

井上円了とパースペクティヴィズム

甲田 烈

koda ryuu

自性ト云フモノ目ナシニコソ有レ、其ノ目ヲ今ニ一度離レ来タレト云フ

——石田梅岩(一)

1. 「人間以降」に不穏な円了を読むこと

二〇一九年六月九日に公開され、毎日映画コンクールアニメーション映画賞・第二三回文化庁メディア芸術祭アニメーション部門大賞を受賞した『海獣の子供』(2)における、少し長いクライマックスシーンはとても印象的である。巨軀を持つザトウクジラに主人公の少女は呑まれ、そこから「誕生祭」が始まるのだが、それは深海で繰り広げられる、受精(生命の誕生)と宇宙や惑星の誕生がアナロジカルに描かれる映像に満ちている。そのさまに出会いつつ、少女は「見える。私が宇宙……」とつぶやく。またそこには、海底に漂うたぐさんの「眼」も描きこまれている。

中学二年生の安海琉花は、夏休みに入ったばかりなのに、ハンドボール部で友人とトラブルになり、部活を出勤禁になってしまう。自分の気持ちをうまく言葉にできず、母親とも距離を置いている琉花は、学校だけでなく家でも居場所を失ってしまうが、父親が働いている水族館に足を運んだ彼女は、そこで「海」という不思議な少年

と出会う。琉花は、幼少期の思い出の残る大水槽の中で彼が魚の群れたちと泳ぐ姿を見て驚愕する。実は、「海」は兄である「空」とともに、ジュゴンの群れと泳いでいるところを発見されたのだった。「彼らはジュゴンに育てられたんだ」と琉花の父がいう場面がある(3)。「海」と「空」と出会ったことで、琉花の身辺では不思議な現象が起り始める。空から光り輝く彗星(隕石)が海中に落ちた後、海の生物たちが日本へと移動をし始め、巨大なザトウクジラが「ソング」とともに「祭」の本番に近いことを知らせる。この「ソング」の謎を追い続ける海洋学者のジム、その相棒であるアングラード、そして「海のなんでも屋」を自称するデデたちを絡めながら、物語は進んでいく。

さて、この物語の中では、宇宙と人間が似ているということや、隕石は精子であり、海は産みの親であることが、繰り返し登場人物たちのセリフを通して語られる。そして、「空」に隕石を託されたのち、海底に潜り、ザトウクジラに飲み込まれた琉花は、その胎内で直接「ソング」を聴き、「誕生祭」に立ち会うことになる。この作品が興味深いのは、めくるめく展開される映像美のゆえにだけではない。生命をめぐる、まなざしの反転が鮮明に描かれているからである。それは、遠い星々の誕生が深海における生命の誕生と交差し、宇宙の誕生がまた人体と交差していることに示されている。しかも、その媒介となるのは、深海の「眼」なのである。しかもそれだけではない。海と空は泡や光のようになくなって消えてしまう(それは死として示唆されているが明確には語られない)。そのことは神秘的な物語の展開の中で、少しの不穏さを残す。

今からおよそ五億四二〇〇年前〜五億三〇〇〇年前にカンブリア爆発が起きたことは知られているが、その契機となったのが「眼」の誕生とされている。原始三葉虫に視覚が発生したことにより、競争や捕食が淘汰圧になっていく。なぜならば、視覚のない生物によって、それまでは偶然に頼っていた捕食行動に際して、視覚のある生

物は有利となるからだ。「最初の眼は、実質上、すべての動物に新たなニッチを開いた」⁽⁴⁾と生物学者のパーカーは論じている。眼の誕生によって、生物は外界の環境を識別できるようになった。それは海中にも明暗があり、捕食者にとっては、被捕食者を探り当てるのがより容易になることを意味している。それは被捕食者側からすれば、より補食されないように、体表を覆うことや、周囲と見紛うくらいに体色を変化させるといった進化への動因ともなる。生物の進化とは、「眼」の奪い合いであるともいえよう。

ところで、この「眼」の奪い合いの末裔である生物種の一つである人間が、危機を迎えているという。一九九五年にオゾン・ホールメカニズムの解明によってノーベル化学賞を受賞したパウル・クレツツェンは、二〇〇〇年に入ると、従来の地質年代である完新世 (Holocene) に代えて、人新世 (Anthropocene) を提唱した。それは、この惑星の歴史上初めて、人類が地質に影響を与え始めていることを意味している (それは資本主義による工業の発展を含意してもいる)⁽⁵⁾。そしてこうした問題提起と呼応するように、人間以外の存在 (動植物や人工物、精霊など) に行為主体性を認め、そのことによってこの地上において「人間」のみが特別であるとする人間例外主義の乗り越えを試みるマルチスピースーズ人類学⁽⁶⁾の試みや、二〇世紀後半からの情報テクノロジーやバイオテクノロジーの進展と呼応するように、「人間」という尺度を脱中心化する「ポストヒューマン」と総称される哲学・思想の動向が立ち現れるようになっていく⁽⁷⁾。

しかしそのようなことが、井上円了 (以下、円了) の哲学と、どのような関係があるのだろうか。彼の生きた幕末から大正という時代には、もちろんオゾンホールの拡大も知られていなければ、コンピューターの知能が人間を超える可能性も未知のものだった。しかし、明治四二年 (一九〇九) に『哲学新案』の中で「人類すでに絶無に帰する以上は、国家社会の永遠の発展を期するがときは、みな今人の妄想なり迷信なりと評定せざるべから

ず」(1:292) (8)と述べるのを聴くとき、すでにして「ポストヒューマン」に先駆けた問題意識を認めることができるのではないだろうか。「哲学は肯定の手段でも、正当化の根拠でもなく、むしろ絶滅のオルガンである」(9)と説く哲学者もいる。人類の絶滅、それはとても不穩に響く。私たちの生きる足場もろとも、吹き飛ばしてしまうように。

だが同時に、それはあまりにも「人間中心主義的」であるともいえよう。これまでの生物種の絶滅率が九九・九パーセントであるとすれば(10)、人間種のみが例外であるということは、むしろ考えられない。円了はまた、自らが提唱する「裏観」の展開に先立って、次のようにも言っている。

とかく古今の諸家が吾人は宇宙の大海に浮かべる一微塵と知りながら、なにごとを考うるも人間を本位とし、人知を中心として、世界万象に批評を下す癖あり。ややもすれば世界は人のために作られ、万象は人を樂しましむるために備えられたとなせるがごとし陳腐説を繰り返すこと多し。これ決して宇宙の真相にも人類の真相にも悟入する道にあらず(1:371)。

この世界も宇宙も、「人間」を中心に作られてなどいない。「人間を本位とする」思考は、その意味で宇宙や人類の真相に「悟入」する道ではないのだ。そうだとすれば、人間中心的な思考を離れるとは、どういうことなのだろうか。それは「ポストヒューマン」の思想家たちのように、「人間以降」の世界をまたしても思考することなのだろうか。そもそも人間本位ではない「観」とはどういうことなのだろうか。本稿では、すでに触れたような現代哲学・思想の問題意識にも留意しつつ、人間以降の「観」を喚起することを目的としている。その際、人類

学の立場から西欧に自明の「人間」(文化)と「自然」の区分に疑問を投げかけたフィリップ・デスコラ(一九四九)の思索を中心に、現代人類学を導きの糸としよう。円了はもちろんデスコラを知らなかったし、「文化」と「自然」の二分法への疑義など、与り知らないところだと思われるかもしれない。しかし、むしろそれゆえにこそ、「人間」以降からの共通する問いをそこに認めることができるからである。

2. 「観」を転ずる円了

ところで、前節では「不穏な円了」ということを述べていた。もう少し、その様相に立ち入ってみよう。円了は実践的な色彩の強い大正六年(一九一七)の『奮闘哲学』において、自ら『哲学新案』を要約しつつこのように述べている。

この相含の理によりて、古来の学説の矛盾相反する点も会通することができる。……もし大の極は小となり、小の極は大となり、一の極は多となり、多の極は一となり、同の極は異となり、異の極は同となり、自の極は他となり、他の極は自となり、有の極は無となり、無の極は有となるを知り、人これを矛盾というも、その実大小、一多、同異、自他、有無みな相含するを宇宙の真相と体達しきたらば、矛盾が矛盾にあらずして真理なることを悟了することができる。よって一般の哲学眼より見て矛盾すると思うところが真理の存するところである。故に余は矛盾すなわち真理なりというをはばからぬ次第である(2:238-239)。

「相含」についてはすぐ後に述べよう。しかし、一見するとただならぬ言明である。大／小・一／多・同／異・

自／他・有／無はその「極」において相互に含み合うと円了はいう。ここで複数の二項対立が論理的に統合されて一つのものとなっているより、二項のままに多数にされて宙吊りになっていることは留意するべきだろう。それはたとえば大・小などの複数項に対して上位概念を提示していないことから読み取れる。「相含」とは複数の二項がそのままに含み合うということで、なんらかの一つの統合体に収斂されるということではない。それゆえに、「矛盾すなわち真理なり」というのだ。またそれは、「体達」や「悟了」の事柄として語られている。単にこれらの二項に対して、たとえば矛盾を解消する方向で首尾一貫した論理的説明を求めることが「一般の哲学眼」だとすれば、そうした立場からすれば、こうした円了の立言はとてつもなく居心地が悪く、また足場を掘り崩すという意味で不穏なものに映ずるだろう。そして論理的には「何も説明していない」と、そのように感じられるかも知れない。実際、円了は説明していない。そうではなく、そのように論理的に思考するものが「誰」であるかを、喚起しようと試みているのである。

ところで、「哲学界の歴史とは、唯物唯心の争いと、一元多元の戦いの、跡をとどむる古戦場」(2:436)と円了自身「哲学和讃」でうたうように、その歴史は特定の前提や価値観に依拠する信念対立の歴史といえる。そのため、こうした諸対立の解消は、哲学における原理性の深度をはかる指標課題であるといえるだろう⁽¹⁾。円了もその哲学的キャリアの初期から、そのことを自覚していた。明治十九年(一八八六)に対話篇としてその第一編が出版された『哲学一夕話』には、このように述べられている。

およそ哲学上論ずるところの問題はこれを帰するに、心のなんたる、物のなにたる、世界のなんたるに他ならず。世界は物のみにして心なしと立つるもの、これを唯物論といい、世界は心の中にありてその外に物

なしと立つるもの、これを唯心論という。唯心は心の一方に僻し、唯物は物の一方に僻し、共に中正の論にあらざることを明らかなり。もしその中正を立てんと欲せば、物心二者を統合して、非物非心の理を本とせざるべからず。その理の外に物心なしと立つるときはこれを唯理論という。唯理論は理の一方に偏するをもって、これまた中正の論にあらず、その理を離れて別に物心ありとするも、また正論にあらず。故に理は物心を含むし、物心は理を具備し、二者その別あるも相離るるにあらず、相離れざるもその別なきにあらず。これを哲理の中道とす (1:35)。

この対話篇に登場する「円了先生」は、唯物論と唯心論の立場からそれぞれに議論を闘わせている弟子たちに対し、それぞれの見解は「物」や「心」という一方に僻して(偏つて)いると批判する。その上で、「物」と「心」をそれぞれにその本質たらしめている「理」を持ち出すが、この「理」もまたもし「物」と「心」の外にあるとするならば、「唯理論」というもう一つの偏見になってしまう。そのために、「物心は理を含むし、理は物心を具備する」という不即不離の「哲理の中道」を説くのである。こうした「円了先生」の語りに対して困惑する弟子の一人に対して、「なおなんじの心は天地間の一部分なれども、その心中に天地万物を包含して、世界と心と同一体なるがごとし」(1:36)と、後の相含説を思わせる例を用いつつも、自身のあり方と哲学的理説で表現されている世界の構造との重なりでの自覚を促している。またこうした説には、円了はここで、観点の柔軟な転換が必要であることを説いている。それは、もし「物」から世界が成立しているとしたら、その世界の中に「心」が存在することが理解できず、逆に考えたとしても、すべてが「心」であるはずの世界に、なぜ「物」が存在するのかということが理解できなくなってしまうからだ。つまり、ある立場のみによって事象を説明しようと進んでしまう

ことは、その対極を呼びおこし、その対極の立場を自らの立論に密輸入せざるをえなくなってしまうのである。

こうした柔軟な観点の転換を、より輻輳化した形で練り上げたのが『哲学新案』であるといえよう。ここでは「観」自体が前景化されて、次のように説き起こされる。

今哲学上宇宙の真相を開示せんとするに当たり、その観察の方面を便宜のため表裏両観に分かち、その表観を内外両観に分かち、さらにまた外観を縦観横観に分かち、初めに縦観より論歩を起こさんとす。縦観とは客観の世界を古今にわたりて観察する過程をこう(1:285-286)。

すなわち、「宇宙の真相」を開示するには、裏観に対する表観、そしてそこにおける内／外の「観」、そして外観における縦横の「観」という「数重の起点」(1:285)が必要なのだ。留意しておいてよいことは、円了がここで定点観測を奨励していないことである。これら複数にして多元の「観」もまた、可能な起点の一つであって、どこから始めてもよいことになる。ここでも円了は決まりきった視点を宙吊りにしてしまふ。円了の比喩ではそれは、同じ富士山を観測するために、大宮口(富士山南西麓)・吉田口(富士山北斜面)・須走口(富士山東斜面)からするのに似ている(1:286)。これは、ヴェズーヴィオ山に対して、ソレントから見られているヴェズーヴィオ山、ナポリから見られているヴェズーヴィオ山、そしてヴェズーヴィオ山そのものという視点をどれも実在すると説く現代実在論の観点を想起させる。形而上学は観察者から独立した「山」それ自体の実在のみを説くのに対して、構築主義は観察者の視点(ソレントやナポリの視点からの山)のみを説くために、どちらも偏ってしまうというのだ⁽¹²⁾。ただし、円了は「世界は実在しない」とはしていない。また、この富士観測(登山)のアナロ

ジ―は、同一の対象を異なる角度から見ているという像を想起しやすいという意味ではミスリード気味でもある。なぜなら、円了が説明を試みていることは、「同一の対象を異なる角度から見る」ことではなく、この表現に近づけていえば、「異なる世界への見え方を、立場を超えて分かちあう」ことだからだ。しかし論を進めすぎる前に、簡潔に円了における多重の「観」の転換を取りおさえておこう。

さて、円了によれば、外観とは客観界、すなわち心に映る対象世界を観察する方法であり、それはすでに述べたように縦観・横観に分けられている。このうち縦観とは、「若し客観の太初に涉り、如何にして世界の開発せしか、如何にして万物の生起せしかを究明する」(I:289)ことであり、それに対して横観は、「目前の世界を解剖分析し、その体のなにもよりなるかを開説する」(I:289)ことである。円了はまず横観について、世界の始まりと終わりから論を起す。その際、当時の自然科学の学説が活用されることになる。「現今の学説によるに、世界の太初は星雲より起り、世界の終局もまた星雲に帰する」という(I:294)。つまり、世界は生まれ、やがて滅亡する。不穏な円了の登場である。ただし、「物質不滅、勢力恒存、因果永続の三大理法」は、「真に万劫不朽、終古不磨の大理法なり」(I:295)と円了は確信している。こうした前提に立てば、星雲の前後には同量の物質があり、また同量の勢力があることになる。つまり、「星雲の前後に変化を永続すべく、その変化は徹頭徹尾因果の規則に基づく」(I:295)。だから「請う、青年よ落胆することなかれ、絶望することなかれ。請う、志士よ悲観は無用なり、厭世は自棄なり」(I:293)と同時代人に円了は語りかける。なぜなら、世界はたしかに滅亡するけれども、また再生する。そうだとしたら、あなたも私も不滅なのだから。

しかしこうした縦観の理路をつぶさに検討すると、円了が当時の自然科学の法則を、まるで「人間」とは関わりのないように説いていることが見えてこないだろうか。我々人間もまた世界の始まりと終わりにある「星雲」

に含まれている。そうであるとすれば、星雲に妥当する法則がここには働いているのであって、それは人間が何をしようがしまいが無縁なのだ。もう少し正確に言おう。何をするかしないかに絶対的に関わりなく、世界（星雲）は世界であり続け、終わりと始まりを繰り返す。自然法則は人間の誕生以前からあり、以降も継続するのだから。このことは、自分の行為は無駄にならないという意味で、たしかに世の志ある人々（円了のいう青年や志士）に希望を与えるかもしれない。しかしそうした希望は、その希望の有無にかかわらず達成されてしまうことによって、個々の自由意思を奪ってしまうように見える。またそうだからといって、円了の立論を自然科学万能主義とすることはできない。その自然科学という人間の知の産物もまた世界とともにやがては滅び、生まれ直すからだ。世界はすでにして人間を超え、人間を通して活動を続けるのである。そのことを円了は「世界すでに活物と定まれば、世界の一進一退、一開一閉するは、その体に固有せる活動の力によること論を待たず」（1:301）と説く。そうだとすれば、この世界とは「無始より無終まで、無限の輪化を継続するを知り、過現未三界、輪化無窮」（1:313）となるであろう。進化でも退化でもなく輪化。円了は縦観をこの一語に収斂させる。

それでは、横観の場合はどうであろうか。ここではまず、物質の起源である元素の構造が探索される。物質がもし形を持つものとすれば、さらに細分することができるが、もし形を持たないものだとすれば、そもそも「形」を形成することができないはずである。円了はこの点を捉え、「故に余は元素を解して無形中に有形を含み、有形中に無形を含む、すなわち有形無形の相含をなす」（1:316）と述べる。さらにこの無形とは勢力のことなのだから、これは「物力相含」（1:318）ということになる。円了はこうした理路をエーテルにも拡張し、物質・勢力・エーテルの相含を説く。「宇宙は縦観によれば、輪化無窮なり、横観によれば相含無尽なり」（1:322）となるのである。さらに円了は、精神の起源を探り、因果の作用をここでは手がかりにする。万物の変化は「因力」による

ものであるが、その中心となるのが「因心」であり、それは「宇宙活動の結果」(1:326)なのである。円了は徹頭徹尾、活動の相の下にこの宇宙を解明していると言えるだろう。内観に探究の歩みを移した円了は、「物」と「心」の関係について、次のように述べる。

心界は物界の中にあることは、何人もたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するが如し。換言すれば眼は天地の間にありながら天地また眼中にあり。心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり。この関係を余は相含と名付けたり(1:342-343)。

先に検討したように、『哲学一夕話』ではすでに物心と理の相互含有が示されていた。円了はあらためてここで解像度を上げつつ、しかも直観的に理解しやすい比喩を用いて「物」と「心」の相互包含を読みおこしている。しかもここには、潜在的にはあるが、自／他の関係をも示されていることが留意されてよいであろう。「眼」が「天地」の中にあるとは、他者側から見られた自己の姿でもある。なぜならば、そこに映ずるのは物理的身体を備え、小さな瞳孔が見えるその姿だからだ。しかし自己側に「眼」を転じたとき、事態は一変する。今度は、「天地」が「眼中」にあることになる。他者からは小さな点に見える「眼」は、まさに見開かれたときには、全世界を含んでいるのである。つまりここでは、自・他の対称性と非対称性が示されていると言えるだろう。円了はさらに内観を深め、このように論じている。

縦観にありて重々無尽の輪化あるを知り、横観および内観にきたりて重々無尽の相含あるを見る、これ実に縦横にわたれる重々無尽なり。もし理性の無限眼をもつてうかがわば、時方両系を一心の所現と体達しきたるべし。しかるときは無限大は一針穴中にはいるべく、無限劫は一電光間に縮むべく、重々無尽の輪化も一瞬息と化し去るべし。ここにおいて最大の極と最小の極との一致を見、最長の極と最小の極との合体を知る。更にこの理を押し一分子一元素は、宇宙世界の胎内に収蔵せらるると同時に、宇宙世界は一分子一元素の囊底のうぶに包括せらるるがごとき相含あるを知るべきなり。……

かくのごとく想見しきたらば、重々無尽の輪化と重々無尽の相含との更に相含せるを悟了すべし。一心は動きて無限の時方をあらわし、一念は動きて無限の輪化を営むと同時に、無限の輪化は一念中に歸し、無限の時方は一心中に入る。これ宇宙の真相中の真相にして、玄妙の上に更に玄妙を重ねたるものというべし(1:355-356)。

一氣呵成に書かれたかに見えるこの文章は、もはや理路というよりヴィジョンに見えるが、肝心なのはそれもまた「理性の無限眼」の範疇にあることだろう。「時方両系」(時間と空間)が一心の所現としたならば、それは無限の中に有限を含むことになる。無限の輪化もまた、心の眼からすれば「一瞬息」となるからだ。ここでは「天地」を含む「眼」からのパースペクティヴが徹底化されていると言えるだろう。無限の輪化・時空は「一念」に含まれると同時に、「一念」には無限の輪化・時空が折りたたまれていた。円了が先に「人間」を本位とした観察のみをするなどといった真意がここで明確になる。物理的な存在としての人間(円了の表現では因力により物質を吸引して因心を構成し、その因心の変化によって構成される存在となろう)は、原理的に宇宙の活動の結果で

しかない。そうであるとしたら、到底その人間を本位として宇宙・世界の真相を極めることはできない。しかし、その人間を内観するとしたらどうだろうか。すでにここでは物理的的身体と自身の位置を同一視する観点は解除されている。しかしそれと同時に、宇宙の活動は、その人間の「心」の中に含まれていると言える。「眼」をこのような内在的な場所へと転ぜよ、そうすれば、相互内在が重畳する宇宙が観えてくる。円了はそのように語っているように見える。

しかし、ここが終局ではない。円了はさらに裏観へと歩を進める。これまでの縦横の外観、そして内観を含んだ表観が、「物心相對の此岸より絶對一如の彼岸に及ぼせる方面を觀察す」(I:370)ることだとしたら、裏観は「絶對一如の彼岸より物心相對の此岸に及ぼせる方面を觀察す」(I:371)ることになるからだ。つまり、方向がまるです逆。いくら内外と言っても、たとえ一心に宇宙が含まれていることが洞察できたとしても、それは「此岸」から「彼岸」を観察したものでしかないのだ。興味深いことに、裏観を説き起こすに際して円了は、主客が相對している表観の領域においても、主観を此岸、客観を彼岸と捉えていることだ(I:1:371-372)。そうだとすれば、裏観とは彼岸(あの世)のそのまた彼岸(あの世)、つまり、自己の背後側であると同時に、他者の背後側ということになるであろう。そこを觀る。主観の「眼」を突き抜けて、その奥に。それはしかし一体、どういう事態だろうか。

宇宙の本体は自体に固有せる活動をもつて、時方両系の無限的形式の間に、世界の大化を無限に営みつつあることは、吾人の決して疑うべからざるところなるも、時方両系は形式にして実体にあらず。もしこの形式を除き去らばいかん。宇宙の無限大は一塵となり、無限劫は一刻となるべし。その塵なお延長を有し、そ

の刻なお連続を有す。されば無延長、無連続の一点となりて終わらんのみ。しかるときは天もなく地もなく、物もなく心もなく、古もなく今もなく、真の一点あるのみ。もしその一点なお時方両系に關係ありといわば、余はこれを一無と名付けんとす (I:383)。

一見すると、これは先に触れた内観からの光景に酷似している。しかし異なるのは、内観においても保たれていた時間と空間の形式が除去されてしまうことだ。円了はそのことを、「人知を本位とするところの心機が一転して、無念無想の死的状態を保ち、時方両系を超絶せる境遇」(I:384)とも表現している。まさに、彼岸(あの世)からの「観」は死の状態と酷似し、「一無」のみが体認されている。しかし同時に興味深いことは、このような裏観において、「人」や「人格」が立ち現れてくることである。円了によれば、裏観とは「信舌」(I:379)である。「理性は眼をもつて見るがごとく、信性は舌をもつて味わうがごとし」(I:378)である。ここには、外観の「眼」が持つ対象的な性格が言い当てられている。たとえどのように深く物事を観察できたとしても、「眼」によるそれは、自己と対象の間に距離を開いてしまう。しかし、「人知」を脱した裏観があるとすれば、それは「味わう」という触知によって表現されるようなものである。つまり、対象に対して距離をおかないからではなく、対象ではないのだ。ならば、なぜそこに「人格」が現れてくるのだろうか。円了のいうそれは、まず「この世界の外に擬人的神の实在あり」(I:388)とされているような人格神のことではない。輪化無窮や因心説による限り、造物主としての神は想定しがたいだろう。それに対して円了は、「人は最小の宇宙にして、宇宙は最大の人なり」(I:389)とする。具体的な活動をもって「吾人の信性の前に現出」(I:388)するものが、活動する「人格的宇宙」(I:388)なのだ。「私は宇宙」と円了はいう。しかしそれは、「私」だけが宇宙というわけではない。活動を続ける以上、

この宇宙そのものが人格であり、裏観においては「人」として認められる。それは目の前の個人的な「人間」というより、「人間」を通して活動している靈動を意味しているといえよう(1:388)。かくして円了は「重々無尽の相含」(1:401)

を自身の理路の終極とする。

まとめよう。円了において「人間以降」はすでに思索され、また生きられている。それは「人間」の足場を奪うと同時に、「人格」(人)が立ち現れる宇宙への道行であった。そして、その過程は徹底した「観」の転換によって示されていた。円了はまず世界の滅亡を説くことで、「人間中心」の思考の足場を解体する。それは個々の人間の生死にかかわりなく存続する宇宙の永続へと接続される。円了はここで当時の自然科学的知見(物質不滅・勢力恒存・因果永続)を駆使するが、こうした自然科学的な「理法」が生物の存続や消滅にかかわりなく働いているというところに特質がある。しかしそれは、如上からイメージされるような冷たい宇宙ではない。表観において「人間中心」から離脱した円了は、さらに裏観において、彼岸からの「観」を徹底しようとする。人間を超えた世界の転変を外観から導きだした円了は、外観の彼岸性(客観性)のさらに奥に入り、絶対一如の彼岸(いわば、あの世のあの世)に身を吸えるのである。そして裏観からの光景は、宇宙全体が「人格」として出会われることであつた。しかしここで、次のような疑問が出るかもしれない。理性的な推論(眼)に基づく表観に対して、裏観とは「観」と言えるのだろうか。それはたかだか円了による個人的な信念の表白に過ぎず、哲学として徹底しているとは言えないのではないか、と。たしかに円了は裏観がそれだけでは「信性の妄想断」(1:579)に陥りがちであることを警戒している。『哲学新案』が多数の「観点」を設ける構成だとすれば、裏観もまたその一起点でしかないことになる。しかし、裏観とは、観察対象と観察行為が分節されない「観」だとすれば、どうだ

ろうか。表観はそれとして、たとえば物質的宇宙や生物の起源、個々の人間の心理状態というように、観察対象を観察する主体から分節して行うことができる。それはまた、推論に基づく理性的思考でもあるだろう。だがそれのみでは、「観」はどこまでも対象的な領域にとどまる。そうではなく、その「観」において、自身を観ずるとどうなるか。それが裏観だと言えるのではないだろうか。このような裏観が、すでに述べたように「彼岸」として表現されていることも注目しておいてよいだろう。客観⇨彼岸（あの世）の、さらにその奥が裏観（彼岸）である。そうであるとすれば、あの世のあの世とは、「どこ」であり、そこにいるのは「誰」であるだろうか。円了は「観」を転ずることを通して、この「誰」を喚起することを試みたと言える。このことから、裏観からの宇宙が人格として立ち現れるのも、不思議ではない。それは徹底的に「誰」に即して世界を生きることなのだから。

このように、円了における「観」は、脱人間的なパースペクティヴを孕むものである。しかしそれは極めて形而上学的に展開されてもいる。では、脱人間的に「人格」を立ち現わせる道は、こうした「観」の転換にしかないのだろうか。次節では、私たちはいったん不思議な経験的世界に降りていく。そこで導きの糸となるのは、現代の哲学的領域に踏み込んだ文化人類学の営為である。

3. 現代人類学と「パースペクティヴ」の交差

「だが、明らかに、私は何も理解していなかったのだ」¹³。

大著である『自然と文化を越えて』の冒頭近くで、デスコラはこのような困惑を口にする。事の発端はこうだ。一九七〇年代から南米エクアドルのアチュアル (Achuari) 族の調査を行っていた彼は、滞在先の女性がゴミを捨てにいった際に毒ヘビに噛まれるという事件に遭遇する。それ自体は、幸いにデスコラが所持していた血清の注

射によってことなきを得たが、この出来事を受け女性の夫は、これは自分が銃によって必要以上にヨウモウザルを惨殺したことにより、森の動物たちの運命を見守る精霊が怒り、その復讐の念によりヘビが送りこまれたのだと語る。それに対してデスコラは、他の動物といえども、生きるために自分以外の生物を狩っているし、生きるために狩猟は必要ではないかと語って夫の動願を鎮めようとした。しかし、その夫は違う、という。「ヨウモウザル、オオハシ、ホエザルなど、私たちが食べるために殺す者たちはみな、私たちと同様に人格 (persons) を持っています」⁽¹⁴⁾と語るのだ。

一人の人類学者が社会生活の本性や人間的条件といった主題について練り上げている秘められた確信は、しばしば何千もの人々の傍らで獲得される非常に特異な民族誌的経験 (ethnographic experience) から生み出されるものである。彼らは、この人類学者がそれまで当たり前とみなしていた事柄について、かなり根深い懐疑を注ぎ込むことができたわけである。そうなるはこの人類学者は、引き続き体系的な調査を行い、これらの懐疑を整理された形にすることに心血をそそぐことになる。これこそが、私の身に起きたことだった⁽¹⁵⁾。

デスコラはアチュアル族の夫妻を通して、自身がそれまで当たり前だと感じていた事柄に対して、「かなり根深い懐疑」を覚えることになる。では、その「当たり前」とはどういうことだろうか。さしあたり、それはヘビとヨウモウザルは別物であって、その間に意思の疎通などあるはずはなく、また、生存狩猟のために動物を狩ることとは人間にとって必要なことである、ということだろう。しかし、人間以外のモノたちが人格 (persons) を持つ

ているとしたら、どうだろう。そしてそれは一体、どうということなのだろう。

私が理解している人類学の使命は、他の諸科学とともに、かつ自らの固有の方法にしたがつて、ある特定の類に属する有機体が世界内に組み込まれる仕方を理解可能にすることに寄与することである。こうした有機体は、世界について安定的な表現を獲得し、世界や仲間との恒常的あるいは偶発的な紐帯（その多様性は目を引くものではあるが無限なわけではない）を織り上げ、世界を変更することに寄与している。したがって、分岐中の未来の新憲章を思い描く前に、まずこれらの紐帯の地図を作り上げ、その本性をもっと理解し、両立性と非両立性の様態を確証し、それがただちに弁別可能な世界内存在（*discinctive ways of being in the world*）という仕方で原動化される様子を調査しなければならぬ。人類学はこのような試みへと人を導くために、自らを構成する二元論を解体し、充分に一元論的（*fully monistic*）になることを求められているのである（16）。

人類学の目的とは、「ある特定の類に属する個体が、世界内に組み込まれる仕方を理解可能にする」ことであるとデスコラは述べる。それはまた、「弁別可能な世界内存在」と言い換えられているが、ここで現象学的なアプローチが示唆されていることは留意しておいてよいだろう。そのため「一元論的」といっても、そこに宗教的な意図はない。そうではなく、人間／非人間の区別が、ヨーロッパ人が抱いているそれに限定されないことと、自然（*nature*）と文化（*culture*）の区別もまた、普遍的なものではないことを示すことなのである。非人間のモノたちが人格を持つ世界というのは、本稿冒頭で取り上げたマルチスピーシーズ人類学における、人間以外の存在に行

為主体性を認める立場を想起させるだろう。しかし問題は、たとえばアチュアル族のような生き方を称揚することではない。そうではなく、こうした生き方もまた、世界内存在の一つのあり方なのであり、それには複数のヴァージョンがあるのだ。さて、話が面白くなるのはここからだ。しかしそもそも非人間に行為主体性を認める人々と、認めない人々(ヨーロッパ人)との間で、「世界」は同一であると言えるだろうか。単一の「世界」というのは、異なるのではないか。自然／文化の分節の多数性を、どのように基礎づけたらよいのか。こうした問題について、デスコラは「あらゆる人間は、内面性 (interiority) と身体性 (physicality) の混交からなる一体として、自らを認識する。それこそが、自分自身に由来する弁別的特徴を、他者に認めるか拒むかするために必要な状態だからである」(17)と応じる。つまり、「人間」とは(ここにはしかし原理的に非人間も含まれなければならないだろう)、精神的な「内面」と身体性という「外面」を持つのだ。留意しておいてよいことは、これが自己理解のみではなく、他者理解にも適用(そしてそうされない場合もある)されることである。デスコラはこうして次のように論を進める。

人間か非人間にかかわらず、何らかの他者に対して、私は次のように仮定できる。私たちと同様の内面性・身体性を有するか、その内面性・身体性が私たちとは異なるか、あるいは私たちは類似した内面性と異なる身体性を持つか、または最後に、私たちの内面性は異なるが、外面性は類似していると見るか、である。私は最初の組み合わせを「トーテムイズム」(“totemism”)、二つ目を「アナロジズム」(“analogism”)、三番目を「アニミズム」(“animism”)、そして最後を「ナチュラリズム」(“naturalism”)と呼ぶことにしよう(18)。

この四つの類型が提示されている節は、興味深いことに「他者とは「私」である」(“The Other Is an ‘I’”)と題されている。デスコラによれば、内面性とは精神、靈魂、意識、志向性、主観性、反省性などといった心の領域であり、身体性とは、外的形態、実体、生理的・知覚的・感覺的運動プロセスなど肉体に属する領域のことである⁽¹⁹⁾。その分節に基づくこれらの諸類型は、様々な存在者の特性に関するシステムとしての存在論 (ontology) である⁽²⁰⁾。では、具体的にそれらはどのようなものだろうか。デスコラはまずアニミズム的存在論から論証を始める。これはアメリカ大陸先住民・シベリアおよびニューギニアの狩猟採集民、また生業において生存狩猟が大きなウェイトを占める焼畑農耕民に見られるものである⁽²¹⁾。トーテムイズムについては、オーストラリアのアボリジニーから多くの事例が紹介されているが、「トーテム」の語が北米アルゴンキン族に由来するものであることや、レヴィイーストコースによるこの語の拡張に対する批判を踏まえ、同一トーテムの集団内において、生活様式が異なりながらも、内面性と身体性が同じ属性群を共有することをその特質としている⁽²²⁾。ナチュラリズムは西欧近代の存在論であり、「世界内存在における外形の連続性と、それらの内面性における非連続性によって定義される」⁽²³⁾。人間種もまた生物としてのヒト科である以上、動植物の進化の過程をともしるものではあるが、知性という内面性において、動植物とは異なるのである。最後のアナロジズムについてだが、デスコラはここで中国の風水やト占における大宇宙と小宇宙の相関、アフリカにおける社会秩序が天変地異を招くとする観念、一七世紀初頭までのメソアメリカ文明や西アフリカ王朝の世界観を取り上げる。これらに共通するのは、人間・非人間には内面的にも身体的にも差異があるがゆえに、「両者にリンクを打ち立てるために供儀が用いられるということである⁽²⁴⁾」。このように見てくると、ヨウモウザル・ヘビ・人間は生物としては同一の身体性を有していたとしても、互いに意思疎通はできないということを「当たり前」としていたデスコラは、ナチュラリズム的存在論

を前提にしていたのに対して、アチュアル族の夫妻はこれら各生物の外形は各々に異なりながらも、内面的には共通しているというアニミズム的存在論に立っていたことが明瞭になるだろう。

そこで、アニミズムについても少し考えてみよう。それは「人間が、非人間に自分と同一の内面性を繰り入れているという特徴である。この傾向性は、植物と、とりわけ動物を人間化 (humanize) するものである」(25)とも特徴づけられるものである。「動物の人間化」とは、先の例で言えば、ヨウモウザルの魂(あるいは殺戮を生き延びた同種)が森の主である精霊に虐殺の惨状について告げ口をし、その精霊の意をくんだへびが、懲罰を下しに人家の周辺に訪れるということだろう。これはたしかにナチュラリズム的存在論からはありえない事態に映ずる。なぜなら、人語を解するほどに、ヨウモウザルやへびに知性や内面性があるとは思えないからである。しかし、動植物が「人間化」するとは、どういうことなのだろうか。人間が人間である限り、動植物とコミュニケーションすることはできず、それはまた逆も真である。人間・動植物は互いに外見が異なるからだ。そのため、まずはその障壁を越えなければならない。その第一のケースは、動植物や精霊がヒトとしての人間の外見をまとって夢の中などに立ち現れることであり、もう一つは、ヒトとしての人間が、これらの存在者を探る場合である。双方のケースにおいて、訪問者は向かう先の制服を身につけることで、受け入れ先と同一の位置を手にするようになる。つまり、動植物や人間の身体性とは、着脱可能な衣服のようなものだ(26)。このような観点の往来 (mercy-go-round of point of view) をデスコラはE. ヴィヴェイロス・デ・カストロの用語を援用しつつ「パースペクティヴィズム」(perspectivism) と呼び(27)、さらに次のように論じる。

したがって、「パースペクティヴィズム (“perspectivism”）」とは、次のような発想の表現なのだ。すなわち、

参照項に対する何らかの観点を占めているすべての存在、そのように主体的状況に置かれているすべての存在は、人間という仕方では把握されるし、人間の身体的形態や習性は、民族的な自己呼称と同型の代名詞的な属性を構成するものなのだ、という発想である。しかしそうだからといって、パースペクティビズムが相対主義だというわけではない(28)。

「主体的状況に置かれているすべての存在」は「人間」である。つまり、ヨウモウザルなどの動植物は、自分たちを「人間」という観点から認識している。そうであるがゆえに、種は「人間」として認められるわけではない。これはヒト科としての人間にとっても同様である。それらは自分たちを「人間」であると認識するがゆえに、「ヨウモウザル」を「ヨウモウザル」として認識する。つまり、互いの外見は異なる。しかし互いが互いにとつての自身を「人間」であると認識しているという意味では共通している。そのため両者のコミュニケーションは、「人間」としてなされた時に成立する。ここから、必要以上に他種を狩ってはならないというアチュアル族までは遠くない。この場合の動植物と人間に共通する「人間性」とは、代名詞的な属性だとデスコラは述べる。つまりそれは「ヨーロッパ人」や「アメリカ人」のようなものだ。日常で外国の人々を指す場合に、このような代名詞的な総称を用いることがあるが、それはあくまで他者側から見られた姿として認識されている。そのために「代名詞的な属性」なのである。「人間性」とはあくまで他者／他種性に開かれている。デスコラが依拠したヴィヴェイロス・デ・カストロなどの現代人類学の諸成果を手がかりに、もう少しこのパースペクティビズムについて掘り下げてみよう。

この大陸〔北米〕の多くの民に共通する概念、すなわち人間的なこともある異なるたぐい (kinds) の主体が世界には住みついており、それら主体は特徴的なパースペクティブから世界を理解する(29)。

ヴィヴェイロス・デ・カストロが焦点化するのは、アメリカ大陸先住民のパースペクティブイズムである。動物や精霊たちは人間を非—人間とみなすがゆえに、自分たちを「人間」であるとみなすと彼は続ける(30)。ここまではデスコラと共通している。「つまり、動物は人である (animals are people)、あるいは自身を人格と見なしている。こうした観念は、それぞれの種の可視的な形態は包むもの (衣服) であり、その下に人間的な形相を隠している(31)のである。ヴィヴェイロス・デ・カストロがこうした観点から強調するのは、「パースペクティブイズムは相対主義ではなく多自然主義 (multinaturalism) である(32)ということだ。どういうことだろうか。

唯一の「文化」、多元的な「自然」。すなわち、不変的な認識論と可変的な存在論—パースペクティブイズムは多自然主義である。パースペクティブは表象 (representation) ではないからである(33)。

ヴィヴェイロス・デ・カストロによれば、南米先住民のパースペクティブにおいては、ジャガーは人間にとつての血をマニオク酒として、死者はコオロギを魚肉として、そしてクロハゲタカは腐敗した肉に沸いた蛆を焼いた魚肉として見る。そしてまた、自身の鉤爪や羽毛、嘴を文化的な装飾品として見るのである(34)。デスコラが提示したナチュラリズム的存在論においては、動植物と人間の外形は共通していたということを想起してみよう。

ちやうどこれと事態が逆だとしたら、そこに「唯一の自然」というものは成り立たなくなる。なぜなら、他種／異種にとつては、それぞれにそこから開ける世界は異なるからだ。ナチュラリズム的な存在論に依拠したならば、こうした先住民によるパースペクティブは、異文化理解の対象になるだろう。そこに前提されているのは、「人間性」という意味ではヨーロッパ人も中米の人々も同等だが、それぞれの慣習や世界観に応じて「文化」は異なるからだ。しかし、もしその前提自体が成り立たないとしたらどうだろう。そこに立ち現れるのは、「単一の自然」と「多くの文化」ではなく、人間も非人間も内面性において共通するという「単一の文化」と、外形によって世界の立ち現れ方が異なるという「多くの自然」なのである。

このようなパースペクティヴィズムは、実践的にどのような帰結をもたらす可能性があるだろうか。シベリアの狩猟民ユカギールに対する調査を行ったウィラースレフによれば、狩猟者はエルク（トナカイの一種）を狩りに出かける数日前からシャワーを浴びて人間の匂いを消し、夢の中で獲物の主である精霊と性的交渉をしてから狩りに出かける。そこでは、狩猟者はエルク革製の服とスキー板を身につけ、エルクのように歩く。そのとき、エルクはその狩猟者を「エルク」だと感じて近づくが、狩猟者はその瞬間に発砲し、エルクを仕留める。ここで狩猟者は、「動物であり、動物でなくもない」⁽³⁵⁾という状況を経験する。もし狩猟者が狩猟者としての人間のままであるとしたならば、エルクに警戒されて獲物を仕留めることができない。けれども、あまりにもエルクに共感しすぎてしまったとすれば、獲物を狩ることはできないこともよりのこと、動物の世界に連れ去られてしまう。それは、人間にとつては死を意味するのだ。実際、狩りの場面において、熟練の老翁の前にエルクが「女性」として立ち現れる様子をウィラースレフは紹介している⁽³⁶⁾。パースペクティヴィズムの理路からすれば、この状況は容易に読み解けるだろう。つまり、老翁の警戒をとくために、エルクは外皮（外見的な「エルク」という

衣服)を一時的に脱ぎ捨て、「人間性」として立ち現れたのだ。しかし、老翁はそれに対して「エルク」に人間としての外皮を一時的に捨てて接近しつつも、自身の「人間性」を内包している外皮を捨てることができることはしなかったのである。こうしたことは人間と獲物の二重のパースペクティヴの同時達成なのである。

ところで、このようなパースペクティヴの交差の諸相を民族誌や生物学的事例から精査した奥野克巳は、そこから(一)人間が非人間のパースペクティヴに立つ場合、(二)非人間が人間のパースペクティヴに立つ場合、そして(三)非人間がほかの非人間のパースペクティヴに立つ場合という三つのケースを取り上げている。(一)はワイラーレフが取り上げたエルク獺だけでなく、川の岩の下に潜むヨロイナマズに気づかれないように、シヨウガの実を砕いたもので手を濃い紫色にそめる男の例や、トウモロコシ畑を荒らしにくるメジロメキシインコを追い払うために、インコが恐れる猛禽類の目と顔を板の上に掘った案山子を立てる例が示される。そして(二)については、人間が引き起こした爆撃音によって樹上から飛び去るウーリーモンキーがあげられる。ただ大きな音がしたからウーリーモンキーは位置を変えたのではなく、人間が引き起こした音の意図を察してその場から逃げ去ったのである。さらに(三)については、アリクイには枝に見えるオオアリクイの鼻や、鳥などの捕食者から見て小枝にしか見えないことよって生き延びているナナフシがあげられている³⁷。これらの事例からうかがわれるのは、パースペクティヴが一方的なものではなく、交差していることであろう。生物たちは互いに他種から自身がどのように見られるかということを予測し、人間種もまた、そうしているのである。

こうしたパースペクティヴの交差の劇的な例をもう一つだけあげておこう。岡千曲によれば、西南アラスカに住むユピック・エスキモーの伝承では、ヒゲアザラシの村に客人となって身を寄せた少年は、アザラシの視点になって人間世界を見ることを教えられる。アザラシの住居には、人間の家屋と同じように天井に煙穴Ⅱ明かり取

りの穴がついていて、その穴を通して、人間界の様子を見ることができるといふ。アザラシの霊の再生を願う膀胱祭では、シャーマンが明かり取りを通して海中に潜り、海の精霊たちの住処を訪問する。「ユピックの家屋の天井に取り付けられた煙穴」明かり取りは、異なるリアリティの間で視点の反転が起こる特異なトポスでもある」³⁸のだ。

デスコラによる『自然と文化を越えて』の立論から端を発し、随分とパースペクティヴの問題に拘泥してきたかもしれない。しかし要点は、現代の人類学が示唆するところによつても、「人間」は自明なものではないということだ。私たちが通常「人間性」と呼んでいるものは、デスコラによればナチュラリズムという存在論の一タイプではない。それは、人間と他の動植物に対して、外形上の連続性と内面的な非連続性を前提とするものだった。それとはちょうど真逆のような形でアニミズム的存在論が成立する。それは人間と非人間において、外形は異なるのに対して、内面性は連続性を有するものである。すなわち、人間も非人間も「人間性」(人格)を持つのだが、そうであるがゆえに、他種/他者を非人間とみなすのである。こうしたアニミズム的な存在論が示唆するのは、このような語からイメージされるような「いのちは一つ」というような牧歌的な世界ではない。アメリカ大陸先住民においても、またシベリアの狩猟民においても、「人間性」をめぐる駆け引きに生存の現場は賭けられている。しかしまたそれゆえにこそ、両者の互恵やパースペクティヴの交差の可能性も見られるのであった。さらにこうしたパースペクティヴィズムは、アニミズムに限らず、身近な生命現象に触れていく鍵にもなる。こうして、円了とは異なるルートからも、私たちは「人格」に満ちた宇宙に連れ出されることになる。残る問題は、この両者を踏まえ、人間以降の「観」をいかに賦活するかということである。

4. 「観」に潜るために

二〇世紀後半の哲学において提起された問題の中で、「コウモリであるとはどのようなことか」というものがある。同名の論考においてネーゲルは、それはある生物にとって、その生物であることとは、そのようにあることであるような何かが存在するということであり、それを「経験の主観的性格である」³⁹と述べている。たとえばコウモリは高周波の叫び声を自分から発して、有効範囲内にある諸対象からの反響音を感じるという形で外界を知覚するとされている。しかし、もし人間がこのコウモリの主観的体験を想像しようと試み、たとえ視力が弱く、口で虫を捕らえ、日中は屋根裏部屋で逆さまにぶら下がっているありさまを想像できたとしても、そこで理解されることは、それはその人がコウモリのような方をしてみた時に、その人にとってコウモリであるとはどのようなことか、ということであり、コウモリにとってコウモリであるとはどのようなことか、ということではない⁴⁰。こうした考察からネーゲルは、コウモリの体験を記述するためには、自己投入や想像に依存しない現象学の開発が必要であることを示唆した⁴¹。

では、この「コウモリにとってコウモリであるとはどのようなことか」という問題に対して、円了と人類学によって明らかにされたパースペクティヴィズムからは、どのように応じることができるだろうか。この問いを糸口に、「観」と「パースペクティヴ」の関係を考え、その相互実装が「人間以降」の「観」に通じる回路であることを確認してみよう。

まず、円了であれば、なるほど表観においては一見、「心」と「物」は分節されているために、コウモリの主観的性格は謎に見えるが、コウモリも人間もこの宇宙の活動の結果である以上、ともに主観的性格を持つと答えるだろう。さらに裏観からすれば、この両者として「一無」に帰するところから、「人格的」なものとして立ち現れる

のだと応じるであろう。つまり、コウモリが主観的性格を持つとは、コウモリにおいて宇宙が活動していることであり、それは「人格」であることなのである。コウモリにとってのコウモリとは、人間にとつての人間と同様に「人格」であり、裏観からはそのように、そしてまた表観からは仮に他の生命体として分節された存在として遇することが、コウモリにとつてのコウモリを理解することになるだろう。

それに対して、パースペクティヴィズムにおいては、まず「コウモリであること」とは、「コウモリ」と「人間」に共通する「人間性」を理解することになるだろう。つまり「コウモリ」は自身を「人間（人格）」であると認めているために、他者／他種である「人間」を「人間」以外のものとして捉えている。そのため、もし「人間」が「コウモリ」にとつての「コウモリ」（つまり「コウモリ」の「人間性」）を理解しようとするならば、「人間」としての外皮を一時的に捨てて、「人間性」を晒してみなければならぬ。それはたとえば夢の中でそのように「コウモリ」と交渉することや、生態学的な観察から、「コウモリ」が「人間」に対してどのように振る舞うかという知識を蓄積する、ということになるだろう。それはたとえば、北方狩猟民がエルクを模倣したり、ヨロイナマズからのパースペクティヴに立ち、紫色に手を染めてから漁にとりかかる男がしていることである。しかしいずれにせよ、同時に「人間」が「人間」を捨てて「コウモリ」の「人間性」に同調し続けることは危険なこととも注意されるだろう。あまりそうしたことが長引くとしたら、「人間」は「コウモリ」になってしまうかもしれない。

しかしこのように考えたとしても、肩透かしを食らったように感じる読者も多いだろう。ネーゲルが問題にしたのは「コウモリの主観的性格」であって、生命体や「人格」としてのコウモリでもなければ、コウモリの「人間性」でもない。コウモリがたとえ「人格」であるとしても、それは「コウモリ」にとつての「コウモリ」とど

んな関わりがあるというのだろう、と。しかしこのように問いを反転することもできる。「コウモリ」にとつての「コウモリ」が謎なのであるとしたら、「人間」にとつての「人間」であるとは、どのようなことだろう。それは果たして、自明なのだろうか、と。ここで他の生物種と比較して、たとえば人間には知性や内省能力がすぐれていることや、複雑な道具を作り出し、しかもそれらを制御する能力をあげたとしても、それは「人間」にとつての「人間」であることとは関わりがない。なぜなら、それらは「人間」であることの属性でたしかにあるとしても、その「人間」にとつての「人間」ではないのではないだろうか。どうやら、問いはこのように再提起できる。すなわち、「コウモリ」にとつての「コウモリであること」や「人間」にとつての「人間であること」の「当たり前」とはどのようなものか。それは、むしろ主観的な性格や属性について考察するというただなかにおいて、虚焦点化されてしまうようなその何かではないか、と。

前節までの考察で、円了においても、またパースペクティヴィズムにおいても、「人間」はすでに／もはや自明ではないということを見てきた。「人間」は揺らぎの中にある。そうしたことを踏まえて、この「当たり前」に踏み入ることと、「観」の問題とはどのように関わるのだろうか。興味深いことに、奥野克巳と中上淳貴は、人類学の領域から「マルチスピシーズ仏教論」を提起する中で、自己の非存在を説く仏教の観点からは、マルチスピシーズ民族誌は、固有性・単一性・実体性・普遍性を持つと無意識に前提されていた人間的自己を、複数種の絡まりあいの中に投げ入れ、瞬間瞬間に生成する個体としての本性を持たない自己というものを再提起したのではないかと論じ、次のようにも述べている。

重要なことは、一瞬一瞬に生起する現象の中に無限のヴィジョンが含まれていることを覚知する知性と身

体感覚を実現し、生命体としての経験そのものに歩み戻ることである。……その中心になるのが、(シヤマタ・ヴィパッサナー)を軸とした三昧／瞑想的経験をj得るための実践である(43)。

パースペクティヴィズムの諸相について奥野が詳細な考察をしていることはすでに前節で見た。驚くべきことに、ここではそうした現代人類学において、「三昧／瞑想的経験をj得るための実践」が奨励されていることである。それは、「生命体としての経験に歩み戻る」ことであり、ここで「観」と「パースペクティヴ」は交差することになる。そうであるならば、歩み戻ってみよう。とはいえ、仏教は初期から大乘まで広範であり、そのすべてにわたって「観」を取り押さえることは、ここでの関心ではない(44)。初期仏教と現代におけるその再解釈に焦点化し、あくまで円了が提起した「観」と人類学のパースペクティヴ論の理解に資する限りで、「止観」について述べるにとどめる。

さて、「止観」とは「止」と「観」が合成した漢語であり、「止」の原語はパーリ語ではサマタ (samatha) 、サンスクリット語ではシャマタ (samatha) となり、「観」の原語は同じくヴィパッサナー (vipassana) 、サンスクリット語ではヴィパッシユヤナー (vipasyana) である。「止」とは、心を鎮めて安定させることであり、禪定や三昧がその本質であることに対して、「観」とはものごとの本質を無常・苦・無我の視点から洞察することであり、如実智見がその本質であると、まずは概略的に定義することがjできる(45)。中村元によれば、初期仏教においては「止」と「観」は独立した用語として用いられていたが、やがて併称されることになった。止観は仏教特有の実践であり、「止」に基づいた「観」という意義を持つという(46)。また林隆嗣によれば、初期仏教の修行者たちは「止」と「観」を区別して論じ、前者は心を修養して情欲を捨てる効果があり、煩惱からの解脱をもたらす効果がある

のに対して、後者は智慧を修養して無明（無知）を捨てる効果があり、智慧によって無明を滅する解脱を得ることができると考えていたという。しかし、「止」も「観」もそれだけでは十分ではなく、両者は行き来を繰り返していくような実践だとされている⁽⁴⁷⁾。

こうしてみると、狭義の「止」は意識の集中であるのに対して、「観」は何らかの対象を洞察するものだと言えるだろう。仏教的な瞑想とグリーフケアの接点を探ることを通じてその新たな展開を提唱している井上ウィマラによれば、「観」における瞑想の対象には具体的に身・感受（身体感覚）・心（心の状態）・法（心身相関現象と法則性）があり、またすべての瞑想対象について主観的観察（内）・客観的観察（外）・間主観的観察（内外）の三要素があるという⁽⁴⁸⁾。けれども、ここでいう瞑想対象の観察について、あたかも外界を肉眼の眼で見えるように、対象的に観察することだと考えてはならないだろう。マインドフルネス（mindfulness）の世界的流行にも貢献したベトナムの僧ティク・ナット・ハンは、「物事をよく見て理解したければ、対象に入りこみ、それとひとつにならなければなりません」⁽⁴⁹⁾と説き、「深く観察する心は、たんなる観察者ではなく参加者です。観察者が参加者であるとき、はじめて変化が起こります」⁽⁵⁰⁾と続ける。たとえば「呼吸」の観察を例にとってみよう。呼吸への気づき（mindfulness）＝観察によって呼吸は意識的なものに変化し、その性質は精妙なものに変化して身体や感情にも変化をもたらす。気づきは観察する心の働きではあるが、観る対象の外側にあるわけではないのである。換言すれば、「観」において、観察者は同時に参加者（参与者）なのだ。

このような「観」の意味考察が、「観」と「パースペクティヴ」の関係についてどのような光を与えるであろうか。円了において「観」は数重の起点を持つ多重的なものであったことを思い起こそう。ここでは、「観」は観察の対象が観察者から切り分けられたものであると同時に、観察者の「観る」という働きにおいて分離されないも

のもであった。言い換えればこのことは、「観る」ことをできないということの意味するであろう。なぜなら、「観る」ことを「観る」のだとしたら、「観られた」ものとしての「観る」こともまた対象となってしまうからだ。これは論理的な無限廻行の問題（「観る」ものの「観る」もの……）ではなく、実践的な事柄であることに留意しよう。「観る」とは非／脱人間的な「観」そのものと言ってもよい。しかしこの「そのもの」と、もはや「そのもの」とはいえず、いかなる「そのもの」もそこにおいてしか成立しないような、「そのもの」である。では、パースペクティヴィズムについてはどうであろう。アニミズム的存在論における「人間性」とは、他者／他種が互いにそれを自明の前提としているが故に、他者／他種を自身とは異なるものと見るような、その何かのことだった。あまりに「当たり前」であるがゆえに自身からは見えず、他者／他種の身体（外皮）の奥底に確認できるもの、それが「人間性」である。そうであれば、この「人間性」とは、「観る」ことそのものなのではないだろうか。「観」と「パースペクティヴ」は、ここで重なる。言い換えれば、私たちは常に／すでに、「観る」ことにおいて「人間」ではなく、非／脱人間のパースペクティヴを達成しているのであった。当たり前すぎて、認められないというその形で。そしてこれが、「人間以降」の「観」なのである。

ではこのようなことが、先の「コウモリであること」はどのように説明され、またそのことと人類学における生命体への歩み戻りや、「人間以降」の思考とどのように関連づけられるのだろうか。一言でいえば、それは非関係的である。「コウモリ」としての「コウモリ」であること、「人間」としての「人間」であることは、「コウモリ」や「人間」として対象化されない「観」であると同時に、そこからいかなる思考も展開できる領野である。生命体に歩み戻るとは、観察者にして参与者としての「観る」ことそのことにおいて、非対象的に「観る」ことである。それは外部に定点的な観察ではなく、自身もまた「観られる」ものでありつつ「観る」ものである

という意味で、揺れ動きの中にある。パースペクティヴの交差とは、そのようなものであろう。前節にあげた例でいえば、「動物」であって「動物」でなくもないとは、同時に「人間」であって「人間」でなくもない、ということであり、それはまた、アザラシに誘われて明かり取りの「穴」を潜ることである。「観」は自身も巻き込んで転じられてこそ、「観」なのだ。

円了の「観」のめくるめく転換と、デスコラを中心とする現代の人類学における「パースペクティヴィズム」が連れ出す境位とは、このようなものである。他者や他種との間で、互いに当たり前すぎて見失われている「観」を転ずること。もはや、「人間」は自明ではない。安心して寄りかかれるような対象としての定点観測が可能な場所はない。それは、不穏にして不安な世界かもしれない。しかしこのことは、人類種の絶滅について危惧を抱き、どうするかと思考を巡らせて右往左往することでもない。私たちはいつも「人間」ではないのかもしれないのだから、なればこそ、他種や他者との間で、「異なる世界」を「分かち合う」ことができるのではないか。円了のいう「人格的宇宙」やパースペクティヴィズムが描く互恵性とは、そのようなものであるだろう。

ならば、今一度問おう。これを書き、読んでいるあなたと私は、一体、「誰」なのか、と。対象化をせずに、この問いに答えられるだろうか。「観」の奥底に潜るということは、「目」をまさしく離れることなのだから。

【註】

- (1) 石田梅岩「石田先生語録」(抄)(柴田実編『石門心学』(日本思想体系第42巻)、岩波書店、一九七一年)、五五ページ。

- (2) 渡辺歩監督・戸田愛菜他出演『海獣の子供』(DVD)´ DMM Pictures´ 二〇二〇年。
- (3) 原作漫画では、琉花の父が水族館に勤める父親から、『海』の面倒を夏休みの間見るようにと頼まれる場面がある。
- (4) 五十嵐大介『海獣の子供』第一巻、小学館、二〇〇七年、一五三―一五四ページ参照。
- (5) アンドリュー・パーカー著・渡辺政隆・今西康子訳『眼の誕生・カンブリア紀大爆発の謎を解く』草思社、二〇〇六年、三四七ページ。
- (6) 寺田匡宏・ダニエル・ナイルズ「人新世(アンソソロポシオン)をどう考えるか・環境をめぐる超長期的時間概念の出現とグローバルな地球システム科学ネットワークの展開」(寺田匡宏・ダニエル・ナイルズ編著『人新世を問う』京都大学出版会、二〇二一年)、一七二ページ参照。
- (7) 近藤社秋「内陸アラスカ先住民の世界と『刹那的な絡まりあい』:人新世における自然Ⅱ文化批評としてのマルチス・ピーシーズ民族誌」(『文化人類学』八六巻一号、二〇二一年)、九七ページ参照。
- (8) 岡本裕一朗『ポスト・ヒューマニズム:テクノロジー時代の哲学入門』NHK出版、二〇二一年、一九―二九ページ参照。
- (9) 以下の井上円了からの選集収載のテクストの引用は、『井上円了選集』(東洋大学、一九八七―二〇〇四年)による。引用に際しては(巻数・ページ数)のように記す。たとえば(1:35)は第一巻三五頁である。
- (10) Rブラシエ著・星野太訳『絶滅の真理』(『現代思想』第四三巻一八号、青土社、二〇一五年)、七四ページ参照。
- (11) 吉川浩満『理不尽な進化:遺伝子と運のあいだ』【増補新版】ちくま文庫、二〇二二年、三二―三六ページ参照。
- (12) 西條剛央「構造構成主義による人間科学の基礎づけ:科学哲学の難問解明を通して」(西條剛央・京極真・池田清彦共編著『構造構成主義研究』第六号、北大路書房、二〇一四年)、一六四ページ参照。
- (13) マルクス・ガブリエル著・清水一浩訳『なぜ世界は存在しないのか』講談社、二〇一八年、一三一―一五五ページ参照。
- (14) Philip Descola *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press. p.4. 以下のデスコラからの引用は同書による。なお『自然と文化を越えて』には、小林徹による翻訳(フィリップ・デスコラ著・小林徹訳『自然と文化を越えて』水声社、二〇一〇年)があるが、翻訳書はフランス語原書からのものであるため、訳文は適宜参照しつつも、基本的には英文からのものである。
- (15) *ibid.*, p.4.
- (16) *ibid.*, p.4-5.

- (16) *ibid.*, p.x viii
- (17) *ibid.*, p.117.
- (18) *ibid.*, p.121.
- (19) *ibid.*, p.120 を参照。
- (20) *ibid.*, p.121 を参照。
- (21) *ibid.*, pp.129-143 を参照。
- (22) *ibid.*, pp.142-171 を参照。
- (23) *ibid.*, p.173.
- (24) *ibid.*, p.201-231 を参照。
- (25) *ibid.*, p.129.
- (26) *ibid.*, pp.1370-138 を参照。
- (27) *ibid.*, p.138 を参照。
- (28) *ibid.*, p.139.
- (29) Eduardo Viveiros De Castro, *Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America in : Alexandre Surralles and Pedro Garcia Hierno (ed). The Land Within: Indigenous territory and perception of environment.* International Work Group for Indigenous Affairs. 2005, p.36. 論考全体の邦訳は以下、エドゥアルド・ヴェイロス・デ・カストロ著・近藤宏訳「アメリカ大陸先住民のパースペクティビズムと多自然主義」(中沢新一 編『現代思想◎総特集・人類学のゆぐえ』青土社)、四一―七九ページ。ただし本稿では英文から翻訳し、適宜和訳を参照するにとどめた。
- (30) *ibid.*, p.36 を参照。
- (31) *ibid.*, p.37.
- (32) *ibid.*, p.54.
- (33) *ibid.*, p.55.
- (34) *ibid.*, p.5 を参照。
- (35) エドゥアルド・コーン著・奥野克巳・近藤宏共監訳／近藤社秋・二文字屋脩共訳『森は考える…人間的なるものを超えた人類学』亜紀書房、二〇一六年、一六〇―一六五ページ参照。

- (36) 前掲書、一一―一二ページ参照。
- (37) 奥野克巳「生ある未来へ向け、パースペクティブを往還せよ」(野田研一・赤坂憲雄編『文学の環境を探る』玉川大学出版部、二〇二〇年)、一三九―一四三ページ参照。
- (38) 岡千曲「北のオントロジー」国書刊行会、二〇一六年、四一ページ。
- (39) トマス・ネーゲル著・永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房、一九八九年、二六〇ページ。
- (40) 前掲書、二六三―二六四ページ。
- (41) 前掲書、二七七ページ参照。
- (42) 奥野克巳。中上淳貴「マルチスピース仏教論序説」(奥野克巳・近藤祉秋編『たぐい』第二号、亜紀書房、二〇二〇年)、六一ページ参照。
- (43) 前掲論文、六〇ページ。
- (44) さしあたり、インドの初期仏教から日本仏教にいたる広範な「止観」の展開を通覧するために有益な論集として、関口真大編『止観の研究』岩波書店、一九七五年があげられるだろう。
- (45) 井上ウィマラ・葛西賢太・加藤博己共編『仏教心理学キーワード事典』春秋社、二〇二二年、七六ページ参照。
- (46) 中村元「原始仏教における止観」(関口真大編『止観の研究』岩波書店、一九七五年)、三八―四一ページ参照。
- (47) 林隆嗣「パリーリ仏教に見る身心の観察」(義輪顕量編『仏典とマインドフルネス..負の反応とその対処法』臨川書店、二〇二一年)、二二―二三ページ参照。
- (48) 井上ウィマラ・大谷彰編『マインドフルネスと催眠・瞑想と心理療法が補完しあう可能性』サンガ、二〇一八年、三三五―三三八ページ参照。
- (49) テイク・ナット・ハン著・山端法玄・島田啓介訳『ブッダの〈気づき〉の瞑想』野草社、二二〇ページ。
- (50) 前掲書、二二〇ページ。