章　時間と自由」より）

＊「決定論・非決定論が共通して採用している分岐モデルのまずい点は、まとめると次のようになる。出来合いの判断基準から答えを割り出すのではなく、判断基準そのものの抜本的な再検討を要求されるようなケースが、人生にはある。見直されるのが幸福・愛・生といった私の人となりの特徴づけるグローバルな価値であるため、そこにはどうしても当人の過去全体が関与してくる。人格とは、過去の経験（その現象面を含む）が一定の仕方で編成された多様体に他ならないからである。その意味で、ベルクソンの考える自由行為とは、人格を書き換える変容的な経験である。この変容は、その時点での過去全体の参照を要求するため事前に定義できず、現象質の力学を要求するため外から定義できない。以上から、「予見不可能」な「新しさ」が帰結する。ベルクソンが「創造性」と呼んでいるのはこれのことである。

「時間の空間化」という批判がどういう趣旨のものであるかが、こうしてようやく具体的に理解されるだろう。それは単に「図を使っているから」という話ではない（図ならベルクソンも使っている）。また、あらゆる時間表象について向けられる批判でもない。それが批判されるのは、対象を特徴づけている固有な条件―――問題の変容が時間的内部を要求する変容であり、そこで起こる相互作用はその現場である未完了相現在から持ち出せないという事実―――に無頓着で、当該の問題の理解を致命的な仕方でミスリードするためである。

時間によって心が作られるというテーゼが絡んでくるのはここである。私という人格は、絶えず更新されていく現在のシステムに汲み尽くされるものではない。運動記憶が作る水路網はもちろん不可欠だが、いわば器でしかなく、そこを流れ満たす水、つまり現象的な質を「生み出す」ものではない。人格質の具体的な織りなされ方を決めるのは、習慣という水路である。ただしこの水路は形成途上だけ水を要し、完成と同時に干上がってしまう特殊な水路だ。その意味で出来上がったフロンティアを開拓できるのは水だけなのである。」

＊「ベルクソンは、伝統的な心身問題と自由の問題のどちらに対しても、対立する二項間を段階的移行によって架橋するという戦略をとっている。曰く、自由には程度があり、世界は物理的必然から始まるが、逸れていくレールの要領で、なだらかに自由へと移行する。また曰く、量と質、物質と精神は持続のリズムの程度によってつながっており、量的な物質のあり方と質的な心のあり方は、同じくなだらかなカーブを描いて接続している―――。」

＊「彼の着眼のオリジナリティは、通常ただの尺度と見なされがちな時間を、運動の相互作用に立ち返って捉え直し、システムに内在的な時間スケールにおいて捉えた点にある（持続の田元論）。そして、システムの時間構造そのものを徐々に変形させることで自然が意識や自由を達成したというアイデアを、具体事象に即して練り上げていった点にある。その全ては遅延から始まる。

時間は何をなし得るだろうか。素朴な良識はこう答えた。時間は。すべてが一挙に与えられるのを妨げるものだ、と。時間は遅延させる―――いやむしろ時間とは遅延のことだ。それゆえ時間は、練り上げの仕事（*élaboration*）でなければならない。とすれば、時間こそが創造と選択の担い手ではないか。時間が実在しているということは、事物のうちに未決定な何かが存在することの証明であり、時間とはこの未決定性そのものではないだろうか。（『思考と動き』）

この意味で、世界は時間でできている。

はるか宇宙のどこかで、いくつかの相互作用の束にわずかな遅延が生じ、凝縮が引き起こされた。そこから先は、二種類の記憶、すなわち〈拡張〉と〈水路づけ〉という二つの時間的変形がお互いを追いかけあうようにして、段階的な発生を紡いでいったのだろう。反復される運動は水路を引き、凝縮は新たな質次元を開発し、可変粒度のイメージを制御する知性が出現し、一回性を愛し了解する意識が眼を開く。各階層における創発はどれ一つとして以前の反復ではなく、いつも新しい。自由は、その成果にして精華なのである。」

＊＊（ベルクソン『時間と自由』～「第3章　意識の諸状態の有機的一体化について―――自由／自由の問題の起原」より）

＊「自由と呼ばれているのは、具体的自我とそれがおこなう行為との関係である。この関係は、まさに私たちが自由であるが故に、定義できない。実際、ひとが分析しているのは、物であって、進行ではない。また、ひとが解体しているのは、拡がりであって、持続ではない。あるいは、それでも分析に固執しようとすれば、知らぬ間に進行を物に、持続を拡がりに変えてしまうだけである。具体的時間を分解しようとするただそれだけで、ひとはその諸瞬間を等質的な空間のうちに練り広げてしまう。おこなわれつつある事実がすでにおこなわれた事実に取り替えられてしまう。そして、自我の活動性を言わば凝固させることから始めたものだから、自発性が惰性に、自由が必然性に変化していくのを目の当たりに見ることになる。―――このため、自由を定義しようとすれば、どんな定義も決定論を正しいとすることになってしまうであろう。」

＊「自由に関しては、その解明を要求するすべての問題は、それを気づかれることのないまま、「時間は空間によって十全に表されうるか」という問題に帰着する。―――これに対して、私たちはこう答えよう。流れた時間が問題なのであれば、然り、である。流れつつある時間が話題になっているのであれば、否、である。ところで、自由行為は流れた時間のなかではなく、流れる時間のなかでおこなわれるものである。したがって、自由とは一つの事実であり、確認される諸事実のなかでも、これほど明瞭なものはない。この問題のもつすべての困難さは、また問題そのものも、持続に、拡がりの場合と同じ属性を見いだそうとしたり、継起を同時性によって解釈したり、自由の観念を明らかにそれを翻訳できない言語で表現しようとすることから生まれてくるのである。」

＊＊（ベルクソン『思考と動き』～「Ⅴ　変化の知覚　第二講演」より）

＊「実際、私たちがすべてのものを持続の相の下で思考し知覚することに習熟すればするほど、私たちは実在的な持続の内部に奥深く入っていくのです。そしてそこに奥深く入っていけばいくほど、私たちは始原の方向へ復帰するのです。それは超越的な始原ですが、しかし私たちはみなその始原を分有しており、その始原の永遠性は動かない永遠性ではなく、生命の永遠性であるにちがいません。さもないかどうか、私たちはそのなかで生き、動くことができるのでしょうか。私たちはそこに生き、動き、在るのです。」

オウエン・バーフィールド
（1899.11.9-1997.12.14）は
ルドルフ・シュタイナーの影響を受け
シュタイナーハウスでの講義を行ったり
シュタイナー出版から著作を刊行したりしているが
とくに日本ではおそらくほとんど知られていない
（一般には『英語のなかの歴史』（中公文庫/1980）が
訳されているくらいだ）

第一次大戦に参加した後
オックスフォード大学で法律を学んだ後
一九五七年まで弁護士を開業しながら著作を発表している

シュタイナー関係では人智学出版社から
『意識の進化と言語の起源』
（1976年/1979年刊行・1987年翻訳）
『言語と意味のとの出会い 話し手の意味』
（1976年年刊行・1983年翻訳）
という言語に関する著作の翻訳が刊行されている

その言語観をまとめておこうと思いながら
そのままになっていたことを思いだしたので
今回は現在手元にあるオウエン・バーフィールドの
翻訳資料の紹介も含め上記の二著作をとりあげる

今回とりあげておきたい内容については
『意識の進化と言語の起源』の「訳者あとがき」に
その概略が書かれてあるのでそれをもとに
人間の意識と言語に関する重要な示唆について
メモしておくことにする

オウエン・バーフィールドの基本的な言語観だが
「語（言葉）というのは、本来物質的な意味と
非物質的な意味の両方をもっていた」というものである

対象を指示し現す物質的な意味をもった言葉も
心的なものなど現す非物質的な意味を持った言葉も
もともとその区別は存在していなかった

「かつての人間の意識は
自然の内側と外面と一体をなしていた」からである
「外なる自然と内なる意識との間には
いかなる分裂もなかった」

その後意識が進化するにつれ
外界の自然と内界の意識というように世界は二分され
「現代人の意識にとって、
世界はもはや完全に外面と内面に二分されてしまった」

現代人は「かつての人びとのように、
物を内面的なものの表れとして見るのではなく、
物そのものとしか見ることができなくなってしまった」が
そうした唯物的な見方を
バーフィールドは「偶像崇拜」と呼んでいる

そして「今日のわれわれが認める唯一の非物質的要素（内面）」
である「われわれの小さな自己意識」にしか
持てなくなっている状態を「監禁状態」と呼んでいる

「現代人は「文字通りの意味」の世界しか
見えない状況に置かれている」というのである

こうした「文字通りの意味」の世界しか見えない
意識や思考習慣という牢獄から脱出するには
「積極的に思考する習慣を身につけ」
さらには「想像力という筋肉」をつけていくことが
必要なのだという

「世界は観察する意識（人間の内面）と
観察される対象とに分割されるものではない」

「われわれの内面は自然の、
あるいは宇宙の内面であるばかりでなく、
その外面と表裏一体をなしている」

「その外面はわれわれの内面を変えることによって
変えていくもの」であって
「自然の外面を支配しているように見える自然の法則でさえ、
これがわれわれの精神の一部であると考えるかぎり、
永久不変なものではなくなってくる」



- オウエン・バーフィールド（朝倉文市・横山竹己訳）
『意識の進化と言語の起源』（人智学出版社 1987/8）
- オウエン・バーフィールド（朝倉文市・盛田寛一訳）
『言語と意味のとの出会い 話し手の意味』（人智学出版社 1983/8）
- オウエン・バーフィールド（佐藤公俊訳）「世界の光」
＊一九五三年、ロンドン、シュタイナーハウスで行われた講義
（ユリイカ2000年5月号 特集＝ルドルフ・シュタイナー）
- オウエン・バーフィールド(渡部昇一・土家典生訳)
『英語のなかの歴史』（中公文庫 昭和五十五年八月）

こうした言語観は
シュタイナーの精神科学的な観点からすれば
おのずと導き出せる観点ではあるが
禅的な身心脱落的な観点からしても
違和感なく理解できるのではないかと思われる

こうした見方が受け入れられるようになってくれば
科学主義的な向きも変わってくるのだろうが
いまだこうした言語観は一般的であるとは言い難い

おそらくこうした視点からしか
自然と意識の溝を埋めることは
難しいのではないかと思われるのだが…

- オウエン・パーフィールド（朝倉文市・横山竹己訳）『意識の進化と言語の起源』（人智学出版社 1987/8）
- オウエン・パーフィールド（朝倉文市・盛田寛一訳）『言語と意味のとの出会い 話し手の意味』（人智学出版社 1983/8）
- オウエン・パーフィールド（佐藤公俊訳）「世界の光」
 - キー九五三年、ロンドン、シュタイナーハウスで行われた講義（ユリイカ2000年5月号　特集＝ルドルフ・シュタイナー）
- オウエン・パーフィールド(渡部昇一・土家典生訳)『英語のなかの歴史』（中公文庫 昭和五十五年八月）

＊＊（オウエン・パーフィールド『意識の進化と言語の起源』～「訳者あとがき」より）

＊「パーフィールドは人間の意識の変遷を大きく三つに分けて概観している。すなわち、過去の、最初期の意識と現在の、今日の意識、それに未来の意識の三つである。昔の、原始的なと呼ばれる人びとの意識が、今日のわれわれの意識とは違い、非分析的で、非論理的（あるいは前論理的）であることはよく知られていることである。パーフィールドはこうした最初期の人びとの意識を比喩的な意識と呼んでいる。それは物を物として知覚思考するのではなく、（パーフィールドの言葉で言えば）イメージとして知覚し思考する意識である。言い換えれば、物質的なものを知覚-思考するとき、非物質的なものを同時にその背後に知覚し思考する意識である。したがって、彼らにとって単なる外面的な世界というものは存在しない。なぜなら、外面的なものや物質的なものは内面的なもの、あるいは非物質的なものの表れであったからである。こうして、人間は内面的にも外面的にも自然と一体であった。パーフィールドはこうした人間と自然の深い関係を「参与」（participation）という言葉で表現している。そして、この「参与」ということがパーフィールドの言語に関する考え方の基盤をなしている。」

＊「パーフィールドによれば、非物質語（例えば、spiritとかresponsibilityとか）というのは、そもそものはじめにおいれは、物質語（windとかmountainとか）の比喩的用法によって生じたのではない。つまり、物的対象を表す言葉がまずあって、その後にそこからの比喩によって非物質的なものを表す言語が生じた（われわれは大抵こう思っているが、パーフィールドはこうした考え方をダーウィンの進化論の影響によるものと見ており、かつこれを批判している）のではないと言うのである。しからば、それはどのようにして生じてきたのであるうか。この問いに対するパーフィールドの答えはこうである。すなわち、語（言葉）というのは、本来物質的な意味と非物質的な意味の両方をもっていたというのである。今日物的対象しか意味しない語も、また非物質的なものしか意味しない語も、もともとは両方の意味をもっていたというのである。つまり、それらは共に、「天与のもの」として同時に備わっていたのだと主張するのである。こうして、最初期の人びとは物質的な意味（あるいは物）の背後に非物質的な意味（あるいは、もの）を常に意識していたわけであるが、これらは知覚する側にも知覚される側にも、言い換えれば、人間にも人間をとり巻く周辺の世界にもあったにちがいないと言う。これが先に述べた人間と自然の「参与」ということであり、言語はこの参与にはじまるというわけである。したがって、言語は、最も初期の段階では、人間が自然について語るというよりも、自然が人間を通して語ったのである。人間は、むしろその環境の意味から徐々に自らの意味を引き出してきたのである。こうして、人間の意識（内面）は、自然の内面に大きく支えられていたということができるのである。」

＊「このように、かつての人間の意識は自然の内側と外面と一体をなしていた。外なる自然と内なる意識との間にはいかなる分裂もなかったのである。この点で、彼らにとって世界は一つであったということができるのですが、しかしながら、意識の進化は、世界を二分する方向に、外界の自然と内界の意識というように二分する方向に進み、自然と人間のかつてのあの幸福な「参与」の時代は終わったのである。」

＊「現代人の意識にとって、世界はもはや完全に外面と内面に二分されてしまった。人びとは、かつての人びとのように、物を内面的なものの表れとして見るのではなく、物そのものとしか見ることができなくなってしまったのである。こうして現代人のものの見方をパーフィールドは「偶像崇拜」と呼ぶ。物の背後に非物質的なものを見ることができない。いわば唯物的なものの見方をこう読んだのであるが、一方、今日のわれわれが認める唯一の非物質的要素（内面）と言えば、それはわれわれの小さな自己意識ぐらいでしかない。現代の人びとは現実の世界から、また他の人びとから切り離されていると感じるようになったのも、こうしたものの見方に原因があるとパーフィールドは言い、現代人の置かれたこうした状態を「監禁状態」（imprisonment）と呼んでいる。（・・・）別な言葉で言えば、現代人は「文字通りの意味」の世界しか見えない状況に置かれているのである。」

＊「最後に、パーフィールドは、このような現代人の、非物質的な自己の根源から切り離された意識や思考習慣という牢獄を打破し、そこから脱出するにはどうしたらよいかを問う。そしてその唯一効果的な方法は、今までの習慣と相容れない習慣を身につけること、パーフィールドの言葉で言えば、「積極的に思考する習慣を身につけること」である。そして更にこのような習慣身につけることによって、例えば、「思考行為における精神の自己経験」ということや、思考ということが、知覚とは違って内部から生じてくるものだとしたこと、更には思考というものに「想像力という筋肉」がつき始めるということなどがわかってくると言うのである。」

＊「このような想像力をともなった積極的な思考がこれまでの思考習慣という牢獄に穴をあけたとしたら、どういうことが分かってくるだろうか。世界は観察する意識（人間の内面）と観察される対象とに分割されるものではないこと、われわれの内面は自然の、あるいは宇宙の内面であるばかりでなく、その外面と表裏一体をなしていること。そしてその外面はわれわれの内面を変えることによって変えていくものだとしたことなどが分かって来るのである。こうして、自然の外面を支配しているように見える自然の法則でさえ、これがわれわれの精神の一部であると考えるかぎり、永久不変なものではなくなってくるのである。パーフィールドが、「われわれの精神が監禁状態にあることによって危険にさらされるのは、われわれではなくて、われわれの惑星である」というエドウィン・Ｈ・ランドの主張に共感を示すのもこうした世界観によるのである。そして、最後に、われわれの内面（パーフィールドは「思考の性質」の例を挙げている）と自然の外面（「物質の性質」）は同じであると言うのである。彼によれば、思考の本質は普遍的であると同時に個別的である。例えば、われわれはいずを知覚し、そのいすと他の諸々のいすを一つにして、いすという概念をつくりあげ、それにいすという名前をつけるが、思考が普遍的であるのはこうした思考のはたらきのことを意味する。また思考は個別的であるというが、それは、思考がいすという全体的な概念の中からいすを個別化するからである。こうして、普遍的であると同時に個別的であるものが他にあるというとき、それは物質である。パーフィールドの表現を借りれば、物質の究極的な構成要素は、いわゆる粒子ではなくて、「エネルギー、あるいは力の交点」のようなものであり、同時に「それは、その存在が認められる空間の一点にのみ存在しているのではなくて、世界中いたるところに遍在している」と言うのである。」

＊「著者の言葉を借りれば、「言語においては、もしそれを歴史的に見るならば、意味の歴史の中に自己意識の時間過程がもっとも深く示されていることが分かる。意味の歴史は思考の歴史の内部表層だからである。言語が発展し歴史を通してそれが変化してつくにつれ、その中に宇宙の英知が徐々に人類の英知として下降し受肉していくのを見てとることができる（ルドルフ・シュタイナーの時間哲学」『人智学研究』第一号）という。つまり、人間の意識と客体は区別することはできるが、本来分割することはできないのである。」

＊＊（オウエン・パーフィールド『意識の進化と言語の起源』～「第二章　現代の偶像崇拜」より）

＊「われわれの今日の語彙のうち、非物質的な意味しかもっていない、あるいは、われわれが「意識」と呼ぶ内的な経験しか意味していない現代用語におけるすべての（事実上すべての、と言っても差しつかえないのでありますが）語は、かつては物質的な意味をもっていた、つまり、その語自体が、あるいはその語を構成する外国語の要素が何か物的な対象や出来事を意味していたということでもあります。（・・・）

　このように調べてゆきますと、われわれの今日使う、内的、非物質的な意味をもつすべての語は、それがどんなに物質的な意味とかけ離れているようにみえ、また～主義、～学、～学的な、～学はの、といったように接尾語をつけ加えて。さらにかけ離れたものにしようとしても、同じように物質的な意味にまで溯ることができるのだという事実と直面するのであります。」

＊「われわれには専ら非物質的な意味しかもっていないようにみえる現代の多くの語が、その昔は物質的な意味をもっていたということがはっきりわかったわけではありますが、逆もまた真なりということを見落としてしまったということでもあります。まったく物質的な意味しかもっていないように見える現代語が、かつては非物質的な意味をもっていたのだということを見落としてしまったということでもあります。」

＊「では、比喩的に知覚するということは、どういう意味でありましょうか。それは、物質を物質としてのみ知覚することのない、あるいはできない意識を意味しているのであります。つまり、周囲の環境を知覚する際に、同時にその内部に、あるいはそれを通して、更にはそれによって表されたものとして、非物質的なものを知覚する意識だということでもあります。これを更に分析してゆきますと、（・・・）いささか程度の異なる思考と知覚の相互浸透ということが出て参りますが、今これは問題ではありません。ここで大事なのは、この種の意識にとっては、単なる「外的な」世界というものはないということでもあります。外的なもの、物質的なものは、常にまた自ずから、内的なもの、非物質的なものの表れであるということでもあります。

（・・・）

　今日の常識からしますと、外的な世界が現実的、恒久的なものであって、われわれが意識とか、主観とか、自分自身とか、更には自我よか呼ぶ内的な経験というのは、外界が時々生み出す束の間の非現実でしかないと考えられるのであります。このように見ますと、今日の常識というものが、常に通用するものではなくて、今日のと質を異にする常識から発達してきたものだとすることを理解することは、もしそれが事実であるならば、きわめて大事なことであるということでもあります。

　すでに述べましたように、この古い型の常識は物質的なものを知覚する時に一緒に非物質的なものをも知覚するのでありまして、物質的なものに、詩的比喩を用いて非物質的なものを加えたりはしないのであります。しかし、その後の常識は、現実の一面のみを、つまり、物質的な一面のみを止めて、もう一方の、非物質的な一面を無視することによって発展してきたのであります。こうして、外面的なものを、日物質的なものの表れ、あるいは衣としてではなく、それ自体のためにのみ受け入れ、評価するということになってしまったのであります。そして、今日現実というのは、イメージによってではなく、物そのものによって成り立っていると考えられるようになったのであります。」

＊＊（オウエン・パーフィールド『意識の進化と言語の起源』～「第三章　習慣の力」より）

＊「身についた知的習慣を捨てるために、新たにどんな習慣を身につけたらよいでありましょうか。それは積極的に思考する習慣、つまり、われわれの思考が生じるのに任せるというのではなくて、自ら思考しようとする習慣でなければならないということでもあります。他の習慣を身につける場合と同じように、同じ行為を何度も何度もくり返し行うこと、あるいは行おうとすることからはじめなければなりません、すなわち、時々、短い期間ではあっても、その時間だけは、何を考え、また（おそらく一層大事なことでありますが）何を考えないかを取捨選択する以外のことは何もしないということから始めなければならないということでもあります。これを「瞑想」という言葉で呼ぶかどうかはたいて重要なことではありません。」

＊「もう一つわかりますことは次の点であります。すなわち、知覚とは対照的に、思考というのは内部から生じてくるものだとことでもあります。またわれわれが行うもの、単にわれわれに対して生じてくるものではなくて、われわれが直接経験するものだとことでもあります。従って、（・・・）思考と知覚を区別しないでぼんやりしてはいられないということでもあります。（・・・）

　更にもう一つ、大事なことがわかってきます。すなわち、思考は想像力という筋肉を身につけ始める。もしすでに身についているならば、それを更に強化することでもあります。」

＊＊（オウエン・パーフィールド『言語と意味のとの出会い 話し手の意味』～「第四章　意味の歴史における主体と客体」より）

＊「明白な事実としては、もし我々が、ほんとに自然を眺めるならば、もし我々が、心の底にタブーを持つことなく、自然を観察するならば、自然には内面（インサイド）がないなどということを示す何物も存在しないのである。それどころか、その逆の方が正しいことを示す、あらゆる証拠がある。「本能」という概念一つを取っても、それがどう解釈されようと、前に述べたことを示している。というのは、本能とは、自然の中に働いている、超個人的な知恵としてでなければ、理解することはできないし、正當に考えることもできない。」

＊「宇宙の歴史において、物質が精神に先行したという、現在支配的な前提は歴史的な誤謬でり、しかも残念なことに、その影響が大変よく浸透した誤謬だということだ。今や明らかになったことは。個体発生的にも、主体性というものは、空間の一点において、無から生じた、というのではなく、周辺から個人の中へと縮約されていった、意識の一形態なのである。系統発生的に言えば、地上に初めて、一種の有機体として出現したときの、ホモ・サピエンスの課題は、無から何らかの形で、思考能力を発展させることなく、彼が与えられた意味として、自分という有機体を通して経験した、不自由な知恵を、能動的な思考にのみ対応する主体性へと、また、個人的な思考活動へと変えていくことであった。」

＊「もしも、自然に内面がないとすれば、歴史にも内面はない。と言うのは、この種の議論の中でコリングウッドが役割を与えた「思考」は、人間の頭蓋骨の中での下等な動物的な、短い生命を持った生物の筋（弦）のゆれにすぎないのだから。しかし、言語の歴史的研究は、我々を、人間と自然と両方の内面へと導く。そして、そうすることによって、先史時代を通して歴史時代へ到る、明確な「筋書（プロット）」を現すのである。「律動（リズム）」について言えば、知性を備えた人が、まず最初に、筋書きはあると言うこと、すなわち、我々が見ているのは、遊びごとではなく、茶番でもなくて、ちゃんとした演劇なのだ、ということを、認めてからでなければ、律動を探し求める理由はわからない。そして、今まで述べたことを通して、私の提言は、普通の劇を見るとときと同じように、出来事を眺めることによってのみではなく、言葉の一つ一つを理解することによって、その発見はなされるということである。」

＊＊（オウエン・パーフィールド（佐藤公俊訳）「世界の光」より）

＊「ルドルフ・シュタイナーは、一九三〇年頃から始まる時代を、エーテル・ヴィジョンを見る能力がますます広がる期間であると、しばしば述べていました。彼はこの世紀の半ばを指して、さまざまな方向から「新しいものが暴力的に押し入ってくる」時代であると、言いました。それゆえに、二〇世紀の生と人智学運動の生のこの時に、私たちが次のことをますます明瞭に識別するようにすることはささいなことではないのかも知れません。外的光と内的光の識別、エーテルの光とアストラルの光の識別、アーリマンの征服とルシファーの贖いの識別、光そのものとアルファとオメガにおける、父の言葉における光の源との識別です。」

子供の名前に
「キラキラネーム」が増えている

「キラキラネーム」とは
「伝統的でない当て字、外国人名、創作物の
登場人物名などを用いた奇抜な名前の総称」
(Wikipedia)のこと

2000年代には「DQNネーム（ドキュンネーム）」と呼ばれ
2010年代以降になると
「キラキラネーム」と呼ばれるようになった

昭和生まれの人間としては
ずいぶんと違和感のある名前も多いが
時代とともに名前の傾向は変わっていて
おそらく今の子供たちもまた
後の時代の名前には違和感を感じることになるだろう

さて『群像』で連載中の
吉岡乾「ゲは言語学のゲ⑩花は他の名でも同じく香れど」に
昨今の子供の名前についての話があったので
実際に最近の子供の名前がどう名づけられているのか
昭和・平成・令和とどう変わってきているのかについて
少しばかり調べてみることにした

まず吉岡乾の記事から

「キラキラ命名法の特徴は、和語の読みと、
余所の子とカブらないようにするための
複雑怪奇な漢字による充て字とで構成されている」

「“湊斗（みなと）”（2023年・男児・第4位）のような
和語のような和語ベースの名前が多い」が

「昭和終盤生まれの僕の周辺では、
音読みの男性名が多かった印象がある」
（“雄二（ゆうじ）”、“恒治（こうじ）”、“健一郎（けんいちろう）”、
“晋（しん）”、“潤（じゅん）”、“恭平（きょうへい）”）

これらの名は「和語」ではない
「漢字の意味を思って、縁起の良い、
願いの籠もった名前になっているのだと理解できるが」
「日本語らしさは薄い」

「漢字中心主義的な勢力が強かった昭和後期から時代は流れ、
平成時代は和語主義に揺り戻しがあったのだとか
想像してみたりもする」という

具体的な事例を見てみよう
「歴代の子供の名前ランキング！
令和の傾向と昭和・平成との比較」（テトコ／ZIZO）と
「2023年赤ちゃん命名・名前ランキング（令和5年度）
（アカチャンホンポ）」を参照してみることに

「令和の傾向と昭和・平成との比較」（テトコ）では
「昭和前期は戦争の影響を色濃く反映した名前が多く、
戦後は経済成長とともに明るく前向きな名前が増え」
「平成に入ると個性を大切にする名前が主流となり、
令和では多様性を受け入れる
オープンマインドな名前が増えつつあ」とされている

なお記事によってランキングは少しばかり変わるが
「2023年赤ちゃん命名・名前ランキング」（アカチャンホンポ）では

「男の子「陽翔」（はると）、女の子「さくら」が
どちらも2年ぶりの1位を獲得」

「男の子・女の子ともに「陽」の漢字が多」く

「女の子では「ひなた」「ひかり」「あかり」などの読みにある、
あたたかく明るい、光のあたる未来へのイメージを連想させる名前」

「男の子では今年も大谷翔平選手の名前にもある
「翔」の字の名前が多く、話題性の高い大谷翔平選手の影響か、
「翔」で「と」と読む3文字ネームが年々増し」

さらにいえば「つむぎ」「いおり」「ひかり」のような
ジェンダーレスな名前も増えているという

「キラキラネーム」という言葉も
また別の言葉に置き換えられてもいき
付けられる名前もまたその傾向が変わっていくだろうが
どんな名前が増えてくることになるのか
時代を映す鏡のひとつとしてこれからも見ていくことにしたい

テトコ
令和5年(2023年)の名前ランキング

順位	男の子	女の子
1位	陽	翔矢
2位	陽翔	蓮
3位	優	結
4位	律	結愛
5位	晋	結菜
6位	晴貴	渚
7位	蓮	芽依
8位	広	心春
9位	海	羅菜
10位	湊斗	咲良



- 吉岡乾「連載 ゲは言語学のゲ⑩花は他の名でも同じく香れど」（群像2024年5月号）
- 「歴代の子供の名前ランキング！令和の傾向と昭和・平成との比較」（テトコ／ZIZO）
- 2023年赤ちゃん命名・名前ランキング（令和5年度）（アカチャンホンポ）

田中純『イメージの記憶』第6章
「無の色気———デヴィッド・ボウイから世阿弥へ」

今回とりあげるのは
章題となっている「無の色気」についてである
それは「色即是空 空即是色」の
「空即是色」ゆえの
「無」の香りだともいえるだろうか・・・

田中純は『デヴィッド・ボウイ———無を歌った男』
というボウイの作品論を上梓しているが
その副題の英訳は The Man Who Sang Nothing

「何も歌わなかった男」とも訳せるが
「無を歌った男」としたところに
著者の描こうとした
「ボウイ像のパラドクシカルな核心」があるのだという

「無の色気———デヴィッド・ボウイから世阿弥へ」は
無を歌ったというボウイの作品に触発され
「無」をめぐる思想を逍遙した軌跡である

それはポルトガル詩人フェルディナンド・ペソアの代表作
「煙草屋」冒頭の詩句
「おれは無だ」（おれは何者でもない）という宣言から始まり

W・H・オーデンの詩
「W・B・イェーツを偲ぶ」第二部に登場する
「詩は何も引き起こさない〔無（ナッシング）を引き起こす）」へ

さらに詩における「無の場」として思い起こされる
ステファヌ・マラルメの『骰子一擲』へ

そこから日本の詩歌における
「無」「ないこと」の美学へと向かう

唐木順三の『中世の文學』からは
無をめぐる中世文芸の系譜が
「西行の歌や鴨長明『方丈記』の「すき」から鎌倉仏教を介し」
「兼好法師『徒然草』の「すさび」へと移り、
世阿弥および松尾芭蕉の「さび」に達」し
それらが「時折フリードリヒ・ニーチェの永劫回帰や
マルティン・ハイデガーの哲学と交錯するさま」を見る

唐木は「兼好が語った「つれづれ」という時間性のうちに、
花や月や祭りを見るに際しても
つねに「無を媒介にした有をみる」ような、
「すべての価値が平均化し、無聊索漠とした時間が、
空転している世界」を認め、それを
歴史なき時間としてのニーチェ的永劫回帰と引き比べ」ている

そして「「つれづれの無為」という
一種の形而上学的ニヒリズムを脱却し、
文化や歴史を甦らせ、無為に代わる行為を開拓せんとした」のが
世阿弥の「さび」であるとしている

「世阿弥の「さび」における「空即是色」は、
「色即是空」の極点をなす兼好的な「すさび」という
ニヒリズムの克服だった」というのである

重要なのは次の点である

「空即是色の色は、色即是空の色と同一であって同一ではない。」

「歴史や文化、総じて人間の営為は
このなまの色から枯れた色への変貌において、
単に気晴らしや、vanitéや、また情識の「すき」としてではなく、
充実した時間の内容として復活してくる可能をもつ」からである

世阿弥の「遊楽修道風見」では
「色即是空」は
「苗・秀・実の三段の階梯を完了し、
安定しきった芸境にまで到達」した境地だとしながら
「空即是色」について
「「破格の芸だ」とわかっていながらも、
あまりのおもしろさに、善悪の批判もうかばないという芸位」
「もはや是と非との対立はありえない」とされている

稻垣足穂の「美のはかなさ」も
唐木が「平安時代の「はかなし」という言葉から
その後の無常観に至る、王朝から中世への
文芸・思想の歴史を論じていることに通底し」

九鬼周造が「小唄のレコード」といったエッセイで
小唄を聴きながら「無の深淵の上に壊れやすい仮小屋を建てて
住んでいる人間」だと感じたことにも通じている



- 田中純『イメージの記憶（かげ） 危機のしるし』（東京大学出版会 2022/4）
- 田中純『デヴィッド・ボウイ———無を歌った男』（岩波書店 2021/2）
- 唐木順三『中世の文學』（筑摩叢書56 昭和40年11月）
- 稻垣足穂『一千一秒物語』（新潮文庫 1969/12）
- 九鬼周造「小唄のレコード」（九鬼周造『九鬼周造随筆集』岩波文庫 1991/9）
- 世阿弥「遊楽修道風見」（小西甚一編『世阿弥集』筑摩書房 1970/7）

「空即是色」ゆえの「無の色気」が
深く感じとられたのだろう

この世のさまを「空」とするだけでは
「無の色気」は生まれない
「空」なるこの世のさまのなかにあって
それを「色」としてとらえるところに
生きられた「無の色気」は出来る

九鬼周造のいう「いき」というのも
その「無の色気」に近いといえるのかもしれない

「三千世界の烏を殺し 主と朝寝がしてみたい」
という高杉晋作の都々逸や
「白だ黒だの 喧嘩はおよし 白という字も墨で書く」
という都々逸もあるが
そうした唄から匂ってくる「空即是色」・・・

- 田中純『イメージの記憶（かげ） 危機のしるし』（東京大学出版会 2022/4）
- 田中純『デヴィッド・ボウイ————無を歌った男』（岩波書店 2021/2）
- 唐木順三『中世の文學』（筑摩叢書56 昭和40年11月）
- 稲垣足穂『一千一秒物語』（新潮文庫 1969/12）
- 九鬼周造「小唄のレコード」（九鬼周造『九鬼周造隨筆集』岩波文庫 1991/9）
- 世阿弥「遊楽修道風見」（小西甚一編『世阿弥集』筑摩書房 1970/7）

＊＊（田中純『イメージの記憶』～「第6章　無の色気————デヴィッド・ボウイから世阿弥へ」より）

＊「二〇二一年二月に『デヴィッド・ボウイ————無を歌った男』（岩波書店）という書物を上梓した。ロック・ミュージシャンであるボウイの作品論である。副題の英訳はThe Man Who Sang Nothing————これは「何も歌わなかった男」とも訳せる。音楽スタイルをさまざまに変え続けながら、五十年以上に亘って活動したボウイを「何も歌わなかった」と呼ぶのはいかにも矛盾しているが、邦題が表すように、この英文を「無（ナッシング）を歌った」ととらえるところに、拙著が示そうと試みたボウイ像のパラドキシカルな核心はある。そして、「無（ナッシング）」はボウイ自身が、たとえば代表作のひとつ〈「英雄たち（ヒーローズ）」の歌詞で幾度も用いた、その作品世界の鍵となる言葉だった。（…）

ここでは、ボウイの作品に触発され、同様に「無」を主題に書かれた文学作品や「無」に関する思想を逍遙したわたしの思索の軌跡を記すことにより、ボウイ論の外部に拡がる思考の可能性を粗描することにしたい。」

＊「自著の劈頭に置くべきエピソードを探していた折り、音楽家・久保田翠さんから頂戴した新作アルバム『later』（ombrophone records）の私家版CD附属冊子のなかで、「あらゆる詩はいつも翌日に書かれる」という、ポルトガル詩人フェルディナンド・ペソアの詩の一節に出会った。それはわたしに、ボウイが長いブランクののち、秘かに準備して二〇一三年に突然リリースしたアルバム『その翌日（ザ・ネクスト・デイ）』のタイトルを想起させた。調べてみると、先の一節は詩「不眠」のフレーズである。さらにペソアの代表作である「煙草屋」冒頭の詩句が次のようなものであることを知る————

おれは何者でもない けっして何者にもならないだろう 何者でもないことを欲することはできない それを別にすれば、おれのなかに世界のすべての夢がある
Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso ser nada. À parte isso,tenho em mim todos os sonhos do mundo.
nadaはnothingにあたるから、「おれは無（ナダ）だ」という宣言から始まるこの詩には、ボウイの歌詞に通じる「無（ナッシング）のパラドックス」がある。この詩句との出会いは、「無」を主題としたヨーロッパの近現代詩をめぐるあてどない散策のきっかけになった。次に発見したものは、W・H・オーデンの詩「W・B・イエーツを偲ぶ」第二部に登場する次の詩句である。

For poetry makes nothing happen:it survieives
ここではこれを「なぜなら、詩は何も引き起こさない（無（ナッシング）を引き起こす）からだ。それ（詩）は生きのびる」と解したい。この第二部の詩節は次のように終わる————
[...] it survieives, A way of happening,a nouth.

すなわち「それ（詩）は生き延びる／ひとつの起こり方、ひとつの口として」。偉大な詩人イエーツを追悼する詩はここで、「無（ナッシング）」こそが生じる、その「起こり方」のうちに、詩が「生き延びる」あり方を見ている。「ひとつの口」とは、そこから詩の言葉が溢れ出てくる、虚ろな穴のイメージだろうか。じつは先行するit survieivesにはIn the valley of its making [...]（それを生み出す谷のうちに）という詩句が続いていた。この「谷」と「口」が呼応し合っていることは明らかだろう。詩はおのれが生き延びる「無（ナッシング）」の場をそれ自身によって作る。

詩における「無の場」としてただちに思い浮かぶのが、ステファヌ・マラルメの『骰子一擲』である。」

＊「ここで眼を転じて、日本の詩歌における「無」「ないこと」の美学について語ろうとすれば、藤原定家の「見わたせば花も紅葉もなかりけり裏のとまや秋の夕ぐれ」が思い起こされよう。しかし、唐木順三は『中世の文學』のなかで、日本中世の文芸において主軸をなす「すき」から「すさび」を経て「さび」に至る観念転換の根幹に作用した仏教的「無」の契機は、先の歌においても所詮は題詠の枠内にとどまった定家にはなかった、と説いている。その断定の是非は措き、一九〇四年生まれの京都学派の流れを汲む哲学者である唐木のこの著書（一九五四年刊）において、西行の歌や鴨長明『方丈記』の「すき」から鎌倉仏教を介して兼好法師『徒然草』の「すさび」へと移り、世阿弥および松尾芭蕉の「さび」に達する、無をめぐる中世文芸の系譜が、時折フリードリヒ・ニーチェの永劫回帰やマルティン・ハイデガーの哲学と交錯するさまを見せることは興味深い。そのような知的背景が、無によって駆動された観念の転換をダイナミックに描き出すことを可能にしている。たとえば唐木は、荒涼とした殺風景が支配する自由狼藉世界を生きた兼好が語った「つれづれ」という時間性のうちに、花や月や祭りを見るに際してもつねに「無を媒介した有をみる」ような、「すべての価値が平均化し、無聊索漠とした時間が、空転している世界」を認め、それを歴史なき時間としてのニーチェの永劫回帰と引き比べる。そして、この「つれづれの無為」という一種の形而上学的ニヒリズムを脱却し、文化や歴史を甦らせ、無為に代わる行為を開拓せんとしたのが、世阿弥の「さび」であると展望する。「空即是色の至芸」としての世阿弥の能をめぐって唐木はこう書く————「空即是色の色は、色即是空の色と同一であって同一ではない。変貌を経ているのである。（中略）歴史や文化、総じて人間の営為はこのなまの色から枯れた色への変貌において、単に気晴らしや、vanitéや、また情識の「すき」としてではなく、充実した時間の内容として復活してくる可能をもつであろう」。唐木にとって世阿弥の「さび」における「空即是色」は、「色即是空」の極点をなす兼好的な「すさび」というニヒリズムの克服だったのである。

唐木の世代の哲学者が「無」を念頭においているのは、ハイデガーの『形而上学とは何か？』だったに違いない。そこでハイデガーは、人間を無（Nichts）に直面させる気分が不安（Angst）であると説く。」

＊「このようなハイデガーの思索の反響を、われわれは唐木とほぼ同世代の或る作家の作品に見いだすことができる。一九〇〇年生まれの稲垣足穂である。垂穂は一九五二年のエッセイ「美のはかなさ」のうちに、こんな挿話を記している————旧友が或るお昼休みの教室で、黒板にチョークですばやく「六月の夜の都会の空」と書き留めた。彼はその九文字を白墨拭きでかき消し、「いや何でもない、何でも無い。でも、何かがここにありやしないかい」と言う……。足穂の代表作『弥勒』にも登場するエピソードである。」

＊「足穂の「美のはかなさ」後半はほとんど、ドイツの哲学者オスカー・ベッカーの論文「美のはかなさと芸術家の冒険的性格」の要約に終始している。足穂の無をめぐる思考は。美の「移ろいやすさ」や「フラジャリティ（脆さ、壊れやすさ）」への関心と密接に結びついている。このあたりについても、唐木が『中世の文學』ののちの著書『無常』で、平安時代の「はかなし」という言葉からその後の無常観に至る、王朝から中世への文芸・思想の歴史を論じていることに通底していると言えるかもしれない。それはまた。ヨーロッパ留学中にベッカー、ハイデガー、サルトルの三人と相知った九鬼周造が『「いき」の構造』をはじめとする著作で苦心しながら論じようとした、きわめて繊細で脆くはかない感性にも通じているように思われる。その探究の可能性は、概念化の形式性が目立つ『「いき」の構造』よりもむしろ、「音と匂い————偶然性の音と可能性の匂」や「小唄のレコード」といったごく短いエッセイ————小唄のような？————のほうによりいっそう強く感じられる。「小唄のレコード」で九鬼は、秋の夜に作家の林芙美子たちと小唄のレコードを逸しに聴いた思い出を語っている。「小唄を聴いているとなんにももうどうでもかまわないという気になってしまう」と林がつぶやき、同席の皆がそれに同意して、全員の眼に涙がにじみ出た————「わたしはここにいる三人はみな無の深淵の上に壊れやすい仮小屋を建てて住んでいる人間たちなのだと感じた」。このエッセイの末尾、「どうせこの世は水の流れか空ゆく雲か……。」という小唄の一節に続けて引かれるのが、次のようなフランス語の死苦である「Avalanche,veux-tu m'emporter dans ta chute?（雪崩よ、汝が落下の裡に我を連れよかし）」。これはシャルル・ボードレール『悪の華』に収められた詩編「虚無の味（Le Goûte du néstant）」の最終行である。ハイデガーの言う「滑落（entgleiten）」を如実に表すイメージではないだろうか。」

＊「ボードレールからハイデガー、そして、九鬼、唐木、足穂まで、あるいは世阿弥からマラルメ、ペソア、オーデンまで、ここでたどってきたのは、詩を生み出し、舞台上に一瞬の花となった咲き、端唄や小唄の一節を通して魂を震撼させる「無の色気」だった。「ぼくらは何ものでもない（ぼくらは無だ）（We're nothing）」という〈「英雄たち」〉のフレーズを歌うボウイの声には、それに似たものがたしかに宿っているように思う。この曲が収められた同名のアルバムののちボウイは「能」を含意するN oというアルバムを制作しているという噂が飛び交った。その数年後にレコーディングされ、宝焼酎「純」のテレビCMに使われた曲は〈クリスタル・ジャパン〉と題されている。そのCMの中で、滑らかな肌触りを感じさせる白いシャツを身に纏い、髪を綺麗になでつけた姿のボウイは、銀閣寺の向月台をじっと見つめていた。いささか型に嵌まった気味がなくはないにせよ、それは抗いがたい「無の色気」の魅力を湛えた、水晶のように結晶化して無時間的なアイコンとなったイメージだった。」

＊（世阿弥「遊楽修道風見」より）

＊「『般若心経』に「色即是空、空即是色」という句がある。芸能の諸道においても、色の相当するものと空に相当するものとがある。苗・秀・実の三段の階梯を完了し、安定しきった芸境にまで到達して、その演ずる曲すべてが演者の心に描かれた表現意象を完全に具現している境地、それは「色即是空」と言えるであろう。しかしながら、この芸境をこれ以上どうする余地もないのだと位置づける見解は————まだ空即是色の残されている境地であるから————早合点だというべきであろう。そういうわけで、「意識しない所に生ずる欠点への批判」に対しては、まだ安心しきれないわけである。ところが、このような用心の必要がなくなり。どんな演出をしても壮高な芸となり、たしかに「破格の芸だ」とわかっていながらも、あまりのおもしろさに、善悪の批判もうかばないという芸位、これこど、「空即是色」と言えよう。是も非も、共にすばらしいならば、もはや是と非との対立はありえないわけであり。従って、意識外の是非に対する用心も、必要を失うわけである。」

『ミリンダ王の問い』という
バクトリア周辺のギリシア王のミリンダと
仏教僧ナーガセーナとの対話が残されていて
「ミリンダ・パンハ」（パーリ語）と呼ばれる
仏教の外典となっている

ギリシア人が最初にインドに赴いたのは
前五〇〇年アレクサンドロスの遠征によってだが
それから二〇〇年近く経った前二世紀半ばに
上記の対話が行われたとされ
テキストの原型が成立したのは
前一世紀前半から半ば頃と考えられている

ミリンダ王は
「「ある」とあらぬ」を論じたパルメニデスから
始まっているといえるギリシア哲学の
実体論的な「有」を背景とし

ナーガセーナは
仏教の縁起論・無我説により
実体を否定している「無」を背景としているが

対話で論じられているのは
無我説と輪廻思想の調和である

無我説とは
「ウパニシャッド思想が「真実の自己」として
「我・アートマン」を追求し（有我説）、
それを宇宙の究極原理「梵・ブラフマン」と
一致させようとしたこと（梵我一如）に対する
批判と位置付けされる」

「「人格的主体」が存在することを否定する
ナーガセーナに対しミリンダ王は、
罪悪を犯した人間に行為主体がないならば
責任はどこにあるのか、贈与を行うのは何か、
戒律の遵守を行うのは何か、などの質問をぶつけ」

ナーガセーナは「車の比喻」で答える

「「車」とは、それを構成する様々な部分に
「縁って」成立した名称であるに過ぎず、
その名称を担う「車」という構成要素は
「車」の中には認められない」

ミリンダ王はいちおうはそうした無我説を受け入れるが
「輪廻思想での業の形成作用と無我説との調和の問題」で
両者の問いと答えの間には微妙なズレが生じている

そのズレとは
まさに「有」と「無」を背景としたものである

パルメニデスの
「あるはある あらぬはあらぬ」から展開されていく
実体論的な哲学である「有」の思想と
仏陀の実体を否定した縁起による「無」の思想である

その意味で『ミリンダ王の問い』は
「インドとギリシアの対決」を
古代において典型的に表しているといえる

この「有」と「無」だが
『世界哲学史8』所収の
朝倉友海「第9章 アジアの中の日本」で
重要な視点が示唆されている

西田幾多郎らの京都学派の特徴として
無ないし絶対無の概念が挙げられることが多いものの

「西洋哲学がパルメニデス以来
「有」をめぐる思索の道を進んだとすれば、
そして西洋哲学は長らく実体と神をめぐる
「有」の思索であったとすれば、
たしかに仏教は一貫してその逆をいったかのように見える」が

「近代哲学は大きな転回を遂げることで実体主義から離れ、
「ある種の「関係主義」がそれにとって代わっ」ている

しかも「無」は必ずしも「東洋思想の専有物ではなく、
ドイツ神秘主義にも、その影響を受けた
ドイツ観念論哲学にも、濃厚に見られる」のである

西田幾多郎も
「無」から出発する認識論を構想した
ヘルマン・コーエンの影響を受けその思索を進めたように
現代においては「無」の思想が東洋的であり
「有」の思想が西洋的であるとは必ずしもいえない



- 『ミリンダ王の問い 1 インドとギリシアの対決』
（中村元・早島鏡正訳 東洋文庫1 平凡社 1963/11）
- 松浦和也「第6章 古代ギリシアの詩から哲学へ」
金澤修「第10章 ギリシアとインドの出会いと交流」
（『世界哲学史1 古代I 知恵から愛知へ』ちくま新書 2020/1）
- 朝倉友海「第9章 アジアの中の日本」
（『世界哲学史8 現代 グローバル時代の知』ちくま新書 2020/8）
- 納富信留「第8章 世界哲学をつくる邂逅と対決」
（納富信留『世界哲学のすすめ』ちくま新書 2024/1）
- 山川偉也『パルメニデス 錯乱の女神の頭上を越えて』
（講談選書メチエ 2023/1）

しかも「仏教的な哲学が「無」の概念を用いるのは
「心」の探求においてであるという点」も重要である
「対象が「有」であるのに対して
心は「無」であると言われる」からである

西田幾多郎の「場所」「無の場所」といった
場所の論理もそうしたことを考慮に入れて
理解する必要がある

なにが有って
なにが無いのか

有るといいながら無いといえるのかもしれない
無いといいながら有るといえるのかもしれない

その有ると無いをどのようにとらえるか

『ミリンダ王の問い』は
現代においてあらたなかたちで問い直されることで
有ると無いをめぐる存在論＝認識論が
見出され開かれていくことになるかもしれない

- 『ミリンダ王の問い1 インドとギリシアの対決』（中村元・早島鏡正訳　東洋文庫1　平凡社 1963/11）
- 松浦和也「第6章　古代ギリシアの詩から哲学へ」
金澤修「第10章　ギリシアとインドの出会いと交流」（『世界哲学史1　古代I 知恵から愛知へ』ちくま新書 2020/1）
- 朝倉友海「第9章　アジアの中の日本」（『世界哲学史8　現代　グローバル時代の知』ちくま新書 2020/8）
- 納富信留「第8章　世界哲学をつくる邂逅と対決」（納富信留『世界哲学のすすめ』ちくま新書 2024/1）
- 山川偉也『パルメニデス 錯乱の女神の頭上を越えて』（講談選書メチエ 2023/1）

＊＊（松浦和也「第6章　古代ギリシアの詩から哲学へ」（『世界哲学史1』）より）

＊「「ある」とあらぬ」をギリシア哲学に導入したのは、このパルメニデスである。ヘクサメトロス（六脚韻）という詩の形で伝えられた彼の思索は極めて難解であるが、特に注目されてきたのは生成変化の否定である。

どのようにして「ある」が後で滅ぶのか。どのようにして生じるのか。もし生じたのであれば、それはあらぬ。もし、いつか生じることになるのでも、それはあらぬ。それゆえ、生成は消し去られ、生滅は聴かれないものになった。

「ある」は生成も生滅もしない。この「ある」が「存在」を意味すると仮定すると、存在は生成も生滅もしない、ということになる。その理由は次のようなものである。この存在がかって生成したものであるならば、存在以外のもの、すなわち非存在から生成しなければならぬ。しかし、非存在とは何ものでもないものである限り、非存在から存在が生じる根拠も必然性もない。パルメニデスの思索は、「ある」と「あらぬ」を用いた高い抽象性と、高度な論理性を有する。

パルメニデスより後の思索は、彼の主張と議論への対応を余儀なくされた。

（…）

パルメニデスが哲学者とみなせるのは、「ものは究極的には何からできているか」に答える原理について発言をしたことよりも、「ある」に対する論理的かつ抽象的議論によるものである。そして、もし抽象的な議論を行う能力を哲学者の特性と見るべきならば、パルメニデスを哲学の祖と考えることも文舞とは言えないだろう。」

＊＊（金澤修「第10章　ギリシアとインドの出会いと交流」（『世界哲学史1』より）

＊古代文明が栄えたギリシアとインド。異なる文化的伝統のもとで発展した両思想の出会いは、歴史的には偶然的要因が積み重なった結果とも言える。だがそれを出発点として、後に起こった両思想の交流は、或る意味では必然であった。」

＊「ギリシアとインドの間では、時が経つにつれて積極的な対話も行われるに至った。バクトリア周辺のギリシア王のミリンダは、「アラサンダ」から自身の疑問を解決すべくやってきて、仏教僧ナーガセーナと対話をしたという。これをパーリ語で記録したものが『ミリンダ王の問い、ミリンダ・パンハ』と伝えられる作品である。「ミリンダ（Miliinda）」とは、前二世紀半ば（前一五〇頃～前一二〇頃）に在位していたバクトリア王「メナンドロス（Menandros）」の音韻変化で、「アラサンダ（Alasanda）」とは、アレクサンドロスによってバクトリア周辺に複数建てられた都市「アレクサンドレイア（Alexandreia）」の一つである。（…）

この作品は様々な増補を後代受けているが、二つの漢訳バージョンで伝わっている『那先比丘経』との一致箇所が古層を示しているという推定が一般になされている。（…）とりわけ興味深いのは原型がギリシア語であったという説である。前二世紀半ば以降に成立したギリシア語での書『アリストテラス書簡』との人物名や形式上の類似が多いというのがその根拠であり。ミリンダ王の死後、過去の記録をもとにして、ギリシア語の原本が書かれたというのである。いずれにせよ本作品の原型の成立は、前一世紀前半から半ば頃と考えられている。」

＊「この対話篇で討論されているのは、無我説と輪廻思想の調和といってよい。無我説はウパニシャッド思想が「真実の自己」として「我・アートマン」を追求し（有我説）、それを宇宙の究極原理「梵・ブラフマン」と一致させようとしたこと（梵我一如）に対する批判と位置付けられるだろう。」

「ミリンダ王は対話相手の尊者が何という名前かと問う。或る「名」のもとに呼ばれている対象はどのような存在なのか。これに対し尊者ナーガセーナはこう答える（…）。

王よ、私はナーガセーナとして知られています。修行者仲間は私をナーガセーナと呼び習わしており、母父はナーガセーナとか、シンハセーナとか（中略）。しかし王よ、その「ナーガセーナ」というのは呼称、通称、慣用名、単なる名なのです。そこには「人格的主体・ブッガラ」が存在することは認められません。

「人格的主体」としたパーリ語の「ブッガラ」は、サンスクリット語で「ブドガラ」であり、「この私を私にしているもの」、「自己自身、魂」とも言える単語であり。「我」（サンスクリット語でアートマン、パーリ語でアットン）とほぼ同義である。

（…）

「人格的主体・ブッガラ」が存在することを否定するナーガセーナに対して、ミリンダ王は。罪悪を犯した人間に行為主体がないならば責任はどこにあるのか、贈与を行うのは何か、戒律の遵守を行うのは何か、などの質問をぶつけている。

これに対しナーガセーナは「車の比喩」によって自らの立場を説明する。「車」とは何か、それを構成する車輪や車体が「車」なのか。いやそうではない。「車」とは、それを構成する様々な部分に「縁って」成立した名称であるに過ぎず、その名称を担う「車」という構成要素は「車」の中には認められない、と。

（…）

無我説を即座に受け入れたミリンダ王であるが、対話全体を見てみるとそうではないようである。そもそもミリンダ王は「人格的主体」を、戒律を遵守するか否かなど行為を選択する行為者として理解した上で、それがどこに存するのか、いわば「有我説」の立場から問いを発していた。確かに主体を想定すれば責任の所在は明らかだが、「無我説」ではそうではない。実際、輪廻説と組み合わせられると、行為者と責任の問題は複雑な様相を呈する。

（…）

（…）

（…）

『ミリンダ王の問い』に存在するズレは、最終的には輪廻思想での業の形成作用と無我説との調和の問題に収斂する。ギリシア人であるミリンダ王は、縁起説など仏教の根源的思考を理解できたとしても、それとは別に輪廻思想を受け入れたとしても、行為者と責任という観点で二つを統一的に理解できたかという点では疑問が残る。これはさらに後でも、「身体内部に存在する生命」を行動原理として想定していることから疑われる。

（…）

それ故に『ミリンダ王の問い』は噛み合わない対話篇とも言えるのだが、なお評価すべき点が存在する。何故ならギリシアでもインドでも常に問題となっていた身体と魂、魂と行為主体などの問題、さらにインドの中心的な思想である輪廻の構造について、ギリシアの立場から質疑がなされることで、相互の思想の一致点と不一致点が明らかになったからである。その限りで『ミリンダ王の問い』は、ギリシア思想史にもインド思想史にも属するといえるであろう。

さて、本作品にはミリンダ王が仏教に帰依したという後日談がある。これは劇中の報告ゆえに真偽は不明である。」

（…）

＊＊（朝倉友海「第9章　アジアの中の日本」（『世界哲学史8』より）

＊「西田幾多郎と牟宗三に典型的にみられる、仏教を背景にした東アジア的哲学がもつ特徴を、細部には立ち入らずにできるかぎり簡単に提示しておきたい。

京都学派の特徴をめぐる一般によく挙げられるのは無いし絶対無の概念であり、これは間違っていないのだが、大変に誤解を生みやすい説明である。西洋哲学がパルメニデス以来「有」をめぐる思索の道を進んだとすれば、そして西洋哲学は長らく実体と神をめぐる「有」の思索であったとすれば、たしかに仏教は一貫してその逆をいったかのように見える。しかし近代哲学は大きな転回を遂げることで実体主義から離れていった。ある種の「関係主義」がそれに取って代わったのである―――そしてここに、大乘仏教との類似点を指摘することもできる。だとすれば、西洋哲学と仏教の違いは見えなくなってしまう。

「無」が東洋思想の専有物ではなく、ドイツ神秘主義にも、その影響を受けたドイツ観念論哲学にも、濃厚に見られるという点は、京都学派の共通理解である。より近い時代ではヘルマン・コーエン（一八四二～一九一八）が「無」から出発する認識論を構想したし、その影響のもとに西田自身も思索を進めたのだった。「無」の思想もまたすぐれて西洋的なもののなのだ。東西の違いを拙速に捉えることへの戒め、それは東アジア的哲学の大前提となる。

重要なポイントは、仏教的な哲学が「無」の概念を用いるのは「心」の探求においてであるという点だ。対象が「有」であるのに対して心は「無」であると言われる。心を規定する意志的なものもまた「無根拠」なものであると言われる。そのため、心の探究の中では「無」が副次的に焦点となるのだが、場所ないし「無の場所」といった表現もこうした探求の中で出てくる。場所の理論へと向かう西田は、対象ではなく対象を掴んでいる「心」そのものを把握しようとしたのであり、これは超越論的な探求ということができる。

近代哲学の課題を直に受け止めた超越論的な探求が、おのずと仏教的伝統と交錯するところに、独自の思索が生まれる。「無」としての「心」を焦点とした探求が、たんに認識論的であるだけではなく、また存在論的でもある点は。西田哲学の特色でもあるが。この点をより仏教に即してみてみよう。

心には森羅万象が映されているが、それは心が何かを受け取っているからでも、心から何かが生まれるからでもない。抛るべき基体がないままに、いわば心とともに森羅万象が（無の中に）成立している―――しかも極悪から極楽にいたるまでが、平等に欠けることなく、抛るべきものなくして存在している（一念三千）。ここにきわめて不可思議な、ある種の存在論的な知見を見出すことができる。牟宗三が「仏教的存在論」と呼んだこうした知見は、西田による「場所の理論」と並んで、近代哲学を引き受けた探求が仏教と結びついた著しい成果である。

対象を成立させている心の構造ないし論理を把握しようとする超越論的な探求によって、また、あらゆるものを抛るべき基体のないものとして見つめなおすことによって、思索はおのずと仏教的伝統と共振し始める。こうして西田や牟は、東アジア的哲学がどこに焦点を結ぶのかを指し示したのだった。」

（…）

＊＊（納富信留「第8章　世界哲学をつくる邂逅と対決」（『世界哲学のすすめ』）より）

＊「ギリシア人が最初にインドに赴いた前五〇〇年、そしてアレクサンドロスの遠征によって哲学者が出会った場面から、さらに二〇〇年近く経った前二世紀半ば、両者は後世に残る重要な出会いを果たします。その出来事は、今日『ミリンダ王の問い』という表題で伝わる仏教の外典、パーリ語で「ミリンダ・パンハ」と呼ばれるテキストに残されています。

（…）

本作に注目した一九世紀後半以来の研究者たちは。この対話がギリシアとインドの伝統のどちらに由来するのか、いや、パーリ語で残されたこの仏教の外典にギリシア哲学の要素な見られるのか、そういった問題をしきりに論じてきました。彼らはまた、ギリシア人の王であるメナンドロスは果たして仏教に改宗したのか、もし改宗したとしたら、どんな理由だったのかも気にしてきました。」

＊「議論で「魂」にあたる単語はいくつかあり、その語義をめぐっては謎があって、現在も研究者たちの議論が続いている（…）。

ミリンダ王が問いかける「ヴェーダグー」という単語は、中村元と早島鏡正の訳では「靈魂」となっていますが、宮本啓一の新訳では「我」とされ、漢訳仏典では「人」と訳されています。中村らがここで「靈魂」という訳語を与えて根拠は、『パーリ語・英語辞典』にあります。その辞書では、「ヴェーダグー」という語が基本的に「知恵の到達者」を意味するが、『ミリンダ王の問い』のまさにこの二箇所のみは「魂」という意味で特殊な使われ方をしている、と説明されているからです。それに基づいて中村はこの議論を「靈魂の否認」と解釈していますが、「我、人」と訳した場合は、また異なった解釈や印象を与えることになります。」

「これはあくまで推測に留まりますが、インド伝来の哲学用語を裂け、ギリシア哲学の概念を新たに吟味に持ち出すため、あえて異なる語彙が用いられたとすると、そこに二つの哲学伝統が対決した議論の機微を見ることができます。

ナーガセーナの答えは「無魂」でした。仏教徒は、識別や智慧のような精神作用は現象的な形として認めますが、それを動かす能動的な存在を背後に想定することは断固拒んだのです。それに対して、問いを投げかけたミリンダ王は、ギリシア哲学の文脈で「魂は実体だ」という立場に立っています。しかしナーガセーナは、これを印度哲学の「魂実体説」と同等と見做して、私たち自身は関係性、つまり「縁」に過ぎないという論拠から魂の実在性を否定しようとしたのです。ただし、インドとギリシアという異なる背景での議論ゆえに、「ヴェーダグー」という新しい訳語が用いられたのでしょう。

ギリシア哲学に通じたミリンダ王は、もしかしたら魂の「流動説」を提示したプラトン『テアイテトス』でのプロタゴラス・ヘラクレイトス説を連想したかもしれません。あるいは、魂の原子論に似たものとして、相手の議論を受け止めているのかもしれませんが。いずれにしても、魂の実在性を否定する議論は、ギリシア哲学ではほぼ見るができない、特別で衝撃的な説でした。」

＊「ミリンダ王に代表されるギリシア哲学は、魂という実体の実在性など絶対的存在を基盤にした西洋哲学を生み出します。それに対して、ナーガセーナが説いた仏教は、魂や自己（アートマン）の実在を否定する「無我論」を進め、「無」を基本とする哲学に至ります。それは「諸行無常」と呼ばれる、不変で永続的な自己や本質はない、という徹底した立場です。

ギリシア哲学はキリスト教を通じて西洋哲学の存在論の伝統を生み出しましたが、インド哲学はやがて日本にまで伝播した「絶対無」をうたう西田幾多郎らの近代日本哲学を促しました・もっとも、この「無」という近代日本の概念も、実は仏教だけでなく西洋哲学の影響を受けていると考えるべきかもしれません。この点は『世界哲学8』第9章「アジアの中の日本」で朝倉友海が鋭く指摘しています。

こうしてギリシア人とインド人の出会いと対立が、現代に至る哲学伝統の基本的な違いにつながっているのです。」

＊＊（山川偉也『パルメニデス 錯乱の女神の頭上を越えて』より）

＊「パルメニデスの生国エレアは、新興ペルシア帝国によって祖国を追われたフォカイア人たちが、およそ一〇年の歳月というのも、安住の地を求めてさまよったあげく、前五三五年に南イタリアのテュレニア海沿岸に建てた、貧しくも小さな国であった。その小さな国に生まれ育ったパルメニデスが、「ギリシア思想史上最大の分水嶺」と黙される哲学者になったのは、いかにしてであったか。」

＊「ディオゲネス・ラエルティオス、ストラボン、プルタルコスの三者は、ともに、パルメニデスがエレアの立法者（ノモテテース）であったと証言している。」

＊「キングズリーやウスティノヴァが主張するところによれば、パルメニデスは、神の啓示を授かるうと、ピュタゴラスのまねをして、冥界ないしエレアの地下の「お籠もり堂」へと下りていった、ということである。が、それを証拠立てる確かなテキストはない。テキストの上ではっきりしているのは、「真珠なす真理の揺るがざる心」を求め、「わたし」が「アーテー」（錯乱の女神）の虜囚となったすべての人々の頭上を越えて、上方、「光の方へ」「不可侵」（アシュロン）なるものを求めて旅した、と言われていることだけである。」

＊「（パルメニデスの詩における）クーロスは女神のその言葉に聴き従う。そして「あるかあらぬか、いずれか一方」（「排中の選言」）と声に上す。そして、自分の声を聴きながら、「あるものがある」ということ（「自同律」）は必然、とクリネイン（ことわけ）する・その一方で「あらぬもの」については、「知ることも言表することもできぬ」ゆえの、つまりは充たされるべき十分な理由（「充足理由」）が欠如しているがゆえに、「あるものはありて、そのあらざるは不可能なり」、と断定する。

注目すべきは、断片二の全体が帰謬論法による「論証」の態をなしていることである。パルメニデスは「否定的充足理由律」ならびに「無矛盾律」に訴えて、「帰謬論法」的に「あるものは有りて、その有らざるは不可能なり」と「あるもの」の実在性（あるもの性）を確証（ascertain）する。

一つの論証を「真理に適う」（断片二・四行）ものたらしめる「信頼すべき強き力」（ピスティオス・イスキュス）（断片八・一二行）がある、とパルメニデスは主張する。その「強き力」を、わたしは、広狹二義に解する。一方でわたしはそれを「《ある》の縛り」と同定し、他方でそれを「充足理由律」、「自同律」、「排中律」、「無矛盾律」等々のパルメニデス特有の論理法則と解する。そして両者を一括して、「エレア的アルゴリズム」と呼ぶ。」

ギリシア哲学に通じたミリンダ王は、もしかしたら魂の「流動説」を提示したプラトン『テアイテトス』でのプロタゴラス・ヘラクレイトス説を連想したかもしれません。あるいは、魂の原子論に似たものとして、相手の議論を受け止めているのかもしれませんが。いずれにしても、魂の実在性を否定する議論は、ギリシア哲学ではほぼ見るができない、特別で衝撃的な説でした。」

＊「ミリンダ王に代表されるギリシア哲学は、魂という実体の実在性など絶対的存在を基盤にした西洋哲学を生み出します。それに対して、ナーガセーナが説いた仏教は、魂や自己（アートマン）の実在を否定する「無我論」を進め、「無」を基本とする哲学に至ります。それは「諸行無常」と呼ばれる、不変で永続的な自己や本質はない、という徹底した立場です。

ギリシア哲学はキリスト教を通じて西洋哲学の存在論の伝統を生み出しましたが、インド哲学はやがて日本にまで伝播した「絶対無」をうたう西田幾多郎らの近代日本哲学を促しました・もっとも、この「無」という近代日本の概念も、実は仏教だけでなく西洋哲学の影響を受けていると考えるべきかもしれません。この点は『世界哲学8』第9章「アジアの中の日本」で朝倉友海が鋭く指摘しています。

こうしてギリシア人とインド人の出会いと対立が、現代に至る哲学伝統の基本的な違いにつながっているのです。」

＊＊（山川偉也『パルメニデス 錯乱の女神の頭上を越えて』より）

＊「パルメニデスの生国エレアは、新興ペルシア帝国によって祖国を追われたフォカイア人たちが、およそ一〇年の歳月というのも、安住の地を求めてさまよったあげく、前五三五年に南イタリアのテュレニア海沿岸に建てた、貧しくも小さな国であった。その小さな国に生まれ育ったパルメニデスが、「ギリシア思想史上最大の分水嶺」と黙される哲学者になったのは、いかにしてであったか。」

＊「ディオゲネス・ラエルティオス、ストラボン、プルタルコスの三者は、ともに、パルメニデスがエレアの立法者（ノモテテース）であったと証言している。」

＊「キングズリーやウスティノヴァが主張するところによれば、パルメニデスは、神の啓示を授かるうと、ピュタゴラスのまねをして、冥界ないしエレアの地下の「お籠もり堂」へと下りていった、ということである。が、それを証拠立てる確かなテキストはない。テキストの上ではっきりしているのは、「真珠なす真理の揺るがざる心」を求め、「わたし」が「アーテー」（錯乱の女神）の虜囚となったすべての人々の頭上を越えて、上方、「光の方へ」「不可侵」（アシュロン）なるものを求めて旅した、と言われていることだけである。」

＊「（パルメニデスの詩における）クーロスは女神のその言葉に聴き従う。そして「あるかあらぬか、いずれか一方」（「排中の選言」）と声に上す。そして、自分の声を聴きながら、「あるものがある」ということ（「自同律」）は必然、とクリネイン（ことわけ）する・その一方で「あらぬもの」については、「知ることも言表することもできぬ」ゆえの、つまりは充たされるべき十分な理由（「充足理由」）が欠如しているがゆえに、「あるものはありて、そのあらざるは不可能なり」、と断定する。

注目すべきは、断片二の全体が帰謬論法による「論証」の態をなしていることである。パルメニデスは「否定的充足理由律」ならびに「無矛盾律」に訴えて、「帰謬論法」的に「あるものは有りて、その有らざるは不可能なり」と「あるもの」の実在性（あるもの性）を確証（ascertain）する。

一つの論証を「真理に適う」（断片二・四行）ものたらしめる「信頼すべき強き力」（ピスティオス・イスキュス）（断片八・一二行）がある、とパルメニデスは主張する。その「強き力」を、わたしは、広狹二義に解する。一方でわたしはそれを「《ある》の縛り」と同定し、他方でそれを「充足理由律」、「自同律」、「排中律」、「無矛盾律」等々のパルメニデス特有の論理法則と解する。そして両者を一括して、「エレア的アルゴリズム」と呼ぶ。」