

文化素としての個性

—Holologia 序説

河 底 尚 吾

1

人間が自分たちの住んでいる地球や生活環境、さらに広く宇宙について思いめぐらしているとき、ふとその根源に目をとどめるやいなや、たちまち意見は二つに分裂する。すべて世界の初めは「混沌」(χάος)である、という考えかたが一方にあらわれ、「混沌」に先立って「神」が存在する、という考えかたが他方にあらわれる。ギリシア・ローマ神話や日本の神話は「混沌」からはじまり、旧約聖書は「神」から出発するのがその例だ。

a) ともかく最初にカオスが生まれ、そのつぎに胸幅の広い大地が生まれた、この大地こそ雪深いオリュムポスの峰峰を支配する、不死の者らすべての常にかわらぬ安らぎの礎… —Hesiodos¹⁾

b) 海と陸とすべてを蔽っている空とが現われる以前に、自然の面相は宇宙全体にわたり一つであった。それはカオスと呼ばれ、粗雑で未調整の塊で、しかも動きのにおい重いもので、一つところに寄せあつめられてはいないが、うまくまとめられていない物質のちぐはぐな種子にすぎなかった。 —Ovidius²⁾

c) 夫れ混沌既に凝りて、氣象未だ効れず。名も無く為も無し。誰か其の形を知らむ、然れども乾坤初めて分れて、參神造化の首を

作し、陰陽斯に開けて、二靈群品の祖と為る。
——古事記³⁾

d) 初めに、神が天と地を創造した。地は形がなく、何もなかった。やみが大いなる水の上であり、神の霊は水の上を動いていた。
——旧約聖書⁴⁾

些細にわたって検討すれば、a), b), c)に見られる「カオス」または「混元」は、それぞれ特色のあるあらわれかたをしているが、本論は神話そのものを究明するのが目的ではないので、必要とするところだけをとりあげ、以下検討をくわえることにする。

ヘーシオドスは「最初にカオスが生まれた」としか言っていない。これが「カオス」についての情報のすべてである。「最初に」というのはギリシア語で *πρώτιστα* であらわされ、これは *πρώτα* の最上級であるから、これより先はないことを意味している。したがって、序列的にはまず「カオス」が第一の存在となることは否定できない。また、ここで言われている chaos というのは、後世の人びと、たとえば b) のオウイディウスのような人、の考えとはちがって、「物」という概念はふくまれていない。聖書でのべられている「地」でも「水」でもない。しいて言えば「やみ」である。M.L. West は「カオス」を英語で 'Chasm' 「裂け目」と訳すのを最善としている⁵⁾。つまり、人があ

くびをして大きく口をあけた状態を想像すればよい。そうすれば、Thad. Zielinskiのように、上あごを天、舌を地、下あご（むしろ、のどの奥だと私は思うが）をタルタロス（奈落）と考えることもできるだろう⁶⁾。要するに、「カオス」はその中になにもふくまない「空虚」なのである。ここに、早くもギリシア人の原子論的宇宙観の基礎概念が顔をのぞかせているのを知る。時間・空間のまったく初元的な姿がギリシア神話で語られているのである。

b) のローマ神話では、初元に関してはふれず、「天地創造」の前に「カオス」の存在を認めている⁷⁾。ヘーシオドスとオウィディウスとのあいだには少なくとも600年の時代のずれがあるから、そのあいだに人間の知識はかなり複雑に進歩していると見るのが自然である。「カオス」が単なる暗やみの空虚ではなく、寄りあつまった、わけのわからない「物質の種子」(semina rerum) へと、実体をともなった存在に変化しているのは注目すべきことであろう。

『古事記』の「混元」は、「既に凝りて」いる状態から説きおこされる。しかし、それは形がなく、なんと呼ぶべきかも知られていない。これとつねに対比される『日本書紀』でも、「いにしえ古、わか天地未だ割れず」と言い、「くも渾沌たることきざし鶏子の如く、くも溟滓りてきざし牙を含めり」と、『古事記』に類似しているが、かなり具体的に説明されている。いずれにしても、日本の神話では、ローマ神話とおなじく、そこには「物」が存在しているのが特徴である。

ところが、中国に伝わる神話では、「太初には何物も存していなかった。ただ一種の気が濛々として広がり満ちているだけであった」(述異記、五運歴年記)⁸⁾と記述され、ギリシア神話の空虚状態ときわめて似ている。空虚という点だけについて見るならば、ペルシア神話はさらに徹底している。「世界の初めに、アフラ・マズダ (Ahura Mazda) という尊い神と、アングラ・マイニュ (Angra Mainyu) という邪悪な精霊とが」それぞれ無限の光明の世界と

暗黒の深淵に住んでいて、「その光明と暗黒の深淵との間は、何一つ存在しない空の空であった」という⁹⁾。

これらの「カオス」や「混沌」は、ともかく初元に存在する、いわば第一存在者であるが、d) の旧約聖書では、「神」が第一存在者とされる。しかも、その神が創造したのは「天と地」であり、「やみ」や「水」は神の創造物であるとは明言されていない。また、「神」が第一存在者であるのは、旧約聖書だけではなく、アフリカの神話にも、「昔、ムルング (Mulungu) という神様が、太陽を造って、月を造って、星を造って、それから大地を造った」という話がある¹⁰⁾。インドやエジプトの神話も、「カオス」あるいは「混沌」を世界の第一存在者とはしていない。しかし、そこに創造主としての「神」がいるわけでもなく、自然（たとえば「ヌウ」Nu) や動物や人間が最初から存在しているのである。

このように、ものの最初は単純であると思われるが、実際には「さまざまな」最初が存在する。しかもそれらは、わけのわからない「ごちゃごちゃ」している状態で、私たちの前にあらわれている。しかしそういう状態は、世界の遠い初元的な問題だからというわけではないだろう。20世紀末の現在においても、あるいは21世紀の未来においても、ものごとの根源や元因を知ることは、そんなに一筋縄でとらえられるものではないはずである。たとえそれが「いま」「ここで」生じた事実であっても、である。だからこそ、それはなんらかの方法によって究明されなくてはならないし、究明しようという欲求も人間にわきおこってくるのであろう。

それにしても、なぜ私は神話や聖書にこだわるのか。神話は作り話にすぎず、聖書（あるいは仏典）はそれを信仰の対象としない者にとっては無意味な書物にすぎないと考える人は、いつの時代にも多数いたし、現代ではさらにその数もふえているかもしれない。その反対に、神話や聖書（仏典）は文献学的に見れば、なんら

かの人間の歴史、文化、社会のしくみが反映されている貴重な宝庫だ、と考える人も多数いることは事実である。どちらの意見も正しいと私は思う。なぜなら、神話や聖書（仏典）にはそのどちらの要素もふくまれているからである。しかも、その二つの要素は、相反するかに見えて、実は相互補完的にそれぞれの世界の存在理由を形づくっているのである。つまり、「うそ」と「ほん」と、あるいは「信」と「不信」という相反する性質をもった二つの要素が、たがいに相手を排斥しつつ、相手を利用して、自己の存在を保証している。社会科学が、レヴィ＝ストロースの言うように、「一つのモデルを作り、そのモデルの特性や、そのモデルの実験室でのさまざまな反応の仕方を研究し、ついで、これらの観察の結果を、経験できる次元で起ることからの解釈——それは予見されたものからひどくへだたっていることもありうるのだが——に適用すること」¹¹⁾を目的としているとすれば、それはまさしく神話の世界こそ、そのモデルとしてえられるのにふさわしい。ただし、モデル化するにあたって、その「経験できる次元」を予測して、それだけをえらびとり、経験できないからといって架空のことがらを無視し、切りすててしまうようなことをするならば、それは偏狭な科学主義に転落し、神話を成立させている「社会」を葬り去る結果に通じる。そういうモデル作成は、とうてい「社会科学」の名に値しないのはもちろんのこと、社会科学の自殺行為でもある。それはまた同時に、「文化」からの離脱をも意味する。科学が尻ごみし、拒絶していた人間の想像の世界（「架空」「絵そらごと」「空想」と呼ばれている世界）へも、現代科学はファイバー・スコープやMRIを導入し、夢のような対象を視覚化する必要があると私は思う。もしも、この比喩が当を得ているならば、社会科学は、自然と人間のいとなみそのものである文化の内面を「解説」しうる有力な手がかりになるだろうし、それは一つの「文化科学」として、「ごちゃごちゃ」したわけのわからな

い対象をも把握する方法を見出すことができるにちがいない。

神話の初元は、たしかに混沌としてわけがわからない。それは文化の象徴であるとすら思われるほどである。日本民族の初元がだれであるのか、いつごろ日本列島に定住したのか、どのようなことばを話していたのか、どういう生活をしてきたのか、等等、わからないこと、はっきりしないことは数多くあるが、考古学、人類学、民族学、言語学、地質学、あるいは先端技術を駆使する諸科学が、知りうる範囲での解答は一応提出している。神話の世界においても、ほぼこれとおなじ分野で調査研究がすすめられている。あの架空に満ちた神話世界が、歴史的に事実と思われている縄文や彌生期の世界とまったく同様の方法によって発掘されているのである。しかも、その両方の分野で、等価値の成果があげられ、現在の私たちの生活に多くの潤いをもたらしている。一方はその根拠が架空であり、他方は現実であるとわかっていながら、なぜ現代科学は架空のものにそれほど執着するのであろうか。実は、科学が目ざしているのは架空の世界ではなく、遺跡、遺品として埋没している「もの」であって、それが最大の目標だとわかれば、それほど驚くにもあたらないわけであるが、そのことについては、いずれくわしく論じることにし、当面の問題としては、先にあげた神話や聖書に見られる人間のものの見かたを、どのように把握するかという方を優先させたい。先例 a)、b)、c)、d)のそれぞれの発想は、さまざまな様相を見せていることは確認されたが、またそれらはどことなく類似しているという事実も否定できない。類似しているとはいったいどういうことなのか。常識的に言えば、ちがうところもあるけれど、どこかおなじところがある、ということであろう。「ちがう」と「おなじ」が截然と区別されているわけではないが、部分的に、あるいは全体的に共通するところがあるばあい、その共通の度合いが大であればあるほど類似性は大になる。

2と3はまったくちがう数であるけれども、1992と1993とは類似していると思うのが常識である。数学的には決定的にちがっていても、日常生活のレベルでは共通のグループのなかでとらえられる対象は「似ている」と言われる。科学的に分析可能ないくつかの類似対象（これは私たちの経験と感覚によって選別されたもの）の中から、一つの真の対象にもっとも近いものを選択するばあい、それが数値ならば、誤差論の法則によって真値を推定することができる。数であらわすことができない対象、たとえば人の顔であれば、犯人捜査などでおなじみのモンタージュ写真の技術によって、真人物に迫ることができる。しかし、いずれにしても、真の対象と同一ではありえない。それにもかかわらず、そこで求められる類似は真に迫るもっとも有効な、あるいは現時点で唯一の、と言ってもいい媒介としての対象である。科学はほかならぬこの類似物をつねに対象としているのであって、けっして真理そのものを直接対象としているわけではない。そうであればこそ真理への道をたどる「方法」(method はギリシア語 meta「従って」と hodos「道」との合成語)を見つけだすことが重要なのである。その方法の一つとして、現実に存在する対象の初元、すなわち元因を追求することが第一の手づきであり、そうすることは自然であろうと思われる。アリストテレスがつぎのように『自然学』の冒頭でのべているのも、彼の科学的態度をしめしている一つの好例であろう。

どの学問研究においても、そこに求められている知識、すなわち学問的知識というものが結果的に得られるのは、その対象（すなわち知られるはずのもの）の要素をなしているもの、成立因となっているもの、元（もと、はじめ）になっているものを、親しくそれと知ることからである¹²⁾。

ここに言われている「要素」(συστήματα), 「成

立因」(αἰτία), 「元」(ἀρχαί) というのは、はじめから知られているものではなく、なんらかの方法によって知られうる対象である。要素や元因というものは、現実世界において具体的に独立して存在するものではない。その例が神話の世界の「元」として共通にあらわれている「カオス」の状態である。その「カオス」も、おそらく現実からの帰納された「元」ではなく、言語によって表現可能の雑多な概念の一つであって、それが内包するものは「空虚」であり、「無秩序」であり、「暗闇」であり、要するに「混沌」なのである。これらは把握（理解）しがたいものの言語的表現であるが、共通の「なにか」をもっているかぎりでは、その点において意味がある。

「カオス」という名辞のつかわれかたはいろいろあっても、その内包するものに共通性があるということ、つまり一つ一つの要素は不確定であっても、それらの要素の共通性は一つの確定要素でありうること、これが目的に到達するための「従うべき道」を見つけ出す重要な出発点となる。

2

初元的存在として、ヘブライの世界では創造主である「神」があらわれる。しかし、この創造主についての説明は、聖書では一言ものべられてはいない。ローマ人は初元の「カオス」について、「粗雑で未調整（秩序のない）塊」とか、「動きのにぶい重いもの」、「一つところに寄せあつめられてはいるが、うまくまとめられていない物質」、「ちぐはぐな種子」などと具体的な形状や性質の解明をこころみている。また、ギリシア人はそのような説明をしないで、ヘブライ人のように、いきなり初元者の存在を受容し、つぎの段階へ運動をおこす元点とする。これら三つの初元のありかたは、ものの元因を探求するばあいの人間の思考タイプを典型的に表明している。なかでも「空虚」を意味するギリシア的「カオス」と、明白な存在としてのヘブ

ライ的「神」は、それが相反する概念である「点」として対極をなしている。その中間に、ローマ人をはじめとする他の多くの神話に見られるような、漠然とした形をあらわしている初元観が存在する。しかし、その中間的存在はなんらかの形をもつことによって、対極点からすでに運動をおこしている状態であり、点としての「カオス」や「神」の存在とは相異なる。

そこで、この二つの対極的な典型から出発することにしよう。それらの発展過程で、中間的なさまざまな形に出あうであろう。さきに「カオス」や「神」を「点」と私は言った。なぜ「点」であるのか。ヘーシオドスも旧約聖書も「最初にカオスが生まれた」「初めに、神が天と地を創造した」としかのべていないからである。この「カオス」も「神」も実体は不明であり、ただ名辞だけが存在する。もちろん形や大きさはない。大きなカオス、小さなカオスというのは、このばあい、まったく意味がないように、大きな神、小さな神というのは意味をなさない。しかし名辞はあるわけで、それは位置だけを確保しているのである。「はじめに」という位置である。このような存在のしかたは、まさしく「点」であり、数学における数字と共通している。1, 2, 3, 4……といっても、それぞれに固有の大きさがあるわけではない。ここでも、大きな1, 小さな1, あるいは大きな2, 小さな2……というのは無意味である。しかし、それらも位置だけは確保している。1, 2, 3というばあいと、123というばあいとでは、それぞれの位置づけが相異なる。つまり、点も数も象徴あるいは記号として存在するのである。

象徴としての「カオス」や「神」であるならば、それが真に意味するもの、つまり実体はなんであるのか。「カオス」は空虚であるが、その空虚が空無を意味するのであれば、実体は存在しないことになる。神話学者のピエール・グリマルはこう言っている。

カオスとは空虚であるが、それは物理学者、

科学者の否定的な、なにものも存在しないという意味での空虚ではない。それは力にみなぎった世界の母胎としての空虚であり、未組織であるという意味での空虚であって、欠隙を意味するものではない。それは叙述しがたいが故に空虚なのであって、それが無であるからではない¹³⁾。

この見解は、ヘーシオドスの「カオス」解釈に関するかぎり、現在では標準的、一般的と言ってもいいが、それは「無から有は生じない」というパルメニスデース的発想から導き出された結論ではないことは明きらかである。それはむしろアナクシマンドロスの運動論に通じる見解であって、その証拠にヘーシオドスは「カオス」から「暗」(^{エレボス}Ἔρεβος)と「夜」(^{ニュクス}Νύξ)という二つの要素を自生させている。それらは「カオス」の生み出したものであるが、またそれとは別に(「カオス」の内部と推定されるのが一般であるが)、「カオス」につづいて「大地」(^{ガイア}Γαῖα)と「タルタロス」(^{タールタロス}Τάρταρος)および「愛」(^{エロス}Ἔρως)が発生している。ここにあらわれたそれぞれの形、すなわち現象は、もはや「カオス」のような実体のない「点」ではない。「暗」、「夜」、「大地」、「タルタロス(奈落)」、「愛」はそれらがあらわす固有の意味があり、したがってそれぞれの目的と機能をもつ。ここに人間の感覚の対象としての実体をともなう現象が生じたのである。それは同時に、実体を証明するプロセスあるいは方法である言語の存在とも対応する。これはE. Cassirerが言うように、「神話創造の精神は言語の出現とともに発生する霊的な夜明けを客観的な事実に変換し、それを宇宙生成のプロセスとして現出する」¹⁴⁾という指摘にも通じるだろう。しかしなによりも重要なことは、空虚から実体への運動、無意味から意味の世界への進化である。

よく注意して見ると、「カオス」(Xとする)を原体として、「大地」(G)、「奈落」(T)、「愛」(E)の3要素がたがいに重複して同次元

に出現し、これとは別に X から「暗」(Er) と「夜」(N) とが分離して、次世代に出現している。さらに、N は Er とまじわって「^{アイテール}明」(A) と「^{ヘーメレー}昼」(H) をうむ。この2要素はまた次世代に属している。つまり、

(1) X(G, T, E)

(2) X-(Er, N)-(A, H)

これら(1), (2)の形式のなかに、3種類のタイプが認められる。第1のタイプは、(1)のように個としての要素の集合であり、第2のタイプは、(2)のように各要素が系列的に発展してゆく階列の集合であり、第3のタイプは、(1)から(2)へと要素が選別的に移行する階層の集合である。これらのタイプは、ひとりヘーシオドスの全人格的思考(想像力)の表現方法であるだけでなく、彼をつつみこんだ当時のポイオーティアを中心とするギリシア社会の思考システムの反映でもあって、その意味ではきわめて文化論的であると言えよう。さらにまた、このような一つにまとめられた体系のなかには、ヘーシオドス個人やギリシアのポリス社会をこえて流れこんだ伝統的な神話素、たとえばバビロニア、フェニキアをふくむメソポタミア・オリエン神話群、ユダヤ教・キリスト教を中心とするヘブライ神話群、砂漠、ナイル河、デルタ地帯を土台にして育ったアフリカ・エジプト神話群などのほかに、土俗的なクレタ・ミュケーナイの伝説や風習、ギリシア人自身が北方から民族移動の途次もちこんだ言語や生活習慣等が、たがいにまじりあい淘汰されて一つのシステムを構成しているから見なければならない。その意味では、これらのタイプの探求はまったく文明論的視野に立つものと言えらるう。

そのような流れのなかで、前記三つのタイプのうちの第1のタイプから検討することにしよう。「カオス」Xが「第一に」(prōton) 生じたこと。「そのあとから」(epeita) ほかの「大地」G、「奈落」T、「エロス」Eがつぎつぎと発生する。すでにのべたように、Xについてはなんの限定的な説明はないが、G, T, Eに

についてはそれぞれ意味づけがなされ、性格があたえられている。これらの各要素 X, G, T, E は関係辞「第一に」と「そのあとから」によって結合され、一つにまとめられている。言いかえてこれらをならべると、「はじめに X, つぎに G, T, E が生じた」となる。さらに、「はじめに」を I, 「つぎに」を II, 「生じた」を $\gamma\epsilon\nu$ で表記すると、「 $\gamma\epsilon\nu$ (I X, II G, T, E)」ということになる。ところで、X と G, T, E は有性格であるから、結局この文はつぎのように表現することができる。

(1)-1 $\gamma\epsilon\nu$ (IX) (II G, T, E) = 0

ここで $\gamma\epsilon\nu$ というのは「生成、発生」 $\gamma\epsilon\text{-}\nu\epsilon\omicron\iota\varsigma$ を意味しているので、X 以下すべての要素は生成に支配されている。生成が意味するのは、あるものから別のあるものが発生することであり、そのものは運動をとみなざるをえない。つまり、運動は時間であれ空間であれ、移動であり、変化にほかならない。変化は一定点に「ある」ということはありえないから、いかなる意味においても「存在」ではない。しかし、なんらかの「位置」を確保していることはまちがいがなく、それは前にものべたように数とおなじで、現代科学の「エントロピー」という概念でそれを説明することもできよう。また、それは言語文法の「態」(modus) ということもできる。いずれにしろ、つぎつぎとあたらしい概念をこれに適用しても、それは一つの類に収斂されるだけである。たとえば、W.S. McCulloch のエントロピーについての説明、「エントロピーは、物質でもなければ力でもない、実際、それは『数』である。すなわち、状態の確率の対数である。したがってエントロピーは、ある系の集合あるいは全体の、無秩序性の尺度である」¹⁵⁾ というのは、「数」が無秩序性を意味することのエントロピー的解明である。それは具体的な「もの」ではないから、「存在」としてあつかうことは不可能である。A makes B \rightarrow B is made by A のように、A と B が方向をもった位置関係にあるばあい、この

文は A と B の位置が入れかわったにすぎない。1, 8 を 8, 1 とおきかえるようなもので、18 や 81 のように意味の存在をそこに認めない。しかし、A, B が “make” という動詞と意味において関係するばあい、A も B も意味をもった存在でなければならない。「音」の集合としての「点」から、ある目的と機能をもつ「意味」の集合としての「存在」へと超脱するのである。

日常生活では、自然体の人間の感覚で捕捉できない音は存在しないものとして無意味であるが、人間以外の動物（たとえば昆虫、魚類、犬、猫など）の感覚によって、その「存在しない」音が充分捕捉されるならば、人間はその「存在しない」音を異次元の世界で「存在する」音として認めるであろう。私はこういう存在を「否在」と呼んでいる¹⁶⁾。「カオス」はまさしくそのような世界であると言えるだろう。明きらかに X と G, T, E とでは否在のなりたちがちがう。X は始点である以外にはすべて不定の状態であり、いわば完全否在であるが、他の三つはそれ自身意味をもちながら、X との関係から独立していない不十分な存在なので、不完全否在と言うことができる。いずれにしても現象として私たちの感覚の対象になりえない。しかし、不完全否在は現実には存在しないけれども、否在として私たちの意識にとらえられ、なんらかの説明があたえられ、意味をもち、意識の対象として表象化する。これを私は「容在」と呼んでいる¹⁷⁾。オウィディウスが意識した「カオス」はこれであり、ヘーシオドスが意味づけた「大地」「タルタロス」「エロス」もこの段階の世界である。したがって、ローマ人の「カオス」観は不完全否在であり、ヘーシオドス時代のギリシア人の「カオス」観である完全否在の世界とは階列がずれている。

完全否在である (I X) は、なにものも意味しない。ただコスモスの始点をさだめただけである。たとえば等質の球の中心と考えればよい。現実にはそういう場所は存在しないが、「始点」をさだめるのである。そこから発するすべての

点は濃度を考えなければ、球面のすべての点の集合と同じである。しかし、現実には、球の中心は球の全表面ではない。それが $\gamma\epsilon\nu$ (I X) の本態である。くりかえして言うならば、それは確固たる存在形式ではない。しかし、古来、存在と生成との見解はかならずしも一様ではなく、またその相異は微妙である。プラトーンはティーマイオスがつぎのようにのべたと言う。

さて、わたしの考えでは、まず第一に次のような区別を立てねばなりません。つまり、常にあるもの、生成ということをしなないものとは何なのか。また、常に生成していて、あるということのけっしてないものとは何なのか、ということです。すなわち、前者は、常に同一を保つものなので、これは理性（知性）の働きによって、言論の助けを借りて把握されるものであり、他方、後者はまた、生成消滅していて、真にあるということのけっしてないものなので、これは思わくによって、言論ぬきの感覚の助けを借りて思いなされるものなのです¹⁸⁾。

(『ティーマイオス』27-28D)

この説によると、「ある」ものは「常に同一」を保持し、「理性」と「言論」によって把握されるが、「生成」の方は「生成消滅」して、「感覚」だけに依存しながら「思わく」($\delta\acute{o}\xi\alpha$)によって「思いなされる」ものだという。もちろん、これには誇張が見られるが、「存在」を「理性」に、「生成＝運動」を「思わく(想像)」¹⁹⁾に関係づけたのは適切であると私は思う。P. Philippson がこの説に賛意を示しつつ、ヘーシオドス神話の時間様式を展開しているのは卓見である²⁰⁾。しかしながら、ティーマイオスにおいて、あいまいに終わっている「始点」のとりあつかいについて、フィリップソン女史は特別な考慮をはらいつつも、いつのまにか「カオス」を「ガイア(大地)」と対立させてしまっている。「カオス」は「大地」と対立する「存在」

ではない。「大地」が対立するものといえば、「カオス」から発出した「暗」と「夜」以後の系列であり、「大地」自身もまたおなじ出発点からふみ出して行く別の系列なのである。この2系列は、出発点(カオス)をおなじくしながら、未来永劫おなじ次元で系列をまじえることは絶対にない。(人間が犬や猫にならないのと同様。)

大地(G)とならんで、奈落(T)もまた一つの「元」であるが、これは空間的な位置を示すにとどまる。Gは「天空」(Οὐρανός)を自生するが、Gから天空までの距離とGからTまでの距離は等しいとされる。すなわち、「天空から青銅かんとこの金床が落下すると、九日九夜かかって十日目に地上へ達する」(222-223行)というのだが、大地から奈落の底までの距離もそれとおなじ時間を要するだけ遠くはなれているのである。これが意味するものはGを中心に遠大な空間を設定したということであろう。しかもGから天空(U)へ向かってプラス、GからTへ向かってマイナスという方向をも位置づけている。

第4の要素「エロス」(E)は、他の要素G、Tおよびそれらの下部系列をとり結ぶメディアであり、あるいはそれらの関係そのものをあらわす象徴である。したがって、Xはもちろん、他のG、Tとは異質の要素であるが、「不死の神神のなかにあってもっとも美しい」という形容詞がつけられているように、「美」にかかわりがある。当時の土俗信仰のなかには「エロス」を崇拝する儀式がギリシア各地にあったことが知られているが、パウサニアスが伝えるテスピアイの石像によるエロス信仰もその一つである(Pausanias, 1X, 27, 1)。日本でも陽物崇拝の伝統は現在でも数多く見られる。ヘーシオドスが異質的な「エロス」をここにとり入れたのは、M.L. ウェストも指摘するように、おそらく彼が土俗信仰を重視していたからにちがいない²¹⁾。ところで「エロス」もまた、ここでは「生成」のプロセスのなかであり、彼が

「存在」するためには「天空」と「大地」の媒介として、「天空」のなかに容在し、「アプロディーテー」を生ぜしめることによって実現されるのである。

γΕV (I X)をはじめとし、(II G, T, E)のそれぞれの「元」が、現象世界に形をあらわして私たちによって認識される対象であるためには、なにかそこに欠如しているものがあることを認めざるをえない。それは階列と階層がなりたつ具体的な時間と空間である。「はじめに」、「そのつぎに」という指示は、かならずしも時間の経過を示すものではなく、単なる序列を指定したにすぎない。時間が限定された一定の「長さ」を具体化するには、それと同時に一定の「間隔」をもつ空間が具体化されなければならないのである。

3

これまでのG、T、Eは点Xの上に順序よく積みかさねられた生成物であった。いわば自然数の羅列なのである。X、G、T、Eや数そのものから見ると、それらは受動的な出現であり、孤立へおいやられる結果をまねく。それは神話としては破滅であり、数学としてはむしろ哲学へ限りなく接近して行くだろう。ピタゴラス派の数的宇宙均衡論のように²²⁾。そしてまた、それは現代科学がうっかり手をつけることができない世界でもある。なぜなら科学にとって「カオス」的「無」は永遠であり、それは電子顕微鏡でも宇宙観測望遠鏡でも捕捉できない次元の対象だからである。「カオスは純粋な無である(5・431)」とCharles Peirceは言っている²³⁾。この「無」は文字どおり0なのである。「これは否定の無ではない。なぜなら *not* は *other than* (～より他の) という意味であり、*other* は単に序数詞 *second* のシノニムにすぎないからである。そういうわけでそのばあいは第一のものということになるが、いま対象にしている純粋なゼロというのはどの第一よりも優先するのである」(6・217) というぐあいに「カ

オス」の^{ゼロ}0性が強調されている。

ところが、旧約聖書における「初めに、神が天と地を創造した」というばあいの初元はどうであろうか。この「神」(Y)は「カオス」とは明きらかに相異なる。Yが「初めに」存在したとしても、ここではYの「存在」そのものが問題であるわけではない。もしも問題があるとすれば、Yが天と地を創造したという「行為」が対象になるだろう。しかも、ここではその行為の真偽が問われるのではなくて、そういう行為が「初めに」なされたということが問題なのである。その行為者にはすでに「存在」がふくまれていて、その存在者がたとえなんであれ、第一存在者として確定される対象としてあることはまちがいない。その「ある」を $\epsilon\iota\nu$ ($\epsilon\dot{\epsilon}\nu\alpha\iota$) とすると、Yの存在形式は、 $\epsilon\iota\nu$ (I Y) である。しかし、厳密に言うなら、「初めに、Yは天地創造をおこなった」という行為者としてYを見なければならぬから、「する」を $\pi\rho$ ($\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$) であらわすと、つぎのようになるだろう。

$$\epsilon\iota\nu$$
 (I Y) $\pi\rho$ (II \bar{U} , \bar{G})

$\epsilon\iota\nu$ (I Y) はコスモス (宇宙) の初元者として、また造物主としての機能をもつ能動者であり、それは時間的にも空間的にも「アルケー」(「始元」「支配」の両義がある) の頂点に立つものである。ここに見られる「天」と「地」 [$\pi\rho$ (II \bar{U} , \bar{G})] は被造物であり、それらが造物主の行為によって「天」と「地」に「なる」のであれば、 $\pi\rho$ (II \bar{U} , \bar{G}) \rightarrow $\gamma\epsilon\nu$ (II U, G) であり、それは生成の要素であって、「カオス」の生成系列に属することになる。したがって、「地は形がなく、何もなかった」という説明が、天地創造の記述の直後につづけられているのは当然であるし、適切でもあると言えるだろう。また他方の「天」もそれとおなじく生成要素であるから、もしも説明されるならば、「天は形がなく、何もなかった」と言われるかもしれない。しかし、『創世記』の記述者はそのことば

を省略している。ちょうどそれは $\gamma\epsilon\nu$ (II U, G) におけるUとGの関係とおなじで、どちらか一つの要素が説明されれば充分なのである。

こうして、「なる」ものとしてのU, Gは、ヘーシオドスの $\gamma\epsilon\nu$ (II G, T, E) におけるG, T, Eと共通する場に出現する。これらの要素はさらに「ある」という目的へ向かって行動する。ここでふたたび行動形式としての $\pi\rho$ (II \bar{G} , \bar{T} , \bar{E})、および $\pi\rho$ (\bar{U} , \bar{G}) がくり返され、その結果、あらたな要素が現象世界 (現実) に「存在」する。つまり、 $\gamma\epsilon\nu$ — $\pi\rho$ — $\epsilon\iota\nu$ という不可逆的な連鎖単位を構成するのである。「カオス」は自生によって「暗」(Er)と「夜」(N)とを出現させるが、この2要素はXの属性と考えられ、「カオス」がつねに暗黒の気配をただよわせていると見られるのも故なきとしない。ここにいたってXは自己の属性を具体化することによって、「点」から超脱し、「生成」の世界へと姿をあらわす。「カオス」に定められていた透明な「初元」が、位置だけでなく、形と質と機能を持つ具体的な「1」として存在するのである。それはまた自然界の最初の状態である「暗」であり、時系列の出発点である「夜」なのだが、この2要素は別別に住みわけているわけではなく、「カオス」の直系として、ここでも「暗」は「夜」の属性と考えられる。したがって、「暗い夜」($N\upsilon\delta\acute{\epsilon}\rho\epsilon\beta\epsilon\nu\nu\eta$) (213) と言われるし、「^{ウーラノス}大空が夜といっしょにやって来た」(176) というのは、「暗くなってからウーラノスが降りて来た」という意味でもある。「カオス」が単独で生みおとした子が、自分の本性に似るのは当然であるが、仮象世界の「0」が一気に現実の「1」として、つまり「始元」として、現象世界に位置づけられた意義は大きい。同時に、喜劇作者アリストパネースは「夜」も「暗」も、「カオス」と同列の位置に接近させ²⁴⁾、この2要素を「大地」よりも先に出現させているのを見ると、当時のギリシア人が「暗」や「夜」をどれほど宇宙の初元的なものと考えていたかを推察する

ことができる。

さて、ここで実質的な「始元」の存在が出現したのだが、それは機械論的な自然発生によるものなのか、アリストテレスの主張するように目的論的発生によるものかは、現代においてもなお議論がわかれる問題であるが、そのテーマは当面の問題からそれるので詳論は別の機会にゆずるとしても、なおそれらの二者択一をしなければならないとすれば、私はどちらの説にも賛同しかねる。その理由は、私たちの住む人間社会で、「人生とはなにか」「人生いかに生きるべきか」と考えないものはないと同時に、みずから生を放棄するものもまた絶えないことを見ても明らかなように²⁵⁾、人間の精神はプラスにもマイナスにも自由につくられる方向をもち、生と死の選択の谷間をゆれうごきながら進むものであるから、と言っておく。

具体的な「始元」の発生は、まさしく個体の発生を告げる重大なモメントである。それは「生成」の終点であり、同時に「存在」の始点である。「生成」は「存在」を目ざし、「存在」が形を獲得した時点で、どちらも完成するからである。アリストテレスが「なんであるかということ、なんのためにということとは同一である」と『自然学』²⁶⁾の中で指摘しているように、目的と形相は実現された個体において一致しているわけで、それは変化していく時間系列と形式化された空間系列との交点に1個の個体が現存することを意味する。それをいま「オンタルケー個体元」(ontarche)²⁷⁾と仮に呼ぶとすれば、現象界の「いま」「ここに」存在するすべての対象はそれぞれの「個体元」の形相と一致していなければならない。

個体元はその特性から時空界において制限(perās)をもつので、必然的に「非個体」と対立する。しかし、その「非個体」は現象として現実に存在しない「生成」過程の要素であるか、現象になりきれずに永遠に表象か仮象の世界にとじこめられている要素である。たとえばエムペドクレースが話したといわれる「人間の顔を

もった牛」(G.S. Kirk, 446)とか、一つの目の巨人や百本の手をもつ怪物たちのようなもので、仮象の世界で容在する対象である。巨人や怪物たちは神話のなかで登場するが、彼らはただちに現象界である正統の神神の世界から追放されて、大地の奥深く、時空を超えた暗闇のなかにとじこめられてしまう。しかし、彼らはそこで死に絶えたわけではない。暗闇が象徴する「無限」(apeiron)のなかで彼らのシステムを構成し、活動しているのである。つまり、神話では現象と仮象(或はその中間にある表象)の世界が両立して息づいていることを見のがしてはならない。また、その正反の両領域を全一的(holistic)に把握する手がかりを見つけ出すことこそが、(その成否はわからないが)この論文の目的としているものなのである。

個体元の確定とともに存在した「暗」と「夜」は、現象界のなかで他者としての別の個体元を発生する。しかもXがしたような自生によるのではなく、他の要素「エロス」(E)を媒介とする「融合」の方法によって、自己と異質な要素を生み出すのである。それが「アイテール明」(A)と「ヘーメレー昼」(H)の存在となる。ヘーシオドス神話における、他者の介入によって生成し存在する最初の例がこのA、Hであり、それまでとはまったく対照的な性格をもつ要素の出現でもある。X、G、T、Eのあいだには対照、あるいは対応する点は存在しなかった。Xの直系としてのErとNは「共通」の性格をあらわしているが対照的ではない。しかし、「暗」と「明」、「夜」と「昼」はその個体間において対照的であると同時に、「暗」・「夜」と「明」・「昼」という同族単位のあいだでもはっきりと対照関係が認められる。

$$Er : A = N : H$$

$$Er \cdot N : A \cdot H = 1$$

さらに、存在の世界は発展し複雑化してくる。ヘーシオドス神話では大地(G)の子孫は「ウーラノス歓喜の情愛もまじえずに」、「ウーレア天空」(U)、「ポントス山脈」(O)、「ポントス大海」(P)を自生する。これら

はすべて「カオス」が「暗」と「夜」を自生したのとおなじ原因によるもので、他者の介入を認めない。それは親から子がはなれる、「離脱」(分離)というべき発生のしかたである。ヘーシオドスの神話では、この「離脱」の方法によりそれぞれの系を増殖してゆくのが、彼のコスモゲニア(宇宙生成)の特徴の一つで、たとえば、「夜」は「業」「運」「死」「眠」「夢」「難」「苦」など数多くの同族を自生し、これらは人間や神をふくめたコスモスの重要な構成要素として存在する。しかし、「大地」と「天空」との関係についていえば、ヘーシオドスの方法とはちがう別の発生経路も、ごく近い神話圏に見られるものである。バビロニア神話のティアマト(Tiamat)とマルドゥク(Marduk)の天地創造では、マルドゥクがティアマトを足でふみつぶし、彼女の血管を切断して、「魚が二つに切られるように、二つに引き裂いて」(4)その片方で円形の覆いをつくり、他の片方で大地をつくった」といわれている²⁸⁾。また、『創世記』の記述でも「大空よ、水の間にあれ、水と水の間には区別があるように」(I, 6)とあり、それから天と地が生じたことになっている。この二つの生成のしかたは、こまかな点ではちがいがあっても、成体が分裂して個体が発生したことでは共通している。広い意味では、ウーラノスがクロノスに陽物を切断され、その陽物からアプロディーテーが生まれてくるのも、「分裂」による生成と言えるだろう。このように、ものが発生し、形として存在するしかたには三つの種類があることが確認される。第一は、「暗」と「夜」とが「エロス」によってまじりあい、「明」と「昼」を生成するような「融合」(Synkrisis)のタイプである。第二は、バビロン神話や『創世記』の天地創造に見られる「分裂」(Dialysis)のタイプ。第三には、「カオス」から「暗」「夜」が自生したり、「夜」から「業」「運」「死」以下の各要素が自生する「離脱」(Chorismos)のタイプである。

これらの3タイプをさらに吟味するには、ふたたび神話にもどって、数多くの事例を分析することが必要であり、そうすることが理解をいっそう深めるのに有効であることは、私も充分承知してはいるが、それは別章でとりあつかうことにして、いまはこれまでの成果をふまえ、当面の問題をさらにおしすすめて行くことにする。

これまでにわかってきた事実の第一は、始元Xを出発点として、要素G, T, EがXと性格をちがえながら重複して生成すること [(1) - 1]。第二は、その重複性を解除して存在するためにはG, T, Eは否在化し、Xとは相異なる次元に容在しなければならないこと [(1) - 2]。第三は、次元を相異なるG, T, Eが現実的存在を完成するには、永久的な否在Xから独立しなければならないこと [(1) - 3]。第四は、存在への目的が完成されるためには、三種類の質料的生成プロセスのいずれかによること [(1) - 4, 5, 6]。第五は、存在は個体元を単位とし、それと同等の(一致する)個体であること [(1) - 5, 6]。これらを記号化するとつぎのようになる。

〔系1〕

- (1)-1 $\gamma\epsilon\nu(I X)(\bar{\Pi} G, T, E) = 0$
- (1)-2 $\gamma\epsilon\nu(I X)\epsilon\nu(\bar{\Pi} \bar{G}, \bar{T}, \bar{E}) = 0$
- (1)-3 $\epsilon\nu(I G, T, E)$
- (1)-4 $\gamma\epsilon\nu(I X)\pi\rho(\bar{\Pi} \bar{E}r, \bar{N})$
- (1)-5 $\epsilon\nu(\bar{\Pi} E, N)\pi\rho\text{-syn}(\bar{\text{III}} \bar{A}, \bar{H})$
- (1)-6 $\epsilon\nu(\bar{\Pi} N)\pi\rho\text{-hor}(\bar{\text{III}} \bar{M}, \bar{K}, \bar{\text{Th}}\dots)$

ここで言われている「否在」とは「容在」と表裏関係にある存在のしかたで、たがいに相異なる次元で形相が完成される状態である。たとえば「ソークラテス」は「いま」「ここに」いないが、かつてはどこかに存在していたとか、100年前に日本には「テレヴィジョン」はなかったが、「いま」「ここに」それは存在するとか、「彼」は「いま」「ここに」にいないが、「いま」

どこかにいる、という存在のしかたである。また、現象としては存在しないが、表象や仮象として容在する怪物や、いわゆる超自然的生成物も否在・容在の関係をもつ。γevX はまさしくそのようなものである。三種類の質料的生成プロセスには、「融合」(syn)、「分裂」(dia)、「離脱」(hor)があり、これらは「生成」と「存在」のメディアである「行為(行動、運動)」のプロセスとして、これらの一つ、あるいは二つ、あるいは三つすべてによって運動する。たとえば、πρ(II Er, N) = hor(II Er, N)であり、これをπρ・hor(II Er, N)と記述してもおなじである。一般にはπρ・hor(p, q, r…)のように表現される。

存在のありかたとして、その直前になんのメディアもなく、つまりなんの行為もなしに突然存在する「神」εiv(I Y)のような存在は、系(1)ー3や(1)ー5の存在形式であるが、このばあい序列としてのIは不明確なので一般的にはεiv(0y)と表現する。しかしここでは「神」という特殊なばあいを考慮し、(1)との関連のなかで記号化するとつぎのようになる。

[系2]

- (2)ー1 εiv(0Y)πρ-dia(I Ph)
(II U)…(VI An)
(2)ー2 εiv(An)πρ-hor(Ev)
(2)ー3 εiv(An, Ev)πρ-syn(C, Ab)

これを文で読むと、「(2)ー1 ともかく神が存在し、神によって最初に光が作られ、つぎに天空が作られ……第六番目に人(男)がつくられる」「(2)ー2 人(男)が存在し、離脱によって女(エヴァ)がつくられる」「(2)ー3 人(アダム)とエヴァが存在し、アダムとエヴァによってカインとアベルがつくられる」となる。(2)ー2以下は序列の数字を省略してある。また、(2)ー3は(1)ー5と同型であり、(2)ー2も(1)ー6と同型である。ただし前者の型は受動で、後者の型は再帰的能動である。

G(大地)がU(天空)とまじわってつくり出すティーターン族は、εiv(G, U)πρ・syn(O, Ko, Kr, Hy, Ia…)とつづくが、これは『創世記』をはじめどの神話にも見られる型で、『古事記』もその例外ではない。よく知られている伊耶那岐、伊耶那美いざなみに至るだけでも天之御中主あめのみなかぬしから15神がつぎつぎと出現し長い系図を形づくっている。このような系図的な一連の流れは、人間あるいは宇宙の必然的な存在を証明する重要な証拠であることはまちがいない。「私」がたしかに「私」であることの証明は、世界のどの国でも、私の両親の名をあげることである。「だれだれの子、だれだれ」という一つの型式は、もっとも簡略化された戸籍謄本であり、存在証明でもある。自己を名のるということは、系図のなかの一時点における自己の存在を確認することにほかならない。姓名は歴史的な意義を秘めている。古代ギリシアでは、ホメロスの『イーリアス』冒頭で物語の主役が「ペーレウスの子アキレウス」と呼ばれているし、クセノポーンの歴史『アナバーシス(内攻記)』でも「ダーレイオスとパリュサティスから二人の息子、兄アルタクセルクセス、弟キューロスが生まれた」という家系から説きおこされている。事件の主役は人間であり、人間は名によってあらわされることから、歴史書は人名を欠かせない。『創世記』でも命名は重要な役割をもつ。「神はこの光を昼と名づけ、このやみを夜と名づけられた」(1, 5)とあり、神の第一日目の「創造のわざ」のうちに命名がとりあげられているが、「人が生き物につける名は、みな、それがその名となった」(2, 19)と記されているように、人間もまた命名者として姿ばかりでなく能力においても神に似るのである。

名は個体にとって、時のはじめを意味すると同時に、生存(存在)の主張を内奥にこめた象徴であると言えるであろう。子どもが生まれると名まえをつけ、新製品がつくられると商品名をつける。学問、科学の分野でも新発見や発明

にはそれにふさわしい名称が付きものである。ここにも「アルケー」の二重の意味の構造が具体的にあらわれてくる。「始元」として、また「支配」としての自己主張である。時系列の一つの区切りの始元者として個体は出現するが、それは一定の空間内で自己の存在を維持するためにたえず活動をつづける支配者でもある。これまで時系列的な個体の存在について注意をはらってきたが、ここで空間的な個体の存在に焦点をあてて考えなければならないところへ到着した。つまり、個体そのものがなんであっても、それを象徴する名称が私たちをそこへ招きよせるのである。

もう一度、元点に立ちもどって考えてみよう。『古事記』では、「それ混元すでに凝りて、氣象いまだ効れず、名も無く為も無し、誰かその形を知らむ」というぐあいに、太安万侶は記述しているが、ここに見られる「名も無く為も無し」ということばの意味は深長である。この「混元」には「始元」として存在する条件がまったく不足している。つまり、形がなく、なんの動きもなく、それがなんであるかもわからない、したがって名をつけることもできないという状態なのである。名をつける、あるいは名をもつということは、なんらかの存在する対象がなければならない。それを安万侶は因果関係をあきらかにしつつ、合理的に「名もなく」と表現したのであろう。彼は「混元すでに凝りて」と筆でことばを記したとき、なんのイメージも湧いてこなかったのだろうか。凝り固められたなんらかの映像が。しかし、たとえそれが彼の想像の世界で容在したとしても、筆で表現できないものは「旧辞」にしたがい、阿礼の口誦のままに、「氣象いまだ効れず」としたためたのかもしれない。現象として存在しないものは、だれだって「その形を知」ることはできないという結論に赴くのは当然であろう。こういう合理主義で押しとおした半面、彼の気持としてはなにか割りきれない部分も根づよく低迷している、筆記しながらも「太素は杳冥なるも」と、

ことばをはさみ、さらに行をおかず、「元始は綿邈なるも」と、くりかえしおなじような意味の文言を吐露せざるをえなかったのは、彼の気持のわだかまりのあらわれにちがいない。現前する「本教」「先聖」の言い伝えや、「旧辞」「帝紀」の資料に対して、彼の想像力がかえって刺激され、その反面、傷ついたと思われる。しかし、私たちはそのおかげで、論理的に首尾一貫した伝説集を今日手にすることができるのである。論点が横道にずれたが、命名とは人の想像力をかきたてる性質があることを、あえてここに私は指摘しておきたい。

名が存在するものの象徴であるとするなら、象徴によって存在するそれぞれの個体を確認し、その実体を把握できるということになろう。とりもなおさずそれは個体が内包する意味を、だれでも知ることができるということにほかならない。たとえ実物を知らない人でも、その名をたよりにたずねて行けば、その名があらわすものにたどりつき、そのものを知ることができるというわけである。そうすると、名はそれをあらわす個体の総体であると言えるだろう。一つの名は一つの総体をあらわすのであって、一つの名を分割し、その部分を総体の名で呼ぶことはできない。個体に対しては、それを一つとする別の一つの名が必要である。総体である「身体」に対して、部分である「頭」や「手」は個体であり、また、「頭」を総体とするなら、「顔」や「首」は個体として対応する。しかし「山」や「川」について、どこまでが山で、どこから川であるかということは、厳密さを要求すればするほどあいまいになってくる。ただしそれは全体と部分との区分があいまいなのであって、個体元と一致する「山」や「川」という意味をもつ個性のあいまいさではない。身体における「頭」や「胴」、「顔」、「目」なども同様であり、それが部分と個体のちがうところである。「万物は流転する」(πάντα ῥεῖ.) のことばで有名なヘーラクレイトスは、「おなじ川の

中へ足をふみ入れるものに対して、つぎつぎとちがう水が流れてくる……散りじりになっては集り…いっしょになって流れ去る²⁹⁾」と言っている。川全体としては一つの「おなじ川」であるのに、水は流れているので足もとにはたえず「おなじでない水」がながれているわけである。ということは川全体として見れば「おなじ川」ではないことになる。これも「川」と「水」という全体と部分の個体の相異をあらわしている例と言えらる。ところが、F. ワイスマンはこの説を「人はおなじ川を二度わたれない」という例でもち出し、「実際のな目的を考えた時にはある物の固有性が比較的一定である限りにおいて、(あるいは、それがあつた限られた範囲内においてのみ変化する限りにおいて) それを同じ対象として見なすことができる」と言えるのではなかつたか³⁰⁾と批判している。これは厳密な意味での「川」と、あいまいな意味での「川」を、程度のちがいによって「おなじ」川と見なそうとする方法で、たしかに「実際の」な解決法であるかもしれない。しかし、これでは「その物の固有性がまったく同じでなくてはならない、そうでない限り対象は同じ物ではない」と言っている自分の主張を説得することはできないだろう。

「川」の総体は、流れている水、土手、川底、あるいは中洲などをふくめたすべてであつて、その部分の「水」だけではない。かりに水以外の部分がすべて哲学者の意見と共通で、水だけがちがうとしても、その水はたえず流れている水という条件に変わりはないので、総体としての「川」はまさしくその「川」を包摂する「固体元」とおなじ「川」であり、別の川ではない。むしろ変化せず流れていない川と言へば、それは「おなじ川」とは言えないだろうけれども。

「おなじ」ものはこの世に存在しない、というきびしい命題は、物理学上の「同一不可入性」とともに、存在するものにとって手ごわい鉄則である。しかし、これは意味の世界におよぶ法則ではない、としなければならない。「日

本一高い富士山」は、だれがそれを言つてもおなじ意味としなければならないのである。ウィトゲンシュタインが、「論理的構文論のなかでは、記号の意味がなんらかの役割をもつべきではない。論理的構文論は、記号の意味とはかかわりなしにつくりださなければならない。それは表現の記述だけを前提しなくてはならない(3・33)」³¹⁾とのべ、ラッセルの「階型理論」(theory of types)の弱点を突く足がかりにしているように、事実、「意味」と論理型式の峻別は、個を全体から独立させるのに必要な条件なのである。そうしないと、世界の意味はすべてあのエピメニデースのパラドックスの渦にまきこまれて、元も子もなく姿を見うしなつてしまふからである。さらに、「この世に同じものはない」という命題と「同一不可入性」とは、矛と盾ととの関係になってしまうのである。

個体は全体の単なる部分ではない。しばしばこの関係が混同されたり、不明確のままに行動されるため、とりかえしのつかない結果をまねくことがある。全体には独立した固有の意味があるのと同様に、個体にも独立した固有の意味がある。しかし、部分にはそれがない。もしもその部分がそれ独自の意味をもつためには、部分としてではなく、個体として独立し、それ自体が総体である存在でなければならない。そこではじめてその個体は意味づけられ、それ固有の名をもつことになる。したがつて、名はその個体にふくまれる意味の象徴(記号)であり、全体から独立した一つの要素である。その独立性は個体元と一致することによって実現する。ただし、ここでいう独立とはかならずしも分離を意味しているのではない。一つの「庭」でも、「花壇」や「菜園」「プール」「テニスコート」などの個体でつながっているようなものである。全体にふくまれる部分は、それが部分であるかぎり、名づけようがない。したがつて部分は全体とおなじ名をもつほかはない。エピメニデースは「クレタ人」であるだけでなく、「ギリシア人」でもある。また、まさしく「エピメニ

デース」という個人名をもつ個体なのである。彼はクレタ人の単なる部分ではない。したがって、「クレタ人はうそつきだ」という命題は、クレタ人であるエピメニデースが言ったとしても、まったくパラドックスにはならない。ウィトゲンシュタインが、つぎのように言うとき、「共通」しているFは、なにをあらわしているか明白であろう。

たとえば、関数F (fx) が自分自身の独立変数でありうるとせよ。そうすると、当然に“F (F (fx))”という命題もありうることになるであろうが、そこでは、外側の関数Fと内側の関数Fとは、じつは違う意味を持っているのだ。内側のそれは、 $\phi (fx)$ という形式をもつが、外側のそれは、 $\psi (\phi (fx))$ という形式をもっているからである。Fという字母だけでは双方の関数に共通であるが、字母だけでは何ごとをも記号してはいないのである。——『論理哲学論』3・333³²⁾

Fがいくら外延的に数をふやしたとしても、それはラッセルの言う「悪循環の虚偽」であって、意味の創造にはならない。しかしこれは、XからEとNが生まれ、EとNからAとHが生まれ……という個の発生プロセスに通じるものではないだろうか。 $\epsilon\nu-\pi\rho-\gamma\epsilon\nu-\pi\rho-\epsilon\nu$ の基本型を永久にくりかえす時系列的生産プロセスは、たしかに個体は発生するが、それぞれに意味を内包する充実した存在としての個体を創造する機能が欠けているように思われる。そのプロセスのもっとも完全に近い $\epsilon\nu(E, N)$ $\pi\rho(\bar{A}, \bar{H})$ や $\epsilon\nu(A_n, E_v)$ $\pi\rho(\bar{C}, \bar{A}b)$ にしても、生産力の誇示でしかなく、価値を生じる創造力の根源を提示するものではない。M. ヴェーバーがあげている四種類の「社会的行為」³³⁾をあえて適用するなら、時系列的生産プロセスは「目的合理的行為」の分類に属するだろう。目的合理的方法で『古事記』を編纂した安万侶が、執筆中に感じたであろう想念の仮

象が、もしも自由に活動していたならば、独創的な日本の『メタモルフォーセス (変身物語)』が生みだされたかもしれない——というそのような、目的合理的方法に対向する方向へ流れるプロセスこそ、存在を意味づける要素ではないかと私は思う。前者が水平に進むなら、後者はそれをささぎって垂直に運動する力である。そのベクトルとは言わないまでも、時間・空間の交錯する次元の中で、個体はそれぞれ意味を内発し、価値づけられて行く。このような個の存在はそれ自体がすでに価値をもつ。なぜなら、それはもはや単なる必然的な時系列的序列としての存在だけでなく、選択的な階層的支配関係を生みだして行く存在でもあるからだ。それは社会構成要素としての個体であるよりは、社会創造要素としての「個性」と言われるべきものである。

個体につけられる名が、ある系譜的な時系列を構成することはすでにのべたが、同時に名はこの時系列を中断し、個にとっての選択的な欲望を介入させるイメージ的な場系列をも構成するのである。それが名の意味である。レヴィ＝ストロースによると、アフリカ、オーストラリアの未開社会では命名に二つの対極するタイプとその中間のタイプがあり、「一方では名前は身分規定の標識であって、ある一定の規則を適用することにより、名づけられる個人が、先定されているあるクラス（体系の中にある社会集団の一つ、身分組織の中にある生得身分の一つ）に帰属することを確認する。他方では名前は名づける個人の自由な創作で、名づけられる人間を使って、命名自身の主観性の一時的状態を表現する」³⁴⁾という。しかし、これは未開社会だけでなく、十分に成熟した社会でもおこなわれている命名法であろう。姓は時系列を、名は自由選択による場系列をあらわしているのである。

註

1) Hesiodos, *Theogonia* 116-118, Loeb Classical

- Library, ここでいう「不死の者ら」(*'αθανάτων*)とは、カオス出現以降に誕生し、オリュムポス山を居住地とするいわゆるゼウス一族をさす。編者 H.G. Evelyn-White は、さらに広義に解釈し、「すべての」(*παντων*)を主軸において、樹木や人間だけでなく丘や海までも含むとし、「不死の者ら」を重視しない。
- 2) Ovidius, *Metamorphoses* I,5-9, Loeb Classical Library.
 - 3) 『古事記』荻原浅男校注, 日本古典文学全集, 小学館.
 - 4) 『旧約聖書』創世記, 1, 日本聖書刊行会, 1970.
 - 5) M.L. West, *Hesiod Theogony*, Oxford, 1978, pp.192-3.
 - 6) Thaddeus Zielinski, *The Religion of Ancient Greece*, Tr. by George R. Noyes, Aris Publishers Inc., Chicago, 1975, p.170.
 - 7) 「世界の最初の起源から」(Primaque ab origine mundi)と3行目で指定されているので、これを「カオス」に結びつけることも可能である。
 - 8) 村松武雄編『中国・台湾の神話伝説』, 世界神話伝説大系11, 名著普及会, 1979.
 - 9) 村松武雄編『ペルシアの神話伝説』, 前掲書と同大系4.
 - 10) 村松武雄編『アフリカの神話伝説』(1), 同大系1.
 - 11) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques Plon*, Paris, 1955. 『悲しき熱帯』(川田順造訳), p.403, <世界の名著>中央公論社.
 - 12) Aristoteles, *Aristotelis Physica*, Oxford Classical Text (by W.D. Ross). 世界古典文学全集16, 「アリストテレス」『自然学』第1巻, 1, 田中美知太郎訳, 筑摩書房, p.300.
 - 13) Pierre Grimal, *La Mythologie Grecque*, Collection QUE SAIS-JE? N°582, 高津春繁訳, 白水社, 1956, p.30.
 - 14) Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos*, B.G. Teubner, Leipzig, 1925. Tr. By Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, p.81.
 - 15) W.S. McCulloch, *Why the Mind Is in the Head?*, L.A. Jeffress 編, *Cerebral Mechanisms in Behavior*, 1951. 品川嘉也訳, 「なぜ心は頭にあるか」, 世界の名著66, 中央公論社, p.481.
 - 16) 拙稿『虚像の本質』IV, <時間と空間>第10号, 1981. 「いま, ここに」ない存在を「否存」とし, その逆に「いま, ここに」ある存在を「容在」と呼ぶ. その両者の同時的存在の総体が本質的存在であると考えられる.
 - 17) 前掲書. ここでいう「容在」は, 「いま, ここで」という限定はないが, 現象から表象への超脱によってそれが必然的に限定されている.
 - 18) J. Burnet, *Platonis Opera*, 5vols., Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 『テイマイオス』種山恭子訳, プラトン全集12, 岩波書店, 1975, pp.27-28.
 - 19) 「思惑(おもわく)」という訳語をギリシア語 *δόξα* にあてるのが日本の古典学界に通用しているようであるが, この日本語は一般により意味では使用されていない. *δόξα* には理路整然と考える *νομίζειν* や *λογίζεσθαι* に対して, とりとめもなく考える *δοξάζειν* の要素が強いので, 「想像」あるいは「想像力」の訳語が適当であろう.
 - 20) Paula Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich, 1944. 邦訳に『ギリシア神話の研究』——神話の思考方法と時間様式——, 広川洋一・川村宣元, 東海大学出版会, 1974がある.
 - 21) *op. cit.*, p.196.
 - 22) ピタゴラス派の「数」に対する考えかたは, 神話の宇宙構成の原理に共通する. たとえば彼らの10対の第一原理, 有限と無限, 奇数と偶数, 一と多, 右と左, 男と女, 静止と運動, 直と曲, 明と暗, 善と悪, 角と円は, ヘーシオドスの「夜」と「昼」, 「天」と「地」, 「死」と「生」などの二項対立の原理に適合する. もっとも, これらは Anaximandros や Anaximenes, Heracleitos などの自然哲学に共通する当時の宇宙構成原理であった. ここではピタゴラス派の数「1」が, ヘーシオドスの「カオス」に相当する(すべての元点として)ことを指摘するにとどめておく. c.f. G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1963, pp.99-262 参照.
 - 23) Charles Peirce はアメリカの pragmatism の哲学者(1839年生). まとまった著書がなく, 1960年に James K. Feibleman によって, 断片集 *An Introduction to Peirce's Philosophy*, George Allen & Unwin, London が公刊された. p.401.
 - 24) Aristophanes, *Aves*, ll.693-695, Ed. F.W. Hall & W.M. Geldart, Tomus I, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
 - 25) Emile Durkheim は自殺について, 「死が, 当人自身によってなされた積極的・消極的な行為から直接・間接に生じる結果であり, しかも当人がその結果の生じうることを予知していた場合」と定義し, 人間以外の動物にはそのような能力は認められないとのべている. *Le Suicide. Etude de sociologie*, Paris, 1960, 邦訳宮島喬, デュルケーム『自殺論』, 世界の名著47, 中央公論社, p.64.
 - 26) *Aristotelis Physica*, W.D. Ross, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1973, 7.198a.
 - 27) ontarche 「個体元」あるいは「個体素」. onto 「存在の」+ arche 「始元」. ontogeny 「個体発生」にならって, このように名づける. 個体元

は個体であるべき必要条件としての時間・空間の体现者である。「個」はその類であり、後述の「個性」の基体となる。

- 28) バビロニア神話の天地創造は、しばしば旧約聖書の創世記神話と対比される。一説ではその類似点を、混沌=水、ティアマトとテホームの語根一致、天・地が海を二分割、7日と7粘土板、神と人間の類似関係などをあげている。「旧約聖書略解」、日本基督教団出版局、1971、pp.8-10。さらに、マルドゥク神については、ハンムラピ法典が彼のために国をつくり、「国家に正義を確立する」ことを明記してあることから、バビロニアでは高く崇拝されていたことがわかるが、これに対し、Robert Gravesは「このマルドゥクは成りあがりの下位の神で、ティアマトを討って世界を創ったのは自分だと言い張っているが、主神ベル（シュメール系母神ベリリの男性形）がその前にやっちゃっていたことなのだ」ときびしく評価し、これを女家長制から家父長制への移行期の混乱と見ている。このことは直接、本論とはかかわりはないが、将来の論の展開とその背景を考慮して一言ふれておく。R. グレイヴスについては、*The Greek Myths*, vol.1, Penguin Books, p.35.

- 29) G.S. Kirk & J.E. Raven, *op. cit.*, 217, Fr.12, Arius Didymus *ap. Eusebium P.E.* xv,20, + fr.91, Plutarch *de EI*8, 392B. p.196. また Platon, Crathylos, 402A にも同趣の文がある。
- 30) Friedrich Weismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, 1965. フェリス・ロボ、楠瀬淳三訳『言語哲学の原理』、大修館書店、1977、p.242.
- 31) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, 1933. 山元一郎訳、『論理哲学論』、中央公論社、1971. pp.348-9. なお、「意味」に関しては同著書の *On Certainty*, Ed. by G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, Oxford, 1979, (53-65, 347-372 etc) を参照。
- 32) *op. cit.*, p.349.
- 33) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen*, J.C.B. Mohr, 1922, "Soziologische Grundbegriffe". 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』、岩波書店、1992, pp.39-42.
- 34) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962. 大橋保夫訳『野生の思考』、みすず書房、1976, p.217.

[かわそこ しょうご 横浜国立大学経営学部教授]