

自己生成についての断想

「あなたはだれ」を巡って

三 木 博

ソフィーの世界

イメージとしての自己

現在の貧困

自覚的な臨死体験

他者の他者

ソフィーの世界

ノルウェーの高校の元哲学教師ヨースタイン・ゴルデルが著わした『ソフィーの世界 哲学者からの不思議な手紙』が1991年にノルウェー¹⁾で出版され、たちまち世界的ベストセラーとなり、日本でも1995年の出版当初、大きな話題となったことは記憶にまだ新しい。『ソフィーの世界』は哲学書としては類書に例をみないような社会的反響を引き起こし、いわゆる哲学ブームのきっかけともなり、これまで多くの版を重ねてきている。

物語はある朝、14歳の少女ソフィー・アムンセン宛てに送られてきた哲学教師からの一通の手紙から始まる。「あなたはだれ？」と一行だけ書かれた手紙の問い掛けを端緒として、太古の神話から現代の実存主義までの、およそ2500年におよぶ哲学の歴史をめぐるこのファンタジー仕掛けの物語は展開するのである。

さて本書は日頃、従来の哲学にはあまり馴染みのなかった広範な読者層にきわめて多大な反響を呼び起こしたものの、私見では哲学の専門家からの評価は、いくぶん冷めたものが多かったようである。すなわち西洋哲学史の入門・案内書としては、ことさら平易に面白く説かれてはいるが、内容的には特になんら目新しいところはなく、哲学ファンタジーの衣装を凝らして、表面的で多分に気分的な時代の傾向に迎合した哲学ブームを演出した書物として見なされてもいよう。

本書の出版当初、時代の雰囲気は高度経済成長の破滅的終焉の後、いわば反動的にこれまでの自己の生き方を振り返り、久しく忘れられていた生の内面に再び注意を向けるような内省的な生き方を要請していた。そこで哲学的キャッチコピーとして多くの人々の心を捉えたのが、前述の「あなたはだれ？」という問い掛けであった。自己の存在根拠がきわめてあやふやなものとなり、同時にまた他者との関係も希薄化していきこうとするなかで、「あなたはだれ？」という問い掛けはあらためて新鮮でもあった。また「人間(の本質)とは何か？」といった抽象的で形式的な問い方ではなく、他のだれでもないあなた自身とは一体だれなのか、というかつての哲学世代にとっては懐かしい実存主義的な残響もそこに読み取ることもできよう。

さて『ソフィーの世界』の評価はともかく、ここで問題としたいのは、時代の流れのなかで様々なかたちで常に繰り返し回帰してくるこの「自分とは何か」という古くて新しいこの魅力的な問いの在り方である。ソクラテスがデルフォイ神殿で「汝自身を知れ」という宣託を受けて以来、いわば西洋哲学はこの問いを中核に抱えながら、その倫理思想を構築してきたとも言える。「哲学的思考の出現と同じくらい古いこの問い²⁾」は、その後様々なヴァリエーションのうちに変奏されながら、その都度あらたな衣装のもとで永遠回帰しているのである。そして一義的な答えというものをもはや想定しえないその問い掛けの深さに応じて、

1) 本書は著者の本国ノルウェーでは、大学入学資格取得のための予科科目であるエクス・フィル(哲学・科学思想史)のための入門書として、学生から引っぱりだこのことである。週間『読書人』1996年4月5日。

2) 鷲田清一『じぶん・この不思議な存在』、講談社現代新書1315、1996年、7頁。

ひとはみずからの存在の深さの反響を感じ取っている。この問いの深淵を覗き込むひとは、みずからの存在の神秘に打たれるのである。

たとえば鷺田はひとが「わたしはだれ」と問うとき、その問いは わたし の存在が衰弱したときに際立ってくる³⁾。たしかに人がみずからの存在にかすかでも疑念を抱きはじめ、自己の充足感に翳りを覚えるときに、わたし をめぐる問いは浮かび上がってこよう。不安という気分のなかで、ひとは自己の实在を問いはじめるのである。『ソフィーの世界』が予想を越える多くの読者層を獲得しえた背景には、各人がみずからの存在に従来のような充足感や確信をもちやもてなくなった時代全般の不安が投影され、重なり合っている。そして「あなたはだれ」をキーワードとする「私さがし」の旅という興味ある趣向がそこに演出されてくるのである。

イメージとしての自己

ただ問題なのは、他の人にはなく、ただ自分だけに固有な個性をいくら執拗に追求

しようとしても、それはむしろ空虚な観念遊戯に終始してしまい、かえってそれは自己をより深刻に喪失してしまいかねないといった事態であろう。そこで個性は他者との関係を断ち切られてリアルさを失い、いわば自己像としてイメージのうちに絡めとられてしまう。本来、表象のレベルを超出している自己をある特定のイメージのなかに回収し、定着させようとするいかなる試みも挫折する。わたしがわたしについて抱くイメージであれ、また他者がわたしについて抱くイメージであれ、それがイメージであるかぎり、自己の本質を射抜くことはできない。あえてイメージということにこだわれば、リアルな自己とは、わたしがわたしについて抱くイメージと他者がわたしについて抱くイメージとの差異あるいはギャップのうちに生起しているとも言えようが、こうした表現もあくまでたんなる比喩にすぎない⁴⁾。

また人は自己同一性(アイデンティティ)のたがが緩んだとき、いわば強引な自己解釈によってそれを補強し、あらたな活動へのモチベーションを見出すことによって、衰弱した自己を立て直そうとしたりする。

3) 同, 8頁。

4) 自己のイメージ性が孕む問題については、たとえば12世紀後半、北宋の廓庵禪師による禅門の修行者のための手引き書である『十牛図』における第七図「忘牛存人」から第八図「人牛俱忘(絶対無の空円相)」へ向けての「決定的な非連続の飛躍」がきわめて示唆的である。

そこでは真の自己が現成したかに見える第七図の境位において、いまだなお「真の自己」への我執が払拭されておらず、さらに絶対否定されねばならなかった。「まさに完成した自己があるということそのこと自体に問題がある」のであり、「真の自己」として表象されるような自己の在り方それ自体が、問題と化しているのである。

すなわち心牛として表象されるような自己のイメージは払拭され、図象から消えたかも知れないが、その代わりに若い牧人が両手を合わせて礼拝している対象として、遥かに聳え立つ高山やその傍らに昇っている満月(真如の月)があらためて自己表象として立ち現れている。「真の自己」を達成しえた安住した瞬間から、すでに自己喪失への転落の道が始まっているのである。それほど自己を表象(イメージ)化しようとする衝動は抜き難く、またきわめて根が深い。

西欧的的自己実現のコンテクストでは、物語の終局を意味するような第七図が『十牛図』では絶対的に否定され、あらたに次元を突き抜けるようなかたちで大きく展開される場所は、まさに『十牛図』の真面目ともいえよう。上田閑照・柳田聖山『十牛図』、築摩書房、1982年、35-36頁。

じぶんがとても不安定だと感じながら、あるいはじぶんの存在がとても希薄になっていると感じながら、しかもそのことにじぶんが気づいていないとき、ひとはじぶんの一つの「規則正しい」かたちを求めるが、ほとんどの「規則正しさ」は幻想でなりたっている⁵⁾。

同一の存在や首尾一貫した個性の人格であり続けねばならない、といった同一性や自己実現についての執拗な強迫観念がかえって、ひとを自己の存在について不安に陥れ、「個性神話」をさらに増幅させていく。

現在の貧困

鷲田は現代人に顕著に認められる「前のめりの時間意識」を、たとえばpro(前方)という接頭辞に共通する特徴的な言葉、たとえばプロスペクティブ(prospective)、進歩(progress)、起業(project)、プログラム(programme)、プロミス(promiss)を挙げながら、きわめて説得的なかたちで例証している⁶⁾。すなわち無為に時間を過ごしてしま

うことを損失と捉え、たえずより良い未来に向かって前進しつつあるという歴史感覚が、人々の生活意識の深部にまで浸透しているエートスとされるのである。それは「欲望の対象をたえず交替させることで欲望そのものをたえず再生産していく」⁷⁾メカニズムであり、「追いつけ、追い越せという意識」⁸⁾に駆り立てられ、他人に遅れをとることを何よりも恐れる心理である。それは余裕をなくして、「もてるものをぎりぎりまでふりしぼっておこなう活動」であり、「ゆったりと、おっとり、ことをかまえるのができない状態であり、いまやっている以外の可能性というものが視野に入ってこない状態」⁹⁾である。このような「前のめりの時間意識」のもとでは、現在は来たるべき未来の幸福のために容易に犠牲にされ、あるいは過去の努力の延長線上に位置づけられてしまう。どちらの時間ベクトルにおいても、現在が輝かず、不在になっている点では同じである¹⁰⁾。

現在の充溢というものが失われ、現在が

5) 鷲田清一『じぶん・この不思議な存在』42-43頁。そこで鷲田は、存在がゆるんでいることに不安を感じないように、じぶんを鍛える、あるいは「無規則」であることを楽しむ、という表現で、たとえば一本のまっすぐな線でイメージされるような人生の虚ろさやアイデンティティの希薄化を逆手にとり、そこから自由になる在り方を示唆している。

6) 鷲田清一『だれのための仕事 労働vs余暇を越えて 21世紀問題群ボックス9』、岩波書店、1996年、15-20頁。

7) 同、23-24頁。

8) 同、19頁。

9) 同、94頁。参考までに精神科医の中井久夫は、「ゆとり」を心の自由性を実感したもの、余裕の一般の尺度と捉え、分裂病患者の回復期にける「ゆとり」と「あせり」について言及している。

「初期にはせっかく生まれた余裕をつまらないことに使ってしまう場合が多いので、それを「貯める」という助言も必要です。長い間なかったものなので、さっそく使いたくなるのはわかるのですが、これでは余裕がない状態が続き、慢性化の原因になります」。

病からの回復の過程は「山下り」に喩えられ、患者は「ひとりでは下りられない山頂」に置かれていることになる。近代の「前のめり時間意識」が孕む分裂症親和的な事態を示唆する事例であろう。中井久夫『最終講義 分裂病私見』、みすず書房、1998年、24-26頁参照。

10) 同、9頁参照。このような「未来の幸福のために現在をとてつもなく貧しくする論理」については、発達の視点から堀尾輝久もまた、同様の趣旨を述べている。

「過去の集積としての現在は、将来の完成のための準備として意味があるのではありません。将来の準備のために現在を貧しくすることは、実はその将来をも貧しくします。……現在の充実こそが、明日の豊かさを約束する」堀尾輝久『教育入門』、岩波新書54、1989年、96頁。

貧しくなればなるほど、人は過去の業績に依拠しようとしたり、あるいは将来に過剰な幻想を抱いたりする。自己の同一性をこうした時間の二つの意味方向に求める在り方を、たとえば毛利猛は図式的に「私は私の過去である」¹¹⁾と「私は私の未来である」¹²⁾という仕方です式化している。

問題となるのは、この時間の二つの意味方向の極端な肥大化と両者のあいだの不均衡である。すなわち過去がもはや取り返しのつかない巨大な負目となって、自己にのしかかってくる鬱病的な事態と、自己実現の根拠・地盤であるはずの過去の裏付けを欠いたまま、未来に先走りしてしまう分裂症的な事態である。前者では「未来はもはや何ら未知のものではなく、「いままでどおり」という確定性のもとに到来」¹³⁾し、未来はたんに過去の延長でしかありえない。また後者では、自己を支える存在根拠を過去に見出せず、それを無謀な理想形成というかたちで未来に投影してしまう。木村敏が指摘するような、ポスト・フェストウム

(後の祭り)的状況、ならびにアンテ・フェストウム(前夜祭)的状況といった存在論的事態に立ち至れば、もはや自己の存在根拠は雲散霧消してしまう。そこではもはや、能動的に自らの物語を書き換えることによって、主体的に実存の危機を乗り越えようとする道も閉ざされており、自己はいわば絶対的な虚無のうちに存在根拠を見失う。

自覚的な臨死体験

ところで毛利が指摘するように、物語の終焉であり完結である自らの死に直面することによって、「物語の意味を問う者から、逆に物語から意味を問われる者への主・客の逆転」、あるいは「絶対受動的な意味の聴従者への転換」の可能性が残されている¹⁴⁾。ちょうどそれは、ターミナル・ケアの研究者であるエリザベス・キューブラー＝ロスによる、診断が下されたときのショック以後に、致命患者が自らの死を受容していくまでの心的変容の過程を五段階¹⁵⁾に分けて詳

11) 年齢のどの段階においても、それぞれ「それまでどのように生きてきたか」の総合があり、10歳の少年には10年間の総合としての彼があり、また70歳の老人には70年間の総合としての彼がある。年齢を重ねるにしたがって、この総合の個人差は大きく開いてくる。また同時に、過去の重荷はますます増大し、自由は失われ、よりそれに制約されていく。

もし誕生から現在にいたるまでの総合が「不幸な物語」として意識される場合、その物語の脚本ははたして主体的に書き改めることができるのか、それとも拒絶ではなく諦念をもって受容していくしかないのだろうか。毛利猛「老いと時間」『老いと死 人間形成論的考察』所収、玉川大学出版部、1994年、199-200頁参照。

12) たとえばボルノーの「事実は変えられないが、事実に対する私の関係は変えられる」という言葉が示唆しているように、過去の意味とは、もっぱら私の現在における未来の企投にかかっている。

過去をたんに現在を「拘束する桎梏」としてではなく、逆に現在を「支える根拠」として受け止めることによって、未来への企投が準備される。未来に向けた私の現在の行為が、過去の意味を変容させるのである。同、201頁。

13) 同、204頁。

14) 同、206頁。

15) 1) 予期しなかった生命の危機に直面した際の防衛反応としての否認

2) 人生や未来が不当に奪い去られることへの不当感としての怒り

3) 諦めのなかでなお死を延期しようとする、条件付きの延命願望である取り引き

4) 生の喪失そのものに直面する感情としての抑鬱

5) 世界から自己を引き離し、死を迎え入れる最後の心境としての受容

キューブラー・ロス『死ぬ瞬間 死にゆく人々との対話』、川口正吉訳、読売新聞社、1971年、参照。

細に記述したモデルとも深く呼応しあうものである。この五段階とは、いわば凝縮されたかたちでの人生の成熟過程そのものであり、とりわけ最後の受容の段階が意味深い。生が終焉しようとするその最後の瞬間にはじめて訪れる、人生最大の成熟の可能性。あるいは自覚的な臨死体験のなかで深められた絶対的な受容がもたらす創造的な成長可能性¹⁶⁾。こうした受容体験は、もっぱら外部の世界に対して備給されていた生のエネルギーを徐々に自らのうちに撤収し、外部からの入力を消去していくデカセクス(decathexis)のプロセスであり、それは宗教的な離脱や放下の経験と実質的にもはや異なることがない¹⁷⁾。

他者の他者

ところで「自己とは他者の他者である」という表現でしばしば指摘されているように、他者経験はリアルな自己を根源的に可能にする不可欠な契機である。そして他者経験が希薄になればなるほど、その分だけ自己

のリアリティーも希薄化してしまう。他者経験を措いて、およそ自己理解は不可能である。またその他者とは、わたしとは別の人格でもあり、わたしの身体でもあり、あるいはブーバーが指摘したような対話を媒介とする汝の世界全体でもある。他者との関係のなかでしか、わたしはわたしにならない。他者との関係を欠いた世界は人格的世界とはいえず、それはたとえば教師と生徒のあいだ、看護者と患者のあいだのように、互いに他者からの逆規定によってはじめて、みずからが規定されるのである。

自己と他者は実体として、すなわち相互の関係なしに、はじめから自己と他者としてあるわけではなく、あくまで重層的に構成される関係性の網目のなかから、いわばその結節点として浮上してくるとも言える。それは「自他がはっきり析出される以前の、われわれと世界との根源的なかわりが、気分において開示される」¹⁸⁾ような経験である。あるいはプラグマティズムの観点からは、それはデューイの経験概念のうちに如実に表現されている。

16) たとえ実際の死に迫られていなくても、人生におけるさまざまな危機や喪失の体験は、象徴的な死として、もしそれが受容の段階にまで深められるなら、きわめて現実的な人格の成熟をもたらすことになる。ある体験の真正さが、その体験が引き起こす人格変容の真正さに呼応するとすれば、死の受容による成熟過程はその最たるものであろう。

17) たとえば臨死体験からの蘇生者たちがしばしば強調するのは、財産・地位・業績・成功といった世俗的価値の卑小さと、他者に対する無条件の愛、生に対する感謝の念である。

ところでロスには、ドイツの週刊誌『シュピーゲル』とのインタビュー記事(1997年39号)のなかで、衝撃的な発言をおこなっている。

脳卒中の発作の危険にたびたびさらされている彼女は、「この二年半というもの毎晩、今夜死ぬれば、と願ってきました。そうであればどんなに嬉しいことか。今の私の状態は、生きているわけでもなければ、死んでいるわけでもない。私にはわかっている。私が自分自身を愛するようになったとき、はじめて死ぬのだということ。でも、それが出来ないのです。それが嫌でたまりません」。あるいは今までやってきたターミナル・ケアの研究が役立っているかとの質問に答えて、「それは時間とお金の無駄であったと述べてから、みずからの五段階説にてらして、彼女は「私は非常に長い間、『怒り』の段階にありました。いまは『抑鬱』と『受容』の間あたりでしょうか」と自らを分析している。

自身のこれまでの仕事の価値を否定するようなこうしたロスの注目すべき発言に関しては、河合隼雄と柳田邦男による対談「死ぬ瞬間と死後の世界」、『文芸春秋』1998年、5月号参照。

18) 市川浩『私さがしと世界さがし』、岩波書店、1989年、19頁。

デューイは、行為(働き)のやりとりをリアルなものと考え、その行為のやりとりの循環を「相互作用」と名づけた。それは、実体としての主体と実体としての客体との間で、相互に作用が働くという意味ではない。まず無数の相互作用があり、相互作用のなかのある項が主体と呼ばれ、他方の項が客体と呼ばれるというのである。さらに、相互作用をくりかえしながら自己と環境の相互がともに変容する過程を、デューイは「経験」と呼んでいる¹⁹⁾。

他者が自己にとって不透明な存在であることは言うまでもないが、自己もまた自己自身にとって不透明である。「じぶんというものがよく見通せない不透明なものだ」という感覚をかき消さないこと、と同時に他者がよく見えないという事実をいらだたないこと²⁰⁾、あるいは「じぶんのことがうまく理解できないちょうどそれと同じでいどには他者が理解できるという希望をもつこと²¹⁾。またハンナ・アーレントは「私生活に欠けているのは他人である²²⁾と端的に洞察し、「他人から切り離されたところでこそ、じぶんに固有なもの、じぶんの私的な領域があるという」近代の私的生活に特有な幻想を分析する。

完全に私的 private な生活を送るということは、なによりもまず、真に人間的な生

活に不可欠な物が「奪われている」deprivedということの意味する。すなわち、他人によって見られ聞かれることから生じるリアリティを奪われていること、物の共通世界の介在によって他人と結びつき分離されていることから生じる他人との「客観的」関係を奪われていること、さらに、生命そのものよりも永続的なものを達成する可能性を奪われていること、などを意味する²³⁾。

ところで他者との関係性を強調する自己の捉え方は、ある意味ではきわめて共感を得やすいものである。ただし「自己とは他者の他者である」という公式を突き詰めていけば、自己と自己との関係が他者と他者との関係にまで他者性に還元されてしまいかねない。すなわち「他者性をいうばかりでは、私の個性、「私のかけがえのなさ」はどこから来るか、説明できない²⁴⁾ことになる。他者との関係性のうちにも解消されず、また自己の内面にもけっして回収されることのない自己の経験の在り方が模索されねばならないのである。

[付記]本稿は、平成13-14年度日本学術振興会科学研究費補助金(基盤研究C)による成果の一部である。

19) 矢野智司「世界の区切りを変える グレゴリー・ベイトソンにもとづく教育人間学の試み」『近代教育思想を読みなおす』、新曜社、1994年、206頁。

20) 鷲田清一『じぶん・この不思議な存在』124頁。

21) 同

22) ハンナ・アーレント『人間の条件』、志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、87頁。

23) 同。「他人によって見られ聞かれることから生じるリアリティ」については、たとえば被災地でのヴォランティアのために市役所に集結した若者のうちで、「肉体労働でないといやだ」という若者が多かったという興味深いエピソードを鷲田が紹介している。

アイデンティティの喪失に悩む若者が自己回復を計るには、他者の顔が見失われがちな毎日の非肉体的なデスクワークから解放されて、自分が一体誰のために働いているのかが実感できるような、他者の顔を鏡とするような経験が求められている。鷲田清一『じぶん・この不思議な存在』、156頁参照。

24) 中岡成文『私と出会うための西田幾多郎』、出窓社、1999年、33頁。そこで中岡は、西田幾多郎が「我はただ己が心の奥底にすむ」とも「わが心深き底あり」とも呼んだような自己の在り方を引き合いに出している。