

## 「一」と現実

—アリストテレスからの接近—

山本 巍

朝になる。いつもと同じように早起き鳥が鳴き始める。昨日と同じだ。「天が下、新しきことなし」(『コヘレト』一・9)とは昔からの知恵の言葉である。日はまた昇り、日はまた沈む。いつに変わらぬ繰り返しは時間の持続の様相に他ならないし、自然世界の在り様はアリストテレスが見たように、「たいていは (*cas éni to polu*) 同じように」(Met. 1025a15 et al.) である。自然は羽毛が瞬時も止まらずあちこち風に舞い飛ぶように、極みなく千変万化する万華鏡世界ではない。しかしあいも変わらずの日常ではあっても、昨日なかったことが今日あることも少なくない。突然災害に見舞われたり事件が降りかかったり、あるいはもつと日常の些細な、しかし予期せぬ出来事に巻き込まれたりすることも少なくない。「今日は約束の期日だ」ということもあるし、新学期のように今日新しく始まること・始めることも多い。しかしそれだけはない。あの繰り返しの持続態の中にすら新しいことがある。確かに今日も昨日と同じように鳥が鳴き始めるが、しかし「同じように」ではあっても(タイプ同一性)、今日鳴き始めることは昨日あつたことでは決してない(トークン非同一次)。更に加えて、「昨日と同じだ」と発見することは新しいことである。「明日も今日と同じであろう」と昨日思つたかも知れないが、それは「今日も昨日と同じだ」ということと同じではない。発見と事々しく呼ぶほどのことではないかも知れないが、昨日と同じだと見出すことは

今日新しく生まれたことであり驚きに満ちたことであろう。そのいみで、昨日と同じであることは、その新しさが「昨日と同じ」というその言葉のゆえに覆い隠されている。日はまた昇るかも知れないが、ヘラクレイトスは「太陽は日々新しい」と言ったものである（断片六）。無論、昨日も「昨日と同じだ」と発見したかも知れず、その前の日も「昨日と同じだ」としたかも知れず、また明日も「昨日と同じだ」発見するかも知れず、「昨日と同じだ」と発見すること自体が繰り返されて、繰り返しの持続の中に沈殿し、その新しさもマンネリの灰色の中に消えることも大いにあるのだが。

晩年のホメロスをめぐる伝承されたエピソードを転調した断片がヘラクレイトスにある。それは「人々は明らかなことの認識に関し、どのギリシア人よりもっと知恵があるものとなっていたホメロスと同じように、騙されている。ホメロスさえシラミを殺している子供たちに騙されたからである。その子供たちは「見て掴んだ限りのものを後にし、見もせず掴みもしない限りのものを携えていく」と言ったのだが」（断片五六）とある（<sup>1</sup>）。ホメロスも子供（元来のエピソードでは漁師）の謎かけが解けなかったという（それで失望のうちに死んだとも伝えられる）。シラミを見つけて捕まえた後は殺して捨てるだけであり、まだ見つけも捕まえてできないシラミは身につけ携えていく。そのように見て知って把握してしまったものは、人は分かったものとして後にするだけであろう。分からないでは落ち着かない（これは事だ<sup>2</sup>）、しかし分かってしまえば、関心はさらに別のものへと動く。その一まとまりの全貌を見て知るということは「一つのもの」として把握し掴んだということに他ならず、そこには「物化」汚染を免れない。なんらか自分の処理可能性のうちに掌握するからである（「彼女をついにものにしたぞ」という日本語の表現や *comprehend*, *greifen*, *Begriff*, *res (reor)* という一連の言語系参照）。驚きも好奇心も「一件落着」であり、新しいもの、別のものへ転滑していく（<sup>3</sup>）。知られざるもの、しかとは把握できてないものとしての謎のオーラは消え、知っている、把握しているそのもの自身には関心がない。捕まえたシラミは捨てるように、関心はそれを

置き捨てにして、別のものに向かっている。

アリストテレスにとって、われわれが掴み済みのものとして忘却の穴に置き捨てにしているのが実体、それも個体であった。われわれの日常の生活のどんな脈絡の中にもその中核の位置を占めている個体実体、これが掴み済みで一切の言語と行為を支える基底をなしている。われわれが自由自在に言葉を語り振る舞えるのも、この先言措定<sup>(3)</sup>としての個体把握の揺るぎない安定性の故である。椅子に座り、テーブルの上のコップを取る。道路を歩きながら人と車などの障害物を避ける。個体たちは見えるが通りにある。見て取ることが個体把握なのである。その個体について「これは何だ」などといっているのは行為の脈絡は滞り、行動はぎくしゃくするだけである。そして言語行為においても、個体「について」、それがどんな性質か、どれだけの量か(偏差値等々)、どこか(どこの出身、どこで売っている等々)、いつか(何年生まれか等々)、何をしているか、何とどんな関係か、何を持っているか、などを諸カテゴリーにわたって話題にし語るのであって、そこで語られている当の個体自身は等閑に付されている。把握済みの個体の存在を事改めて問うことは、この世界にそれが登場する生成の様式から問うことである。アリストテレス『形而上学』の中核である実体論たるZ巻の七く九章に生成論が(場違い、ともある人々には見えるように)登場する所以である。

—

個体(individual)とは一つ一つと数えられる、それ自身不可分な「一」つのものである。われわれ自身個体である。しかし人間がある材料から作る人工品はなんであれ、「同じ場所に同時に二つのものがあることは不可能である」<sup>(4)</sup>(Phys. 209a6-7, GC321a8-9, DA418b17)と云う原則を破っていることはすでに分析したので、結論だけを述べて繰り返さない。一個の人工品は紛れもなく一つのものでありながら、しかしある材料からできた当の製品と

その材料という二つのものでもあり、その材料は当の製品とは違うものにもなりうる可能性もあって、従って人工品にはその底に当のものとでない可能性そのものが同時に浸透している（だからいくらでも部品の交換やりサイクルのような組み替えも可能）。材料にとってはある製品になっただけでいることが付帯性なのである<sup>(5)</sup>。そして人工品の成り立ちは質料「から」(Met. 1033a17, 1033a5-6, 25-26) 質料の「上に」(1034b11-12, 1035a5, 12) 質料の「中に」(1033a34, b7, 1034a5) とアリストテレスが表現しているように、先行する質料を一まとめに組み上げ結集した *pothema* 的な統合系であり、しかしどれほど一体化しても切れ目と隙間の多い連続性、緩い「一」でしかなかった。

生きものをその成り立ちから分析するに際してアリストテレスは、人工品と同じように形相と質料という言葉を使用するが、そのときの質料とはすでに身体であって<sup>(6)</sup>、身体は人工品のように、形相たるところから独立した實在性をもつ質料ではなかった。従って生きものではどんな部分でもその生きものの全体の中にあつてこそ同一性ある部分であり、「内と外」は限界がはっきりしている。われわれは皮膚の薄皮一枚外に出られない。そして自然な状況ではわれわれは他人の内側を見ることはない。見えるのは皮膚の表面だけである<sup>(7)</sup>。皮膚一枚下が見えたりすれば、つまり筋肉、筋、骨、内臓などが見えたりすればグロテスクである。われわれが見るのは、一つづきの皮膚で覆われた一人の人である。特に人の顔はその人のこころの様を自然に表わしており、人の喜びも悲しみもこころの裏が顔を中心にして一体となった身体の所作に現れるのが自然であり、またこれを読み取ってこそ人である。

さてその皮膚の下を語るとすると<sup>(8)</sup>、動物は、その生命のために自分以外のものを食物として取り入れかつ残廃を排泄するために入り口と出口を必要としており (PA655b30-33) 、“それを繋ぐ軸性の体腔がある”。もしも動物が二次元の存在であつたとすれば、この体腔によって完全に左右に分離してしまう以外ではない。しかし動物は三次元の存在であつて (cf. De Cael. 268a7) 、“非連続面としての中空の体腔を組み込んだ組織体である”。つまり動物は頭、胴、手足、耳目、内臓器官などと繊細微妙に分節した部分と骨肉のように分節してない部分からなっているが、全

ては切れ目なく緊密不可分に連続し、一つに融合凝結した全体である。「多くの部分を寄せ集めた組み合わせではなく、むしろ分節構造化による (*διασπασσε*)」(P. 667a8-9)とアリストテレスははっきり言っている。実際骨が他の部分と切り放されてあれば、骨が骨たるべき所以の働きができない(肢体を曲げたり真つ直ぐにしたりできない)ばかりか、肉に突き刺さった刺や矢のような異物になって障害にすらならう、とアリストテレス自身が指摘している(64b4-8)。「束が紐によってあるいは木片が膠によって連続している場合は一つであるが、技術によってよりも自然において連続しているもののほうがいっそう勝れて一である」(Met. 1016a1-4, cf. 1052a19-25)。生物こそ可分な「一」の全体となった、勝れて個体である。こうして足が動くのではなく動物が足で動き、眼が見るのではなく動物が目で見るのである。足の痛みは人が足に感じる痛みであり、舌の喜びは人が舌で味わう喜びである (cf. Theaet. 184c-e)。反対に、手術で身体にメスが入ってきた小さな切れ目でも、身動きが著しく不自由になることは経験者なら誰でも知っている。

人工品の製作に対応する動物の発生学についても付言しておくのが妥当であろう。アリストテレスは「無からの生成」を認めない。そのいみでは動物の発生もある質料「から」である。雌雄ある動物にあつてはそれは雌の経血 (*κραταίμυια*) とした (GA729a32 et al.)。そして雄の精液を動物を形作る構造化原理としての形相とした。その能動原理によって経血がそれ自身変化することで胎児になるのである(そしてやがて「子となって」生まれる)。それは材木が寄せ集められ、それ自身は変化しないである形態に組み上げられて机になるのとは違っているし、水と砂糖からその混合した砂糖水ができるのとも違っている。アリストテレスは胎児の発生と成長を、すべての部分が可能態で含まれる全体 (GA740a2, cf. b19-20) の複雑化である分節化 (*διασποτραι*: GA741b28, 742a7, *διασποτραι*: 742a3, 6, *ἀποκρίεται*: 740a3, *ἀποκρίνεται*: 762b7, *σποφίεται*: 741b37) としたのである。現在の発生学では誤謬とされるが、その最初の分化が心臓であった (GA735a23, 740a3-4, 17, b3 et al.)。熱こそ生命の源であり、心

臓がその熱源であつて、胎児にあつてもあたかもそれ自身が一つの動物であるかのようにただちに動き始めるのが見られるからである (PA66620-23)<sup>(9)</sup>。もつともアリストテレスも脳が最初だとする人がいたことは知つていた (Met. 1013a5)。ともあれ機能を局在化した諸器官への分節はすでに可能態であつたところのものが発現してくるのであつて、生まれる動物の個体は、不可分な統一系としての全体がその統一性を緩めることなく切れ目なく構造化されるだけであつた。「混合もせず、分離もせず」である。

アリストテレスがよく強調する「人が人を生む」(Met. 1032a25, 1070a8 et al.) という標語は、大工の建築術(家の形相)が家を作るのと同じように、生成を主導する形相の働き(および起動因)への言及と見なされ、精液を供与する男がその形相化の能動性を発揮するだけ解されているが、それに尽きるのではない。つまり女の与える質料がただ受動性だけではなく、生まれる子の種決定性に寄与していたからである。大工が石でもレンガでもコンクリートでも木でも家が作れるのとは違つている。近接した異種間、例えばウマとロバ、イヌとキツネ、ウズラとニワトリの間には雑交がありうることを認めてゐるが (GA738b31-32, 747b11)、「雑種は遥かに流産しやすく (HA577b8)」、こうした雑交自体がおよそ希なことである。ところがウマとロバからウマが生まれるのでもロバが生まれるのでもなく、「両者に共通して類似」(GA738b31-32)したものも生まれるのである。しかも「大きさや外形や体力はむしろ雌親に似る」(HA577b11)とさえアリストテレスは指摘している<sup>(10)</sup>。アリストテレスはあらゆる分野での分析に駆使する形相・質料という自らの二分法の枠組みの中で語るために、雄に形相能動性を、雌に質料受動性を配置せざるを得なかつた限界がある(無精卵(アリストテレスでは「風卵」(ἀνεμύρια ὄα))が決してニワトリにならない事実も強く影響したかも知らない。動物を造形する根源の力は生命の原理を持つ雄にあり、「雌はいわば発育不全の雄である」と見ていたから (GA737a27-34))。しかし雌の与える質料が生まれる子の種決定性に寄与することをアリストテレスは事実上承認してゐたといつてよい。「たいていの場合には」ウマとウマからウマが、イ

ヌとイヌからイヌが生まれるのである。ウマとイヌからウマが生まれるのもイヌが生まれるのもなく、ウマとイヌの合の子が生まれるのでもなかった。山羊鹿(トラゲラポス)はまったくの空想の産物でしかなかった(An. Pr. 49a24)。こうして雌の与える経血が質料であるとはいっても、それはすでに特定の動物、即ち親と同じ種の動物になる可能性しか持っていない質料であった。材木が机にも椅子にも家にもなりうる質料であるのとは違っている。極めて希なケースである雑交が、人工品の場合とは違う雌の与える質料の意味をかえって浮き彫りにするといつてよい。

こうしてイヌになる可能性はイヌとイヌの間に生まれる子だけが持つのであり、イヌである可能性は現にイヌであるものに限られる。現にイヌであるものこそがイヌである可能性を隅々まで充足しているのである。ネコがイヌになる可能性があるわけではない。もとよりトマトとポテトの合の子「ポマト」を作ったように、将来、遺伝子操作の技術を使ってイヌとネコの合の子まがいのもを人間はただ好奇心に駆られて作り出すかも知れない。体細胞核移植のクローン技術によってネコにイヌの子を生ませることもやつてのけるかも知れない。人間は何でもやる生き物である。しかしいづれも自然のことではなく、極めて人工的なことにすぎない。

もとより将来どんなに技術が進歩しても、類を異にする石からイヌが生まれ出るようにできることはない。類を異にするとは、不滅のものと消滅するもの間のように、色と音の間のように、共通する質料がないことであり、従って互いに他に転換することがないからである(Met. 1024b9-11)。そこで話は終わりなのであり、類が違うとは語りうる話の限界を標示している。それとも目の前の石から人の子を作れるのだろうか(マタイ三・9「神はここにあるこの石からさえアブラハムの子らを作ることができる」)。もしそうしたことがあるとすれば、それは自然のこれまでの振る舞いとわれわれのこれまでのごく普通の生活との結びつきが切れており、したがって世界の限界が変わってしまうことに他ならない。存在の必然性の縛りを破る「われ望む、われ命ず」の発現にも擬う、まったく

新しい光のもとで世界全体が変容することであって、別の話である。

## 二

生命のもっとも基本は植物の活動にある。アリストテレスは植物・動物・人間という固い階層性を構想した、と一般に必ずしも好評ではない。しかしアリストテレスは「ところ (*whence*)」を探究するに際して、先人たちはもっぱら人間の「ところ」だけを探究する知的偏食があったと批判しつつ (DA402b3-5) 、『これを生き物が生きている脈絡の中に求め、生命の脈動の源泉としての「ところ」に焦点を合わせたものであった。そして生きとし生けるあらゆる生命に共通で最初の、従って生きるために不可欠な生命活動が植物の活動、即ち栄養を摂取して自己の存在を維持する自己保存と新しい個体を生み出す種保存の働きである (413a25-b2415a23-b7)』。しかしアリストテレスは生物の個体の自己保存と種保存がそれぞれ異なる能力の活動だとはしなかった。両者の根は同じ能力であった。

植物が、そして一般に生物が栄養を摂取して自己を維持するのは、新陳代謝の活動と呼ばれるが、その本質はアリストテレスの分析では、自分を生み出すことにある。しかしアリストテレスはどんなものであれ、自分で自分を生み出すことは認めない。それは何かが生じるのは「何かから」であって、無からの創造を認めなかったのと逆対応して、自分で自分を生み出すような、自分の存在の原因が自分自身である自己原因 (*causa sui*) は認めなかった (GA735a13, DA416b16-17, cf. MA700b1-3, PA640a24-25)。生まれることは、生むものが存在する意味では決して存在しないものの原初受動性だからである。

朝、目覚めることと目覚めないまま眠りつつけることの両可能性を目の前にして、しかる後に前者を選んで目覚めるなどということがないように、われわれとて誰一人、生まれようとして生まれたわけでは決していない (英語の *I was born*, が適切にも表現している)。その生存の始めは決して自分自身の手の内に擱んではなかったし、自由も



何もなかった。気がついたら、人間（男）と人間（女）の間に、社会の中に、世界の内に生まれ落ちていたのである。まこと人間である。その限り、「世界はわたしに与えられる、つまりわたしの意志は、世界がすでにそこにある何かとして完全に外からその世界に入る」のであり、「世界はわれわれの意志とは独立している」といわざるを得ない<sup>(11)</sup>。絶えず「これは違う！」と違和感を思わされる所以である。それに対して己の望みの中に世界を呑み込み、「望み即存在」「一即全」を実現した、と思いたいのが独裁者である<sup>(12)</sup>。

植物に基本形を持つ生命活動としての自己保存の働きは、厳密な意味では自己を生み出すことではない。人が家を作り料理を作るように、自分と異なったものを作るのでもない。それはちょうど、A≠Aは無内容であり、またA≠Bもナンセンスである<sup>(13)</sup>のと同じ。アリストテレスが自己保存の活動として提出するのは、「自分のようなもの (ofou auto)」（DA415a28, 416b25）を生み出すことである。周知のクザーヌスの用語をもつてすれば、「自己と異なるもの (non aliud)」である。つまり「自己と他ならざる関係に立つもの」のことである。したがって生けるものすべてに最も共通で最初の生命活動は、自己の中に、これとの連続性のうちに「自分のようなもの」を生み出すのが自己保存であり、自分の外に、自分との非連続性のうちに「自分のようなもの」を生み出すのが種保存である。自己保存と種保存が根において同じ能力とした所以である。

生き物の根源がこうした活動だとすれば、言い古された新陳代謝を繰り返すという以上に、生き物は「自己と他ならぬ関係に立つもの」を生み出しつつ自ら新しく変容する生命の沸騰にある。ヘラクレイトスが言うごとく、「同じ川に二度入れない。次々と違った水が流れ来る」（断片十二）のであり、「太陽は日々新しい」（断片六）。川も太陽も、われわれはそれぞれを同じもので「有る」としているが、つまりわれわれが太陽というもの、川というものが「有る」と定立しているのだが、一皮めくれば、流動である。とりわけ生き物は深層脈動にあり、生命は沸騰している。ヘラクレイトスを思わせるように、アリストテレスも言う、「植物は絶えず新しくなっている」（De Long.

生命の根本がこのような「自己と他ならぬ関係に立つもの」を生み出すことにあるとすれば、時間とはや単純な繰り返しでの持続ではありえない。昨日の自分と今日の自分は厳密には同じではないからである。今日は昨日になかった新しさがある。「寝る子は育つ」という。アリストテレスも「自分の生み出すもの (τὸ ἐργον τὸ αἰτιον)」を栄養摂取能力が作るのは、目覚めているときより眠っているとき」(De Somn. 454b32-455a1, cf. EN1102b5)と言っている。目覚めていては「外」に向かって開き晒されており、それだけ周囲の世界との応接に忙しく、エネルギーも拡散、消費せざるをえないからである。眠りは新しい始めを始めるために必要な休息でありつつ、秘めやかな新生のための小さな死である(ヘラクレイトス断片二六「眠っては死者に触れ」)<sup>14</sup>。

アリストテレスは時間を「前後に関する運動の数」(Phys. 219b2)と定義したが、時間は何よりも単位運動(終わりが始めとなる円環運動か往復運動)の数を測ることによる周期性で特徴づけられる。繰り返しでの持続態としての時間である。そこで今日があれば明日がある、と無限に繰り返し返す時間は、過去・現在・未来の同型性として現れる。「未来は過去に似る」(Rhet. 1394a7-8)である。「太陽の運動があり、月の運動があり、生物の生命と成熟の運動があり」(Met. 1093a4)「*フウ*して」「人間のことも円環する、自然の運動が同じように」(Phys. 223b24)となる。つまりここには同じ基準で測られる並準化地平の上に押し並べて一とまとめにする力学が働いている。それはトマトの赤もリンゴの赤も唇の赤も頬の赤もそれぞれを語る文脈があり、また赤といっても微妙に違うのに、押し並べて「赤というもの」と分かり切った「もの化」して一と括りにする、人間の言葉の弱さゆえの言葉の暴力が働くのと同じである。こうして生命の「自己と他ならぬ関係に立つもの」を生み出す活動も自立たず気づかないほどの変化として、どんな生き物も昨日も今日も「同じもの」とするのである。ギザギザしたものを手触りのいいツルリとしたものにしてしましますツルツル効果である。われわれ人間が目眩を免れるためのことである。

ところで脳神経細胞がその樹状突起をせわしげに動かして伸びていく様を映像で見れば、何か未知の相手を手探りしているかに見えるように、植物も何かまさぐるように天空に若枝を伸ばし、地中深く根を広げている。そして花を咲かせ、実を結ぶ。がそれでも植物の生命活動は環境という周辺世界の中に填め込まれ、あるいは溶け込んでいる。従つて大地の一部にすらなっている。そしてその環境の中で、太古の昔からの生命のリズムにしたがつて生きており、かつてあつた通りに、今もあり続けているのである。障害の少なからぬ環境世界の中で文字通り紆余曲折を経ながら、「自己と他ならぬ関係に立つもの」を絶えず生み出し続けていても、眠り続けているのと変わらない。あるいは W. H. Auden の言葉をもつてすれば、「植物の生は一つの連続した孤独な食事の生涯」(Tonight at Seven-thirty) である。「孤独」とはいつても、世界の中でかつ世界に溶け込んでその一部になつて生きている意味では、植物には個体としてのはつきりした輪郭がない。植物の輪郭が不鮮明な点は、成長点が枝や根の先端にあり、環境の許す限り無限に成長できる開放系であり<sup>(15)</sup>、また茎のどこからでも新しい枝(側芽)が生まれ、従つて挿し木も可能である(De Long, 467a22-23)。植物はそれぞれに「一」ではあるが、可能的には「多」であり(DA413b)、切り離しても生きるからである(De Juv. 468a27-31)。そして周囲の状況に合わせて変形する。

動物は、感覚能力で周囲の状況を捉えつつ動く生き物である。ただ環境世界の中に填め込まれ溶け込んでいるわけではなく、むしろすつくと立ち上がつて自らの力で動く存在といつてよい。はつきりした輪郭と一まとまりの形のある存在である(かつて「統合系」と捉えた<sup>(16)</sup>)。卵から孵つた魚は生まれてすぐ泳ぎ、陸上動物も生まれて早期に歩き始め(草食動物では生まれてすぐ立ち上がろうとする)、それぞれに動物たる所以を示しているが、鳥は卵から孵つても飛び始めるのに時間がかかる。「習う」という漢字は元来は「羽」と「自」からなり、雛鳥が自分で羽根を羽ばたかせることを繰り返すことに由来する。水中でも大地の上でもなく、支えるものが(空気以外に)何も無い空中でバランスをとつて浮かぶことはたつた自分一人の力業でしかなく、並大抵のことではない。(因に言えば、

舞踏が己が身を大地の重力から解放して自由のうちに遊戯したい人間の望みの姿であること、忘れ難い。こうして大地の重力に抗して飛ぶことの学習は容易ではなく、習うことの典型でもあろう。しかしそれが鳥にとつての「直立」という個体化だった。

### 三

アリストテレスの一大業績であつた動物学の作品は、動物に見られる諸現象の記述（『動物誌』）——その原因の記述（『動物部分論』）——生成と成長の記述（『動物発生論』）、という『動物部分論』（639b9-13）で指摘した秩序のもとで形作られている。そして動物の動物たる所以である運動を『動物運動論』と『動物進行論』で付加分析している。そして『動物誌』において動物をその生活法や行動、性格や身体構造の諸部分（HA487a9）の点で詳細に記述しているが、そこで分析される動物の種類は実に50種を超える。それはあたかも動物の一大分類学かのように思われる。しかし P. Pellegrin は、それだけ多種多様な動物の分析がされているが、一連の動物研究ではそれぞれの動物種の本質定義が与えられていることはなく、唯一の例外は人間だけだ（二本足で立つ動物）、と指摘した<sup>17)</sup>。しかしその趣旨はアリストテレスの動物研究が、アリストテレスに由来するとされる類一種の關係に系列化された近代の分類体系の如きを作ることにあつたのではないことにある。同調した方向で D. M. Balme は、アリストテレスはそれぞれの動物を定義しようとしたが、ただしそれは一義的な類十種差ではなく、多様な種差のあり方を取り纏めその総合に求めようとしたと解し<sup>18)</sup>、M. Furch は、他のものと区別する差異相としての種差を水平的 (horizontal) と呼び、そしてアリストテレスにとつてそれ以上に重要な種差の働きを「垂直的次元 (vertical dimension)」と呼び、これが動物それぞれを固有な構造に分節し仕立て上げると解した<sup>19)</sup>。

つまりこういふことだ。アリストテレスはどの動物も動物という一般者に解消させて等並みに動物王国に組み込

み、その上で他の動物と比較してその相対的位置を動物王国の地図の上に示すだけの分類体系を企図したのではない。それぞれの動物種がそれ固有の身体部分・器官、生活形態、捕食・生殖行動パターン、能力、性格、生きていく場所から、その動物種が生存する状況の中でそのもの自身として生きかつ生き続けるためにもっとも可能な最善な仕方でも構造化されていることを、それぞれに明らかにすることにある。その際導きの糸は「自然は無駄をしない (*ὁ φύσις οὐδένα μάτην ποιεῖ*)」(DA432b21, GA741b4-5 et al.) とする根源秩序についての基本前提である。「われわれが現に見ていることから前提として立てる」(GA788b20-21)。従ってそれはアプリオリな原理なのではなく、といって任意の仮定でもなく、自然に親しむ中で自然理解の枠組みとして立てられたものに他ならない。動物が生きている場所への言及が多いのは、植物のように環境世界に貼り付けになり溶け込むことがないとしても、その場所がそれぞれ具体的にして固有の生存条件の一部をなしているからである。空に生きるのか陸上か、あるいは水中かによって、そこに生きる動物の身体部分、生活形態、食性、能力等が大きく変わることは言うまでもない(同じ魚でも棲む場所そのものによって、身体の大きさや栄養だけでなく、出産や交尾の点でも著しい差異があるとしている。HA543b29-30)。言わばそれぞれの動物種に固有の「小」生活世界がありそこでの生活がある(ヘラクレイトス断片九「ロバは黄金より藁屑を選ぶ」、断片六一「海水は魚には棲めて」)<sup>(20)</sup>。

こうしてそれぞれの動物種がその小生活世界で生きかつ生き続けるために、身体部分、行動様式などが可能な限り最善の形態で、つまり互いに結びつく緊密不可分な秩序系として構造化されていることを解読しているのがアリストテレスの動物学であった。その動物が「何であるか (what it is)」という本質は、それが「どのようにあるか (how it is)」において「現れて」おり、それぞれの動物種が固有の方式で現に生きている、その生き方の現実の姿にその本質は与えられている。本質は受肉した本質である。それは各動物種がそれぞれ固有な仕方でも生きている現実が完全態であることではないか。完全性をアリストテレスは、その外に何一つその部分を捉えることができな

いもの、その帰属する種類に照らし合わせてその固有の卓越性を実現して一点の過剰も不足もないもの、優れて立派な目的を達成しているもの、と分類分析した (Met. 1021b12-1022a1)。骨子を言えば、完全性 (τέλειον) とは、その外にそのもの自身のいかなる可能性の取り残しもなくすべて包蔵し、その内にそれ自身としていかなる欠落もなくそのものの終極・目的 (τέλος) まで完結した全体性の謂である。完全ということは、何一つ欠けないことではあっても、何でもかんでもすべてを含むということではない。

例えば飛ぶためには、大きくて強い翼が必要であり (PA693b27-694a1)、身体を軽くするために全身羽で覆われていなければならず (692b9-10)、尖った(流線型)、そして強い筋肉の胸が必要であり (693b16-18, IA710a29-b4)、運動を支える四支点から翼に二点とられるから二本足でなければならず (PA693b13-14)、そして鋭い視力が必要である (691a26)。イカロスや天使の絵のようにただ羽根をつければいいというものではない。したがって水中を泳ぎ陸上を走り空中を飛ぶ、などなんでもかんでもだらしなく取り込んだ生物は、想像の産物ではない(人間が、そして人間だけがそれを技術によって実現したのだが)。魚は鳥のように空を飛ぶことを放棄している。そこには「断念」がある。だからといって欠陥があるわけではない。魚としての限界に縛られて、しかしそのゆえにはつきりしたり存在の輪郭を獲得している。そこで動物の種それぞれを「ad hoc な完全態」と呼ぼう<sup>(2)</sup>。他のものに比較すればどれほどツマラナイ生き物に見えようとも、その種自身としてはその小生活世界の中で可能な最善の在り方をし、目的に適った意味で、当の種自身に関する限りの完全性、局所縮約した完全性をもつからである。それぞれにミクロコスモスである。現に今、種の大部分のメンバーが生きている限り、その現実には、その種の動物が生きかつ生き続けるためという目的を実現する秩序の構造化を尽くして、存在の必然性の刻印がある。「百足 ちつとは足でも歩いて見る。／蝶 ふん、ちつとは羽根でも飛んで見る」(芥川龍之介『侏儒の言葉』所収「作家」)。

江戸川乱歩に『蟲』という作品がある。題だけでなにやら虫酸が走りそう。確かに沢山の虫がいれば、それだけ

でぐしゃぐしゃして見るのもいやになる。しかしその中の一匹に焦点を合わせ、いわばズームインするようにすれば、ライトアップされたようにその虫のみが浮かび上がり、他のものは背景に沈む(図と地)。その虫が「沢山の中の一つ」という性格を薄れさせ、一つの大きな全体となつて現前する。その端から端まで見渡し、またその細部にまで目の行き届く全体であり、つまり人間の視力に応じた全体である。小さい子供は美しいというより可愛いように、アリストテレスは美は秩序だっているだけではなくある大きさが必要であるとした(Poet. 1450b34-1451a4, Pol. 1326a33-34, EN1123b7-8, Rhet. 1361a2)。あまり小さいものは見分けができず不鮮明に終わろうし、あまりに巨大すぎるとはその「一」にして全体(τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον. Poet. 1451a2)が一挙に見渡し得ないからである。その点、極微の生物も現代では顕微鏡でわれわれの視野に十分の大きさを持つて登場することとなったが、アリストテレスが動物研究をするとき、種としての動物それぞれを局所的に「一」なる全体として浮かび上がらせ、いかようにでもその細部の構造の秩序を見て取りうるこのズームアップ効果を働かせたのである。顕微鏡や望遠鏡さえただそのための力学的手段とするこのズームアップ効果は、無限の能力も視力もない人間のこの力の力である。相手の手つき一つ、顔の表情一つにその人となり、こころのあり様を見て取りうるのもこれである(ベルグソンはものの表面をなぞるだけの視力に対して、その表面の下にうごめいている生命を見る「心の視覚(une vision de l'esprit)」を指摘していた<sup>(22)</sup>)。こうしてアリストテレスは個体ではなく種のレベルではあったが、いろいろな動物が相並ぶ並列地平の上で相互を比較し位置づける「水平」作業ではなく、普段その傍らに無関心のうちに通り過ぎる動物に至るまで(ノミ、シラミを含む)五百種を超える動物それぞれを、「一」として焦点化して考察して見せた。現実は何一つ無視してよいものはなかったからである。

アリストテレスは多種多様な動物を分析するに際し、互いの違いの変化が連続していることも強調している。「自然の世界は無生物から動物にいたるまで少しずつ変化しており、この連続性のために両者の境界もはっきりしない

し、その中間のものはどちらになるか分からない」としている (HA588b5-7, cf. PA681a12-15)。すなわち植物は無生物に対しては生物になるが、動物に対しては無生物に見え、そして植物から動物にいたる分類でも連続性があり、例えば一般に貝類は移動性の動物に比べると植物に似ており、ホヤやイソギンチャクはまだ身体構成が肉質であるが、カイメンになると植物そっくりである (HA588b15-21, GA761a13-32, PA681a10-b13)。イルカやクジラは「最も奇妙」として、水生動物とも陸生動物とも言いにくくとした (HA589b1)。生殖器官と生殖行動はあらゆる動物で連続して少しずつ異なり、その現象は微妙精細にして目眩がしそうである。そしてサルはヒトと四足類の性質を兼ね備え (HA502a16)、「どちらでもありどちらでもない (PA689b22-23)」。しかし曖昧であり不安定でもあるAはAではなくて別のBであればよかったなどということはない。C Dの中間であるAはCでもDでもなく、しかしCにもDにも似たものとしてはっきりしてかけがえなく固有であり、その現実を揺るぎない。自然はあらゆるタイプの生き物がそれぞれの生き方で生きる豊穡さを示して、生命が沸騰している。しかしアリストテレスはそれを時間系で見るとはしなかったのである。遠い過去の物語にはしなかった。

アリストテレスが種の変化を認めなかったことはよく知られている。もし進化を語るとして、その場合、「何に向かつて」進化か、を語れないとすれば、すなわち未知のことに向かつて進化するとか語れないとすれば、それはどのような意味で進化であるのだろうか。退化であるかも知れないか。あるいは停滞であるかも知れないではないか (ベルグソンも進化が直線的だとはせず、停滞したりそれ曲がったり後戻りしたり、を含んでいることを指摘していたのだが<sup>(23)</sup>)。はつきりした目標があつて、初めてそれへの向上が進化であろう。進化の過程にあつた大腸菌やサルが自分たち (の種) が何に向かつて進化しつつあるか知っていたわけではない。あつて精々、どの方向に向かつてあるらしいという可能性の推定だけである。しかし可能性は所詮可能性である。マラソンをしていて人が途中で走るのを止めてしまつても、「マラソンをしていた」と語りうるのは、42.195キロを走るマラソンとい



う目標が最初にあつたからである。それを起点にして初めて「マラソンをしていた」と語れるのである。進化の終極点がないままで進化の過程にあると語ることができたとしても、まったく無知と可能性の大海の中にいるだけのことではない。進化しているはずの過程の現実には可能性の中に解消してしまう。いくら進化していると言われてもそれでは不安で仕方あるまい。(漱石『行人』の主人公一郎の嘆きは、「ある目的があればこそ、方便が定められるのだから」方便の先行根拠たる目的が定まるべきであるのにそれが掴めないゆえのことであり、「根本義は死んでも生きて同じ事にならなければ、どうしても安心は得られない」ことであつた)。

アリストテレスが物の制作を分析した箇所 (Met. 1032b6-10, cf. MA701a7-25) から見れば、例えば架橋工事は川の向こう岸に水に入らないで渡りたい(橋を作ろう)と思うことから始まる。そのためには板を渡す必要がある。それには大きく長い材木が必要だ。その材木のためには山のあるそこから木を切り出す必要がある。そのための人と道具はここにある、と考える。こうしてただちに自分に着手できる地点(最後的には基礎行為となろうが)まで考えると、そこから逆にたどる運動が橋作りという制作と呼ばれる。つまりアリストテレスにとつて制作という行為は目的の定立から始まり、その目的を実現するためにあるべき必然の手段(これは有限個)の思案がそれに続き、その思案が終わると逆の順序で制作行動に従事して、当初の目的が実現するわけである。目的から始まり目的に終わる模索しながら、しかし完結した円環である。これは目的を行為の形相とし、手段をその質料とする、トップダウンの決定による円環である。それは、今百万円の金(原子力技術)があるが、これで何をしようか、と考える場合とは違う。これは手段があつて、目的を求めるからである。そしてその目的は決して当の手段からは決定されない。手にしている手段の開く無数の可能性が考えられるのである。何が目的として選ばれるかは、当の手段以外の文脈から決定されるだけである。こうして質料からのボトムアップの目的決定はありえない。質料はただ未決定の可能性を提供するだけであるから。目的と手段の倒錯の典型を挙げれば、金持ちが金を失うことを恐れると、本

来何かのための手段であった金が目的になって、金を無限に求めることになる (Pol. 1257b23-34)。貪欲 (φιλοψυχία) すなわち「もつともつと」である。

脳が先か手が先かが人間の進化問題として論じられてきたが、現在では手が発達したのでそれにつれて脳が発達したとの説が大筋となってきた<sup>(24)</sup>。発達という点ではその通りであろう。しかしアリストテレスは「アナクサゴラスは手を持つゆえに、あらゆる動物の中でもつとも思慮あるものであると言っているが、正しくは、人間はもつとも思慮あるゆえに手を持つことである。手は道具であり、自然は思慮ある人のように、道具を使うことができるものには常に道具を分配するからである」(PA687a7-12)とアナクサゴラスのボトムアップ方式を批判した。四本足動物の前足ではなく、足と手の中間でもなく、おぼつかない手でもなく、正しく手としての手(手の完全状態)を人間が持っているのは、即ち「一つの道具ではなく多くの道具」、つまりは道具の道具」(a19-21, DA432a24-26; cf. Politicus 281e1-5)としての手を持っているのは、これを使うことのできる知性あればこそである。ナイフが切るための、眼鏡が見るための道具であるように、道具とその固有機能が一対一対応であるのに対して、手は「道具の道具」即ち無限開放系の道具である。しかしそれは「ここはある方式では存在するものすべてである」(DA431b21, cf. 432a24-26)つまりこころ自身は何でもありうる無限開放系であり、手がそのこころの道具である故である<sup>(25)</sup>。アリストテレスは動物の前足が身体を支えることから徐々に開放され、自由になって物を掴み始め、そして細かい作業ができるようになって、という手の時間の途中で生成論の問題にしているのではない。アリストテレスは、人が生まれるのは大きさという量の点では不完全な子供として生まれるのであり、下半身に比べれば上半身が大きく、頭でっかちな小人に見えて歩けず (IA710b13-18, PA686b8-12) 従って生まれてから成長して初めて大人になるものであることを承認している (GA733b2-3, 734a29)。個体としての人間は時間の中で生成するのである。従って個体では手の使用から始まって知性の発達という過程を辿ることは無論のことである。

実際『政治学』では胎教 (Pol. 1335b12-19) への言及も含む、完全な市民を育成する市民教育のプログラムまで構想した。つまり「言葉の力 (ロゴス) と知性が人間の自然本性の終極 (テロス) であり、それに向けて出生と習慣の訓練を整えなければならず」(1334b15-17)、「生成の順序では身体のほうがこころより先であり……感情と意欲と更に欲望は生まれてすぐの子供にもあるが、推理の力と知性は時間が進んで生まれてくるのが本来なのであって、従って身体の配慮がこころの配慮より先行するのが必然」(1334b20-26)と明言している。そしてアリストテレスほど倫理 (ethics) が習慣 (εθος) を通した性格 (ψηθος) 形成の課題であり、人間が文字通り「人となり」であることを強調したものはいない。そして感情と欲求をまだ十分コントロールできない限りの未熟な若者には倫理学講義は聴講を認めなかった(EN1095a2-11)。人間の時間の中の発達の契機についてこれを重視し、徳の理解に関してアリストテレスはソクラテス・プラトンに断固として反対したのである<sup>26)</sup>。

そのようにアリストテレスは個体レベルでは時間の中のある発展を認めるが、それはすべて種の本質の完全な実現である完全態(成熟した大人)へ向けた動力線の上でのことであって、それ以外ではない。「生成は実体(を目的としてこれ)のためである」(PA640a18, GA778b6)とはアリストテレスが繰り返すところである。こうして種そのものにとつては発展を認めない。種のあり方は現にある通りである。他の可能性があるのだったら、そうならないはずである。種のレベルでは現実そのものがすでに終極にある。アリストテレスにとつて、われわれが今そこに生きている自然世界は可能性の中をためたつて別のものに変わっていく過程にあるのはなく、それ自体が揺るがない完全態なのである。それはパルメニデスの、不生不滅で何も欠けず、何も変えず、何も揺るがぬ(28B8: 3-6, Cf. Poet. 1451a32-35)〈存在〉の完全球モデルの自然化である。われらの生の現実(エネルギー)はその痕跡である(「生キテイル、コトハ生キテシマッタコトデアル」(Met. (048627))。

われわれの頭上には丸い天空が広がり、太陽は毎日東から昇り西に沈み、星々もまたこの地球の上を動く。誰にもそう見える。誰にもそう見え、隠れなく誰にもそう披かれていることは実際にその通りで「有る」、とするのが実在原理である (EN1172b36-1173a1) <sup>(27)</sup>。そして人間が踏みしめている大地はわれわれの前後左右に地平がずーと延びて、山あり川あり森あり海あり、そして町々がある。その空に鳥は飛び、地には獣たちが走り、水の中では魚が泳ぐ。ここは人間の世界であり、人間中心に丸く広がり、そして丸く天蓋に覆われたようになった世界である <sup>(28)</sup>。

もとより地動説は現代の常識でもあろう。確かにガリレオの発言以来事態は一変し、一五〇億光年の大宇宙の広がりの中の、天の川銀河の縁の太陽系の第三惑星に住む人間は無限小といつてよい。しかしそれにもかかわらず、パスカルの言葉をもつてすれば、「すべての物体の総和をもつても、そこから小さな一つの思想すら生み出すことはできない。それは不可能であり、別の秩序に属することである」(『パンセ』793; Brunschvig 版) のに対し、「思考によつて、わたしは宇宙を包み把握する (comprendre)」(348) のであり、われら人間のこころは、極大宇宙にも人間をかえつて無限大にするような極微の世界にも自在に勇躍し、「三千大世界、これわが世界」である。地球を一惑星とする広大な宇宙も、人間が現にそこに住んできた、そして今そこに住み生きている世界の拡大である。われわれの世界がより広くなったということである。もとより地球が、そして人間が無条件、絶対の意味で一切すべての中心であるというのではもはやない。宇宙の片隅にあつてもなお中心なのである。それはいわばどんな田舎の土産物屋でも、微笑笑を誘わないではないのだが、「地方発送承ります」と看板が書いてあるのと幾らか似ている。われわれ人間はどれほど小さく微かで、「万物のかたわら流れすぎゆく、去来する風のように (Wir nur ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch)」(リルケ『トウイノの第二悲歌』) であれ、今、ここにある人間の、決

してわれわれが選んだのでも作つたのでもない自然の現実を人間の条件にして、ここから生き、考え、振る舞う以外ではない。精神と身体の人間の自然の条件の限界の中で「されどわれらは有る (wir sind doch)」(同)。天地が逆転しようが、われわれは人間であることを止めるわけにはいかない。ここで跳べ!

それに応じるように、アリストテレスは時間・空間が空の容器のごとく原初にあり、その上で自然の事物やら人間やらが入り込み棲まうことになつたとする絶対時間・空間のごときを構想していなかつた。時間は「運動の前後の数」(Phys. 219b1-2, 220a24-25)であつたが、運動を「数える」ところが予めなくてはならない。従つて人間がこの地上に登場して初めて何かを数えることが始まり、時間も登場したのである(223a22-26)。人間と物の運動が先であり基本である。言うまでもなく、その「物」は質点のような抽象ではなく延長だけの抽象形 (res extensa)でもなく、色も重さも匂いも味も形もある、われわれの日常に親しい物である。世界は人間に対して始めて時間がある形で出現したと了解していよい。人間の登場する遙か以前の世界は、人間の世界からこれの過去として遡つて外挿されて語られるのである。

そしてまたアリストテレスは空間・場所も、物があつて、その物を最初に取り囲むものとしたのであつて(210b34-211a1)、空の空間があつてその中に物が後から登場するとはしなかつた。アリストテレスが空間を空の容器の様に語るのは、空間を「物の置き換え (avtlietaraotatoc, 208b2, metaqoptotoc, 209b29)」から考えたときのことである。一つの物がある空間を占めながら、置き換えることで別の物がその同じ場所を占め得るからに他ならない(同じ時に同じ場所に二つの物があることはない): 209a6-7, GC321a8-9, DA418b17)。こうして時間も空間も人間の世界の中に人間と物があることの特殊な性質として成り立ち意義を持つのであつて、時間空間の座標系の中に後から人間が登場したのではない。時間空間に人間が適合しているのではなく、その逆である。現代科学でも、時間空間より光が先とすること(アインシュタイン)、その光よりもなおスピノールが先とすること(ペンローズ)、が知られて

いよう<sup>(29)</sup>。

アリストテレスの動物学の研究は、動物の身体部分・器官などが「何であるか」「なにのためか」からそれぞれの動物種の属性を分析するが、そのとき人間をモデルにしている (PA655b9-13, HA491a20-23)。それは別に言えば、動物がこれに答えるべく、われわれ人間の言語の特定の使用方法から発動する言語の網を張り、これで動物を掬い取り、分析するものに他ならない。それは人間は人間のことが一番よく分かり (エンペドクレス (断片一〇九) の、と言われる原則「似たものは似たものによつて知られる」DA410a24-25)、しかもそのわれわれ人間が何かを知ることの基本はそれが「何であるか」を知ることであり (Met. 1028a36-b1)、そして人間が自分の責任で作品を作る制作が、ものの存在をこの世界に登場する生成の原初場面から説明する (有るとする) モデルになるからである。「技術は自然を模倣する」 (Phys. 194a21) とアリストテレス自身が言うけれど、それは一面ミスリーディングである。

むしろ人間の技術という能力が自然を模倣することができるように自然が披けるべく、自然が人間の技術と同じ原構造・論理形式を持っているからである。人間が文化を生み出し技術を働かせること自体が自然の一部なのである。それとも文化も技術もない「自然状態」が人間の自然なことだともいうのだろうか。J・リアーは世界が人間の認識に適合するべく披ける意味で、アリストテレスの世界をカントに比している<sup>(30)</sup>。ただしカントが主観主義的観念論であるのに対して、アリストテレスは実在的観念論であり、終局は神の認識に由来する点で違っている。

すべてはわれら人間の世界 (人間化世界) に属しているものである。そしてすべては人間のものである。空の鳥も人間のものである。地の獣も昆虫も人間のものである。水の中の魚もすべて人間のものである。すべての生き物が植物・動物・人間と結ぶ食物連鎖になっていることはそのことのほんの一端である (Pol. 1256b16-22)。とつて生き物をどのようにでも無条件に利用してよいことにはならないが、むしろどのような生き物であれ、自己と等しい

ことを承認すること、自己と同じであることを担うことである（エンペドクレス断片一三〇。「すべてのものが人間に馴れておとなしかった、獣も鳥も。友愛の火が灯っていた」。アリストテレスは時間系の中で過去の動物にわれわれ人間の祖先を求めるのではなく、現に今この自然世界の中に生きている植物にも動物にも「血の連帯、肉の紐帯」を求めた（PA645a26-30）。それぞれの生き物の固有の現実を「かいぐぐって」（「を超えて」ではない）漲る生命の奔流を見たからである。聖なる人には聖なることが、自然な人には自然なことが、悪人には悪しきことが、どこにも見いだされるものである。

そしてその生きものたちはそれぞれの種に固有の身体構造、生活・行動様式で現に生きており、まったく未知なことを学ぶ必要がない。再びオーデンの言葉のように、「最初の努力だけで、かれらはうまくできあがった。誕生のときが、かれらの唯一の学校の時間だった。かれらは誕生時の早熟の知識だけで十分であり、おのれの分をわきまえ、つねに正しかった」（*Sonnets from China*）と云ってよい。動物も植物も太古の昔から鳴り響いているそれぞれ生命の脈動リズムを聞いているのではないか。かつてソクラテスが「土地や樹木は何も教えてくれない」と不満を述べたが（*Phaedr.* 230d）、動物も植物も何も語って教えてくれないのは、彼らがひたすら聞いているからではないか。ただ一度だけ学んで知っていることを、それぞれの生存の現場状況の中であたかも想起するためにひたすら聞き続けているからではないか。自分の望み、自分の期待、自分の計画、自分の意見を性急に語る必要も感じないで、むしろ当の種の個体として *ad hoc* な完全態を生きている。まこと「空の鳥を見よ、野の百合を見よ。ソロモンの栄華の極みにおいてさえ、この百合の一つほどにも装わなかった」（*マタイ六・26-29*）である。しかしながらただ一点欠けることがある。どの生き物も正に自分たちがするように生きていることを知らない。理解しない。「今日はあるが、明日は炉に投げ入れられる野の草」（同30）が今日の生命に輝いている、今、この現実を当事者たる野の草は知らない。明日絶滅するかもしれない可能性があるからといって脅かされて無効にされたりしない、今日の揺

るがない現実を理解しない。およそ理解する方式がないからである。

動物も植物も生きている否定しがたい現実がある。しかし何に向かつて生きているのか、何を目的にして生きているのかを知らない。ちょうど飛ぶ矢が確かに的に向かつて飛んでいるながら、何に向かつて飛んでいるかを知らないように。なるほど「獣には信じるということがある」（DA428a21）、従って疑うということもない。動物や植物が自殺することもない。自分の生きることを全体として問題にすることがないのである。人間とは「生きる」ということの程度が違うのではなく、その意味が違う。

神が天地万物を創造した朝、「善し、すべて善し (καλοῖν)」と祝福したという（『創世記』一・1-25）。確かに野の百合も空の鳥も、なべて生きとし生けるものは、決して自ら始めたわけではない生命に恵まれ、生きてはいよう。しかしそれは「与えられた生」である。その生命は「与えられた善」である。聖書はあたかもそれでは足りなかつたかのごとく、その直後に「われわれに象り、われわれに似たものを作ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう」と神が言ったという（同26）。動物も植物も生きてはいても、その善は覆われていたと云ってよい。それは誰にも見られない海底にある真珠にも等しい。その真珠は、本来見られる可能性にあり（色は見られる）、しかも見ることでできるものがある（人間は見る能力がある）のに、決して見られることなくありつづける限り、ただその可能性の中に沈み込んで決して現勢化しないからである。それではただ質料の堆積 (σάπις, Mat. 1040b9, 1045a9) であり残滓である。宇宙の晴れ上がりはそこにはまだない。

ホメロスは「神々が人間に破滅の糸を紡ぎ与えたのも、後世の人々がこれを歌わんためなりけり」（*Odd.* 8. 578）と述べたが<sup>①</sup>、つまりは人間の受ける悲惨と破滅は他人がこれを歌い証しするためだとしたが、あに悲惨と破滅だけではない。

「ただ一度、あらゆるものはただ一度。ただ一度そして二度となし。われらもまたただ一度。二度とはなし（*Ein*



Mal jedes, nur ein Mal. Ein Mal und nichtmehr. Und wir auch ein Mal. Ne wieder.)」そのように存在することを「あらゆるものの中でもっとも移ろいやすい (Schwindende)」人間が、「ものたち自身が決して思いもしなかつたように、そのように語る (oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals innig meinen zu sein.)」ことを必要としている (リルケ『ドゥイノの第九の悲歌』)。ただ一度だけ存在する生き物たちがただ一度だけ存在する人間に目配せをする、言葉を誘うように、出会うように。現実にはわれわれ人間にカンケイナイことは一つとしてない。われら人間はたとえ「眠る」に等しいものではあつても、なお存在の「協働者 (soewepovs)」なのである (ヘラクレス断片七五)。

もとより生きものだけではない。宇宙の彼方の星々もまたわれわれ人間の世界のものであり、従つてわれわれのものである。感傷を込めて言えば、「宇宙の大に比べれば、太陽も一点の燐火に過ぎない。いわんやわれわれの地球をやである。しかし遠い宇宙の極み、銀河のほとりに起こっていることも、実はこの泥団の上に起こっていることと変わりはない。生死は運動の方則のもとに、絶えず循環しているのである。そういうことを考ええると、天上に散在する無数の星にも多少の同情を禁じ得ない。いや、明滅する星の光はわれわれと同じ感情を表しているようにも思われるのである。この点でも詩人は何ものよりも先に高々と真理をうたい上げた。真砂なす数なき星のその中にわれに向かいて光る星あり」(芥川龍之介『侏儒の言葉』所収「星」と)。

## 五

アリストテレスは『政治学』第二巻一章〜五章で、プラトンが『国家』の中で、すべての人が同じことを喜び、同じことを悲しむほどに、国家が分裂することなく可能な限り統一された「一」になることこそ最善、との原理 (Rep. 462b-e, 463e-464d, Pol. 2681a15-16) のもとで構想した国家像、つまり国家全体の共通の善の配慮より、「わたしの

もの」「自分の善」を先立てることが国家を分裂させることから、守護者（政治家）に家庭と財産の共有制を科そうとしたことを批判した。今その二点について必要な範囲でだけ触れる<sup>(32)</sup>。

第一に、アリストテレスにとつては国家は、種類の異なった多数の人が平等な自由人として参加することで成立していた（Pol. 1255b20, 1261b13, 23-24, 32, 1274b41）。しかし国家に過度の統一性を要求すれば、量の大小は残るとしても質においてはもはや国家ではなく、血縁関係と家父長制による家に縮退するか、更にただ一人に一切の権限が集中して「一即全」を実現する一人の人間に縮退してしまう（1261a18-20）。つまり国家ではなく大きな家（公＝大（おお）家（やけ））、大きな個人（専制独裁者）である。もしも可能であれば同じ人が常に支配するのがよいであろうが、とアリストテレスも認めるが、それはその人が人間としての超絶的卓越性をもっていればの話であつて（そうした意味の絶対王政をアリストテレスは可能性としては分析してみせた）、現実にはむしろ人間はすべてその自然本性が等しく、従つて人々の間で順番に「違ったものになつたかのごとく（一時的に支配者の地位に立つもののごとく）」支配するのがよつとしたのである（1261a38-b5）。

プラトンも後には『政治家』（308c）で国家が多くの人から、また種類の違う人から成り立つことを指摘しているが、少くも『国家』では、国家という全体を構想し、常にその全体の善を視野にしてのみ思慮をはたらかせる新しい個人が〈洞窟〉の外に出られる人であつて、これこそ国の守護者として政治を担い、しかし大多數の人はそうした能力がなく、あの政治家の理性に委ねられるべきものと化して、一部を除き自律した個人が消えることにアリストテレスにも現代人にもパラドクシカルに見える結果があつた。しかしアリストテレスは一般の市民である個人により重要で、国の中に埋没しない位置を与えようとしている<sup>(33)</sup>。実際アリストテレスは、少数の優れた人たちよりは多数の人が国家の権限をもつべきであると、なぜなら一人一人では立派でもなんでもないが、寄り集まり結果すればあの優れた人たちよりよいものとなりうる、としたのである（1281a40-b15, 1283b30-35, 1286a27-31,

1332a36-37, cf. Met. 9932-5)。

第二に、共有制に対しては、アリストテレスの提案はむしろ財・物の所有と使用とを分け(財が存在するのは「何かのため」であって、「誰かのため」なのではない)<sup>34</sup>、共有制と私有制を統合することをよしとするが(Pol. 1263a24-27)、「ここでは一点に焦点を絞る。なるほどあるものを自分固有のもの(dion)として囲い込み、公共世界から「わたしのもの」と化して篡奪すること(Privatisierung)は子供の時代から始まり(パスカルも言う、「この犬は僕のものだ、とこの可愛らしい子供が言った。そこは俺が日向ぼっこをする場所だ。ここに地上における篡奪(usurpation)の始まりと写しがある」(『パンセ』295)と)、人間には根強い傾向である。そしてこの私化故の歪みが国家を初めとしてあらゆる共同体が分裂させられる火種であることは間違いない。篡奪の結果、人は逆に公共性ある根拠を剝奪されて(deprived)いるからである。愚昧(idiot)たる所以である。芥川龍之介『蜘蛛の糸』の犍陀多は「この蜘蛛の糸は己れのものだぞ」と叫んで落下する破目になった。

しかし他方、共有すればいいというものでもない。共有制は「いい顔をしており(εὐπρόσῳτος:「見栄えがしてかっこいい」というほどのことか)人間愛にあふれている(φιλανθρωπος)ように見える」(Pol. 1263b15-16)と、アリストテレスはなかなか辛辣である<sup>35</sup>。共有の際に避けがたく起きることの一つ、しかも決定的な一事は、「多数の人に共通のものは気を遣い配慮することがもつとも少ない」(1262a33-34)ことである<sup>36</sup>。それは、誰しも自分固有のもののはかけがえなく愛しく思い、あるいは気を配り心も砕くが、みんなのものはあまり気もかけないし、誰か他の人が配慮するだろうと思うからである。第一みんなのものだから誰か他の人が気を配る筈だ! つまりは「みんなのものとは誰のものでもない」ということである。それはわれわれのごく身近な現象であって、社会の公共物・公共施設そして国家の政治・税金が粗雑に扱われ(と、受動形で語ることになる。粗雑に扱っている主体が主語として立たないで消える表現に事の本質がある)、誰もその公共物に特に関心を持たない(大学として例外でない)。し

かも関心をもたないそのことにも関心をもたないほどになることである。

そこに現れているのは、「みんな」とか「われわれ」という仕方の人間のあり方が、人が一参加者としてそこに参加しながらいわば匿名化し、「みんないて誰もいない」「われわれの中にわたしがいてわたしがいない」という方式になってしまうことである<sup>37)</sup>。個体なき個体集団である。「赤信号、みんなで渡れば恐くない」とは言いえて妙である。「われわれ」としての「わたし」に、そして「わたし」としての「われわれ」にどのような機構が構造化されており、それぞれの謎と可能性が包蔵され叩き込まれているか、を遮断したまま「みんな」という形で誰をも組み込むことは、一人一人異なり独自である個人としての個人を消すツルツル効果がある。それはギザギザを消して安心したい心理であり、「みんな」という蔭の下に自らを置こうとするいみでは退行現象であり、「みんな一緒」というほの暖かい子宮世界への退行現象)、蔭の中に自らを消したい無意識の欲求のいみでは死の衝動であろう(子宮からの誕生の反対)。

しかし人はこの退行現象、この死の衝動から免れているだろうか。あるいは人はただ「一」なる自由な個人としてどれだけ生きているだろうか。プラトンはソクラテスの対話問答法が、他の「多くの人たち(eg. *tois polloi*; Gorg. 474a7)」とはおさらばして、「君」と「わたし」の間の狭く近い局所言語空間でのみ吟味検討する認識努力であることを強調していた。音が見えず、色が聞こえず、と音と色が通約不可能であるように、通約不可能なほど、伝達不可能なほど異なる「君」と「わたし」の間で、互いが互いに対する唯一の証人となることで認識を明晰にすることを対話問答法に託した。「誰かさんの言葉」という第三者の蔭に逃げ込むことも許さない。こうしてしかしソクラテスの対話問答法は至難そのものとなった。問答法の構造・条件と「美とは何か」を入れ子式に重層して考察したプラトンの『大ヒピアス』最後の言葉は「美しきことは難きかな」(304c6)であった。しかしここではそれ以上触れない<sup>38)</sup>。アリストテレスは市民に自由で自律した個人を求め、少数の優れた人たちよりは乏しくとも多くの

人が結集するほうがよいとしたが、「よいことがありうる (eudéketerai)」(Pol. 1281b1, 1332a36)。「時にはよきことを妨げない (otôvêv kôktiev)」(1283b33) だけであって、「鳥合の衆」の危険もあることを知っており(1281b15-21)、「むしろ「多くの人」が「一人一人」としてでなく「みんな一緒 (pânures)」となってしまうこと (1292a10-13)」、その結果がデマゴーグ스에 操られ易いデーモス即ち「大衆」であることも強調している。そしてそのデーモスとは、「ある点で平等であれば無条件で平等であると思うことから生まれる」(1301a28-30) のであった。ツルツル効果である。従ってアリストテレスは市民教育を『政治学』不可欠の課題とした。しかし今はむしろ『弁論術』での個人の感情生活の分析からいくつかの点を取り出そう。それも弁論という公共社会の文脈のことではあったのだが、感情が世界と他人に対する自己の関わり方の具体現実なのである。

旅の恥はかき捨て、という言葉がある。英語では A man away from home is immune from shame. というらしい。人間のあり様は洋の東西を問わない。アリストテレスは恥を感じる相手は自分が評価している人、つまり自分を感嘆 (θαυμάσειν) してくれる人、自分が感嘆している人、自分が感嘆してもらいたい人、自分が名誉を競っている人、自分がその意見を軽視しない人などであるとしている (Rhet. 1384a26-27)。あるいは「恥は目に宿る」という諺がある通り、いつも一緒にいるであろう人、自分に注目している人である (a34-36)。そのいみでは「人間は人間に対して人間である」と言つてよい。従つて自分が人とも思つていない人、見知らぬ人の前では恥を感じない(高貴な女性が女奴隷の前で裸になることをいささかも恥じないように)。一過性の旅先での見知らぬ人の間で、知らざる人に対して自分も知らざる人になりたい、自分にとつても自分が知られないものに解消したいとするのが、旅の恥はかき捨てなのである。「一」たる自己を消したい退行現象であり、隠された死の衝動である。

しかしそれは旅という、自分の生活空間から格別外れた非日常世界だけのことではない。家庭という私的空間、そして職場のような日々の具体的生活環境から出ると、現代社会という公共的空間は見知らぬ人のほうがはるかに

多い。ほとんどすれ違う程度のもので、生涯二度と会うこともない人も多い。アリストテレスは理想的国家の人口に関し、自足した生活の必要を満たし、かつ一渡りで見渡しうる程度―従つて実質ほんの数万人―としていた(Pol. 1326b23-24)。実際、古典時代のポリスは市民がアゴラで言論を競つたように、互いに顔見知りになりうる程度の数であった。「人間は言葉を持つ動物である」とはそうした社会に生活するギリシア人の自己理解であつた<sup>39)</sup>。現代社会は見知らぬ人に一層満ちている。従つて文字通りの旅の恥式のことではないとしても、似たことは多い。先に見た公共物に対する乱暴ぶりは言うまでもないし、匿名性の蔭に隠れて(そのゆえに時にかえつて堂々と、大胆に)振る舞つたりする。そして後で「あの人が」と驚かれたりするわけである。卑小な例を挙げれば、電車の中で化粧、つまり他人様に向けた顔を作る作業をする女性にとつては、周りの人間は人間ではないのであろう。彼女にとつて人間とは自分の顔見知りのごく狭い世界のことであらう。

あるいは知っている人に対しては「真実に照らし合わせて恥と思うこと」<sup>④</sup>を恥じ、しかし見知らぬ人には「法に照らして」恥となることを恥じるのであろう(Rhet. 1384b25-26)。見知らぬ人の多い社会の第一の紐帯はあべき・なすべき(そしてあるべからず・なすべからざる)振る舞いの規則としての法であり、従つて見知らぬ人に対しては、法律に触れなければならぬ恥じないということであるが(そして法律遵守ということでは十分であるが)、それは法律、社会のルールという一般者に自らを包摂させる限りのことであり、法律の蔭に自らを隠すことに他ならない。法という一般者に包摂されるのは本来は特殊であつて、個人としての個人、かけがえない「一」たる自己ではないから、法律に抵触してないから何ら恥じることはないと安心して、そこにあるのは個人から特殊への逃亡の誘惑である。

言うまでもなく法律や社会のルールは国家の不可欠な秩序ではあり、従つて社会の潤滑油でもあるが、それ以上ではない。従つて法を汚く守ることもまた可能なのである。得てして法を守り、法の蔭の下に潜む人こそ、法を破つ

他人に対しては必要以上に眉をそばだて見せるものである(人間は人間に対して桎梏である)。法は守るか破るかの All or Nothing、<sup>2)</sup>しかなく(規則・義務の倫理と対照的なのが、古代の徳の倫理であった)、そして破戒の事実を目にすると途端に法の蔭から躍り上がり自分は法の側にあり、正義の側にある、そして確かに不正を糺す(正す)ことはよいことだと思ふからであり、またその故にそこにまだ考えるべきことがあるとは思わない(All and Nothing)からである。姦通の女に対して律法にしたがつて石打ちにせよ、と人々が迫った時、「君たちのうちで罪のないものがまず石を打て」とイエスが言うと、老人から始まり一人また一人その場を去ったという(ヨハネ八・1-10)。通約も還元も不可能な「一」なる自己の現実に直面させられたからである、自分の正義「感」が他人の破戒という事実の犠牲の上に成り立っていたのではないかと。

茨に似た嫉妬とまったく無縁の人は幸いである。アリストテレスは嫉妬を「自分と似た人々がよいものに恵まれているのを目にしたときのある種のこころの痛みであり、それもそのよいものが何か自分に恵まれるようにということではなく、もっぱら相手がそうして恵まれているそのこと故の痛みである」(Rhet. 1387b23-25)とした。「自分と等しく似ているもの」(1386b19-20)が自分と違っているのが許し難い、と苦痛を抱くわけである。他人が幸いに恵まれていることを目にする痛みという点では義憤に似ているが、義憤とは違う。義憤はその価値がないのに不当にも幸いに恵まれていることに対する痛みだからである(b10-13; 1387a9)。義憤は不正を憎むみでは優れた人柄のことであり、その根には自尊心がある(1387b12)。従って奴隷根性で低俗で名誉心もないものは義憤を抱かない(b13-15)。それに対して嫉妬は誰もがもちうるものである。

嫉妬は何よりも家系、血縁関係、性、年齢、人柄、評判、財産、能力、身分、地位、職業などの点で自分に似ているもの、自分と同じだと思ふ人に対してであった。あまりに遠い人、かけ離れている人は慮外である。そのように自分に近い人が自分と違っていることにこころの痛みを感じるということは、その人自身をそのまま承認できな

いということである。痛みはもつばら相手が自分と違っていることにあつて、自分が違っていること、自分が恵まれていないことそれ自体に痛みを覚えるのではないからである。従つて嫉妬にかられて、相手からその恵みを取り除きたい、相手を引き摺り下ろしたいと暗い望みを抱くことにもなりかねない。さらに嫉妬に心締め上げられて、ついに相手が存在しなくなつてくれれば、と存在滅却の望みに人は汚染されかねない。

しかしその意味は、近き、等しきの故に相手に対して、自分との間がへ異なり・個となるほど十分に距離が取れていないことであり、自分と同じようであり近い故の癒着性である。先の伝で言えば、何がしか同じであれば無条件に同じである筈だとするからである。それは人は自分の人生を取り替えの効かない唯一のそして唯一回のこととして生きる以外にないのに、他人の人生をも生きようとするのである。嫉妬が傲慢だといわれる所以は、この自分の人生と他人の人生を二つながら生きようとする混合重層性にある。従つて嫉妬の人は断念を知らない。その断念は、「一」なる自己の現実、即ち運命を与え返すのだが。しかし「彌陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(『歎異抄』)であつても、人はその局所特異点たるほどの「一」たる現実に容易には耐え得ない。あるいは逆に言つて、どれほど自分と近い、等しい人でも、「他人の方寸の間、山河幾千重」(李白)たる現実は消えず、しかしまた人はそれに耐え得ない。

嫉妬は幼児が下に弟妹が生まれたとき、母親を盗られたように嫉妬し、母親が父親の妻でもあることが明らかになつて父親にエディプスコンプレックスを抱くように、人生のごく初期から最高の理性の持ち主にいたるまでずい人と人を縛る枷である。カインとアベルの間の人類最初の人殺しの物語にもあるように、「一」たる自由な個人への道は決して平坦ではない。

自分と同じような他人が何かよいものに恵まれていることに苦痛を抱くのが嫉妬であつたが、自分も似たように恵まれるということがない故にこころに痛みを感じるのが競争心である (Rhet. 1388a32-35)。自分がそれをもつて



いないことが許し難いということであつて、自分は本来それに値する、当然手にすることができるという自尊心が働いており (a38-b1, 8-10)、『従つて自己を押し上げる向上心と結びついた競争心は優れた感情である。』

ギリシアが勝利と名誉を競う猛烈な競争社会であつたことは知られている。「みんな一緒」から自分がいかにしてはつきりした輪郭と形のものとして際立ち、公共空間に立ち現れるか、を競つたからである。それは肉体の面、精神の面で自分がいかなる人間であるか、を造形してみせ、隠れなく露に「有る」こととして承認を求めることであり、「多」から立ち上がり (out-standing)、『他』からへ異なり・個となる個体化の遂行だったのである。優勝劣敗はいつに変わらぬ人生の姿ではあるが、競争が人間にいかなる意義を持つかを洞察したのがギリシア人であつた。己の臍だけを眺めて安心する甘ちゃんの自閉化はギリシア人にはなかつた。オリンピックを始めあらゆる競技を考案したわけである。そして競争に抜群の成功を納めたものが英雄となる<sup>(4)</sup>。

さてどのような競争があつたにせよ、ある人が抜群に際立つて立ち現れることに成功したとしよう。その人は人々の称賛の的となる。しかしニーチェに「無垢の称賛がある。それはいつか自分も称賛されるだろうとは思ひ到らない人のものだ」(『善悪の彼岸』§118)とある。そこでもし不純な称賛をするのであるとすれば、それは他人の旅行に付き合つてあげるのと同じように、「次はオレの番だ」と思いながらのことになる。自分の姿を投射 (project)しながらの称賛であり、半分は自分を見ている。幾分か内心に痛みを覚えながらの称賛であり、嫌が上でも嫉妬がらみとならざるを得ない。自分と「同じような等しい人」がある善を達成していることに「薔薇の花に似た理解」<sup>(42)</sup>をもち、ここに影なく喜び純粹に称賛することは容易ではあるまい。それとも君は自信がありますか。

それでは逆に、自分とあまりかけ離れて同類とは思はず、純粹な称賛をするとなればどうか。相手がアイドルであれスポーツ選手であれ將軍であれ教祖であれ政治家であれ先生であれ、その称賛的的人々にとってはそれぞれ独自の局面で全面肯定されるものであり、その意味で自分にとって価値充足を実現した「当面の完全態」であり、かけ

がえない星であり、従っていくべきモデルである<sup>43</sup>。しかしその時、人は自分が称賛する相手の蔭に気づかぬ内に隠れ潜むことにならざるを得ないのではないか。あるいは余りに純粹に称賛することが、プラトンがあの『饗宴』で描いたエロスの全体化、一体化にも似て、自己の「一」を消して自他の溶融した一体化をもたらすのではないか。少なくともその危険があったたのではないか（プラトンは後でディオティマをしてそのアリストパネスの説を修正して、なんでも半分ならいいというわけではなく、よい半分をこそ求める、と善への志向性に補正させた(205d10-206a5)）。語るに恐るべき知恵のあるソピストが人々を魅了し、人々は聞くことに、そして賛嘆しつつ後に従っていくことに押されていく姿はプラトンの対話篇の随所に見える<sup>44</sup>。ところが盲目の人が見え、足萎えの人が歩き、癩病の人が癒えることになる奇跡の後、イエスは「誰にも言うなかれ」あるいは「汝の信仰、汝を救えり」と説くのが常であった（マタイ八・4、九・22、30、十二・16、十五・28、十七・9、マルコ一・44、五・34、43、七・36、八・26、九・10、十・52ルカ五・14、七・50、八・48、56）。しかし二〇世紀は一人の人に人々が呑み込まれた例としてヒットラーをもっている。

称賛される英雄にもふさわしい人は、その作品、事業、行為によって際立ち、後世にもその名を残すであろう。ギリシア人は死すべき人間が不死なるものになる唯一の方式として、この不滅の名を残すことに懸けたのである。確かにうまくいけば歴史という名の試験に高得点で合格するであろう。しかしそれも「多」を圧して立ち上がった個体化の成功であり、同じ基準で測られるべく多くのものがずらりと並んだ「並準化地平」の上で、「一」位を求めて「大小」が競われた、優勝劣敗の勝利の結果なのである。しかしそれが人間のすべてではない。「女から生まれたもので洗者ヨハネ以上に偉大なものはいなかった。されど天国では、一番小さなものも彼より偉大である」（マタイ十一・11）と「大小」の逆転・無効化が指示されてもいた。ヘラクレイトスは「最善の人は、すべてのものの代わりにただ一つのものを選ぶ。すなわち死すべき（人間どもの間の死んだような）名声の代わりに、ただ一つ、

絶えることなき昔れを選ぶ。が多くの人々は家畜のごとく満ち足りている」(断片一九)と言った<sup>(45)</sup>。歴史という舞台の上だけで与えられる名譽・名声がかげがえない「一」なる自己の根柢ではない。歴史という舞台の上で囲われた家畜のごとく満ち足りているわけにはいかない。一人の人間を歴史の舞台の上に押し上げた、そして容赦なく舞台から引き摺り下ろす、その舞台の背後の関係も組み込んだ視点こそ重要なのである(老子「天地不仁なり。万物を以て芻狗と為す」。エンペドクレスの断片がその消息を告げている、曰く「その生ある間、生のわずかな部分を見ただけで、命はかない身の者どもは煙のごとく空高く運ばれ飛び失せるのだ、彼らがこの世のいたるところで追われるさいに、各人がそれぞれが出会ったところのもの、ただそれだけを信じこんで。ところが、人それぞれに全体を発見したと高言してはばからぬ。これらのことがらは、人間どもにとつては、それほどにも見るに難く、聞くに難く、また知性によつても捉え難いのだ」(断片二)と<sup>(46)</sup>。

## 六

人間も動物も植物もこの自然の大地の上にそれぞれ固有の位置を得て生存している。アリストテレスはこの大地を、天界と太陽が生み出す父であるのに対して、すべてをその中に生み出すゆえに「母なる大地」という呼び方を認めている(GA716a15-17)。アリストテレスの分析では、男女、雌雄の区別の本質は一定の能力と機能であり、雄は起動因として自分の外である「他」へ生むものであり、雌は自分の「中」へ生むものであった(GA716a13-15, 17-22, cf. Met. 1032a25)。ところがそれがそれに続けて、雌は生むものの中に生み出されてくるもの(ἐνταλάκου ἐν τῷ γέννι *entá tou yennájeuou*) がそこから生まれ出てくるところのもの(GA716a22-23)と付け加えてくる<sup>(47)</sup>。雌とはその胎に子を孕み、そしてその外に生み出すところのものである。では生きものは母なる大地の上で生まれ、その中で育ち、そしてそこからいつ、どのように生まれ「出る」というのだろうか。アリストテレスはその直前の雌雄の

定義に関しては「とわれわれは言う (Aéyoyev. 716a14)」と「大地を母と」人々は見なしている (πομίσουου. 16)、「太陽を父と」人々と呼んでいる (μποστρωεούου. 17)」としていた。大地を母親とするのは問題多いと見ていたのである。そういう言い方もできる、程度のことであろう。しかし胎児を大地に生える植物になぞらえることは繰り返している (GA736b13, 739b33-34, 740a26, 753b26, 779a1)。

母親の体内にいる子はあまりに母親と一体である。最近の研究では胎児も能動的に生き、活発に動いていることが次第に明らかになりつつあるが、それでも母親に全面的に依存していることは変わらない。アリストテレスは胎児が母親にくっついて寄生しており、合着して連続、と指摘した (Met. 1014b21-22, cf. 1070a10)、「つまりは植物の生なのである。H・ワロンは母子の生理的共生と呼んでいる<sup>(48)</sup>。母親の子宮宇宙の中の子は「異なり・個となり」を始めておりながら、まだ十分には子にも個にもなり切らない両義性の世界にいる。子は十分に子となるためには、馴れ親しみのほの暖かい母子一体から切断されなければならない。ユダヤ人が自由の民になるためにエジプトから脱出したように、子としての自由な存在になるためには子も全力を振るわなければならない。自由への解放は暴力である。出産は子にはトラウマを残すほどの、そして母親の命を奪いかねない暴力事件であった。それは自由の代償である。

すでに感情生活を見たとおり、人間が自由なかけがえない「一」なる個人であることは与えられているのではなく、むしろ覆われあるいは歪み、そして淀み薄れがちであった(芥川の「自由は山嶺の空気に似ている」を思い出す)。何にも囚われない自由な個人とは、われわれがこれを己に遂行し作品として仕上げるべきことに他ならない。しかしそれだけではない。天蓋のかかった世界の下、人間は自然の大地に抱かれてまるで植物のごとく大地に寄生して安心し、互いの間も分かたつたような分からないような半透明な(公共)空間が占め、相互浸透、相互投射が効果を利かせて何事も「似たようなものの繰り返し」とツルツルした手触りに仕立てている。そして曰く、見よ、我らが世

界を、である。あるいは植物のごとく大地を繁茂し覆い、見よ、我らが成果を、である。しかしそれは世界が、真理の無条件な全体の前では木端微塵になるその苛烈さを薄め弱めた限りでの世界でしかないことを忘れさせもするのではないか（旧約に言う、「神の顔を見るものは死ぬべし」。cf. Met. 993b9-11, Soph. 254a10-b1, Laws897d9）。

もしも人間の進化を語るとすれば、所与の現実としての世界の中に胎児よろしく枕している限り、われら人間は未だに大腸菌か植物か鳥か狐たらざるをえまい（ヘラクレイトス断片八三「もつとも知恵のある人も神に比すれば、知恵の点でも美しさの点でもその他あらゆる点でも猿に見える」。がアリストテレスも言っていたではないか、「哲学の創始者」タレスは「大地もまた水の上」にあり、と証言した（Met. 983b21-22）と。大地を裂き、天蓋を食い破る何か、にこそ哲学がかかっていたことをアリストテレス自身が証言していたのである。それは〈存在〉の漲る自然の天地、この母なる大地が未知なる何かに向って終わりを告げること、すなわち死に組み込まれ死を組み込み、新しく始めることを余儀なくしよう。不思議にも当然にも、生命の根本である植物の命は「自己と他ならぬもの」を新しく生み出すところの、一步ならぬ半歩先を明るくする活動であった。そしてそれは夜もつとも活動的だったのである。「掴まず見えないものと共に行く」すなわち言葉と。

（一九九九年一月三〇日）

註

- (1) この断片については、R. Rethy, Heracitus Fragment 56: The Deepness of the Apparent (*Ancient Philosophy* 7, 1987, pp. 1-5) がもつとも面白かった。
- (2) 哲学が驚きから始まると言われるが (Met. 983b11-12)、「好奇心、驚嘆、賛嘆については、拙稿「哲学の「初め」と局所言語——アリストテレス『形而上学』第一巻第一章〜第三章——」（『論叢』第二号、聖徳大学総合研究所、一九九四年、一五—二五頁）で考察した。

- (3) 個体が *ἄνοξιζήενον* すなわち先言措定たることは、井上忠『哲学の現場』（勁草書房、一九八〇年）の根本命題であった。
- (4) 拙稿「個体と生命」（東京大学教養学部人文科学科紀要『哲学』二四号、一九八八年）七〇―七三頁参照。
- (5) この付帯性を強調したのが、L. A. Kosman, *Animals and other Beings in Aristotle. Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf, J. G. Lennox ed. (Cambridge University Press, 1987), pp. 360-391, esp. 368.
- (6) cf. D. W. Hamlyn, *Aristotle on Form, Aristotle on Nature and Living Things*, A. Gotthelf ed. (Bristol Classical Press, 1985), p. 62.
- (7) 健全であり、かつまた両価的でもあったギリシア人の表面主義については、拙稿「こころの内は外―ソクラテスの対話の現実―」（『哲学・科学史論叢』第一号（東京大学教養学部、一九九九年）一―三八頁参照）。
- (8) T. Scaltsas (Substratum, Subject, and Substance, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 5, A. Preus, J. P. Anton ed. (State University of NY Press, 1992), pp. 177-200) は実体の現実態は「多」が消えることを強調した。現実態が「一」である限りでのことではその通りであるが、植物よりは動物、動物よりは人間、とより高度になるほどまた複雑化も進むことを見忘れることができないし、微妙精細に分節しながら不可分緊密に凝縮結合していることに生命が実相がある。
- (9) 生命倫理の立場から脳ではなく心臓に焦点を与えて精緻な、また歴史的なサーヴェイも丁寧な生死についての論考として、市野川容孝「近代医学と死の医療化―上中下完―」（『思想』、一九九七年八月―一九九九年九月）がある。
- (10) 雄ロバと雌ウマの子はウマに近く、雄ウマと雌ロバの子はロバに近いとされる（岩波文庫『動物誌上』の島崎三郎訳注（五二五頁）による）。現代の科字からすれば、滅数分裂によって雌雄それぞれが遺伝子の半分づつを供与するのであるが、そこに孕まれる男女の肯定・否定、親子の連続・非連続、そして性・生・死については、「連続と非連続あるいは生命の脈絡」（東京大学教養学部人文科学科紀要『哲学』、第二五号、一九九〇年、二一―三七頁で考察を試みた）。
- (11) Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe eds. (Blackwell, 1961), p. 74.
- (12) プラトンは独裁者を分析して、「民衆指導者から変貌し生まれる独裁者はその民衆から篡奪する「狼」に変身」（Rep. 566a4）つまりは「親殺し」をすることになるとした（569b6）。もっとも独裁者はその場その場の偶然的欲望に支配されているだけで、絶えず惑いと後悔、不平と恐れなどに苛まれ、決して自分の「望み意思すること (*Boulhousis*)」をしているのではないという、更なる分析も可能である（577c1-579c2）。アリストテレスにとって、国家・国民全体の共通の善を追求することから逸脱する「独裁制は独裁者自身の利益のための単独支配」（Pol. 1279b6-7）であった。

- (13) Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5. 5303. それを「印としての表現 (Zeichen)」の間の 'A=B' とは別々である (§5. 53)。
- (14) 生体に細胞の自己死 (アトポシス) が組み込まれていることは、例えば多田富雄『生命の意味論』(新潮社) 八二頁参照。
- (15) 木下清一郎『心は遺伝子をこえるか』(東京大学出版会、一九九六年)、五四―五六頁参照。
- (16) 拙稿『言語から実在へ―アリストテレスと人間原理―』(東京大学教養学部人文科学科紀要『哲学』、第二十六号、一九九三年) 三八一―四四頁。
- (17) *Zoology Without Species*, Aristotle on Nature and Living Things, A. Gotthelf ed., (Pittsburgh 1987) p. 99, p. 114 n. 5.
- (18) The Place of Biology in Aristotle's Philosophy, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, eds., A. Gotthelf, J. G. Lennox (Cambridge, 1987), p. 11, p. 19.
- (19) Aristotle's Biological Universe: an Overview, *ibid.* pp. 50-51.
- (20) 「小」世界はかつて「種」世界と呼ばれていた(「ロゴスの言分け機能と人間化解除機構」(東京大学教養学部人文科学科紀要『哲学』、第二十七号、一九九五年) 三八一―四〇頁)。
- (21) 「ad hoc な全体」との言葉は井上忠『究極の探究』(法蔵館、一九九八年) 一六七頁で初めて使用された。それ以外にも本稿は多くを負っている。
- (22) 「ラヴェンソンの生涯と業績」(『思想と動くもの』河野与一訳、岩波文庫) 三五五頁。
- (23) 『創造的進化上』(真方敬道訳、岩波文庫) 一三六―一三七頁。
- (24) 葉山杉夫『人の誕生』(PHP新書、五五―六八) 一一〇―一一三頁参照。
- (25) 無限開放系としてのところについては、拙稿『ところの位置』(『中世思想研究』第二九巻、一九八七年、一一二―一二八頁) で触れた。
- (26) M. Burnyeat, Aristotle on Learning to Be Good, *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Rorty ed. (University of California Press, 1980), pp. 69-92 (神崎繁訳『アリストテレスと善き人への学び』(井上・山本編訳『ギリシア哲学最前線II』、東京大学出版会、一九八六年)、八六―一二三頁)。
- (27) 実在原理と人間原理については、「ロゴスの言分け機構と人間化解除」(三四―四五頁)で最初に手を染め、「中間者の現実―アリストテレスの視点から―」(『哲学雑誌』第七八五号、一九九八年) 三一―九頁) で考えた。

- (28) 「天蓋を頂いた」とはレヴィナスが偶像崇拜の機構と見たところのものである（『神・死・時間』（合田正人訳、法政大学出版局、二二九—二三〇頁）。
- (29) 例えは、竹内薫『ヘンロースのねじれた四次元』（講談社、ブルーバックス）二三一—二四、二二七—二二八頁参照）。
- (30) J. Lear, *Aristotle: the desire to understand*, (Cambridge University Press, 1987), pp. 100-112).
- (31) フルクハルト『ギリシア文化史』(新井靖一訳、筑摩学芸文庫)三三七—三三八頁、ニーチェ『道徳の系譜』（木場深定訳、岩波文庫）七八—七九頁参照。なおアリストテレスはそれに似た論調を、ありうる動機を実際の動機にする論だとしている（*Rhet.* 1399b20-31）。
- (32) プラトンが共有を要求したのは国家の守護に当たたる支配者たちに限定していたという反論は、アリストテレスが優れた少数の人でなく一般市民が政治に当たたるべしとする立場で、実質的に牙を抜かれてる（cf. R. F. Stalley, "Aristotle's Criticism of Plato's Republic," *A Companion to Aristotle's Politics*, D. Keyt, F. D. Miller Jr., ed. (Blackwell, 1991), pp. 184-186）。
- (33) cf. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, with an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, vol. 2 (Oxford, 1887), p. 230. なおプラトンのアリストテレスの市民把握の相違については M. C. Nussbaum, *Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato, Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit., pp. 395-421 参照。
- (34) 旅先で飢えたとき他人の畑のものを食べてよいとするスパルタの規則と、『申命記』二三・25—26との結びつきの基底にあることについては、拙稿「聖書の言語空間—ソクラテスとイエス—」（宮本久雄、大貫隆と共著『聖書の言語を超えて』（東京大学出版会、一九九七年）六一—六二頁参照）。
- (35) アリストテレスは共有制は「美しく立派であるが現実には可能ではない」（*Pol.* 1262a31）とし、プラトンも後に「神か神の子にのみ可能」とした（*Laws* 739b-e）。しかし人は神（の子）にならなくてよいのか。超越無限の完全性の要求に打ち倒されながら、なおこれを担うことがなくてよいのか。
- (36) この箇所は家庭共有論の批判であるが、財・物の共有制についてもいえる。五章以下は、財の共有制について家庭共有論の論から「切り離しても (*καὶ χωρὶς*)」（*Pol.* 1262b40）語りうるとして始まっている。
- (37) ゲーム空間に人が一参加者として参加する機構については、拙稿「言語から実在へ」（二七—三七頁参照）。
- (38) 拙稿「鉄の孤独と対話問答法」（科学研究費報告書『翻訳』の哲学、一九九八年）六六—七七頁、「こころの内は外」十一



- 三二頁参照。
- (39) こうしたギリシア人の生活と言語の相関の中に生まれた両極がソピストとソクラテスである(拙稿「聖書の言語空間」七—十頁参照)。
- (40) 恥とする対象の内容については、『弁論術』第二巻第六章前半に詳しい。
- (41) ギリシア人の存在把握と競争と表面主義の意義については、拙稿「聖書の言語空間」五—七頁、「こころの内は外」三—三二頁参照。
- (42) 芥川龍之介『続西方の人』所収「ヨハネの言葉」。
- (43) 道徳を事例モデルという証人に求めようとするこの錯誤については、カント『道徳形而上学原論』(篠田英雄訳、岩波文庫)四—三頁参照。
- (44) ソピストとソクラテスの言語使用の相違については、拙稿「聖書の言語空間」七—十六頁参照。こうした全体化、一体化がグノーシス主義の核にもあったことは大貫隆「ないないづくしの神—古代における三つの否定神学—」(前掲『聖書の言語を超えて』二二—五—二二—五九頁参照)。
- (45) この断片については、拙稿「ロゴスの言分け機能と人間化解除機構」四五—五二頁参照。κλειος θεωρον は「絶えることなく溢れ出る呼びかけの声」と訳したいのだが。
- (46) 廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』(講談社学術文庫、二七—二頁)の訳による。
- (47) この γεωμετρικη (生む)の) を D. M. Balme & Peck に反対して母親と取ってゐる (De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (Oxford, 1972), p. 132)。
- (48) 『身体・自我・社会』(浜田寿美男訳、ミネルバ書房)七六—七九頁。