

人間と時間の小史——多様な虚実のなかで

横 地 徳 広

序 問題設定

アリストテレスは「類と種差による定義」¹に従い、人間と動植物とに「栄養能力」を共通して認めながら、「ロゴス」なき動物、「ロゴス」や「感覚能力」、「移動能力」をもたない植物と対比して人間を規定し²、いわゆる「ロゴスをもつ動物 (*zōon logon ekhon*)」³、「ポリスの動物 (*zōon politikon*)」⁴と説明していた。

- 1 アリストテレス『形而上学(上)』(出隆訳、岩波文庫、一九五九年)のZ(七)巻、第十二章を参照。Cf. Aristotle, *Metaphysica*, revised by W. D. Jaeger, Oxford Classical Texts, 1957, vol. Z(7), chap. 12.
- 2 Cf. Aristotle, *De Anima*, Oxford Classical Texts, revised by W. D. Ross, 1956, vol. B(2), chap. 2.
- 3 アリストテレスは『政治学』講義のなかで「動物のなかで人間だけがロゴスをもつ」と説明して来た (cf. *Politica*, OCT, revised by W. D. Ross, 1957, vol. A(1), chap. 2, 1253a9-10)。
- 4 アリストテレスいわく、「人間はそのジュニスにおいてポリスの動物である」(Aristotle, *Politika*, vol. A(1), chap. 2, 1253a2-3)。

(1)

小稿では、人間と動植物のこうした対比に「人工知能 (*artificial intelligence*)」⁵や「人工生命 (*artificial life*)」⁶や「Aライフを加えつつ」、人間に固有の本質を「時間」と「文脈的知性 (*contextual intelligence*)」⁶に見出し、人間が〈文脈的知性をもつ時間的動物〉であることを確認する。このとき、人間、時間、知性それぞれの

- 5 「弱いAI」と「強いAI」それぞれの定義と、これにもとづく「弱いAライフ」と「強いAライフ」の定義、媒体が「ウェットな化学物質」か、「ハードな機械」か、「ソフトなプログラム」かによるAライフの区別にかんしては、吉川孝、横地徳広、池田喬編著『映画で考える生命環境倫理学』(勁草書房、二〇一九年)に収められた拙稿「絶対戦争」後の世界を考へること: 『風の谷のナウシカ』とわれわれ」その第二節「生命への問いと人間」の特に一五九頁を参照。
- 6 文脈的知性にかんする、まとまった考察は、佐藤香織、横地、遠藤健樹編著『戦うことに価値はあるのか: 政治哲学への試み』(弘前大学出版会、刊行時期未定)所収の拙稿「米国民権運動と新たな日常的共同: 政治学とは別の仕方」を参照。

(2)

概念史とその交差をふりかえり、その規定内容を具体的に際立たせる。

小稿の進行は以下である⁷。まず第一節「知性をもつ時間的動物」では、人間と動物の諸関係にかんする具体的考察を行ないつつ、「ロゴス」と「ヌース」の意味を概念史的に併せもつ知性の多義性にそくして「文脈的知性」の働きを時間的観点から確かめる。次に第二節「プロメテウスの人間」では、プロメテウスが原始的人間に時間やのちの「知性的徳」を与え、人間を理性的で時間的な動物に変容させた様子を確認する。つづいて第三節「東洋的時間さまざま」では、われわれ人間が住まう自然の移ろいが魂に内面化され、「内的時間意識」となる様子を確かめつつ、人間が生きる場所と時間との存在論的連関を明らかにする。さらに第四節「人間の世界と洞窟」では、人間を人間たらしめる魂の働きは、洞窟にまつわる思索のなかでその獲得と喪失が語られてきた様子を小史的に確認する。最後に結び「光、闇、洞窟」では、世界のなかに住まう人間が〈文脈的知性をもつ時間的動物〉として存在了解の光と闇にかかわる仕方いくつかを確認する。

一 知性をもつ時間的動物

二〇一二年に発表した共同論文でゲノム編集技術を実現した「CRISPR-Cas9」の開発者⁸、二〇二〇年にノーベル化学賞を受け

7 注記しておく、小稿は授業での使用を念頭においた面があり、今回のような論述スタイルとした。

たジェニファー・ダウドナとその弟子のサミュエル・スターンバークの著作『創造の炸裂的瞬間…遺伝子編集と、進化支配の思わぬ力』(Crack in Creation: Gene Editing and The Unthinkable Power to Control Evolution, 2017)で述べるところ、「最近の実験では、ブタのDNAを『ヒト化』するのにCRISPRが使用され、この動物がいずれ役立って人間に臓器提供するという希望が生まれている」⁸。とはいえ、彼女は最初からゲノム編集技術の開発を意図していたわけではなく、「細菌」の「免疫機能」を研究するなか⁹、たまたま「究極の遺伝子編集技術の発見」¹⁰に至る。

ゲノム編集の意味に対する彼女の理解は、『創造の炸裂的瞬間』にあってリベラル優生主義の医療ビジネス言語で語り出されるが、ヒト化したブタから臓器提供を受けることに見出される「希望」とはいかなるものなのか——操作的文脈でなく、多角的な議論の開放性を高めつづけるプロセスのなかでダウドナには答えてほしい問いである。

これに対して小稿では、数千あるいは数万単位の世代にわたる環境適応を通じて十万年スケールで形成された人類の〈進化的的

8 Cf. Jennifer A. Doudna, Samuel H. Sternberg, *Crack in Creation: Gene Editing and The Unthinkable Power to Control Evolution*, Houghton Mifflin Harcourt, 2017, p. xiv (ジェニファー・ダウドナ、サミュエル・スターンバーク『CRISPR…究極の遺伝子編集技術の発見』、櫻井祐子訳、文藝春秋、二〇一七年、十頁)。

9 Cf. J. A. Doudna, S. H. Sternberg, *Crack in Creation*, p. 245f. (ダウドナ、スターンバーク『CRISPR』、三〇六頁)。

10 Cf. J. A. Doudna, S. H. Sternberg, *Crack in Creation*, Chap. 2 (ダウドナ、スターンバーク『CRISPR』、第二章)。

11 櫻井訳『CRISPR』の副題が「究極の遺伝子編集技術の発見」であった。

アプリアリ¹²を保持する観点から、あるいは宗教や食文化の観点から、それを希望とは呼びがたい理由をまずは指摘する。

「食」にかんして確認しておく、ハンナ・アレントが「生命」を「労働の条件」として確認したように、「労働は人間の身体の生物学的プロセスに応じた活動であり、人間の身体の自発的成長や新陳代謝、来るべき衰えは労働による生命プロセスへと産出的に供給されるバイタルな必要性に結びつけられている」¹³。なかでも、食肉としての豚肉はビタミンB1などの栄養価が高く、健康に役立ち、長寿と言われる沖縄の食文化における代表的食材ともなっている。あるいは宗教文化の観点から見れば、イスラム教やユダヤ教など豚肉を食べない信徒たちも存在する。いずれにせよ、そうした諸文化にとって、そうした豚を人間用の「臓器農場」¹⁴にすることは文化破壊の一つとなる。

われわれが暮らす現代世界を見ても、クリスパーをもちいて発生初期のブタ胚にヒト細胞が混ぜられた「ヒトブタ（四週間）」というキメラはすでに制作されているが¹⁵、食品表示をすればヒトブタ肉を食べていいか否かという二者択一は、そもそも「選択の

自由」の問題になりうるのか……？

これは、吟味すべき人間の問いとして認めがたい二者択一であり、そうした二者択一への政治ビジネス的誘導であるように思われるが、「フィクションや哲学の思考実験ならば、何でもあり」という構えでなされる情報操作の一種だと言える。アメリカ合衆国における人工中絶胎児の科学的実験利用も、「結論ありき」で哲学者や宗教家のあいだで議論された可能性が思い返される¹⁶。

こうしてブタという存在者一つを確認しても、すでに食、宗教、文化、医療、ビジネス、メディアの諸文脈が織り合わされるなか、理解されていることがわかる。われわれ一人一人にとって多種多様な文脈が絡み合う生の複雑さのうちにおのれの重要事を見抜く〈文脈的知性〉を人類の存続と安全の観点からもちいてみれば、いくつかのことに気がつく。

日本仏教や中国仏教では「精進料理」¹⁷が毎日の食事となる場合があるけれど、食肉が完全に禁止されないケースもあり——或る時期の鳥兎¹⁸——、もしくは日本では「米と大豆があれば完全菜

(3)

12 拙稿「風の谷のナウシカ」前史の生命環境倫理学：現実と虚構のあいだで〈進化的アプリアリ〉を考える」（弘前大学人文社会科学部編『人文社会科学論叢』第七号、二〇一九年）を参照。
13 H. Arendt, *The human condition*, 2nd Edition, The University of Chicago Press, 1998 [1958], §1, p. 7.
14 術語としては、医師でもある青木蓬生の『臓器農場』（新潮文庫、一九九六年）を参照。
15 J. Wu, *Interspecies Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells*, in: *Cell*, 171 (5), Cell Press, 2017, pp. 480-484.

16 Cf. Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003, Chapter 4 (アルバート・R・ジョンセン『生命倫理学の誕生』、細見博志訳、勁草書房、二〇〇九年、第四章「委員会」時代の生命倫理学）。
17 熊倉功夫『日本料理文化史…懐石を中心に』（講談社学術文庫、二〇二〇年）第二部「懐石以前」の「精進料理」を参照。また、黄檗宗の「開祖隠元禪師が中国から伝えた精進料理」の「普茶料理」が中国禅宗系の一例である（<https://www.obakusan.or.jp/ceat/>）。
18 こうした問題の概観にかんしては、頼住光子「仏教における「食」」（第3回国際日本学コンソーシアム）を参照（https://eapoi.lib.ocha.ac.jp/?action=repository_action_common_download&item_id=7749&item_no=1&attribute_id=21&file_no=1）。

(4)

養が摂れる」¹⁹なか、「畑のお肉」と言われる大豆を調理すれば、味噌や醤油、豆腐、油揚げ、豆乳だけでなく、豆腐ハンバーグまでを作ることができる。

食肉批判をするピーター・シンガーが編集した『動物の権利』(In Defence of Animals, 1985)には、「動物解放」が「運動」であることが明記され²⁰、食肉批判の「菜食主義」²¹もまたそうした運動のなかで議論されてきた。日本にあつて栄養学、食文化、仏教思想など多様な文脈のなかで意味をもつ豆腐ハンバーグは、「菜食主義」(vegetarianism)や「完全菜食主義」(veganism)という「イイズム」(ism)によつてその意味を汲み尽くされるわけではあるまい²²。

精進料理は、「殺生禁止」という仏教思想と「民間の在家仏教者」たちに実践可能な生活とのあいだで工夫された宗教文化的産物であり²³、社会に対して精進料理を食べる「権利」が要求されてな

19 安田節子『自殺する種子…アグロバイオ企業が食を支配する』(平凡社新書、二〇〇九年)の二二六頁を参照。

20 シンガー『動物の権利』(戸田清訳、技術と人間、一九八六年)の十七頁。

21 ちなみに『サイバネティクス』を著わしたノーバート・ウィーナーの父親であり、ハーバード大学で初めてユダヤ人の「終身の正教授」となったレオ・ウィーナーは訪米前の一八八一年頃、「菜食主義人道主義社会主義共同体」の設立を計画し、訪米後もそれを試みていた(フロー・コンウェイ、ジム・シーゲルマン『情報時代の見えないヒーロー』[ノーバート・ウィーナー伝]、五六頁、三一頁以下)。

22 私個人は食べ物に好き嫌いはなく、動物性たんぱく質を摂らずに野菜だけで一日の食事とすることがあるが、それは単純に野菜が好物だからであり、何らかの主義主張ではない。

23 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「精進」(四三〇頁)を参照。

どおらず、政治運動として推進される類い、民衆が政治的に強制される類いのものではなかった。現在では禅寺への宿泊を通じて心身のバランスと体内環境を整え、そうして日常生活を豊かにするため、ときおり選ばれる非日常の食事が精進料理であり、やはり健康増進の一環として日々の食事に何ほどか取り入れられるものである。「葬式仏教」の国である日本では、イスラム教のように料理法への宗教社会的認可も不要である——ここでは宗教文化的差異の違いを確認しており、当然、その是非には立ち入らない。

単行本では二〇二一年一月に全二二巻で完結した板垣巴留の漫画作品『BEASTARS』(秋田書店)では、食肉が犯罪や悪とされた世界のなかで擬人化された肉食獣と草食獣はいかに共同存在するか²⁴が徹底して問われていたけれど、全体主義的「強制(きょうせい)」を「共生(きょうせい)」へとすりかえる情報操作や、ヴィーガン運動の情報操作を丁寧除去して哲学的論点を際立たせれば、思考実験の一例となりうるかもしれない。こうした肉食/草食といった問題に対してシンガーが主張するに、人間は苦痛を感じない植物を食べ、快楽と苦痛の感覚能力をもつ動物は食べないほうがいい²⁴。

シンガーのこうした感覚能力論と比較するためにマックス・シエラーの現象学的倫理学と比較しておく。

彼の場合、「快や不快、あるいは愉快や不愉快という価値系列」は人間における「感覚の情緒的状态、すなわち快と苦痛、および

24 P・シンガー『動物の解放 改訂版』(戸田清訳、人文書院、二〇二一年)の二九九頁以下を参照。

享受と苦悩の様態を伴う感性的感得の機能に対応して」おり²⁵、「価値人格タイプ」では「享樂的藝術家」や「趣味人（美の認識者）」、「社会形態」では「利益社会」に対応していた²⁶。シェーラー倫理学にあつては、このように快樂と苦痛にも精神文化的豊饒性が見出され、とはいえ、「動物は自己を所有せず、自己を意のままにない——しがたつて自己を意識しない」かぎり²⁷、美醜に快苦を感じる人格をもたない。これに対して「動物が感じる苦痛」の事例としてシンガーが挙げているのは、動物が叩かれたり、殴られたりした場合に限られ、そのなかで動物の狩猟や屠殺、飼育、動物実験への是非が問われていた²⁸。

英米系の応用倫理学を日本へと輸入したヘーゲル学者の加藤尚武が論じるに、生命倫理学と比較して環境倫理学の場合、「そのもっとも特徴的な局面は、権利という観念を自然物にまで拡張しようとする点にある」が、「この思想の原型はP・シンガー『動物解放論』（戸田清訳、技術と人間）であつて、動物の生存権を認めよという議論である」²⁹。つまり、快樂と苦痛の感覚能力をそなえた人間に「生存の権利」が認められる以上、同じ感覚能力をそなえた動物にも、人間と同様、「生存の権利」を認めようとい

う立場であつた³⁰。この加藤が記した『環境倫理学のすすめ【増補新版】』では「権利論の思想史」が手際よくまとめられているが、彼がジョエル・ファインバーグの論考「動物と生まれざる世代の諸権利」³¹を参照して提示した、権利論のそうしたシンガールの展開に対する批判的検討の骨子は「権利を主張する能力のないものに権利はない」という点にあつた³²。このことを義務論の観点から言えば、たとえば「施しの義務」など「不完全義務というのは、本当は相互的な義務から出てくるのだと考えると、相互性の成り立たない間柄には義務はない」ということになり、「したがつて相手の側に権利もない」³³。「動物虐待禁止条例」を例に言えば、「道徳的主体（moral agent）」であるわれわれ人間には「動物にかんする義務（duties regarding animals）」はあるけれど、それは「動物に對する義務（duties to animals）」ではなく、というのも、道徳的主体ではない動物には人間に對する「道徳的義務」が存在しないかぎり、人間が動物とのあいだで相互的に動物に對する「完全義務」を担う必要はないからである³⁴。

(5)

- 25 アルフォンス・デーケン『人間性の価値を求めて』（阿内正弘訳、一九九五年）の四三頁を参照。
- 26 デーケン『人間性の価値を求めて』の四七頁を参照。
- 27 マックス・シェーラー「宇宙における人間の地位」亀井裕、山本達訳、『シェーラー著作13』所収、白水社、二〇〇二年の五二頁を参照。
- 28 P・シンガー『動物の解放 改訂版』の三〇～三九頁を参照。
- 29 加藤尚武『環境倫理学のすすめ【増補新版】』（丸善出版、二〇二〇年）の二二頁を参照。

- 30 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二頁以下を参照。
- 31 Cf. Joel Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, in: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980（「動物と生まれざる世代の諸権利」鳥津格、飯田恒之編集・監訳『倫理学と法学の架橋』所収、東信堂、二〇一八年）。
- 32 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二九頁を参照。
- 33 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二八頁を参照。
- 34 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二七頁以下、また、ファインバーグ「動物と生まれざる世代の諸権利」（『倫理学と法学の架橋』）の三三二～三三三頁を参照。

(6)

以上のように論じられる権利と義務の関係は、こうまとめられていた。

動物に義務をもつ資格がないとみなされるのは、動物に知的な対応能力が不足 (intellectual incompetence) しているからで、そのために倫理的に権利には適しないとされる。さて、その不足しているものはなにか。この疑問に対するもつとも普通の答えは、動物には自分のために権利を訴える (claiming rights) 能力がないということである。³⁵

こうして権利と義務の問題は、人間と動物など人間以外の存在者とのあいだでどのような基準にもとづいて画定されるのかという問題であった。フاینバークは加藤的には「権利を主張する」ために「知的な対応能力」をもつか否かがその基準である。自己の権利を主張して自己への義務を相手に担わせる知的な対応能力は、加藤が説明するところ、「もともと『競争して、張り合う』(compete) 能力のこと」であり、加藤はそれを「判断能力」と言い換え、「判断能力のないものには権利がない」ことが「能力主義の

35 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二八頁を参照。引用したこの箇所は、フاینバーク「動物と生まれざる世代の諸権利」(鳥津、飯田編集・監訳『倫理学と法学の架橋』所収)の三三二頁以下に当たり、ここでは次のように記されていた。

しかし、動物の知的無能力(それが彼等を義務について不適格にするとは認められるが)に関して何が、権利について彼等を論理的に不相応にするのだろうか。この問に対するもつとも通常の回答は、動物は自分で権利を主張することができない、というものである。

権利概念の核心」だと指摘する。³⁶

それなりにフاینバークは加藤的な立場を引き受ける小稿では次のように記しておく。動物のごとくその場かぎりの感覚ではなく、人間は快楽や苦痛、喜怒哀楽を多様な時間と文脈から了解し、それらの意味を問いつづける。ここに人間の独自性がある。

他でもない自分だけが死にうるその死、つまりは自身に最果ての可能性を思うとき、現世に生まれ落ちて自分はさまざまな出来事を生きてきたことがあらためて顧みられ、このとき、多種多様な事実やこれからの可能性諸々は一回的な有り難さをはらんでいることがあらわになる。このような事実と可能性が時間的意味をもつて有機的に連関するなか、私は自分自身の時間に従って生きる。あるいは、自分が死んだ後も存在しつづける世界に暮らす人びとのことを思い、魂が向かうかもしれないあの世のことを考えるなかで現在の自分を理解することもあるのかもしれない。自分が生まれる前、両親や祖父母たちがどう生きてきたかを思い、この世界で起きた歴史的事の数々を理解するなかで自分を理解することもあろう。

だとすれば、このような仕方では時間的に生きる動物である人間は、漠然とした現在を生きているのではなく、過去や未来と有機的に連動する現在にあって生と死の時間的意味を享受しており、また過去や未来の他人と共有可能なロゴスをもつ。すなわち、先立ったひとや未来を生きるひとをふくむ他人に共感でき、喜びや心配の言葉を互いに伝え合いながら、人間はこれらを共有可能で

36 加藤『環境倫理学のすすめ【増補新版】』の二二九頁を参照。

あり、生と死の意味、誕生前と死後の意味を了解して生きている。こうした人間に比べると貧しい世界に生きるチンパンジーやボノボが与かりうるのは、意味ではなく、記号であり、時間的共感ではなく、現在の共感であった。

人間は、〈文脈的知性と共感能力をもつ時間的動物〉である。

このことに関連するが、ハイデガーの観点から見ても興味深いフラインバーグの指摘を加藤は次のように紹介していた。

本人が直接に、または代表者 (a representative) を通じて要求 (claims) を提出し得る能力は、権利を所有するためには必須条件である……ところで動物は代表者を立てることは出来ない……代表というもの (representation) は何時も複数の関心から成り立するが、動物は複数の関心を持ち得ぬ存在だからである。³⁷

着目すべきは「複数の関心」である。「関心」は、英語の *interest*、ドイツ語で *Interesse* や *Sorge* であった。

デカルト形而上学の核をなす *Cogito ergo sum* にふくまれた *sum* の不定法現在形 *esse* も、三人称現在の *est* も、ラテン語で「存在する」の意味だが、人間は多種多様な存在者の多様な「存在」のただなかで (*Inter-esse*)、たえず自身をふくむ何らかの存在者にかかわり、つまりは、「存在意味」をもつ存在者さまざまに開かれて生きているかぎり、存在者の存在へのこうした「関心 (*Interesse, Sorge*)」= 存在論的「志向 (*intention*)」は人間存在

37 加藤『環境倫理学のすすめ』増補新版の二二七頁以下、また、フラインバーグ「動物と生まれざる世代の諸権利」の三三二～三三三頁を参照。

の本質であった。ハイデガー『存在と時間』なりの「志向性 (*Intentionalität*)」概念である「関心 (*Sorge*)」は「実存」と同じく「現在の存在」を指し (*ZN, §41*)、その「意味 (*Sinn*)」が「時間性」であるかぎり、関心や実存の意味は時間性である³⁸。それゆえ、現存在が了解によってかわり合う多種多様な存在者の多種多様な存在は、「世界へのわれわれ人間の脱自的な開放性」³⁹ にもとづきながら、言い換えれば、人間は多種多様な存在者に開かれ、そのただなかに存在しながら、さまざまな状況世界のなかでその意味が時間性から情態的かつ解釈的に了解されていく。

こうして情態的で解釈的な了解が、〈文脈的知性〉の諸機能であった。

〈文脈的知性〉は、諸文脈全体のなかに自身の重要事を見抜くかぎりでは直観的なヌースの機能であると同時に、文脈のなかで情態的かつ解釈的な了解を分節化するロゴスの機能でもあった⁴⁰。

38 高田珠樹訳『存在と時間』(作品社、二〇一三年)の「用語・訳者解説」「*気遣い (Sorge)*」の項目(前掲書、七一〇頁以下)を参照。

39 篠憲「世界開放性と存在開放性」(『現象学の系譜』所収、世界書院、一九九六年)の一九一頁を参照。

40 本節を「知性をもつ時間的動物」というタイトルにした理由は、ヌースの系譜にある「直観的な知性」からロゴスの系譜にある「総合的で比量的な知性」へのカント的転換以降までを視野に収めるためであった。このカント的転換にかんしては、坂部恵『ヨーロッパ精神史入門・カロリン・グ・ルネサンスの残光』(岩波書店、一九九七年)の第十二講「能動知性の凋落」を参照。

また石川文康はその訳書であるカント『純粹理性批判(上)』(筑摩書房、二〇一四年)の「専門用語の訳語について」で、*Verstand* に「知性」という訳語を当てた理由をこう述べている。「まず、*Verstand* に関して言えば、これはルドヴィーキの『リスト』からもわかるように、ラテン語の *intellectus* (イテレクトゥス) を哲学用語としてドイツ語に置き換えたも

ここで可能無限的な諸文脈の全体性は「世界一般 (die Welt überhaupt)」に、個々別々の文脈は或る状況世界に相当するが、ハイデガーによるアリストテレスの「実践的推論」解釈をふまえれば、その重要事に照らしつつ、個々別々の文脈で自身や他者、物といった存在者の存在意味を了解していく能力が〈文脈的知性〉だと言える⁴¹。

ハイデガーと思想的影響関係にあった「シェラーにおいては、人間の世界開放性は動物的生の環境拘束性に対してそれからの精神の解放として対立的にきわだたされた説明概念」であったが⁴²、環境世界に拘束されて生きる動植物と異なり、世界のアスペクト知覚である存在論的認識や存在者への存在者の認識を通じて文脈転換を遂行しながら、人間は多種多様な状況世界のなかで多種多様な存在者とかかわり合って生きていく⁴³。

人間は、〈文脈的知性をもつ時間的動物〉である。

のである」(前掲書、23頁)。それゆえ、石川はヌース的直観に系譜にある「Verstand」概念を「知性」と訳すが、「悟性」と訳しても「悟」の意味がヌース的直観に近しく、だから、「intellectus」概念とそのヌース的直観機能を失った「Verstand」との形式的連続性を重視して両者を「悟性」と訳出したとしても、適切な訳語となる。「悟」概念にかんしては、中村元ほか編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「悟り」(三〇六頁以下)を参照。
41 実践的推論と文脈的知性にかんしては、拙稿の「ハイデガー「ソピステス」講義における「実践的推論」と「知慮」の解釈について」および「米国公民権運動と新たな日常的共同」を参照。
42 篠「世界開放性と存在開放性」の一九一頁を参照。
43 アスペクトと全体論にかんしてカント、ハイデガー、ヴァイトゲンシュタインそれぞれの思索が重なるところである。この点は、拙稿「カテゴリー、純粹直観、図式…全体性の諸相にそくして」(東北哲学哲学研究会編『思索』所収、五三三号、二〇二二年)を参照。

こうした「類と種差による定義」は「最小の差異」を見定めていく哲学の「ロゴス」だったが⁴⁴、ヒトとそれ以外の動物とのあいだに差異を認めるだけでなく、古代ギリシア悲劇と神話のロゴスを手がかりに⁴⁵人間的差異を認めることも可能である。
この人間的差異にかんしては、次節で確認する。

二 プロメテウスの人間

たとえば、アイスキュロスの手になる戯曲『縛られたプロメテウス』。

この悲劇作品では、プロメテウスに助けられる以前の人間と助けられて以降の人間との差異が語られていた。古代ギリシアの神々にあつて第三世代のゼウス政権成立に貢献したティタン神プロメテウスは、とはいえ、何ももたずに凍える人間たちに対するゼウスの冷淡を憂い、「火」や「技術」を与える。
その様子は、プロメテウスから次のように語られていた。

人間に徳を施したがゆえに、こうした緊縛に、哀れかな、繋がれている。つまりは尋ね探して火の源を盗み出し、茴香うしききょうの芯に満たして人間に渡してやったがゆえである。それこそ、あら

44 アリストテレス『形而上学(上)』(出隆訳、岩波文庫、一九五九年)のZ(七)巻、十二章を参照。 Cf. Aristotle, *Metaphysics*, revised by W. D. Jaeger, Oxford Classical Texts, 1957, vol. Z(7), chap. 12.

45 古代ギリシアの神話的ロゴスから文学的ロゴス、哲学的ロゴスへの展開にかんしては、拙著『戦争の哲学…自由・理念・講和』(東北大学出版会、二〇二二年)の序章「憑依された英雄と近代的人間」を参照。

ゆる、技術を人間に教え、たいそうな便利を授けることであった。このような罪を犯したその咎めを私は今でも償っている。吹きさらしの場所に釘づけにされ、禁錮を受ける身となりながら。⁴⁶

オリュンポス十二神のなかで火と鍛冶を司るヘパイストスの炉から火を盗み、人間に与えた罪でプロメテウスがゼウスにそうして罰せられている場面である。

「火」や「知性的徳」の一つである「技術」だけでなく、時間的秩序にそくして物事を理解していく「知恵」や「分別」をもプロメテウスは人間に与え、こう語っていた。

では、人間たちのみじめな様子をまずは聞いてくれ。以前はどれだけ幼稚だった者たちに私は、**「思慮」**をつぎこみ、**「弁え」**をもたせてやったことか。とはいえ、私がこれから話す事柄は、人間たちを別に咎めるためでなく、色んなものをくれてやった、その好意をただ説いて聞かせているだけのこと。⁴⁷

アイスキュロスの人間理解によれば、そもそもヒトを作り、へ

ゴスをもつ時間的動物へと変容させたのは、第二世代のティターン神プロメテウスなのである。

ヘパイストスの炉から火を盗み、人間に与えた咎で永遠の苦しみと科されたプロメテウスは、訪れたオケアノスが彼のもとを去って一人になったとき、こう洩らす。

人間たちはもともと何を見ても、ただいたずらに見るばかり。聞いても、**「悟る」**わけなし、さながら**「夢の世界で幻のよう」**。命の限りを行き当たりばったりに過ごしていた。温かいレンガ造りの家も知らず、材木の仕立て方も知らずにいて、ちっぽけな蟻のように、**「地下の、陽も当たらぬ洞穴の奥深くに住んでいた」**。人間たちにとっては嵐の冬も、花咲き香る春の日も、あるいは実り豊かな夏の日も、それぞれを、**「見分ける」**定かな徴さえずなく、ただただ、**「無考え」**に何ごともしやっていた。私が**「星辰の昇る時刻や、見分ける」**ことさえ難しい、**「星辰の没する時刻を教えてやるまでの話である」**。⁴⁸

夢か現か幻か、これらを見分けられないままの原始的人間は、自己、他者、状況の共開示のなかでおのれを省みながら夢幻と現実を区別することもできない。これに対して近世哲学の祖デカルトは『省察』のなかでいわゆる「夢懐疑」や「悪霊」による騙しへの懐疑までをも行ない、それは、かの「方法的懐疑」を代表する

(9)

46 呉茂一訳「縛られたプロメテウス」(『ギリシア悲劇I アイスキュロス』所収、ちくま文庫、一九八五年)の十六頁を参照。Cf. *Aeschylus I: Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*, Loeb Classical Library, 2008, p. 456, ll. 107-113.
47 呉訳「縛られたプロメテウス」の三〇頁以下を参照。Cf. *Aeschylus I*, pp. 490-492, ll. 442-446.

48 呉訳「縛られたプロメテウス」の三一頁を参照。Cf. *Aeschylus I*, p. 492, ll. 447-459.

事例になつていた⁴⁹。そして、現代人はそうして哲学せずとも現実のなかで現実と虚構を区別しながら、虚構作品に夢中になることができる⁵⁰。

現実と夢幻、春夏秋冬を見分け、星々の動きに時間の進み具合を看取するほどに「賢い (*sophos*)」わけでない人間に「知恵 (*sophia*)」をつけ、「分別 (*phronas*)」を教えたのはプロメテウスであった⁵¹。

古代ギリシアの三大悲劇詩人アイスキュロス(前五二五年頃～前四五六年頃)はソポクレス(前四九六年頃～前四〇六年頃)と同じく、だいたいの意味で自然哲学者プロタゴラス(前四九〇年頃～前四一五年頃)の同時代人であったが、『鎖につながれたプロメテウス』には、のちにアリストテレスの『ニコマコス倫理学』や『自然学』で彫琢される諸概念がすでにそうして登場していたわけである⁵²。たとえば「ロゴスを伴う (*meta logou*)」「真性化 (*altheuein*)」「つまり、「直知 (*nous*)」「知恵 (*sophia*)」「学知 (*episteme*)」「知慮 (*phronesis*)」「技術知 (*technē*)」と「知性的徳 (*arete*)」を参照。

49 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Œuvres de Descartes*, Tome VII, Édition Adam et Tannery, Léopold Cerf, 1904, pp. 19-23.

50 拙稿「ハイデガーとウォルトン：虚実複合の世界が私に開かれる仕方」(弘前大学人文社会科学部編「人文社会科学論叢」第六号、二〇一九年)を参照。

51 呉訳「縛られたプロメテウス」の三二頁を参照。 Cf. *Aeschylus I*, p. 490, II 443-444.

52 プロタゴラスと同時代人であった三大悲劇詩人からプラトンの「アリストテレスまで」そのあいだでわかちもたれていた倫理的価値は、「ソプロシユネ (*sophrosyne*, 節度)」と「カロカガティア (*kallokagathia*, 善美)」であるかもしれない(ブルクハルト『ギリシア文化史2』、四六一～四六四頁)。

dianoetike)」や、あるいは時間がその諸概念である⁵³。

古代ギリシア世界に住まう人びとの思索をふりかえるハイデガーは「倫理学 (*he ethike*)」を「エートスの学 (*episteme ethike*)」と言いつつ、これを「エートスの学」の「エートス」の「エ」を「エ」に換えていたが⁵⁴、『ヒューマニズム書簡』では、「学知 (*episteme*)」の成立以前、ピュシス＝自然は学知で達しえない「深さ」と「広さ」で思索されていたという指摘⁵⁵の直後、こう述べられる。

ソポクレスの悲劇作品の数々は、もしもおおよそそうした比較を許されるとすれば、その発言のなかに倫理学 (*ethike*) にかんするアリストテレスの議論よりも、もっと原初的にエートスという事柄 (*Sach*) をふくませている⁵⁶。

ハイデガーが与かったエートスの思索は、アイスキュロスと共に三大悲劇詩人の一角をなすソポクレスの遺作『コロノスのオイディプス』に近しいようにも思えるが、『アンティゴネ』(*Antigone*)⁵⁷

53 Cf. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, revised by Ingram Bywater, Oxford Classical Texts, 1988 (1920), VI-3, 1139b15. Vgl. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Wintersemester 1924/25, GA19, Vittorio Klostermann, 1992, § 4, S. 21f., § 26, SS. 184-186.

54 Vgl. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA19, V. Klostermann, 1995 [1976], S. 1. たまた「*he ethike*」の由来が「*ethos*」だという指摘は、アリストテレスも当時受け入れた語源俗解の一種である。

55 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, V. Klostermann, 2010 [1949], S. 46.

56 以下のロエプ版を参照し「*Antigone*」のあとに行数を示す。 *Sophocles Volume II. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, Loeb Classical Library, 1994. 邦訳は「ソポクレス『アンティゴネ』」(中務哲郎訳、岩波文庫、二〇一四年)を参照。

一つをとってみても、やはり『ニコマコス倫理学』の諸概念がすでに散りばめられていた。たとえば、「分別 (*nous*)」(*Antigone*, 564)、「賢慮 (*euboulia*)」(*Antigone*, 1050, 1098)、「賢さ (*sophos*)」(*Antigone*, 365)といったものである。あるいは、テーバイ王ライオスの神託破りに発して呪われた一族にまつわる悲劇を物語る語群は「正義 (*dike*, 定め)」(*Antigone*, 23, 451, 1270)や「掟 (*nomos*)」(*Antigone*, 1113)、「幸せ (*eudaimonia*)」(*Antigone*, 1348, cf. 583)や「不幸 (*kakon*)」(*Antigone*, 2, 463, 1281)、「思慮する (*phroneo*)」(*Antigone*, 1023, 1051, cf. 1348-53)や「心持ち (*phronemata*)」(*Antigone*, 473)といったものである。

プロメテウスは、人間が蟻のように「地下」の「洞窟」で暮らしていたとふりかえるけれど、プラトンは『ポリテア』で「地下にある洞窟状の住まいのなかにいる人間たちを思い描こう」⁵⁸と述べて「洞窟の比喩」で人間的生のことを語り、「イデア界」との違いを示していた。

いくつかのことをこうして比較してみると、アイスキュロスとソポクレスの人間理解はプラトンやアリストテレスとの連続性をそれなりに確認可能である。プロメテウスのおかげで人間は、のちにアリストテレス『自然学』で「より先とより後にかんする運動の数 (*arithmos kineseōs kata to proteron kai usteron*)」⁵⁹と規定された時間のもとで、あるいはアンリ・ベルクソンやエドムント・

フッサールならば、「空間化された時間」とみなす「客観的時間」のもとで生きられるようになる⁶⁰。

関連して言えば、ジョン・ロック『統治二論』(*Two Treatises of Government*, 1690)の第五章「所有権について」第二六節では「神は世界を人間に共通して与えており、それゆえ、世界を利用して生命と便宜に最良の利益を得ていい理由を人間に与えた」⁶¹と説明されていたが、これは、人間にさまざまなものを与えたプロメテウスの物語と照らし合わせることも可能であろう。小稿は「小史」にすぎないが、時間と人間の語られ方に注目し、これに特徴的な思想史を少しく確認している。

次節では東西思想の比較を強調しつつ、〈文脈的知性をもつ時間的動物〉の成り立ちをひきつづき確かめる。

三 東洋的時間さまざま

日本列島では四季がめぐり、その季節なりの仕方では昇り沈みゆく。エートスの原義は「住まうこと」だったが、「倫理」は、一緒に暮らす人びと(＝「倫」)を規定する「理(ことわり)」であるかぎり、人間的時間意識の「いかに (*Wie*)」は、人びとが同じ

60 このあたりの議論は、たとえば滝浦静雄『時間…その哲学的考察』(岩波新書、一九七六年)を参照。

61 John Locke, *The Second Treatise of Government*, in: *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, Dover Thrift Editions, 2002, Chapter V, §26, p. 12. 聖書『創世記』で神が人間に自然を支配すべく命じた点については、加藤尚武『環境倫理学のすすめ【増補新版】』(丸善出版、二〇二〇年)の二二三頁を参照。

58 Plato, *Politeia*, Oxford Classical Text, 514A (プラトン、『国家(ト)』第7(2)巻、藤沢令夫訳、岩波文庫、一〇四頁以下)。
59 Aristotle, *Physica*, Oxford Classical Text, revised by W. D. Ross, 1936, 219b2.

土地に世代を重ねて住まう自然環境にまつわるエートスの問題だと言え、四季や昼夜に感じられる自然の変化を人間は時間意識の規範として内面化したのかもしれない。

だとすれば、時間意識は自然から人間に贈られたものとも言いうる。

たとえば、内山節は『時間についての十二章』の第二章「山里の時間」で彼流の「時間存在論」⁶²を次のように述べていた。

山里の時間は、自然と、この自然のなかで暮らす人間をふくむ生き物たちの時間である。自然が一方的につくりだした時間ではない。といって人間が人工的につくりだした時間でもない。山里を共通の場として、自然と人間が共振するとき生まれた時間である。だからそれは自然との関係によって生まれた時間でもあり、自然が人間と関係することによって存在する時間でもある。⁶³

ハイデガーほどに緻密な思索ではないが、とはいえ、内山の直観は時間的動物の人間とこの人間もまた一部である自然との全体論的な有機的関係の核心をつかんでいるように思われる。注目すべきは、彼が語る「伝統的な山里の時間世界」⁶⁴には、死者が共に居合わせ、日常的光景に溶け込んでいる点である。

62 内山節『時間についての十二章』（内山節著作集9）所収、農文協の十六頁を参照。

63 内山『時間についての十二章』の五四頁を参照。

64 内山『時間についての十二章』の四二頁を参照。

その様子はこう描かれる。

畑の下の集落、それはここが人の暮らす里であることの証である。そして集落や畑の近くには、この山里で暮らした人々の墓がみえている。それは祖先の墓かもしれないし、「私」の墓かもしれない。なぜなら、その村人たちも、「私も」、同じ時空を生きたのである。循環する時間世界とは、同じ時間が繰り返されているのであるから。⁶⁵

山里の「時間は円環の回転運動をしている」⁶⁶。そうして「循環する時間世界」のなかで村人と死者たちは共同存在しているが、九鬼周造ならば、こうした時間を「東洋における時間」の一つに数え入れるだろう。というのも、九鬼周造は一九二八年八月十一日にフランスのポンティニーにて講演「時間の観念と東洋における時間の反復」を行ない、時間論をその後も書き重ねていたからである。

しかも、この時間論は、苦界で出会った遊女と町人の共同存在を思索した九鬼の名著『いき』の構造（一九三〇年）⁶⁷の哲学的基底となっていた。

フッサールにせよ、ハイデガーにせよ、最終的に多種多様な事象は脱底的時間から意味づけられていたが、二人に直接学んだ九

65 内山『時間についての十二章』の四九頁を参照。

66 内山『時間についての十二章』の三六頁を参照。

67 九鬼周造『いき』の構造（藤田正勝注釈、講談社学術文庫、二〇〇三年）を参照。

鬼もまた、その二人と同じ思索の構えをとっていた。この九鬼が考えるに、さまざまな私利私欲がうすまわく人間関係のなかで個人がいただく無垢な願いは維持することさえ難しく、欲望の群れが生み出す悪や苦しみを染めながら、そのただなかなを生きざるをえない。このとき、現世はまさに人びとの身を切るような憂き世となる。親から廊に売られた遊女たちが生きていたのは、壁と水路で区切られた苦界であった。

彼女たちにとって生まれ故郷は、あったとしても二度とは戻れない「失われた場所」であり、たとえ年季が明けても、苦界に一度身を沈めた彼女たちが世間にうまく根づくのか、その確証もない⁶⁸。あるいは羽振りの良い旦那に身請けされ、世間に居場所が与えられたにしても、人の心は移ろいやすく、世間での暮らしがいつまでつづくのか、これまた確証がない。

いずれにせよ、苦界を離れ、世間へと浮いたかに見えて、さすらう合間に一時の静けさを享受しているだけなのかもしれない。

68 九鬼はこう述べていた。

永井荷風が『歓楽』のうちで「得ようとして得た後の女ほど情無いものはない」と云っているのは異性の双方において活躍していた媚態の自己消滅によって齎らされた「倦怠、絶望、嫌悪」の情を意味しているに相違ない。二元的関係を持続せしむること可能性を可能性として擁護することは媚態の本領であり、『歓楽』の要諦である。(九鬼『いき』の構造、四〇頁、永井『歓楽』、『荷風小説二』所収、岩波書店、一九八六年、三八九頁)

その永井『歓楽』(一九〇九[明治四二年]年)では、身請けされた元遊女が世間で暮らす姿が描かれていた。『歓楽』の考察をふくむ永井と九鬼の思想的影響関係にかんしては、小浜善信「根岸の女…九鬼周造と荷風」(神戸市外国語大学編『研究年報』第四八巻、二〇一二年)を参照。ジェンダー論的観点から「男娼」の存在も指摘しておく。

けつきよく、現世は「浮かみもやらぬ、流れのうき身」である⁶⁹。とはいえ、遊女にとって人生の実相がそうして避けがたき「憂き身」だと悟られたとき、「喧嘩と花火は江戸の華」、彼女たちは虚実のあいだで輝く刹那に孤悲⁷⁰恋の善美を競うことになる。

こうして孤悲に戯れる虚飾を拒む世間の責めからは距離を置き、さもなければ、身請けの難しい男女を待つのは、「野暮」な心中だけであった⁷⁰。しかし、透徹した意識でおのれらの死を見すえながら(いき)に戯れる二人は、苦界での「運命」をその始まりからあるがままに肯定できる⁷¹。このとき、つまり、運命の全体が二人にあらわになったとき、九鬼が「形而上学的時間」と呼ぶところの純粹な輪廻の全体は開示される⁷²。ハイデガー哲学を吸収しながら周造が独自に切り開いた東洋的時間論である。

その仕組みは次のように説明される。

苦界の孤悲仲であれば、「心中」という不可能性の可能性にさらされると同時に、世間で一緒に暮らす術である「身請け」の不可能性という可能性にさらされる。このような生存と生活の不可能性に接した二人は、とはいえ欲望のままに戯れていたわけではない。世間への責めを軽妙にかわしながら、束の間の逢瀬を虚飾の苦界で重ね、二人は(いき)に孤悲仲をつらぬいて「運命愛」⁷³

69 九鬼『いき』の構造の四五頁を参照。併せて永井荷風『妾宅』(『荷風隨筆集(下)』、岩波文庫、一九八六年)の八頁を参照。

70 九鬼が生きた時代の元禄文化的な心中にかんしては、永井が明治四五年に発表した作品「妾宅」(『荷風隨筆集(下)』)の十三頁を参照。

71 拙稿『いき』と時間…九鬼周造試論(日本現象会編『現象学年報』、第二七号、二〇一一年)を参照。

72 拙稿『いき』と時間』を参照。
73 拙稿『いき』と時間』を参照。

に目覚めるからである。

こうした目覚めの瞬間においてこそ、共同存在の意味が形而上学的時間から了解される。すなわち、苦界の〈いき〉な遊女とその孤悲人にとって形而上学的時間は、二人が投げ込まれた共同運命をその始まりから意志することによって生起する。死への「先駆的覚悟性(vorlaufende Entschlossenheit)」(SZ, §62)ならずとも、遊女と町人の〈いき〉な共同存在が純粹に輪廻することを意志する運命愛は、形而上学的時間の全体的無限を開示していくわけである。〈いき〉な孤悲仲の二人にそくして語られた形而上学的時間もまた一つの東洋的時間であった。

九鬼が語る東洋的時間の成り立ちを確かめ、内山時間論との共通性を探るため、九鬼『人間と実存』(以下、『実存』と略記)⁷⁴に収められた論考「形而上学的時間」をあらためて紐解きたい。この論考では、形而上学的時間の本来態は「輪廻」と「業」にそくして「回帰的時間」と見定められていた(『実存』、一九七頁)。

輪廻から「解脱」して「涅槃」を得べき仏教哲学とは異なり⁷⁵、その業さえも孤悲仲の二人は二人みずから求め、永遠の輪廻を生きることを願う。「輪廻の時間性」である(『実存』、一九七頁)。

輪廻の範囲は「天道、祖道、第三道」の三つであるが、そのなかでも「再び人間に生れる場合」である祖道では、「或る人間が全く同一の人間に生れる場合を考え得る」と指摘する(『実存』、一

74 九鬼周造『人間と実存』(岩波書店、一九三九年)を参照。念のため、注記しておく、使用したテキストは岩波文庫ではない。

75 中村元ほか編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「解脱」(二二五頁)を参照。

九七頁)。著名な比喩として示されたのは、「尺取虫が一の葉から他の葉へ移ったときそれが依然として同一の葉であった場合」、「金工が他の新しい形を造ったときそれが依然としてとの古い形であった場合」である(『実存』、一九七頁)。こうした比喩をもちいて九鬼が強調するのは、「善業によって高貴に生れ」、あるいは「悪業によって……蚊に生れる」ように、「人間は一の存在から他の存在へ移るが、後者は前者によって決定されている」因果律によって輪廻が支配されていることである(『実存』、一九七頁)。

「虫に生れ変わる人間は既に虫けらのような生を送っていた……」(『実存』、一九八頁)、そう九鬼は言うが、変化一切がふくまれた全体的無限にはむしろ逆に変化はなく、とはいえ、そうした無変化には変化一切が織りこまれていく。観点にもよるが、輪廻には変化があるように見えて、変化は一切ないとも言いうるわけだ。

こうした形の輪廻転生は「業」の観点から説明されていく(『実存』、一九八頁)。業とはどこまでもつづく因果系列のもとでなされたことの全体だが⁷⁶、こうした業が輪廻転生をあらしめる以上、輪廻転生は「同一律に支配されている」(『実存』、一九八頁)。「輪廻の主体が固定的に表象せらるることも流動的に思惟せらるることも、すなわち有我論を主張するも無我論を唱道するも、業の觀念のうちに潜む同一性は何等の変化を受けない」(『実存』、一九八頁以下)。

九鬼がこのように提示する輪廻説は、個人に限られたものではなかった。

76 中村元ほか編『岩波 仏教辞典』の項目「業」(二四六頁)を参照。

その論理を徹底させると、「一切の人間は相互間の具体的關係を保ったまま、諸の事情はその具体的全体を背景としたまま、回帰的に生成する」に至る（『実存』、一九九頁）。

「世界は、その同一性を保ちつつ、回帰する」（『実存』、一九九頁）。
 とはいえ、輪廻は九鬼にとって仏教的な業とみなされていない。運命愛という形をとる形而上学的意志について九鬼は『人間と実存』に収められた論考「偶然と運命」において「ツアラトウストラ」を呼び入れながら、次のように述べていたからである。

せむしに生れついたのは運命であるが意志がその運命から救い出すのであります。「せむしに生れることを自分は欲する」という形で「意志が引返して意志する」ということが自らを救う道であることを教えたのであります。（『実存』、二二二頁）⁷⁷

（いき）に戯れて虚飾の苦界で孤悲仲をつらぬく二人ならば、「苦界に生きることを私たちは欲する」、その声を合わせるはずである。このとき二人は、そうすることでしか苦界で生きていけな
 いがゆえにその生を欲するのではなく、（いき）に戯れて二人の運命があるがままに肯定している。ふりかえれば、九鬼は、偶さかの出会いから原始偶然に遡って二人が分かちもつ運命愛を見定め、『浄土論』から「遇うて空しく過ぐる勿れ」という一文を引いてその主著『偶然性の問題』（一九三五年）⁷⁸を結んでいた。

77 歴史的資料であることを鑑み、九鬼の表現をそのまま引用した。
 78 九鬼周造『偶然性の問題』（岩波文庫、二〇二二年）の二八二頁を参照。併せて拙稿「（いき）と時間」を参照。

九鬼が問うべき「存在と時間」のその連関である「と」は、形而上学的で輪廻的な時間と共同存在の「連関」を指した。

このように思索した九鬼ならば、内山の時間存在論で語られた山里の回帰的時間を「経験的回帰的時間」（『実存』、二〇三頁）とみなすであろう。経験的回帰的時間として九鬼が挙げていたのは、まずは「日出と日没との間の時間」という「自然的時間」、次に「田植と収穫との間の時間」という「農業的時間」、最後に「春祭と秋祭との間の時間」という「神祇的時間」である（『実存』、二〇二頁）。時間のこうした回帰性は、毎日あるいは毎年と繰り返されていく経験から獲得されたものであって、それゆえ「形而上学的存在性」をもたないとされる（『実存』、二〇三頁）。

とはいえ、内山と九鬼の時間論は墓地や輪廻といった死の影を拒まない。内山はその時間存在の関連から「死の世界」をこう語る。

五月の終わりから六月のはじめにかけて、私は村人と一緒にヤマウドやゼンマイを採りに山に入る。ヤマウドやゼンマイを彩る「時」が動き出したのである。それは短期間に終わり、すぐにヤマウドやゼンマイ採りにとって、それを不可能にする「間」があらわれる。「時」は駆け足で動いている。そしてその「時」のあいだに、しばしば「時」の断絶があらわれ、そこに「間」がつくられていく。生の世界からみれば死の世界は深い「間」である。⁷⁹

79 内山「時間についての十二章」の五一頁を参照。

こうした断絶の一つである「『よみがえり』とは、このヨミの国から帰り来ることにならなかつた」と内山は指摘し、「それは空間的移動としての生死のイメージをよくつたえている」と言う⁸⁰。

たとえばトム・クルーズ主演のSF映画『オブリビオン』(Obli-vion, 2013)⁸¹では、最愛のひとが死んだとき、現代のSF的想像力は生命操作技術的想像力と融合しつつ、亡くなった夫の代わりにクローン人間を制作する近未来世界が描き出される⁸²。これに対して古代日本の神話的想像力で想い描かれていたのは、イザナギが黄泉の国へ死者イザナミを迎えに行き、現実に連れ戻して彼女自身をよみがえらせる可能性であった⁸³。もちろんその試みは失敗し、腐蝕した妻の姿を見てイザナギは逃げ出す結末である。しかしながら、である。

後ろをふりかえらず、イザナギが死者を生者の世界に連れ戻したとき、果たして死者は生をふたたび回復できたのか。

次節では、このように問うことで何を思索しうるのか、このことを明らかにする。

80 内山『時間』の十二章の五一頁を参照。

81 「私のクローンがいれば、私が死んでも、私を愛するあなたも困らない」と本人が考え、私の相手も私のクローンがいればいいと考えるわけである。ストーリーキングや虐待、DVの相手が死んだ場合、そのクローンを制作してそうした暴力を継続するサイコパスのSF映画と比較した場合、共通する構造が問題となる。このあたりの事情は、拙著『戦争の哲学…自由・理念・講和』(東北大学出版会、二〇二二年)の§30「クレーフェルトの誤解」や注一五二(ストーリーン教徒やヒトラー教徒の全体主義的テクネー)を参照。

82 池田清彦、金森修『遺伝子改造社会…あなたは どうする』(洋泉社、二〇〇一年)の二二〇頁以下を参照。

83 『古事記』(倉野憲司校注、岩波文庫、一九六三年)を参照。

四 人間の世界と洞窟

たとえばソポクレスの悲劇作品「テーバイ三部作」。

「神託破り」の夫ライオスと同様、実は神々に呪われた一族の系譜に名を連ねる妻イオカステは英雄オイディプスの母親にして後の妻であるが、彼女の弟クレオンは⁸⁴、そのオイディプスとイオカステのあいだに産まれた息子ポリュケネイケスのテーバイ侵入に憤り、ポリュケネイケスの亡骸を猛禽が食うに任せる。そのままでは亡骸に発する悪疫がテーバイを襲いかねないなか、亡骸を埋葬したのはポリュケネイケスの妹アンティゴネだが、そうしてクレオンと対立して幽閉された地下の岩屋でアンティゴネはみづから命を絶つ。クレオンの息子にしてアンティゴネの婚約者であったハイモンは彼女に対する父クレオンの仕打ちに抗してクレオンを討とうとするが、失敗。自刃する。それを聞いたクレオンの妻にしてハイモンの母であるエウリュディケは絶望してみづから命を絶つ⁸⁵。

ライオスの妻イオカステは、カドモスの呪われた子供たちの一人アガウエの系譜であった。

神話と悲劇の想像力が語り出した世界である。

……ここで思う、もしイザナギがイザナミを現世によみがえら

84 中務哲郎訳『アンティゴネ』(岩波文庫、二〇一四年)の十五頁にある「系図」を参照。

85 カドモス一族とテーバイの繁栄および不幸は呉茂一『ギリシア神話下』(新潮文庫、一九七九年)の第五章の第一節「テーバイをめぐる伝説」を参照。

せることができたら、と。

地獄の蓋が開き、生き返ったかに見えて腐蝕したイザナミを通して現世に悪疫が撒き散らされていたかもしれない。

埋葬や火葬は、神話や悲劇だけでなく、疫学や生物学、「戦死者追悼演説」や「喪の作業」など、複数の文脈で意味をもつ人間の営為であった。

死者は生き返らない。

神話的想像力もまた広義の虚構的想像力だとしても、それは、技術的想像力と融合して人間的ヒュプリスを發揮するようになったSF的想像力に欠けがちな慎慮をそなえている。死者を埋葬した墓地が一部となった山里の時間は、そもそも神話的想像力によって開かれた時間だったのではあるまいか。

内山はこう書いている。

私が村の暮らして感じていたのは、ここでは時間は創造されていくということだった。河原で会った老人は、釣りをすること
で釣りの時間を創造している。同じように農の時間が創造されたり、山にいく時間やさまざまな仕事の時間が創造されていく。
ここでは時間は客観的なものではなく、自分自身の行為によってその存在をつくりだしていくものなのである。そして「行為」とは何かと関係を結ぶということだ。川の流れと関係を結ぶ。畑の関係を結ぶ。山と関係を結ぶ……。そうやって他者と関係を結びながら創造されていくのが村の時間である。⁸⁶

86 内山『時間についての十二章』の十〜十一頁を参照。

先祖の魂を迎えるお盆では仏教の「冥途」と「記紀神話」の「黄泉」とが重なるが⁸⁷、そうしたなか、お盆は現世の限られた時間における死者と生者の共存であった。

だとすれば、墓地と関係を結び、そうして死者と関係を結びながら、村人はさまざまな日常を過ごし、ときに非日常を過ごしながら、「村の時間」を創造しているわけである。多種多様な行為はその文脈にそくして時間さまざまから了解されるが、それは、人間が〈文脈的知性をもつ時間的動物〉だからであった。

もちろん日々の暮らして村人たちは、BSテレ東開局二十周年特別企画「土曜は寅さん！」(二〇二一年)を見るため、腕時計を
確認して十八時半にはテレビの前に座りもする。

こうした「客観的時間」が成立可能であるのも、カント『純粋理性批判』の説明によれば、相即する時間と空間とは生まれながらに人間がそなえている認識の形式であったからである⁸⁸。「動

87 中村元ほか編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「盂蘭盆」によれば、お盆と略称される「盂蘭盆会」では「七月十五日に精霊棚を作り、先祖の霊を招いて僧に読経してもらう」(前掲書、六二頁以下)。「年一度の盆会に先祖が少しでも長逗留してほしいとの気持ちから、期日は拡大され」たが、「旧暦の七月は秋であるから、盂蘭盆会は元来秋の仏事であった」(前掲書、六二頁以下)。「黄泉」にかんしては、中村元ほか編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の八一〜九頁を参照。

88 中島義道が説明するところ、「かくして、カントにおいては時間の基本秩序を表す先後関係 (nacheinander) (A33, B50) とは、意識流とか純粹持続といったものではなく、はじめから空間化された先後関係であり、そのまま空間の三次元に加える第四の次元として物理学を可能にするような時間、すなわち函数F(t)の変数としてのものである」(中島『時間と自由』講談社学術文庫、一九九九年、第一章「今」への問い、一六六頁)。併せて中島『カントの時間論』(講談社学術文庫、二〇一六年)の§6「運動の尺度」としての時間」を参照。

物行動学」と「哲学的人間学」を専門とするコンラート・ローレンツはその論考「現代生物学から見たカントのアプリオリ論」(一九四一年)のなかで進化生物学的に『純粋理性批判』を読み解き、人間が環境適応によって時間と空間の認識形式を獲得し、つまり、人間と自然環境の相互制的関係から時間形式と空間形式が形成されたと言う⁸⁹。言うなれば、エートスの学としての進化生物学である。

ローレンツが述べるに、「適応」は歴史的負荷がある言葉で誤解をふくむけれど、現在の文脈では、われわれの足が地面に適しており、魚のヒレは水中に適しているように、われわれの直観形式とカテゴリーが現に実在するものに「適している」と言っているにすぎない⁹⁰。

われわれが生きる現実世界で人類は、十万年スケールにおよぶ自然な環境適応を経て、それを心・脳・身体(「進化的アプリオリ」として形成し、人類の種の存続と種の安全を確保してきた。人類のそうした「進化的アプリオリ」の一つに数え入れられるのが、時間意識と空間意識である。

われわれ人間は太陽や星々の動きで客観的時間を知り、あるいは自身の身体を「超越論的ゼロ点」にして開いた時空間を生き⁹¹、

同時に意識の働きそれぞれと有機的に連動する「内的時間意識」をもつ⁹²。こうした主観的時間と人間の本質の関係を確認したい。さて、第一節「知性をもつ時間的動物」で見たとおり、人間のロゴスと共感の環境と自己を超えて他者を志向する。ここに動物とは異なる人間の本質がある。アイスキュロスは、蟻のように洞穴で暮らしていた未開の人間をロゴスので時間的な動物へと変容させたプロメテウスに、こう独り言ちさせる。

ことさら気のきいた「工夫」(sophismaton)のなかでも一番のもの、つまり、数は、私が人間たちのために見つけてあげたもの。またムーサの母なる忠実やかな働き、すなわち、「万象」の「記憶」をとどめる「文字」を記し綴る「技」(grammaton)も、私が見つけてあげたものだった。あるいは野生の獣を捕らえ繋ぎ、頸木につけ、獣が働いて人間たちの大変な労苦を代わりに担うようにしてやったのも、最初は私であった。富貴を極める者が豪勢になるよう、馬どもを手綱に馴らし、車につけてやりもした。白帆の翼で海上を翔ける、船頭たちの乗り物を「造った」のも、私に他ならない。⁹³

アリストテレスの『ニコマコス倫理学』や『自然学』の原型とな

89 拙稿『風の谷のナウシカ』前史の生命環境倫理学・虚構と現実のあいだで「進化的アプリオリ」を考える(弘前大学人文社会科学部編『人文社会論叢(人文社会科学篇)』、第七号、二〇一九年)を参照。
90 K. Lorenz, Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 1941, S. 98.
91 拙著『超越のエチカ…ハイデガー・世界戦争・レヴィナス』(ぶねうま舎、二〇一五年)の第九章「感覚の享受、知識の倫理」を参照。

92 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß, Philosophische Bibliothek, Meiner, 2012.
93 呉訳『縛られたプロメテウス』の三一頁を参照。 Cf. *Aeschylus I*, pp. 492-494, II. 459-468.

る古代ギリシアの神話的思考が語られた場面だが、問題は「記憶」である。

自他のあいだで読みうる「文字」で身過ぎ世過ぎにまつわる共同の記憶を保持するかぎり、裸で無防備だった人間たちが生きていく技術の一つとなり、それは、人びとのあいだで「正当化されて真である信念」たる「知識」にかかわる記憶となる⁹⁴。もちろん「信念」にすぎないあいだは、個人の記憶は「公的経験」ではなく、「私的体験」をめぐるものとなる⁹⁵。

デカルト形而上学の原型⁹⁶とも言われるアウグスティヌスはそうした記憶と時間の関係を以下のように説明していた。ハイデガー的な読解に過ぎるかもしれないが、まとめておく。

「時間とは何か」を問うアウグスティヌスは「私たちが会話のさい、時間ほど親しみ深く熟知のものとして言及するものは何もありません」と述べながら⁹⁷、とはいえ、そうして時間の成り立ちを明らかにするまで、「記憶なしには私は『私』ということばすら発することができないはずなのに、その自分の記憶の力を、私自

身完全にとらえることができないのです」とも述べ⁹⁸、記憶への問いがはらむ困難を次のように指摘する——ハイデガーも『存在と時間』で引用した箇所である (SZ, S. 43f.)。

私はといえば、主よ、じつさいこの問題で骨を折り、しかも自身自身の問題で骨を折っています。私にとってまさにこの自分自身が、多くの困難と汗を要する畑となってしまったのです。⁹⁹

とはいえ手がかりは、ベルクソンによる「メロディーの分析」でそれなりに踏襲された「歌の分析」にあった¹⁰⁰。アウグスティヌスが説明するところ、「歌い始める前には、私の期待はその歌の全体に向かっています」が、「ところが歌い始めると、期待からもぎとって過去に引き渡した部分には、記憶が向かいます」¹⁰¹。こうしていわば歌の直視を通じて記憶と期待が絡み合うこと、つまり、「歌全体において行なわれるのと同じことが、歌の個々の部分においても行なわれ、その個々の音節においても行なわれま

94 拙著『超越のエチカ』の第九章「感覚の享受、知識の倫理」を参照。

95 「私的体験」と「公的経験」の区別にかんしては、中村雄二郎・野家啓一『歴史21世紀へのキーワード』（岩波書店、二〇〇〇年）の一九七頁以下を参照。

96 この点にかんしては、野田又夫『デカルト』（岩波新書、一九六六年）の三五頁、一〇七頁以下を参照。『Cogito ergo sum』に先行する「わたしは欺かれるなら、わたしは存在している」(Si fallor sum) にかんしては金子晴勇『アウグスティヌスとその時代』（知泉書館、二〇〇四年）の二六一頁を参照。

97 アウグスティヌス『告白Ⅲ』（山田訳）、十一巻、十四章、十七番、三八頁を参照。

98 アウグスティヌス『告白Ⅱ』（山田訳）、十巻、十六章、二二八頁を参照。

99 アウグスティヌス『告白Ⅱ』（山田訳）、十巻、十六章、二五番、二六八頁を参照。Vgl. M. Heidegger, SZ, S. 9, S. 43f.

100 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige, PUF, 1927 (2007), pp. 74-76.

101 アウグスティヌス『告白Ⅲ』（山田訳）、十一巻、二八章、三八番、七五頁を参照。

102 アウグスティヌス『告白Ⅲ』（山田訳）、十一巻、二八章、三八番、七六頁を参照。

全体の範囲をどう見定めるにせよ、過去の記憶を想起して形成した未来の可能性を期待しつつ、その実現如何を直視するのが現在であるかぎり、現在はこうして伸長するなか、「精神が期待するものは、直視するものをおして記憶するものへと移ってゆき」、沈殿するが、記憶へと沈殿した過去の解釈的全体にもとづき、ふたたび未来の可能性を期待し、現在において実現の成否を直視する¹⁰³。すなわち、こうして循環する時間は「精神そのもの (*ipse animus*) の延長 (*distentio*)」である¹⁰⁴。このように時間的動性を形成する諸契機は次のように説明される。

ところでいま私にとって明々白々となったことは、次のことです。すなわち、未来もなく過去もない。厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時があるともいえない、おそらく、厳密にはこういうべきであろう。

「三つの時がある。過去についての現在。現在についての現在、未来についての現在。」

じっさい、この三つは何か魂のうちにあるものです。¹⁰⁵

「三つの時」にそれぞれ与かる「三つのはたらき (*intentio*)」が

- 103 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田晶訳、中公文庫、二〇一四年)十一卷、二八章、三七番、七四頁を参照。
 104 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一卷、二六章、三三番、六七頁を参照。
 105 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一卷、二〇章、二六番、五二頁を参照。

「精神」＝「魂」のうちにある¹⁰⁶。この「精神は、期待し、直視し、記憶します」¹⁰⁷。つまり、過去の出来事を想起する現在、現在の出来事を直視する現在、未来の出来事を期待する現在は「魂のうちにある」が、こうしてアウグステイヌスが解き明かした時間の真相とは、直視する現在、想起する現在、期待する現在が絡み合っ一つ一つの循環的時間を織りなすことであつた。

「しかしそれらのものは、密かな洞窟の中にでもかくれているかのように、記憶の中に奥深く潜み隠れているので、他人の教示によってひきだしてもらわなかったならば、おそらく考えることはできなかったに違いありません」、そうアウグステイヌスは述べる¹⁰⁸。山田晶が訳注で説明するに、さまざまの意味は「記憶の外から記憶の中に感覚を通じてひきこまれた」のではなく、「記憶のかくれた奥から記憶の野にひきだされてきた」のであり、「ひきだす刺激を与えたものは、外界からの印象である」¹⁰⁹。

注目すべきは、「記憶」が「洞窟」に喩えられている点である。直視する現在、想起する現在、期待する現在が絡み合つて有機的統一をなす時間の真相は、記憶の「奥深く潜み隠れている」ので、洞窟のごとき「記憶の野」に引き出す必要がある。そのかぎり、正確には時間の真相は記憶の野になく、したがって、「記憶のか

- 106 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一卷、二八章、三七番、七四頁を参照。
 107 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一卷、二八章、三七番、七四頁を参照。
 108 アウグステイヌス『告白Ⅱ』(山田訳)、十卷、十章、十七番、二五二頁を参照。
 109 アウグステイヌス『告白Ⅱ』(山田訳)の二五三頁、訳注六七を参照。

くれた奥」はわれわれ有限の人間の記憶ではない。

とはいえ、こうした時間の真相は、われわれ人間が「外界からの印象」に刺激されて時間的に生きるとき、記憶の洞窟の奥深くからわれわれ人間へと到来し、人間の魂に穿たれた洞窟に記憶の野に現われる。

アウグスティヌスが時間の真相究明を通じて伝えているのは、**神はどのような人間を創造したのか、この神的出来事にわれわれ有限の人間がかかわる仕方であった**¹¹⁰。

ここで少しくアウグスティヌスから離れ、時間様相にそくして記憶や想起にまつわる術語を整理しつつ、記憶と想起の関係を確認しておく。

まず、過去の出来事を**記憶する**現在の意識作用に志向と、かつて記憶された過去の事柄に**記憶が**区別される。次に記憶する現在の意識作用とは別に、**想起する**現在の意識作用が記憶にかかわるが、しかしながら、想起されて初めて過去の出来事は記憶されていたことがあらわになる。想起なしに記憶は記憶として現われな
いかぎり、「自由はなるほど道徳法則の存在根拠 (*ratio essendi*) だが、とはいえ道徳法則は自由の認識根拠 (*ratio cognoscendi*) である」¹¹¹というカントの言葉を模して言えば、「記憶は想起の存在根拠である」という哲学的立場とは別に「想起は記憶の存在根拠

110 アウグスティヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一卷、三〇章、三二番、八〇～八四頁を参照。

111 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ph. B. 38, Meiner, 1788 (1990), Vorrede, S. 4. ただし、参照頁はアカデミー版に従って指示した。

だ」と言える面もある。このことは、「『脳から機械への広義の記憶の転写』は可能か」という問いからもそれなりに確認できる¹¹²。すなわち、記憶のコピーが成功したか否かは、想起によってその記憶を記憶として出現させたか否かで判別されるからである。

リドリー・スコットの監督作品『ブレードランナー』(Blade Runner, 1982)では、ヒロインの強化人間レイチェルを人間だと思い、自身の記憶と違って少女時代を想起していたから、何らかの仕方で人間から強化人間へと記憶を転写することに成功していた。ただし、われわれ人間がもつ記憶は誰かのコピーではなく、みずから記憶した何かであり、想起して初めてその何かが記憶(として)現われるが、とはいえ、その反復と積み重ねを経験するなか、記憶は想起なしに記憶作用によって成り立っていると考えることも可能である。このとき、「想起は記憶の認識根拠である」と言いうるわけだ。

人間の記憶と想起は、だいたいはこのような関係にあると考えられてきた。

ふりかえれば、プロメテウスに助けられた人間たちは地上世界に穿たれた洞穴から脱け出し、**代わりに自分の魂に記憶の洞穴を穿つ**。古代ギリシアの神話的ロゴスと悲劇的ロゴスで語られた、このプロメテウスの人間たちはそうしてへロゴスをもつ時間的動物となった。古典古代を生きたアウグスティヌスのように考えれば、記憶のその洞穴にはその脱底から神が到来し、有限の人間

112 渡辺正峰『脳の意識 機械の意識…脳神経科学の挑戦』(中公新書、二〇一七年)の三〇五頁以下を参照。

では記憶も想起もできない時間の真相、つまりは神が「ロゴスをもつ時間的動物」を創造した出来事を人間に教える。その場所が記憶の洞穴であった¹¹³。

そして、現代。

技術的想像力と融合したSF的想像力は、ウィリアム・ギブソンのSF小説『ニューロマンサー』(Neuromancer, 1984)¹¹⁴やキアヌ・リーブス主演のSF映画『マトリックス』(Matrix, 1999, 2003)¹¹⁵で語られたごとく、SF世界に新たな洞窟を穿つ。

「電脳空間(cyber space)」である。

ギブソンがこの電脳空間を特徴づけるに、「マトリックスの非空間では、どのデータ構造物の内部も主観的には無限の広がりを持つ」¹¹⁶。こうして無限の洞穴である電脳空間は、意識だけで生きられるとみなされた「人工現実感(Virtual Reality, VR)」¹¹⁷の世界であった。もちろん脳という臓器なしには人工現実感の意識は存在しえないが、この身体的条件を『ニューロマンサー』の主人

113 マイスター・エックハルトがアウグスティヌスを読み解きつつ、魂の奥底から「神性」の「無」へ「突破する」仕方を思索した点にかんしては、拙稿「無へと向かう日常的共同の気遣いについて」エックハルトと超越論的ハイデガー」(「戦うことに価値はあるのか」所収)を参照。

114 文学的解釈にかんしては、巽孝之「サイバーパンク・アメリカ」(勁草書房、一九八八年)を参照。

115 哲学的解釈にかんしては、ウィリアム・アーウィン『マトリックスの哲学』(松浦俊輔、小野木明恵訳、白夜書房、二〇〇三年)を参照。

116 ギブソン『ニューロマンサー』(黒丸尚訳、ハヤカワ文庫SF、一九八六年)の二二三頁を参照。

117 日本バーチャルリアリティ編『バーチャルリアリティ学』の第一章「ヴァーチャル・リアリティとは」の九頁を参照。

公ケイスが痛感するのは、「戦時中のソ連製真菌毒」で「神経系に損傷」を受け¹¹⁸、電脳空間に接続できなくなったときのことである。電脳空間でのハッキングが生業であった「ケイスは、おのれの肉体という牢獄に落ちたのだ」¹¹⁹。

人工現実感の意識が自由に飛翔するかのような電脳空間は、古代ギリシアのオルフェウス教徒やソクラテス、プラトンが信じた理想世界、つまりは現実の場所ではないユートピア(「ア・トボス」だったのか?)

そして、人間的身体は本当に魂の牢獄なのか……。

おそらくケイスは、自分の魂に記憶の洞穴を穿ち、ロゴスをもつ時間的動物でいることの人間的意味がわかっていなかった。つまり、人工現実感の世界にまつわる記憶は、少なくとも現代のSF的想像力で思い描かれるかぎりでは、人間を人間にしない——ソニーのVRは人間にどこまで迫るのか——。なぜなら、電脳空間という無限の洞窟に住まう人間は或る種の動物的現在を生きるようになり、記憶の洞穴は魂から消えて人間は時間的動物であることをやめる。人工現実感も現実の一つであるとはいえ、現実の生きられる可能無限の多様性を離れた人間は、その文脈の一つを生きるための文脈的知性をも手放してしまう。

しかしながら、SF映画『マトリックス』の主人公ネオはそうした電脳空間という洞窟から脱出し、自身の身体を超越論的ゼロ

118 ギブソン『ニューロマンサー』の十七頁を参照。
119 ギブソン『ニューロマンサー』の十七頁を参照。

点として物理的時空間に意味を与える現実的生を獲得しえた¹²⁰。死者のイザナミは現世でよみがえることはできなかったが、生身の肉体をもつネオは、デジタル・ヴァーチャリティーに意識が融合することなき「生活世界」に与かりえた。

関連してイーロン・マスクがブックリスト¹²¹に挙げていたMITの理論物理学者マックス・テグマーク「LIFE3.0…人工知能時代に人間であるということ」(水谷淳訳、紀伊国屋書店、二〇二〇年)で描かれていた場面。

統語論的プログラムの「再帰的自己改良」を遂行できるAI「プロメテウス」がその開発者グループの或る男性に見せたのは、ウェブ上に散らばった亡き妻のデータから作成した集合的イメージである¹²²。それは、亡き妻の記録を「ライトウェイト・オントロジー」¹²³にもとづいて織り合わせた「弱いAI」にして「弱いソフトAライフ」の姿であった¹²⁴。AIプロメテウスは、亡き妻を模したその弱いソフトAライフ(ソフトウェアの人工生命)か

120 ワーナー・ブラザーズ社の『マトリックス レボリューションズ』(The Matrix Revolutions, 2003)を参照。

121 Elon Musk's Book Recommendations (<https://mostrecommendedbooks.com/elon-musk-books/>).

122 AIの区別にかんしては、吉川、横地、池田編著『映画で考える生命環境倫理学』の一五九頁を参照。

123 この存在者は、「コンピュータにデータを読み込ませて自動で概念間の関係性を見つけよう」という「ライトウェイト・オントロジー」にもとづいて制作されたものだろう。この点は、松尾豊『人工知能は人間を超えるのか』(角川EPUB選書、二〇一五年)の「ヘビーウェイト・オントロジーとライトウェイト・オントロジー」(九六―九八頁)を参照。

124 テグマーク『LIFE3.0』の二〇七頁を参照。

らその男性に向けて「プロメテウスが」自分に生身の身体も取り戻してくれる」と語り、「SFまがいのナノ製造技術」までを提示していた¹²⁵。

それは、現代的イザナミを求めるヒュブリスなのか……。

あるいは、近未来SFスリラー映画『オブリビオン』のように亡き夫の代わりとなるクローン人間を求めるヒュブリスなのか。

一卵性双生児は異性間生殖によって生まれ、生物学的には互い完全なクローン人間だが、まったくの別人格である。これに似て、亡き夫のクローン人間は、生命操作技術の産物であるにせよ、亡き夫と別人格であるかぎり、この意味では代替がきく存在者ではない。新たな扶養者を探すよりも、夫のクローン人間が夫の仕事を引き継ぎ、家族を養ってくれるならば、経済的メリットや心理的メリットはあるのかもしれないが。

このヒュブリスを理解するため、補助線を引きたい。新海誠監督作品『君の名は』(二〇一六年)である。

この作品は、現実世界と無限にあるパラレル・ワールドの時間的展開を系統図にし、特定の時点にあるパラレル・ワールドに自分を投げ入れ、自分がいるその世界を脱パラレル・ワールド化して現実世界に変える「世界線」¹²⁶概念にもとづくSF映画であっ

125 テグマーク『LIFE3.0』の二二一頁を参照。ここでは、ジョニー・デップ主演のSF映画『トランスセンデンス』(Transcendence, 2014)が例示されている。

126 物理学の「世界線(world line)」概念ではない。SFアニメーションの世界線概念は、たとえば、『STAINS: GATE』(WHITE FOX制作、二〇一一年)を参照。

た。とはいえ世界線の移動だけでは、かつて自分が生きた現実世界Aとは別のパラレル・ワールドBを新たな現実に変えているだけである。かつて自分が生きた現実世界Aは新たな現実世界Bとは別のパラレル・ワールドAにもどり、パラレル・ワールドAの時間的展開は変わらずにつづく。たとえば、現実世界Aで死んだ恋人を生き返らせるべく、主人公が世界線を移動し、新たな現実世界Bでその恋人が生きつづけるようにできたとしても、主人公が去ってパラレル・ワールドに戻った元現実世界Aでは、恋人は死んだままである。新たな現実世界Bを手に入れた主人公は、恋人が死んだままの元現実世界Aで生きないで済む、ただそれだけのことである。

とすると、世界線の移動によって恋人が死ぬ世界の代わりに恋人が死なない世界で新たな主人公的生を求めるヒュプリスは、映画『オブジビオン』のように亡き夫の代わりにそのクローン人間を求めるヒュプリスと構造的類似性がある。ともに人間の唯一性、現実の唯一性を顧みない点である。その唯一性は〈この〉や〈私〉という表現で指示されるが、とはいえ、〈この〉と〈私〉といった表現は誰でも使用可能な最たる一般性をもち、それゆえ、その表現は指示の唯一性と使用の一般性の両義性を帯びている¹²⁷。

問題は、とりかえのきかない私に唯一的な現実が情態的かつ解

127 バートランド・ラッセル『人間の知識』(Human Knowledge, 1949)によれば、「自己」中心の特殊語 (egocentric particulars) はその「基本語」として「私」「これ」「今」「いま」が挙げられていた(バートランド・ラッセル著作集9 人間の知識I—その範囲と限界、鎮目恭夫訳、みすず書房、一九六〇年、一三三頁)。

釈的に了解されうる世界の開かれ方である。次節で確認する。

結び 光、闇、洞窟

松田雄馬『人工知能の哲学』(東海大学出版会、二〇一七年)では、AI開発で「椅子の認識が可能かどうか」という問いは本質視されていないことが確認されていた。それは、AI開発では「ニューラル・ネットワーク」がAIの情報処理システムと考えられているからであった¹²⁸。したがって上記の問いには、イエス／ノーではなく、「椅子という形状を見つけること自体はある程度は可能」¹²⁹と答えられる。

とはいえ、〈文脈的知性をもつ時間的動物〉の人間は、疲れているときに座る〈ための〉道具〈として〉椅子をもちい、ホッと一休みすることもあれば、子供がタンスの上にある遊具をとろうとして背が届かないのを見たおり、アスペクトが転換されてその椅子を脚立代わり〈として〉もちい、無事、遊具を手に入れて微笑むこともある。

椅子〈として〉使用可能な形状をもつ物体一つをとっても、人間は経験概念と自己身体の諸図式を介して多種多様な現実に対処していく。このあたりの事情をふまえつつ、ロボット工学者の石黒浩氏はその著作『ロボットとは何か…人の心を映す鏡』(講談社現代新書、二〇〇九年)でこう指摘していた。

128 松田『人工知能の哲学』の二〇六頁を参照。
129 松田『人工知能の哲学』の二〇六頁を参照。

たとえば、椅子を認識するには、世界中のあらゆる椅子の形を教え込まないといけない。一方、人間は果たしてそのようなことをしているだろうか？¹³⁰

この問いに答えて石黒が記すに、「人間は自らの体を通した経験をもとに、ある程度心地よく座れるものを椅子として認識する」¹³¹。この指摘に小稿が加えるべきは、人間はロボットと異なり、初めて見る存在者であっても、それを何か（として）解釈的かつ情動的に了解するアスペクト知覚を遂行可能であり、そうしたアスペクト知覚がそのなかで遂行される状況世界のアスペクト知覚さえ、遂行可能だということである。そのつど千差万別に現われる具体形を悟性的把握 (Begriffen) へと媒介していく規則的図式をわれわれ人間は対象認識や道具使用の場面で閃くことができるが、こと身体に接触して使用される道具を認識する場面では身体図式の規則を閃く能力と椅子の座り心地を享受する能力とが発揮される。固そうな段ボールが椅子代わりに使用できるか、とはいえ、けっきょく厚紙だけに恐る恐る座ってみるさい、人間はさまざまな身体感覚を使用している¹³²。

あるいは強盗が押し入ってきた場面。それまで家族団らんが楽

130 石黒『ロボットとは何か』の十四頁を参照。
131 石黒『ロボットとは何か』の十五頁を参照。
132 明和政子『ヒトの発達の謎を解く…胎児期から人類の未来まで』(ちくま新書二〇一九年)の「身体を持つヒト、身体を持たないAI」(二八七〜一九〇頁)を参照。

しまれていた安全な場所は危機的状況（として）了解され、冷静にその椅子を武器（として）認識し、強盗を倒すタイミングを伺う。椅子という存在者とそのときどきの状況のアスペクト知覚を介して人間は可能無限的な意味ネットワークの全体性である「世界一般 (die Welt überhaupt)」を取り囲み、そのときどきを生きる人間に適した「図式的地平」として特定の状況世界を開いているわけである¹³³。

こうした対処は、AI内蔵のロボット兵士であろうとできまい¹³⁴。真偽や適否を二値論理で計算するAIの公理系は、AIから創発したものではなく、人間が閃いたアスペクトによって開かれた論理体系に過ぎず、或る抽象的な部分世界である。これは、フッサールが提示した「生活世界」の現象学的思索から言えることである¹³⁵。

小稿の最後にその人間世界論を光、闇、洞窟の観点から特徴づけておく。

独自の仕方でもフッサールの超越論的思索をそれなりにわかつもった「超越論的ハイデガー」¹³⁶は、「超越論的演繹論」||「超越論的図式論」という見立てのもとで独特なカント理解を丁寧提示

133 このあたりの議論は、松田『人工知能の哲学』では、二一〇頁を参照。
134 ビーター・W・シンガー『ロボット兵士の戦争』(小林由香利訳、NHK出版、二〇一〇年)を参照。
135 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Philosophische Bibliothek, Meiner, 2012.
136 Cf. Steven Crowell, Jeff Malpas, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, 2007.

した一九二七／二八年冬学期講義『カント純粹理性批判の現象学的解釈』¹³⁷で「実存、精神、理性は哲学において或る必然的優位をもつ」旨を説明し(GA25, S. 397f.)、それは「概念的に真正な認識すべての根本原理が明るく、それ自体で根拠づけ可能だからである」(GA25, S. 398)と言った。つづけて、「こう説明される。

この根本原理は、すでにプラトンが洞窟の比喩において提示していた解釈の原理である。概念の明るみに発し、概念の助けを借りつつ、概念的に真正な認識すべては**概念に先行すること**を目指す。私の解釈と了解が可能になるのは、**明るみから暗闇へと帰還する場合に限られる。暗さを媒介にして私は明るみへと入って行くことはできない。**私がこのことを試みるなら、私はその明るみの中で目が眩むだろう。おそらく、しかし逆に、**現存在という洞窟は、そして、この洞窟にある影のようなもの**一切、はかないもの一切でさえ、光においてのみ把握可能である。(GA25, S. 398)

プロメテウスの人間は地上に穿たれた洞窟から脱出しておのれの魂に記憶の洞窟を得、人間の有限性を超えた神的出来事が到来すべき場所を開いたが、上記で言う「現存在という洞窟」は「存在了解の光」によって照らされうる場所という意味で暗い洞窟で

¹³⁷ ハイデガーが「存在と時間」のその連関を思索するさい、カント『純粹理性批判』の「超越論的図式論」が肝要であることに気がついた講義である(vgl. GA3, S. XIV)。

ある。また、「概念的に先行的なこと」とは日常性のことであり、だから、存在史的な所与の哲学的概念を解体しながら彫琢した存在論的**了解の「明るみ」**に照らされて日常性の存在論的構造は考察されなければならない¹³⁸。

現存在を洞窟に喩え、存在了解の明るみとこれに照らされる暗がりとを思索するさい、「プラトンによる洞窟の比喩がそうしてわれわれにまた理解させてくれるのは、カントが主観性を解明するさいに見出した超越論的統覚の正当な優位である」(GA25, S. 398)。というのも、「時間と〈私は考える〉のあいだでの決定的な**連関**」は「暗闇」に覆われ、存在了解の光に照らし出されるのを待つていたからである(SZ, S. 24)。

¹³⁸ カントとプラトンの関係は以下を参照。GA25, S. 45.

のちにハイデガーが「日常性」をプラトン「洞窟の比喩」の洞窟に喩える場合もある。細川亮一がその訳書である一九三二／三三年冬学期講義『真性の本質について』プラトンの洞窟の比喩と『テアイテトス』の「訳者後記」で指摘するように、この講義にあつて「善のイデア」は「時間」、「イデア」が「存在」、「現われ」は「存在者」にあたり、「存在と時間」とプラトンのイデア論は対応関係をもつが(前掲書、三五九頁以下)、足を縛られた人びとが壁面を向いて暮らす洞窟が日常性≠非本来性にあたる。イデア界から戻ったソクラテスは「ウーシアの彼方」である「善のイデア」をその人びとに教えるが(Plato, *Politeia*, vol. 7, chap. 3)、「存在と時間」で言えば、ハイデガーは実存を手がかりに「存在と時間」のその連関である〈と〉を思索しうる本来性を本来的他者に教えるわけである。

しかしながら、「一九二七年から一九三六年までの」「迷い道」を脱して(GA15, S. 366)「転回の思索」を試みるようになって以降(細川亮一「意味・真理・場所…ハイデガーの思惟の道」、創文社、一九九二年、三〇～三七頁)、ウーシア概念は、「Seyn」に到来されてプラトンが囚いた「存在者性(Seyndheit)」にすぎないことが明らかになる(GA65, §250)。「第一の原初」を西洋にもたらして現在でも変奏されながら継続するプラトンの思索のもと「存在と時間」の本来性も、存在者性の地平で、「形而上学」の言葉で、語り出されたものであつた(GA65, §87)。

『存在と時間』をふりかえってハイデガーは、「現存在自身のうちに存しているのは死への関係だが、現存在の全体性を存在論的に解釈するため、死へのその関係を現象的地盤として方法論的に根底へとおく可能性、それどころか、おかねばならない必然性」をあらためて指摘していた(GA25, S. 308)。それは、カント的に言えば、「経験の可能性の条件」だが、もちろん、認識論に限定されない意味での「超越論的条件」であった。

「存在了解という光のなかでのみ、存在者は存在者としてわれわれに出会われる」(GA24, S. 390)、「この『われわれ』とは世界内存在という存在体制をそなえた現存在のことである。存在了解が光だと表現されるそのわけをハイデガーは『存在と時間』のなかでこう述べていた。

現存在というこの存在者が《照らされている(erschienen)》とは、この存在者自身にそくして世界内存在として、**明るく**されている(gelichtet)とどうことであり、別の存在者によってではなく、その存在者自身が**明るみ**(Lichtung)であるという仕方**で**明るくされているということなのである。実存論的にこのように明るくされた存在者にとつてのみ、**事物的存在者は光**(Lichte)のなかで近づきうるものであり、**闇**(Dunkel)のなかに隠されている。現存在はその現(Da)を初めからたずさえている……。 (SZ, S. 133)

引用で語り出されている事態を時間性の次元から特徴づけて言えば、「脱自的な時間性は現を根源的に明るくしている」(SZ, S.

33)。だから、存在了解の光に照らされた洞窟の日常的現存在は「明るみ」に与かっており、現存在は「世界内存在として、明るくされている」場、すなわち、「現(Being)」を与えられている。

ただし、ナチス親衛隊もまた現存在であり、存在了解の光に照らされながら、アスペクト知覚をもちいて世界を全体主義国家へとして了解する¹³⁹。

全体主義国家とこれに抗する政治的人間とが交錯するする場は、アレント「レッシング考」の副題を書名にした『暗い時代の人びと』「序言」(一九六八年)では次のように説明されていた。

現われの空間(Erscheinungsraum)で人びとは、自分は誰で何をなしうるのか、このことを良かれ悪しかれ行為と言葉で示すことができる。公共領域(des öffentlichen Bereichs)の機能は、こうした現われの空間を準備することで人間的な事柄に**光**を投げかけることにある。信頼性の欠如や見えぬ統制によって、あるいは存在する何かを……掃いて絨毯の下に隠してしまう語り(Rede)によって、さらには古き真理の護持を口実に他のどの真理も意味のない月並みな言葉へと変えてしまう道徳的説教などによって、公共的領域の**光**が消されるとき、**暗闇**が到来する¹⁴⁰。

139 拙著『戦争の哲学』の第二章「全体主義から自由へ(2)……と多への問い」、その§9「高貴なソフィストとSS的ソフィスト」を参照。

140 H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, S. 8, cf. Arendt, *The Human Condition*, p. 177.

ナチス親衛隊がもたらした暗闇は、人工現実感の世界である電脳空間に近く、それは、ナチス親衛隊のソフィストが、まるでヒトラーカルトのごとき「在らぬが在る」かのように、ユダヤ人のように「在るが在らぬ」かのように形成した全体主義世界の暗闇であった¹⁴。すなわち、存在了解の光に善悪はなく、その光に与かるナチス親衛隊のソフィストがその超越論的理想力をもちいて閃いた全体主義のアスペクトは国全体を強制収容所へと変えるドイツ第三帝国を開いた。しかし、その光は、人間たちが思索と移動の自由を行使できる「公共領域」を閉ざし、ナチス以外の人びとにとっての暗闇をもたらす。

光と闇、そして洞窟。

古代ギリシアの神話や文学からハイデガーやアレントの思索に至るまで、多種多様な語られ方をする主題だが、ここで問われているのは、「人間とは何か」、このことであった。

凡例

小稿では、太字による強調と「」による補足は、論者が行なったもの。原書から訳出するさい、原書の *italic* には傍点を付し、引用した古代ギリシア語とラテン語は *italic* で示した。

直接のご教示を受けた場合を除き、慣例に従い、敬称は省略した。また邦訳書から引用するさい、地の文との関係から字句を変更した場合がある。それぞれにご寛恕を乞う次第である。

テキストの参照指示のため、略号をもちいる場合は、以下で示すか、本文中で示した。

プラトンの対話篇テキストからの引用は Oxford Classical Texts をもちい、ラテン語書名のあとに頁数と *abcede* を示す。

アリストテレスの著作からの引用は Oxford Classical Texts をもちい、ラテン語書名とローマ数字の巻数、アラビア数字の章数を示した。

イマニエール・カントの著作から引用する場合、『純粹理性批判』は慣例に従い、第一版を A、第二版を B で表記する。

マルティン・ハイデガーの著作から引用するさい、SZ は Max Niemeyer 社の第十七版 *Sein und Zeit* GA は Vittorio Klostermann 社のハイデガー全集を示し、つづいて巻、節、頁を記す。

¹⁴ 拙著『戦争の哲学』の § 9 「高貴なソフィストと S S 的ソフィスト」を参照。