

## 人間形成のリズム論( )

教育におけるリズムと類型

三木 博

### 構想力と生命感覚(続)

構想力はいわば形の論理として、広範に形態形成にかかっている。それはまた、感性と悟性、心と身体、自己と他者とを橋渡しするような、きわめて根源的な実践能力でもあり、もはや自己内部的な感覚とは見なせない。そこには、世界経験を充足させるような、深層の生命感覚からの反映が見てとれよう。さらには構想力のイデーと共通感覚のイデーとは、限りなく融合しあい、両者の境域が消失してしまう。

さてここで新たな視点を導入してみよう。それは建築物の美をめぐるなされた、ゲーテの「沈黙した音楽」(eine verstummte Musik)という根源経験である<sup>1)</sup>。それはまた、「眼が耳の機能を引き受ける」といった、きわめて興味深い共通感覚の事例ともなっている。そもそも建築を音楽に喩え、

それを「凝固した音楽」(eine erstarrte Musik)と呼んだのは、ゲーテとも深い親交があり、ゲーテがその自然哲学の構想をきわめて高く評価していたシェリングであろうことは、知られている<sup>2)</sup>。シェリングは、その自然哲学において、「芸術作品のみならず生命体の営みそれ自体を「有機的なものと非有機的なものとの両極的な関係のもとに」<sup>3)</sup>。捉え、音楽もまた造形芸術の一部として見なしていた。音楽を構成する三要素、リズム、ハーモニー、メロディーが、「空間内の音楽」(Musik in Raum)としての建築に具体化し(eine concrete Musik)、時間の内に流れることなく、空間の内に凝固する。ゲーテはシェリングの「凝固した音楽」(eine erstarrte Musik)を、「建築や音楽をもそこに由来する世界調和を教えた精神」<sup>4)</sup>としてのオルペウスの神話表象を介在させることによって、さらに「沈黙した音楽」として捉え直している<sup>5)</sup>。リズムはすでに岩石に深く刻み込

1) ドイツ・ゴシックを代表するシュトラースブルク大聖堂についての芸術論文「ドイツの建築」(Von deutscher Baukunst, 1772)からも知られるように、ゲーテは青年時代から、建築美にただならぬ関心を抱きつづけていた。

2) 芦津丈夫『『凝固した音楽』と共通感覚 シェリング、ゲーテ、ヘルダー』『モルフォロギア ゲーテと自然科学』第20号、ゲーテ自然科学の集い、1998、79

3) 同：81

4) 同：82

5) 「「神殿の全体が歌っているようだ！」これは悲劇『ファウスト』第二部、「騎士の広間」の場面に出て来る。「沈黙する」、「歌う」の差こそあれ、ローマの風景描写と同じく、建築に具現する「音楽」を語ったものである。神殿を満たす人々が合唱しているわけではない。神殿そのものが歌っているのである」同：84-85

まれており、楽音が途絶えた後にも、ハーモニーはそこに現在する。「楽音は消え去るが、ハーモニーは残る」<sup>6)</sup>。ここでは「神の樹木」たるゴシック建築の圧倒する質量感の感受のうちに、視覚と聴覚が共鳴し、さらに建築内部を歩行することによって、触覚をも含んだ身体感覚が融合しあい、充足されていく。足元の硬質な感触を確かめながら、方向感覚と体位感覚を浮遊させて、みずからの足音とその残響に聞き入る体験。ここでヘルダーによる初期の芸術造形論『彫塑』(Plastik, 1778)のなかの記述を想起してもよからう。「たとえば身をかがめるようにして彫像のまわりを巡る愛好者の視覚とは、もはや触覚と化した視覚なのであり、彼はあたかも暗闇のなかを手探りするようにして見るわけである。彼の目は手であり、その指は光線である」<sup>7)</sup>。視覚、聴覚、触覚の諸感覚を融合するような、無垢の原感覚とも呼べる感覚が圧倒するときがある<sup>8)</sup>。

ゲートあるいはシェリングは、以上のように造形的な建築美のダイナミズムのうちに、音楽の精神からの発露を予感した。受肉した音楽(具体的音楽)としての建築の造形空間には、独自のリズム・ハーモニー・メロディーが満ちている。眼と耳の機能を互

換させ、共鳴させる根源感覚が、質量(Masse)に刻印された共振を感受している。もはや視覚とも聴覚とも呼べないような、ある始原の感覚が蘇っているともいえよう。悟性と感性を媒介しながら、形態形成のダイナミズムを産出する構想力と、個々のノエシス感覚に先立つメタノエシスの原理としての共通感覚(諸感覚の感覚)。両者は、創造(ポイエーシス)の核心部を駆動する原理であり、それゆえまた、きわめて実践的な生命原理(プラクシス)としても位置づけられる。

こうした事態を改めて、場所論の視点から捉え直せないであろうか。たとえば生命関係学の清水博は、場所論を媒介とすることによって、生命知のダイナミズムについて洞察している。未知な状況に遭遇し、複雑な環境のなかで生きていくために人間は、「その場その場でリアルタイムに適切に判断をし、決断をしなければならぬ」<sup>9)</sup>。生存の危機にも迫られる緊迫した状況では、試行錯誤とフィードバックを繰り返すような判断猶予の余裕はなく、「リアルタイムの創出知」を駆使しなければ、生存の維持は困難となる。「リアルタイムの創出知」とは、

6) 同：82

7) Johann Gottfried Herder, Werke in 5 Bänden. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar. Bd. 3. (Plastik), 1969. S. 82 1770年秋、シュトラスブルク遊学時代のゲートは、眼病治療のため当地に滞在していたヘルダーと邂逅する。また当時ヘルダーは、ベルリン・アカデミー懸賞論文「言語起源論」(Über den Ursprung der Sprache, 1772)を執筆中でもあり、共通感覚を巡っても、ヘルダーから多大な影響と示唆が及ぼされた。ゲート『詩と真実』第10章参照。

8) 「大聖堂の前へ歩み進んだとき、どれほど予期せぬ感覚に襲われたことであろう。全くとてつもない印象を受けて、私の魂は一杯に満たされた。……探求的な観照のために疲れた私の目を、夕闇が幾度となく、親しげに元気づけたことだろう。夕闇によって、無数の部分が質量全体のうちに溶解し、単純で偉大なさまで、私の魂の前に立ち現れ、私の力は歓喜に満ちて湧きあがり、享受し、かつ認識するのであった」。(「ドイツの建築」)Johann Wolfgang von Goethe Werke, Hamburger Ausgabe, Band 12. Schriften zur Kunst und Literatur, Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 11

9) 清水博『生命知としての場の論理 柳生新陰流に見る共創の理』中公新書1333, 8

個々の状況に即して適切に対処しながら、またそこにも囚われることのない普遍的な判断の基礎、いわば「コモン・センス」としての「普遍の知」であろう。

大切なことは、未来に向かって行為をする場合には未来は無限定であり、無限定な状態から一つの結果が生じてくるためには創出が必要であるということである。無限定な状態には因果論を適用できないから、これから生まれる創出の結果を因果論を使って論じることは原理的に不可能である。……これに対して、創出の結果を得た後で、過去に溯ってその原因を探す場合には、無限定なものは何も存在しないために、決定論(因果論)をつかってその結果と直接的に結びつく原因を探ることができる。この原因がわかってから、本当は因果論は逆行のために使われたにもかかわらず、あたかも、探し当てた原因から因果論にしたがって結果が生じたように記述する方法が採用されているのである<sup>10)</sup>。

「結果を見てその原因を評論する」ような、因果律による決定論的思考が失効してしまう、いわば「起きてみなければわからない」未知の状況にたいして、人間はその都度、自己の内部の無限定性から、リアルタイムの生命知を創出しなくてはならない。こうした生命知の創出に根本的に関わるのが、場所的創出論である。詳細については、ここで触れることはできないが、本稿の主題と関連する箇所をわずかに指摘すると

どめる。共通感覚との連関からも、興味深い引用をしてみよう。

新しい場所に一步踏み込んだときに、その場所の詳細を認識する前にまず感じられる場所全体の印象が、場の情報です。それは場所のなかのさまざまな個物を詳細に認識する以前に起きる漠然とした認識です。それは自己と他者とが分離される以前の状態で、つまり自他非分離の状態を得られる場所全体に関する情報です<sup>11)</sup>。

ここで身体は、いわば自己に内面化された場所として、あるいは場所中心的な自己として、場の情報という共通感覚と共振していよう。場所のなかにある個物についての情報とは異なって、もはや対象化して捉えられない場の情報が、身体という共通理解の場所を媒介としながら、生命知として感受されているのである。場所は身体に映され、いわば「見えない身体」として内観され、あるいは「場所という大きな「身体」に生命が宿る」<sup>12)</sup>のである。ここで場所的生命は、身体リズムと同調・共鳴しながら(「引き込み現象」)、共通感覚的に場の情報を意識に伝達しているといえる。「場所中心的な自己とは身体的自己である」<sup>13)</sup>。すなわち場の情報はその共通感覚性によって、主語的情報のように明確に限定され対象化しえない述語的情報としての生命知を、意識に媒介しうるのである。

10) 清水博編著 『場と共創』NTT出版、2000、114

11) 『生命知としての場の論理』、66

12) 『場と共創』、154

13) 『生命知としての場の論理』、69 また清水は別の箇所でも「場」という感覚ができるときにも、自分の体の中のリズムと、いわゆる「場」から来る情報とが結びつくというプロセスを経ているのではないかと述べている。同、177

## 構想力と類型

さてここでリズムの問題をあらたに捉え直すために、ディルタイによる「類型の知」としての類型的認識論の試みを参照してみたい<sup>14)</sup>。ディルタイによれば、精神科学の課題とは、とりもなおさず「人間的世界における個性化」の理解に集約される問題であった。「一般心理学」から「比較心理学」を経由して「精神科学」にいたる連関を目指したディルタイ中期の構想も、あくまでその学的課題の焦点を、個々の人間の個性的な形態を具体的に把握することにおいていたといえる。たとえば「比較心理学」においては、同型的な心的構造連関という普遍的な基盤に基づきながら、個々の特殊な個性形態が記述されている。個性を十全に理解し記述するには、その前提として一般的知識が不可欠であり、また個々に得られた個別的知識によって、一般的知識はさらに修正されねばならない。すなわち人間の生の全体的で統一的な「構造連関」が、「共通の人間本性」に基づく「個性化」というかたちで、普遍化と特殊化が循環するダイナミズムのなかで、分析されている<sup>15)</sup>。その際、普遍化と特殊化という循環運動が交叉する場所として、類型概念が指摘される。「行為であれ、道具や事物であれ、われわれが日常生活において出会うものは、さまざまな

「類型」によってとらえられる。その類型において、それが「何であるか」が理解される(普遍化)とともに、それが「どのようなか」が理解される(特殊化)。類型において、普遍化と特殊化という二つの運動が出会っている」<sup>16)</sup>。こうした意味でディルタイの比較心理学は、人間の形態学ないし類型学として、構想されている。

ところでディルタイの類型論を、ダイナミックな構造論として、構想力の視点から捉え直す試みは、きわめて興味深い。

カントの構想力論によれば、構想力は悟性のカテゴリーと感性的な直観を媒介する「超越論的図式」を産出する。この図式にしたがって、概念は直観に適用され、また直観は概念に包括される。すなわち概念の直観化によって、普遍は特殊化され、あるいは直観の概念化によって、特殊は普遍化される。こうして超越論的次元と経験的次元との関係が流動化し、普遍概念と特殊直観が媒介されることになる。ここには「普遍の特殊化」と「特殊の普遍化」をめぐる弁証法的な循環構造が認められよう。そこで類型概念は、いわば具体的な図式として機能し、歴史的に構成された意味地平のなかで、世界経験を方向づけることになる。あるいは全体 部分、体験 表現 理解、普遍 特殊、先行理解 解釈、といった解釈学をめぐる循環構造のダイナミズムもまた、構想力に淵源しているかも知れない<sup>17)</sup>。

14) 丸山高司『「類型」について』『ディルタイ研究』第11号、日本ディルタイ学会、1999参照。

15) こうした循環構造の例として、普遍 特殊の他に、たとえば全体 部分、体験 表現 理解、先行理解 解釈、などが挙げられよう。丸山論文参照。

16) 同、19 丸山氏は、ディルタイによる類型論の認識的意義として、「われわれの経験が、類型的に分節化された組織を基盤にして、類型的な知として成立するということ」および「類型において、普遍と特殊が重なり合っているということ」の二点を挙げている。同20

17) 同、30

ここでディルタイを引用してみよう。「たとえばスケートをする人、あるいは踊っている人を観察しているとする。運動の適切さは、運動を把握することと分かちがたく結びついている。私は運動のイメージを、適切さと完全さの視点のもとで、類似した想起イメージと結びつける。……人間の生の表出のどのような部分についても、それが適切に遂行された場合の類型が成立する。……類型の概念とは、共通なものが際立たされたもののことである。また、類型は、イメージ性も保持している。こうした意味で類型という言葉がはじめて技術的に使われたのは、医師コエリウスが(おそらく紀元二世紀に)間欠熱の類型について語り、類型を間欠熱が経過する規則として理解したときである」<sup>18)</sup>。類型とは、変容の戯れのなかでつねに反復する、特定の基本形態(Grundform)であり、個性化を支配する原理なのである<sup>19)</sup>。

ディルタイが強調する「類型的に見ること」(das typische Sehen)の意義とは、たんに理解や認識にのみ関わる事柄ではなく、実践あるいは創作の原理にまで及んでいる。「『類型的に見ること』は、「ポイエーシス」が「テオーリア」であるような、そうした「実践(プラクシス)である」<sup>20)</sup>。すなわち類

型的に洗練された範型や適切な実例は、具体的な図式として、実践上の手引きを提示している。「超越論的図式」は構想力によって、すなわち概念の直観化と直観の概念化をとおして、両者を具体的に重ねあわせ、普遍と特殊を媒介・交叉させる働きによってもたらされる。類型あるいは「類型的に見ること」とは、いわば「超越論的図式」の機能をより具体的に鮮明化させたものに他ならない。

ここで類型問題をめぐる視点をさらに深めるために、ディルタイの精神科学の形成に深く影響を及ぼしたゲーテの形態学の構想、とりわけその原型(Typus)論をめぐって考察を参照してみよう。ゲーテは1794年7月、イエナでの自然科学学会からの帰途、シラーにたいして、植物のメタモルフォーゼについて説明し、象徴的な植物である原植物(Urpflanze)について語った。その際、ゲーテの語るそれは経験ではなく、理念であるとするカント学徒シラーからの指摘を受けて、ゲーテはこう応じている。「私が自分でも知らずに理念を持っていて、しかもそれを眼で見ているということは、とても嬉しいことです」<sup>21)</sup>。ゲーテはここで経験を幅広く捉え、原植物の理念性を「思弁的・抽

18) Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität. 1895/96. Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, V. Band, Göttingen (Vandenhoeck) 1957. S. 279 また別の箇所では、「個人は原型であった。類型は、個人の真の肖像画であって、人物画のそれぞれの形姿は、なおのことそうである。文芸もまた、起こっていることをそのまま書き写すことはできない。もし劇作家が実際の会話を写しとろうとして、その会話に付随しているようなあらゆる偶然的なもの・不正確なもの・くだらないもの・間延びしたものなどもいっしょに写しとってしまうと、おそらく彼は読者を退屈させることになるだろう。……凝縮や浮き彫りの作用は、会話における偶然的なもの・衝動的なもの・沈んでいるものを、われわれ自身のなかで高めると同時に、単純化する」とも述べている。ibid. S. 282

19) ibid. 270

20) 『『類型』について』, 29

21) 高橋義人編訳 『ゲーテ 自然と象徴』 富山房百科文庫 33, 1982, 157

象的な理念ではなく、生き生きとした具体性を持った理念、スピノザ的な「直観知」によって把握された理念」と見なすのである<sup>22)</sup>。

またこの時期、ゲーテはカントの公刊までもない『判断力批判』(1790)の研究に没頭しており、われわれ人間の論証的悟性とはことなる「直観的悟性」への言及に、多大な関心を寄せている<sup>23)</sup>。カントを引用してみよう。

ところで我々はまた我々の悟性とは異なる別の悟性を思いみることができる。かかる悟性は我々の悟性のような論証的悟性ではなくて直観的悟性であり、総合的普遍(一つの全体を、そのまま把捉する直観)から特殊へ、換言すれば全体からその部分へ進むものである。……それだからここでは、かかる原型的知性(intellectus archetypus)(直観的悟性)が可能であることの証明は必要ではない。我々は形象を必要とする我々の論証的悟性(intellectus ectypus 模型的知性)とその性質における偶然性をこの原型的知性と突き合わせつつ、かかる(原型的知性という)理念に到ることを証明するだけでよい、この理念

は、それ自身なら矛盾を含むものではないからである(『判断力批判』77節)<sup>24)</sup>。

いわば神の知性としての「原型的知性」と、われわれ人間の論証的悟性としての「派生的知性」との対比。ゲーテはここからさらに、神的知性の領域に足を踏み出すのである。

常に創造し続ける自然を直観することによって、われわれはその所産に精神的に関わるのにふさわしい者となる。私は最初、無意識に内的衝動に駆られて、原像的なもの、原型的なもの(Urbildliche, Typische)をたゆまず追求し、自然に即した表現を築き上げることさえ出来たので、ケーニヒスベルクの老人自身がそう呼んだ「理性の冒険」(das Abenteuer der Vernunft)<sup>25)</sup>に耐え抜くのを邪魔するものはもはや何もなかった(ゲーテ「直観的判断力」)<sup>26)</sup>。

ところでゲーテは、共通感覚をめぐる問題意識ばかりでなく、原型論についてもまた、ヘルダーの先駆的思索から多大な示唆を得な

22) 同, 124

23) 「本来の意味での哲学に対して、私はなんらの器官も持っていなかった」とも述懐するゲーテではあるが、『判断力批判』にたいしては格別な関心を寄せている。「そのうちに『判断力批判』が手元に届き、この書物のおかげで、私は最も悦ばしい人生の一時期を過ごせた。そこに私は、自分のきわめて雑多な仕事整理されて、芸術の所産と自然の所産がひとつに論じられているのを認めたのである。美的判断力と目的論的判断力は、相互に照らし合っていた(『近代哲学の影響』)。Goethe Werke, Band 13. Naturwissenschaftliche Schriften I, S. 27

24) カント『判断力批判』(下)、篠田英雄訳、岩波文庫、94-96頁。ゲーテは「超感性的なもの(78節)あるいは「自然の超感性的基体」の箇所にとりわけ関心を示しており、それに対応する悟性として、われわれ人間の論証的悟性とは別種の悟性の可能性に注目している。高橋義人『形態と象徴』岩波書店、1988、213参照。

25) 『判断力批判』80節(邦訳114)参照

26) Goethe Werke, Band 13. S. 31 カントにとって、直観的悟性(原型的知性)は神の知性であるから、それは決して人間にはあたえられていないわけであるが、ゲーテは「自分の原型の探求に際してこの直観的悟性を人一倍積極的に活用していると信じていた」ことになる。高橋義人『形態と象徴』、岩波書店、1988、216参照。「カントの学説に通曉せずとも、できるだけ利用しようとしたとき、私には、この素晴らしい人物はいたずらっぽく逆説を宥しているかのように思われた。というのは、彼は認識能力をきわめて厳密に制限しようとしているようにみえるのに、自分で引いた境界の彼方を、横目で暗示していたからである」。ibid. S. 30

がら、後年の原型思想を構築している<sup>27)</sup>。ヘルダーの原型論は、その自然哲学ならびに歴史哲学を貫く彼の思索の根幹をなしている<sup>28)</sup>。また類型を媒介とする普遍と特殊の関係についても、ヘルダーはきわめて興味深い考察を試みている。ヘルダーにおいて原型は、差異を含む一性、特殊を含む普遍性<sup>29)</sup>として、被造物間のあいだの「類比的関係」を構成する原理である<sup>30)</sup>。また類比(同一性と差異)とは、生の原理である有機的力の働き方の類比であり<sup>31)</sup>、ヘルダーは類型を捉える際にも、形態が明瞭化する過程において、そこに働いている有機的力それ自体に注目している。「原型とは有機的力としてのプロテウスである」<sup>32)</sup>。

ヘルダーの歴史観において変化は、先行する伝統に媒介されながら、その媒介自体は隠蔽・忘却されつつ、新たな事態が成立することであった。いわば先行文化の異質性が、自己の本性へと転化・受容されるな

かで、伝統の連続性は見失われる。ヘルダーの歴史哲学とは、この忘却された伝統の鎖を再発見する試みである<sup>33)</sup>。ちょうどこの歴史変化のダイナミズムと呼応するように、原型は有機的組織の形態変化の隠蔽された媒介を再発見する仕掛けともなっている<sup>34)</sup>。すなわち原型が「個々の存在者の差異を捨象せず、かえってそれを内に含む普遍」<sup>35)</sup>であるならば、伝統が個人において内化されるように、普遍は個人に内在化している。ここでヘルダーは、物の内なる普遍を主張する実念論の立場から、普遍概念をよりダイナミックなたちで主張している。「個別は普遍によって捨象されるのではなく、かえって普遍を動的に構成する契機である」<sup>36)</sup>。特殊相互のあいだの差異が捨象され無視されるのではなく、普遍は特殊に適用されることによって、はじめて真に規定されうる<sup>37)</sup>。

原型の原理を 特殊の内に現実化する動

27) 「ゲーテが原型、原植物について語り始めるのはイタリア旅行中のことであるが、それに先立ってヘルダーは、『イデー』第一部で原型論を展開しており、それがゲーテに多大の影響を与えているとみられる」小田部胤久「ヘルダーの原型論 その素地と射程」『モルフォロギア』第7号、1985、45

28) 同、61

29) 同、51

30) 「類比とは、一つの原形にしたがって形成された多種多様の被造物相互の関係、すなわち一性が自らの内に差異を含むところに成立する関係であり、この関係の内にある被造物は相互に、「類比的なもの」(Analogon)と呼ばれる」同、51

31) 同、53

32) 同、52 この変幻自在の海神プロテウスの比喻を、ゲーテもまた1787年5月17日付けのヘルダー宛の書簡(『イタリア紀行』)のなかで「あらゆる形成物のなかに見え隠れする正真正銘のプロテウス」として語っている。『ゲーテ 自然と象徴』156

33) 同、50

34) 同、54

35) 同、56

36) 同、58。あるいは「物の内なる普遍とは個人の営みの内に常に新たな形態をとることによって生命を得る動的な普遍である」。

37) 理性の職務について、ヘルダーはカントとは正反対に、普遍を特殊に、無制約者を被制約者に適用することのうちに認めている。「特殊への適用が普遍に初めて規定性を与える。かくして『特殊の内、最も特殊なものの中で普遍は……現実態(wirklich)となる』」。同、58

態としての普遍<sup>38)</sup>として規定するならば、類型論のダイナミズムもおおのずと明らかとなろう。自然の有機的力にもとづく衝動は、原型が判然となるにしたがって、すなわち有機的組織がより分節・分岐され、より明瞭な類型的形態をとるにおよんで、徐々にその強度を失う。その代わりに、形態化はその繊細さを増して、より洗練されたものとなってくる。こうした有機的力のダイナミズムから、原型は生成してくるのである<sup>39)</sup>。もし器官形成に働く有機的力の均衡をもたらす原理を、幅広く理性と呼べるなら、ヘルダーによる原型論の試みは、独自の理性批判としての意義をもとう。また普遍と特殊を媒介するダイナミズムを、みずからの哲学的課題として具体的に思索している点でも、きわめて注目に価する。

### 型を巡る問題

類型論が内包する問題をさらに掘り下げるために、ここでは視点を変えてみたい。類型的認識が成立してくるプロセスを読み解くうえで、ヘルダー、ゲーテ、ディルタイに共通して認められる原型をめぐる先駆的な思索は、大きな可能性と示唆を孕んでいる。ややもすればスタティックで図式的

なものに陥りがちな類型論を救ううえで、その生成のダイナミズムから発想し、内在的に乗り越えようとする彼らの試みは、古典的な意義を持つと同時に、現代の視点からの新たな読み替えも要求するものである。こうした得られた洞察を基礎におきながら、ここで類型問題の文化的意義について視野を広げてみたい。

まずその手がかりとして、源了円による型をめぐる論考を参照してみよう。そこでは、型および型の習得を主題とした一連の日本文化論のかたちで、身体性にきわめて深く根差した類型生成の機微について語られている<sup>40)</sup>。大正四・五年を境に、「型の喪失」という「日本の近代精神史における断層」が生じたとする指摘(唐木順三)<sup>41)</sup>を受けて源は、「型の喪失」による影響が、戦後日本の国民全体のあらゆる階層におよぶものであることを示唆する。すなわち生活文化の基層、習俗の深層にまで浸透していた固有の文化モデルが失効し、かつてない「型の喪失」による危機に直面する一方で、他方長年、規範として仰いでいた西欧文化モデルも、もはや絶対的な文化モデルとして見なせなくなった現在、われわれは「みずからの文化の型を創造的に発見し、さらには形成せねばならない」というかつてない

38) 同, 59

39) 「被造物が高次になるほど有機的力は分化され、その働きは一方向的ではなく分散し、かくして衝動は減少する。このことはそれ自体としては、有機的力の働きの弱体化を意味するといえ、しかし分化した諸力がばらばらに働くのではなく、相互につり合い調和するならば、その働きはより繊細(fein)なものとなる。かくして「衝動の強度の減少は、[衝動の]拡散、およびより繊細な調和によって補われる」。同, 53

40) 源が型の成立について、とりわけ注視しているのは、たとえば世阿弥の能楽理論、近世初期から江戸中期にかけての剣法論である。源了円『型』創文社、叢書 身体思想2, 1989

41) 唐木によれば、「大正教養派」や「白樺派」などの「漢文を古典としない世代の登場」がその徴候として挙げられている。同, 3-4



課題」<sup>42)</sup>に直面している。

源はいわゆるフォームとしての型について<sup>43)</sup>、西欧では「型(かた)」と「形(かたち)」を区別する言葉がないことを踏まえて、「型」を「形の形」すなわち「形であって形を超えるものとしての完成された形」として規定する<sup>44)</sup>。

「型」は形を超えたものとして「アイデア」に似ているが、アイデアが形を超えた超越者であるのに対して、「型」は「形」においてしか自己を示さない。その点から言えば「型」は「完成された形」である。しかしそ

れはまたその「完成された形」の不断の実現を可能にする何ものかであって、たんなる「形」にとどまらない。その点から言えば「形を超えたもの」である。それは最終的には各人が自得するしかないものであろう<sup>45)</sup>。

注意すべきは、型における超越とは、「超越と内在が一つになった超越」の意であり、その背景には「感性的なものと超感性的なものを区別しないで、物に即して物の中に超越があるとする」形而上学が予想されている<sup>46)</sup>。こうした伝統的な形而上学を背景

42) 同、5 かつて圧倒的成果を挙げた「米国追従」という成功モデルを、もはや繰り返せない現在、こうした課題はますます、その重要性を増していよう。

43) 源は日本文化における型の概念を捉える際に、型を1)パターン、2)タイプ、3)スタイル、4)フォームという、四つの視点から考察している。すなわち、1)パターン(pattern)としての型とは、「文化の総体的な型」であり「文化の中のある型ではなく、「文化の型」を意味する」。たとえば「罪の文化」と「恥の文化」(ベネディクト)2)タイプ(type, Typus)としての型とは、いわゆる「類型」のことであり、分類されたカテゴリーである。また典型とは「この類型の中の強烈な個性に注目することによって成立した概念」である。たとえばディルタイ、マックス・ヴェーバー、ユングらによる類型概念。3)スタイル(style, Stil)としての型とは、「フォームに較べるとはるかに包括的な概念であるが、パターンと較べると、パターンが全体的・総体的な概念であり、文化を全体的に捉えるのに対して、スタイルは文化のある局面、文化のある要素をめぐる概念」である。フォームとしての型が安定的であるのにたいして、スタイルとしての型は可変的である。たとえば美術の様式、文体、髪型など。4)フォーム(form, Form)としての型とは、「基本的な単純な型」「基本型」としての型である。源了円編『型と日本文化』創文社、1992、11頁以下参照。

因みにフォームとは、もともとプラトンにおけるエイドス(形相)であり、アイデア的なロゴスの意であった。エイドスはヒュレー(質料)から切り離されて、純粹形相として見なされ、固定化され抽象化されてしまう傾向が避け難い。これにたいして、モルフェーというギリシア語に着目したのがゲーテである。「エイドスがわれわれの眼に明確に見える、もののかたちを指すとすれば、モルフェーのほうは、薄暗く定かならぬところから立ち現われる姿・形、表層的ではなく深層的な、静的ではなく動的な姿・形を指している」中村雄二郎『かたちのオディッセイ』岩波書店、1991、65 ゲーテがその形態学において、固定化された形態を表わす用語であるゲシュタルト(Gestalt)を避け、生まれつつあるものの形成を示すビルドゥンク(Bildung)の用語を採用したのも、形態生成の生きたダイナミズムを掴みとるためであった。

44) 『型と日本文化』、29

45) 同

46) 同30。源はこれを「無の場所」(西田幾多郎)あるいは日本古来の「自然」(じねん)とも読み替えている。超越と自然との連関について、たとえば「身と心が分離した意識的レヴェルの自己の底を破って(脱底)の身体性を媒介とする超越であり古来日本人はそこに現前した自己のありようを自然と呼んで来た」と指摘して、心・技・体の連関を綿密に分析している。同、30 ところでこうした伝統的な場の形而上学の特徴について、清水博は興味深い指摘を行なっている。「一般的傾向として、日本民族は場所モデルの精密化を得意とするが、場所モデルの拡大を大いに苦手になっている。場所モデルを移入することが歴史的習性となっているからであろうか。我々はこのことが日本民族の内向き意識に結びついている点に配慮しなければならない。大きな歴史的転換期には場所モデルの拡大的創出が必要であり、これがなければ運動体も形ができず、運動を発展的に進めることができないのである」。『場と共創』、104 自他非分離的な場所中心的モデルが、自閉化し固定化してしまうなら、場所は創出的生命を喪失してしまう。

に、「美と実用とが一致する」<sup>47)</sup>、あるいは「技術を基盤に置きつつ精神性を強くもつ」<sup>48)</sup>精神風土が生まれてくる。すなわち洗練された身体技法の極致において、形を形たらしめる「永遠の形」すなわち「型」が誕生する<sup>49)</sup>。こうした型とは、「絶えず練習・修練を反復しないと、型それ自体が型でなくなってしまう。身体を型とする場合には、不確かなものの上に確かなものが形成されている」<sup>50)</sup>。不確かで、つねに移ろいゆく身体の揺らぎのなかから、まさに自然の超越性へと開かれた「永遠の姿」が垣間見られている。こうした「有心の技」から「無心の技」への転換は、「有心の技」の徹底的な習得なしにはありえない。すなわち「技は意識的に厳しく使いつづけることによってある時無意識に使えるようになる」<sup>51)</sup>。いわば自己意識の底を突き抜ける(脱底)ような超越の出来事として、「無心の技」は「型」として成立する。またあらゆる障害のなかでも最後の障害、すなわち自己への妄念が露呈してくるのも、この瞬間であろう。「この自己へ

の捉われからの解放、すなわち「自己の自己意識からの超越」これが究極的な意味での自由の達成であり、自己実現である」<sup>52)</sup>。

さらに興味深いことは、型を血肉化し、体得していくプロセス自体もまた、芸道や武道の稽古・修練において、伝統的な身体技法として類型化されている点である。源は世阿弥による「序・破・急」、とりわけ江戸中期の江戸千家の宗匠川上白由による「守・破・離」などを例に挙げて、型が創造される際のダイナミズムの機制と機微を巧みに指摘している。すなわち、型を模倣し学び、型に入る段階(守)から、固定した型を打ち破る段階(破)を経て、型への固執自体をも捨て去る段階(離)。

守の深さが破の大きさとなる。型の破り方がその人が創造的であるかどうかを決める。しかし「破」にとどまっていたは、まだ真の創造ではない。そこにはまだ型へのこだわりがある。型を忘れ、形も心も忘れきって芸に遊ぶ。しかもそれがおのずから宇宙の理法にかなっている。これ

47) 同, 48

48) 同, 49

49) 身体性を強く介在させた型の生成(習得)過程のダイナミズムを分析するにあたって、とりわけ注目されるのは、たとえば江戸時代の剣者たちのあいだで、「目付」「拍子」「間」と呼ばれる身体技法である。それらは剣術のパフォーマンスにおける「心・技・体」の連関を深め、そこに動的調和をもたらす仕掛けであろう。とりわけ「拍子」は、リズム論の視点からも、きわめて興味深い。それは「攻める方からいえば、ある仕掛けをして相手を自分のリズムに乗せて隙をつくらせようとする行為であり、受ける方からいえば相手の拍子に乗らない心懸けである。事柄は演者たちのあいだの、場合によっては演者と観客の間の心身のリズムにかかわる」。また世阿弥は、演技における「型(形木)の成立を、もっぱら拍子との連関で捉え、あるいは宮本武蔵は、武芸のみならず「人生の万般の世界に「拍子」があることを認め」、時・空のintervalである「間」とともに(間拍子)、その重要さを強調している。同、31-35 及び『型』200-206 参照

50) 『型と日本文化』, 11

51) 例として、空手の師範南郷継正氏の主張が紹介されている。『型』307 頁

52) 『型と日本文化』51

を「離」という<sup>53)</sup>。

形が心になりきり、心が形になりきり、両者の区別が超越されるこの瞬間、これを根源的な共通感覚の覚醒と見なしてもよからう。(プラトンの・キリスト教の上への超越ではなく「底への超越、すなわち人間の身体性を媒介とする超越」<sup>54)</sup>を契機としながら、型の生成という共通感覚が発生する。ここでは伝統的な身体技法がめざす究極ともいえる心身一如の共通感覚が、型の生成のダイナミズムを貫いている。

さて修行や稽古の積み重ねによって型を習得し、この型をとおして自己実現を計ろうとする東アジアに特徴的な身体技法の伝統は、たとえば型の学習による「主体の構成主義」とも評される。西欧的な人間形成論の伝統においては、人間の本質規定は教育に先立って与えられているとされるのにたいして、日本の人間形成論の伝統においては、修行や稽古によってはじめて、自己自身が構成されることになる。「修行ないし

稽古の目標は自己認識にあるのではない。自己自身の認識が目標となっているとすれば、それは当然この「自己自身」の存在を前提にするであろう。ところが、修行ないし稽古によって新たに構成されるべきものこそ、この「自己自身」だった<sup>55)</sup>。学習の目標を規定する型は、人間の本質規定からは導きだされず、「修行/稽古する者は、実践的・制作的な水準で、自ら選択した型へと自らを形成する」<sup>56)</sup>ことになる。

「型の喪失」によって修行や稽古のもつ意味がおよそ見失われている一方で、日本の伝統的な人間形成論の「主体の構成主義」の観念はそのまま維持されている。すなわち、型の習得を媒介として生じる、身体性に深く根ざした人間形成の体験は、ほとんど形骸化していく。それと同時に、「日常生活の美学化」とあいまって、とりわけ主体の美的形成への関心が際立ってくる。「日常生活の美学化がもたらしたものは、主体の構成主義のある種のラディカル化であった。つまり、型や実体的な「自己」を全く前提とすることなしに、自己自身を「作品」として構

53) 同、43 それとはたとえば、廓庵禅師による禅門の修行者のための手引書である『十牛図』における、第八図 人牛具忘(絶対無の空円相)へ向けての「決定的な非連続の飛躍」にも比較できる境位であろう。真の自己が現成したかに見える第七図 忘牛存人の境位において、いまだなお「真の自己」への我執が完全に払拭されていず、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有るというそのこと自体に問題がある」わけであり、「真の自己」として表象されうような自己の在り方それ自体が、問題と化すのである。上田閑照・柳田聖山『十牛図』築摩書房、1982、35

またこうした事態について、アプローチは異なるが、生命関係学の視点から清水博は、「生命の自己表現には型がありますが、その表現は決して型にはまっています。型があって、型にはまらないのが生命的です。……生命の特徴は普遍的な型はもっているが、個別な型には縛られていないということです」とも述べて、日本の伝統文化に特徴的な、型からの解放 脱学習(unlearning)の重要性を強調している。『生命知としての場の論理』、80以下参照。

54) 『型』290

55) 今井康雄「完全に展開された主体の構成主義」『近代教育の再構築』福村出版、2000年、228 今井は、日本の人間形成論の特徴として、「伝統的に教授者の立場からではなく学習者の立場から主に考えられてきた」と述べて、「後継者を育成するための体系的な教授課程をもっていない(生田久美子による指摘)点に触れている。

56) 同、231

成することが求められるのである」<sup>57)</sup>。そこでは自己を創出するための具体的な手立てを奪われたままで、主体のひたすら美的な自己構成だけが求められている。「自分さがしの旅」は、身体経験のリアルな裏付けを欠いたまま、ますます観念的な空虚さへと追い込まれていく。そうした試みは、伝統的な人間形成論がかつて期待できたように、

必ずしも倫理的な価値基準をもたらすわけではなく、かえって真摯な自己探求を絶望的に昏迷化させかねない<sup>58)</sup>。(以下、続編に続く)

〔付記〕

本稿は、2000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。

---

57) 同, 233

58) 「探求する者は、それによってはじめて修行稽古や自己構成が意味深く構成されるような型を、もはや調達することはできない。彼が見出すものは、絶望的に自己を探求する自己のうしろ姿のみである」。同, 234