

## 第三部 何を獲得するのか

固有の場に身を委ね、修行を続けるなかで身体は徐々に再構築され、いま一つの身体となる。それが生ける身体である。生ける身体は、たとえば素材あるいは仏像と不二体を構成し、あるいはその分化を介して以前とは違った世界を現前させる。自らの体験においても、彫ってはじめて見えてくる部分がある。彫ることと見えることは本来不可分であり、ともに知性的技能、さらには生ける身体の出出であろう。知性的技能は、一方では身体に埋め込まれた記憶としてあり、他方では固有の場に埋め込まれている。それは二元対立を克服するなかで獲得されたものであり、無の場所にある。しかも、それは暗黙のものであることから、それだけに伝授は難しい。しかし、人びとは自らの経験を固有の場に意味づけるなかでそれを確実に学んでゆく。

## 第9章 心身の統合

### I 生ける身体

#### 1 いま一つの身体

身体はいま・ここに厳しく制約されているが、固有の場の諸事象とかかわりをもつなかで、いま一つの身体となる。それは解剖学的に規定される身体ではなく、獲得された身体である。その身体はかかわりのなかにあるが、心理学はその身体の働きを外界と切り離し、それ自体独自に存在する身体としてのメカニズムを説明しようとしている。そして、そのメカニズムと外界の状態との関係を体系化したものが、たとえば心理学の理論である。なかでも、実験心理学の理論の多くは身体を構造として捉え、その働きを神経生理学的な、さらには行動学的な知見に基づいて機械論的に説明したものである。そのためであろう、われわれはある空間を占める身体を自己の根源とみなし、かつ身体をしばしば純粹に個人的なものとして捉えている。

しかし、固有の場のもつ制約を克服するなかで形作られた身体というだけで、もはやそれは社会的な学習と無関係ではありえない。それだけでなく、われわれの身体とそれととりまく環境とのあいだに安定した関係がいったん学習されると、その身体は自動化される。なかでも、身体のなかに無意識的に刻み込まれた行動様式は自動化された感覚Ⅱ運動機構としてある。感覚Ⅱ運動機構とは、たとえば熟達者が発揮する「わざ」を支えるメカニズムであ

り、「身体が覚えている」と表現される際のそれである。それだけではなく、日常のごくありふれた行為もまたこの自動化された感覚＝運動機構に支えられていると考えてよい。

自動化された身体は固定したものではなく、状況の変化に対応するなかで絶えず構築されてゆく。また、優れた熟達者の身体ともなると、それは彼の即興的行為を保証する。このような要件を満たす身体は、それゆえに絶えず形作られつつあるものであり、また状況のなかに埋め込まれたものでもある。それは空間的、通時的な制約のなかで、なおかつ主体の能動的なかわりのなかで獲得されたものであり、世界と自己を自らの内に統合する不二体としてある。

このように、いま一つの身体は外界と不二体を構成している。そして、その不二体の分化の所産が個々の行為であり、その行為は前言語的な身体的記憶と密接に関連している。たとえば、「身体が覚えている」といった表現も、身体と記憶が不可分のものであることを意味する。この記憶は言語を介して想起されるようなものではなく、あくまでも暗黙のままに想起され、身体の活動を保証する。

この記憶は、湯浅泰雄が指摘するように、ベルクソン、H. が想定する運動的図式に近いものであろう。彼は身体の生理心理学的メカニズムを一定の方向に習慣化させる運動的図式を想定している。運動的図式とは、解剖学的に知られる心身の生理心理学的メカニズムの根底にあつて、世界に対する行動的かわりを潜在的に形成し、志向する見えざる作用である。心身のメカニズムは、この運動的図式によって賦活されることによつてはじめて生ける身体となる。生ける身体はもはや単なる刺激を受け入れる受動的な存在ではない。それは外界の変化に適切に反応しうる能動的な存在である（湯浅、一九九〇）。

生ける身体は生理心理学的な身体そのものではなく、その身体の根底にあつて感覚的には捉えられないものとし

である。なかでも熟達者のそれでは、心と身体との乖離はほとんどない。また、その身体は空間的に規定される場所を占めないことから、自己と外界とのあいだにも明確な境界は存在しない。その身体は自己と世界が相互に浸透しあつた自分分離以前の状態としてある。自己と他者が融合しているこの事態では、心と身体、あるいは自己と他者といった二元対立はもはや存在しない。たとえば舞台で我を忘れて踊っている達人の演技では、心と身体の動きのあいだに一分のすきもない。もちろん、この二元対立の解消あるいは克服は長期にわたる熟達化の過程を経て獲得されたものであるが、決して特殊なものではない。日常的に誰もが経験していることでもある。歩く、走るといったごく日常的な行為も、それが行われている真つ直中では、行為主体とその身体という二元対立は克服されているはずである。

## 2 開かれた身体

熟達者の特殊な行為、あるいは人びとの日常の行為のいずれであっても、それは獲得されたものであり、二元対立を克服したものである。その克服は決して容易なことではないが、それが可能なのは、結局われわれの身体が生来的に他者に、あるいは外界に開かれているからであろう。たとえば乳幼児あるいは年少児においては、行為主体と身体、さらには自己と他者といった二元対立は未だ生じておらず、そのため自己と他者は融合している状態にある。この状態では、乳幼児は他者に起きていることと自分に起きていることとの区別がつかず、他者が泣いているのを見ると自分も泣き出してしまふことがある。これが乳幼児にしばしばみられる感情の伝染である。この現象は乳幼児だけでなく、動物のあいだにもみられる。また、大人であっても非常に親しい相手に対しては生じることもある。このように、感情の伝染現象が種を超えて共通に認められる事実からして、この現象は生得的なものと考え

てよい。生得的であるにしても、感情が互いに伝染しうるのは身体が外に向かって開かれているからである。

一般には、身体は皮膚の限界内に限定して捉えられることが多いが、身体はその皮膚の限界を飛び出して、外界あるいは他者と積極的にかかわってゆく。そのかわりは、外界との接点である感覚器官が外界の変化を捉え、言語を介して処理するといったレベルのものではなく、身体が直接他者とかかわってゆくものである。身体と身体が共鳴しあい、あたかも身体が別の身体へと流れ込むような現象をもたらすことがある。森岡（一九九五）はその身体を共鳴してゆく器と呼ぶ。この種の現象は決して珍しいものではなく、母子間にしばしば見られる。たとえば、母親がスプーンで離乳食を子どもに与える際、母親はアーンと言いながら、子どもにスプーンを近づける。その時、母親自身もアーンと大きく口を開ける。そして、母親のアーンと大きく開けた口につられるように、子どももまた口を開ける。さらに、その子どもが開けた口にひきずられるように母親のスプーンがすつと入ってゆく。いずれの動作も共鳴動作であり、それは身体という器が互いに共鳴していることから立ち現れた相互行為である。

共鳴動作に関して、コンドン（一九七六）はコミュニケーションの現場を超低速で撮影したフィルムを分析し、話し手の身体各部の微細な動きが音声と完全に同期していること、またその時の聞き手の身体の動きと話し手の動きが互いに同調しあう生理学的事実を明らかにしている。そして、二人ないしそれ以上の人間のあいだで同調あるいは共調して起こるプロセスに対して「エントレインメント」という用語をあてている。このプロセスは、まず相手の動きを刺激として捉え、次に自らの身体を意識的に操作しているのではない。そのプロセスは相互的コミュニケーション活動の流れにそって無意識的に呼応する身体によって行われている。双方の動作が同時に生じていることが重要であり、それらの関係は因果連関的に捉えられるようなものではない。

このように、われわれは時として自己分離以前の融合状態を経験する。もちろん、融合状態に意図的に入ること

ができるわけでもなければ、またその状態を意のままに経験しうるわけでもない。意のままに経験するためには、人は厳格に磨き抜かれた型を身につけていなければならない。その型がハビトスであり、その獲得の過程が熟達化であろう。ハビトス（モース、一九六八）とは文化的に規定されたものであり、本人も意識しないうちに自らの身体拳動を規定しているような傾向性である。それは社会的、文化的に構成された身体性であり、獲得された身体性である。したがって、ことさら「わざ」、技あるいは技能を取り上げるまでもなく、ハビトスは日常的なわれわれの行為に埋め込まれていることになる。歩き方、手の握り方あるいは泳ぎ方にしても、それらはハビトスと深くかわっている。たとえば歩き方一つにしても、文化によって随分違ったものである。それがもつとも顕著に見られるのが軍隊の行進であろう。それぞれの文化に規定された歩き方は生理心理学的な身体の根底にあつて、しかも感覺的には認知しえない次元上での身体の働きによるものである（第5章参照）。

この身体がさらに鍛えられ、厳格に磨き抜かれた型にまで高められれば、その身体は心とより密接な一体性を獲得し、心でもない身体でもない「作用の組織体」（湯浅、一九九〇 頁三一〇）として存在する。事実、作用の組織体では、自己と他者あるいは自己と外界とのあいだには、その存在のあり方において明確な輪郭はない。それらは相互に浸透しあつた状態で存在する。この作用の組織体が、たとえば生ける身体である。生ける身体は厳格に磨き抜かれた型を身につけてはじめて現れるが、その型を身につけるためには長期にわたる修業を必要とする。

その修業が如何に厳しいものであるかは、たとえばヘリゲル、E. が日本に滞在中、阿波研造師範のもとで弓道を修めた体験を綴った『弓と禪』の随所に見られる。弓道の本質はいくつかあるが、その一つが自然の放れである。矢を放つ際には、これを放とうとする意志をまったくもたないで放さなければならぬ。他の一つが、的を見ないで的を射ることである。このためには、ひとえに射ようとする意志、的にあてようとする意志をも滅却して、換言

すれば完全に我を離脱して、我が射るのではなくて、「それ」が射るといふ絶対無の立場に徹することで、はじめて弓道の奥義を極めることができる（稲富、一九五六）。

しかし、ドイツ哲学の論理性を心底身につけていた彼は、弓道の本質を占めるこれらのことを容易には理解しえなかつたようである。彼のために、阿波研造師範は的の立っている場所を見定めることのできない暗闇のなかで、弓と矢を手にして古来からの礼法を舞うのである。甲矢は真つ暗い闇のなかへと放たれ、的場で炸裂音がして矢が的にあつたことを予感させる。乙矢もまたおなじく礼法を舞うとふたたび炸裂音がするのである。電灯をつける、甲矢が黒点の中央にあたり、また乙矢が甲矢の筈を砕いてその軸を少しばかり裂き割つて、甲矢と並んで黒点に突き刺さっているのを見出してヘリゲルは茫然とする。阿波師範は「この射の功は『私』に帰せられてはならないことを知っています。『それ』が射たのです。そしてあてたのです。仏陀の前でのように、この的に向かつて頭を下げようではありませんか」といふ（ヘリゲル、一九四八 翻訳 頁一〇五）。

矢を射たのは解剖学的身体でもなければ、生理心理学的な身体でもない。それは生ける身体であり、見えない身体である。見えない身体と見えないのが不二体を構成し、その分化の媒体が古来からの礼法の舞であろう。もちろん、その礼法の舞をもたらず見えない身体は厳格に磨きぬかれた型に支えられていることはいうまでもない。

そして、この型を獲得するためには意図的な努力を必要とするにしても、その努力は決定的にあてようとする努力ではなく、むしろ的にあてようとする自分自身から放れてゆく努力である。阿波研造師範はそれを次のようにいう。「正しい弓の道には目的も、意図もありません。あなたがあくまでも執拗に、確実に的にあてるために矢の放れを習得しようとして努力すればするほど、ますます放れに成功せず、いよいよ中りも遠のくでしょう。あなたがあまりにも意志的な意志をもっていることが、あなたの邪魔になっているのです。あなたは、意志の行わない

ものは何も起こらないと考えているのですね」(ヘリゲル、一九四八 邦訳 頁五九)。

一つの世界を構成していた見えない身体と見えない的は、あてようとする意図を持たばもつほどに分離してゆく。そのなかで見えない身体は可視化され、的はますます遠のいてゆくことになる。逆に、射ようとする意志、的にあてようとする意志をも滅却して、「それ」が射るといふ絶対無の立場に徹することで、見えない身体と的は一つになる。その身体は有の場所ではなく無の場所を占めるそれである。

## II 無の場所

### 1 深化する身体

われわれの身体は時間軸あるいは空間軸に規定された有の場所にあるが、意志をも滅却した優れた熟達者の身体は無の場所にある。無の場所は場所なき場所であり、時間軸だけでなく空間軸をも超越している。まず、有の場所に言及すると、西洋哲学では基本的な存在様式の本質を時間におくが、東洋の伝統的な考えではそれを空間におく。前者からすれば、自己意識とは時間的自己についての意識である。一方、後者からすれば、空間的場所において身体をもつて存在する事実を重くみる傾向がある。その場合の自己とは身体であり、自己意識は空間経験を介した意識である。もちろん、その空間は歴史的に先在しているものであつて白紙のそれではない。とすると、われわれの空間経験は常に先験的制約のもとで成立することになる。現に、われわれはその制約のもと、色づけされた空間に生まれ、そこに生きてゆく。それだけでなく、われわれは空間的な自己意識の範囲を超えて時間軸にも制約されて



生きている。

いま、時間を基軸にすれば時間的の自己についての意識が、空間を基軸にすれば身体がそれぞれ最も重要な概念として浮上する。前者の自己意識とは、人間的主体としての自己が時間の経過にもかかわらず自己であり続けているという自己同一性の意識である。自己同一性の意識はいま・ここに厳しく規定される身体を超越することによって成立する。また、身体から切り離された自己が知性を重視する。そして知性を重視する立場は、心ないしは精神が身体を制御、支配すべきであると考えることから、心と身体といった二元対立につながる。さらにこの二元対立は、たとえば「わかること」と「できること」の区分をも生み出してゆく(野村、一九九八a)

一方、空間軸を中心にすれば、真実は単なる論理的思考によつて得られるのではなく、体得あるいは体認によつてのみ認識されることになる。それは心身のすべてを駆使してはじめて得られる知である。この知からすれば、心と身体、さらには「わかること」と「できること」といった二元対立は生起しない。心と身体とは常に不二体を構成している。その不二体を重視するからこそ、東洋では武道にしろ芸道にしろ、身体を介した修行、修業を重視し、その道を究めるなかで自己の確立を、さらには人格の向上を目指してきたのである。これを伴わない単なる肉体的な技の訓練は、むしろ邪道とさえみなされていたほどである。

人間の存在様式について、西洋と東洋とのあいだには時間あるいは空間といった基軸に、さらには心身の捉え方に随分違いがある。これらの違いの背景には、また哲学と経験科学との関係をどう捉えるか、といった根本的な問いかけがある。としても、なお双方を統合しうる可能性がないわけではない。われわれが身体としていま・ここに存在せざるをえないという制約があるかぎり、逆にそれらが統合される可能性は充分にありうる。身体はその制約を克服し、生ける身体としていま・ここに生きているからである。生ける身体は不二体を構成し、無の場所にある。

無の場所では、もはや時間あるいは空間といった区別はない。また心身の区別もない。ここでは哲学と経験科学との区別もなく、双方が見事に統合されている。そして、心身問題はこの統合を扱ってきたのである。

心身問題の関心は、努力と訓練によって人間がどれだけ心身の統合の達成に至るかである。ただ、心身問題を經驗的に観察される心的現象と身体現象として捉え、その対応関係を問題にするのであれば、双方の違いは統合されないままであろう。心身を二元論的に捉えるのではなく、また一元論的な統合を本質的なものとみなすのでもなく、あくまでも心身一如を一つの達成、到達点として捉えてゆく必要がある。

いま、心身の統合の達成に関して言えば、心身の統合は「ある」ものではなく、あくまでも「なる」ものとしてある。「なる」視点からすれば、心身の統合の達成は生ける身体の構築である（野村、一九九八b）。「身体が覚える」とは不二体を前提にした比喩であり、それは分化を意識しないままに課題に対処した際の身体の働きを強調した言い方である。としても、心と身体といった区分が一切なされないというわけではない。また、知性の働きを重視する二元論にしても、もう一方の身体の働きを否定しているわけではない。二元論者は心によって身体を制御、支配するなかで身体が覚えてゆくと考えたのである。その制御、支配の過程を、たとえば従来の心理学は運動学習の成立過程として捉え、その成り立ちを理論として構築してきたのである。やがて学習が十分に完成した段階では、心による身体の制御、支配は完璧となり、身体を媒体として行為は自動的に生成される。これが自動的処理である。心による身体の制御といった考えはひとえに西洋のものの見方の現れであろう。その見方は具体的な場の制約を超越して、時間軸上で構成されたものである。いま、制約と超越という矛盾を克服するためには、場を超越した理論と場に制約される行為を前提にし、しかも表象の操作に基づいて行為を生成しなければならぬ。これが表象主義の立場である。この立場からすれば、「わかる」とは対象に関するひとまとまりの抽象的な知識を、さらにはそ

の表象を獲得することである。これらの知識、表象は、個々の状況に埋め込まれた具体的な体験に対して抽象と捨象とを繰り返すなかで形成されたものである。それは主観—客観関係が成立する有の場所での知識としてある。一方、「できる」とは獲得した知識を具体的な、生の文脈上にあてはめて行為を生成してゆくことである。この立場からすれば、学習する能力と技能等の行為を遂行する能力とは別物ということになる。そして、これら双方の能力が統合されるなかではじめて「わかる」と「できる」が一つのものになる。しかも、その統合は心による身体の制御という形でなされる。

一方、東洋の見方からすれば、そもそも心による身体の制御、支配といった発想は生まれない。身体が外界に直接かかわってゆくなかで自己、他者、そして世界が分化してゆくだけである。この意味で身体が即心である。ただ、心身がより緊密な一体性を常に構成しうるわけではない。また、自己と外界とのあいだに明確な輪郭の区別がなくなるわけでもない。本来、未分化であった自己と他者、心と身体が発達の過程でそれぞれに分化し、現実に二元対立を生み出している。

いま、心身が緊密な一体性を獲得し、不二体を構成するためには、発達の過程を遡ることによって分化以前の状態に立ち戻らなければならない。たとえば礼法が舞えないヘリゲルの問いに対して、阿波研造師範は次のように答えている。「あなたは引き絞った弦を、いわば幼児がさし出された指を握るように抑えねばなりません。幼児はいつも我々が驚くほど、そのちっちゃな拳の力でしっかり指を握りしめます。しかもその指を放す時には少しの衝撃も起こりません。なぜだかお分かりですか。というのは、小児は考えないからです——今自分はそこにある別の物を掴むためにその指を放すのだとでもいう風に。むしろ小児は全く考えなしに、また意図も持たずこれからあれへと転々としていきます。それで小児は物と遊んでいる——同様に物が小児と遊んでいるとはいえないにしても——

といわねばならないでしょう」(ヘリゲル、一九四八 邦訳 頁五七)。

いま、発達の過程を遡るとしても、いまさら小児に立ち戻ることはできない。自己自身からの離脱を促すためには練習や努力が必要である。われわれは人為を積み重ねることではじめて人為を捨て去り、自分自身から離脱する。それは有為自然(森、一九七八)と呼ばれるにふさわしい。人為を重ねるなかで獲得される心身の一体性はあくまでも通過点であり、一つの到達点でしかない。心と身体とのあいだの二元対立を解消し、一体性を構築するためには、各自の絶えまない努力を必要とする。それが東洋のいう修行、修業である。その際の身体は「なる」身体の一部(通過点という意味)であり、生ける身体を構築してゆく可能性を秘めたものである。

## 2 行為的直観

客観的に存在する身体はしかるべき固有の場を占める。場を占めるからこそ、そこに制約される。しかし、身体は固有の場でのかわりを通してその制約を克服してゆく。その際に重要なのは、自我と身体を含む世界との関係の構造、つまり自我の世界に対するかわりの構造である。この構造は、たとえば西田幾多郎のいう行為的直観にみられる。それは身体のある方に即して自我と世界との関係構造を捉えることである。世界の事物に対して、人間が身体を介して能動的に関係を形成することが「行為」である。これに対して、自我は身体に備わった感性的な「直観」を通じて世界の事物の状態を受動的に了解する。身体と世界空間の事物とのあいだに、行為と直観という二つの契機を通じて、能動的ー受動的な一種の回路関係が形成されている。この際、経験主体としての自我と、自我に対峙して現象している空間経験(身体は自我にとつてもっとも近くに見出される空間経験である)の関係を抽象的に一般化する時、自我意識(心)と自我に対峙して現象する世界(身体をも含む)とのあいだには分裂があり、

そこに主観―客観関係が成立する。

湯浅（一九九〇）は西田哲学を独自に解釈し、行為と直観という二つの契機を通して立ち現れる生理心理学的身体と生ける身体、見えない身体の関係を明確にする。また、竹内（一九七〇、一九七八）、中村（一九八三b）が捉えた西田哲学の世界も興味深いものである。いずれも難解であるが、湯浅を参照しながら筆者の理解するところは次のようなものである。

そもそも、自我意識は覚醒時の意識のあり方にすぎない。この意識の基底にはかかわりの構造を担う身体があり、さらには身体とそれが対峙する空間との関係があるはずである。この関係にまで遡ってみて、われわれははじめて主観―客観関係以前の、自己と世界との関係を捉えることができる。まず、主観―客観関係以前の身体と空間との関係に言及すると、空間は白紙ではなく生活や意味が濃密につまった場所としてある。身体もまた心に対峙するものでもなければ、単なる解剖学的あるいは生理心理学的なそれでもない。その場所と身体は不可分であり、不二体を構成している。その時のわれわれは生ける身体としてある。

主観―客観関係では、われわれは自らが主体であるという自我意識を把持しつつ世界にかかわってゆく。この際の人間の存在は生理心理学的な意味での身体であり、身体は具体的な場所を占有する客体としてある。それは有ると了解される場所でのかわりである。さらに、主観―客観関係は主観―客観関係全体に埋め込まれてゆく。その手立ての一つが修行であろう。修行を繰り返すなかで、客体としての身体は生ける身体として主体化される。また、心が客体に対する主体という自我意識を失うなかで主観―客観関係は消失してゆく。そして、主観―客観関係全体がそこにおいて成立している場所がある。それが無の場所である。それは主体であるという自我意識を伴わない見えない身体に支えられた見えない場所である。

無の場所での経験が西田のいう純粹経験であろう。純粹経験は意志の要求と現実とのあいだに少しの隙間もなく、そのもつとも自由にして活発なる状態であるが、誰もが望むままにそれを経験しうるわけではない。経験するためには、自我意識の主体としての日常的自己が自らの存在の根拠として了解している有の場所から、その根拠にある見えない場所（主観―客観関係全体を成立させる場所）に超越してゆかなければならない。われわれは自我意識の主体としてのあり方を否定し、消滅させることで、はじめて有の場所から無の場所へと至ることができる。

日常的経験の場に現れる主観―客観関係についての自我意識は、その底に見えない底層の部分（主観―客観関係全体を成立させる場所）を有しているといってもよい。前者が湯浅のいう明るいコギトの層であり、後者が隠れた暗いコギトの層である。表面に現れていないその暗いコギトの層を実存的に探究することが、すなわち西田のいう「意識が意識の底に没入する」ことなのである。

人間存在の主体としての存在様式の根底には、客体としての存在様相がその基本的制約として見出される。したがって意識が意識の底に没入するとは、そういう基本的制約としての身体が存在について問うことに他ならない。無の場所についての問いとは、自己の存在の基本的制約としての身体のあり方について、自己自身の内に向かって問うことを意味する。そして、その問いの実践が修行、修業であろう。多くの場合、それは形から型への移行である。まず、反省的な明るい意識は衝動的な暗い意識に対して一定の形を課す。その一つが心による身体の制御であり、支配である。そのなかで、やがて形は固有の場所の有用性に向かって習慣化された型となり、心ではなく身体が判断を下すようになる。その判断は主観―客観関係全体が成立する場でのそれであり、心と身体あるいは主観と客観といった区別に基づかないものである。主体としての心のあり方は直ちに客体としての身体のあり方であり、客体のあり方はそのまま主体のあり方でもある。

日常的な有の場所における行為的直観の直観とは感性的直観である。感性的直観とは身体に備わった知覚の作用を通じて、世界に見出される物事を了解しつつ受け入れることである。一方、無の場所における行為的直観の直観とは知的直観である。知的直観は判断や推理を用いることなく正しい結論に達しうる高次の認識能力であり、純粹経験の状態が一層深く大きくなったものであり、意識体系の発展途上における大いなる統一の発現をいう。創造的な発想はすべてこの統一の発現に基づくことから、むしろ創造的直観と呼ぶにふさわしい。

日常的な有の場所において、感性的直観は世界に対して受動的な働きであり、身体的行為は能動的な働きであった。ところが、自己が日常的経験の場を超えて、その底に隠れた無の場所に入ってゆく時には、この構造は逆転して直観は能動的になり、行為は受動的になる。無の場所での直観とは、表層の自己意識のあり方を超えた、西田のいう「統一力」が無の場所から能動してくることを意味する。一方、行為とは、その直観の力を受動しつつ日常的な世界へ向かうことを意味する。自己は無の場所に入ってゆくにつれて、見えざる根源から発する創造的直観の源泉である人格の統一力に打たれつつ、いわば反射的に、日常的生の世界に向かって行為する。自己を突き動かす力として内から能動してくる創造的な直観を受動して、自我意識を滅ぼした「われなきわれ」として世界へと行動する状態が場所的自己の「行為」である。

本章では、その行為を支える知性的技能を取り上げる。それは従来の二元対立にある技能でもなければ、また知識でもない。それらは不可分のものとして知性的技能を構成する。

## 第10章 知性的技能

### I 二元論の克服

#### 1 二元論

われわれは身体、意識さらには精神がそれぞれ独立に存在するかのようになっているが、この思いを抱くわれわれは単なる身体でもなければ、精神でもない。あくまでもそれ以上の何かであり、心身統合体としか言いようのないものである。心身統合体は必要に応じて自らの身体あるいは意識を対象化して捉え、二元対立の事態を引き起こす。しかし二元対立以前では、未だ意識する主体も意識される身体、あるいは意識それ自体もない。主体と身体あるいは意識は共に「寂」(安岡、一九六〇)に帰している。やがて「寂」が破られ、二元対立が生じるが、それ以前では不二体を構成していたはずである。

ところが、われわれは身体を客体視し、また意識が意識それ自体と反省意識に分化するなかで、あるいは知識の働きに対峙させて技能を捉えるなかで、二元対立を当然のように受け入れていったのである。われわれが依って立つ主観―客観関係はその現れである。しかし、主観―客観関係は不二体の分化の所産でしかない。分化以前の不二体は、たとえばウィルバー(一九七七)がいうように、われわれは本来心と呼ばれる非常に幅の広い、それでいていかなる分離分裂もない一体化した状態としてある。それがMINDである。やがて、そこに自我レベルで分裂が生



じ、身体と心といった二元対立が一人の心身統合体としての人間のなかに入り込む。そして、自我は思っている自分が自己であり、自分は身体をもっているといった分裂感覚を抱くようになる。これが発達軸上で見られるMINDの分化の過程である。

これとまったくおなじことは技能と知識の関係についてもいえる。たとえば、車を自由自在に運転している事態を想定すれば明らかのように、われわれが何心もなく課題に対処している時、それに必要な技能、あるいはそれを支配する知識といった区分は一切ない。主体、技能、知識そして外界は不二体を構成している。不二体を構成しているかぎり、身体は必要な変化を捉え、それに直接反応してゆく。しかし、その行為をいったん対象化し、自己に対峙するものとして捉えようと、ただちに身体と精神が、あるいは技能と知識が別々のものであるという二元対立がそこに立ち現れてくる。

熟練したドライバーの不二体はウィルバー、K. のいう一体化に近いものであろう。外界を捉え、それに適切に反応してゆくとという意味では、両者に大差はないはずである。ともに、われわれの生存あるいは適応を保証している重要なメカニズムの現れである。現に、われわれは熟達を介して不二体を構成し、また外界の変化に対して即興的に対処しうるようになる。それだけでなく、必要に応じて不二体を自己と世界とに分化し、そこに主観―客観関係を現前させることもできる。

このことは、いままで自明のものとされていた主観―客観関係が、実はそれ以前の不二体と不可分であるだけでなく、その分化の所産でしかないことを意味する。そして構成と分化のいずれを重視するかは、文化によって当然違ったものになる。ある文化は、その人びとが固有の文化と不二体を構成し、自他非分離の状態にとどまることをよしとする。東洋の文化は心身の不二体を構成することを重視し、また不二体に至る道筋、手立てに関心を注い

でいる。修行、修業はその重要な手立てであり、身体の働きがなによりも重視されている。

しかし、精神あるいは知識をあくまでも言語との関連で捉えようとするギリシヤ以来の、伝統的な西洋文化のなかでは、人びとは主観―客観関係を重視してきたのである。彼らの関心はあくまでも不二体の分化の所産にあり、さらにはその媒体としての言語にある。彼らは言語化される知識、記述される知識を重視し、一方の身体にかかわる技能を従属的なものとして軽視してきたといつてよい。彼らは双方を対峙させることはあつても、二元論を克服してゆくという発想をもたなかつたようである。

その後、デカルト、R. のいう心身二元論のなかで、精神と身体、知識と技能といった二元対立が理論的に確立する。しかし、必ずしも精神と身体が、あるいはまた知識と技能が対等に扱われたわけではない。知識の技能に対する優位性は動かしがたいものであつた。それは精神による身体の、知識による技能の支配、制御といった発想の現れである。この発想からすれば、身体運動とは心あるいは頭のなかで言語化された命題、知識を身体のうちで実行することである。頭のなかに知識があり、この知識による行為実行が技能ということになる。昨今、心で身体を、知識で技能を制御するという二元論的な発想は近代社会のいたるところでみられる。また、初心者が決まつてする言い訳に、たとえば「頭でわかつているのだが、思うように彫れない」とか、「理屈はわかつているのだが、身体が動かない」といった類のものもある。これなども知識を上位概念とみなし、知識が身体を制御するという考えの現れであろう。

いま、この種の考えの範囲内でのみ技能あるいは身体運動が形成されているとすると、われわれの技能、身体運動と心あるいは知識とは別物ということになる。ところが、われわれは誰もが日常的な経験のなかで、技能が上達するにつれて知識の質が、ものの見方が変容してゆくことを知っている。本来、技能と知識、さらには心と身体は

密接にかかわり、二元対立するようなものではない。それらは不二体の分化を介して同時現成（石原、一九九三）するものとしてある。

しかし、このことは必ずしも二元論を否定することにはならない。現に、未だ「わざ」を獲得していない初心者では、それらは二元対立のなかにある。彼らは修業を介して熟達者となり、それらの不二体を構成する。そして、必要に応じて不二体が分化し、知識と技能が同時現成する。この意味で、二元対立の克服は熟達の所産である。ただ、この克服が難しい課題であることはいうまでもない。難しいからこそ、初心者は二元論の立場をとるのである。現に、心理学は二元論の立場からその理論を構築してきたのである。

二元論が幅をきかすなかで、また知識を技能の上位のものともなす風潮のなかで、イギリスの分析哲学者であるライル（一九四九）は人間の身体あるいは行為を再評価し、そして技能を知識の一つとして位置づけようとしたのである。それが、彼の提唱する事実の知とやり方の知という二種類の知識の区別である（第8章参照）。前者が命題的知識、宣言的知識であり、後者が技能的な、手続きの知識である。彼の意図はあくまでも技能を再評価することであり、二元対立的な知識論を反駁することであったが、彼の区分は再び *flat* である事実と、*How* である技能といった二元論に陥ったのである。現に、この種の知識の区分の影響であろう、いまなお教育現場には事実の教育と技能の教育といった二元対立が顕著にみられる。

その後の認知心理学さらには認知科学の発展のなかで、ライルの区分は従来にも増して二元対立的な色彩を帯びることになる。研究者たちは知識を二分し、しかもそれらを積極的に記号に置き換えてゆく。彼らは当然明示化可能なもののみを取り上げることから、彼らの扱う知識は極めて限定されたものでしかない。言語化しえない身体的知識は排除され、その結果彼らの扱う知識は身体なき技能であり、身体なき手続きの知識である。たとえば、計算

機主義的な立場をとる彼らは宣言的知識を「○○は××である」、手続きの知識を「○○の時は××せよ」という規則の形で表現し、それをコンピュータに処理させ、あるいは記憶させてゆく。しかし、身体を排除したこの種の研究が行き詰まることは明白である。人工知能研究の陥ったフレーム問題もその一つである。

知識を二元対立的に捉えるかぎり、双方の関係が問題になって当然である。現に、認知心理学は技能の獲得を、たとえば宣言的知識と手続きの知識の統合とみなしている。熟達化の初期の段階では、人びとは宣言的知識と手続きの知識を統合し、それに基づいて身体を制御する技能を身につけようとする。いま、宣言的知識（事実の知）にのみ基づいて行為を生成してゆくと、物事を一般的に、普遍的に表現できるが、その表現自体が実は行為と結びつきにくいという特性をもつ。これに対して、手続きの知識（方法の知）にのみ基づけば、その内容が直ちに行為に直結しているために、それを容易に生成しうる。ただ、方法知は状況に限定されることが多く、その意味で領域固有性が高くなることは避けられない。

いずれにしても、宣言的知識あるいは手続きの知識という二元対立の立場に立つかぎり、それらの獲得が「わかる」ことであり、またそれらに基づいて身体的行為を生成することが、すなわち「できる」ということになる。しかし、事実知あるいはそれに基づいた方法知をいかに多く獲得したとしても、われわれはそれを直ちに身体的技能として運用しうるわけではない。それらのあいだには、われわれ自らが埋めなければならない深い隙間がある。そしてこの隙間があるかぎり、方法知は技能そのものを直接的には生成しえないことになる。

## 2 知性的技能とは

方法の知と技能の隙間は暗黙のものであり、それを明示することは難しい。われわれは課題にかかわるなかで何

かを獲得し、それで隙間を埋めてゆく。その何か、たとえばレイブとウエンガー（一九九一）のいう知性的技能（knowledgeable skill）であろう。知性的技能は単に表象から構成されたものでもなければ、決して非知性的技能の存在を前提にするものでもない。それは従来の技能でもなければ知識でもない。彼女ら自身も知性的技能という用語を明確に定義して用いているわけではないが、従来の技能と知識といった二元対立的な捉え方を克服しようとしているように思われる。

知性的技能を身につけてゆくことは難しい。その主な理由は、知性的技能が経験を通してのみ獲得されるものであり、生の具体的ななかかわりを常に必要とするからである。経験とは、中村（一九九二）が指摘するように、主体が何かの出来事に対して能動的に、身体を備えた主体として他者からの働きかけを受けとめながら、受苦的な存在として振る舞うことである（第3章参照）。しかし、自己分離のものの見方が普遍的な近代社会にあつては、人びとの関係は希薄になり、また出来事に対しても能動的、受苦的にかかわることは難しく、自らの体験を意味ある経験にしないことも多い。このことが知性的技能の獲得をいっそう難しくしている。

知性的技能は有機的なまとまりをもった固有の場に埋め込まれている。しかも、その場はコスモス的なあり様を示すコスモロジーという原理に支援され、あるいはまた制約されている。したがって知性的技能は時間的、場所的な制約を受け、本来領域に固有なものであるはずである。にもかかわらず、その領域を超えて一般化可能な特性（たとえば、即興性）をもつことからすれば、知性的技能はいま・ここの拡がりのなかで、ある種の普遍性をもつことになる。それが「ひと」の働きとしてのの、またその表出としての普遍性であろう。たとえば、一芸に秀でたものは万般に通じる、という諺があるが、これの意味するところはこの普遍性を指してのことであろう。

知性的技能は単に事実の知（宣言的知識）あるいは方法の知（手続き的知識）の働きに基づいたものではない。

それは容易に言語化しえない暗黙知の働きとしてある。知性的技能は情報処理の枠組みでいう深層の情報処理構造であり、あるいは作用スキーマ（戸田、一九八〇）に近いものであろう。作用スキーマは情報の使い方に関する深層の情報処理構造である。作用スキーマの働きは、本質的には言語の媒介を必要としないようである。事実、たといかに上手なドライバーといえども、自分が運転に使用している作用スキーマのすべてをいちいち言葉で表現できるわけではない。ただ、言葉を介して正確な情報を多くもっているほど、それだけ作用スキーマを獲得しやすいことはいうまでもない。

しかし、いかに作用スキーマが重要であるとしても、われわれはそれを直接頭のなかに取り入れることはできない。あくまでも経験を通して徐々に身につけてゆく以外に手立てをもたない。このことは荘子のいう「古人の糟粕已なる夫」の逸話に見事に言い表されている（『莊子』天道篇、福永光司、一九六六）。

齊の桓公が、ある時表座敷で書見をしていた。座敷の下の地面では、名を扁とよぶ車大工が車輪を作っていた。扁は椎と鑿をかたわらに置くと、座敷にあがって桓公にたずねた。

— おたずねしますが、殿さまの読んでおられるのはだれの言葉ですか。

— 聖人の言葉だ。

— 聖人はいまも生きていますか。

— 死んでしまった。

— それなら殿さまの読んでおられるのは、まったく古人の糟粕ですよ。

桓公はむっとしていった。

——わしが書見をしているのに、車大工ふぜいが何を口だしするのだ。申し開きができればよし、さもなければ一命はないぞ。

扁はおちついて答えた。

——わたくしは車大工ですから車輪作りで考えてみましょう。車輪を作るのに木の削りかたがゆつくりであると、嵌めこみは「甘」すなわちゆるすぎて、きつちりゆかず、削りかたが早いと、嵌めこみは「苦」すなわち窮屈でうまく入りません。ゆつくりでもなく早くもないという、その微妙な秘訣は、ただただ手ごたえでとらえ、心にうなずくだけです。言葉では説明することのできないコツというものがそこにあるのです。そのコツは自分の子供に教えることはできず、自分の子供もまたわたくしから受けつぐことはできません。かくて七十のこの年まで、年老いてなおわたくしは車輪を作っているのです。わたくしのこの車輪作りの体験から申しましても、いにしえの聖人は、その伝えることのできない体験的な真理とともに、すでにこの世を去っています。殿さまの読んでおられるのがまったく古人の糟粕だとわたくしの申し上げたのは、このようなわけからだったのです。

（『莊子』天道篇、福永光司、一九六六）

扁のいうように、いかに作用スキーマあるいは知性的技能が重要であるとしても、それを直接他者に伝えることはできない。あくまでもそれは暗黙知としてある。たとえその一端を言語で表現したとしても、それはもはやここという知性的技能そのものではない。とすると、言語化することなく知性的技能を獲得し、さらにはそれを伝授してゆかなければならないことになるが、これが実に難しい。師匠はこの難しさを充分に認識しているからこそ、弟子が「語られざる部分」を直接学んでゆく固有の場を制度として保証しているのである。それが「教え（られ）な

い」教育での学びの場である。これが徒弟教育であり、さらにはそれを社会学化したものが正統的周辺参加である（第12章参照）。

## Ⅱ 知性的技能としての「わざ」

### 1 知性的技能の習得

技さらには「わざ」（生田、一九八七）の習得過程を実体化して捉えることは難しい。それは単なる技能の獲得ではなく、それ以上のものであるからである。レイブとウエンガー（一九九一）のいうように、それは実践共同体に参加さえすれば直ちに身につくようなものとも思えない。現実には多様な技、「わざ」の習得過程があり、それに応じて人びとは知性的技能を身につけてゆくように思われる。また、知性的技能は熟練のアイデンティティ（レイブとウエンガー、一九九一）、あるいは自己の確立（野村、一九九二）とも深く結びついたものである。このことがいっそう「わざ」の獲得を難しくしている。

知性的技能は明示化しうるものでもなければ、心理的実体として存在するものでもない。知性的技能は、あくまでも具体的なかかわりの場で、明示された諸細目を統合された全体のなかに意味づけることを通して、つまり暗黙知の働きよってのみ把握される。まず、暗黙知の仕組みは諸細目、統合された全体、そしてその二つを結びつける個人からなる。これらは一体化して働いて暗黙知を支えている。たとえば、盲人が杖を突きながら歩く際、最初は掌あるいは指に衝撃が伝わるが、やがて杖になれるにつれて、その衝撃は杖と掌との接点ではなく、むしろ道と



杖との接点へと移行して知覚される。それは、掌での感知（諸細目）、統合された全体（杖の先が捉える世界）、そしてそのなかに諸細目を意味づけする「ひと」の働きによるものである。

熟達化とは、結局この「ひと」の働きを涵養することであり、われわれはその働きによって統合された全体を暗黙的に捉えてゆく。また、知性的技能は暗黙知の働きに基づいたものである。たとえば、杖の感知が掌から杖の先の道との接点へと移行するように、知性的技能が拵がりをもつことが、すなわち技あるいは「わざ」の深化である。そして、深化するほど諸細目から統合された全体を素早く、しかも上手く捉えることができるようになる。

いま、知性的技能を実体として把握しえない以上、それを獲得する過程を体系化して提示することは難しい。しかし、あえてそれを獲得するに至る道筋を大別すれば、次の二つがあるように思われる。まず、一つは知識と技能といった二元対立を当然として、それらの対立を習熟によって身体上で解消させてゆくというものである。これは課題に特殊な領域から入り、そのなかに領域を超えた普遍性を見出そうとする道筋である。この道筋は一般的なものであり、誰もが経験しているものでもある。たとえば初心者、暗黙知の枠組みという諸細目についての認識から出発する。彼らは、まず技の構造を宣言的知識と手続きの知識で表現し、それらを頭のなかで命題として表象する。次に、表象に基づいてそれを身体のうちで実行してゆこうとする。時には、身体的に捉えられたものを言語化し、知識と技能に分けてゆくこともある。いずれにしても「語られること」を重視し、頭による身体の支配といった見方が根強くある。そして、これを絶えまなく繰り返し返すなかで確実に身体で実行しうるようになる。これが自動化の過程であり、意識の関与が少なくなるに伴って必要な処理資源（カーネマン、一九七二）が減少してゆく。そして自動化された部分が増えるにつれて、やがて知識と技能といった二元対立はなくなつてゆく。

他の一つは知識と技能を不可分のものとみなす一元論の立場であり、課題の非特殊な側面を重視する道筋である。

そこでは、初心者は課題に特殊なことを学ぶのではなく、むしろ課題に非特殊なことから学びはじめる。たとえば、それはものを見る眼を涵養することであり、あるいはものを作る姿勢、ものを学ぶ姿勢を「学ぶ」ことである。この背景には、これらを身につけさえすれば知性的技能はおのずと身につくといった考えがある。これは非特殊な側面を学ぶことよって普遍性を身につけさえすれば、その普遍性は特殊な領域にもそのまま通用するというものである。この道筋は我が国の伝統的な武道、芸道の教授過程に多くみられる（野村、一九八九）。もちろん、非特殊なことを単独に学ぶことはできない以上、それは特殊な課題を通して行われる。その際、これらを分かちがたいものとして捉えていることがこの道筋には重要である。現に、伝統的な学びの場では、単に技能さえ身につければそれでよいといった態度を強く戒めている。

知性的技能を獲得するこれら二つの道筋のうち、一元論に依拠する方法は一般には理解されにくいものである。なかでも、論理性あるいは近代の知の普遍性を身につけた人ほど、この方法を受け入れることは難しいようである。たとえば、阿波研造師範の下で弓道を学ぼうとしたヘリゲル、E.には、このような方法は極めて理解しがたいものであった（第8章参照）。ドイツ哲学の論理に凝り固まった彼には、射ようとする意志、的にあてようとする意志をも滅却して、「それ」が射るといふ絶対無の立場を「わざ」の神髄とみなす師範の立場をなかなか理解しえなかつたのである。ヘリゲルは弓を射るといふ個別の課題で何年にもわたって修行を続けたが、的を射るといった特殊構造は不思議にもその弓道の修行のなかにはほとんど組み込まれてはいないのである。むしろ、その種の特異構造から入ってゆくことを強く戒めてさえいるといつてよい。あくまでも深層構造そのもの（型）を獲得しさえすれば、おのずと知性的技能が身につくと考えている節がある。この考えからすれば、その技能さえいったん獲得すれば、射ようとする意志を滅却してそれが射ることができるのであろう。事実、阿波師範はそれを暗闇のなかで実践

してみせたのである。

## 2 何を学ぶのか

では、知性的技能の背後にあると想定される深層構造とは一体何か。また、われわれはそれをどのように学び、知性的技能を身につけてゆくのか。深層構造あるいは習熟過程は知性的技能の構造、特性を考えてゆく上において極めて重要な概念である。まず、「技」さらには「わざ」の多くの部分が暗黙知としてある以上、学ぶべきものは多くは観察された事象そのものではなく、その背後にある「語られざる部分」となる。弟子は観察された事象を手掛かりとして知性的技能を身につけてゆく。

知性的技能の獲得は難しいが、それが可能なのは弟子が実践共同体という学びの場に身を委ねているからである。レイブとウエンガー（一九九一）は学びの場に身を委ねることを参加と呼び、生田（一九八七）はそれを潜入という。では、弟子はそこに潜入し、一体何を学ぶのであろうか。実践共同体では必ずしも学ぶべきものが明示されているわけではない。たとえば徒弟教育では、弟子の学ぶべきものが何であるかは極めて曖昧であり、弟子に課せられた仕事は本来の学びの課題である芸能とは無関係の、たとえば掃除、子守といったことも決して少なくない。この種の活動の意味を明確にすることは難しく、またそれに対する評価も随分分かれている。

徒弟教育は課題のもつ非特殊的な側面の学びを重要とする。入門当初、何も知らない弟子は一体何を、どのように学ぶべきか、まったく検討さえつかないことも多い。ところが、弟子は課題と無関係な掃除あるいは子守を介して重要な何かを学んでゆくようである。また、師匠の方も必ずしもそれを明確には意図しているわけではないが、弟子に何かを伝える重要な時期として入門初期を位置づけている。その何かを強いて表現すれば、それは学ぶ場の雰

困気であり、あるいは学ぶ姿勢とでもいうべきものであろう。弟子はこの雰囲気のなかで、何が重要か、何を学ぶべきか、などを言葉で明確には捉えられないにしても、そのあたりを漠然と肌で感じとってゆくのであろう。この時期は、少し大袈裟に言えば、将来の「わざ」の習得に欠かすことのできない思想、価値観、あるいはテイストといった基本的なものを知らず知らずのうちに身につけてゆく極めて重要な時期でもある。その内実は、たとえば鶴沢寛二氏の修業時代の生々しい体験にみられる。

「それがわからんなら、いね」

わたしが十五の時に師匠のところへ、御殿女中と同じことです、お給仕をしていまして、もうお茶づけを食べられる時分かとおもいまして……「もうぶぶですか」と言いましたら、にらみつけてね、「おまえわからへんか。それがわからんなら、いね」「と言われました。」……三味線というのは……ああ、もうお茶づけを食うなあ、「ということが」どういふとこでわかるかということ、お膳の上の食べもの〔何が残っているか〕によっても、こらお茶がほしいなあ〔と知っているな〕とか、こらまだこっちで食べるなあ、ということに〔頭が〕はたらかなくてはいかん。……師匠から「そいつがでけんなら三味線ひきは一番いかん」といわれました。

梅本堯夫氏による鶴沢寛二氏へのインタビュー（生田、一九八七 頁七五）

師匠が実践共同体を通して弟子に教えることは、結局この学ぶ姿勢のみである。そして、その姿勢さえ身につけていけば、やがて「わざ」そのものをも学ぶことができると考えている節がある。伝統的な内弟子制の場では、まず学ぶ姿勢を徹底的にたたき込み、その後に固有の「わざ」そのものを学ばせてゆく。その学びとは「まねぶ」の

本来の意味に沿ったものであり、真似をする、模倣することであり、事実、弟子は模倣から入ることが多いといわれている。

ただ、師匠の行為を模倣するとしても、そこには低次な模倣から高次の模倣まであり、当然技、「わざ」の習得に伴って模倣の形態も質的に違ったものになる。生田（一九八七）のいう形から型への移行に沿って模倣の形態も、またその果たす役割も当然異なってくる。低次な模倣は外面的な、形の模倣であり、高次なそれは内面的な、型の模倣である。低次な模倣は身体的な、同調的なものであり、また高次のそれは深い洞察、意味的把握に基づいたものであり、師匠の内的な、見えない世界の模倣である。後者の模倣は師匠の視点から世界を見てゆく力を涵養するための模倣でもある（野村、一九九四a）。

弟子は実践共同体に潜入し、そこに一体化し、師匠の行為に同調することを通して模倣してゆく。その模倣は場のもつある種の雰囲気<sup>霧</sup>に支えられたものであり、感覚<sup>II</sup>運動的な感応による同調である（第4章参照）。この霧<sup>II</sup>気、同調を通して、弟子はやがて共同体と不二体を構成するようになり、ますますそこに深く潜入してゆく。ただ、潜入し同調しているとしても、可視的な形からその背後にある基本的な型へ移行しうるとは限らない。表面的な形を模倣することは易しいが、次の段階である型を身につけることは難しい。その難しさを克服するためには、弟子は師匠の行為を、その行為を生み出した過程を行為から推測してゆく以外に手立てをもたない。それはひとえに学ぶものの解釈の努力にかかっている。

解釈の努力は、弟子が師匠を「善いもの」としてその行為に權威を認め、それに積極的にコミットしてゆくことを前提にしている（生田、一九八七）。弟子は自らの行為を自覚し、解釈し、あるいは深い洞察を加えることを通して、観念的感応へと自らの模倣を内面化してゆく。あるいはまた、弟子は師匠の内的な世界を構想し、それと表

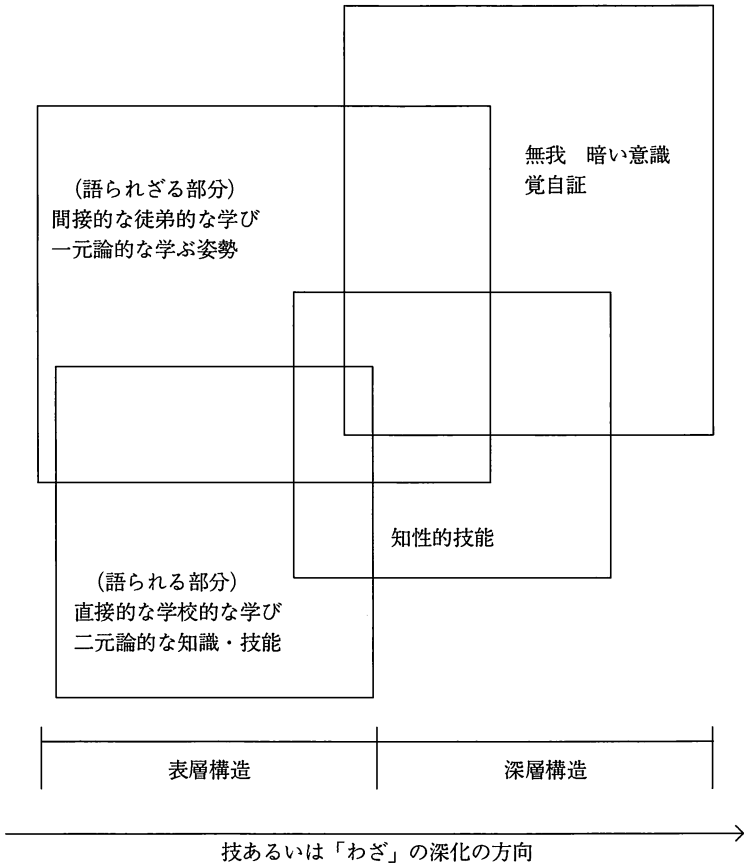


図2. 知性的技能を中心概念とした一元論、二元論および深層の無我、暗い意識の関係について (野村, 1995)

現された「わざ」の結びつきをいく度となく検証してゆく。しかし、たとえ最終的なものとして把握したとしても、それが師匠の内的なそれとおなじものであるという保証はない。このことが、逆に弟子の創造性を促す契機にもなる。この絶えまない創造的な繰り返しの中で、弟子は型と呼ぶにふさわしいものを徐々に身につけてゆく。時には、師匠とはまた違った内的な世界を作り上げてゆくこともある。

そして、この過程を保証することが実践共同体の担う重要な役割である。ここでは、弟子は師匠、兄弟子あるいはその他多くの人たちの行為を直接観察することができる。しかも、それは繰り返し生じるものではなく、あくまでもその場かぎりの、一回かぎりのものである。弟子はそのつどそれらの行為を批判し、判断してゆかなければならない。これもまた解釈の努力による。しかし、この種の判断技術のみでは自らの力量を高めるまでには至らない。これに加えて、弟子は多くの経験を互いに比較、考慮するなかで構想力を働かせ、優れた「わざ」を生み出してゆかなければならない。そのためには異なったもののあいだの共通特性を見出し、さらにはその共通特性を深層構造で、なかでも身体で捉え、それに基づいて具体的にやってみることが肝要である。

「わざ」はこのようにして獲得された深層構造に支えられているが、その構造に至るためには二元論を克服するか、あるいは徒弟的な学びを通して語られざる部分を直接学んでゆかなければならない。いずれにしても知性的技能を獲得しうるが、獲得したものが直ちに深層構造のそれというわけではない。深層構造は暗い意識であり、無の場所にある。知性的技能を獲得するに至る二つの道筋、およびそれと深層構造との関係は図2に示す通りである。

### 3 木に埋まっている仁王

われわれは、自己が世界と相対する意識主体として自覚される以前の、換言すれば自己を自我意識の主体として

反省的、自覚的に捉える以前の、そのような自覚そのものがそこから生まれてくる主客未分の世界に生きている。その世界での経験が西田幾多郎のいう純粹経験であり、経験の根源にある極めて重要なものである。としても、ここにどまり続けることは難しい。この経験はやがて対象化され、主観―客観の対立関係が生じる。そして、近代社会は主観―客観関係を重視する。たとえば「わかる」ということは、明らかにこの対立関係において主体が対象を捉えることである。

しかし、本来の「わかる」とはもっと深いものであり、純粹経験のそれと結びついたものであるように思われる。演出家である竹内敏晴は「他人を理解する道はその人のからだになってみることに、マネてみることに、感じとることではない」（竹内、一九八二）という。これなども一体化した世界を、そしてそこでの生の感情をそのままに捉えてゆくことを重視していることの現れであり、決して対象化して、客観的に捉えているわけではない。この認識は身体と離れたものではなく、あくまでも身体そのものの認識である。その身体は心と分離する以前のそれであり、知性的技能を身につけた生ける身体である。

生ける身体を獲得する以前では、身体は心の働きから分離された別の働きとして、心の働きに抵抗する重いものとして経験されている。たとえば、技術のコツを会得していない者や運動競技に熟練していない初心者、心で思った通りに手足（身体）を動かすことができない。これは自己が表面の明るい意識の層しか支配していないからである。ところが、「わざ」の世界に深く潜入し、やがて力量を高めるにつれて、西田幾多郎のいう有の場所から暗い意識の層である無の場所へと入ってゆく。そして、自己が日常的自己から主観―客観関係の全体を支えている深く、暗い場所的自己へと変貌するにつれて、行為的直観における自己―世界の受動的―能動的な関係構造が逆転する。



湯浅泰雄によれば、日常的経験の場においては、感性的直観は世界に対して受動的な働きであり、身体行為は能動的な働きである。しかし、無の場所に入つてゆくと、この構造は逆転し、直観は能動的となり、行為は受動的となる。そこでは、身体はその重さを失い、心の働きに抵抗するものではなくなる。そして、私の身体は私にとって一見なくなるように感じられる。客体としての身体は次第に主体化され、これに伴つて私の心は客体に対する主体という性格を失うに至る（湯浅、一九九〇）。

いま、身体がその重さを失い、心の働きに抵抗するものでなくなると、われわれは「何心もなく」課題に対処し、それを見事に遂行してゆくことができる。それは必ずしも無意識の働きによるものではない。現に、われわれは必要ならその過程を自証しうる。黒田（一九三三）はそれを覚と呼ぶ。覚は、子どもが無心に遊んでいるとか、優れた熟達者が仕事に打ち込むとか、あるいは剣豪が「何心もなく」剣を振るうとか、そういった心の状態である。われわれは誰でもこの覚の世界に入ることができるが、自らの意図で入ることは難しい。また、その世界は極めて不安定であり、長期にわたつてそこに居続けることはできない。このためには相当の期間にわたる厳しい修業が必要となる。

知性的技能を獲得し、ものごとに覚自証的に対処しうるようになると、われわれは即興的能力を發揮し、課題を見事に遂行することができる。それは、夏目漱石の作品『夢十夜』の第六夜で、たとえば運慶が「木の中に埋まっている仁王」を無造作に掘（彫）り出すようなものである。

運慶は今太い眉を一寸の高さに横へ彫り抜いて、鑿の歯を豎に返す否や斜すに、上から槌を打ち下ろした。堅い木を一刻み削つて、厚い木屑が槌の声に应じて飛んだと思ったら、小鼻のおつ開いた怒りの鼻の側面が忽ち浮き

上がって来た。其の刀の入れ方が如何にも無遠慮であった。さうして少しも疑念を挟んで居らん様に見えた。

「能くあ、無造作に鑿を使つて、思う様な眉や鼻が出来るものだな」と自分はあまり感心したから独言の様に言った。するとさつきの若い男が、

「なに、あれは眉や鼻を鑿で作るんじゃない。あの通りの眉や鼻が木の中に埋まつてゐるのを、鑿と槌の力で掘り出す迄だ。丸で土の中から石を掘り出す様なものだから決して間違ふ筈はない」と云つた。

自分は此の時始めて彫刻とはそんなものかと思ひ出した。果たしてさようなら誰にでも出来る事だと思ひ出した。それで急に自分も仁王が彫つて見たくなつたから見物をやめて早速家へ歸つた。

（夏目漱石作品集 昭和出版社刊行 一九六二 第十卷『夢十夜』の第六夜より引用）

表象主義者の考えからすれば、仏師は自らの内にある仁王のイメージに基づいて彫り進めてゆくが、木のなかに彫りだすべき仁王像が埋まつているわけではない。ところが、若い男はそれが木のなかにあるという。現に、運慶はあたかも木のなかにあるかように無造作に仁王像を彫り出してゆく。しかし、それがそのままの姿で木のなかにあつたわけではない。仁王は彼の心と木のあいだにあるというべきであらう。初心者では仁王は彼の心のなかにあるが、仏師としての力量が増すにつれて仁王は彼の心から木の方へと徐々に移行してゆく。それは盲人の知覚が杖と掌の接点からやがて道と杖の接点に移行するのとおなじであり、ともに暗黙知の働きによるものである。この時、仏師の心の外化としての木のなかの仁王であり、運慶がおのれの「わざ」で木に向かうなかで、運慶の思いと木のなかの像は分かちがたいものになる。運慶が抱く表象と木のなかに埋まつている仁王とは一つの不二体としてある。しかし、運慶といえども、その力量は生まれながらにしてあつたものではない。長期にわたる修業のなかで獲得

した「わざ」の所産である。この段階に至る過程では、彼もまた知識と技能を二元対立的に捉えていたはずである。このことは運慶の卓越した力量と矛盾するものではなく、通時軸上で捉えた二つの側面である。とすると、あたかも表象がそれを抱く人とは無関係にそれ自体あるかのようになす表象主義と、まったく表象を否定する非表象主義を対峙させ、二元論か一元論かを論じること自体が、実は「獲得過程」といったもつとも重要な接点に関心を抱かなかつた証である。前者から後者への移行段階として捉えるかぎり、表象主義と非表象主義は「ひと」の働きのなかに統合されてゆく。これが臨床認知科学のとする立場である。

この「ひと」の働きを支えるのが想起としての記憶であり、いま・ここの豊かな拡がりを保証してゆく。次章では、記憶のもつ動的な創造的な側面を取り上げてゆく。

## 第11章 記憶としての身体

### I いま、何故に、想起か

#### 1 自己と記憶

認知心理学、認知科学あるいは脳科学の発展のなかで、昨今、記憶に対する関心は極めて高い。それに伴って記憶の捉え方も随分違ったものになっている。従来の考えでは、記憶とはかつての経験が頭になかに蓄積されたものであり、生体は必要に応じてそれを取り出し、かつ利用したのである。そのため、記憶研究では経験の保持あるいは忘却の側面に関心が向けられていた。ところが、最近の認知心理学あるいは認知科学は記憶を動的なものとし、記憶を外界の知覚あるいは認知の媒体として捉えている。たとえば、スキーマ（図式）の働きを重視する知覚循環（ナイサー、一九七六）、あるいは情報処理の枠組みにおける知識構造の役割等は、いずれも記憶の働きを認知の媒体として捉えたものといつてよい。

記憶が認知の媒体であるとしても、記憶を媒体として働かせている主体を想定しないかぎり、知覚循環にしろ情報処理の枠組みにしろ、その機能を十分に生かすことはできない。それを生かすものが自己である。自己の存在あるいはその機能は、一方ではDNAに書き込まれた遺伝情報の働きによるが、他方では誕生以降の経験の集積である記憶に負うている。いずれも重要な自己の側面ではあるが、心理学的な観点からすれば、自己と記憶との関係は

特に深いといわなければならぬ。

自己を構成する体験が記憶としてあるとしても、それを想起している自己はいま・ここにある。想起は自己をいま・この拡がりのなかに位置づけるものである。それだけでなく、いま・ここに自らが存在するという意識さえ、記憶なしには到底成立しえない。また、自らの感情や意思の根拠、さらには自己の把握そのものさえ記憶に基づいている。この意味でも記憶と自己は不可分のものである。

しかし、生体は自己を構築するために、あるいはまた自己に言及するために、記憶の機能を獲得したわけではない。記憶を進化の軸上で捉えれば、記憶本来の働きはあくまでも生存を保証するためのものである。生体は自らの経験を記憶として残し、それに基づいて後の行動を生成することで生き残ってきたはずである。そして進化の段階を経るにつれて、生体の行動に占める経験、ひいては記憶の働きが増大したことはいうまでもない。さらに、言語の獲得を契機として脳の機能は著しく発展し、また生体に占める記憶の重要性も飛躍的に増大したものと思われる。われわれが自己の諸特性からセルフ・スキーマを構築するのも、また自己とは何かといった問に悩むのも、つまるところ脳の、なかでも記憶の働きに基づいている。

記憶研究の歴史は古いが、記憶研究者は記憶と自己の関係を問題にしてきたわけではない。無意味綴を用いた記憶研究（エビングハウス、一八八五）、言語学習さらには情報処理の枠組みによる記憶研究のいずれもがそうである。しかし、昨今では、生態学的に妥当な研究に関心が向けられ、熟達者のもつ記憶とか、日常的な記憶の研究が盛んである。また、記憶研究はここ数十年飛躍的な進歩を遂げた脳科学の影響を強く受けている。そのなかで、自己と記憶が不可分であり、記憶の働きを解明することで、たとえば自己の構築過程を解明してゆくことができる、といった考えが受け入れられている（遠藤、一九九三）。

自己と記憶の関係に言及すれば、自己が記憶を保有するのであり、同時に記憶が自己を構成するということになる。自己は与えられた現実と記憶の働きによって作られた経験世界のなかに立ち現れるものであり、記憶もまたその自己に対峙するなかで規定されてゆく。しかも、その現実には絶えまなく変化することから、そこから立ち現れる自己だけでなく、記憶もまた固定したものでもなければ、客観的な基準をもつようなものでもない。自己あるいは記憶は認知的バイアスの所産であり、ともに歪められたものである。しかし、それを歪みと表現するのは必ずしも妥当ではないように思われる。むしろ規範的なものではないという意味での歪みである。歪みか否かの基準はあくまでも内なる記憶にあり、自己にある。たとえば自己を構成する意志、価値観あるいは感情の根柢は記憶にあり、またその記憶が自己を構成する。このことが記憶の働きをいつそう複雑にし、また記憶研究を難しくしている。

そもそも、自己と記憶は深層において不二体を構成していると考えられる。たとえば、自己と不可分の個人的無意識は抑圧された記憶であり、ユング、C. G. の普遍的無意識もまた進化の途上で獲得された一種の記憶とみなしてよい。さらに唯識思想からすれば、一切のものが結果の状態としてアーラヤ識に蔵せられているが、これもまた記憶の一種である。これらの記憶のうち、個人的無意識は個体内に限定されるが、普遍的無意識は人類に普遍的な記憶であり、個体間に普遍する。そして、アーラヤ識はあらゆる生物、一切のものごとをも包含する根源的なものであり、宇宙全体の記憶ともいえる。

いずれの記憶も自己と不二体を構成し、それは生ける身体(第9章参照)としてある。不二体を構成する自己が場所的自己であり、それは日常的な主観―客観関係全体を支えている無の場所にある。自己は無の場所を構成する暗い意識の層と深く結びつき、またその分化の所産として立ち現れるが、立ち現れる以前の自己は深い記憶のなかに埋め込まれている。この記憶が想起の意図なしに立ち現れる覚えのない記憶であり、覚えのある顕在記憶に対し

て潜在記憶（太田、一九八八・一九九二）と呼ばれている。そして、潜在記憶からの想起は必ずしも過去の体験の忠実な反映ではない。だいいち、いつどのように覚えたか定かではない。また、それを特定して想起しうるわけでもない。われわれはいま・この必要に迫られて必要なものを想起しているにすぎない。時には、想起体験さえもないことも少なくない。にもかかわらず、われわれは無の場所を構成する生ける身体を媒介にして、必要なものを必要な時に想起しうる。

## 2 想起としての記憶

想起事象は、いま・この私が必要に応じて作り出しているものである。このことからして、記憶の本来の働きがおのずと浮かび上がってくるように思われる。そもそも記憶は、進化のなかで生活体の生存を保証するための機能として獲得され、発展したものである。本来の記憶の働きは、生体がいま・ここに適応するためのものであり、あるいは直面した問題を解決するためのものであり、決して過去の経験を痕跡として保持することではないはずである。そのため、記憶の働きとして重要なことは過去の経験を正確に思い出すことではない。たとえそれを忘れたとしても、自らの経験のなかに生かし続けることである。これが記憶の本質である。

確かに、記憶のなかには直観像に近いものや、自らの体験を忠実に再現するようなものもある。この意味からすれば、記憶力を記録力とほぼおなじようなものとみなすことにもそれなりの根拠はある。しかし、現実には記憶を振り返ってみれば、過去の経験の再現という観点から見ても不正確なものであることの方がむしろ多いように思われる。われわれの経験が厳密には繰り返し返すことのできない一回かぎりのそれであるとすると、過去の忠実な再現という発想では記憶の働きを過少に評価することにもなり、現実が生じる多様な出来事を説明しえないことになる。

記憶の本質は再現ではなく想起としてある。想起は保持された経験の正確な再現では決してない。その証拠に過去の腹痛を想起しても腹痛を伴うことはない。とすると、まず、経験の痕跡とは一体何か、あるいはまた痕跡と想起との関係はどのようなものか、を明らかにしておかなければならない。ただこの場合も、体験を言語化したものを痕跡として保持していると考えるのであれば、腹痛を想起しても痛みを伴わない事実は充分説明しうる。しかしこの考えを押し進めれば、結局言語化しえない体験、さらには身体的な体験は記憶しえないことになる。そのため、過去の経験を痕跡として正確に保持していると考えerのではなく、いま・ここにおける想起の働きとは何か、を問わなければならない。

いま、記憶が生存のための手立てであるとすると、何を、どのように想起したかが極めて重要になる。しかも、その想起は過去の痕跡との関連で想起されるのではなく、あくまでもいま・こことの関連で想起されなければならない。さらに、たとえ想起されたものがいま・こここの私と辻褃があうとしても、それが必ずしも過去の体験のそれであるとは限らない。私が何を、どのように想起するかは、結局いま・ここでの他者とのかわりにおいて立ち現れる自己との関連で決定されてゆく。そのため想起を構成する情報は、現在の自己との関係のなかでそのつど変容してゆくはずである。そして、その変容のあり方に社会的、文化的に共有される図式が深く関与している。しかも、この図式は決して固定したものではなく、世界との交渉、かわりのなかで絶えず変動する。このことは昨今の認知、記憶研究以前に、すでにバートレット（一九三二）が指摘していることである。

そもそも、過去の経験そのものが厳然としてそれ自体あるわけではない。だいいち、その経験に相当する痕跡がいちいち形成されるわけでもない。一方、再現という観点からしても、それは痕跡の正確な反映などというものではない。再現が痕跡に基づいているという発想そのものを根本的に問い直すべきであろう。としても、個人的な経



験がなんらかの形で脳に、さらには身体に残るであろうことに疑義はない。しかも、それらと自己とは深く結びついているはずである。ただ、それを直ちに経験に忠実な記憶痕跡と仮定し、それを実体として捉えることから、さまざまな誤解あるいは疑問が生じるのであろう。否定されるべきは想起内容に忠実な記憶痕跡、さらにはその保持という発想であり、あるいはまたその記憶痕跡を頭のなかに閉じ込め、それを脳の働きとすることである。

自己と記憶痕跡が不二体としてあるとすると、いま・この想起に重要なのは記憶痕跡というよりは、むしろ自己の方である。その自己は日常的な主観―客観関係レベルの記憶から構築されるが、それにとどまるものではない。同時に、主観―客観関係全体を支える無の場所の記憶が自己の構築に多大な影響を及ぼしているものと思われる。無の場所の記憶は容易に意識化されない部分を多く含むが、意識化されないままに人びとの行動に多大な影響を及ぼしているはずである。その一つが潜在記憶の働きであろう。

自己の構築に及ぼすこれら二つの記憶は、しかしながら決して矛盾するようなものではない。いま、自己が主観―客観関係レベルの記憶によって構築されるとしても、その記憶がより深いところにある無の場所の自己を構築するとは限らない。明るい意識の層では、記憶は主観―客観関係のレベルで外界の刺激に直接反応し、私のいま・この行動に影響する。一方では、その経験が深層の記憶とかわるなかで個人的体験となり、自己の根源となることも否定しえない。ただ、すべての体験が明るい意識の層から暗い意識の層へと移行してゆくわけではない。当然、そこには選択、さらには移行への個々人の努力が要求される。体験が深層の記憶と関係をもつに伴って、自己は確実に構築されてゆく。そして、体験と深層の記憶を結びつけるものが、たとえば想起の働きである。

想起はいま・この拮がりとしてあり、レピソード (repisode; episode) を基にしたナイサーの造語) 記憶を構成する (ナイサー、一九八六)。それはエピソード (出来事) を心のなかでいくども繰り返す、現在の観点から意味

づけしたものである。そして、それを過去の体験と認識することではじめて体験が過去のものとなる。この考えからすれば、過去とは想起される経験に内在する一つの特性にすぎない。だいいち、想起以前に過去の体験がそれ自体厳然としてあったわけではない。このことは回想記憶にあてはまるだけでなく、将来実行する必要のある行為についての展望記憶にもそのままあてはまる。回想記憶では過去の経験を保持するのに対して、この展望記憶では未来に行うべき行為の実行意図を保持する点で、両者の痕跡はまったく違ったものと考えられる。しかし、過去の経験がいかに痛いものであっても、想起する際には痛みを伴わないことからしても、回想記憶の痕跡と展望記憶のそれとのあいだには大した違いはないように思われる。

展望記憶では実行すべき意図を想起し、それを実行することでその働きは完了する。その性質上、適切な時に想起され、それが実行されてはじめて意味をもつ。この記憶の失敗の多くは想起の失敗であり、適切な時に想起することが難しかったことによる。その難しさを克服する最も簡単な方法は、たとえば言葉のフィードバックを絶えずかけることであり、これによって想起は確実に可能になる。

しかし、そのようなことはむしろ稀であろう。実際には、状況に埋め込まれた形で言語化されない未来の感じが「ふと見えてくる」、つまり予感されることが多いように思われる。このことは自らの体験とも一致する。そしてこの未来の感じ、予感こそ想起の創造的側面を際立たせたものである。われわれはその予感に基づいて、いま・この拡がりのなかに創造された事象を未知のものとして認識する。これによって、はじめてその事象が新たな想像、創造として位置づけられてゆく。したがって、未来の予感は単なる内的な世界の表出ではない。むしろ、それは外的な世界とのかかわりを通して立ち現れた自己の表出としてある。

その際、かかわりが明るい意識の層でなされているとすると、そこで見出される自己は日常的なものである。そ

して、それに対峙する形で立ち現れる事象（意識事象）は顕在記憶のそれであり、比較的記録に近いものとなる。これに対して、かわり方が日常的な主観―客観関係全体を支える暗い意識の層でなされていると、そこに見出される自己は本来の自己であり、またそれに対峙して立ち現れる事象は極めて想像的、創造的色彩の濃いものであろう。それらの事象は言語で表現することが難しい深層の世界の表出としてある。その表出は、たとえば外界とのかわりのなかで言語化されない未来の感じが「ふと見えてくる」としか言いようのないものである。

そもそも、日常的な自己と世界事象との関係は、それが成立する固有の場に依存する形でそのつど立ち現れる。したがって、固有の場が変わるなかでその関係も当然違ったものとして認識される。関係の違いは、まず空間的に規定される意識の違いとして現れるが、それだけでなく時代の変化という形で時間軸上にも見出される。そして、空間的な事象意識および時間的な事象意識のいずれも、ともに自己と世界事象との関係としていま・この拡がりのなかに埋め込まれてゆく。この時、もはや自己と世界事象とは対峙するものではない。日常的な主観―客観関係全体を支える暗い意識のもとで、それらは不二体を構成する。それは経験と記憶の不二体でもあり、それが明確に分化した段階ではじめて、経験あるいは記憶というように区分されてゆく。

ところで、経験がいま・この私のなかに生きているかぎり、その経験は想起という形をとって具現化する。それはモノとして想起されるのではなく、あくまでもコトとしてある。われわれは多くのコトを同時並列的に保持するなかで、経験をいま・この拡がりのなかに再構築している。換言すれば、われわれはその拡がりのなかに過去を、未来を析出している（野村と西田、一九九二）。豊かな記憶とは経験を正確に保持しておくことではなく、かわりからいかに多くのことを析出し、またいま・この拡がりをいかに保証してゆくかである。そして、析出されたものがいま・ここに必要なものであり、必ずしもそれが過去の何時の時点のそれであると同定される必要はな

い。しかし、想起された内容がいったん日常的な主観—客観関係に移行すると、直ちにそれはモノとして規定されてゆく。

## Ⅱ いま・この働き

### 1 覚えのない記憶

従来、記憶されるものは認知活動の所産か、あるいはその過程のいずれかか、といった論議が盛んであった。所産云々の論議は当然痕跡、さらには保持につながる。また、認知あるいは記憶を再構成として捉えようとする立場からすれば、生体は構成の過程を記憶として残すことになる。その場合も、そもそも過程とは何かを明確にしておく必要がある。一般的には、構成過程は手続きの記憶に近いものであろうが、それがすべてではない。少なくとも、言語で記述しようするような手続きの記憶ではないはずである。われわれは言語化しえない体験であっても、その体験の過程をそのまま身体の一部として残しているように思われる。

ただ、体験の記憶を残すといっても、個々の過程のすべてを残しているわけではない。あくまでも核になる部分を残しているにすぎない。そこには情報圧縮の過程が、さらには選択の過程が働いているはずである。そして、圧縮と選択の過程に言語が深く関与しているとすると、言語構造に従って記憶が構成されている可能性は否定しえない。この場合、記憶と言語は不可分となる。現に、従来の記憶の研究は言語あるいは概念体系に基づいて構造化された記憶をなによりも重要視してきたのである。このため、想起のメカニズムを言語あるいは概念の体系に基づい

て捉えている。多くの記憶研究者が言語体系以外の想起を想定しえなかつたのも当然である。

しかし、これとは別の考え方も成り立つ。われわれはそもそも情報圧縮あるいは選択などしていない可能性も充分にありうる。われわれは単に必要なものを記憶し、あるいは必要な時にそれを想起しているにすぎないのではないかとも思われる。それは選択されたものではなく、いま・この拡がりのなかに析出されたものでしかない。記憶し、想起されたものは不二体の分化の所産であり、状況に埋め込まれたものが重みづけられたにすぎない。記憶が必要なものであるということではない。これが析出の所産としての選択である。

記憶あるいは想起を不二体の構成と分化の所産とみなすかぎり、われわれはそれらを言語と切り離して捉えることもできる。また、われわれは状況に埋め込まれたものをさらに深化させ、無の場所に至らしめることもできる。

そして、必要ならその一部を言語を媒体にして分化し、その所産を想起してゆくことも不可能ではない。この分化の過程に言語のもつ秩序化が積極的に関与するはずである。ただ、記憶の研究者の多くはこの役割を過大に評価し、それゆえに記憶の構造を比較的固定したものともみなしている。

記憶に関するいずれの考えも、記憶を個体内の働きとして捉えている。しかし、生体の外界への適応、その手立として記憶を位置づけると、そして生体が社会生活を営んでいることを考慮すると、個人的記憶よりもむしろ人びとに共有された集合的記憶（アルヴァックス、一九五〇）、あるいはそれに類した記憶の機能が重要になる。集合的記憶の概念は集合的無意識を思い起こさせる。想起する主体が個人の身体であるとしても、想起は極めて社会的に規定された現象である。集合的記憶はこの想起を支える記憶の社会的枠組みである。

集合的記憶を広義に捉えると、それは個人の寿命を超えた長い時間の蓄積である。それは個人の脳のなかに収まっている情報だけではない。これに加えて、長い歴史のなかで蓄え、積み重ねられてきたものもまた記憶である。

それは純粹に個人の皮膚の限界内に閉じ込められたものではなく、むしろあいだとしての記憶である。とすると、個人的記憶といえども、それは集合的記憶とは分ちがたいものとしてあるはずである。われわれの記憶は個人的記憶と集合的記憶との重なりとしてあるように思われる。しかも、その記憶の基底部分の多くは必ずしも言語を必要としないという意味で、それは覚えのない記憶であり、広義にそれを身体記憶と呼ぶこともできる。いわゆる身体が覚えている、というのがこれに相当する。

身体記憶が集合的記憶と深くかわつてゐることは、たとえばハビトスあるいは型を考えれば明らかである。それらは顕在化された身体記憶である。その多くは意識さえされないままに生体の行動を規定する。一方では、身体記憶の再現に意識が関与することも事実である。しかし、その意識はある身体活動を引き起こそうとするだけで、活動そのものの再現過程に直接関与するわけではない。普通、この種の記憶は再現意識がなくとも想起されることから、ほとんどその存在にさえ気づいていないことも多い。しかし、それはわれわれの膨大な記憶のかなりの部分を占めている。これが無意識的想起（川口、一九九四）を支える記憶であろう。

もちろん、これに加えて言語に基づいた記憶もある。人間ではこれの果たす役割は極めて大きい。しかし、この場合の記憶も、それが言語化される以前では前言語状態の記憶としてあり、その一部が言語を媒体にして重みづけられ、想起されたにすぎない。記憶の多くは暗黙知として言語化されないままにあるはずである。そして、その暗黙的な記憶は個体のさらなる経験を通して当然変化してゆくが、同時に暗黙知の部分それ自体が自己組織化してゆくことで、その記憶は質的に違ったものになってゆくこともある。自己組織化は、手続きの記憶が宣言的記憶を自らの内に取り込み、しかもそれらを融合し、身体記憶として成立してゆくなかで進行するのであろう。

ただ、手続きの記憶の重要性は意味記憶あるいはエピソード記憶が成立するにつれて相対的に低下するように思

われる。このことは、特に近代社会で顕著に見られる。その結果、手続きの記憶と身体との隙間は増大し、やがて手続きの記憶に基づいて身体の動きが生成される、といった二元対立に陥ることにもなる。しかし、身体は資料情報化された記憶の支配を容易に撥ねつけ、むしろそれらを自らの内に取り込み、それ自体独自に働くという特性をもつ。それが自己組織化である。自己組織化されたなかでは、身体が外界の変化に対して即興的に反応することも不可能ではない。

## 2 二つの想起源

誕生以来の経験がいま・この私を作り上げている。としても、個々の経験が一つ一つ具体的に意味をもつものもなければ、それをいつ、どのように経験したかをいちいち覚えていくわけでもない。それらは互いに関係しあうなかでいま・この私を構成している。そして、いま・この私は自らの経験に基づいて直面した課題に対処してゆくが、問題はその経験がどのようにいま・この私に関与しているかである。記憶研究はこの問題を痕跡の概念を導入することで説明してきたが、痕跡の概念だけではいま・この私の動きを十分に説明することはできない。そのため痕跡の概念とは違った別の考えから、いま・この私がどのように構築されてきたか、また私が直面した世界とかがわかるなかでどのように再構築されてゆくか、その過程を明らかにしてゆく必要がある。

われわれの体験は、まず主観―客観関係において明るい意識対象として成立する。しかし、そこにとどまるかぎり、その体験によっていま・この私が再構築されてゆくことはない。明るい意識の層での体験が主観―客観関係全体を支える暗い意識の層へ深化してゆくことによって、体験は確実に経験となり、それが私を構築してゆく実質的な力となる。このことは暗い意識の層が変化することを意味するが、この意識が再び明るい意識の層に働きかけ

ること、いま・この私の働きを支えてゆく。これが記憶の働きであり、自らの経験を生かし続ける能力の根源である。われわれはこの能力（記憶）によって、はじめて外界あるいは内界とのかかわりが保証され、必要な時に必要な情報を取り入れることができる。

たとえば、われわれは慣れた課題に対しては素早く、しかも上手く対処しうる。しかし、これはなにも頭のなかにそれらの対処の仕方のすべてがまえもつてあるわけではない。慣れた課題では、生体は不慣れた課題に比べてはるかに多くの情報を取り出すことによって、つまり課題がアフォードするものを受け入れながら、それに対処してゆくことができる。その際、生体は環境との連続的なかわりのなかに必要なものを、必要な時に取り出してゆく。これを保証する能力が記憶である。上野（一九九一）によれば、よく知っている場所とはその写しが頭のなかにある場所のことではない。そこからピックアップできる情報が知らない場所とは異なっているだけのことである。環境との連続的な同調システムのあり方のなかに情報を見てとれる場所が、すなわちよく知っている場所ということになる。

さらに言えば、情報は頭のなかにあるのではなく、課題さらには外界にある。課題が、あるいは外界が情報をアフォードするのであって、そのアフォードを支えているのが記憶の働きである。記憶を働かすことができるのは過去の体験を保持しているからではなく、いま・この拡がりのなかに経験がアフォードするという形で析出されてゆくからである。その析出は日常的自己を支える明るい意識の働きというよりは、むしろその背後にある暗い意識の働きによる。その働きは、また身体とも深くかかわっているはずである。それは容易に明示されないことから言語化されることも少ないが、われわれは時にはそれを生き生きと捉えることができる。たとえば、優れた熟達者は豊かな自己を表出してゆくことで、直面した課題を適切にかつ素早く捉えてゆく。それは言語化されない、暗黙知



としての記憶の働きに他ならない。

ピックアップされる情報は、課題がアフォードしたという意味で外界にある。しかし、アフォードダンスが深層の暗い意識に支えられているとすると、その情報は内界にあることにもなる。これらが想起の二つの源であるが、双方を結びつけるものが不二体であり、生ける身体であろう。たとえば、情報をピックアップすることで不二体は分化し、同時に外界と内界が現成する。さらに、内界は自己と記憶に分化してゆく。分化したなかで立ち現れる記憶は、ごく素朴に考えれば、なんらかの形で脳に保存されていたものと仮定しうる。しかし、分化以前の自己と記憶の不二体、さらには主体と客体の不二体を想定するのであれば、もはや記憶を脳に限定して捉える必要はない。分化以前の記憶は身体としてある。しかも、その身体は皮膚の限界を超えた生ける身体であり、見えない身体である。身体としてある記憶の分化の一形態が想起であり、あるいは身体記憶の表出としての行為である。

記憶の研究者は脳の機能を重視し、それを記憶を保持する場としている。しかし、記憶は単に脳だけでなく、生ける身体にある。そして、生ける身体が世界とのかかわりのなかにあるとすると、記憶もまたかかわりとしてある。この記憶はもはや脳に限定されたものではなく、それ以上のものである。この点に関してベルクソンは、脳は記憶を保持する器官ではなく単に選別する器官にすぎないという。彼の著した『物質と記憶』（一八九六）によれば、生体は生きるために記憶を用いて外界を認識してゆく。その認識する場所が脳であるが、彼はその際の記憶が脳に貯蔵されているとは考えていない。われわれは生活の有用性の観点から必要な記憶を選別し、知覚に意味を付与してゆく。その場が脳である。彼は、選択される以前の記憶の全内容は無意識にあるという。しかし、無意識は元来脳とは無関係に存在するものであり、それは一切の空間的規定をもたない。彼は無意識の深層において空間的規定を有しない記憶のあり方を純粹記憶と呼ぶ。それは身体の生理的過程から独立して存在するものであり、無の場所

を占める。

もちろん、彼の主張が広く認められているわけではない。ただ、彼は脳の機能を外界とは独立に存在するものはみなさない立場であり、ここでいう想起の二つの源という考えと一致する。実証的な生理、心理学の立場は身体があり方を外界と切り離して、それ自体独立に機能するものとみなして、まず身体のメカニズムを分析し、それを踏まえて外界と身体の関係を明らかにしてきた。しかし、いま、身体あるいは脳が生きるためのものであり、外界との関係においてはじめて存立しうるものであるとすると、外界と切り離された身体あるいは脳の機能は存在しないことになる。にもかかわらず、記憶の研究者は未だに外界から切り離された状態でその身体が、さらには脳が存在すると考えている。

しかし、記憶は生ける身体を前提にしている。記憶は生体が生き残るための手立てとして進化のなかで獲得してきたものであり、脳あるいは身体はそれに伴って発達してきたものである。記憶は生ける身体、見えない身体としてあり、生活の有用性に向かって習慣化された感覚 $\parallel$ 運動機構としてある。それは決して脳のなかに、あるいは皮膚の限界内に閉じ込められたものではない(第9章参照)。そして、想起が生ける身体を源としているかぎり、想起の二つの源である外界と内界はその身体に埋め込まれていると考えてよい。

身体に埋め込まれた記憶の働きは固有の場に支えられ、そして場を共有するかぎり、たとえば記憶が知性的技能という形で表出し、またそれが固有の場を介して他者に伝達されてゆくことは充分にありうる。

次章では、固有の場における伝授のあり方をみてゆく。

## 第12章 場と伝授

### I 場の構築

#### 1 身体と行為的空間

東洋の伝統的な考えは人間の存在の根源を身体に求める。その身体論からすれば、身体とは、自己が自己自身の存在を感じつつある主体的身体であり、客観的身体に埋め込まれたそれである。その身体は感覚的には把握できないまま一つの身体でもある。それが生ける身体である（第9章参照）。生ける身体がどのようなものか明示することは難しい。それは場と不二体を構成している身体であり、熟達者が事態の変化に即興的に対処している際の身体である。それは対象化の手法では捉えられないという意味で見えない身体である。また、この身体が捉える世界は独立にそれ自体存在する対象ではなく、主体と相互交渉をもつ歴史的世界であり、いわば主体の行為的空間、つまり行為によって規定される空間そのものである。

生ける身体は行為的空間を自己に現前させる道具である。そして、自らの身体を道具として捉えることで、逆にものが身体的となり、それを突き詰めれば世界がわれわれの身体となる。もはやそこには心が制御する「私の身体」は存在しないことになり、身体さらには自己は世界と一体化してゆくことになる（野家、一九九六）。

一方、西洋哲学の伝統のなかでは、身体は必ずしも十分な評価を得ているとはいえない。むしろ、時間の経過に

もかかわらず自己であり続けている、という自己同一性の意識が重視されてきたのである。この意識は、ある意味で、身体と切り離された純粹精神のそれであり、いま・ここという場に制約される身体とは無関係に成立する。このような考えをもつとも体系的に提示したのが、デカルト、R. のいう「考えるコギト」の立場であろう。精神と身体、心と物質といった二元対立のなかで、しかも精神を身体に比べて優位とする基盤のなかで、主観―客観図式が成立していったのである。

主観と客観を明確に分離することで、われわれは世界を可視化し、事象あるいは出来事として捉えてゆく。また、それらの事象を捨象し、抽象するなかで事象間の因果連関を法則として定立し、その法則を適用することで世界を捉えてゆくこともできる。しかし、法則の捉えた世界はもはや生活や意味が濃密につまった固有の場をもたない。事象はあくまでも主体から独立にそれ自体存在し、また事象の生起は主体の思いとは無関係に成立する。そのため、その事象は自己に対峙するモノでしかない。そして、近代の知あるいは科学の知はモノを体系化したそれであり、それらは依拠する方法論ゆえに普遍性、論理性そして客観性をあわせもつ。近代社会の繁栄はこの知の賜物であるが、繁栄はまた多くの矛盾、問題を抱えている。

たとえば、テクノロジーの発達は伝統社会が育ててきた多くのものを崩壊させ、なかでも他者関係を希薄にしたことは否めない。また、情報化社会は世界をモノ化して捉える傾向を加速している。現に、その社会は顕在的な知つまり言語化可能な知のみを過大に評価し、逆に言語化しえない身体知、暗黙知を抹殺しようとさえしている。これらのことが、身体が直接捉える世界とテクノロジーを媒体として間接的に捉えた世界との境を曖昧なものにし、人びとを混乱に陥れている。このような社会現象のなかで、これまで社会的なコミュニケーションの主流であった対面的な相互行為は急速にその価値を失い、逆に一方向的な関係が確実に主流になりつつある。これが人びとの経

験の質を大きく変えている。また知の伝達にしても、従来の知の伝授、獲得の形式がテクノロジーの急激な進歩のなかでもはや成立しえなくなっている。あるいは労働の形態が著しく変わったこともあって、長期にわたる経験を通して獲得されてきたものが必ずしも伝承するに値するとは限らない。他者との関係は確実に希薄化し、社会は安定性と連続性を確実に失いつつある。

しかし、われわれの存在は本質的に他者とのかわり、関係を前提にしている。事実、人生の意味はすべて他者との関係のなかで立ち現れるものである。仕事あるいは創作にしても、基本的には他者と自己とのあいだでの他者の、自己の存在を肯定することから始まる。としても、いまさら対面的な他者関係に立ち戻れるわけではない。他者との関係の希薄化が加速されつつある現代社会にあって、われわれはその希薄化を克服する新たな手立てを求めてゆかなければならない。その手立ての一つが映像、活字を媒体にしたメディアである。

メディアは、一方ではわれわれの対面的な、直接体験を補充し、あるいは拡充しているが、他方では直接体験を構成する場を捨象している。そのため、われわれの生きられる世界は直接経験の捉えた生の世界ではなく、メディアによって拡張された世界であることが多い。その世界は身体が事象と固有の場を共有しないという意味で、間接的な体験からなる。また、その世界でいかに観念的な能動性を発揮したとしても、生の身体が関与しないがゆえに、その能動性に受動 $\parallel$ 受苦が伴うことはない。受苦を伴わない体験は自己を構築してゆくような真の意味ある経験とはならない。しかし、われわれはメディアを一切排除した、直接経験にのみ頼って生きてゆけるわけでもない。

いま、直接体験しうる範囲に限界がある以上、われわれは間接体験（代理体験）から意味ある経験を引き出し、それを自らの内に蓄積してゆかなければならない。経験を引き出し、あるいはそれを蓄積してゆく過程は明示化されるようなものでもなければ、また体系的に記述されるようなものでもない。意味ある経験は個々人の暗黙知の働

きを通してのみ立ち現れる。そのため、われわれはメディアを介した間接体験を諸要因として、それを直接経験のなかに感知してゆかなければならない。それだけでなく、諸要因は自らの関与を介して統合された全体のなかに意味づけられなければならない。しかし、統合された全体が固有の場を共有した身体によって捉えられた世界とおなじものであるとは限らない。時には、間接体験をさらに押し進めたような事態も充分にありうるはずである。現実には、この方向で暗黙知が働くことの方が多くにも思われる。

としても、全体の現れが直接体験に近い方向で再構成されるのでなければ、われわれは間接体験を繰り返すにつれて、ますます生の世界から乖離することになり、また現実感を喪失してゆくことになる。そうならないためにも、われわれは間接体験を諸要因として、全体の現れである直接体験の世界を構想してゆかなければならない。しかもその構想は、いま・ここの拡がりのなかにどれほど間接体験の意味を感じとれるかにかかっている。間接体験を固有の経験にまで高め、またそこに意味を見出すことも、近代社会における熟達化の重要な課題の一つである。

## 2 経験と技能

経験とは、活動する身体が他者あるいは世界とかかわるなかで、出会いとか出来事を自らの内にとどめ、意味づけ、内面化することである。たとえば、中村（一九九二）が指摘するように、経験とは、われわれが何かの出来事に出会って、能動的に、身体を備えた主体として、他者からの働きかけを受け止めながら、振る舞うことである。この三つの条件こそ、経験がわれわれ一人ひとりの生の全体性と結びついた真の経験となるための不可欠な要因である。そのため、身体が何かの出来事に出会うだけでは、その出会いを直ちに経験と呼ぶことはできない。それを経験と呼ぶためには、われわれは他者さらには世界と積極的、能動的にかかわってゆかなければならない。

熟達者はかかわりのなかで経験を獲得してゆくが、その際のかかわりの違いによって、ある人は定型的熟達者となり、また他の人は適応的熟達者となる（波多野、一九八二）。定型的熟達者は速さおよび正確さで優れているとしても、定型的なやり方を繰り返しているかぎり、自らの体験を経験として内面化してゆくことは難しい。これに対して、適応的熟達者は課題の構造に関する概念的知識を獲得し、それと自らの体験を関連づけてゆくなかで、体験を経験として内面化してゆく。彼らは絶えず他者とのかかわりを通して多様な関係を見出し、しかもその関係を捉え直すなかで概念的知識を獲得してゆく。彼らは、中村のいう三つの条件のうち、なかでも他者の働きかけを受け止めてゆく（受苦）という点で、定型的な手際のように熟達者に比べて優れている人たちなのであろう。

受苦が熟達化のなかで極めて重要な働きをすることはいうまでもない。としても、他者の働きかけ（受苦）を受け止めることの少ない間接体験では、その体験を経験としてゆくことは難しい。間接体験では、われわれは他者の働きかけを主観―客観関係のレベルで受け止めるだけである。いま、間接体験を意味ある経験にするためには、他者の働きかけを主観―客観関係全体を支えるレベルで受け止めてゆかなければならない。そのためには、自己と他者が不二体を構成していなければならぬ。ただ不二体にとどまるかぎり、受苦とはならない。そこで、不二体を分化するなかで立ち現れる受苦を自覚し、自己あるいは世界を捉え直してゆくことが求められる。それは能動的な行為であり、しかもそこに身体が深くかかわっている。

能動性とは、われわれが身体として存在する事実から必然的に生じる制約、さらには受苦を自らが克服してゆくことである。人が自らの体験を意味ある経験にすることで、いま・ここは限りなく拡がりをもつ。しかし、その拡がりには世界を自己に対峙させてゆくことではない。世界を自己に対峙させればさせるほど、いま・ここは拡がり限定されてゆく。逆に、生活や意味が濃密につまった場所に身を委ねているかぎり、たとえ間接体験であっても、

その体験を経験とするなかで自己と世界は不二体を構成してゆく。このなかにあつては、もはや主体と客体、自己と他者あるいは自己と身体の区別はない。そこでは、直接あるいは間接体験のいずれにしても、それらを介して立ち現れる自己あるいは他者は動的なかわりを構成し、また必要なら分化し、一つの通過点として立ち現れる。

われわれの関心は通過点としての体験、さらには通過点として立ち現れる以前の体験にある。後者の体験は未だ明確な体験として成立せず、したがって自己も未だ自己として明確に自覚されていない。自己は分化以前の不二体としてある。それが重みづけられ、媒体を介して分化してゆく。そのなかで体験が意味づけられ、通過点としての経験となる。そして、その経験を通して自他分離の世界が成立し、自己が現前する。

われわれは生きていくかぎり経験を介して自己を、世界を産出し続けてゆく。その過程は暗黙であり、われわれは明示化しえないサブシステムの関係のなかにそれを感知するのみである。それが可能なのは、自己の自覚と世界の認識が暗黙の知るといふ行為、つまり知る技能としてあるからである。その技能は普遍的なものではなく、むしろ個人的な「ひと」の働きに依拠している。個人的な知る行為は知ることへの情熱的な、能動的な関与を前提にしたものであり、その人自身から切り離すことのできない技能である。しかし、個人的な技能といえども、それが普遍的な知識と無関係にあるわけではない。その知識はあくまでも知るといふ技能の獲得過程のある一つの通過点として立ち現れるものである。ただ、その行為を単独に取り出すことは難しく、われわれは技能あるいは技の熟達化の過程にそれを見出すのみである。

知るといふ行為を科学の知に還元しつくすことはできない。その行為は対象化しうるものでもなければ、また「ひと」の働きと無関係にあるものでもない。それは人の目的、意志を反映したものである。したがって、知る行為は機械論とか、科学の知とかに還元されない。その行為は個々人の内にとどまるだけである。われわれは熟達の



段階を経て主客未分の一体化と分離、分化を繰り返すなかで知る行為を感知するだけである。しかし、実際にそれを感知することは難しい。それだけでなく、知る行為それ自体が暗黙の、力動的なものであることから、その行為のサブシステムさえ把握できないこともある。もちろん、それらを全体へと統合することなど不可能に近い。

ただ、技能あるいは技が具体的な課題を通して習得されてゆくことから、課題に従事するわれわれが明示されたものを一つの統合された全体として捉えてゆくことは、まったく不可能というわけではない。われわれは知ることへの能動的な関与を介して、知る行為のサブシステムをその全体のなかに感知し、統合された全体のなかに意味づけてゆくことよって、暗黙知を確実に身につけてゆくことができる。これに対して、全体のなかに感知することもできず、またそれゆえに意味づけされない知るといふ行為は、逆に棄却されてゆく。

このように、知るといふ行為は技能あるいは技の習得という具体的な場での、力動的な暗黙知の働きとしてある。それは、明示化された日常的な主観―客観関係に見られる行為とは質的に違った行為である。湯浅泰雄によれば、日常的な主観―客観関係では、人は身体に備わった感性的な直観を介して世界の事物の存在の状態を了解し、それに基づいて行為する。その際の直観は受動的であり、一方の行為は能動的である。しかし、熟達化の段階を経てゆくにつれて、明示化された主観―客観関係を越えた力動的な、暗黙の知識が知る行為の中心となってくる。その行為は明示化された主観―客観関係の明るい意識の層から、その奥にあつて主観―客観関係全体を支えている無の場所、暗い意識に移行してゆく。ここでは日常的な行為的直観とは逆に、能動―受動関係が逆転し、「直観」が能動的になり「行為」が受動的になる(湯浅、一九九〇)。

知るといふ行為が受動的になるにつれて、意識の関与は明るい層から暗い層へ移行してゆく。この移行は、程度の差があるにしても、熟達化のあらゆる段階で生じる。また、技能あるいは技の習得過程が開かれた系にあること

から、知るといふ行為は限りなく続く。しかも、知る行為は明示しうるものではなく、個々人の「ひと」の働きとしてあることから、技あるいは「わざ」の習得は難しいものになる。その難しさは、それらを知るといふ行為のなかに感知し、あるいは意味づけしてゆくことの難しさでもある。ただ、この難しささえ克服してゆけば、自らの知る行為を介して自己と世界、心と身体を一つのものとして捉えてゆくことはさほど難しいことではない。

しかし、その難しさを克服する以前では、心で思うように身体を動かすことはできない。身体は心の働きに抵抗する重いものとして経験される。湯浅泰雄によれば、これは自己が表面の明るい意識の層しか支配しえていないからである。自己がそういう明るい自我意識の立場を克服し、身体の中に埋もれた暗い意識の層を照らし出すにつれて、身体はその重さを失い、心の働きに抵抗するものでなくなる。このなかで客体としての身体は次第に主体化し、それと同時に私の心は客体に相対立する主体という性格を失うに至る。こうして客体としての身体が主体化されると共に、逆に心は客体に対立する主体、すなわち自我意識というあり方を失う。「われなきわれ」ともいふべき無我の三昧境に入る（湯浅、一九九〇）。

無我の三昧境は子どもが無心に遊んでいる境地であり、あるいは厳しい修行を経たものが到達したそれである。これらの境地は共通する部分も多いが、これらを同列に扱うことはできない。子どもは不二体を分化してゆくなかで、その後確実に主観―客観関係に移行してゆくのに対して、熟達者はますます一体化の傾向を強めてゆく。子どもが発達は主客分離の傾向を強める形でなされ、自我を確立してゆくことである。逆に、技あるいは「わざ」の熟達化は主観と客観のあいだを埋めてゆく過程であり、自我の確立を超えて無我、忘我の境地へ移行してゆくことである。自我の確立は子どもが自らの経験を客観的に普遍化し、自己に現前させる過程であるのに対して、無我の境地は熟達者が自らの経験を個人的知識として自らの内に蓄積してゆく過程である。その結果、前者は普遍化された

知識を適用することで自己と世界との関係を確立してゆく。それは組織あるいは制度を介して行われることが多い。一方、後者は自らの内に蓄積された個人的知識を「ひと」の働きとして表出することで、自己と世界との関係を作り上げてゆく。そのなかで大切な何かが伝授されてゆく。

## II 伝授

### 1 教えない教育

技あるいは「わざ」は能動的な、暗黙的な知る行為から構成されている。それは極めて個人的なものであるが、それを構成する知識のある部分は超個人的なものであり、また普遍化しうる部分も少なくない。これらのうち、超個人的な知識の獲得はそれほど難しいことではない。しかし、個人的な知識の獲得となると、その獲得はひとえに個人の力量とその状況に依存することから、その獲得は難しい。獲得の過程を体系化し、普遍化して捉えることができないからである。個人的な知識は状況に埋め込まれたなかで獲得され、またその支援のもとで発揮されてゆくだけである。

まず、超個人的な知識の獲得に関しては、人は普遍化の手順を辿ることによってそれを獲得すればよい。あるいは普遍化の過程に関心があれば、その過程を遡及することで関連する知識を手にしうるはずである。そして、この種の知識を教授するのが学校教育である。現に、われわれは学校教育を介してその種の知識を効率よく獲得している。ところが、そもそも学校は有機的なまとまりをもった宇宙、あるいはコスモロジーの原理を排除することで成

り立っている。そのため、たとえ超個人的な知識を獲得したとしても、それが直ちに個人的な知識として成立するわけではない。われわれは超個人的な知識を固有の場のもつコスモロジーの原理で捉え直し、個人的な知識に変えてゆかなければならない。それを可能にするのが「ひと」の働きである。

この「ひと」の働きがいかに重要なものであるとしても、それは直接的には涵養されないものである。このことを十分に認識し、固有の学びの場を保証している教育がある。それが実践共同体での学びを重視した徒弟教育である。徒弟制では、たとえば家元制、内弟子制といったことから明らかなように、学びの場は極めて厳しく組織化され、また制限されている。しかし、そこでの学びそのものは必ずしも組織化され、あるいは体系化されているわけではない。学びはあくまでも学ぶ個人々の能動的な関与に依存し、重点は確実に学ぶ側に置かれている。そのためであろう、学ぶべきものがまもなく明示されているわけではない。学ぶべきものは、弟子が学びの場に参加するなかでのおのずと立ち現れてくるにすぎない。重要なことは学びの場の保証であり、さらには参加の形態である。また、徒弟に要求されることは、なによりも固有の場を共有するなかでの能動的な、受苦的な関与である。この関与を通して、彼らは自らの経験を真に意味あるものにしてゆくことができる。

ところで、徒弟教育は「教えない」教育といわれるが、教育が教えるむ営みである以上、はたして「教えない」ということが成り立つか否かは疑問である。にもかかわらず、それを教育と呼ぶにはそれなりの理由はある。徒弟教育は、たとえ伝授するにしても、師匠が直接何かを伝授することはないという認識のもとに体系化(?)された教育である(梅本、一九八五)。師匠は教えたくとも「教え(られ)ない」ことを十分に認識しているのである。伝授すべきものは暗黙知としてあり、また社会的、文化的状況に埋め込まれている。師匠はそれを取り出し、体系化しているわけではない。そのため師匠は弟子に伝授したくとも、一体「何を」、「いつ」、「どのように」伝授すべ

きか、師匠自身が把握していないことも少なくない。むしろ、把握したくともできないというのが正直なところであらう。

伝授に際して師匠のとる基本的な立場は「何を」、「いつ」、「および」、「どのように」を不可分のものとみなすそれである。徒弟教育では目標の捉え方も学校教育のそれと随分異なる。学校教育の目標は下位の目標から順次上位の目標を目指すというような直線的なものであることが多いが、徒弟教育の目標は直線的なものではない。弟子たちはある程度構造化されている全体的なモデルに、習得のプロセスでそのつど身体が納得し、実感として捉えたものを取り込み、モデル全体を生成的に拡大、充実にゆく。それは非段階的であり、非直線的な、質的な変化を伴ったものである。

この非段階性は評価の不透明性とも結びつくことから、設定された目標が真に到達すべき目標か否かは定かではないこともある。あるいはどこが間違っているのかわからないことも少なくない。ただ、師匠をはじめとして兄弟子、仲間から構成される実践共同体のなかに身を委ねているかぎり、新弟子は彼らの行為を間近で観察することができる。この観察を通して、彼らはそれぞれの行為の意味を自己が抱いている漠然としたモデル全体のなかに位置づけ、自らの学ぶべきものを徐々に見出してゆく。そこには必ずなんらかの選択があり、選択を通して自らの価値観を再認識しているはずである。徒弟教育はこれら一連の過程を保証しているという意味で、それを教育と呼ぶに値するが、それはあくまでも「教えない」教育である。

この他にも「教えない」教育といわれる理由はいくつかある。たとえば、おなじ実践共同体に属しているとしても、師匠の到達している「わざ」の世界と弟子のそれとのあいだには格段の差がある。それらには若干重なりあう部分があるにしても、双方が切り取った世界は別のものであることの方が多い。それぞれが捉えた世界は自らの力

量との関連で捉えられたものであり、質的に違ったものである。この違いを克服するためには、弟子が自らの力量を高める以外に手立てをもちたない。弟子の力量が増すにつれて、捉える世界も質的に変わり、やがて師匠との乖離も少なくなる。この時点ではじめて伝授が、あるいは学びが成立する。いま、流行のギブソニアンの言葉でいえば、弟子は共同体がアフォードするものを取り入れられるようになったのである。

このように、教えるべきものが明確に定義されている学校教育とそれが無い徒弟教育との違いは明白である。徒弟教育では、師匠は弟子に直接教えることは少ないにもかかわらず、弟子が学ぶことができるのは、弟子が師匠の世界に潜入することを保証する実践共同体に身を委ねているからである。このような潜入を通して、はじめて師匠から弟子への伝授が成立する。潜入による弟子の学びは、たとえば心理学という学習とは質的に違ったものである。従来、学習は行動の変容過程として捉えられ、しかもそれは心理実体主義の影響を強く受けていることもあつて、学習はあくまでも個体内で成立するものと考えられてきた。そのため、学習を通して獲得した諸能力は当然個体に張りついたものとしてある。従来の技能、技あるいは「わざ」の研究もこの学習観の延長上に進められてきたはずである。しかし、弟子が師匠の世界に潜入して学ぶものは個体に属するもののみではない。むしろ、学ぶべきものは個体をとりまく状況と不可分のものとしてある。

では、弟子は師匠の世界に潜入することで一体何を学んでゆくのであろうか。潜入には、たとえ「教えられないう」にしても、伝授あるいは学びに欠かすことのできない重要な何かがあるはずである。その一つが、たとえばエントレインメントであろう。それは、コミュニケーションする二人の人の身体のリズムが互いに同調しあう生理学的なものであり、リズムが共調している際に生じるプロセスである（第9章参照）。人間は極めて共調的な存在であり、特に新生児は母親あるいは人の声に共調する。同様に、学びの場に潜入することで弟子が本来もつエントレ

インする能力は活性化され、彼は師匠と共調してゆく。弟子は師匠の呼吸、立ち居振る舞いのリズムと自分のそれをエントレインしてゆくうちに、また日常的な生活のリズムに接するなかで、「わざ」に固有な世界を確実に自分のものにしてゆく。

共調あるいは共感の現象は、われわれが概念化する以前のもっと深いところでものごとを捉えている証であり、それは身体が直接捉えると呼ぶにふさわしい認識である。それを最も一般的な述語で表現すれば直観であろう。直観とは文字通り直接観ることであり、それは外から対象を捉えるのではなく、事物そのもののなかに入り込むことである。ベルクソン、H. は直観による認識の基盤を共感の現象に見出しているが、反省以前の共感と反感の現象は、私の意識と他のもろもろの意識が互いに浸透しあうことであり、心理的な相互浸透の現象と考えられる。

## 2 正統的周辺参加

実践共同体のなかに身を委ねているかぎり、弟子は師匠あるいは兄弟子の支援を受けながら学んでゆくことができる。この学びを社会学化したものが、たとえばレイブとウェンガー（一九九一）のいう正統的周辺参加（legitimate peripheral participation）である。彼女らは西アフリカの仕立職人の徒弟の学習過程を研究するなかでこれを構築したのである。これは従来の徒弟教育に関するエスノグラフィの成果を大幅に取り入れ、その成果を参加という概念を軸にして一気に社会学化したものである。正統的周辺参加は実践共同体における学習過程を従来とはまったく違った新しい枠組みとして提示している。

レイブ（一九九二）は西アフリカのヴァイ族とゴラ族の民俗学的研究を通して仕立屋の教育過程を明らかにしている。仕立屋になるには儀式を経て親方に弟子入りし、その徒弟となって仕事を学ばなければならない。徒弟は、

まず簡単な衣類の作製にかかわってゆく。衣類の作製は裁断―縫製―仕上げの順に進行するが、徒弟はこの過程を逆辿りするように各段階の実践に参加する。彼らの仕事は仕上げ段階のボタン付け、あるいは裾上げといったことから、次には縫製の段階に進み、さらには裁断にかかわるようになる。製作過程を逆辿りすることで、仕上げの課題を縫製との関連で捉え、また縫製を裁断の課題に関連づけて捉えることができる。このことによって、徒弟は現在の課題をそれ以前の仕事に関係づけて遂行することができる。そして、簡単な衣類が作製できるようになると、それよりも複雑な、難しい衣類の作製にかかわるようになる。簡単あるいは複雑な衣類のいずれの作製であっても、徒弟は縫製あるいは裁断している親方、兄弟子たちの仕事を見ることが出来る。

このように、弟子はゆるやかな条件のもとで実際の仕事の過程に従事する。新参者は師匠、兄弟子、仲間あるいは新弟子たちによって構成された実践共同体での活動に参加し、ボタン付けといった周辺の課題をこなしてゆく。このことによって、彼らは業務を遂行するのに必要な技能を徐々に獲得する。周辺の課題であるとしても、それは全体の実践に直結しているという意味で正統的であり、周辺の作業であるという意味で周辺参加である。ただ、その参加の形態はまえて決められたものではなく、ゆるやかな条件のもとで実際の仕事の過程に参加してゆくなかでそのつど決定される。そのことによって、弟子はより中心的な、より高次な機能を果たすようになる。それが周辺参加から十全参加への移行であり、この移行がすなわち学習ということになる。実践共同体という社会的、文化的に構造化された世界のなかにあつて、しかもそこから生じてくる活動に取り組んでいる人びとと、たとえば師匠、兄弟子、仲間、新弟子と新たな関係を構築することが学習であり、思考であり、知ることである。この意味で、正統的周辺参加は状況に埋め込まれた学習そのものである。

正統的周辺参加にとって重要なことは、まず実践共同体のもつ正統性であり、さらには周辺参加から十全参加へ



の道筋である。しかし、これとて明確に定義しうるものではない。徒弟たちの参加の形態は、課題のもつ特殊性と参加する人びとが構成する状況に埋め込まれた形でおのずと決まってくる。しかも、実践共同体そのものが歴史的、社会的に埋め込まれている以上、参加の形態は社会的な要請に応える形で決定される。また、周辺参加から十全参加への移行に関しても、それが連続的なものであるとは限らない。移行は段階的なものであり、それに伴って師匠、兄弟子あるいは新弟子との関係も従来のそれとは違った形で展開する。そのため、その段階での参加は以前とは違った状況に埋め込まれており、質的に違った参加となる。

いずれの参加であっても、弟子が課せられた課題をどれほどの拡がりのなかで捉えているかが重要である。実践共同体が、たとえば仕立屋のそれであるとすると、新弟子子に与えられたボタン付けという課題を、彼が全体の工程のなかでどのように位置づけているかが重要になる。実践共同体のなかでは、たとえボタン付けといえども、常に全体の工程のなかでの仕上がりを見ながら課題を遂行してゆくことが彼に要求される。あるいはまた、木取りをする宮大工ならば、一方では、その木の育った風土、日当たり等に考慮し、他方では建物さらには伽藍全体を想定しながら、その木を用いる場所を適切に決めてゆかなければならない。これらはすべていま・この拡がりの、具体的には「わざ」の働きの所産である。

宮大工である西岡常一氏は自らの体験を振り返って、かつて農業高校で学んだことが木取りから伽藍全体を考えるのに随分役立つと回想している（西岡と小原、一九七八）。彼は、豊かな経験に裏打ちされた個人的な経験がいま・ここで限りなく拡がっていることを実感していたようである。また、農業高校を強い彼の祖父は、祖父自らのいま・この拡がりのなかに、孫の常一氏の将来の棟梁としての力量をすでにみてとっていたのであろう。農業高校を強い祖父の意図は、常一氏に棟梁としての働きの根底に流れる何かをつかませることにあったように思

われる。たとえば作物を作るといふことは、木の用いられる場所を伽藍全体のなかで感じとる、あるいは伽藍をとりかこむ風土的心性を摺むためには欠かすことのできないものなのであろう。宮大工の棟梁には、柱の木取り、その寺院の建物、伽藍全体、伽藍をとりまく風土、自然といった限りなき拡がりのなかに自己を、行為を、あるいは自らの仕事を的確に位置づけて捉えることが要求される。

しかし、自らの行為を拡がりのなかに捉えることは難しい。その難しさは、たとえば、拡がりの全体を見通す難しさであり、あるいはまたこの難しさと関連して、自己を世界との関係で捉えられず、自己を確立しえない難しさでもある。そしてその難しさを突き詰めれば、結局それは技能あるいは技が本質的に拡散性課題であることにゆきつく。拡散性課題では状況に多くの情報が含まれており、しかもその情報が刻々と変化してゆく。あるいは相異なる解決の可能性を示唆する情報が同時に存在する。そのためであらう、拡散性課題では正答が一義的に決められなかつたり、またそれを求める手順をアルゴリズム化しえない。

拡散性課題に対処してゆくためには、徒弟は実践共同体に身を委ね、そして周辺参加から十全参加へと移行するなかで諸技能を習得してゆかなければならない。ただそれにとどまるのではなく、彼らは自らが共同体のなかにあつて、そのメンバーであるというアイデンティティをもつようになる。これら双方を一括して示す言葉として、レイブとウエンガー（一九九一）は熟練のアイデンティティという言葉を用いている。学習とは、結局この熟練のアイデンティティを形成してゆくことであり、このことは熟達者にとって特に重要である。熟練のアイデンティティは技あるいは「わざ」の習得には欠かせないものである。また、それらの発揮も熟練のアイデンティティに依っている。しかし優れた熟達者ともなると、彼らは固有の場所、課題を超えて、つまり熟練のアイデンティティを超えて自らの習得した「わざ」を発揮してゆく。それが即興性である。

即興性は個人的なものであり、だからこそ時と場所を超えてそれを発揮しうるのであろう。ところが、正統的周辺参加は学習過程を外在的にのみ捉え、それを学習者自身の内在的な過程としては捉えていない。そのため個体、なかでも「ひと」の働きが理論構築のなかに必ずしも取り入れられていないことから、即興性といった重要な概念が曖昧なままに放置されている。正統的周辺参加は未だ即興性を充分には説明しえないようである。学びの過程は、一方では状況に埋め込まれながらも、他方では個体の内的な側面も無視しえないのではないか、と思われる。しかし、この捉え方は二元論をひきずったものであり、正統的周辺参加が目指したものではない。

われわれが学ぶものは単なる参加の形態でもなければ、またそれらを普遍化した表象でもない。われわれは熟達化のなかで、それらを分かつことのできない一つのもの、つまり知性的技能（第10章参照）を身につけている。しかも、それを「ひと」の働きとして展開するなかで、たとえば即興性を発揮しうるのであろう。そして、この「ひと」の働きを涵養する場が徒弟教育のそれである。正統的周辺参加もまたそれを求めているといえる。

ところが、昨今、正統的な実践共同体が成立しないばかりか、学校教育そのものも大きく揺れている。正統的な実践共同体が成立しえないのは、一つにはそれが能率、効率といった近代社会の時代的要請にそぐわないからであり、また学びの場が保証されていないからである。徒弟的な実践共同体は、生産性といった観点からすれば、近代の工場でのそれに太刀打ちできない。他の一つはこれとも関連して、近代社会が普遍性に固執し、ものごとを体系的に説明するものの見方、捉え方を重視するからである。そのため、世間一般にマニュアル的な教授法に関心が寄せられ、人びとは体系化された教授法を積極的に求めてゆく。このこともまた実践共同体の存立を難しくしている。そして、実践共同体が成立しえないことと、たとえば学校教育が大きく揺れていることとは無関係ではないように思われる。人びとはコスモロジーの原理を排除した近代の普遍性に、なかでもその推進の場である学校教育に疑

義を抱き始めている。たとえば学歴主義、受験競争等に代表される近代社会の行き詰りもその疑義の現れであろう。さらに問題なのは、このような状況のなかにあっても、人びとはコスモロジーの原理を取り戻すのではなく、逆に普遍性をより一層追求することで行き詰まりを解消しようとしていることである。それが学校教育の場に持ち込まれ、学びの場が厳しく組織化されてゆくにつれて、逆に学校が規制の場となっている。そこでは、学びの対象だけでなく、学びの場さえもが自己に対峙することから、子どもたちは学校を生きるための学びの場としないのであろう。

徒弟教育の場が保証されず、しかも学校教育が学びの場となりえないとすると、新しい学びの場と、またそれにふさわしい知の体系が早急に求められる。しかし、その場はどこか他の場にあるのではない。あくまでもいま・ここにあり、またそこで展開される知の体系である。その一つが臨床の知であろう。それは近代科学とは違った知の体系であり、「個人」の科学（菊地、一九八五）、「私」の科学による知の体系でもある。

「私」の科学は、河合（一九八九）によれば、「私」の体験を前提にしているものであり、自然科学がするように「私」抜きの概念から成り立っているものではない。それは概念であるよりも、イメージに近いものである。この科学が扱う私の生きる体験は全人的であり、そして全人的であればあるほどそれだけ知的な範囲を超えたものを内包せざるをえなくなる。そして、それは概念よりもイメージによってはるかに生き生きと表現されてゆく。このため「私」の科学は概念ではなくむしろ隠喩的言語によって語られることも多い。

「私」の科学は真実について語り、それを聴くことから始まる。それは人びとの主体的なかかわりが必要とするものであり、そこでは全人的な活動が行われる。「私」の科学はそこに語られた「事実」を科学の知として吸収するものではない。また、語られた世界に共通して認められる現象を取り出し、それを概念化するものでもない。む

しろ、事例を聴くことそれ自体が全人的な体験になり、その体験が聴く人の「私」の真実を豊かにし、そのことが次の仕事に役立っている。これが河合のいう「私」の科学である。この科学は定立された法則を適用してものごとを理解しようとするのではなく、自らの全人格的なかかわりを通すという意味で、あくまでも直接的なものである。第Ⅲ部を踏まえて、第Ⅳ部では「私というもの」の特性を自己知といった観点からみてゆく。