

老いの「場」に関する基礎的研究

松 井 富美男

1. はじめに：空間的場所から「場」へ

「話し合いの場がない」「出会いの場がない」「活躍の場がない」などよく言われる。こういうときの「場」とはどういう意味であろうか。多くの人々が集まる官公庁、会社、学校、病院などには目的に応じて色々な部屋が設けられている。なかにはややプライベート向きの相談室、談話室、喫茶室までもが用意されているところもある。けれども「場がない」というときの「場」は、このような空間的場所を指すわけではない。何にんもの人が四六時中同じ部屋で過ごしても「出会いの場」がないと感じることもあれば、仕事を片っ端からこなしても「活躍の場」がないと感じることもある。こういうときの「場」は「機会」「時機」などの意味で、「場数をふむ」とか「場馴れがない」とかいう場合と同じである。

また「場違い」という言葉もある。「場違い」は漫才やコントのギャグなどによく使われる。しかし「場違い」がギャグの対象となるのは虚構の世界においてのみである。「場違い」はしくじり行為に似て、周囲の者はそれに気づいても、すぐには注意したり咎めたりはしない。むしろ当人の気持ちを慮って気づかないふりをするのが普通である。「場違い」が失笑を買うのは、当事者たちがその場面を後で思い出すときである。そのときには彼ら自身がすでに当事者から部外者（観客）の立場に移っている。いずれにしても、こういうときの「場」は「状況」や「雰囲気」を指し、「場が白ける」とか「場をつくろう」とかいった意味と同じである。

因みに「場」の意味は、『大辞林』には「①あいている所、②物事が起こったり行われたりしている所、③物事を行うための場所、④物事が行われている時の、その時々状況や雰囲気、⑤すぐその時、⑥芝居・映画などの場面、⑦花札・トランプなどのゲームが行われる場所、⑧取引所で、売買取引を行う場所、⑨物理量が空間的に分布している場所、⑩ゲシュタルト心理学の基本概念の一つ¹⁾とある。ここから「場」が色々な意味をもつことが分かる。「場」は「広い場所」や「空き地」を表す「庭」から転じた語で、その基本的な意味は「所」や「場所」である。ただし、「場」と「場所」を比べて意味がより広いのは「場」である。例えば家屋、建物、道路、公園などの場所は、そこに人間がいようとまいと関係なく一定の物理的空間を表すのに対して、「場」はこのような物理的空間とともに人間存在をその契機として含む。とはいえ一定の場所に人間がいれば必ず「場」になるかと言えばそうでもない。例えば多くの人々が劇場、野球場、コンサート会場などに集まるとき、これらの施設は場所であっても「場」ではない。ここに集まる人々は娯楽目的を共有していても聴衆や観衆という名の匿名集団にすぎない。「場」は人と人

との繋がりを可能にする場所でもあるのだ。

同じことは学校にも当てはまる。江戸時代まで子弟の教育の「場」であった寺小屋が明治政府の教育政策下に学校に生まれ変わり、以来学校は戦前戦後を通じて日本近代化の推進力となった。その学校には校舎がある。子どもたちはここで色々な体験をする。だから学校は「場」でもあるし、またそうでなければならぬのだが、近年このような「場」が苦痛の場所に変質しつつある。

この反対のケースもある。インターネットは、従来の一方向的な大量伝達型のマス・コミュニケーションに替わる双方向のコミュニケーションを可能にしたと言われる。これまで情報を一方的に受け取るだけであった大衆が自身で情報を発信できるようになった。このような状況下で現在人気を博しているのがネット・オークションである。オークションは古くからあって「競売」とも呼ばれ、不特定多数者が入札し、そのなかから最高値を付けた者が落札するという仕組みである。かつてはオークションを開催するために会場が用意され、そこに多くの人々が集まった。学校と同じように一定の場所が存在していた。これに対して、ネット・オークションでは人々が集まる空間的場所はない。あるのはネット上のヴァーチャル空間だけであるが、このような状況下でも「場」は存在しうる。²⁾

このように「場」の探究に当たっては、「場」と場所を便宜的に区別する必要がある。庭先でも、路上でも、広場でも、駅でも、人々がいればどこでも「場」になりうる。しかしこれらの場所がそのまま「場」であるわけではない。この点をまず注意しておかなければならない。

2. トポスとしての「場」

「場」が成立するためには予め空間が存在しなければならない。例えば近くの場所（ここ）にあるコップを少し離れた場所（そこ）へもっていき、再びこちらにコップをもってくる場合を想定してみよう。もし空間が存在しなければ、「ここ」は「ここ」だけのもの、「そこ」は「そこ」だけのものとなって、「このコップ」を「そこ」へ、「そのコップ」を「ここ」へ移動させることはできない。それに「このコップ」や「そのコップ」と言えるためには2個のコップが必要である。現実には同一のコップが「ここ」に移動して「このコップ」となり、「そこ」に移動して「そのコップ」となるだけである。これは一定の視点と遠近法をとり続けることで「ここ」と「そこ」が固定され、それぞれの場所にコップが結びつくことで成り立つものだ。逆に言えば、コップはいつでも「ここ」からも「そこ」からも切り離すことができるのである。

このように事物の側から空間を捉えてみると、事物の動きに合わせて空間も動くように見える。もちろん空間はけっして動くわけではないのだが、この意味での空間論を展開しようとすれば、通常的空間概念とは異なる「場」という名称を用いるほうがよい。「場」とはギリシア語では「トポス topos」と呼ばれる。トポスは単なる空間とも異なる。では、トポスの意味での「場」

とは何か。それを知るためにアリストテレスの『自然学』の第4章を瞥見しておこう。³⁾

アリストテレスは、その冒頭で「場」とは何であるのかと問うて、「場」を次のように規定する。すなわち、「場」は事物を包み囲むもの (the embracing) で、事物の一部でもなく、事物より大きくも小さくもなく、そして事物から分離され、上下関係をもち、物体の運動や静止を可能にするものであると。⁴⁾これらの規定は「場」を理解するための前提となるものだ。アリストテレスは、天体は「場」のなかにながら動くという例を引き合いにして、なぜ「場」が動きや変化をもつのかという根本問題を立てる。だがこうした問いの立て方に問題があるのは明らかである。もしアリストテレスが空間概念を前提にして、運動をそのなかでの移動や変化として把握することができたならば、このような無用な問いを立てずにすんだであろう。彼が陥穽にはまった理由は、「場」は空間と異なり、事物と境界を接しつつも事物から分離されうるというその微妙な定義にある。アリストテレスのいう「場」とは事物を入れる容器のようなものを指す。「場」と事物の関係については、両者が連続する場合と分離する場合とが考えられる。前者では「場」と事物は全体と部分の関係にあり、両者は一緒に動くことになる。後者では「場」は固定され、事物はそのなかで動くことになる。目のなかの瞳や身体の中の手は前者の例であり、桶の水や甕の酒は後者の例である。⁵⁾

ここからアリストテレスは「場」に関して(1)事物の形相、(2)事物の質料、(3)事物を包み囲む空虚な広がり、(4)包み囲むものの末端面 (内側の面)、という四つの可能性を挙げそれぞれについて検討している。⁶⁾まず(1)と(2)については、形相も質料も事物と一体で事物から切り離すことができないのに対して、「場」は事物から切り離すことができる。そのことは同一の「場」において水と空気が入れ替え可能なことから明らかである。よって「場」は形相、質料のいずれとも同一ではない。次に(3)についてはどうか。アリストテレス以前に、運動が成立するためには空虚が存在しなければならないと主張したのは原子論者たちであった。(3)はこの原子論の立場を代弁している。この立場に対してアリストテレスは、世界は事物だけで成り立っており空虚は存在しないとした。もしそれ自体で独立する静止した「場」が存在するのであれば、このうちには水や空気が入っている部分的な「場」も含まれる。そうなれば一つの「場」のうちに無数の「場」が存在することになるので矛盾するという。こうして(1)(2)(3)が否定され、(4)にもとづいて「場」は「ある事物を包み囲んでいるものの、その事物に直接する (最も内側の) 動かされえない境界面」⁷⁾として定義される。これがアリストテレスのいう「場」である。

当然のことながらこのようなトポス論は空間論としては不十分である。近代科学は無限に広がる均質的な絶対空間を想定するのに対して、アリストテレスはこのような空虚なものを認めない。すなわち、世界はすべて事物からのみなり、事物と事物の隙間を埋める空間は存在しないとした。だがもしこのとおりだとすれば、逆に世界は事物で充滿して身動きがとれなくなって、いかにして運動が成り立つのかが説明できなくなる。これに対してアリストテレスは、運動は事物

と事物が位置を入れ替わることで可能だという。この考えは運動を事物と事物の関係として捉えるもので、ある意味においてライプニッツの先駆けである。ライプニッツも絶対空間を排して、世界は窓なきモノドによって充滿し、空間はモノドとモノドの秩序連関や秩序体系、つまり「関係」であるとした。因みにこうした問題は「場」と空間を混同することで生じるが、ここでは次の点を問題にする。すなわち、「場」は単独では用をなさず、「包み囲む」というその容器的な性質のゆえに事物との関係を必要とするという点である。

常識的な空間概念とは異なる「場」の概念は、今日地球環境の破壊やグローバル化が進行するなかで見直されている。このような「場」の概念を積極的に展開した日本の哲学者に西田幾多郎がいる。彼は初期の「純粋経験」の思想を発展させて晩年に「場所の論理」に至った。⁸⁾その立場は、アリストテレスのトポス論とも一線を画するが、「場」の考え方により近い。では、彼のいう「場所」とは何であるのか。その定義を見てみると、「我と非我との対立を内に含み、いわゆる意識現象を内に成立せしめるもの……を……場所と名づけて置く」⁹⁾、「真の場所は自己の中に自己の影を映すもの、自己自身を照らす鏡という如きもの」¹⁰⁾、「一般の中に無限に特殊を含みしかも一般に於てある場所」¹¹⁾などがある。

西田は『善の研究』の「序」で「個人あって経験あらず、経験あって個人あるのである」¹²⁾という有名な文句を残している。ここでいう経験は「直接経験」¹³⁾とも呼ばれ、個人の経験ではなく個の自覚が現れる以前の「主客未分の状態」¹⁴⁾を指す。西田はこの状態を「真実在」とみて、ここから世界の現象一般を捉えようとする。もちろん、そうはいつでもこの状態ではまだ個的主観も確立していないので、「私は何かを見ている」というのは正しくなく端的に「見ている」としか言えない。西田のいう「直接経験」や「純粋経験」は個々人を超越した無限なる一般者の立場をいう。こうした見方は生涯変わらずに晩年まで貫かれている。先述のようにアリストテレスは、「包み囲む」という観点から「場」が入れ子構造になっていることを指摘した。西田も同様のことを言う。「物理的空間と物理的空間とを関係せしめるものはまた物理的空間ではない。更に物理的空間が於てある場所がなければならぬ。あるいは関係に於て立つものが関係の体系に還元せられる時、唯それ自身によって成立する一つの全きものが考えられ、更にその成立する場所という如きもの云々」(傍点は筆者)¹⁵⁾と。すなわち、アリストテレスは「場」を「包み囲まれる」方向で捉えたのに対して、西田はそれを「包み囲む」方向で捉えているという違いがあるにせよ、両者はともに「場」を入れ子構造のように考えている点では共通する。¹⁶⁾

3. 公共圏としての「場」

啓蒙の精神は、人間は生まれつき自由で平等であるという崇高な理念を掲げてブルジョアジーの政治的社会的参加を促し、彼らの自由な経済活動を保障した。これを機に国家・王侯・教会などの諸権力から独立した、市民社会を基盤とする公共圏としての「場」が登場してくる。公共圏

の出現は近代化と多くの部分で重なっていても、近代化がそのまま公共圏を意味するわけではない。その起源から言えば近代化よりも公共圏のほうがずっと古い。そのことを指摘したのはハンナ・アレントである。ただし、彼女自身は公共圏の代わりに「共通世界 common world」や「公的領域 public realm」といった語を使用している。

アレントによれば、「公的 public」という語は、「公的に現れるものは、どれもみんなから見られ聞かれ、可能なかぎり最も広く公示される」¹⁷⁾という特徴をもち、「世界そのもの」を意味する。¹⁸⁾「公的領域」とは、このようにだれも見聞きできる接近可能な領域で、しかも有機的生命一般を育む地球や自然とは異なり、人工物を介して人々を結びつけたり分離したりする世界を指す。¹⁹⁾この世界は、家庭のような私的所有の場所とは異なり、あらゆる人々に共通する領域である。共通するものの好例は金銭である。金銭は人々のあらゆる欲望を満たす「共通の尺度や分母 common measurements or denominators」である。しかし「公的なもの」は金銭のような普遍的な基準をもたない。ここにあるのは「無数の遠近法と視点 innumerable perspectives and aspects」²⁰⁾だけである。同一の集会場であっても、ここに集まった人々はそれぞれ異なった場所から同一の対象を眺めるので、同一の対象への共通した見方は担保されていない。これがアレントの考える「公的生活」である。彼女は次のように言う。「事物がその本性を変えずに様々な視点から多くの人々によって見られ、それゆえその周囲に群がる人々が、自分たちは同一物をまったく多様に見ていることを知っている場合にかぎり、世界のリアリティは真に確実に現れうる」²¹⁾と。

この言葉は実に含蓄深い。われわれは人々の意見が「共通の本性」にもとづいて一致することに至高の価値を見だしがちである。だが人々の意見が一致するかどうかという問題はさほど重要ではない。それよりも集会場にいる人々が同一の対象について考えているという事態がより重要である。リアリティがあるとはそういうことだ。民主主義は多数決による意思決定の原理を含む。だから一般に民主主義にとっては不一致よりも一致が推奨される。にもかかわらず不一致が賛美されるとすれば、それは民主主義の逆説である。だがこうした逆説は恐れるに足らない。それよりも恐れなければならないのは、いつの間にか対象が同一であることが分からなくなったり、不自然な画一主義が支配したりしている状況である。アレントは、この状況では一つの遠近法しか有効ではなく、同一の対象は一視点からしか見られず、人々は完全に私的になって他人との交渉が奪われていると指摘する。²²⁾このような状況は、歴史的には専制主義、絶対主義、全体主義などに見られる。

アレントは現代社会のあるべき政治形態として「共通世界」や「公的領域」を保証した民主主義を支持する。だが「共通世界」や「公的領域」の保証は同時に逆説を生む。確かに「共通の尺度や分母」というまやかしによって言論の自由を封じたり人々を一方向的に誘導したりする社会は、好ましくないどころか危険でもある。だから真つ先に「無数の遠近法と視点」が可能な「場」を保証しようとする意図も分からないではない。しかしこの条件下で人々が集うとしたら、どの

ような「場」が形成されるであろうか。

アレントは、「共通世界」が解体するとき、多数の人々に示されるべき多くの視点も解体し、だれもが自分以外の人と同意できないほどに孤立するか、もしくは「私的領域」の拡張によって一つの視点に同化し完全に私的になるという。²³⁾だが本当にそうであろうか。彼女のいう「共通世界」や「公的領域」では、人々はそれぞれに「遠近法」をもつので様々な見方が可能である。これは健全な民主主義の育成に欠かせない条件であるけれども、こうした状況で成立する「場」は、言論と論証にもとづく討議中心のものである。人々ここでは他人との濃密な関係を余儀なくされ、絶えず不安と緊張に苛まれることになる。これは穿った見方かもしれないが、他人との濃密な関係を是とするか非とするかは、われわれがいかなる文化に育ち、いかなる時代状況にあるのか、といったことと密接に関連する。アレントのいう「公的領域」や「共通世界」は、ポッパーの「開かれた社会」²⁴⁾やバイエルツの「不合意」とも相通じる。²⁵⁾これらに共通する特徴は、健全な世界はいかに相対主義に裏打ちされるべきであるかといった論調である。こうした論調は、冷戦構造が終結した今日でも自由主義と民主主義の名のもとにますます盛んになりつつあるように思われる。

だが「無数の遠近法と視点」にもとづく「場」を確保すれば、現代社会において人々は本当に孤立化を避けられるのであろうか。よしんばそのとおりだとしても、高齢化が急速に進行している日本や中国において、こうした主張はどれほど有効であろうか。もっとも、われわれの時代とアレントとの時代とでは、必然的に状況も対象も異なるのでこの疑問自体がピント外れなことは言うまでもない。だがそれも承知のうえで言えば、「場」があるかないかといった議論よりも、人々を他人から引き離して「私的領域」へと封じ込めてしまう「場」のあり方が問われており、逆に「私的領域」の開放化が今日では強く求められている。つまり、公的な「場」にどれだけ私的なものを持ち込めるかが高齢者の居心地度を測るバロメータになっている。施設や設備といったハード面の強化や改善だけでは「場」の形成にとって不十分である。「包み囲むもの」と同時に「包み囲まれるもの」の視点をいかに敏感にキャッチできるかが重要である。ここで「包み囲まれるもの」とは当然「場」に集まる人々を指すわけだが、「場」が彼らを真に「包み囲む」ことができなければ「場」とは言えない。単なる空間的場所が「場」であるわけではない。人々は外側の容器ではなくてその内側にある「何か」を求めて集まるのである。

4. 「なかま」と「場」

「場」の形成に欠かせないのは人間の存在である。人間がいなければ少なくとも「場」は成り立たない。しかし人間といっても、その単なる身体空間が問題となるのではない。また人間の存在が必要になるにしても一人では意味はない。人形ごっこやトランプ占いの場合には、単数の人間でも遊ぶことができる。ところが「場」は一人では成り立たない。例えば老夫婦世帯の一方が

亡くなると他方も続けて亡くなるということがよくある。これは老夫婦によって支えられてきた「場」が一方の死とともに喪失することを、すなわち「場」の形成に複数の人間が必要なことを示している。すなわち、「場」の形成には単数の人間でなく複数の人間、つまり人と人との繋がりからなる「なかま」が必要である。

この意味において和辻哲郎が倫理学を「人間の学」として規定したのは卓見である。彼は「倫」の意味は「なかま」であるとして、「人倫」を「人のなかま」あるいは「人類」の意味に解する。²⁶⁾そして「仲間」や「中間」という漢字を引き合いにしながら、「なかまは一面において人々の中であり間でありつつ、しかも他面においてかかる仲や間における人々なのである」²⁷⁾として「なかま」を共同体の意味で把握する。さらに「倫」の最も重大な用法もこれと同様だとして「人の大倫」や「天倫」などの例を挙げ²⁸⁾、これらの語も共同体の「道」や「秩序」を含蓄するという。そしてここから「倫」を「道」や「道義」の意味で理解し、父子間の「親」、君臣間の「義」、夫婦間の「別」、兄弟間の「序」、友人間の「信」といった「人倫五常」ならびに「仁義礼智信」という人倫の徳が、いかに倫理と密接に関連するのかを説く。

言うまでもなくこの解釈は儒教思想に依拠している。「倫」の字源を丹念に迎ればおのずからこのような解釈に導かれよう。だから「倫」の字義から「倫理」の意味を解析してもあまり問題はない。しかし「倫」の意味を「なかま」として理解する場合にはそういうわけにはいかない。

「倫」は漢語であるが、「なかま」は和語である。それゆえ「倫」が「なかま」を意味するにしても、最初にそれぞれの意味を確定しておく必要がある。とりわけ問題となるのは「なかま」の意味である。和辻は「なかま」を次のように説明する。「一定の人々の関係体系としての団体であるとともに、この団体によって規定せられた個々人の人々で」²⁹⁾、「一定の連関の仕方にほかならぬ」³⁰⁾が、「一体その「なかま」とは、人間とは、何であろうか。それは自明のことではない。」³¹⁾と。このように「なかま」はとりあえず未定のままに置かれるが、その一方で「従って「倫」は「なかま」を意味するとともにまた人間存在における一定の行為的連関の仕方をも意味する。そこからして倫は人間存在における「きまり」「かた」すなわち「秩序」を意味することになる。それが人間の道と考えられるものである。」³²⁾としている。すなわち、「倫理」の規定に当たって、「なかま」の本来性は隠蔽され、「倫」と歩調の合った「なかま」の概念だけが前面に押し出される。その結果、「なかま」の意味は曲解されて倫理的制約を受けることになる。³³⁾

以上のことから、和辻が「倫は「なかま」を意味する」³⁴⁾というとき、「倫」と両立する「なかま」が想定されていることが分かる。もし彼が「なかま」の意味を「自明のことではない」³⁵⁾と本当に考えたのであれば、「倫」を「なかま」へと還元することに慎重であるべきであったであろう。彼は「倫」から「なかま」を経て不定Xへとは向かわずに、踵を返して再び「倫」に向かっている。これは言うなれば論点摂取の虚偽に当たる。それに「なかま」を「行為的連関」として理解するにしても、この意味も「なかま」以上に明らかでない。世間には倫理的な

「なかま」もいれば、非倫理的な「なかま」もいる。³⁶⁾それゆえ「なかま」がいかなる種類の集団であるのかが問題となるが、少なくとも「なかま」が倫理の紐帯となるためには「倫」における「秩序」や「道」と結びついた「なかま」でなければならない。しかし「なかま」をこの方向でのみ捉えるならば、逆に「なかま」の本義が隠蔽されるのは火を見るより明らかである。

もう一度儒教的な家族関係を考えてみよう。「人倫五常」の家族関係は父子・夫婦・兄弟の三つに区分される。ここですぐさま湧いてくるのは、なにゆえに父子関係であって親子関係ではないのかとか、なにゆえに「兄」「弟」の区別があって一つの「きょうだい」ではないのか、といった疑問である。現代では父子は親子の亜種で、母子は父子と同列とみなされるが、古代中国では「おや」は父だけを指したので「父子有親」と言われた。ここの「親」は「したしむ」という意味である。この意味での「親」は孟子の「人之親其兄之子（＝人の兄の子を親しむ）」³⁷⁾という言葉からも伺われる。原始時代には母系性社会のほうが父系性社会よりも原初的だったので、母子が親子関係の中心であった。そのような時代であれば「父子有親」とはならず「母子有親」となった可能性がある。だから父子関係に限定して「親」の漢字を割り当てるのは、自然発生的ではなく「歴史的風土的なる特殊制約」³⁸⁾によるのである。和辻自身もそのことを認めて次のように言う。「父子の共同体には「親」がある。「親」がこの共同体における秩序である。しかし「親」なくば父子の共同体そのものは可能ではない」³⁹⁾と。これを敷衍すれば次のようになる。父子関係は「なかま」を表し、「親」は「倫」における「秩序」を表すから、もし「倫」がなければ「なかま」も不可能であろうと。和辻の解釈に従えばそうならざるをえない。だが翻して、この「なかま」は「倫」に引きずられたものであるから、もし「倫」とは無関係な「なかま」が前提にされるとしたらどうであろうか。その場合には「なかま」は人々の集まりを表すだけなので倫理的制約から自由であり、「人の間柄」も特に倫理的である必要はない。この原因は、和辻が「なかま」はいかにあるべきかという当為問題を主眼に置き、最初から「倫」における「秩序」を「なかま」の根拠に据えようとしていることにある。重要なのは、「なかま」はいかにあるのかという存在問題である。⁴⁰⁾

しかし和辻が「なかま」の意味を倫理的にやや限定しすぎたにしても、彼が人の「間柄」に着目して倫理学を構築しようとした点は高く評価できる。木村敏はここから示唆を得て「あいだ」をキーワードにした現象学的精神病理学を展開した。彼は次のように言う。「われわれ日本人は、西欧人が神に属している多くの作用を、「人と人とのあいだ」に属せしめる顕著な傾向をもっている。われわれにとっては、自己と他者との「あいだ」こそが、私と汝の両者にとってともに「絶対の他」としての包括者なのであり云々」⁴¹⁾と。ここで注目すべきことは、「あいだ」が日本人にとって西洋の神のような役割を果たしている点である。日本人は冠婚葬祭のときにしか神を必要としないとよく言われるが、その神の代わりになるのが「あいだ」であるというのだ。木村は「あいだ」の重要性を臨床の現場を通して確信した。医師と患者が診察室で対峙するとき二人

にとって独特の「場」が形成される。この「場」は、感情移入のように一方が他方の心的状態を想像、解釈して成り立つものとは異なり、医師と患者に共有のもの、すなわち「共ノエシス的・間ノエシス的な作用の場」⁴²⁾である。このような共有の「場」があるからこそ医師と患者は繋がることができるのである。

このように「場」を形成するに当たって「あいだ」も重要な契機になるが、「あいだ」は「人と人のあいだ」つまり二人人格を前提にするので注意を要する。⁴³⁾それゆえ「あいだ」を基調にしてそれをさらに広げる形で「なかま」を考える必要があるだろう。いずれにしても「場」を形成するためには一定の空間的場所と人々の集合が必要である。しかし集まった人々が烏合の衆であるときには「場」は成立しない。烏合の衆というのは無秩序な偶然的な集団である。集団が必然的であるためには個々人が共通の目的をもたなければならない。それゆえ「場」が形成されるためには、一定の目的と空間的場所と「なかま」が必要である。その際に「場」と「なかま」のどちらが先行するのかはもはや不明である。「場」があるから「なかま」ができるとも、「なかま」がいるから「場」ができるとも言える。いずれにしても「なかま」を形成するうえで重要なのは目的である。

5. 遊びと「場」

人間のあらゆる活動のうちで最も魅惑的なものは遊びであろう。遊びには「場」は不可欠である。だが人々は「場」を作ろうと思って遊ぶわけではない。遊んでいるうちに「場」が自然に作られるのである。つまり、遊びと「場」は一体なのである。シラーもかつて次のように述べた。

「人間は言葉の完全な意味において人間である場合にのみ遊び、遊ぶ場合にのみ真に人間である。」⁴⁴⁾と。平たく言えば、遊びの味が分らない奴は人間ではないということだ。非常に鮮烈ではあるが真相をついた言葉である。シラーはカントの第三批判に依拠しつつ、感性的衝動と形式的衝動を調和させる根本衝動として遊び衝動を掲げた。⁴⁵⁾これは、カントのいう「遊びにおける自由 Freiheit im Spiele」⁴⁶⁾に相当し、質料と形式、特殊と普遍、必然性と自由、傾向性と義務などの対立を調和する「第三のもの ein Drittes」⁴⁷⁾である。もしこのような境地を真に体現できる者がいるとすれば、それは芸術家であろう。芸術家は常に自由であって、子どものように天真爛漫、天衣無縫になれるからである。だからニーチェは精神の三変化の最終段階に子どもを置き⁴⁸⁾、岡本太郎は子どもの自由画を賛美した⁴⁹⁾のではなかったか。子どもは生来遊び好きで、一時たりともじっとしてられず、「無邪気で、忘却、好奇心、遊び、自転している車輪、最初の運動、神聖な肯定」⁵⁰⁾の存在である。この子どもの精神をもう一度大人に取り戻させる当のものが遊びである。

遊びは一般的に蔑視され敬遠されがちである。仕事は多くの効用をもたらすが、遊びは非生産的で時間の無駄であるというのが大方の理由であろう。「かんじんなことは、目に見えない」⁵¹⁾と

いう星の王子さまの言葉は、日々仕事に追われる大人たちへの辛辣な皮肉でもある。だがパスカルに至っては、単に仕事だけでなく、遊びも人間の惨めさを覆い隠すための「気晴らし divertissement」⁵²⁾とみなされる。彼は、遊びのなかでも、とりわけ人々が賭け事に興じる理由を次のように説明する。賭け事好きな人は、賭け事から足を洗うのと引き換え条件に金銭をもらっても退屈して不幸になるだろう。なぜなら彼が真に追求したいのは賭け事の楽しみではなく、まさに熱中することそのものだからである。⁵³⁾

この説明は賭け事のみならず遊び一般の本質をよく捉えている。キリスト教文化圏の最大の関心事は、神にいかにか与るかである。神に与ることは彼らの最大の喜びでもある。だがそうはいっても、みんなが神に与れるわけではない。神に与れない者は甚だ惨めで不幸であるので、この状態から免れるために遊びが工夫されたというのである。しかし遊びは、仕事とは違って不真面目なものなので一般には拒否される。これに対して、パスカルは、「気晴らし」としての価値を一応遊びにも認めるものの、人間の活動一般からすれば、仕事も遊びもやはり非本来的なものとして位置づける。しかし果たしてそう言い切れるであろうか。例えば株式投資は神不在の現代にふさわしい巧妙な遊びである。実態は賭け事であっても、そのメカニズムを理論的に解明すれば学問にもなり、ノーベル経済学賞も夢ではない。株式投資は両刃の剣である。とすればこの種の高級な遊びも含め非本来的という理由だけで遊びを一蹴することもできないし、また高齢者用の「場」の見地からも遊びの効用に目を向けないのは馬鹿げている。その意味からすれば、遊びに独自の価値を見いだしているホイジンガやカイヨウらの遊び論は注目に値する。

西洋の歴史において「遊び」を初めて本格的に取り上げたのは、ホイジンガの『ホモ・ルーデンス』⁵⁴⁾である。この表題は「遊ぶ人」という意味であるが、彼はこの造語が将来は「ホモ・ファーベル」と同じぐらいに有名になると自負している。本書の意図は、「まえがき」にもあるように「文明は遊びのなかで、遊びとして、発生し展開する」⁵⁵⁾という確信のもとに、「文化自体はどれぐらい遊びの性格をもっているか」⁵⁶⁾を見きわめ、「遊び概念を文化概念に結びつける」⁵⁷⁾ことである。では、そもそも遊びとは何であろうか。従来解釈は、遊びを何らかの目的のための手段とみて、心理学や生理学の観点から二次的にしか扱ってこなかった。また滑稽、戯れ、諧謔、痴愚などを含意する「真面目でないもの non-seriousness」⁵⁸⁾の範疇に遊びを組み込んできた。労働や芸術などの仕事においては真面目さが要求されるが、遊びにおいては必ずしもそうではない。また仕事は文化創造に寄与するが、遊びはその退廃的な性格ゆえに文化創造に寄与しないばかりか、場合によってはそれをも阻害する。おそらくこれが遊びに対する一般的な評価であろう。

では、ここでいう「真面目さ」⁵⁹⁾とはどういう意味なのか。もし自己目的や純粋さが真面目さを表すのだとしたら、遊びにおいても真面目さが認められるし、仕事においても不真面目さは認められる。だから真面目／不真面目という指標はあやふやで相対的なものである。さらにまた最

初から真面目さが要求される遊びもある。この場合には遊びと神聖なものとの区別がつかず祭式、呪術、典礼、秘蹟、密議などの諸観念はことごとく遊び概念に包摂され⁶⁰⁾、結果的に遊びは文化創造の担い手の位置に押し上げられる。ホイジンガの遊び論の最終的な意図はここにある。すなわち、彼は真面目さを契機にして、人間文化よりも根源的な遊び概念を再発見して真面目さの系列に組み込もうとしているのである。⁶¹⁾

どのみち遊びを真面目／不真面目に関連づけても混乱するばかりである。そこでホイジンガは、「面白さ」を内蔵する遊び自体の本質を明らかにするために、まず遊び概念を賢／愚、真／偽、善／悪といった対概念から切り離して「絶対的に根本的な生の範疇 *absolutely primary category of life*」⁶²⁾に組み入れて、遊びを次のように定義する。「遊びは、ある固定された時間と空間の範囲内で行われる自発的な行為または暇つぶし (*occupation*) である。それは自発的に受けとられた規則であっても、絶対的に拘束的な規則に従っている。遊びの目的はそれ自身のうちにある。それは緊張や歓びの感情と、「日常生活」とは「異なっている」という意識を伴う」⁶³⁾と。ここから遊びが(1)時間的・空間的制限、(2)自発的な行為や活動、(3)規則と絶対的拘束力、(4)自己目的性（非生産性）、(5)緊張、(6)歓び、(7)非日常性などの特徴をもつことが分かる。これらの特徴は、表現が多少異なるもののカイヨウにおいても採用されている。カイヨウの規定は次のようなものだ。①自由な活動、②隔離された活動、③未確定の活動、④非生産的活動、⑤規則のある活動、⑥虚構の活動。⁶⁴⁾両者を比べてみると、定義がより洗練されているのはカイヨウのほうである。カイヨウは遊びの定義づけに際してホイジンガを下敷きにして改良を加えている。それは端的に賭けや偶然の遊びを追加している点にみてとれる。⁶⁵⁾

では、遊びとの関連で高齢者用の「場」の基準を考えればどうなるか。⁶⁶⁾さしあたっては自発的（自由な）行為や活動、自己目的性（非生産性）、空間的制約（被隔離性）、歓びといった規定が役に立つ。「場」が空間的制約をもつことは言うまでもないが、加えてそれは与えられたものでも強制されたものでもなく、自発的で楽しいものでなければならない。このような「場」は他の何かのための手段ではなく自己目的性を有する。この点では「場」と遊びは一致する。次に規則と絶対的拘束力、緊張といった規定は、一般的な「場」が問題となる場合には「場」の統制との関連で必要である。が、こと高齢者用の「場」が問題となる場合には、高齢者にストレスや恐怖心を与えるきっかけにもなるので、逆の意味で足枷となる。この場合には規則と絶対的拘束力に対しては例外、緊張に対してはリラックスが必要となる。ということは遊びにおける最高潮は「場」では不釣り合いどころか無用だということになる。

残りの非日常性についてはどうか。遊びの世界は当然のことながら非日常性を前提とする。人々は遊びに興じている間は日常性と断絶状態にあり、遊びが終了したときに日常性を取り戻す。この規定は遊びにとってより根本的な特質である。遊びが規則と絶対的拘束性、歓びや緊張、あるいは真面目さをもつといっても、これらはすべて遊びの非日常性を前提にするからである。

その意味で非日常性は遊びの本質規定に欠かせない。しかしこの規定は「場」の形成にとってふさわしくないどころか、あってはならないものである。

日本の福祉行政、とりわけ老人医療や老人福祉は今日に至るまで失敗を繰り返してきた。その最大の理由は日常性／非日常性の取り扱いにある。老人ホームや介護施設の多くは、人里から遠く離れた空気の澄んだ閑静な山間部に造られているが、こうした場所での生活は桃源郷を想起させて幸福なイメージを醸し出す。だが見方を変えれば、ハンセン病患者たちが戦前からずっと孤島に隔離されてきたのと同じように、これは紛れもなく現代版ゲットーの姿である。現代の物質文明は大量生産と大量消費を売りにして肥大し続けている。新商品をさっさと手に入れて旧商品をさっさと捨てる生活スタイルが「粋」で恰好がよいとする刷り込みがすっかり浸透し、こうした事態をもはやだれも疑おうとしない。もしこの無感覚さの延長に老人ホームがあるのだとしたら「姥捨て山」でなくして何であろうか。だがこれは捨てられる側の論理である。捨てる側は自身の疾しさを隠匿するために日常性／非日常性を転位して桃源郷だけを夢想する。彼らには捨てるなどといった感覚は毛頭ない。日常性がいかに不幸で、非日常性がいかに幸福であるのか、といった論理しか彼らの頭にはない。この論理は歴史上の為政者たちによってもしばしば援用された。極楽を理想化する浄土思想はよい例である。古代日本人には死後世界は不浄や汚穢の世界であったが、浄土思想はこのような死生観を根底から覆して非日常性を現実性に、日常性を非現実性に転化して、民衆たちに「死にがい」の死生観を植えた。こうして日常性／非日常性の転位論理は、為政者たちが無能であればあるほど無為の政治に寄与することができたのである。

裏返して言えば、このことはいかに日常性が大切であることを示している。このように遊びの視点からのアプローチは、高齢者用の「場」の基準や老後生活のQOLを理解するのに役立つ。とはいえ高齢者の世界の一端が垣間見えるだけなので、そのことも弁える必要がある。

6. 付録：調査研究の指標

高齢者の「場」は、包み囲む空間、私的領域の公的領域への介入、「なかま」としての人の集合、あいだ、自由、目的、遊び、日常性などの諸要素を含む。これらを踏まえると、「場」に関するアンケートでは次のような質問項目を入れるべきであろう。

- ① 高齢者は1日の多くの時間をどこで過ごすのか？ [家庭内・家庭外]
- ② その理由は何か？ [健康上の理由・家庭の事情・自分の意思・その他]
- ③ (家庭外の場合) よく出かける場所はどこか？ [公民館・娯楽施設・公園・その他]
- ④ 1週間に約何日間か？ [2日以下・3～4日・5日以上]
- ⑤ 1日に約何時間か？ [1時間以下・2～4時間・5～9時間・10時間以上]
- ⑥ 仲間はどのような人たちか？ [親戚・友人・会員・恋人・その他]

- ⑦ 仲間は一定か不定か？ [一定・不定]
- ⑧ （一定である場合）何年間の付き合いか？ [1年以下・2～4年・5～9年・10年以上]
- ⑨ 主に何をして過ごすのか？ [仕事・雑談・遊び・勉強・旅行・その他]
- ⑩ （遊びである場合）遊びの種類は？ [麻雀・太極拳・ダンス・トランプ・将棋・カラオケ・その他]
- ⑪ その際に賭け事をするかどうか？ [する・しない]
- ⑫ 「場」に対する満足度はどのぐらいか？ [不満・かなり不満・ふつう・かなり満足・十分に満足]
- ⑬ 異なった「場」をもつてみたいか？ [もちたい・もちたくない]
- ⑭ （もちたいが不可能な場合）その理由は何か？ [経済的理由・位置的理由・時間的理由・その他]
- ⑮ 理想的な「場」はどのようなところか？ [自由記述]

注

- 1) 松村明編『大辞林』三省堂 1988年 1906頁参照。
- 2) ヴァーチャル空間であっても「場」として認めるかどうかは定義次第である。しかし特に高齢者用の「場」が問題になる場合には、明らかにふさわしくない。
- 3) 参照文献は、『世界の名著（9巻）ギリシアの科学』（中央公論社 1972年）に収められている『自然学』（藤沢令夫訳）である。なお、次の英訳も適宜参照した。Aristotle, *The Physics II*, vol. 4, transl. by Philip H. Wicksteed & Francis M. Cornford, Harvard Univ. 1980.
- 4) 同書 106頁参照。Cf. Aristotle, *op.cit.* p.303f.
- 5) 同書 108頁参照。Cf. Aristotle, *op.cit.* p.307.
- 6) 同書 108—109頁参照。Cf. Aristotle, *op.cit.* p.309.
- 7) 同書 112頁。Cf. Aristotle, *op.cit.* p.315.
- 8) 西田自身は「場所」という言葉を使っているが、ここでは「場」の意味で理解する。
- 9) 西田幾多郎『場所・私と汝』岩波文庫 1987年 68頁。
- 10) 同書 85頁。
- 11) 同書 126頁。
- 12) 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫 1950年 3頁参照。
- 13) 同書 13頁参照。
- 14) 同書 16頁参照。
- 15) 同書 68頁参照。
- 16) 例えば「AとBが関係する」というとき、西田の立場からすれば、この「関係」も「於てあ

る場所」に組み入れられてしまう。だがそれは存在論的な問題というよりも単なる言語論的な問題にすぎない。なぜならAとBの「関係」を措定するのは主観であって、こうした主観の見方がなければ、A、Bはそれぞれ独立した存在でしかないからである。

- 17) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, 1958, p.50. ハンナ・アレント『人間の条件』(志水速雄訳)ちくま学芸文庫 1994年 75頁参照。
- 18) Cf. Arendt, *op. cit.* p.52. 同書 78頁参照。
- 19) アレントのいう「世界」がハイデガーのいう「道具的存在」と密接に関連することは言うまでもない。
- 20) Cf. Arendt, *op. cit.* p.57. 同書 85頁参照。
- 21) Ibid. 同上。
- 22) 同書 86-87頁参照。
- 23) 同書 87頁参照。
- 24) Cf. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies (Vol.1)*, London, Routledge & Kegan Paul, p.173f.
- 25) Cf. Kurt Bayertz, Dissens in Fragen von Leben und Tod: Können wir damit leben? In: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, Bd.40, 1994, S.288-S.305. L. ジープ・山内廣隆・松井富美男編(監訳)『ドイツ応用倫理学の現在』ナカニシヤ出版 2002年 197-214頁参照。
- 26) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫 2007年 11-12頁参照。
- 27) 同書 11頁参照。
- 28) 同上。
- 29) 和辻哲郎『倫理学』(一) 岩波文庫 2007年 21頁。
- 30) 同書 22頁。
- 31) 同書 24頁。
- 32) 同書 22頁。
- 33) 「なかま」という語が昔から日本にあったかどうかは定かではない。しかし少なくとも江戸時代には使われていたことは文献等で確かめられる。例えば『西鶴諸国ばなし』には原田内介なる人物が祝宴に「浪人仲間」を招待する件があるし(『新編日本古典文学全集67』小学館 1996年「大晦日はあはぬ算用」29頁参照)、また『政談』にも「奴婢は奴婢のなかまにて婚姻を通じて、平人と婚姻する事なかれ」とある(荻生徂徠『政談』岩波文庫 1987年 巻之一「諸代者の事」60頁参照)。どちらも「集まり」「同類」「伴侶」といった意味である。また享保期以降幕府公認の「株仲間」という町人組織も実際に存在した。これは西洋で言えばギルドやツンフトに当たる同業組合である。ただし、株仲間がギルドやツンフトに似ているのは組織形態だけであって、両者の性格は根本的に異なる。ギルドやツンフトは領主権から独立した都市自治権の

獲得に寄与するなどして概して公権力に反抗的であった。日本では農村の「惣」や堺のような自由都市が封建大領主の台頭で崩壊して以後、公権力に従順な団体しか出現しなかった。株仲間も幕府からの「お墨付き」を必要としたので公権力に従順であった。このことは西洋近代における一連のブルジョア革命がなぜ日本で起こらなかったかという事情を端的に物語っている。

商人や職人は「株仲間」を組織することで商品価値や工賃を協定して収益を吸い上げることができた（井上清『日本の歴史』（中）岩波新書 1965年 44頁参照）。このように株仲間は甚だ特権性の強いものであったが、同時に新興商人の参入を制限して安定的に商品を供給するなどの公共性をも兼ねていた。「なかま」が倫理的性格を帯びてくるのも存外この辺からかもしれない。

さらにまた「仲間」という字は、古くは「ちゅうげん」とも読まれ、「中間」と同等に使われた。「ちゅうげん」とは、中世では公家・武家・寺院などに仕える侍と小者との中間に位する従者を指し、近世では雑役に従事した足軽と小者との中間に位置する武家の奉公人を指した（『広辞苑』1558頁参照）。ここから「仲間」を「ちゅうげん」と読む場合には、この言葉が人と人との「関係」や「間柄」ではなくて、単に身分的地位を表していたことが分かる。それゆえ「仲間」の字義をもとにして昔から日本社会に「間柄」の倫理があったと主張するのはいささか我田引水である。

明治以降「なかま」の表記は現代と同じ「仲間」にほぼ定着したようだ（例えば坪内逍遙『当世書生氣質』岩波文庫 1937年 31頁参照）。しかし若干の例外もある。例えば鏡花作品には「夥間」いう字も見られる（「女宮」『歌行燈・高野聖』新潮文庫 1950年所収 81頁）。他に「同伴」「夥伴」などの字も当てられた。また『学問のすすめ』のなかにも「仲間」の字が見られるが、概して「人間交際の仲間」という使い方（伊藤正雄校注『学問のすすめ』旺文社文庫 1967年 119頁参照）。ただし「すべて人間の交際と名づくるものは、みな大人と大人との仲間なり。他人と他人との付き合ひなり。」（130頁）、「親子の交際をそのまま人間の交際に写し取らんとする…差し支へあり」（129頁）などがあるから、「なかま」が和辻ではあらゆる人倫関係（親子・君臣・夫婦・兄弟・朋友など）に及んでいるのに対して、福沢では他人と他人の交際関係に限定されていることが分かる。

34) 和辻哲郎『倫理学』（一）21頁。

35) 同書 24頁。

36) ここでの「非倫理的」は、「倫理に無関係な」や「道徳に関係ない」などの意味である。

37) 藤堂明保編『漢和大字典』学習研究社 1973年 1196頁参照。

38) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』13頁。

39) 同上。

- 40) 人間の活動は多種多様なので行為の目的も無数に存在する。そのために「なかま」の形態も目的に応じて無数に考えられる。ここでは高齢者用の「場」の形成に役立つ「なかま」だけを扱うことにする。高齢者というのは基本的に定職を奪われて社会の第一線から退くことを余儀なくされた者たちである。彼らに必要な「場」とは、家族や社会によってお膳立てされたものとは異なり、主体的で居心地のよいものでなければならない。その意味で自然的な形での「なかま」概念が問題となる。
- 41) 木村敏『自己・あいだ・時間－現象学的精神病理学－』ちくま学芸文庫 2006年 273－274頁。
- 42) 同書 270頁参照。
- 43) 「あいだ」を意味するドイツ語は *zwischen* である。これは2人にも3人以上にも用いられる。これに対して英語は、2人には *between*、3人以上には *among* を用いて区別する。
- 44) Vgl. Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. 15 Brief. in: Schiller, *Philosophische Schriften*, hrs. v. Eügen Kühnemann, Felix Meiner, Leipzig, 1922, S.118. シラー『美学芸術論集』(石原達二訳) 富山房百科文庫 1977年 151頁参照。
- 45) Cf. *ibid.* 14 Brief. シラー 同書 146頁参照。
- 46) Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg.v. Karl Vorländer, Felix Meiner, 1974, S.115.
- 47) これに合わせてシラーが影響を受けたとされるカント美学論の内容、ならびにそれを彼がどう受け止めて発展させたのかといった問題も思想的に検討する必要があるが、残念ながらここでは立ち入っている余裕はない。
- 48) Vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kröner Verlag, 1969, S.25.
- 49) 岡本太郎『今日の芸術』講談社文庫 1973年、特に205－223頁参照。
- 50) *Ibid.*
- 51) Antoine de Saint Exupéry, *Le Petit Prince*, HBJ Book, 1971, p.87. サン＝テグジュペリ『星の子さま』(内藤濯訳) 岩波少年文庫 1953年 115頁参照。
- 52) Cf. Pascal, *Penseés*, Garnier Frères, p.109. 『世界の名著(29)－パスカル』(前田陽一編) 中公バックス 1978年 125－126頁参照。
- 53) Cf. Pascal, *op.cit.* p.112f. 同書 125－126頁参照。
前田陽一(編)『世界の名著－パスカル』中公バックス(29) 1978年 125－126頁(139節)参照。
- 54) Cf. Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Boston, 1962, esp. Fwd. & pp.1-27. ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』(高橋英雄訳) 中公文庫 1973年 11－71頁参照。
- 55) Huizinga, *op.cit.* Foreword. 同書 12頁参照。
- 56) *Ibid.* 同上。

- 57) Ibid. 同上。
- 58) Cf. Huizinga, *op.cit.* p.5. 同書 25頁参照。
- 59) ホイジンガは、「真面目さ *seriousness*」以外に「真剣さ *earnest*」という語も用いる（p. 18、52頁参照）。日本語の「真面目さ」も「真剣さ」も意味は同じである。しかし「真剣さ」というときには、ホイジンガは意識的に「神聖さ *sacred*」に結びつけて使っているので注意を要する。因みにこうした真剣さを伴う遊びは、プラトンのアイデアの神聖さと一致するというのが本書の意図でもある。
- 60) Cf. Huizinga, *op.cit.* p.18. 同書 53頁参照。
- 61) これは遊びを「根本的な生の範疇」に組み込むことに矛盾する。しかし遊びをそのようなものとして捉えるのであれば、真面目さを排除するのは不自然である。なぜなら「生」は「全体性」を意味するので真面目さも不真面目さも含むからである。
- 62) Cf. Huizinga, *op.cit.* p.3. 同書 20頁参照。
- 63) Huizinga, *op.cit.* p.28. 同書 73頁参照。
- 64) ロジェ・カイヨウ『遊びと人間』（多田道太郎・塚崎幹夫訳）講談社学術文庫 1990年 40頁参照。
- 65) 同書 32-33頁参照。
- 66) 高齢者用の「場」の基準を考えるに当たって、なぜ遊びと関連づける必要があるのかという疑問が湧いてこよう。中国文化は多様で奥行きが深いが、その点では遊び文化も同じである。中国社会には子どもからお年寄りまで一緒に遊びを嗜むという風俗習慣が残っている。しかも彼らは特に「場」を選んでいる風もない。人々が集まる所はどこでも遊び場になる。このような光景を何度か目にするうちに遊びと「場」の関連性に興味をもつようになり、本研究を始めるきっかけにもなった。

A Preliminary Study on “Topos”

—Where are Old People Fond of Spending their Remaining Time?

Fumio MATSUI

[Keywords: topos, old people, public sphere, company, plays]

The purpose of this paper is to discriminate between “topos” and place and then consider factors of which ‘topos’ for old people is composed, in order to give an index for the survey. The contents are as follows: 1) introduction---from the spatial place to topos, 2) “topos” in Aristotle, 3) “topos” as a public sphere, 4) “company” and “topos,” 5) plays and “topos,” 6) appendix.

Independently of whether there are human beings or not, place indicates certain physical space, such as houses, a building, a park, etc. Physical space is insufficient for the construction of “topos,” which includes an assembly of human beings. Therefore “topos” is different from place.

Aristotle advocated the idea of “topos” and characterized it as that which embraces the thing as a vessel, no part of it, neither smaller nor greater than it, separable from it, involves the correlative of “above” and “below,” and makes rest and movement possible. That is, “topos” has the nature of “the embracing.” Therefore it is evident that “topos” postulates the relationship with something. Kitaro Nishida also advocated the “logic of topos,” according to which “pure experience” or “direct experience” stands for the universal above individuals. He as well as Aristotle regarded “topos” as a vessel and explains its nesting structure.

With the development of civil society in Europe had appeared “topos” as a public world, which Hannah Arendt called as a “common world” or a “public realm.” She insisted on the significance of ‘topos’ capable of “innumerable perspectives and aspects.” Such “topos” will be formed through the discussion based on speeches and arguments. But it should be now questioned what extents we can make a “private sphere” intervene into a “public sphere.” This answer can be a barometer to measure satisfaction levels of the related people.

Company also is necessary for the composition of “topos.” Watsuji’s ethics can be appreciated highly in this respect. But he distorted the meaning of “*nakama* (=company)” by assigning it to a Chinese letter of “*rin*.” Because he tried to concentrate on a question how company should be and based “*nakama*” on the “order” of “*rin*.” The important problem is how “*nakama*” is? Bin Ueda developed phenomenological psychopathology using a concept of “*aida* (=between or among).” For Japanese people had “*aida*” played

such a role as western God. More than two persons must be concerned in “*aida*.” The extension of “*aida*” to “*nakama*” will lead to understand “*topos*.”

Plays also bear a part in the composition of “*topos*.” Schiller once said, “A man is never a true one without plays.” Artists are always free and innocent as if they were children. Plays make any people childish but are apt to be neglected and kept away in general. Pascal recognized the value of plays as “*divertissement*” but finally thought them not to be essential. Considering “*topos*” for old people, it will be absurd not to pay attentions to the utility of plays. Johann Huizinga and Roger Caillois found unique value in plays. Their theories are worthy of notice in this respect. Huizinga included plays in “absolutely primary category of life” and gave them a role as the foundation of civilization. He believed that serious plays and the sacred would be the same. Plays are characterized as follows: 1) temporal and spatial restrictions, 2) voluntary conducts or activities, 3) rules and absolute compulsion, 4) the end itself (non-productivity), 5) tension, 6) pleasure, 7) above the ordinary. Referring to these characteristics, some factors of “*topos*” for old people will be 1), 2), 4), 6) and moreover the ordinary.