

## 書評

### 追悼書評

山田仁史著『人類精神史——宗教・資本主義・Google』筑摩書房、2022 年

沼崎 一郎

#### 1. はじめに

本書は、2021 年 1 月に急逝された山田仁史君(あえて「君」と呼ばせてもらう)の遺稿に、彼の盟友である角南聡一郎氏が編集校閲を施し、出版にこぎつけたものである。東北大学文学部において、山田君を学生として教え、また同僚として迎えた者として、角南氏の尽力に衷心より感謝申し上げる次第である。

本書各章の内容については角南聡一郎氏の「解説 時空を超えて山田仁史氏が伝えたかったこと」に簡潔にして要を得た紹介(272-278 頁)があるので、本書評においては専ら私なりの解釈と疑問を提示したいと思う。山田君との最後の対話を試みたいのである。

私が山田君と出会ったのは、1992 年秋、彼が学部 2 年生の時だった。翌 93 年 4 月に文学部に文化人類学専攻が新設されるにあたり、進学希望者を募集し、担当教員となる杉山晃一教授(故人、東北大学名誉教授)と私とで面談を行ったのだが、山田君も訪ねてきたのだった。しかし、彼は文化人類学を選ぶことなく、予定通り国史学専攻に進んだ。ところが、いざ文化人類学研究室が開設されると、山田君は入り浸りとなった。研究室の本も雑誌も、彼のためにあるようなものだった。彼は私の文化人類学史の講義も履修していたが、彼の最終レポートだけが完璧に論文形式に則って書かれているのに驚いたことを今も鮮明に記憶している。具体的な内容は忘れてしまったが、彼の論考は老練さを感じさせるほどに見事な物語になっており、「あまりまとめすぎないように」とコメントして返したことを覚えている。少々粗があっても突き抜ける若さが欲しいと、自分もまだ若かった私は思ったのだった。

本書を一読して、彼と最も濃密な時を過ごした当時が蘇ってきた。あいかわらず「ま

とめすぎ」のきらいはあるが、世界と日本が直面する窮状を突き抜けようとする強い意志が感じられ、40年の時を経て私の期待に応えようとしてくれているかのようで、あまりにも早過ぎた死が今更ながら悔やまれてならない。彼にはもっともっと生きて書いて欲しかった。

本書の目的は、「人類の精神があゆんできた道のりをたどり、そこを貫く原理や、いくつかある転換点、およびそれらの本質をとらえる。それにより、未来へ向かうための座標を得る」(12頁)ことだ。背景にあるのは、山田君の危機感である。「人類は今、その精神史上、稀有なる乱世を生きて」(9頁)おり、「人間の精神が、実存の根底が、はげしく動揺している」(10頁)と山田君は診ているのだ。しかも、山田君の診たてでは、この動揺は決して今に始まったことではなく、近代の産物でもなく、現生人類の登場とともに、常に人間の怜悯な知性と鋭敏な感性とを刺激し続けてきたものなのだ。そこで、このような「実存的危機(existential crisis)」の淵源を人類史に深く探ろうと山田君は企てた。今風に言うなら、ディープ・ヒストリーの試みだ。

本書の表題は『人類精神史』である。これを山田君はどうドイツ語に訳していたのかが真っ先に気になった。“Die Geistesgeschichte der Menschheit”だろうかなどと、乏しいドイツ語力であれこれ思案していたのだが、そのうちに、彼が本書の範としたのはヘルダーの『人間形成のための歴史哲学異説(Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)』(1774)だったのではないかと思いついた。そうだとしたら、本書の主眼もまた人類の“Bildung”すなわち「形成(人格的成長)」乃至「教化(知的成長)」にあり、その歴史を彼は独逸に伝統的な「民族学(Ethnologie、Völkerkunde)」の手法を用いて素描して見せようとしたのではなかったか。そしておそらく、山田君には珍しく平易かつ饒舌に書かれた本書の次には、ヘルダーの『人類歴史哲学考(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)』(1784)にも比肩しうる、より本格的な大部の人類精神史が構想されていたのではなかったか。本書は山田君がドイツ・フマニズムスの正統な継承者であることを示していると、私は思う。

同時に、専らアメリカ人類学を学んできた私には、本書はフランツ・ボアズの『未開人の心性(The Mind of Primitive Man)』(1911、1938)あるいは、ロバート・レッドフィールドの『未開世界の諸転換(The Primitive World and Its Transformations)』(1953)を想起させた。両書とも、二度の世界大戦から冷戦時代という「稀有なる乱世」

の只中で「人類の精神があゆんできた道のりをたど」ることによって「未来へ向かうための座標を得る」ことを目的として書かれたものだからである。

それでは、山田君に従って、「人類精神」の旅路を辿ってみよう。本書の論点は多岐に渡り、とてもその全てを評することはできないので、以下、人間を取り巻く現実の変遷、次に宗教と世界観の変遷、生業の変化と異なるエートスの出現、そして最後に未完に終わっている山田君の日本観、この4点に絞って論じてみたい。

## 2. 三現実史観

山田君によれば、人類すなわち我々を含む現生人類ホモ・サピエンスの精神は、三つの現実を生み出してきた。「生身のヒトが自らを取り巻く自然環境に依存し、自他が直接に対峙してきた無文字の時代」(13 頁)に生み出した(認識した)「R1(第一次現実)」(13 頁)、「人間が作り出した人工環境の占める度合いが大きくなり、文字を介してのコミュニケーションが増加した時代」(14 頁)に生み出した(認識した)「R2(第二次現実)」(14 頁)、「ヒトの脳の究極の外部化としての仮想環境が増大し、情報の伝達における速度と量が加速度的に増しつつある時代」(14 頁)に生み出した(認識した)「R3(第三次現実)」(14 頁)の三つである。

本書 17 頁の表 1-1 を見る限り、人類は原始時代から古代・中世にかけて R1 を生きてきたと山田君は考えている。文字も都市も文明とともに出現したのだから R2 の出現は古代に遡るわけだが、表 1-1 では R2 は近代・資本主義の時代に対応しており、一部のエリートだけでなく大多数の人間が R2 を生きようになるのは近代以降だと山田君は考えているようだ。そしてもちろん、R3 が人類を大規模に巻き込むのは現代であり、それも高々ここ 20～30 年のことである。「おおきく見れば、R1→R2→R3 という順序で人類社会をとりまく主たる環境は進化してきたとも言えるが、別の見方をすれば、これらは棲み分けながら併存する面ももっている」(19 頁)と山田君は言う。どんなに R2 が肥大しても、私たちは完全に「自然」から切断されるわけではない。どんなに VR や AR が発達しても、文字を介してのコミュニケーションが消えるわけではない。私たちは、三つの現実を同時に生きているのである。そう考えると、人類を取り巻く現実が多数化・多層化してきた(人類自身がそうさせてきた)のが歴史だと

いうことになる。

山田君は明言していないが、私の見るところ、三つの現実異なる実存的危機を生み出す。R1 に対応する実存的危機は、直接的な生命の危機すなわち死の恐怖である。これを、山田君に倣って C1(第一次危機)と呼ぶことにする。出典を失念してしまっているのだが、つい最近まで年代ごとの死亡率にはほとんど差がなかったとどこかで読んだ記憶がある。幼年期と老年期の死亡率は突出するが、たとえば 10 代から 50 代くらいまでは、どの年代の死亡率もほとんど変わらなかったというのである。つまり、いつ死ぬかわからないという恐怖感の大きさは、少年も青年も壮年もほぼ同じだったわけだ。いつ死ぬかわからないという実存的危機に生涯晒され続ける時代が長く続いた。しかし、人工環境の改善と医療の進歩によって、死の恐怖を意識することは少なくなった。現代日本では、60 歳くらいまでは、各年代とも死亡率は限りなくゼロに近い。生物学的な死の恐怖が、近代以降次第に減少したのである。それに変わって出現した実存的危機が、自分は何者かわからないという実存的不安の増大だ。アイデンティティという言葉の登場が、その証左であろう。「自分探し」もそうだ。この近代個人特有の実存的危機を C2(第二次危機)と呼びたい。そして R3 の拡大と拡張は、複数の自分を生み出すことを可能にした。R1 も R2 もユニバースであったが、R3 はマルチバースであり、異なる複数のバーチャル世界を私たちは「生きる」ことができる。それどころか、私のアバターたちは、私の生物学的な死後も生き続け、他のアバターたちだけでなく生身のヒトとも関わり続けることができるかもしれない。もし私のアバターたちが、私の記憶とともに「意識」を持つことができるようになれば……。この可能性を(あるいは恐怖を)山田君は強く否定する(第 10 章のシンギュラリティをめぐる議論を参照、240-244 頁)のだが、R3 は、死の恐怖ではなく、不死の恐怖という新たな実存的危機すなわち C3(第三次危機)生み出しつつあるのではないか。山田君、どう思う？

三つの現実の中で山田君が固執するのは R1 である。それは、2011 年の東日本大震災・東京電力原発事故が、次いで 2019 年に発生した新型コロナウイルス感染症のパンデミック化が、繰り返し、しかし対照的な形で、R1 における「見えざる脅威」の存在と、その脅威がもたらしうる死の恐怖という原初的な実存的危機 C1 の切迫性とを、多くの人に強く意識させたからだだろう。未完に終わった「あとがき」で山田君は言う。

「これを書いている 2020 年 3 月、全世界は未曾有のコロナウイルス感染拡大に見舞われている。……九年前の東日本大震災も思い出す。あの時も今回も、人は目に見えぬ禍に立ち向かわねばならない。……しかし、二つの禍のありかたは対極的でもある。三・一一の時はしきりに『絆』が叫ばれた。助け合うこと、声をかけ合い、寄り添うことが求められた。しかし今回は、その逆である。間近に接して声をかけること、寄り添うことは避けましょう、濃厚接触は避けましょう、というのだから」(265 頁)。雪のちらつく寒空の下、肩を寄せ合い、避難した高台から押し寄せる津波を目の当たりにする時、人々は R1 に引き戻され、死の恐怖という実存的危機を強く感じたに違いない。それは、「被災地」にいた誰もが実感したところだろうが、山田君のように繊細で敏感な魂は特に激しく実存の根底を揺さぶられたのだろう。そして、新型コロナウイルス感染症は、我々を R2 と R3 に追い込むことによって、R1 の貴重さを私たちに強烈に印象づけた。この経験が、山田君を R1 の始原へ、R1 のみを生きていた人々の世界観の探究へと向かわせたのだと思う。本書の各所で彼が自身の直接的な体験を語るのも、懸命に R1 を手繰り寄せようとしたからではないか。本書を通して、彼は人類精神の「原体験(Urerfahrung)」を取り戻したかったのだ。山田君、違うかい？

### 3. 宗教と世界観

再び 17 頁の表 1-1 に戻ろう。R1 に対応する世界観は神話・宗教、R2 に対応する世界観は哲学・科学、R3 に対応する世界観は？となっている。さらに、それぞれに異なるカミが対応する。R1 と神話・宗教には Gott(神)、R2 と哲学・科学には(資本主義という価値体系を介して)Geld(お金)、R3 には Google(情報)だ。ここで、山田君がカミと書いていることは注意を要する。彼は日本語で考えているのだ、Gott、Geld、Google の三者に共通するカミ性を。

日本を論じようとした未完の第 9 章で、山田君はカミ観念の古層を掘り起こそうとしている。大野晋『日本人の神』を参照しつつ、「古語におけるカミ(kami)の語は、(一)雷、(二)狼などの猛獣や妖怪、(三)山、を指す場合があった。つまり超人的な威力があり、恐怖や畏敬をおぼえさせるもの」がカミであり、さらに「人間はイノリをした。願いをもつ時にカミを呼ぶことである。これら人間の営みにたいし、カミはウブス(生

産させる)」という恵みを与えるが、人がカミの意向にそむく場合には怒りを湧き立たせ、タタルこともあった」(206 頁)と山田君は説明する。こう説明されれば、なるほど Gott も Geld も Google も、「超人的な威力があり、恐怖や畏敬をおぼえさせるもの」だし、ウブスももたらすが、タタリもするという共通性があると納得できる。17 頁の表 1-1 には、「脅し方」という欄があり、Gott には「バチが当たるぞ」、Geld には「お前はクビだ」、Google には「拡散しますよ」が対応している。バチが当たれば不幸になり、最悪の場合は地獄に落ちる。クビになれば収入が途絶え、生きる術を失う。拡散されれば、炎上する。げにもタタリの恐ろしや。ウブスについての記述はないが、Gott は恩寵を、Geld は栄耀栄華を、Google は(SNS を介して)たくさんの「いいね」を与えてくれるということだろう。山田君、そうだよな?

このような大枠の中で、山田君の主たる関心は「R1 の世界観を支配していた宗教」(19 頁)に向かう。それは、現生人類がおおよそ 5~7 万年前に「認知革命」を経て動物から真の人間へと進化し、類稀な「想像力(fantasy [ファンタジー])と共感力(sympathy [シンパシー])」(69 頁)を高度に発達させた結果、宗教を生み出し、しかも宗教が現生人類すなわち私たちにとって最初の世界観を提示したと山田君は考えるからである。

山田君は、宗教を定義しようとはしない。宗教学の岸本英夫や仏教学の南直哉、さらには進化生物学の長谷川真理子をも参照しつつ、彼は宗教というものを「コンテンツとメディア」(33 頁)として捉えることを提案する(34 頁の図 2-1 参照)。コンテンツとしての宗教とは、「我々の究極の問いに対して『向こう側』に存在するはずの答え、我々の人生に意味を与えてくれる超越した回答」(33 頁)だ。メディアとしての宗教とは、「そうしたものを我々のもとに届けてくれるし、逆に我々の現世的な祈りや願いを『むこう側』に届けてくれもする媒体となる」(33 頁)組織と実践の総体だ。想像力と共感力を発達させた人類は、「想像力ゆえに『むこう側』をついつい思い浮かべてしまい、共感力ゆえに『こちら側』で――沼崎注) そうした想念を他者と分かちあおうとするのである」(78 頁)。宗教を生み出すことで、人類精神史は始まった。

山田君は、どうやらタイラーとともに、人類が最初に生み出し、「自然民族(Naturvölker)」(179 頁)が抱き続ける宗教的コンテンツはアニミズムだと考えているようだ。そして、「むこう側」のアニミズムと「こちら側」の人間とを結ぶメディアとして、フェティシズム(人造物)、トーテミズム(自然物)、シャーマニズム(人間)を位置

付ける(61 頁の図 3-4 参照)。山田君は明確にしていらないが、この図式は R1 の時代のみならず、R2 の近代、R3 の現代にも当てはまると私は見る。R2 のカミは Geld(お金)であるが、マルクスが看破したように商品のフェティシズムが「むこう側」のお金と「こちら側」の我々を媒介する。それだけではない。市場のトーテムズムも存在する。上昇相場は雄牛が、下降相場は熊がトーテムだ。お金の聖地ウォール街には立派な雄牛の像が立っている。日本では、たとえば蛇がお金と私たちを媒介してくれる。アナリストやコンサルタントは、Geld のシャーマンだ。そして山田君と私の故郷である仙台には、実在した人物が福神化された「仙台四郎」がいる。R3 のカミ Google(情報)と私たちを結ぶメディアも、iPhone のような人造物、クラウド(雲)のような自然物、そしてインフルエンサー(人間)と、見事に三種類揃っている。現実の変容に応じてカミが変わっても、「むこう側」のコンテンツと「こちら側」を取り持つメディアの構造は、すなわち人類精神の構造は変わらないのかもしれない。山田君、そうなのかい？

私の理解では、コンテンツとしての宗教は、「こちら側」すなわち R1 に生きる人々にとって私の言う C1 の解決策の提案である。その提案を受け入れることによって C1 が解消されるわけではないが、「むこう側」と「こちら側」を包括する世界の中に C1 を有意味に位置付けることによって、C1 から逃れられない人間の実存を安定させてくれるのだ。そして宗教が絶対であった R1 の時代、宗教に支配された世界観を有した人間たちは、宗教が提示してくれる解決策を信じることで C1 から救済され得たのだろう。死は避けようがないことには変わりはないが、死ぬことが怖くはなくなるというわけだ。言い換えると、宗教の提示する世界観は、人々が R1 を生きることを可能としてくれるのである。

実は、世界観という語を山田君は定義しないどころかその学説史的検討さえしていない。その必要を感じなかったのだろうか。しかし彼のことから、もちろん“Weltanschauung”の意で、直接的にはドイツ民族学のレオ・フロベニウスの世界観概念を念頭に置いているのだろうが、おそらくディルタイとヤスパースの用法の影響も受けているのだろう。山田君は、ディルタイとともに世界観は人間の「生の有り様」の違いに相対的で多様であると考え、ヤスパースとともに世界観を世界についての像(Weltbild)と世界に対する心的態度(Einstellungen)と考えているはずだ。山田君、合ってるかい？

世界観に迫るために山田君が採用するのが、「心とらわれた状態」を意味するエアグリッフェンハイト(Ergriffenheit)というレオ・フロベニウス由来の概念である(78-79頁)。時代と環境の違いすなわち「生の有り様」の違いに応じて、人々が何に心をつかまれ(ergreifen され)、何のとりこになるかは異なる。その何かを明らかにすることによって、その時代と環境を生きた人々の世界観を知ることができる」と山田君は考える。そこで彼は、「狩猟採集をしていた人々は何にエアグリッフェンされていたのか、彼らの一部が農耕や牧畜といった食糧生産を発見・発明し、世界に対する新たな見方が芽ばえたとき、どんなことを思うようになったのか。時代がくだって文字の発明、地理上の発見、産業革命はヒトの精神に何をもたらしたのか」(84-85 頁)と問う。そうすることが「二一世紀の日本に生きる我々が、いったい何に心とらわれているのかを、改めて客観的に見なおすことにもつながる」(85 頁)からである。

山田君が詳細に検討するのは、狩猟採集民すなわち「自然民族」の世界観である。フロベニウスや大林多良に依拠しつつ、狩猟採集民は、獲物となる動物、特に大型動物に「心とらわれていた」と山田君は考える。たとえば大きく強く猛々しい「動物の主」観念(94-95 頁)がその証左である。また、小型動物が「トリックスター」として狩猟採集民の物語に登場する点にも山田君は注目する。「これら〈動物の主〉もトリックスターも、動物との関係が密接だった狩猟採集民ならではの、観察や親近感にもとづいて作り出され、語り継がれてきた」(95 頁)からである。さらに、移動性の狩猟採集社会には「人々の行動をひそかに見守り、禁止を破った者をひそかに裁いて罰するような、『超自然的制裁(supernatural sanctioning)』への信仰が広く見られた」(99 頁)ことに注目し、そこに「日本語でいうバチやタタリ、あるいはオカゲ」(101 頁)との共通点を見出す。最後に山田君は、自分も含めて従来の男性研究者たちが「狩りに出て喜びを分かち合うことのできる、健康な成人男性の視線」(91 頁)で狩猟採集社会を眺めがちであったことを反省して、「妻たちや子どもたち、そして狩りに出ることのできない病人や老人たち……も含めた、みんなが共有する世界観」(92 頁)を探り、「どうも狩猟民社会では、虫のような小型の動物も重要な役割を演ずることがあったし、雷雨といった自然現象もひろく恐れられていた」(102 頁)ことに注意を促す。そして、東南アジアのネグリート系の文化において「カミナリやセミが重要な役割を果たすこと」(105 頁)、アフリカの「コイサン系の人々にとって、重要な動物はカマキリだったらし



い」(108 頁)ことから、「虫という『小さきもの』に対する視線」を山田君は見出す。明言はしていないが、主に採集に従事する女性やキャンプに残る子どもや老病者たちが、そうした視線の持ち主であり、「小さきもの」に「心とらわれていた」と山田君は考えているようだ。山田君、そうだよな？

狩猟採集民の抱く世界についての像は「野生動物の中にも人間社会と似たしくみがあり」、「群を率いるリーダーがいて、仲間たちからは抜きん出た外見と能力とをもって」おり、「狩人たちの行動を常に見張っていて、乱獲がなされるような場合には、対抗措置として獲物を隠し、与えないこともある」(94 頁)というものだ。「人間と動物の深い関わりはまた、両者の間に断絶や境界を認めず、互いに変身しうるという観念」(95 頁)も生み出した。そして、世界に対する心的態度は「生を肯定する楽観主義」(210 頁)である。中村元を引用しつつ、「人類最古層」には「非常に明るく、朗らか」で「子どものように人生を楽し」み、「来世でも同じように楽しい生活を続けたい」(210 頁)という心的態度があったと山田君は見ている。

以上のような狩猟採集民的な世界観を、人類は長く抱き続けたと山田君は考える。「現世人類はアフリカに、狩猟採集民時代における、共通の一つの起源を有している。そこから全世界に広がり、農耕や牧畜といった食糧生産を始めはしたが、精神的にはいわば『自然民族』的な状態にとどまっていた」(182 頁)からである。「古代高文化が生じ」た後も、「ユーラシア大陸全体をおおう精神的覚醒はまだ先だった」(182 頁)のだ。

この「精神的覚醒」すなわち自然民族的な世界観の大転換が「おとずれたのが、ヤスパースのいう〈軸の時代〉(Achsenzeit [アクセン・ツァイト]、Axial Age [アクシャル・エイジ])にほかならない」(182 頁)と山田君は考える。「紀元前五〇〇年ころ、あるいは少し広く幅をとって、紀元前八〇〇年から前二〇〇年の間ころ」(182 頁)、「ユーラシア大陸の東西にわたり、同時的に、人類精神史上何かただならぬ変化が生じた」(184 頁)のである。具体的には、「春秋戦国時代の中国と、十六大国のインド・ガンジス川流域で、諸国が乱立・抗争を繰り広げたそのただ中で、人間の苦しみと実存にかんする考察が深化した。こうして前者では孔子の儒教と老師の道教が、後者ではバラモン教への反動からウパニシャッド哲学をへて、ブッダの説く初期仏教が生まれた」(194 頁)のであり、「ギリシャも情勢は似て」いて「戦乱により傷つけあい、殺

しあい、不安におちいった人々が、おのれの実存や世界の無常に思いをこらすことを始めた」(194 頁)のであった。このような状況の中で生じた文化変化とその遺産に関する諸研究の主張が、190 頁の表 8-1 にまとめられている。要約すると、世界的な宗教と普遍的な政治理念の出現である。

ただし山田君は、この時代に登場した思想家たちは「声の文化に属する人々」であり「声の文化と文字の文化が接するところに生きながらも、あくまで前者に立脚して己の思想を人々に説いた」(14 頁)と考える。つまり、彼らは R1 に立脚しつつ普遍を希求したというわけである。

しかし、これらの思想家たちの説き語りは、書き残され、教典化・経典化されていく。つまり R1 の「声」が、R2 の「文字」へと置き換えられる。さらに、教典・経典の読み手たちは、これに注釈・解釈を書き足していく。こうして、R2 の拡大すなわち「文字の文化」の展開と拡散が始まるのである。ロバート・レッドフィールド流に言えば、「大伝統(great traditions)」の誕生だ。しかし、R2 は少数の識字層すなわちエリートに占有されており、大多数の非識字層は、エリートの「文字の文化」の影響を受けつつも、儀礼や祝祭を通して相変わらず「声の文化」を、レッドフィールドの言う「小伝統(little traditions)」あるいは「郷民文化(folk culture)」を生きていた。山田君、そうなんだろう？

17 頁の表 1-1 によれば、R2 が人類の大多数を包み込む近代の世界観は「哲学・科学」である。これは、ヤスパースの原図に加筆して〈軸の時代〉を位置付けた 178 頁の図 8-1 における「科学および技術時代」以後の世界観ということになる。しかし、この世界観について、山田君は詳しい説明を加えてはいない。科学と技術の世界観は、言うまでもなくナチュラリズムであろう。山田君も言及しているように、これはデスコラによれば「近代西洋の存在論」(58 頁)だ。しかも、科学と技術は、世界を、とりわけ自然界を、人間による操作と利用の対象として客体化する。では、哲学はどうか。一言で言えば啓蒙思想。その内容は多様だが、絶対が疑われ始めたという共通点がある。山田君は、普遍主義／理性主義と相対主義／ロマン主義の世界像の共存と競合に注目しているようだ。人間は普遍的な価値を理性的に見出して理想的な世界を創り得るという世界観と、人間は多様な価値を感性的に見出して多元的な生の流儀を編み出しているという世界観の共存と競合である。山田君自身の表現では「カント的な人類

学か、ヘルダー的な民族学か、という対置でもある」(257 頁)。政治的には、インターナショナリズムとナショナリズムの共存と競合となる。その競合は紛争や戦争を呼ぶ。山田君、これでいいかい？

啓蒙思想というと西洋の専売特許と思われがちだが、18 世紀はグローバルな啓蒙時代、ヤスパース流に言えば「第二の軸の時代」だったのではないかと私は考えている。その理由はいくつかある。フランスで百科全書が編纂されたのとはほぼ同時期に、清の乾隆帝の命で四庫全書が編纂されている。四庫全書は、漢籍文献を網羅しようとしたものだが、日本や朝鮮、ベトナム、さらにはユークリッド幾何学など西洋の文献も収録しているのだ。東洋の百科全書と言えるのではないか。またドイツでヘルダーがカントに挑んでいた頃、日本では本居宣長と上田秋成の間で「日の神」論争が行われ、天照大神の普遍性と相対性が争われていた。日本もまた疾風怒濤の時代にあったと言えないだろうか。そして、18 世紀のインドではムガル帝国が衰退に向かいつつあったが、シャー・ワリーウッラーがイスラーム改革思想を唱えている。東洋でも、西洋に比肩し得る啓蒙運動が起きていたと見なせないだろうか。山田君、どうだろう？

軸の時代の主動因として、山田君はユーラシア大陸草原の遊牧諸民族と古代高文化の接触と交渉を重視している(189-195 頁)。特に「重要なのは、西のドナウ川から東の満州までほぼ切れめなく続くベルトのように伸びる、中央ユーラシアのステップという『ハイウェイ』の存在」(192 頁)だ。私の言う第二の軸の時代の主動因は、もちろん大航海時代が切り開いた海の「ハイウェイ」であり、これは世界大の接触と交渉を可能にした。そして現代、インターネットという情報の「ハイウェイ」が R3 上でのグローバルな接触と交渉を、しかも直接的で個人的な接触と交渉を、空前の規模で引き起こしている。

既に指摘したように、R3 はマルチバース化しつつあり、私たちを取り巻く世界は多元化し始めている。そうだとしたら、私たちは、複数の世界のそれぞれについて、異なる像を抱き、異なる心的態度をとるようになるのだろうか。それとも、複数の世界を何らかの形で統合する単一の世界観が持てるのだろうか。私たちが「結局はフィジカルな地政学的単位に縛られた存在」(256 頁)であることから逃れられず、また「コスモポリタンなどというユートピアは、言語共同体という基礎なくしては成り立たない」(256 頁)とするなら、R3 のマルチバースも、地政学的・言語学的に分断され、複数の

通訳不可能なユニバースに分裂してしまうのだろうか。それとも、翻訳機能の高度な発達により初めて言語の壁が破られて、狭い地政学的アイデンティティを超える真の世界市民が誕生し、マルチバースの共生が実現するのだろうか。山田君、君の見通しは？

#### 4. 生業とエートス

宗教の支配性と自然民族的な世界観が持続していたとしても、狩猟採集から牧畜と農耕へという生業の変化は人類精神に変容をもたらしたと山田君は考えているようだ。その様相を捉えるために山田君が採用するのが、エートスという概念だ。この語も定義と説明抜きで彼は使っているが、エートスとは、特定の生業形態が必要とし生み出した生活習慣に通底する、思考と行動の基本的な原則、生活環境に対する根本的な態度であると言えよう。エートス概念は、ピエール・ブルデューのハビトゥス(habitus)概念に近いと言ったほうがわかりやすいだろうか。もっとも山田君の場合は、生業を同じくする種々のハビトゥスの基層をなす共通の性向を指してエートスという語を使っているのだが……。山田君、そうだよね？

山田君が注目するのは、農耕という生業形態が生み出したエートスと、牧畜ないし遊牧という生業形態が生み出したエートスである。前者を「農母性」、後者を「牧父性」と山田君は名付ける(170 頁)。以前は「農民エートス」、「牧民エートス」と山田君は呼んでいた(173 頁)。「そしてこれら両原理のせめぎ合いが、ユーラシア大陸そして日本の精神史を方向づけてゆくことになる」(170 頁)と山田君は言う。これには、本質主義的すぎやしないかという批判が聞こえてきそうだが、そんなありきたりの批判を気にする山田君ではない。エートスといい、原理といい、それが生業を通した人間と環境との相互作用によって歴史的に形成されたというプロセスに目を向ければ「構築主義的」に捉えることもできるし、構築された諸々の文化パターンを通時的にも共時的にもマクロに比較すると長期的かつ広域的な基本パターンが認められるという共通性に目を向ければ「本質主義的」に論じることもできる。本書は狩猟採集時代から農耕と牧畜への歴史的変化の多様性を詳しく検討しており、農母性と牧父性の「構築された」側面を山田君は決して無視してはいない。しかし、彼が企図するマクロな人類精神史

においては、本質主義的な論じ方を選択し、農耕と牧畜／遊牧それぞれの基本原理を析出しようとしているのだ。ただし、和辻哲郎のような「直観的な風土論」(174-177頁)に陥ることなく、可能な限り実証的に。そういう点では、本書は、ルース・ベネディクトの『文化の型(Patterns of Culture)』や『菊と刀(The Chrysanthemum and the Sword)』を彷彿させる。さらに言えば、ディルタイやシュペングラーに連なる古典的な文化類型論の現代民族学的な再構築である。山田君、そうなんだろう？

農母性と牧父性について見る前に、狩猟採集民あるいは「自然民族」のエートスについて考えてみたい。それを山田君は本書で論じていないからだ。私は、それを「童子性」と呼びたいと思う。ギリシア語を使って「ネオス(véog)性」でもいい。おいおい、オリエントを子ども扱いした成長史観とでも呼ぶべきヘルダーの人間形成史論(175頁)を蒸し返すのかと山田君に叱られそうだが、「認知革命」は現世人類が成人しても「子どもらしさ」を持ち続け、学び続け、育ち続けることを可能にしたと考えるなら、「童子性」を肯定的・積極的に評価することができるだろう。母と父の違いはあれど、農民エートスも牧民エートスも「育てる」メンタリティーだろう。これに対して、先に検討した狩猟採集民の世界観は、大型動物など「大いなるもの」への憧憬、昆虫などの「小さきもの」への関心、そして雷など自然現象への畏怖を反映したものであり、それは身の回りの環境を細やかに観察し、素直に驚くという「子どもらしい」心性、言い換えると「育ちゆく」メンタリティー、つまり最も純粹(pure)な人間精神の発露だと考えられないだろうか。山田君、どうだろう？

さて、農母性と牧父性である。山田君によると、植物栽培の担い手となり得たのは、狩猟採集段階から採集活動を通して植物の性質に習熟していた女性たちであった。そして、彼女たちの「行動原理やメンタリティ」(155頁)を農母性と山田君は呼ぶ。たとえば「イモや小家畜に基礎をおく東南アジア由来のオセアニア農耕」民が「間接的・消極的・収集的行動、ひいては『非干渉主義的』心性を典型とする」というフランスの民族学者オードリクールの特徴づけは、農母性にも当てはまると山田君は考える(155-156頁)。さらに、「女性の地位が人類史上、相対的に高くなったのは初期農耕社会」であり、「そこでは妻間婚や妻方居住婚といった、母系制と親縁な婚姻規則とともに、成女式の盛行や、社会における強力な発言権といった事例が広く見られた」と山田君は言う(160-161頁)。対照的に、動物飼育、特に群生動物飼育の担い手となったの

は、狩猟採集時代に狩猟に従事していた男性たちであったと山田君は考える。したがって牧畜民、とりわけ遊牧民の「行動原理やメンタリティ」は、かつては獲物の群を追い、今では家畜の群をまとめる男性たちのそれということになる。そして再びオードリクールに依拠して、「硬い穀粒をもつ穀物・豆類とヒツジ・ウシなどの飼育に依拠する近東農業」においては「ヒツジとの直接的かかわり、ウシやロバに犁を牽引させる積極的働きかけ、家畜の交雑をふせぐ選別行為という、直接的・積極的・選択的行動ひいては『干渉主義的』心性が典型となる」という特徴づけが牧父性にも当てはまると山田君は考える(155-156 頁)。さらに山田君は、「怠惰な暮らしぶり」、「父系の系譜をひじょうに大切にすること」、「農耕民への軽蔑的態度」を牧父性の特徴として挙げる(185-186)。「怠惰」というのは誤解を招きかねないが、あくせく暮らすのを恥じる態度ということだろう。そして、牧畜社会では父系的な親族集団と婚姻規則が発達し、親族集団の長として男性の権威と権力が増大することになるわけだ。

農母性との関連で、「初期的ないし古層的な農耕社会」(161 頁)が「いわば『血にエアグリッフェン』していた、心とらわれていたとおぼしき形跡」(162 頁)がある証左として、山田君は「大昔に殺された女性の身体から、いろいろな作物が生じたという神話」すなわち「死体化生型」神話の遍在(161 頁)と「首狩」(162 頁)を挙げる。いずれも農耕に付随する「死と生のサイクル観念」(162 頁)の表出だと山田君は考える。そして、男性の狩猟の重要度が低下し、女性が生産の主体となって経済的に優位に立った初期農耕社会において、「男たちが何とか能力を発揮できる場として、首狩という活路を見出したのではないか」というシュミットの説(164 頁)に肯定的に言及している。しかし、首狩はどちらかと言えば「直接的・積極的・選択的行動」であり、農母性エートスとは矛盾するのではないかという疑問が湧く。山田君、どうなんだい？

牧父性との関連では、犁農耕が気になる。家畜に犁を引かせて深く耕すという労働が男性主体に行われたということだが、この耕作法が牧畜経由で出現したのか、それとも初期農耕の発展型なのかが明確にされていない。いずれにしても、狩猟を出発点とし、家畜飼育を伴う農法だと考えれば、犁農耕のエートスは牧父性だと考えられそうだが、山田君、それでいいのかい？

未完の「あとがき」に、エートスに注目する理由が表明されている。「やや抽象的な表現になるが、エートスは宗教に先行する。それは精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用

用から発して、また逆にこれらへ影響を与え続ける。つまり農母性・牧父性のようなエートスこそが宗教を規定し、また言語共同体のなかへ採りいれた宗教を、エートスに沿うように改変してもきたのである」(266-267 頁)と。それゆえ、石田英一郎を参照しつつ、牧父的な宗教である「天の崇拜は、ユーラシア内陸の遊牧民に見出され、その神は世界秩序の摂理の力でもあり、「人格化して表象される場合には、父としてあらわされる」のであって、「この信仰はユダヤ教・キリスト教・イスラームにおける上天の唯一神や儒教にみる天の思想にまで引きつがれた」のに対し、「生成や豊穡の源泉としての大地という女性原理と結びついた農耕的信仰は、仏教や道教さらにヒンドゥー教につながる」と山田君は言う(187 頁)。

山田君は、R2 時代すなわち近代資本主義におけるエートスも、R3 時代のエートスも論じてはいない。しかし、「エートスは宗教に先行する」のであれば、Geld 信仰に先行するエートス、Google 信仰に先行するエートスが、それぞれの時代の「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用から発して、また逆にこれへ影響を与え続ける」はずである。初期資本主義社会のエートスについては、もちろんマックス・ヴェーバーの有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904-05)があるわけだが、「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用」に注目するなら、若きマルクス以来の「疎外論」を再訪する必要があるのではないか。たとえば、高度に分業化され細分化された労働(生業)による生産物からの疎外など。そして、その解決の一つの方策としての「労働価値説」の復権などということも、ついつい考えてしまう。さらに、現代と未来の R3 時代となると、「精神(ことば)と肉体(生業)の相互作用」の消滅ないし無効化を考えなければならないのではなかろうか。「精神(ことば)」がどんどん R3 へと移行するにもかかわらず、「肉体(生業)」は R1 に留まらざるを得ないという乖離……。たとえば、精神(ことば、画像も?)の R3 における二次元的広がり、とそれと対照的な、肉体(生業いや無業か?)の R1 における三次元的「引きこもり」など。山田君、どう見たらいいかな?

## 5. 日本へ

私も「ようやく日本にたどりついた」(205 頁)。だが残念なことに、おそらく本書で

最も重要な位置を占めるはずであった第9章「日本語とコミタートス」は未完のまま残されている。そこで、178頁の図8-1に書き込まれた日本の位置付けを頼りに、山田君の日本精神史を目一杯想像してみたいと思う。山田君、いいだろう？

この図を見ると、日本は、「人類のひとつの起源」から共通の「先史時代」すなわち狩猟採集時代を経て「高文化圏にあって文字をもたなかった諸民族」の一つとなり、「新先史時代」から三又の直線で「軸の時代の世界に組み込まれる」段階に至る。そこから現代日本に直線の矢印が引かれていて、他の非西洋地域と異なり日本だけに「科学および技術時代」からの波線の矢印が引かれていない。単なる引き忘れか、それとも日本では科学技術を導入しつつも精神史上の影響は極小であったということなのか？ 山田君、どっちだい？

「先史時代」の日本精神を、山田君は大野晋に抛りつつ、「人間は自然の成り行きとして生まれてきて、日本の自然の中でよしとされる明るい、清水のような心をもてば、食料が得られ、繁殖行為を営んで死んでゆく。それをくりかえすところに世界がある、という考え方」(209-210頁)に見出す。そして「この楽観、生の肯定はしかし、古代日本に特有のものというわけではない。むしろ『声の文化』、無文字社会にある程度共通して分け持たれていた、『自然民族』的な世界観に根ざすものと見るべきだ」(210頁)と山田君は言う。「いささか理想化・美化された間を否認しない」としながらも、「清く明るく、天真かつ柔和温順で、自然性を肯定し全体性に従順な、愛の深さと生の喜びをもつ、和やかで調和的な生活」という和辻哲郎の特徴づけにも山田君は同意しているようだ。山田君は明言していないが、古神道の「清明心」や賀茂真淵の「高く直き心」と同様の心性と言えようか。

日本が「高文化圏」に組み込まれたが未だ文字を持たなかった「新先史時代」というのは、水田農耕が広まり、鉄器が導入されて、やがて王権が成立する、弥生時代から古墳時代にかけての時期を指すと思われる。この時代の世界観を山田君は論じていないが、「仏教伝来以前の日本における世界観」(209頁)という表現が示すように、この時代も「声の文化」の楽観的で生を肯定する世界観が継続していると見なしているのだろう。しかし、この時代に何が「新」しく加わったのだろうか。私の見るところ、弥生時代は「牛馬無し」(218頁)であったから、犁農耕は不可能であり、したがって当時広まった農法は初期農耕のそれに近く、そのエートスである農母性が日本でも定着



した可能性が高い。しかし、山田君が注目する「新」しさは、非農耕的なエートスの出現だ。それが、コミタートスである。「初期の中央ユーラシア文化複合体を構成する最も重要な要素」は「理想の勇士としての支配者」と「命をかけて支配者を守ると誓った支配者の友らによる戦闘集団」であったというクリストファー・ベックウィズの主張(217 頁)を引用しつつ、ベックウィズが戦闘集団をコミタートスと呼ぶのに対して、山田君は支配者と戦闘集団とが共有するエートスをコミタートスと呼び、それは「牧父性の究極の形だ」(216 頁)と言うのである。そしてベックウィズと諫早直人に依拠して、四～五世紀の東北アジアの政治情勢の影響で、古墳時代の軍事上の必要から日本に「騎馬文化」が導入され、エートスとしてのコミタートスも伝播したと山田君は考える。賀茂真淵が「高く直き心」とともに万葉集に見出した「ますらをぶり」は、日本古道に固有のエートスではなく、中央ユーラシア騎馬文化とその影響を受けた諸文化に共通するコミタートスだったというわけだ。山田君、そうだよね？

その後、「古墳期に入ったコミタートス的な戦闘エートスは、奈良・平安朝をへて農民的なエートスに取り込まれてしまったように見えなくもない」(220 頁)が、「日本列島にもたらされたコミタートスの精神」は「東国人のエートス」(219 頁)として引き継がれ、「武蔵野でつちかわれた土壌のうえに、関東武士団が起こった」(220 頁)のであり、さらに「さかのぼるなら、こうした東国武士には東北地方の蝦夷の後裔が含まれている」(221 頁)故に、武士道精神も「蝦夷系統の東人」に負うところ大であったと、鳥居龍蔵と津田貞吉に拠りつつ、山田君は概括する。

日本が「軸の時代の世界に組み込まれる」のは、仏教伝来以後すなわち奈良・平安時代からであろう。しかし、大きな戦乱もなく平穏な、すなわち「たをやかなる」平安時代には軸の時代のインパクトは小さかったと山田君は見ているようだ。やがて平安末期から鎌倉期にかけて、末法思想の終末観、源平の争乱による世の乱れ、そうした事ごとが実存的な危機感を増幅した。そこで「日本史上きわめて特異であ」った「鎌倉仏教における宗教体験」(211 頁)が発生したと山田君は捉える。法然、親鸞、栄西、道元、日蓮らによって日本で初めて「実存の不安に対し異なる解決が企てられた」のであり、「しかもそのためには主従関係という武者の習いから脱し、超える必要があった。そこに鎌倉仏教の生命がある」という和辻哲郎の主張は「私の胸をうつものがある」と山田君は言う(212 頁)。なお、178 頁の図 8-1 の三又の直線は、「絶対帰依」と

いう点でキリスト教的とも言える法然と親鸞の「念仏宗」、「仏教を純粋化した」栄西と道元の禅宗、そしてイスラームに比較し得る日蓮の法華宗という和辻の三類型を表しているのだろう(211-212 頁)。いずれも、念仏や題目を唱えるとか坐禅を組むといった個々人の宗教実践を重視した。方法は異なるとはいえ、個が普遍と直接対峙した点に、山田君の胸は震えるのだと思う。

山田君が鎌倉仏教に注目するのは、彼が南直哉とともに鎌倉期の実存的危機状況と同様の危機を現代日本に見出しているからでもある。それでは今、私たちが直面する「実存の不安に対し」て「企て」得る「解決」とは何だろうか。そのために私たちが「脱し、越える必要があ」る「習い」とは何だろうか。山田君、何だと思う？

178 頁の図 8-1 にはその後の「転換点」は明示されておらず、本書に残された断章にもそれらしい記述は見られない。最終第 10 章で「日本文化・社会をかたちづくる二つの要因……その一つは封建制や武士道、さらにはこれらの帰結としての両性関係……さかのぼれば牧父性」(254 頁)と記しているので、コミタートス的な戦闘エートスを山田君は重視しているのだろう。しかし私は、安土桃山時代から江戸時代にかけて、もうひとつの大きな転換点があったと思う。しかも、それは実存的危機の高まりというよりは、日本人の世界についての像の拡大がもたらした脱絶対化とでも呼ぶべき世界観の転換だ。既に指摘したように、ヨーロッパと時を同じくして日本でも啓蒙の時代が到来したと私は見ているわけだが、興味深いことに、日本的啓蒙の担い手となったのは、武士ではなく、賀茂真淵や本居宣長や上田秋成といった町人階層であった。それゆえ、軸の時代が生み出した仏教と儒教を相対化した国学運動という日本ロマン主義は、コミタートス的な戦闘エートスとは異なる日本固有のエートスの再発見を目指していたのではなかったか。本居宣長の「もののあはれ」などは、その典型であろう。ところが、19 世紀から 20 世紀の世界情勢の影響下、薩長の下級武士たちが主導した明治維新政府は再びコミタートス的な戦闘エートスを強調し、それを全国民に強制して富国強兵と帝国建設に突っ走り、ついには第二次世界大戦の敗戦を迎える。どうやら戦後日本も、コミタートス的な戦闘エートスを今度は経済の復興と成長に集中し、ついにはバブル崩壊を迎え……。山田君、どう思う？

山田君の日本語についての考察は、未完のままだが、非コミタートス的なエートスを探る試みだったのではないかと私は思う。「日本語とはどんな言語なのかが分かれば、

それを用いる人々のものの考え方、つまり精神の深い部分に、ちかづくことができるはずなのである」(214 頁)と山田君は言う。残された日本語の「相対的自己表現」の検討(214-216 頁)は、おそらくロゴスのでもパトスのでもなくレンマ的な思考様式を析出するはずだったのではないか。そしてそれは、河合隼雄の言う「母性原理」的な特徴(226 頁)あるいは平安朝的な「たをやめぶり」を有しており、さらには自然と人間の交流を自明視する狩猟採集民的・「自然民族」的な楽観的な生の肯定につながるものだったのではないか。それとも、日本語には封建制や武士道、つまり牧父性が、より深く刻印されているのだろうか。山田君、どうなんだい？

## 6. おわりに

「未来へ進んでゆくために」と題された最終第 10 章で山田君は、カントとユクスキュルの認識論から出発して「素朴実在論(naïve realism)」(233 頁)を否定し、人間を脱主体化するドーキンスの利己的遺伝子論やミーム論と対決し、マルクス・ガブリエルを経由して、さらには進化発生生物学(エボデボ)から仏教的な「縁起」思想を経巡り、R3 時代の今「俺が俺が、と自己主張してぶつかり合う世界、生存競争して進化していくような世界ではなく、関係を大切にし、共生していくような世界を、人々が意識的あるいは無意識的に求めている」という結論に達する。そして、R3 の拡大が岡田尊司の言う「ネオサピエンス」あるいは「回避型人類」を生み出しつつあるのではないかという説(260 頁)を検討し、それと日本の「草食系」や中国の「仏系」との類似を指摘して、R3 時代の要求する身体技法がより繊細で脆弱な心性を生み出しつつある可能性に言及しながら、人間の生活が R1 を離れ得ず、したがって私の言う C1 から決して自由になれない点を再確認して、山田君は次のように本書を結ぶ(263 頁)：

われわれ人類は地球とともに生きてきた生き物の一員であり、今後もそれが基本となる。地球が滅びるとき、運命をともにするのは、大地から生えた枝が枯れ、地にもどるのと同じではないか。個々の生命に死があるように、地球もやがて姿を消す。そこにどうしようもない哀しみがあるのは確かだが、持続可能性についての責任と決意、そしてまた、絶え間ない日常にむきあって暮らしてゆこうとい

う構えもまた、そうした有限の生を引き受ける精神からこそ、生まれてくるのではないだろうか。

どんなに R2、R3 が拡張しても、実存の根底は R1 にある。限りある命だからこそ R1 を生きる価値、生き抜く意義がある。R1 の生を満喫した人間の始原に立ち戻り、楽天的な生の肯定という世界観を取り戻そう。山田君、君はそう言いたかったのではないのかい？

山田君ほど R2 に耽溺した学徒を私は知らない。その彼が、東日本大震災・東京電力原発事故とコロナ禍に激しく揺さぶられ、R1 を強く再認識させられた結果、人類精神史を辿り直す旅に出ざるを得なかった。その足跡を記したのが本書だ。その本書は、紙媒体で R2 に属しつつ、キンドル版として R3 にも存在する、いや存在し続ける。これから私たちは、R2 または R3 においてのみ、山田君に接することとなる。しかし、彼の著作を再訪する度に、彼の異なる「声」を聞くことになるだろう。そういう意味で、山田君との対話は続くのだ。山田君、そうだよね？

最後に、荒唐無稽な話をしてみたい。R4 とでも呼ぶべき現実が存在するのではないかという話だ。田坂広志『死は存在しない――最先端量子科学が示す新たな仮説』（光文社新書、2022）によれば、この宇宙に遍在する「量子真空」の中に「ゼロ・ポイント・フィールド」と呼ばれる場があり、宇宙開闢以来の全出来事の全情報が波動情報として永遠に記録されているというのである。これが R4 だ。しかも、私たちの意識も、死後消滅するのではなく、このゼロ・ポイント・フィールドすなわち R4 に記録され、変化し続け、ある意味「生き続ける」のだという。そうだとしたら、山田君の意識は、今も R4 に波動情報として生きている。それならば、私も死後そこで、R4 で、山田君と再会できるのではないか。そこでどういう出会いと交流が生まれるのかは想像のしようもないが、R4 での再会を信じたい私がいる。山田君、Auf Wiedersehen!