

# G ENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY SERIES

## 総合人間学叢書

Vol. 4

### Brief Communication

HIDEAKI NAKATANI

*Generalized Science of Humanity for Open Intelligence*

### Articles

JEAN-PIERRE CHANGEUX

*Réflexions d'un neurobiologiste sur les origines de l'éthique*

ICHIRO YAMANAKA

*Ability of Homo erectus' Stone-tool Making*

*- An Observation on a Handaxe dated at 350,000 Years*

TORU OHTSU

*Mythological and Religious Characteristics in the Ritsu-ryo Tenno Regime of Ancient Japan*

TSUYOSHI KOJIMA

*Neo-Confucianism Cosmology and Anthropology*

HIDEAKI NAKATANI

*Buddha's Longing for Open Intelligence*

KAZUO OHTSUKA

*Four Additional Lines to the Issue of the "Islamic Knowledge"*

HIROSHI ICHIKAWA

*Openness of the Talmudic Reasoning : Struggle against Idolatry*

KATSUTOSHI UCHIYAMA

*Between Lore and Science - Some Aspects of Greek Philosophy*

KATSUHIKO MIKOSHIBA

*Science and Religions in the Age of Globalization*

DOMINIQUE LESTEL

*Language and the Constitution of Human Societies*



TOKYO March 2008



Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

# GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY SERIES

## 総合人間学叢書

Vol. 4

### Brief Communication

Hideaki NAKATANI,

Generalized Science of Humanity for Open Intelligence.

### Articles

Jean-Pierre CHANGEUX,

Réflexions d'un neurobiologiste sur les origines de l'éthique

Ichiro YAMANAKA,

Ability of Homo erectus' Stone-tool Making.

- An Observation on a Handaxe dated at 350,000 Years.

Toru OHTSU,

Mythological and Religious Characteristics in the Ritsuryō Tenno Regime of Ancient Japan.

Tsuyoshi KOJIMA,

Neo-Confucianism Cosmology and Anthropology.

Hideaki NAKATANI,

Buddha's Longing for Open Intelligence.

Kazuo OHTSUKA,

Four Additional Lines to the Issue of the "Islamic Knowledge".

Hiroshi ICHIKAWA,

Openness of the Talmudic Reasoning : Struggle against Idolatry.

Katsutoshi UCHIYAMA,

Between Lore and Science - Some Aspects of Greek Philosophy.

Katsuhiko MIKOSHIBA,

Science and Religions in the Age of Globalization.

Dominique LESTEL,

Language and the Constitution of Human Societies.



TOKYO March 2008

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

3-11-1, Asahicho, Fuchu, Tokyo

**Generalized Science of Humanity Series, Vol. 4**

Tokyo, March, 2008

**Editorial Board**

Hideaki NAKATANI (Editor-in-Chief, ILCAA)

Koji MIYAZAKI (ILCAA)

Kazuo OHTSUKA (ILCAA)

Makoto MINEGISHI (ILCAA)

Christian DANIELS (ILCAA)

Maurice AYMARD (Maison des Sciences de l'Homme)

Toshitaka HIDAKA (Research Institute of Humanity and Nature)

Hajime OKAYAMA (University of Tokyo)

Motomitsu UCHIBORI (University of the Air)

Katsutoshi UCHIYAMA (Kyoto University)

Michael WITZEL (Harvard University)

**Published by :**

The Joint Research Project "Constitution of the Generalized Science of Humanity", Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies.

3-11-1, Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534

Tel. +81.42.330.5600 Fax. +81.42.330.5610

E-mail kenkyu-zenkoku@tufs.ac.jp

## Table of Contents

### Preface

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Programs of the Symposium «Science and Religions as Open Intelligence» | ii |
|------------------------------------------------------------------------|----|

### Brief Communication

|                                                                          |   |
|--------------------------------------------------------------------------|---|
| Hideaki NAKATANI, Generalized Science of Humanity for Open Intelligence. |   |
| Japanese translation                                                     | 1 |

### Articles

|                                                                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Jean-Pierre CHANGEUX, Réflexions d'un neurobiologiste sur les origines de l'éthique.                                               | 5  |
| Ichiro YAMANAKA, Ability of Homo erectus' Stone-tool Making<br>— An Observation on a Handaxe dated at 350,000 Years. (in Japanese) | 15 |
| Toru OHTSU, Mythological and Religious Characteristics in the Ritsu-ryo Tenno Regime of Ancient Japan. (in Japanese)               | 23 |
| Tsuyoshi KOJIMA, Neo-Confucianism Cosmology and Anthropology.<br>(in Japanese)                                                     | 29 |
| Hideaki NAKATANI, Buddha's Longing for Open Intelligence.<br>(in Japanese)                                                         | 39 |
| Kazuo OHTSUKA, Four Additional Lines to the Issue of the "Islamic Knowledge"<br>(in Japanese)                                      | 49 |
| Hiroshi ICHIKAWA, Openness of the Talmudic Reasoning : Struggle against Idolatry. (in Japanese)                                    | 55 |
| Katsutoshi UCHIYAMA, Between Lore and Science - Some Aspects of Greek Philosophy. (in Japanese)                                    | 61 |
| Katsuhiko MIKOSHIBA, Science and Religions in the age of Globalization.<br>(in Japanese)                                           | 67 |
| Dominique LESTEL, Language and the Constitution of Human Societies.                                                                | 73 |

## 目次

### まえがき

|                           |       |    |
|---------------------------|-------|----|
| シンポジウム「開放知としての科学と宗教」プログラム | 中谷 英明 | ii |
|---------------------------|-------|----|

### 短 信

|           |       |   |
|-----------|-------|---|
| 開放知と総合人間学 | 中谷 英明 | 1 |
|-----------|-------|---|

### 論 文

|                                                       |                |    |
|-------------------------------------------------------|----------------|----|
| 倫理の始源に関する一神経生物学者の考察<br>..... ジャン＝ピエール・シャンジュー (仏文) ... |                | 5  |
| 原人の石器製作能力 — 35万年前のハンドアックスを観る                          | 山中 一郎          | 15 |
| 律令制・天皇制の神話的・宗教的特質                                     | 大津 透           | 23 |
| 理気世界観は何を説いたか                                          | 小島 毅           | 29 |
| ブッダが希求した開放知                                           | 中谷 英明          | 39 |
| 「イスラーム的知」をめぐる4本の補助線                                   | 大塚 和夫          | 49 |
| タルムード的論証の開放性—偶像崇拜との闘い                                 | 市川 裕           | 55 |
| 英知と学知の間 — 古代ギリシア哲学が求めたもの                              | 内山 勝利          | 61 |
| グローバル時代の科学と宗教                                         |                |    |
| — 脳はどのようにしてつくられ、どのように働くか                              | 御子柴克彦          | 67 |
| 言葉と人間社会の形成                                            | ドミニク・レステル (英文) | 73 |



## はじめに

この巻は、第4回総合人間学国際シンポジウム「開放知としての科学と宗教」(平成19年12月10日・11日、日本財団大会議室)における講演を特集する。そのプログラムは本誌2ページ後に掲載している。

一般に科学は常時すべての人に公開されて検証に付され、次々に修正を受け入れてゆく開放知とされ、これに対して宗教は信仰に反する事実を受け入れない閉鎖知と考えられている。しかしほんとうにそうであろうか。この問がシンポジウムの出発点である。

科学の特徴は論理性と実証性にあるといわれる。

先ず論理性について見るならば、人間を他の生物と比べるとき、例えば蝶は遺伝的に定められた固定的な知(繭模様の認識)によって仲間だと「理解」して行動をとるが、人間はその知覚に対する論理的な説明(神に依っても、科学に依っても、その他のものに依っても)を要し、それが妥当と感じられたときに対象を「理解」する(日高)。そのような論理構成能力は古くから培われてきたらしく、35万年前の石器には既に、完成形態を想定して打撃を制御する、高度に論理的な命題的推理が見て取れる(山中)。前5世紀のインドのパーニニ文法は現代科学に引けをとらない論理的精密さによる言語記述に成功している(中谷)。世界観の論理化に対する志向も、例えば世界を整合的に説明する精緻な理論を展開した朱子学はその体系性の魅力によって近世東アジアの思想世界を席卷したのであった(小島)。体系や理論の精密さは従って、古くから人類が好み追求してきたことであって、近代科学に限られるものではない。

他方実証性について見るならば、宗教思想にもある種の開放性、実証性が認められる。例えば天皇制でさえ、万古不易であったのではない。土俗的祭祀を中心とする当初の天皇制の内実は、初期には儒教を、後には仏教を部分的・選択的に取り入れつつ変容して来たのである(大津)。ムスリムは異宗派・異教徒などとの接触を通して宗教観を構築する。こうしたイスラーム的知は、「他者」に対して「開かれた」ものと言えよう。また「イスラーム法」と訳されるシャリーアは具体事例への対処という意味で外部に開かれた「実践知」という特徴をもつ(大塚)。ラビ・ユダヤ教は、バビロニア・タルムード以来、問題解決は開かれた討論と論理に依るという基本原則を実践してきた。ラビは人々に、権威への盲従や先入見への無批判性を常に戒め、まさにそのことによって信頼を得てきたのである(市川)。

このように論理性と実証性はともに科学のみに認められるものではないと言えよう。

他方、現代科学にややもすれば欠けるのは、専門性を越えた総合性である。これに対し、ギリシア哲学は神話における世界の総体への洞察を抛棄することなく、それを一つの知に糾合する試みであった。その糾合は「思いなし」を「そうではないと知り」続けることでもある(内山)。同じ頃インドに出たブッダは、認識の対象は外界物を含めすべて意識に他ならず、この意識に欲望が伴うから苦しみや不安が起これと考へた。このような認識機序を知り、認識からなる世界観を一切放棄して自然に分け入り、孤独な遊行の生活を送ることによって安心が得られるという。それは定住によって形骸化し衰弱したバラモン教祭式を棄て、自然という世界総体への復帰によって総合性、身体性を回復しようとする試みと

捉えられる（中谷）。

もし現代科学が自身の特性（定量的特性、体系志向性、専門化傾向など）を普遍化し、絶対視するなら、それは閉鎖知となって科学の名に値しなくなる。現在の科学では未だ捉えることのできない、人にとって重要な多くのことが存在し、科学以外の人間の営み、例えば宗教や芸術がそれを捉えていることを、科学者自身が明確に意識している必要がある。

一方、宗教を歴史的に顧みれば、諸文明において絶えず世界を新しい総体として捉え続け、個人的、社会的な論理的説明（世界観）を発明して、文化、政治、経済の駆動力となってきたことが判る。のみならず、ソクラテスやラビやブッダが述べるように、世界の総体性、自然性に触れることによってその論理的説明を絶えず更新してきた（臨済では「仏に逢わば仏を殺し、祖師に逢わば祖師を殺せ」という）。

より実践的な方面に眼を向ければ、現代世界における紛争、貧困の問題に対して、科学と宗教はどうあるべきであろうか。宗教については、グローバル化の渦中にある現代世界において、信仰が閉鎖知である必然性はないことを強調し、宗教伝統が持つ創発力、刷新力（開放性）をもっと生かすことを考えるべきであろう。

脳科学、心理学の研究成果によれば、他人の立場に自分を置くことができる能力は4～6歳の頃から発達するという。また相手の顔に悲しい表情を認めたときに自分の暴力を抑止することもでき始める。このような普遍的な遺伝的性向がある一方、人間の特徴である誕生後長期に亘る脳の発達には、脳組織を社会的・文化的環境に依存させる。例えば母国語学習は一定年齢までに終了し、それ以降の言語学習は母国語とは異なった神経ネットワークとなる。この事象の可逆性は低い。信仰や道徳についても同様のことが言えるであろうという（シャンジュ・御子柴）。このような観察を先の宗教者・哲学者の世界観の刷新に関する言説と重ね合わせるならば、他者理解、異文化理解の困難さと可能性が見えてくるであろう。ことに「世界の総体性・自然」と「身体性」が異文化障壁を越える鍵となるかも知れない。

シンポジウムの講演に関しては以上である。本書はこのほか、共同研究プロジェクト「総合人間学の構築」に参加するためAA研に4ヶ月滞在したレステル氏の論文「言語と人間の社会組織」を収める。「言語は人間固有のものである」とは何を意味するか。ハチやアリから霊長類に至るまで、共同作業は数多く観察され、そこにはある種の情報伝達がある。人間の言語の特徴は1) 存在しないもの（想像）を語る、2) 第三者の目から物語るということである。このような能力によって人の言語は、例えばアジア大陸から100キロ先のアンダマン諸島に渡るとき、その渡航を自分と周りに納得させる論理を構築し、心理的駆動装置として働いたのではないか。あるいは集合的物語（神話、宗教、道徳など）として人間社会の機能を制御したのではないか、と言う。

総合人間学は、世界の総体性、自然性にもとづいて新しい論理的説明を求め続ける科学であると言えよう。それは総体性・自然性に絶えず触れていなければならず、また論理的整合性も徹底していなければならない。それは現代科学を超え、しかも自然性と論理性によってすべての人を納得させることのできる「論理的説明」を創造する科学とも言えるであろう。

AA研共同研究プロジェクト「総合人間学の構築」主査  
中谷英明

# ***Science and Religions as Open Intelligence***

## **The 4<sup>th</sup> International Symposium on Generalized Science of Humanity**

Tokyo, 10-11 December 2007. The Nippon Zaidan Building, 1-2-2 Akasaka, Minato-ku, Tokyo, Japan.

Cosponsored by :

- Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies (TUFS).
- Association Pasteur Japon.
- Fondation Franco-Japonaise Sasakawa.

Special cooperation: Japan Association for Cultural Exchange (ACE Japan)

Supported by the Nikkei Newspaper.

### **Monday, 10 December**

**13:00 Welcome Remarks** by Masatoshi WATANABE, President, Association Pasteur Japon and Akinori SEKI, Administrator, Fondation Franco-Japonaise Sasakawa.

**13:10 Hideaki NAKATANI**, Professor, ILCAA, TUFS  
**Generalized Science of Humanity for Open Intelligence.**

**13:20 Jean-Pierre CHANGEUX**, Professor, Collège de France & Institut Pasteur  
**Toward a Neuroscience of the Capable Person : Unity, Diversity and Oneself-as-Another.**

**14:45 Toshitaka HIDAKA**, Former Directeur-General, The Research Institute for Humanity and Nature.  
**"Understanding" in animals.**

**15:25 Ichiro YAMANAKA**, Director, The Kyoto University Museum (Kyoto)  
**Ability of Homo erectus' Stone-tool Making — An Observation on a Handaxe dated at 350,000 Years.**

**16:15 Toru OHTSU**, Associate Professor, The University of Tokyo  
**Mythological and Religious Characteristics in the Ritsuryō Tenno Regime of Ancient Japan.**

**16:55 Tsuyoshi KOJIMA**, Associate Professor, The University of Tokyo  
**Chinese Intelligence: Neo-Confucianism Cosmology and Anthropology.**

**17:35 Hideaki NAKATANI**, Professor, ILCAA, TUFS  
**Indian Intelligence : Buddha's Longing for Open Intelligence.**

**18:15 Reception**

### **Tuesday, 11 December**

**13:00 Kazuo OHTSUKA**, Director, ILCAA, TUFS  
**Four Additional Lines to the Issue of the "Islamic Knowledge".**

**13:40 Hiroshi ICHIKAWA**, Professor, University of Tokyo  
**Openness of the Talmudic Reasoning : Struggle against Idolatry.**

**14:20 Katsutoshi UCHIYAMA**, Professor emeritus, Kyoto University  
**Between Lore and Science - Some Aspects of Greek Philosophy.**

#### **15:15 Panel Discussion**

Moderator: Mitsuru MIYATA, Senior Manager, Bio Center, Nikkei Business Publications, Inc.

Panelists: Katsuhiko MIKOSHIBA (Group Director, Riken Brain Science Institute), Takahiro NAKAJIMA (Professor, Tokyo University), J.P. CHANGEUX, T. HIDAKA, K. UCHIYAMA, H. NAKATANI.

**17:50 Closing Address** by Ikuo KAMEYAMA, President, TUFS

- Simultaneous Interpretation (Japanese-English and English-Japanese).
- Registration (free of charge) at ILCAA, Tel. 042-330-5603 ; Registration available for the first two hundred registrants.

## 第4回 総合人間学国際シンポジウム

# 開放知としての科学と宗教

共 催 東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所・日本パスツール協会・笹川日仏財団

特別協力 国際文化交流推進協会

後 援 日本経済新聞社

日 時 平成 19 年 12 月 10 日 (月)・11 日 (火)

場 所 日本財団大会議室 〒107-0052 東京都港区赤坂 1-1-2 日本財団ビル 電話：03-6229-5111

### 2007 年 12 月 10 日 (月)

13:00 開会の辞 渡辺昌俊 (日本パスツール協会会長)・笹川日仏財団理事 関晃典

13:10 開放知と総合人間学 中谷英明 (東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所)

13:20 【脳】 「為しうる人間」の脳科学に向けて—統一性・多様性と他人としての自分  
ジャン＝ピエール・シャンジュー (仏学士院会員・パスツール研教授)

14:45 【動物】 動物における「理解」  
日高敏隆 (総合地球環境学研究所前所長)

15:25 【原人】 原人の石器製作能力 — 35 万年前のハンドアックスを覗く  
山中一郎 (京都大学文学研究科・総合博物館館長)

16:15 【日本】 律令制・天皇制の神話的・宗教的特質  
大津透 (東京大学大学院人文社会系研究科)

16:55 【中国】 理気世界観は何を説いたか  
小島毅 (東京大学大学院人文社会系研究科)

17:35 【インド】 ブッダが希求した開放知  
中谷英明 (東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所)

18:15 レセプション

### 2007 年 12 月 11 日 (火)

13:00 【イスラーム】「イスラーム的知」をめぐる 4 本の補助線  
大塚和夫 (東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所所長)

13:40 【ユダヤ】 タルムード的論証の開放性—偶像崇拝との闘い  
市川裕 (東京大学大学院人文社会系研究科)

14:20 【ギリシア】 英知と学知の間 — 古代ギリシア哲学が求めたもの  
内山勝利 (京都大学名誉教授)

15:15 パネルディスカッション グローバル時代の科学と宗教  
モデレーター：宮田満 (日経BP社バイオセンター長)  
パネリスト： 御子柴克彦 (理化学研究所) 中島隆博 (東京大学大学院総合文化研究科)  
J.P.シャンジュー 日高敏隆 内山勝利 中谷英明

17:50 閉会の辞 東京外国語大学学長 亀山郁夫

○ すべての講演は英日・日英同時通訳つき

○ 要申込み・入場無料



## 開放知と総合人間学

中 谷 英 明

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

本日から2日間にわたって「開放知としての科学と宗教」というシンポジウムを開きます。これは東京外大アジア・アフリカ言語文化研究所の共同研究プロジェクトの一つ「総合人間学の構築」の研究活動の一環をなすもので、今回で4回目の国際シンポジウムです。今回は、日本バスツール協会、笹川日仏財団にもご協力いただき、3者で共催することになりました。日本バスツール協会渡辺昌俊会長、笹川日仏財団関見典理事、伊藤朋子日本側事業責任者には実施に当たって頂いたご尽力に厚くお礼を申し上げます。

さて「総合人間学」という言葉も「開放知」という言葉も、みなさまには耳慣れない言葉と存じます。どちらもその内容を明確化する努力をしている最中ですので、ここで説明させていただきますと思います。

先ず「総合人間学」から説明いたします。このシンポジウムへ総合人間学ホームページ<sup>1</sup>から参加を申し込んで頂いた方には、そのトップ・ページに書かれている次の文章をお読みくださったと思います。

総合人間学 (GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY = 略称 GSH) <sup>1</sup>は、

- 1) 世界の諸地域の状況
- 2) 先端科学の最新の成果

3) 生物としての人間の特性

4) 諸文明の精神伝統

これら4項の概要を的確に把握し、従来の知のあり方を根本的に批判しつつ、地球上のすべての人々にとってのよりよい生活、よりよい社会のあり方を構想します。

少し大きな物言いになっていますが、実際のところ、ここに掲げた4項をすべて包括し、かつ、単なる各専門領域の知識の並列に終わっていない学術領域は未だ存在しません。

今回、シャンジュー先生をお招きすることになりましたのは、先生が単に脳科学の権威であるばかりでなく、広い視野に立って科学全体を考察する多くの著書を書いておられるからです。日本語訳が2005年に出了た『真理を求める人間』<sup>2</sup>では、先生はこのように書いておられます。

「真に総合的な人間科学は、もちろん神経科学と認知科学を含み、社会構造、信仰や習慣の後天的な性質、信仰や習慣の選択・流布・発展・消滅を取り扱うものであるが、それは我々自身を刷新し、より多くの平和と正義と調和を社会の中と社会と社会の間にもたらすことに大きな力があるものであろう。」<sup>2</sup>

これを読んで、2004年から「総合人間学」を発足させて苦勞していました私たちは大変力

<sup>1</sup> 総合人間学のホームページは右のとおり <http://www.classics.jp/GSH/>

<sup>2</sup> ジャン=ピエール・シャンジュー『真理を求める人間』産業図書2005年p.270. Jean-Pierre Changeux, *L'Homme de vérité*. Odile Jacob, 2002, p.363.



づけられる思いがしました。また先生は'92～'98のあいだ「生命・健康倫理国家諮問委員会」の委員長としてフランスにおける医学研究の倫理基準制定に携わられました。『倫理は自然の中に根拠を持つか』<sup>3</sup>という本も編集しておられます。さらに昨年は、「すべての人にとってのよりよい世界」*Meilleur monde pour tous*というコレージュ・ド・フランス第1回国外シンポジウムをベルギーで開催され、「よりよい世界」を実現するための努力もしておいでです。今日は先生のお話を聞くことができますことを楽しみにしています。

総合人間学のために私たちが試みているのは、先ず、上に掲げた4項に関する最も重要な知識を一つ所に置くことです。するとそれらの重要知識は互いに影響しないわけにはいきません。必ず一つの領域の知識が他の領域のものの見方を揺るがすことが起こります。わたしたちの知識は、こうしてそれまで持っていた体系あるいは概念の枠組みを更新してゆきます。こうしてすべての領域の知識の枠組みが互いに影響し合って更新されたとき、はじめてそれら新しい知の体系を総合して、人にとってよりよい生き方、よりよい世界について考察することが可能となる、というのが総合人間学の理念です。

3年前に発足した総合人間学プロジェクトは、これまで3回の国際シンポジウムを開催し、2冊の『総合人間学叢書』を出版しました。これまでの成果を若干ご紹介します。

第1回のシンポジウムでハーバード大学のマイケル・ヴィッツェル教授は、「世界比較神話学」という新学術の成果を披露しました。ヴィッツェル教授は印欧語比較言語学の方法を用いて世界各地の神話を比較しました。印欧語比較言語学は、18世紀、イギリス人がインドを植民地化する過程においてインド人の宗教者、

brāhmaṇa, 日本語ではバラモンといいますが、彼らから聖典を聴取した時、その聖典語サンスクリットがヨーロッパの古典ギリシア語、ラテン語に類似することに気づいたところから誕生しました。この比較言語学は厳密な方法で諸言語の祖形を想定したのですが、ヴィッツェル教授はこの方法を世界のすべての神話の比較に応用したわけです。その結果、興味深い仮説が提出されることになりました。世界中のすべての神話は10万年前のアフリカに遡り、6万年前に海岸伝いにオーストラリアに、4万年前にユーラシア全域に伝わったらしいことが、遺伝子学や考古学の成果ともつき合わせた結果、判明したのです。一番新しく伝わったユーラシアでは、「世界の創造と終末」の神話が全域に広まっていますが、アフリカとオセアニアにはそれが無いのです。これは人間の自己認識に関する重要な証言と言えます。

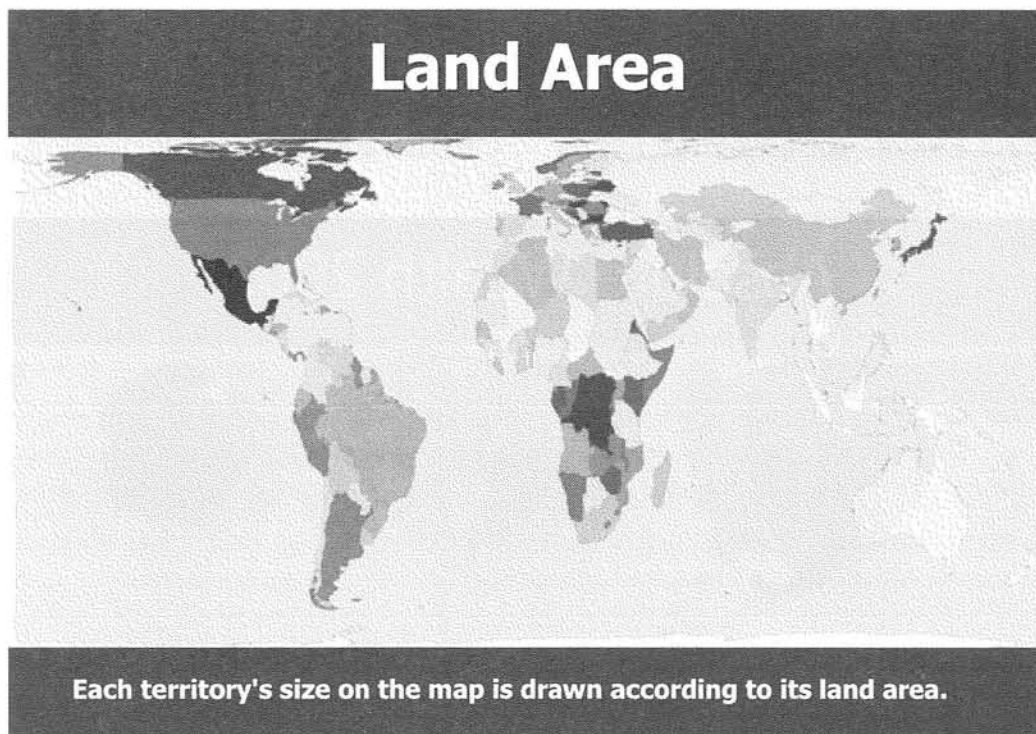
また同じく第1回のシンポジウムで、新潟大学の統合脳機能研究センター長の中田力教授は、鳥と人間の共通性について、次のことを指摘されました。鳥類と人類だけが小脳が発達し、その結果として複雑系の運動制御ができる。つまり鳥は飛ぶことができ、人間は二足歩行ができるわけです。また鳥だけが人間の言葉を真似て発音することができるわけです。人の二足歩行は時代的にかなり言語に先行しますから、人が言語を話す遥か以前から人には発音能力が備わっていたことになります。これは言語の起源を考える上で考慮すべき事実と考えられます。

このほかにも日高敏隆先生にも動物としての人間という視点から多くの興味深い指摘を頂いたのですが、今日お話を聞くことができますのでここで紹介はしないことに致します。

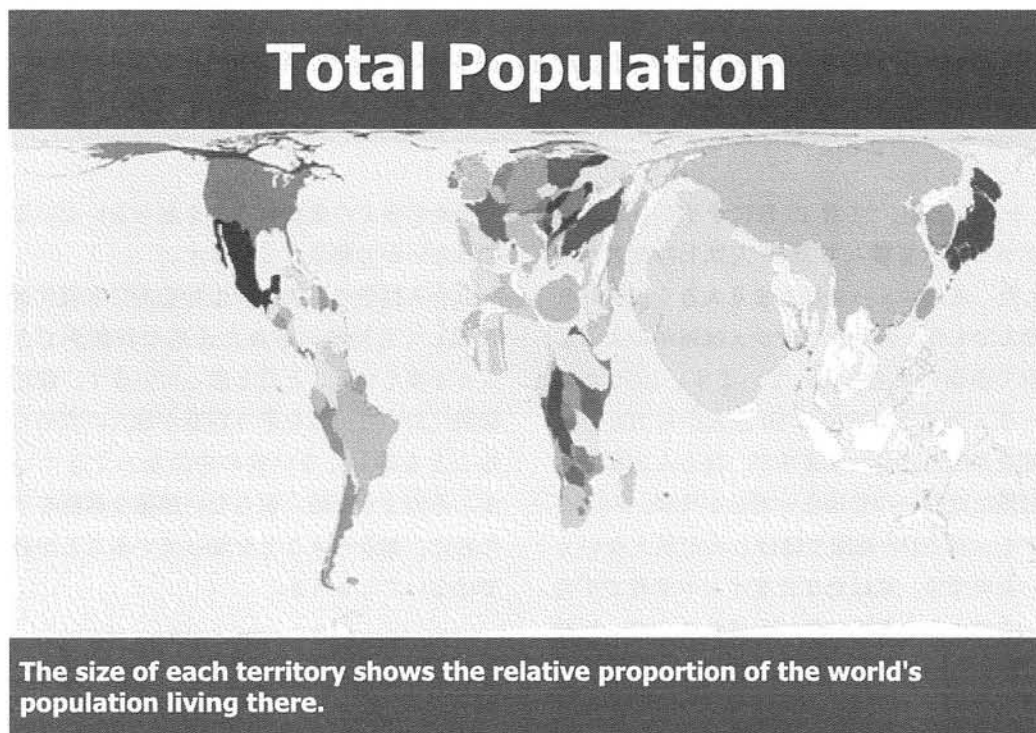
最後に少し変わった地図をお目にかけます。

<sup>3</sup> ジャン＝ピエール・シャンジュー『倫理は自然の中に根拠を持つか』産業図書1995年 *Fondements naturels de l'éthique*. Odile Jacob, 1993.

これは普通の世界地図です<sup>4</sup>。



こちらは国別の面積を人口に比例させたものです。



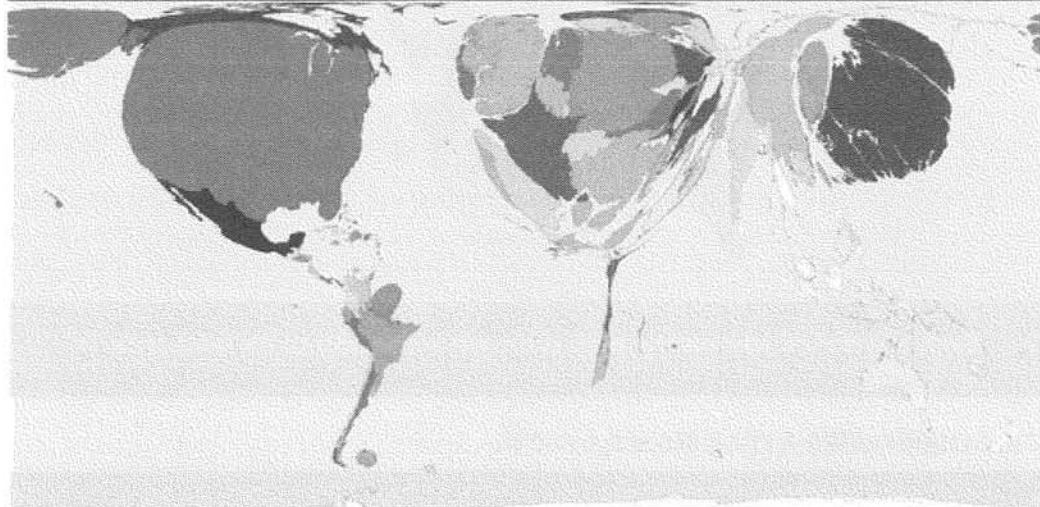
<sup>4</sup> 以下の3枚の地図は、World Mapper (<http://www.sasi.group.shef.ac.uk/worldmapper/>) による。

今日は、これから中国、イスラム、インド、日本などの宗教について話して頂きますが、人口で見ると中国やインド、東南アジア、日本などの面積が大きくなります。一人一人の人が平等であるとすれば、私たちが念頭に置かなけれ

ばならないのは、土地の広がりよりも人口をもととするこのような世界地図かもしれません。

しかしメディアの価値基準は、むしろこちらの、GDPの大きさにもとづく地図によるように思われてなりません。

## Absolute Wealth 2002



**Territory size shows the proportion of worldwide wealth, that is Gross Domestic Product based on exchange rates with the US\$, that is found there.**

1ヶ月ほど前、11月15日にサイクロンがバングラデシュを襲って3500人以上の死者が出ました。このニュースはあまり大きくは扱われませんでした。バングラデシュは毎年のように洪水で多数の死者を出しています。1970年のボーラ・サイクロンでは50万人から100万人の死者が出たと言われますが、ほとんど私たちの記憶にはないのではないのでしょうか。バングラデシュはGDP地図ではほとんど見えないくらいなのです。私はたまたまインド学者ですので、このような事実気づかされますが、反面

ではかの多くの重要なことを知らないでいるのではないかと懸念しています。

総合人間学の目的は、生物史的にも現代世界に関しても均整の取れた正当な判断ができる人々を多くすることだと思っています。政治や経済において一刻を争う判断が個人に求められることも珍しくない世の中になってきています。そのような時、偏らない的確な判断を下すために、知るべきことを知っていることが必要ではないのでしょうか。

# RÉFLEXIONS D'UN NEUROBIOLOGISTE SUR LES ORIGINES DE L'ÉTHIQUE

JEAN-PIERRE CHANGEUX

Institut Pasteur & Académie des sciences

Depuis David Hume, la philosophie comme le sens commun distinguent science et morale. La science établit des faits : «ce qui est», alors que la morale décide de «ce qui doit être». Il est de plus généralement admis que l'on ne peut déduire *ce qui doit être*, de *ce qui est*.

La recherche scientifique est une activité cognitive universelle, propre à l'espèce humaine, suscitée par le désir de connaître le monde et de se connaître soi-même. Le chercheur procède par la mise à l'épreuve de modèles qu'il projette sur le monde, utilisant la méthode expérimentale pour éventuellement les valider et tenter de les faire accepter par ses pairs, avec un constant souci d'objectivité et d'universalité. La démarche scientifique se heurte cependant à au moins trois limites fondamentales.

Même validé, aucun modèle scientifique ne peut prétendre épuiser le réel examiné. Il reste circonscrit dans ses conséquences par son contenu de sens et sa formulation particulière. D'autre part, la démarche scientifique n'inclut pas les conditions, dans lesquelles les expériences sur l'homme doivent être conduites. Enfin, comme l'écrit Georges Canguilhem : «La science ne définit pas la destination des connaissances qu'elle produit... elle constitue des vérités sans finalités.» C'est sur ces deux derniers points, en particulier, que l'activité morale intervient. Elle diffère de la science dans sa visée. Il ne s'agit plus seulement de connaître et de comprendre, mais d'harmoniser les relations entre individus dans le groupe social humain par la prescription de règles de conduite qui définissent le «bien agir».

En dépit des immenses progrès dans le bien-être quotidien apportés par la science et les technologies, et en particulier par la médecine, nos sociétés occidentales se trouvent «en mal d'éthique». Les systèmes de références traditionnels s'effondrent ou deviennent générateurs de conflits.

L'urgence est grande de rechercher de *nouvelles sources de réflexion* susceptibles d'enrichir et de diversifier le débat éthique. Le propos de mes remarques se limitera à *ouvrir la discussion* à quelques données récentes des neurosciences (et plus particulièrement des sciences cognitives), ainsi que des sciences de l'homme et de la société. Il ne s'agit ici que d'une réflexion personnelle, qui n'a pas la prétention d'apporter de réponse simple à des questions immédiates de «sagesse pratique». Elle se limitera à une interrogation principalement ontologique sur les origines de l'éthique, articulée autour de deux thèmes étroitement unis l'un à l'autre : les prédispositions naturelles (principalement neurales) des hommes au jugement moral et la dynamique évolutive des normes morales (sociales et culturelles) telles que l'homme les a produites au cours son histoire.

## *Les prédispositions naturelles du cerveau de l'homme au jugement moral*

### LA COMPLEXITÉ D'ORGANISATION DU CERVEAU

L'hypothèse originelle est que le cerveau de l'homme élabore le jugement moral et qu'il en possède les capacités. Comme l'a écrit Spinoza dans *l'Éthique* : «Les hommes jugent les choses suivant la disposition de leur cerveau.» Cette position est-elle plausible pour le neurobiologiste contemporain ou n'est-elle qu'une boutade?

Rappelons d'abord l'extrême complexité structurale de l'encéphale humain. On y trouve de l'ordre de 100 milliards de neurones reliés entre eux par, en moyenne, 10000 contacts synaptiques, ce qui crée un nombre de liaisons accessibles au réseau cérébral, estimé sur la base d'une connectivité rigide, je cite Edelman, «plus élevé que le nombre de particules chargées positivement dans l'Univers». Mais, l'introduction d'une flexibilité fonctionnelle de la connectivité permet d'aller bien au-delà et fait tomber toute limite fixe, en incorporant l'évolution de l'environnement social et culturel à l'organisation cérébrale. D'autre part, la connectivité cérébrale n'est pas distribuée au hasard, elle est *organisée* et relève, *à la fois* d'un plan d'organisation propre à l'espèce, et largement soumis au pouvoir des gènes, *ainsi que* d'une «réserve d'aléatoire» suffisante pour assurer au sein de l'enveloppe génétique, flexibilité épigénétique et ouverture aux mondes physique, social et culturel.

Enfin, on ne peut concevoir toute tentative d'examiner, en naturaliste, des fonctions cognitives, aussi élevées que le jugement moral, sans introduire la notion de *niveau d'organisation*, ou de *niveau d'intégration*, au sein même de l'encéphale. Même si cette notion relève d'une démarche théorique, elle souligne l'existence d'emboîtements hiérarchiques successifs de l'organisation structurale du cerveau qui vont, de bas en haut, de la molécule au neurone, des neurones aux assemblées de neurones, puis aux assemblées d'assemblées... D'autre part, à chaque niveau hiérarchique, on peut faire correspondre une fonction particulière qui va de la transduction et du stockage des signaux nerveux jusqu'à la planification des conduites, le raisonnement... On comprendra que les représentations à visée sociale comme celles portant sur les prescriptions morales fassent appel aux niveaux les plus élevés de cette hiérarchie, tout en s'enracinant dans les multiples niveaux sous-jacents.

Dans une perspective évolutionniste, le passage d'un niveau d'organisation défini au niveau immédiatement supérieur se conçoit dans le cadre du schéma variation-sélection avec le *télescopage*, *l'emboîtement*, *de multiples évolutions* qui participent, avec des cinétiques très différentes, à la complexité d'organisation du cerveau de l'homme. Je distinguerai au moins trois de ces évolutions, celle, génétique, des espèces, et celles, toutes les deux épigénétiques, de l'histoire individuelle et de l'évolution culturelle.



## LES OBJETS MENTAUX: DES INTENTIONS AUX RÈGLES MORALES

Psychologues et neurobiologistes, depuis Donald Hebb, définissent des «états neuronaux» internes du cerveau qui représenteraient «un état de choses extérieur (et/ou intérieur) de manière causale», possédant, de ce fait, une fonction intrinsèque *d'indication*. En termes neuronaux, un objet mental s'identifiera à l'état physique constitué par *l'activité* cohérente (électrique et/ou chimique) d'une population (ou groupe) distribuée mais définie de neurones. Ces objets de sens possèdent une «forme» qui délimite leurs possibilités combinatoires. De plus, leur stabilité intrinsèque et leur genèse spontanée confèrent à la pensée son pouvoir d'anticiper sur la flèche du temps, permettant ainsi d'accéder à une possible implémentation neuronale des intentions.

Dans ces conditions, le «contenu de sens» d'un objet mental relèvera - les termes s'inspirent de Spinoza - tant des «activités transitives et dynamiques» que de la «géographie corporelle» des cartes cérébrales qu'elles mettent à contribution. Il apparaît dès lors plausible de considérer que les représentations sociales et/ou culturelles destinées à être communiquées entre personnes - en particulier, conventions sociales et règles morales - mettent à contribution de tels objets mentaux.

## L'ATTRIBUTION D'ÉTATS MENTAUX À AUTRUI

Le cerveau des hommes possède une prédisposition, quasiment unique dans le monde animal, de reconnaître chez autrui intentions, désirs, connaissances, croyances, émotions... Cette capacité *d'attribuer* des états mentaux, de «se mettre à la place d'autrui», permet de reconnaître d'éventuelles différences/identités avec ses propres états mentaux et de planifier ses actions vis-à-vis de lui, d'une manière qui s'accorde (ou non) avec les normes morales qu'il a internalisées. La capacité d'attribution ou «*theory of mind*», selon Premack, se développe chez les enfants entre 4 et 6 ans; elle serait altérée chez les enfants autistes et certains schizophrènes. Elle mobiliserait préférentiellement le cortex préfrontal. Un tel dispositif pourra participer, de manière critique, à l'évaluation de «soi-même comme un autre» (Ricoeur) et constituer, de ce fait, une des prédispositions fondamentales du cerveau de l'homme au jugement moral.

## LES ÉMOTIONS FONDAMENTALES, L'«INHIBITEUR DE VIOLENCE» ET LA SYMPATHIE

Une longue tradition de philosophie morale, qui inclut Épicure, Hume, Adam Smith, Nietzsche et bien d'autres, se réfère, de manière explicite au plaisir, à la souffrance, aux émotions ressenties. Il s'agit, une fois de plus, d'états mentaux, mais d'un type qualitatif très particulier. Subjectives et passives, aux tonalités agréables ou désagréables, constamment renouvelées, elles se communiquent socialement, en particulier, comme le soulignent Darwin, puis Lévinas, par les traits du visage. On distingue chez l'homme, comme chez l'animal, les émotions fondamentales, désir, colère, détresse... dont les circuits cérébraux de base diffèrent pour chacune d'entre elles, mais seraient en constante interaction réciproque. Chez l'homme, des «sentiments» plus complexes et diversifiés se manifestent comme confiance, admiration, mépris, fraternité, ennui, solitude, qui exprimeraient les multiples



facettes de ce qu'il est convenu d'appeler : l'interaction, ou le «lien social».

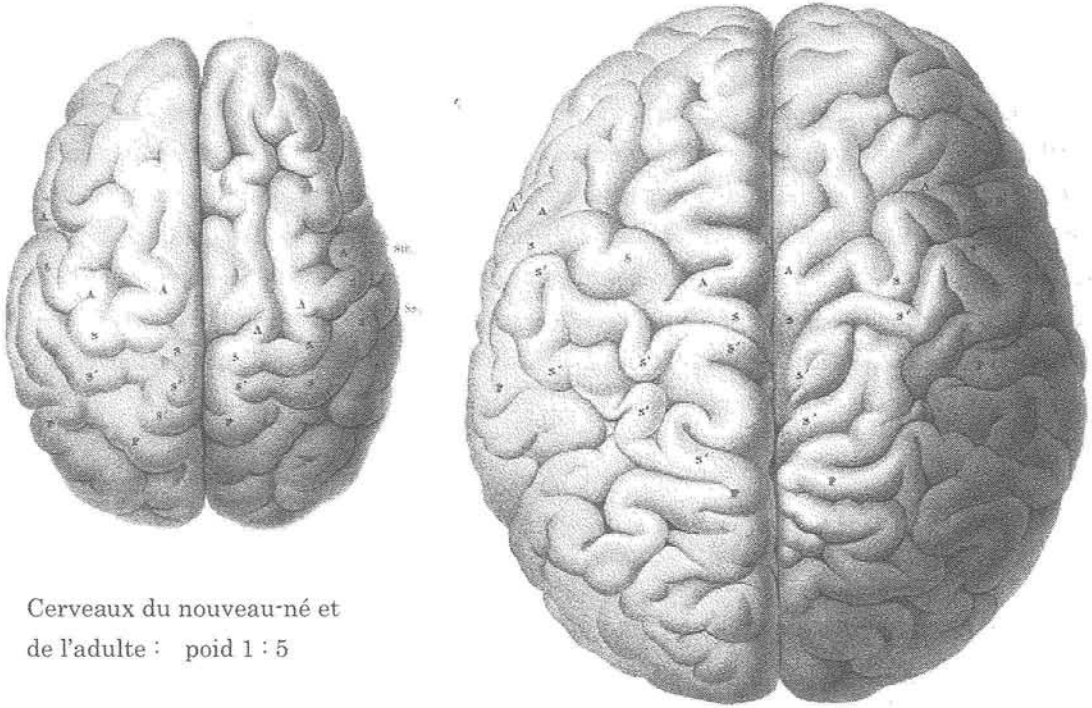
Dans un contexte d'échanges définis de l'organisme avec le monde extérieur, émotions et sentiments participeraient à une *autoévaluation* qui assure une adaptation globale des conduites, ouverte sur le monde et sur autrui, avec référence constante à des bilans mémorisés d'expériences de vie passées.

La colère et la violence, l'agression font partie des émotions fondamentales. Mais, selon le psychologue d'enfants anglais Blair, un mécanisme cognitif qu'il appelle après Lorenz, *inhibiteur de violence*, interviendrait chez l'enfant, pour supprimer l'agression par la présentation d'un signal de détresse non verbal, comme l'expression triste du visage, les cris et les larmes. Les enfants psychopathes montrent une personnalité antisociale, violente, dépourvue de sentiment de culpabilité et de remords, mais possèdent, néanmoins, une faculté d'attribution normale. Ils présenteraient, par contre, un déficit sélectif de l'inhibiteur de violence. Ce dispositif cognitif, joint à la faculté d'attribution *propre aux humains* et au «lien social», pourrait être à l'origine des émotions morales, fondamentales et universelles *d'empathie* et de *sympathie*.

#### APPRENTISSAGE ET MÉMOIRE : L'INTERNALISATION DES RÈGLES MORALES ET DES CONVENTIONS SOCIALES

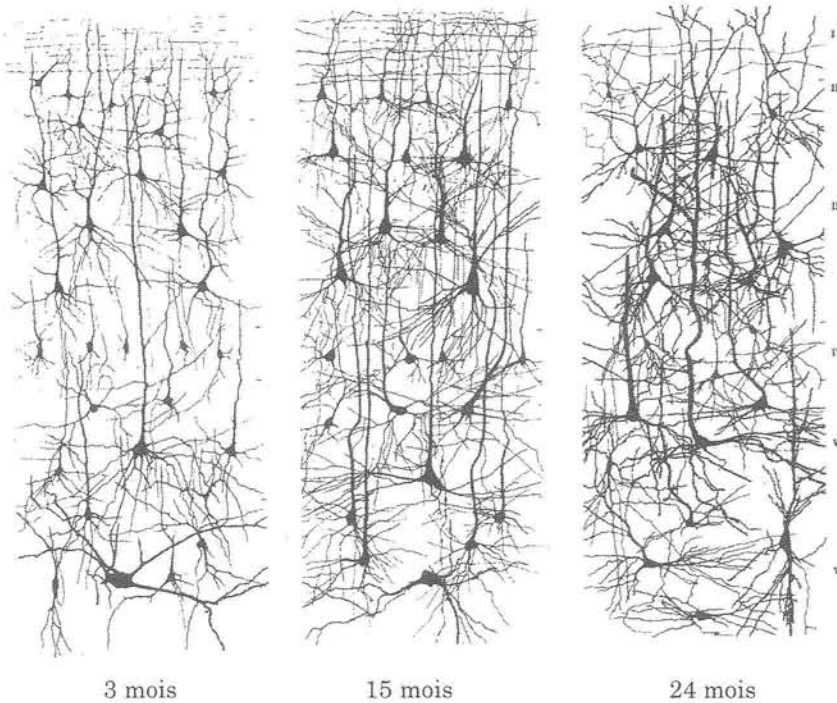
Une autre disposition, propre à l'homme, est l'exceptionnel prolongement du développement cérébral après la naissance. Ce processus rend l'organisation cérébrale adulte dépendante, de manière critique, de l'environnement social et culturel dans lequel l'enfant s'est développé. Des traces «épigénétiques» d'apprentissage se déposent dans le réseau nerveux en développement. Elles se mettent en place lors de l'acquisition de la langue maternelle, de la fixation de croyances et de l'internalisation des règles morales. Depuis les expériences de Hubel et Wiesel, on sait la faible réversibilité de ces apprentissages précoces. Par contre, chez l'adulte, une dynamique évolutive plus rapide et plus réversible de mise en mémoire se produit, qui implique principalement des changements *d'efficacité*, plutôt que de *nombre*, de connexions. Elle rend possible une évolution des représentations sociales par innovation, sélection, transmission et stockage, dans la connectivité cérébrale comme dans les «médias» extra-cérébraux: le livre, les images, les œuvres d'art. Ces objets de mémoire, une fois internalisés (de manière consciente ou inconsciente) pourront, désormais, servir de références dans le jugement moral.

## Développement du cerveau de l'enfant



Cerveaux du nouveau-né et  
de l'adulte : poids 1 : 5

## Développement postnatal ca. 50 % de la connectivité du cerveau de l'enfant



## CONSCIENCE ET DÉLIBÉRATION DANS LE JUGEMENT MORAL

Le mot conscience désigne pour nous une fonction cérébrale, un espace de simulation d'actions virtuelles où une évolution interne d'objets mentaux, une dynamique d'activités peuvent se développer avec une économie considérable de temps, d'expériences et de comportements. Cet espace conscient servira de lieu d'évaluation des intentions, des buts, des programmes d'action en référence constante avec : 1) la perception *actuelle* du monde extérieur; 2) le soi et la narration mémorisée de l'histoire individuelle ; 3) les mémoires d'expériences antérieures marquées somatiquement de leur tonalité émotionnelle ; 4) les règles morales et conventions sociales internalisées. De nombreuses tentatives sont faites pour modéliser cet espace de travail conscient, et il est satisfaisant de constater que la définition du neurobiologiste rejoint celle des moralistes comme «un espace de délibération pour les expériences de pensée, où le jugement moral s'exerce sur le mode hypothétique».

*De l'intention éthique aux valeurs morales*

## À LA RECHERCHE DES ORIGINES DE LA NÉCESSITÉ MORALE

Arrivé à ce stade du raisonnement, nous nous accorderons pour dire qu'il ne suffit pas de connaître les dispositions du cerveau de l'homme au jugement moral pour comprendre les origines des règles morales.

La recherche des origines des normes morales se heurte, en effet, à plusieurs difficultés. La diversité des cultures qui ont occupé et occupent notre planète dans le temps et dans l'espace soulève, en effet, le problème du *relativisme des morales* comme celui des philosophies ou des religions sur lesquelles elles se fondent. Sur ce dernier point, le psychologue Elliott Turiel a mis en évidence, chez les enfants appartenant à des cultures différentes (par exemple, amish et juifs orthodoxes) deux domaines conceptuels distincts : celui des conventions sociales et celui des impératifs moraux. À partir de 39 mois en effet, les enfants jugent acceptables les transgressions des prescriptions religieuses conventionnelles (jour du culte, coiffure, rites alimentaires) par les membres des autres religions, mais *inacceptables* les transgressions des obligations morales essentielles (calomnie, violence physique, etc.) qui font de ceux-ci des victimes souffrantes. Ces travaux suggèrent qu'il existe dans le cerveau de l'enfant, et donc dans le nôtre, un domaine conceptuel distinct, un corpus de sentiments moraux, de prédispositions morales spontanées, qui pourraient se situer aux sources d'une éthique commune propre à l'espèce humaine. À l'opposé, les conventions sociales, qui singularisent, par exemple, un système symbolique philosophique religieux d'un autre, pourraient varier, de manière contingente et neutre, d'une culture à l'autre.

## LES NIVEAUX SUCCESSIFS DE L'ÉLABORATION DU PROJET ÉTHIQUE

Dans mon analyse sur l'élaboration du projet éthique, je distinguerai, avec Henri Atlan, pour simplifier, trois niveaux hiérarchiques, étroitement interdépendants : le niveau de l'individu, celui des relations interpersonnelles dans une communauté culturelle particulière, et enfin celui, essentiel, de l'humanité.

### *Niveau individuel*

Qu'on le veuille ou non, la *survie de l'individu* et la *perpétuation de l'espèce* restent, parmi les causes premières, celles auxquelles aucun être humain ne peut échapper. Notre cerveau contient, on le sait, des systèmes de neurones engagés dans les grandes fonctions vitales de survie et de reproduction. Les philosophes retrouvent les biologistes sur ce principe fondateur, en dépit du contexte dans lequel ils le présentent. Pour Spinoza, «l'effort d'un être pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu» (*Éthique* IV, 22). C'est «l'effort de persévérer», le *conatus*. Pour Jonas, «l'impératif que soit une humanité est le premier» et il se prolonge par l'injonction que «celle-ci se poursuive de manière permanente dans l'avenir».

Le respect de la survie des êtres humains reste un principe nécessaire, mais certes pas suffisant. À un niveau plus élevé, on rencontre le désir, pour Spinoza, «l'essence de l'Homme», mouvement dynamique vers l'obtention d'un objet singulier et qui, lorsqu'il s'accomplit, produit le sentiment de joie. Plus concrètement, sous le terme d'«harmonie affective», je regrouperai ce qui chez l'individu tend à *atténuer douleur et souffrance* et favoriser l'accomplissement du désir. Il est notable, à ce propos, que les Quatre Saintes Vérités de l'enseignement du Bouddha relèvent d'une authentique physiologie. Celles-ci portent sur l'universalité de la douleur, l'origine de la douleur, la suppression de la douleur et, enfin, le chemin qui conduit à la suppression de la douleur. L'harmonie affective pourra inclure, à un niveau de représentations mentales plus élevé, ce qu'Aristote, puis Ricœur nomment, la vie bonne, ce plan de vie, d'idéaux et de rêves d'accomplissement, en vue de quoi tendent nos actions, enfin, la libre joie spinozienne qui passe par la conscience et la connaissance rationnelle du désir et que chaque homme ne peut découvrir qu'en lui-même.

### *Niveau des relations interpersonnelles*

La capacité de juger du cerveau de l'homme ne fait pas seulement référence consciente (ou non) aux valeurs essentiellement individuelles de survie, d'harmonie affective, et de vie bonne. Comme le souligne Atlan, il importe, à un certain stade, d'introduire une régulation supplémentaire, un délai, dans l'accomplissement du désir au niveau des relations interpersonnelles dans le groupe social. «Se retenir d'agir» peut devenir une première régulation morale. L'espèce humaine est fondamentalement une espèce sociale. Piaget et Kohlberg ont montré comment l'enfant commence d'abord à attribuer son point de vue à autrui, à prendre en considération d'autres points de vue que le sien et, finalement, à se retenir d'agir *contre* lui.

Mais la prise en compte de la souffrance d'autrui, de ses désirs, même si sympathie il y a, n'entraîne pas systématiquement une action en vue de la soulager. La cruauté intentionnelle est, de

fait, possible et hélas fréquente. La violence peut s'installer. Déstabilisant, de proche en proche, le groupe social, elle met en péril la survie des individus et leur équilibre affectif. L'élaboration de *normes morales de vie collective* devient dès lors indispensable. Elle est en quelque sorte le prix à payer pour concilier les immenses capacités représentationnelles du cerveau de l'homme, sa capacité de juger et les conditions matérielles du maintien de la vie en société.

Au cours de l'histoire, les hommes ont donc inventé des systèmes de valeurs qui, comme le rappelle Ricœur, «ne sont pas des essences éternelles» ; «elles sont liées» - poursuit-il - «aux préférences, aux évaluations des personnes individuelles et finalement à une *histoire* des mœurs». Ici et là, au cours de l'histoire de l'humanité, des «cristallisations normatives» se sont effectuées où les jugements individuels créèrent des «pressions de critiques et justifications pour des changements de principe». Une telle sélection de systèmes de valeur morale accorda les prédispositions naturelles propres à l'*Homo sapiens*, à un état donné de l'évolution culturelle du groupe social. Le langage, l'écriture contribuèrent à l'élaboration de ces règles et à leur diffusion. De telles *synthèses normatives*, exprimées le plus souvent par des «grands hommes», prophètes ou philosophes, et c'est le point d'articulation central de mon raisonnement, exploitèrent «naturellement» l'inhibition de violence et la sympathie, à des moments critiques d'une évolution culturelle foisonnante et sans cesse renouvelée. L'élargissement de la sympathie (génétique) et la suppression de la violence qui se trouvent aux origines évolutives de l'humanité constitueront donc, selon nous, le matériau brut (épigénétique) d'une normativité fondatrice des nombreuses morales humaines. Confucius énonçait dès le siècle avant notre ère : «Ce que vous ne désirez pas qu'on vous fasse, ne le faites pas à autrui.» Cette règle d'or de la réciprocité d'action sera reprise sous sa forme positive par le christianisme. Avec l'«entraide», elle se retrouve, dans une perspective évolutionniste chez le prince Kropotkine au début de ce siècle. Tout récemment, les théoriciens de l'évolution, comme Wilson et Sober, ou l'anthropologue américain Boehm, ont réexaminé les origines évolutives de la morale dans le contexte, plausible mais qui reste controversé, de la «sélection de groupe».

### *Niveau de l'humanité*

Nous vivons dans un monde où la multiplicité et la diversité des cultures, des philosophies et des croyances religieuses semblent obscurcir la vision optimiste et harmonieuse d'une humanité en paix. L'empreinte épigénétique précoce et «autoritaire» du cerveau de l'enfant par les conventions de la communauté culturelle dans laquelle il vit rend, de manière surprenante, le sentiment d'appartenance culturelle extrêmement vif et particulièrement stable. En l'absence de choix rationnel, les émotions qui s'y rattachent sont très fortes et sujettes à réactions violentes. Les conflits entre communautés religieuses culturelles, si nombreux dans le monde d'aujourd'hui (Irlande, Proche-Orient, Inde, Yougoslavie, etc.) comme ils l'ont été par le passé, semblent mettre en doute les conclusions auxquelles nous étions arrivés au niveau des relations interpersonnelles dans le groupe social. Des conventions sociales différentes paraissent contrecarrer l'expression d'impératifs moraux communs à l'humanité. L'alternative d'une morale universelle imposée par quelques-uns au reste de l'humanité, au nom d'une Vérité invérifiable, comme le soulignait Kant dans son «projet de paix perpétuelle», paraît tout aussi inacceptable par la menace totalitaire et l'atteinte aux libertés individuelles qu'elle



représente. Sauf si, avec K. O. Appel, Rawls ou Habermas, nous nous efforçons de penser l'éthique, non plus en termes de *communauté culturelle particulière, mais de théorie de la société* comme communauté de communications et d'argumentations qui concerne l'espèce humaine dans son ensemble, quelles que soient les appartenances culturelles et les familles de pensée philosophiques ou religieuses.

En effet, pour Habermas, «la bonne entente, tant à propos des questions théoriques que des questions de morale pratique, ne saurait être obtenue de force, que ce soit par la voie du raisonnement déductif ou par le truchement de preuves empiriques». Une activité communicationnelle extensive des *délibérations individuelles* offre aux participants d'origines culturelles distinctes les moyens de s'affronter et, s'ils sont de bonne volonté, d'arriver à tomber d'accord pour coordonner, en bonne intelligence, leurs plans d'action. Cette théorie de la discussion interculturelle avec validation intersubjective des normes morales (K. O. Appel), ce que j'appelle la «controverse éthique», permet de dégager les principes d'une éthique universellement valide mais provisoire qui rappelle Kant et de la décentration du développement psychologique de l'enfant de Piaget et Kohlberg. Cet appel collectif au raisonnable, qui inclut non seulement la rationalité de l'argumentation mais le souci intersubjectif du bien commun, élargit la controverse éthique au-delà des barrières culturelles et des conventions sociales. Ainsi, s'élaborera, selon les termes de Rawls, «le cadre du monde social public, dont il est raisonnable d'espérer que chacun l'approuvera, et agira en le respectant, à condition d'avoir la garantie que les autres feront de même». En soumettant des projets concrets et délimités, à l'épreuve constante d'une universalisation du raisonnable, la controverse éthique, avec sélection intersubjective des normes morales, laisse les dispositions naturelles de l'espèce, en particulier celles de son cerveau, s'actualiser en toute spontanéité, non plus à la dimension de la communauté culturelle, mais à l'échelle de l'humanité.

La multiplicité des opinions et des convictions jouera un rôle critique dans la controverse éthique, comme source d'un «générateur de diversité mental» qui contribuera à l'innovation éthique, à l'invention de normes nouvelles mieux adaptées et plus acceptables que les précédentes.

D'autre part, la prise en compte des progrès de la science dans l'activité normative apportera un fort contingent d'universalité à la réflexion éthique. Elle sera fort utile pour élever le débat, du niveau de la mosaïque des communautés morales avec leurs conventions sociales multiples et contingentes (souvent fort intransigeantes) à celui d'un corpus de sentiments moraux plus ouvert et propre à l'espèce humaine. Oserais-je avancer que les divers comités consultatifs d'éthique dans le monde s'efforcent de développer leurs réflexions suivant un schéma de ce type ?

Je souhaiterais, pour terminer, souligner le rôle essentiel que sera amené à jouer le scientifique-citoyen dans cette réflexion éthique. Il possède le privilège d'avoir accès à la connaissance scientifique. Il a de ce fait la responsabilité de s'interroger sur la destination de celle-ci au niveau de la société. Il a le souci d'évaluer les risques qu'entraîne le progrès des savoirs qu'il produit et les pouvoirs médico-technologiques qui en résultent. Il a le devoir de participer à la construction d'un modèle éthique, constamment réactualisé et qui respecte la dignité de l'homme et ses libertés, dans une société solidaire à l'échelle mondiale. La naturalisation des modèles éthiques - au lieu de se présenter comme



déshumanisante parce que détachée de systèmes symboliques (religieux et/ou philosophiques) propres à des cultures particulières - ouvrira, selon moi, la voie à une compréhension de ce qu'il y a de plus authentiquement universel et librement ouvert dans le projet éthique.

**Bibliographie**

J.-P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Odile Jacob, 1998.

# 原人の石器製作能力

## — 35 万年前のハンドアックスを観る —

山 中 一 郎  
京都大学総合博物館長

### 〔要 旨〕

500 万年前ころに始まるヒトの進化史において、150 万年前には出現していた原人 (*Homo erectus*) は、ハンドアックスと呼ばれる石器を作ったと一般的に認められる。50 万年前ころには、石材を石で叩くことに加えて、木や骨角をハンマーとする術を獲得した。それに加えて叩くジェスチャーや、叩かれる石材の保持の仕方の違いに応じて、石片の割れ方が異なることを認知した。

ハンドアックスの製作とは、出発点となる石材から、イメージされる石器の完成形態に至る過程を構成する打撃の連鎖を想定することによって成就される。すなわち行為の結果を読みつつ、的確にその結果を得る打撃の連続を制御する。そこでは「命題的推理」と呼ぶような頭脳の使い方を獲得していることが理解できる。

### 考古学が分らせること

考古学はヒトの過去を研究の対象とする科学ですが、「歴史」を語るには至れないことが多いものです。というのは、発見物の年代を確実に知ることがきわめて難しいからです。考古学は、過去のヒトが、自然環境に働きかけて生存の営みをした痕跡を見つけて、そこに演じられたヒトの行為を確実に認識するという意味での「検証作業」をしようと言っておきましょう。

生活の行為の後に残った考古資料には、考古学者が「遺構」と呼ぶ、「ヒトが地表に改変を加えた痕跡」と、「遺物」と呼ぶ、「ヒトが作って使った道具、およびその道具を作ったときに生じた屑」があり、一般的には両者が絡まって発見されます。「遺構」には、たとえば「炉跡」のように、ヒトの行為の跡がそのままに残る

ものがありますが、住居は、柱穴の列や、堅穴 (*fond de cabane*) のような下部構造のみを認めるのがふつうで、住居の上部構造は考古学者の想定復原の産に過ぎないというのが適切でしょう。「遺構」は基本的には後者のような例からなり、それに関係したヒトの姿を考古学者は解釈して認識します。

このような考古学の研究対象に制約を受けて、思想、宗教といったヒトの精神的営みの想定については、考古学者は確実なことを言えません。(今日のカトリック教会が未来の世界で「考古資料」として残ったとしても、) 祭壇と聖マリア像および十字架上の傷ついたイエス像を伴う教会堂の跡の「物的証拠」のみから、「聖体秘蹟」の概念や「三位一体」の概念を思い至るには、どんなに偶然に支配されねばならない

かと、述べた考古学者がいます<sup>1</sup>。妥当な見解でしょう。そこで考古学者は推論に走ることをできるだけ避けて、ひとつの思いつく解釈（仮説）についての「物的証拠」を探し集めて、確実に検証できる「事実」を蓄積します。

ヒトは「道具を作り、使う」動物ですが、考古資料として残る道具を観ますと、そこにヒトの思考の特徴を認めます。チンパンジーが「道具」を作るとか、使うとかいう次元とは質的に格段に異なる行為を認めさせられます。そのような例をお話ししましょう。先に述べましたように、「遺物」は「遺構」に絡んで発見され、その発見状況は、「遺物」の製作あるいは、および使用に演じられたヒトのジェスチャーを想定するのに大いに情報を与えてくれます。しかしここでは単純に「遺物」のひとつを取り上げ、それだけからヒトの思考の特徴を指摘します。そのようなヒトならではの頭脳の働きは、すでに原人 (*Homo erectus*) の段階に認めることができ、35 万年前には確実に知られます。しかしそれよりも早くに、おそらく 45~50 万年前にすでにヒトはその能力を獲得していました。その可能性はハンドアックスと呼ばれる石器が知られるおよそ 100 万年前に<sup>2</sup>、あるいは原人の登場する 150 万年前ころにさかのぼるかもしれません。

原人 (*Homo erectus*) が作ったひとつの道具

ヒトの進化史の一段階におかれるヒト種に原人 (*Homo erectus*) があります。以前から中国で 180 万年前という年代が与えられた化石があり<sup>3</sup>、またつい最近にはグルジアで 180 万年前とされる原人化石が報告されていて<sup>4</sup>、ヒトの進化史を考え直させるかもしれませんが、100 万年前にさかのぼる原人化石の多くはアフリカ大陸で報告されています。しかしその製作物である石器の研究が進んでいるのは西ヨーロッパにおいてということになります。

そこで 35 万年前の年代が与えられる原人 (*Homo erectus*) が作った、英語で hand axe (ハンドアックス) と呼ばれる石器を観ることにしましょう (写真 1~3 参照)<sup>5</sup>。この種の石器は 19 世紀後半から 20 世紀初めには、フランスで多く発見されて、coup-de-poing (クー・ドゥ・ポワン) と呼ばれましたが、英語では hand axe と呼ぶことになりました。日本では岩宿遺跡の発見以後に旧石器が存在したと信じられるようになり、「握斧 (にぎりおの)」とか「握槌 (にぎりつち)」と訳されました。しかしその石器の使い方はよく分からず、「万能石器」説が出されるほどでした。そこでそうした「機能」を思わせる名称は適切でないということで、フランスの石器研究者は biface (ビファース) と呼びかえ<sup>6</sup>、

<sup>1</sup> André LEROI-GOURHAN; *Interprétation esthétique et religieuse des Figures et Symboles dans le Préhistoire*, *Archives de Sciences sociales des Religions*, no. 42, Paris, 1976, pp.5-15. (アンドレ・ルロワ・グーラン (山中一郎訳)「旧石器時代の画像および象徴記号の美学的かつ宗教的解釈」,『古代文化』第 33 巻第 10 号, 京都, 1981 年, 36-50 頁。)

<sup>2</sup> 最古のハンドアックスの年代については、100 万年前よりもさかのぼる可能性がある。ただヨーロッパでの最古例は今のところ 60 万年前をさかのぼらない。

Henry de LUMLEY; *Les cultures acheuléennes du Midi méditerranéen de la France. Leur place dans les cultures à biface de l'Europe.*, Résumé des communications du colloque international: *Les cultures à bifaces du pléistocène inférieur et moyen dans le monde. Émergence du sens de l'harmonie*, (Centre Européen de Recherches Préhistoriques de Tautavel, Tautavel, Lundi 25 au samedi 30 juin 2007), Tautavel (France), 2007.

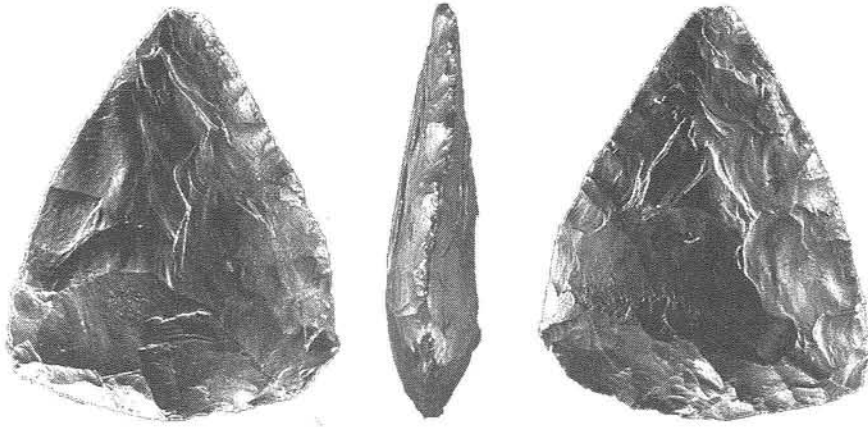
<sup>3</sup> 「元謀人」の年代が問題となる。【中国大百科全書 考古学】(中国大百科全書総編輯委員会《考古学》編輯委員会, 中国大百科全書出版社編輯部 (編), 上海, 1986 年, 632-633 頁参照。

<sup>4</sup> David LORDKIPANIDZE et Jean GAGNÉPAIN; *La Géorgie berceau des Européens*, Musée de Préhistoire des Gorges du Verdon, Quinson, 2003.

<sup>5</sup> フランス国立科学研究所 (CNRS, MAE, Nanterre) の Jacques PELEGRIN 氏が所蔵される Gérard MONTHEL 氏の手による写真を提供してもらった。年代数値は PELEGRIN 氏のご教示による。

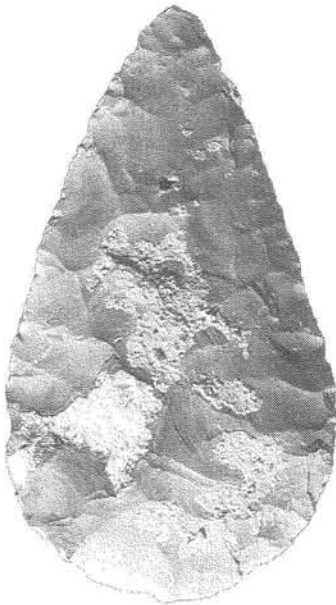
<sup>6</sup> Michel N. BREZILLON; *La denomination des objets de Pierre taillée. Matériaux pour un vocabulaire des préhistoriens de langue française*, (VI<sup>e</sup> supplément à «Gallia Préhistoire»), Éd. du CNRS, Paris, 1983, (3<sup>ème</sup> éd. complémentée, 1<sup>ère</sup> éd. en 1968), voir pp.149-156.

写真 1



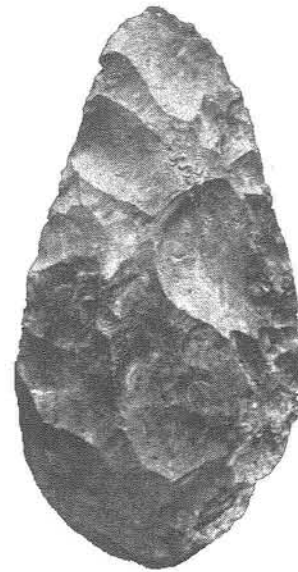
Biface, Dordogne  
MNP (Musée National de Préhistoire), Les Eyzies

写真 2



Biface, Charente  
MNP (Musée National de Préhistoire), Les Eyzies

写真 3



Biface, Dordogne  
MNP (Musée National de Préhistoire), Les Eyzies

写真：フランス・ドルドーニュ県およびシャラント県出土のハンドアックス

英語でも *biface* (バイフェイス) とされ、日本語では「両面 (加工) 石器」とか「両面調整石器」と訳されます。

ところで写真の 35 万年前の石器は、南西フランスのドルドーニュ県およびシャラント県で発見されたもので、レゼジー村にある国立先史博物館に所蔵されています。大きさのわりには薄手に仕上げられており、両面を構成する剥離面は整っています。そして両面がなす稜線が直線的に作り出されています。それから分かるのは、おおよその形 (粗形 *mis en forme* と呼びます) が作られてから、「小ワザ (*petit jeu*)」と呼ぶ調整のための剥離が続けられていることです。「小ワザ」を施すには鹿角製か木製のハンマーで叩かれました。このハンドアックスという石器はどのように作られたかは、最近の進展が著しい石器技術学の研究からよく分かるようになりました。石器の作り手はまず、完成される石器の形を頭に描きます。(そのためには、その石器が使われる様子がイメージされたに違いありません。) 作られるべき石器の形がまず描かれ、それに従って作業の出発点となる石材が捜されます。そして右利きの石の割り手は左手にその石材を持ちながら、連続的に進められる割りて姿を変えていく石材の形を完成石器ができるまで頭の中に描き切るのです。この図式を想定して頭の中に描けないと石器を作ることはできません。そこで実際の石の割りが進められることになります。そうした想定した図式の通りに最初から終わりまで割り切れるとよいのですが、いろいろな状況が作用して、「事故」がしばしば起こります。想定外の割れ事故が起こったときには、初めに描かれた図式

に戻すべく、石の形の修復作業が加えられます。難しい、あるいは複雑な図式を描く必要のある類の石器を作るときには、描いた図式の割りの順序の先後を誤るだけでも完成形態には至りえないというように、図式に従う「固定的」な作業が求められるのです。

## 命題的推論 (propositional reasoning)<sup>7</sup>

石器製作の技術的工程を概念図にまとめておきます (図: ハンドアックスを作る過程参照)。求められる石器を想定して、それを作ることができる適当な大きさと形の石材が捜されます。ハンドアックスを作るときで、丁度都合のよい平たい礫がないときには、石のハンマーによる一撃で全表面を原礫面が覆う、求める石器の大きさよりも大きい剥片 (図中に 1 の番号を打った剥片) が、まず最初に取りられます。そのあと原礫面を結果としてすべて剥ぎ取ることで、表面の形が整えられます。その作業で打撃を与えるところとなる打面を作る意味もあって、素材とされる剥片を得させた打撃による主剥離面も整えられます (図中に番号を打った 2~3 に至る過程)。このようにして両面が調整されるのですが、まず粗形 (*mis en forme* 図中に 3 の番号を打つ) を得るまでが石のハンマーの打撃でなされます。そして鹿角製のハンマー (軟質ハンマー) に変えてさらに叩かれ、左右対称の形で、かつ両面がなす稜線が直線的で、表面と裏面もほぼ線対称となる石器 (図中に 4 の番号を打った、いわゆるハンドアックス) ができるのです<sup>8</sup>。

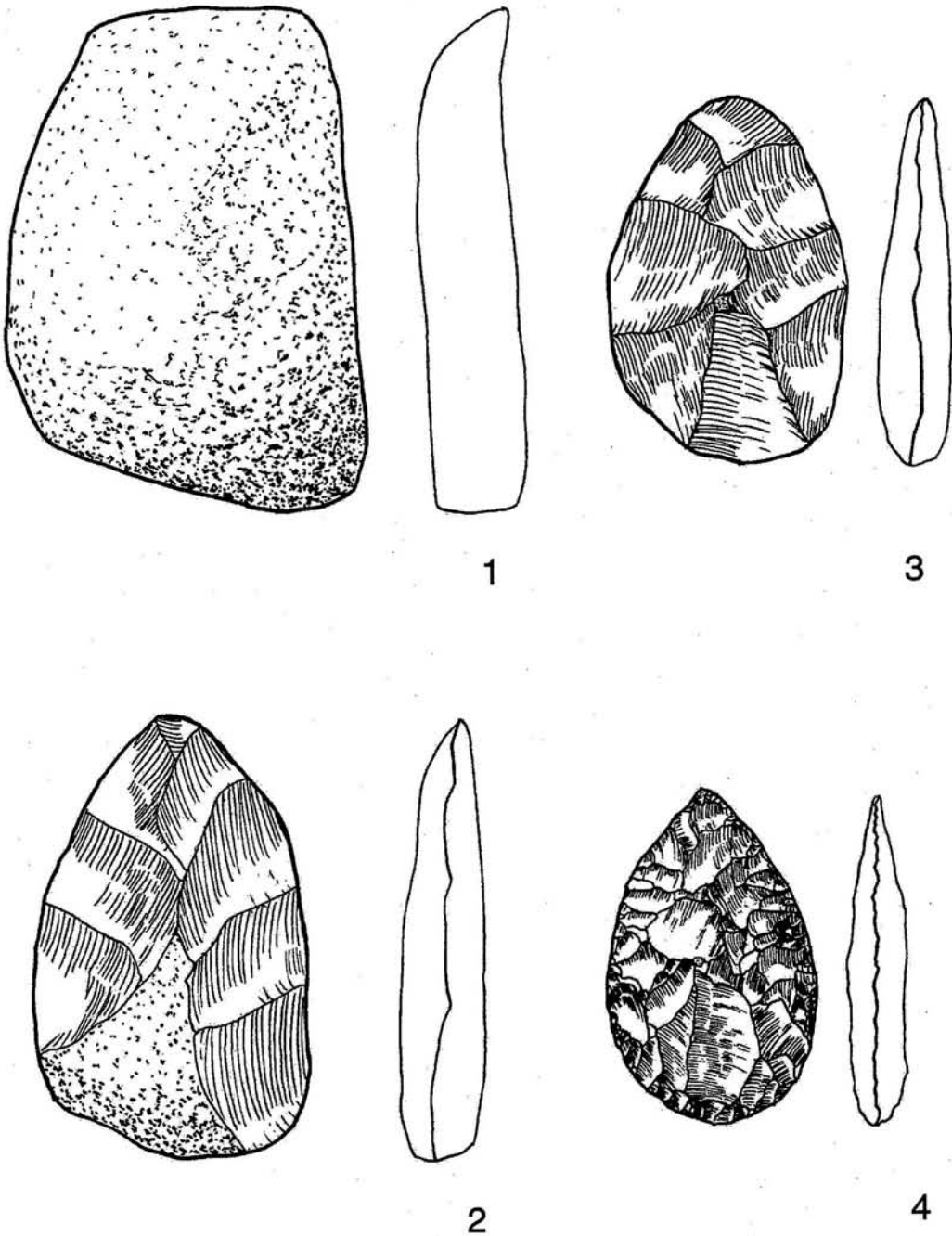
50 万年前ころに、原人は石材を叩くのに、骨、角あるいは木を材とする「軟質の」ハン

<sup>7</sup> 「命題的推論」という訳語を英語の *propositional reasoning* にあてたのは富井真氏である。(ジャック・ベルグラン・富井真 (翻訳) 「石割りにおける考古学的概念としてのテクニックとメソッドについて—石割りに対する認知論的取り組みの諸要素—」, 『古代文化』, 第 58 巻第 4 号, 京都, 2007 年, 61-76 頁。)

<sup>8</sup> 図中に 4 の番号を打つハンドアックスは、フランスのドルドーニュ県モンバジャック遺跡出土のもので、アシュール文化系ムスチエ文化に比定される。中期旧石器時代の産。1~3 の番号を打った完成石器に至る製作過程は、筆者による復原である。

François BORDES; *Typologie du paléolithique ancien et moyen*, (Cahiers du quaternaire 1), Éd. du CNRS, Paris, 1979, 1ère éd. Bordeaux, en 1961.) (Planche 62, no.2)





図：ハンドアックスを作る過程

適当な大きさの剥片を用意し (1)、原礫表面をすべて取り去るように両面を整え、求めるハンドアックスの粗形 (mis en forme) を作り (2～3)、軟質ハンマーの打撃で小ワザ (petit jeu) を施して求める形を整えてハンドアックスを得る (4)

マーを使い始めました。軟質ハンマーによる割れは、結果として薄い石片を剥がしてくれますので、堅い石のハンマーで作り出された粗形 (mis en forme) をより整った形にするのに適しています。ハンドアックスを作るについて用いられるハンマーの材質を工程を違えて使い分けることができるようになり、出発材から完成形態の獲得までの図式は、用いるハンマーの選択をも加えて、より複雑に描かれるようになりました。石材の表面の形がどのようなかを把握し、余分の出っ張り部分を取り除くために叩くべき点を整えて、与える打撃の角度とハンマーの質と重さを判断し、腕の振りに加えて、叩かれる石材を保持する仕方の適切な姿が思考され、その一撃ごとの動作が組み立てられて、完成形態のハンドアックスが作り出されるまで想定され切るのである。原石材に働きかけられる動作の、この将棋の「読み」のような連鎖が組み立てられます。あらゆる種類の道具を作るのに、それぞれについて、この製作から使用の動作連鎖 (chaines opératoires) がイメージされました。求められる結果を頭に浮かべて、それを具現化させる叩きの行為が実行されたのです。しかしハンドアックスが教えてくれるそのような連鎖の姿は、すでにかかなり高度のものであったと言えます。そこには命題的推論 (propositional reasoning) が縦横無尽に働かれています。

目的とする作業を成し遂げるために、それに必要とする道具を想定して作り、使うという振る舞いをチンパンジーもできるというのは、定説かどうか議論が分かれます。単純な命題的推論はチンパンジーもすると言えるかどうかです。しかし「石器」を作るという作業を厳密に考えるならば、チンパンジーのハンマーを振る動作は、ヒトのそれと比較にならないほど異質

のものであります。ヒトの営みとは、質的に格段の差を認めなければなりません。たとえばヒトが石器を作るときの石割り作業ですが、ヒトは経験的に石の割れの法則を知り、その割り作業を制御しつつ、頭の中に組み立てた動作連鎖の図式通りに誤作動なく実演して石器が完成されました。このときの石割りの制御力と、動作連鎖の組み立てに観る合理性にこそ、ヒトの能力と思考の特徴を認めるべきなのです。ヒトは同じ作業を繰り返すことができます。そして他のヒトもそれを真似たり、あるいは教えられて、技術的習得を果たし、「文化」を形成する基礎作業に位置づけうる域にまで、石器製作を「完成化」したと言えます<sup>9</sup>。260 万年前ころのヒトの石割り作業に、すでにこの石割りについての制御が見事になされていることが知られますので<sup>10</sup>、ヒトは早くに今日のチンパンジーよりも複雑な命題的推論を働かせるようになっていたようです。そして原人 (*Homo erectus*) が登場し、やがてハンドアックスを作るようになったのです。

わたしたちの日常生活では、この種の命題的推論は当たり前のようになっています。「これが必要であるためには、それがまずなされていなければならない」という考え方です。「明日の朝 9 時に母を病院に連れて行かねばならない」とすると、「9 時の診察を受けるためには 20 分前に到着して、そのためには 8 時には家を出る。朝食を抜いて来いとのことであるから、自分もそのようにして、衣服を整えるだけとしても 7 時前には起きなければならない……」と考えます。このようになすべき目的を考慮しつつ、時の流れのうえに連続する動作を想定する考え方をいうのです。道具を作るなどという技術を適用する行為は、この時の流れにつれての変わりいく様子を比較的に正しく「予測」で

<sup>9</sup> Henry de LUMLEY; *L'homme premier, Préhistoire, evolution, culture*, Paris, 1998. とくに p.44.

<sup>10</sup> Hélène ROCHE; *Premiers outils taillés d'Afrique*, Paris, 1980.

Hélène ROCHE; *From Simple Flaking to Shaping: Stone-knapping Evolution among Early Hominins*, in: V. ROUX and B. Bril (eds.); *Stone Knapping: the Necessary Conditions for a Uniquely Hominin Behaviour*, Cambridge, 2005.

きる質のものです。ここに「予測」と申しましたが、こうしたときの流れにつれて変わる事象は、とくに精神の営みと呼ぶべき次元では、不確定な要素をも想定の中に組み込むことになります。この不確定要素の想定は、当然のこと、ときには成就しないことも出てきます。成就しないことも成就してほしいと願う精神の営みは、ヒトの心に「不安」を覚えさせることにもなったと思われます。そのように芽生える「不安」を克服する試みが「宗教」の心を誕生させたのでしょうか<sup>11</sup>。ヒトが理解できる「確実」

なものの体系の究極に「科学」が置かれるというような一定の枠を設定して考えるならば、「科学」することと、ここに生まれたと考えた「宗教」の心は、ヒトの心に関連させて、その両者はともに、ヒトの心に生じる「不安」の克服に一定の役割を果たしたとも言えましょう。しかしこのように思索を進めますと、議論の明快さは技術に対して論じることとは一転して不透明なものになるようです。すなわち、もはや先史考古学の研究領域を超えていると思います。

<sup>11</sup> シンポジウムのタイトルにあわせて「宗教」の心という表現をここでは用いたが、「信仰心」とでも言うのがよいと思う。



# 律令制・天皇制の神話的・宗教的特質

大 津 透

東京大学大学院人文社会系研究科

## 〔要 旨〕

ここでは日本古代の国家と天皇制における宗教的・神話的要素を考えてみたい。租庸調は、唐から輸入された高度な律令制システムの象徴とされているが、公民がなぜ税を納めるかを考えると、租は初穂に起源を持ち、調もミツキのノサキといわれ、ともに最初の収穫を神に捧げ、それが在地首長から天皇へ貢上されるという日本の特色がある。天皇はその調を幣帛として各地の神々へ奉り、その残りが財政収入になった。つまり天皇が神を祭ることが公民が税を納める根拠だった。また天皇は、畿内豪族が共有する神話の中で、アマテラスの子孫という血統ゆえに、神を祭る存在として認められた。天皇の食事は、神への神饌であり、全国から神に奉られた贅を、采女が奉仕する中で食した。律令制の世界観には神祭りが不可欠な要素だったが、奈良時代に天皇制を支える神話が崩れていくと、聖武天皇以降、仏教が王権を支えるものとして持ちだされ、平安時代には退位した天皇が仏教に結びついていく。

## はじめに

ここでは日本古代の国家支配あるいは天皇制における宗教或いは神話的要素について考えてみたい。このことは天皇制が何故今日まで続いているかを考える上でも重要なテーマである。近代国家においては、政教分離が一般的であるが、前近代に於いてまったく宗教的要素をふくまない国家支配というのはそもそも存在し得ないのではないか。そのことは古代国家によってもたらされる知識とか世界観とかについてもいえるであろう。

中国では紀元4世紀の晋の泰始令に始まる、行政法である令の法体系は、唐に至って完成され、刑法の律とあわせて律令あるいは律令格式による法律体系が完成する。日本ではそれを輸入したので7世紀後半以降の国家を律令国家とか律令制と呼ぶが、中国でも隋唐の国家を律令

制と呼ぶことは最近では行われている。

刑法である律は、極めて精緻な刑罰体系であり、12の編目は日唐全く同じであり、条文もほぼ同じである。一方で令については、737年の唐の開元25年令の編目は、33編で30巻で構成されている。日本の令は、順番を入れ替え名称を微妙に変更しているが、基本的には各々の編目をほぼ忠実に全面的に受け入れている。そのなかで唐の皇帝祭祀を規定する祠令を日本の祭祀である神祇令に変えたこと、仏教と僧侶を国家が統制する僧尼令をあらたに作ったことが大きな変更である。その点で宗教支配に意識が注がれていたことは認められるが、一般的には律令制支配は、中国の進んだ文明を採り入れた高度な合理的支配方式と考えられている。律令制支配の象徴ともいえる戸籍計帳・租庸調・班田収授制、文書行政と二官八省による官僚制

などで、その上にたつ天皇制もいわば近代的な中央集権的な君主というイメージもあるであろう。しかし律令制は、輸入した継受法であるという特色があり、もともとなった唐の支配方式が高度に文明化されたものだとしても、日本で同じであった保証はないのではないかと。まずこの点から考えてみたい。

## 1. 律令制の実像－調庸制

律令編纂の第一の意義は、いうまでもなく唐の進んだ文明、高度な統治技術を輸入し、古代国家の構造を作り上げたことである。唐と同じように、周辺諸国を諸蕃、異民族を夷狄として天皇に従えさせる構造が作られ、太政官と八省以下の複雑な官僚機構と、正一位から少初位下に至る30階の位階制による官僚制とその勤務評定と昇進のシステムが輸入されたことがあげられる。戸籍と計帳による人民の把握と徴税のシステムもあげられよう。

大学の教科や学制全般を規定する学令は、中国の儒教の学問を広く日本に普及させ、学問水準を高め、また医療関係を定める医疾令は、当時最高の唐の医療技術を日本に輸入し、学生の教育などを通じて、日本に広めた。ある意味で当時最高の学問知識が輸入されたので、日本の文明化に大きな意味もあった。

ただしすべてが実現する訳ではない。たとえば戸令には結婚と離婚についての細かな規定がある。唐では結婚は、儒教の秩序（これを礼という）に基づいて婚約や女を迎えるなど一定の儀式に基づいて成立するものであった。しかし当時の日本には明確な婚姻儀礼は存在せず、結婚自体が流動的なもので、戸令の規定は機能していない空文だったと考えられる。いまだ未開な古代日本社会に高度な中国文明を移植するわけで、実現しなくてもある意味で理想だったといえよう。これを吉田孝氏は「大宝律令の施行は建設すべき律令国家の青写真を提示したもので、『あるべき目標』であると論じた。

しかし他方では、律令制は国家を動かすため

に、最初から機能することが前提である側面がある。民衆支配や徴税など、律令国家の存立に不可欠な、国家支配のいわば下部構造をなす部分である。こうした部分では、唐制をそのまま輸入するというよりも、日本の在地社会やそれまでの国制現状を受け継いで実際に機能させる方向性が強く、唐令に改変を加えた場合が多いのである。賦役令を取りあげてみよう。

調庸は、律令制の代名詞ともいべき租税で、唐の律令制の制度を導入したものである。唐での調庸は、丁男という21歳から59歳の男子に賦課される人頭税で、均田制の給田に対応している。調は、養蚕地帯では絹を一定額、麻を植える地帯では布を一定額納入し、さらに庸は、年20日の力役の歳役のかわりに絹または布を一定額を納入する制度で、簡単にいえば、丁男は、絹2匹、あるいは布2端（匹も端も反物の単位）を調庸として納めた。その他に付加税として綿（まわた）または麻（あさいと）が賦課されるという制度で、比較的単純なものであった。つまり品目は絹または布に統一され、しかもこれは、一般の民衆が生産してだけでなく、唐代の社会にあって等価交換の基礎になる品目で、つまり貨幣としての機能を持っていたのである。唐の朝廷は、税金として絹・布を納めさせ、中央政府が必要な品目は長安や洛陽の市でその絹・布によって購入したので、かなり高度な合理的な税制であった。

さてそれを継受して作った日本の調庸制は唐と同じなのであろうか。日本の調庸も、やはり21歳から60歳の男子（正丁）に一定額が課される人頭税で、その点では同じシステムである。調は、やはり絹・布などの織物を規定するが、しかし雑物として様々な代わりに納める品目を規定するところが大きな違いである。鉄や鋳などの鉱産物やその加工品、さらに塩、鮑、鱈、烏賊の海産物、ワカメ、ノリなどの多くの種類の海藻も規定している。つまり中国の税金として調庸を徴収するのとは違って、日本ではその土地の特産物を中央に献上する制度であった。



平城宮木簡によると、伊豆国や駿河国（静岡県）からは調として殆どすべて鰯が進上され、安房国や上総国（千葉県）からは鮑が納められていたことがわかっている。海産物の生産は、個人で行うというよりも、集団で行うもので、在地の豪族に統率される共同体的な生産を基礎にしていることも特徴である。調は、「ツキ」「ミツキ」と読む。律令制以前に国造が朝廷にその土地の特産物を献上していた「ミツキ」があり、それを継承しているのだと考えられる。「ミツキ」はみつぎものである。

調として納める海産物は、いずれも干し鮑やいわゆる鰯節で干して加工して長期保存できる形になっていた。ワカメなど海藻は乾燥させて、現在でも水で戻して使う。長い時間かけて都に運び、税として中央で消費されるために必要な技術であった。一方で贄（にえ）といって、新鮮な海産物も含め、天皇の食事用に献上する制度もあったが、鮑も鰯もワカメも調と贄に共通し、両者は律令制導入以前には重なり合う制度だったようである。ところで、にえとは、生贄というように、本来は神に捧げるもので、それが天皇への献上物として食事に充てられるようになったものであった。というより天皇の食事自体が祭祀であったというべきかもしれない。今でも神社のお祭りなどで神へのお供えは贄である。そこで多く用いられるのは、今でも魚（尾頭付き、代表は鯛）である、特別な意味を持つのが鮑なのである。

調という税制は、神そして天皇への供え物という宗教的性格をもつのが、日本の特徴であった。このことは中央に納入された調の使い方を見るとより明瞭である。10月から12月にかけて各国から大蔵省に調が納入されるが、これらは、荷前（のさき）と言い、年末に天皇の祖先の陵墓に捧げられる。荷前とは「はつほ」ともいって、その年の収穫の一番最初の物という意味であり、それを祖先の墓に捧げ、さらにそれを神々にも捧げる。11月の相嘗祭にしても2月の祈年祭にしても、朝廷から畿内そして

全国の神々に幣帛をささげるのである、その内容はミツキの荷前であった。

つまり、日本の調は、民衆から神への捧げ物として奉られて、それを集めた天皇・律令国家は、地方豪族に代わって神々や天皇の祖先に奉って、収穫の感謝や豊作を祈り、その残りが国家財政の収入として使われたのである。だからこそ日本古代の民衆は税を納めたので、田租の場合も同じである。唐の調庸とは性格が異なり、決して国家ができ、法律ができて税金として調庸の制度が決まり、強制されて納めたというだけではないと考えられる。その背景には実際に徴収する地方豪族からとられた郡司などが行う神祇祭祀とそれによって支えられる農業共同体、さらにそのうえにある天皇がもつ祭祀上の重要な役割があるのであろう。こうした日本特有な税のありかたが、律令法によりそれが戸籍計帳により把握した正丁の数に応じて徴収できるように制度化されたのである。

## 2. 天皇の姿

もう一つ律令制の特色として、律令が継受しなかった部分、日本の律令では規定していない部分にふれておこう。唐の開元令には鹵簿令がある。鹵簿（こほ）というのは皇帝の行列のことで、様々の場合の行列の編成について細かく規定している。ところが日本令には鹵簿令という篇目はない。これは日本では天皇の行列のあり方を規定しなかったということであるが、一般的に日本の律令では天皇について殆ど規定しないのが特色である。日本の天皇が律令の規定を超越した存在だからだとする説もあるが、どうだろうか。

考える手がかりとして衣服令という衣服を規定する篇目を取り上げてみたい。唐の衣服令では、冒頭に皇帝の衣服について詳しく規定している。ところが日本の衣服令では、冒頭が皇太子の礼服（中国的な服装である）から始まり、天皇の衣服についての規定がない。ところで、日本衣服令には服の色の序列を定めた独自の条

文がある。日本では服の色は天皇から賜るもので、身分や位階に応じた色の序列が作られた。その色は、1番が白、2番が黄丹（紅色を帯びたくちなし色）、3番が紫である。この黄丹は皇太子礼服の色、紫は親王以下の礼服の色である。となれば最初の、最も高貴な色におかれる白は、天皇の服飾の色のはずである。衣服令に規定はないが、律令は天皇の正装の色として白を想定していたと考えられる。

さてこの白とは、帛衣とよばれる白の練り絹の衣である。のちの平安時代においても神事に際して天皇が着用する衣と規定されている。つまり天皇が神をまつときに使う白い衣こそが天皇の正装であり、それはおそらく卑弥呼以来の天皇の司祭者としての本質的機能にちなむ固有の習俗だったのであろう。このことから、律令制が天皇について規定していないのは、天皇の本質に関わる固有の習俗があり、中国律令制の文明に比べるとときにはなお未開というべきもので、とても律令制に規定できなかったからであると考えることができる。8世紀はじめの段階では、固有の習俗に包まれた天皇制を、中国的なものに変えることができなかったのであろう。それは天皇あるいは国家の本質を示しているのである。鹵簿令を削除していることも、天皇の行列はおそらく神祭りの行列であり、中国の皇帝のそれとは全く違っていたのだと考えられる。

律令国家の最大の儀式は、正月1日に行われる元日朝賀である。中国でも重要な儀式であるが、日本では天皇即位式と同じ内容をとる。そこで重要なのは、拝礼という天皇を拝む儀式である。朝賀を日本語ではミカドオガミということが示している。しかもそのやり方は、平安時代になると中国的なお辞儀の仕方になるのであるが、奈良時代には四拜四拍手という神社で神様に拝礼するのと同じやりかたで、跪いて地面に手をつけていた。つまり律令官人にとって、天皇は神として拝まれていたということができるのである。

そもそも大和朝廷での氏姓制度において、天皇（大王）は、各ウジに何々の臣・連などのカバネを与え、その地位を認め、奉仕させた。それは天皇の代替わりごとに奉仕関係を承認し、逆にウジが天皇の即位を承認するという関係であった。このことは律令制になっても変わらず、朝賀の拝礼の儀式はその関係をあらわしていたのである。そのときの奉仕の根拠になったのは、先祖代々天皇家に奉仕してきたから、これからも永遠に奉仕するというもので、ウジの先祖の活躍が根拠であった。この各ウジの先祖の活躍を中心に、天皇家とそれをささえる豪族による大和朝廷がいかに日本列島を支配するようになったかをのべるのが「日本書紀」や「古事記」の神話であるが、記紀の神話は各民族にとって先祖の活躍を保証するものとして重要であり、天皇の支配と地位を支えたのも神話であった。いうまでもなく、天皇はアマテラスオオミカミの子孫であり、血統が重要であり、大和朝廷を代表して祭祀を行うことが出来たので、したがって拝礼の対象になったのである。「日本書紀」や「古事記」が完成するのは8世紀前半つまり大宝律令が作られ律令国家が完成してからであるが、このことは律令国家の天皇制に神話が不可欠であったことを示している。

### 3. 古代の女帝

古代の天皇制の特色に多くの女帝がいたことがあげられ、現在でも皇室典範との関わりで関心が多いところである。少し触れておこう。女帝の本質が何であるかについては、折口信夫氏がとなえたシャーマン、巫女という説と、井上光貞氏がまとめたいわゆる「中継ぎ説」がある。井上氏は、推古・皇極・斉明・持統の女帝と、春日山田皇女（安閑天皇の皇后）・倭姫（天智天皇の皇后）の6人をとりあげ、いずれも天皇または天皇になりうべき人の娘で、皇太后であったとし、「皇位継承上の困難な事情のあるとき、先帝または前帝の皇后が即位する慣行があった」とし、女帝の本来の姿だとしている。

現在の学会ではジェンダーの視点からそもそも天皇は男性であるべきで女性だから正式でない中継ぎだとするのは思いこみであるとして、こうした説に批判的論調が強くなっている。

しかし先帝の皇后が女帝になったことは事実であるので、そこから少し考えてみたい。日本の律令では、皇后は皇族（内親王）であることが前提にされているが、継嗣令には皇族の婚姻についての規定があり、天皇の娘である内親王は、皇族としか結婚できない厳しい規制があり、この規定はかなり厳格に守られた。律令制以前には、天皇のキサキには皇女（内親王だけでなく王女も含む）が望まれ、蘇我氏を始め多くの臣姓の豪族が娘を天皇に納れるのであるが、皇女を妻とした天皇が皇位の安定を保証されたのである。皇后もまた元日朝賀において天皇とならんで帛衣をきて群臣の拝礼をうけたので、祭祀を行った。だから皇后には天皇と同じ血統が求められたわけである。

この皇后が、天皇の死去後、皇位継承がうまくいかない場合に即位して女帝になる。平安時代には天皇の正装は、袞冕十二章とよばれる中国の皇帝と同じ服にかわりますが、宮中に女帝用の服として用意してあったのは、白い服だけであった。平安時代には女帝が登場しなかったもので、奈良時代の孝謙女帝の服が残っていただけだということかもしれないが、もしも女帝がうまれればこの服を着たわけで、女帝のもつ祭祀的役割は男帝より大きかった、そこに女帝の本質があるということがいえるかもしれない。

神功皇后が神懸かりして託宣したという伝承は除いても、実際に推古天皇は神祇祭祀を怠らないようにと詔をだしているし、皇極天皇は、自ら雨乞いをして成功している。さらに興味深いのは、伊勢神宮に仕える斎宮との関係であろう。天皇家の祖先神であるアマテラスを祭る伊勢神宮には、天皇の娘や未婚の女王が斎宮（イツキノヒメミコ）として遣わされ、天皇の代わりとして祭祀に奉仕した事は有名で、天皇の代が変われば交替した。制度としては天武朝に

整ったようであるが、調べてみると、奈良時代の女帝が即位している期間は斎宮が派遣されていないのである。つまり女帝はそもそも祭祀に奉仕し、みずからアマテラスの神意を聞くことも可能だったので、斎宮を別に選ぶ必要はなかったようである。日本には古くヒコ・ヒメ制と呼ばれる男女セットでの政治・宗教の二重統治を行う伝統があり、それを継承して天皇だけでなく皇后も祭祀に奉仕し、さらに時には皇后は女帝として即位することが出来たのであろう。女帝だけがシャーマンとして即位したわけではないが、男帝も含めて天皇制の本質に祭祀があるといえるであろう。

### おわりに

このように神話と血統に基づき祭祀を行った律令制の天皇制は、8世紀半ばころから中国の儒教や礼を採り入れ唐風化をすすめ、古い神話的秩序から脱していった。そのとき天皇の権威を支えるものとしてまず儒教があるが、中国的な天の祭祀は8世紀末の桓武天皇が行ったが、結局定着しなかった。

神祇祭祀は、平安時代になっても内容を変えながらも天皇制の重要な根拠でありつづけたが、もう一つ登場するのは、仏教である。8世紀中葉に東大寺を建てた聖武天皇は、在位のまま出家し、仏の弟子「三宝の奴」と称した。これは特異な例であったが、その後も9世紀末の宇多天皇は譲位後、受戒して仁和寺を建て、密教の伝法灌頂を承ける。さらに院政期になると上皇は出家し、円宗寺・六勝寺などを建て大規模な造寺造仏をくりかえすことにより、王権の権威を高めていくのである。

もう一つ王権の権威を支えたものとして、文化の主権者としての役割もあげるべきである。平安時代初期の嵯峨天皇は、自ら書や漢詩をよく作り、勅撰漢詩集を編纂し、さらに10世紀初めに醍醐天皇による「古今集」に始まる、八代集という勅撰和歌集も、天皇制の権威を支えたのであろう。天皇には、文化のリーダーとし

めぐり動く、その運動の過程を通じて、天地をはじめ天地間の万物が生ずるとした<sup>3</sup>。

ここに引用した山井湧の説明に見えるように、理気論は（西洋哲学でいうところの）生成論・存在論における基礎をなしていた。ただし、この種の解説には一種のもどかしさが必然的ともなう。気を「空気のような……気体状のもの」と説明するのは、主語が「気」であるのに、述語の側にも「気」字が二回登場するところからして、トートロジーの観を否めないし、そもそも「気体状」といっても、気は近代科学が語るところの気体の形状である粒子ではない。むしろ、エネルギーとしたほうが近いと私は思うが、そう言い換えてみても気を説明したことにはならない。

しかし、これは山井の責任ではない。

明治時代に西洋近代哲学という学術方法が日本に導入されると、かつて東アジアに存在した思想的遺産をその枠組みに沿うかたちで解釈する流儀が誕生した。中心人物は井上哲次郎。朱子学に対しても、彼らは西洋の術語（の日本語訳）を用いることで説明を試みる。理気論における二つの重要概念、理と気の関係は、かくして「理気二元論」と特徴づけられるようになる。

現在でも「朱子学の理気論は理と気の二元論」とするたぐいの説明を見かける。上に引用した山井の文章の別の箇所には、この表現が用いられている。「（朱熹の存在論は一小島）理気二元論でありながら理に重点を置く理の哲学であった<sup>4</sup>と。しかし、私はこの「二元論」という説明は正確さ・厳密さに問題があると考えており、取らない。その理由は、西洋思想でいうと

ころの二元論なるものと、朱子学の理気関係とは性質を異にすると判断するからである。むしろ、上記長文の引用中に見える「陰陽の二気」こそ「二元的」という形容にふさわしい。実際、同書のより古い時代の箇所の記述には、医学思想の解説文中に「陰陽の二元論」という表現が見える<sup>5</sup>。このように、一方では「理気二元論」といい、他方で「陰陽の二元論」というような用語の混乱が、中国思想の解説には現在でもまま見られる。中国の事象を西洋（からの翻訳語）の語彙で語る試みがもたらす困難さの典型的事例である。

そもそも、氣息や大気を意味する「気」という文字は、戦国時代初期（紀元前五世紀）になって現れるという<sup>6</sup>。それ以来、思想流派や時代による変遷を経つつも、気思想はしだいに精緻になり、上述のように陰陽二気思想によって体系化されて中国思想における重要なキーワードとなっていった。気は森羅万象の説明概念として狭義の思想文献にかぎらず広範に用いられ、さまざまな熟語を作成する文字要素となった。

その際に、気はあくまで何事かを説明する際に使用される基本語彙であって、それ自体は説明される必要がなかった。それが、近代西洋的な語彙で外部から気を説明しようとする場合に生じる困難さの最大の原因である。

「気」という語の拡がりとは、中国語のみならず、漢字としてこの語を受容した日本語においても実感する（＝気づく、気になる）ことができる。また、近代科学の導入にあたって「気」字がさまざまな分野で活用されたため、現代でもこの文字が科学用語において多用されていることは、あらためて言うまでもない<sup>7</sup>。

<sup>3</sup> 山井湧「朱熹の思想における気—理気哲学の完成」（小野沢精一・福永光司・山井湧共編『氣の思想』、東京大学出版会、1978年）、439頁。のち、山井「明清思想史の研究」（東京大学出版会、1980年）に再録。

<sup>4</sup> 同上、449頁。

<sup>5</sup> 加納喜光「医書に見える気論—中国伝統医学における病氣観」（上記『氣の思想』所収）、296頁。

<sup>6</sup> 『氣の思想』、3頁。

<sup>7</sup> 気をキーワードにして、大気・電気・狂気などに関する多分野の諸研究を列記・紹介したものとして、東京大学公開講座『氣の世界』（東京大学出版会、1990年）がある。



ただし、朱子学成立以前においては、気という概念を理と積極的に結びつけて説く教説は見られない。それは朱子学を生んだ宋という時代が、「理の思想」を強く要請する性格を持っていたことによると思われる。乱暴に概括するならば、宋人はそれ以前の中国人とは異なり、妙に理屈っぽい。ものごとの成り立ちや成り行きの背後に、時間や空間の限定を受けない不変で普遍的「道理」の存在を見ようとする性向を、彼らは持っていた。そのため、森羅万象の生成・存在である「気」のなかに、一貫する「理」の存在を読みとろうと試みたのである。これに最も成功したのが朱熹、ということになるのか。そこには、すべてを語り尽くさねばやまない精神、言語への信頼がある<sup>8</sup>。

要するに、朱熹は古くからの陰陽二元論的な気思想をふまえながら、それとは異なる理という概念をこれに組み合わせることによって、それまでにはなかった新たな世界解釈の言説を生み出した。それが理気論である。以下、具体的にその内容を見ていこう。

## 2. 理は気に先行するのか？

朱熹は十九歳で科举試験に合格し、皇帝に直接仕える官僚としての資格を持っていた。しかし、その人生の大部分は官僚としての実職についておらず、あり余る時間をみずからの思索と門人の教育にあてていた。特に、その晩年十年間ほどに私塾で語った内容が、数十人におよぶ門人たちによってノートとして記録され、朱熹の死後にそれらを結集して語録の形に編集・出版する動きを生んだ。いくつかのバージョンを経て、十三世紀後半に成立するのが、今日『朱子語類』の名で知られるものである。正式には『朱子語類大全』と呼ぶべきこの書物は、全百四十巻という、私の知る限り世界最大規模の語録である。

「語類」とは、記録者ごとのノートの寄せ集めを意味する「語録」とは異なり、話題の内容に応じて分類が施された書物の謂いである。『朱子語類』の場合、その冒頭は「理気」と題され、二巻（第一巻と第二巻）にわたって理と気に関する朱熹の発言を収録している。内容的には多岐にわたるが、巻一の第五条から十四条にかけての十条分は、すべて「理と気とはどちらが先に存在するのか」に関する問答である。いま、第十三条を取りあげよう。

ある人が、理が先にあり気が後にある、という説について質問した。／朱子「そういうふう言い切ってしまうてはいけない。本来先に理があり後に気があるのか、それとも後に理があり先に気があるのか、どうして知ることができようか。そういったことは全て考究すべくもないことなのだ。しかし、推して量ってみるに、おそらく気は理に寄り従って運行しているのだろう。そして、気が凝集すると、理もやはりまたそこに存在しているのだろう。つまり、気は凝結したり何か作用したりすることができるが、理の方はといえば、情意もなく、計らいや目算もなく、何らかの働きをすることもない。ただ気が凝集するところ、理もその中に存在するだけだ。（中略）ただこの気があるところ、理は必ずその中にあるということだ。」<sup>9</sup>

「理が先にあり気が後にある」すなわち理先気後が、朱熹の見解であると、ふつうは理解されている。少なくとも、後世、朱熹の学説を批判する立場の人士はそう捉えて「そうではない」という論陣を張ったし、ここの問答でも（この前後の条でも）門人側の質問は理先気後ということの説明を求めるものであった。

<sup>8</sup> 中国思想における言語の問題を扱ったものとして、中島隆博『中国哲学の残響』（東京大学出版会、2007年）を参照されたい。

<sup>9</sup> 垣内景子・恩田裕正共編『『朱子語類』訳注 巻一～三』（汲古書院、2007年）、18頁。

ところが、この条の朱熹の回答に見えるように、彼は明確にそうとは言いついていない。理と気とは相互依存関係にあり、どちらか一方だけが先行してあるというようなものではない。ただ、「気は理に寄り従って運行している」（原文は「此気是依傍這理行」）とあるように、気が気として作用できるその根拠が、理なのであった。すなわち、上述したように、古来唱えられてきた気の思想を踏襲しながら、そうした気の運行が自由気儘なものではなく、ある定まった規則に従っていると考え、その規則を理と呼んでいるのである。

理は規則（＝天理・道理）であるから、それ自体で存在することはできない。気が存在であり、理は存在の意味であるとする説明もかつて見られた<sup>10</sup>。意味は意味だけでは存在しえないであろう。したがって、上のことを逆に言うならば、理は気無しではありえない。理だけが時間的に先行することはないのである。

このことはしばしば、理先気後説は存在論的な意味であって生成論的な意味ではないと説かれる。この説明は、朱熹は西洋哲学の「存在論」・「生成論」という語彙を持ち合わせなかったから、門人の質問にまわりくどく答えざるをえなかったが、もしこれらの語彙さえ知っていたらそう説明しただろう、とする、西洋哲学の語彙を知っている立場からの、高みから見下ろす視線による言辞である。事の可否は私には判断がつかないが、少なくとも、朱熹が単純に理先気後を主張していたわけではないことは、上の引用例から明らかであろう。

そもそも、朱熹が上の条で意を尽くして相手に納得させようとしているのは、理と気とは同次元に並ぶ概念ではない、ということではないか。同じ次元のものであれば、そのうちのどちらが先にあるか、という問題が立てうるし、そのことを問題化する意味もあるかもしれない。

しかし、理と気との関係はそうではない。すでに旧来の思想によって語りつがれてきた「気」の背後に、そうした気の運動を成り立たせ導いている、より根元的な概念として、朱熹は「理」を提唱しているのである。しかし、その次元の相違が、彼の門人たちにはすぐには納得されなかった。そのため、理と気とどちらが先行する（＝より根元的な）概念なのかが、彼らの間で問いとして立てられる仕儀となった。おそらくすでに何度もこのての質問に悩まされていた朱熹は、この条での質問者に向かって、やや苛立ちを見せながら「そういうふうには言い切ってしまうてはいけない」と窘めている。このことは、朱熹自身が明確に言語的に説明できないもどかしさの表明でもあった。存在とか生成とか意味とかいった便利な語彙を持ち合わせない者にとって、このことを相手にわかりやすく語るのは至難の業だったろう。朱熹は別の条では「気は馬で、理はその馬の乗り手のようなもの」という譬喩も試みている。これまたわかったようでわからない譬喩である。

したがって、問題は次のように展開することができるであろう。朱熹が自分に近い門人たちにまですぐには納得してもらえない形で提示した、この理なるものはいったいなんだったのか、と。

### 3. 理の役割

朱子学は、現在の学術編制では哲学研究の対象である。中国哲学、もしくは中国思想史・中国思想文化学という分野において、その思想が吟味・検討されている。しかし、朱子学が東アジアの支配的思惟であった時代、それは単にわたしたち現代の人間が使う意味での「哲学」ではなかった。

上述した『朱子語類』の巻一および巻二の「理気」は、理のほぼ同義語である「太極」や、

<sup>10</sup> 安田二郎『中国近世思想研究』（弘文堂、1948年）、およびその説を紹介する島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、1967年）。



理と気との関係についての問答につづいて、天と地についての問答がその大部分を占める。わたしたちの用語では天文学と地理学、部分的には物理学や生物学に相当する内容である。山田慶児氏はこれを「自然学」と呼んだ<sup>11</sup>。朱子学はこうした「自然科学的な知性」をともなっていた。

もちろん、その知のありかたは、仮説の構築と実験によるその検証とを主要な方法とする西洋近代科学とは異質である。たとえば、弟子に山脈の形状の由来を問われて、「かつて海であったものが固まったために、その波の形状が残ったのだ」と朱熹は答えているが、これは現代では幼児なみの感性・感覚であり、いわば神話的な思考であろう<sup>12</sup>。

したがって、彼の「自然学」なるものは、近代的感性から見ると幼稚で、話にならない。天文学はもちろん大地（地球の表面）を全宇宙の中心に据える天動説だし、地理認識も自分たちの国（中国）を世界の中心と考える自己中心主義的なものである。一方、物理学的には、古来の陰陽二気の経験的知識を利用しているため、たとえば雷の現象について現在わたしたちが電気（＝「電」すなわち稲妻の「気」！）のプラスとマイナスで説明しているのと同じことを、陰と陽でおこなっていたりする例のように、さほど認識に隔たりがないものもある。また、生物学の知見は系統発生的ではなく分類学的なものに終始しているものの、これも雌雄・男女を陰陽二気の作用として捉える古来の見解にのっとっており、事象の説明としてはあながちはずれていない。医学の分野では、現在再評価が

進んでいる気の理論（流体として人間を考える見方）に従っているから、経絡理論などにおいては現在の西洋医学よりも説明できる範囲が広がったりする<sup>13</sup>。

要するに、彼がおこなっているのは、現在眼前に拡がっている世界を全体的・整合的に説明するための理屈付けであるという点では現代科学と指向を同じくしていた。相違は体系化の方法にあるだけである。

朱熹がその体系化の基軸に採用したのが、理気論であった。換言すれば、理気論の世界は、古典物理学におけるニュートン空間のようなもので、すべてがその枠内で説明可能な圏域と思念されていたのである。そのために、弟子に「山脈の形状の由来」や「雷発生のメカニズム」について問われれば、個々に上述のように回答していったのだ。それは古来の伝承の踏襲と、朱熹オリジナルの単なる思いつきの羅列にすぎない。しかし、そうした回答全体を通底する基本原理として、「理」の世界が思念されていたのである。

そうすることによって、事は「自然学」の分野にとどまらず、わたしたちの用語でいうところの社会科学や人文科学にも及んでくる。政治や経済における気の動きも理によっているし、文学や美学にも理がはたらいている。とりわけ、彼が理を持ち出して世界を説明し尽くそうとした際に力点を置いたのが、倫理学の分野であった。

人倫の道理こそ、朱子学が社会に向かって発信する主要なメッセージだった。古代の聖人が書き残した経書のなかに見える「あるべき人間関係」の一覧表が、ただ単に聖人たちの思いつ

<sup>11</sup> 山田慶児『朱子の自然学』（岩波書店、1978年）。

<sup>12</sup> ここには、海というものに対する朱熹、あるいは中国文化全般のイメージの貧困さが垣間見える。漢字で考えてみても、山や川が象形文字であるのに対して、海は形声文字であり、それだけこの概念が後発のものであることを示している。南宋、特に朱熹が生活していた福建地方は、海に向かって開かれた時代・地域と評価されることが多いが、当時の絵画表現でも、海は魚鱗形の波の連続（＝青海波）で表されるのが一般的であり、朱熹の上述の発言もこうしたイメージに基づいているものと思われる。彼は詩人でもあったが、その数多い詩のなかで海を題材にしたものは僅かに一篇、しかも行楽で舟に乗って沖に出たら夕立に遭ったために揺れ、散々な思いをしたという苦い経験を詠んだものであった。讚美・憧憬の対象としての海、という視点は、朱子学には無い。

<sup>13</sup> こうした視点については、石田秀美『気・流れる身体』（平河出版社、1987年）等を参照されたい。

きなのではなく、理にもとづくものとして、自然学とも調和するのだという根拠づけが、朱子学の理気論において達成される。

「あるべき人間関係」として儒教が西暦紀元前後のその確立以来一貫して強調してきたのが「三綱五常」であった。すなわち、父子・君臣・夫婦（以上が三綱）、それに兄弟（年齢の序列）と朋友関係とを加えたもの（五常）である。ここではそのなかの夫婦関係をとりあげよう。なぜなら、この関係の説明の仕方こそ、現代社会に最も不適合な理論だからである。

「夫婦の別」。儒教では男女関係を不平等なものとして表象する。いわゆる男尊女卑である。ではなぜオトコはエライのか？ それは男性が陽の気に属し、女性が陰の気に属するからであった。朱子学では、ここに「理」が加わる。陽気が陰気より優越するのが、あらゆる分野・対象に共通する普遍的道理である。とするならば、人間社会においても陽気が陰気よりエライのが当然だ。もし、オトコとオンナには本質的な差異はなく、したがって形式的には平等であるべきだなどと説く人物がいたとしたら、それは宇宙の道理をわきまえない愚か者だからである。男女の優劣関係における「理」は、男尊女卑という形に決まっているのだ。

誤解のないように、これは私がそう発言しているのではない。儒教的・朱子学的言説の紹介にすぎない。私も現代社会の大勢に順応して「男女は平等である」と公言するに吝かではない。しかし、朱子学では本来決してそうは言わないはずなのである。なぜなら、それは宇宙の摂理に反することだからだ。

換言すればこういうことである。「人間は本来、不平等に生まれついている。それが人間の人間たる所以である。したがって、構成員がみな平等な関係に立っているのは、物事の道理を知らず文明のない野蛮な社会であり、人間本来のあり方ではなく、鳥や獣（禽獣）に近い」と。十九世紀末に西洋思想が奔流のように流入するにいたっても、中国や韓国において牢固として

旧来の人倫秩序を守ろうとする力学が働いたのは、彼らが朱子学的世界観すなわち理気論の世界を信奉していた（＝先祖代々そうさせられていた）からであった。そのことの頑迷固陋ぶりを私たちの視点から嗤うのは簡単だが、ただ嗤うだけでは当時の人々の真の苦しみを理解することはできないだろう。

理にもとづく自然法則として「あるべき人間関係」が指図される。それが往々にしてそうならないのは、人間が気によって構成されているからであるとみなされた。悪い作用をする気が、正しい理の発現をさまたげ、「あるべき人間関係」の実現を阻むように作用する。我々人間の課題は、こうした悪い気の影響を払拭し、純粋な気のはたらきが滞りなくなって正しい理が実現するようにしていくことである。そのための人間形成が、教育を通じて成し遂げられねばならない。こうして朱子学は現在の用語でいえば、倫理学から心理学・教育学・社会学までを覆い尽くす言説を展開して、「科学的」な人間観を提供したのである。もちろん、ここで括弧を付したのは、それが近代の知からは「誤謬」と評されるものだという意味においてであるが。

「あらゆるところにその本来あるべき理がある」。これが理気論の基本テーゼであった。人倫においても、親子関係には親子関係の、君臣関係には君臣関係の、夫婦には夫婦の理があった。こうして、この世界は、大は天体の運行から、中は人間社会の仕組み、そして小は個物がなぜほかならぬ当該個物なのかに至るまで、すべてに貫通する道理、天理によって支えられていることが明らかにされる。それはわたしたちの用語では「一つの哲学体系」であろうが、朱子学を信奉する人々にとっては疑いようもなく自明な「唯一絶対の知の体系」であった。そして、その思想活動は、儒教における神学ともいえるべき「経学」として営まれていた。

#### 4. 経学としての理気論

理気論は儒教の経学として誕生した。以下、

そのことの意味を述べていこう。

朱熹や彼に先行して理気論形成に貢献した宋代の思想家たちは、プラトンの対話篇のように論理的な問答を経て理気論に到達したのでもない、デカルトのような自問自答の末にこの世の疑いなき真理として理気論に至ったのでもない。といって、もちろん、絶対神の啓示や靈感を得たわけでもない。理気論は昔の聖人が書き残したテキスト群を解釈する作業のなかから「発見」されたのである。これら古代のテキスト群が経書であり、その解釈作業が経学である。

言い方を変えるならば、理気論は朱熹自身の著作において創唱・主張された哲学的理論ではない。そうではなく、古代聖人の著作の注釈書のなかで展開される。朱熹の主著『四書集註』は、『大学』『中庸』『論語』『孟子』という四つの書物（＝四書）それぞれに対する彼の注解を総称してそう呼ばれている。四書それ自体の本文には理気論的な言説は見られない。それどころか、「理」という字の登場すら稀である<sup>14</sup>。しかし、朱熹は、彼に先行する百年来の風潮を前提としながら、もともとそこに無い概念を行間に読み込んでいく。

たとえば、『大学』に見える「格物・致知」（朱熹の読解にしたがって訓読すれば、「物にいたり、知をきわむ」）を、『易経』に登場する「窮理（理を窮む）」という語によって置き換えて説明する。『中庸』冒頭に出てくる「性」という概念を、「性は即ち理なり（性即理也）」と

敷衍する。『論語』を代表する二つの概念、仁と礼に対しては、前者を「愛の理」とし、後者を「天理の節文（＝天理を具体的に目に見える形で表現したもの）」とする。このように、四書全体にわたって、逐語的に、原テキストの著者たちが予想もしなかったであろう形での解釈が施されていく。この知の体系がすなわち朱子学にはかならない。

『孟子』からも一つ例示しよう。その尽心章句上の冒頭、この篇名の由来となった文言である。

「尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。」

これに対する朱熹の注解を翻訳すると、以下のようになる。心とは人のなかにあつて多くの理をそなえ、外界の事象に対応するはたらきのことである。性とは心にそなわっているというその理のことであり、天とはその理がよってきたところである。人にこの心があるからには、すでに完全な存在なのであるけれども、理を窮める（窮理）ことをしなければ（良からぬ氣に）蔽われてしまつてこの心を尽くすことができない。それゆえ、心の完璧さを發揮しつくすことができるのは、理を窮めてすべてを知っている者である。いったんこの理がわかつてしまえば、その行為はすべてこの理からはずれることはない。『大学』の順序でいうならば、（この『孟子』にいう）「知性（性を知る）」は「物格（物格る）」にあたり、「尽心（心を尽くす）」は「知至（知至る）」にあたる<sup>15</sup>。

こうして、『孟子』原文には登場しない「理」

<sup>14</sup> 後世、このことに気づいた儒者のなかから、朱子学的な理気論に疑念をいだく者たちが生まれる。中国では一八世紀の戴震、日本ではそれに先行して一七世紀の伊藤仁斎など。彼らは『論語』や『孟子』はそれ自体として理気論を説いた書物ではないという、今や私たちにあって常識となっていることを、経学的な営為を通じてあらためて「発見」したのであった。比喩として成り立たないだろうことを承知で言えば、「素粒子など存在しない」と言い立てるようなものかもしれない。

<sup>15</sup> 「物格」「知至」は、上述した『大学』の格物・致知という語の目的語を主語にして前に出した構造で、『大学』原文にも見える表現。朱熹の見解では、「まず物格してはじめて知至となる」という順序が重要だということになっているため、ここで『孟子』における知性と尽心の順序をわざわざ『大学』と結びつけて注解したものである。もちろん、歴史的には、両書の原著者はそのようなことを意図していなかったはずである。なお、朱熹はこう解釈するため、この『孟子』のくだりを、「心を尽くす者というのは、（それ以前にすでに）性を知っている者である」と、句の順序を顛倒させて後者を前者の条件として読む。これも、『孟子』の原意からははずれていると、私には思われる。『孟子』が言っているのはもっと単純に、「心を尽くすことによって、性を知ることができる」ということであろう。

を注解のなかに埋め込み、四書のほかの箇所  
の注解で展開されている「気が理を蔽ってしまう」  
という理論を援用することで、朱子学的な修養  
論の体系の中に位置づける作業が完遂される。  
というか、四書やそのほかの経書のなかの文言  
をこう解釈していくことによって、もともとそ  
こになかった理気論の体系が「発見」される。

「発見」という語を用いたのは、この作業が  
朱熹という思想家の独自の発想・発明ではない  
からである。どういうことかという、朱熹に  
とって、理気論は彼や宋代における彼の先輩儒  
者たちが考案した新しい思想体系なのではなく、  
もともと経書の書き手（孔子や孟子）がそ  
う考えていたことを、あらためて言語表現上わ  
かりやすく説明・提示しているというにすぎな  
いからであった。当人たちにとって、また彼ら  
の理気論を信奉する後世の学習者たちにとっ  
て、それは「彼らの解釈」ではなく、経書の  
「正しい解釈」なのであった。

それらが聖人たちの遺書である以上は、何か  
一貫する思想があったはずだし、それを言語的  
に説明できるはずだとするのが、経学（厳密に  
いえば前漢末期における古文経学誕生以降の経  
学）の大前提だった。朱子学はその近世版とし  
て、時代の要請にかなって登場した。

したがって、その「発見」作業は経書全体を  
俯瞰した上で全体に矛盾が生じないように、厳密  
に精確になされる。経書注解が一般的にそうで  
あるが、朱熹はとりわけこうした作業に優れた  
資質を発揮した。「性」という用語をめぐる、  
経書それ自体の表現においてはあちらこちら  
で一見食い違う説明が存在するのはなぜなの  
か。それを理と気という概念で説明し、食い違  
いを解消していく。それによって、経書学習者  
（主として科挙受験生）は当該経文を解説する  
ことができる。こうした効果を持ったことが、  
朱子学の勝利をもたらした思想内在的な主要因

であった。朱子学の理気論とは、所与の与えら  
れたテキストをいかに相互矛盾することなく説  
明するかという志向が生み出した体系的な理論  
なのである。

この体系は経書相互を参照しあうことによ  
って水も漏らさぬように構築され、孔子・孟子  
によって説かれていた（とされる）知の全体像が  
明るみに出される。近世東アジア世界の思想世  
界・言説空間を朱子学が席捲した大きな理由  
は、この綿密・精緻な体系性にあった。

しかし、「経書のテキストのなかに隠されて  
いた論理的・哲学的体系」というのは、朱熹の  
ような注釈者（経学者）の側が勝手にそう思念  
している架空の対象にすぎないのであって、本  
来そこにはそのような体系性など存在しない。  
経書と呼ばれるテキスト群は、著者も時代もば  
らばらなものの寄せ集めとして形成されたので  
あって、そこに全体を矛盾なく覆い尽くす思想  
体系というものは、歴史的には存在しないので  
ある。もちろん、私を含めて、現在の研究者は、  
そうした体系性を経学者たちの「発明」とみな  
している。

## おわりに

現在、注目すべき事態が中国大陆において進  
行している。かつて「封建主義的教説」として  
打倒目標とされてきた儒教が復活しているの  
だ。しかも共産党政府をその旗振り役として。  
中国が世界に誇る輝ける文化の象徴として孔子  
が選ばれ、その名も「孔子学院」と称する教育  
機関が、世界各地の大学等に設置されている。

かつて魯迅は儒教を批判する文脈において、  
小説『狂人日記』の主人公に「仁義道德のこと  
ばかり書かれている本」（暗に『孟子』を指す）  
のなかから「食人」という語を見つけさせ、儒  
教の非人間性（＝人を吃うこと）を告発させ  
た<sup>16</sup>。たしかに男尊女卑を自然の摂理として自

<sup>16</sup> 主人公のこの「食人」解釈は完全に意味を取り違えているのであって、『孟子』原文での意味は「人をやしなう」  
意味である。もちろん、少年時代に科挙のための勉強をした魯迅がそれを知らないはずがない。彼の確信犯的な  
「経学」的解釈とでも呼ぶべきであろう。



明視する社会において、食べられてしまった（＝抹殺された）犠牲者は少なくない。中国の近代化は、こうして儒教思想（具体的には朱子学による礼教体制）との闘争によって幕をあげた、はずだった。

ところが、マルクス主義の神通力が喪失したところから、共産党政府は国家的統合の核として、また対外的な宣伝材料として、儒教を負の遺産ではなく正の遺産として継承することを表明しだした。孔子学院はその流れで設けられ、いまでも増殖を続けている。この現象をどう評価するかは、現在切実な課題となりつつある。

\* \* \*

最後に言葉遊びをしてこの雑駁な報告を締めくくりたい。

開放知としての「知性」は、英語 intelligence の翻訳概念である。ただし、この熟語には、漢語としてはほかの含意も可能である。

上で引用した『孟子』の「知性」、すなわち「性を知ること」。それは朱子学が修養論のなかで強調したことの一つであった。ここでまた言わずもがなのことを言えば、この場合の「性」は sex でも gender でもなく、nature しかも

human nature のことである。人間が人間として生まれながらにもっている本性という意味である。それはいわば「自分自身」であり、とすると「知性」とは「自分自身を知ること」であり、命令形に読めば「爾自身を知れ」という、どこか別の場面で見慣れた語に変換できる。

近代科学は主としておのれの外部世界を知ること務めてきた。みずからの身体や精神にかかわることであっても、数値データを使ってそれらを客観化し、そうすることによって他者と比較考量して外部世界のなかに位置づけてきた。「正常か異常か」という視点で（体脂肪率・血糖値・ストレス度等々）。

しかし、それだけが「知性（性を知る）」なのだろうか？

肝心の自分自身のことを、外部からの視線で評するのみでよいのだろうか？

自己評価は「（客観的に数値化できる）第三者による評価」より劣るのだろうか？

知性を朱子学風に理解することによって、新たな思想的地平を開くことはできないだろうか。こうしてテキストに元来無かった意味を「発見」していくことこそ、経学の特長であるのだから。





# ブッダが希求した開放知

中 谷 英 明

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

## 〔要 旨〕

現存する膨大な仏典の中から文献学的手法によって抽出したブッダ自身の言葉に最も近いテキスト（210 詩）について、そこに述べられていることの意味を、インド思想史に位置付けつつ考察したい。

この世界に存在するものはすべて意識されるものであり、従って意識のあり方に応じて異なって認識される。意識からなる人の認識 (saññā) は、欲望 (icchā) を伴っており、その限り憎しみや執着、あるいは愛するものとの別れの悲しみなどの意識に振り回されて苦しまざるを得ない。この欲望は善行（祭式実行）や知識や思索では払拭できない。欲望から離脱するには、人の認識のこうした機序を明確に知りつつ、自分が持つものすべてを放棄し、自然の中で孤独な遊行の生活を送るべきである。こうすることによって、何ものにも動じない安心が得られる、とブッダは言う。

紀元前 5 世紀半ばから 4 世紀初めにかけて八十歳の生涯を生きたブッダは、当時のどのような思想の流れを受けてこう考えるに至ったのか。古代インドの宗教思想、バラモン教の展開をたどりながらブッダの思想理解を試みる。バラモン教祭式を放棄してブッダに至りついた生き方は、今日の我々にとってどのような意味を持つのであろうか。

### 古代インド思想の始まり

古代インドに最初に栄えた文明は、インダス川の氾濫を利用した小麦栽培を経済基盤として、インダス川流域の各地にレンガ造りの計画都市を作ったインダス文明であった。メソポタミア文明の影響を強く受けたこの文明は、紀元前 2300 年～2000 年頃に頂点を迎えるが、程なく衰退、消滅する。その担い手は従来、ドラヴィダ系の人々、つまり現在インドの南半分に住される言葉話す人々とされてきたが、近年、ムンダ系の人々、つまり東南アジア系の言語を話

す人々と繋がりががあるという説が提出されている。<sup>1</sup> ただし文書らしいものは印章や看板を除いて残らず、その精神生活の詳細はほとんど明らかになっていない。後のアーリア文明に対する影響が指摘されることもあるが、確証はないのでここでは立ち入らないこととする。

インドにはその後、前 1500 年頃から前 1200 年頃にインド亜大陸の西北部からインド・アーリア人が侵入する。もともと彼らは前 3000 年頃にはカスピ海と黒海に挟まれたカフカス山脈のふもとに居たと推定され、そこから西に

<sup>1</sup> Michael Witzel, The Languages of Harappa (Early linguistic data and the Indus civilization). In: J. Kenoyer (ed.), *Proceedings of the conference on the Indus civilization*, Madison 1998.

行った人々がヨーロッパ人の先祖となり、東に行った人々がイラン人、インド人の先祖となつたとされる。インドに入ったインド・アーリア人の言葉のうち、宗教語として洗練され、規範化された言語がサンスクリット（「雅語」という意味）で、イギリス人が18世紀にインドを支配した時、この言語とギリシア語、ラテン語との類縁に気づいたところから比較言語学が成立し、インド・ヨーロッパ語という語族の存在が明らかになった。

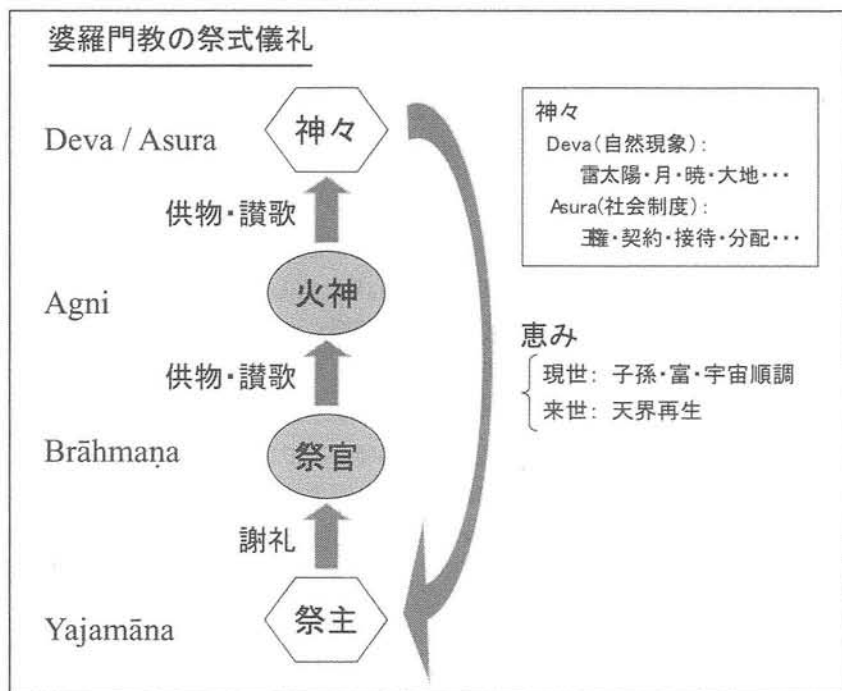
### バラモン教の祭式

インド・アーリア人は、インドに入る前は遊牧生をしていたが、北西インドのパンジャブ（五河）地方に入って定住し、半農半牧の生活を始め、しだいに東方へも浸透していった。前7～8世紀頃にはガンダク川を渡り、東インドに到達していたと推定される。彼らの宗教をその祭官である brāhmaṇa の漢訳名「婆羅門」からバラモン教（婆羅門教、Brahmanism）と呼ぶ。

今日のインド文明の性格を最初に決定づけたのはこのバラモン教であった。

バラモン教は、さまざまな折に祭式を行なうことを最大の特徴とする。祭式は願主である「祭主」yajamāna と祭式の対象となる「神々」との間の互恵的交換の場である。祭式を通じて祭主と神々の交換を助け、両者を仲介するのが、人間の側では「祭官」バラモン brāhmaṇa であり、神々の側では「火神」アグニ agni である。

財産（家畜）の増大、共同体（部族・家族）の安寧、先祖や自身の死後の幸福を願う人は、自分を含む共同体のために祭主となり、祭官であるバラモンに謝礼を与えて祭式施行を依頼する。もともと遊牧の民であったため恒久の寺院はなく、祭場・祭壇はそのつど作る。祭官は祭場を整え（インド幾何学はこの祭場を正確に測ることに端を発する）、供物を調達し、祭壇を作り、そこに火を起こし、神々を称え祭主の願い事を述べる歌を朗唱しつつ、祭壇に招いた火神アグニに供物を投じる。<sup>2</sup> 祭官によってあら



<sup>2</sup> 密教などで行なわれる護摩の起源はここにある。護摩は古代インド語の homa（供物を火に注ぐこと）を漢字音写したものである。

はじめ用意された家畜や穀物やソーマと呼ばれる植物などの供物は、火神によって燃やされ、聖化されて天上にいる神々のもとに達し、それを嘉した神々が祭主にさまざまな恵みを与える。恵みとしては、現世における繁栄・安寧とともに、祭主が死後、天上世界に昇って永遠の至福を享受する、ということも重視された。これが祭式の大まかな構造である。<sup>3</sup>

多数の神々は2群に分けられる。天、太陽、曙、月、大地、火、風、川、雷などの自然現象を神格化したデーヴァと呼ばれる神々と、王権、契約、友好、分配、職能などの社会制度を象徴するアスラと呼ばれる神々である。供物として捧げられるものは、ソーマと呼ばれるエフェドリ（麻黄などから抽出される交感神経興奮剤）を含有する植物、牛や馬やヤギなどの動物、麦、米などの穀物などである。

祭式は、古くはソーマ祭や火神アグニ崇拜の祭式など、新年祭を始めとする定時祭（日、2週間、季節、年など）が中心となっていたと推測される。後には満月・新月祭、初穂祭、冬至祭、征服祭を含む公式の祭式と、男子懐胎祈願祭、誕生祭、入門祭、結婚祭、葬式、祖霊祭などの家庭祭式が区別される。<sup>4</sup>

祭式において唱えられる讃歌は、アーリア人がインドに入り、定住を開始した頃すなわち紀元前12世紀から10世紀にかけて、ヴェーダ（英語の wit と同語源で「知識」の意）と称される4種の聖典（リグ、ヤジュル、サーマ、アタルヴァの各ヴェーダ）に編纂されていった。

少し遅れて（前10～7世紀頃）、儀式手順の詳細な記述である儀規と、各儀礼の意味を説明する義釈とから成るブラーフマナ（梵書）が制作される。さらに遅れて、ヴェーダ聖典の正確な伝承を保証するため、ヴェーダ補助学と称せ

られる音韻論、韻律論、語源論、文法論、天文暦法なども編纂された。

#### 祭式への情熱

こうして祭式の正確な実行に、インド人は全精力を注いだ。その熱意がどれほどのものであったかは、ヴェーダ補助学の一つ、文法学を大成させたパーニニ文法一つをとってもよく理解されるであろう。パーニニは前5～4世紀の西北インドのタクシャ・シラー（今日のタキシラ）の文法家と言われ、それまでに発達してきた音韻論、文法論を集大成する文法書『アシュターディーヤーイー』を著した。調音点（口蓋の奥から順に唇まで）と調音法（母音と子音、破裂音と鼻音と擦音、有声音と無声音、無気音と気音など）という二要素によって諸音素を定義し、それによって動詞の最小単位である語根を確定し、そこから種々の動詞語形、名詞語形が派生するようすを、母音階次等を考慮して段階を追って、体系的に（ということは最も簡潔に）記述する。「不減素」の名で呼ばれる各音節から一つの文章が生成する過程のこれほど精密な記述は、古代はもとより近代に至っても外の世界には存在せず、近代言語学の成立に関与し（例えば反舌音がヨーロッパ言語学で cerebral と呼ばれるのはインド文法が mūrdhni「頭頂に」と呼んだことに起因する）、さらにはソシュールやノーム・チョムスキーの理論（チョムスキー「世界最初の生成文法はパーニニ文法であった」）、最適性理論、コンピュータ理論の先駆けとされる。

今から二千数百年も前にインド文法学がこれほど完璧な精密さに達し得たことは驚嘆に値する。注意すべきはその目的が、「祭式の正確な実行」という一点に絞られていたことである。

<sup>3</sup> 死後天界に再生し、一定期間そこに留まった後にまた人として地上に生を受ける、というのがおそらく印欧語族全体に共通する信仰であった。天界における永遠の至福の享受は、アーリア人がインドに入ってから以降に顕われるようになったようである。Cf. Michael Witzel, *Vedas and Upanisads*. In: Gavin Flood (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford/Malden MA: Blackwell, 2002, 68-101. また, do., *Das alte Indien*. München: C.H. Beck 2003. の書誌参照。

<sup>4</sup> 詳細は、上記 Witzel 論文（注2）および後藤敏文「古代インドの祭式概観 - 形式・校正・原理 -」、『総合人間学叢書』第3巻, pp.57-101. 参照。

単なる知的好奇心からではなく、あるいは直接的に経済的、政治的利益を求めてのことでもなく、祭式において唱える讃歌の正確な意味理解と発音という一事を目的として、アリストテレスの文法学を遥かに凌駕する精密な文法を古代インド人は作り上げた（これが今日、数学、情報学分野におけるインド人の活躍に直接繋がっていることは言うまでもない）。

聖典伝承のために用意されたのは文法学だけでない。先に述べたように音韻学、韻律学、天文学など、後代に「ヴェーダ補助学」(vedāṅga)と呼ばれる文献群も構築される。また聖典暗唱のために種々の韻律を創造したほか、実践的な工夫もなされた。クラマ・パータと呼ばれる読誦法は、例えば a, b, c, d, e という5語からなる句を abcde, ab-bc-cd-de, abc-bcd-cde, edcba などと何通りにも唱える。このようなさまざまな装置を伴って暗記伝承された聖典は、書写によるより千倍も正確に今日まで伝承されることになった。とりわけ権威の高いリグ・ヴェーダは、その一万余の詩節が北印と南印で別々に三千年の時を経て伝承されても一字一句異ならなかったということ で名高い。

### 祭式の意味

これほどの情熱を注ぎ込む対象としての祭式儀礼とは、いったい何であったのか。インドに入る前のアーリア人の遊牧生活は大自然の中で、その力を日々目の当たりにして暮らす生活であったろうと推測される。苛酷でもあり豊穡でもある自然に大きく左右される生活は、世界の諸事象と自らの運命に対する説明付けと納得を集団として必要とし、それを保証したのが祭式であったのであろう。

最も古い『リグ・ヴェーダ』の祭式は、神々と祭主との互惠的交換を実現するため、供物を火神に注ぎつつ、宇宙秩序(リタ ṛta)を言葉によって捉えた定型讃歌(ブラフマン brāhman)を唱えることから成っていた。ブラフマンが宇宙秩序を捉えている限り、祭官はそ

れを唱えることによって宇宙秩序を制御できると考えたのである。自然が自然のまま顕在化したものであるリタを、言葉という人工物で絡め取り、支配できるという信念がその根底にある。この信念こそが祭式思想を支えたと考えられる。

### 讃歌の固定化と祭式思弁の出発

しかしこのようないわば素朴な信仰は、まもなく大きく変容することになる。北西インドから侵入し徐々に東へと版図を広げたアーリア人は、遊牧を棄てて半農半牧の定住生活に入る。『リグ・ヴェーダ』編纂はこのような時期の初期にガンジス平原中央部(クル地方)でなされたと推定される。その背景にはそれまでの個々に独立した部族社会が初めて部族連合国家へと編成され、クル王国として統一されたという社会の大きな変化があった。ここに讃歌は固定されることになった。それまで「神々は最も新しい歌を好む」として、祭官詩人によって内容の新しさや技巧が競われ、新しい歌が次々に作られてきたのであったが、『リグ・ヴェーダ』10巻に編纂されるとともにその熱気は殺がれてしまった。

それまでは新しい讃歌を作り、それによってリタを支配するため、正確な言葉による讃歌作りとその正確な伝承に大きな関心が払われていたが、ここにおいてその関心は祭式機序の説明へと向かうこととなる。祭式儀礼というミクロな行為がマクロな宇宙的事象 - 作物の実り、家畜の増殖、正確な季節や昼夜の巡り - にまで影響力を持つと信じるためには、人間的事象と宇宙的事象との相関関係を確立することと、祭式のミクロ・マクロ両世界の仲介機構(互惠的交換機能)としての有効性を確信する必要があった。讃歌、ブラフマンは、語根 brh-「成長する、増大する」からの派生名詞であって、ものの内にある「成長力・活力」を指す。讃歌は、自然そのものとしてのリタを言葉によって捉える、実現力を持つ言葉としてブラフマンと呼ばれたが、固定化と同時に讃歌の創造力、ブラフ



マン性は希薄となり、祭式機序の有効性に対する信頼が揺らぐと同時に、このような説明的思弁が発出したと考えられる。

繰り返して言うが、日々自然の中に暮らし、自然の持つ豊かな力を内に秘めた新しい歌が次々に作られているうちは、このような自明の理は説明の要がなかった。祭式機序の哲学的洞察と、これに関する省察（内面化）は、その危機に対処して、祭式をふたたび活性化するための機敏な知的営為であったと思われる。それを具体的に見てみよう。

#### 祭主の確信：『百道梵書』における

アーリア人は前8世紀頃にはガンジス平原の東端、ガンジスの河口付近にまで達していたと推定される。この地方で前7世紀頃に作られたと推定される『百道梵書』という最新層のブラーフマナには、次のように、祭式機能に対する祭主の確信が天界再生への条件として語られる。

「ブラフマンは真実在と見なすべきである。なぜなら意欲から成るこの人は、この世から去るとき持っていた意欲、その意欲を持つ者として、あの世に至るからである。ひとはここ（アートマン）を、思いから成り、息を体とし、輝きを姿とし、虚空を本体とし、望みのままに姿をとり、思いに等しい速さをもち、実現する構想力をもち、…ものと見なすべきである。…そのところの中に、黄金から成る男がいる。彼は、天に勝り、虚空に勝り、大地に勝り、すべての存在物に勝っている。…この男が私のところである。「この世を去ったのち、私はこの「ところ」に合一するのである」という確信がその人にあり、疑いがないならば、…それはそのようになる。」（『百道梵書』

Śatapatha Brāhmaṇa 10.6.3)

ここで祭主の「確信」とともに「意欲」が語られ、すでに祭主個人のころの持ち方が強く意識されていることが注目される。

祭主のころ：『大森林ウパニシャッド』における

『百道梵書』から1世紀ほどを経た同じ東北インドにおいては、農業による富の蓄積によって都市生活が実現したと推測される。人々の生活に対する自然の影響力がこうしてさらに希薄になった時、個人のころの在りようへの関心はさらに高まり、梵書の思弁を掘り下げてしだいに独立した思想書となったウパニシャッド（奥義書）が作られ始める。

その最初期のものの一つである『大森林ウパニシャッド』は、死後の人の運命に2種があるという説を述べる（五火二道説）<sup>5</sup>。祭式、布施、苦行、すなわち通常の善行によっては天界に生まれても間もなく地上に生を受けることになるが、「このように（五火二道説を）知る人々、および荒野にいて確信を真実在とみなす人々<sup>6</sup>、すなわち自身のころに確信を確立した人は、地上に生を受けることはない、という。

「このように知る人々、および荒野にいて確信を真実在とみなす人々は…電光界に入る。プルシャは彼らを諸ブラフマン世界に趣かせる。諸ブラフマン世界において、彼らは無限の彼方に住み、この世には帰って来ない。しかし祭式によって、布施によって、苦行によって諸世界を獲得する人々は…風の中から雨に、雨の中から大地に入り、食物になる。彼らはふたたび男の火の中に供物として捧げられ、そして女の火か

<sup>5</sup> 五火二道説が、ヴェーダ祭式思想（天界上昇と新たな生の獲得）と火葬をめぐる思弁が融合してブラーフマナ期に徐々に成立したものであることに関しては、藤井正人氏の明解な論証がある。藤井正人「二道説の成立 - 後期ヴェーダの再生説」『日本仏教学会年報』55巻1990年、pp. 43-56。

<sup>6</sup> te ya evam etad vidur ye ca' amī arāṇye śraddhām satyam upāsate.

ら生まれる。こうして諸世界に生まれ、そのようにして（諸世界を）経めぐる。…」  
 『大森林ウパニシャッド』Bṛhad-āraṇyaka  
 Upaniṣad (=BAU) 6.2.15-16)

祭式、布施、苦行の効果の有限性が明確に指摘されている。次の箇所でも同じ3種の有限性が説かれるが、無限のブラフマン世界に至る条件は、確信ではなく、認識主体としてのところ（アートマン ātman）を知ること、である。

「目に見えない視覚主体、耳に聞こえない聴覚主体、思惟されない思惟主体、認識されない認識主体としての、不滅のアートマン（ところ）を知るべきである。このアートマンを知らずして何千年のあいだ、供物を捧げ、祭祀を行い、苦行を成すとしても、それは有限である。（しかし）これを知った後に死ぬ者はブラフマン世界に趣く。」  
 (BAU 3.8.11)

また次のように、上記『百道梵書』箇所と相似する考えを述べるテキストは、ここはブラフマンそのものであるが、人がブラフマンとなる条件は、無欲望であるという。

「このところ（アートマン）はブラフマンに他ならない。（ここは）認識から成り、思いから成り、諸機能から成り、眼から成り、耳から成り、土から成り、水から成り、風から成り、空間から成り、光から成り、闇から成り、欲望から成り、無欲から成り、怒りから成り、平静から成り、規範から成り、逸脱から成り、あらゆるものから成る。そこで、これから成る、あれから成ると言われるのである。… またこう言われる。人は欲望からこそ成っている。人の欲望に応じ、人の意欲はつくられる。意欲に応じ、行為はなされる。行為に応じ、その人が定まる。これについてこの詩句がある。「人

の標（しるし）である思いがつなぎとめられているところ、そこ（天界）へ、行為の結果とともに、欲望ある人は行く。人がこの世でなしたあらゆる行為、その行為の結果が尽きたとき、その人はあの世から再びこの世へと行為を積むために帰ってくる。」これが欲望を持つ人のばあいである。他方、欲望がなく、欲望を離れ、欲望を満たし、自己を愛する人の生命機能は（他の生存へと）離脱しない。その人はブラフマンとなってブラフマンと一体となる。これについてこの詩句がある。「心臓にあるもろもろの欲望のすべてから開放されるとき、死すべき者は不死となる。この世でブラフマンに到達する。」(BAU 4.4.5-7)

#### アートマンとブラフマン

ブラフマンは、語根 brh-「成長する、増大する」からの派生名詞であって、ものの内にある「成長力・活力」を指す。祭式において唱えられる讃歌も、自然そのものとしてのリタを言葉によって捉える、実現力を持つ言葉としてブラフマンと呼ばれたことは先に述べた。「ブラフマン世界」とは成長の活力に満ちた永遠の至福世界と考えられる。

アートマンは語根 an-「呼吸する」の派生名詞で、「命」という意味に用いられることもあるが（日本語の「息」参照）、ここでは認識主体としての「ところ」を指している。

ここは実はブラフマンに他ならない。祭祀、布施、苦行などの善行を超越した、活力に満ちた世界そのもののなのである。しかし人がそうであるためには、「無欲望であること」、「荒野において確信を持って生きる」ことが条件である。

『百道梵書』に言われる祭主の「確信」は祭式機序に対する信頼に過ぎなかったが、ここで説かれる「無欲望」は、祭主の生き方全体への反省を含むところのあり方に関わっており、しかも「欲望」が、有限と無限の生を分けるものとして考えられ始めたことが注目される。

ブッダが現れたとき、インドの思想界はここまで思索を展開していたのであった。

### 仏教の出現と仏典編纂

東北インドで『大森林ウパニシャッド』（前6世紀）が制作されてからあまり時を置かずに同じ地方にブッダは生を受けた。前5世紀から4世紀にかけて80年の生涯を生きたブッダの教えは、その後、インド全域、さらに北はガンダーラから中央アジアを越えて中国、日本まで、南はスリランカからタイ、カンボジア、インドネシアまで、ほとんどユーラシアの東半分全域に広がった。

キリスト教、イスラム教などと比べての仏教の特徴は、聖典がブッダの死後も5、6世紀の間作られ続け、それらがすべてブッダ自身の教説とされたことである。ブッダが亡くなって2世紀経ったところに編纂された最初の聖典集は、三蔵と呼ばれ、ブッダの言行録である「経」、教団の運営規定と僧侶の生活規定である「律」、ブッダの教説の体系的記述である「論」から成る。

紀元前3世紀のアショカ王時代以来インド全土に広がっていた仏教寺院は、9世紀ころから侵入したムスリムによって次第に破壊され、13～4世紀にはインド本土からほぼ姿を消す。8世紀頃から仏教が伝えられていたチベットには、この時多くのインド人僧侶が難を逃れて流入し、チベット仏教の興隆をもたらした。今日までインド語で伝承されてきた仏典としては、前3～2世紀ころにスリランカに伝わった三蔵（パーリ聖典）のみがスリランカを始め、タイ、カンボジアなどに伝わる。

一方、インド北西部においては、仏教教団は前1世紀にはガンダーラに、さらに後1世紀ころから中央アジアに根付き始め、さらに中国に伝わって仏典が漢訳された。

紀元前後の頃からは、北インドにおいて新しい仏教思想の流れが次第に顕著となる。彼らは自らを大乘、大きな乗り物、と称し、伝統的な仏教を小乗、劣った乗り物、と呼んで批判し、我々日本人にもなじみの深い大乘經典、般若經、法華經、華嚴經、涅槃經などを次々に制作する。これらすべての大乘仏典も自ら「仏説」つまり仏陀が説かれたと称する。

また律に関しては、アショカ期以来、仏教教団がインド各地に広まった結果、各地の教団で次第に差異が生じ、主要なものだけで5種が伝わる。8世紀に日本に初めて律を伝えた唐招提寺の鑑真は、『四分律』と呼ばれる、法蔵部という学派の北西インド・ガンダーラ語の戒律の漢訳を日本に伝えた。

このように多くの地域、時代に多数の聖典が作られ、それぞれが仏説であることを謳っているが、作られた年代が明記されるものはない。そこですべての伝承を比較して相対年代、できれば絶対年代を推定することが文献学者の課題とされてきた。

### 最古の仏教テキスト

さて、この膨大な仏典の中で、最も古いテキストを含むのが『スッタ・ニパータ』である。1149の詩節と、若干の散文が5章に分かれたこのテキストを、文献学的に、すなわち仏典伝承史、音韻、語形、韻律、内容から分析すれば、全体が3層に分かれることが判明する<sup>7</sup>。3層は韻律・語形・語彙において段階的発展を示し、記述される内容も次のように異なっている。

#### I層（4章・5章）：前4世紀頃

- ・根本欲望に伴われる認識の成立機序
- ・孤独な遊行と認識機序の自覚による根本欲望の超越

#### II層（1章～3章）：前3世紀頃

<sup>7</sup> 分析の詳細に関しては、次の2編の拙稿参照。中谷英明「ブッダの魂論」特定領域研究「古典学の再構築」『論集「古典の世界像」』pp.32-50。神戸・平成15年3月、同「スッタ・ニパータにおける dhamma の意味」『日本仏教学会年報』第71号 pp.17-42。平成18年5月

- ・僧伽における比丘の集団生活
  - ・在家の戒律
  - ・「輪廻」が初めて出る：善行による良い来世の獲得
- III 層（序詩・散文部）：前2世紀頃
- ・三蔵（経蔵、律蔵、論蔵）の成立
  - ・教理の体系化（地獄名称、心理分析）

とりわけI層の孤独な遊行の生活と、II層、III層の僧院（僧伽）生活とは理念の隔たりが大きい。それはブッダの亡くなった前後に編纂されたI層と、それから凡そ1世紀を経てアショーカ王の庇護の下、インド各地に伝播するだけの大教団となった仏教僧伽において編纂されたII層、III層との違いである。

本稿の目的は、このI層の思想の解明である。すなわち現存する資料の中で最古の仏典を特定し、その内容をブラーフマナ、ウパニシャッド以来の思想的発展の中に位置づけ、思想的意味を問うことである。

詳細な文献学的解明は、パーリ仏典の伝承が、古代インドの正確な暗唱伝承の伝統をよく継承する極めて精密なものであること、決して後代に古い伝承を改変することなく、3層それぞれの当初形態をそのまま保持していることを明らかにした（詳細は注7拙稿参照）。従って、我々はこのI層（4章・5章）、わけでも最古と目される第4章「八頌章」*Atthaka-vagga*（766～976詩）が、ブッダの言葉の消息を忠実に伝えているものと考えることができる。本稿はこの「八頌章」を解明し、その意味を考えたい。

#### 八頌章に言われること

八頌章210詩の内容はおおよそ次のようなものである。

#### (1) 欲望の対象

田畑、家屋、黄金、牛馬、奴隷、召使い、女性、一族などの欲望の対象に溺れる者は苦しみを逃れられない。これらのものに対する我が物という思いを断って無一物であれ。

#### (2) 見解

欲求に取り付かれた人は自分の見解を超えることはできない。自利を離れ、妄執を超えた清らかなころは、経験、知識、思索、規範、善行によっては得られない。多くの人は大勢に従うか、自分の利益を求めるかによって一つの見解を持ち、他人の見解を誤りと決め付ける。しかし賢人は、他人と論争せず、他人に導かれず、他人と比較せず、そもそも見解というものを持たない。

#### (3) 争いと認識

争い、論争、悲嘆、傲慢等は愛しいものから起こる。愛しいもの（食り、来世に対する願望）は欲望（好悪の判断、怒り、偽り、疑い等の諸々の精神様態（*dhamma*））から起こる。欲望は快・不快から起こる。快・不快は感覚（*sparsā*）と所有から起こる。感覚は名称・対象（*nāma-rūpa*）から起こり、所有は欲求（*icchā*）から起こる。名称・対象及び欲求は認識（*saññā*）から起こる。

このように、争いや悲嘆の原因をたどるならば、認識の対象とそれに対する欲求に至り、さらに究極的には、人の認識に至りつく。人の認識のあり方が次のようである人こそ、争いや悲嘆の原因を持たない人である。

「認識の認識なく、非認識の認識なく、認識が無くはなく、認識を滅しているのでもない人、このように到達した人に対象は消滅する。」（*Suttanipāṭa* (=Sn) 874)<sup>8</sup>

#### (4) 遊行の生活

人里離れたところに寝起きし、食べ物、飲み

<sup>8</sup> 873. *kathaṃsametassa vibhoti rūpaṃ, sukhaṃ dukkhaṃ vāpi kathaṃ vibhoti. etam me pabrūhi yathā vibhoti, taṃ jāniyāma iti me mano ahū.* 「どのように到達した人にとって、対象は消滅するか。楽と苦はどうして消滅するか。どのようにして消滅するか、それを私にお教え下さい。それを知りたい私は思っています。」 874. *na saññasaññi na viśaṇṇasaññi, no pi asaṇṇi na vibhūtasaññi. evaṃsametassa vibhoti rūpaṃ, saññānādanā hi papañcasamkhā.* 「認識の認識なく、非認識の認識なく、認識が無くはなく、認識を滅しているのでもない人、このように到達した人に対象は消滅する。観念把握は、認識から起こる。」



物、衣類を蓄えず、淫行を放棄し、動物、植物を害しない。視線をふらつかせず、世俗の話には耳を塞ぎ、美味に執着せず、この世の何物も所有しない。心の内をこそ静め、その他の安穩を求めない。

#### ウパニシャッドから八頌章へ

八頌章 (= A) の記述するところは、このように、先に見た『大森林ウパニシャッド』 (= B) の記述とよく相似する。両者はともに常識的な「善行」はその効果が有限であり、究極的には無力であるとする。すなわち B は祭式、布施、苦行、A は経験、知識、思索、規範、善行の無力を繰り返して述べる。また「自分のことを知る」(B)、あるいは「認識を知る」(A) ことを最重要事とする。またともに究極の平安を獲得する条件として無欲望を挙げる。さらには「荒野において確信を持って生きる」(B)、「人里離れたところにおける孤独な遊行」(A) をその条件とするところも共通点を持つ。<sup>9</sup>

では両者において異なるところは何か。それは先ず、バラモンによる祭式儀礼を保持するか否かであろう。この点についてのウパニシャッドの態度は曖昧である。祭式効果の有限性を強調し、不滅の創造的生としてのブラフマン世界への合一は、無欲望等によってしか実現しないと言いつつ、祭官を頂点とする社会的枠組みに言及し、祭式を破棄する記述はない。他方、八頌章においては、究極の境地に達した人を「バラモン」すなわち「ブラフマン世界（活力世界）にいる人」と呼ぶが、これはもちろん祭官としてのバラモンを指すのではない。孤独な遊行生活を送る修行者にとって、祭式はもはや不要で

あり、八頌章に一言の言及もない。

また八頌章は、アートマンという概念を採らなかった。これは認識主体としてアートマンという不滅・不変なものを認めることを避けたためと推定される。人の認識が、感覚、判断、感情、規範を与え、さらには諸規範の総体としての人格（生き方）を構成するとし、感覚から人格までのすべてを「意識」*dhamma* という一語で呼んでいる。しかも感覚の対象を「名称・色彩」(*nāma-rūpa*) と呼んで、認識の対象と成るものすべてが既に意識というフィルターを通して現れるものと考えている。こうしてここはもとより外界物を含むすべてが意識 *dhamma* に他ならないのである。それらの意識は、遊行の生活と認識機序を知ることによって、根本的に転換するものである。このように根本的変容を遂げるものとして心を含む一切の存在物を捉えたところにブッダの独創があった。

#### ブッダの言葉の意味

このように、ブッダは、ウパニシャッドが到達した、いわば祭式の内面化の頂点をさらに一歩進め、祭式を放棄すると同時に、存在するものをすべて意識と捉える世界観を確立した。

それは人の作りなす世界観のすべてを放棄するという意味において、今回のシンポジウムのテーマである「開放知」そのものであると言ってもよいであろう。

ブッダによるならば、開放知を実現するには、1) 認識のあり方を理解すること、2) 無一物の遊行生活を送ること、が必要である。すなわち、すべての認識は我々自身の意識が作るものであることをよく知ること、それをよく了解した上

<sup>9</sup> 上に述べたように、『大森林ウパニシャッド』において通俗的苦行主義は、限定的効力しか持ち得ないものとされる。しかし同時に、人里離れたところに住む隠棲主義に対する推奨がここに既に現れていることは興味深い。『スッタ・ニパータ』においてⅠ層に見えるこの隠棲主義は、Ⅱ層、Ⅲ層、の僧院主義とは理念において相矛盾するところを含むものであった。ジャイナ教においても両者の軋轢を折り合わせる工夫がなされたことは、Colette CAILLAT, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, Paris, 1965 が指摘するところである。バラモン教内部にも祭式の意義を揺るがしきれない隠棲主義は波紋を引き起こし、ダルマ・スートラはその取り込みに腐心し（渡瀬信之「法典の成立とその思想」岩波講座東洋思想第5巻『インド思想1』pp.209ff. 参照）、後代（紀元前後？）には隠棲主義を時間的流れの中に置き人生の最終局面を一所不在で乞食する遊行期として四住期説に取り込んでいった。



で、無一物で自然の中に一人入り、一所不住の生活を送ること、そのことによって何にも動じない、平安の中に生きることができるという。

インド宗教思想史に立ち返るならば、インドに入る前、遊牧時代に自然と密接した生活の中で次々に新しい讃歌を生み出したインド・アーリア人の祭式エネルギーが、インド定住によって衰弱した時、ブラーフマナ・ウパニシャッドは、大・小宇宙の相関関係に関する思弁と無欲望のころという内面考察によってそれを回復しようと努めた。ブッダはこの思考を徹底させ、目標を「ころの平安」という一点に絞って、すべて存在するものは「意識」としてあるという世界観を確立し、人の認識のこのようなあり

方をよく知り、自然の中で遊行生活を送ることによってころの大安心を獲得することを説いたのであった。

ブッダの思想の(1)すべての存在は人の意識作用にほかならない、(2)自然の中の遊行生活が意識変革に不可欠である、という2点は、今日の世界でも十分生かされるべき視点であろうと考えられる。第1点は、人のころの在り方を反省し新たな可能性を開くこと、および他者のころを受け入れること、に資するであろう。第2点は、人工空間の中に生活することによって失われがちな自然性、すなわち繊細さと落ち着きをころにもたらすであろう。

# イスラーム的知をめぐる4本の補助線

大塚 和 夫

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

## 〔要 旨〕

講演者はイスラーム思想の研究者ではなく、フィールドワークを重視する社会人類学者である。そこで本講演では、「イスラーム的知」の思想内容そのものの検討というよりも、そのような問題設定に対する人類学的視点からの整理を行いたい。そのために、「イスラーム的知」という問題をめぐり、以下の4つの対(ついで)概念を一種の補助線として引き、それぞれについて検討する。議論されるのは、イスラーム/ムスリム(考察の対象とするのはひとつのシステムと想定されたイスラームか、それともムスリムの知的活動とその所産か)、神学/法学(キリスト教の知的体系における神学重視に対して、イスラームはより実践的な法学が主流となっている)、前近代/近代(西洋起源とされる「近代知」は近代以降のムスリム思想家に無関係なものではなく、現代イスラーム思想は「近代的」なものともいえる)、閉鎖知/開放知(知的体系の閉鎖性、開放性とは何か、そもそも知は体系としてしか捉えられないのか)の4つである。

## はじめに

私は文献中心に研究を進める思想研究者ではなく、フィールドワークを重視する社会人類学者である。主たるフィールドは、アラブ・ムスリム、すなわちアラビア語を話すイスラームの信者の社会であり、主にエジプトや北スーダンで調査を進めてきた。

今回、AA研の同僚である中谷教授のお誘いにより、この場での発表の機会を与えていただいたが、それでもどこか座りの悪さを感じている。日高教授、山中教授を除き、他の発表者の方々は思想(史)研究を専門になさっている。フィールド重視の「経験主義者」としては場違いな感じもしている。

さて、思想研究者でない私は、ここで「イスラーム的知」を総体的に把握し、その開放性の有無などを論じることはできない。そのような

問題関心を抱いて来場された方には、ご期待に応えることができないので、予めご容赦いただきたい。ただ、私はこれまで、フィールドでイスラーム的諸現象に関心をもち、それらを広義の「知識」として捉え、分析してきたことも確かである。そのような経験に基づき、一人の人類学者として「イスラーム的知」にアプローチする場合に、どのような姿勢を取ってきたのか、その一端をお話したい。ひいてはそれが、宗教的知の開放性といった本シンポジウムのテーマとどこかで関連するように論じたい。

このような方針のもとで、本発表では「イスラーム的知」を論じる際に、問題設定をより明確化するために引くことができる4本の補助線についてお話ししたい。それらは対(ついで)になった4組の概念、すなわち、イスラーム/ムスリム、神学/法学、前近代/近代、閉鎖知/

開放知である。

## 1. イスラーム／ムスリム

さて、これまで私は「イスラーム的知」という言葉を使ってきた。それは第1に、中谷教授から与えられた私の役割から由来するものである。ただ、今回の発表を見ると、宗教名を与えられているのは私だけである。次に発表される市川教授は「ユダヤ」とされているが、この場合は「民族名」と読みうる可能性もある。その他の先生方（ここでも日高教授と山中教授を除く）の発表は、民族、地域、国名である。このような問題設定の中に、本シンポジウムの特徴が浮かび上がっているとともに、知の開放性／閉鎖性を論じるひとつの視点があると思われる。後に展開される本質主義／構築主義との関連性である。

なお、イスラームは「宗教名」と述べたが、私が「イスラーム教」という日本語の表現（英語では Islam as a religion, Islamic religion とでもいった表現を用いなければならないのだろうか）を使っていないことにもご注意いただきたい。最近の宗教学の一部では、「宗教」という概念自体の「近代性」、すなわち西洋キリスト教世界における「世俗化」の進行とともにこの言葉の意味内容が変質したという見解がある〔島蘭進・鶴岡賀雄編 2004, 磯前順一 2003〕。私もそのような見解は説得力をもつと考えている。だが、イスラーム世界ではそのような「内発的」世俗化を歴史的に経験せず、今日でも宗教と政治の一致を強く説くムスリムがいる。さらに、次節でふれるように、今日でも、われわれが「世俗的領域」とみなしているところにもイスラームの影響力は及んでいる。したがって、イスラームは狭義の宗教の枠内にはとどまらず、生活様式 (a way of life) や文明 (civilization) と呼びうるものかもしれない。私が「イスラーム教」と表現しない理由である。

イスラームは歴史的には7世紀にアラビア半島で成立した。それから2世紀もたたないうち

に、ムスリムは、西アジア、北アフリカ、中央アジア、イベリア半島などの広大な地域を支配した。それから南アジア、東南アジア、サハラ以南アフリカなどにも進出し（初期の「軍事的」征服とは異なり、商業活動などの「平和的」進出が多かったことに注意が必要）、今日では世界に13億ほどのムスリムがいるといわれている。このような長い歴史、さまざまな地域といった事情があるにも関わらず、イスラーム研究者の一部、特にかつての「東洋学者」には普遍で不変のイスラーム思想があるという前提に立っていた。そのような傾向は、今日でも、アラブやイスラームを説く一般書などにおいてもよくみられる。

一方、人類学者など「経験主義者」は、このような時代的・地域的変異 (variations)、さらには同一の時代・地域においても階級・階層、民族、ジェンダーなどの相違に応じて、ムスリムの間にも微妙に異なったイスラーム理解が見出されるという前提から、研究を積み重ねてきた。この違いは、哲学者でありかつ社会人類学者でもあったゲルナーの論文〔Gellner 1981: 99〕で、興味深いエピソードを通してふれられている。

以上をまとめるならば、「東洋学的」立場は Islam を前提にするが、「経験主義」的立場は あえていえば islams を前提にするといえるだろう。そして、前者のような普遍・不変の「本質主義的」イスラームではなく、ムスリムたちが時代・地域その他のさまざまな社会的環境の中で作り出し、時には変更して来たさまざまなイスラーム理解のあり方、すなわち「構築主義的」に把握された（諸）イスラームに着目し、それらがもつ社会的・文化的意味の解明に向かうことになるだろう。

## 2. 神学／法学

ここでは西洋キリスト教との素朴な対比が行われる。

私のような思想研究の素人でも、アウグス

ティヌスやトマス・アクィナスといった名前は耳にしたことがあり、西洋キリスト教において神学的伝統が強固なものであり、近代になってもさまざまな重要な議論が論じられているという程度の知識はある。

一方、イスラームにおいては、一般に（東洋学者などから）「神学」呼ばれる分野や神学派（アシュアリー学派など）はあるが、それは法学、スーフィズムなどの一部をなしているにすぎないとされる〔大塚他編 2002: 326-27〕。むしろ重視されているのは「法学 fiqh」である。

一般に、アラビア語のシャリーアが「イスラーム法」と訳され、その基礎理論や応用論を扱うのがフィクフである。シャリーアが適用される範囲は、宗教的实践・儀礼（イバードート）のみならず、近代法という民法、刑法、商法などの法規範、正しい政治や権力のあり方、さらに道徳や礼儀（豚肉食や飲酒の禁など）など「世俗的」といわれる諸領域も含む、きわめて広範なものである。

このようなシャリーアを論じるフィクフは、したがって、形而上学のレベルにとどまることはできない。理論的課題を論じる際でも、常にその社会への適用、実践的な応用の側面を意識しなければならない。実際、実践的側面を考慮しない「法学的知」は、無用とはいわないまでも、不十分なものとはいえるだろう。

まとめるならば、一定の知的体系内での議論で完結しうる傾向をもつ神学的知と比較すれば、法学的知はその知的体系内での議論の精緻化のみならず、常にどこかでその外部、つまり実社会への応用という使命をもつのである。その「実社会」を構成しているのは、主としてムスリムの場合が多いが、キリスト教徒やユダヤ教徒などの異教徒を含むことも良くみられる。その意味において、知のための知というよりは、その外部に開かれた「実践知」という特徴をもつといえるのである。

### 3. 前近代／近代

さて、シャリーアを「イスラーム法」と訳すことには、若干躊躇がある。それというのも、シャリーアに包摂される緒規定は、はたして「法」という用語に還元し尽くすることができるのだろうかという疑問が残るからである。

アラビア語で「法」を意味する言葉としてカーヌーンがある。近代アラブ国家における制定法は、基本的にこの用語で呼ばれている。しかしこの語は近代以前から用いられており、特にオスマン朝は多くのカーヌーンを法令として発していた。「前近代」の文脈ではカーヌーンは、理論上シャリーアよりも下位の規範とみなされていた。一方、政治権力者がシャリーアを国家法として制定することはなかった。

だが、「西洋の衝撃」をうけ、ムスリム世界が政治・経済・文化的に従属的な地位に移行するとともに、西洋起源の近代法が部分的に導入され始めた。またシャリーアそのものが「法典化」（19世紀後半のオスマン朝における民法典『メジェッレ』など）されるようになった〔堀井 2004: 208〕。植民地時代であれ、その後の国民国家時代であれ、国家権力によって保証された制定法（カーヌーン）の優位が確立されているのである。

このような動向の中で、シャリーアそのものが変質しだした。シャリーアの規定の中でも、特に結婚・離婚、遺産相続、嫡出子の認定など家族「関係」に関わる要素が、ムスリムが多数を占める国家の「民法」の中に取り入れられるようになったのである。それらは一般に「家族法」などと呼ばれている。だが、古典的シャリーアの中には、「集団」としての家族に関する規定は存在しなかった。しかし、シャリーアの要素を採用した「民法」が制定される過程で、例えばエジプトでは「法や福祉行政や公共的道德化の言説におけるひとつの範疇としての『家族』が出現した」〔Asad 2003: 227〕。換言すれば、シャリーアの民法化によって、従来の部族や大家族とは異なる新しい社会的範疇・集団と

しての（近代的）家族が形成されたというのである。

このようにシャリーアの要素は、世俗主義的な国民国家においても特に民法典の中に採用され、まさにイスラーム「法」と呼ぶのにふさわしいものとみなされるようになった。だが、シャリーアは、近代法の懲罰が「現世」において実行されるのとは対照的に、「現世」のみならず「来世」における賞罰にまで言及するものである。また、アサドによれば、前近代におけるシャリーアは、「伝統」の修得を通して法学者＝判事に「身体化」され、そこで初めてその法的・倫理的権威を保っていた。つまり、シャリーアは、近代の「非人格的」法典というよりは、法学者＝判事によって「人格化」されなければならないものであった[Asad, *ibid.*: 249-50, cf. 大塚 2004b]。

イスラーム主義の例も検討しよう。一部のアカデミズムやジャーナリズムで「イスラム原理主義」と呼ばれ、反近代的な神権政治体制の確立を目指した運動とみなされがちだが、それは誤解を招くものである。少なくとも20世紀以降の「イスラム原理主義」は、明らかに「近代的な政治運動・イデオロギー」と特徴づけることができる。そこで私は「イスラーム主義」と呼んでいる[大塚 2004a]。

詳細な事例紹介はできないが、イスラーム主義は、いくつかの点で明確に近代の刻印を帯びたものである。主要な担い手をみると、伝統的イスラーム教育を受けたウラマー（ムスリム学者たち）もいるが、むしろ目立つのは近代の高等教育を受けた若者たちである。理系の者も多い（アル＝カーイダのビン・ラーディンは商学部、ザワーヒリーは医学部出身）。彼らは「近代的教養」も十分に身に付けており、その上で政治イデオロギーとして世俗主義（ある種のナショナリズムや社会主義・共産主義など）ではなく、宗教を選択したと考えられる。高学歴者という特徴は、「政治的」イスラーム主義と重なるわけではないが、それでもその興隆とほぼ

時を同じくして出現した「イスラーム復興」現象、その代表的事例であるヴェール、正しくは頭髪覆いなどを着用し始めた女性の場合にも、ある程度当てはまる[大塚 2004a]。

また、イスラーム主義のイデオロギーの中には、明確に近代的なイデオロギーが用いられている。イランも革命を経てイスラーム「共和国」を建設した。大衆を動員したイスラーム主義組織の先駆とされるエジプトのムスリム同胞団も、自分たちの敵は帝国主義、植民地主義、無神論的共産主義者だと明言してきた。ビン・ラーディンたちは「十字軍とシオニスト」を敵とみなしているようだ。だが、十字軍からエルサレムを奪還したサラディン（1193年没）は「フランス人（フランク）」を追放したと思っていたのである。また、アラブ・ムスリムの中でユダヤ＝シオニストとみなし、敵視する動きがみえてくるのは1930年代以降のことであり、それが一般ムスリムに流布するようになるのは20世紀の後半である。ムスリムが「十字軍」や「シオニスト＝ユダヤ」という認識を持つようになったのは、昔からのことではなく、きわめて近代的な現象なのである[大塚 印刷中]。

確かに、イスラーム主義の思想や運動の中には、前近代にもみられた要素がある。だからといって、それを「前近代の遺物」とみなし、ひいてはイスラームは近代を経験していない、遅れた宗教と呼ぶのは、きわめて硬直した理解、いや誤解である。イスラームそのもの（より正しくは、ムスリムたちのイスラーム理解のあり方）が歴史の中で変化してきており、そして今後も変化するだろうという視点（構築主義）に立てば、普遍・不変の一枚岩的イスラーム的知（本質主義）は想定しえない。確かにイスラーム主義者の中には本質主義的主張をする者が多いが、そのような発想そのものが近代的産物ともいえる側面をもつ。この点は、例えば「ナショナリズム」との比較も興味深いと考えられる。



#### 4. 閉鎖知／開放知

最後に、ここまでの議論をもとに、本シンポジウムのテーマ、「開放知としての科学と宗教」について簡単にふれておきたい。

本シンポジウム開催の趣旨には、宗教と比較して科学は一般に「開放知」とみなされている（だから開放知としての宗教の可能性を検討したい）という前提があるように思われる。中谷教授の趣意書には、デュルケームの発想が発点と位置づけられているが、はたしてデュルケームの見ていた19世紀から20世紀初頭にかけての実験室での科学・技術と、スーパーカミオカンデやスバル望遠鏡のような巨額の費用がかかる大型設備を必要とする今日の科学・技術はまったく同じ知的・実践的活動といえるのだろうか。

もちろん「知的体系」としては一定の連続性がみられるだろうが、「実践の体系」としてはどうなのだろうか。このような問いを発すれば、ただちにここでの議論は「知」の領域であり「実践」ではない、という反論が出されるかもしれない。だが、はたして実践抜きの「知」のみを語ることはどこまで妥当なのだろうか。これは、形而上学的な神学と対比した、「実践知」としてのイスラーム法学という問題ともつながるものである。

近年、「社会における科学・技術」に注意を向ける科学論（科学史、科学哲学、科学社会学・人類学・政治学など）が盛んになっている。だが、実験室などの現場で直接研究に携わっている科学者には不評であるという〔金森2000〕。とはいえ、パラダイム論や「データの理論負荷性」、さらに科学・技術の社会的役割や機能を論じる科学論の立場からみれば、科学を無条件で「開放知」と認めることは難しいかもしれない。

金森教授によれば、科学論の分野の有力な勢力として「社会構成主義」があるが、科学論においては近年停滞傾向にあるという。だが、宗教を含む個別文化が、社会・歴史の中で構築

（構成）されてきたものであるという理論的立場は、社会学や人類学などの学問分野では今でも有力なもののひとつである。構築主義が批判する理論的立場が、特定文化（宗教）の普遍・不変性を説く「本質主義」である。とはいえ、構築主義と本質主義は、ここでいうほど単純に対立的、そして排他的なものではなく、それぞれの中にもさまざまなヴァリエーションがあることも事実だが、ここではさしあたり理論的スタンスの違いとして区分しておきたい。

いうまでもなく、私の理論的立場は構築主義的なものである。したがって、イスラームも時代・地域によって異なった姿を取る、より適切には、そのようにムスリムたちによって構築されてきたという見方である。もちろん、今日のイスラーム主義の一部にみられるように、構築されたものを「本質化」するイデオロギーがあることも認めている。

構築主義的立場では、ひとつの体系としてのイスラームというよりは、個別的な歴史・社会状況の中でイスラームを構築していく「ムスリム」に主たる関心を向けていることが重要である。その際に、当事者（ムスリム）は、同信者のみならず、異宗派・異教徒・無神論者などとの接触・会話などを通して自己の宗教観を構築していくことに注目したい。「他者」から新たな知識を得たり、異教の教えを聞いてより寛容な姿勢で異教徒に接するようになったりすることはありうる。逆にその遭遇が対立・抗争という否定的な結果を生み出す場合もあるが、そこでは、共通の敵というイメージ構築を通して同胞として一体感を育んでいくこともある。このような意味において、「他者」との不断の「会話」から構築されるムスリムのイスラーム的知は、結果が「他者」との関係において肯定的（異宗教との共存）であれ否定的（異宗教との紛争）であれ、原理的に「開かれた」ものといえよう。結果的に生まれたのが排他的イデオロギーであったとしても、否定すべき「他者」の存在を認知して、その上に築かれているという

意味では、それも開かれているのである。それは、観察者の立場からみると、ムスリムのイスラーム観の歴史の変容、社会的変異を生み出す重要な源泉であると考えられるのである。

\* \* \*

本質主義的立場から特定の知をひとつの体系と把握した場合、それは閉鎖系であるか開放系であるかという議論が成り立つのだろうか。そもそもそれは科学や宗教といった「知の性質」の問題なのか。むしろ「政治」（知と権力）の問題なのではないのだろうか。

これらの問いに直接に答えることなく、私はここではむしろ構築主義的な立場から、抽象化された「知の体系」ではなく、特定の知を社会的・歴史的条件の中で構築している個人(たち)に焦点を合わせるとともに、知を実践と結びつけたりすることによって、開放知／閉鎖知という問題設定にひとつの見方を示したつもりである。ご批判を賜りたい。

#### 引用文献

- 磯前順一 2004『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店。  
大塚和夫 2004a『イスラーム主義とは何か』岩波書店  
—— 2004b「イスラーム世界と世俗化をめぐる一試論」『宗教研究』三四—  
—— 印刷中「『オリエント』の歴史意識」『岩波講座哲学』所収予定  
大塚和夫他編 2002『岩波イスラーム辞典』岩波書店。  
金森修 2000『サイエンス・ウォーズ』東京大学出版会。  
島藺進・鶴岡賀雄編 2004『＜宗教＞再考』ベリカン社。  
堀井聡江 2004『イスラーム法通史』山川出版社。  
Asad, Talal, 2003 Formations of the Secular, Stanford University Press.  
Gellner, Ernest, 1981 Muslim Society, Cambridge University Press.

# タルムード的論証の開放性

## — 偶像崇拜との闘い —

市 川 裕

### 〔要 旨〕

ラビ・ユダヤ教は政治権力によらずに法の支配を 1500 年もの間維持し、人々の信頼される権威を保った。その理由を、ユダヤ賢者の偶像崇拜との闘いに対する信頼に求めたい。ここでいう偶像崇拜とは、かつての預言者が糾弾した文字通りの神像の制作とそれへの崇拜、異教徒の慣習のことでは、自己の社会における権威への盲従や知的怠慢としての先入見への無批判性である。その具体例をタルムードにおけるラビたちの思惟方法と討論における論証法の中から抽出したい。ユダヤ教の法規範に関する少数意見の併記、そして、そのいずれかを誤りとするのではなく、両方の意見がもつはずの論理的整合性を追求するという論証が独特である。さらに、ミシュナの法規範の由来や意義に関する質疑応答の応酬、預言による決定の回避、未解決の場合はそのまま残す等。これらタルムードの思惟方法は、法テキストをめぐる知的挑戦であり、知的冒険であり、権威にひるまず、否、そういう世間一般の権威といったものを否定する営みとして、ユダヤ法を形成したのではないか。

### はじめに

19 世紀に、欧米でユダヤ人の市民権が認められたとき、ユダヤ系の優れた学者が学問の世界に陸続と登場した。ハイネ、マルクス、デュルケーム、フロイトはほんのわずかな例で、名を挙げればきりがないほどである。この現象を評して、英国の歴史家、ポール・ジョンソンは、「知識人を産出するよう考案された共同体が、(西欧近代の) 世俗社会に知性を供給し始めた」と語った (『ユダヤ人の歴史』)。これは、ユダヤ教という宗教体制が、そのメンバーに対して学問を要請してきたことを暗示している。ユダヤ教が学問あるいは教育を重視したことは、すでに古代ローマ帝国の頃から知られていて、セネカは「自分たちの宗教的行いの理由がわかっているのはユダヤ人だけだ」と言ったとされ、

ヨセフスは、「私たちが第一に気をつけていることは子供の教育である」と記している。タルムード時代のラビの伝承によれば、「世界全体は生徒の息に掛かっている」とされ、若者の教育は徹底された。「5 歳で聖書、10 歳でミシュナ、13 歳で掟に従い、15 歳でタルムード、18 歳で結婚、20 歳で義を求め、」と賢者の格言は伝えている。本発表は、ユダヤ人の近代における学問的成功が、少数集団の社会的努力の結果としてではなく、ユダヤ教が重視してきた教育の理念と実践にこそ由来するものではないか、ということである。ユダヤ教における学問の理念と方法が、宗教の枠を超えて、人間の知的営み全般に対して普遍的意義をもっていたということ、即ち、ユダヤ教における学問が「開かれていた」ということを明らかにすることである。

## 1. 偶像崇拜との闘いとは

ここで私が念頭に置く学問の理念とは、宗教学の概念でいうと、「偶像崇拜との闘い」である。偶像崇拜との闘いとは、第一義的には、かつての聖書の預言者たち、エリヤ、アモス、イザヤ、エレミヤなどが、異教徒の慣習、即ち、文字通り形あるもので神を表象することや偶像を崇拜することに対して、命がけで激しい批判を浴びせた闘いのことである。そして、それが一神教の確立にとって不可欠の出来事であった事は周知の事柄である。しかし、本発表で取り上げるのは、ラビ・ユダヤ教の賢者たちによる偶像崇拜との闘いである。そして、ここでいう「偶像崇拜」の概念は、社会的諸権威への盲従、あるいは、既成観念や先入観への無批判性、あるいは一般的な知的怠慢のことである。

ユダヤ教のラビたちが、主要なテキストであるタルムードを学び教える方法を見ると、そこには、少数意見の併記や激しい論争、そして、そればかりでなく、対立意見の論理的整合性を互いに認め合うということなど、独特の議論が展開されている。これらタルムードの思惟方法は、あたかも、ユダヤ法のテキストをめぐる知的挑戦であり、知的冒険である。それはまるで、権威にひるまず、否、そういう世間一般の権威といったものを否定する営みのように思われ、これこそがユダヤ法を形成したのではなにか、と思われるのである。

非常に卑近な例を挙げると、ユダヤ人の家庭では子どもを誉めるのは、「よい質問ができたね」と誉めるといわれる。先生さえも答えられない新しい問いであればなおさらである。また、イエシヴァでは、学生に「新しい解釈」や「新しい発見」、ヘブライ語で「ヒドゥーシュ」が求められる。その伝統は、2千年前に遡り、次のような格言になっている。「神の教えの学び舎（ベト・ミドラシュ）であれば、新しい発見のないことはありえない」（トセフタ・ソータ）

## 2. カール・ポパーによる知の2タイプ

それでは、開かれた学問とは何であろうか。ポパーは『客観的知識』という著作の冒頭で、知識に対する人間の認識のあり方について、二つのタイプを提示している。これは、同じ一つの知識内容が、受け手によって異なって受容されることに着目したものと考えられる。一つは、仮説的に定式化された理論として受容されること。これを Formulated Theory と呼ぶ。他の一つは、信じられた理論として受容されること。これを Believed Theory と呼ぶ。ダーウィンの進化論を例にとれば、これを、反証可能性をもつ学問的仮説として受容すれば、それは前者となる。反対に、これこそは、聖書の創造説を覆す新たな真理であると信じて受容されれば、それは後者となる。したがって、科学という学問分野が、つねに科学的で学問的であるためには、人間の受容の仕方こそが考察されねばならない。既成観念を信じてしまう知的怠慢はつねに排除されなければならない。

このように、知識の内容による分類ではなく、知識を受容する側の認識のあり方に注目すると、あらゆる分野の知識が、この二分法によって把握できるようになる。それは、科学理論ばかりでなく、政治権力や宗教権威に関する言説についても、同様に受容の仕方において二分法が成り立つことになる。つまり、批判的態度が許容される社会であれば、科学的な事柄ばかりでなく、政治権力や宗教権威のあり方についてさえ、開かれた議論が許される傾向が認められよう。その逆に、ある社会が権威主義的な特徴をもつとすると、その社会においては、政治や宗教の分野にばかりでなく、科学の分野においてさえも、知識は「信じられた理論」として受容される傾向が強くなる。政治的批判が封じられるばかりか、科学的学問さえ抑圧される恐れも生まれる。事実、批判する者が命の危険を覚悟するということは、歴史上何度も経験されたことである。

以上のように、受容する側に注目した分類は、

権威を受容する場合にも、応用することができる。権威は、政治においても、宗教においても、科学においても起りうる認識の類型である。例えば、ある政府について、その政策における公平性と合理性、先見性などが国民一人ひとりの判断より優れているとして信任されているならば、その支配には正当性があり、その政府に「正当な権威」があるといわれる。これを Legitimate Authority と呼ぶ。これに対して、武力や強制による恐怖ゆえに、国民が沈黙し服従しているに過ぎないように見える支配があり、これは単に「事実上の権威」(De-facto Authority) が行使されているに過ぎず、この場合には、その権威に正当性があるとまではいえない。

ラビ・ユダヤ教は武力による強制によらずに、法の支配を 1500 年もの間維持してきた。もしそうだとすれば、ラビたちの持つ宗教的権威が、人々によって信頼され続けたからではないか。その信頼を支えた理由とは何か。それは、ラビたちが偶像崇拜との闘いを不断に繰り広げたからではないか。上に立つ者が自ら率先して、法の支配と神学的言説に無条件に追随し服従するという態度を常に戒め、その正当性を問い、存在根拠を疑う態度を徹底したからではないか。そうした態度が、タルムードの学問のどこかに、そのような理念と方法が見出せるのではなかろうか。

### 3. タルムード学における開かれた知的態度

タルムードの学問が、どのような知的刺激を与えてきたかを考えるとき、具体的な人物を例に挙げるのがもっともわかりやすい。ここでは、現代の著名な二人のユダヤ人が、タルムードといかに出会ったかを見てみたい。二人ともに、ヨーロッパでナチスによるショアーを体験した人である。一人は、エリー・ヴィーゼル、もう一つは、エマニュエル・レヴィナスである。

#### ●エリー・ヴィーゼルとタルムード研究

エリー・ヴィーゼルは、ショアーで死んだ人々の魂の叫びを書き続ける作家として、また人権活動を通して暴力の不正を訴える活動家である。ヴィーゼルが収容所でショアーを生き延びたのが 17 歳であった。幼少から、ハシディズムの雰囲気の中で育ったが、ユダヤ教の真髄への確信を深めたきっかけは、終戦直後に伝説のタルムード学者シュシャーニと出会ったことである。ヴィーゼルが描くシュシャーニとは、先入見を碎いて、知ったつもりの慢心を根底から覆し、根拠を問い、問いに向かってたゆまず推進する力を引き出す人である。その方法は、知識を立て直す前に徹底して破壊するというやり方であった。そして、その生き方そのものが、知識の内部に横たわる闇の探求を促すようであったとされる。シュシャーニとの出会いは、まさに生きたラビの手本との出会いであり、ある種の回心体験ともいえるものである。そして、シュシャーニ以上に感銘を受け、人生の師と見なしたのは、ソール・リーバーマンという稀有なタルムード学者であった。深い学識と透徹した人間分析、すべての学問がタルムードの中で体系的に組織され整理されることへの驚愕。ヴィーゼルは権威を疑い、根拠に挑戦する側に立つ。

#### ●レヴィナスとタルムード研究

レヴィナスは、ナチスにリトアニアの家族を奪われた失意の頃に、3 年間にわたって、同じシュシャーニから、タルムードの薫陶を受けている。レヴィナスは既に 30 歳台の後半であり、遅い出発である。レヴィナスは 1960 年代にタルムードの講演を続け、それが後に出版されて、タルムードの学問にはじめて哲学的な分析を加え、世界的に広い読者層を獲得することになる。レヴィナスにとって、タルムードの学問は、彼自身のシオニズム宣言の性格を持っている。現代に生きるユダヤ人には、土地取得という力への意志とは



違う「遺産」の継承がある。特に、パレスチナ以外の土地に住み、ユダヤ的でもありギリシヤ的でもあることを希望するユダヤ人が生きていくために、タルムードの知恵は不可欠の教えであるとして、これを現代的に定式化することが彼の使命となった。

レヴィナスは、タルムードのラビたちを次のような点で高く評価している。彼らの語の内容は、教化的言説ではなく、知的な格闘であり、果敢な切開作業であると。また、具体的にで瑣末な問題を論じているようでいて、根本的な概念を掘り下げている。そして、対話的で論争的な語りから、多重的な意味がたちのぼってくるという。このことは、とくにラビ同士の論争において展開されているのである。

#### ●アイザック・ドイッチャーにとってのタルムード学

開かれた学問とは逆の例を提示することもある必要であろう。タルムードの学問が硬直化した知識の強制と映った人物として、一人を取り上げよう。「非ユダヤ的ユダヤ人」として共産主義的社会理論を展開したアイザック・ドイッチャーにとっては、幼少期から強制的に学習させられたラビ文献とその教育方法を振り返って、何一つ自分には役に立っていないと語っている。自分の自由な想像力の広がりや阻害されたとも主張されている。しかし、そうであっても、物事の分析能力において、ドイッチャーはタルムード的な弁証法的思惟の学問によって、知らず知らず、ものごとを分析する方法学を身に付けて能力を磨いていたかもしれない。子供の場合と大人の教育とは必ずしも同等に比較できるものではないが、子供たちへの強制には確かに厳格なものがあつたのは事実である。

#### 4. タルムード学の理念：トラーそれ自身のために

ラビ・ユダヤ教において、神の意志の探求は、

どのような理念と方法によって遂行されたであろうか。ユダヤ教において神の意志とされているのは、神がシナイでモーセに啓示した教えである。これをトラーと呼ぶ。トラーは二つあり、文字によるもの、これはモーセ五書を指し、他の一つは、口伝によるものである。この両者が一体となって、ユダヤ教のトラーを構成する。

トラーに対する学習態度は、学ぶ者の心構えによって大きく2つにタイプ分けされる。第一に、最も尊い学習態度とは、トラーそれ自身のために学ぶことである。天地を創造した唯一の超越神がイスラエルの民を選んでトラーを与えた。その真実の教えを、それが正に唯一神の教えであるがゆえに徹底して学ぶという態度である。これこそは、掛け値なしに神を愛する故の態度である。これをヘブライ語で、トラー・リシュマー、すなわち「トラーそれ自身のため」と呼ばれる。

もう一つの態度は、「トラーそれ自身のためではない」学習態度である。これは、神の教えを学ぶ動機が、神の御褒美に与るためであったり、神の罰を恐れてそれを避けるためであったり、何らかの利益を求める態度である。これは明らかに第一の態度に比べて劣っている。しかし、これはいわゆる応報思想に連なる考えでもあり、ユダヤ教はこの態度もまた許容する。しかし、求められている崇高な学問態度は、「トラーそれ自身のため」でなければならない。これは、アブラハムとモーセという聖書の英雄に匹敵する学問態度である。

このように、ユダヤ教が、トラーそれ自身のための学問を最高の理想と定めたことは、神の智慧の探求においては、社会的な権力や権威の不当な介入が極力避けられ、探究心が十全に発揮できる学問の理念が打ち立てられたことを意味している。

#### 5. 神意の決定における方法学の確立

そのような理念のもと、ラビたちが確立した

方法学の要点をいくつか指摘することで、本主題のまとめとしたい。ここでは三つの要素を指摘する。

第一に重要な要素は、神の意志を探る営みにおいて、ラビ同士の論争が肯定されたことである。ラビ・ユダヤ教の最初の世代と目されているヒレルとシャンマイからして、論争を展開したことが伝承されているが、この二つの学派の論争は、天のための論争であると認められ、争いが肯定されたのである（アヴォート 5: 17）。神の意志（真理）は単純に一つとは言い切れないというのは画期的な主張ではないか。しかもそれを解決することは、人間の理性に委ねられた。ここで、ラビたちは、互いに相手を説得にかかる。道理に訴えて、自分の説の正しさを証明しようと努めるのである。ある意味で、タルムードの議論の大半はこの理性的説得であるといっても過言ではない。自分で考えて、理性によって根拠を示し、とことん議論を闘わせ、相手を説得できるよう、イエシヴァは学生を教育した。

第二の要素は、神の法規範が対立したままのとき、決定が多数決によったことである。タルムードには、ラビ同士の有名な論争がいくつもあって、そのひとつに、ラビ・エリエゼルとラビ・ヨシユアが、ある特異な形状のかまどは穢れを伝染させるか否かで争った論争がある。論争が多数決によって決着したということは、何らかの神聖な権威に委ねなかったことを意味する。多数意見を代表するラビ・ヨシユアは、トーラーはすでに地上に与えられ、もはや天にはない。法の決定は地上の賢者に委ねられたと宣言し、これを見た神は、「我が子達は私に勝った」と喜んだという。こうして、ユダヤ教は、神意の決定に、預言・奇蹟・託宣・くじ・呪術等の非理性的介入を排除した。レヴィナスは、この態度を呪術からの絶縁の宣言と見る。

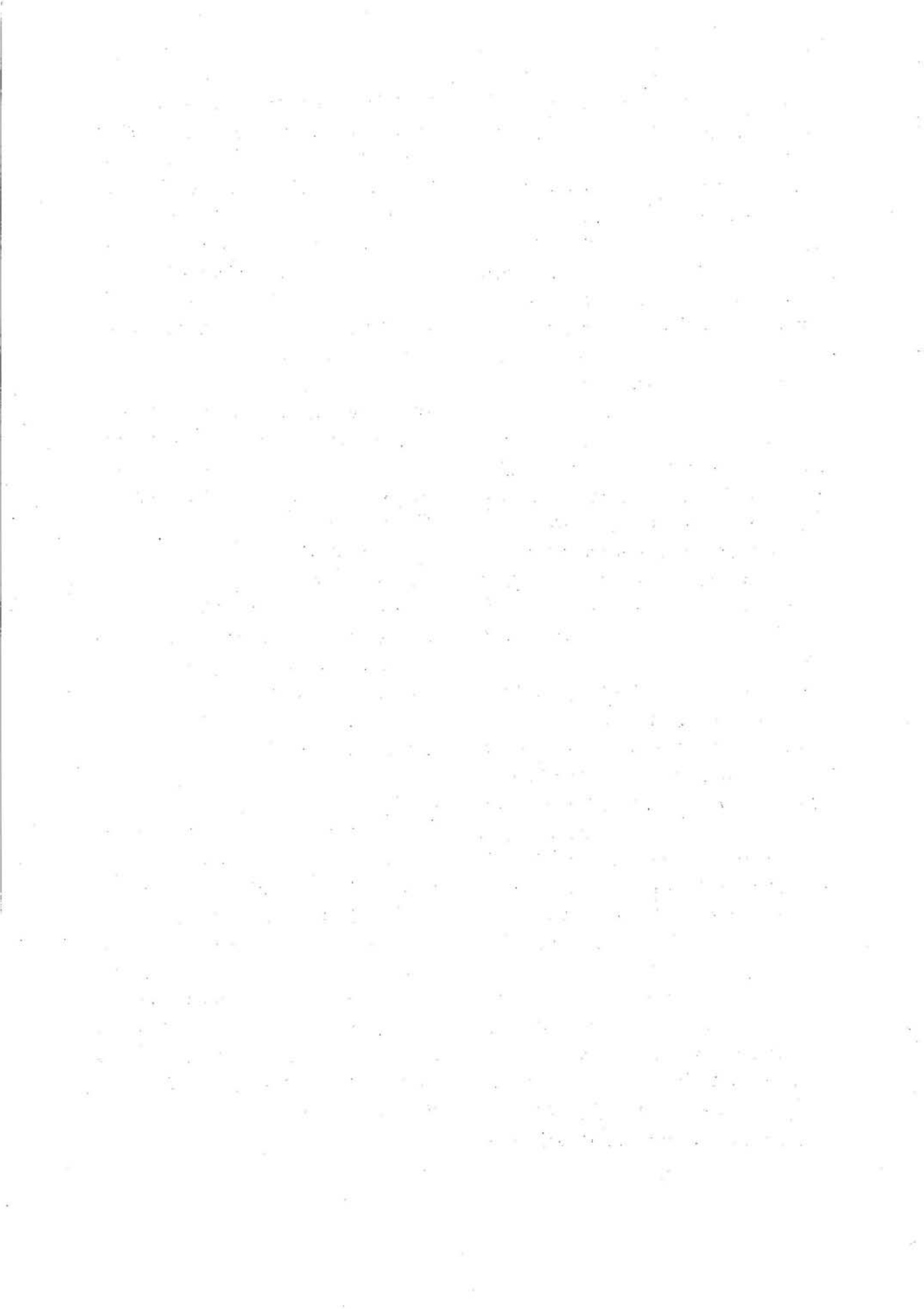
第三の要素とは、新しい問いの発見であり、

それは学問の変革を促したことである。ユダヤ教の根本教義となった二つのトーラー、即ち、神の啓示であるトーラーには、口伝があるという教義、これには重大な意味が込められている。口伝ということは、文字に残されていないために、その分量を推し量ることはできない。このことは、神の教えが実は無尽蔵であることを示唆している。これは、神の教えが歴史の変遷することを肯定する教えであり、また何らかの理性的根拠があれば、新しい教えでさえもモーセに下された教えに含ませることができることを物語っている。これについても、モーセをめぐる有名な逸話が、タルムードに伝承されている。

モーセは 1000 年後のラビたちの議論がさっぱりわからない。それなのに、彼らは、この教えはモーセに啓示されたトーラーに由来すると考えていた。後世のラビたちによれば、モーセは、将来、ラビの弟子がラビの前で尋ねる全く新しい問い対しても、既に神から教えを授かっていたと考えていた。こうして、新たな発見であっても、それを最高の権威であるモーセに基づかせることによって認知するという巧みな方法論が確立されたのである。

## むすび

ラビ・ユダヤ教は、既にその根本經典ともいえるバビロニア・タルムードにおいて、開かれた討論と論理の首尾一貫性によって解決するという基本的な原則を確立して、それを実践してきた歴史がある。そして、リトアニアの十九世紀へと連なる歴史は、タルムード学の伝統が、つねに蘇生して新たな問いを要請した学問でありつづけたことを語っている。各世代の最高権威とされたラビたちが、知恵のみを権威の根拠としたところに、開かれた学問に通底する真骨頂があったといえるのではないか。



# 英知 (Lore) と学知 (Science) の間

— 古代ギリシア哲学が求めたもの —

内 山 勝 利

## 〔要 旨〕

古代ギリシアにおける哲学の成立の過程をたどるとき、神話と哲学は断絶したものではなく、むしろ（批判的）継承の上に哲学は成立していることが見てとられる。タレスが「万物は水からなる」と考えたとき、その発想の源にはホメロスあるいはむしろオリエントの水神神話があった。彼の考察は、ある意味では、神話的世界像を非神話的要素に置換してみせたものということもできよう。神話と哲学の連続性は、初期哲学者たちの著作断片や間接的報告のうちに「神 (theos)」およびその同属語が頻出することにも反映されている。むしろ、彼らの神は崇拝の対象という役割をになったものではない。しかし、彼らは自然学思想の展開のうちに神観念を取り込み、神の持つ深い根源性と絶対的な根拠性を手放すことなく、それを自然そのものに求めたのである。

ピュタゴラスは、時代的にはタレスよりも一世代以上あとに活動したが、彼の知のあり方は、むしろより古層に属しているだろう。彼は「数」の原理による知を開くとともに、知的活動をより直接的に宗教的意義と結びつけた。彼が求めた知とはわれわれの生死のあり方に直結し、それを左右する力としての「英知」でなければならなかった。

プラトンやアリストテレスにおいては、哲学知は論理性や認識論的厳密性を強化され「学知」としての自立性が明確化されるが、しかしなお神的なものへの眼差しと、われわれにとっての知の意味への洞察をより深いものにしている。

これらのギリシア的哲学知の「かたち」を対比的に考察することによって、知は「学知」として客観性（開放性）を備えなければならないとともに、それは、われわれの「英知」への希求によって裏づけられることなしには空洞化し、無意味なものとならざるをえないことを示したい。

### 1. 初期ギリシアにおける宗教と哲学

われわれは、知の成立過程を考えると、しばしば「神話から哲学へ」、「宗教から理性へ」の発展と転換を語る。ギリシア哲学は、神話世界や宗教的伝統を打破することで成立したと広く考えられている。しかし、注意しなければならないのは、初期ギリシアにおいてなされた、そのゆるやかな変容は、けっして端的な対立と

断絶によって画されたものではないということである。なるほど、クセノパネス（前570頃—前475頃）やヘラクレイトス（前6世紀末）には、ホメロス（前8世紀）やヘシオドス（前8世紀末ないし前7世紀初頭）の神話的叙述に対する、あるいは宗教的な儀礼に対する激しい批判の言葉を見いだすことができる。しかし、彼らはそれを神話的なものや宗教的なものである

がゆえに退けているわけではない。むしろ、同じ議論の土俵の上に立つ異なった見解として、対等の立場でそれらに対峙しつつ、その「誤り」を剔出しているのである<sup>1</sup>。

さしあたり、神話的な宇宙生誕論（コスモゴニア）と初期哲学者たちの宇宙論（コスモロジー）を一つの視野の中に見通してみることしよう。この場面において、「神話」と「哲学」は最も端的にモチーフを共有しあい、その連続面と変容の諸相を映し出していることを容易に見てとることができるであろう。最初期の哲学者たちが第一義的な問いとしたのは、何よりも「世界全体がどのように形成され、現にどのようにあるか」ということであった。そしてその問いは、明らかに、宇宙創成神話のモチーフをストレートに継承したものであった。しかも両者は、議論のあり方においても、内実においても、相互対立的であるよりもむしろ一つの連続的な進展の過程をなして、「哲学」の成立へ向かって動いているのが見てとられるであろう。

しかし、それ以前に注目しておかなければならないのは、ギリシアにおいては、神話世界それ自体が一つの閉じられた教説の中で展開されていたのではなく、たえず生成と再構成の過程にあって、多様なヴァージョンを許容する柔構造的なシステムをなしていた、ということである。ギリシア神話とは、本来のギリシア的諸要素を圧倒してオリエント各地のさまざまな神話要素がほとんど無原則的に流れ込んだところに形成され、その豊かさとともに矛盾や齟齬をはらみつつ、それらの間であやうい折り合いをつけることで、そのつどのまとまりを保ったものであったから、変容はむしろ必然であった。しかもそこには、明らかに、神話体系そのものの内部での「合理化」と「論理的」一貫性追求

の姿勢がうかがわれるのである。ギリシアの神話世界と初期哲学とに等しく精通していた G・S・カークによる次のような指摘は的確である。すなわち、古代ギリシアでは文字使用の導入が遅れた結果として（無文字社会と連動した）「一定の伝統的態度が、他の面では進歩的で革新的ですらあった環境の中で、存続することになった。神話がなお重要な役割を担っていたが、首尾一貫性もまた重要視されていた。おそらくは、この希有で逆説的な事態こそが、前 6 世紀のイオニア地方で始まった合理的な想像力による独自の冒険を可能にする一因となったのである」<sup>2</sup>。

すでに触れたように、初期の哲学は神話との訣別において成立したというよりも、むしろギリシア神話内部における「合理化」の動向を継承しつつ、いわば図らずも、まったく新たな世界観を切り開く結果となったのである。世界がどのように形成され現にどのようにあるかについての考察に、恰好の示唆を与えたのは、ギリシア神話のみならず、オリエント各地の神話に語られた多様な宇宙開闢論の読み直し作業にほかならなかった。当初、初期ギリシア哲学者たちは宇宙過程における（単一の）「元のもの」（アルケー arche）へと遡行し、それからの多様な世界の展開を、「無秩序」から「秩序」（コスモス）へという仕方で構想することを共通のパターンとしてとった。それは、基本的に、「神統記」の系譜論を踏襲したものとみなすことができよう。また宇宙世界全体が自己展開力を持ったものとし、その意味において「生きたもの」と考えた点においても、神話的系譜を促したエロースの力、神々同士の結びつきによる子孫の誕生といった象徴体系との密接な対応が認められよう。彼らはその内実を生物体の持つ生殖力や成長力に引き寄せることで、「自然化」

<sup>1</sup> たとえばヘラクレイトス断片 40「博識は覚知を得ることを授けない。さもなければ、ヘシオドスやピュタゴラスにも、さらにはクセノパネスやヘカタイオスにもそれを授けたはずではないか」を参照。ここではホメロスも哲学者のピュタゴラスも対等に批判の対象とされている。

<sup>2</sup> G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Aylesbury, 1974, p. 277.



させたのだが、その根拠はなお「魂」(プシューケー psyche) という「神的なもの」に帰着しているのである。初期の哲学にとって、神話が、さまざまな仕方では宇宙論のモデルの役割を果たしたことは、まぎれもない。

むしろ、彼らの営為はまったく新たな知的ベクトルを内包させていた。タレスに始まる「哲学」は、それにつづく発展の中で、神話的世界観とは完全に別の方途による世界認識を切り開いていく。しかし、その転換は(たとえばタレスにおいて)一挙に成し遂げられたのではない。少なくとも初期ギリシア哲学が(そして、それは意外に根深く後代に至るまでの古代哲学の基層をなしていくのだが)単に合理的知性の活動であっただけでなく、深い宗教性や神への眼差しに貫かれたものであったことは、すでに早くから注意されてきた。さきに触れたように、この時代の哲学が改めて注目された一九世紀末から遠からぬ時期に、F・M・コーンフォードが哲学の母胎としての宗教という観点に着目していた(彼の見解は、ミレトス派につづくピュタゴラス的な学のあり方を視野の中心に入れるとき、さらに強調されてよからう)。また、キリスト教神学から遡及して初期ギリシア哲学を考究したW・イエーガーは、その基本的特質を(キリスト教思想に先駆する)「自然神学」に見いだしたのだった<sup>3</sup>。彼の主張がそれ以降の研究動向に与えた影響は大きい。たしかに、イエーガーが「神」という一つの語で繰り込んだものの内実は、神話や宗教においてと初期哲学においてとはほとんど根本的に変化している。その点で彼の見解に異を唱えつつも、G・ヴラストスは、こう述べている。「初期哲学者たちの言うことを鋭敏な耳で聞き取れば、彼らの言説の随所に宗教的な響きが湛えられていることに

気づかないではいられず、[中略]彼らを単なる自然学者と見なして、彼らの思索から宗教的信条や宗教的感情を除外してしまうことは、まるで時代錯誤的な見方であると考えるべきであろう」<sup>4</sup>。

この事実は、単に当初の哲学が「古代性」の残滓を脱しきれずにいることを意味するものではない。初期の哲学者たちは、神話体系の持つ深い英知に学びつつ、それを新たなシステムに組み替えていった。しかもそのさい、旧来の神話や宗教が取り押さえていた世界の総体とその根源にあるものへの洞察をいささかも抛棄することなく、新たな知のうちに糾合することを試みていた。彼らの活動が単に「科学」に収斂されず、「哲学」という総合知を形成していったのも、明らかに、先蹤者としての神話と宗教的世界観のはるかな視野に拮抗する英知の再構築を課題としつづけたからである。

## 2. ピュタゴラスにおける学と宗教

ピュタゴラス(前6世紀後半)は、タレスを始めとするミレトス派よりも後に活動したが、彼の哲学知は精神史のより深い古層を表わしている。彼はアナクシマンドロスの弟子であるとともに、宗教家シュロスのペレキュデスの弟子であったと伝えられている。いずれの師弟関係も文字どおりには受け取りがたいが、前6世紀イオニアの先進的な思想や文化の洗礼を受けるとともに、当時盛んになりつつあったオルベウス教的な宗教思想にも、早くから精通していたことを示唆するものとしては、まったく無意味な証言ではあるまい。まぎれもなく、これら二つの要因がピュタゴラスという並外れて巨大な人格のうちに一体化されて、最高度の宗教的精神と最高度の学術的精神とのきわめて希有な統

<sup>3</sup> W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947.

<sup>4</sup> G. Vlastos, 'Theology and Philosophy in Early Greek Thought', *Philosophical Quarterly* 2 (1952), 97-123. 「ディールスおよびクランツの『ソクラテス以前哲学者断片集』の事項索引を見ると、『神』(theos) は八欄にわたってリストされているのに対し、『自然』(physis) は六欄だけで、やはり六欄を占めている『宇宙世界』(kosmos) よりもさらに少ない」という指摘 (p. 97 n.1) は、きわめて端的に事柄の要点を明示している。

合が実現されていたのであろう。

ピュタゴラスが偉大な宗教者の一面を備えた人物であったことは、まず否定しがたい事実であろう。彼について残された資料は、(後代の捏造された、無数の神秘化伝説はさておくとしても) およそすべてが宗教的側面を伝えるものばかりである。最古の証言は、ほぼ同時代人であるクセノパネスがピュタゴラスの輪廻転生の考えを揶揄したものである(断片7)。エンペドクレス(前五世紀半ば)にも、輪廻転生とその輪からの離脱を説きつつピュタゴラスを称賛して「まことに彼は、心の思いの最も豊かなる富を所有し／ありとあらゆる賢い業にこよなく通じていた」と語っている断片がある(断片129)。ヘロドトスが「非力ならざるソピステース(知者)たるピュタゴラス」に言及しているのも、北方トラキアのシャーマン的な宗教者サルモクシスとの関連においてであり、ここに言われている「知」も明らかに宗教的なものである(『歴史』IV, 95-96)。比較的最近、W・ブルケルトが、関連する古典文献の網羅的、批判的検証を踏まえて、結論づけたところによれば、ピュタゴラスは並外れた能力を持ったシャーマンであり、強烈なカリスマ性を備えた宗教者(hierophant)にほかならないのである<sup>5</sup>。

とはいえ、ブルケルトとほぼ同じころにW・K・C・ガスリーも指摘しているように<sup>6</sup>「彼が歴史上最も独創的な思想家の一人としての個性を有していたこと、数学と哲学的宇宙論との創始者の一人であったことを想定してみなければ、それ以降の思想に彼の名が与えた比類のない印象の跡を、納得のいく仕方で説明することはできないであろう」。イオニア文化の申し子でもあった彼にとって宗教的「浄め」は、きわめて特異な仕方で、彼の「数学と哲学的宇宙論」に直結しているのである。

アリストクセノスによれば「ピュタゴラス派の人たちは、肉体の浄めには医術を用い、魂の浄めのためには音楽(ムーシケー)を用いた」という。おそらく、ここに言われている「魂の浄め」と「音楽」との関係に、同派における宗教と学問との結節点がきわめて端的に示唆されていよう。彼らは魂を浄めて神に帰一することを目指したが、「音楽」がその最良の方途であると言われるとき、その原義のうちには、明らかに呪術宗教的伝統の余韻が込められていたのであろう(オルベウスは竖琴によって生けるものすべてを魅了した)。しかしその内実は、すでにピュタゴラス自身によって大きく変更されていた。彼にとって、音楽的な「ハルモニア(音階・調和)」とは、耳で聞かれる美しい響きであるよりも、その響きを構成する音同士の数的比例関係として感得される美しさであった。彼は一弦琴(モノコード)を用いた「実験」によって、音階上の四つの主要な音(古代ギリシアにおいて「固定された」音階のすべて)の間には、基音に対してオクターヴ(2対1)、五度音程(3対2)、四度音程(4対3)という、最も基礎的な数系列からなる最も端的な比例関係があることを発見したと伝えられている。彼は、それによって、音楽の持つ魔術的な力の秘密が数によって説き明かされ、数のうちに顕現していることに気づかされたのであろう。数学とは最も深く音楽を聴き取る方法であり、その意味において数学的学問こそが最高度の音楽であり、最も強力な浄めの実践にほかならなかった。

ピュタゴラスに始まる数学研究は、明らかに、「浄め」という宗教的モチーフに直結したものであった。そして、その強力な動因がピュタゴラス派における数学研究に活力を与え、ギリシア数学を確立する源となったのである。

<sup>5</sup> W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nuernberg 1962. のちに補訂を含む英語版 *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972 があり、参照はこれによる。「ピュタゴラス=シャーマン」説については、特に p. 217 に簡潔にまとめられている。

<sup>6</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, p. 181.

とはいえ、世界解釈において数の原理が導入されたことの意義は計り知れぬほど大きい。今日に至るまであらゆる「科学」は、数量化と数式化によって事象を把握しようとしている限りにおいて、いずれもピュタゴラスの創始した道の上にあることになる。また直接的には、彼の思想圏からは次の時代にエレア派やエンペドクレスが現われて、いわゆるイタリア派哲学の伝統を形成し、やや後にはプラトンがすぐれて本質的な点において深い影響を受けることになる。しかし、ピュタゴラスの重要性は、特定の思想的成果や一定の歴史的役割に集約されるものではなく、永遠的な視野の中で世界とわれわれの生の意味を全一的に捉えきろうとする方途そのものを開き、それを一個の生において実現してみせたことにある。彼は、それによって、哲学という営みが本来目指すべきあり方を最初に明示するとともに、いまだ到達されざる高みにあって、その導きの星となりつづけているのである。

### 3. ソクラテス的「無知の知」とプラトン

こうした総合性を学知においても求めつづけようとするスタンスは、ギリシア哲学を大成し一個の学として確立したソクラテスとプラトンにも継承されていく。彼らの哲学を支えている基本モチーフを端的に見てとるために、ソクラテスの「無知の知」という立場を取り上げてみたい。「ソクラテス以上の知者はいない」という、奇妙なデルポイの神託をきっかけとして、彼が「無知の知」を自覚するに至ったいきさつは、プラトンによる『ソクラテスの弁明』(20E以下)でよく知られている。神託に驚いたソクラテスは、とりあえず世に知者と言われている人たち(政治指導者、詩人、技術者)を訪ね歩く。彼らと較べればすぐにでも神託の誤りは明らかになるだろうと考えたからである。しかし、その結果として、彼らも「善・美なること」「肝心なこと」については何も知らない点では彼自身と同様で、ただし彼らのほうは「知らな

いのに何か知っているように思い込んでいる」のに対して、ソクラテスは「何も知らないから、そのとおりに知らないと思っている」ということが確かめられる。そして「このちょっとしたことで、自分のほうが知恵があることになるらしい」と彼は言う。やはりアポロンは正しかったようだ。ただし、神託の真意はなおその先にある。神が告げようとしているのは「神のみがほんとうの知者なのであって、それに較べれば人の身に適った知恵(anthropie sophia)など、ほとんど何の価値もない」ということであろう、と彼は解釈を進める(神託は、つねに暗示的に降されるものであって、その意味を解くことは再び人間の側に委ねられる)。つまり、われわれには<知らない>と知る>ことしかできない、ということである。

ソクラテスの到達した結論は、あたかも知の達成を放棄しているかのようでもある。しかし、実は、それによって全く新たな「人の身に適った知恵」の可能性を開いてもいるのである。われわれには「知らない」と知る<こと>しか許されていないとしても、それはまたそのつどの「思ひなし(ドクサ)」について、「そうではない、として知る」ことでもある。ソクラテス的な知の否定は、そのようにしてさらなる知の追究を促すものであって、知を求めながらの否定と論駁は、けっして知的営為を断念するものではありえない。それは必ずより高次の思ひなしを誘発し、よりいっそう真理・真実に近接した知の可能性を探り当て、そして再びその吟味と論駁を促しつづけるであろう。そのようにして、反復される否定的論駁をくぐり抜けながら、「人の身に適った知恵」はよりすぐれた質を獲得していくことになるであろう。

しかも、見落としてはならないのは、ソクラテスの「無知の知」には、実際には知に対する食欲さが彼に特有のアイロニー(空とぼけ)のうちに包み隠されていることである。「知らない」と言い続けるのは、とりもなおさず、通念的な知のレベル、既存の知のレベルにけっして

満足しようとし、しない意志の表明にほかならない。彼は、人間と神との絶対的な差を自覚することによって、本来的な知の基準を神の高みへと引き上げている。「無知の知」とは一般的な知の水準を越え出たところで求めつづける知のことである。それは、世のあらゆる（そして、いわゆる）知者たちを経巡った後に到達した立場であったように、あらゆる通念的な知、既成の知（おそらく情報として、理論として、データとして蓄積しうのようなもののすべてを含むであろう）に対して不十分なるものと判定するものである。裏返して言えば、それこそが情報や理論やデータの増量と質的向上をさらに促す原動力となるべきものでもある。

やがて、このソクラテスの立場を踏まえながら、プラトンがイデア論の方向へと哲学的思索を進めていく。往々にして誤解されがちであるが、イデア論とはけっして絶対的な基準によってあらゆるものごとを画一的に截断する理論装置ではない。むしろ、いかなる固定的な理論も公式も現実的な事態を厳密に計りとることができないのであり、あらゆる既成の尺度の不備を見抜き、それを越え出たところに判定基準を求めなければならないがゆえに、要請されるのがイデアにほかならない。したがって、イデアは、現象の多様性のあらゆる細部について、あらゆる

相対的要素を勘案しつつ、それらのすべてをけっしてなおざりにしないだけの包摂力を持つべきものであり、もしそれを「絶対的なもの」と呼ぶのであれば、まさにその意味においてなのである。

ちなみに、プラトンは『国家』における（一般に評判の悪い）「理想国家」の建設にあたって、その国民各人の間に存在するあらゆる差異と多様性をそのまま容認し、それを建設の根本前提に置いている。大多数の国民には何らの統制も禁欲も課してはいない。それらが厳しく求められるのは、国家の指導者たちに対してだけである。おそらく、一般の国民は他のいかなる国においてよりも、より大きな自由を享受しながら暮らすことになる。人間の自然性は最大限に尊重されるべきであり、その理想的達成が、理想国の目指す課題にほかならない。むしろ、いわゆる独裁国家からは最も遠い存在である。

知が知として「開放的」であるためには、むしろ、このような意味での絶対性に対して開かれたものであり、たえず宇宙的な全一性を担保したものでなければならないであろう。それを失うとき、かえって学もまた閉ざされたものになるのである。

## グローバル時代の科学と宗教

—脳はどのようにしてつくられ、どのように働くか—

御子柴 克彦

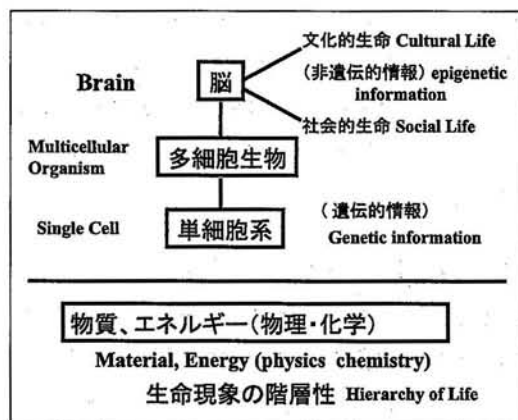
### 〔要 旨〕

「開放知としての科学と宗教」に関する多くの先生方のすぐれた講演を拝聴することが出来た。このパネルディスカッション「グローバル時代の科学と宗教」に於いて、私の役割は、脳の研究にたずさわる者として、脳がどの様にして、つくり出され、また統合された脳の働きを有するようになり、心の問題にまで達する様になってきた現状を脳科学の立場から述べることにあつたと考える。

### 生命現象の階層性

生命現象の階層性についてまず、述べてみたい。私達が生きているいわゆる生命の世界と物理・化学の世界とは、大きな溝があり、両者は全く異なる領域の学問として発達してきた(図1)。単細胞系、多細胞系の上に脳が位置しており、脳により、いわゆる文化的生命あるいは社会的生命がはぐくまれるものと考えられる。これらはいずれも非遺伝的な情報により営まれている。さて、これまで全く独立と考えられていた物理学・化学の世界と生命との世界の間に大きなかけ橋がつくられたのは、スタンレーによる研究成果があげられる。タバコモザイクウイルスというウイルスは、タバコの葉に感染して、枯らしてしまう。ウイルスは生き物であると考えられる。スタンレーはこのタバコモザイクウイルスの結晶化に成功したのである。この研究は大きな快挙であり、結晶化された物質そのものが、生命体であることをはじめて示したのである。これを契機にして、古典的物理学にあきならず、量子力学を研究していたデルブリュック、シュレジンガーらが生命の研究をスタートした。まず手がけたのは、当時、生命体として

図1



も最も単純と考えられていたバクテリアを食ういわゆるバクテリオファージという生命体であった。単細胞系-多細胞系-脳というものは各々にバリエーションがあって、各々に異なる階層のなかにあると考えられていたが、現在では、脳を構成するメカニズムも単細胞で行われているメカニズムと同じであることが明らかとなっている。

脳と体の構成単位は細胞である

さて脳は、どのような成分から成り立っている



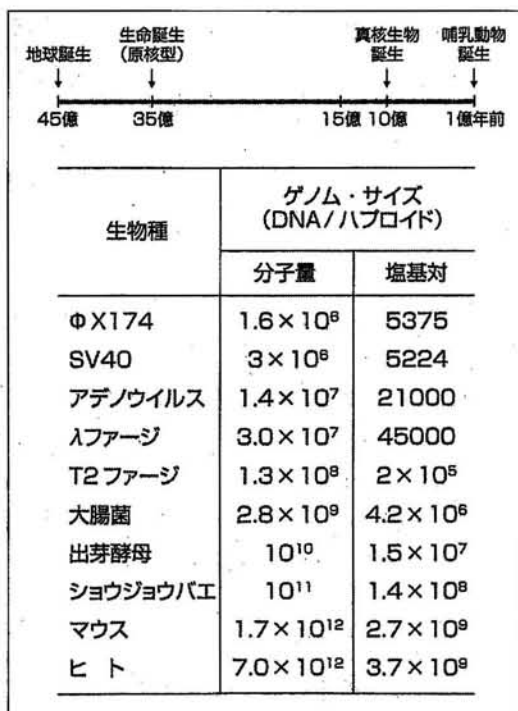
のであろうか。脳の各々の部分も基本的には、神経細胞（ニューロン）と、その間をうずめているグリア細胞から構成されている。ニューロンは、細胞であり、脳の中に約 140 億あるといわれている。大変興味深いことに、これらのニューロンは雑然と脳の中につまっているのではなく、シナプスという連絡する部位を介して、緊密な連絡をして情報交換をしている。

さてニューロンは、脳を構成しているため、特別な細胞なのであろうか。答えは否である。ホルモンを分泌する内分泌細胞と神経細胞とは、分泌という点からみると機能は非常に共通しており、ニューロンと内分泌細胞の中間形態としてのパラニューロンすら存在している。そしてこれらは、現代の生物学の進歩により、同じ分子と分子機構を利用していることが明らかとなっている。筋肉とニューロンとを比較してみても、筋肉では収縮・弛緩に関するアクチンやミオシンの分子が多く発現しているが、実は他の細胞にも量の違いこそあれ、発現している。このようにみえてくると、我々の体を構成する細胞は基本的には大変にているものと結論して良い。

#### 4つの暗号の組み合わせのなぞ

もう一つ重要なことは、ニューロンであれ、内分泌細胞であれ、我々の体を構成する細胞を構成する分子は全て、情報は核酸の一種である DNA に含まれている。DNA を構成する 4 つの塩基（アデニン、グアニン、シトシン、チミン）からなるヌクレオチドの組み合わせによる情報から読み取られているにすぎない。すなわち 3 つのヌクレオチドにより一つのアミノ酸が決められている。そして我々の体で働くタンパク質はアミノ酸の結合によりつくりあげられて、酵素としてあるいは骨格タンパク質として、接着タンパク質として、チャネルや受容体として様々な働きをする。しかも、指摘しておかなければならないのは、一つの細胞内の情報量は体の中にある各々の臓器の細胞内で全く同じなの

図 2



である。

細胞のもつ情報量は一定量で飽和している

地球上の生命体を比較しても、タンパク質をつくるアミノ酸をコードする暗号であるヌクレオチドの種類は同じである。ファージやウイルスの情報量はさすがに少ないが、大腸菌で更に増加してゆく。しかし、量は次第に飽和して、マウスとヒトでも DNA 量は同じオーダーであり、ヒトとチンパンジーでは、2-3%位しか変わらない。すなわち 1 個の細胞内の情報量はある一定量以上には増えていない（図 2）。

しかし、それにもかかわらず、脳の働きは、ヒトになるに従って飛躍的に強大なものになっている。これはどうしてだろうか。

圧倒的な神経細胞の増加が、脳の機能を高めた

ヒドラ、プラナリア、ミミズ、昆虫での神経系をみると、はじめは、ニューロンがばらばらになり、シナプスでのみつながった形の散在神

経系という形式をとっている。昆虫になると、ニューロンが集って、脳を形成しはじめる。更に脊椎動物になると、進化とともに脳が急速に大きくなってゆく。大きくなるということは、ニューロンの数が増加したことを意味している。

ここで脳がつくられている状態を比較してみよう。

ニューロンの数が少ない無脊椎動物の脳はニューロンが単に集合しているにすぎない。これを固形脳といって神経細胞の位置は特別な層構造をつくっていない。1つの遺伝子の異常により胸が二つになったり（図4）、触覚の部位に脚のはえたショージョーバエ（図5）ができる。脳神経系の発生そのものは遺伝的仕組みの中でできまっている。ニューロンの数が少ない

図3

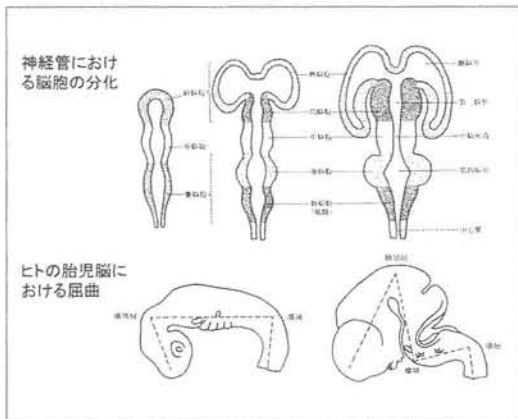


図4

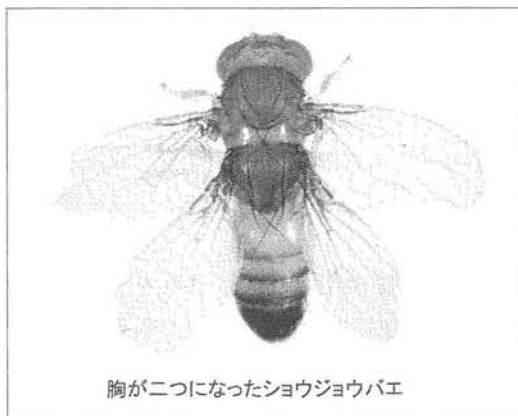
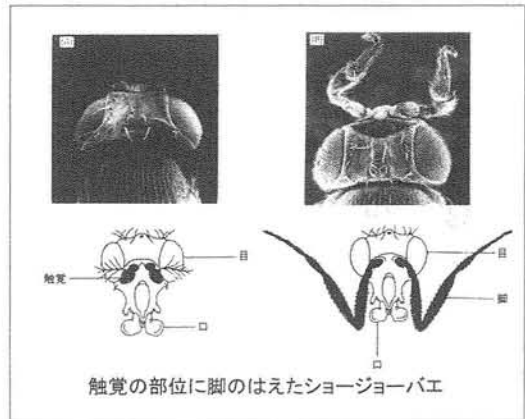


図5



無脊椎動物では、ニューロン間のシナプスを介する連絡は、ほとんど遺伝的に決定している。

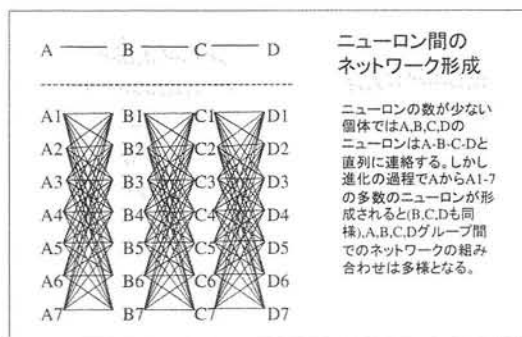
ニューロンの数の多い、脊椎動物では神経管というユニークな構造を形成して、はじめは一層の細胞で構成されていた神経管が、非常に巧妙なニューロンの細胞移動の機構を利用して、分裂したニューロンが常に外側へ移動出来る機構をつくりあげ、これによりニューロンの層形成が出来かつ、神経細胞の数が圧倒的に増加しうる体制が整ったのである（図3）。

脳細胞の膨大な増加が我々を遺伝子支配から解放した

もしここでニューロンの数が少ないとするとA,B,C,Dのニューロンは完全に遺伝的コントロールのもとにある。A→B→C→Dの連絡が遺伝的に決まり、脳の働きは完全に遺伝的コントロールのもとにある（図6）。

しかし、ここで細胞分裂が何度もおきてAというニューロンがA1,A2,A3,A4,A5,A6,A7となり、同様にBというニューロンでもおきたとする。そうするとA1はB1,B2,B3,B4・・・B7と自由にシナプス連絡出来るようになり、AグループとBグループ、Cグループ等との組み合わせは何乗にもなる（図6）。しかし、基本的には、一つのニューロンは一つの相手のニューロンと結合するようになっている。機能的に意味をもったシナプス連絡のみ、すなわち

図 6



外界からの環境因子により、選び抜かれたシナプス連絡のみが生き残り安定化する（図7）。この外界からの環境そのものはいわゆる教育に相当するといっても良いと考えられる。

このように一個のニューロン内の情報量が飽和したとしても、ニューロンの数を増加させることにより、線維連絡の多様性が大きくなったのである。逆にいうならば、同じ遺伝子をもっている個体でも（例えば一卵性双生児）教育によって、脳の働きは大きく変わりうるのである。

具体的な一つのニューロンの例を紹介しよう。小脳のプルキンエ細胞というニューロンは、木の葉の様な形をしており、小枝が沢山ある様にみえるが、角度を90度変えると、線状になるユニークな形をしている。これは外からの入力を受けるのに大変都合の良い構造となっている。この1つのプルキンエ細胞は約7万の入力（すなわちシナプス形成）が入ってくる。この入力が適正な形で入ることにより、はじめての

図 7

## 遺伝と環境

genetics and epigenetics

遺伝子（遺伝的決定）genetic determination

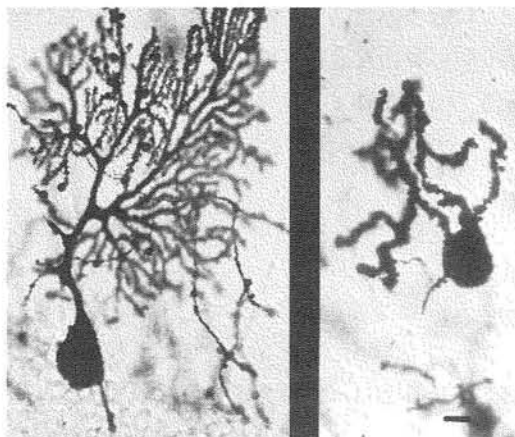
環境因子 environmental factors

（——教育を含む——）

神経回路網の修飾

遺伝子発現の修飾

図 8



正常な小脳のプルキンエ細胞というニューロン、このニューロンは上部に位置する樹状突起の形成が美事でそこに8万～10万の入力をうけている（左図）

プルキンエ細胞への入力が不十分であると、樹状突起の形成が悪く、シナプス形成も少ない（右図）

この様なきれいな形になることが知られており、この入力のない突然変異マウスのプルキンエ細胞では、樹状突起の出来具合がお粗末であり、かつ、樹状突起上に形成されるシナプスの数もほとんどない。つまり正常な環境ではじめて正常な働きをもつ、正常な形のニューロンがつくりあげられる（図8）。この様に外界からの入力（既に述べたように教育ともいいかえられる）により脳の働きは、コントロールされるのである。

「賢い脳」と自己の快適さを求める「利己的な脳」

脳はもともと内分泌系と同様に体の恒常性を維持するためのシステムとして構築された。ニューロンの細胞体から出る長い軸索という線維（長いものは1m近くに達する）は効率よく情報を体のすみずみまで伝えたり、受け取ったりする。

一方脳は脳の周辺に様々な出店をつくり、体の恒常性を維持するための装置を備えた。

それが、音波を集める聴覚であり、光子を認識するための目であり、匂い分子を認識する嗅

覚、味をみわける味覚などである。これらの感覚器官は体外の状況を認識して脳へと伝え、当初は恒常性を維持するためのさまざまな働きをしていた。しかし、脳の働きが非常に大きくなり、外界の環境を変えてまでも、自己の恒常性を維持するようになってきた。寒いといっちは暖房器を、暑いといっちはクーラーを、遠いといっちは山をくずして近い道をつくったり、色々な理由で、森林を伐採して、我々の生まれ育った環境を大きく改変しはじめている。特に人間の「賢い脳の働き」により人間の便利さという理由で非常に効率よく大規模に自然を変えるようになってしまった。すなわち、自己の快適さを求めるための「賢い脳」つまり利己的な脳になってしまったのである。

「地球上の一生物としての人間」から「人間の為の地球」のような考えになりつつある。

脳の構造と働きを考えてみると辺縁系は、生命を維持するための食欲、性欲などを含む情動などに深く関係しているが進化の過程でその部分はほとんど大きくなっていない。特に大きくなっているのは、大脳皮質、特に前頭前野といわれる部分が大きくなってきている。即ち個々の欲求を抑えながら、個体の働きを調節できるのが情報に関する辺縁系の周辺をとりかこむようにして発達した大脳皮質系である。我々は進化の過程で長い生命の営みの中で得てきた脳を、自分達の欲望の為だけでなく、地球全体と将来のことを考えてゆくように脳を使ってゆく時代に生きていることを認識しなければならない。

意識、記憶と共通の世界観、そして宗教

最後に紙面の制限もあるので簡潔に意識、記憶と共通の世界観、そして宗教について触れてみたい。脳がある事により各個体間のコミュニケーションが可能となり、記憶・学習をはじめとして、さまざまな能力が獲得され、集団における共通観念、いわゆる共通の世界観が生まれてきたであろう。けれども、環境に応じて個人は異なる脳機能を持ちうることは既にのべた。此の事は、ヒトの集団により考え方が異なることを意味している。如何に、ヒトが外界の出来事を認識し、脳内での情報処理をし、最終的に統合して、ある判断を、すなわちある行動を起こすのか？ この認識から、行動に至る一連の個体の反応は、脳の機能に基づいておこなわれてきたが、なんらかの形で脳内に蓄積されるようになったと考えてよいであろう。この一連の過程で、ある一定の世界観が生まれてきたのであろう。それは当然の事ながら、その環境毎に違って来る可能性がある。すなわち、地球上の様々な地域において、その世界観をまとめそこにいるヒトが生きてゆくための価値観をまとめたのが、宗教というかたちで現われてきたと思う。歴史的に地球上の各地の宗教の内容はかなり異なっている。しかし、共通なところは、その集団をまとめる意味での重要な役割を果たしてきた。また、宗教は文化、芸術などとリンクしていることは、よく知られている事実である。一方、哲学も宗教とは切り離せない形で、歴史の中での生命観を凝縮した形で、生まれてきた物と考えられる。





# LANGUAGE AND THE CONSTITUTION OF HUMAN SOCIETIES

DOMINIQUE LESTEL

Ecole Normale Supérieure - Paris

One often heard that human societies would be very different from animal ones because humans would be able to talk and that language would transform social life in a substantial way. Apparently, such an idea does make sense. It looks reasonable. But it does much less appear so as soon as one takes care to look rigorously at it in depth. Firstly, it presupposes that it is right to take for granted that language does exist only in human societies. Secondly, it establishes a more or less simple causality between language and the structures of human societies. Basically, none of these propositions could nevertheless be taken for well established ones. Other trails could be followed. It is the exploration of some of them that I wish to propose in the following pages.

## **What does it mean that there is no language in animal societies?**

To say that there is no language in animal societies could mean at least two very different things. First of all, it could mean that it is not possible for a human to learn to speak dog, or wolf, or elephant as he does for a second language. Human has to use a scientific experimental approach to find the ways animals communicate. Secondly, it also could mean that no animal has never the possibility to deal with a mean of communication and depiction of self and the other within a kind of systems of comparable complexity than that of human language. We could exemplify these two extreme situations by telling that every human is able to learn each human language; and that the ADN bases and their combinations already are a kind of language that could be deciphered only through the use of an experimental biology.

Could animals learn a human language like humans do?

Most people would agree to subscribe to the idea that animals have no possibility to learn a human language in the way humans learn a foreign language. They could be at least partially wrong. Such a question is far to be so simple. We know, for example, that ability to speak a language and ability to understand it are clearly two distinct processes whose study must be dissociated. Sue Savage-Rumbaugh has shown that Kanzi understood much better English than what one used to think, but that his ability to produce English was shorter. Cesar Ades, from University of Sao Paulo, has a similar example with Sophia, a little dog female who used to understand numerous Portuguese sentences. Conversely, it is difficult to tell that every human is actually able to learn every other existing hu-

man language. No empirical data has shown it even if it is likely to be so. Some humans with cognitive handicap also have trouble to correctly learn even their native language. This is to say that to claim that every human being could learn all human languages and that they are alone to be able to do it is just a sentence that is only *roughly* true, not fully true.

### Complex communications in animal societies

The second proposition, that it does not exist any complex communication among at least some non human societies is far to be really true. Ethology and comparative psychology have shown that since von Frisch's studies on bees (*Apis mellifera*) dance language, at least some of our most convincing intuitions about animal communications could simply be misleading ones. Are bee dances actually a language? The topic has been highly discussed but an excellent specialist of bee behaviours like James Gould (Gould & Gould, 1988) still deems that we should think of it such like a language. Through these dances, bees refer to far away flowers and the structure of these dances is organized within arbitrary conventions, even if these conventions are *species conventions* - to quote what has been written by James Gould. More generally, we used to think that some of the main characteristics of human languages are unique but we have no proof to sustain it - on the contrary, we must accept that the reverse is truer. The following traits of language are for example among the most quoted supposedly unique human: reflexivity, ability to elaborate a message from another one, openness, dialog, double articulation, dislocation, symbolism and syntax.

Recent work nevertheless relativizes human exception of language. We can give some example without looking for any sufficiency. For in-

stance, Black-headed chickadees use a kind of primitive generative grammar (Hailman & Ficken, 1987; Hailma, Ficken & Ficken, 1987, Hailman et alii, 1985) - even if they have not the ability to generate an unlimited number of combinations as humans do. Kind of syntax exists within tamarind monkeys, rhesus macaca, dwarf marmosets, capuchins. Adult vervet monkey could correct a young monkey that products an incorrect alarm call. One sometimes hear that no message is never elaborated from a previous one among animals. It is only partly true. Messages could be transmitted through behavioural traditions (Seyfarth & Cheney, 1997). A similar process has also been observed among orcas. J. Goodall (1968) also has written interesting papers about temporal chimpanzee fashions on the ways to palm leaves. T.Nishida (1980) has shown an amazing communicational behaviour through which chimpanzee male could express its frustration - *leaf-clipping* - a behaviour that have never been observed elsewhere. Examples are numerous and they are far to be restricted to great apes only. It therefore exists a kind of communication on communication. Bees could dialog together to know where are located sources of food, or where it could be possible to find a new site for building a nest. They also have the ability to make reference through symbols to things that are not present at the moment of the communication.

We must be careful. Such examples does not mean that it exists something like a language among some species but that it is very counter-intuitive to most human being to rigorously understand what are the main meaningful differences between human languages and other animal communication systems.

### Debatable role of language in the constitution of human societies

Role of language in the dynamics and structuring of human societies are not as clear as one used to think it. In which way could we actually say that societies without any languages are very different from the ones with language? A classic answer has been given by anthropologist Sapir and linguist Whorf. For them, grammatical structure of a language widely determines the way people who speak it see the world around them. So-called Sapir-Whorf Hypothesis, very fashionable during the 50' and 60', has lost its attractiveness, because of the difficulties met to establish truly meaningful relations between the grammar of a given language and the vision of the world that is found in that same human culture. Connections put also more emphasis upon the link between language and vision of the world than on the link between language and organization of the society in itself. Younger researchers have since been back to that topic that had been a little put aside. Lera Boroditsky, for example, has shown that English language and Chinese Mandarin Language show a very different processing of time situations. The question of relation between structure of language and structure of human cognition still remains largely an open one. Relations between human language and structure of societies are even still more unknown.

### Correlation, causality, and capabilities

Following Boroditsky, we could think that the question of the role of language in the dynamics of human societies should be taken with an evolutionary, cognitive and cultural perspective. Numerous differences split human societies from other animal societies. These differences have nevertheless not to be taken in a dichotomous way. It does exist some features that humans only share with some species – such like the ability to share food with non kin conspecifics. (One will find some examples in De Waal (1996) book on morality).

The *key features* of human societies are nevertheless what we are really looking for. We are particularly interested by those very features that could be related to the uses of languages in human societies, and that could be related to most basic features than simple organizational ones. I wish to focus myself on the routines or mechanisms that could be linked, in a way or in another one, to the existence of languages among humans, and that could refer to otherwise more basic aspects for human existence than more or less superficial correspondences or purely useful advantages. In that way, and rigorously, three situations at least could be determined. The first one is about correlation; the second one about causality and the third one is about capabilities.

|                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Correlation</b>  | Language could have emerged because humans have some cognitive abilities that are also necessary for some human activities that have never been observed among non human animal societies. These activities are possible because of the same reasons that have led to language, without any link between them and language itself. |
| <b>Causality</b>    | Some important features of human societies need the use of language, in a way or another, and they do exist in every human society. All human societies, for example, have more or less complex routines of promises and commitments (Winograd and Flores, 1986).                                                                  |
| <b>Capabilities</b> | Humans could mobilize some language's features within uniquely human routines and creativity.                                                                                                                                                                                                                                      |

**Correlation or causality between behaviour and language: Three hypothesis about forms of cooperation that would exist only within human societies**

What could be forms of social organization that could be possible only if some language is available to the members of that society? It is not so easy to find a form of human organization, or forms of cooperation that would not be available by at least one non human languageless animal species. Some of these last could show highly coordinated behaviour, even without any language. It is worth to notice that some of the most complex cooperative behaviours that have been observed within such an animal societies are done by not cognitively highly elaborated animals – within social insects or termites for example, that are the best architecture builders within all animal species – including humans up to very recent times. Their buildings are for example much more complex than those found within some human populations like native Australians. Other species have developed highly sophisticated hunting strategies. Let's quote, without any exhaustivity, Taï chimpanzees, social carnivores (wolves, lycaons, lions, ...), marine mammals like orcas. Highly elaborated decisions could be made by non human animals. For example, the way baboons make a decision to choose the direction to which the troop has to go, has been very well studied and discussed by some researchers like Richard Byrne (2000).

Study of the forms of social organization that exist within human societies but not within other animal societies could allow us to understand better the potential links between language and social organization. I would advocate to look for precise et well determined phenomena to devel-

op a better appraisal of the nature of human societies. In that way, three forms of cooperation seem to be difficult to observe among wild animals. They are therefore good candidates to look for organizational correlates of language. They are the ability to embezzle other's intelligence for oneself; to act for somebody else or to stand up for somebody else and to organize collective actions through chain routines.

- To embezzle other's intelligence for oneself

To embezzle other's intelligence for oneself is precisely what I have called "intelligence on credit" (Lestel, 1997) in a paper that described the phenomenon for the first time. "Intelligence on credit" should not be confused with collective intelligence, and borrowed intelligence has not to be confused with distributed intelligence. It is not either what ethologists call reciprocal altruism or even pseudo-reciprocity (cf. Richard Connor (1986) on that topic). Konrad Lorenz (1969) explained that young mountain crows have to learn from elders what are the predators that they have to take care of. Learning does occur within very strong relations that has been established between old birds and much more younger others. The other could have information we are looking for. To know is often to know who knows or at least who could know (Lestel, 1986). World does subsequently appear as a space where multiple intelligences manage different but mutually compatible knowledge. Such a situation has to be generalized to others' competencies. Among non human animals such a situation is not easy to deal with. Hans Kummer (1993) wishes to solve the questions of the use of others' language in a simple sentence that says that it does not exist among animals helping behaviours between non kin individuals that

are only based on reciprocity. What he has described as being a community of alert and protection (where baboons, anubis, antelops, and impalas join forces to protect themselves against common predators) are nevertheless not very far for what could be such a situation. But it is more a kind of cooperation than an embezzling of other's intelligence for oneself. Such an ability seems at least very rare in non human societies.

- To act for somebody else or to stand up for somebody else

A second kind of activity is very rarely observed within wild animal societies albeit it is a very frequent one within human societies – it is to act for somebody else or to stand up for somebody else. Among non human animal societies, such an activity is never an individual one (one animal stand up or act for another one), but it could be a collective one in which an animal acts or stands up for a group, for example in case of watchers or of baby-sitters. Sentinel like behaviours are also very interesting. It exists within numerous species – either mammals or birds. A sentinel is an individual deeply attentive and alert about what does happen around and an individual that does not try to feed whereas the other members of the group do it<sup>1</sup>. Such a dedication is not necessarily an altruist behaviour. Probability to be killed by a predator in such a position is lesser than when one feeds with the others (Mann et alii, 2001). "Scouting" behaviours have been observed within dolphins who leave the group to inspect a human enclosure or nets. Other close examples could be given such like baby sitting. Young chimpanzee mothers commit their babies to teenager baby sitter

chimpanzees. In what we are interesting in, a much noteworthy behaviour is that of the East African bird *Indicator* also called honeybird. These birds, that lives in Asia and in Africa, are able to assimilate wax with the help of the symbiotic bacteria *Micrococcus cerolyticus*. These birds like beehives where they find wax but also honey and larvae. Honeybird is one of the very few known example of a animal that uses another one to act for him. They enroll non human animal (ratel or badger) or human partners for that task (Isak & Reyer, 1989).

- Phenomena of chain routines

A third procedure seems to exist only within humans is chain routines. Simulations of ants foraging show that the behaviours of 'simulated ants' spontaneously organize themselves through chain routine to bring back food to the nest. Ants do not move to the nest but make move the dead preys to the nest. But actual behaviours, as they have been observed, tell a different story in which each ant brings back its prey to the nest (Lestel & alii, 1994). Some mechanisms of sequentiality of actions have been observed among some species of ants that use mediate posts to carry on preys (Pasteels, pers. com., march 2002) - but no chain routines nevertheless does appear. Question is still open because numerous animals, in particular among birds and primates, are well aware of the configurations of dominance relations within which they are (De Waal, 1996).

We have to keep in mind that a lot of work has still to be done about the phenomenon described above. Three things have to be noticed. The first one is that it seems to me more fruitful

<sup>1</sup> Horrock & Horrock (1986).



to look for the multiplicity of the differences between human activities and animal activities than to look for THE big difference that could explain everything – and therefore nothing. The second thing that has to be noticed is that the multiplicities of these differences and their ecology are still largely understudied – at the exception of some very particular ones that have been discussed for a long time, due to historical reasons. The third thing is that it is important to be aware that a basic anthropology can't be done only from a discussion of these differences and that their showing and the discussions that follow does constitute only part of the program of such an anthropology.

### **Language as Engine for Passions**

Question of the relations between human language and forms of cooperation are far from being a simple one, and it becomes a very concrete question when paleolinguists have to find when language could have appeared and have to correlate subsequently some human activities and language. The great difficulty of the task is easy to grasp: paleolinguist has to work without any fossils of language. An interesting attempt is worth to be discussed.

C.Coppe and J.M.Hombert (2002) have looked for a phenomenon, the oldest they could think be possible to find, that could show the presence of language. In that perspective, they have been attracted by the moment where humans have crossed the sea to go from Asiatic coast to Andaman Islands and Australia when sea was very low – even if the border was nevertheless 100 km large – circa 70 000 B.P. They postulated that language was required, because of the organizational task to go through the sea. I think that they are only partially right.

Language could have actually been required,

but not for organizational purposes but more likely for finding *convincing arguments* to go through. Convincing arguments for oneself, first; convincing arguments for the others, too. In other words, language has been a powerful tool to organize human basic psychic energies. This is another approach of the relationship between language and the dynamics of human societies – very different from the too much rationalist ones that have been proposed by Sapir-Whorf or Coupe and Hombert. Language could have been a “engine for passion” that have led humans to enter in extraordinary journeys and adventures. Sapir-Whorf hypothesis, as well as Coupe and Hombert's one have the same shortcomings: they too strongly rationalize what could have been the strength of language in the dynamics of human societies. In other words, and I shall be back on that point, we still are excessively Cartesian when we do approach human/animal differences. We persist to look at humans as if they were basically reasonable – although all human history deeply shows the contrary.

### **Set of Capabilities Open within Language: Fictions, Point of View From the Third Person and Management of Psychic Energies**

The Third kinds of links between language and social human activities is that of the opening of the set of capabilities. It certainly is the harder to conceptualize, but also the most interesting one. Language actually allows humans to enter a relation with the world that is no a purely naturalistic one. What is at stake is no more to be able to perform activities that were out of reach before, but to enter a very different space than non human animals ones. Before discussing that point, we nevertheless need to go back on two of the most noteworthy features of human language but also two of the less discussed. Firstly,

human ability to tell imaginary stories – it is stories that have never existed and couldn't. And secondly, human ability to adopt the point of view of the third person through its narratives – two features without any known equivalent within non human animals.

### Fiction

I have suggested in 1995 that one of the main features of human language is that even chimpanzees who have learned to use a symbolic human language were not able to perform to tell stories, in particular imaginary stories<sup>2</sup>. Here, I wish to discuss that issue more deeply. Some animals are indisputably able to tell stories. But these stories are not told stories through language but stories that are performed by the animals that tell them. Some animals used to do it, for example, in deceptive situations or in pretense play situations. Animal Machiavellian intelligence likes to mobilise fake similar-like narrative structures. Plover pretends for example to get a broken wing to put a potentially dangerous predator away from its nest where are its offsprings. Or a baboon pretended to see an imaginary predator while chased by an older male. Some animals are able to tell fake stories in that way. But there are at least two things none of them are never able to perform: to tell imaginary stories and to design *collective stories*, such like myths. Animals are able tell deceptive stories (stories about things that have differently occurred that what is told) but they are not able to tell imaginary stories (stories about things that have never occurred or could have never occurred). They can never tell stories that have not a referent in reality. Some animals can tell stories in which they don't behave as they say they

do, but they are not able to tell stories that refer to agents, actions or events that do not exist at all. They also are not able to tell collective stories and to give a social colour to these fictions. And one of the reasons for which they aren't able to tell collective stories is precisely because they are not able to elaborate fictions from the point of view of the third person.

To tell stories from the point of view of the third person

With the question of the narration from the point of view of the third person, we meet another limit to animal narrative structures.

- Only humans can tell a story in which the narrator is not the central character of the story.
- Only humans can tell a story that refers to characters that are not present at the time of the story-telling.
- Only humans can tell a story that refers to what a non present third person could have thought or felt.

Even when they tell deceptive stories, animals are themselves both the narrator and the character of the story, and they can only tell stories that happens to them or that could happen to them. None of them is ever able to tell the story of another one. I think we could directly apply that idea to imaginary worlds. Animal dream worlds are very limited because of its impossibility to tell stories that are not about itself. Animal has no choice but to tell self-referential narratives. Could it be true that one of the most meaningful difference between human societies and non human animal ones be precisely that

<sup>2</sup> Bernard Victorri (2002) insisted more on the importance of narrative to explain origin of language.

power of dream world stories and passions that come with? And that one of the main role of language in the dynamics of societies be precisely to boost the engine of power of passions? It is at least an hypothesis that seems to me important to go deeper into detail, in particular through the two following hypothesis. The first one is to conceive language as power amplifier for passions that lead humans to develop their dream world and to take it as one of the most basic incentive that leads it to act (or not to act). The second one is to look for the ways languages could be mobilized to generate institutions that will be themselves privileged spaces to link dream worlds and behaviour, and therefore between dream worlds and the dynamics of societies.

#### Institutions of Dream Worlds and Human Societies

Institutions of Dream Worlds come from the ability to elaborate collective imaginary fictions and to the ability to adopt the point of view of the third person. But they come from them as well. Every human societies have Dream World institutions, i.e. collective narratives that maintain through time and that have an important weight in the dynamics of societies – be their myths, moral, ethic or religious narratives. Conversely, no non human animal society has ever shown such collective narratives. Every human society does organize itself through these collective and symbolic narrations of itself, and these representations come from these institutions of dream worlds and are managed through them. A relevant question is to know what is the role of narratives and fictions in the constitution of societies – in particular of human societies. I should propose myself three trails that should be explored in more detail.

- One has said that these human narratives have given birth to morality. We nevertheless have to take care that within some species, it already exists forbidden actions. But it does not exist any reason given for the observed inhibition. Could *told* actions reduplicate *practiced actions*? Practiced action is being made more powerful through told action. Practiced action is being made more efficient through told action.
- Twisted fictions that emerge from languages and that develop themselves through complex historical streams constitute the equivalent of supplementary sense. For Jakob von Uexküll, animals inhabit their ecosystem through their physiological senses. In the same way, through its twisted fictions, humans perceive features in their ecosystems that he would otherwise hardly have noticed. To use a controversial (but nevertheless useful) word that have been coined by Austrian philosopher Karl Popper, there would exist a “third world”. But unlike Popper’s idea, that world would not be filled with ‘ideas’ but with ‘fictions’. That world would have grown up through human history and would constitute a kind of filter that would infect the actual world. Through these twisted fictions, human would be the first species, in the history of life, that would have a kind of “collective sense”. Human inhabits imaginary ecosystems as well as real ones. His Umwelt is not only reachable through physiological senses but also within stories.
- Fictions and narratives are powerful tools to engine action and to manage it. This is an otherwise neglected very important

point. More generally, we give too much credit to the intellectual qualities of language (its grammar and its semantics) when we wish to characterize it and we forget its importance to manage what could be called human "psychic energies" – till one finds a more appropriate name.

An animal that is able to behave following imaginary individual or collective representations must live in societies that organize themselves at least in part around that process. At least some animals have ability for imaginary life – and the space of play is the most visible of all. The Dream World that is a consequence of that ability is basically a playful one. It has not the power to deeply structure relevant ecosystem such like human's, and a reasonable hypothesis is to say that languages has had a basic role to allow human Dream World to develop as it did it and to become so central in the dynamics of human societies.

### Conclusion

The question of the relations between language and social organization is a very delicate one. Although the huge amount of papers that have already discussed that topic, numerous trails are still largely unknown and have to be deeper explored as I have tried to show it in the previous pages. Some of the most established ideas on animal communications, or that seemed to be so, have been shown to be false ones. On the other hand, some of the most complex behaviours that one used to think closely linked with language could have existed without it. Misknowing that we have of the complexities of animal communications as well as of the complex forms of their social organization nevertheless do not force us to think nor that human languages are systems of communication like other

non human animal ones, neither that forms of human social organization could be extended to other animals. Embezzling of other's intelligence for oneself, acting for somebody else and chain routines are social and cognitive form of organization without any known equivalent within other animal societies. Human languages themselves have an ability to tell stories about non existent things and to adopt the point of view of the third person and these abilities constitute particularly outstanding features to think what is at stake between language on the one hand and social organization on the other hand.

Two regular ways to think the comparison between human activities and animal ones used to be taken today. The first one is the more classical one. It emphasizes the rupture and blows up out of proportion what is called the "nature of human". The second is more a Darwinian one. It has been meeting a great success since a couple of years, through so-called evolutionary psychology. But it also exists a third way, the one I have tried to discuss in the previous pages. It carefully places human in the flow of evolution without nevertheless put him away from his History. It looks for the multiplicity of meaningful differences between humans and other animals. My conviction is that these differences are truly a multiplicity of small differences and what is really important now is to think the logic of these differences, a logic that is indeed as well phylogenetic as cultural.

### References

- Boroditsky, L., 2001, "Does language shape thought? English and Mandarinspeaker's conceptions of time", *Cognitive Psychology*, 43, 1, 1-22.
- Byrne, R.W., 2000, «How Monkeys Find Their Way: Leadership, Coordination, and Cognitive

- Maps of African Baboons», in : S.Boinski & P.Garber (eds.), *On the Move : How and Why Animals Travel in Groups*, Chicago: The University of Chicago Press, pp.491-518.
- Connor,R., 1986, «Pseudo-reciprocity :Investing in mutualism», *Animal Behaviour*, 34, 1562-1566.
- Connor,R. & Heithaus, M., 1996, «Approach by great white shark elicits flight response in bottlenose dolphins», *Marine Mammals Sciences*, 12, 602-606.
- Connor, R., Smolker,R. & Richards,A., 1992, «Dolphins alliances and coalitions», in : A.H.Harcourt & F.De Waal (eds.), *Coalitions and Alliances in Humans and Other Animals*, Oxford: Oxford University Press, pp.415-443.
- C.Coupe & J.M.Hombert, 2002, Language at 70 000 B.P. : Evidence from sea-crossing», *Proceedings of Evolution of Language : Fourth International Conference*, Harvard.
- De Waal, 1996, *Good Natured : The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge: Harvard University Press
- J.Gould, 1975a, «Communication of distance information by honey bees», *Journal of Comparative Physiology*, 104, 161-173.
- J.Gould, 1975b, «Honeybee recruitment : the dance-language controversy», *Science*, 189, 685-692.
- J.Gould & C.Gould, 1988, *The honey bee*, New York : Freeman Press
- J.P.Hailman, M.S.Ficken, 1987, «Combinatorial animal communication with computable syntax : Chick-a-dee calling qualifies as 'language' by structural linguistics», *Animal Behaviour*, 34, 1899-1901
- J.P.Hailman, M.S.Ficken & R.W.Ficken, 1987, «Constraints on the structure of combinatorial 'chick-a-dee' calls», *Ethology*, 75, 62-80
- J.P.Hailman, M.S.Ficken & R.W.Ficken, 1985, «The 'chick-a-dee' call of *Parus atricapillus* : a re-combinant system of animal communication compared with written English», *Semiotica*, 56, 191-224.
- Horrocks, J. & Hunte, W., 1986, «Sentinel behaviour in vervet monkeys: Who sees whom first?», *Animal Behaviour*, 34, 1566-1567.
- Isack, H.A. & H.-U. Reyer, 1989, «Honeyguides and honey gatherers : Interspecific communication in a symbiotic relationship», *Science*, 243, 1343-1346.
- Kummer,H., 1993, *Vies de singes : Mœurs et structures sociales des babouins hamadryas*, Paris : O.Jacob.
- Lawick-Goodall,J. van, 1968, «The behaviour of free-living chimpanzees in the Gombe Stream Reserve», *Animal Behaviour Monographs*, 1, 3, 161-311.
- Lestel, 1986, *Contribution à l'étude du raisonnement expérimental en milieu sémantiquement riche*, Thèse de doctorat de l'EHESS.
- Lestel,D., 1995, *Paroles de singe. L'impossible dialogue homme/primate*, Paris : La Découverte.
- Lestel,D., 1997, «L'intelligence à crédit: attribution de compétences, savoirs postulés et cognition empruntées chez les primates», in: J.Quinqueton et alii (eds), *Intelligence Artificielle et Systèmes Multi-Agents*, Paris: Hermes, pp.359-367.
- Lestel,D., B.Grison, A.Drogoul, 1994, «Les agents réactifs et le vivant dans une perspective d'Evolution coopérative», *Intellectica*, 2, pp.73-90.
- Lorenz, K., 1969, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris : Flammarion.
- Mann,J., R.Connor, P.Tyack & H.Whitehead (eds.), 2000, *Cetacean Societies : Field Studies of Dolphins and Whales*, Chicago : The University of Chicago Press.
- T.Nishida, 1980, «The leaf-clipping display : A newly discovered expressive gesture in wild chimpanzees», *Journal of Human Evolution*, 9,



117-128.

Seyfarth & Cheney, 1997, «Some general features of vocal development in non-human primates», in : C.Snowdon & M.Hausberger (eds.), *Social Influences on Vocal Development*, Cambridge University Press, pp.249-273

Victorri,B., 2002, "Homo narrans: le rôle de la narration dans l'émergence du langage», *Languages*, 146, 112-125.

Winograd & Flores, 1986, *Understanding computers and cognition*, Norwood (NJ): Ablex.



総合人間学叢書 既刊・近刊案内

- 第1巻 2006年7月刊 ISBN 4-87297-941-9  
第2巻 2007年3月刊 ISBN 978-4-87297-925-1  
第3巻 2008年1月刊 ISBN 978-4-87297-987-9  
第4巻 2008年3月刊 ISBN 978-4-87297-988-6

Generalized Science of Humanity Series Vol. 4

総合人間学叢書 第4巻

---

編集委員：中谷英明（委員長・AA研） 宮崎恒二（AA研）  
大塚和夫（AA研） 峰岸真琴（AA研）  
Christian DANIELS（AA研） 日高敏隆（総合地球環境学研究所）  
内山勝利（京都大学） 内堀基光（放送大学）  
丘山新（東京大学）  
Maurice AYMARD（パリ人間科学館（仏））  
Michael WITZEL（ハーヴァード大学）

発行：東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所  
共同研究プロジェクト「総合人間学の構築」  
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1  
電話 042-330-5600 Fax. 042-330-5610

発行日：2008年3月発行

印刷：日本ルート印刷出版株式会社  
〒135-0007 東京都江東区新大橋1-5-4 永谷ビル1F

---

ISBN 978-4-87297-988-6

