

mediopos 90

2020.12.20 ~ 2021.1.13

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 185集】

media-poesieヴァージョン

mediopos2226-2250

時間と空間について
想像（妄想）をひろげてみるのは
相対論のことをブルーバックスで読んだ
中学生の頃からの楽しみのひとつとなっている

その後量子力学が加わって
想像（妄想）領域が広がり
さらにベルクソンを読み始めてから
さらに想像（妄想）領域は多次元化するようになる

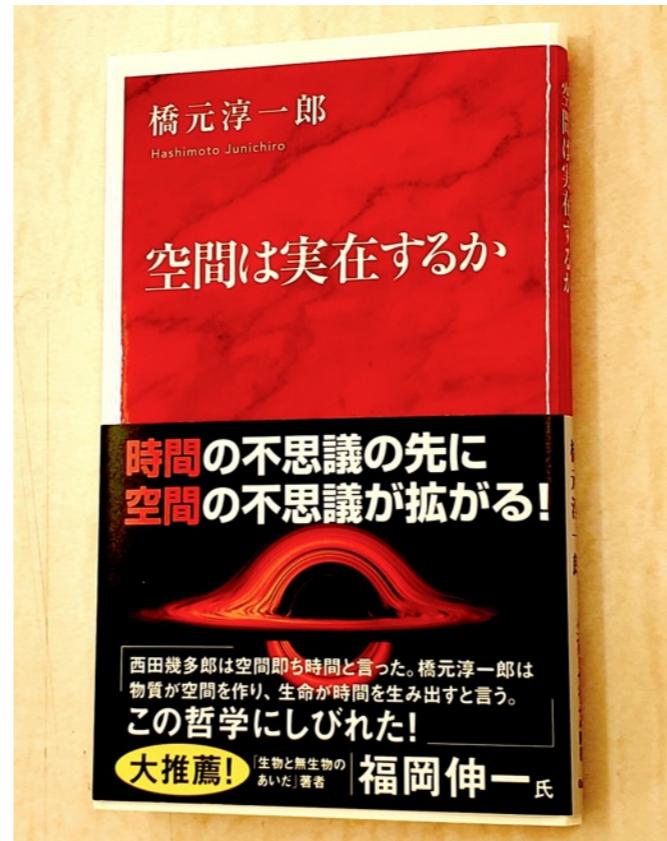
しかし時間と空間について
ある程度まとまってとらえようとしたのは
ずっと後のシュタイナー受容のことだ

シュタイナー神秘学では
時間は土星紀になってはじめて生まれた
それまでは持続という状態であったという
土星紀は物質の萌芽でもある熱状態である
つまり物質と時間とは深く関係しているといえる
そのとき人間存在もまたその萌芽となって生まれた

土星紀の後
太陽紀となってエーテル体が付加され
月紀となったアストラル体が付加され
そして現在の地球紀になって自我が付加される

シュタイナーは当時
ベルクソンを評価しながら
AINシュタインの相対論を根底から批判していた
量子力学が成立するのはシュタイナーの死の頃なので
それについて論じてはいない

1920年代当時
ベルクソンとAINシュタインが
相対論をめぐって対立したことから想定できるのは
シュタイナーはベルクソン的に
時間を「生」とむすびついたものとして
とらえようとしていたということだろう



■橋本淳一郎『空間は実在するか』
(インターナショナル新書063 2020.12)

物質の萌芽とともに時間も生まれ
生命や感覚・意識・そして自我が
構成要素として加わってきた人間だが
世界の構成要素が多次元的に加わってくるということは
それによって時間の「生き方」もまた
多次元的な展開をしてきたということかもしれない

ミンコフスキ空間では
時間軸が実数であり空間軸は虚数であるというのも
時間という生きたものが
それを生きる特有の「環世界」として
空間を展開させるということなのかもしれない
現代のようにデジタルな世界が
イリュージョンとして空間を現出させるのも
そのひとつとしてとらえることができる

このように時間と空間についての想像（妄想）が
いつまでも果てることがなさそうなのは
それがわたしたちがこうして生きていること
そのものと深く関わっているからだろう

■橋本淳一郎『空間は実在するか』（インターナショナル新書063 2020.12）

「空間論であるはずなのに、なぜ時間の話がメインテーマのように見えるのか。

それには理由がある。

空間を語るより、時間を語る方が易しいのである。

(….) 我々は空間そのものを認識することは不可能であり、それゆえ空間そのものを語ることは難しい。

また、空間と時間は密接に結びついている。それゆえ、時間を語るとき、我々は知らず知らずのうちに空間についても語っているのである。

空間と時間はいかに離れ難く結びついているか、そして空間を測るより時間を測る方がいかに容易であるか、という実例が現代のテクノロジーの中にある。

(….) GPSである。

GPSの原理は、人工衛星からの電波の到達時間から距離を算出するものであるが、よく似た例として、時間の計測から地図を作成する技術がある。

従来の地図の作り方は、その場所に赴き、三角測量によって2点間の距離や高低差を測定したりする方法であった。一昔前なら、三角測量以外の方法などあり得なかつたであろう。

しかし今では、時間を測る方がはるかに正確な地図を測れるのである。 (…)

それでは、時間で高低差を測るはどうするのか。

富士山の山頂と太平洋の海岸のそれぞれに時計をおく。そして、それぞれの時計が刻む時間のずれを測る。

なぜ時間がずれるかと言えば、地球の重力場によって時間に遅れが生じるからである。そして、富士山頂よりも海岸線の方が地球の中心に近いから、時間の遅れが大きい。その差を測定するのである。

(…)

空間より時間の方が測りやすいのは、単なる技術的な問題のように見えるが、しかその根底には時間は実数、空間は虚数というミンコフスキ空間の性質が関係しているものと思われる。

堅牢な箱のように動かない空間、移ろい流れゆく時間というイメージは、測定ということに関しては逆なのである。我々は時間の流れに乗ってつねに動いているから、原理的には周期的に変化するものの振動の回数（周波数）を数えることができる。そこである回数振動したときの時間を単位時間（1秒）と定義すればよい。それに対して、周期的に変化する波の長さを測定するのは簡単ではない絶対基準の長さをもつ物差しを作らねばならない。以前はメートル原器が実際にあったわけだが、原子レベルでそのようなものを作るのは容易ではないであろう。これも突き詰めれば、時間は実数、空間は虚数という時空の構造に依拠しているのではなかろうか。

いずれにしても、時間が測定できれば長さ（空間）が分かるということは、時間と空間はつねに一体の時空として存在していることを意味する。我々は時間を語るときも、空間を語るときも、時空というものの一面しか見ていないのだという自覚をもたなければいけない。

このように考えれば、世界の本質は時間論と空間論を統合させた形でなければ見えてこないのでないのではないか、という気がしてくる。

空間割る時間は速度である。

相対論では、速度は次元をもたないただの数であった。そして、光の速度を1とすると、時間と空間が対称的なミンコフスキ空間が現れる。すべての観測者から見て光速が1という事実は、何を物語っているのであろうか。

光速一定は観測事実であって、なぜ光速は誰から見ても一定なのかのはっきりした理論的根拠はない。

物理学の立場で言えば、現在の標準理論が何の矛盾もなく完成し、ヒッグス機構が働いた意味が明らかになったときに、その答えは出てくるのかもしれない。

このような物理学の完成は、まさに万物の理諭の誕生のように思えるが。歴史を顧みれば、たぶんそうではないだろう。

ニュートン物理学の出現は、当時の知識人にとっては、現代の標準理論の完成のように難解な構築物に見えたであろう。しかし、カントはニュートン力学を高く評価していたけれど、絶対真理とはしなかった。事実、その後、相対論が生まれ、量子論が生まれた。そして、AINシュタインとベルクソンの衝突があった。物理学の立場で言えば、ベルクソンの思想はとても科学的と言えたものではない。しかし、ベルクソンの思想が誤りかと言えば、そうとも限らないのである。」

(….) ユクスキュルあるいは日高敏隆によれば、すべての動物はその動物特有の環世界をもち、その環世界はイリュージョン（幻影）によって成立している。物理学もその制約から逃れることはできない。

我々は、かなわぬ夢と知りながら、永遠の真理を求めて歩み続けるしかないであろう。

それにも、思索は自由である。

「時間論」があり「空間論」があるなら、それらを統合した「速度論」などというものも、ひょっとしたらありかもしれない……。」

「相対論では、時間と空間を同じ次元、同じ尺度で測るわけだが、それでは時間と空間がまったく同じものかというと、実はそうではない。

時間軸が実数であるのに対して。

空間軸は虚数である！

これこそが、相対論を相対論たらしめている本質なのである。」

「空間が虚数などとは、信じられないであろう。たとえば、机の長さを測って1メートルあるとすると、この1メートルは実数ではないか？ 我々の周りの空間は、すべて実数で測れる空間ではないか？」

しかし、真実は違うのである。我々の目の前に拡がる空間は、「純粹な」空間ではない。我々は「純粹な」空間をけっして見ることができない。(…)

実数軸と虚数軸でできた奇妙な時空、これを数学ではミンコフスキ空間と呼ぶ。ミンコフスキ空間に對して実数軸だけでできた空間は、(….) いわゆるふつうのユークリッド空間である。ユークリッド空間は古代ギリシャのユークリッドによって創られたが、ミンコフスキ空間はAINシュタインが相対論というものを発見したときに初めて創られたものであろう。

我々の宇宙がユークリッド空間ではなく、ミンコフスキ空間でできていることによって、時間の遅れや空間の縮み、その他相対論特有の奇妙な性質がいろいろ生まれてくるのである。」

「小林秀雄と岡潔の対談を収めた『対話 人間の建設』という本がある。1965年の刊行だから、かなり昔のことである。

そのなかに、アルパート・AINシュタインとアンリ・ベルクソンの時間を巡る衝突の話がでてくる。これは1920年代のことである。

ベルクソンは1922年に『持続と同時性』という本を出版し、AINシュタインの相対論は間違っていると批判した。しかし、それが物理学者たちの猛烈な反発を呼ぶことになった。それでも、ベルクソンは自らの主張を曲げず、内容をあらためないまま再版を繰り返したが、1931年、死の10年ほど前に絶版にせざるを得なくなつた。

AINシュタインとベルクソンは最後まで互いに相手を理解することができなかったのだが、小林と岡はそれを、それぞれ別の時間のことを言っているのだから、衝突する必要などなかったのだと、ごく当然のように意見の一致を見ている。

すなわち、AINシュタインの物理学的、数学的時間に對して、小林の言葉を引用すれば、「結局、ベルクソンの考えていた時間は、ぼくたちが生きる時間なんです。自分が生きてわかる時間なんです。そういうものがほんとうの時間だとあの人は考えていたわけです。」と述べ、岡も同意する。(…)

そこには天才たちのさまざまな思惑があつたのであろうが、一つの理由として考えられるのは、時間と空間概念の眺望が、1920年代と1965年で大きく違っていたということではないだろうか。

2020年の今、時間と空間の概念はAINシュタインやベルクソンが想像だにしなかつた様相を呈している。(…)

我々の宇宙の存在している質量をもつ物質は、宇宙の始まりから存在していたのではなく、ビッグバンの後、ヒッグス機構という「後天的」な出来事によって生まれたそうである。

つまり、ヒッグス機構が機能する前には、宇宙には質量をもつ粒子がなかったことになる。そして、質量をもたない粒子は光速で動くことになり、光速で動くものの時間は止まる。空間はペシャンコになる。つまり、我々が考えているような時間と空間は、宇宙に最初から備わっていたものではなく、後から（ひょっとすると）偶然によって生まれたものということになる。

そういう意味で、AINシュタインの時間が「後天的」なものであるなら、ベルクソンの時間もまた「後天的」なものであり、両者の主張に矛盾することは何もない。」

定型ということが
このところずっと気になっている

日本語の詩
つまり和歌と俳句に
典型としてあらわれてきた
定型をつくるための母音を含む音数

五七五七七そして五七五
五は二と三あるいは三と二
七は三と四あるいは三と四

現代詩なるものが
次第に世の中から
辺境の領域へと追いやられているが
(歌詞のための詞は音楽領域で
それなりに元気に生きのびている)
かろうじて
短歌と俳句の世界が
まだしも生きのびているのは
その定型ゆえにだろう

また伝統芸能がそれなりに
認知されていることが多いのは
現れている姿はさまざまだが
そこにある「型」としての「定型」が
継承されてきたからではないだろうか

継承されるには
継承されるだけの創造的变化が
そこには求められる

つまり「型」を「守」とすれば
「守」を基本としながら
そこから「破」「離」という
守破離による創造性が
継承する「人」の「工夫」のなかで
発揮されつづけなければならない

たとえば和歌の世界では
『新古今和歌集』をめぐって
その勅撰和歌集を主導した後鳥羽院
藤原俊成そして藤原定家や藤原良経といった
「人」とその「工夫」があって
和歌は新たな生命をそこに吹き込まれ展開していった

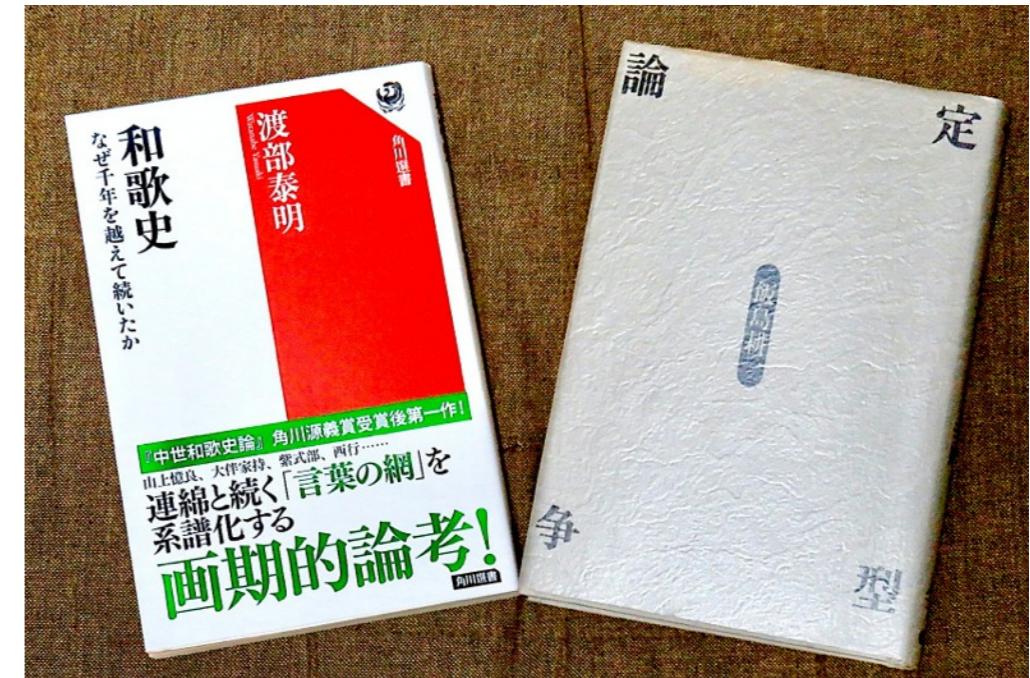
日本語がこれから
どのような姿になっていくかわからないが
そこに詩的な創造的变化が起こることによって
あらたな展開をみせるとすれば
その根底にはそれなりの「型」としての
「定型」がなくてはならないのではないか

「定型」は言葉をかえていえば
「うた」の精神とでもいえるのかもしれない
それは音声化されているかどうかではなく
言葉そのものが潜在的に持ちえている
リズムとメロディのあらたな姿だともいえる

そして原型としてうまれた「定型」が
それを「守」としてさらに
「破」「離」というプロセスとして展開されるとき
あらたな「うた」がそこにうまれる

現代詩と現代音楽が死に体なのは
その「うた」のプロセスが
うまく働いていないからなのかもしれない

まだ見ぬあらたな「定型」は生まれてくるだろうか
それもまた「人」とその「工夫」次第だろう
講談の世界がいま元気を取り戻しているのも
まさにそのプロセスが
生きられているからなのかもしれない



- 渡部泰明『和歌史／なぜ千年を越えて続いたか』(角川選書 令和2年10月)
- 飯島耕一『定型論争』(風媒社 1991.12)

■渡部泰明『和歌史／なぜ千年を越えて続いたか』（角川選書 令和2年10月）

■飯島耕一『定型論争』（風媒社 1991.12）

（渡部泰明『和歌史』より）

「和歌は、千年を越える歴史をもつ。おおよそ七世紀前半には形態を整え、少なくとも江戸時代までは、命脈を保った。千二百年以上続いたのである。なぜこれほど長く続いたのだろう。和歌の持続を可能にした力は、どこにあったのだろう。不思議なことである。（…）

和歌の歴史の持続を考えようとするとき、個人的に忘れがたい言葉がある。

縄目なしには自由の恩恵はわかりがたいように、定型という枷が僕に言語の自由をもたらした。

（寺山修司「僕のノオト」『空には本』）

演劇・映画・現代詩等々、現代文化の諸領域に小さからぬ足跡を残した寺山修司は、俳句・短歌という定型詩をその表現の営みの出発点とした。一九八三年に没して以降も、表現者寺山修司への関心は衰えない。寺山は、自身がなぜ古臭い定型詩から表現を始めたのかを、右のように語っている。」

「彼は、定型という枷が表現の自由を与えたという。それは寺山だけのことだろうか。和歌は、その時代その時代の詩人たちに、一面で枷となりながら、それ以上に表現への推進力を与えてきたのではなかっただろうか。そうやってずっと、和歌は続けてきたのではないかといったか。」

（飯島耕一『定型論争』～『定型・沈黙・葬／谷川雁からの手紙』）より

「定型とはなにか。虫たちの世界に比喩をさがせばそれほどむずかしくはありません。かれらにとってそれは蜘蛛なら網、蜂なら巣、蛾なら繭のことです。ある虫はただ一種のおのれ自身のネガ、裸身の異化、偏よりの抽象すなわち一箇の定型を持っています。では一つの言語にはかならず一箇の詩の定型があり、それと異質の定型はありえないといったユークリッド風の公理が成り立つでしょうか。ヨーロッパや中国では大づかみにそうだといえる気がするんですね。詩型は変わっても、それを支える意識空間の原型は微動だにしない感じです。定型の源基が同質です。ところが短歌と俳句はどうでしょう。ひとりの人間のなかでこの二つの型は共存できません。日本人には短歌的人間と俳句的人間がある。これは精神の血液型といってよいくらいに、後天的ないれかえは不可能とおもわれます。この事実を認めたがらない人がいるかもしれません。その人が言語についてある程度の深入りをしたうえでの話なら、たぶんそのこと自体短歌的である証拠です。私たちは一つの言語から相反する二つの特性を型として抽象している。この国で定型を論じるとき、ここに最大の難関がまちかまえています。でも定型論の意味もまたここでふくらむわけです。

短歌は音声がともなわなければ存在できないでしょう。かりにそれを無声で追っていくと、五と七をそれぞれ辺とする五七五七七の図形を一筆書きで心象化していくことになりますが、結果はまちまちの図像になって一定した平面にはなりません。五を二と三、七を三と四に分割しても同じです。そこで音声のこだまを動員して、図形を補正する。言語によるイメエジ運動としては規則違反です。そのかわり音声の側から無限性、連續性を強調する。古代と中世の合いの子みたいなところがありますね。それにくらべれば二等辺三角形であって直角三角形に近似する五七五の俳句は、意識空間が安定しています。厚い定規なら机のうえに立てることもできる。この擬似直角と四十五度の角はいかにも古典近世的です。視覚の厳正さに耐えるから、対象の蛙や蝉の音響を無声化し、視覚の領域に転位し、脳のなかで<音を観る>しきを工夫した。いぜんとして詩そのものには音声が付いているが、<凍れる音楽>ができた。芭蕉の正風はその成功の宣言だったとおもいます。凍ったゆえに明治いらい近世・近代混合文明の<半導体>の役割を果しました。私は短歌から俳句への流れを<空間化と無声化>の矢印でとらえたいのです。」

「わが国の定型はなにもの死を語るのでしょうか。万葉短歌はなにを前にして絶句しましたか。小王国、大貴族の自立性の消滅ですか。元禄俳句はどうでしょう。武士の野性をおこしめる官僚制ですか。これらがなぜ今日まで型として生きのびるのか。噴火が小さかったのか、中心部への収斂が早すぎたのか、あるいは社会の終焉の仕方にある癖があるのか。維新をやっても敗戦にたどりついで。イスラムの清潔主義かヒンドゥー的抱擁主義かのあいまいな二極分解しか起きず、両極をつなぐ定型は短歌型でなければ俳句型の細々とした紅白の音数律にすぎない。ここは詩のガラパゴス群島です。もちろんあなたは新しい定型を考えておられるのではありますが、それは日本語そのものの死とよんでいいくらいの変容を前提にしなければ望めないのではないかという気がします。

つまり現代詩の先端はもうく無声の無声化>、<手話の手話化>という領域によりこまれているのではないでしょうか。それは日本人がなにを目の前にしたら絶句するか、戦慄と沈黙の巨大な対象が見えていない状況と対応しています。天皇制の終り？ そんなものではありますまいね。百年やそこらの話ではないでしょうが、二百年もたてば極東の諸言語をそれぞれ幹にしながら、一つの言語をめざして気根をのばし空中でもつれる自然過程がはじまりませんか。たとえば英語が世界で優勢になる事態がさらに進行しても、それと平行して新しい広域言語へのうずきも高まると思うのです。いつの日には<東アジア語>は誕生するか。私はこの間に肯定の札を入れたい。それとともに日本語は消滅していくか。答える用意はありませんが、恐ろしくてたのしい設問ではあります。すくなくとも新しい定型は日本語が生活のなかで<変態>の強いゆらぎを経験しなければ出現はしまい。そう考えている私には、あなたがなさっている脚韻の試みはやが作為が勝ちすぎていると感じられます。やはり暮らしがすべてじゃないですか。人工地震がはたして有効のでしょうか。（…）

言語の実験よりも沈黙の実験が必要じゃないでしょうか。定型を考える者は死の形式をみわたすべきです。いまの私たちの陳腐な死のまわりを。たしかに点滴したたる集中治療室は無声かもしれない。だが葬式となったら……音楽にマイク、弔辞に読経、有声の牢獄です。これをアルファからオメガまで絶対無声の儀礼にすると仮定します。日常と非日常の境界を縫って黒と白だけが静かにふるえる手話。誤解と正解がまじりあって流れる無音の時間。きたるべき言語の衝突にさきがける嵌合、連鎖、融解、再結晶の過程。いささか意識の足のおやゆびのような場所が変化するのではありませんか。定型の芽がちらとのぞく可能性はありませんか。無声の内域をつくることが現代詩の存在理由なのだ。そのはじまりの終わり、終わりのはじまりは現実の葬式を無声化することにあるとする浮浪者流の暴言でした。（「すばる」一九九一年五月号）

辺境といえば
中心と周縁の
周縁がイメージされもするが

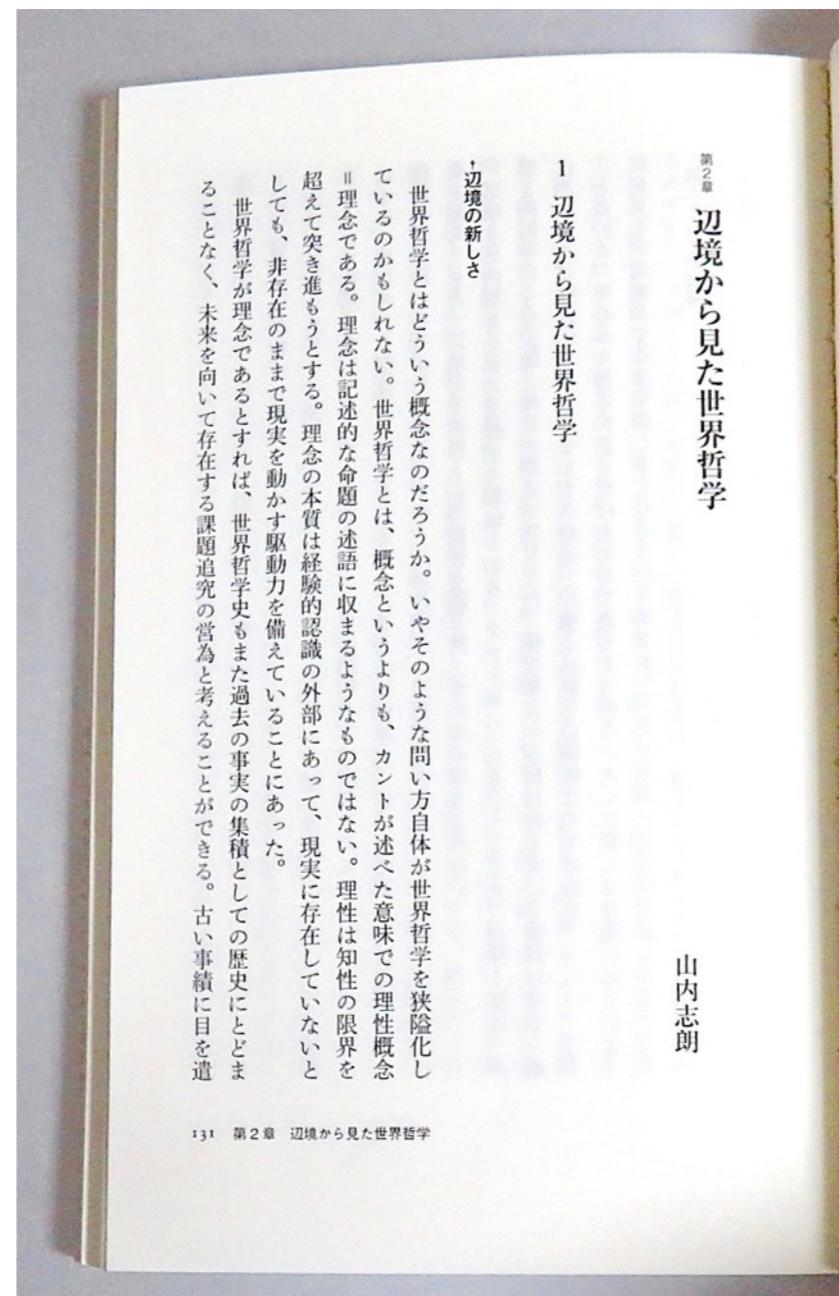
閉じた世界と開かれた世界
内部と外部を分かつ
境界・限界・闕を内在化し得る
場所としてもとらえることができる

すべての場所は遍在する中心
つまりはすべてを中心であるとして
とらえることもできるが
みずからを中心とした
権威をもって安住するものに対し
辺境は辺境であることによつて
視点を二重化することができる

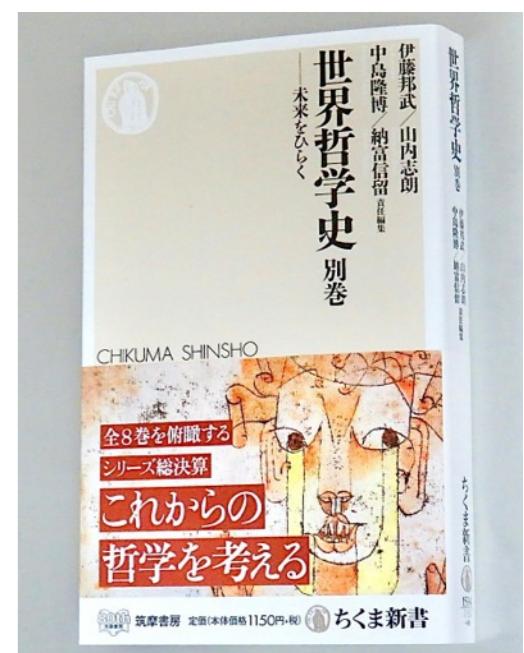
辺境は世界の内部にあるとともに
外部へと開かれていることによつて
内部と外部を繋ぐ場所でもあるのだ
そのことによつて辺境は
そこにあらたなものを生む可能性を得る

中心はある意味で
進化の袋小路となってしまい
そこに新たなものを付け加えることができない
すでに光の当たった場所には力を発揮するが
新たな場所に赴いて
みずからを変容させることはできなくなっている

辺境は固定されてしまった中心ではなく
二重化三重化可能な視点のもとに
未知の外部にも開かれているがゆえに
まだ名付けられさえしない種を植えることができる
未知数の進化に向けて
世界の外部であったものさえ取り入れながら
あらたなものを生み出すこともできるのだ



■山内志朗「第2章 辺境から見た世界哲学」
(『世界哲学史 別館／未来をひらく』筑摩新書1534 2020.12 所収)



■山内志朗「第2章 辺境から見た世界哲学」

(『世界哲学史 別館／未来をひらく』筑摩新書1534 2020.12 所収)

「世界哲学が理念であるとすれば、世界哲学史もまた過去の事実の集積としての歴史にとどまることなく、未来を向いて存在する課題追求の営為と考えることができる。古い事跡に目を遣るだけでなく、新たなものを措定してこそ、課題追求という営みは成立する。辺境が中心から離れた周辺部としてだけでなく、外部と接する新たなものが移入する領域と捉えるとき、辺境という概念は世界哲学と関わりをもつことができる。」

「学問をなすことにおいても、辺境にあることは、独学者として学ぶ、中央のアカデミズムの影響を受けないまま自分の研究をすすめることができがしやすい環境である。そのような意味で捉えられる辺境の独学者には事欠かない。」

「辺境とは何かを定義するには、とりあえずは中心から遠く離れた場所と曖昧に説明することで始めるしかないだろう。そして、その中心のまたいかなる意味で中心なのか、様々な見方が可能だからだ。」

古来ヘルメス・トリスマギストスの伝統の中で、宇宙とは中心が至る所にあって周辺がどこにもない球体として表象されてきた。しかし、世界の中での普遍的伝達可能性を考える場合、世界の中心に「私」という主体がいるからではなく、むしろ辺境が至るところにあって、辺境が外部にさらなる辺境を生成していくと考えるべきではないのか。

西洋の伝説の中に、地中海が大西洋に開かれた出口ジブラルタル海峡には、ヘラクレスの柱が二本立っていて、ヨーロッパの西の最果てと見なされ、「この先進むべからず（ノン・プラス・ウルトラ）」という標識があったという。（…）

地球が球体ではなく、平面であるという理解のものとでは、世界の果てに行けば、海の水が溢れて奈落に落ち、その縁の手前に「ノン・プラス・ウルトラ」という標識が書かれている挿絵が掲載されたりする。世界の果て、限界は滅亡の徵だったのである。

ジブラルタル海峡の外側にアトランティス大陸があって、強大な反映を誇りながら、物質主義に走って荒廃し、戦争にも負けたのちに海に沈み、滅亡していったという伝説がある。（…）

限界を超えて探究に進むあり方を提唱したフランシス・ベイコンが『ニュー・アトランティス』を著し、表扉にヘラクレスの柱の間に「プラス・ウルトラ」の標語を掲げたのは、あまりにも当然の成り行きだったのである。

無限ということは、ギリシア以来忌み嫌われた。理解を拒み理性を蔑ろにするからだろう。無限大ということは、最大とも考えられる。しかし最大というこおは、いかに大きな数であろうとさらに何ものかを付加すればもっと大きなものが生じる。すぐさまパラドックスに陥る。いくら大きくしても、限界がないという否定的なものとして考えられるようになった。この場合、無限は可能性にとどまり、現実になることはない。無限とは先があることであり、経験のうちに与えられるものではないものだった。「死」と同じように、経験できない経験の外部にあるものとされたのである。（…）

最大という意味での無限、際限がないという意味での無限に加えて、さらにどこまでも操作を継続できるという意味で、積極的な意味での無限が考えられるようになったのは、一七世紀のライプニッツにおいてだった。（…）「無限の内在化」が生じたのである。これは、バロックの時代に生じたことだ。（…）

天動説から地動説に、閉じた世界から開かれた無限の宇宙へと表象の枠組みは変化していったのである。それを典型的に示す言葉が「プラス・ウルトラ」だったのである。

これは、内部と外部を分かつもの、境界・限界・闕を内在化しようとする試みでもあった。」

「文化は求心的に大都市や大学にあつまると人々は考えがちだ。しかし、哲学の流れ、特に新しい観点の登場が辺境から現れてくるということは珍しくない。新しいものが辺境から現れる場合、何かしらの新しさを伴うことが多い。網羅することはできないが、私の関心の赴くままに挙げると、ヨハネス・エリウゲナ、アヴセンナ、イブン・アラビー、アヴェロエス、フィオーレのヨアキム、ドゥンス・スコトゥス、カント、安藤昌益、三浦梅園などである。

キリスト教は古代ローマから見れば辺境のパレスチナに生じた。イエス・キリストは、その地の中でも辺境たるナザレに生まれた。辺境に生まれた革新者には事欠かないでのある。（…）

もちろんのこと、新しい思想がすべて辺境で生まれたわけではない。しかし、辺境に新しい思想が兆しとなったことは珍しくない。中心や都市ではなく、辺境や荒野が思想の舞台として求められてきたのである。」

「辺境の有する新しさを、知識社会学的に追いかけることは説得力のあることだろう。ここでは、ア・プリオリな説明の仕方を考えてみたい。遍在性ということを考えてみたい。知識が遍在するということではない。遍在という概念の仕組みは辺境において、思想が営まれる場面と形を表しているように見えるのだ。」

遍在性ということは、中世哲学に関わっていると、昔から語られてきたことのように思う。キリスト教の神学の根本を為す三位一体の構成する聖體は、我々のすべてが受け取り、すべての事物を満たし、実体において単純であり、力能に満ち、すべてのものに現前し、すべてのものに自らを分かち、全体が損なわれることなく遍在しどの場所にもある、と考えられたのである。」

「周辺・辺境が伝搬における終着点のように見えて、そこで転回が生じることで、中心点となることが示されているのだ。辺境の中心性とは思想史の歴史においては決して珍しいことではない。どこにもあってどこにもないという偏在性は、これから哲学が教授され、いまだ哲学がないように見える地域をも辺境として待ち受けているのである。理念とはどのような普遍性のことであり、一元的な全体を構成しない普遍性なのである。」

外部と内部、境界とは外部と内部が異質のものである場合、異質性が落差や暴力として顕現する領域である。」

「人間社会は、常に落差を保存し、ときに拡大し、落差に苦しむ人々を搾取することで高度な文化を営んできた。そういった人間社会の辺境に生きる人々を救済することこそ、普遍宗教の本願であった。聖書において「地の民」と言われる人々、徴税人、異邦人といった人間社会の辺境に押し込められた弱者救済こそその狙いであった。このことは、仏教においてもイスラーム教においても同じである。」

「哲学とは、辺境にとどまろうとする意志から発せられる知の形態である。知の中心に安住する哲学がすべからく衰退してきたことは歴史が伝える贈り物としての教訓なのである。」

辺境とは地域的文化的なものに限られるわけではない。精神の辺境とは、現実化していないもの、現実性の限界を超えて行こうとする精神の勢いである。アフリカも南アメリカも辺境であるとして、そして世界哲学が辺境を目指し、世界哲学史が時間においての辺境を目指す試みであるとすれば、時間的にも空間的にも世界を覆う哲学こそ世界哲学史と言えるかもしれない。」

■波戸場承龍・波戸場耀次『紋の辞典』（雷鳥社 2020.12）

（「円と線」より）

「家紋の特徴は、円と線のみで描かれることにあります。円を描くための道具は竹製コンパスの「分廻し（ぶんまわし）」、直線を引くための道具は「溝引き定規」と「ガラス棒」。これらを使って墨と筆で表します。

紋章上繪師（もんしょううわえし）という着物に家紋を描く職人は、小さいもので小さいもので直径21mmの円の中に、どんなに複雑な曲線も、大小の円の一部を巧みに繋ぎ合わせながら描いていきます。「毛一本」と呼ばれる線の太さは0.08mmほど。職人は、墨の濃さや筆に含ませる墨の量、描くスピード、それらのコンディションを均一に保ちながら全ての線を一定の太さで描くことが求められます。

フリーハンドではなく道具を使う訳は、線の纖細さ、対象形の描きやすさ、速さの点で優れているから。この描き方が生まれたのは室町時代とされ、ほとんど形を変えることなく現代にその技術が受け継がれています。

江戸時代後期に活躍した浮世絵師、葛飾北斎が発刊した『略画早指南（りやくがはやおしえ）』という教本に、分廻しと定規を使ったデッサン法が記されています。上繪師の仕事風景を描いた絵も残されており、交流があったようです。北斎が遺した言葉に「万物はつまるところ方と円に尽きる」というものがあります。どんなに複雑に構成されているように見える図像も、分解していけば最終的には方（四角=線）と円が残るということです。森羅万象を極限まで追求し、数々の傑作を輩出した北斎ならではの言葉だと思います。」

（「紋曼荼羅」より）

「上繪師は、図案によっては膨大な数の円と線を手作業で組み合わせて作図し、その中から必要なもののみを残し、紋を描き上げる。波戸場承龍オリジナルの「紋曼荼羅」は、デジタルの正円と直線ツールを使い、作図過程のすべての線の軌跡を残して表す技法。図案に隠された本質を垣間見ることができます。」

（「新たなステージ」より）

「昭和39年、私、波戸場承龍の父、波戸場源（みなもと）が、家紋を色紙に書き額装した作品を発表しました。当時、着物に紋を書き入れる職人が、このような作品を発表するのは画期的で業界が華やいだのを覚えています。この作品は「家紋額（かもんがく）」という名前で全国に広がり、どの家にも飾られる作品となりました。父は、一枚の色紙を納品するのに、納得がいくまで家紋を何枚も何枚も描いていました。部屋中に色紙が並べられていた光景を今も思い出します。そんな父の仕事を見ていたので、私も紋の形に対するこだわりが強くなったのだと思います。」

私は紋章上繪師として23歳で独立し、50歳まで、職人としてがくしやらに働いていたのですが、次第に父のように何か形になるものを残したいという想いが芽生え、50歳の時にデザインの世界でやって行くことを家族に宣言しました。そして、53歳の2010年に工房を立ち上げ、息子と二人でデザインの仕事をゼロからスタート。竹製のコンパスをデジタルツールに変えて家紋を描き始め、2011年にオリジナル技法の「紋曼荼羅」を確立すると、次第に私たちの仕事に興味を持ってくださる方々から、さまざまなデザインの依頼を頂くようになりました。

家紋は平安時代に生まれたデザインです。絶えることなく受け継がれ、現代でも通用する強さを持っています。その形にはロゴやマークとは異なる、言うならば、『家紋らしさ』が宿っており、私たち日本人の琴線に触れるのです。いつの日か、誰もが家紋のことを知り、親しみ、気軽に話し合えるように、この本を執筆しました。よく知られている紋、デザイン性の高い紋など、数ある紋の中から厳選し、すべての紋を、美しさにこだわって描きました。」

（「家紋のはじまり」より）

「家紋は、平安末期に公家の文化から生まれました。公家装束の織物の模様に使われていた紋様から一部を取り出して、シンプルな形にしたのがはじまりです。中には文様から転化したものもあります。鎌倉時代には、敵味方を区別する印として武家へ浸透し、泰平の世となった江戸時代になると、武家の家柄を見分ける印として使われました。商号も屋号として紋を使うようになり、これを歌舞伎役者も取り入れ、さらに当時人気商売だった力士や落語家も手拭いに紋を入れ、覇戻（ひいき）の客へ配っていたそうです。次第に、名字を持つことが許されなかった庶民も代わりに家紋を使うようになり、種類や形が爆発的に増えていきました。」

（「日本の家紋と西洋の紋章の違い」より）

「デザイン性には大きな違いがあります。西洋の紋章は一つの枠の中に多数のモチーフを組み合わせて描くのですが、日本の家紋はモチーフを一つないしこつ程度におさえて描きます。この違いがなぜ生まれたのかを調べていくと、デザインに込められた意味や、それぞれの文化の違いが見えてきます。」

「西洋画は陰影をつけて立体的に、そして画面一杯に描かれますが、日本画は必要最低限の線で平面的な構図によって表されています。また、背景を描かずに余白を充分に取ることで、見る側の想像力を掲げ立てるという描写方法を採っています。西洋と日本では、描く側、そして受け取る側のスタンスにも大きな違いがあるのです。」

「のように、西洋の紋章には作者のメッセージや情報が詰まっているのに対し、日本の紋では作者が伝えたいことを受け取る側に委ねています。答えがあるようない。禅の教えのような境地を感じさせる描写方法が、日本らしさを生んでいると言えます。」

世に争いが絶えないのは
生存競争の原理が
<反発原理>だからなのだろう

力に対する力
情に対する情
知に対する知

すべてが
対する者との争いとなり
そこで目指されるのは
勝者となることにはかならない

老子曰くのように
美があるから醜があり
善があるから不全がある

どんな正義も
みずからを対立項に置く限り
正義こそが不正義を創造している

批判を事とし
アンチを叫ぶ者は
みずからを光のごとく錯覚するが
その実みずからの影を増大させている

神秘学において
批判が魂をス poil するというのは
反発原理を生き
二項対立を事としてしまうことで
みずからの無自覚な影が
魂の成長を奪ってしまうからだろう

聖徳太子以来の
「和をもって貴しとなす」は
世においても魂においても
<反発原理>を去ることを
理想としていたことの象徴でもあるだろう

無知の知が
知を超える知であるように
反発を去る原理は
争いを超え勝者と敗者をつくらない
そんな理想へと開かれている



■前田英樹『剣の法』（筑摩書房 2014.3）

■前田英樹『剣の法』（筑摩書房 2014.3）

「新陰流の剣法がどんな「法」であるかを言ふことは、あまりにもむずかしいのですが、それを裏から、非定形で言ふことならできる。〈反発原理〉を去る、というのが、その否定形を使ったひとつの言い方です。

地面を蹴って前に出ることは、反発原理による動きです。刀を前に振りながら顔を後に引くことも、反発原理による。自分の体のなかから反発原理によるすべての動きを洗い流すこと、これは潜在的な「法」に一挙に身を置くことによってしか、ほんとうには為し得ないことでしょう。

さらに、向かってくる敵とのあらゆる関係において、反発原理を去る。これは、いよいよ外面向きの模倣を通してでは、できないことです。一人する動きは、真似だけで何とかごまかすことができる。相手との関係を、流儀の「法」を通して次々に創り出すことは、真似ようがない。稽古は、この真似ようのないものの会得と実現とを目指して、日々行われるのであります。

相手との関係において反発原理を去る、そのやり方を、私はいろいろな言葉で説明してきました。それを曲がりなりにも説明するのでなかつたら、この本を書く意味がないからです。相手と何らかの接点を取って、その移動軸を崩す、という言い方は、その説明法のひとつでした。この場合、〈崩す〉とは相手を打ち負かしたり、抑えつけたりすることとは違う。相手を自分との一種の融合に導くことです。」

「新陰流には「和ト（かぼく）」と呼ばれる一手がありますが、この言葉には「和らげ占める」という意味がある。しかし、和らげ占めて敵を制するのは、「和ト」の場合だけではありません。この言葉は、上泉伊勢守の兵法全体をよく表すものです。これは、要するに、反発原理を根本から離れてくる動きに当たられる言葉でしょう。「占める」とは、ふわりと移動し、そこに自分のすべてが在るようにすることです。そうすると、相手はおのずからこちら側に崩れてくる。相手に対するこの扱いには、何かとも丁寧なもの、相手を敵として向こう側に打ち倒さない柔らかさがあります。反発原理によるそんな剛剣も、「和ト」の柔らかさには及ばなかった。原理として、思想として及ばなかったのです。

刃物を持って命がけで闘うということは。誰にせよ怖ろしいことでしょう。異常な興奮状態にあるのでなければ、できることではない。この恐怖心は、必ず反発原理による強引で凶暴な動きを引き起こします。動物同士の争いには、いつもこれがある。とりわけ、肉食動物が獲物を殺して食べる、それを獲り合って奪い去る、というような時に、そうした動物が示す動きはまったくさまじい。人間は、その争いに道具を以て臨むことを覚え、他の動物ことごとくに勝った、残る敵は、人間自身しかいなくなった。その状況は、今、極限まで進んでいるのではないか。」

「平安末期に現れた〈日本刀〉のまったく例外的な美しさは、反発原理による使用法を前提としないところから生まれている。それは、武器というよりは、祭器に近く、しかもこの祭器は、単なる飾りものではない。山砂鉄を鍛造して作られた農具や大工道具の根幹にある技術の理想を深く秘めている。生産生活と信仰とが、まったくひとつになったところに出現した祭器です。

しかし、このようなく〈日本刀〉を、まさにその高さにおいて、武器として使い切る兵法は、室町時代後期までは現れなかった。それは、当然のことと言えるでしょう。このような兵法の成立には、何か異常なものが、強い本能の坂道を、一挙に、逆向きに登るような振る舞い方があるからです。武器で殺し合う時くらい、本当のとしての反発原理が激しく働くことはない。この本能は、基本的には肉食獣のものであり、人類においては狩猟生活に求められるものでしょう。

祭器としての〈日本刀〉は、米を作る農耕民の「神器」にはなりません。このような刀は、まず根本において生き物を殺す武器ではない。動物同士の闘争を目的にした道具ではあり得なかった。」

リアルRPGというのはどんなだろうと
『草原の国キルギスで勇者になった男』を読み始めたが
これは読むだけでどこか経験知が上がってくるような
そんな貴重な冒険談だった

PCを使い始めて最初の頃は
ウルティマとかをやっていたこともあるが
そのうちRPGで使う夥しい時間が空しくなり
じぶんなりでの「経験知」が得られそうなことに
時間を使うためにゲームはあまりしなくなつた

しかしやはりからだを使ったリアルRPGは違う
とくにこの春間豪太郎の冒険は
リアルでなければ得られない知恵が詰まっている

同じくリアルRPGそのものもある
高野秀行の冒険談も得難い話だが
『草原の国キルギスで勇者になった男』の刊行にあたって
両者の対談が「Webでも考える人」で掲載されている

おとなしくて言うことを聞くロバと神経質で暴れん坊なロバが
いて
「ここでおれがこの神経質なロバを選ばないと処分されてしまう」
と言ってあえて後者を選んだ話
うまくいった場合でも失敗したと仮定して脳内で再現する話
少しでも余裕のある時に危険に慣れておく話
見るからに怪しい2人組の男に出会ったとき
自分の判断が正しいかどうかを確かめるために
わざわざ立ち向かっていった話
人間と一緒に歩けないという羊を2頭連れていった話
動物を扱うのに必要なのは「技術」ではなく「理解」だという
話

高野氏もまた高野氏
ケニアのソマリ人難民キャンプに行くとき
現地の人を連れて行けと言われ紹介された
「いい人そうなんだけど、何かあったらすぐ逃げそうなタイプ」

「見るからにワルくて、絶対何かトラブルを起こすタイプ」の
うち
究極の二択でワルいほうを選んだ話もさすが



- 春間豪太郎『草原の国キルギスで勇者になった男』（新潮社 2020.10）
- 春間豪太郎×高野秀行「自分のゲームを創れ！」
前篇 あえて危険に立ち向かってレベル上げ
(「Webでも考える人」インタビュー より)

ぼく自身は臆病だから
こんな人たちの話から
経験知の香りのようなものを
少しでも得ることができたらと思っているだけだが
かなり長い間にわたって
世間という現場で仕事をしているなかで
得られたかもしれない経験知は
こうしたリアルRPG的なものに似ていると感じる
重要なのは現場での一種の嗅覚のようなものなのだと

こうして生きていて
おそらくいちばん大切なことは
さまざまな状況のなかで
そんな嗅覚を働かせる能力を育てることだ

ひとを見るときも
肩書きなどでわかる属性はあてにならない
たよりにはるのは嗅覚のほうなのだ
それを少しだりとも身につけたおかげで
なんとかいままで生きてこられたともいえる
おそらく死んだあともおなじなのだろうと思っている

■春間豪太郎『草原の国キルギスで勇者になった男』（新潮社 2020.10）

■春間豪太郎×高野秀行「自分のゲームを創れ！」

前篇 あえて危険に立ち向かってレベル上げ

(「Webでも考える人」インタビュー より)

「高野／こんな冒険家、見たことがないです。最初に「この人は根本的に他の冒険家とは違う」と思ったのは、前作の『モロッコ』で旅のお供にするロバを選ぶときに、おとなしくて言うことを聞くロバと神経質で暴れん坊なロバがいて、誰がどう見ても前者を選ぶと思ったのに、春間くんは「ここでおれがこの神経質なロバを選ばないと処分されてしまう」と言ってあえて後者を選んだ。おかしいよね？（笑） 目的は旅をすることなんだから、それを完遂できる仲間を選ぶべき。他の局面においては春間くんは冷静に判断できるのに、動物が相手となると、そちらが最優先になってしまう。

（…）

冒険をやっている人は——ぼくは冒険ではなく探検だけど——多かれ少なかれエゴイティックだし、自分の欲望にものすごく忠実。そうしないとやっていけないのはわかるけど、人としてどうかと感じさせる部分も少なくない。春間くんはそういう面がないよね。

春間／自分自身ではかなりワガママな冒険スタイルだと思っていました。動物の選び方も確かに非合理的だなと思います。

高野／自分自身を客観的に見つめていますよね。旅の途中でトラブルが起った時も、ロジカルに考えている。

春間／そうですね、トラブルに遭っても状況を整理すれば、いい結論につながるという経験が多かったので、頭の中で選択肢を並べて、メリット／デメリットを比較検討して——ということはしています。

高野／勉強になるなあ。そういうことができれば、ぼくももっと間違いが減るのになあ。

（…）

春間／うまくいった場合でも、失敗したと仮定して脳内で再現することができます。成功してもたまたまでしかなく、二度目はうまくいかないかもしれない。失敗していたらどう挽回したのかを考えます。言葉にするだけではなくて、成功パターンを映像として思い浮かべてなぞり直すことでより深く記憶に刻まれる気がします。

高野／『キルギス』でも、見るからに怪しい2人組の男に出会ったとき、自分の判断が正しいかどうかを確かめるために、わざわざ立ち向かってるよね？

春間／はい、今までなら当然回避していたのですが、すでに経験値を積んでいて「この2人組ならギリギリ対峙できるかな」と見極めたうえで、さらなるスキルアップを図ろうと。

本当に避けられない状況にいきなり直面するよりは、少しでも余裕のある時に危険に慣れておきたいのです。『モロッコ』でもあえてサソリに刺されました。でもその経験のおかげで、自分の判断に自信が持てるようになりました。

高野／すごい思考だよね。ふつうは少しでも危険を避けたいものだけど……そういう習慣はいつ身に付いたの？

春間／どうなんでしょうか……いきなりやってみて失敗する、というのはリスクが高いと思うので、練習をしておきたいのかもしれません。毎回冒険の前に、習得したいスキルをリストアップするんです。どんなスキルがあれば冒険を無事に終えられるのか、書き出すのが楽しくて仕方がないです。「このスキルを得るためにこれを勉強しよう」とか「ここで働く」とか考えるのが好きです。

高野／春間くんは自分の冒険を「リアルRPG」と呼んでいますね。ぼくも探検記を書き始めて20年くらい経ってから、知り合いの編集者に「高野さんはRPGをやってるんですね」と言われました。でもぼくゲームやらないからRPGって知らない（笑）。宝物を見つけたりお姫様を救出したりするために仲間たちと旅をして困難を乗り越えていくゲームなんだと説明されて「なるほど！」と思いましたね。その後、いたるところで「なんでソマリアとかイラクなんて厄介なところに行くんだ」と訊かれても「RPGをリアルにやってるんだ」と答えると、海外の人でも納得してくれる。

でも、ぼくは人間しか連れていかないし、やってることの幅はだいぶ狭いけど。」

「高野／初対面で「こんにちは」って挨拶するだけで、「この人はいい人」「こいつは近づかないほうがいい」とか、その人の性格や信頼度、能力まである程度わかりますね。そしてそれはなかなか外さない。日本人相手だとわからないんだけど。なんでだろう？

春間／能力までわかるんですか？ それはうらやましいです。たまに、ものすごく親切で手伝ってくれようとするけど、なかなか上手くいかないという人がいますね……時間だけが流れで結局何もできないことがあって……その見極めがぼくはまだ下手ですね。

高野／信用はできるけど、まったく頼りにならない人いるもんね。

以前ソマリ取材をしているときに、ケニアのソマリ人難民キャンプに行くことがあったんです。難民キャンプは危険で外国人がおいそれと行けるようなところではないから、必ず現地の人を連れて行けと言われ、2人ガイドを紹介された。片方は「いい人そうなんだけど、何かあったらすぐ逃げそうなタイプ」、もう片方は「見るからにワルくて、絶対何かトラブルを起こすタイプ」。

この究極の二択で、ぼくはワルいほうを選んだの。

春間／ええ！ ぼくなら「逃げただけど、いい人」を選びそうですが……。

高野／そのガイドは現地に着くなり、タカノから指示を受けたと言って、難民からカネを巻き上げようとするんだよ（笑）。ただ自分がワルだから、向こうにいるワルい連中や警察とは上手に交渉してくれて頼りになった。

春間／やっぱりワルかったんですね！ でもそこが役にも立ったわけで……。

高野／今振り返っても、あの場での究極の選択は間違ってなかったと思う。

春間／なるほど、そうやって経験が蓄積されていくんですね。

高野／そんな経験は蓄積したくないんだよ、できるだけいい人と仕事をしたい（笑）。

ぼくの場合は、現地でのパートナーがないと仕事にならないから、おのずと人の見極め方が上手くなっていく。ワルい相棒を選ぶと危険は回避できても、トラブルを招いたらどうなんよね。

冒険っていうのは、いろんな人がいろんな形で難易度を上げていくものだけど、春間くんの場合、自分の身だけじゃなくて、動物たちの身も守らないといけないじゃない？ そこでRPGの難易度が上がるんだよね。ふつう、仲間が増えるとラクになるけど、仲間がいることで難易度が上がるというのは新しいスタイルですね。

キルギスで羊を2頭連れていったのは面白かったね。「羊が人間と一緒に歩けない」というのはこの本を読むまで全く知らなかった。家畜だから、てっきり人間に慣れているのかなと思ったんだけど。

春間／日本で大事に飼われている好奇心の強いヤギなら人間になつくことはありますが、海外で荒く扱われている羊たちは、基本的に人間を見ると逃げます。事前の情報収集でも羊を手なずけるのはまず難しいとわかっていました。

高野／本来の旅に羊は必要ないんだけど、今まで羊を連れて旅した人がいないからチャレンジしてみたってこと？

春間／そうです。その経験は今後の糧にも必ずなるだろうと。」

「春間／もしかして自分は動物と相性がいいのかなと気づきました。

高野／春間くんの本を読んで、動物を扱うのに必要なのは「技術」ではなく「理解」だと改めて認識しましたね。要するに「心」と「体」を理解するのが核。その動物の気持ちになったらどうなるのか。春間くんは、毎回動物の気持ちになっているでしょ？

春間／はい、初対面のときからその子がどういう気持ちなのかなと考えています。同じ目線で接しているつもりです。

高野／扱おうと思ってないよね。外側からかかわるのではなく、内面から理解して接する。そのうえで動きをよく観察して、波長を合わせるような印象を受けます。

（…）

高野／今までそういう記述を見たことがないので新鮮だったけど、言われてみればとても当たり前でまっとうな発想。動物相手だけではなくて、言葉の通じない海外の人とかかわるときもすごく大事なことだよね。

ネットで「海外でこれをやってはいけないマナー集」みたいな記事は多いけど、そんなものは小手先のテクニックであり、枝葉でしかない。「タイで子どもの頭を撫でてはいけない」とまことしやかに書かれてるけど、現地でも撫でてる人はいるからね。大事なのは、相手の気持ちになること。「現地の人とすぐに仲良くなれる秘訣は？」なんてよく聞かれるけど、秘訣なんてものはなくて、何をしたらよいのか、いけないのか。マナーという外側のかたちから入るのではなくて、気持ちを想像したら、おのずとわかってくるんじゃないかな。

春間／目の前の人人がどう思っているかが大事ですよね。かたちから入ると、肝心なところがおろそかになってしまう。

高野／そのやり方では失敗もするかもしれないけど、失敗したらすぐわかるし、もうやらなければいいだけの話。」

◎春間豪太郎×高野秀行「自分のゲームを創れ！」

前篇 あえて危険に立ち向かってレベル上げ

(「Webでも考える人」インタビュー より)

<https://kangaeruhito.jp/interview/26667>

心身二元論は
他者の外面向的なものと
内面向的な心を分けてしまう

そしてそうなれば
他者の心は全くわからないことになる
つまり他者にこの世界がどう見えているのか
それを知ることはできない

「すべては脳が生み出している」という
脳科学者の考え方（まさに「考え」という主観）も
そうした心身二元論の結論だともいえる
しかもさらにそれを超えて
すべてを身体としての脳に還元してしまったさえする
まるで蛇が尻尾を加えて
ひとつになっている脳のような存在だけが
世界に存在していることになる

そしてそうなれば
他者もすべてそのじぶんの脳がつくりだした
存在以外のなにものでもなくなってしまう
こうした他我問題に対して
野矢茂樹は「眺望論」と「相貌論」を説く

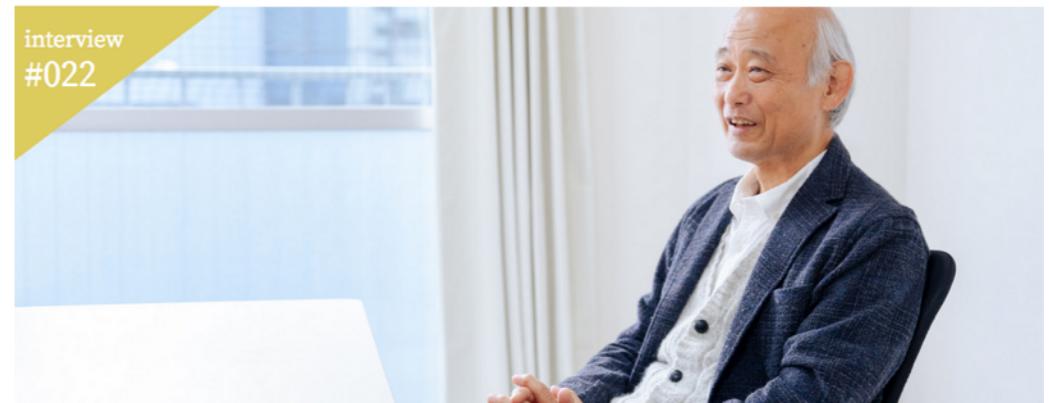
「眺望論」では
空間的な位置関係と身体状態が同じなら
他人と私には同じ世界が現れると説き

それでは解決できない難問である心について
「相貌論」で
同じ場所から
同じ身体状態で
同じ意味を共有し
同じ対象に目を向ければ
同じものが見えるとする

他者の心がわからないのは
その人の意味づけを共有していないということだから
意味づけを共有するために時間的要素を考え
対象にどういう脈絡を与えるための「物語」という
文脈のなかでとらえていくことを説く

この世界は他者に どう現れているのか【後編】

野矢 茂樹



■野矢 茂樹 「この世界は他者にどう現れているのか」
(トイ人／学問をする人のポータルサイト
interview#022 2020.12.09 より)

物語を共有できれば
他者が対象に与えている意味でもある心が
分かってくるのではないかと

他者のすべての「物語」を共有することはできないが
部分的に共有することで
他者の心に近づくことができるだろうと

以上がこのインタビューの概略だろうが
(ある意味できわめて常識的な内容である)
あらためて聞いたくなってくるのは
他者の心のまえに
じぶんの心とはいったいなんだろうかということだ

じぶんの心がある
これはいったいどういうことだろうと
じぶんの心があつて
世界がそこに存在し展開し
そこではじめて他我論が生まれる

おそらくじぶんの心という問題と
他者の心というもんだい
そして世界の存在という問題
それらは別の問題ではなく
ひとつの問題を
別の次元からとらえようとしているのではないか

こうしたことを考えようとするとき
いつもその迷路をさまよってしまうことになるのだが…

■野矢 茂樹 「この世界は他者にどう現れているのか」

(トイ人／学問をする人のポータルサイト)

interview#022 2020.12.09 より)

前編

<https://www.toibito.com/interview/humanities/philosophy/2830>

「——他我問題に対して、まずは何から手をつけていけばいいのでしょうか。

先ほど、私たちに分かるのは他人の外面だけで、内面についてはぜんぜん分からぬという言い方をしましたが、なぜそうなるのかというと、他人を内と外に分けちゃってるからなんです。外的的なもの、つまり言動や振る舞いといったものと、内面的な心とを分けて考えるのを「心身二元論」と言いますが、まずはこれを何とかしなくちゃいけない。内と外を分けてしまったらもう他人の外側しか受け取れず、内側は分からぬというところから抜け出せません。

(…)

心身二元論の前提になっているのは、われわれは一つの客観的な世界の中で、それぞれの主觀が生み出す世界を生きているという考え方です。最近は特に脳科学がこういった考えに拍車をかけています。テレビの特番なんかでよく脳科学者が「すべては脳が生み出している」みたいなことを言いますよね。たとえばいま私に見えているこの部屋も、机も、加藤さんも、実は脳が見させている。つまりこれは主觀がつくり出した世界であり、それとは別に客観的世界というものがあるんだというイメージが、漠然とながら、今のわれわれの常識になっていると思うんです。

この考え方からすると、じゃあ私はどこにいるのかといったら、私に現れているこの主觀的な世界、脳が見させている世界の中に閉じ込められていきます。それを極端にまで推し進めると、もしかすると私は脳みそだけなのかもしれない。だって、脳みそに刺激を与えさえすればどんな風景でも見えるし、音も聞こえる、痛みを感じる、お腹もすく……。すると私はどこかの実験室にある培養層の中の脳みそで、マッドサイエンティストがそれをいじくっているだけなのではないか、といった荒唐無稽な話になっていくわけです。

その根本にあるのが、客観的世界の中に脳みそを持った人間がいて、その脳みそがそれぞれの主觀的な世界、つまりは心あるいは意識と呼ばれる世界をつくり出してるんだ。こういう世界観というのか、人間観だと思うんです。」

後編

<https://www.toibito.com/interview/humanities/philosophy/2839>

「——他人にこの世界がどう見えているのかを知ることはできない。それどころか、そもそも見ているのかどうか、感じているのかどうかさえも分からぬ。このグロテスクな懷疑をもたらす他我問題に対して「眺望論」は、空間的な位置関係と身体状態が同じなら、他人と私には同じ世界が現れると説きます。しかし、そこにはまだ、心という難問が残されていました。」

「——いま現れている世界というのは、私が生まれる前からこういうあり方をしていたのではなく、私の行為や身体との相関関係によってこういうものとして現れてきた、ということでしょうか。

その通りです。それに対して物理学がこれまで描写してきたのは——そして多くの人がそうだと思っているのは——この世界は客観的世界としてすでにあり、そこの人間がぽんと生まれてきたという世界像です。つまり物理学は、生物がいなくても成り立つ世界を描いているわけです。それは間違いではないかもしれないけど、血の氣のうせた、抽象の産物でしかない。私は世界そのものが、もっと豊かなものだって言いたいんです。

そして、その豊かさを言うときに必要になるのは心です。ここまで話には心が出てきませんでしたよね。じゃあ、心はどこに行っちゃったの？ 心ってなんなの？ という話になると、今度は議論の後半にあたる「相貌論」へと入っていきます。」

「——同じ場所から、同じ身体状態で、同じ意味を共有し、同じ対象に目を向けたら、同じものが見える。

そういうことです。で、多くの意味はすでに共有されています。たとえばこれは「机」という意味を持っていて、この机ちょっと動かそうとか、机の上にものを置かないで、と言えばすぐに通じますよね。それはどういうことかというと、現代の文化の下で生活している多くの人たちには、これが机として見えているということです。つまり、これが机だという意味が共有されている。

(…)

この、共有されていない意味づけが心と呼ばれるものなんです。もっと意欲的に言えば、心とはまさに共有されていない意味づけであって、他の何ものでもない。心とはそういうものだと考える。これが「相貌論」の一番のポイントです。

——他人の心がわからないのは、その人の意味づけを共有していないからだと。

(…)

じゃあ結局、その意味づけというのは何かと言ったら、その対象にどういう脈絡を与えるか、その対象をどういう文脈の中で捉えていくかということなんです。私はそれを十把ひとからげに「物語」と言っています。

(…)

つまり意味を捉えるには、時間的要素を考えなければいけないです。いまここだけではなく、過去からのどういう来歴があってこうなっているのか。その物語を共有することができれば、他人がそれに与えている意味、すなわち他人の心が私にも分かってくるだろうと。」

「——私にとっては世界そのものであるこの世界が、他人の観点からは物語を共有している「世界」と、共有していない「心」に分かれるわけですね。

そういうことです。世界はそうやって、部分的に共有され、部分的に発散し、またその共有と発散の具合も大きくなったり小さくなったりする、非常にやわらかな、可塑的なものだと思うんです。」

エピクテトスは A.D. 55 年頃
エペソスの近くのヒエラポリスで
奴隸の身分として生まれた

若い頃から足が不自由だったが哲学を学び
精神の自由を求めた生き方を講じた
いわゆるストア派
弟子による筆録が残されている

かつて遠藤周作の『ぐうたら生活入門』で知ったが
トルコのことわざであるという
「明日できることを今日するな」を
身上として生きてきた者としては
エピクテトスがヘシオドスの言葉を引いて言った
「仕事を先延ばしにする人はいつも破滅と戦うことになる」
という厳しい言葉は耳に痛いところがあるが

二つの言葉をあわせて考えて
今日のことは今日のうちに終えておき
先のことを今日のうちから気に病まずにいる
というふうに捉えてみることにする
精神の自由のためには
明日にも縛られないほうがいいから

ひとはさまざまなものに縛られて生きている
生きているのは現在なのに
過去にも未来にも縛られている
縛られないためには
現在をたしかな現在として生きるのがいい

習慣づけるということについても
過去や未来のことではなく
現在のこととしてとらえてみたい
習慣とは「今日できることを今日する」ことだから

今日を外して習慣は成り立たない
重要なのは「今日」を積み重ねることで
そこに過去でも未来でもない
常なる現在という
奥行きをつくりだしていくことだといえる

じぶんに欠点があることも
間違いをおかしてしまうのも
過去でも未来でもなく「今日」そうだということだ

じぶんの過ちをいまのじぶんの過ちとせず
環境や運のせいにしてしまったりするのは
いまのじぶんにではなく
「過去」のじぶんにそれを転嫁することになる

それを「今日」率直に認めることからしか
それらを改めていくことはできない

エピクテトスは奴隸の出身であり不具であったが
そのことで精神の自由を失うことではなく
常なる「今日」において
みずからを鍛える競技者として生きたといえる

■エピクテトス『人生談義（上）』
(岩波文庫 2020.12)



■エピクテトス『人生談義（上）』（岩波文庫 2020.12）

（「第二一章 首尾一貫しないことについて」より）

「人間が自分の欠点で容易に認めるものがあるが、容易に認めないものもある。だから、自分が無思慮で愚かだと認める人はいない。むしろ、まったく反対に、だれもが「自分の思慮にみあうだけ幸運でありたいものだ」と口にするのを聞くだろう。彼らは自分が臆病であることは容易に認めて、「私はどちらかというと臆病なところがあるが、ほかの点で私は愚かな人間だとは君は思わないだろう」と言うわけだ。人は自制心を欠いていることを容易に認めないし、不正であるとは断じて認めない。嫉妬深いとかおせっかいだとかいうこともけっして認めないが、涙もろいことははいていの人が認める。その原因は何であるのか。その主たる原因は人によって異なっている。もっとも、一般に恥すべきことだと思うようなことは、けっして認める事はない。臆病や涙もろいところは気のよい性格のためだと考えるが、愚鈍なところはまったくのところ奴隸根性によるものだとみなす。社会に対する過誤にいたっては、けっして受け入れたりはしない。たいていの欠点の場合、人がこれを認めるにいたるのは、臆病や涙もろい場合のように、それらをなにか自分の意志によるものではないと考えるためである。自分にどこか自制心を欠くところがあると認めるような場合は、人は恋だってそうではないかと言って、自分の意志によるものではないとして同情を乞うことになる、しかし、不正を自分の意志によるものではないと考えることは断じてない。さらに、彼らの考えでは、嫉妬も自分の意志によるものではないから、それゆえに、これについてはその事実を認めるわけである。」

（「第一八章 いかにして心像と戦うべきか」より）

「あらゆる習慣や能力は、それに対応する行為によって維持され、増進される。すなわち、歩く習慣や能力は歩くことによって、走る習慣や能力は走ることによって維持され、増進されるのである。朗読家になりたければ、朗読することだ。書き手になりたければ、書くことだ。三〇日間読まずに、ほかのことをすれば、その結果はわかるだろう。同様に、一〇日間寝込んでいたら、それから起き上がって、比較的長い距離を歩いてみたまえ。そうしたら、君の足がどれほど弱っているかが分かるだろう。だから、一般的に言って、なにかをやろうと思えば、習慣的にすることである。なにかをやりたくなければ、それをしないで、その代わりとしてなにかほかのことをする習慣をつけることだ。魂に関わることも、これと同様である。怒りを感じるときは、それが君にだけ悪いこととして起きているわけではなく、むしろその習慣を増進させて、火に薪を投げ込んだようなものだということを知るべきである。君が人との情欲に打ち負かされるときには、それを一度の敗北と数えるのではなく、むしろ君の不節制を伸ばし、増進させたのだと考えるべきだ。なぜなら、習慣や能力というものは、それに対応する行為によって、あるものが以前にはなかったのに生じたり、あるものが増大し強められたりすることがないということは、ありえないからである。」

「このような心像に対してみずからを鍛える者が、眞の競技者なのだ。ねえ君、踏みとどまるのだ。心像に心をつかまれてはならない。王位のために、自由のために、幸福のために、心の平静のために、この競技は偉大であり、その仕事は神聖なものである。（…）しかし、もし君は一度負けて、この次は勝つぞと言っても、次に同じようなことがまた繰り返されるならば、よく心得ておくことだ。君はいつかは不幸で哀れな状態に陥って、その後は自分が間違っていることにも気づかず、そのことについて言いわけを始める事になるだろう。そして、その時にはヘシオドスの言葉が眞実であることを確信することになるだろう。

仕事を先延ばしにする人はいつも破滅と戦うことになる」

ここで「ただ、まっとうでありたい」というのは
誠実であろうという魂の願いだろう

しかし「まっとうである」
ということについて考えはじめると
それを素朴にとらえることは難しくなる

なにを「まっとう」というのか
常識的な捉え方はもちろんできるものの
視点や状況が変わるものだけでも
「まっとうさ」はずいぶん変わってくる

しかもじぶんのなかの「まっとうさ」を問い直すとき
なにが「まっとう」で
なにが「まっとうでない」のかさえ
考えるほどによくわからなくなってしまう

それはこの著者ふたりも同様だろうし
おそらくこの往復書簡はそれを前提にしたうえで
「作家」として発言する使命感から
魂の声が誠実に交わされていると感じられる

しかしここで交わされている
いわば社会問題とそのなかでの
それぞれの魂のありようについての問いかけは
その背景として悲しく残酷なまでの現実が前提とされている

だれもが対等で平等そして公平である存在として
それぞれが自分らしく生きていける人間社会
言葉にすればそれだけの「まっとう」なことが
現実にはどれほど困難なことか

人間であるための条件といえることは
社会や時代によって驚くほど異なっている
しかも生まれも育ちも能力も
ひとり一人は魂のありようも異なり
その違いが自分らしさともなるが
それがまたさまざまな差別を引き起こしもする

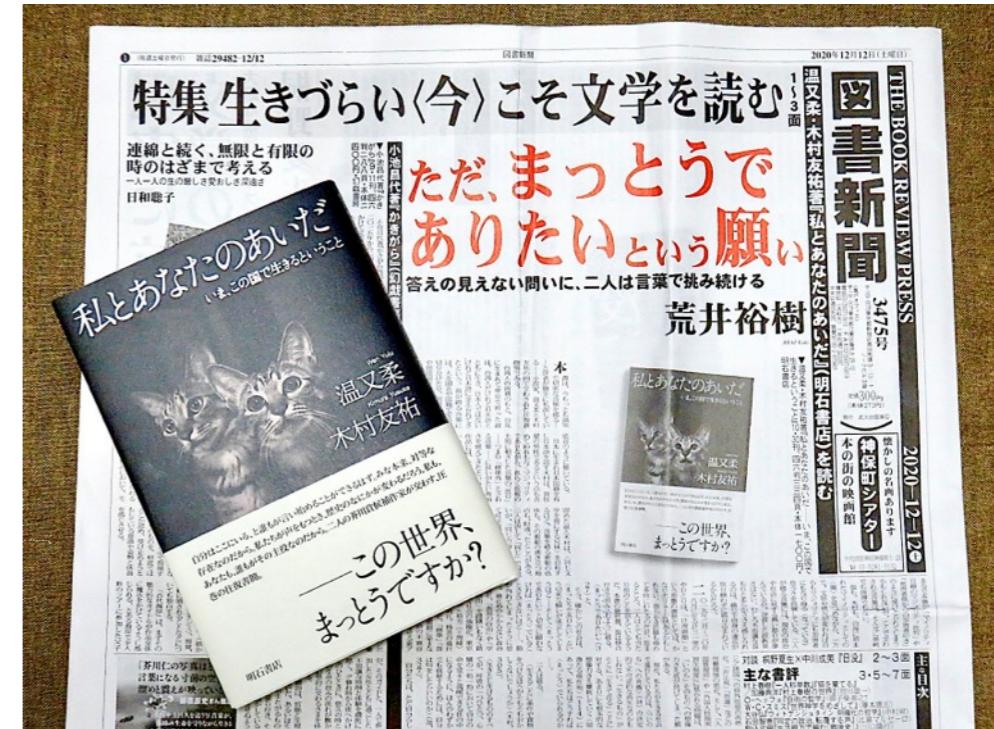
さらにいうとすれば
世界は人間社会の都合だけでできてはいない
人間社会だけを論じてしまうことそのものが
さまざまな矛盾や問題を生むことにもなる

そのように世界は
矛盾そのものが現象化したものだとさえいえるが
そうした避けがたい矛盾そのものに対して
どのような問い合わせを行い
それに対してひとり一人がどのように対するか
それそのものが生きる意味を生んでいるともいえる

そのためこそまさに
生きる理想としての「まっとうさ」を
常に問い合わせ続けることが必要なのだろう

そのとき少なくとも
無自覚なまでのマジョリティになってしまう
そんな愚かさだけは避けたほうがいいだろうし
その無自覚さの対立概念としてのマイノリティとして
みずからを置いてしまうことも避けたほうがいいだろう
それは小さなマジョリティともなってしまうだろうから

安易な理想ではなく
現実という愚かな虚構に埋もれるでもなく
みずからの魂の深みのなかで
「まっとうさ」を問い合わせること
おそらくその問い合わせはまた
生と死を越えた問い合わせにもつながっていくはずだ



■温又柔・木村友祐

『私とあなたのあいだ／いま、この国で生きるということ』
(明石書店 2020.10)

■荒井裕樹「温又柔・木村友祐『私とあなたのあいだ』を読む」
～ただ、まっとうでありますか? ありたいという願い
答えの見えない問い合わせに、二人は言葉で挑み続ける～
(『図書新聞2020年12月12日』所収)

■温又柔・木村友祐

『私とあなたのあいだ／いま、この国で生きるということ』

(明石書店 2020.10)

■荒井裕樹「温又柔・木村友祐『私とあなたのあいだ』を読む」

～ただ、まっとうでありたいという願い

答えの見えない問いに、二人は言葉で挑み続ける～

(『図書新聞2020年12月12日』所収)

(荒井裕樹「温又柔・木村友祐『私とあなたのあいだ』を読む」より)

「台湾人の両親のもと、台北に生まれて東京で育った温は、台湾人だけれど日本語とともに生き、日本人ではないけれど日本語に支えられてきたという。温が綴る言葉には、人を国名や国籍で安易に切り分けたり、男目線の思考や価値観を「常識」だと思い込もうとする社会の圧迫感や閉塞感に対する抗いが、通奏低音のように響いている。

日本に生まれ日本国籍を有し日本語を話す木村は、異性愛の男性であるという点も含めて紛れもなくマジョリティでありながら、長らく故郷の土地に根ざした言葉の「訛り」----つまり「標準外」とされる言葉----に拭いがたい卑屈さを覚えてきたという。木村作品には、社会の「標準」という価値観から排除された者の<存在証明>の叫びが底流している。

まったく異なる境遇ながら、同じ時に、同じ文学賞を受賞して作家としての地歩を固めた温と木村は、<同じ文学を親にする兄妹>を自称するほど、言葉を綴る衝動の色味も、その衝動の湧き立つ地点も、似通ったところがある。二人は決して「同じ」ではないが、「同じ方向」を目指して叫ぶ表現者なのだろう。

木村は語る。

<何かに傷を負って表現をはじめた者は、その刻印された傷に書くものが規定される（足をとられずにいられない）>

傷や嫌みを抱えるからこそ、見える世界は確実にある。ただ、このように書くと、まるで本書が「マイノリティ目線のマジョリティ批判」や「被害者からの加害者叩き」のように受けとられてしまうかもしれないが、ここで交わされる言葉は、そんなに単純でも浅薄でもない。

温も、木村も、自身に刻まれたマイノリティとしての<傷>を見つめながら、一方で、文脈や状況が変われば自らもマジョリティにも加害者にもなり得る（なっている）危うさを自覚している。二人が綴る言葉には、現在の政治や社会に対する熱い怒りが滲んでいるが、硬直した説教臭はない。むしろ不思議な温もりと柔らかささえ感じられるのは、綴り手自身の逡巡が取り繕わずに織り込まれているからだろう。」

「本書の最終盤、温は傍点付きで刻み込むように綴る。

<まっとうでありたい>と。

そう、確かにこの社会は、<まっとうでありたい>という切実な願いが成立してしまうほど----そして<まっとうでありたい>と切実に願わなければ<まっとう>でいることさえできなほど----、籠が外れてしまったよう思う。歯止めのかからない政治の劣化。「表現の自由」や「学問の自由」を躊躇いもなく踏みしだく社会の強権化。東京（=中央）と地方（=周縁）の価値の序列化。格差の進行と階層化の固定化。「標準」「普通」といった価値観に染まない者に対する社会の不寛容化。戦前を想像させるアジア諸国への排外思想の再燃化。「非正規」「派遣」などの労働環境の悪化。そして「入国管理局」や「外国人技能実習生制度」に見られる問題は、「いのち」そのものへの想像力さえ底が抜けてしまった観がある。

現在、私たちが生きる社会で進行しているのは、「<いのち>への共感」の決定的で不可逆的な消失なのかもしれない。「生きるもの」がそいん「生きて在る」ことに対する、あまりにも根本的に想像力さえ摩耗していく<暗澹たる現在地>にあって、私たちはどうすれば<まっとう>でいられるのか----。」

「自分たちは、ただ自分らしく生きて在りたい。伸び伸びと、身体の奥まで呼吸したい。ただ、それだけのことさえ難しいこの世界は何なのか----答えの見えない問いに、二人は言葉で挑み続ける。その真摯な姿勢に思わず背筋が伸びるが、読後には、不思議な解放感が残る。」

ノスタルジーは
我が家に帰ろうとする
そんな欲求だともいえるが

我が家を
故郷やそれに類する場所としてとらえるとき
地縁や血縁や民族といった属性に縛られ
容易に動けない根っ子をもつ場所ともなってしまう
いわば過去への回帰である

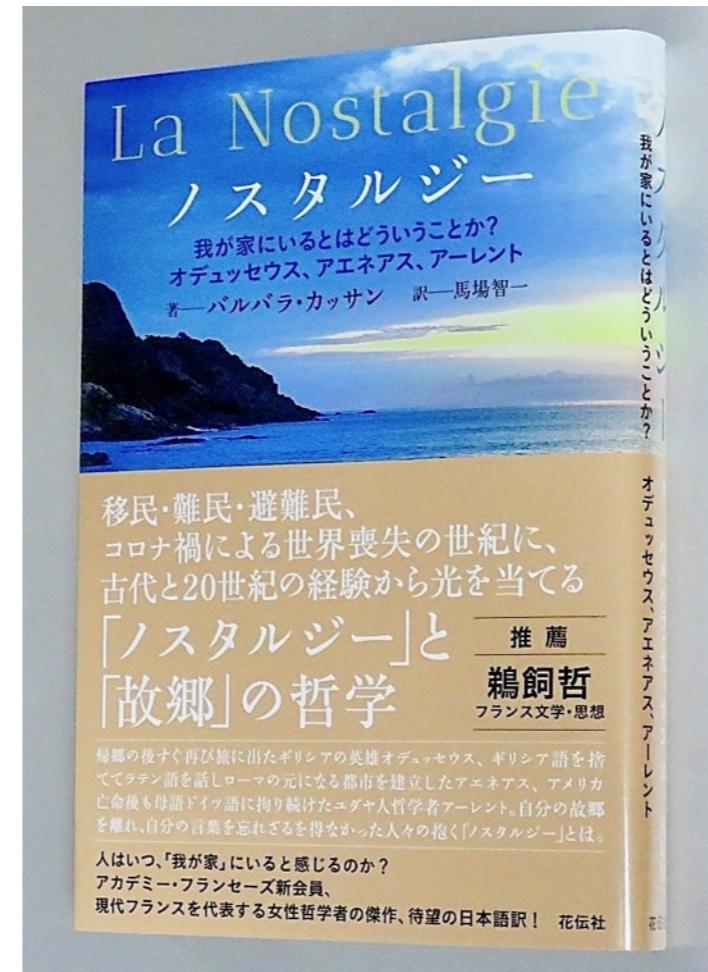
著者のカッサンが本書で論じている「我が家」は
「何かに帰属するものではな」く
「どこにいても我が家におり、
どこにいても我が家にいない」ことで
魂の欲求を満たすための「我が家」である
それはシモーヌ・ヴェイユが
「根をもつこと」で唱えたものにも通じている

ひとが地上に生まれるということは
地上を故郷とするためではない
むしろほんらいの故郷は
生まれるまえの魂の世界にあるとはいえるが
あえてその故郷を後にするということは
生まれる前の故郷に帰ることが目的ではない

その意味では
ひとが地上に生まれるとき
二重の陥穰がある

地や血やを我が家と錯覚し
そこへのノスタルジーを生きようとしてしまう陥穰
そして生きてくる前の世界へ
帰還しようとしてしまう陥穰である

重要なのは
新たに魂の我が家を創り出し
そこに根をもつことなのだ



■バルバラ・カッサン（馬場智一 訳）

『ノスタルジー／我が家にいるとはどういうことか？ オデュッセウス、アエneas、アーレント』
(花伝社 2020.12)

それを創造的なイデアと
呼ぶこともできるかもしれない
そのイデアは過去を想起するだけのものではなく
生きてくることでこそ可能なそれを
創り出そうとする営為である

過去へと向かうノスタルジーではなく
未来へとあらたに向かうノスタルジーへ
そこにこそ我が家の可能性は開かれる

■バルバラ・カッサン（馬場智一訳）

『ノスタルジー／我が家にいるとはどういうことか？ オデュッセウス、アエネアス、アーレント』

（花伝社 2020.12）

「我が家に帰る、とでも言えるかもしれない。でもそれは我が家ではない。たぶん私には（我が家[chez-moi]）がないからだ。あるいは、より正確に言えば、私がもっとも我が家に、我が家のような場所にいるという気持ちになるのは、私が我が家にいない時だからだ。では人はいったいどんな時に我が家にいると言えるのだろうか。」

「故郷は、言語と同様に、「何かに帰属するものではない」。」

「ノスタルジー」、言葉の響きは完全にギリシア語だ。「帰還」を意味する *nostos* に、「痛み」、「苦しみ」を意味する *algos* が接合されている。ノスタルジー、それは「帰還の痛み」である。遠く離れている時に襲う苦しみであり、同時に、帰るために耐えねばならない労苦を意味する。（…）

しかし「ノスタルジー」はギリシア語ではない。この後を「オデュッセイア」に見つけることはできない。これはギリシア語ではなく、スイス語、スイスのドイツ語である。実を言えばこれは、一七世紀になってはじめて病気のリストに加えられた病名である。（…）

医学界が、「ロンバルジー[腰痛]」や「ネヴラルジー[神経痛]」と同様に、この「ノスタルジー」という後をその後生み出すことになるのは、ドイツ語圏の水死人の病気を指すためである。このことに私がこだわるのは、語の起源が、起源というものが何であるかを非常によく表しているように思えるからだ。『オデュッセイア』全体を包み込むこの語は、起源的なもの、独自のもの、つまり「ギリシア的なもの」とは無縁だ。この語は、歴史的に言えば（…）創り出され、交配させられ、あらゆる起源と同様、あとづけの目的のために用立てられたのである。（…）語根がもつ意味は「幸運な帰還、救い」という意味がある。」

本書が「ノスタルジー」によって問い合わせるのは、祖国と、そこからの出国と、そして母語との関係である。オデュッセウスの試練と、常に遅延を強いられる彼の帰還を物語る「オデュッセイア」は、ノスタルジーの詩そのものである。オデュッセウスがついに「我が家」、故郷にいることを示す徵は、ああ、なんと象徴的であろうか。根を張ったままの寝台だ。それは彼自身の手によってオリーブの木に穴を穿って作られたもので、その周りに彼は自信の奥殿を建てたのであるが、このことは妻と彼だけが知る事情であった。根付きと根こぎ、これぞまさにノスタルジーである。」

「ノスタルジーの内部にある緊張を、HeimwehとSehnsuchtという二つのドイツ語を手がかりにして表現することもできよう。これらは哲学についての二つの表象であり、哲学の全歴史は、結局のところ絶えずこの二つについて考え続けてきたのだ。

一方で帰還の欲望であるHeimwehは、我が家に再び閉じ込める、閉じたノスタルジーである。（…）

他方で、開かれたノスタルジーを目指すSehnsuchtは、決して自分自身に「再び」戻ることはない。一本の線上を進み、同定も数値化もできない。流れ去るが決して止むことのない[時間]であり、aion（アイオーン）という無限としての無限である。ラカン的であるのと同様ロマン主義的な欲望としての哲学は、特定されていない対象を、あるいは見つけることのできない理想を追い求める。das Sehnen[憧憬すること]はフィヒテにとって、「己を満たすことを追求するが、なにより満たすのかは示すことのない」、〈自我〉の熱望、傾向、欲求、不快、欠落を意味する。これは、見出し得ないがいたるところにある、欲望の原因である「小対象a」についてのラカン語議論にまで敷衍することができる。これこそが、冒險者、ノマド、世界の果てに至るまで世界市民であり、どこにいても我が家におり、どこにいても我が家にいないオデュッセウスである。」

「オデュッセイアの冒険譚の教訓として、人は「そこ」に留まらないのだ。「その場所」、我が家には決して「い」ないのだ、と私は理解することを選ぶ。根をもつことよりも、私は余所を、閉じることのない世界を、自分とは違いつつ自分のような、互いに異なり「似た者たち」であふれた世界を耕すだろう。

それゆえ、人はどのような時に我が家にいるのだろうか。自分自身や、自分の隣人を、自分の一つの、あるいは複数の言語を迎えてもらった時である。」

（「訳者解説」より）

「カッサンにとっての生まれ故郷はパリである。しかし父方は、南仏に定着したユダヤ系、母方も東欧にルーツのあるユダヤ系であり、代々パリに住んでいるわけではない。また、カッサン自身もパリの自宅のいる時に「我が家」にいるを感じるわけでもない。むしろ（…）コルシカにいる時に彼女はそう感じる。自分を迎え入れてくれたコルシカこそが彼女の故郷なのだろうか。

ただし、ハイデガーの存在論的愛国主義を「脱領土化」する必要を唱えるカッサンにとって、「故郷」とは単なる土地ではない。（…）大地に張るべき根は空中に張っている。この時、「根を張る」とはどういう意味だろうか。オデュッセウスの帰るべき我が家にある寝台は、根を張ったままの木を削って作ったものだった。プレヒト劇の登場人物は、木だって根っこがなければ動けるのにと言う。根とは。ある場所から動けない／動かないことの象徴であろう。「根を張る」という観念を、土地への固定から解放するのが、「空中に張った根」という形象である。

しかし、ここで前提となるのは、地中だろうが、空中だろうが、いずれにせよ人は根を張っているということだ。この場合の根とは一体何なのだろうか。それは、本書あまり肯定的ではない仕方で触れられているとはいえ、シモーヌ・ヴェイユが「根をもつこと」で唱えたものに重なる。実際ヴェイユは「根をもつこと」を特定の土地に定住することとしては捉えていない。むしろそれは。魂の欲求を満たしていることを意味している。カッサンが言う、他者に迎えられているということも、魂の充足に数えられて然るべきものに思われる。」

「私たちが住む「世界」は、つねに技術革新によって否応なく変化させられ、私たちは絶えざる追放の中にいる。魂を病むことなく我が家を確保するためには、次々と現れては消える新たな言葉に惑わされず、自分自身の言葉を探しながら考え方をうことで、互いにゆるやかに根を張り合う必要があるのでなかろうか。『ノスタルジー』は、そのような思考を読む者に促すように思われる。」

世界は複雑である

単純に
白と黒
正と誤
善と惡
美と醜
強者と弱者
味方と敵
といったものに二分できるものではない

抽象的な理論として図式化されると
そこでたくさんのものが捨象されてしまう
単純化された図式をあてはめるだけで
現実の世界を理解することはできないのだ

まして自然の世界はいうまでもない
弱肉強食とされるような関係でも
相互に連関し依存しあって生きている

世界には正義の使者と惡の手先がいて
惡の手先と戦い
平和な世の中にしなくてはならない
というような勸善懲惡的な視点はいまや
フィクションの世界できえ
単純には成立し難くなっているにもかかわらず

そんな世界観を現実の世界に当てはめ
みずからを正しいとして疑わず
惡とみなされるものを批判する発言を
信じているのか尻馬に乗っているだけなのか
じぶんを正しい側に置く戦いをする
そんなファンタジックな人たちも少なくはない

対立項がみずからの内にあることに気づけないとき
内には深い影が生まれる
その戦いはむしろみずからの影と戦う
無自覚で不毛なものとなる

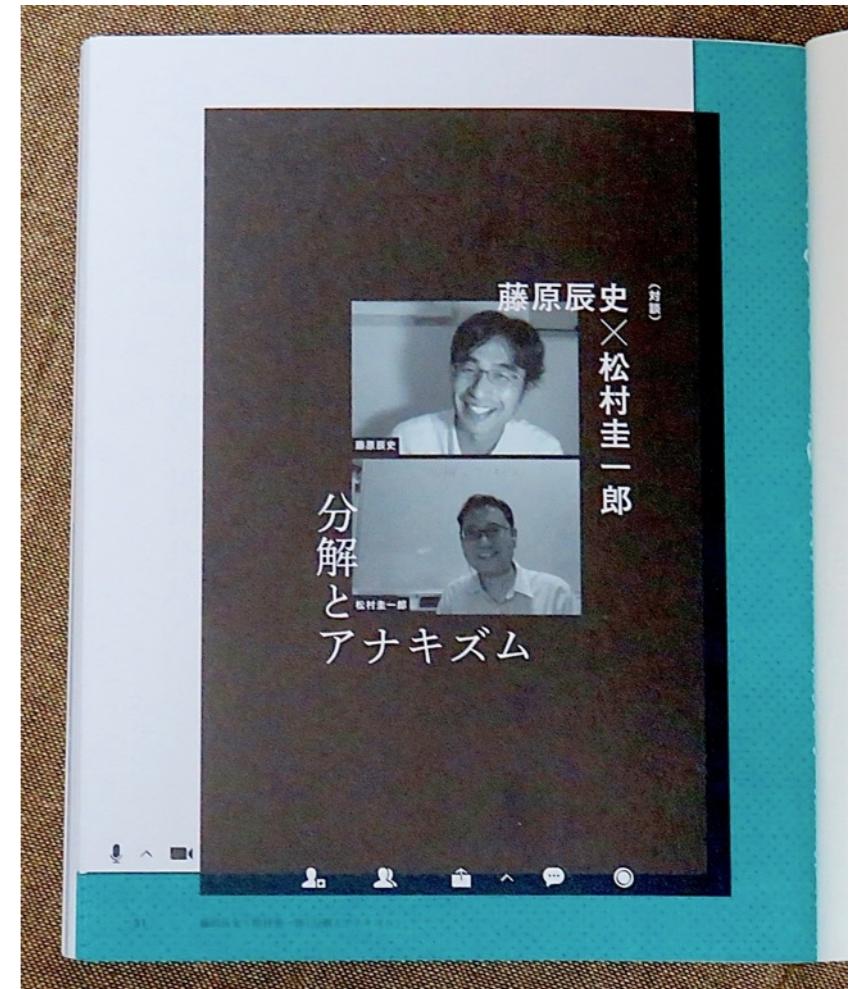
■藤原辰史×松村圭一郎「対談・分解とアナキズム」
(『ちゃぶ台6』(2020年秋／冬号) ミシマ社 所収)

精製されすぎたものが
毒にもなり得るように
純化されすぎたものに
鈍感にならないほうがいい
二項の片方だけしか見えなくなるように

効率的かつ効果的ではあるだろうが
そのとき捨象されてしまうものは
放射性廃棄物のように
やがてさまざまなかたちで
ネガティブな影響を顕在化させることになる

事象は常に複雑であるにもかかわらず
それを単純化効率化することは
経済効率としては有効かもしれない
しかしその単純化効率化によって
さまざまな諸問題としてのおばけは生まれてくる

そんなおばけを退治しようとして
抽象的で無自覚な戦いをしてしまうことで
じぶんもまたおばけになってしまふことさえある
そして鏡を見て
それをじぶんとは思わず叫ぶのだ
おばけだ！と



■藤原辰史×松村圭一郎「対談・分解とアナキズム」
(『ちゃぶ台6』(2020年秋/冬号) ミシマ社 所収)

「松村／『現代思想』(三月号)の気候変動特集に藤原さんが書かれた文章が、とてもいいんですよ。ちょっと読んでいいですか。なんか不思議なことが書かれているんです。地球温暖化とか、世の中を悪くしているものはいったいなにか? さっき言った、戦うべき相手はなんなのかというときに、藤原さんはそれを「高速回転」と表現している。「高速回転」がいかんのだ、と。「高速回転のピストン運動」という、おもしろい表現をしています。

>化石燃料を用いた高速回転は、疲れを知らない。急には止まらない。依存したら抜け出せない、という三つの性質がある。スタインベックの言葉を借りれば、高速回転は、「情熱なく」事を動かせる仕組みである。その仕組みは誰のものか。

資本主義。たしかに包括的な説明用語だ。この言葉を日本の経済学部では現代経済と言い換えたりして、日常化できていないのは問題である。産業資本主義の剩余価値は、蒸気機関のそんな仕組みのおかげで全自動的に吸収できた。石油資本。それも間違いない。バイオケミカル産業。これに対するジャーナリストの批判力はまだ弱い。けれども、以上のような、適確なのだが、エリート臭の抜けきれない言葉では、人びとの腰は鉛のように重いままである。もっといえば、これらの噛み砕かれていない言葉もまた、高速回転的な抽象語のマシーンで世界を強引に説明する愚を犯すことになるのではないか。もっといろいろなクレバズやコンテや絵具を使って、真っ白い大きな紙に、自由に絵を描くのではなくて。

この前後もそうなんんですけど、すごくいい!と思ったんですよ。

(…)

いまは危機の時代で、私たちはみんなモヤモヤしている。この状況をつくり出しているのはなんなんだ? というときに、私たちはすぐ、「ファシズム」「資本主義」といった、便利な既存の、敵っぽい、悪役っぽい用語を持ち出して、自分を納得させている。そして、それを取っ払っちゃえ! というふうに思いたい。そうすると、それがひとつの希望になるし、敵が明確になる。やることが明確になる。

でも一方で、世の中、そんな単純じゃないのも確かです。たとえば資本主義って、私たちの生活とは切り離されたどこかにあって、そいつらが悪いことをしている、みたいなかたちではもう語れない。なぜなら、私たちの身体とか欲望とか生活そのものに、摘出不可能なかたちで内在化しているわけなので。そこで問題なのは「高速回転だ」と藤原さんは表現する。それによって、もしかしたらもっと身近なところに「ひたすら高速回転しているやつがいる」とか、「目的はよくわからないけど、なんか回転しているやつがいるぞ」、「そういうのがだめなんじゃないか」みたいに見えてくるものがある。「敵は資本主義だ」とか言ったとたんに、「じゃあ私にはどうしようもないですね」と自分ごとではなくなってしまう。わかりやすい敵は、希望と同時に絶望も生み出す、という両義性がある。この文章、すごいな、けっこう踏み込んだな、と思ったんですよね。」

「松村／藤原さんの言う分解者は、さまざまな場所で誰の命令を受けるわけでもなくそれぞれ蠹いている。それって、高速回転的な動きの対極にあると思うんです。高速回転って、ひとつの軸でパ-っと、そこにエネルギーを集中させて同じ範囲で動き続けることで、すごく反生物的です。だって、そんな動きを生物がしたら、その環境を破壊しまくって自分たちが生存できなくなるだけですから。生物はひとつの軸とかひとつの方針とかからズしていくわけですよ。こんなに多様な環境のいろんな場所をいろんなかたちで利用するために、むしろ分散して、棲み分けていった。それに対して、いまの社会、私たちが発展と思っている社会は、ひとつの軸で高速回転させて動かすことによる価値をおいています。

アナキズム的な視点からいうと、国家ってそういうものだなって思うんですね。東京という中心があって、その中心のまわりでみんなぐるぐる回る。中心から情報が発信されて、人が中心に集まって、ひとつの目的のために一致団結していく。これって、反生物的だし、分解者のこと目を向けて世界の描き方なんです。そういうふうにみると、分解とアナキズムって、だいぶつながってきますね。」

「松村／藤原さんの『分解の哲学』の大杉栄論から説明していただけますか。

藤原／もともと私の同僚で昆虫愛好家である音楽学者の岡田暁生さんが私に教えてくれたことがヒントになっています。糞虫は、全世界にファンがいる。どうしてかというと、とにかく美しい。形も美しいし、色も信じられないような金属色の赤や青や緑の色だったりする。ところが最近、その色がだんだん落ちてきている。糞の味が悪くなっている。飼料に残留農薬があるからということもあると思うんですけど、どうしてもいい色が出てこなくなったりした。そういう話を聞いて、私たちが普段目をやらない排泄物というところいん、じつは私たちの世界で起こっていることの矛盾などがわかりやすく出ている気がして、糞虫についていろいろな本を読みながら考えたときの文章です。」

「>ファーブル『昆虫記的自伝』を読んだ大杉栄が「ファーブルの糞虫の描写に感激」し、記した一文——「食ふ尻から尻へとそれを糞にして出していく、其の徹底的糞虫さ加減!」について『分解の哲学』で藤原さんはこう解釈している。

上の引用だけでは大杉の思想を抽出することは難しい。ただ、糞虫の世界が大杉が変えたいと思う世界よりも魅力的に響いたと想像することもできる。「糞虫さ加減」、つまり「糞虫性」とも言い換えられる概念は、大杉を監獄に閉じ込めなくてはならないほど不自由な社会に対する抗いの言葉なのかもしれない。大杉が思想の根拠とした「本能」を上から押さえつけることでしか発展しない社会の構造への批判かもしれない。」

「松村／大杉栄はクロポトキンの『相互扶助論』も翻訳しています。クロポトキンはロシアのアナキストですけど、彼も生物の世界に相互扶助の助け合いがあると指摘した。いまからみると間違っていることもあるみたいですが、生物は弱肉強食ではなくて、けっこう共存し、助け合いながら生きている。それでなぜ人間にはそれができないだ、と言ったわけです。いま私たちが人間社会を考えるとき、強い者が勝ってたくさんの物を手に入れる、みたいな弱肉強食モデルをとりがちです。でもそれは間違っている、という発想ですよね。さきほどの糞虫から人間社会のモデルをいったん生物の世界に求めるって、大杉栄などアナキストたちに一貫している感じもありますよね。」

「松村／なんで藤原さんがわざわざ「高速回転」というトリッキーなことを言うかというと、そこだと思うんですね。なんかもうしこしげがうかたちでなにと戦っているのかを捉えかえさないといけない。歴史ってそういう間違いをくりかえしてきたと思うんです。その時代にとって敵とみなされたものに対抗するには、いまだたら感染症の危機を乗り越えるには強いリーダーが必要だ、みたいな。この時代の倫理的に「正しいこと」、善人みたいな顔をしてやってくるわけですね。そういう善の顔とか、豊かさ、幸福などのポジティヴなイメージとしてやってくるものに対して、直感的に「なんか変だ」と思えるかどうか。バイオ肉はもしかして、培養するときの機械が高速回転しながら遠心分離しているんじゃないかな? と想像してみる。そこには同じ原理があるかもしれないし、結局、人間が他の生命や分解者たちのなかで生かされている現実から目を背けてしまう。それがまた別のおばけをつくり出すかもしれない。」

「松村／おばけを倒すために正義の味方を待望するんだけど、正義の味方がまた別のおばけになってしまします。あるいは「善きもの」として、ある種のユートピアとして、ファシズムは到来する。私たちは危機のときに、ユートピアや救世主待望論になるわけですね。それ自体は避けがたいところもありますが、そこで踏みとどまらせるのは、なんかがうんじやないかと感じる感覚です。生き物たちの動き方や、植物にしても、自然の世界を観察していると、ちゃんと不自然なものを察知できる。さっきの笑顔のポスターみたいなものにうさん臭さを感じとれる。でもそういう「きれいごと」ばかりが世の中にあふれていて、そっちが「自然」になっている面もある。私たちも、そこに違和感を覚える感受性が鈍くなっている。純化された清潔な環境ばかりで、善きもの悪いもの、ウイルスという敵とワクチンという解決法、みたいな白と黒で単純に色分けされた世界にならされている。けれど、それはすごく不自然な設定なわけですね。生物の世界って、善い・悪いという価値や、善きもの・悪いもの、強者と弱者すらも、最終的にはない。みんな相互に連関して、依存しあって生きているわけで。分解のプロセスって、まさにそういう生命的の隠れた見えないつながりに光をあてる視点なんだと思います。」

古代ギリシャのリベラルアーツは
職業に直結した実用的な技能ではなく
普遍的な教養を身につけるための学問だった

そして中世ヨーロッパではそれが
文法・修辞学・論理学・算術・幾何・天文学・音楽
という「自由七科」として教えられた

現代の大学の教養課程は
それを継承するものでもあったはずだが
普遍的な教養としての要素が失われつつあり
むしろ職業に直結した実用的な技能へと
いつのまにか姿を変えつつあるようだ

すでにそれはリベラルアーツではなくなり
制度や専門の制約のなかに閉じ込め
専門化され断片化された知識を得ることだけを目的
とした
受動的なものとなりかけている

実用的な「学ぶべき何か」だけが教えられ
「学ぼうとする態度」は問われなくなり
問うことではなく答えを出すことが求められている
のだ

そこには知識は生まれるが経験は生まれない
そのとき学問から真の創造性は失われている

哲学は蠅に蠅取り壺から出ることを教えることだと示唆したのはウィトゲンシュタインだが
現代の学問はむしろ蠅に蠅取り壺から出ないよう教えている
蠅が蠅取り壺から出るということは
未知の経験へと道がひらかれてしまうからだ

こうした現状であるからこそ
新たな創造的リベラルアーツが求められる

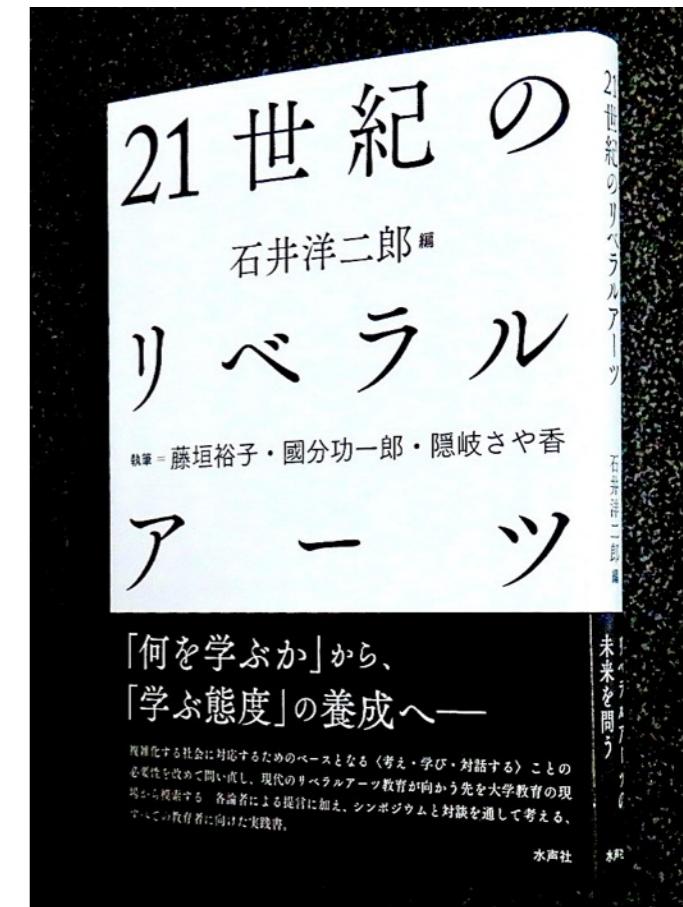
まず問うことのできる存在になること
そのためには答えのみえない切実な問題に向き合い
それを考え続けることができなければならない
そこで問い合わせを発することができたとき
はじめて考えるということそのものが学びとなり
かけがえのない経験となる

さらにいえば
本書では示唆されてはいないが
かつて古代ギリシャにおいて
実用的な技能を事としていた奴隸には
身につけることができなかつたリベラルアーツを
専門家から解き放つということが必要ではないだろうか

かつての奴隸のような働く立場にあったとしても
普遍的な学びは不可欠だということでもある
問うという営為は
普遍的な学びでもある以上
すべての人間にとて開かれていなければならぬ
リベラルアーツを特権化して
じぶんとは無関係なものとしてはならないのだ

従って専門家もまた
みずからの専門領域に閉じることは許されない
普遍的であることは閉じることではありえないからだ
あくまでも専門は普遍の応用領域でなくてはならない
したがってかつての奴隸の要素が拒否されてもならない

だれでもが問い合わせ
それこそが未来に開かれた
リベラルアーツでなくてはならないのではないだろうか
教えられるのではなく
問い合わせをする態度を身につけること
そこがすべてのはじまりとなる



■石井洋二郎 編『21世紀のリベラルアーツ』
(水声社 2020.12)

■石井洋二郎 編『21世紀のリベラルアーツ』（水声社 2020.12）

（石井洋二郎「創造的リベラルアーツに向けて」より）

「リベラルアーツというのは古代ギリシャにまでさかのぼる概念で、もとは奴隸ではない身分、すなわち生産活動に拘束されない自由市民するために必要とされる学問を意味していました。したがって職業に直結する実用的な技能ではなく、より普遍的な教養を身につけることが本来の目的だったわけです。

中世ヨーロッパにおいてはこれが*atres liberales*（アルテス・リベラレス）というラテン語で概念化され、文法、修辞学、論理学、算術、幾何、天文学、音楽からなる「自由七科」がその具体的な内容とされました。当時は「文理」の区別など存在しませんでしたが、おおざっぱにいえばはじめの三つ（三学）が言葉に関わるという意味で今日の文型、あと四つ（四科）が数に関わるものとして今日の理系に対応するといえるでしょう。」

「けっきょくのところリベラルアーツは「学ぶべき何か」であるというよりも、むしろ「学ぼうとする態度」それ自体であると言ったほうがはるかに適切なのではないかという気がします。

なぜならそれは、学びを通して種々の限界を乗り越えようとする不断の努力であり、多様な差異を全面的に受け入れながら他者と対話し続ける謙虚な姿勢であり、なによりも自己を絶えざる変容・更新のプロセスへと開いてゆく柔軟な精神そのものであるからです。ある信条に固着して頑なに変化を拒否したり、自分と異なるものにレッテルを貼って問答無用に排除したりする不寛容な教条主義は、およそリベラルアーツの理念と相いれるものではありません。」

「「二一世紀のリベラルアーツ」とはけっきょくのところ、人間がさまざまな限界を乗り越えて、いくつになっても本質的に自由で解放された存在であり続けるための、言葉本来の意味における生涯教育なのではないでしょうか。」

（藤垣裕子「専門家のためのリベラルアーツ／教育実践の現場から」より）

「二一世紀のリベラルアーツは、自らが無意識に囚われている制度や専門の制約から自由になり、専門化され断片化された知識から全体性を取り戻し、かつ現代の最先端科学や政治的課題に対しても能動的な市民性を身につけるための技です。

中学・高校で学んだ知識、あるいは大学で学んだ知識をただ知識として知っているだけではリベラルアーツにはなりません。時々刻々と蓄積される最先端の科学的知識についてもアンテナをひろげ、自分が学生時代に学んだものがどのように更新されているのかを探索し続ける態度も重要になります。」

（國分功一郎「問い合わせる存在」より）

「無知の知は単に人間には知らないことがあるという事実を指しているのではありません。それは私が一人称において通過する経験、私という主体に不可逆な変化をもたらす経験です。驚きの中で言葉を失い、知らないとはどういう意味かを知り、自分が知らないということを理解する。この苦しい経験を経て発せられる根源的な問い合わせ、その問い合わせを発する人間に更なる変化をもたらす。答えの出ない問い合わせを発しながら、人は、問い合わせを発する存在へと自らを確立するのです。

人間は最初から問い合わせ立てができるわけではありません。答えの出ない問い合わせに突き動かされ、それを耐えたときにはじめて、問い合わせを発する存在へと変化するのです。あるいはこう言ってもいいかもしれません。根源的な問い合わせと向き合い、それを考え続けた時、ふと気付くと人は問い合わせを発することができるようになっている。問うことを学んでしまっている。これこそが経験と呼ぶべきものではないでしょうか。何ごとかを経験している時、経験している本人にはその経験の意味は分からないからです。」

「リベラルアーツ教育とは、人々が問い合わせを発する存在へと自らを確立するための手助けをする営みだというのが私の結論です。それは人々が驚きを経験する機会と、答えの出ない問い合わせに悩む時間を提供する教育です。それによって人は答えが出る問い合わせをも扱うことができるようになります。ソフィアを求めるに至る哲学的経験はフロネシス（実践知）を獲得する能力を人に与えます。」

「経験はプログラム化を拒みます。なぜなら経験は私という一人称に与えられるものであり、何がどんな経験をその人にもたらすのかをあらかじめ知ることは難しいからです。」

「今日の社会においてはこの経験という言葉の意味が理解されなくなっています。人は経験するという能力すら失いつつあるのかもしれないという危惧すら抱かざるをえません。」

かつて
死と復活の秘儀は
イニシエーションとして
制度化されていた

現代にもさまざまな儀式は存在しているが
それはすでにその宗教的意義を喪い
ほんらいの意味が忘れられた
エポック行事となっている

おそらくそれらの喪失には
喪失することでしか得られない
それなりの意味があるだろう

かつてすべては制度のなかで
遂行された義務として与えられることでしか
習得することのできない魂があった
集合的なかたちの物語のなかでしか
魂はみずからを再生させることができなかったのだ

現代人の魂は
海原に放置されている孤独な魂だ
そのただなかの生において
みずから魂を再生させなければならない
そしてそれが可能な段階に
現代人の魂はあるということでもある

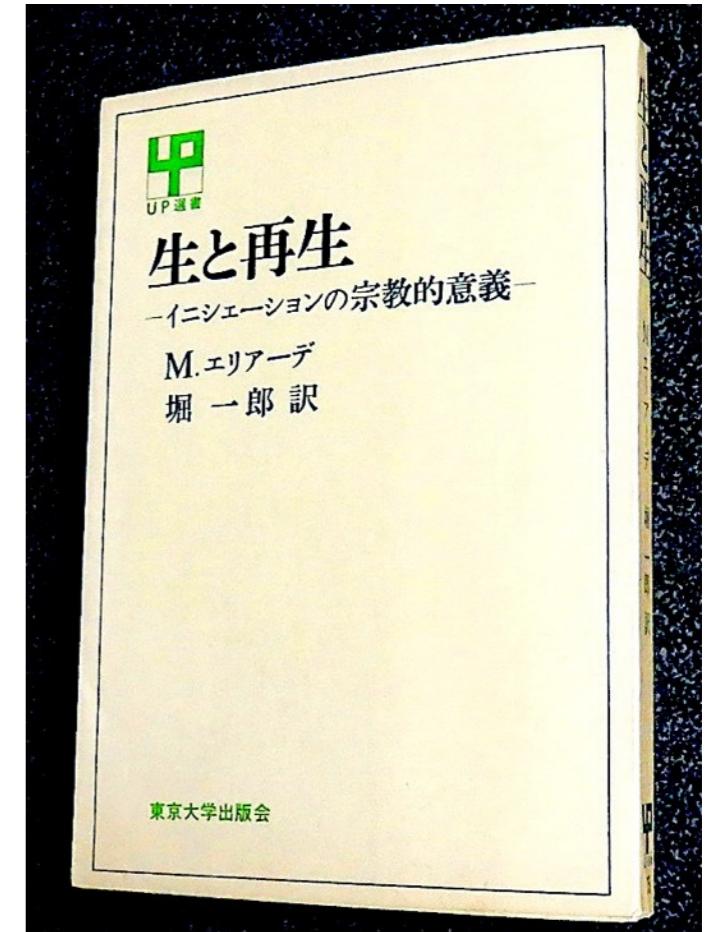
かつては教えられることでしか得られなかつたが
これからは自由においてみずから学ばなければならぬ
それは嵐のなかに放り出された小舟のように
波風に翻弄され死の恐怖のままで
孤独に対さなければならない

そこに厳謹な導師はもはやその姿はない
みずからの思考と感情と意志において
みずからの道をひらいていかなければならぬ

そのための知識は世に充ちているが
知識は知識を超えない
知識はみずからが引き受ける試練によってしか
経験となることはないのだから

死と復活の秘儀としてのイニシエーションは
現代においてはひとり一人の自由において
なされていかなければならぬ
集合的なかたちでしかなされない儀式は
すでに過去への退行でしかない

試練は生きることそのものにある
ひとり孤独に生を歩むこと
そしてそれゆえに共同できる生
それこそが現代のイニシエーションではないか



■M. エリアーデ（堀一郎 訳）
『生と再生／イニシエーションの宗教的意義』
(東京大学出版会 1971.7)

■M. エリアーデ（堀一郎 訳）

『生と再生／イニシエーションの宗教的意義』

（東京大学出版会 1971.7）

「近代世界の特色の一つは、深い意義を持つイニシエーション儀礼が消滅し去ったことだとよくいわれる、伝承社会では第一義的な重要性を持つこの儀礼も、近代の西欧世界ではめぼしいものは實際上存在していない。」

「近代人はもはや伝統的な型のいかなる加入礼も持っていない。何ほどかの加入礼的テーマはキリスト教にも残っているが、いろいろのキリスト教派はもはやこれを加入礼的価値を持つものとは認めていない。古代後期の密宗教から借用した儀礼や影像や術後は、その加入礼的雰囲気を失ってしまっている。」

「加入礼は正しく人生の核に横たわっている。そして二つの理由から、この見方は正しい。第一は、正しい人生とは深刻な危機、責苦、苦惱、自我の喪失と再確立、「死と復活」を含意するからである。第二の理由は、ある程度仕事を成就したにしても、ある時点では万人がその人生を失敗と見るという点である。この幻想はその人の過去に対してなされる倫理的判断からではなくて、その召命（天職）をとりにがしたとの漠然たる感情からおこるのである。つまり、その人はみずからうつにある最善なるものを裏切ったという感情である。こうした全面的な危機の時点で、ただひとつの希望、人生をもう一度始めからやり直すという希望だけが、ある成果をもたらすようと思われる。要するに、このことは、こうした危機に見舞われている人は、新しい、再生された生活を充分に意義あるものにしようとの夢を持つことなのである。それは宇宙が更新されるように、万人の魂が季節的にみずから更新されるといった漠然たる希求以外のもの、それをはるかに越えたものである。こうした八方塞がりの危機に際する夢は決定的で、全体的なレノヴァティオ（renovatio）=生命の変革できる更新を獲得することである。

しかし、眞の決定的回心は近代社会では比較的稀れである。非宗教的人間もときとして、その存在の最深部にこの種の精神的変革への希求を感じるという事実こそ、もっとも重要なものと考えられるのだ。これは、ほかの文化圏ではまさしく加入礼の目的とするところなのである。それは伝統的加入礼がどの程度その期待を充足したかを断定しようというのではない。大切なことは、伝統的加入礼が人間生命の変革の意図をあきらかにし、その手段を持つことを公言している点である。加入礼的更新へのノスタルヂヤが、近代の非宗教的人間の最深部から時折りおこるという点がたいへん重要なもののように思えるのだ。それは人間が「死」に積極的意義を見出し、「死」をより高い存在様式への過渡の儀礼としてうけとろうとする永遠の願いの近代的な公式をあらわしているように見える。加入礼が人間存在の特殊次元を形づくっているといい得るすれば、それは何よりも「死」に積極的価値を与えたからである。「死」は「時間」の破壊的行為に従わない存在様式にいたる、新しい純粹に礼的な誕生を用意するものなのである。」

「イニシエーションという語のいちばんひろい意味は、一個の儀礼と口頭教育（oral teachings）群をあらわすが、その目的は、加入させる人間の宗教的・社会的地位を決定的に変更することである。哲學的に言うなら、イニシエーションは実存条件の根本的変革というにひとしい。修練者（novice）はイニシエーションをうける以前に持っていたものとまったくちがったものを授けられる、きびしい試練をのり越えて、まったく「別人」となる。いろいろのイニシエーションの範疇のなかで、成人式（Puberty Initiation）はとくに前近代人には大切なものと考えられていた。こうした「過渡の儀礼（“transition rites”）はその部族の全少年に義務づけられている。おとなの中間入りを許される権利を獲得するために、少年は一連のイニシエーション的苦業を通過しなければならない。彼がその社会の責任あるメンバーとして認められるのは、これらの儀礼の力によるのであり、またその苦業が課すところの啓示に負うのである。イニシエーションは志願者（candidate）を人間社会に、そして精神的・文化的価値の世界に導き入れる。彼はおとなの行動の型や、技術と慣例（制度）を習得するだけでなく、またその部族の聖なる神話と伝承、神々の名や、神々の働きについての物語を学ぶ。何よりも、彼はその部族と超自然者との間に、天地開闢のときの初めにあたって樹立された神秘的な関係について知らされるのである。」

「宇宙開闢を儀礼的にくりかえすることは、カオスへと象徴的に逆戻りすりことがつねに先行する。新たに創造されるためには、古い世界はまず滅ぼされなければならない。新年に結びついで演ぜられる種々の儀礼には、二つの主要なカテゴリーがあてはめられる。すなわち、第一はカオスへの逆転をしめす儀礼（すなわち、火を吹きすこと、「惡」と罪の祓淨、慣習的行為の倒錯、オージー（Orgies）、死者のこの世への帰還）であり、第二は天地開闢を象徴する儀礼（新しい火を点ずること、死者のあの世への出発、神々がこの世をつくりなせるわざのくりかえし、きたるべき年の天候の厳肅な予報）である。」

「すべての再生や復活の儀礼と、それらを含む象徴は、修練者が別の存在様式、つまりイニシエーションのきびしい試練に耐えられない人や、死を経験しなかった人々には近づきがたい存在に到達したことを示している。われわれはこの古代心性（archaic mentality）の特徴に注意しなければならない。すなわち、一つの状態はまず滅却させられることなしには変更され得ないという信仰、----今の場合でいうなら、子供としての幼年時代を死ぬことなしには変革させられ得ないという信仰である。この始原に結びつくということの重要性、つまり絶対的始原、天地開闢と結びつくことの重要性はどんなに強調してもしるぎるということはない。あることがらがうまく行くためには、それは始めのときになされたようになされなければならない。」

「現代用語でいうなら、イニシエーションは自然人たることをやめさせ、修練者を文化に導くものである。しかし、古代社会にとっては、文化は人類の所産ではなく、その起源は超自然的のものである。それだけではない。人が神々や他の超自然的存在の世界との接触を再現し、それらの創造的エネルギーにあずかるのは、じつにこの文化を通してである。超自然的存在者の世界は事物の始めておこりし世界----そこで最初の樹木や最初の動物があられた世界。そこでの一つわざ、それ以降宗教的にくりかえされるわざがはじめて演ぜられた世界。そこで神々や英雄が、例えば、かくかくの遭遇をなし、かくかくの災難になやみ、特殊な言葉を発し、特殊の規範を宣言した世界である。神話はわれわれをたんに「物語られる」だけで記述され得ない世界へと導き入れる。なぜならそれは自由に企てられたわざの、予知しがたき決断の、荒唐無稽の変形の歴史から成り立っている。要するに、それはこの世の創造以来おこった重要なあらゆることがらの歴史、人間を現在あるごとくつくりなすにあずかったあらゆるできごとの歴史である。修練者はそのイニシエーションでその部族の神話的伝承を教えられるが、それは世界と人類の聖なる歴史を教えられることなのである。」

この理由から、イニシエーションは前近代人の知識にとって、ひじょうに重要なものである。それはほとんどふるえ上がるほどの恐ろしい厳肅さを啓示する。それによって古代人社会は精神的価値をうけとり、これを伝達する責任を担うことになるのである。」

秘密はどこにでもある

守るための秘密があり
力を得るための秘密があり
偽装された秘密があり
秘密でつながりあうための秘密がある

国家の秘密
企業の秘密
銀行の秘密
軍の秘密
個人の秘密
仲間の秘密等々

そして動物や植物もまた
巣穴などを秘密にすることで
身を守っている

それらの秘密は
それを隠すことで得る
利益や権力や結束のためだが

ほんとうの秘密は
隠されているわけではない

それは開示されてあるのだが
読めない文字で書かれてあるように
それを知ることができないだけなのだ

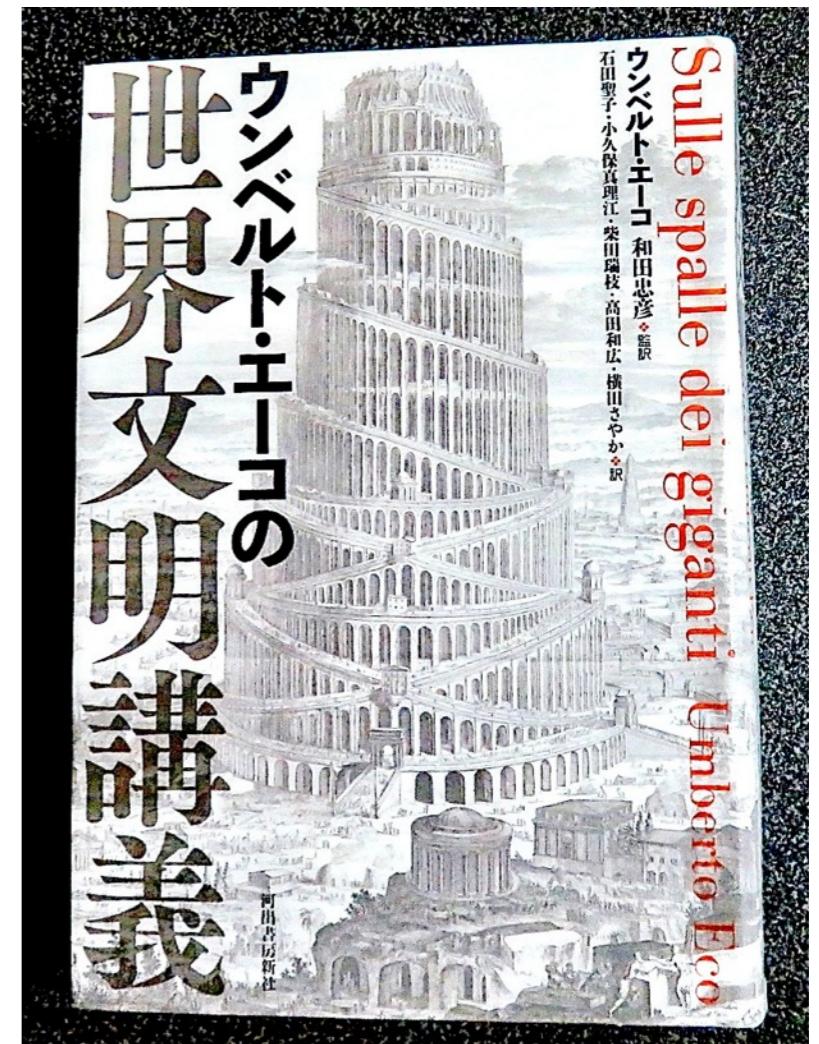
秘密であるというより
神秘であるといったほうがいい
ほんとうの秘密は
それを理解できないがゆえに
秘密のヴェールがあると見えるだけだ

秘密によってつくられる結社は
ほんとうの意味での秘教ではない
秘教ということで得られる
力や利や名のためにつくられている

ほんとうの秘密は
みずからがほんとうの食べものとして
食べることのできたときだけ
経験される以外では得られない叡智である

咲き誇っている花も
美しく戯れている虫も
やさしくそよいでいる風も
それを経験することしか
そこにある叡智とともにあることはできない

秘密はどこにでもある
けれどほんとうの秘密に
気づく者は稀である



■ウンベルト・エーコ（和田忠彦 監訳）
『ウンベルト・エーコの世界文明講義』（河出書房新社 2018.11）

■ウンベルト・エーコ（和田忠彦 監訳）

『ウンベルト・エーコの世界文明講義』（河出書房新社 2018.11）

（「秘密についてのいくらかの啓示」より）

「秘密とは明らかにされていない情報を指す。あるいは、それを明らかにした者やときには情報の提供を受けた側にまで損害が及ぶ可能性があるために明らかにされてはならず、また明らかにされるべきではない情報のことである。」

その意味で、国家の秘密、企業の秘密、銀行の秘密、軍の秘密、アトランタの地で厳守されるコカ・コーラの製法をめぐる秘密のような産業の秘密がある。（実際に隠されている何かにかんする）この種の秘密は、調査当局の命や国立文書館の開放、軽率な言動や背信行為、とりわけスパイ行為によって暴かれることがたびたびある。」

「秘匿にかんする権利がわたしたちのマスメディア社会においてますます価値を失いつつある様子に着目するのもおもしろいかもしれない。この社会では内密さが放棄され、露出趣味が現れる。そして往々にして有用だったあの放出弁が姿を消す。ゴシップのことだ。村や門衛所や酒場で交わされていたかつてのゴシップは社会の結束力を強める機能を果たしていた。というのも、ゴシップを楽しむ人びとはたいてい、標的となる人の不運を喜ぶのではなく、その人に共感するか同情を示していたからだ。」

ただしゴシップは被害者がその場におらず、かつ当事者が標的となっていることを知らない場合（あるいは面目を保つために知らないふりをしている場合）にかぎり機能していた。社会的放出弁としてのゴシップが無害であるために、全員に----加害者にも被害者にも----最大限の秘匿が保たれていたというわけである。最初の転換は、カメラマンや記者の前に自発的に身を晒す人びと（俳優や女優、歌手、亡命中の王族、プレイボーイ）のゴシップを扱う専門誌の登場とともに起こった。かつて囁かれるものだったゴシップはここにきて大声で叫ばれるものとなり。被害者に名聲を付与するものとなったことから、有名でない人びとの羨望的となった。それゆえテレビは、誰もが名乗り出で自分自身についてのゴシップを披露し、有名な被害者となれる番組を考えだした。こうして互いの浮気をなじりあう夫婦や、去りにし恋人に涙ながらにすがる人びとが画面に登場し、情け容赦なく性的不能を論じる離婚劇がテレビで演じられることになったのである。（…）

ところで秘密の放棄は近年また別のかたちをとることとなった。わたしたちは、誰であれクレジットカードの明細や通話履歴や病院のカルテを調べれば、自分たちの些細な動向に至るまであらゆることを把握できると知っており、そして結局のところそのことを大して気にかけていない。しかし一方で、ウィリキックスの一件は、権力の知られざる秘密を公開することはたしかに民主主義的な行為であるとわたしたちを頷かせたが、同時に、あらゆる国家や政府には機密の領域を保つ必要があるとも思わせたのだった。なぜなら、ある種の情報や人間関係や計画をすぐ公開することは計画を失敗に導き、共同体に損害をもたらす恐れがあるためだ。組閣のための協議をストーミング中継で即座に公開しようとするならば、誰であれ監視されているように感じるため、面目を失わないよう、政治の肝ともいえる交渉に乗りだすことなくただひたすら自身の公的な立場を反復するだけになってしまふのである。」

「秘匿の時代が終わりを告げてもなお、数千年來の神秘的な----あるいはヘルメス的、オカルト的な----秘密をめぐる考えは生き残った。ピタゴラスの教義は、古代エジプト人から受け継いだ太古の英知として姿を現した。古代の合理主義が危機に瀕した紀元二世紀の異教世界では、秘密や陰の世界で伝えられる事柄と真実を同一視する傾向がますます強まった。知恵は、真に秘匿されたものであるためには、異国のきわめて古い起源を有する必要があった。なかでもオリエントは起源が古く、未知の言語が話されていた地であった。未知なるものは秘密に通ずる。ゆえに、オリエントの人びとは神のみぞ知る秘密の一端を心得ていたに違ないと考えられた。」

この態度は、異民族を「バルバロイ」、すなわち「吃音者」、「言葉をまともに発音することができない者」とよんだ古代ギリシアの知識人に典型的だった姿勢を覆すものだった。このとき、逆にほかならぬ異邦人の「吃音」が聖なる言語となったのである。

ここに、真実とは隠されたものであり、失われた伝承の守護者が所有するものとの信念が端を発することとなる。そしてこの考えはルネサンス期の魔術についてのあらゆる文献に共通する記述に結びついてゆく。そこでは、借り物のヘブライ語をもとに考案された、それを口にする当人にとってすら理解不可能な言葉を唱えることによってのみ、秘密の啓示に至るとされたのである。」

「秘匿されたあらゆる教えが歩む運命を薔薇十字団もまた辿ることになる。一七世紀初頭、内戦や宗教的対立によってヨーロッパが赤く燃えていたまさにその時期に、黄金世紀の幕開けという考えが台頭する。この期待に満ちた風潮がカトリック地域にもプロテstant地域にもさまざまなかたちで広まるに、理想共和国の計画が浮上し、普遍君主の出現ならびに慣習や宗教観の刷新を切望する声が高まった。すると、一六一四年に「友愛団の名声」と題された宣言が現れ、翌一六一五年には「薔薇十字友愛団の信条告白----ヨーロッパの博学者諸氏に宛てて」が発表される。これら宣言を通じて、謎めいた友愛組織である薔薇十字団の存在がはっきり示され、神秘に包まれた創始者クリスティアン・ローゼンクロイツについての詳細が明かされるとともに、ある団体のヨーロッパにおける出現が予言された。」

「ときを置かずして、強い影響力をもつ神秘主義者ロバート・フラッドをはじめ、ヨーロッパ各地から数々の反応が薔薇十字団に届く、薔薇十字団を知っているという者はひとりおらず、みずからを成員と認める者もいないが、誰もがその綱領と完全に同調していることを何らかの方法で知らしめる。」

「結果として、薔薇十字団の存在についての歴史的証拠が存在しないだけでなく、代わりに、互いに批判の応酬を繰り返しつわれこそは本家本元の薔薇十字団の唯一にして真の後継者と訴える複数の後続グループについての、露骨にすぎる存在の証明が残ることになった。」

「ジョゼフィン・ペラダンのような薔薇十字系の神秘主義者が述べるとおり、暴かれた参入儀礼の秘密は何の役にもたたない。それでもなお人びとは秘密を求めるのであり、まだ明らかにされていない秘密を保持するとされる人物はいつでも一種の権力を獲得しうる。いつの日か明らかになるかもしれない内容がいったいどんなことか知れないためだ。知識の量が多ければ多いほど、あるいは知っているふりをすればするほど強大な権力を得るのは世界中の警察と諜報機関のつねであった。内容が本当かどうかは重要ではない。大切なのは、秘密をもっていると思わせることなのだ。」

「では、恣意の秘密が公になることを避けつつ、秘密の保持に由来する権力を維持するはどうしたらいいのだろうか。答えは、中身のない秘密を吹聴することだ。秘密を保持してながらその内容を明らかにしないことは嘘をつくこととは違う。場合によってそれは秘匿の究極のかたちだからだ。一方、秘密を保持していると口にしつつ、実際には秘密はないのだとすれば、〈秘密に関する嘘についている〉ことになる。」

「秘儀伝授を謳う多くの団体（あるいは多くの諜報機関）の偽の秘密は、秘密を知りたいと切望するがゆえにいつでも秘密の存在を認めることができている大人たちに対して有効である。」

デモクラシーをめぐる論考は
肯定するにせよ否定するにせよ
実質的にはどこかで
破綻してしまうように感じられる
破綻するからといって
その可能性から目をそらすこともできない

ごくごく単純化していえば
量と質にかかわるアポリアだともいえるかもしれない
肯定されようが否定されようが
質が保証されれば危険は回避できるが
そうでない場合はそれなりに危険性が増大する

それは平等と自由の問題でもある
無差別的な平等は質を損なってしまうだろうし
自由が損なわれてしまえばそこに質は生まれないだろう

本論考はデモクラシーと芸術について論じられているが
そのさいごで「調性のない音楽」が
「徹底した平等を謳うデモクラシー」とくらべられ
それが「凡そ自由の精神とはかけ離れた世界」であるとされる

しかし聴衆の量と質という点でいえば
特権的であるとされる「調性のない音楽より」よりも
過剰なまでに流行してしまう音楽のほうをこそ
「徹底した平等を謳うデモクラシー」であるともいえる

芸術性を至上視し
流行性を排するのもひとつの警見だろうが
芸術性への無理解から
市場性を至上視しするのも危険な警見だろう
そしてそこにも量と質にかかわるアポリアが現れる



- 猪木武徳「読んで、聴いて、考える デモクラシーと芸術」
最終回 「調性を失った音楽」が意味するもの——デモクラシーと芸術の運命
Webでも考える人 2020.12.23 より
<https://kangaeruhito.jp/article/29568>

事はデモクラシーや芸術だけに関わる問題ではない
あらゆる分野において
量と質にかかわるアポリアをいかに越えて
その危険性を排しながら
質をいかに保持するかが問題となる

そこにはかならず経済の問題が関わってくるので
実際問題としてシュタイナーの社会有機体三分節で
論じられているように
法における平等・精神における自由・経済における友愛という
三分節がバランスさせた社会が必要となるのだろうが
それぞれの分節どうしもまた
三すくみ状態のアポリアを抱えてしまうことにもなる

実質的にいえば
量における質の向上なくしては
結局のところアポリアは回避しがたいだろう
それにはすべてのひとの
自覚的な努力向上が不可避になるのだが
多くは量が増えれば質は忘却されてしまうことになりがちだ

三人寄れば文殊の知恵どころか
増えれば増えるほど知恵は劣化していく
ひとりであることがそこでは成立しがたくなるからだ
すべてのひとがひとりであってこそそのデモクラシーであるとき
はじめてデモクラシーはアポリアを越えられるのだろうが……

■猪木武徳「読んで、聴いて、考える デモクラシーと芸術」

最終回 「調性を失った音楽」が意味するもの——デモクラシーと芸術の運命

Webでも考える人 2020.12.23 より

<https://kangaeruhito.jp/article/29568>

「デモクラシーは、物質主義と個人主義（あるいはその堕落した形態としての「利己主義」）に陥らないための補完的な装置がうまく機能すれば、自由と平等を享受しうる政治形態としての価値は大きい。そのためには、地方自治や中間団体の果たす役割は不可欠であるが、「いま、わたし」に関心を集中させがちなデモクラシーにとって、最終的に重要な柱となるのは公共精神だ。その公共精神は、「未来と他者」への想像力を必要とする。それは宗教的感情と同じではないにしても、きわめて近い感情だ。宗教的根拠のない道徳は不確かであり、道徳的なベースを持たない自由は、時に人間社会を脅かす全体主義やポピュリズムを生み出す。

芸術がわれわれの生活にとって、その精神的な渴きを癒す力を持ち続けるために、そして人々が個人主義の堕落した形の利己主義に退化しないためにも、「いま、わたし」への関心だけでなく、「未来と他者」についての想像力の根を絶やしてはならない。その根を護ることによってはじめて、デモクラシーは全体主義や悪しきポピュリズムへと墮する道を避けることができるのではないか。」

「デモクラシーの「一人一票」という平等原則と「多数者の支配」の機械的な適用は、「美の評価」にどのような問題をもたらすであろうか。平等主義の行き過ぎは、ここでも芸術にとっての危険要素をはらんでいる。絵画の教育において、批判し序列をつけることを避ける傾向はそのひとつだ。「それぞれに個性があって、どれも良い」という平等主義の風土が教育の場でも支配的となつてはいないか。作文教育においても同様だ。「感じたことをそのまま書くのが大事だ」と直接的な感覚や感情を直に描写することを良しとする姿勢はあたりさわりがないかもしれない。しかしそこには長い時間を必要とする技術的訓練という側面が欠落している。絵を描くにも、文章を書くにもルールがある。それを学ぶためには、多くの時間をかけて沢山の優れた絵画を観、沢山の良い文章を読むという技術的訓練が必要となる。こうした訓練の過程で習得された技術についての規則を守ることによって、はじめて制約の中から生まれる美しさ、不一致を表現する技量が生まれ、鑑賞する者にとっても感覚を越えた知的喜びが生まれる。

「自由と平等」と個の尊重は、リベラル・デモクラシーの中核的な位置を占める理念ではある。しかし現実にはその「個」がすべて美への関心と理解力を備えているわけではない。したがって芸術の面白さや厳しさを伝えるためには、一定の「専門性」を有した人々が必要になる。そのひとつの例は、先に紹介したシューマンの「ダヴィッド同盟」のようなペリシテ人（俗物）と闘う同志的集団であろう。

デモクラシーと市場経済の社会の中で、音楽のフェアな評価を行う批評家集団や同志的結合は存在しうるのだろうか。音楽批評家、あるいは音楽産業界でコンサートを含め製品としての音楽を世に送り届けるマネージメント・レコード会社は確かに存在する（例えばAskonas Holt、Intermusica、Harrison Parrottなど）。しかしこうした専門家や職業集団は、報酬や市場競争を意識すれば「多数」へと照準を合わせたくなっても不思議ではない。本来は芸術の中に隠された多くの知的な創意と工夫を指し示すべき批評家やマネージメント・レコード会社は、概して経済効果やその背後の人間関係ゆえに、必ずしもわれわれに親切かつ有益な智恵と情報を十分提供してくれていないかもしれない。

専門家たちや批評家、あるいはマネージメント会社が趣味の良い選択を示すことによって、われわれは新しい美しさを知り、自分の感性をさらに磨くことができるはずだ。さもないとデモクラシーも市場も、常に多数に順応するようになる。その結果、音楽の持つ人間精神への根源的な力を衰弱させてしまう可能性がある。」

「もちろん音楽を宗教の代替物として祭り上げるべきではなかろう。しかしそれでも、音楽の精神性、あるいは音楽が人間の知性と感性に及ぼす深くて強い力を無視することは出来ない。音楽が先か、言葉が先かという二つの考えについてすでに触れた。仮に言葉が先で「主」であるとしても、われわれは理性ではとらえきれないもの、理性を超越するものがあることを感知している。われわれにはそうした理性を越えるものへの期待や憧れがある。理性を言葉（ロゴス）と置き換えれば、言葉には限界があり、その限界を克服しようとするのが人間と機械の違いであり、それは祈るという気持ちにも通じるものであろう。そうであれば、音楽が言葉の単なる「しもべ」とみなすことは出来ない。

これまで、音楽と人間の感情の関係が単純なものではないことを見てきた。ドラマティックな強い感情を音楽で表現するために、半音階や不協和音を多用しても、われわれの理性を越えたものを希求する気持ちに必ず繋がるというわけではない。調性を失った音楽が、理論的可能性を探究するという点では意味があるとしても、普通の人間の日常生活の中でわれわれの魂を浄化し、鼓舞する力を与えてくれることはない。その意味では20世紀後半以降の音楽は、18世紀から19世紀にその最盛期を現出した「クラシック音楽」とは意味も内容も効果も異なる、別のジャンルの芸術となる。

自由と平等は、人々の中に隠れていた様々な感情と多様な価値観を引き出した。その結果、音楽に携わる職人たちとはそれぞれ別の方向にその創造のエネルギーを注ぎ始め、音楽世界をバラバラに解体したように見える。生み出された音楽は、人間の感情や美的感性とは直接結びつかない、きわめて抽象的な音が交差する、「祈り」の精神とは無縁なもののように聴こえる。しかし「祈り」は、現状に対する「怒り」や「憤り」と考える神学者もいる。その意味では、現代の音楽もひとつの「祈り」であると言うことができるのかもしれない。

旋律もリズムも普通の人間の感覚で把握できない、「選ばれたもの」のみが理解できるとする新しい音楽、「調性がない」音楽を、どのように位置付ければよいのか。12音の音高すべてに主従の差なく均等な役割を与える音楽が聴衆の不在を生み出すとすれば、それは価値の多様化ではなく、価値という概念そのものの無い音の世界の出来しゅつたいを意味するのだろう。政治体制との類比として考えれば、徹底した平等を謳うデモクラシーは、12音の音高の均等性によって中心を失った音楽のように、ポピュリズムがもたらす無秩序か、専制的な政治権力によって強いられた見せかけの秩序という、凡そ自由の精神とはかけ離れた世界と見ることもできる。」

オゾン層研究でノーベル化学賞を授賞した
大気学者のパウル・クルツェンが
「今はもう完新世ではなく、
すでに人新世のなかにいる！」と
メキシコで行われた地球科学の会議で
2000年2月に叫んで以来
正式に認証されているわけではないが
「人新世（アントロポセン）」という言葉を
目にする機会が次第に増えてきている

人新世が地質年代として認められるということは
人間の活動が地質年代の指標として
意味を持ちえているということになる

地質学的云々の観点は別としても
いまや人間が地球環境に
大きく影響していることは明らかで
むしろ問題となるのは
これから人間はどのような形で
地球環境に関わっていかなければならぬのか
その問題について具体的に検討をしていくことだろう

そのときすでに
人工環境と自然環境という区分は
切り離して考えることはできなくなっている

自然環境のもとで人間は生きてきた
つまり人間は自然環境によって作られてきたが
その際に人間は自然環境も作り変えてきている

そしてこのまま環境の破壊が進んでいけば
人間はこの地球に住めなくなってしまう
人間という種が終焉を迎えるということだ

いずれ地球そのものも終焉を迎えるので
そのずっと前に人間がいなくなるということになるが
人間という種が終焉を迎える前に
どのようにこの地球のなかで
生きてゆけるかということになる
それが人新世という地質年代の重要な課題である

靈學的にいえば
人間という存在が
地球という惑星を現出させているので
人間のいない地球という惑星は存在し得ないので
「人新世以後」の地球は意味を持ちえないともいえるが

とりあえず「私」が身体を失って地球を去っても
地球という居住場所は
人間という種が存在するかぎりにおいて
その存在を続けていくだろうということはいえる
問題となるのは現在の「人間」が
地球とともにどのように変容していくかということだろう

その観点でいえば
「人新世」ということで
人間が地質を含む環境を
地球とともに生きていこうとする
つまり未来を開いていこうとするときの態度であるといえる

篠原雅武はティモシー・モートンという
オブジェクト指向の哲学者が
人間存在の条件を説明するときに使う
脆さと纖細さを意味する“fragile”から示唆を受け
「脆く纖細でないかぎり、ものは存在できない」
「脆くて纖細だからこそ、存在できている」と論じている

「人新世」という概念は
ある意味で量子力学でいる観察者効果
つまり観察するという行為が観察される現象に変化を与える
という視点と同期しているともいえる

存在しているということは
極小の世界はもちろんのこと
環境という大きな世界においても
変化を与えていているということである

そして与えたものが与えられるという
カルマ的連関のもとでそれをとらえるならば
人間は地球とともに
みずからを製作しているということにもなる



■篠原雅武

「脆さと定まらなさ、自己・他者・ものたちのある場所」
(『談』no.119 2020.12 TASC 所収)

■篠原雅武『「人間以後」の哲学／人新世を生きる』
(講談社新書メチエ 2020.8)

実際アストラル界における現実は
みずからが与えた感覚・感情が
外から与えられるように外界が現れるということであり
地上ではそれがタイムラグを伴って
自らが行った行為が
忘れた頃に与えられるということになる

したがって

「脆く纖細でないかぎり、ものは存在できない」
ということを別の言葉でいうとすれば
みずからと環境を「脆く纖細」なものとして対することで
みずからと環境もまたそれに応じた存在として
現象化し得るようになるということになるだろう

つまり人間はこれから
どのようにありたいのか
そのことこそが問われている

- 篠原雅武「脆さと定まらなさ、自己・他者・ものたちのある場所」
(『談』no.119 2020.12 TASC 所収)

- 篠原雅武『「人間以後」の哲学／人新世を生きる』(講談社新書メチエ 2020.8)

(篠原雅武「脆さと定まらなさ、自己・他者・ものたちのある場所」より)

「……先生はこの『「人間以後」の哲学』というご著書の冒頭に、この本の課題として、脆さと定まらなさという実存感覚(sense of fragility)、人間的な尺度を離れたところに拡がっている世界のなかの一部分として生きるようになっているという感覚の内実を問うことを第一回目に挙げておられます。この「脆さと定まらなさという感覚」、という言葉はとても印象的です。しかしながら一方で先生は、やはりこの本の冒頭でモートンの「存在するためには、ものは脆くて繊細でなければならない」という言葉を引用しつつ、「脆く繊細でないかぎり、ものは存在できない」、脆さと繊細さがものの根柢であり、「脆くて繊細だからこそ、存在できている」と書かれていますね。

脆いからこそ、新しくなり得るのかもしれませんね。脆いからこそ、未来が開かれる。脆さは不安定であり、頼りない状態でとても心細いですが、すでに定まっている思考の仕方や行動様式を無意識の中に縛ってくるものから自由になれるということでもあって、それゆえに変わることがでてくる契機をはらんでいる。ここまでお話ししてきたように、僕は今ある状態を、人間が生きている世界(human world)と、それと対置される自然世界(natural world)の間のせめぎあいとして見ているのかもしれません、プラネタリーな意味での自然世界は、アーティフィシャルに構築されてきた人間世界を時に破壊し、覆し、脅かす、つまり不安にする。けれど人間世界が安定的に強固であれば、ずっとそのままで、変化はないのかもしれない。現在は永遠に続くものとなり、新しい未来、今とはまったく異なる未来というものの可能性が塞がれてしまう。ですから、ラディカルに新しいことが起こり得る条件として、脆さがあり、不安があるのかな、と思います。われわれが今存在している状況はなんら強固なものではなく、常にそうした脆く不安であることを意識していないと、われわれ自身の未来は開かれていかないのではないかと思うわけです。完新世から人新世への移行期というのは、多分、これまで人間が経験したこととのアナロジーでは理解できない。歴史的な知というものがまったく役に立たなくなって、もっと想像的というか、SF的な発想力、未来を描こうとする思弁の力が大切になる。

……人工環境と自然環境の、その間に、常にわれわれはあり続けている……。

いや、今は便利的に人工環境と自然環境を対置的にお話ししましたが、先ほどもお話ししたようにアーティフィシャルなものがどんどん自然環境に侵食し、一方自然環境も人工環境を侵食しているように、この二つは分けられず、やはり入り混じっているのだと考えたいと思います。

フランシス・ハーバード、すなわち脆さということには、そこ接する他なる世界と相互に浸透する余白があるということをも意味しています。その緩やかさ、曖昧さが重要なのではないでしょうか。少なくとも近代以降のアーティフィシャルな人間世界は、こうした脆さのもつ緩やかさを締め出し、徹底的に固定的で厳格にヒューマナライズされた二項的対立をめざしているように思われます。そもそもアーティフィシャルとナチュラルを明確に線引きしてしまうのが間違っているのではないでしょうか。」

「自然環境は保護されるもので、人間世界はそれを大切に扱いましょうとか、それは人間世界の外部なのだからみだりに手を出してはいけないと放置することも、どちらも二つが分断していることを前提としていて、コントロールするか優しくするか、それとも手放してしまうか、単にオペレーションの違いでしかない。考え方や立ち向かい方は同じで、ちっとも変わっていない。そういう古臭い世界像を、ここで一度ご破算にしましょう、と言いたいんですね。」

(篠原雅武『「人間以後」の哲学』より)

「私たちが経験しつつある人間の文明の危機は、人間の生存の危機にかかる事態だといえるが、人間が消滅の危機にさらされることで、逆説的にも人間は地球的な条件の下で住みつく存在であることが見出されていく。重要なのは、人間をただ生き延びさせることだけでなく、人間を生氣ある人間にするもの、人間として生かすものとしての実存的な条件を新たに発案することである。人間が消滅してもなお残りうるものとしての地球的条件が見出されるなか、そこにおいて、人間をも一部分とする諸存在の共存形式を新たに発案することである。」

「モートンは「存在するためには、ものは脆くて繊細でなければならない」と述べている。脆く繊細でないかぎり、ものは存在することができない、ということでもある。脆さと繊細さが、ものの存在の根柢である。脆くて繊細だからこそ、存在できている。脆さと繊細さにおいて存在することは、ともすれば壊れてしまう状態で存在するということでもある。世界は、脆さにおいて存在している。私たちは、世界の脆さのリアリティを、私たちがいるところとしての場所にかかる事態として経験している。人間の言葉による把握に先行する。事物を素材に構築されたところとしての場所そのものの脆さとして、経験している。そして世界は、人間的な尺度を超えた時空において、人間もまた偶々住みつくことのできるところとして成り立っている。この状態を、どのように考えたらいいのか。この状態への洞察は、人間生活を営んでいる私たちにとって、どれほどの意味があるのか。」

「「人間以後」を問うことは、人間の消滅を意味しない。それは、世界の変容とともに、人間のあり方もまた変わってしまったことを認め、そのうえで、人間がどうなっているのか、人間がどのようなものとして生きるのかを問うことを意味している。」

「点」の思考でも
「面」の思考でもない
「線」の思考

本書ではこれまで捉えることの難しかった
多様な日本の姿を描き出そうとする試みとして
「線」の思考という手法が用いられている

「点」という0次元の思考とは
特定の地域を対象とした考察であり
「面」という二次元思考とは
「点」よりも広い区域や領域を対象とした考察であり
それらに対して
「線」という1次元の思考は
「点」と「点」を結ぶことで
成立する広がりを対象とした考察であるという

ある地点とある地点とを結ぶ交通路は「線」である
江戸時代まではその「線」は
街道や海・湖・川の航路などだったが
明治以降では鉄道が新たな「線」として加わる

本書はこうした「線」が近代になって
どのように変容したかを明らかにするのではなく
鉄道に実際に乗ったり線路跡を訪ねたりしながら
地域に埋もれた歴史の地下水脈を
探ろうとしたユニークな試みとなっている

この「線」の思考という方法に先行研究はなく
梅棹忠夫がかつて全国各地を訪ねながら書いた
『日本探検』が意識されていたという

それはなにも知らずに
自分の足であるき自分の目でみて
そこから自由にかんがえを発展させること

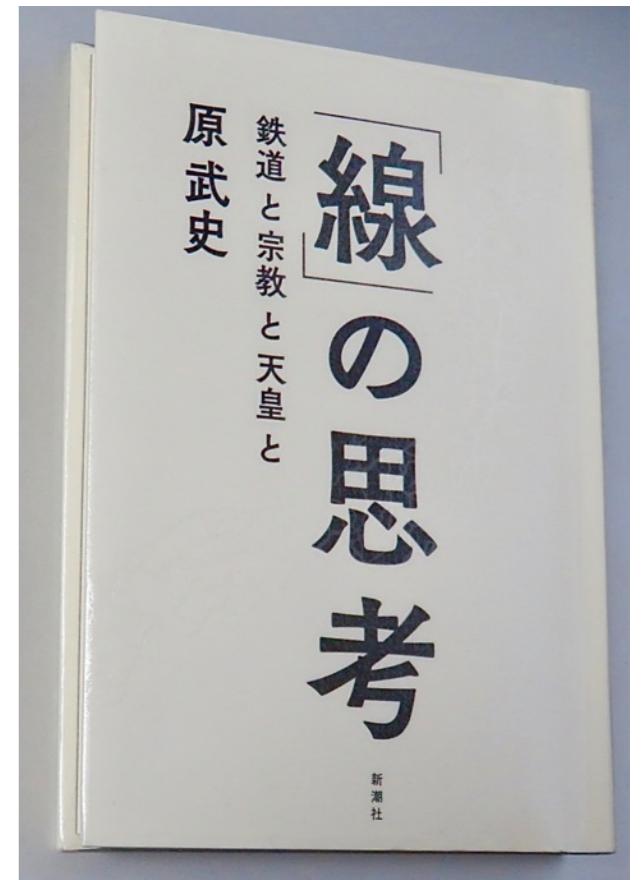
かんがえるとき
視点が最初から限定されてしまうと
その限定された場所からでることができなくなる
たとえば専門領域にとらわれると
それ以外の領域のことが見えなくなる

視点を固定しないで
いまいる点の外にある点に移動しながら
それを観察していくと
それまでに見えなかつたことも見えてくる

ある意味ではそれこそが
学ぶというほんらいの「遊戯」となるのではないだろうか
学ぶことはこうした「遊戯」とならなければ
最初から決められた目的に向かって
ただ進んでいくだけの作業にしかならない

「点」だけでは生まれず
「面」だけではそこに自由な動きは生まれない
「線」の思考には動きというベクトルが生まれる

そしてそのベクトルを活かすためには
教えられた線に沿って動くのではなく
自由な点を選びそこで自由な問いをもち
動きながら問い合わせを結んでいく思考が必要となる



■原武史
『「線」の思考／鉄道と宗教と天皇と』
(新潮社 2020.10)

■原武史『「線」の思考／鉄道と宗教と天皇と』（新潮社 2020.10）

「特定の地域を対象とし、その空間の性格を考察するのは、「『点』の思考」である。」

「一方、「点」よりも広い区域や領域を対象とし、その空間の性格を考察するのは、「『面』の思考」である。」

「「『点』の思考」は、限定された空間を考察の対象としているため、史料によって事実を確定しやすい。これに対して「『面』の思考」は、政治学者のベネディクト・アンダーソンがネーションを「想像された政治共同体」と呼んだように、多分に想像力を伴うものであり、抽象的になりやすい。双方の思考は、全く相いれないよう見える。」

しかし「点」と「面」の中間には、「線」がある。「点」と「点」を結ぶことで「線」が成立する。「線」は「点」と同様、空間が限定されながら、一つの地点を越える広がりをもつという意味では、「面」とも共通する。

ある地点と別の地点を結ぶ交通路は、「線」と言える。江戸時代までならば、街道や海、湖、川の航路が当てはまるだろう。例えば五街道の一つだった東海道の起点は江戸の日本橋、終点は京都の三条大橋と決まっていた。明治になるまで国境線が画定せず、領土の範囲が必ずしも明確でなかった日本という国家とは、この点が異なる。

明治以降には、鉄道が新たな「線」として加わった。鉄道が発達するにつれ、街道の往来は減り、航路は廃れていった。一八九五（明治二十八）年には新橋-神戸間の鉄道が正式に「東海道線」と命名されるなど、鉄道イコール「線」と表象されることが多くなる。本書でい言う「線」とは、主に軌道を含む鉄道を意味している。

鉄道の線路は、江戸時代までの街道や航路におおむね沿って敷かれることもあるが、全く何もなかったところに敷かれることもある。つまり古代から近世までの人々の足跡に重なっていることもあれば、近代以降の新たな人々の流れを作り出すこともある。」

「本書で試みたのは、近世の「線」が近代になってどう変容したかを、多くの史料を使って明らかにすることではない。そうではなく、全国各地に通じる鉄道に実際に乗ったり、線路跡を訪ねたりしながら、ただ史料を読むだけではわからない、地域に埋もれた歴史の地下水脈を探ろうとしたのである。」

ここで言う地域とは、市町村や都道府県のような「面」ではなく、明治以降に画定されたそれらの境界を越える「線」を指している。「線」の起点から終点までの空間という軸に、古代から現代までの時間というもう一つの軸を重ね合わせることで、多様な日本の姿を描き出そうとする試みを、本書では「『線』の思考と名付けている。」

「先行研究に当たるものはない。常に意識していたのは、民族学者の梅棹忠夫が一九五〇年代から六〇年代にかけて、やはり北海道から九州までの全国各地を訪ねながら書いた『日本探検』の一節である。」

なんにもしらないことはいいことだ。自分の足であるき、自分の目でみて、その経験から、自由にかんがえを発展させることができるからだ。知識は、あるきながらえられる。あるきながら本をよみ、よみながらかんがえ、かんがえながらあるく。これは、いちばんよい勉強方法だと、わたしはかんがえている。

東大系の学者であればまず書けないこの一節は、道案内に当たるものもなく、行く手がどうなるかわからない暗闇を灯す一条の光となった。ただし本書の場合は、「あるきながら」というよりはむしろ「乗りながら」なのかもしれない。」

外界に「青」があるのではない
私たちが「青」を見るのだ
だから私たちの見る「青」は
ひとり一人同じ「青」ではない
けれどその「青」は魂の「青」だ

私たちは世界に「青」を見て
その「青」にさまざまなイメージを映す
そしてそのイメージがさまざまな文化を生む

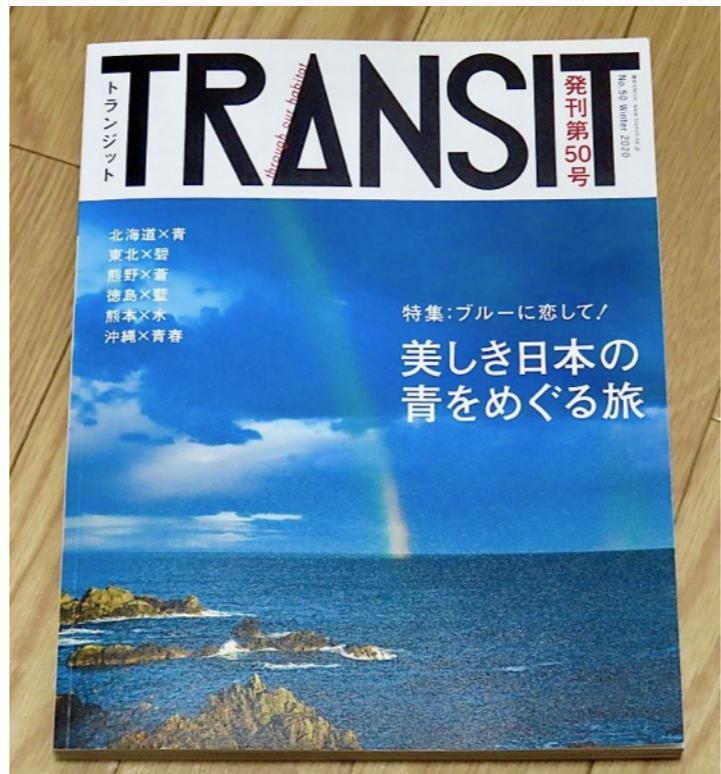
「青」という漢字は
上下に「生」と「丹」が組み合わさっている
「生」は生命や瑞々しさを意味し
「丹」は水または朱色の顔料を意味するという

朱色の顔料を意味する説では
「生」の緑と「丹」の顔料で
緑に近い色にもなることからともいわれるように
「青」と「緑」の区別は少しばかり曖昧だ

「青」を意味する漢字には
「青」のほかに「蒼」と「碧」があり
「蒼」は「蒼天」「蒼海」という言葉があるように
ちょっと神秘的な灰色がかかったブルー
「碧」はもと「青緑色の宝石」という意味だったように
日光を透過した艶やかなイメージの色である

「ジャパン・ブルー」という
日本の「青」を讃えた色名があり
その言葉は1892年に英語に登場したのだというが
日本では古くから「青」が愛され
本書で紹介されている
日本伝統の青色系の色名だけでも
千草色・花色・露草色・紺桔梗色などをはじめ
56種類もあるほど「青」のイメージは多彩だ

シュタイナーの色彩論では
「青」はみずからの内へ向かって輝く性質を持ち
「魂の輝き」であるという



■TRANSIT No.50 Winter 2020
(講談社MOOK 2020.12)

黄は外へ向かって放射する色だが
青は内へ向かって輝くことから
ブルーな気分になるといわれたり
悲しみや孤独といった色合いをもった
青い歌=ブルースという音楽ジャンルもあるように
青はどこかひとを内省化させるところがある

どんな色も外界に特定の色があるのではなく
私たちが色を見ているのではあるけれど
その色のなかでも
まさに「青」とされる色は
私たちの内に向かって魂の輝く色なのだ

私たちはじぶんだけの
魂の「青」を持っているともいえる
その「青」にじぶんだけの名をつけるのもいい
ぼくは「風の青」とでも名づけるとしようか



(「基本の『青』のこと」より)

「いま日本語で一般的に使用されている、青色を表す漢字は3つある。まずは「青」。もっとも頻繁に使われるこの漢字は、紀元前1100年頃から中国の文献に登場する古代文字だ。「青」は、成り立ちとしては上下の半分ずつに分けられる漢字で、それぞれが別個の意味をもっている。

上の部分は「生」。「生」は植物が生え始め、葉を開きそうな様子を表していて、これが転じて生命や瑞々しさを意味する字に。下は「丹」の古代文字だが、この「丹」の意味には2つの解釈がある。

まずは「井」戸の中に点があることに注目して、この点は水を表すという説。「生」の縁と、井戸の水が空を映して「青」になっているという組みあわせで生まれたので、ブルーからグリーンまでをカバーしていたともいわれている。

もうひとつの説として、「丹」はもともと朱色の顔料を意味する字だとするものがある。この場合、「生」の縁と「丹」の顔料という意味の組みあわせで、もともとは緑色の顔料を表していたから、色としては縁に近いという説だ。

(...) 青と緑の区別はけっこう曖昧である。」

(「蒼」と「碧」より))

「「蒼」も青色を表す漢字だが「青」とは若干使われ方が異なる。この字の場合は「くさかんむり」に注目したい。「生」と同じく植物を表すが、こちらの場合はもっと密集していて、薄暗い様子。色としては灰色がかったブルーといったところか。ほかにも「蒼天」のように使われるときは、天の神様のイメージが強いので、青空ではあるが、畏怖も感じる、神秘的なニュアンスが含まれる。「蒼海」も同様で、綺麗なマリンブルーというよりは、人が飲み込まれそうな、少し怖いイメージだ。

「碧」の場合は「石」の部分に注目。もともとは「青緑色の宝石」という意味をもち、「みどり」と訓読みすることもある。色というよりも質感が大事になってくる。たとえば「碧眼」は、光沢があり硬質なイメージで、「紺碧」になれば、色としては青いけれど日光を透過して艶やかな感じ。光が溢れている様子をイメージできる。」

(「イメージの青」より)

「色がもつイメージの源泉は3つあり、複雑に絡み合う。1つめは進化の過程で、生き残るために構築されたもの。血液の色である赤は、原始の時代から、生命や、種の保存に直結する体験の蓄積としてイメージを獲得してきた。人間の生理的反応が生み出した賜物である。2つめは、人間が形成してきた文化に根ざしたもの。「藍染めの衣服が虫除けの効果もあり役立つことから、青は信頼できる色」に繋がったとも考えられる。そのため時代や宗教、国によっても変化する。そして最後は個人的な体験。これが厄介で、「青いセーターを着た人は人に酷い仕打ちをされたから、青は悪いイメージ」などといった。過去の経験やそのときの気分、状況に左右される主観的なものだ。ここまでできてしまうとなんでもアリ感がある。

おそらく最初の青のイメージはかなり曖昧だったはずだ。水、日陰、氷（に時々みられる青）がもたらす涼しさや冷たさの体験、また、広大な空の下や海の前での“空間的な体験”が、年月を経て強化されていき、いまでは青といえば、冷静、落ち着き、などの一般的なイメージができあがったといえよう。」

「脳科学的にいえば、そもそも世界には色すらついていないという。個々の物体は光をどういうふうに反射するかという特性をもっているだけで、色自体は、それを見る動物の目と脳が作り出す。反射光を目で受けて、脳が処理して、その結果浮かぶのが色というワケなので、間違いなく見えている色には個人差がある。」

(「日本の『青』ができるまで」より)

「「アオ」という色名は、日本で使われている色名のなかでもっとも古いもののひとつだ。古代に使用されていたのは、「アオ」「アカ」「シロ」「クロ」び4つのみという説もある。これらが日本の色の原点ではあるが、それは当時、直接的に色を表す名詞ではなく、ものや状況を説明するための形容詞として使われていたといわれている。つまり、表1のように「青い」は「淡い（ぼんやりしている）」という意味を表していて、それが転じたものであるということだ。古代の生活では色を細かく表現すること自体、実用がなかったのだ。

そのうち、中国から漢字が伝わり、日本語の割り当てられた。当時の日本ではさまざまな中国の文献が読まれていて、日本語と漢字を統合するときに中国語の意味も一緒に吸収されていったようだ。（…）これまでの色彩意識が共通言語として形成されていった飛鳥・奈良時代は、日本の色彩文化の基層のひとつを築いた重要な時代だった。

同じ頃、藍染めの技術が中国からもたらされ、主に蓼藍を使った藍染めの方法が確立、中国を手本に、聖徳太子が朝廷に仕える臣下の身分を着物の色によって分ける「冠位十二階」を制定した。この制度ができたことにより、生活における色そのものの重要性が高まり、色がさらに意味をもつようになった。色の名前は自然や動物、そして染料の原料などからつけられるようになり、繊細に異なる色のバリエーションが少しずつ増えていった。」

大きいか小さいか
そのスケール感に基づいた法則は
それなりに説得的で面白い

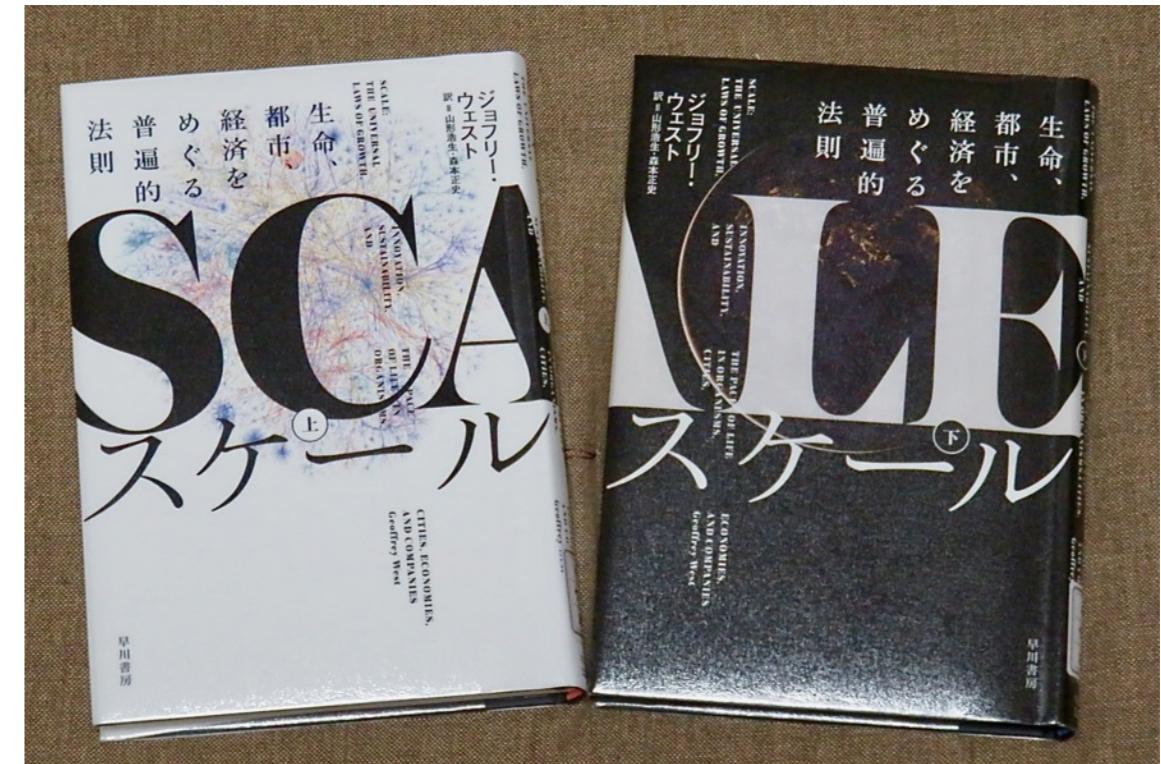
わかりやすい例として
本川 達雄『ゾウの時間 ネズミの時間』がある

機敏さ・寿命・行動圏・生息密度など
動物のサイズに応じて一定の関係があるけれど
一生の間に心臓が打つ総数や
体重あたりの総エネルギー使用量は
サイズは違っても同じだという

本書では動物のサイズだけではなく
「生命、都市、経済をめぐる普遍的法則」として
そのスケールに応じた一定の法則があると論じられている

スケールという視点で見るように
「都市、企業、植物、動物、人体、果ては腫瘍さえ、
その構成と機能は驚くほど似てい」て
「その組織、構造、動態において、驚くほど整然とした
数学的規則性と類似が見られ」るのだ

ある意味でこの視点は
「量」が「質」に転化する法則だともいえるが
その一視点だけで
「量」と「質」の関係がはかれるとはかぎらない
本書はスケールをすべてに適用する視点で論じられているが
むしろスケールでなにが説明可能か説明できないか
スケールで説明できないもののほうにむしろ興味が向く



■ジョフリー・ウェスト（山口浩生・森本正史 訳）
『スケール／生命、都市、経済をめぐる普遍的法則』（上・下）
(早川書房 2020.10)

数値化や図式化などはもちろん
望遠鏡や顕微鏡など
まさにスケール感を超えた観察方法を
適用するときに陥る錯誤について
充分に注意深くなければならないだろうということだ

つまり視点そのものの「質」が考慮されないとき
「量」的なものがむしろ抽象化されて
「質」としてとらえられなければならないことが
実のところ空疎なかたちで概念化されてしまうことになる

いちばんたいせつなのは
測ることのできない「質」なのだから

■ジョフリー・ウェスト（山口浩生・森本正史 訳）

『スケール／生命、都市、経済をめぐる普遍的法則』（上・下）

（早川書房 2020.10）

「動物、植物、生態系、都市、企業のほぼすべての測定可能な特徴は、大きさや規模と共に定量的にスケーリングする。（…）この驚異的な規則性の存在は、これらのまったくちがう非常に複雑な現象すべての根底に共通的概念的枠組みがあること、そして動物、植物、人間の社会行動、都市、企業の動態、成長、まとまりが、実は似たような一般化した「法則」に従っていることを強く示唆している。」

「本書はある考え方を示し、大きな問題を問い合わせ、そして大きな問題のいくつかに大きな答えを示唆する本だ。今私たちが格闘している大きな課題や問題、例えば急激な都市化、成長、地球の持続可能性から、癌、代謝、老化と死の原因の理解が、統一された総合的な概念的枠組みを使うことで可能になると述べる。都市、企業、腫瘍、私たちの身体の働きが驚くほど似ていること、そしてそれらがある一般テーマの変形となっていて、そのまとまり方、構造、動態の面で驚くべき系統的規則性と類似性を示していることも述べよう。それらすべてに共通しているのは、それがきわめて複雑であり、無数の個別構成でできあがっているということだ。その要素となる分子や細胞、人間は、ネットワーク構造を通じて複数の時空間スケールにまたがる形でつながり、相互作用し、そして進化する。これらのネットワークには、人体の循環系、あるいは都市道路網といった明白で非常に物理的なものもあれば、社会ネットワーク、生態系、インターネットといったもっと抽象的でバーチャルなものもある。

この大局的な枠組みを使えば、魅惑的なほど広範な各種の問題に取り組める。」

「多様で無関係に見える各種の問題に取り組むにあたって、私が使うレンズの大部分はスケールと、科学という概念的枠組みになる。スケーリングとスケーラビリティ、つまりものがサイズに応じてどう変化するか、そしてそのときの基本法則と原理は、本書全体の中心テーマであり、本書のほぼすべての議論の出発点だ。このレンズを通して見ると、都市、企業、植物、動物、人体、果ては腫瘍でさえ、その構成と機能は驚くほど似ている。このいずれも、その組織、構造、動態において、驚くほど整然とした数学的規則性と類似が見られる。そのすべては、ある普遍的テーマの現れであって、それが実に魅力的なほど多様な形をとって現れているわけだ。これらは、まったくちがったシステムを統合的に一体化して理解するための。広汎で大局的な概念の枠組みの帰結として示され、それによって多くの大きな問題に対処し、分析、理解することが可能になる。

「スケーリング」といのは、最も基本的な話で言うなら、サイズが変化したときにその系がどう反応するかという話でしかない。都市や企業のサイズが倍になると、何が起こるか？ あるいは建造物、飛行機、経済、動物のサイズが半分になるとどうなるか？ もしもある都市の人口が二倍になると、その結果その都市の道路が二倍ほどになり、犯罪も二倍、特許も二倍になるのか？ 企業の売り上げが二倍になると利益も二倍になり、動物は体重が半分になると必要な食料も半分になるのか？」

初心は忘れてはならないが
初心に返ってはならない
初心を忘れると
初心に返ってしまいかねないからだ

子どもの頃のことを忘れる
子どもの未熟さに返ってしまいかねないように
子どもだったときにもっていたはずの種を
育てていく可能性をなくしてしまわないように

<内なる自然>としての
種をこそ大切にしなければならない
種は種のままでは<花>になることはできないが
種をなくしてしまえば<花>へと育つことはできない

けれど種を無理やり育てることはできない
たとえ育てることができたとしても
それは作為としての偽物の<花>になってしまうから

種という<内なる自然>は
その自然を生かした育て方をする必要がある
そのときはじめて
おのずから出で来る<第二の自然>として
<成就>へと向かうことができる

<成就>は<花>であるとしても
その<花>はゴールではない
<花>常なる<自然化>のプロセスとしてある
道は常に途上であるとして
歩き続けてこそその<花>である

神秘学における宇宙進化論も同様である
過去の靈性に返ってはならないが
過去のプロセスを忘れてはならない
みずからの魂の可能性を見据えながら
その種を育て続けていかなければならない
そしてその<花>もまた永遠のプロセスである



■玉村恭
『おのずから出で来る能／世阿弥の能楽論、または<成就>の詩学』
(春秋社 2020.12)

■玉村恭『おのずから出で来る能／世阿弥の能楽論、または＜成就＞の詩学』（春秋社 2020.12）

「そもそも世阿弥は＜初心忘るべからず＞とは言うが、＜初心へ返れ＞とは言っていないことに注意しなければならない。初心を忘れなければ初心へ返ることができる、初心に返れるように初心を忘れないようにする、そのように現代人は考えるだろう。だがこれは、話が逆なのだ。「返す返す、初心を忘るれば初心へかへる理を、よくよく工夫すべし」、初心を忘ると初心に返ってしまう、初心に返らないために初心を忘れないようにせよ、と世阿弥は言うのである。」

「初心とは、かつての、未熟な時の自分である。初心を忘れるべきでないのは、今の自分を、ひいては、将来の自分の進みゆきを、的確に把握するためである。」

「世阿弥によれば、人の成長とはそもそも二次元的に表象されるようなものではない。一本の線でないどころではない。線ですらない。育つとは新しいものが順次積み重なっていくことだ、これまでになかった何物かが付け加わり、大きくなっていくことだといったような、おそらく現代の我々が最も素朴にイメージする成長のモデルを、世阿弥はとらない。」

「成長とは、＜かつての自分＞を保ちつつ、能力を伸張してゆくことである。その過程では、持っていた可能性をできるだけ毀損しないままで保つことが望ましい。なぜなら、＜かつての自分＞（初心）には、今の自分（後心）が捨ててしまう（であろう）可能性が胚胎しているのだから。」

「時間をかけて身につけ、醸成したわざは、しっかりと身体に根を張り、やがて当人にとって＜第二の自然＞となるだろう。しかも世阿弥は、（…）役者の内にもともと備わっていたもの、いわば＜内なる自然＞を掬い取り、それを生かすような形で演技を組み立てることを企てた。子どもの身体という＜内なる自然＞が、時間を経て＜第二の自然＞へと変成する。いわば、自然のさらなる自然化である。」

自然なものは舞台の上にどのように現れるか。それが自然であればあるほど、作為を感じさせることなく、あたかもそれが一つの自律した生命を持ったかのように、「造作の一つもなく、風体心をも求めず、無感の感、離見の見にあらはれ」るのではないか。「風体心をも求めず」、すなわち、おのずから。理想の上演は＜成就＞である、つまり＜おのずから出で来る＞のだ、というのが世阿弥の表現論の核心をなすテーゼであった。自然を志向する世阿弥の教育論は、＜成就＞の土台を作る営みである。

さらに、修練の体系それ自体が自然を志向する。世阿弥はいくつかの伝書で、＜下地＞つまり天性の素質について論じている。言うまでもなく、役者にとって＜下地＞は重要である。＜下地＞が整っていることは役者として身を立てる上で大きなアドバンテージになるし、師匠の立場の役者も、後進の指導に当たっては素質の如何を見極めなければならない。（…）むろん、＜下地＞だけですべてが解決するわけではない。＜下地＞の土台の上に＜習道＞がなされ、芸が磨かれていくのでなければならない。しかし、＜習道＞は＜下地＞に対して破壊的・強権的に作用するものであってはならない。」

「＜成就＞を担うべき役者をどう育てるか。役者の成長もまたくおのずから出で来るべきなのだ、そのように育てなければならない、そう彼は考えていたのではなかったか。＜内なる自然＞を＜第二の自然＞へと変えていく、そのプロセス自体がまた自然なものであるべきだ---世阿弥の習道論は、二重・三重の＜自然化＞の試みである。」

学校で勉強したことはほとんどないけれど
教科書を勝手に読むのはそれなりに面白かった

そのなかでも
数学や理科などはわりと面白かったのに対し
国語や社会などにあまり興味はわかなかったが
高校になって漢文
それも老子にふれたとき
世界が変わったような気がした

その頃興味をもっていた相対論的なものと
どこかで通底しているように感じたのかもしれない
そしてそれが「数」という秘密とも
どこかで関係しているのではないかと

しかし漢文をふくむ古典に対して
渴望のようなものを覚えるようになったのは
比較的最近になってからのことだ
情けないことにしてそこに至るまでに半世紀近くかかっている

最新の内容が含まれた本は
読めるものはできるだけ読もうとしているものの
そのときの基礎として重要なのは
やはり古典といわれるものなのだ

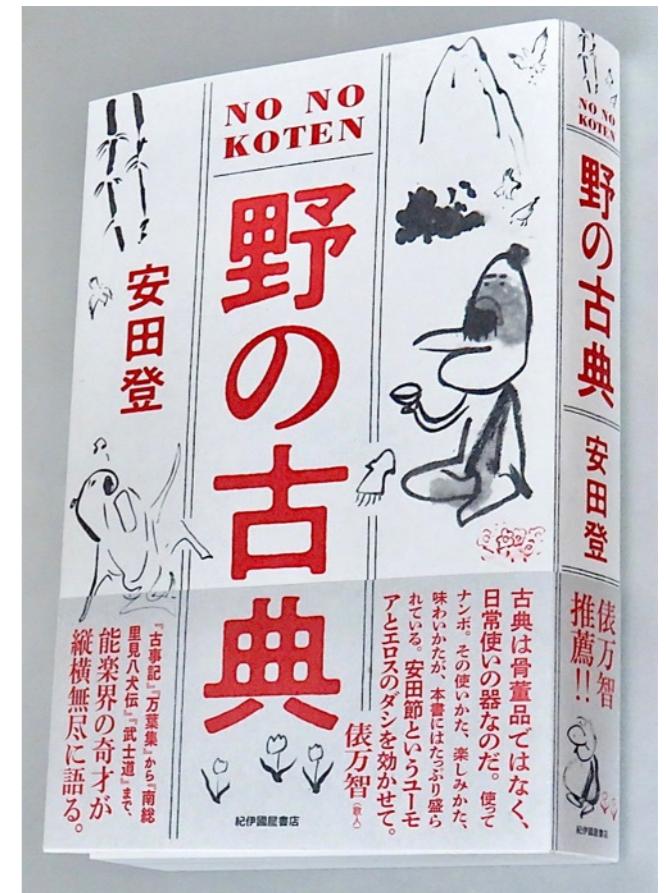
いかにじぶんが古典にふれずにきたか
そのことに気づいて以来
時間があれば翻訳もふくめて
目を通せるものには
できるだけ目を通そうと奮闘している
時遅しなのかもしれないが
わずかでも底上げしなければ
新たな内容を理解するための基礎がつくれない

まさにここでとりあげた引用にあるように
「温故知新」である
温故がなければ知新もない
そしてその間にある「而」という
じっくりと取り組む時間で
そのあいだを魔術的に変換しなくてはならない

古代の叡智にこだわる気はないし
それにとらわれすぎて
過去向きになるのは避けなければならないが
古典という滋養はあらたなものを見出すための
貴重な栄養源になることは間違いない

そしてそれは与えられるものではなく
みずからが見出し問い合わせることで
はじめてそのさまざまな姿を見せてくれるようになる

そして日本語を主に理解できる物にとって
古語や漢文で書かれたさまざまは
身近であるだけあって
少し努力するだけで活用しやすい資源となってくれる



■安田登『野の古典』（紀伊國屋書店 2021.1）

■安田登『野の古典』（紀伊國屋書店 2021.1）

（第二十二講「漢文と日本人」より）

「今まで考えもしなかったことが問われる時代が、すぐそこに来ているのかもしれません。そのような時代が来たとしたら、「どうしたらしいんだ」と頭を抱える人もいれば、「ついに俺たちの時代だ」と喜ぶ人もいるでしょう。

S F的社會の到来は先の話にしても、少なくともこれからは記憶力やマニュアル化された問題解決能力だけではない、もっと深い「知」や身体性が問われる時代が訪れるはずです。そして、そのときにこそ大切なのが、逆説的に聞こえるかもしれませんのが古典、それも漢文なのです。

ここで「漢文」とはなにかをひと言で説明しておきますと、古代中国の文章で、いわば中国版の古文です。だから現代の中国人でも、勉強をしないと『論語』や『詩經』などもなんとなくでしか読めません。古典を勉強していない日本人が『平家物語』や『源氏物語』をきちんと読めないと同じだと思ってください。」

「今まで考えもしなかったような問題に直面したとい、現代人の多くはその答えをまずネット検索に頼る傾向が強いように見受けられます。しかし、ネット上では答えが見つからず、知人に尋ねてもわからなかったら自分で考えるしかありません。

では正解のない難問が立ちはだかったとき、いったいどうすればよいのか。

そう、そんなときこそ漢文なのです。

古代中国の賢人、孔子の言行録を収めた『論語』に「温故而知新」という章句があります（為政十一）。この有名な句を一文字ずつ読んでみましょう。

「温」とは、蓋のある鍋のようなものに具を入れて、ゆっくり、じっくり煮るようなものです。蓋をしているのでその変化は見えませんが、なかの具は確実に煮えている。それが「温」です。

「故」は、いまの「古」（=古い）です。本に書かれてあることや、だれかが知っていること、あるいは自分が持っている知識も「古」です。これはただ古いだけのことではありません。それは「固」（=不变）にも通じます。古ければなんでもいいというものではない。本当にたいせつなことが「故=固」です。

そんな大切な知見を「温」、すなわちじっくりと煮る、焦ってはいけません。ゆっくりと時間をかけて煮続けます。

すると「知新」となるのですが、この「知」はいまの「知る」とはちょっと違います。

「知」という文字は、孔子の時代にはなかった文字です。あったのは「矢」だけです。この「矢」を上下逆転させ、地面を表す「一」を組みあわせると「至」になります。

「至」とは、矢が目の前に飛んでくるように、なにかが突然、出現することをいいます。『論語』のなかの「知」は、この「至」に近い意味をもちます。

ある問いに直面する。そうしたら、まずは「故（千古不变の知見）」をたくさん探す。そして、それをぐつぐつと煮る。すると、ある日まったく「新しい」知見や方法が突然出現する。それが「温故知新」なのです。

いや、まだありました。「温故」と「知新」のあいだにある大事な「而」という文字を忘れてはいけません。

（…）何かが変容するための魔術的な時間が「温故」と「知新」のあいだに入ります。その時間を経過することによって、ぐつぐつ煮続けた「故」が想像し得なかった変貌を遂げて、その姿を現します。

それが、「温故而知新」なのです。」

「孔子のいう「故」は、古典だけを指すのではありません。どんな新しい本も、それが書かれた時点で「古く」、すなわち「故（古=固）」になります、ぐつぐつ煮込む材料として、あたら資本はむろん必要です。しかし、数千年、数百年の風雪に耐えた古典派、やはり外すことができません。

西洋のものならへブライ語やギリシャ語、ラテン語で書かれた古典があります。でもわたしたち日本人がそれらの古典を原文で読むのはなかなか大変です。わたしたちにちょっと、原文で読めるもっとも身近な古典、それが漢文なのです。」

「漢文と和文のバイリンガルは、江戸時代が終わるまで続きました。」

「それが大きく変化し始めるのが、明治時代です。

漢文中心の世界に、英語やラテン語をはじめ、さまざまな西洋言語が入ってきました。それでも外国語の多くは和語ではなく漢字に翻訳され、その翻訳文体も漢文訓読体でしたので、まだまだ漢文の影響は強くありました。」「江戸幕府が瓦解したとき、列強の脅威にさらされながらも植民地にされなかつたのは、漢文を基礎とする知識人層が、その語学力や学問の吸引力によって、西洋人に伍するような知識をあつという間に取得したかたではないかと思うのです。」

「翻訳ものだけではありません。明治期の知識人にとって漢文は和語と同じくらい、あるいはそれ以上に読みやすかったので、そのころの小説も漢文訓読体のものが多く流通していました。」

「古典を捨ててしまったら「温故」ができません。温故ができなければ「知新」もない。これからの未来を「考える」ことができなくなってしまうのです。

情報が氾濫しているこの時代、これから世界に必要とされるのは、自分の頭と身体で考えること。（…）そのためには古典、特に漢文が必要なのです。

世のなかに人工知能（AI）がさらに浸透してきても、やはりいつまでも漢文の学習は残るべきです。かりに人間の知能を超えるAIが出現したら、AIも自ら「漢文やシュメール語の文書から学ばなければ」と判断して、古代からの叡智をどんどん吸収していくかもしれません。」

目は瞼を閉じることができるが
耳には瞼にあたるものがない

そのことは
分かる／分けるということで
得られるものと失うものなどを
示してくれているようだ

見ることにせよ
聞くことにせよ
受け入れるもの「分かる」ためには
それを「分ける」ことが
できなければならぬと思われている

ある意味でそれは
概念化することであるともいえる
そしてそれをつうじて理解しようとする

しかし概念化するということは
水や風や光を分けるように
ほんらい分けられてはいないものを
分けてとらえるということでもある
そのことで分かることもできるが
分けることで分からなくなってくるものがある

見ることは
光として与えられるものを
瞼が遮ることができるので
聞くことは
音として与えられるものを
瞼のように閉じることはできない

とはいえたどちらも
光をそして音を分けて分節化し
概念化することで
それらを理解可能なものとしようとする

しかし瞼があるか
それとも瞼にあたるものがないかは
おなじく分かる／分けるということでも
なにかを対象化してとらえるか
それとも対象とともにあるか
その質的な傾向性の違いを象徴しているように思える

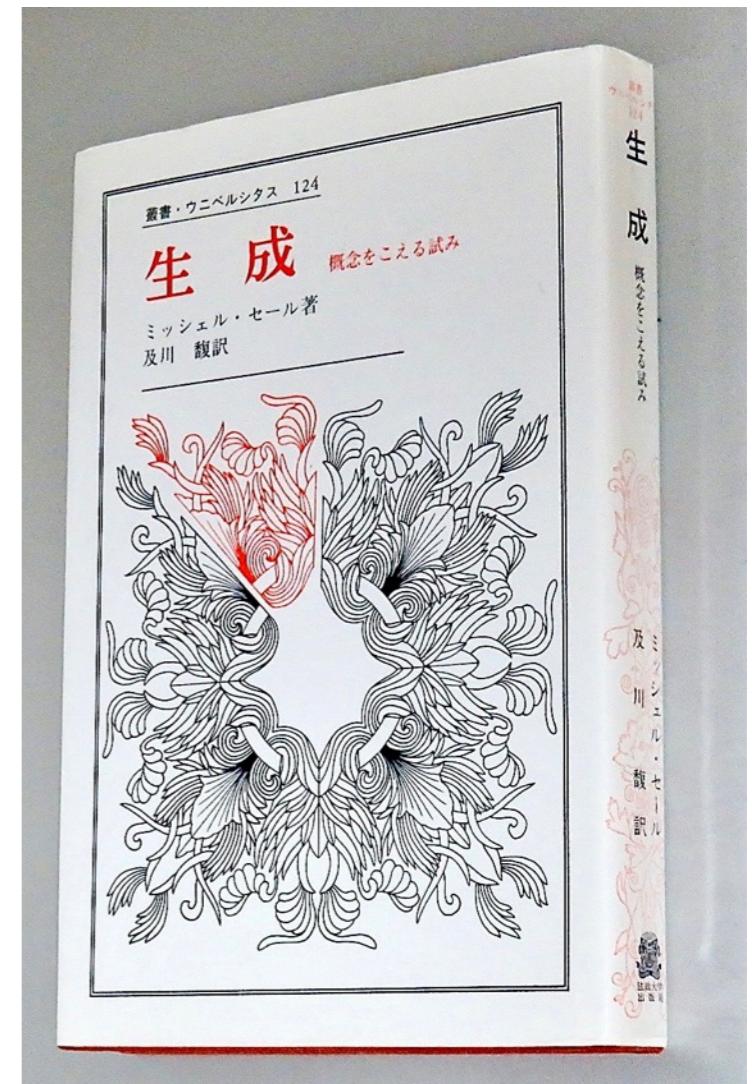
聞くということは
ある音を対象化し受容しているというよりも
その音とともにある
もつといえば音をともに生きている
そのことに近づくことができる

けれど見るということは
対象をただ見るというのではなく
ほんらい対象を光の手でつかむこと
あるいは対象と光でつながり
ともに光を生きることもある

分けることで
分からなくなってしまうものは
それらと切り離されてしまうことでもある
切り離して対象化し概念化することで
それを分かろうとするからだ

耳は瞼がないことで
分けないで分かることにむかって
開かれていることを象徴しているのかもしれない

概念化を超えて考えることはできないだろうか
水や風とともにあるように
世界とともにあることで
見聞き考え方生きようすることはできないだろうか



■ミッシェル・セール（及川復訳）
『生成／概念をこえる試み』
(法政大学出版局 1983.11)

■ミッセル・セール（及川譯訳）『生成／概念をこえる試み』（法政大学出版局 1983.11）

「多。満々たる水、海。内と外の近くの一斉射撃。どのようにしてそれを区別しよう。私が乗り出し今さら後にひげず渦中にある周囲一帯どこもかしこもそうなのだ。私の前にあるこの森は無限ではなく、いつか私は森のはずれに出るだろうということを、どのようにして私は知ることができるのだろうか。私はこの森の木々を区別できずどれもこれも同じように見る。あるざわめきが私を捉える。私はざわめきを発する源泉を抑圧しない。その増大は抑えきれないのだ。雑音、基調の響き、そのがやがやいう騒音は止むことがない、われわれの信号、メッセージ、言葉、語は、そのざわめきのたえることのない大波の上で位置的に高く碎ける波にすぎない。雪原をこえると別の雪原、砂丘をこえると次の砂丘、ガンジス河のデルタの一つの支流のつぎには、私の渡ることのないガンジス河の百の支流がある。天候のように変わる気分と憎悪、われわれをおぼれさす憎悪、われわれの自我の跡を全然とどめない憎悪、われわれを分離し、また接着するねばねばした憎悪。近づくことのできない岸辺にいる集団。しかもわれわれはいくらかでもそれらを客観的に考えようと頭をひねっている。熱気に満ちた群衆、あるいは儀式に集った群衆、広場のいくつもの群衆、あるいは蜂起したときの熱狂的下層民衆。人生、私を覆っている人生のマント、生の発生的場、私はそれから生まれた活潑な単独者にすぎない。死は確実、時間は不確実、人生、私の人生、作品、私の作品、私の仕事、傑作をもつ孤独。もたない孤独。カルメル山の頂上にいたるかいたらないかの孤独。海、森、ざわめき、物音、社会、生活、仕事と日々、すべてが普通[共通]の多であり、それらが対象であるとわれわれはかろうじていうことができる。だがそれには新しい考え方を必要とする。私はあるがままの多を考え、一によってそれを停止させずに浮遊させ、あるがままにそっと自由にしておこうとした。水の底にある無数の柔らかい藻。

私は時間を考えてみる。時間には一も、瞬間も、瞬時も、始めも、終わりもないことは承知しているし、またその永遠の積分について私が皆自分からないこともよく分かっている。ただ私が区別したかぎりの時間は若干の単位でしかなかった。今や私は時間を純粋な多様性としてもう一度考えてみようとしているのだ。」

「私はこういう対象を自分で見るよりも、これらの対象を生きているのである。私は対象を見たり、触れたり、知覚したりする以上に、それからさまざまの物音を受けとっている。はっきりした輪郭なしに、孤立した発生源を推定することもなく、私は聞いている。聴覚は分析するよりもむしろ統合が上手であり、耳は勘定を失敗しがちである。私はたしかに耳、側頭脳骨岩様部、鼓膜、外耳で聞く、しかしながら私の身体全体、皮膚全体でも聞く。われわれは空気や光の中と同様に音の中に投じられ。音の渦の中にいやとうなく巻きこまれている。われわれは背景に響いている物音を吸いこみ、世界の奥のかすかな振動を毛孔や乳頭嘴のすべてによって吸収し、われわれの中に数の熱い炎と舞踏として有機体の物音を自分たちの中に受け入れる。私の幻聴、聴覚における並はずれた、緊張した。常時のざわめきは、おそらく私に向かって、私のぬけがら、私がそこにやってきて、私がこれから戻るところのぬけがらのことをいつているのだ。背景に響く雑音[基調の響き]はいかなる中断もないわれわれの知覚の背景であり、永続的糧であり。ソフトウェアの空気[メロディ]である。それはわれわれのメッセージの残りかすであり。下水だめである。熱や質料がなくては生命はないが、同様に空気がなくては熱ではなく、また雑音がなくては口ゴスもない。雑音はソフトウェアの空気であり。あるいはかつての物質[素材]と形体との関係がまさに雑音と口ゴスとの関係なのである。雑音は情報のバックグラウンドであり、この形体の素材なのである。」

「聴覚は認識のモデルである。聴覚は目が見えなかつたり眠っているときでもなお能動的で豊かである。聴覚は他の感覚が断続的であるところでも連続している。明証性が消えたり、直観が消失したとき、こうした例外的な出来事に耳をすまし盲目的に理解する。

私は世界と歴史から騒音と狂乱、つまり響きと怒りを聞き始める。」

「かつて多はおそらく考えられてはいた。しかしそれが聞かれたことはなかったのだ。」

いうまでもなく
自力と他力は
陰と陽が極まれば
相互に転換するように
自力が極まり他力となり
他力が極まり自力となり
別のものではない

しかし自力も他力もなきとき
そこには
自力と他力の果てにある
絶対力としての仏の力は働かない

その絶対力が可能になるのは
「わたし」が「空（くう）」となるときだ

「わたし」がその手に
絶対力を得るために
その手は「からっぽ」でなくてはならない
すでになかを握っていれば
その手はもうほかのなにもつかめない

「わたし」ができるのは
ただみずからを「空」にすることなのだ

しかしその「空」へと至るために
自力を極めようとすることがある
またおのれを手放し弥陀にゆだねる他力がある

「わたしたちが自分のものだと思っている
思考能力や分別を手放す」ためにこそ
わたしたちは自力というプロセスを経ることで
「空」ということに至ろうとする
それが禅なのではないか

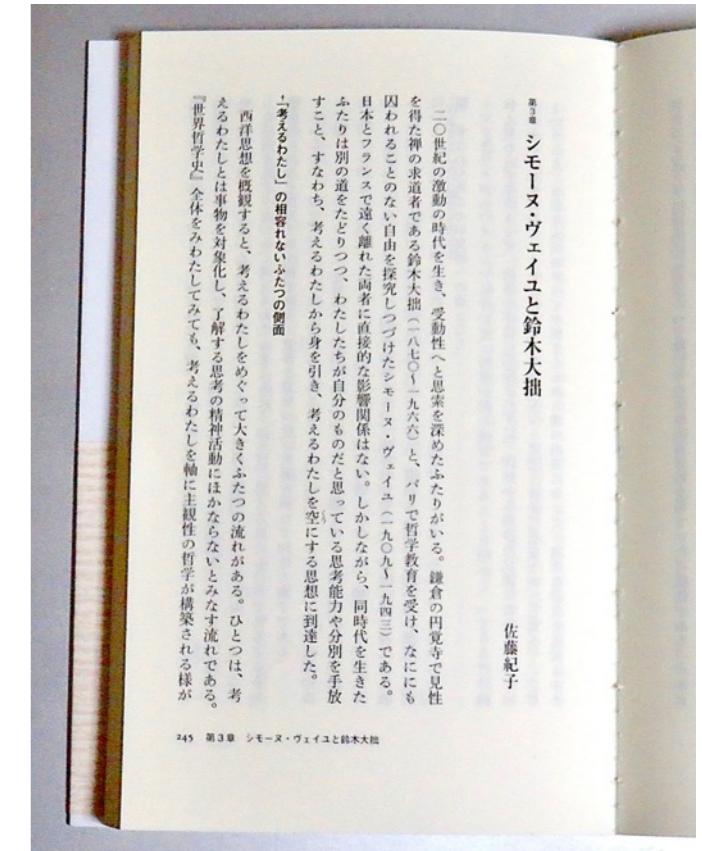
かつて道元は親鸞の他力を激しく攻撃したが
道元の自力の禅も結局のところ
他力にほかならなかったのだろう
他力を批判したのは
そこにみずからを「空」にするためのプロセスが
安易に欠損させられていると考えたからなのではないか

その意味では自力という執着の陥穰も
他力の陥穰と同様であり
どちらの手も「からっぽ」ではなく
そこに絶対力としての仏の力は働かない

その意味において
「考える」ということが
真に成立するのは
「わたし」が空となっているときだといえる

安易な自力で「わたしが」考えるときも
安易な他力で考えることを怠るときも
ほんとうに「考えている」とはいえない

思考することが自由であり得るのもまた
そんな絶対力が働いているときなのだろう



■佐藤紀子「シモーヌ・ヴェイユと鈴木大拙」

(『世界哲学史 別巻／未来をひらく』ちくま新書 2020.12 所収)

「二〇世紀の激動の時代を生き、受動性へと思索を深めたふたりがいる。鎌倉の円覚寺で見性を得た禅の求道者である鈴木大拙と、パリで哲学教育を受け、なににも囚われることのない自由を探求しつづけたシモーヌ・ヴェイユである。日本とフランスで遠く離れた両者に直接的な影響関係はない。しかしながら、同時代を生きたふたりは別の道をたどりつつ、わたしたちが自分のものだと思っている思考能力や分別を手放すこと、すなわち、考えるわたしから身を引き、考えるわたしを空にする思想に到達した。」

「西洋思想を概観すると、考えるわたしをめぐって大きくふたつの流れがある。ひとつは、考えるわたしとは事物を対象化し、了解する思考の精神活動にはかならないとみなす流れである。『世界哲学史』全体をみわたしてみても、考えるわたしを軸に主觀性の哲学が構築される様が随所にみてとれる。デカルトがどれほど疑ってみても考えるわたしは残り、カントがコペルニクス的転回を果たしたのちには、考えるわたしは純粹理性においても実践理性においても主（あるじ）となった。現代では、考えるわたしは諸科学と一体となり、世界を説明可能なものにしている。こうした筋道をたどりながら、考えるわたしをとらえるならば、考えるわたしは空（くう）であるどころか、能動的に対象を規定する主觀であり、世界を意味づけ、世界を満たす知性の働きである。

しかしその一方で、考えるわたしを空にすることもまた、古代ギリシア以来、西洋思想のなかで脈々とひきつがれてきた思考の一形態である。ギリシア思想では、生成消滅する有限な事物に関する知と生成消滅することのない真理に関する知が厳密に分けられ、後者こそが真なる知とみなされてきた。ところが、人間が肉体をもつ。肉体は知性をあざむき、思ひなしをもたらす牢獄であり、人間の有限性の印とされる。それゆえ、有限な人間が永遠不滅の有限の真理にいたるには、肉体から浄化された魂そのものになる必要があると考えられた。肉体からの離脱、すなわち死こそが真理への道となる。

ソクラテスが『パайдン』において、哲学が練習であることを明かし、「できるだけ肉体と交わらず共有もせず、肉体の本性に汚染されずに、肉体から清浄な状態になって、神ご自身がわれわれを解放するときを待つのである」というとき、有限な人間のすべてが剥ぎとられた魂の内奥において、無限な存在と人間とのあいだでなんらかの交わりが果たされることが暗示される。こうした有限な存在と無限な存在との交わりは、テオリアーやコンテンポラチオという観照の議論にひきつがれ、プロティノスやストア派を経由し、スペインのアビラの聖テレジアや十字架のヨハネをへて神秘思想の水脈となった。」

「考えるわたしに相容れないふたつの側面があるなかで、鈴木とヴェイユは考えるわたしを空にする思想に向かう。しかしそれは、考えるわたしの相容れないふたつの側面のどちらかに落ち着くのではなく、両者を統合するのでもない。両者はひとつではないが、離れておらず、行きつ戻りつ往還する。このことにおいて、鈴木は善惡生死を超越した仏の誓いの心性、すなわち無心を説き、ヴェイユは不幸に身心ともに打ちのめされながらも、その不幸を別なにかに置き換えることなく、そのまま受け生きることの意味を問う。」

「木石のように生きる----と、鈴木は無心のことをしばしば言い換える。風が吹けば木がなびき、風によって石が転がるようにわたしたちは必然性をこうむりながら生きている。また同時に、悲しみのなかでどれほど泣き叫んでも、そのさなかに感情をもたない木石のように動かされないものがある。一切の区別が排された無心においては、西洋思想が抱えてきた考えるわたしのふたつの側面の別はもはやない。わたしとあなたの別もなく、わたしと仏の別もなくなる、無心とは、わたしがあなたであり、あなたがわたしであり、わたしが仏であり、仏がわたしであるような。わたしを通じて仏の宇宙創造が働くことといえよう。」

「ヴェイユも世界中にいる鈴木の読者のひとりだった。」

「晩年のヴェイユが世界の神話や民話、諸宗教の聖典などの宗教的文献を熱心に調査し、「超自然的なもの」、「贖い」、「十字架」、「創造」、「脱創造」、「非人格的なもの」など宗教的な語を多用するようになったことはよく知られる。それらと鈴木との関連性は必ずしも明らかではなく、ヴェイユのキリスト教への接近をふまえると、キリスト教との関連を論じるべきなのかもしれない。しかしながら、鈴木が個々人の宗教体験に共通する心性を探求したように、ヴェイユもまた、個々人の魂を通じた超越的な世界との交わりを探求したといえるだろう。

ヴェイユと鈴木のこうした探求は、現代においていかなる意味をもつだろうか。ひとつの答えとして、ヴェイユの「待機する」ということと、鈴木の妙好人研究のなかにしばしば出てくる「お差支えなし、ご注文なし」ということを提示しておきたい。ふたつに共通することは、信じる対象について、わたしたちはわからないということ、そして、わからなくてかまわないということである。

ヴェイユは雑記帳のなかに、ギリシア神話に出てくる地獄行を命じられたタンタロスを引き合いにだし、こんなことを書く。「食物と飲物に囲まれていながら、どれほど緊張して必死に努力してもそれらを掌中にできないタンタロス。／人間と善について同じことだ。善は人間を四方八方からとりかこみ、たえずみずから差しだしている。いかに堅牢な意志をもってしても、いかに激烈な努力をしてみても、その一片たりとも掌中にできないのである。／つかもうとしないこと、不動のままでいること、沈黙のうちに嘆願すること」。（…）

自力の尽き果てたのちに他力が生じることこの構造は、鈴木が長年の研究主題にしてきた妙好人の生き方に通じるのではないだろうか。鈴木は『宗教的経験の事実----庄松底を題材として』（一九四三年）において、妙好人の庄松（一七九九～一八七一）や三河のおその（一七七七～一八五三）の宗教体験を探求した。庄松の信心のはじまりが、「弥陀と自分との直談判できました信仰」であり、いかなる証明も論理も不要であったこと、信心を求めて遠方を歩きまわった結果、なにも成果が得られずとも、庄松がすでに「お差支えなし、ご注文なし」であったことを論じている。それは仏という永遠においては、過去も未来もないということを示しているわけであるが、庄松自身の体験として、「空手で行って空手で帰る」ということはいつも仏と一つであり、いかなる所有も変化も必要なしということであろう。翻ると、ヴェイユと鈴木のいう宗教体験がなんらかの報いや進歩や変化を謳う宗教体験と徹底的に対置される理由がここにある。」

「仏に逢うては仏を殺し、
祖に逢うては祖を殺す」
という言葉で使われている
仏や祖はほんらいの仏や祖ではない

それは
釈迦は仏教徒ではなく
キリストはキリスト教徒ではなく
道元は曹洞宗僧侶ではないにもかかわらず
その違いに無頓着である錯謬への
警策であり鉄槌のようなものだ

その違いのように
そういうものだと教えられる「仏教」と
自分の問題と真摯に取り組む<仏教>とは同じではない

宗教的なものにかぎらずすべてのことにおいて
そういうものだと教えられる「〇〇」と
みずからの真摯な問い合わせによって生きられる<〇〇>とは
区別してとらえたほうがいい

「わたし」と<わたし>も混同されではならない
与えられた役割や目的にむかうのは「わたし」だが
いわば「自由」において生きられているのは<わたし>である

だから人は「〇〇」は知識として教えられるが
<〇〇>は教えられるようなものではない
そしてそれを学ぶことは
既存の知識から得られるものでもない

「仏に逢うては仏を殺し、
祖に逢うては祖を殺す」
というときの仏や祖は
「仏」であり「祖」であって
<仏>でも<祖>でもないのだ
「仏」や「祖」にとらわれてはならない

さらには自己についても
「自己」と<自己>は区別されねばならないだろう

道元の『正法眼藏』の有名な言葉
「自己をならうというは、自己をわするるなり。
自己をわするるというは、万法に証せらるるなり」
のように

<自己>をならうためには
「自己」をわすれなければならない
「自己」は「吾我」の立場で
learnしdoingしthinkingすることを事とするが
<自己>はunlearnしnon-doingしlisteningするしかない

どこかにむかってlearnしdoingしthinkingするとき
「只管打坐」は成立しない
あらゆる「～のため」が放棄され
unlearnしnon-doingしlisteningする<自己>であること
それそのものが「只管打坐」であるといえるのだろう

そして「禅者」でない私のような者にとっては
「只管打坐」は坐禅の姿をさえ意味しない
「自分の世界と自分の生を自分の仕方で理解」しようとする
その認識・存在様態を「只管打坐」の如き自由と呼んでみたい



■藤田一照
『現代「只管打坐」講義／
そこに至る坐禅ではなく、そこから始める坐禅』
(校成出版社 2020.12)

■藤田一照

『現代「只管打坐」講義／そこに至る坐禅ではなく、そこから始める坐禅』

(佼成出版社 2020.12)

(「42 「坐禅」をunlearnする<坐禅>」より)

「アメリカに住んでいる時、The Buddha was not a Buddhist（釈尊は「仏教徒」ではなかった、の意）というセリフをしばしば耳にした。それは確かにそうだ。釈尊は出来合の「仏教」を信奉したのではなく、自分にとことん考え抜いてみたい問題があつてそれを自分の仕方で深く理解しようとしただけだ（それと同じ意味で、イエスは「キリスト教徒」ではなかったし、道元禅師も「曹洞宗僧侶」ではなかったはずだ）。それをみんなに理解してもらえるような議論として整えたら、それが後で仏教と呼ばれるようになつただけのことだ。釈尊にとっての仏教はそれ以外の人にとっての仏教とは、その意味で同じではない。「自分が自分の世界と自分の生を自分の仕方で理解することができたなら、それだけでいいのだ。むしろ、それだけであるほうがほんとうなのだ」（永井均）。そして、そういう自分の問題と真摯に取り組む努力が「仏教する」ということだ。ここで仮に、信じるべき、あるいは学ぶべき対象として、自分の向こう側にある、既製品的で他人行儀な仏教を「仏教」と表記し、その人が素朴に素手で「仏教する」ところにのみ立ち現れる自分だけの仏教を<仏教>と表記して区別してみよう。つまり、仏教には「仏教」と<仏教>という二つのものがあるということだ。これは永井さんの「すべてはただ、それぞれの人に考え方抜いてみたい問題があるかどうか、に尽きる。もしあるなら、それを考えればいいし、考えるべきだ。いま、それを<哲学>と呼ぶとすれば、それは世の中で認められている「哲学」の概念と一致するかどうかなんて、ぜんぜんどうでもいいことであるはずだ」（『<子ども>のための哲学』）という主張に学んだものだ。この「仏教」と<仏教>の区別はとても重要なことのようにわたしには思える。釈尊にとって仏教は<仏教>だった。では、仏教徒にとって仏教は「仏教」でなければならないのだろうか？ そういう傾向にプロテスト（抗議する、異議申したてをする）したのが禅ではなかつたろうか。「殺仏殺祖」「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」というひどく物騒な表現が言おうとしたのは、仏教を「仏教」にしてはならない、それはあくまでも<仏教>でなければならないということだったはずだ。道元禅師の「仏道をならふといふは、自己をならふなり」もまたその文脈で理解できるだろう。

この「○○」と<○○>の区別はもっと一般化することができるのではなかろうか。たとえば「感謝」と<感謝>の区別をしてみてはどうだろうか。われわれはよく、感謝というのは、何かに対してそれをありがたいと思う気持ちだという説明を受けて、「～に感謝しなければならない」と教える。しかし、そのままで感謝と言ってもそれは他律的に外から押し付けられたものにとどまっている。（…）あるいは「人生」と<人生>という区別をしてみるのも面白いかもしれない。「人生」はたとえばその社会で標準とされているような男らしさ、女らしさを体現すべく、与えられた役割をこなす感じで生きられている誰かにしつらえられた人生、何かある目標のために努力する人生。一方、<人生>はその人自身の内なる促しに従って、それに正直に生きられている、その人にしかできない人生、その時やっていることの他にどんな目的も意味も求める必要がないような人生、と言えるだろうか。「自分」と<自分>という区別も同じように考えてみることができる。」

「「○○」と<○○>の区別ということで思いうかぶるのは、哲学者の鶴見俊輔さんがエッセイのなかで書いていた“unlearn”という英語の動詞だ。（…）

「大学で学ぶ知識はむろん必要だ。しかし覚えただけでは役に立たない。それを学びほぐしたものが血となり肉となる unlearn の必要性はもっと考えられてよい」という示唆に富む言葉を残している。」

「坐禅にしても、禅にしても（ここで禅というのは坐禅の背景になってる哲学のことを言う）しばしば難しいと言われるが、それはその人が<坐禅>や<禅>であるべきものを「坐禅」や「禅」にしているからではないか。つまり自分のではない、「他人の」坐禅を坐ろうとし、「他人の」禅を知ろうとしているからだ。他人のやり方を真似るのではなく、今の自分はそれをどんなふうにやりたがっているのかに耳を澄まさなければならない。それには勇気といふか、他人の考え方や期待という鋳型に合うように自分を作り上げるのではなく、本当の自分でいようという決意が必要になる。」

(「47 non-doingの修行としての坐禅」より)

「「不為」は英語で言えば non-doing ということにならうか。その逆は「為」で doing だろう。考えてみれば、われわれは生まれたから成長するアイデに、家庭、学校や職場、さらには世間一般において doing というモードで生きることをずっと叩きこまれる。「そんなところでボーッと坐ってないで、さっさと何かやりなさい！ ほかの人を見てごらん、置いていかれるよ」というメッセージを陰に陽に絶え間なく浴びせられて、尻を叩かれている。努力、意志力、課題の遂行能力、達成度、能率性、コントロール力、……といった doing の世界の価値観ばかりがとりだけられ、それが高く評価される世界の中で生きていかなければならない。そこには、doing のモードが生み出す問題の深刻さを省みるような余裕も発想もない。今、世界を動かしている科学やテクノロジーはまさにこの doing の産物だ。」

「この慣れ親しんだ doing (=時間&緊張&吾我) の世界を転換するのが non-doing である坐禅だということになる。そこには doing が脱落しているから、当然、時間、緊張、吾我もまた一緒に脱落している。過去→現在→未来と横に流れる水平的時間ではなく、道元禅師が「而今（にこん）」と呼ぶ「絶対の現在」という垂直的時間が現成する。未来のための準備や何かを待つための今ではなく、どの時も現在が現在に深まっていく「永遠の今」として深く豊かに生きられている。今起きていること以外の何ものも一切追求することができないから、そこには緊張ではなく、リラックス、くつろぎがある。」

「doing の坐禅では、吾我が未だ無い何かをとらえようと身構え、緊張しているが、non-doing（不為）の坐禅では今有るものに自己がとらえられている（「万法すすみて自己を修証する」）。そして自己はそこに安らっている（「現在安住」）。われわれは学ぶというのはよく考えることだと学校で教わっているが、実はわれわれが考えることはいつも吾我で汚染されている。言い換えれば、吾我的立場で常に現実を取捨し処理し、脚色し歪曲してとらえているのだ。doing と thinking もまた表裏一体のものなのだ。ということは doing の坐禅では必然的に thinking が優勢にならざるを得ない。それは学ぶという営みにふさわしい状態ではないのだ。一方、non-doing の坐禅は現実に一切の注文をつけないで、ただ起きてくることをそのままに受信している。だから、思考する必要がない、硬い thinking が脱落して柔らかな傾聴 listening が起きている。それこそが本当の学びが実現する環境なのではないだろうか。坐禅が身心学道（身心=生きていることを学ぶ道）であるというおは、それが non-doing であつてこそ可能になるのである。」

我思う
ゆえに世界あり

ポエジーとは
そんな夢みる力のことなのかもしれない

本書の著者である建築家の中山英之は
「そこにいる人々が、我思うたびに世界あり！
と思えるような建築が作りたい」と言う

夢見る建築家の書いた言葉は
この頑固なまでの物質世界のなかで
さまざまな困難を前にしながら
見果てぬ夢のように
みずから想像した世界を
つくりあげようとするポエジーに満ちている

世界を変えたいと
ひとは望み
世界は変わらない
変えられない
そう人は嘆く

そしてその嘆きを
世界のせいにしたり
権力者のせいにしたりするばかりで
みずからのポエジーを省みることはない

著者によれば
ハイデガーは
「世界はこういうものかしら？」
と考えてみた瞬間
それが世界なのだといっているという

そうであれば
世界は人の数だけある
しかもひとりにひとつだけじゃなく
思い描いた数だけ世界がある

■中山英之『1/1000000000』
(現代建築家コンセプト・シリーズ25 LIXIL出版 2018.3)

もちろんこの物質世界を変えるのは困難で
しかもこの世界にはたくさん的人がいる

けれどそんななかで
どれほどの想像力を広げようとしているだろうか
じぶんの世界を思い描くことないままに
変わらない変えることはできないと
世界を嘆き批判を繰り返すのは貧しく悲しい

無限のポエジーは可能だ
世界は与えられるのではなく
世界は創るものだからだ
そのことを人は忘がちなのではないか
現代物理学もその多世界について
示唆を与えてくれたりもする

たとえ今どんな閉塞状態にいるとしても
世界を想像する力がなければ
どんな世界も現れる可能性はないだろう

我思う
ゆえに世界あり
そんな夢みる力を
だれもがもてますように



（「世界があらわれる」より）

「ある空き地の草刈り業者が、敷地の中心に棒を立ててヤギをつないでおくアイデアを思いつきました。刈った草の始末も要らないこの画期的な方法では「紐の長さが肝心」なのだそうです。それにしても、動物が何かを食べている姿には、有無を言わさぬものがあります。街中で食べ物としての土地を目撃してしまうことは、つまり物事を立体的に捉える2つめの視点を得ることでもある、というのは大げさかもしれません、私たちが土地として知っていたものが、同時にぜんぜん知らないほかの何かでもあることを、ヤギのいる空き地は少しだけ、見えるようにしています。

建築の、どんなものにでもなれるかもしれないかった地面を、土地や敷地に変えてしまうはたらきを、僕はときどきうらめしく感じてしまうことがあります。

以前僕は、建物すべてを地面から離した住宅を設計したことがあります。そういう設計を建築界でよくピロティと呼びます。ピロティは、誰もが広場のように使える場所です。だからこの言葉はどこか、自由を重んじる精神を謳いあげるような響きがあります。

とはいっても、私たちの設計した「ピロティ」は高さが50センチしかありませんでした。だからこの空間は、人間のための場所ではありません。そのかわりこの「ピロティ」には草が伸び広がり、猫が横切り、風が吹き抜けていきます。だからこれは、地面をただの地面のままにしておくためのピロティです。家を支える華奢な柱にヤギをつないでおくかどうかはさておいて、その場所をどんなふうに捉えるのか、という自由さを、建築が摘み取ってしまわないようにしておきたかったのです。

あなたが「こうかもしれない」と思った瞬間、世界は何度でも新しくあらわれる。

そんなことを言った哲学者の話をしました。その人は、名前をマルティン・ハイデガーと言います。

この哲学者は、世界というものを、とても独特な方法で理解しようとした人です。

そのことを考える前に、ヤーコブ・フォン・ユクスキュルという生物学者の書いた、『生物から見た世界』という有名な本について少し話します。

この本では、「環世界」という聞き慣れない概念が扱われています。

建築や私たちの生活にとって、とても大きな影響を持っている重力ですが、小さな蟻は10階から落ちても平気です。彼らにとっては重力よりも、たとえば水滴の表面張力のほうがずっと怖ろしい存在です。ひとたびその力に取り込まれてしまったら、彼らは身動きがとれなくなってしまいます。こんなふうに、私たちにとって世界はひとつのように思われがちですが、それぞれの生物にとってその捉え方はまったく異なります。それぞれの種にはそれぞれに異なる世界がある。そのことをユクスキュルは生き物ごとに「環世界」がある、というふうに言ったのです。

ハイデガーは、このユクスキュル流の、つまり主体の数だけ、別々に、同時に存在する「世界」のうち、動物の世界を「世界に乏しい」と呼びました。では、乏しくない世界、つまり、私たち人間にとっての「世界」とは何でしょう？

ハイデガーが現れたのは2つの世界大戦のあいだの時代です。それは、もしもまた同じような大戦が起きたら世界はどうなってしまうのだろうといった、潜在的な、そして新しい不安を、人類が初めて感じるようになった時代です。自分や自分の身のまわりだけではなく、もしかしたらこの世界が丸ごと消失してしまうかもしれないというような、大きな不安。それらがつくり話ではない切実さをもって感じられる時代の始まり。あるいは、社会の産業化に伴って、人間の営みが組織化され、分業が進み、自分自身を、もっとずっと大きなシステムの部品のように感じてしまうといった、それまでには存在しなかった新しい虚無感のようなものに、人類が出会ってしまった時代でもあります。

あれ？ と思います。

なんだかいまと同じですよね。

だからなのか、私たちの時代にあってぜんぜん変わっていない、この新しい不安のようなものに出会ってしまった人間を励まそうとしたハイデガーの言葉は、現代の私たちにもぐっと響くものがあるようになります。

「我思うゆえに我あり」と言ったのはルネ・デカルトですよね。一方ハイデガーが言おうとしたのは、こういうことでした。

我思うたびに世界あり。

デカルトのように、世界を不变の入れ物のように捉えて、そこに自分の存在を対峙させるようなイメージでは、ちっぽけなひとりの人間に世界は変えられません。人々はこの新しい不安を乗り超えることができない。けれども、ハイデガーは違います。

「世界はこういうものかしら？」

とあなたが考えてみた瞬間、それが世界だというのです。

なんて素敵なお考方なのでしょう。だって、そこにいる人間の数だけ世界はある、ということなのですから。もっと言うと、自分の一生のなかでも、何度でも世界はつくり変えられる、ということなのですから。

建築は、とても強い入れ物です。

ある特定の世界に、人間を閉じ込めてしまう入れ物もある。

でも僕は、そこにいる人々が、我思うたびに世界あり！と思えるような建築が作りたい。

そういう建築は、感じる私たちのほうから、世界をいつでも新しくつくり変えることができるかもしれません、僕は信じているのです。

この本では、どうすればそんなことができるのかについて、いろいろ考えたことを書いてきました。」