The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	魂に対する態度 : 他者とのかかわり・自然とのかかわり
Author(s)	丸田, 健
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2010, 36, p. 263-278
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8029
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

魂に対する態度

－他者とのかかわり・自然とのかかわり－

丸田　　健

目　次

1.　はじめに
2.　他人に心はあるのか――他我問題
3.　他人に心があるとはどういうことか
　3-1　世界像命題
　3-2　魂に対する態度
4.　森羅万象に心があるとはどういうことでありうるか

魂に対する態度
－他者とのかかわり・自然とのかかわり－

丸田　　健

1．はじめに

筆者は本学で、教職課程の科目「道徳教育論」を担当している。『学習指導要領』には、道徳教育で扱われるべき内容の一つとして「他の人とのかかわりに関すること」や「自然とのかかわりに関すること」が挙げられている。他者や自然をどう理解し、それらとどう関わるかについて考えることは、教育のひとつの大きな関心事であり、それは将来教育者となるかもしれない受講者たちの大きな課題でもあるわけである。以下ではこの課題について受講者たちが原理的に考えるきっかけとするため、西洋思想にある議論を（その基礎も含め）、道徳教育の題材へと連絡させることを試みた。多様な学部所属の学生が集まる授業での一資料に資したいと思う次第である。

2．他人に心はあるのか――他我問題

自分の心のことはよく分かっている、と私たちは思っている。たとえば目をつぶって外界を閉ざせば、心の内がまざまざと観想できる。そこには、ぽつぽつと湧く想念があったり、明るかったり暗かったりする気分が満ちていたり、あれやこれやの情景が浮かんだりするだろう。片や他の人の心――あの人、この人の心――はどんな様子なのであろう。そこでは、私と同じような出来事が繰り広げられているのだろうか。人は生まれて死ぬまで、赤の他人のであろうが、親兄弟友人恋人のであろうが、他人の心の内を見ることはできない。たとえどれほど望んでも、人の心は内観できない。「唇をよせて言葉を放てどもわたしとあなたはわたしとあなた（阿木津英 1989, 18 頁）。」他者との関係において、可感的なのは身体的なものばかりだ。意識に関しては、互いに別々の彼岸に位置している。この歌は、そのような人と人との、跨ぎようのない断絶を表しているように読める。

しかし、だとすれば、自分以外の人に本当に心はあるのだろうか。これを疑ってみるべきではあるまいか。――哲学において、人はこのように誘われてきた。他者の心の存在を、私たちはこれまで実際確かめた試しはない。ならば、もしかすると他人には、私にはあるような心がないかもしれないのでないか。心があるかのように振舞っているが、

実はからくり人形、木偶、傀儡(くぐつ)かもしれないのでないか。怪奇映画に出てくる、心がないのに動き回るゾンビのようなものかもしれないのでないか、というのである。それは実に奇体な想像だ、と言われるかもしれない。けれども疑いが杞憂であることを、私たちは確かめたことはないのである。

これは他我問題として知られる哲学的問題である。「私に心があることは自分には自明の事実であるが、他人にも同じように心が備わっているかどうかは私には定かでない」というこの懐疑的疑問がはっきりした形で生ずるのは、デカルト主義的な心身二元論からである。一通り確認しておくなら、デカルトが、心、精神、魂といったものをどう捉えていたかは、「われ思う、ゆえにわれあり」という句が表す通りである。デカルトは自分の心を省みて、意識の流れを明証的に感知することで、心は存在すると結論できたのである。ところが同じ手続きによっては、他人の心が存在することは導き出せない。他人の心は覗くことができないからである。――ここにあるのは精神の自我中心的な把握であり、そこに他我問題の源があるのだが、これについてはまたあとで触れることになる。

人間の身体は、他我問題にどう関係してくるのだろう。デカルトは（神が登場する）一連の考察を経て、（自分の）心に加えて、物体の世界が存在することを認めた。だが彼が強調するのは、物心の分離である。彼によれば、物体と心は、一方がなくとも他方は存在しうる、まったく別個の実体である。実在的区分が根本的に違うのであるから、物体の世界をどれほど探しても、精神的なものは一切見つからない。物質界というのは、機械論的自然法則が隅から隅まで支配しており、そのような法則によってのみ説明される世界である。そしてこの物質界に属する物体のひとつが、動物や人間の「身体」である（西洋語では、「物体」も「身体」も同じ語（「corps」「body」「Körper」…）で表される）。つまり生物体もまた、非精神的素材から構成される一つの有機的装置――「骨や神経や筋肉や血管や血液や皮膚からできている一種の機械（Descartes 訳書 1978, 302 頁）」――なのである。

（非物質的）精神と（非精神的）物体は互いに独立の二つの実体とされたものの、心と身体のあいだに何らかのつながりを認めないではいられない。実際デカルトは、両者は人間の脳のある一点――彼はそれを松果体だとした――で接点を持つと考えた。ここを通じて精神と身体は合一するのであり、結果、精神は身体に動作を指図でき、また身体の諸変化が精神に掌握されるとされた。ただしデカルト哲学において――脳を接点に身体につながっているところの――精神の存在を明証的に確認できるのは、すでに述べたように、自分の精神に限られるのである。

デカルト本人は、他我問題に頓着しなかった。彼は、動物にあるのは身体のみで、動物は機械――すなわち一種の器物――に過ぎないとした。しかし彼は、人間にはみな心が備わっている、と考えたのである。なぜか。精神の存在を想定しない限り、（自分と同じように言語を操り、状況に即して理性的に振舞う）人間の複雑な行動様式が説明で

きるはずがない、というのがデカルトの言い分であった。だが、それは少し楽観的にすぎたであろう。というのも頭脳的操作で人間を凌ぐロボットプログラムは現在作られているし（たとえば人間のチェス世界チャンピオンを破ったディープ・ブルーがある）、そのような技術はさらに日進月歩を続けるだろう。仮に機械が今後十分に臨機応変な振舞いを（アトムやドラえもんのように）見せる場合、機械にも（機械とは独立に存在しうる）精神を想定すべきだろうか。あるいはデカルトは、人工知能技術等がいくら発達しても、機械が人間に匹敵する複雑さを見せることはありえないとするのだろうか（何を証拠に？）。いずれにせよ、精神の存在が本来――デカルトが考えるように――内省によって一人称的に把握されるものである限り、他者の精神の存在は推測の域に属することになる。そしてその推測が果たして正しいのかどうか、確かめるすべが原理的にない、ということである。これが他我問題の核心であり、それはデカルト的二元論から切り離せない問題なのである。

3. 他人に心があるとはどういうことか

3-1. 世界像命題

ヴィトゲンシュタインは、他我問題は擬似問題であるという見方を示した哲学者であった。彼は「他人に心がある」というのは世界像命題であることを、「魂に対する態度」という概念に託して示した。このことを見ていくため、『確実性の問題』にて主題的扱いを受ける所謂「世界像命題」のアイデアの把握から始めよう。

私たちは世界について、多くのことを信じながら日々を過ごしている。それらはたとえば、「今日は夕方から雨が降る」「××内科は、×曜日が休診日だ」「四月八日は灌仏会である」などなどの諸命題である。世界に関する私たちのこういった諸々の信念の総体が、私たちが自分のものとして認知できる私たちの世界を表している。

これらの信念には二つの種類がある。ひとつは何らかの裏づけ、根拠、正当化をもち、だからこそ信じるに値する信念である。仮に、「×百年前、××で火山の噴火があり、多くの命が犠牲になった」という経験命題を私が信じているとする。この信念は、たとえば学校で教師から聞いた説明が根拠になっているだろう。教師自身の知識は専門書に裏付けられており、専門書のほうは伝承や古文書や発掘調査に裏付けられているだろう。そしてそれらの伝承や古文書や発掘調査の信頼性を裏付ける証拠もあるだろう。それらをさらに裏付ける証拠もあるだろう。しかし根拠を辿るこのプロセスは、いったいどこまで続くのか。

ここで、「世界像命題」と呼びうる別の信念群に辿り着く。これらの命題は、裏づけを要する信念群の低層にあり、それらを支えてはいるが、それら自体は裏づけをもたないものである（「基礎付けられた信念の底には、基礎付けられていない信念がある（Wittgenstein 1975, §253）」）。これらは私たちの根本的世界観を表すとともに、私たちの

経験的諸探究の岩盤をなす諸命題である。それらはその根源性ゆえ、意識下から掘り起こされ言語化されるまで、自覚もされていないかもしれない。私たちはそのような基礎命題を、根拠もなしに、鵜呑みにしている。そのような限界的立脚点があるからこそ、その上に積み上げられた経験諸命題と一緒に、私たちが住む私たちの世界が成り立ちうるのである。

ヴィトゲンシュタインが言及するそのような根本的な世界像命題の一例として、「地球は私が生まれる何年も前から存在していた」というものがある[1)]。「私が生まれる何年も前」というのは、かなりの昔である。親が生まれる前より、その前の世代より、そのまた昔、久遠の昔、誰も居合わせたことがない悠久の太古より地球はあった、とたしかに私たちは思っている。

しかし私たちがそのようなことを信じる根拠は何なのか、と問われたらどうだろうか。というのも、世界創生、天地開闢はほんのいっとき前のこと、例えば「地球はいまから五分前に誕生した」と考えることも論理的にはできるからである。これはラッセルが一種の思考実験として、『心の分析』（Russell 1921）において示した可能性である。それによれば世界は、いまから五分前に、あたかもそれ以前の過去が実在したかに見せる有象無象の「証拠」と共に突如出現した。私たちは本当は五分間しか生きていないのだけれども、まるで何十年も前からの人生があるかのような記憶や記録を持ち、世界も五分間しか存在していないのだけれども、何億、何十億年も前の過去が実在したかに見せかける化石や地層がある、という具合である。もちろんラッセルは、このような想定を本気で擁護しようとしたのではない。彼は、過去の証拠と実際の過去はどんなものでも整合させうることを、したがって五分前の世界誕生という想定には論理的不都合はないことを、指摘したのであり、私たちもこの点ゆえにラッセルの想定に関心をもつことができるのである。

世界の古さについて、「それははるか昔からあった」と「それは五分前にできたばかり」という、相容れない二つの見解を見た。私たちは前者を自明なものとして信じているが、前者の正しさを証明し、後者のタイプの信念を誤謬だとして論理的に排除する術はない。どんな「証拠」を持ち出しても、「そのような証拠と共にすべてが五分前にできた」と応酬されることが目に見えている。この応酬を封じて自らの優位を自他双方に示せないという意味で、私たちの信念は絶対的確実性や支えを欠くのである。では、後者を退ける積極的理由がないまま、どうして私たちは頑なに前者を信じるのだろうか。

デカルトは周知の通り、「真理の不動の基礎」を見出そうという野心をもって、普遍的懐疑を実行した。少しでも疑いをはさみうる事柄を、彼は容赦なく退けた。世界は五分よりもっと前からあったか否かという私たちの問題は、彼の懐疑的吟味にはかけられなかった。けれども彼は、それよりさらに一回り大きなこと、つまり世界はそもそも存在するのかを疑ったのである（「外界があるかに見えるのは、錯覚かもしれない、夢かもしれない、悪魔に騙されているのかもしれない」）。そして彼は、コギトという「確固

不動の基礎」を得た後、神の存在証明を経て、いったん疑われた外界の存在を演繹的に再び取り戻すために骨を折ったのだった。彼は、揺るぎない学問体系と呼ぶに値するものは、疑いが不可能な、絶対確実な土台の上に、合理的な統一的体として成り立つのでなければならないと考えていたのである。

だが世界像命題の考えは、それとはまったく性格を異にする。デカルトの考えは、基礎が疑いを寄せ付けないほど確実で強固であることによって、上に建つ「知識」という名の建物の信頼性が保証される、というものだ。世界像命題の考えは違う。後者の考えではむしろ――引き続き建物の隠喩を使うなら――、生の現場での使用に耐えている建物（＝私たちの信念体系）があるという事実によって、建物の下に探り当てられるだろう基礎（それはデカルト的基礎より柔らかく、広範囲に及ぶ）がお墨付きをえるのである。建物は世界像命題という基礎を前提にしつつも、建物自身が、日々持ち堪えることで、自らの拠って建つ地盤を踏み固めてもいる。両者はそのように相互相依しながら、ひとつの全体構造をなしているのである[2)]。

「世界は私が生まれるずいぶん前からあった」、「世界は五分前から存在し始めた」――これらの命題はそれ自体でどちらが正しいのか、ということが問題なのではない。見るべきは、どちらを採用するか（しているか）如何で私たちの生き方に違いが生じるという点である。五分より以前に遡る過去は実在しなかったと信じるとなると、過去に対する私たちの向き合い方は、これまでと変わるだろう。例えば己の「過去」に対する反省の仕方が変容するだろう（五分より前の罪は、私の本当の行いに帰することができないのだから）。さらに自分が背負う過去が変容することで、未来に対する態度にも違いが生じよう（過去が軽くなれば、未来も軽くなろう）。つまりどの命題が世界像命題であるかによって、それを前提に暮らす私たち人間のあり方、私たちの自己定位の仕方が定まるのである。私たちは確かに「世界はかなり昔からあった」と信じている。しかし世界像命題は、単独でどれが正しいということは言えない。そうでなく、どの世界像命題を前提する生活形式のもとで私たちがこれまで実際住んできたか、そしていま住んでいるか、またこれから（も）住もうとしているか、これが重要なのである。どの世界像命題を「正しい」ものと信じるかは、こういったこととの関連で決まる、ということなのである。

世界像命題を疑うことは、その命題を前提にもつ生活のあり方全体を諸共に疑いに付すことだ。したがってその生活を疑う理由や覚悟がない限り、その命題を疑うことに、知的遊戯以上の意義はない。「世界は私が生まれるずっと前から存在していた」はそのような命題である。「世界は実在するのであって、夢、幻ではない」もそうだ。ほかにも「猫は樹に実らない」「地震はナマズがおこすのはない」「時間はときどき止まったりしない」などなどがそうである。そして――ここで他我問題に戻ってくるのだが――「自分以外の人にも心がある」や「他人は自動機械ではない」も然りなのである。

3-2. 魂に対する態度

自分以外の人にも心があることは、私たちがよすがとする世界像的事実のひとつであると述べた。それゆえ、たとえば疑いが論理的に可能だからという理由でそれを疑っても、そこに意義は見つからない。このことをヴィトゲンシュタインは、「魂に対する態度（eine Einstellung zur Seele）」という概念を用いつつ、明らかにした。「魂に対する態度」という表現は、『哲学探究』第二部で以下のように登場する――

> 私が友人について、「彼は自動機械ではない」と言うとしよう。――ここでどんな情報が伝えられるのか、そしてそれは誰にとっての情報なのか。ふだんの状況で彼に会う人間にとって、それは情報なのか。一体それは、何を伝えうるのだろう！［…］彼に対する私の態度は、魂に対する態度である。私は、彼には魂があるという意見をもっているのではない（Wittgenstein 1958, p.178）。

ここで指摘されているのは、私たちは人について――とりわけ身近な人について――「彼は機械ではない」などと敢えて言明することはない、という事実である。自動機械かもしれないと疑いつつ、「元気かい？」などと機嫌伺いしたりしない。自動機械かもしれないと疑いつつ、「彼は全体何を考えているんだか」などとも思わない。相手に心があるとみなすこと――即ち魂に対する態度――は人同士の付き合いの、言わず語らずの前提であるため、「彼は機械ではない」は、情報量ゼロの自明の言明にすぎないのである。上の引用では、「意見（Meinung）」への言及がある。これは、意見というものが、撤回、変更、反駁の可能性をもつ単なる個人的な「思い做し」のようなものだとすれば、「彼は機械ではない」は意見と呼びうるものではない、ということだ。魂に対する態度とは、人に対する私たちの根本的構えであり、意見よりさらに奥深いところをなすもの、人に対する私たちの諸々の意見の岩盤となるものなのである。

人に心があるということは、私たちが人に魂に対する態度をとる、ということにほかならない――「魂に対する態度」の考えはそう言う。すると次に、魂に対する態度を人に対してとることが、より具体的にはどういうことかを考えねばなるまい。そしてそれは例えば、怪我をして泣いている子どもを目前にして、「転倒したことと、血液が表皮に滲んだことと、けたたましい声の間には、いかなる因果関係があるのか」などと異星人のように呟きつつ、熱心に観察を始めたりするのではない、ということである。あるいは「彼が本当に痛いのかは、他人の心は覗けない以上、知るよしもない。そもそも彼に心があるのかさえ分からない」とうそぶくことでもない。魂に対する態度をとるということは、そうでなく、「ああ、痛そうだ」と思い、手当てをする、いたわる、慰める、ということなのである。あるいは逆に、「それくらいどうした。意気地なしめ」と、突き放すこと、叱咤すること、励ますこと、である。魂に対する態度をとるということはこのように、人間と呼ばれるもの、心あるもの、命あるものに相応しいとされる態度で

もって相手に接することである。

とりわけこれは、心あるものに相応しい諸概念を用いて相手を捉える、ということである。つまり私たちの民間言語にある、感覚や感情や思惟や意図また内面や霊魂といった、心的諸概念の膨大かつ機微に富むリソースを必要に応じて彼の言動に当てはめつつ、彼を理解する、ということである。とはいえ魂に対する態度は、単に相手に特定の種の語彙を当てはめて、それのみで満足する、というものでは全くない。他人を人間的概念で捉えるということは、相手に対し、私たち自身が人間的に振舞うことをも要請するからだ。魂に対する態度とは、単なる記述の形式でなく、かかわり方のかたちなのである。例えば上で述べたように、他人を「痛み」という概念で捉えたとき、私たちは相手にただ言葉を付与するだけではない。魂に対する態度は私たちに、同情といった感情を抱かせ、また慰めという行動を起こさせるのである。魂に対する態度とは、こういった、相手への感応という関係をも伴うものなのである。

さらに立ち入った懸念に触れておきたい。先ほど、人に心があるということは、私たちが彼に魂に対する態度をとることにほかならない、と述べた。これは裏返せば、私に心があるということは、人が私に魂に対する態度をとることであり、それゆえ人が私にそのような態度をとらなくなれば、私から心がなくなる、ということなのだろうか。私に心があることは、そのように他人任せの事柄なのか。この懸念に対しては、こう答えるべきだろう。私にとって私に心があること――「反射的な心のあり方」――は、他人の態度とは無関係である、と。というのも、人が私を人間扱いしなくなれば、私の心は消え入るどころか、普段以上に自己主張を始めるだろう。私は世間に向かって自分が人間であることを言い立て、また自分に対してもそう言い聞かせるだろう。私と世間の間のこのような亀裂は、埋まらぬこともあるかもしれない（人が人を人扱いしない事例は多くある）。だがいずれにせよ――私が思うに――人間界に生れ落ちてそこで育てられることでいったん自我をもった後は、私にとって私に心があるということは、私が自分でそう思っているということ、いわば私が私自身に魂に対する態度をとって生きるということである。しかし他方、私にとって他人に心があるということは、私が彼に魂に対する態度をとって生きるということであり、また他人にとって私に心があるということは、彼が私に魂に対する態度をとって生きるということなのである。

デカルトを再度振り返っておくなら、彼は内観という一人称的観点を基本に心を捉えた。身体自体は――私のであれ他人のであれ――非精神的素材から構成された機械なのだった。そして自分の魂は内観によって明証的にその存在が捉えられるのに対し、他人の魂というのは、木偶の背後に、それと合一していると推測されるものなのだった。推測である以上、他人に魂があるという命題は真理がまだ保証されていないのであり、それは仮説の身分を越え出ていない。ところが他人の心は決して内観できないのであるから、この仮説は検証の手段がない。では有無が確かめられない他人の心について、それをどう考えるべきなのか。デカルト的考えは、その先の道標を与えてくれず、私たちを

宙ぶらりんのまま置き去りにする。

それに対し、「魂に対する態度」の考えでは、他人に心があることは推測でなく、私たちの生の前提、日常の基調なのである。それは、理論的、経験的にその有無が探究の対象になるものでなく、在るということが私たちの原点なのだ。身体はただの木偶でなく、魂を宿しているものとして現前する。そして人間の有情性をこのように私たちの出発点とさせるのは、人間の原初的本能およびそれを基底にもつ共同体の生活形式である。自閉症という障害においては、魂に対する態度を身に付けることが困難になるのだろう。また離人症や有情感喪失症においては、他人から有情感が消えるのだ、と言えるのかもしれない。そのようなケースもあるにせよ、他人に心があることは通常、私たちが立つ原点的地平であり、私たちの生活はそのような態度に貫かれている。

4. 森羅万象に心があるとはどういうことでありうるか

ところで心があるのは人間だけなのだろうか。アニミズムと呼ばれる世界観がある。これは人間だけでなく、動物、昆虫、植物、無生物、天候、つまり森羅万象にも、魂、命、霊的なものが宿りうるという天地有情の考えである。「アニミズム」というのは、人類学者 E.B.タイラーが、『原始文化』において霊的存在一般についての教理として使い始めた語であり、いまでは自然界に霊が存在することを認める思考を表す総称的名称として定着している。タイラーは進化論的立場から、宗教は原初的信仰から多神教そして唯一神教へと進化を遂げたと論ずるが、このプロセスのもっとも低い段階にあるのがアニミズムである。タイラーによればアニミズムは下等民族の特徴なのである。彼は言う――「未開人は、彼らが生きた人間や死んだ人間に語りかけるのと同じほどまじめに、生きた動物や死んだ動物に話しかけ、彼らに敬意を表し、彼らを追いかけ殺すことがつらい義務であるとき彼らの赦しを乞う（Tylor 1871, p.467）。」そして「人間と動物の間の絶対的な心理的区分の［…］感覚は、下等民族ではほとんど見られないのである（Tylor 1871, p.469）。」タイラーだけでない。彼から強い影響を受けた J.G.フレイザーにも同様の進化主義的認識がある。アニミズム的霊魂は、未開人の呪術に組み込まれて登場する（たとえば雨乞いのための呪術）。フレイザーは、この呪術を――そしてその含意によってアニミズム的霊魂を――仮説の措定とその検証のプロセスから成る一種の科学だと見なした。そして彼は――祖先に対する敬意を払いつつも――それを「誤り」だとするのである。「彼らの誤謬は決して気ままな無法や錯乱のうわ言ではなくて単なる仮設にすぎず、それが提出された時代にはそのまま正当視されたものが、経験を重ねるにつれて不適当とわかったものだと言うことを、十分われわれに納得させてくれる。真理が最後に抽出されるのは、仮設の継続的試験と虚妄の排除とによるのである（Frazer 訳書 1951, 第二巻 225 頁）」、と。

動物や植物に魂があるという考えは、現代に至って、結局「誤り」「偽」だと判明し

たのだろうか。環境問題が今日のように取沙汰されるまで、私たちの多くは、アニミズムを迷信だとして捨て、「近代化」に勤しんできたかもしれない。しかし、そのような考えは「誤り」であることが経験によって判明する「仮説」だと解釈するほかないのであろうか。ここで、人に魂があることがどうやって確かめられるものだったかを思い出したい。魂に対する態度の考えによれば、それは確かめられる性質のものではなかった。それは、真偽の検証云々以前の、私たちが拠って立つ原点なのであり、私たちの世界観の問題だったのである。アニミズムも同様に、その真偽が見極められるべき仮説などでなく、世界に対する私たちの根本的構えの問題として捉えることが可能だということが、「魂に対する態度」の考えから学べることである。
では現代社会においては、どんなアニミズムがありうるのだろう。

> …タコ奴(め)はほんにもぞか（いとしい）とばい。／壷ば揚ぐるでしょうが。足ばちゃんと壷の底に踏んばって上目使うて、いつまでも出てこん。こら、おまや船にあがったら出ておるもんじゃ、早う出てけえ。出てこんかい、ちゅうてもなかなか出てこん。壷の底をかんかん叩いても駄々こねて。仕方なしに手網(たぴ)の柄で尻をかかえてやると、出たが最後、その逃げ足の早さ早さ。ようも八本足のもつれもせず良う交して、つうつう走りよる。こっちも舟がひっくり返るくらいに追っかけて、やっと籠におさめてまた舟をやりおる。また籠を出てきよって籠の屋根にかしこまって坐っとる。こら、おまやもうち家(げ)の舟にあがってからはうち家の者じゃけん、ちゃあんと入っとれちゅうと、よそむくような目つきして、すねてあまえとじゃけん。／わが食う魚(いお)にも海のものには煩悩のわく（石牟礼 2004, 113 頁）。

石牟礼道子『苦海浄土』「ゆき女きき書」からの引用である。ここには不知火海のある漁師の、屈託のない愛情がある。漁師がタコを見る目は、人間を見る目と変わりない。それは、魂に対する態度そのものだ。もちろん、相手が人間であれば、食べるなどしない。ところがここで愛情の対象となっているタコは、食料となるべき獲物でもある。一通り慈しんだ後には、それを食べてしまうという行為には、この漁師の驚愕すべき二面性があるのだろうか。そう見るのは的外れであろう。ここから汲み取るべきはそのような矛盾でなく、生命の縷々たる循環に参加する生き物同士の一体感であるように思う。生き物は、互いに食み食まれることで、互いの生命をつなぎあっている。人間もそこに身を置き、他の生き物を食べることで、彼らに生かされている。そしてやがては自分たちも滅び、次の生命たちと交代することになる。この目線からすれば、タコの生も人間の生も畢竟等し並だ。この漁師は生類がにぎわう内海に日々舟を浮かべつつ、そのようなことを肌で感じているのである。上の引用では、そのような日常において、同じ生きているものへの親近感が、それが自分の糧となってくれることへの感謝の念を伴いつつ、愛情という形で発露しているのだろう。ここにおいて二面性は埋め合わされる。かつて

の伝統的集落では、このような関係がいたるところにあって、人と自然が交感しあっていたに違いない。そしてこういう繊細なやりとりを失うことは、迷妄からの脱却などでなく、自然へのあるかかわり方を捨てることによって、そこに見出すことができた自己のアイデンティティをも捨てることであっただろう。

宗教学、人類学、考古学などの報告によれば、アニミズム的心性は太古の時代、多くの文化に行き渡っていた。それは自然に対する人間の本能的反応とも言いうるものだ。そして日本文化の基底にも、アニミズムが流れている。明治以降の国家神道化を経て、信仰としてはもはや形骸化したかもしれない神道の底流にあるのは、祖先神信仰、そして自然神信仰である。後者こそは、自然に霊があるとするアニミズムにほかならない。この自然神信仰を示すものとして、例えば飛瀧神社や大神神社の神体が自然物である事実がよく知られている。つまりそこでは神体は滝や山であり、そこに神霊が宿るとされている。また神社には、神の使わしめの動物たち（稲荷のキツネ、春日のシカ、熊野のカラス、日吉のサル、天満宮のウシなど）がいるが、もとは動物たち自身が、人間にない力を備えた神として敬われたと言われる。民間信仰にはもちろん、山の神や田の神や川の神などもいる。このような表現をもつアニミズムが、日本においてある時期、外来の仏教と習合し、仏教を日本化したことも、よく知られている。天台本学論にある「草木国土悉皆成仏」という日本文化の合言葉とも言うべき文に、それは表されている。仏教思想では、山川や草木や国土は、本来非情のものである。しかし（中国で芽生え、日本で展開した）天台本学思想は、これら非情を有情扱いし、非情のものにも、成仏の可能性をもつ仏性を認めた。仏教をも変質させるほどに日本人の意識に浸透しているこのようなアニミスティックな心性が、日本人をして動物や虫も（ときに道具も）供養の対象としたり、上の漁師をして海の生き物にも魂に対する態度を取らせてきたのである。

このような感性は、現代に生きる私たちにも覚えがあろう。残忍さを楽しむ人によって猫が殺されたと聞くとき、私たちは器物の損壊でなく、むごさに対して憤るだろう。夏の暮れに打ち捨てられたように地面に転がっている蝉には、五分の魂を感じて哀れをさそわれるだろう。樹齢何百年もの地域の大木に対しては、これからも変わらずに人々の暮らしを見守って欲しいと願ったりもするだろう。田舎の田んぼ道を吹く、夏の湿った風には、その場から湧き出るような生気を感じたりするだろう。私たちは、自然に対し、魂に対する態度を――おそらく辛うじて――もつことができている。私たちはその程度には、デカルト的な機械論的世界とは異なる世界に生きている。これが人間の本性に根ざす普遍的感受性であるなら、不知火の漁師のような感性を私たちが回復する見込みも、まだあるのかもしれない。

最後に、アニミズムについて懸念されるかもしれないいくつかの疑問、疑念、指摘を取り上げて検討しておきたい。まず、「人間以外のものに、人間と同じ心があるとは思われない」という指摘がありうる。これが、数学問題を理解する心的能力を私たちは動植物に帰属したりはしないという類の、諸々の違いの指摘なら、素直に同意すればよい。

人間以外のものに適用される心的諸概念は、比較的基本的な感覚、感情、態度、意図、思考に限定されるであろうからだ。しかし少なくとも言えるのは、タコならタコが私たちと同じ生命の輪の中にいるというだけで、私たちの感性は、相手に対し魂に対する態度をとりうるということだ。最小限のアニミズムに必要なのは、自然に対する基本的な共感である。アニミズムは、人間と人間以外のもの――そして後者も多種多様だ――に、まったく同じ心的概念を適用することを要請する必要はない。すべてのものが同じ心を持っている必要はない。むしろ多種多様な「心」[3] の間には、それらを単一の名の元にまとめあげている大小の概念的つながりのネットワークがある、と考えるところから始めるのがよいだろう。

次に、「アニミズムは、単なる比喩である」という指摘があるかもしれない。これは、おそらく次のことを意味していよう――「字義的な意味で心があるのは人間だけであり、他のものへの心的用語の適用は、単なる擬人的な喩えに過ぎない。そして喩えというのは、実でなく虚なる表現だから、本来は要らないものだ。」この指摘が、このような論理で、アニミズムにおける心的用語の使用は消去できるとするものなら、ことはそう簡単ではない。確かに人間以外への心的概念の適用が口先だけの空疎な修辞表現なら、きれいさっぱり取り払って、始末もできるであろう。けれども魂に対する態度は、単なる言葉の問題ではなかった。それは、対象に対する感応、魂あるものに対する関係へのコミットメント、魂あるものに相応しい振舞いを要請する。それは、世界に対する態度の問題である。比喩であろうとなかろうと、無根拠な態度を土壌とする実践があることを考えれば、アニミズムは、単に言葉を消去すれば消え去る修辞的事象だとして片付けうるものではない。そういう態度がある限り、切られた言葉は幾度でも、ひこばえの如く生えて来るはずである。

第三に、「無根拠だというが、人間との類似が、人間以外への適用の根拠なのでないか」という指摘があるかもしれない。たとえばヴィトゲンシュタインはこう書いている――「[…] 人は、生きている人間、そして生きている人間に似ているもの（それと同じように振舞うもの）についてのみ、それには感覚がある、目が見える、見えない、耳が聞こえる、聞こえない、意識がある、ない、などと言えるのである（Wittgenstein 1958, §281）。」これは、人間以外のものへの魂に対する態度は人間との類似という根拠が必要だ、人間との類似が魂に対する態度に先行するのだ、ということだろうか。だが草生や石に対し魂を感じる人々は、それと人間はどこが似ていると思っているのだろう。ここで、「似ている」とはそもそもどういうことかを考えよう。というのも「全てのものは、全てのものと似ている（Everything resembles evertything）」と言いうるからである。その気になれば、たとえば冷蔵庫と人の間に類似点を読み込むことさえ、いくらもできよう。両方とも有形である、エネルギーを消費する、寿命がある、食べ物を取り込む、などなど。しかしこれらの類似を根拠に冷蔵庫に対し魂に対する態度を実際とることがあるかといえば、まずあるまい。何が言いたいのかというと、人間との類似が魂に対する態度

につながるかというと必ずしもそうでない、ということである。事実はむしろこうではなかろうか――つまり、魂に対する態度は、類似の認識に先行しうる。人間を相手にした魂に対する態度は、無根拠に生じるものだった。同じように、人間以外を相手にした魂に対する態度も、無根拠に生じるものだ。そして人間との類似はむしろ後から、解釈を通じて見えてくる類のものかもしれないのである（何かを好きになる場合、その「理由」はしばしば後知恵ではじめて見えてくるように）。

最後に、「少なくとも、人間の心が第一義的な心なのでないか」という指摘があるかもしれない。これは、「心的概念は人間への適用が中心にあって、人間以外への適用はそこからの派生である」という考えだが、果たしてこれには固執すべきだろうか。というのも、ある心的用語について、それが人間以外への適用が先にありえたと想像することはできまいか。人間でなく動物を手本にして、子どもに「怒る」「慌てる」「警戒する」「喜ぶ」「苦しむ」「痛む」を教えることはできるだろう。山々を指して「気高い」、海を指して「穏やか」、嵐を指して「荒ぶ」、花を指して「可憐」、虫を指して「もがく」、大岩を指して「泰然」を教えることもできよう。ならば人間への適用のほうが二義的転用であったという可能性に、論理的困難はないように思える。しかし問題は、どちらが先かということではない。ポイントは、人間と人間以外への適用という二分法を想定する必要があるのか、ということである。人間以外のものに対する心的用語の使用は「転用」「二義的」「派生的」に過ぎないと言う人は、むしろかつては人間と自然に隔てなく使われていた心的用語が、恰も人間の占有物であるかのように変質した、という可能性も考えてみるべきであろう。

以上、（道徳教育において問題になるような）「他の人とのかかわり」「自然とのかかわり」を考える際、「魂に対する態度」の概念が重要であること、また豊かな可能性を孕んでいることを説明した。そのために本稿はまず、他人には果たして心があるのか、という他我問題から始めたのだった。たしかに他人の心は内観できない。そこで私たちは、「人の心中は、結局は分からない」と、ときに困惑するかもしれない。しかしそのときすでに実は、私たちは他人に対し、魂に対する態度をとっているのである。相手が内面を持つ人間だと思っているからこそ、その心が分からぬことがもどかしいのである。相手にそもそも心があるかなどという疑問を、私たちは素通りするのである。本稿では、人に心があるということは、無根拠なる世界像命題として、鵜呑みにされていることを確認した。さらに人間以外のものにも心があるということも同様に、無根拠なる世界像の問題と考えうることを確認した。要するにそれは、私たちが生活する際、人に対し、また自然に対し、どのような関係を基調に暮らすかという問題である。人に向けられた魂に対する態度と、山川草木に向けられた魂に対する態度は互いに溶け合い、ともに無根拠である点で同じである。森羅万象とも通じ合うことは、人にとって別段、難しくも馬鹿げてもいない。草木有情の世界は、闢けるほどになまめかしい[4)]。

注

1）ちなみにこれは元々、G.E.ムアが懐疑論に対抗して書いた論文「常識の擁護」（Moore 1925）で登場した命題である。ムアがケンブリッジ大学の同僚ラッセルの次段落の想定を意識していたことは想像に難くない。

2）世界像命題には流動性も備わっているが、それは本稿のトピックではないので言及を避ける。

3）私の心、他人の心、ロボットの心、胎児の心、脳死者の心、動物の心、草木の心、・・・。

4）本稿では、（「天地有情」という表現が想起させうる）大森荘蔵のアニミズムには、特に触れなかった。大森荘蔵のアニミズムは、大森哲学の枠組みの中で理解されるべき特殊性を伴っている。それ故それに対しどういう立場をとるのかについては、稿を改めて論じるべきことである。

引用参照文献

阿木津英(1989),『阿木津英歌集』砂小屋書房

Descartes, René (1641), *Meditationes de prima philosophia* (=1978, 井上庄七・森啓訳『省察』(『世界の名著 27　デカルト』所収)中央公論社)

Frazer, James G. (1922), *The Golden Bough*, Macmillan (=1951-2, 永橋卓介訳『金枝篇』(全五冊)岩波文庫)

石牟礼道子 (2004),『苦海浄土』講談社文庫

Moore, G. E. (1925), A Defense of Common Sense, *Contemporary British Philosophy* (2nd series), ed. by J. H. Muirhead, George Allen & Unwin, pp.193-223.

大森荘蔵(1981),『流れとよどみ』産業図書

Russell, Bertrand (1921), *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin (=1993, 竹尾治一郎訳『心の分析』勁草書房)

梅原猛(1989),「アニミズム再考」,国際日本文化研究センター『日本研究』第 1 集,13-23 頁

Wittgenstein, Ludwig (1975), *Über Gewißheit*, Blackwell (=1975, 黒田亘訳『確実性の問題』(『ウィトゲンシュタイン全集 9』所収) 大修館書店)

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell (=1976, 藤本隆志訳『哲学探究』(『ウィトゲンシュタイン全集 8』所収)大修館書店)

Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture* Vol.1, Murray

Eine Einstellung zur Seele

― Our relations with Others/ Nature―

MARUTA KEN

How are we to understand our fellow beings or nature? How are we to relate to them? To ponder the above questions is one of the primary concerns of moral education. This essay presents, from a philosophical viewpoint, a basic examination of this theme, and it aims to provide some study material for moral education. Throughout the essay, the importance and the theoretical possibility of the concept of "an attitude toward a soul (*Eine Einstellung zur Seele*)" is emphasized. The discussion begins with the problem of other minds. Under the Cartesian dualism, because of its ego-centric conception of the mind, the minds of others are inevitably reduced to a matter of conjecture. An idea from Wittgenstein's philosophy provides an antidote to this problem of dualism. His philosophy resolves the problem by placing such propositions as "He is not an automaton" or "A human being has a mind" on the plane of "world-picture" propositions, which are the groundless bedrock of our knowledge. Taking "an attitude toward a soul" to other people, that is to say, is a precondition of our life, that needs no justification. Moreover, this attitude can extend across the world as a whole. Although animism has been typically regarded as superstition, a sign of low culture or, perhaps, an exotic curio, it can be understood most meaningfully when regarded in the light of the concept of that attitude that has been emphasized in the present essay.