

哲学の課題

垣田宏治

一、近代社会の進み行きと「生きる意味」を保証する物語の崩壊

中世のヨーロッパではキリスト教の信仰が生のも最終目標を示して、人々の「生きる意味」を支えてきた。ところが近代社会の進み行きは、神といった「超越項」を取り払って、人々の「生きる意味」を保証する物語をどんどん掘り崩していった。キリスト教に代わって、近代になって自然科学・技術と「人権と民主主義」の政治社会理論とが世界像形成の主役となった。確かに自然の科学的知識は技術を介して自然の諸力を人間の用途にあて人間生活を便利にまた豊かにした。けれども自然科学は自然の物質やエネルギーの法則的認識であるから、直接には人間の「生きる意味」に関わらない。物質やエネルギーの運動はすべて自然法則で説明することができ、自然の一切が因果の必然性によって決定されているとしたら、人間の「自由意志」が入り込む余地はなくなり、世界は無意味と化す。客観的なデータや資料にもとづいて確実に推論をかさねるといふ自然科学の客観的認識の態度は、「生きる意味」に関わる価値判断を主観的なものとして排除する。人文・社会科学も真に科学的になるために自然科学の客観的態度に倣わなければならないとしたら、人間の「生きる意味」に関わる問いは、学そのものから排除されてしまう。

新旧両教徒の激しい対立を経て生まれた宗教的寛容は、互いの信仰、思想、信条は「個々人の内面の自由」

として尊重し合うという原則を確立した。その上で互いに共存していくために必要最低限のルールを各人が対等の立場で民主的に決めていく。これが近代市民社会の原則となる。ルールには「これが絶対的に正しい」という実体的根拠があるわけではなく、ルールに不都合があればもつといいものにつくり変えることができる。ルールは人々の合意のみで辛うじて支えられているにすぎないとしたら、ルールで成り立っている社会は幻想的な支柱で支えられているにすぎないことになる。それはニヒリズムすれすれのところまで行く。法律は人々の共存に必要な最低限のルールを決めるが、「これは立派なことだからやりなさい」という積極的な要請はしない。理想や「生きる意味」の設定は各人のプライベートな課題となり、公権力はその中身に介入しない。人間の「生きる意味」は、近代市民社会の原則に従えば、「外」から要請されたり命令されたりするものではなく、各自が自分で自分に与えるという内在的性格のものとなる。近代市民社会の原則は、各人の異なった価値観と多様な生き方を認め、それを前提にして多様な生のゲームを可能にするために、守るべき最低限のルールを定めるだけで、それ以上のことをしない。

近代の国民国家は、しかし、宗教に代わって「国家への献身」という形で人々に生きる目標を提示してきた。近代という時代は、国々が自国の利益を求めて植民地争奪戦を繰り広げていく時代であったから、「国のために尽くす」という大義は、社会的プラトニズムの目標になり得た。社会主義の理想のために自ら貢献することも、別な形で「生きる意味」を保証した。しかし現在では、「国家貢献の道」も「社会変革に献身する道」ともにリアリティを失い、献身すべき何ものも見つからない。近代理性の成果であるはずの科学技術は大量殺戮兵器をつくりだし、自由と平等を実現するはずの近代市民社会の原則は近代国民国家の形をとり、それぞれ国民国家は自国の利益のために国民を総動員して戦い合った。近代社会を主導したヨーロッパの思想は、二

度にわたる世界大戦の惨禍と、スターリニズム、ナチズムの独裁国家を生み出し、それに対する激しいリアクションとしてポストモダンニズムの思潮を生み出した。近代社会の進み行きはこうして「超越項」(「国家」、「社会変革の理想」)を取り払って、人間の「生きる意味」を保証する物語をどんどん掘り崩していった。現代社会は全体として社会的目標を失い、ニヒリズムが漂っている。

しかし人間の「生きる意味」は、近代市民社会の原則に従えば、もともと各自が内在的に自分で自分に与える性質のものである。いま私たちは、国家社会のために生きるのではなく、ひとりひとりが自分の自由な欲望に従い、個人としての充実した生を求めるといふ態度で生きている。近代の歴史は、個人の自由を束縛するものから個々人の欲望を解放していくプロセスでもあった。この「生の態度」はもう逆戻りすることはできない。人間は自分の中で「かくありたい」目標が定まり、それが自分にとって「価値あるもの」であることがハッキリしていて、目標に向かって自分の欲望がまっすぐ流れていくとき、生き生きとして元気になる。現在社会的プラトニズムが崩れて、価値ある生き方が「外」から与えられなくなった。私たちは自分で自分なりの「価値ある生き方」を見つけていかなければならない。しかしそれは、近代市民社会の原則からいって、むしろ正常なことである。いま哲学に与えられている課題は、「そもそも人間は何をめざして生きるのか、人間の欲望の本性とはどういうものなのか」を原理的に問うことである。

人間の欲望は「自我への欲望」であり、竹田青嗣によると、基本的に二つの欲望に大別される。一つは「自我の不安を打ち消そうとする欲望」である。自我に不安を与えるのは「死」と「他者」であり、死の不安の打消しとして自己を保存する欲望がある。他者によって自我の価値が相対化されることへの不安の打消しとして、自己のアイデンティティを防衛する欲望、さらには他者に評価される自分でありたいという自我拡大の欲

望がある。他方そういう自我の不安を打ち消すために日々気遣うことは、自我に緊張やストレスをかける。もう一つは自我にかかる緊張やストレスを解きほぐしたいという「自我解体の欲望」である。後者の欲望は通常の労働の組みの中で、仕事の後ビールを飲んだり、テレビのドラマを見て楽しむという形をとり、それは明日の労働のために英気を養うレクリエーションとなる。しかしそれは美やロマンやエロスを味わおうとする欲望であり、その欲望を追い詰めると「超越的欲望」につながる。超越的欲望は日常を超え出る性格をもつ。たとえば「この恋さえ成就すれば世界はどうなってもかまわない」という恋愛の欲望のように。人間はこの二つの基本的な欲望を日常生活の中でバランスをとって生きている。しかし重要なのは、「自我の欲望」の背後には「この上なく価値あるもの」すなわち「ほんとうに美しいもの・ほんとうに善いもの」への超越的欲望が潜んでおり、日常的な「自我の欲望」はその非日常的な「超越的欲望」に吊り上げられており、そこから養分を得ている、ということである。だから超越的欲望への通路が断たれたら、自我の欲望は生きる意欲を失い、ニヒリズムが滲んでくることになる。

(この章の参考文献：竹田青嗣・西研『哲学の味わい方』現代書館、九九年。竹田『自分』を生きるための思想入門』芸文社、九二年。西・川村易『哲学のモノサシ』『哲学の練習問題』NHK出版、九六、九八年。)

二、デカルト哲学の要約としての「知恵の木」

近代という時代は、人々が神との繋がりが家や地域共同体との繋がりを断って、自分の才覚のみを頼りに個人として自由な生き方を求めた時代である。未知の世界を求めてさまざまな冒険に挑戦する人々、自然科学の

真理を探求し科学技術の進歩に寄与したり、経済の発展に関わろうとする人々、社会をより公正なものに変革することに情念を傾ける人々、それらの人々が近代社会を作り上げていった。そのような近代の光の背後に、神や他者や共同体との安定した繋がりを失って、暗闇の中でひとりたたずみ、生の無意味に直面する精神もあった。カルヴァンやパスカルのような人々であった。デカルトも、人間を拒絶する宇宙空間の果てしない広がりの前に戦慄するパスカルの精神を共有していた。かつては真理を独占して絶対の權威を誇っていたキリスト教は、さまざまな信念のうちの一つにすぎなくなった。デカルトは旅の経験を通じて、他国や他民族の風習のうちには哲学者たちの意見のうちに認めたと同じくらしいの多様性があることを知った。自分たちにとってこそ異様で滑稽に思われる事柄であっても、他の民族では受け入れられ是認されているのを見聞し、実例や慣習をあまり信じすぎてはいけないことを学んだ。そういう経験は、自分たちの流儀のみを善しとして、その流儀にあわないことを常軌を逸した愚行とみなす独善を免れさせてくれる点では有意義である。しかし反面、実例や慣習の多様であることはかえってそれが偶然の産物であり、相対性を免れないことをも教えてくれる。さまざまな国や民族でそれぞれさまざまな生き方、考え方、価値観の違いがあることを旅の経験は教えてくれる。世界像の多様性を経験することはかえって自らの世界像を相対化する。

私にとつていかに自明でリアルなものであっても、それが客観的に正しいとは言えない。このとき「主観にとつてリアルであるものが客観と一致することをどうやって確かめることができるか」というデカルト的問いが切実なものとなる。デカルトは「夢の懷疑理由」の中で、自明の世界像が揺らいだとき、現実のはずなのに何か夢みたいに感じられる体験をあげている。懷疑をたくましくすれば、私がありありと現実のことと実感することさえ、その体験の生々しさは体験のリアリティを保証するものではない。私はどう思い何を感じよう

と夢の中にあり、自分の夢を出て外の現実に触れることはできない。しかし独我論のままでは外の現実の客観的認識はあり得ない。これはたんに客観的認識の可能性の問題にとどまらない。そもそも周りの世界から切り離されて生のリアリティが希薄になる感覚はなぜ生じるのか。生のリアリティは何によって支えられているのか。自明な世界像が失われ、自分と世界との関係が不安定で混乱したとき現実感覚は希薄になり、デカルト的な問いは切実なものとなる。そのときデカルトは、自分の体験を見つめ直し、世界像を確かめ直そうとする。そして自分の世界像を安定させるために「何か堅固で確実な土台」を求める。「主客の一致の問題」は、さしあたっては、自然の客観的認識の基礎づけをめざすものであるが、同時にその問題は、信頼するに足る世界像の再構築という生にとつての切実な課題をも孕んでいる。

デカルトの形而上学は、主観（心）と客観（物）との一致の根拠を、したがって自然の客観的認識の根拠を「誠実な神」に求める。しかし同時にデカルトは「誠実な神」のうちに、自分と神および他者との繋がりを回復して再び自らの世界像を安定させるための「堅固で確実な土台」をも求めていたのである。さらに言えば、彼が「誠実な神」に託しているものは、「この上なく価値あるもの」つまり「ほんとうに善きもの・美しいもの」への憧れであり、いわば超越的欲望（とその対象）を託していたのである。それこそ私がリアルに生きているという実感、生きる意欲をいちばん深いところで支えているものである。デカルトの形而上学は、主客の一致の認識論的根拠であると同時に私を支える「堅固で確実な土台」でもあるものを、誇張された徹底的な懐疑に抗して、誰もが納得せざるを得ない方法で取り出してみせた。世界像は多様であっても、それをつくり出す人間性には深く共通するものがある。それをデカルトは誰もが納得せざるを得ない根源的で普遍的な方法で取り出してみせたのだ。

デカルトの哲学は「生」から出発する。よりよくより豊かに生きるためにこそ、自らの理性を開発する。デカルトの「知恵」は自分の生活を理性的に導き、幸福な生活の実現をめざす。だからこそ彼は学問を媒介としてその知恵を実現しようとする。人類の合理的進歩は学問の進展によって保証されると、彼は考えていた。デカルトは『哲学原理』の序文にあたるところで、「哲学という言葉は知恵の探究を意味し、生活の指導、健康の保持、すべての技術の開発に関して人間の知り得るあらゆる事柄についての完全な知識である」と述べている。また少し後の所で、哲学全体を「一本の木」に喩えて、その根は形而上学、幹は自然学、幹から出てくる三つの主要な枝は、医学、機械学、道徳であると述べている。「健康を保持する」のが役目の医学は、人間の発生や生理のメカニズムを明らかにして、身体の働きを知り、また心身合一から結果する魂の受動たる情念を分析して、情念の動きを捉えて、理性によって情念をコントロールする道を開き、心身合一としての人間の善き生き方を確立する。こうして医学と道徳は密接に繋がって心身両面の健康に配慮する。「すべての技術を開発する」のを役目とする機械学は、人間の労苦を軽減して、物質的生活を改善する。

デカルトの知恵は、外へ向かって方法にしたがって自然認識を普遍的に拡大深化していき、それを前提に技術を紹介して生活の物質的充実をはかる。それと相即してそれは、同じく方法によって自己の根底をいっそう深く掘り下げ、懐疑を通して自己省察を深めていく。その果てに自己の根底に「誠実な神」を見出す。「生活の指導」とは、外へ向けての物質的充実と同時に内への自己省察の深化である。この内外の展開をいっそう確実にするために、理性を正しく導く方法が必要になる。自然認識が普遍的に拡大深化され人間の自然に対する支配力、実践力が増せば増すほど、方法はますます自己の根底を掘り下げて自己の内面的深化をはかり、外へ向けての拡大をいっそう堅固な土台によって支える。知恵の木の枝先に豊かな実をみらせるためには、自然学

たる幹はそれだけ太くなる必要があるし、根たる形而上学はさらに深く根を下ろさなければならぬ。これがいわば、デカルトの思い描く「知恵の探究」たる哲学のイメージである。それこそ彼の哲学の要約であり、また彼が哲学の将来に託した課題でもある。

(この章に付け加える参考文献…『デカルト著作集』一、二、三、白水社、七三年)

三、三つの観点

このデカルト哲学のイメージにもとづいて、以下三つの観点から哲学の課題を一九九〇年代の吉本隆明の論述に沿って検討してみる。

A、歴史哲学の課題

まず歴史哲学を見てみる。西洋では近代になって、神に代わって人間理性が主役に躍り出て、人類は理性の光に照らされて無知蒙昧な迷信の暗闇から抜け出て明るい未来を創り出すという「歴史の進歩」の理念が登場した。道具や生産手段の変化で歴史の進歩を測るとしたら、最も文明の発達した西洋近代が歴史の頂点となり、そこから遠ざかるほど野蛮未開となり、最も遠ざかっているアフリカは最も野蛮未開ということになる。「歴史は野蛮未開から西洋近代へと段階をたどって進歩する」という西洋中心の「進歩史観」に対して、レヴィ・ストロースは「どの民族の文化もそれぞれ等しい価値がある」として、異質で多様な考え方、生き方、価値観を認めるべきだと主張する。

吉本隆明のマルクスやヘーゲルの歴史観に対する不満の一つは、「精神史」という観点がないということである。アフリカの段階は、ヘーゲルの歴史哲学においては、世界史の視野からはずされる。アフリカの段階の人類は、動物と同じように、心身ともに自然にまみれて生きていて、宗教もなければ法律もなく、道徳的な善悪の基準もなしに生活していた。アフリカは眠れる場所としてまだ歴史に登場してこない。その考え方でいけば歴史は人間の精神史から離れてしまう。なるほど「文明の外在史」からみれば、ヘーゲルの言う通りかもしれない。しかし「精神の内存在史」からみれば、アフリカの段階の人間のほうが文明人よりかえって豊かであり、アフリカこそ人類の普遍的な母胎である、という言い方だってできる。「精神史」を歴史観に含めて考えるところの意味で「史観の拡張」が必要になる、と吉本は主張する。ここでいうアフリカの段階という概念は、アフリカ大陸だけでなく、縄文文化を残すアイヌや沖縄、南北アメリカの先住民、アボリジニーなどアジア、オセアニアの先住民を含んだ概念である。そこでは人間は自然と融合していて、自然も人間も同じように生きていく。全自然物は擬人化され、逆に人間は自然物化して、人間と樹木や生き物は同じ次元で交感できる。そこに豊かな感性と深い精神性を見て取ることができる。精神の内存在史からいえば、西洋の近代が本当に進歩したのかそれとも退歩したのかわからなくなる。アフリカの段階こそ、世界のあらゆる地域の基層となる、精神史の普遍的な母胎であり、そこには人類史の最も豊かな可能性が埋もれている。文明的には進歩しているにもかかわらず、精神的には墮落してしまった社会もある。

肝心なことは、人類の普遍的な母胎であるアフリカの段階の、自然にまみれた人間のところまで遡ることと、現在および未来の文明の在り方を考えることを切り離さないことである。すなわち、内在の精神世界としての人類の基層をどこまでも深く掘り下げることと、文明の外在史的な現在および未来を考察することと

が同じだ、という歴史認識の方法を作り上げることである。人類の基層にまで遡れば世界のあらゆる文化や伝統を見わたせる普遍的な見方も可能となり、その普遍的な見方を踏まえて歴史を眺めれば、ヘーゲルやマルクスが考えていたような歴史の必然的發展とは違う發展の仕方も見えてくるはずであり、それは未来の在り方を考える上で、大変重要な視点になり得る。つまりヨーロッパ近代を通過することは歴史の必然であり、そこを通過しなければ現在に至らず、未来も開けてこないという考え方もそれほど普遍的な見方とは言えず、西洋近代を通過するのは違う未来への別のコースも見えてくることになる。とにかく歴史は全人類の一人一人が何を考えどう行動したかの総和であって、地球に存在する数多くの社会は西洋近代の「歴史の目的論」(進歩史観)に規定されることなく存在しているのであり、それぞれの社会はヨーロッパの近代社会と同等の存在意義をもっているはずである。

B、個人の生と死

人類史から目を転じて個人の生と死について考えてみる。人間は「生きる意味」を求めるとともに、死者を弔い「あの世」での魂の永生をも願う。仏教では人間の生と死を「前世」、「現世」、「来世」という言い方をす。現世とは普通母親のお腹の中から出て死ぬまでのことを指す。今の科学的な考えでは母親の胎内において、8ヶ月くらいまで育ったときには、胎児にはすでに人間の器官が全部そろっていて、光を感じたり母親の心音や話しかける言葉の響きを感じてきたりする。だから7、8ヶ月以後の胎児期は「現世」と言える。そうすると「前世」は7、8ヶ月以前の胎児の無意識状態を指すことになる。その段階では胎内の身体や脳は未成熟なままで、鰓呼吸に近い呼吸の仕方をしている。それでは「来世」というと、前世を現世から後ろ向きに

(成熟した後から) 考えると、「来世」になる。「前世」と「来世」とは捉える向きが違っただけで、同じである。宗教家が自分は前世の記憶をもっていると断定しても、それは幼・胎児期の記憶だと考えれば、宗教性を離れて説明がつく。

宗教的修行者たちは修練によって瀕死者の臨死体験に近づき、死後の世界についての鮮やかで豊かなイメージを描き出し、その世界を遊歴しその体験を記述する。修行者は来世つまり死後の世界を現世と同じようにリアルに体験するのであるから、この世と同じくあの世をもまた生きており、こうして不死のまま輪廻転生するという信仰がつけられる。あるいは死後の来世も現世も同じく夢幻の世界だという悟りを得る。このとき修行者は意識を集中して胎内に無意識のうちに保存されている「内感覚」を呼び覚ましているのかもしれない。修行者はそのとき生まれて外界に出た後の「外感覚」の作用を断って、胎内の「内感覚」だけの世界に戻って行く、つまり「前世」すなわち「来世」に戻って行く。「前世」とか「来世」とか言っていることは、結局、胎児期に段階的に形成される無意識の反映であり、そこが科学的に明らかになれば、宗教はおのずからなくなって、「無意識の心理学」だけあればいい、ということになるかもしれない。

なぜ私たちは現世のほかに前世や来世のことを気にかけるか。宗教の救済物語は、「この世」と「あの世」の一生ならぬ二生を、仏教的に言えば前世と現世と来世とを一つの連続した一体として意味づける。この世を一生懸命生きれば、神はあの世の永遠の幸せを約束してくれる。しかし現代人はあの世の救済をもはや信じることができな。死が生をトータルに否定して、「死んだら一切が終わる」というのが現代人の死についての感じ方である。現代人は生と死を切り離して、生を剥き出しのままに露出させる。死んだら一切が終わるとしたら、せめて生きていくうちにいい目を見たいということで、この世のエロスに執着することで、かえって生の

エロスを瘦せた貧弱なものにしてしまう。「死」について考えることは自分の「生」をどう納得するかということでもある。宗教の死の物語は、竹田によれば、人生というゲームの最終のゴールつまり「上がり」を指し示すことによつて、人生を方向づけ意味づけると同時に、「死んだら何もない」という死の不安を宥める「救済の物語」をも提示する。しかし現在救済物語は崩壊した。

人間は個として自立したいという欲望をもつと同時に、わが身を何か絶対的なものに託して安心したいという欲望をもつ。また人間は未知の場所を冒険しようとする反面、安心できる場所をも求める。人間は日々気遣うとともにこの気遣いから生じる緊張やストレスを解きほぐしたいとも思う。自己保存・自己拡大の欲望を追い詰めるとこの上ない「高揚」を求める欲望となり、自己解体の欲望を追い詰めると永遠の「安らぎ」を求める欲望となる。宗教が示す生の最終の目標とは、つまりこの上ない「高揚」と永遠の「安らぎ」のことであり、それは母の胎内の全能感と安らぎを、つまり「超越的欲望」の在り処を指し示している。吉本は、「死ぬのが怖い」というのは、胎児期に無意識のうちに刻まれた「生まれるのが怖い」ということの反映であつて、もし胎児のときに完璧な育てられ方をされて生まれてきたなら、死に対する恐怖感もないのではないかと述べている。生と死の原点として胎児期の無意識の領域を掘り下げることが、つまりは自分の生そのもの考えることでもある。個人の無意識の領域である「前世」と「来世」を考えることは、つまり「現世」を考えることでもある。

C. 「こころ」と「あたま」

今度は三木成夫と彼の理論についての吉本の論述に従つて、「こころ」を中心に「あたま」との関係を見て

みる。「胸の奥から」「腹の底から」という言い方は、からだの奥底に内蔵されたものとの深い共鳴を言い表したものである。植物には、自力栄養つまり光合成の能力があるので、自分のからだを移動させる必要はない。これに対して動物は居ながらにして自分の体を養うことができないので、獲物を捕らえるために感覚・運動の機能を働かさざるを得ない。動物の体には感覚・運動を司る「動物器官」と、栄養・生殖を司る「植物器官」がある。前者は体の壁を作るので「体壁系」とよばれ、後者は体に内蔵されるので「内臓系」とよばれる。生命の主人公はあくまで食と性を営む「内臓系」であり、感覚と運動にたずさわる「体壁系」は、目標まで内臓系を持ち運ぶいわば「四輪駆動車」であり、文字通り手足にすぎない。「こころ」の漢字の「心」は心臓の象形であり、心臓は内臓系の中心である。体壁系の中枢は頭脳である。「こころ」の座は心臓、「あたま」の座は頭脳である。体壁系の目・耳、手・足のような感覚器官や運動器官は動物のみが持つものであつて、それを使うことで大脳新皮質の発達は促されるが、それ以前に、植物の姿である内臓系の感受性こそ体壁系の土台となるものであり、こころの発達のためにはそれは大切である。

感覚するには脳にいくが、内臓には「第二の脳」といつていいほど独立の知覚がある。多田富雄によると、「免疫」は単に微生物から体を守る生体防御のための働きではなくて、基本的には「自己」と「非自己」を識別して、「非自己」を排除して「自己」の全体性を守るという機構である。ウズラの脳胞（脳に分化してゆく神経管先端の膨らみ）のさまざまな部分をとつて、ニワトリの同じ部位に植え込むと、ウズラの脳を持ったニワトリができる。しかしそれは免疫不全でやがて死んでしまう。このニワトリの中には、自分の行動様式を決定する「脳」の自己と、身体の全体性を監視している「免疫系」の自己とが共存する。しかしやがて「免疫系」にとつては身体の一部にすぎない「脳」は、身体の「自己」の全体性から見れば異物として判断され、排除さ

れてしまう。

人間の精神の働きのうち「こころ」と呼ばれている部分は、大昔からあまり変わらない。変わるとしても感覚を介して第二義的に影響を受けるにすぎない。人間の精神の働きのうち脳が第一義に支配している感覚器官は、情報に刺激されてどんどん発達する。脳が支配する感覚の部分は高度情報化に助けられて、これからもなお発達し変わってゆく。それを止めることはできない。文明の外在史の発達を止めることができないように。しかし「こころ」の変化のほうは内臓の作用が第一義に関わり、脳の作用は第二義的ではない。食べ過ぎで胃が悪くて憂鬱になる。胃が悪くなったという内臓の変化が精神の変化になる。内臓のはたらきが第一義的である。もちろん神経は内臓にも延びているので脳も関わってくるが、その場合脳の作用は第二義的である。熱いお茶を飲むと、喉までは熱いけれど、食道に入るとそんなに熱さを感じない。熱い冷たいという脳が司る感覚は、喉から下の内臓にとつては第二義的である。内臓の中には脳の支配の下にある部分は少ない。

失恋して悲しくなるといった人間の「こころ」のはたらきは大昔からそんなに変わっていない。何千年たつても、人間のこころはそんなに変わらない。そういった意味での「こころ」の課題は、これまで宗教や哲学がさんざんやってきた。古代ギリシャ哲学や旧約聖書とか、古代オリエント、インドの宗教哲学だけで、基本的にはもう言い尽くされているのではないかと思われるほどである。ヤスパースが紀元前5世紀ごろを「人類の枢軸時代」と言ったり、ホワイトヘッドが「ヨーロッパ哲学の伝統は結局プラトンに対する一連の脚注にすぎない」と言ったりするのは、その事態を指しているのではないか。人間は繰り返し同じことを考えてきた。文明は先へと進む一方で後戻りするのは無理である。しかし「こころ」の課題は、繰り返し後戻りできるし、後戻りを徹底するほど深くなる。脳の支配する感覚器官は外界の変化、情報の高度化とともにどんどん発達す

る。しかし「ころ」のほうはどんどん遡って掘り下げること根拠がわかってくる。

哲学の課題は、過去に母型に遡っていくことと文明の未来を見通すこと、この両方の動きを視野におさめることである。そのことを三つの観点から明らかにした。

(この章で付け加える参考文献：吉本隆明『琉球弧の喚起力と南島論』河出書房新社、八九年、『ハイ・エディクス論』言叢社、九〇年、『時代の病理』春秋社、九三年。吉本、芹沢『対幻想』春秋社、九四年。吉本、梅原、中沢『日本人は思想したか』新潮社、九五年。吉本『母型論』学研、九五年、『遺書』角川春樹事務所、九七年、『アフリカの段階について―史観の拡張―』試行社、九七年、『僕なら言うぞ』青春出版社、九九年、『超二〇世紀論』上、下、アスキー、二〇〇〇年。吉本、赤坂『贈与の新しい形』(『東北学』一号、九九九年)。三木成夫『内臓のはたらきと子どものころ』築地書館、八二年、『胎児の世界』中公新書、八三年。多田富雄『免疫・「自己」と「非自己」の科学』NHK人間大学、九八年。)