中途半端な主体のために

浦井先生、諸先生

ご無沙汰しております。あっという間に梅雨入りしてしまいました。ご返事が遅れ、相済みません。それなりに纏まった応答をせねばと思いつつも、なかなか手がつかず、すっかり間が空いてしまいました。

というのも、思いがけず５月半ばに時ならぬインフルエンザにかかり、咳が止まらず、数週間ほど調子を崩しておりました。６月に入って、ようやく体調は好転したものの、今度は暑くなって……

書き足すにつれ、はなはだ長くなって恐縮です。さすがに７月に入り、これ以上引き伸ばすわけには参りません。意を尽くさぬ部分は気になるものの、このまま掲示板に貼り付けさせて頂きます。

＊キタロー念仏

書くべきことは多いのですが、まず西田幾多郎について一言。浦井先生が「場所的論理と宗教的世界観」を挙げておられたので、久しぶりに読んでみようなどと思ったのが運の尽き、でした。憮然とさせられました。

晩年の論考はすべて念仏のようなもの。己の「絶対矛盾的自己同一」の思考が今後人類にいかに必要欠くべからざるものであるかを延々とおらびあげる。ようは生が論理を超えていると説くにすぎない。行文にも内容にも変化がなく、たんに同じ論理の繰返しにすぎない。行文で重複する個所を削除して行ったら、全体の３分の１ぐらいになってしまうのではないでしょうか？

ところが、一くさり同じ話を繰返した後、突然意外なことを言い出す。思いつきをぶっこんでくる。「え！なんでそんな話になるの？」と吃驚して、その説明が次にあるかと期待し、目をページに戻すと、その後はやはり相も変わらず幾多郎念仏が滔々とつづく。

数ページに１度ぐらい、目の覚めるようなことを言う。それ以外は完全に同じ論理の繰返し。まさに念仏。読んでいると眠くなって仕方ない。その奇怪さに一驚しました。洋の東西を問わず、こんな文体で書かれた書物、ほかにちょっと見当たりません。天下の奇書と言いたくなります。日本的近代の奇形ぶりに想いを馳せるドキュメントと見なす分にはいいですけど……。

嫌々ながら読み終えた頃には、すっかり時間が経っていました。いろいろ思うところがあったのは事実です。秋の学会で取り上げるべきかどうか、目下思案中です。その感想文を「悲願の哲学――西田幾多郎を読む」と題して、本稿とは別に掲示板に上げておきます。

＊中途半端な思考のために

以前は京都学派にも思想史的な関心があったりしたのですが、文献考証的な研究には愈々関心を持てなくなりました。そんなの今さらやってどうなる？という気がしています。

というのも、いま私たちが直面しているのは未曾有の危機であり、素朴な形で思想史的に過去を振り返っても、そこから学ぶべきことはもう大してないと思うからです。西洋と東洋などといった京都学派的な文明観もすっかり過去のものになってしまった。たとえばイスラム教をどう捉えるか、アフリカの文化をどう見るか。いまや私たちは地球文明そのものの存続を賭けて思考せねばならぬ。

で、どうも世間を見ていると、さほど強い危機感を持つ者は余りいないようである。自分が永遠に生きるかのように錯覚している人がやたら多い。あるいは自分が死ぬのは仕方ない、あとは野となれ山となれ、と言わんばかりの投げやりな人たち。「人類とか地球の運命など知らないよ」。まるで自分が人類でも地球人でもないかのよう。宇宙人のような気分で生きている。むしろ、それが現代人というものかもしれません。

現代の碩学ジャレド・ダイヤモンド博士はＵＣＬＡの学生を前に「人類はあと３０年ぐらいで滅ぶだろう」と断言しています。むろん冗談で言っているのではない。現今の環境破壊を続けて行けば、そのくらいが地球の限界だろうという客観的な見通しを述べている。同様の警告を発しているオーストラリアのシンクタンクもあるようです。決して世迷い事などではない。むしろ透徹した現状認識です。

つねづね私も「もうそんなに時間はない」と考えている。かぎられた時間の中で自分の言えることは言っておこうと思っている。その意味では、米軍の爆撃の下で書きつづけた晩年の西田幾多郎の気持ちが解らぬではない。ただ西田が直面していたのはたんに日本民族の衰亡でしたが、私どもが向き合っているのは地球人類の滅亡です。

以下、浦井先生からの返信に思うところを述べて参りましょう。その節々で西田哲学にたいする私の評言を差しはさむことになるでしょう。

浦井先生の投稿はセミナーでの議論一般をまとめたもので、キーワードとして取り上げられる「遊び」「真剣」という対概念について私自身はあまり興味がありません。自分が当日の発表で言わんとしたことを以下であえて要約しますと――私たち個々人は自由で創造的な法的主体として覚醒すべきであり、近代知の構造を脱構築し、ひいては閉塞する近代社会を変革すべきである。それにはどうすればいいか。過去の思想家から何を学ぶべきか、という問題でした。

自分としてはかなり具体的に――別の言い方をすれば純理論的にではなく、ましてや宗教的にではなく、あくまで社会との関係から主体概念を捉え直そうとしております。

浦井先生は

１）極限における「真剣」

２）極限における「遊び」

３）極限における「遊び」と「真剣」の一致

――という弁証法的な論題を立てておられる。煎じ詰めれば《極限》にこそ学問の本道があるという見立てです。そんな極限において学知は宗教と接触せざるを得ない。なるほど言われてみれば、西田幾多郎もこれに近いことを繰返し述べていたように思います。ただし「同じ」ではない。その点を別稿で詳論します。

とまれ以上は浦井先生による、浦井先生から見た先日来の議論の概観であり、もっと言えば浦井先生ご自身の「信念」であり、そもそも当日の私の発表とはあまり関係がないように思われます。ただ先生にとっては、それが重要な意味を持つのは確からしい。そう受け取った上で以下、自分自身の見解を述べることにします。

つらつら考えるに、かなり若い頃から私は一貫してこの意味での「極限」を批判してきた、それゆえに「半端モノ」として嫌われ、憎まれ、排斥されたきたのだと（必ずしも冗談ではなく）思っているのです。むしろ極めて自覚的に、かつ確信犯的なそんな立場を取ってきた。右でもなく左でもない。上でもなく下でもない。神でもなく仏でもない。この立場を端的に言えば、以下のごとくになります。

――学知が有用で、社会において意味を持つためには、決して極限に至ってはならぬ。いかなる意味での「宗教」にも陥ってはならぬ。その手前の現世的で世俗的な次元で思索と行動を続けねばならぬ、というものです。端的に言えば「中途半端」の方法であり、かつ倫理であります。別の言い方をすれば、主体とはつねに中途半端であり、中途半端なものこそが真の主体である、と。

ならば「中途半端」とは何か、この機会に若干説明申し上げておくことは必ずしも無駄ではなかろうと思います。それにより真に偽りなく「ゆるゆる」なのは私であって、決して浦井ではない。浦井はマジメ以外の何ものでもない、という事実が論証されるのではないかと期待します。それはことによると「極限において」かもしれません。

＊取違えを拒むもの、身体

現代経済学において貨幣そのものを問うことがなぜ忌避されるのか。浦井先生はこう書いておられます。

「貨幣は貨幣であるがゆえに貨幣である」は、そうしたword-world二重一致の典型例であると思いますが、それは今日の標準的経済学の貨幣の取扱いと transcendental に全く整合的です。つまり今日の経済学理論においては、貨幣の信用—換言すれば貨幣が完璧な意味での貨幣ではないという問い—について論ずることを学問上タブーにしており、それは、それ以上に貨幣について深く考えることを、むしろ阻害している、その要因でもあるからです。

ここでの貨幣経済論とはいささか文脈を異にしますが、以前から気になっているハイデガーの言葉があります。かれは「存在が存在する」という同語反復（トートロジー）を考え抜くことが存在論の課題だと述べる一方、ライプニッツの言葉を引用し、「なぜ存在が存在するのであって、無が存在するのではないのか」とも問う。

経済学者は「貨幣は貨幣である」と見なし、「なぜ貨幣が存在するのであって、物々交換が存在するのではないのか」とは問わない。一般的に人間の認識構造においては同語反復が組み込まれていて、そうした反復を可能にさせる舞台裏を見ないで済ます構造があるように私には思えます。言い換えれば、言葉の次元で済まそうとする。言葉を可能にする条件を見ない。この点をハイデガーは問題にしていた。

なるほど、いちいち言葉の背後に遡っていては物事が前に進まない。経済社会が回らない、という事情があるのかも知れません。とはいえ「しょせん真理など存在しない、同語反復で何が悪い」と開き直り、それで何か言った気になる、というのでは最悪です。しかるに、この手の開き直りがやけにあちこちで目につくような気がします。世の中が上手く回ればいいんだろ？みたいな低俗なプラグマティズムの横行です。

そこにおいては「取違え」はうっかりミスというより意図的なもの、もっと酷い場合は「陰謀的」なものである可能性があります。ひとたび真理を諦めてしまえば、取違えなど何でもない。むしろ取違えながら楽しくやって行こう、みたいな話になります。むしろ、それこそがニヒリズムというものだと私には思えます。本人たちは至極楽しげ。ただ彼らを最後に待つのは寂寞でしょう。

概念的に「自己」を「取り違え」であると言うのは簡単ですが、現実には我々の「自己」は「身体」、我々の文化に大きく依存しており、そこから逃れることはかなり困難です。もちろんどこまでも「自己」を機能として純化していくことは大切ですが、そうした中でやはり「避けることのできない」、どうしても残存してしまう、名詞の残滓のようなものに、我々は囚われてしまうのは避けられないでしょう。

「自己」という実詞は、言葉であり、言葉にすぎない。言葉はたんなる記号にすぎず、そもそも現実とは異なる。言葉にすぎぬものを現実と取り違えるのでは話にならない。まずもって以上は当たり前のことです。

ならば自己という実詞は何を指しているのか。それは私の肉体を指す。あるいは様々な社会的諸関係の結び目を指す。私は父や母であり、子や孫であり、兄弟や姉妹である。それら私という名のもとに蝟集する法的・政治的・経済的・社会的な関係を指す。

同時に、こうも言えます。私の肉体はたんに私の所有物などではない。それは私の意図どおりに作動する肉人形ではない。むしろ私たちは操られている。操られながら、素知らぬふりで、父や子や兄の役割を演じている。あるいは社会人や先生のまねをしているが、じつはそのどれでもないことを私自身はよく知っている。

法的・政治的・経済的・社会的な諸関係によって私を定義することはできない。この意味で自己は際限なく取違えられる。むしろそうした取違えの総体こそが自己なるもののリアリティを形成している。

自己とは取違えでしかない、が取違えられることのない実在など、ほとんど1つもない。一切が取違えであり、一切が勘違いである。確かなものなど何ひとつない。それこそが私たちが生きて死んでゆく世界にほかならない。この意味での「取違え」はたんに名詞や言語レベルではなく、もっと深く私たちが世界を形成する際のイメージ＆シンボル構造に結びついている。

とはいえ、この取違えにも幾つかレベルがあり、自らの身体を取違えることは余りない。自分と帽子を取違える者がいるとしたら、それは深刻な病理レベルです。私たちは自分の手と足を取違えることはないし、自分の手足と他人の手足を取違えることもまずない。言葉に支配される知性におけるのと同様、感覚もまた欺かれやすいことは事実ですが、自らの身体に根差す感覚には疑いを入れがたいリアリティがある。

表層におけるイメージ＆シンボル構造は間違いやすい。とはいえそれが自分の身体と感覚に根差しているとき、常日頃それらに問い質す習慣を持つとき、私たちはそれほど大きな間違いをしないはずです。

＊身体から肉体へ

先日ひさしぶりにスピノザ『知性改善論』（畠中尚志訳、岩波文庫）を読み返していて、この初期草稿で彼がまさに取違えの問題にこだわっていたことに気づきました。完全なる真理の認識を譲歩なく追求した哲人が、真の観念と偽の観念の弁別に傾注するのは当然とも言えます。

スピノザにおいて事物の本性を認識するのは知力ないし知性、それも純粋知性です。知力（intellectio）と想像力（imaginatio）が峻別される。翻訳では後者を表象力と訳してあります。が、１７世紀から１８世紀にかけてのヨーロッパではまさに想像力が、いいかえれば「イメージ」を脳裏に思い描くとは何かが重要な論点となっていた。誤解を避けるために、むしろ「イメージ力」と訳すべきかもしれません。

スピノザはあくまで純粋知性、もっと言えば「直観」を重視する。想像力はむしろそれを妨げる。というのも、言葉が問題です。それは「民衆の好みと把握力に応じて」構成される。民衆の知性は当てになりません。にもかかわらず民衆の好みや把握力を除外して言葉は成り立たない。良きにつけ悪しきにつけ、言葉は万人のものです。その結果どうなるかと言えば、言葉が「知性のうちにある通りではなく想像のうちにある通りの事物の記号」にすぎなくなる。そこでは想像しやすいものが積極的な名称と見なされる。たとえ真実であっても想像しがたいものは言葉にされない。そのあげく取違えが生じる。

肯定なり否定なりは、事物の本性がではなく言葉の本性がそれを許すためになされていることが多い。だから、事物の本性を識らなければ、我々は容易に偽なるものを真と想定するであろう。（71-2頁）

民衆、あるいは言葉を盲信する者どもは、よりイメージしやすいものを自分にとって明瞭だと思い、イメージできる以上は対象を理解していると錯覚する。いわば偽りを真と見なし、偽りから出発して真に至ろうと企てる羽目になる。その結果「真の秩序が転倒され、正当な結論をすることが出来なくなる」（72頁）。そんな知的倒錯を引き起こすのが想像力であり、像（イメージ）を形成するのは言葉である。これにたいして、純粋知性とは言葉によらぬ内的直観であり、後には「第３種の認識」とされるに至るわけです。

自分の目標は、明瞭かつ判明な観念を持つことだとスピノザは主張します。それは純粋精神から生じる観念を持つことだ。その際に身体が受ける偶然な刺激を避けねばならないとも彼は言う（同上）。

しかるに、身体がこうむる偶然な刺激を回避するのは、生きているかぎり不可能でしょう。また言葉が作り出す虚像やイメージから私たちが逃れるのも難しい。スピノザは明瞭判明なレンズで世界の全貌を克明に見ようと欲する。しかし、そんなメガネなど存在しない。私たちの認識はハナから歪められ、歪んでいる。私たちは言葉の虚構性や身体の刺激から逃れられない。このアポリアを乗り越えられず、この初期草稿は筐底に秘されるがままに終わったのでしょう。

ここでスピノザが唱えるのとは逆に、私たちは身体に根差さねばならない。想像的なものは彼の説くように虚偽に尽きるものではない。むしろ想像的なものが持つ創造性に着目せねばならぬ。それを知力によりコントロールする必要がある。むしろそこに関わってくるのが情動であり、その点に思い至ったからこそ後の『エチカ』への道が開けたのでしょう。

デカルトが「我思う、ゆえに我あり」と推断したとき、「思う我」が今ここにいること――いいかえれば、自らの肉体とそれが置かれた場所が今ここに在るということを否定しがたく思ったはずです。この意味での自己主体は決して「名詞の残滓」のごときものでは有り得ず、むしろそれこそが圧倒的な現前であり、言葉こそがその残滓にすぎない。

西田幾多郎は、哲学が哲学たろうとすればカント的であってはならず、あくまでもデカルトにまで遡らねばならないという趣旨のことを述べています（「デカルト哲学について」）。たんに文字面を捉えれば、デカルトのコギトは素朴な臆断にすぎない。しかるに私たちはその背後にあるデカルトの肉体、それが経てきた懐疑の歴史、それを震撼させた「我あり」の驚きにまで遡行せねばなりません。それがデカルトを読む、ということでしょう。

身体が現存するのであって、決して《我》が実存するのではない。なのに私たちは自らの身体と自らの言語を取違える。身体を言語に還元してしまう。ちっぽけな縮減された言語主体からさらに身体を限定するという倒錯に陥る。この倒錯を引っ繰り返さねばなりません。

取違えと言葉、ひいては身体との関わりについて、浦井先生はこう仰っています。

自己という究極的な取り違えの下で、身体ということを考える場合、残存せざるを得ない名詞的なものの残滓とは何か考えると、やはりダイレクトには「生と死」ということが関わってくる気がします。

この文脈で「身体」という言葉を使うことには危険があるような気がします。私としてはあえて「肉体」という言葉を用いたい。身体ではあまりに抽象的すぎる。私たちは肉体の具体性から始めるべきではないか。

私が問題にしたいのは「生と死」という二項対立ではなく、絶え間なく老いて劣化して行く肉身の限界であり、そうであるからこそ恐らく私たちは取違える。体の限界を顧みず《脳》（＝知性）の都合を優先してしまう。取違えたものを現実だと信じ込む。思うに「生と死」という言葉自体もまた取違えではないのか？私たちの眼前にあるのは絶えざる老化でしかないのではないか。

生まれたばかりの赤子であっても、老化は免れない。生まれたとたんに私たちは老い始める。ことによると生まれる前から老い始めていたのかもしれない……

＊問うこと、創ること

浦井先生の所説を私なりに要約すると、学問とは極限に至るまで問うことであり、その究極において死生の本源が把握され、真善美が一致し、一切が遊戯三昧と化す......ということだと思います。このことを手を替え品を替え書いておられる。ロジック自体は単純に思えます。

なぜそんな印象を受けるかと言えば、「極限」「究極」「一致」といった概念はどれも、いずれ到達されるであろう境地への約束に過ぎず、それがいかなるものであり、いかなる形で到達されるか、具体的な説明が全く見られないからです。それらは思考を絶したもの、思考し得ぬもの、思考および存在の彼方と目されている。

失礼ながら、こうした議論の立て方こそ、まさに悪い意味での形而上学ではないでしょうか。一見すると逆のように見えて、西田幾多郎はそうではない。というのも「絶対矛盾的自己同一」を押し立てる限りで、すなわち矛盾こそ真とおらびあげる限りで、それは終始一貫した形而上学であることを自ら否認しているからです。逆説的なことに（困ったことに）それは開かれた体系なのです。

そう考えるなら、西田哲学とは一貫して形而上学批判であったと見なせます。その最後の言葉は「問うこと」ではありません。「作ること」あるいは「働くこと」です。有ることと働くことはまるで違うと見なし、最後の論文に至るまでこの差異を強調し続けた。その執念たるや、まこと端倪すべからざるものがある。

ツイッターでフォローしている人たちの中に、東南アジアでスポーツ哲学を実践している方がおられるのですが、かれが先日このように呟いていました。

問いと答えがきれいに成立するのは枠組みとお約束がしっかりそろっているときだけだ。多くの人がそれを気にせず、安易に問いと答えのセットを所望する。枠組みこそ問え。――USHIO Mamoru

https://twitter.com/TakrawPeriphery/status/1139033560965238784

ハイデガーは「存在と時間」や「ニーチェ」などの著作で問うことは問われることと緊密に結びついていると繰返し指摘しています。逆の言い方をすれば、問われることによって私たちの問いは限定を受けてしまう。それでは真に問うたことにならぬ。そうハイデガーは考え、より根源的な存在への問いを用意しようとするのです。にもかかわらず、その問いは「存在は存在する」という堂々巡りに陥って行った。

「枠組み」そのものを問うとき、もはや通常の意味での問いは成り立ちません。問いの立て方そのものを工夫せねばならなくなる。解りやすい答えは期待できない。そのとき「方法」が必要となる。思うに、存在の思考には方法が欠けていたのではないか。「問う思考」は自らを問う。それには格別の方法が必要であり、それには方法からして新しく作る必要がある。古い革袋に新しい酒を入れることはできません。

問いを練り上げるにはまず「創る」ことが必要です。創ることは働くことであり、その過程で活きた問いが生まれてくる。問いは過程的でしかあり得ず、究極の問い、大きすぎる問いは、むしろそれを妨げる危険がある。

「なぜ存在が存在するのであって、無が存在するのではないのか」という問いは究極の問いであり、そうであるがゆえに何ものも生み出すことのない不毛な問いです。ことによると存在とは「創られるもの」であるかもしれない、いや自らが「創るもの」であるかもしれない。そして無とは「働くもの」であるかもしれない、そうした疑いがそこにはない。

以前、故・荒川修作さんから話を伺う機会があったとき、今に至るも繰返し思い出す貴重な示唆を頂きました。彼は禅坊主を痛罵し、「松のことは松に聴け」などと悟ったようなことを言うのは簡単だが、松が答えてくれるわけがないじゃないか！と憤る。

私たち人間が松を創る。そのとき初めて私たちは松の目で見、松の耳で聞くことができる。自然に問い、自然から答えを得ようとすれば、まず自分なりに自然の造化をまね、新たな自然を自ら創らねばならぬ。それこそが芸術だと彼はいう。まったくもって合点させられました。その頃すでにハイデガー的な問いの空疎さに疑念を抱いていたからです。

存在の有る無しを問うのではなく、まず存在を創ること、存在とともに働くことから始めねばならない。それにより存在への認識を深めて行かねばならない。それこそが実践的な知であり、哲学だと言えるでしょう。

＊バイオインスパイアード・テクノロジー

古松の禅話よりも、もっと具体的な例を挙げてみましょう。先日、朝日新聞の科学欄で「バイオインスパイアード・テクノロジー」（生物規範工学）が紹介されていました（６月３日）。

制御工学がご専門の阪大・大須賀公一先生によれば、従来のロボットはたんに工場内で動かせばよかった。定型の環境で定型の動きをすれば、それで用は済んだ。しかるに次世代ロボットは外で活動するのを求められている。たとえばドローンは、天候や地形など絶えず変化する環境の中で、その変化に対応しつつ飛び続けねばならぬ。そうしたロボットを開発する上で、複雑な環境に適応しつつ変化した生物の形態や動作がとても参考になる。

一方にはコンピューター工学により複雑極まりない思考計算をこなすＡＩが開発され進化を続けている。ところがＡＩはたんに人間の思考をまねた機械にすぎず、それだけではまともに歩くことすらできない。他方、自然界に目をやれば、粘菌やクモヒトデですら障害物を巧みに避けて動くことができる。彼らには脳がない。にもかかわらず、自然環境に見事に適応している。適応に《脳》など要らないのだ！

「知能の源泉は脳神経などの体内にあるのではなく、外部環境との相互作用にある」と大須賀先生は述べる。これはアフォーダンスの研究成果とも一致する見かたです。複雑化するばかりの都市環境において、むやみに制御手段を増やすのではなく、むしろ生物をまね、制御を減らすことで適応を容易にするような方法を見出す必要に私たちは迫られている。その回答のひとつが生物規範工学なのでしょう。

この一事に限ったことではありません。昆虫や動物などが持つ力能をまねた新しい工学や技術が今、次々に生まれつつあって、彼ら工学者はカントばりに自然を教室の壁際に立たせ、無理やり尋問して答えを得たのではない。むしろ謙虚に自然をまね、手持ちの材料や技術で自然を再現し、新しいロボットやテクノロジーを創り出すことで、自然と人間にたいする理解を深めている。自然に問うのではなく、自ら新しい自然を創ることで、新しい問いを生み出している。

自然はもはや《彼方》にあるのではない。私たちの手近にある。というか、そもそも私たちの内にある。《創る》ことで、それを可視化せねばならない。ギリシャにおけるポイエーシス概念の重要性を倦むことなく説いていた西田が、現代の科学技術が到達せんとしている地平を知れば、我が意を得たりと思うかも知れません。

作ることには見通しが要る。モデルを作り、プランを立てねばならない。にもかかわらず、いざ作り始める際は「えいやっ！」と気合一発で始めざるを得ない。第一歩を踏み出すのは偶然頼りで、最初の歩みは往々にして取り返しが付かない。進み具合に応じて修整が必要とされ、複雑な判断を迫られる。こうすべきか、ああすべきかという問いが間断なく脳裏に去来する。それこそが生きた問い、新しいものを生み出す問いです。

それは究極の問いではあり得ず、つねに中間的な問い、中途の問いです。最初の一歩を踏み出したら、もうやり直しは効かない。なんであれ「アルケー」は動かせない。ひたすら前進するしかない。

作る者はつねに途上にいる。中途半端な場所で、次々に中途半端な決定を下しつつ進む。いわば中途から出て、中途へ出る。それこそが遊びの空間だと言ってもよい。もし究極の問いが眼前に現われてくるとすれば、それは創造の過程が終端に逢着したとき、創造が終わった時でしかないでしょう。

問うことは創ることに導かれねばならない。そして、創ることは問うことに伴われねばならない。それはつねに中途半端にとどまることでもあります。

＊宇宙の原抑圧

先ほども触れた『知性改善論』ですが、これは未完に終わった小冊ながらスピノザの「方法序説」と言っていい。

方法とは反省的認識であり、観念の観念だと彼は主張する。最初に何らかの観念がなければ方法はあり得ない。「与えられた真の観念の規範に従って精神がどのように導かれるべきかを示す方法」こそが正しい方法であると見なされる（34頁）。私たちは「最高完全者」（Ens perfectissimum）、すなわち《神》の観念から始めねばならぬ。その規範に従い、どのように精神が導かれるべきかを示す方法こそが最も完全な方法である（同上）。

精神が最高完全者の認識に向かい、これを反省するに至るとき最も完全になる。そして精神は多くを知れば知るほど、益々よく自らの力と自然の秩序を理解し、自らを導くことができる。それは同時に特殊なものへの認識を深めることでもなければならない。観念はより特殊であればあるほど明晰判明であるから、できるだけ多くの特殊性の認識を目ざさねばならぬ（77頁）。

一方で最高完全者という観念から始めつつ、他端では特殊なものへの認識に至れと述べる。このスピノザの議論が飲み込みにくいのは、最高完全者なるもの、すなわち《神》の認識から始めよと説くところでしょう。それは極限的な認識であり、実際に私たちがそんな神的認識に到達することはあり得ないでしょう。で、それが不可能なら、特殊なものの認識も成り立たなくなってしまう。

いかに最高完全なる認識に思えたとしても、依然として中途半端でしかない。特殊なものは消滅するどころか、いよいよその明晰判明たる細部の認識が増大して行く。特殊の認識がますます増えて行くにつれ、最高完全者のイメージも変容するしかない。文明は創られるものであり、創られながら全貌が変容して行く。進化して行く。１７世紀の哲人スピノザにはそんな感覚がなかった。すべてが与えられる境地を想定していた。ライプニッツのシステムは、無限小の観念を想定することにより、そのアポリアを巧みに擦り抜けている。

こう考えてくると、絶対矛盾の自己同一など自己矛盾の極みで、作ることは決して《１なるもの》に逢着することではない。つねにそこには差異が残り、差異は自らの力で差異化を続ける。私たちはその後追いを続ける他ない。実のところ西田は最終論文で、この事態を「終末論的」という表現で示唆しようとしていたのかもしれません。この件は別稿に譲ります。

極限において何かが一致するということなどあり得ないのです。極限においても差異が、あるいはデリダのいう「差延」が残り続ける。そこには固定した真もなく、善もなく、美もない。私たちはつねにそんな動揺を生きている。生とは絶えざる揺動である。それを敢えて「遊び」と呼ぶこともできるでしょうが、この意味での遊びにはいつか否応なく終わりが訪れる。それこそが法の生起の時に他なりません。というか、遊びはすでに法を前提とし、それに支えられている。

いつぞや私は法のプライオリティを強調しましたが、なぜ宇宙を遊びからではなく、法から理解せねばならないか。ここでいささか敷衍しておきます。そこには宇宙の原抑圧という問題があります。

宇宙以前の宇宙を私たちは思い描くことができない。そこには「混沌」があったと口走ったとしても、混沌とは何かを説明できない。説明可能な混沌であれば、そこには法則があり、混沌などではないからです。ソレが何であるかを私たちが知るすべはない。

近年の物理学は不可視の「ダークマター」の存在を予想する。しかるにそれが何であるかを語ることはほとんどできない。この意味で「宇宙は無意識を持つ」と見なすこともできます。そこには宇宙の「原抑圧」がある。この宇宙的規模の経済ならぬ原抑圧が私たちの意識の構造をも規定している。ホワイトヘッドの消極的抱握が、この問題を示唆していることを私は去年の学会発表で示しました。

晩年のフロイトは無意識の宇宙論的構造を描き出そうと試みましたが、宇宙そのものが抑圧であり、宇宙が無意識を持つとまでは言っていないように思います。

存在以前の世界をツァラトゥストラの口を借りて寓話的に語るニーチェをバタイユは非難する。それは絵空事にすぎぬ。私たちは何も知らない。知ることはできない、と。そこにバタイユの非知への要請がある。しかるに知るべきことはまだまだ数多い。懐疑論の身振りは何も肯定的なものを生まない。スピノザは『知性改善論』で、真理を否認する懐疑論者を痛烈に批判していました。

彼らは自分が何も知らないと言い、さらに何も知らないということすら知らないと言う。しかもそれを絶対的に言い切りはしない。なぜなら、何も知らない限りにおいて自分は存在しているということを容認するのを恐れるからである。このようにして彼らはついに真理めいた何ごとをも認めないために口をつぐまざるを得なくなる。結局このような人間とは、学問について語ることが出来ないのである（39頁）。

懐疑論者は生活や社交においては自分が存在していることを疑いもせず、自分の利益を追い求め、その際は何であれきっぱり肯定したり否定したりしているくせに、いざ真理とは何ぞやと問い詰められると尻尾を巻いて逃げてしまう。そんな人間は「精神を全く欠く自動機械」のようなものだとスピノザは痛罵します（40頁）。

スピノザの体系は「私は神を知っている」から始まる。当然ながら懐疑論者は反発する。というか、全ヨーロッパが不敬の極みだと激高した。神についてはいざ知らず、私たちがすべてを知り尽くすことなどまず有りそうにない。

神ならぬ身の私たちの意識はひどく限られている。たとえば物心つく前のことを私たちは思い出せない。母親の子宮の中で自分が何を考えていたのか、思い出すすべはない。それどころではない、つい最近のことさえ忘れる。なぜ自分がこんな物損事故を起こしたか、数分前のことがもう思い出せない。切符をどこにやったか忘れる。失われた紙片はどこに行ったのか。「私は傘を忘れた」とニーチェは書きつける。あたかも存在そのものを忘れるかのように。

これは広く社会にも言えることです。失われた記憶、あるいは抑圧された記憶は自分からは見えない。が、他人にはそれが見える。あるいは見えるような気がする。キリスト教徒は仏教を非難し、仏徒はキリスト教を非難する。そこにイスラム教が加わり、文明の衝突がくり返される。ついには戦争が起こる。抑圧こそが文明を形成しているのです。抑圧を体系化したものが法です。

抑圧を外して自分自身を見つめることは誰にでもできることではない。学者だからできるというわけではない。ハイエクは恐らくケインズのことを思い浮かべながら、学者にはパズラータイプがいる、と言う。多くの場合、学者の理想とはケインズのような眉目秀麗、論旨明晰なタイプです。自分を疑わない。自分を振り返らない。大量の知識をインプットし、それを正確にアウトプットする。そんな学者たちがフロイトを嫌うのには理由があります。自らの抑圧の構造を思い起こさせるからです。しかるに抑圧なくして知識はない。真の学識とは、あらゆる抑圧を疑うことだ。

創ることはきれいごとでは済まず、そこに必ずや抑圧を伴います。創造の光は影を伴う。そして影から光が生まれる。

芸術や科学、技術や学術以前に、そもそも社会こそが「創られるもの」です。それは間違いなく人間が作ったものです。その際サルのような動物や、アリのような昆虫の社会をモデルにしたに違いない。神を手本に人間が一から社会を作ったとはとても思えません。そして社会は、社会である限りは必ずや自らの起源を抑圧する。自分の起源がサルだとは認めたくない。成員を抑圧し、一定の《法》に従わせる。

社会は自らを限定します。生物社会がそうであるように、人間社会も地理的・風土的に強く環境に縛られている。歴史的拘束性は言うまでもありません。隣り合う社会が協調し合うのはむしろ難しく、人間社会の歴史は争いと戦争の歴史だった。

環境的・歴史的に限定された１つの社会は自らをも限定する。ところが、ほかの社会と交流なり交易なりを持つのは不可避で、内実の異なる幾つもの社会を統合する普遍的な法が要請される。局所的なルールは普遍的な法へ昇華されねばならぬ。そして、それは可能だと殆どの人が信じてきた。

実際に宗教や経済や言語や文化により幾つもの社会が統合されて来たのは事実である。が、近年のグローバル化の進行につれ、諸地域は却って分断を深め、ブロック化されつつある。普遍法への疑いは深まるばかりである。コジェーヴの夢見たような均質で透明な世界国家など存立し得ない。そして法の支配を拒む社会は、戦争を夢想することになるでしょう。

そう呼ばれるのを嫌悪したにも関わらず、ハイデガーは実存主義者です。存在そのものに言及するのをいわば「不敬」と見なし、林間の空地に注連縄を張り、その回りで遊ぶ。実存主義の最後の言葉は、この意味での「遊び」です。その何が問題かと言えば、宇宙そのものが抑圧であり、実存は抑圧であり、遊びもまた抑圧であることを見ようとしないからです。

抑圧と無縁な生や思考などあり得ない。この点を飽くことなく追求したのが現代における懐疑論者デリダであり、思想史的にそれを探求したのがフーコーだった。その過激さにおいてフランス現代思想の持つインパクトは何ら薄れていない。手放しの自由や遊びなど、あり得ようはずもないのです。

＊閉じた知性から開かれた知性へ

先日、MITのメディアラボ所長・伊藤穰一さんの論考をツイッターで至極興味深く読みました。以下で紹介します。

《「人工知能」は終わる。これからは「拡張知能」の時代がやってくる：伊藤穰一》

（『WIRED』UK版への寄稿）TRANSLATION BY CHIHIRO OKA

https://twitter.com/wired\_jp/status/1141624286651850753

これまで科学を発展させてきたのは、複雑な事象を簡潔に説明し、理解したいという願望だと伊藤さんは認めます。ただし、必要以上に単純化してはならないのは言うまでもないことです。

近年あたかも予言者のごとくシンギュラリティ概念を説く論者が跳梁徘徊している。あたかも「いつか人類が自己存在の葛藤を乗り越える審判の日が訪れる」あるいは「救世主的なものが出現する」と信じているかのようである。これを「シンギュラリティの夢」と呼ぶとすれば、いま人類が抱えている問題の大半は、逆にこの倒錯から来ているのではないか、と伊藤さんは見る。

ただひたすら生産性の向上を追求する。システムは複雑化するばかりで、ほとんど制御不可能になりつつある。これを無理に管理しようとした挙げ句が、いま目の前に広がる世界ではないか。にもかかわらずシンギュラリティ論者は、約束の日にすべてが解決するかのように思いなしている。

昔流行ったＪポップにこんな一節がありました。「すべてを開く鍵が見つかる そんな日を探してたけど なんて単純でバカな俺」（小沢健二「強い気持ち・強い愛」）。

言うまでもなく「すべてを開く鍵が見つかる」日が来ることは絶対ありません。「わたしたちは現実世界の不可知性を受け入れなければならない」と伊藤さんは念を押す。

現代の科学の問題に効果的に対処するには、規模と次元を超えて相互接続された複雑な自己適応型システムを尊重しなければならない。システムの参加者も設計者もそれを完全に理解はできないし、同時にそこから離脱することも不可能なのだ。

私たちが複雑極まりないシステムの結び目にいるのは明らかです。その全貌を理解し得ない迷路のようなシステムに囚われ、脱出することもできず、中途半端な存在として留まる他ない。それこそが私たちの真の有り様で、その外に立てるように思いなすのは幻想にすぎない。

あらゆるシステムは変化と適応と進化の途上にある。「体内の微生物レヴェルから、個人としての社会とのかかわり、あるいは人類という種における個体としてまで、その段階は実にさまざまだ」。それは「システムのシステムからなるシステム」という構造になっていると伊藤さんは指摘する。

これを別の言葉で言い換えてみましょう。たとえば脳により人体が支配されるのではない。むしろ身体により脳が支配される。そして身体は細胞レベルでの動向に支配され、細胞は自然史と自然環境により進化論的に支配されている。他方で人体が社会的に統合され、法的・政治的・経済的にシステム化されているのも言うまでもないことです。

システムのシステムからなるシステムのシステムからなるシステムのシステムからなるシステムのという、あたかも寿限無、寿限無、五劫の擦り切れ……という案配で、このシステムは上方にも下方にも、あるいは限りなく巨大なものから微細なものに至るまで、どこまでも無限に辿ることができる。私たちの身体と意識はたまさかそのうたかたに結ぶ幻のごときものでしかない。それはライプニッツのシステムのようなもの、華厳経のインドラの網のようなものです。

あくまで進化論を護持する伊藤さんは、私たち人類が生存と繁殖というゴールに向かいプログラムされていると強調する。その進化論的プロセスにおいて私たちは、自らの適応力と持続可能性を高めるべく進化を続けるほかない。

私たちはシステムによって一方的にデザインされているのでは決してない。むしろシステムを介して自分と自分の社会をデザインすることができる。場合によっては生命史や自然史にまで介入することになる。そんな「参加型デザイン」が、システムに多様な要素を付加して行くと伊藤さんは説く。このときシステムの繁栄は「金や権力、規模の大小」ではなく、「いかに健康で活力的であるか」によって測られる。アリストテレスの言葉を用いるなら、そこでは「幸福であるか否か」が問われることになる、と言ってもいいでしょう。

新しい時代の新たな知性について構想する上で、私たちは人間と機械の対立という図式からではなく、人間と機械を統合していくようなシステムを考えるべきであり、それにはAIよりも遥かに進んだ「拡張知能（extended intelligence：EIまたはXI）」という概念が必要だと伊藤さんは説く。

システムを理解し制御しようとするより、さらに複雑なシステムの堅固な一部となり得るシステムを設計する方が重要だ。システム内部の設計者・参加者として自分たちの目的と感覚に疑問を投げかけ、制御という概念に対する謙虚なアプローチの下でそれを変革していく必要がある。

シンギュラリティ論者とは近代的知性の権化のようなもので、自分の外に閉じた理想的なシステムがあたかも実在するかのように思いなし、自らがシステムそのものであること、自らが属するシステムが複雑極まりなく、ついに不可知にとどまることを承認しようとしない。「すべてを開く鍵が見つかる」と思い込んでいる。あげくに半可通のままシステムに介入し、これを制御しようとする。それができると豪語する。幾ばくかの時間が有りさえすれば……と。しかるに、そんなシンギュラリティの日が訪れることはない。私たちに十分な時間が与えられることは決してない。

私たちはシステムの設計者にはなり得ず、あくまでもその参加者でしかない。ミシェル・セールの言葉を用いるなら「パラジット」、システムに寄生するものでしかない。いわば居候として「３杯目にはそっと出す」慎みを持たねばならぬ。自らをつねに疑いながら、社会の制御という概念にアプローチせねばならぬ。私たちはシステムの主人ではない。あくまでもシステムの客人、その食客でしかない。システムとシステムの間をたゆたいながら、時に錨を下ろし寄港しながら、私たちは航海を続けるのです。

＊勤勉は徳ならずや

以上のような開かれた知性を目指そうとする姿勢からすると、以下のような「真面目さ」は、いささか問題含みとなります。

各自がその専門知の上に立って、なお専門知を超えようとする、そのような「閉じて」また「開く（どこまでも問う）」といった作業を繰り返していく勤めの中にあると思われます。そのような勤勉さを、昨年の「文明と経営」セミナーでは「哲学する＝どこまでも問う」といったキーワードで結んだところと思います。

なるほど私は真面目なもの、真剣なもののプライオリティについて強調しましたが、それは決して「勤勉さ」の要請ではなかった。浦井先生が「哲学する」イコール「どこまでも問う」と定義されたために、真剣さが勤勉さに置き換えられてしまったのです。むろん私は一般的に言って勤勉が徳目であることを否定する者ではありません。学生の諸君には勤勉を期待したい。可能であるなら強制したいほどです。

しかるに私は、哲学において「どこまでも問うこと」は、得てして空約束に終わる他ないと考える。どこか然るべき場所で立ち止まり、テントでも張り、星を読みながら改めて出発を繰り返す。そんな手ごろで短い問いを立てることが大切です。大きすぎる問いは却って答えを遠ざける。

私のいう「真剣さ」とは、適切な問いへの集中力を意味します。そんな問いは今ここでしか発し得ない。それは今ここにある問い、ただ一回限りの問い、繰り返し得ない問いへの熱中です。そんな問いは答えを要求する。たとえ幼稚で不十分であったとしても、力を尽くして問い、答える。なるほど、それは過渡的な問いであり、答えでしかない。そこに働いているのは儚く、明滅する知である。ようは直観の知に他なりません。直観は正解を保証しない。

そんな不安定な問いと答えに織り成された如何わしい著作を、たとえば岩波書店は決して出版しようとはしないでしょう。完全に死に切った書物、干物になったような本しか出そうとはしないでしょう。

こうした観点からすると、「勤勉さ」とは同じことをいかに同じように繰り返すかという努力にすぎないように思える。答えは出ない。下手をすると、むしろ答えが出ないほうが都合が良くなってしまう。ハイデガー流の存在への問いにはそんな側面があるように思います。存在の何たるかにまるで答えていない。なのに、そんな存在の到来の時を耐えて待つ、というのです。そんなの時間潰しにすぎない！にもかかわらず、真理について知ったようなことを言う者を小馬鹿にする。トラの威を借るキツネ。少なくともデリダには、そんな鼻につくところがありました。

ところで、浦井先生の文章中に以下の文言が繰返されていることに気づきました。

真は知識に基づいて論理・方法を貫く為にあり、善は意志に基づいて人倫のあるべき姿を目指し、美は情緒に基づいて最終判断を下すので、いずれも役割が異なるということで、はじめて調和的であるということです。

なぜ繰返されるかと言えば、問いが具体的ではないからです。真における「論理・方法」とは何か、善における「人倫のあるべき姿」とは何か、美における「情緒に基づく最終判断」とは何かが一向に判然としない。そもそも「真・善・美」の調和という言い方がまさに抽象的な理念にすぎず、そうであるがゆえに具体的な問いを立てるのを妨げ、それを怠らせるような一面がある。

真は偽との関係においてしか意味を成さず、善は悪との関係においてしか意味を成さず、美は醜との関係においてしか意味を成さない。このことを私は強調してきました。

理念的な言語はおのずと対称的な構造を持つ。1つの極には必ず対応する別の極があり、その中間にこそ思考すべき対象がある。そして、その全体が有機的な多様性を成す。「一にして多」、これがアリストテレスの哲学的な信念であり、ベルクソンが受け継いだ発想です。それは必ずしも論理学的な要請ではない。これを「絶対矛盾の自己同一」などと私は呼びたくない。まさにこの意味において浦井先生が仰るように「関係性化についての一層洗練され一般化された形式を模索することが必要と思われます」。

極端と極端のあいだに無数のレイヤーがあり、階層があり、断層がある。それらの差異の前に立ち止まることこそ哲学の真の務めです。哲学とはどこまでも問う技術ではなく、現実を前にして要所要所で立ち止まり、時に振り返り、時に出直す注意深さを意味します。理念では立ち行かぬ現実を前に哲学は謙虚であろうとする。であるがゆえに、それは「真面目」な営みだと言うことができるのです。

＊余生としてのポストモダン

ベルクソン的な生の哲学を唾棄し、死の哲学を唱えたとき、ハイデガーは致命的な間違いを犯しました。田辺元にしても同様です。彼らは「死に向かって突撃せよ」と教え子に説いたのです。かれらが勤勉かつ真面目一辺倒な学者であったことは疑いを入れません。

たんに1つになるのが理想であるならば、そして極限に到達することが生の目的であるなら、それはコジェーヴのように「歴史の終焉」を求める思考にすぎません。バタイユは日本への原爆投下の事実を知り、恐れ戦いた。まさにそれこそが奇怪なまでの歴史の終焉だったからです。人類の歴史がひとつの終局に到達した、と彼は直感した。

極限は未来にあるのではない。私たちはそれをもう知っている。のみならず体験している。８月１５日に広島で。

閃光の中で原子核が砕け、あらゆる物質が輪郭を失い、焼尽した。真偽が、善悪が、美醜が混交し、キノコ雲の下で１つになった。真善美の一体化、その極限は未来に求めるべきでない。それはすでに閃光の中で生じ、私たちはその余波を生きている。私たちは誰もが終焉の生き残り、歴史の敗残兵である。

世界最終戦争のあと、人類は余生を生きている。以後も戦争や紛争は続き、今後もしばらく人類は存続するかもしれませんが、それは自らの死後を生きる人類、いわば生きながら死んでいるリビングデッド、ようは「ゾンビ」としてなのです。

それを象徴的に示しているのが戦後の日本人です。いかなる真もなく、善もなく、美もない。いかなる理念も信じない。ただひたすら他者の肉を食らう。永遠とも思えるような死後が、余生がつづく。

歴史はとうに終わっている。私たちはすでに死後の生を生きている。そんな余生において、生きるとはなんぞや、死とはなんぞや。この問いは本来であれば、日本の思想家が世界に向かって問わねばならなかったはずの問いです。なのに私たちは経済復興の美名の下に、その問いを忘れた。

経済学が本質的な不確実性と向き合わないということは、死と真面目に向き合わないことと、表裏一体のことなのかもしれません。

経済とは何よりも生きるための知に他なりません。生きつづけ、発展しつづける永遠の青年でいたいと経済は望む。しかるに「お前はもう死んでいる」。現代日本における経済人（ホモ・エコノミクス）の跳梁跋扈は、自らの原罪を抑圧し、忘却せんとする民族の倒錯的な営為のように思えてなりません。

「死んで生きる」というのは、死ねば良いというものではなく、その後に生きるための、しかしそれでいて目的が先行するのでも打算でもない、一つの道、方法、歩き方の上にあります。

「死んで生きる」は禅の言葉ですね。「無難禅師は生きながら死人となりてなり果てて心のままにする業ぞよきという」（西田、前掲書、369頁）。

しかるに、上で述べたように現代人はとうに死んでいる。生きながら死人と成り果てている。禅の境地はすでに現実によって乗り超えられている。これも荒川修作さんの口癖でした。

何をもって生とするか、何をもって死とするか。なるほど生と死は峻別しがたいものです。死生は必ずやどこかで繋がっている。その繋がりをイメージやシンボルで示すのが宗教知の役割です。悟りの直接的な「体験」は、それ自体では何ものでもない。イメージ＆シンボルにより他者と共有され、社会により試され、文化に活力を与えねばならぬ。この微妙な企てが表象や言語により簒奪され、偶像化・教義化され、支配の道具にされるようになると宗教の本質は見失われる。

シンボルはシンボル（＝割符）であるかぎりは、必ずや他者と共有されている。私ひとりのシンボルとは自家撞着であり、言語矛盾である。宗教知は人を繋ぐものでなければならぬ。というか人と人、人と自然、ひいては人と神が繋がっているという事実を明かすものが真の宗教なのでしょう。それは私を超える消息への手がかりなのです。

大事なことは言葉の奥にある言語以前の命題であり、言語はむしろそのためのシンボルでしか無いと思います。（……）それでも我々はそのシンボルの背後にある命題についてまで、諦める必要は無いということが、唯一の救いとして残されています。それを期待できることにこそ、我々にとっての喜びとか幸福というものがあるということであり、真善美の究極的な一致を「期待できる」ということではないかと思います。

仰るように、宗教とはこの意味での「期待」を私たちに抱かせてくれるもの、希望と慰安を繋いでくれるものでしょう。哲学は宗教ではあり得ませんが、時に宗教の側に立って語らねばならない。それは宗教をその本来の場所に立ち帰らせ、それが持っていたはずの叡智を蘇らせるためです。

宗教がシンボルを以て指し示す命題を、現世的な法へと解凍する。生きられるものにする。それが哲学のひとつの役目なのかもしれません。

とはいえ、死生についてのみ宗教は語るのではない。その言葉は、生の一切の有り様に届かねばならぬ。仏陀は「生老病死」の四苦を思索の対象とした。「愛別離苦」「怨憎会苦」「求不得苦」「五蘊盛苦」まで含めると八苦となります。まこと現世は苦界と言わざるを得ない。

なのに近代の西欧哲学は仏教の智慧など歯牙にもかけず、老いについても病いについても一向に語ることがなかった。語るすべを持たなかった。結果として、生の全体性を引き受けることがなかった。あろうことか、老いや病いは非合理的なものとして（！）思索の領野から追い払われた。本来なら宗教知がそれに抵抗すべきだったのに、そうはならなかった。それどころか、非合理の極みとして踏み躙られた。抗弁する術すら知らなかった。近代哲学にはたっぷり「懺悔」してもらわねばなりません。

生と死という両極をつなぐものは老いであり、病いである。生の全体性を思索の領野に取り戻すには、老いと病いから出発して死生を考え直さねばならぬ。それだけが真の愛に至る途だと私は思います。

主体においては老いこそが合理であり、病いこそが現実です。たわむれに言うなら「我老いる、ゆえに我あり」であり、また「我病む、ゆえに我あり」なのです。私たちはふだん自らの死を心配などしていません。死とは抽象にすぎない。病んで動けなくなり、老い先短い我が身を振り返るとき、初めて何かものを考えるのです。苦しみの中から思索が生まれる。苦難の中に《我》の自覚が生じる。

むろん、そこに悟りの要請が生まれるのは事実です。しかるに決定的な解脱には決して到達し得ないがゆえに、私たちはあくまで中途半端な存在としてとどまる他ありません。

解脱の彼方に仏教は「寂滅」あるいは「不生不滅」の境地を想定していますが、この問題についても欧米の思想家はまったく考えていない。西田にしても然り。まさにそれこそが「究極」の問いであるべきはずなのに。解脱もまた、最終的な寂滅への過程でしかない。欧米の文人では唯一マラルメの『骰子の一擲』が、この最終的な過程に触れているように思われる。とまれ、この件についてはひとまず措きます。

死はたんに物理的な終息でしかありません。もしそれに生の極限という形而上学的な意味を与えたいのであれば、《極限》は今ここになければならない。極限を無限遠点と表象することは、自らの死を無限に先に置くことです。果てしなく遠方にある死とはほとんど不死であり、死であることの意味をなさない。

極限的なもの、それは今ここにある。それは今にして過去、過去にして未来である。極限を時間的かつ空間的なものとして表象するのは誤りである。それは今ここでの持続に包含されている。持続とはどこにも行き着くことがない時空、その意味で中途半端な過程である。プロセスの内にあるものは、つねに中途半端です。そこにこそ自由がある。遊びがある。

極限を目指せ、というのではありません。私が一貫して申し上げているのは、むしろ逆に「行き着かないようにせよ」という定言命題であり、「行き着けない事実を認めよ」という勧告でもあります。私たちは限られた時代と環境の制約下にあり、そうした限界を超えた超越的な次元、すなわち「極限」を安直に前提するのは自己欺瞞につながるであろう。

これはホワイトヘッドが『数学入門』で、ライプニッツにおける無限小の概念を批判するときに念頭にあった疑念です。限りなく無限小に近いという言い方を許せば、理論的な探究が意味をなさなくなってしまう。あくまでもその手前にとどまり、具体的な探究を続けるべきだ、そのためには概念の創造が必要だとホワイトヘッドは考えた。そこに彼の汲めども尽きぬ独創が生じる。

むろん極限にたいする直観は必要でしょう。しかるにそれは目ざすものではなく、実践的な知によって乗り越えられ、超克されて行くべきマイルストーンでしかない。

かく手前にとどまるもの、いわばカオスのエッジこそが新しい理論の源泉であり、彼方への正しい足場となる。それには足元をよく見る必要がある。足元にこそ跳躍のバネが潜む。上を見るな、下を見よ。彼方を見るな、手前を見よ。

極限を見据えつつ、極限の手前で、いかに主体の居場所を見出すか。それがそのまま有りうべき社会の構想になる。そのような形でものを考えること。それこそ私が「方法」と見なすものであります。（了）