

モナドロジを創造的なものにする

——へモナドロジックでポリフォニックな日本の哲学へにむけて——

米山 優

日本で哲学すること、あるいは日本の哲学とでもいうものを構想すること、そこにはまさに日本だからこそ問われるような事柄があるように私は思う。それは例えば次のような事態に深く関連したものである。すなわち、Rolf Elberfeld氏が平成一六年（二〇〇四年）の「西田哲学会」に際して〈海外における西田研究の動向報告〉で語ったことのなかで、ドイツの哲学研究者にはいまだに〈欧米以外には哲学など無い〉と平然と主張する者がいると不満そうに述べたような事態に関わる事柄である。彼の報告が『西田哲学会年報』に掲載された際には、その点が次のように非常に和らげられた表現になっている。

ドイツ語圏の哲学では西田幾多郎の思想がまだあまり受容されていない。一つの理由としては西田のテキストの翻訳がいまだにあまりないこと、もう一つの理由としてはドイツ語圏の哲学者はヨーロッパあるいはアメリカの伝統だけに目を向けて考えていることがある（1）。

しかし、実際の報告では上述したようなもつとずつとストレートな表現が使われていた。私たちのように日本にいて

哲学しようとしている者たちにとって非常に残念に思えるこうした主張の背後には、「正統」とでも言うべきものを求める姿勢があるように思える。哲学というものは古代ギリシアに始まり、それが連綿とヨーロッパに受け継がれてきたのであって、その伝統の中にいない者には無縁なのだと言わんばかりの姿勢である。そもそも哲学が個々人の「善く生きること」に関わり、またその「生きていること」が、個々人を越えて「集団の生き方」とでも言うべき「文化」というものに関わっている限りでは、確かにそういう姿勢に一理も無いわけではない。けれども、その主張、その姿勢は、少なくとも後ろ向きだ。自分たちには自分たちの守ってきた考え方・生き方があり、それは他の伝統に倣してきた者たちとは違うし、その者たちには理解不能であり、展開不能なのだという漠然とした感じを伴っている。

さて、ここで恐らくあえて問わなければならないのは、そうした態度そのものの是非だと私は考える。なぜなら、そうした態度が、「文化」というものを、unificatory [あえて「画一的」と訳しておく]であり、folk-bound [「国民・民族に閉ざされた」と訳しておく]であり、separatory [「切断的」と訳しておく]であるとしてしまいうだからである⁽²⁾。要するに、文化を、他から隔絶した、あたかも「島や圏域」(islands or spheres)と考えているようだからである。恐らくこうした理解を、伝統的な「文化」概念は前提としてしまっており、その前提の下で各文化において「内部での均質化」[inner homogenization]、「外部との分離」[outer separation]といったものをそのまま受け入れてしまうことが、現に今、諸文化の間の葛藤 [intercultural conflicts] を恐らく避けられないものとしている。けれども、そんな方向が、現在の、私たちの向かうべき道なのかと私は問うてみたいわけである。

そこで私は、明治初期、日本に西洋哲学が入ってきたときのことを、「異文化との出会い」と捉えてみることにして議論を展開したい。ヒントは、まずは、「ピジン言語」である。一つの引用を頼りに考察を始めよう。

まるで通じない言葉をたずさえて、異質な人々の集団が日々交渉をはじめ。なんとか意志を伝え合いたいという前提があれば（商売のためでも、作業のためでも、誘惑のためでも、ひどいときには搾取のためでも）接触がつづくうちに必ず必要十分な「間に合わせ言葉」が生まれる。人間とは、なんとという言語動物だろう。そこに生まれるのが、ピジン言語だ⁽³⁾。

日本人が哲学的な思考を展開しようとするときに、そもそも「哲学」という言葉自体、中国語の語彙とも関わりながら創られた訳語であったのは周知の通りである。そういう複雑な事情を孕んだ営みの中で日本の哲学が始まったということをもっと意識すべきだと私は思っている。「間に合わせ言葉」を使った営みの開始こそが、日本の哲学の始まりだった、と。そこには、確かに、長い伝統をもった西洋哲学と出会った日本人が採らざるをえなかった苦しい紛れの対応があったことだろう。けれども、そういう苦しい状況にあったからこそ、伝統に安住してきた人たちにはもう見えなくなってしまうといった事柄がかえって見えてくるということもありうる。必要が発明を促すということがある。苦し紛れの新たな営みこそが創造的でもありうる。実際、言語に関して言えば、そのようにして新たなものを手にし始めたときピジン言語はクレオール段階に到達するのである。次のように。

こうしてある種の文法上の癖を共有する言葉が、世界中で発生した。それが定着し、洗練され、語彙をふやせば、ピジン言語はクレオール段階に移行する。アフリカのさまざまな言葉がフランス語やポルトガル語を飲みこみ、アメリカ先住民の種々の言葉がスペイン語や英語を飲みこむ。近代以降の世界を作ってきた「ヨーロッパ」の圧倒

的な暴力が、どうやら支配の末端でほころびはじめるその場面には、言葉という混成的な力の束の、こんな逆転のゲームが関わっているように思われた⁽⁴⁾。

ピジン言語やクレオール言語にとって、その元となった二つ（あるいは、それ以上）の言語のどちら（あるいは、どれ）が正統であるかということは意味を持たない。冒頭でドイツの哲学研究者の自負のようなものに触れたが、それはこれまで西欧が世界を支配してきた圧倒的な力を背景にしていると言っている。それこそがまさに「正統性」を主張する理由となっている。あえて言えば、そこでは自らの担う伝統に基づく（純血主義）とでも言うべきものの力が主張されている。その「純血」が、別の血統や「混血」を見下すかのような。そんな態度とは違って、「クレオール化」を推し進めようとする立場は、「純血性」どころか「混血」を意識することすら何か大事なことは考えていない。次の引用にあるように「まったく新たな何かの出現を見つめる」ものだからだ。

「混血」という現象においては、そのもととなったそれぞれの「純血」の正統性は疑われることすらなく残るが、「クレオール化」はもともとの正統性をかえりみることなく、まったく新しい何かの出現を見つめるものだ。世界中のどこでも言語や文化はつねにすでにクレオール化されたものだったという言い方をする人もいるが、ぼくは個人的にはこの呼び名の使用を、拡大する力としての「ヨーロッパ」の拡張の前線地帯で、非ヨーロッパ的諸要素が征服され、しかし逆転的にみずからの痕跡をとどめる新しい何かを生み出した場合に限りたいたいと思っている。ヨーロッパ諸語をレクシファイアー（主要語彙母胎）とするクレオール言語が、別の伝統を語りはじめるとき、それはヨーロッパの拡大が世界に強いたさまざまな衝撃の記憶を根底におく、みずからの生存を賭けての価値の逆転と

ダイナミックな創造をさしている⁽⁵⁾。

もうおわかりと思うが、私はこの「逆転のゲーム」の最前線を走っていたのが西田幾多郎だと考えている。その疾走の一つの場面を具体的に彼の「創造的モナドロジー」に観て、そうした理論を展開する西田自身の立ち位置を「ポリフォニー」というものと関連づけて述べるのが本稿の主眼である。

そこでまず、西田が「モナドロジー」に「創造的」という言葉を付加した理由を考えてみる必要がある。それを明らかにするには、「創造的」に対するものとして「表象的」という言葉の使われていることがヒントとなろう⁽⁶⁾。もちろんのことだが、この「表象的」とは、ライプニッツのいう「表象」(perception)を念頭に置いて書かれている言葉に他ならない⁽⁷⁾。そしてそれを批判し、「創造的」という規定を西田はそれに替えて選ぶ。その理由は、単に映すあるいは表わすという性質だけのものではなくて働くものだということを、モナド相互の関係に見て取ろうということである⁽⁸⁾。しかも、「個体が相働く」と言われることが、「生まれること」や「死ぬこと」をも含めた言わば激しい働きあいを主張している点で、西田の言う「働き」はライプニッツの考えている「表象作用」とは明らかに一線を画す。こうした両者の相違は、「働き」とか「作用」とかを個体間に考える際の、当の個体の独立に関わる考察において一層はつきり見えてくる。独立したもの同士がどのように関わるかという問題である。引用しよう。

ライプニッツのモナドは独立である。ここまで考えたが、絶対に独立であると共に関係せねばならぬという点を考えなかった。AはBによってあり、BはAによってある。互いに Independent であると共に Dependent でなく

モナドロジーを創造的なものにする⁽⁹⁾こと「米山」

てはならぬ。それは矛盾である⁽⁹⁾。

このように「矛盾」とまで言われるような関係は、不生不滅のモノイド間の表、象、的關係ではありえないというのが西田の論点である。ただ、独立を強調するだけなら、表、象、的關係で留まることもできようが、個物と個物とが本、当、に、関、わ、る、ということはそういうことではなからうと西田は言う⁽¹⁰⁾。ライブニッツはそういう矛盾にまで突き進まなかったのであり、彼の立てたモノイドは不生不滅、しかも表、象、的關係を持つだけで、神による絶滅以外にはおのれの存在についてさしたる不安を持たないというわけだ。それに対して私という存在者の根底をも揺さぶるような、私と他人との、そして神との関係・葛藤をむしろ西田は主題化したかったに違いない。個体間の独立と関係について十全に語ることは、ライブニッツ的な不生不滅の、実、体、という地盤の上に展開することによって達成できない課題であると西田が考えたからであろう。そうした不生不滅のモノイドを要素とするのではなく（生滅するモノイド）とも言うべきものを要素として成り立つ西田のモノイドロジーでは、（多が一となる）とか（一が多となる）という事態が、否定を介したそれらモノイドの相互限定（規定、determinatio）というものに注目することで語られる。個は、個として成立することそのもののうちに他の個との関係を、しかも表、象、的な関係ではなく生滅のかかった言わば激しい、関係を含むのだが、それは、西田によれば、関係という言葉からイメージされるような（他との共通の地盤に立つ）といった事態ではなく、むしろ（自も他も滅して共通の場所になる）ということである。このように個が場所に（言い換えれば世界に）なるといったあり方こそ、（多が一となる）ということであって、それは個が実体として、自己を維持したままで、一般者としての場所・世界に関わっていることではない。個が自分自身を否定して一般者になりきることなのである。しかしそれはまた多に対して一の方が実体として主導権を取ることでもない。総じて実体は批判される。多なる個物相互の限定ないし否定というものを、実体批判

を伴いながら、（多が一となる）ことと（一が多となる）ということとの密接な関わりの下に西田は語っているのである。すなわち、（多が一となる）ということと（一が多となる）ということが、同時に、言わば一つの出来事、両側面として起こっているということである。つまり、実体的な世界ではなく、出来事としての世界がそこにはある。言わば「事的世界観」（廣松渉）である。そういう世界において生じる創造を主題化することこそ西田が「創造的モノイドロジー」を構想した理由だと私は考えている。創造というものを主として神において語るのではなく、まさにモノイドロジーそのものを創造的にする必要があると考えるわけだ。

こうしたスタンスに立つことは、西田の場合、おそらくは大乗仏教的な「空」や「縁起」の思想を媒介としているものと思われる。彼がこうした文脈で『華嚴経』の「事事無礙」⁽¹¹⁾に触れていることを例証としてもいい。「事事無礙」を「日本文化の重心」であるという言い方まで彼はしている⁽¹²⁾。関係の中で個も全体も生成消滅しながら移りゆく創造的世界、それこそが「創造的モノイドロジー」の世界なのである。

では、これになぜあえて「ポリフォニー」（複旋律音楽）を関連づけようと私は考えるのかを次に述べよう。それはさきに触れた〈現実世界における欧米を中心にした力関係〉と「文化」の問題に関わる。この点を少々詳しく述べるためには、まず、「ポリフォニー」と「ハーモニー」との区別に触れなければならない。

ポリフォニーはヨーロッパ中世後期からルネサンスにかけての特徴的な音楽的手法である。のちのバロック期以降におけるJ・S・バッハに代表されるような「対位法」とは、一応、区別される。その重要な点は次のような事態に他ならない。ポリフォニックな考え方というのは、独自の旋律を歌う各声部がまさに独立・自由に動き、それをまとめあげ、特権的なものを置かない調和をめざすということである⁽¹³⁾。ところが、そういう立場の進展は、各人が独立・自由

に聖書を読むというプロテスタント的立場に対するカトリックからの反宗教改革という動きと共に抑圧されていく。実際、トリエント公会議でポリフォニーは禁止されるにいたる。当然と言えば当然であろう。ローマ教会は特権的でなければならぬのであるから。言い換えれば、「主たる旋律」を立てなければならないというわけである。他にも後の「絶対王政」や「啓蒙専制君主」といったあり方は、到底ポリフォニーの理想に適うはずもない。こうして「多声（ポリフォニー）」中心ではなく、「和声（ハーモニー）」中心の楽曲が創られていく。バロック以降の音楽の大勢はこの「主たる旋律」がまさに主導権を握って、伴奏を従えるという音楽、すなわちホモフォニーになってしまう。ホモフォニー（和声付き単旋律音楽）へと時代は移行していくのである。

ここに一七世紀から一九世紀近代にかけて主流になる和声中心のホモフォニー音楽……単純化すれば上声部で主旋律が絶対的な優位で歌われ、それに和弦的な伴奏がなされるという形式……の原型が現れる。ポリフォニーの同時に進行するメロディの複雑性は抑圧され、和声的響きによって単線化され統整される⁽¹⁴⁾。

要するに、近代とともに、西欧のポリフォニー主義は、あきらかに表舞台から後退したわけである⁽¹⁵⁾。それにもかかわらず、例えば中沢新一氏によれば、ポリフォニー主義は、市場経済と民主主義の支配する現代の最も有力な創造の原理のひとつであると言直されるようになった、とも言われる⁽¹⁶⁾。なぜか。それは、「ポリフォニーの理想」が「世界に多様性を実現するための、強力な手法」⁽¹⁷⁾であり、「世界が、多数の声、多数の論理、多数の感情、多数の主体で構成されている、という事実」に表現をあたえ、異質を排除するのではなく、異質なものの協和と不協和の中に（不協和からも、意味と美が発生できるのである）、ひとつの統合を作り出そうとする精神」⁽¹⁸⁾だからであろう。

もしそうだとしたら、仮にそうした理想を受け入れたとして、それをどのように実現したらいいのか。そのためにこそ、私は、ポリフォニーを「開放性を確保しつつ、物事を比較し、相互作用させるための方法論」として提示したい。そもそも比較というものが「主たるもの」との離れ具合でなされれば、当の比較そのものがその「主たるもの」の支配する普遍主義に呑みこまれてしまうのは当然である。そうなってしまうと、例えばグローバル化についての考察も、唯一の超大国アメリカの支配といった様相で展開するのは避けられそうもない。さらに一般化して言うなら、欧米中心主義や理性中心主義を超えることなど到底できそうにない。そこでは、最先進国を基準にして種々の発展段階にあるものが順序づけられた上で、当の最先進国以外の多くのものが下位のものとして辛うじて認められるに過ぎない。そこにさらに何かの動きというものを見ようとするなら、歴史へのまなざしを大事にしようとしたところで、せいぜい、その「主たるもの」へと向かうの弁証法的発展の様相を以てそれは具体化されることになる。これに対して、私が考えたいのは「差違を認めた上で共存し、相互作用するという意味でのグローバル化」とでもいうべきものである。南イタリアにあるバール大学の教授であるフランコ・カッサーノ (Franco Cassano) が『南の思想 (Il pensiero meridiano)』という書物の中で展開している主旨とも、それは響きあう。彼はその相互作用する場として「地中海」を理解し、その「地中海」というものを南ヨーロッパのそれだけではないとして一般化していく⁽¹⁹⁾。地中海を軸に据えることにより、「先進国」の「発展」への理念と、「発展途上国」の「後進」の概念を批判的に考える試みを遂行する⁽²⁰⁾。「発展」といった時間的プロセスではない、何かを見つめなければならないというわけである。

地中海に複数の異なる文明が宿ることから、この海の決定的な特徴が生まれる。それは、地中海が諸民族を移動させ接触させ、それぞれの言語や信仰だけでなく、時間論や生活リズムをも絡み合わせることである。一方に発

展、他方に後進、一方に文明、他方に未開と貧困という単純な区別だけではない。さまざまな場所の差異は時間的ズレや価値のヒエラルキーではなく、むしろ空間的ズレであり、このズレは「後進」の段階から「先進」の段階という直線状の過程（「発展」や「進歩」）によつては乗り越えることはできない。これらの差異を乗り越えるためには、時間的プロセスではないのだから、必要なのは移転であり、翻訳である⁽²¹⁾。

そうした移転や翻訳に関わる場を主題化すること、つまり地中海をモデル化するのに役立つこと、それに大きなヒントを与えるのが（日本的なポリフォニー）とでもいふべきものを体现した連歌や連句の営みだと私は考えている⁽²²⁾。連歌・連句では「作品」そのものが（開いている）という理由からである。言い換えれば、そこには「作品」というものに関わる重大な問題提起の機縁がある⁽²³⁾。世界を（閉じた作品）化する意図がない。要するに、連歌・連句の営みは参加者各人（連衆の一人一人）の個性を可能な限り大切にするのであつて、作品というまとまりを楯に各人を超越して支配してしまうような視点を置かない（捌きという人物を置く場合は別の話）。その意味でホモフォニーでなくポリフォニー的な営みと言つていい。しかし、実を言えば、（西欧的なポリフォニー）をさらに先に進めるヒントもまたそこにはある。なぜなら、連歌・連句が営まれる場である「座」において、ただただ自己を主張するのは「野暮」であるとされるからである。そこには世界を（閉じた作品）化する意図がないのみならず、個を（閉じた作品）化する意図もまたない。要するに、連歌・連句作品の中で、ひたすら維持されるような自我というものはない。それに対して、ルネサンス・ポリフォニー音楽では、各旋律が、自己を独立した形であくまで保持しようという意図がまだ強いのである。ルネサンスにおける人間の自覚は後の個人主義的思想を用意する形でこのように先取りされたのであろう。まるで、各旋律は、近代的自我の典型とされることもあるライブニッツのあの（窓のないモナド）のように確固としたものに見える。

る⁽²⁴⁾。彼自身がモナドを「自然の真なるアトム（les véritables Atomes de la Nature）」⁽²⁵⁾と呼ぶことでも明らかのように、モナドロジーはアトミズムを批判しつつも、どこかでそれをモデルにしているところがある。西田が批判したような個体間の関わり方の弱さの由来はそういうところにある。つまり、個体間の相互浸透というところまではいかないということである。ところが、連歌・連句の営みでは、そういう近代的自我風のもの場において、言わば常に破壊され、しかもまた場の中で別のものとして生まれ変わる。（私の強さ）は否定され、その上で自分の関わる（自分にリンクしている）多くのものをまとめ上げる（個性の強さ）という働きとして甦る⁽²⁶⁾。連歌的振舞いとは、こうして、個と個、個と全体が、まさに激しい相互作用（interaction）に曝されながら互いに変化していく営みを最大限に受け入れた振る舞いなのである。我を張ることなく、個性を発揮するということが、そういう場でこそありうると考えられている。

では、そういう試みや創造的営みを成功させるために必要な理念は何なのか。私はそれを（新しい市民性（*nouvelle civilité*））⁽²⁷⁾と言いたい。コスモポリタニズムを超えるためである。なぜならコスモポリタニズムは、たとえナショナリズムを越え出ることができたとしても、まだ（堅固な「私」と（堅固な普遍的「都市」）を前提にしているからである。それは、どこかでいふ「原子（論）的（*atomistic*）個人主義」を前提としており、その上での「世界市民主義」なのである⁽²⁸⁾。西田が言いたかった意味ではモナドロジックでもない。実体性を抜き去らなければ（新たな市民性）には行きつけない。そうでなければ、（真のインタラクション）は無い。相互浸透は無い。

ではさらに、そういう相互浸透を実現するための方法とはどのようなものか。（テクスト的な基礎を丹念に織り上げ

ていくこと」だと私は思う。格子のように、蜘蛛の巣 (web) のように、縦横無尽にリンクしたグローバルなネットワークの中の結節点 (node) として、自分の使う言葉をダイナミックに位置づけることである。情報の哲学者ピエール・レヴィに倣うなら、「血族の空間」も「領土の空間」も「商品空間」も超えた「知の空間」における「脱領土化された市民性」を創るためである。新たな市民性を以てその「知の空間」に〈知のポリフォニー〉を響かせなければならない。

思えば、連歌という貴族的な芸術が連句という庶民的な芸術に変容するとき、そこには、貴族的な詩作の世界での言葉遣いとは異なる、庶民の言葉や漢語などを作品に織り込み、そのぶつかり合いの際に生じる〈おかしみ〉を人々は楽しんだのであった。連句とは、実は俳諧連歌のことであり、俳諧とはまさにこの〈おかしみ〉を意味している。連句は、連歌によって用意された言葉の連想ネットワークを駆使しながら、その上にさらに独自の「知の空間」を構築しようとしたものなのである。言葉のぶつかり合いが意識され、それが利用される。新たなものを産み出すためである。その新たなものは、名前(氏素性)という血統上の位置も、住所という領土上の位置も、職業という商品空間上の位置をも超えた、新たな位置づけを、ダイナミックに進展しつつある「知の空間」において現出し続けるのである。この知の空間に踏みだす者たちの間に、新たな社会的な絆が創られるようにするために。そこでは、血のつながりによるアイデンティティも、同国人であるというアイデンティティも、多国籍企業の同僚というアイデンティティも、それにこだわることが重要なのではないという意味では、超えられてしまう。もちろんそうしたアイデンティティそのものがすべてキツパリ棄てられるのではない。ただ、具体的な生活の場を構成している血も国も企業も放っておけば閉じていくこうとしてしまいそうなまさにそのときに、あえてそれを開くことが必要なだけである。ベルクソン風に言えば、足踏みしたがる

形を、あえて踏み越えていく動きが必要なのである²⁸。極端な場合には「何一つ共有しない者たちの共同体」(アルフォンス・リンギス)を創り出すためである。

西田が、プラトンのコーラーをヒントにしながら「場所の論理」を構築し、ライブニッツのモナドロジエを、実体批判と共に、「創造的モナドロジエ」へと変貌させようとしたのは、まさに述べたクレオル化という努力の一環とも考えられる。西欧に代わって主導権を取ろうというのでもなく、ただただ創造的な世界を構築するために。

注

- (1) 『西田哲学会年報』第二号 (二〇〇五年) 一〇七頁。
- (2) Wolfgang Iser, "Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today" (<http://www2.uni-jena.de/welser/Papers/transcultSociety.html>)
- (3) 管啓次郎『オムニフォン』岩波書店、二〇〇五年、三一四頁。
- (4) 同書四頁。
- (5) 同書二〇頁。
- (6) 「強いて私の考えをモナドロジエというならば、ライブニッツのそれの如く表象的でなく創造的というべきであろう。

弁証法的モナドロジエである」(西田幾多郎全集(旧版、以下同様)第九卷、岩波書店、九七頁)。以下では、全集九・九七のごとく略す。表記は現代風に改めたところがある。

(7) 「表象は一における多の表出」(Lehre de Leibniz à Bayle, C.I. Gerhardt, *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 1875-1890, vol. iii S. 69 [以下 Gm 69 のように略す] など)であり、「それは、unum ではないところの鏡における表出や身体器官における表出とは非常に異なる」(Gm 317)のである。「単純実体はすべて表象(一における多の表現にほかならない)と欲求(一つの表象から他の表象への傾向に他ならない)とを持

「。』(Lettre de Leibniz à Remond, Giti 622)

(8) 西田幾多郎 全集一・三・一四九。

(9) 西田幾多郎 全集一四・一八三—一八四。

(10) 次の箇所が最も明確にこの点について述べているところであろう。「個物を象徴的と考ええるならば、モナドロジの考えは、それ以上考えられないと思われるほど、功績を極めたものといえるであろう。しかし私はライプニッツと立場を同じうするのではない。私の個物と個物というのは相働くものである、相否定するものである、自己自身を否定することによって肯定するものである。生まれるものであり、死するものである。神によって創造せられた不生不滅のモナドではない。そういう個物は考えられたものに過ぎない。私の個物というのは弁証法的に一に對する多である。多即一即多として自己矛盾的に自己自身を形成し行く世界の自己否定的契機というべきものである。この故に私の考えはモナドロジではない。私の考えの要所は、個物と個物との予定調和にあるのではなくて、作られたものから作るものへと自己自身を形成し行く世界にあるのである。ヘラクレイトスのな實在論的弁証法というべきである」(西田幾多郎 全集九・九六—九七)。

(11) 「事事無礙」について改めて述べるまでもないとは思いますが、簡単ないくつかの引用で、確認だけしておこう。

に、すなわちそれぞれが自分の「本質」を抱いて存立している、それが相依状態に入ってくる、というのではなくて、縁起的事態が先ず経験的に成立し、その事態が「……の意識」の面に映るとき、意識は語(ことば)の意味を手がかりとして、そこにAとBという二つの「本質」を分節し出すということである(井筒俊彦『意識と本質』一九頁)。

「華嚴存在論は、「事事無礙」のレベルに至って、ものには「自性」はないけれども、しかもものとの間には区別がある、と主張する。つまり、Aは無「自性」的にAであり、Bは無「自性」的にBであり、同様に一切のものが、それぞれ無「自性」的にそのものである、というのです。どうしてそんなことが可能なのでしょうか。AがAである所以のもの(「自性」)を失って、どうしてAであり得るのか。この時点で、存在論的關係性という、華嚴哲学で一番重要な概念が登場してくるのです(井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』四六頁)。

無化された花がまた花として蘇る。だが、また花としてといつても、花の「本質」を取り戻して、という意味で

華嚴哲学では無「本質」的に分節された事物のこの存在融合を「事事無礙」という。黄檗はそれを「虚空」と呼ぶ。分節即無分節の意である(井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、一九八三年、一七一頁)。

つまり、「本質」を否定するわけだが、「本質」の否定、それを術語的には「無自性」という(同書一八頁)。そうした理解を前提にすれば、以下の引用で十分であろう。

ものそれぞれの自立性。AをAたらしめ、AをBから区別し、Bとは相異なる何かであらしめる存在論的原理を、仏教の術語では「自性」と申します。「空」の導入は、まさに存在のこの「自性」的構造の中核を破壊します。その意味での存在解体なのであります。『華嚴經』のいわゆる「一切は、本来、空なりと観ず」とはそのこと。我々なら存在解体とでもいうところを、仏教は「一切皆空」と表現するわけです(井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、一九八九年、二二—二四頁)。

とにかく、AとBという二つのものが始めから自性的

はない。あくまで無「本質」的に、である。だから、新しく秩序付けられたこの世界において、すべての事物は互いに区別されつつも、しかも「本質」的に固定されず、互いに透明である。「花」は「花」でありながら「鳥」に融入し、「鳥」は「鳥」でありながら「花」に融入する。まさに華嚴哲学にいわゆる事事無礙法界の風光、道元禪師の言う「水清くして地に徹す、魚行きて魚に似たり。空闊(ひろく)して天に透る、鳥飛んで鳥のごとし」(坐禅箴)の世界(井筒俊彦『意識と本質』一二二頁)。

(12) 日本文化の重心は理事一致よりも事理一致に、むしろ事事無礙にあると思う。例えば、日本へ仏教が入ってきた時、華嚴とか天台とかいう如き理智的な宗教が伝えられた、煩瑣な哲学的宗教であった。しかしそれは漸々簡單化せられ、実践化せられた。理から事へとなった(西田幾多郎 全集一二・三四六—三四七)。

(13) ポリフォニー音楽には膨大な楽曲があるが、ポリフォニーの特徴が見事に表われているものを選ぶと、例えば、Josquin des Prez (フランス、1440?-1521) の "Qui habitat" や、イギリスのエリザベス一世の時代の、まさにエリザベス女王お付きのリュート音楽作曲家にして演奏家であった John Dowland (1563-1626) の All ye whom love or fortune や Go crystal tears をあ

げててもいいかもしれない。

(14) 岡崎乾二『ルネサンス 経験の条件』筑摩書房、二〇〇一年、一四八頁。

(15) 中沢新一『森のバロック』講談社学術文庫、二〇〇六年、三九四頁。

(16) 同前。

(17) 同書三八九頁。

(18) 同前。

(19) 世界に地中海は一つだけしか存在しないものではないのかもしれない。例えば、エドゥアール・グリッサンのカリブ海から、ホーミ・バーバやガヤトリ・スピヴァクなどの研究が生まれたインドまでの、複数の複雑な地域がある(フランク・カッサーノ『南の思想』講談社、二〇〇六年、二二六頁)。

(20) 同書八頁(訳者ファビオ・ランベッリの「はじめに」から)。

(21) 同書二五—二六頁。

(22) 実際、私は現在所属する情報科学研究科における研究テーマとして〈情報創造の連句モデル〉というものを、こうした方向から考えているし、それを哲学的に考えたときに〈モナドロジックでポリフォニックな哲学〉というものを構築できるかもしれないと考えている。

(23) 仮にU・エーコが提示しているように、作品というもの

の本質が、(1)有機的統一体であること、(2)多様な解釈を許容すること、(3)作者が一人であること、(4)作者の個人的な人格性が作品の上に跡づけられること、の四点に絞られるとすれば、共同制作を基盤とする連句芸術に当てはまるのは、このうち(2)の“解釈の多様性”のみである。(佐々木健一『作品の哲学』東京大学出版会、一九八五年二六頁など参照、Umberto Eco, *Opera Aperta*, Bompiani, Milano, 1962 [邦訳は、篠原資明・和田忠彦訳『開かれた作品』青土社、二〇〇二年)。

(24) 実際、ライブニッツはオーケストラやコーラスを例にあげて、次のように書いたのであった。

「あたかも演奏している多くのオーケストラもしくはコーラス。

それらは互いに見えないばかりでなく、互いに聞こえないところにいるながら、銘々その楽譜にしたがってやりさえすれば、互いに完全に一致する」(*Leitne de Leibniz à Arnault*, Gii 95)。

(25) *Monadologie* §3.

(26) そのようにまとめ上げていく働きを私は〈モナド化〉と呼んでいる。

(27) 次の文章が参考になる。「伝統的には、こうしたシヴィリティ(他人に対してそれが「正しい」とは断言できない「正しさ」をもって臨むこと)は、コスモポリタニズム(世界市民主義)と呼ばれてきた。けれどもコスモポリタニズムという用語

は、すでにあまりに色褪せてしまった。それはきわめて堅固な「私」が、普遍的で惑星的で避けがたく抽象的な、一個の「都市」に所属すると主張する。その惑星的都市……ぼくの呼び方でいえばエキユメノポリス……を背後から支えているのは、いうまでもなく世界化した資本主義の物質的・情報流通だ。コスモポリタニズムという用語を避けてよくがそれを「新たなシヴィリティ」と呼ぶのは、それが個々の一回かぎりの状況の中で、その場で、異邦人どうしの交渉の中で、探られなくてはならないからだ。

それはホスピタリティの原則といってもいい」(菅啓次郎『コヨーテ読書』青土社、二〇〇三年、一〇一—一〇二頁)。

(28) 生命一般は動きそのものである。生命の発露した個々の形態はこの動きを淡々と受け取るに過ぎず絶えずそれに遅れている。動きはずんずん前進するの、個々の形態はその場で足踏みしていたが(H. Bergson, *Évolution créatrice*, PUF, Paris, 142^e édition, 1969, pp.128-129)。