

〈鏡の隠喩〉のなかで

——脱構築できない無垢

田 中 智 志

〈概要〉 **暴力**の対極に位置するかに見える「**無垢**」という概念に注目するなら、そのヨーロッパ思想的原義は、通俗的な善悪の彼岸としての「**人の自然**」、つまり「**心の鏡**」につらなるだろう。これに関連することは、人が〈よりよく生きる〉ことを語るための原喩が、〈**芽の隠喩**〉だけでなく、〈**鏡の隠喩**〉であることである。近現代の教育学において、〈**芽の隠喩**〉は、「**成長**」「**発達**」としてよく語られてきたが、〈**鏡の隠喩**〉は、「**模範**」「**模倣**」としていくらか言葉少なく語られるだけだった。私は、後者の〈**鏡の隠喩**〉によって、**教育の本態**を思想として語ることを試みたい。それはすでに、キリスト教思想において「**メタノイア**」として語られてきたことであるが、私は、宗教システムの境界（つまりキリスト者／非キリスト者の区別）を越えて、「**〈鏡の隠喩（象り）〉の教育思想**」として語ってみたい。そうするとき立ち現れるのが、「**独りとも在る**」という存在様態である。

1 暴力という現象から

暴力という問題

学校は、子どもたちがさまざまな知識技能を学んだり、人生や社会についてあれこれ考えたりする場所であるだけでなく、他者からの悪意をとまなう暴力を経験する場所でもある。その暴力は、社会にはびこる暴力の縮図である。子どもは、その意味で、学校で社会的なものを体験する。たとえば、フランス現代思想の研究者、合田正人は、一九九九年に自分の小学生時代——およそ一九六〇年代だろうか——をふりかえり「小学校の教室には暴力と悪意の問題がすべて凝縮されていた。画鋲を椅子におくことから始まって、部落問題や在日朝鮮人問題もそこに深く刻まれていた」と述べている（合田 1999: 145）。

学校絡みの暴力として思いだされることは、一九八〇年代・九〇年代に「**非行**」のかわりに「**少年犯罪**」という言葉が使われ、「**少年**」という言葉が凶悪な犯罪を暗示するようになったことである。女子高校生を監禁し、練りかえし暴行し殺害し、コンクリート詰めにした少年たち。転校してきた同級生をいじめつづけ、体操用マットで巻き殺した中学生たち。顔見知りの小学生を殺し、首を切り離し、口を耳まで切り裂き、校門のうえに置いた中学生。この時代の日本には、同時期のアメリカのように、

学校で銃を乱射し、無差別に十数人を射殺するといった「**スクールシューティング**」こそ起きなかったが、それまで「**非行**」「**逸脱**」と呼ばれてきた暴力行為が、「**犯罪**」と呼ばれるべきであるかのように、感じられる世相にあった。

当然、少年たちの暴力は、重大問題と見なされ、たびたび論じられるようになった。たとえば、責任は、暴力をふるう少年にあるというよりも、暴力を傍観しているすべての人にある、と論評された。暴力的な少年は、その行為への度重なるサンクションが欠乏しているから、暴力的であり、サンクションは、当人によって科せられるものではなく、周辺にいる人が科せるべきである、と論じられた。いわば、「**良心**」は、はじめからあるものではなく、サンクションの集積によって長期記憶化されたものである、と。そうした議論のなかで「**人間性**」もたびたび論じられた。たとえば、思想家の柄谷行人は、二〇〇〇年に「人間は死の欲動、あるいは攻撃性をもっているのだということを最初に〔子どもに〕教えたほうがいい。教師は教育心理学などというものより、それを学ぶべきだ、それを覚悟しておくべきだと思う」と述べている（柄谷 2000: 50）。

そして、時流は、「**厳罰主義**」と形容される、厳格な暴力規制に向かい、さらに社会のさまざまな違法・逸脱の厳格な規制に向かった。二〇〇〇年代からの「**コンプライアンス**」の喧伝は、そうした規

制重視の動勢の象徴である。思いだされることは、一八世紀にルソー (Rousseau, Jean-Jacques 1712-78) が『エミール』において「無秩序」に対抗するために「すべての個別意志」のうえに「普遍意志」(volonté général)を置くべきだと論じたことである。ルソーは、それは「人を悪行から引き離し、美德 (vertu) に高まる人間性 [moralité] にとどめおく」と考えた (OR 4. E. 311)。また、ザルツマン (Salzmann, Christian Gotthilf 1744-1811) は、一七八〇年の『カニの本』で「よくあれ」という肯定的指示を子どもに与えるよりも、「〇〇をしてはならない」という否定的指示を子どもに与えるほうが成果をあげる、と説いた。しかし、彼らは、現代日本社会のような、さまざまな規則でがんじがらめにされた社会が到来するとは、思いもしなかっただろう。

暴力・違法を否定し社会を秩序化する方法を考えることは、たしかに必要であるが、それが「人間性」(humanitas [humanité/moralité]) への思考を棄却することにつながってはならないだろう。なるほど「人間性なんて考えても、何の役に立たない」という人もいるだろうが、「人とはどういう存在か」という、人の本来性への問いは、古くから繰り返され、さまざまに語られてきた。たとえば、「理性」(logos/ratio)、「靈性」(pneuma/spiritus)、「魂・心」(anima/mens)、「知性」(intellectus/intelligence)、「生成」(venir/becoming)、「存在」(Sein/Being)などは、この問いをめぐる思考の中心に位置してきた概念である。私はここで、改めてこの問いを立て考えてみたい。とくに人間性と「暴力」(violence) の関係を踏まえることで。そうすることが「役に立たない」かどうかは、徒労をいとわず、そうした後で判断すればよい。

暴力が由来する荒ぶる力

さて、人間性は、本来的に暴力を懐胎しているのか。日常生活における暴力は、憎悪をかきたてる個人間の対立関係から発出し、その対立関係は、組織対立、民族対立、国家対立などへと広がり、暴力を増幅していく。こうした暴力は、社会を編成するうえで不可欠かもしれない。たとえば、今村仁司は、『暴力のオントロジー』で「人類史のなかで無限に繰り返されてきた暴力現象は、人間性の邪悪さに偶々発生し、それゆえに人間性の進歩によって簡単に消滅するといった性質のものではない。暴力現象

は、人間の存在の基底にとり消し不可能なかたちで根づいてしまっている」と述べている (今村 1982: 223 傍点引用者)。

今村は、ジラール (Girard, René 1923-2015) の議論を援用しながら、暴力への忌避が暴力を生み出すというパラドクスを論じている。それは、「供儀」(sacrifice 生け贄) に見いだされる、共同体の形成論理である。安定した共同体の秩序をゆるがすものは、多くの場合、共同体内部の構成員の対立・闘争、つまり暴力である。共同体は、この暴力を忌み嫌う。この暴力が、本質的に伝染し、共同体全体を復讐にわきたつ戦争状態におとしいれ、ついには共同体を滅亡させるからである。こうした危機を回避するために共同体が唯一とりうる方法が、「供儀」という「一人にたいする全員の集団暴力」である (今村 1982: 235-6)。それは、共同体の「秩序」「平和」と呼ばれる同一性形成がつねに「排除の暴力」と一体であることを示している。

こうしたジラール/今村の暴力論は、暴力に対しとるべきスタンスを暗示している。それは、暴力を自分事として引き受けるというスタンスである。すなわち、自分も暴力をふるふことがあるというスタンスをとらなければ、暴力論は、他人事のままで、暴力の現実を変える思考にならない、ということである。この暴力の可能性は、ニーチェが「力への意志」と呼ぶ力、すなわち今村が「荒ぶる力」と呼ぶ力にも見いだされる。それは「人間をも含むいっさいの存在者を生かしめる力であり、同時にそれらを消滅させる力でもある」(今村 1985: 8)。そうした「荒ぶる力」は、社会規範 (道徳規範) によって評定されるとき、「暴力」として意味づけられる。私たちのだれひとりとして、この「荒ぶる力」から自由にはなれないだろう。

「荒ぶる力」が生にとって根源的であるということは、どんなに普遍的で絶対的な理想がかかげられようと、人はそれを操り他人を傷つけようということを含意する。そもそも、人の言語活動なるものが、「荒ぶる力」であり、暴力的だからである。デリダは、一九六七年の「暴力と形而上学」(『エクリチュールと差異』所収) において、暴力を最終的に根絶しようとするすべての試み、すなわち、宗教的な救済であれ、哲学的な正義であれ、「形而上学的」と呼ばれるような、普遍的で絶対的な「述定」(prediction) を前提にした試みすべては、暴力に

帰着する、と論じている。この述定そのものが暴力だからである。「述定という〔言語の〕はたらきは、最初の暴力である」。「暴力は、分節化 (articulation) とともに現れる」(Derrida 1967: 218, 219/上285, 287)。しかし同時に、デリダは、そうした「暴力」が生じ振るわれるからこそ、人はよりよく生きようとするという。たとえば、二〇〇一年の『信と知』においても、デリダは「根源的な悪の可能性がなければ、人が善をなすことは不可能だろう」と述べている (Derrida 2001: 71/118)。

何に依につつ〈よりよく生きようとする〉のか

こうした暴力根源論にしたがうなら、いかなる教育を行おうとも、人は暴力を根絶できない。暴力は、たんなる「野蛮」「凶悪」ではなく、生に根源的な「荒ぶる力」に由来するからである。それは、言語そのものの本態か、それとも出来そこないの言語のそれか、そもそも力そのものの在りようか。こうした途方に暮れるような問いは、さしあたり棚上げしておこう。ここで踏まえたいことは、この「荒ぶる力」を前提にするだけなら、どんなに「合法性」(コンプライアンス)が説かれても、〈合法であれば、何をしてもいい〉という風潮が広がるだろう、という臆断である。合法的な支配・収奪・狡猾などが広がるだろう、と。たとえば、現代のあるスポーツでは、規則に抵触しないように相手を挑発し激昂させ、相手に反則をさせ、相手を自滅に追い込む、という合法的な狡猾が、戦術的に採られる。つまり、合法性が洗練された暴力を広めることすらある。

そのうえで問いたいことは、暴力の基層(「荒ぶる力」)ではなく、何が悪しき暴力、すなわち「善の欠如」(privatio boni)——すなわち「存在の欠如」(privatio entis)——なのか、それを照らしだす「光」(nitor)である。人は、合法的な支配・収奪・狡猾に対し、「うまく考えたな」と思うとともに、なんともいえない不快感を抱くはずである。たとえば、慇懃無礼に人をもちあげつつ、「批判」という名で誹謗中傷し、自分の優越を誇ろうとする浅慮に嫌悪感を抱くはずである。そうした不快感・嫌悪感は、何に由来するのかと考えるとき、その人は、おのずから、悪しき暴力を照らしだす「光」に向かっていると形容できるだろう。そうした「光」に「与り努める」(niti)という思考は、人はいかなる「光」に依って〈よりよく生きようとするのか〉と問うこ

とである。いわば、何が「良心」「理性」と呼ばれてきたのか、と。

「理性や良心は社会的構成物にすぎない」、「理性や良心は形而上学的妄想である」と、いわれるだろうか。しかし、そう言い放っただけでは、暴力を照らしだす「光」は見えてこないだろう。むしろ、そうした暴き立ての言辞に見いだされるのは、想像力の貧しさやシニシズムの澁みである。すなわち「理念」「原理」といった本質概念との無縁さ、それへの嫌悪、それに見いだされる暴力を暴露することを「正義」と思い込むことである。それらは、どのような理由・経緯から生じたにせよ、「人間性」への不信となるだろう。そこには、たとえば、レヴィナスが希求しデリダが回避する、いわば「絶対の平和」「天上の平和」は、成り立ちようもない。そうした理念をめぐる論議そのものを可能にする知の地平がないからである。

拙速ながら、こうした暴力をめぐる根本な問いを、次のように定めてみよう。すなわち、暴力を抑制する「暴力ではないもの」があるのか、と。「毒をもって毒を制する」ことしかできない、と諦念せずに。そして、暴力の抑制を求めるものは、〈よりよく生きようとする〉力の現れではないのか、と。「自分は生き延びたい」という生存欲求にとどまるのではなく、その力が「良心」「理性」と呼ばれたものであり、そうした人の倫理基盤は、たんなる社会的・言説的なコラージュではなく、「超越性」ではないのか、と。この「超越性」を問うために、それに類する、しかしもう少し子どもに近い概念を取りあげよう。「無垢」である。キリスト教神学において、「無罪性」(Innocentia)として本質概念化されてきたそれである。

2 無垢は超越に通じる

子どもの「無垢」

大正新教育の時代、一九一七年に創刊された雑誌『赤い鳥』に見られるように、「無垢」なる子ども像が盛んに語られるようになった。「無垢」は、もともと仏教用語で、煩惱がなくなり穢れがなくなった状態を意味し、「無垢の浄土」(『梁塵秘抄』)のように使われてきたが、子どもを特徴づける「無垢」は、汚れのない原初の状態を意味し、「純真無垢」といわれるときのそれである。この概念は、ワーズ

ワースに影響を受けたといわれる国木田独歩（1871-1908）によって日本に持ち込まれたとされている。しかし、河原和枝は、大正期の日本の人びとは「無垢」ではなく「童心」という言葉を好んだ」と述べている（河原 1998: 149）。その「童心」は、社会的に正当化された理想を実現しようとする「よさ」ではなく、他者や自然への優しさとしての「よさ」である。それは、たとえば、有島武郎の「一房の葡萄」（1920）に描かれている子どもに見られるように、自分の弱さを、他者の愛に支えられて乗り越える、という「よさ」だろう。

それから七〇年あまりのちにも、「無垢」の概念は、かたちを変えつつも、見いだされる。たとえば、諸星大二郎が一九九三年の作品「子供の遊び」で、「無垢」なる子どもが、いつのまにかいなくなり、かわりに「もっともらしい」大人が、あらわれる、というすり替わりを、描いている。そこでは、子どもは大人になるのではなく、この世界からいなくなり、子どもがこっそり飼い始めた奇妙な生きものが、その子どものかわりにもっともらしい大人として生きてゆくが、大人はそれに気づかない。永井均は、自分ではないものが自分になりかわるという「この洞察のすばらしさに……心が震えた」と評している（永井 2004: 171）。

ふりかえっておくなら、「無垢」（innocence/unschuld）は、一八世紀以降のヨーロッパ・アメリカにおける子どもを意味づける主要な概念である。たとえば、ブレイク（Blake, William 1757-1827）は、一七八九年の詩集『無垢の歌』（*Song of Innocence*）で「子どもたちの声が野に聞え、笑いが丘に聞こえるとき、私の心は寛ぎ、すべてが安らぐ」、「彼 [=神] は小さな子どもになる。彼は苦悩する人になる。彼は悲痛を分かちあう」と詠っている（Blake SI: Nurse's Song/Another's Sorrow）。また、ソーロー（Thoreau, Henry David 1817-62）は、一八四七年の『森の生活』で「無垢」とはいわれないが、「子どもたちは人生を遊んでいるが、彼らは大人よりもはっきりとその真の規則と関係をみきわめている。大人は、自分は経験によってより賢くなったと思い込んでいるが、彼（女）らは人生を有意義に生きることができない」と述べている（Thoreau 1849/1979: 131）。

よく知られているのは、一九世紀末に登場したニーチェの子ども論だろう。ニーチェにとって、子どもは、創造する自由を創造することの隠喩である。

「創造する自由を創造すること、これこそが獅子の力が具現できることである」。この獅子の如き力を可能にするのは、「獅子」ではなく「子ども」である。「猛獣は、子どもに変容しなければならない」。なぜなら「子どもは無垢（Unschuld）であり、忘却である」から。「新たな始まり（Neubeginnen）であり、真摯な営み（Spiel）であり、みずからまわる車輪である」から。「初源の力動であり、神聖な肯定である」から（KS 4, AsZ: 30-1/II, 1: 41）。獅子の如き力は、「力への意志」である。つまり、子どもの無垢は、創造する自由を創造する「力への意志」である。

無垢の構築主義的解釈

こうした無垢／経験、子ども／大人の二項対立は、近代の「無垢」観念の概念的基礎といえるだろう。一八世紀以前のヨーロッパのキリスト教思想において、子どもを無垢と意味づけ肯定する考え方は、優勢ではなかった。なるほど、たしかにイエスは、「心をいれかえて、幼子（paidia）のようにならなければ、人は天の力に与れない」（マタイ 18. 3）と述べたが、中世キリスト教思想の礎を築いたアウグスティヌスは、『告白』において、「生まれて一日しかたっていない幼児も、罪を免れていない」といい、自分の「幼年期」を「痕跡すら思い出せない」時代であり、「今の私と何の関係もない」と切り捨てている（AO, C: 1. 7. 11, 12）。

なぜ、近世以降に子どもの「無垢」が数多く語られるようになったのか、二つの構築主義的推論が可能である。一つは、ヨーロッパにおいて中世以来、キリスト教思想が語ってきた「原罪」（peccatum originale）が退けられ、子どもの愛らしさというプリミティブな感覚が恢復され、それが「無垢」として語られた、という推論である。いいかえれば、「洗礼」「回心」によって「（神の）恩寵」に浴さずとも、子どもは「罪深くない」という考え方が広がった、という推論である。たとえば、ロック（Locke, John 1632-1704）が一六九〇年の『人間知性論』で「白紙」（tabula rasa 白い板）という概念を提案したことは、「原罪」という概念の後退を象徴し、その「白紙」は、受容性ととも汚れを退ける純粹さを含意していた、ともいえる（なお、ロックが、その白い板に「神へ」という轍が刻まれていると述べていることは、あまり知られていないだろう）。

もう一つの構築主義的推論は、子どもの「無垢」

は、「子ども観」という、近代において制度化された意味構成物、つまり大人の固定観念である、という考え方である。すなわち、子どもの「無垢」という観念は、産業社会化・市場社会化によって物質欲望と策謀思惑にまみれていく大人たちが、喪われた純朴さを、すくなくともまだそうした物質欲望・策謀思惑に侵されていない子どもに見いだした結果である、と。つまり「無垢なる子ども」は、「汚れた大人」の憧憬が凝縮された想像の形象にすぎず、事実の表象ではない、実際に、とても「無垢」とはいえない恣意的・暴力的な子どもがいるのではないかと。ようするに、「無垢」「けがれなき」(pristine state)は、妄想の産物であり、この世界にそんなものはない、と。

日本社会の一九八〇年代・九〇年代は、そうした構築主義的解釈が広まった時代であった。たとえば、中村雄二郎は、一九八二年の『パトスの知』において、子どもたちは、大人の「固定観念」でしかない「〈見えない制度〉によってがんにがらめになっている」といい、その代表的なものとして、子どもを「けがれを知らぬ無垢な存在と思ひ込む見方」を挙げ、「まことに大人にとって [本当の] 〈子供〉には得体の知れないところが [る]」と述べている(中村 1982: 119, 123) (なお、ヨーロッパ近代における「子ども観」という制度(固定観念)の形成については、多くの歴史(思想史)研究がある。たとえば、Boas 1966; Coveney 1967; Shorter 1975/1987; Postman 1982/1985; Hwang/Lamb/Sigel 1996など)。

超越に通じる無垢——〈鏡の隠喩〉

考えたいことは、これらの構築主義的推論の当否ではなく、どちらの推論においても、人びとが子どもに愛らしさ・素朴さを感じ、そうした感覚を、何らかのもっともらしい価値の制度化以前において肯定しているという情感的事実である。それは、いいかえれば、「無垢」と呼ばれる状態が、意味・価値を超越する情感に通じ、いわば、暴力を暴力として映しだすという可能態である、ということである。端的な日本語表現を用いれば、それは「子どもは正直」というときの「正直」である。その映しだしは、みずから輝く「光」の照らしだしではなく、無条件に受け容れる「鏡」の映しだしである。いいかえれば、人が子どもに見いだしてきた「無垢」という情感的事実は、さまざまな生の様態を喜劇的かつ悲劇的なものとして映しだす「鏡」でもある。この鏡の

ような正直さは、「真摯」そして「信」といいかえられるだろう。

さかのぼれば、紀元前一世紀にキケロ(Cicero, Marcus Tullius 106-43 BC)は、子どもを「自然の鏡」(Speculum naturae)と呼んだという。子どもは世俗性を超越し、本来性としての「自然」を映しだす「鏡」であると。ボアズ(Boas, George)は、一九六八年の「プリミティヴィズム」において、アンブロシウスの思想にふれつつ、「子どもは、アダムが墮罪以前にどのような状態であったのかの実例である。キケロの表現を使えば、子どもは『自然の鏡』である」と述べている(Boas 1968b/1990, 4: 164)。中世から近世にかけて、「自然の鏡」は、キリスト教思想においては、よく知られた言葉であったらしい。たとえば、ブーヴァのヴィンセント(Vincent de Beauvais 1190-1264?)の書いた『大いなる鏡』(Speculum Maius 1260)は、中世によく言及された学術事典であるが、同書は、「自然の鏡」(Speculum Naturale)、「教義の鏡」(Speculum Doctrinale)、「歴史の鏡」(Speculum Historiale)の三部から成っている(Gabriel 1962)。この鏡は、象り・写しを意味する(なお、一般に流布する同書には、第四部「道徳の鏡」がふくまれているが、それは、ヴィンセントの著述ではない)。

大きく時代を下るが、ニーチェは、中世スコラ学というこの「鏡」を「自己」を映しだすものとして語った。『ツァラトゥストラはこう言った』のなかで、ツァラトゥストラは、夢のなかで、鏡をもった幼い子どもから、「この鏡で自分を見て」と言われ、その鏡のなかに「悪魔的に歪んだ嘲りの顔」を見だし、愕然とする(KS, 4, AsZ: 105/II, 1: 120-1)。その鏡は、他人に映る「自己」を映しだしていた。確認しておけば、この「自己」は、自分の意図・思惑の原因としてのそれである(したがって、この「自己」は、たとえば、レヴィナスや八木誠一のいう「自己」——神の「はたらき」と作用的の一つである人——ではない。まぎらわしいが、ここでいう「自己」は、レヴィナスや八木のいう「自我」にあたる[八木 2012: 154-70参照])。

ふりかえれば、ヨーロッパのキリスト教思想には、人がよく生きることを示す二つの隠喩があった。ドゥルーズの『スピノザと表現の問題』の言葉を借りていえば、〈鏡の隠喩〉と〈芽の隠喩〉である。前者は、人が、鏡のように、「理想」の像を映しだすことであり、後者は、人が、芽が成長するように成長し、大いなる樹を表現することである(Deleuze

1968: 69, 158-64/1991: 74.5, 174-85)。敷衍すれば、鏡に喩えられる人のよい生き方は、「模倣」「類似」である。それは、神の子であるイエスを「理想」の像とし、それに「まねぶ」、自分に「かたどる」ことである。アウグスティヌスが、『三位一体論』において、「私たちが神を知るとき、……いくらか神の似姿 (similitudo) となる」と述べているように (AO, DT: 9. 11. 16)。これに対し、芽に喩えられる人のよい生き方は、「発達」「流出」である。それは、「神の息吹」(いのち)を「わけもつ」こと、それを外に「あらわす」ことである。たとえば、トマスが、『神学大全』で、人の「出生」は「神という普遍的原因による在るもの全体の流出」(emanatio) であると形容しているように (TA, ST: I. q. 54, a. 1)。

念のためにいえば、これら二つの隠喩は、一人の論者においても併用されているが、概括的にいえば、芽の隠喩は、プロティヌス (Plotinus 204/5-70) に端を発するネオ・プラトニズムに、比較的よく見られる。プロティヌスが〈鏡の隠喩〉に向かわないのは、彼が依拠するプラトンが、こうしたキリスト教思想の語る〈鏡の隠喩〉とは無縁だからだろう。プラトンは、たしかに『テアイテトス』で「鏡」(katoptron) の隠喩を用いているが、山崎正一が述べているように、それを「虚偽のドクサ (臆見)」を生みだすもの、つまり「ノエシス」(思考) にいたらないもの、と見なしているからである (山崎 1977: 11)。つまり、鏡としての心に映しだされるものは、所詮、偽物であり、どんなに精確に何かを映しだしても、そこにアイデアはない、と。

〈鏡の隠喩〉と神のイマーゴ

おそらく、〈鏡の隠喩〉の創始者は、キケロではなく、新約聖書の著者パウロ、ヤコブだろう。パウロは、一方で、「私たちは、今、鏡 (esoptrou) におぼろに映ったものを見ている。しかし、その [= 愛を生きる] ときには、顔と顔を合わせて [愛そのものである父] 見ることになる」と述べている (I コリント 13. 12; 富松 2003: 10)。他方で、そのときには、「私たちのだれもが、顔の覆いを取られ、鏡のように、主の栄光を映しだし、すなわち [主の] 灯りから [人の] 灯りへ、主と同じかたち (eikon) へと姿を変容させられる (metamorphou)。これはすべて、主の Pneuma のはたらきである」と述べている (II コリント 3. 18; 山崎 1977: 25)。この鏡 (esoptrou) は、お

ぼろに映る鏡、はっきり映る鏡という違いはあるが、神に向かう心である。

また、同じく新約聖書のなかで、ヤコブは、大切なことを映しだす心としての「鏡」を語っている。すなわち「[イエスの] 言葉を実際に行う人 (poiétai logou) であれ。自分を騙しつつ聞く人 (akroatai) ではなく。その言葉をただ聞く人であり実際に行う人でないのなら、その人は、自然な顔を鏡 (esoptrou) に映しだす人に似ている。その人は、鏡に映しだされた自分を見ても、[鏡から] 離れれば、すぐにそれ [= イエスの言葉] を忘れてしまう。しかし、[その鏡のなかに] 完全な自由 (eleutheria) の定めを見だし、そこにとどまる人は、[言葉] を忘れる聞く人ではなく、言葉を実際に行う人である」と述べている (ヤコブ 1. 22-25)。

「ヤコブの手紙」は、新約聖書のなかで高く評価されている文書ではないが、キェルケゴール (Kierkegaard, Søren 1813-55) は、一八五一年の『自省のために、現代に勧める』で、そこに描かれている〈鏡の隠喩〉を重視している。真に聴く人は、ただ聴く人ではなく、聴きつつ、かつみずから——「完全な自由の定め」のもとに——活動する人である、と。ただし、そうするために必要なことは、自分自身を真に知るために「[神の] 言葉という鏡のなかで自分自身を見ること」であり、そのとき「自分自身のことが語られている」と自分に言いかけせることである (KSV 14, TSS: 78/46; Chrétien 2015: 31)。それは、人を霊性 (spiritus) としての「無垢」に立ち返らせることである。『不安の概念』で述べられているように、キェルケゴールにとって「無垢は無知である [= 善/悪を超えている]。無垢の人は、精神 (Aand) としてそう定められているのではなく、自分の自然と直接的な一体性として心 (hjertet) としてそう定められている」から (KSV 6, BA: 136/498)。

こうした言葉と類似する言葉は、たとえば、一世紀のカンタベリーのアンセルムス (Anselmus Cantuariensis, 1033-1109) の『モノロギオン』(Monologion)、一三世紀のアッシジのフランチェスコ (Francesco d' Assisi 1182-1226) の伝記『完全性の鏡』(Speculum perfectionis)、一五世紀のニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus 1401-64) の『学識ある無知』などに見いだされる。アンセルムスは、「それ [= 理性] は、いわばそれ自身にとって〈鏡〉(speculum) のようなものであり、その鏡のうちに……[神の]

似姿を見る」と述べている（リーゼンフーバー 2008: 83 から引用）。『完全性の鏡』において、聖ドミニコ（Santo Domingo）は、フランチェスコについて「……信心のすべては、この聖なる人、フランチェスコを模倣する（imitari）ことである。気高きものは、彼の神的な完全性である」と評している（SP: IV, cap. 43[77]）。また、クザヌスは、「眼に見ゆるものは、眼に見えぬものの似像である。創造主は、いわば、鏡 [=人の内面] の中で、そして、おぼろげな像の中で、被造物によって知られうる」と述べている（山崎 1977: 15から引用）。

プラトンとちがい、アンセルムスも、フランチェスコも、クザヌスも、〈鏡の隠喩〉とともに、知りうる最高のものに満足するという立場を採らず、いわば、知りえない・語りえないものに敢えて向かう。それも、傲岸とは無縁に。その真摯かつ敬虔な思考は、あらためてたどられるべき思想の系譜ではないだろうか。念のために言えば、それは、いわゆる「自己の鏡像認知」の発達心理学的議論ではない。自己の鏡像認知論は、たとえば、富松が簡潔に紹介しているように、ダーウィン（Darwin, Charles 1809-82）に始まり、ワロン（Wallon, Henri 1879-1962）をへて、ラカン（Lacan, Jacques 1901-81）に継承されたそれである（富松 2003: 47-8）。人は、他者認知を踏まえつつも、実際の鏡に映った自分を自分と認知することで「自己」となる、という考え方である。ここでいう鏡は、あくまでも隠喩である。大切なことが受容性としての心に象られることである。

ベルクソン、ルフェーヴルのイマージュにふれつつ

〈鏡の隠喩〉は、二〇世紀の思想・哲学において、いくらか復活したようにも見える。それは、たとえば、ベルクソンの「イマージュ」論に見いだされる。ベルクソンは、一八九六年の『物質と記憶』において、「イマージュ」（image）と「イデー」（idée 観念）を区別し、キリスト教思想が重視する前者を肯定的に意味づけた。それは、身体の見（voir）、意識の「映しだす」（réfléchir）という営みが重なるところで象られるものである。それが位置するのは、いいかえれば、見られ映される「事物」（chose）と、語られ定められた「表象」（représentation）の、「あいだ」（mi-chemin）である。その全体があるところは、意識の「内でもなければ、外でもない」（MM: 16, 1,

21）。つまり「自己」を超えたところである。表象は、イマージュが、物質（matière 生身）である空間から離床し、「自己」によって意味づけられたものであり、イデーは、表象が、ほかの表象と比較され、「自己」によって価値づけられたものである。ようするに、イデー、表象の基礎は、イマージュである。イマージュがなければ、表象も、イデーも生まれない。

〈鏡の隠喩〉はさらに、ルフェーヴル（Lefebvre, Henri 1901-91）の「イマージュ」論にも見いだされる。ルフェーヴルも、一九五九年の『総和と余剰』の第五部「語録」において、「イマージュ」を「概念」から区別し、肯定的に意味づけている。すなわち、「メタモルフォーズ」、私の言葉でいえば、大きな自己創出は、概念に導かれ、継起的・段階的に進行する営みではなく、イマージュが一挙に現れできるように、同時的・全体的に現象する営みである、と論じている。ルフェーヴルはさらに、概念は「人間に特有なものであり、イマージュは世界のもの（du Monde）である。概念は、その抽象性ゆえに、非人間的であり、イマージュは、近接的で、親近的で、猥雑なくらいに生動的である」と断じている（Lefevre 2008[1959]: 613; 中村 1969: 20-1）。ようするに、ルフェーヴルのいうイマージュは、およそベルクソンのいうそれに重なっている。

古いキリスト教思想の〈鏡の隠喩〉を思い起こすなら、ベルクソン、ルフェーヴルのいうイマージュは、「心の鏡」の映しだしに重ねられるだろう。そうするとき、その本質は、無垢であるといえるだろう。すなわち、無垢のイマージュは、鏡として、子どもが親の言動を真似るように、また生きている社会の風潮に染まっていくように、さまざまなものを映しだすが、それは、その鏡そのものが変容することではない、と。真似ること、染まることは、〈ああ、こうするのか〉という、「ふりかえり」（reflectere/reflexion 反省）の結果であるが、このふりかえるものは、ふりかえられるものと同一ではない。映しだす鏡は、鏡に映しだされるものから区別される。鏡そのものは、何ものにも染まらない。つまり変わらない。

憶測をつづければ、この鏡としての無垢のイマージュは、自分を知らないだろう。この鏡が自分を知るのには、さまざまなものを映しだした後だろう。さまざまなものを写しだしたのちに、自分の推移・変容をふりかえることで、事後的に自分の本来性を知

るだろう。すなわち、人は、ただ「無垢」であるときには、何が「無垢」であるのかわからないが、求め、抗い、失い、穢れたのちに、それが何であるのかを知るだろう。たとえていえば、知恵の実を食べるまえの、つまり無知のあの二人、アダムとイブが、自分たちの「無垢」を知らず、知恵の実を食べ、「恥ずかしさ」を知るようになってはじめて、失ったそれに気づいたように。

デューイの交感的想像

ここで、鏡に映しだされるもの（象り）を「表象」の起源と見なす考え方にふれておこう。「言語論的転回」の唱導で有名なローティ（Rorty, Richard）は、バルクソンにもルフェーヴルにも言及していないが、「鏡の像」を論難し、デューイ（Dewey, John 1859-1952）をこの鏡の像の批判者と位置づけている。彼は、一九七九年の『哲学と自然の鏡』において、「伝統的哲学を捕らえてきた像は、大きな鏡としての心という像であり、それは多様な表象をふくむものだったし、純粹で非実証的な方法による研究を可能にするものだった。この鏡としての心という観念がなければ、表象の精確さという知識の観念も着想されなかつただろう」と述べ、「デューイは……この伝統的な鏡の像に非難を浴びせた」と評している（Rorty 1979: 13/31-2）。

デューイの議論が〈鏡の隠喩〉と違背するかどうか、あらためて検証しなければならないが、さしあたり確認しておくなら、〈鏡の隠喩〉における鏡の映しだしは、外のもを自己が意図的・思惑的に導入することではなく、外のもが自然に「私」に受容されることである。いいかえれば、それは、他者を表象することではなく、他者の声に聴従することである。そして、この鏡に映しだされたものは、外（他者）へのはたらきかけを生みだす。この鏡の映しだしとはたらきかけは、不断に繰り返され、更新される。さらにこの映しだしとはたらきかけの連環は、一人ひとりに固有的である。鏡がそもそも固有的だからである。

この映しだしとはたらきかけの不断の連環が、デューイのいう「コミュニケーション」であり、デューイのいう「経験の再構成」（reconstruction of experience）、つまり「成長」（growth）の本態ではないだろうか。若きデューイが語った「交感的想像」（sympathetic imagination）は、この「コミュ

ニケーション」の始点である他者の映しだしだろう。「交感的想像」は「特定の他者に向けて大切な何かを希求する、具体的なこの人、あの人を想像すること」である。一八九三年、デューイは「ハイスクールの倫理教授」において、倫理を教える目的は、人のなかに「活動する人間的関係のために交感的想像を形成すること（the formation of a sympathetic imagination for human relations in action）」と述べ、それは「道徳規範を訓練することや、他者の感情・態度を分析することに替わるべきである」と述べている（CW, ew. 4, TEHS: 57）。

おそらく、デューイの思想を〈鏡の隠喩〉に位置づけてはじめて、彼の唱える「一体化」（unity）論も理解可能になるだろう（私は、デューイのunityを活動的にとらえ、不断のunitificationと解している）。一八八二年の論文「スピノザの汎神論」を参照しつついえば、思考がすべてを映しだすとき、思考は、思考で在りながら、すべての事物と一体化する。すなわち「思考と存在者（being）が一つになる」。それは「無限なるものという仮言による、無限なるものと有限に見えるものの再接合」であり、「絶対なるものという仮言による、絶対なるものと相対的に見えるものの一体化（unity）」である（CW, ew.1, PS: 9, 10）。この仮言は、心に映しだされたもの、すなわち象りである。無限と有限、絶対と相対、すなわち神と人という、隔絶され区別されたものが出会い、つながり、一体化にむかうのは、この象りのなかで、である。

ヴィトゲンシュタインの像とハイデガーの世界像

ローティはまた、ヴィトゲンシュタイン（Wittgenstein, Ludwig 1889-1951）が「鏡の像」を批判した、と述べている。なるほど、ヴィトゲンシュタインは、たとえば、『哲学探究』で、「像」への囚われから逃れるべきである、と述べている。「ある像（Bild）が、私たちを捕らえてきた。それから私たちは脱出できなかった。なぜなら、その像は、私たちの言語のなかにあり、その言語は、その像を容赦なく強要してきただろうからである」と（W, PU: §115）。この像は、表象、すなわち事実に一一一に対応する命題ではなく、「形而上学的」と形容される、理性に映しだされる「本質」である（W, PU: §116）。たとえば、トマスという不動の「エッセンティア」である。こ

の「像」は、ヴィトゲンシュタインが、同じ『哲学探究』で「私たちが、言葉を理解しているとき、私たちの頭に浮かぶもの……それは、像のようなものではないのか」というときの「像」ではない(W. PU: §139)。それは、たとえば、トマスのいう心の像としての「イマーゴ」である。

ローティが鏡の像を批判したというもうひとり、ハイデガーは、なるほど『世界像の時代について』で、詳細に「世界像」(Weltbild)を批判している。「世界が像になることこそ、近世の本質を徴づけている」。「中世[キリスト教思想]においては、存在者は被造物である。……つまり存在者は、被造物たちが構成する[世界の]秩序のどこかに帰属し、(存在者の類比論[analogia entis]が示しているように)神に喚起されるものとして造物主という原因に応答する」。むろん、人は、その秩序のなかで、ものごとをあれこれと象った。「しかし、その時代において、存在者の存在が、対象化されたものであること、すなわち人間の眼前に引き出され、人間が精通し操作する場に立たされることは、けっしてなかった」と(GA 5, ZW: 90)。

つまり、ハイデガーのいう「世界像」は、ここでいう「鏡の像」ではない。近世以降の「世界像」は、人間が意図・思惑とともに把握する像であり、人が掌握するもの・支配するもの、人の能動性である。中世キリスト教思想の「鏡の像」は、鏡としての心が映しだす像であり、人に受容されるもの・感受されるもの、人の受動性である。「世界像」の像は、先行するエゴとしての「私」が、その圏域において事物を表象する結果であるが、「鏡の像」の像は、しだいにのおのずから象られるものであり、それとともに自分も、縁どられていく。いわば、世界は出来し、同時に「私」も出来する。この出来は、ハイデガーの言葉を使えば、「生起」(Ereignis)といいかえられる。この表象と象りの違いが、表象の優位とともに失われるとき、人はエゴイズムに陥り、自分の狭隘な思考を他の人の独異な思考に塗りつけるだろう。彼らは、しばしば「批判」するが、「批判」対象の愚劣さは、じつは「批判」する者の愚劣さの転写であったりする。歪んだ鏡には、歪んだ像が映しだされるように。その「批判」する心は、その無垢をその「批判」によって覆い隠されている。

ようするに、ローティのいう「自然の鏡」という表現は、自然を表象する思考を意味するが、その思

考は、さきにふれた思想史的点描を思い浮かべるだけでも、「鏡」とは形容されえない。鏡は、あくまで受容的である。むしろ、ローティが「表象する心=鏡」を否定するというデュエイも、ヴィトゲンシュタインも、ハイデガーも、〈鏡の隠喩〉を否定していない、と考えるべきだろう。

犠牲者への気遣い

ここで、鏡としての「無垢」のもっとも重要な特徴を確かめよう。それは、鏡としての「無垢」が、「超越」(人が意味・価値、自己・社会、規約・制度を超えること)に通じていることである。無垢の鏡は、アイデア、ロゴス、テロスといったギリシア哲学の本質概念も、完全性(Perfectio)、神聖性(Divinitas)、無罪性(Innocentia)といった形而上学的キリスト教思想の本質概念も、それらを踏みこむ具体的な種々の暴力(支配・暴虐)という現実も、すべてを超える、という営みに通じている。端的にいえば、理想/現実、平和/戦争、純粹/退廃といった対立図式を超えようという営みに。たとえば、ニーチェは、人が唯一めざすべき「超越する人」すなわち「創出する者は、みずから新たに生まれる幼な子ではなければならない」と述べている(KS, 4, AsZ: 110/II, I: 126)。この超越に通じる子どもの「無垢」は、「暴力には暴力で対抗するほかない」「暴力に反対語などありえない」といったシニズムを踏み越え、暴力を反照する契機である。

この無垢の鏡は、ヨーロッパの思想史のなかに明確に位置づけられてこなかったのではないだろうか。思想史的に見ると、ニーチェが位置する言説、すなわち「ドイツ形而上学」(ハイデガーがいうそれは、ライブニッツに発し、ジンメルあたりまで及ぶ。ライブニッツの〈アペティトゥス/ベルケブティオ〉の区別、ショーペンハウアの〈意志/表象〉の区別、ニーチェの〈ディオニソス的なもの(力への意志)/アポロ的なもの(比喩の言語)〉の区別、シェリングの〈意欲/表象〉の区別、ジンメルの〈いのち/社会分化〉の区別などは、およそ前項を「根源」ないし「存在」と見なす。その前項を「いのちの力」と呼ぶなら、「無垢」は、この「いのちの力」のなかに見いだされつつも、本来的にそれを映しだす鏡である。

私たちが、超越する無垢の鏡そのものを通じ、シニズムを越えて暴力を反照すべき理由は、暴力が

犠牲者たちを生みだすからであり、私たちの犠牲者への気遣いをなくすことが不可能だからである。先に言及したジラールは、「私たちにとっての絶対性、それはこの〔犠牲者への〕気遣いである」と述べている。「だれ一人として、この犠牲者への気遣いを〈流行遅れ〉にできない。それは、私たちの世界においてまさに流行に依存しないものである」と (Girard 2015[1999]: 229)。少なくとも、私たちには「良心がある」といえるかぎり。私たちが、たとえば、核兵器に対してはもちろん、ナイフのような武器に対しても嫌悪感を抱くかぎり。この「良心」は、あらためて論じるが、端的にいえば、無垢の鏡のはたらきである。

付け加えるなら、超越に通じる無垢の鏡は、暴力をその内側からゆっくりと溶解させる可能性を秘めているだろう。殴打に対し殴打で応じることも、支配に対し屈従で応じることも、そしていじめに対し自殺で応じることも、暴力と同じ土俵のうえで暴力に対処・対抗することである。こうした暴力への反応とはちがひ、無垢の鏡によって、暴力の土俵から降り、暴力を溶解させることも、可能だろう。それは、たとえば、殴打されようが、恐喝されようが、無表情のまま、相手の暴力をやりすごすことではない。ここでいわんとすることは、無垢の鏡を暴力の反照契機とすることである。すなわち、無垢の鏡によって、暴力を可能にしている地平を想像し、先にふれた「荒ぶる力」から暴力を区別することである。むろんこれは、眼前の暴力に対し、具体的にとるべき対処法ではなく、あくまで、暴力の根を溶解させるための思考の第一歩である。

3 〈鏡の隠喩〉なかで〈経験から学ぶ〉を語る

シニシズム・ニヒリズムを避けて

現代社会にある、あらかさまに暴力とは見えないが、暴力的となりうるものは、有用性・有能性への過剰な指向性、いわゆる「メリトクラシー」である。この指向性に大きく傾く現代日本社会に見いだされるその付随現象の一つは、どこまでも法律・規則を定め、人びとの言動を規制するという全面的管理化である。そして、この全面的管理化が生みだす効果が、先述の規則随順性である。人びとが感じる息苦しさの原因は、この全面的管理化がもたらす規則随

順性ではないだろうか。それは、日々増殖していく規約・制度によって、ますます執拗化するが、もともとらしい理由で正当化されているために、逆らいようがない。

こうした全面的管理化の前提は、シニシズムである。それは、人を信頼もしなければ、信用もしないという態度である。それは、いいかえれば、他人の過ち・誤りをいっさい認めない・許さないという、他者嫌悪に満ちた傲岸である。ささいな過ちをなかったことにする「冗長性」(redundancy) ——「寛容」(clementia) ——の欠如も、このシニシズムから生まれる。このシニシズムという立場に立てば、ナチスによるホロコーストのような許しえない過ちを「贖い」によって「赦す」(indulgere)ということなど、ありえないことである。すなわち、その首謀者や加担者は、徹底的に糾弾され、処罰されなければならない。

このシニシズムにとどまりつづけると、人は「希望」を失い、ニヒリズムに陥る。ニヒリズムによって失われる「希望」は、いわゆる「希望」、すなわち「絶望」の対極にあるそれではない。望み・見通し・可能性のもとに形成される感情ではない。この「希望」は、何の望みも見通しも可能性もないところでも、意図も思惑もないままに、〈よりよく生きようとする〉という状態である。世界が明日滅びると言われても、今日人を支え援け、慎ましく生きようとすることである。それは、社会的な生の前提としての情感的な生の本態である。したがって、この「希望」を喪うことは、生きる喜びを失うことである。人の「希望」は、功利・功名ではなく、「感受性の広がり」に根ざす。それは、まさに語りがたいことである。

私が考えるところでは、人の〈よりよく生きようとする〉力は、この語りがたい感受性の広がりから醸成される。自然に呼応しあう二人の関係性のなかから、この力は生成する。この関係性は、親子・友人に見られる親近的なそれでもあれば、たまたま出会った人と取り結ぶ贈与的なそれでもある。どちらの関係性においても、前提となっているのは、感受性にもとづく自他の交感である。それは、いつのまにか、自分の意図・意志を越えて他者を受容し活動することである。この交感が、いわゆる「愛」から区別される「無条件の愛 (アガペー)」である。この交感的なアガペーは、さきほどふれた「理性」と

「良心」と無縁ではない。すくなくとも、どちらも他者を受容する、他者とともに在る、という意味で。確かめておこう。

理性・良心の起源が示すもの

「理性」の語源は、古代ギリシア語にさかのほれば、「ロゴス」(logos)である。「ロゴス」は、もともと「話し言葉」「呼び声」である。その動詞形で「私は言う」を意味する「レゴ」(lego)は、新約聖書のヨハネの福音書のなかで、イエスの言葉として頻出する(それは、新共同訳では「言っておく」と訳されている)。さしあたり、ロゴスはだれかの呼び声である、とすれば、それは、その呼び声を受容しそれに聴従する人においてのみ、絶対者の呼び声となる、事後絶対化の呼び声である。キリスト教思想のロゴスは、この「受容」をふくむという意味でパトス(pathos)をふくむ(ラティオは、かならずしもそうではないと思うが)。

他方、「良心」の語源は、古代ギリシア語の「スネイデーシス」(suneidesis)である。「スネイデーシス」は、「関知(かかわり知るところ)」ないし「意識」である。動詞形の「スノイダ」(sunoida)が「ある人についてあることを知っている」状態、つまり「私とあなたがともに知っている」という状態を意味しているように、「スネイデーシス」も「私とあなたがともに知っている内容」を意味する(ちなみに「スン」(sun)は「ともに」を意味し、「オイダ」(oida)は「～に属する」を意味する)。平野は、そこからさらに、この言葉は「その人について証しすること」、さらに「自分自身について証しすること」を意味するようになったという(平野 1991: 557)。換言すれば、「是非を定める」というのはたらきを意味するようになった、と。

ここでは、こうしたキリスト教思想の語用史(エティモロジー)を踏まえつつも、すこし私見を加え、「理性」も「良心」も、人が本来的に他者とともに在ることを含意しているという意味で、感受性の広がりにつらなる概念であり、〈よりよく生きようとする〉力の源泉・契機である、と考えてみたい。もっとも、このように考えることは、圧倒的な説得力とともに語られてきた価値規範としての、あの「隣人愛」(これは原始キリスト教のイエス、パウロのいう「隣人への愛」(agape to plesion/dilectio proximi)から区別される)を宣揚することではない。その価値規範は「イエスの夢」にすぎず、それに圧倒的な説得力を見いだす

ことは「彼の夢に取り憑かれてただけだ」と、冷笑する人もいるだろうが、なぜ人がそうした愛に取り憑かれるのか、と考えるなら、その愛を下支えする感受性の広がり、そこに見えてこないだろうか。

私が考えるところでは、「自己」の意図・思惑を超えていつのまにか広がるこの感受性こそが、真の「隣人への愛」、すなわち他者の痛み¹に自分の「はらわたがよじれる／心を痛める」(スプランクニゾマイ splangchnizomai)と形容されたそれである(たとえば「イエスは彼らに心を痛め、その眼にふれた」(マタイ 20. 34))。それは、ニーチェが論難したキリスト教的価値規範としての「憐れみ(同情)」「隣人愛」ではない。ニーチェが自分の先駆者と認めたスピノザ(Spinoza, Baruch de 1632-77)の言葉を引くなら、「憐れみ(commiseratio)は、理性に導かれ生きる人においては、それ自体としては、悪であり無用である」(E: 4. P50)。それは、なるほど善を生みだすかもしれないが、それ自体としては、「喜び」ではなく、「悲しみ(みじめさ)」だからである。

ニーチェのキリスト教批判を踏まえつつ、キリスト教を批判することは、ニーチェのイエス讃歌を踏まえつつ、価値規範を宣揚し儀礼を強要するキリスト教を超えることである。ニーチェのキリスト教批判に便乗しただけで、キリスト教を乗り越えたつもりになるのは、自分で自分を愚弄することである。すくなくとも、原始キリスト教におけるイエスは、絶対的特異性(singularité absolue)であり、そのたった一回の生を圧倒的・驚異的な強度で生きた人である。その事実は、いかなる意味・価値づけも退け、ただ人の共鳴共振を呼びさます。ベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』で「憧れ」(aspiration)と語り、デリダが『マルクスの亡霊たち』で「憑依」(hantise)と語ったことは、この共鳴共振、パトスの典型ではないだろうか(田中 近刊)。

〈鏡の隠喩〉の系譜にふれつつ

一人ひとりの〈よりよく生きようとする〉営みは、何らかの方向性をもっている。しかし、それは事前に語られない。ルソーは、一七八一／八年の『告白』に記しているように、その語りえなさに向かうために自分の人生を制御しようとした。「人びとが気づいていることは、多くの人が、その人生行路において、自分らしくないものになったり、まるで違う人に変貌したりすることである」。私のめざすことは

「そうした変化の諸原因を見つけることであり、私たちの内面に生じる変化に着目することである。自分でこの変化を制御するために、すなわち私たちがよりよくなるために、そしてより確かに生きるために」(OCR 1. C: 408)。しかしそれは、その語りえなさが始めからわかっていても、不可能な試みである。

自分に固有な方向性が所与でないときに可能なことは、その方向性を事後的に語ることだけである。というよりも、自分がどのように人生を歩んで来たのか、とふりかえれば、その象り(ヴィジョン)のあちこちに、自分にとっての大切なものが見えてくるはずである。その大切なものこそ、事後のテロスである。自分が人生をどのように歩むのか、そのつどそのつど、あれこれと思い悩み、思いがけない偶然や邂逅に振りまわされるが、人生の終わりにふり返ってみるなら、このような人生しかなかった、かのように思う。あたかも、始めからこのような人生を送るだろうと予感していた、かのように思う。めざすところは、はじめから自分の奥底に潜在していた、かのように思う。うわべの変化など、どうでもよい。なすべき決断をなすべき時点で行うなら、自分の奥底にあるものが顕現する、かのように思う。この、事後的にのみ象られる、自分に潜在する何らかのベクトルの行先が、事後のテロスである。こうした文脈づくりのうえで、ニーチェのいうÜbermenschを、「人間を超える」と動態化してとらえなおしつつ、引き合いにだそう。

ニーチェは、『ツァラトゥストラはこう言った』において、「一つなる者、完全なる者、不動なる者」、つまり神が実在するという「教え」を「悪」と呼んでいる。この全知全能・不動永遠の神は、実在ではなく「比喩」(Gleichniss)だからである。しかし、比喩は用いるべきである。ただし「最高の比喩」を用いるべきである。それは「人間を超える」ことを「創出」する比喩である。この「創出」が「苦悩からの大いなる解放であり、生を軽やかにする」からである。「神[という比喩]は、一つの憶測である。しかし、私は望む。あなたたちの憶測が、思考の及ぶ範囲にとどまることを」。「思考の及ぶ範囲」とは、人の「創出の意志が追いつけるところ」である。もしも人に「ひとりの神を創造すること」もできないのなら、人は「いかなる神についても語るべきではない」。しかし「人を超える(Übermensch)ことは、創出できるだろう」。それこそが、人にできる「最

高の創出である」。それは、「私」に潜在する「像」をみずから象ることである。ツァラトゥストラは、「ああ、人びとよ。石のなかに私にとっての像が眠っている。私の像である像が」といい、それを黙示する「影が、私のもとに到来した」という(KS 4, AsZ: 109, 110-2/II, 1: 125-7)。この「私」は、ツァラトゥストラに限られない。それは、おそらくすべての人びとの「私」だろう。

心の場と共動態

私のめざすところは、こうした心のなかの「像・象り」を核におく〈鏡の隠喩〉の系譜に即しつつ、〈よりよく生きようとする〉力の生成を、通念の意味・価値とは別のかたちで描くことである。すなわち、現代でもよく使われる「発達」「能力形成」といった、〈芽の隠喩〉に傾く教育言説から離れて描くことである。

〈芽の隠喩〉の教育言説においては、「自己」と「自分」は主従の関係にある。因果の関係をまねて、私の「自己」と私の「身体」が関係づけられている。すなわち、「自己」が合理的な目的を定め、それを「身体」が具現化する、と定められている。たとえば、優勝できる身体能力、合格できる知的能力、グローバル競争に勝てる開発能力、出世できるコミュニケーション能力を身体に具現化すると。問題は、その目的の機能性ではなく、「自己」の猪突猛進性である。その「自己」は、存在論的な不安・嫌悪・違和を感じないから、呻吟・揺動・懊悩ももたない。かりに生じても、それらはすぐに封殺される。「迷ってる場合じゃない」と。「あれこれ考えて悩んでいる時間などない、まずは学力、能力だ」と。

これに対し、〈鏡の隠喩〉の教育言説においては、「自己」と「自分」は重層の関係にある。「自己」は、心の場として、矛盾するような複数の目的を平気で定め、「自分」は、場面に応じて目的にかなう行動をとる。その目的は、機能的でもあれば、超越的でもある。すなわち、通念的な意味・価値、たとえば、能力・学力などを超えていることもある。その目的は、一般的ではなく、独異的である。すなわち、「自分」の目的は、他の人によって代行されない。またその目的は、これこれとあらかじめ決まっていな。その目的は、呻吟・揺動・懊悩とともに、たえず更新される。おそらく人生の終わりにいたるまで。その目的は、「自分」とけっして合一しない。

それは何らかの言説のなかにあり、その言説は「心」と一体ではない。

〈鏡の隠喩〉の鏡は、あらたな言説が生成する「心の場」である。この心の場によって「自己」は、結合・累積するのではなく分裂・分離する。すなわち心の場において、新たな言説が既存の言説を揺るがす異形を生成する。その異形生成を方向づけるものは、その心の場に固有的かつ潜勢的に含まれている。いわゆる「スピリトゥス」や「良心の呼び声」は、その固有な潜勢力の言表である。こうした潜勢力に支えられつつ、人は、自然・他者とのつながりなかで、新たな言説によって、既成の「自己」を問いなおし、あらたな「自己」を創出する。その自然・他者とのつながりが、能動態でも受動態でもない、共動態としての、感受性の広がり、共鳴共振である。それは、人が、だれかにいつのまにか憧れていた、思いがけず何かに心を動かされたりするときの、「自己」以前の前意識の営み、知覚以前の感覚の営みである。

さかのぼれば、この共動態は、ヘブライ語の「知る」(ヤターア)に見いだされる。有賀鐵太郎の言葉を引けば、その「知る」は、「両者 [= 知る人と知られる人] の間に一定の距離を置くのではなく、むしろ両者の触れ合い、またそこから生ずる人格的体験に根拠を有している」。有賀は、パウロに言及しつつ、「私が知る」という能動態の「知る」の限界を指摘する。「神を知るということもまた不可能である。むしろ神によって知られるという関係が信仰によって成り立ちうるばかりである」と。その場合の「知られる」と「知る」ことは、「むしろ愛 (アガペー) をもって置き換えられるべき概念である」(有賀 1981: 259, 260)。相手に対する最強度の畏敬の念が、驚づかみ的な「知る」という能動をためらわせ、無心に受容するという意味の「信じる」にひとしい「愛する」を生じさせる、と。ヒュブリス (傲慢) にまみれた者、たとえば、「批判」「批評」と称し、人を慇懃無礼に愚弄し、自己顕示の快樂にひたる者は、このような「信じる」「愛する」にひとしい「知(られ)る」を「宗教的」と一括し、自分の思考から排除するだろう*。

* ヘブライ的な「共動態」は、ギリシア的な「中動態」に通じている。中動態は、古代ギリシア語の動詞の変化形の一つで、主語と対象が強くつながっている場合に用いられる。それは、ラテン語の「形式受動相」(deponent) と呼ばれる変化形にも継承されている。たとえば、「追

う」(sequor)、「話す」(loquor)、「まねる」(imitor) などのラテン語の動詞は、形式受動相をとる動詞である。私が「追う」ものも、私が「話す」相手も、私が「まねる」相手も、私と密接なつながりがあるからだろう。

独りともに在ること

端的に言えば、〈よりよく生きようとする〉ことは、まず「独り」(in solitude) 在ることである。それは、ドゥルーズのいう意味の「哲学者」であること、すなわち、おのづから自分を創出する潜勢力としての「一つの生」であることである。たとえば、スピノザは、そうした「哲学者」であった。ドゥルーズは、『スピノザ』において、次のように述べている。

「この哲学者が禁欲のヴィルトゥス [virtus 倫理的にめざされる力強さ] —— 慎慮 (humilité)、清貧 (pauvreté)、純粹 (chasteté) —— にとらわれるのは、彼がおよそ特殊で望外な終極、すなわち実際には禁欲とほど遠いそれに向かうからである。…… 慎慮、清貧、純粹は、圧倒的に豊穡で充溢の生、すなわち思考をとらえ、すべての本能を従わせる圧倒的な生がもたらす効果である。そのような大いなる生 (la Vie) を、スピノザは〈大いなる自然〉(la Nature) と呼んだ。[その現れである] 一つの生 (une vie) は、必要から始まり、その手段や目的に応じて生きることではなく、創出、創出性、潜勢力 (puissance) から始まり、その原因と効果に応じて生きることである。慎慮、清貧、純粹は、彼の存在の仕方、すなわち一つの〈大いなる生者〉(un Grand Vivant) としての存在の仕方であり、彼自身の身体を、それ自体、とても誇らしく、とても豊かで、とても感覚的である原因の住み処とすることである。……ここに、哲学者が独り在ることの意味が、すべて把握されている。なぜなら、彼は、どんな環境にも統合されえないし、だれからも歓迎されないからである」(Deleuze 2003[1970]: 9-10 傍点は引用者)。

この「独り在ること」は、いいかえれば、「どんな状況においても、自分の目的と国家 [・組織] のそれを混同しないこと」である。それは、「思考において、諸力 (forces)、すなわち罪過にひとしい服従から逃れるためのそれを求めることであり、像 (image)、

すなわち善／悪を超えた生のそれ、功績も罪責もない厳密なる無垢 (innocence) のそれを作ること」である (Deleuze 2003[1970]: 10 傍点は引用者)。いいかえれば、独り在ることは、自由への諸力に支えられ、無垢の像に与るという意味で「思考する」ことである。「大いなる生 (la Vie) は、思考を把握するが、また逆に思考によってのみ把握される。……ただ思考する者のみが、罪責も憎悪も知らず、一つの力動的ないのち (une vie puissante) となり、このいのちのみが、思考を啓く」。この思考の営みは、「生きる予言者」(vivant-voyant)、「聖霊のまなざし」(yeux de l'esprit) の営みにひとしい。それは「すべての虚妄、欲情、死滅を超えて生 [の遊び] を見とおす」ことである (Deleuze 2003[1970]: 22)。

〈鏡の隠喩〉とともに、私がこのドゥルーズのスピノザ論に付け加えようとしているのは、この一つのいのち (生) が独り在ることが「独りともに在る」(co-esse solitarius [co-being in solitude]) ことである、ということである。すなわち独りで「共存する」ことである。いいかえれば、独りで、他者と呼応し交感し、共鳴共振することである。それは、ドゥルーズが自分の思想を語るときに、すでに述べていることであるが、私から見れば、あまりにささやかにしか述べていない (田中 2017a 参照)。ドゥルーズが慎ましく述べているそれを、私は、さまざまなキリスト教思想家の著作からあれこれと引用し、もっともらしく語るだろう。

メタノアの教育思想へ

私がこうした独りともに在ることを通じて教育的に示したいことは、〈芽の隠喩〉に由来する発達概念よりも大事な生育の概念である。「発達」(開発・進歩・進化) という概念は、本質的に進化論的である。それが、発達の高次の段階はその低次の段階の内的な力が伸長・成長した結果である、と考えるからである。そこに共鳴共振する他者はいない。なるほど、そうした進化論的な成長の概念は、生きものの成長に慣れ親しんでいる人にとっては自明の生育概念である。いわゆる体力も、学力も、さまざまな能力も、およそ芽の隠喩に染まっている。おそらく〈力を伸長増大させる以外に教育の目的などない〉と思われるだろう。そうした発達する力は、つまるところ「自己」の利益を生じさせる力である。

しかし、そうした〈芽の隠喩〉の育成概念から離

れて人が大切にするべきことがある。それは、いわゆる倫理や道徳ではない。それは、ニーチェ、ドゥルーズのいう「創出」、いいかえれば、通念・通俗からずれる新しいものが唐突に「出来」(生成)することである。この新しいものは、さまざまななじみのもののなかで生きている人に耐えがたい違和感・嫌悪感・不安感を生みだすもの、かつそれらを消しさるものとして、どこからか出来る。それは、たとえば、スピノザ、ニーチェ、キェルケゴール、ハイデガー、ドゥルーズ、フーコーが、鎮めがたい力動に突き動かされながら象ったその力動である。すなわち「コナトゥス」「力への意志」「不在の神」「存在」「存在の蠢動」「諸力の関係」などである。

ただし、その新しいものは、じつは、なじみのもののなかに、ささやかなかたちで、そしてとどめようもない悲しみ、かつ終わることのない希みという色調で、すでに「存在」しているのではないか。キリスト教思想に引きつけていけば、「神のかたち (アイコン/イマーゴ)」として新しく語られたものが、すでに人のなかに、ゆがんだ形としてはあっても、ささやかに「存在」すると見なされ、「想起」されるべきものとされてきたように。この「神のかたち」につらなるような、しかし独りともに在りつづける人、すなわち通念・通俗からずれる新しいものに向かいつづけ、おのずと自分を創出しつづけ、他者とともに在ることを語ることが、鏡の教育思想、心を鏡としてとらえる教育思想である。それは、そうしたものとして纏められていないが、キリスト教思想のなかに読みとられる、メタノイア (metanoia) としての教育思想である。この言葉は、「悔い改め」と訳されてきたが、その原義は「超えて meta - 見る・考える noein」である。

このメタノアの教育思想の中心にあるのは、心の鏡である。それは、おそらく荒ぶる力としての暴力がもっとも静まっている状態といえるだろう。いわば止水のごとく静謐な力と。心の鏡は、いわゆる「理性」や「知性」ではなく、すなわち悪しき暴力に対抗するものではなく、荒ぶる力と地続きであり、その一つの在りよう、いわば荒ぶらない力といえるだろう。蠢動・躍動・揺動としての力が、ことごとく他なるものへの応答であることを知り、すべての応答を謝絶するなかでおのずと浮かびあがる力の本来態が、心の鏡、鏡としての心ではないだろうか。いわゆる感情、すなわち愛情、思慕、憎悪、嫉

妬などの、「自己」とともに生じる他者への応答を
棚上げすることで、おのずから立ち現れる感受の状
態ではないだろうか。

その心の鏡が、これまで「無垢」と呼ばれてきた
ものであり、それから区別され、そこに映しだされ
るかたち(象)が、意図・思惑、意味・価値、規
約・制度から無縁のかたち、いわば形なき象りであ
り、端的に言えば、超越性ではないだろうか。「内
なるもの」(interior)、「神性」(divinitas)、「絶対性」
(absolutio)、「崇高」(sublimitas)と形容されてき
たものは、この形なき象りである超越性ないしそれ
をふくむものではないだろうか。おそらく、私たち
一人ひとりが抱く固有的で事後的なテロスは、この
超越性を前提にして象られるだろう。いいかえれ
ば、形なき象りのないところには、「私」のテロスは
生じないだろう。だからから贈られたいのちが在
りつづけていることへの感謝も、このテロス、超越
性を欠くなら、「自己」の生き残りの能力への、た
んなる「幸運」「幸せ」への感謝に墮するだろう。

〈文献〉

- 今村仁司 1982 『暴力のオントロジー』 勁草書房。
今村仁司 1985 『排除の構造——力の一般経済序説』 青
土社。
河原和枝 1998 『子ども観の近代』 中央公論社。
合田正人 1999 「感覚と暴力」『現代思想』27(10): 144-160
柄谷行人 2000 『倫理21』 平凡社。
田中智志 2017a 『共存在の教育学——愛を黙示するハイ
デガー』 東京大学出版会。
田中智志 2017b 『何が教育思想と呼ばれるのか——共存
在と超越性』 一藝社。
田中智志 近刊 『超越性の教育学——強度とメリオリズ
ム』 東京大学出版会。
富松保文 2003 『アウグスティヌス——〈私〉のはじまり』
NHK出版。
中村雄二郎 1969 『現代情念論——美と政治の間』 勁草
書房。
中村雄二郎 1982 『パトスの知——共通感覚の人間像の
展開』 筑摩書房。
永井均 2004 『マンガは哲学する』 集英社。
平野保 1991 「良心」東京神学大学新約聖書神学事典編
集委員会編『新約聖書神学事典』 教文館。
八木誠一 2012 『〈はたらく神〉の神学』 岩波書店。

山崎正一 1977 『幻想と悟り——主体性の哲学の破壊と
再建』 朝日出版社。

リーゼンフーパー、クラウス(村井則夫監訳) 2014 『近
代哲学の根本問題』 知泉書館。

Aquinas, Thomas 2006 *Thomas Aquinas, Ecclesiae Doctores,
De Ecclesiae Patribus Doctoribusque, Documenta Catholica
Omnia*. Cooperatorum Veritatis Societas. [www.documenta-
catholicaomnia.eu]. [TAと略記]

ST = *Summa Theologiae*. / 1960-2012 トマス・アクイ
ナス(高田三郎・稲垣良典ほか訳)『神学大全』
(全36巻) 創文社。

SLS = *Scriptum Super Liberos Sententiarum*.

Augustinus, Aurelius *Augustinus, Migne Patrologia
Latina, Documenta Catholica Omnia* [www.documenta-
catholicaomnia.eu] [AOと略記]

C = *Confessionum*, PL 32. / 2007 アウグスティヌス
(宮谷宣史訳)『告白録』上・下『アウグスティヌ
ス著作集』第5-I / II巻 教文館。

Bergson, Henri 2010 [1939] *Matière et mémoire: Essai
sur la relation du corps à l'esprit*, 8e éd. Paris: Presses
Universitaires de France. / 2015 ベルクソン(熊野純
彦訳)『物質と記憶』岩波書店。[MMと略記]。

Bergson, Henri 2008 *Les deux sources de la morale et de la
religion*. Paris: Presses Universitaires de France. / 2003
ベルクソン(森口美美都男訳)『道徳と宗教の二源泉』
中央公論社。[DSMRと略記]。

Boas, George 1968 "Nature," P. P. Wiener ed., *Dictionary
of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's
Sons. / 1990 ボアズ(垂水雄二訳)「自然」『西洋思想大
事典』平凡社。

Coveney, Peter 1967 *The Image of Childhood: The Individual
and Society: A Study of the Theme in English Literature*.
London: Penguin Books. / 1979 カヴェニー(江河徹監訳)
『子どものイメージ』紀伊国屋書店。

Derrida, Jacques 1967 *L'écriture et la différence*. Paris:
Édition du Seuil. / 1977 デリダ(若桑毅・野村英夫・坂
上脩・川久保輝興訳)『エクリチュールと差異』(上・下)
法政大学出版局。

Derrida, Jacques 2001 *Foi et savoir*. Paris: Éditions
Galilée. / 2016 デリダ(湯浅博雄/大西雅一郎訳)『信
と知』未来社。

Deleuze, Gilles 2003 [1970] *Spinoza: Philosophie pratique*.
Paris: Éditions de Minuit. / 2002 ドゥルーズ(鈴木雅大

- 訳)『スピノザ——実践の哲学』平凡社.
- Dewey, John 2008 *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. ed., Jo Ann Boydston. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press [CW と略記 Early Works= ew / Middle Works=mw / Later Works=lw].
- PS = "The Pantheism of Spinoza" (1882, ew. 1).
- TEHS = "Teaching Ethics in the High School," (1893, ew. 4).
- Gabriel, Astrik L. 1962 *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*. Notre Dame, ID: University of Notre Dame Press.
- Girard, René 2015 [1999] *Je Vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Librairie Générale Française. / 2008 ジラルール (岩切正一郎訳)『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』新教出版社.
- Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. / 1985- ハイデガー (辻村公一／茅野良男／上妻精／大橋良介／門脇俊介ほか訳)『ハイデッカー全集』全一〇二巻 (予定) 創文社. [GAと略記]
- ZW = "Die Zeit des Weltbilds," in *Holzwege*, GA, Bd. 5. / 1962 ハイデガー (桑木務訳)『世界像の時代』理想社.
- Hwang, C. Philip / Lamb, Michel E./Sigel, Irving E., eds., 1996 *Images of Childhood*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kierkegaard, Søren 1962-78 *Samlede Værker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, tekst og Noteapparat gennemset og ajourført af Peter P. Rohde, 20 Bind. Kjøbenhavn: Gyldendal. [KSVと略記]
- BA = *Begrebet Angest*, Bind 6. / 2010 キェルケゴール (尾崎和彦・大谷長訳)「不安の概念」(キェルケゴール著作全集 第三・下巻) 創言社.
- STD = *Sygdommen til Døden*, Bind 15. / 1990 キェルケゴール (大谷長・山下秀智訳)「死に至る病」(キェルケゴール著作全集 第一二巻) 創言社.
- TSS = *Til Selvsprøvelse, Samtiden anbefalet*, Bind 17. / 1988 キェルケゴール (大谷長訳)「自省のために、現代にすすむ」(キェルケゴール著作全集 第一四巻) 創言社.
- Lefebvre, Henri 2008 [1959] *La Somme et le Reste*, [2 volumes.] Paris: Editions Economica [Editions la Nef]. / 1959-61 ルフェーヴル (森本和夫／白井健三郎／中村雄二郎訳)『総和と余剰』全六巻 現代思潮社.
- Nietzsche, Friedrich 1999 *Friedrich Nietzsche sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, in 15 Bdn. Berlin and New York: Walter de Gruyter. / 1979-87 ニーチェ (浅井真男・藺田宗人ほか訳)『ニーチェ全集』第I期一二巻、第II期一二巻 白水社. [KSと略記]
- WLaS = "Ueber Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn," KSBd. 1. / 1980 「道徳以外の意味における真理と虚偽について」I・2.
- AsZ = *Also sprach Zarathustra*, KS, Bd. 4. / 1982 ニーチェ (藺田宗人訳)「ツァラトゥストラはこう語った」II・1
- Postman, Neil 1982 *The Disappearance of Childhood*. New York: Dell. / 1985 ポストマン (小柴一訳)『子どもはもういない』新樹社
- Postman, Neil 1995 *The End of Education*. New York: Alfred Knopf.
- Rorty, Richard 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press. / 1993 ローティ (野家啓一監訳)『哲学と自然の鏡』産業図書.
- Rousseau, Jean Jacques 1959-69 *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. 5 vols. Paris: Éditions Gallimard. [OCRと略記]
- C = *Les Confessions*, 1782/9, in OCR, t. 1. / 1965 ルソー (桑原武夫訳)『告白』上・中・下 岩波書店.
- OI = *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, OCR, t. 3. / 1986 ルソー (原好男訳)「人間不平等起源論」『人間不平等起源論/言語起源論』白水社.
- E = *Emile ou de l'éducation*, 1762, in OCR, t. 4. / 1974 ルソー (平岡昇訳)『エミール』上・中・下 岩波書店.
- Sabatier, Paul ed. 1898 *Speculum perfectionis, S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima, auctore fratre Leone*. Paris: Librairie Fishbacher. [SPと略記]
- Shorter, Edward 1975 *The Making of Modern Family*. New York: Basic Books. / 1987 ショーター (田中俊宏ほか訳)『近代家族の形成』昭和堂
- Spinoza, Benedictus de 1987 [1925] *Opera Spinoza im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Carl Gebhardt, 4 Bde. Heidelberg : Carl Winters Verlagsbuchhandlung.
- CM = *Cogitata Metaphysica*, vol. 1.
- E = *Ethica: Ordine Geometrica Demonstrata*, vol. 2. / 1975 スピノザ (畠中尚志訳)『エチカ』上・下 岩波書店. [最初の数字は「部」、Aptは「付録」、

Axは「公理」、Cは「系」、Dfは「定義」、Dは「論証 [証明]」、Eは「説明」、Pは「定理」、Sは「備考」]

Thoreau, Henry David 2004[1847] *Walden ; or, Life in the Woods*, ed., Jeffrey S. Cramer. New Haven, CT: Yale University Press. / 1979 ソロー (神吉三郎訳) 『森の生活』岩波書店.

Wittgenstein, Ludwig 1968 *Philosophische Untersuchungen*, 3rd edn, G. E. M. Anscombe ed. Oxford: Basil Blackwell. [PUと略記] / 1976 ウィトゲンシュタイン (藤本隆志訳) 『哲学探究』『ウィトゲンシュタイン全集』8 大修館書店.

