



神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
109

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 223集】 media-poesieヴァージョン
mediopos 2701-2725

2022.4.9～ 2022.5.3

神秘学遊戯団

「もの」はたんなる「物質」ではないように
「わざ」はたんなる「技術」ではない

近代以降の通念でいえば

「人間はエージェンシー（行為の主体性・能動性）を備えた主体として特権化され、逆に非人間の「もの」は死せる客体として、人間の駆使するテクノロジーによって一方的に統御される対象である」とされ

そうした技術観は

人間の労働を機械によって代替し得るとするような「脱身体性」や特定の場所へに依存せず適用・応用可能になるような普遍性を志向する「脱場所性」（普遍性）を志向しているが

それはあくまでも理念であって実際としては理念とは異なった様相を呈しているようだ

ほんとうのところ「物質」とは何なのか

また「技術」とは何なのか

わたしたちが知りえているのは

わずかにその操作可能な部分であるにすぎない

それは言葉を論理化してとらえようとしても

それは言葉の動きの一部でしかすぎないようなものだ

技術とはテクノロジーだけを意味するのではなく

「自分自身の身体に関わるような実践、

たとえば、歩行する、座る、食べる、などといった

極めて平凡で「自然」な行為のなかにおいてさえ」

「「技法」と呼びうるような側面が介在している」ように

科学技術だけの問題に収斂させることはできない

本書『わざの人類学』の視点が興味深いのは

近代化の過程は

M, ウェーバーが「世界の脱魔術化」といったような

前近代的な呪術的な世界観からの解放なのではなく

S F 作家のA.C.クラークが

「十分に発達した科学は魔術と区別ができない」と言ったように

むしろとくに現代に到っては「世界の再魔術化」にほからない

のではないかというところである

A I 開発の現場においても

プログラマーの開発者のあいだでは

「黒魔術」というスラングが囁かれるようになってきているように

技術として成立しているにもかかわらず

その技術そのものが説明できないような事態があるのだ

その意味でも「もの」や「わざ」を

「呪術的／技術的」「アート／テクノロジー」

「伝統的技術／近代的技術」などの二分法を超えて

とらえなおすことが求められている



■床呂 郁哉 [編] 『わざの人類学』
（京都大学学術出版会 2021/11）

■床呂 郁哉〔編〕『わざの人類学』（京都大学学術出版会 2021/11）

（「序章 「わざ」の人類学のための序章」より）

（「1 「もの」から「わざ」へ」より）

「そもそも人間社会の営みは、単に人間同士の関係だけではなく、それ以外にも自然・環境や他の生き物をはじめとする各種の「もの」との関わり抜きには成立しえない。そうした多様な「もの」との関わり과정では、さまざまな技術や技法が必要となってくることも改めて言うまでもない。さらに言えば、自分自身の身体に関わるような実践、たとえば、歩行する、座る、食べる、などといった極めて平凡で「自然」な行為のなかにおいてさえ、（…）ある意味では「技法」と呼ぶような側面が介在していると言って過言ではない。

こうして人間の実践や営みのきわめて広範は領域のなかに、広義の技術や技法の側面が少なからず介在していることを確認できる。」

（「2 近代（西欧）的な技術観の再検討」より）

「デカルト以降の通念的な技術観においては。人間はエージェンシー（行為の主体性・能動性）を備えた主体として特権化され、逆に非人間の「もの」は死せる客体として、人間の駆使するテクノロジーによって一方的に統御される対象であるとされる。

さらに付言すれば。この技術観は脱身体性、脱場所性（普遍性）への志向を特徴としている。脱身体性とは、近代的な各種の機械の使用に代表されるように、なるべく生身の身体へも依存を減らし、ないしそれを機械などで代替していくような指向性を指す。この観点から言えば、これまでの技術の歴史とは、もともと人間が生身の身体を使って行っていた筈の肉体労働をはじめとする営みを、さまざまな道具、家畜、機械などによって補助し、補強し、あるいは置き換え、代替していくことで、逆に従来 の身体性への依存を軽減させていく過程であったと言えるかもしれない。さらに現代社会においては、肉体労働だけでなく、計算・設計等をはじめとする各種の知的な作業でさえも、コンピュータやAIなどによって次々に代替されつつあることも周知の通りである。

また、脱場所性も通念的＝近代西欧的な技術観におけるもう一つの特徴だと言えるだろう。ここで言う場所性とは、技術が、なるべく特定の場所性（ローカリティ）への依存を脱して、どこでも適用・応用可能になるように普遍性を志向する傾向を指す。

（…）

ここで述べてきた脱身体性や脱場所性などを含む通念的、近代西欧技術観の特徴はあくまでも理念型である。（…）いわゆる近代的なテクノロジーに関しても、その（理念ではなく）実践の諸相に目を向ければ、実はここで述べてきた「理念」と実体は少なからず異なる様相を呈している事実に注意を喚起することも本書の狙いである。」

（「3 伝統的・在地的技術をめぐって-----設計主義と非設計主義」より）

「近代的な技術観においては、主体としての人間が客体（自然・環境・「もの」ないし客体化された人間）などの対象を自らの意図や設計図に基づき操作・統御・制作できるという統御（設計）主義的な発想が基調をなしている。（…）こうした設計主義的なものづくりに代表される近代的な技術観においては、技術が働きかける対象としての自然や素材は、いわば受け身で不活性の客体----- 古代ギリシャで言うヒューレー ----- としての様相を呈しており、言いかえればそれは人間の意のままに加工・制御されるための受動的な材料として捉えられがちである。

これに対して、いわゆる伝統的・在地的な技術の実践は、ここで述べた設計主義的なものづくりとは大きくその様相が異なってくる。（…）

伝統的・財知的技術における制作は、必ずしも素材としての自然を人間がその意図に沿って自由に加工・介入するというイメージではなく、むしろ制作者と自然との間のいわば即興的な相互作用を含んだ複雑な絡み合いのプロセスとして捉えることが可能である。さらに言えば、伝統的・財知的技術においては、その実践が製作者の個別具体的な身体性や場所性に大きく依存すると言える。」

（「6 テクノロジーから「わざ」へ-----技術概念の拡張」より）

「そもそも西欧思想史の文脈では、「テクノロジー」は比較的新しい概念であると言える。歴史的にはこれにおおまかに相当するものとしてギリシャ語の「テクネー」という概念を挙げることができる。ただし、テクネーは芸芸、工芸、手仕事、芸術、さまざまな技法一般などを含みうるものであり、現代的なテクノロジーよりも遙かに緩やかな概念だったと言えるだろう。

これに対して、現代的な意味における狭義のテクノロジーという概念は、19世紀頃になったはじめて一般化すると言ってよい。」

「本書でいう「わざ」は、必ずしも通念的、ないし近代西欧的文脈における体系化された狭義の「テクノロジー（技術）」に限定されるのではなく、むしろ「テクネー」的な性格を有する各種のローカルな技法であるとか、芸術的な実践等も含む広義の芸芸一般を含みうる緩やかな概念として用いることとしておきたい。」

「非西欧近代的な芸芸実践は、（…）「テクネー」としての性質を少なからず帯びることがあると言える。この文脈において自然は、もはや単なる受け身の不活性の客体（オブジェクト）でもなければ、また人間が最終的な制作物を加工するために利用される単なる素材（ヒューレー）でもない。むしろ自然は、それ自身が自律的で自然成長的（オートポイエティック）な力に満ちた利機動的な存在である。そこで人間は、こうしたピュシスとの複雑な応答や交渉や相互作用を通じて、はじめて「もの」の制作をはじめとする成果を享受することが可能となる。

ただし、ここで注意すべきは、実際に人類学的に世界各地における多様な（わざ）の実践を子細に検討していくと、いま述べたような設計主義／非設計主義、近代的技術／伝統的技術、テクノロジー／テクネーといった二分法は、あくまで雑駁な理念型であることだ。実際、本書の複数の論者が示唆するように、世界各地における技術的実践の実例を子細に検討すると、そこでは上記の単純な二分法には到底収まりきらないような多様な幅、ないし境界的な事例の存在などを含んでいる。

この点に関して、また別の文脈から共振してくる論点として、いわゆる「世界の再魔術化（re-enchantment）をめぐる論議を挙げることができる。これまで通念的には、近代化の過程とは前近代的な呪術的な世界観からの解放-----M、ウェーバーの言う「世界の脱魔術化」-----であった。その過程においては、前近代的な迷信に満ちた「呪術の圏」の迷妄から人々は解放され、近代的世界観に裏打ちされた合理的科学技術の力によって人間は荒々しい自然の脅威にも打ち克ち、外部の世界を統御し、支配するようになっていくという理解が暗黙の前提とされてきた。

しかしながら、前近代的な呪術からの解放と、その裏返しとしての理性的な科学技術勝利という「大きな物語」は、近年の地球環境問題の深化をはじめとする近代技術文明の危機を前にして、少なからず疑問符が突き付けられていることは、改めて詳述するまでもないだろう。

（…）

最新鋭の先端的美術という表層的なイメージとは裏腹に、原子力発電技術の廃棄物をめぐる問題は、あたかも「魔法使いの弟子」の寓話のように、使い方を誤った魔法（呪術）を前に右往左往する人間の姿を喚起させるかのようである。

このように先端的な「現代的技術」が、ある意味では一種の魔術（呪術）的様相を帯び始めるという逆説的状况は、何も原子力発電に限った話ではない。実際、近年のAI開発の現場においても「黒魔術」というスラングが囁かれるようになっている。これはAIのプログラマーの開発者にとってさえ、「なぜこういうプログラムを組めば性能が向上するのか」が不明、ないし明瞭に説明できないような事態、すなわち「解釈性と性能のトレードオフ」を表現する言葉として知られている。

（…）

こうした事態は、技術の高度化によって、もはや（制作者を含め）人間にとって技術や技術を駆使した人工物が、事実上ブラックボックス化している状況と言ってもよいだろう。こうした状況は「十分に発達した科学は魔術と区別ができない」というSF作家A.C.クラークの言葉を想起させる。いわゆる伝統的社会において人々が呪術を信じ、実践していたような状況と、高度に技術が発達したとされる現代社会の状況は、実はその機能面においては、さほど大きな差ががなくなりつつある、と言えるかもしれない。（…）現代社会における科学技術は、その大半の人間にとっては、もはや一種の呪術、いわば「機能的呪術（funtional magic）」として流通していると言ってもあながち誇張ではないだろう。いずれにしても、「呪術的／技術的」という区分も、「アート／テクノロジー」、「伝統的技術／近代的技術」などの二分法と同様に。「わざ」概念をより広く、柔軟な含意を含めて考察していく上では相対化されるべき枠組みのひとつであると言えるだろう。」

鵜は河川や湖・海辺などに行けば
比較的どこにでもみられる
(鵜にはカワウとウミウがいる)

その鵜を使って漁をする鵜飼は
日本と中国そして
北マケドニアにおいて行われているが
とくに日本と中国において
その鵜飼のあり方はずいぶん異なっている

まず中国の鵜飼では
人工的に繁殖させたカワウを利用しているが
日本の鵜飼では野生のウミウを捕獲し
それを飼い慣らして利用している

中国の鵜飼では野生の個体を捕獲して
飼い慣らしている事例はなく
逆に日本においてはウミウやカワウを
人工的に繁殖させたという記録はないという

動物では家畜化
植物では栽培化のことを
ドメスティケーションというが
そのドメスティケーションのあり方が
基本的に異なっている

中国やその周辺地域ではかなり昔から
カワウはもちろんイノシシをブタに
クワコをカイコに
マガモをアヒルに
サカツラガンガチョウに
ヒブナをキンギョに改変し
コイの養殖もおこないはじめたという歴史があり
最近のゲノム解析では約三万三〇〇〇年前に
オオカミからイヌへの初期の家畜化も行われたようだ

日本では室町時代にウズラの生殖介入を行った以外
動物への生殖介入には消極的であったという

日本の鵜飼では毎年野生のウを捕獲して飼い慣らす
(北マケドニア共和国でも同様だったという)
それは毎年野生のウが捕獲できるからであって
中国ではそれが安定して可能ではないため
カワウを飼育し繁殖させ鵜飼で使用する

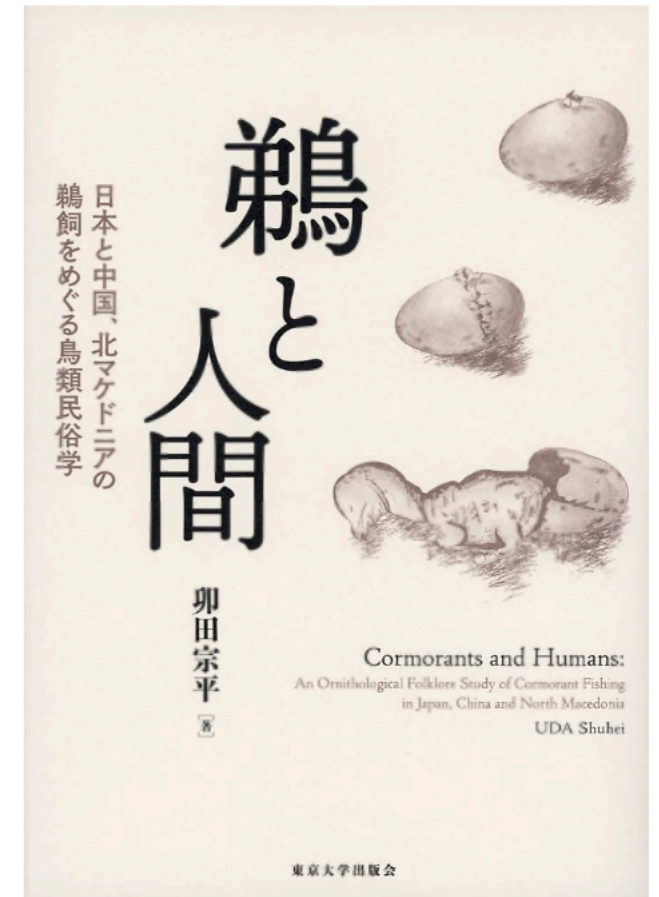
そうした中国のような仕方で鵜飼を成り立たせるには
人為的な環境で「飼い慣らす」だけでなく
「飼い慣らしすぎない」ことが重要だという
その野生性を保持しなければ
漁が成立しがたくなってくるからだ

「飼い慣らしすぎない」ために
中国の漁師たちはカワウとの関係がドライで
必要な距離をとりながら
人間の管理下におき徹底的に利用している

こうしたことを見ていくと
ドメスティケーションが成立するためには
動物を人間の完全な管理下におかなければ
動物からの恩恵が安定して得られないという
いってみれば厳しい自然条件があるようだ

そうしてドメスティケーションが常態である文化と
ドメスティケーションが消極的にしか行われない文化が
成立してきたところも大きいのもかもしれない
それがそれぞれの人間と自然との関係が
どのように築かれていくかにも深く影響しているのだろう

しかし鵜飼とは関係しているわけではないが
ふと頭をよぎったのは
人間のドメスティケーションということだ
人間は動物のドメスティケーションを行うが
人間もどこかでだれかからなんらかの仕方で
ドメスティケーションされているのかもしれない
おそらくそれはS Fの世界だけではなさそうだ



- 卯田 宗平『鵜と人間: 日本と中国、北マケドニアの鵜飼をめぐる鳥類民俗学』(東京大学出版会 2022/1)

いわゆるグローバル化した世界において
人間はさまざまな手段を通じて
ドメスティケーションされているのではないか
そしてそのときに重要視されているのも
ひょっとしたら
ある種の環境で「飼い慣らす」だけでなく
「飼い慣らしすぎない」ことによって
「魚」を効率的に捕獲しようとしているのではないかと

とくにここ数年来の全人類的な事件や
最近起こっている事件をみるだけでも
そんな想像をせざるをえないところがありはしないだろうか

- 伊田 宗平**『鵜と人間: 日本と中国、北マケドニアの鵜飼をめぐる鳥類民俗学』（東京大学出版会 2022/1）

（「まえがき――なぜ生殖に介入しないのか」より）

「鵜飼とは鵜を利用して魚を捕る漁法である。」

「中国の鵜飼では漁師たちが人工繁殖させたカワウを利用している。一方、日本の鵜飼では野生のウミウを捕獲し、それを飼い慣らして利用している。実際、中国において野生個体を捕獲しているという事例はなく、日本において過去にウミウやカワウを繁殖させたという記録もない。（…）考えてみれば、中国やその周辺地域では、長い歴史のなかで鵜飼のカワウだけでなくさまざまな動物の生殖に介入してきた。諸説はあるが、たとえばイノシシをブタに、クワコをカイコに、マガモをアヒルに、サカツラガンガチョウに、ヒブナをキンギョにそれぞれ改変し、コイの養殖も開始した。さらに最近のゲノム解析によると、約三万三〇〇〇年前にオオカミからイヌへの初期の家畜化もおこなわれたとされる。中国では動物を人為的な環境にとりこみ、その全生活史を人間の管理下におくことに積極的である。

一方、日本では各地に大規模なシシ垣が築かれるほどイノシシがいたにもかかわらずブタに改変することなく、オオカミからイヌをつくらず、マガモやフナもたんに食す程度である。日本では室町時代にウズラの生殖介入を開始したといわれているが、それ以外の動物への生殖介入には消極的である。このような違いは何が起因するのであろうか。」

（「序章　いま、なぜ鵜飼なのか」より）

「現在、鵜飼は中国と日本でみることができる。ただ、ひとことで鵜飼といっても日中両国でさまざまな違いがある。中国の鵜飼は一部に観光を目的としたものもあるが、その多くは生業として続けられている、各地には年間を通して鵜飼に従事する漁師もいれば、農閑期にのみおこなう漁師もいる。漁がおこなわれる場所も大きな河川や湖沼から狭い水路やクリークまで多様である。こうした中国の鵜飼のひとつの特徴は、漁師たちが繁殖させたカワウを利用していることである。彼らは自宅などでカワウを飼育し、繁殖期になると特定の個体を交配させ、卵を産ませる。そして孵化した雛を育てて鵜飼で使用する。

一方、いま日本でみられる鵜飼は観光を目的としたものである。現在、岐阜県岐阜市や関市、広島県三次市など一〇か所以上で鵜飼がおこなわれているが、生業として続けられているところはない。日本の鵜飼の特徴は過去より野生のウミウやカワウを利用してきたことである。日本の鵜飼は一三〇〇年以上の歴史があるが、ウを繁殖させたという記録はない。」

「日本と中国の鵜飼におおいてウの生殖介入という側面が大きく異なる。一般に、生殖が人間の管理下にあるかどうかが家畜動物か否かを判断するための重要な条件となる。この条件にしたがうと、中国の鵜飼におけるカワウは家畜動物である。一方、日本の鵜飼におけるウミウやカワウは野生個体を飼い慣らしているだけなので訓化動物といえる。くわえて、かつて北マケドニア共和国でおこなわれていた鵜飼い漁においてもカワウへの生殖介入はなかった。（…）漁師たちは毎年初冬になると湖に飛来するカワウを捕獲して冬季の漁で利用し、翌春にすべて放鳥していた。」

「ウを漁の手段として利用する場合、漁師たちはそれらを人間や漁船になれさせ、鵜飼という特殊な漁法に適した行動特性を獲得させる必要がある。（…）一連の漁業活動において、カワウが人間を恐れつづけ、漁の開始とともに次々と逃げだすようでは話にならない。

一方、カワウは漁師たちによって代々飼育されているが、その過程で家畜動物特有の性質を過度に獲得されても困る。一般に、動物は世代を超えて人間の介入を受け続けると、祖先野生種とは異なる性質をもつようになる。（…）育てたウミウやカワウが漁師のそばから離れなかったり、過度に従順になったり、漁に無関心になったり、攻撃性が減退したりすればどうなるのであろうか。それらの変化が漁獲効率の低下に結びつくことは容易に想像できる。ゆえに、鵜飼の現場ではウに家畜動物特有の性質を過度に獲得させないための働きかけも重要になる。すなわち、漁師たちは飼育するウを人間に慣れさせるだけでなく、逆に人間に慣れさせすぎず、その野生をも保持しなければならない。（…）つまり。鵜飼を成り立たせるには、ウを人為的な環境で「飼い慣らす」だけでなく、「飼い慣らしすぎない」という働きかけも求められるのである。」

（「第八章　鵜飼が生業として成りたつ条件」より）

「野生の個体を毎年安定的に捕獲できる条件下では、やはり手間や時間をかけて生殖に介入するという動機は生じないといえる。逆にいえば、特定の季節になると漁の手段を確実に入手できるため、使用後にそのすべてを手放すことができるのである。」

（「終章　鵜と人間、かかわりの原理」より）

「中国の漁師たちはみずからでカワウを繁殖させ、人間や漁船に慣れさせるが、一方で過度に慣れさせず、その野性性を保持させる働きかけも続けている。彼らは漁の手段としてのカワウを人為的な環境にとりこむだけでなく、とりこみすぎないことにも留意している。この事実を踏まえ、本書では相反する二つの志向性を使いわけながら鵜とかかわることをリバランスとよんだ。リバランスとはバランスを調整するという意味である。」

「鵜飼には、自然を読み、技と向き合い、みずからが飼い慣らした動物によって獲物を仕留めること自体に飽きさせない面白さがあるのではないだろうか。たとえば、長良川の鵜飼では野生のウミウを使用している。鵜匠たちによると、捕獲されたばかりのウミウは気性が荒くて神経質であるため、扱いを誤ると「鵜匠の目玉を目がけて、鵜は鋭い口嘴を向けてくる」という。こうしたなか、鵜匠たちは毎日何度もウミウの体に触れることでゆっくりと人間に慣れさせ、お互いの信頼を築こうとする。すると、鵜匠とウミウとのつながりが徐々に強くなり、やがてウミウを「鵜匠の手足代わりに、自在に駆使して、鮎を捕らせる」ことができるようになる。

そして、実際の鵜飼では、みずからが飼い慣らしたウミウとともに「清流を鵜舟で漁をしながら下る爽快さは、やめられない楽しみ」があるという。ことに、鵜飼ではウミウの飼い慣らしや舟上での手綱さばき、急流での操船技術などが高いレベルで求められる。こうした自然と対峙する技は、「つかみ得たとの心境を味わうこと」が難しく、その習得が一生の課題となる。ゆえに、ウミウが獲物を仕留めることは日々のたゆまぬ努力の結果であり、そこに鵜飼の醍醐味がある。そして、そのときの醍醐味や気持ちの張り合いが技と向き合う意欲をさらに掻き立てるのではないだろうか。」

「鵜飼が成りたつ要因は面白さだけではない。とくに、中国における大規模な生業としての鵜飼では鵜に対するドライな態度も重要であると考える。ここでいうドライな態度とは、対象に情緒的な結びつきを強く抱かず、あっさりと割り切った感情で接するという意味である。」

「生活文化史の原田信男によると「動物を徹底的に利用する社会の方が、かえって動物との関係がドライで、割り切り方という意味で、距離の取り方がはっきりしている」という。たしかに、中国の漁師たちはカワウの全生活史を人間の管理下においており、カワウを徹底的に利用している。こうしたなか、彼らは人間とカワウとの間で主従の関係を明確にし、対象に過剰で複雑な感情をもちこまず、「カワウは漁の手段である」とあっさり割り切った態度で接する。カワウに対するこうした態度も鵜飼を生業として成りたたせる条件のひとつであると考える。」

【目次】

まえがき――なぜ生殖に介入しないのか

序章　いま、なぜ鵜飼なのか

第一章　鵜飼研究の到達点――何がどこまでわかっているのか

第二章　なぜ鵜飼が誕生したのか

――野生種を飼い慣らす技術から考える鵜飼誕生の条件

第三章　前例なきウミウの産卵と鵜匠による手さぐりの応答

――宇治川の鵜飼における二〇一四年のできごとから

第四章　ウミウの繁殖生態の変化と「技術の収斂化」

――宇治川における四年間の繁殖作業を手がかりに

第五章　野生性と扱いやすさのリバランス論

――育てたウミウの個性と鵜匠による介入の強弱

第六章　日本の鵜匠がウミウの生殖に介入しない理由

――ウミウ産卵の要因をめぐる地域間比較研究

第七章　なぜ中国の漁師はカワウを繁殖させるのか

――中国雲南省大理ペー族自治州の洱海における繁殖技術と生殖介入の動機から

第八章　鵜飼が生業として成りたつ条件

――北マケドニア共和国ドイラン湖におけるマンドウラ漁の事例から

終章　鵜と人間、かかわりの原理

あとがき――一点突破

哲学者になりたいと思ったことはない
 とはいえほかの何かになりたいとかも
 思ったことはないから
 哲学者を嫌っているわけではもちろんない
 (小さい頃科学者あこがれたことが
 少しだけあったけれどいまはそれもない)

じぶんをなにか〇〇〇者であるとするのが
 どうにもなにかに閉じ込められるようで嫌なのだ
 じぶんの名前にしてもおなじだ

もちろんじぶんを〇〇〇者であるとして
 その範囲における責任を持つということは重要で
 それはそれで必要なことだけれど

必要なところを離れれば
 じぶんの〇〇〇者を
 そこに適用するのは気持ちが悪い

たとえばいつでもどこでも「先生」とよんだり
 ましてやそう呼び合う慣習などもなんだかおかしい
 (シャレのひとつならばそれもそれだが)
 役割をはなれたとき自由であるためには
 ひととはだれでもNOBODYであるのがいい

役割というのはひとつのペルソナで
 ペルソナはある意味人格のひとつなので
 じぶんをそのペルソナに同定してしまい
 そこから離れられなくなってしまうことはある

じぶんでじぶんにある種の役割なりペルソナなどを付加し
 それをみずからのレーゾンデートルとするのは自由だが
 それをじぶん以外に適用される範囲を超えて
 無差別的に適用しようとするのは悲しい

ひとが目の前で「痛み」を訴えているとき
 そのひとがどうしてほしいのか
 それにとりあえず対処するまえに
 哲学的な懐疑論者が
 その「痛み」を懐疑の訴状に載せてしまうのは
 じぶんの哲学者であるというペルソナを
 TPOを超えて適用させてしまうエラーだ



13 痛みを伝える

■三木那由他「言葉の展望台⑬ 痛みを伝える」
 (『群像 2022年 05月号』講談社 2022/4 所収)

宗教的にいえば神さまが見ているから
 それとも「なにごとの おはしますかは 知らねども」
 目の前で困っているひとの助けになることをする
 というのはたしかにあって
 それは神さまやそれに代わるものが
 じぶんのなかに生きているからだが
 自分の特定のペルソナだけを生きて
 いつでもどこでもそれが命じるように生きる
 というのはどこかでなにかが欠損しているのではないか
 だいじなことはNOBODY (誰でもない) 性のうえに
 いろいろ乗っかっているペルソナがあっても
 そのじぶんの土台のところは
 NOBODYであることを
 忘れないでいるということではないか

「私」とはNOBODYだからこそ
 だれでもじぶんを「私」と呼べるのだから
 そこに普遍性も個別性もともに
 絶対矛盾的自己同一することができる



- 三木那由他「言葉の展望台⑬ 痛みを伝える」
（『群像 2022年 05 月号』講談社 2022/4 所収）

「体調を崩しているときに哲学者が考えることといたら何か？ それは何ととっても懐疑論の問題だろう。いや、ほかの哲学者に「体調を崩しているとき、どんな哲学的問題に取り組みますか？」などと訊いたことはないので、そうでもないかもしれないが……。 (…)

懐疑論というのは人間の持つ知識が確実性を持たないことを主張する立場で、「このくらい明白な知識ならさすがに確実だろう」と思われるような種類の知識を俎上に載せて、それが実際には確実でないと論じるのをその基本的なスタイルとする。」

「少し身近な懐疑論として、他者の心の懐疑論というのがある。(…)

自分が心を持っていて、いろいろなことを考えたり感じたりしているということ自分を自分でははっきりと疑いの余地なくわかっている、と多くの人は思っているはずだ。だが、自分以外のひとが心を持っていて、思考したり感情を抱いたりしていると、私たちは確実に知っているといえるだろうか？ 「実はきのうこの世界は存在していなかったのかもしれない」と悩む機会はそれほど多くなさそうだが、「本当にほかのひとにも心はあるのだろうか？ ひょっとして私だけがこの世界で唯一の心を持つ存在なのでは？」と悩んで覚えがあるひちょはそれなりにいるのではないか。他者の心の懐疑論は、そうした悩みと繋がる懐疑論だ。

(…)

誰かが「痛い」と言っているとする。でも、そのひとが本当に痛みを感じていると私たちは確実に知ることはできるだろうか？ 単に言っているだけなら嘘である可能性もあるから、「『痛い』と言っている以上は痛いに違いない」とは言えない。では、脂汗をにじませながらお腹を押さえ、呻くように「痛い」と言っていたらどうか？ その場合でもその脂汗も仕草も、すべては非情に上手な演技である可能性があるから、そうした事柄について「このひとは本当に痛いんだ」と確実に知ることはできない。ではほかに何か他者の痛みに関する根拠となるようなものがあるだろうか？ 検査によって怪我を見つけたとしても、そのひとはひょっとしたら特殊な訓練によって怪我から痛みを感じないようになっていて、それにもかかわらず痛いふりをしているだけかもしれない。結局、他者の痛みについて確実に知る手段などないのではないか。懐疑論者はそのように言う。

(…)

想像してみてほしい。例えば学校の授業中にお腹が痛くなり、担任に「痛い」と訴えたとして。不幸なことに、この担任は哲学者だった。哲学者である担任は、「果たしてこの生徒が痛みを持っているというのは確実だろうか？」と考え始める。あなたはうまく伝わらなかったのかと、あえて苦し気に「痛いんです」と言い直す。担任は「これはひょっとしたらよくできた演技かもしれないから。やっぱりこの生徒が痛みを持っていると確実にはわからない」とよりいっそう深く悩み始める。めちゃくちゃ冷たく感じないだろうか？ こんなひとが担任では、あまり安心して学校に通えなさそうに思える。

こうしたあたりに、私は哲学者の感覚と日常的な感覚のズレを感じる。「痛い」という訴えにも知識の問題を見出してしまふようだ。「これに関連する確実な知識を私は得ることができるのか？」という方向にすぐ進んでしまう。

(…)

具体的な人間である私たちが日常において「痛い」と訴えるとき、私たちはそれによって自分が痛みを覚えていると相手に確実に知ってもらうことを求めているわけでなさそうに思える。むしろ、「通常の仕方で授業を受けることはできない」だとか、「約束通りに事を進めることができない」だとか、「仕事のスケジュールの変更が必要だ」だとか、「いまの作業を止めて手当をしてほしい」だとか、とにかく私とあなたがこれまでやってきたことを続けるのに支障が生じているから、何かしら軌道修正をしたいということ伝えていてのではないか。その際、相手がこちらの痛みについて確実な知識を得られるかどうかなどということは究極的には問題でなく、ただ私とあなたとのあいだでの物事の進めかたの変更だけが問題となる。別に確信など持ってくれなくていいのだ。

(…)

知識の問題と、目の前のひととの関係における倫理の問題とをきちんと区別し、後者も意識するということには、単に哲学における新たな視点の可能性を示唆するだけでなく、現実のこの社会における意義もあるかもしれない。

(…)

本当に相手が痛みを持っているかどうかを確かめることに焦点が当てられると、それが確かめられなかった痛みは「なかった」ことにされてしまう。だが確実な知識を絶対視せず、ともかく相手が痛みを訴えていて、それにきちんと対応しなければならぬという観点からは、確かめられない痛みを訴える相手にも向き合わなければならない。

(…)

知識よりも倫理を重視するならば、不確実性に由来する不安を引き受けつつも、ともかくはまずは目の前のひとに向き合い、何かをしなくてはならない。ひょっとしたら自分の行動があまりうまくいかないかもしれないという可能性を引き受けつつ。

以前こんなことがあった。私も含む性的マイノリティをターゲットにしたような差別に関して、問題提起をおこなうような宣言がネットで出された。私の知っている哲学者の何人かはすぐさまそれに賛同の意思を示した。だが何人かは「これが本当に善であると言えるか確信がない」と述べ、意見を保留にした。後者には何度か一緒に食事をしたようなひともいた。確信がないことには黙っておくというのは、ある意味で知的には誠実なのだろうと思う。でも、私が今度苦境に立たされたとき、そのひとたちを頼ることはないだろうとも思った。そのひとたちは、いま私が置かれている状況よりも、自分の知識を重視したのだ、と私には見えた。

私も以前は、哲学者とはそういう存在なのだ、むしろ誰よりもそのように知を重視することこそ意義があるのだ、と考えていたことがある。けれどいまはそれを疑っている。それはただ、確実な根拠なしに動き出すことを恐れているだけなのではないか、その不安ゆえに目の前の相手に向き合うことを避けているだけではないか。

自分が確実な知識を得るということ、目の前の相手のひとよりも重視したりしないような哲学者になりたいと思う。そして、そういう哲学のありかたを語りたいと思う。」

何もしないでいられることは
最大の幸福だろう
何もしないでも
生きているのだから
それだけでいい

何かをしなければならないというのは
最大級の不幸なのかもしれない
たくさんの義務やべきに
縛られているということだから

役にたたなければならない
ひとのためにならなければならない
怠けてはいけない
努力しなければならない
ひとに評価してもらわなければならない

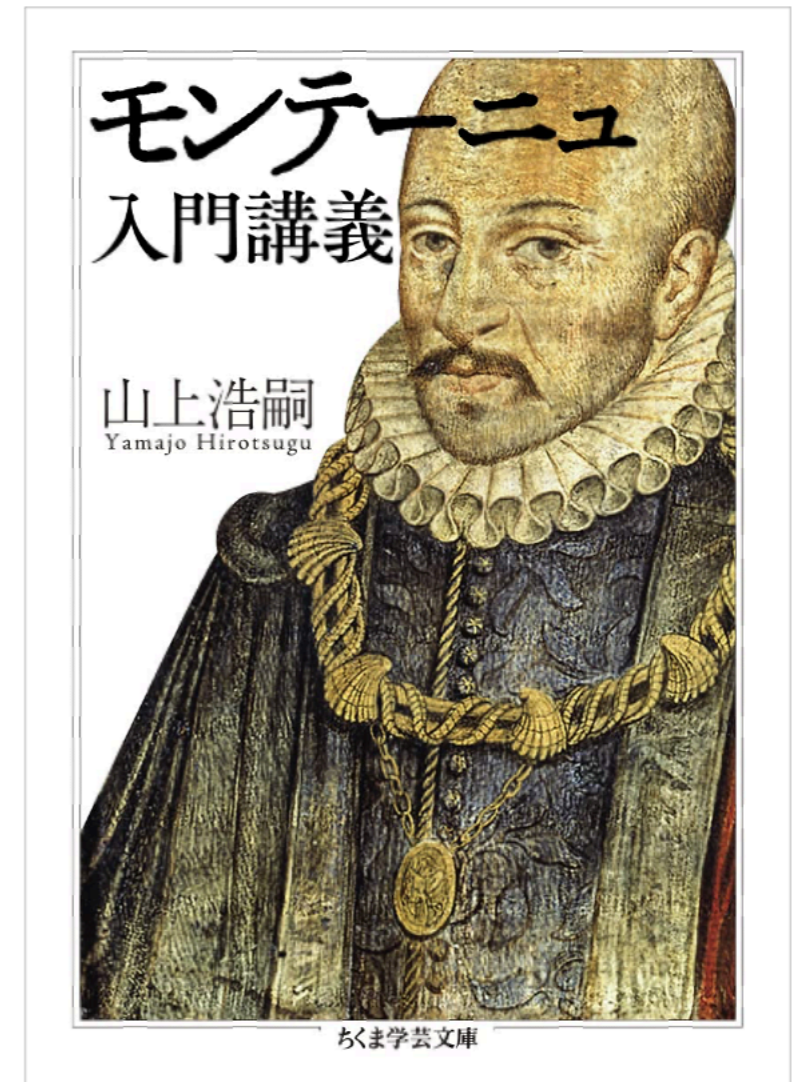
そうしたすべての「なければならない」は
自律的な無為ではなく他律的な行為であり
じぶんを縛りつける鎖であり檻だ

けれど
無為であること
何もしないでいること
それは
自我をもった人間にとって
きわめてむずかしいことかもしれない

無為でさえいられれば
為すことなくして為すことができれば
なににも煩わされず
じぶんを縛らずに生きていられるのだけれど

「ポーっと生きてんじゃねえよ！」
などというのは
むしろ生きることをスポイルすることになる

もちろん「ポーっと」が
他律あるいは依存であるならば
それは避ける必要があるけれど
それが「無為」による自律を意味するのであれば
「ポーっと」しているに越したことはない



■山上 浩嗣 『モンテーニュ入門講義』
(ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/3)

■山上 浩嗣 『モンテニユ入門講義』
(ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/3)

(「第1章 「今日は何もしなかった」 ― 『エッセー』に見るモンテニユの脱力的生きかた」より)

「モンテニユの至った境地は、「今日は何もしなかった」と語る人、今日一日を生きのびただけという人を全肯定することです。彼は、偉大な事績や他者からの尊敬を望むような生き方を捨て、この世に生を与えてくれた自然に感謝し、心身の双方で感じられる日常のささやかな喜びを享受することを最上の幸福とみなすのです。」

「(『エッセー』Ⅲ.13「経験について」)

われわれは大馬鹿者だ。「彼は無為の生涯を過ごした」「今日は何もしなかった」などと言う。――なんだと！ あなたは生きたではないか。生きることこそが、最も根本的であるばかりか、最も輝かしい活動なのだ。また、こんなことも言う。「もし私に大きな役職をまかせてもらえたら、能力を見せることができただろうに。」――自分の生についてしっかり考え、思いどおりに送ることができたなら、あなたは最も偉大な仕事をなしとげたのだ。自然がその姿を現し、みずからを十分に活かすために、幸運など必要ない。自然は人生のどの段階でも、幕の向こうから、あるいは幕を介さずに、等しく姿を現す。本をつくることではなく、自分の生き方 *mœurs* をつくることこそが、また、戦争で勝ったり領地を獲得することではなく、自分の行動の秩序と平穩を獲得することこそが、われわれの義務なのである。われわれの偉大で栄光ある傑作は、適正に生きることにある。

社会的な栄達や功績などなくても、ただ生きること、自分なりに平穩に生きることが人生最大の義務であり、それができれば上出来である。(「適正に生きる*vivre à propos*」とは、道徳的に生きるという意味ではなく、無理せず自分の与えられた境遇に適合した人生を送るという意味です)。そしてそのためには、自然がいつも導き手になってくれる。――これと呼んで、励まされる人は世の中にたくさんいると思います。現代人はとかく、幼少期から大人まで、何かの役に立たないといけな。不斷に努力していないといけなと思わされて生きています。けれど、誰もが自己実現できるような境遇にあるわけではないし、誰もがいつも強くいられるわけではありません。そのような状況にあるとき、モンテニユのこの言葉はなんと救いになることかと思えます。

モンテニユの哲学は、人間の弱さに寄り添う哲学です。自分の弱さを、それでいいのだ、それでも生きていることが美しいのだと肯定してくれます。言いかえれば、モンテニユは、自分が与えられたままの生を、それがいかなるものであっても、そのまま受け容れることを教えてくれている気がします。」

「フランス十六世紀は、ルネサンスの精神による人間らしさの尊重、新大陸発見といった正の側面の一方、信仰を口実にした残虐と虐殺の横行(宗教戦争、魔女裁判、身体力の征服)やペストの流行という負の側面に彩られた波乱の時代でした。この乱世のさなかに、モンテニユは移ろいゆく自己の心身の変化のありようを忠実に書き留めようと試みました。

彼は、宗教(カトリシズム)に帰依しながらも、教義に盲従せずに、現世と来世の因果応報の考えや、身体的快樂を嫌悪する考えを否定します。とりわけ性愛に関しては、自然な欲望であるとして礼賛し、その十分な享受のために、目的の実現を遅延するためのかけひきさえも歓迎しました。

また、死をいたずらに恐れさせる学問や、他人の目に立派に見える公職の義務を避け、無知と無為を求めました。その背景には、自然への随順という確固たる信念がありました。彼は、「自然」を神と同一視し、そのたまものとしての自己――精神と身体からなる自己――という存在が味わうかぎりの喜びを、生涯の全瞬間において、感謝しながら十分に享受することを人生最大の目標としたのでした。」

【目次】

まえがき

第1章 「今日は何もしなかった」 ― 『エッセー』に見るモンテニユの脱力的生きかた

第2章 『エッセー』における死と幸福――「想像」による幸福、メメント・モリ

第3章 モンテニユのパイデИАー旅と書物による「判断」の形

第4章 他者へのまなざし――新大陸の原住民

第5章 モンテニユとラ・ボエシの友愛論

第6章 モンテニユの政治観――乱世における法と秩序

第7章 身体 of 経験――老、病、性

モンテニユ入門のための文献案内

あとがき

長田弘の言葉は静かだ
そして詩もエッセイのようであり
エッセイも詩のような
ポエジーに満たされている

本書のタイトルは『私の好きな孤独』で
ウォールデン湖のほとりの森を散歩 (Walk) する
ソローの「孤独」をイメージさせながらも
長田弘の散歩 (Walk) する「孤独」は
「日々の付き合い、なりわいの内にひそむ
明るい孤独と静けさのなかへみずから入ってゆく」
そんな散歩 (Walk) だ

そして散歩 (Walk) ゆえに
そこで使われている言葉は
奇を衒わない「誰にでもわかる言葉」であり
「丁寧に、慈しむように並べ」られていく
そしてそこにポエジーが香る

昨今の論理国語と文学国語といった二分法からは
もっとも遠いポエジーである

文学的な文章とされていても
ポエジーのない文章はあり
論理的な文章とされていても
ポエジーにあふれる文章はある

あえて二つに分けるとすれば
ポエジーのある文章と
ポエジーのない文章とにわけたほうがいい
そしてポエジーのない文章は読むに値しない

それはひとりでも
孤独であるとはかぎらず
ひとのなかにいても
孤独でないとはかぎらないようなものだ
孤独に必要なのは心の静けさだからだ

どんな場所にいても
心の湖面に静かな風がふくときの
波紋のひろがりを感じられるように
散歩 (Walk) しているようなそんな



■長田 弘『私の好きな孤独』
(潮文庫 潮出版社 2022/4)

■長田 弘『私の好きな孤独』
(潮文庫 潮出版社 2022/4)

(「おぼえがき」より)

「孤独はいまは、むしろのぞましくないようなものにとらえられやすい。けれども、孤独がもっていたのは、本来はもっとずっと生き生きと積極的な意味だった。そのことを思い出させるのは、ウォールデン湖のほとりの森に独り暮らして、『森の生活』を著した北米十九世紀の詩人思想家のヘンリー・デイヴィッド・ソローの遺した言葉だ。

この世の在り方の問題をみずから率直なものにするのが孤独。ソローは日記にそう誌している。ソローにとって、そのような明るい孤独をくれるものだったのは、散歩だった。日々の付き合い、なりわいの外にある、岩や樹や草や雪でできた自然の孤独と静けさのなかへ、みずから入ってゆくことを、ソローは散歩(Walk)とよんだ。

『私の好きな孤独』は、ウォールデンのソローの後姿を絶えず想い起こしながら、ただしソローとは逆に、日々の付き合い、なりわいの内にひそむ明るい孤独と静けさのなかへみずから入ってゆく、エッセー＝散歩(Walk)の書として書かれた。」

(「夏の夜の眠り」より)

「絶対にこれはよいと言えるものなんて、もうなくなってしまったのだ。すべては表があれば裏がある。よいものはわるいものであり、恋するものは裏切るものだ。「神は死んだ」と叫んだのはドイツの哲学者だったが、その哲学者が死んだとき、神はうれしそうに「哲学者は死んだ」と言ったそうだ。

神ですらそんなつまらない冗談しか言わなくなってしまったのが、わたしたちの時代だと言うべきなのか。けれども、実を言えば、わたしには、たった一つだけけれども、絶対にこれはよいと言えるものが、まだあるのだ。眠りだ。眠りだけは、わたしにいまなお絶対によいと言えるただ一つのものである。眠れると知るとき、わたしは一瞬にして幸福になる。いそいそと、眠る。」

(「人生はおもしろいか」より)

「路上の歌をうたう詩人たちの歌には、何にも比すべきものがない魅力がある。耳を純潔にし、肺臓をきれいにし、口臭をぬぐいとってくれるような言葉が、そこから聴こえる。

いまはこむらがえりした言葉が多すぎるのだ。こむらがえりにやられたら、まず二本足でじっと立ってみることが肝心だ。言葉がこむらがえりしたきりの時代のどこかに二本足でじっと立つ、「盲目の歌うたい」の詩人たちがいる。そう考えるとはげまされる。

一度聴きはじめると、繰り返し聴き込んでしまう。そんな長い――ときには半日も聴いてしまうことがある――一人だけのコンサートの最後の歌は、いつも決まっている。ボリス・ヴィアンの「戦争嫌い」だ。
(…)

ジャズ・トランペットを吹きまくり、言葉で悪い時代をとことんからかい、『日々の泡』というおそろしく素敵な小説を書くと、あっという間もなく三十九歳で急死してしまった。路上の歌うたいにふさわしい、こんな問いかけだけをわたしたちの耳に遺して。

きみの人生はおもしろいか。きみの人生は生き生きとしているか。
ぼくは断固として、この二つの質問をきみに提出する。」

(「曲がり角」より)

「曲がり角は神さまのものではない。なぜならそこは、先が見えないところだからだ。先が読めない。さりげなく見える曲がり角でも曲がってみるまでその先はわからない。

角を曲がってはじめて、どんな道にでてきたか、どんな街にまぎれこんだのか、はっきりわかるのだ。角を一つ曲がっただけで、考えもしなかつた情景のなかへはいりこんでしまう。」

(「ライク・ア・ローリング・ディラン」より)

「おなじ歌を繰り返したう。けれども、二度とけっしておなじにうたわない。おなじ一つの歌が、うたいかえされるたびに、そっくりちがった歌になる。聴くたびに新しくなる。歌はおなじだ。おなじ歌だけれども、どれもがおよそちがった歌だ。ちがった歌であって、しかもおなじ一つの歌である。

ボブ・ディランの歌はそうした歌だ。繰り返えしをおそれない。どこかに希望という代物が手つかずにころがっているというわけではない。日々繰り返した。繰り返えしをおそれて何ができるだろう。繰り返えしをちゃんとじぶんに引きうけることができるのではなければならない。新しい歌なんてものはない。歌は古い。夢も古い。古い歌を思いがけない仕方、いま、ここにさらに新しくすること。古いしっかりした材木で新しい家をつくるようにだ。」

(大井浩一「解説／耕す人、爽やかな倫理」より)

「長田弘は不思議な詩人である。一九三九年の生まれ。世代的には「六〇年代の詩人」と呼ばれる一群の詩人たちと同じだが、雰囲気少し違う。

(…)

確かに長田の詩は、六〇年代詩人の作品がもつ強烈なイメージや疾走感、鋭い実験性といったものと一線を画しているように見える。同じ空気を吸ったはずなのに、素朴な、誰にでもわかる言葉を使い、それらを一つ一つ丁寧に、慈しむように並べていく。」

「この人が作品に盛る生活思想、あるいは生き方の態度は、詩とエッセーで違わないと確認できる。詩人にとって孤独や沈黙は悲しいものでもさびしいものでもない。むしろ孤独や沈黙のなかにこそ豊かな出会いがあり、時間や空間を超えた対話がある。孤独であることの遅さ、という言葉も浮かぶ。

そのような長田弘の思想と態度は、現代の詩のありように対する姿勢と別のものではない。東西のさまざまな文学作品からの自在な引用(自らの翻訳を含む)は、彼にとっての重要な方法だったが、七五歳で逝去する直前に刊行された『長田弘詩集』(二〇一五年)の巻末に、自身によると思われるこういう記述がある。

詩人は言葉の製作者ではなく、言葉の演奏家である。詩法の主要な一つは引用、それも自由な引用であり、変奏、変形、即興であることが少なくない(以下略)。

ここには、ひたすら新奇な表現、オリジナルの創作物を追い求めつづけた近代以降の詩に対する、この詩人の粘り強い反抗の姿勢が見て取れる。」

インゴルドの「線（ライン）」の捉え方は
華厳をプロセスでとらえているような
そんなイメージがある

点のようなものに見えているものも
すべての点は関係性の織物をつくりあげる
プロセスそのものとしてとらえることができる

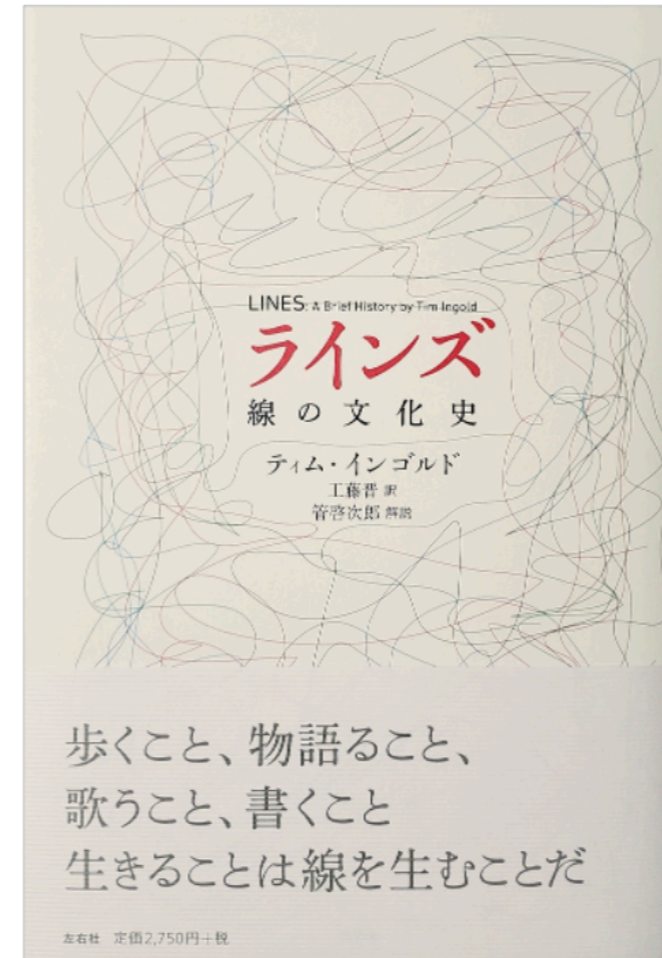
「歩くこと、織ること、観察すること、
物語ること、描くこと、書くこと」
そして生きること
それらすべては線（ライン）を生むことなのだ

少し前に文庫化された
松田行正『線の冒険 ―デザイン的事件簿』は
そのインゴルドの『ラインズ』の
デザイン思考版とでもいえるかもしれない

線とは点が動くことによってできた運動の軌跡だとし
クレーが「線を散歩につれていく」
「線に夢見させる」といったように
「行きつ戻りつするフラヌールとしての線」によって
生まれてくるドラマがさまざまに語られている

松田行正の『線の冒険』は二〇〇九年に
インゴルドの『ラインズ』は二〇〇七年に
刊行されているというのも興味深い

おそらく両者に交流はなかったと思われるが
点と点を結ぶだけのように
目的地に一直線に向かうようなあり方でしか
とらえられないでいた「線（ライン）」に
どちらもあらたな視座を与えている



インゴルドによれば
「もともと「モノ」thingとは人々の集い、
人々が問題を解決するために集う場所」のことであり
「あらゆるモノはラインが集まったもの」だという
「線（ライン）」を研究することはその意味で
「人間とモノとの両方を研究すること」なのだ

それによって発話と歌など
二項対立の両端に位置づけられたたものたちが
「線（ライン）」によって
生きて結ばれる可能性に向かって開かれることになる

ともあれ私たちはあまりにも
点と点を直線的に結ぶべく
生きようとす過ぎてはいないだろうか
大事なのは「遊歩」「寄り道」なのではないか
生きるということはプロセスそのものなのだから

- 松田 行正『線の冒険 ―デザイン的事件簿』
（ちくま文庫 筑摩書房 2022/2）
- ティム・インゴルド（工藤晋訳）
『ラインズ 線の文化史』
（左右社 2014/5）

- 松田 行正 『線の冒険 ―デザイン的事件簿』（ちくま文庫　筑摩書房 2022/2）
 - ティム・インゴルド（工藤晋訳）『ラインズ　線の文化史』（左右社　2014/5）
- （松田 行正『線の冒険』より）

「本書でいう「線」とは、幅が極端に狭い「面」ではなく、ヴァシリー・カンディンスキーが指摘したように、点が動くことによってできた、運動の軌跡のことを指す。点が動けば、元の点のあった場所は生滅する。点の足取りを記すことができるのは線だけだ。そしてその線の軌跡は、多くのドラマをもたらすだろう。

　クレーは、運動の軌跡としての線ばかりではなく、そのドラマ性にも早くから着目していた。「線を散歩につれていく」「線に夢見させる」と豪語するほど。」

「ふらつき、さまよう線は、ベンヤミンがいうパサーージュを歩く遊歩者（フラヌール）のようでもあり、まさに、クレーが散歩に連れだすといった線でもある。ぼくは、クレーが、病で感じたうまく引けないもどかしさから生まれた線も含めた、不安定な線にこそ線の醍醐味があるのではないかと想っている。

　本書では、こうしたあとでなくふらつき、行きつ戻りつするフラヌールとしての線のドラマが主役だ。たまに、カンディンスキーが、「永久不変の方向性」と、無限に進む運動性をせる〈直線〉には、〈運動〉という概念のかわりに、〈緊張〉という言葉が似合う」と語った線も加わっている。

　たとえば、子午線や光速という直線を測るために右往左往するメートル法の話。偶然できたひび割れに天啓を感じたマルセル・デュシャンと、〈大ガラス〉のコンセプトに似ていると思われる洗濯機の話。タテヨコ斜めの数字の和がすべて同じになる魔方陣のその数字を追った軌跡の話。

　線がどんどん加わって複雑になった記号の話。泡を食っているかのように日本を初空爆した爆撃機の軌跡と、テープが繋がっている大量のクラッカーをアメリカに向けて破裂させたかのような風船爆弾の軌跡。一幅のロードムーヴィのようなジュール・ヴェルヌのノーチラス号の軌跡と、マクロからマイクロまで一直線に行き来するパワーズ・オブ・テンの話。

　直線こそ命、いや命を乳母句直線ならぬ、垂直線のギロチンの話。人体で描く文字と、人体の形を秘めた漢字の話。立体的に見えるように工夫された文字や記号の線の話。火星で見つかった筋からはじまった対火星人との宇宙戦争の話。

　龍の通る道を遮断する目的で建てられた朝鮮総督府と風水の話や、ジグザグ線が絡むユダヤ博物館とベートルズの『アピイ・ロード』の話。見えない恐怖の線として窓から寝縫うするベストや放射能の話。酩酊感をもたらすまんじ記号と螺旋の話。一進一退を繰り返す朝鮮戦争の最前線の動きと、一気に原爆で片をつけようとしたマッカーサー、放射能はこりごりの舌の根が乾かぬうちに原子力を受け入れたわが日本の話。

　右と左の境界線上や、完全に左に針が振り切れてしまった人びとの苦悩と、親から授かった肉体の一部と永久の別れをした人々の、苦悩という分割線の話。多くの線が重なることでパワーを得てきたエッフェル塔、東京タワー、列車ダイヤ図の話。

　混沌と秩序が支線のふるまいの真骨頂だからというわけではないが、あちこちと話題が飛んでどうも腰が落ち着かない。それは、寄り道こそ人生を楽しむ最適な方法だと思っているからだが、「線」というテーマ自体が寄り道のようなものなので、それを楽しんでいる筆者の様子を楽しむむといった、屈折した寄り道が本書にふさわしい接し方かもしれない。」

（ティム・インゴルド『ラインズ』より）

「歩くこと、織ること、観察すること、物語ること、描くこと、書くこと。これらに共通しているのは何か？　それは。こうしたすべてが何らかのラインに沿って進行するということである。私は本書において、線 line についての比較人類学とでも呼べそうなものの土台をつくらうと思う。」

「私は最初からかくも壮大な意図を抱いていたわけではない。実は、はじめはラインとはまったく関係のないひとつの問題を前にして思案に暮れていたのである。それは、どうして発話 speech と歌 song とが区別されるようになったのかという問題である。両者が今日のように区別されるようになるのは、西洋の歴史では比較的最近のことだ。というのも西洋では長らく、音楽は言語芸術として理解されていたからである。歌の音楽的本質はことばの響きにあった。だが今日、私たちはどういうわけか、音楽とは言語的要素を取り除いた「無言歌」であるという考えにたどり着いた。さらにそれを補足するように、言語とは言語音の実際の音声とはまったく独立して与えられる、言葉と意味のシステムであると考ええるようになった。音楽は言語を失い、言語は沈黙したのである。こうした状況はいかなる経緯で生じたのだろうか？　答えを模索するうちに、私の注意は口から手へ、声による朗詠から手の身ぶりへ、そして手の身ぶりそれがさまざまな表面にしする痕跡との関係へと向かっていった。言語が沈黙した経緯は、記述 writing そのものの理解の仕方の変化、すなわち手を使う刻印行為から言語を組み立てる技への変化となにか関係があったのではないだろうか？　ライン制作についての私の探求はこうして始まった。

　だがまもなく私は、ラインそのもの、あるいはラインを生み出す手に注目するだけでは不十分だと気づいた。ラインとラインが描かれる表面との関係を考察することも必要だったのだ。おびただしいラインを前にしていささか挫けそうになりながら、私はとりあえずの分類を試みることにした。そして、多くの曖昧さを残したままではあったが、二種類のラインが他のものからはっきり区別できるように思われたので、それらを糸 thread と軌跡 race と呼ぶことにした。しかし詳しく検討してみると、糸と軌跡はどうやら異なったカテゴリーのものというよりも、相互に変形しあうものだった。糸が軌跡に変化することも、またその逆もある。さらに、糸が軌跡に変化するときにはいつも表面が形成され、軌跡が糸に変化するときにはいつも表面が消失する。その変形を追求するうちに私は、探求の出発点であった書かれた言葉から、迷路の曲折、刺繍や織物の技へと導かれていった。そしてこの迂回の手てに、織物制作を通じてふたたび書かれたテキストへと連れ戻された。編み込まれた糸であれ、書かれた軌跡であれ、それらのラインはみな運動し成長するものとして知覚される。それなのに今日私たちが問題にするラインの多くがかくも静態に見えるのはいったいどういうわけなのか？　なぜ、「ライン」や「線状性」に言及したとたんに、多くの現代思想家は、分析的思考が示すようなあの狭量さと不毛さ、あるいは単線的論理といったイメージしか抱かないのだろうか？

　西洋近代社会では歴史や世代や時間の経過を理解する方法は本質的に線状的（リニア）である、と人類学者はよく主張する。彼らはあまりに頑なにそう思い込んでいるために、非西洋人の生活のなかに線状性を見出そうとする試みはどんなものでも、せいぜい穏やかな自民族主義だと片付けられ、果ては、西洋社会が外の世界に自らの方針を押しつけた元凶である植民地主義的占領計画と共謀しているとのそしりを受ける。非西洋世界は線的でない [non-linear] と教えこまれているからだ。そうした思考は、生 ife とは道筋 path に沿ってではなく、本来さまざまな場所のある地点に固定されて営まれるものだという考え方と表裏一体である。だが、人々の往来がなければ、そこは場所 place ではあり得ないだろう。ひとつの地点に固定された生が、場所、すなわちあるどこかと行き来するひとつないし幾つかの運動の道筋に位置しているはずだ。おそらく生とは場所というよりも道に沿って営まれるものであり、道とは一種のラインである。そしてまた、人々が周囲の世界についての知識をより豊富にし、自分たちが語る物語のなかでその世界を描くのも道に沿ってである。植民地主義とは、非線状的な世界に線状性を押しつける行為ではなく、ひとつのラインに別のラインを押しつける行為である。植民地主義はまず、生が営まれる道を、生がそのなか収容される境界線へと変換し、次に、そうやってひとつの場所に固定された閉じられた共同体をいくつも束ねることによって、垂直的に統合された集合体に組み上げる。何かに沿って along 生きることと、上に向かって up 結びあわされることは、まったく別のものなのである。

　かくして私は、運動と成長のラインから、その正反対のものである点線 dotted line ―線ならぬ線―へと導かれた。それは何も動かず何も成長しない瞬間の連続体である。そしてただちにチャールズ・ダーウィンの『種の起源』における有名な図式を思い浮かべた。何千万もの世代にわたる生命進化を描くその書物のなかで、あらゆる系図のラインは点の連鎖として示されているのだ！　ダーウィンは、ラインに沿うものとしてではなく、各々の点のなかにあるものとして生命を描いた。人類学者が親族や家系の系譜図を書くときもまったく同じだ。親族関係のラインは、結びあわせ、接続するが、そのラインは決して生をつなぐ線ではなく、また物語の線（ストーリーライン）でもない。現代的志向が場所に対して行ったこと―――つまり場所を空間内の位置に固定すること―――は、同時に人間に対して行ったことである。つまり、人間の生を時間上の瞬間のなかに包んでしまったのだ。しかし、こうした手続きを反転させてみたらどうだろう。生命を、扇状に広がる点線―――ダーウィンの線図のように―――ではなく、人間であろうとなかろうと、あらゆる生物が紡ぎだす無数の糸によって織りなされる多様体として想像してみたらうだろう。というのも、あらゆる生物は、自分たちが巻き込まれているさまざまな関係の絡み合いを通じて自分たちの生き方を見出しているからである。そのとき、進化についての私たちの理解は決定的に変化するだろう。進化過程とその過程内に位置する私たち人間の歴史について、無限の視野が開け、その過程内に生息するものはすべて、それぞれの営みを通じて、自分が生きる条件とお互いが生きる条件とを築いているのだということが見えてくる。まったくのところで、ラインは世界を変える力をもっているのだ！」

「発話と歌が分離した経緯は、現代において記述と線描が分離し、技術と芸術という自明にみえるが実は現代特有の二項対立の両端に位置づけられた経緯とまったく同じなのだ。

　最後に私は、目的地に一直線に向かうということはいったい何を意味するのかと考えてみた。ふつう私たちは日常生活や日々の言葉のやりとりをそんな風にはしない。（…）線上的と言うべきラインが、いったいなぜ直線 straight とみなされるようになったのだろうか。現代社会において、直線性は、理性的思考や学術的議論ばかりでなく。定義正しさや道徳的公正さといった価値を端的に示すものとなっている。（…）それらの源泉は、ユークリッドの幾何学―――文字通り「地球の測定」―――ではなく、機織りの織機にぴんと張られた縦糸だったのだ。ここでもまた、糸は表面を構成する軌跡に変化した。その表面とは規則に覆われた表面、そこですべてのものが連結される表面である。しかし近代において確実だと思われたさまざまなものが疑われ、混乱の様相を呈するにつれて、かつて目的地に一直線に向かっていた道筋が断ち切れ、生きるためにはさまざまな亀裂を縫って進むべき道を見つけなければならなくなった。」

「事物を研究する人々は物質文化研究者と呼ばれる。ラインを研究する人々は……何と呼ばれるのか分からないが、とにかく私はその一人になった。そして、その研究に従事するうちに、製図工、書家、筆記者、ストーリーテラー、散歩者、思索家、観察者―――およそ生きる人間が属するありとあらゆる集団に加わることになった。そもそも人々は事物ではなくラインで構成される世界に住んでいるからである。結局のところ、そこに集められるすべての構成要素のライン―――成長と運動の道筋―――が結びあわされたものでないとしたら、モノ、そして人間とはいったい何だろうか？　もともと「モノ」thingとは人々の集い、人々が問題を解決するために集う場所を意味していた。語源が示すように、あらゆるモノはラインが集まったものである。私がこの本で立証したいのは、人間とモノとの両方を研究することはそれらを成りたたせているラインを研究することに他ならない、ということなのだ。」

若き日に特に短歌を偏愛したことはないのだが
ようやくその後半世紀を経て
昨今短歌を偏愛しはじめている感がある
とくに前衛短歌である

『文学界』で特集されている「幻想の短歌」
そのなかに収められている
「偏愛の一首」の最初を飾るのは
山尾悠子の「偏愛」である

山尾悠子の幻想世界はぼくにとっては
その初期より偏愛の対象であり

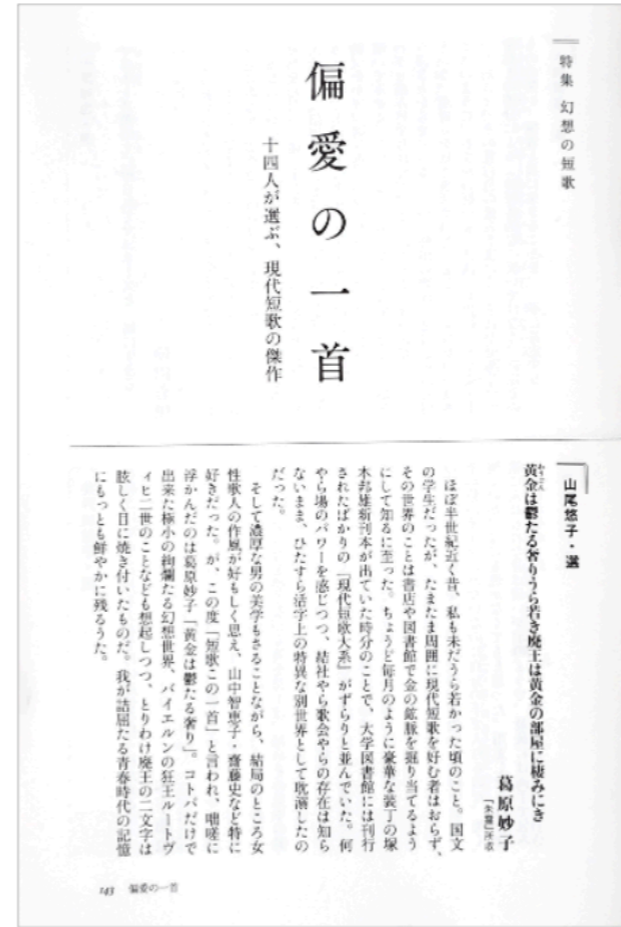
(今回挙げている短歌が
葛原妙子だというのも腑に落ちる)

十四人の最後に置かれている
松浦寿輝がそのなかでふれている
吉岡実の詩もまた偏愛の対象だった

(山中智恵子と吉岡実の
サフラン摘みと紡錘の交響という視点も腑に落ちる)

それはさておき
『文学界』が「幻想の短歌」を特集する
というのはやはりようやくにして
あらためて「幻想」と「短歌」が
(読者対象は少ないとしても)
互いを照らしながら
シテが舞いはじめるように
世をその陰影で照らし始めているのかもしれない

このなかでふれられている歌人だけでも
この一年で塚本邦雄・葛原妙子・斎藤史の歌集は
本棚に定位置を占めるようにさえなっているほどだ



- 【特集】幻想の短歌～「偏愛の一首／14人が選ぶ現代短歌の傑作」
(『文学界(2022年5月号)』文藝春秋 2022/4所収)

「コトバだけで出来た極小の絢爛たる幻想世界」は
いまや殺伐たる姿でさえある現実世界を前に目を伏せ
時の深みで出会える極上の領域である

そしてそれは現実世界からの逃避というのではなく
むしろ幻想世界ゆえにこそ可能となる
現実世界を変容せしめる力ともなり得るのではないか

- 【特集】 幻想の短歌～「偏愛の一首／14人が選ぶ現代短歌の傑作」
（『文學界(2022年5月号)』文藝春秋 2022/4所収）

「山尾悠子・選

黄金は鬱たる奢りうら若き廃王は黄金の部屋に棲みにき
葛原妙子『朱霊』所収

ほぼ半世紀近く前、私も未だうら若かった頃のこと。国文の学生だったが、たまたま周囲に現代和歌を好む者はおらず、その世界のことは書店や図書館で金の鉱脈を掘り当てるようにして知るに至った。ちょうど毎月のように豪華な装丁の塚本邦雄新刊本が出ていた時分のことで、大学図書館には刊行されたばかりの『現代短歌体系』がずらりと並んでいた。何やら場のパワーを感じつつ、結社やらの存在は知らないまま、ひたすら活字上の特異な別世界として耽溺したのだった。

そして濃厚な男の美学もさることながら、結局のところ女性歌人の作風が好もしく思え、山中智恵子・齋藤史など特に好きだった。が、この度「短歌この一首」と言われ、咄嗟に浮かんだのは葛原妙子「黄金は鬱たる奢り」。コトバだけで出来た極小の絢爛たる幻想世界、バイエルンの狂王ルートヴィヒ二世のことなども想起しつつ、とりわけ廃王の二文字は眩しく目に焼き付いたものだ。我が詰屈たる青春時代の記憶にもっとも鮮やかに残るうた。」

「松浦寿輝・選

絲とんぼわが骨くぐりひとときのいのちかげりぬ夏の心に
山中智恵子 『紡錘』所収

石を、肌を、心を灼く盛夏のぎらぎらした陽光が、その裏面に隠し持つ深い翳りを、その哀しみを、これほど鮮やかに言い表した歌もない。それを可能にしたのは、一匹のイトトンボが自分の骨の間を潜り抜けてゆくという綺想である。ただしこの巫女歌人の場合、綺想はすでになまなましい幻視であり、さらにはくっきりとした明視にすらなあってゆく。世界の細部と自身の身体とが不意に交錯し交雑するその一瞬、光と闇が劇的に交替し、いのちは翳り、かつまた強くせつなく輝く。もし女流同士での歌合の遊戯が催される機会でもあれば、齋藤史の絶唱「ぬばたまの黒羽蜻蛉は水の上母に見えねば告ぐることなし」（『風に燃す』所収）をこれと組み合わせるのも一興か。それにしても山中智恵子の第二歌集『紡錘』は、読み返すつど戦慄せずにいられない恐ろしい一冊である。

ついでながら、この『紡錘』の中の一首「サフランの花摘みて青き少年は遙たり石の壁に入りゆく」を口ずさむたびに、わたしの思いは詩人吉岡実の名篇「サフラン摘み」（『サフラン摘み』所収）へと向かう。ひょっとしてこの一首が半ば無意識裡に吉岡の発想源の一つとなったということはあるまいか（猿ともつかぬ少年の登場する「サフラン摘み」には「なめされた猿のトルソ／そよぐ死せる青い毛」の二行がある）。吉岡は短歌も俳句もよく読む人だった。『紡錘』は一九六三年刊（「後記」によれば五七年から六一年までの作品を収めているという）、詩編「サフラン摘み」の初出は七三年七月。ちなみに、吉岡には『紡錘形』と題する詩集があり、これは六二年刊で、五九年から六二年までの作品を収める。このあたり、歌壇の「前衛」と詩壇の「前衛」との間に何らかの「想像力の交響」があったのではないかとふと思うが、見当はずれの素人考えかもしれない。研究者の教えを俟ちたい。」

怒りとは何だろうか

怒りとはじぶんの思いどおりに
ならないものにたいする
過度の感情的な反発であり
その深みには悲しみがある
そうとらえているくらいだった

『文藝 2022年夏季号』の「怒り」の特集に
論考のひとつとして掲載されている
飯盛元章「闇墮ちの哲学／怒りのダークサイド試論」が
とても興味いものだったので
その主な論旨を辿ってみることにする

著者は怒りを理性の外部にある
狂気の次元としてのダークサイドからとらえているが
マーサ・C・ヌスバウムはその『怒りと赦し』で
逆に理性の次元である
ライトサイドからとらえているという

古代ギリシア以来の哲学者は
怒りは有害であるとし
その問題点を指摘しながらも
それを理性の力によって
「過去に縛られ報復を望む怒りが、
未来志向の建設的な態度へ転じる変容」させ
乗り越えるべき〈移行〉だととらえてきた
ヌスバウムの視点もそれに沿ったものだ

それに対しアグネス・カラードは
「怒りの負の側面を軽視している」と批判する

「哲学者たちは、復讐心といった
怒りの積極的側面を切り捨てて、
不正への抗議という怒りの「モラルサイド」だけ」に
目を向けているが
怒りから「ダークサイドは切り離せない」といい
そのダークサイドもまた合理的なのだという

本論考の飯盛元章はさらにそれに対し
「怒りのダークサイドは、非理性的な狂気の闇」で
「純粋な怒りに飲まれた主体は、ときに完全に闇墮ち」し
「主体自身が破壊されてしま」い
「他なるものへと変身してしまう」という

■飯盛元章「闇墮ちの哲学／怒りのダークサイド試論」
(『文藝 2022年夏季号』所収)



それまで主体だったものが
怒りによって「闇落ち」してしまうと
それまでの同一性が断ち切れ
「道徳的な行動へ突き動かされて」いき
その断絶が強い場合には「不条理な暴力によって
主体そのものが無に帰されてしまう」ことにさえなる

主体には「理性の光に照らされたライトサイド」と
「狂気の闇に包まれたダークサイド」があり
日常的には人は「ライトサイド」の側にあるが
「不意に訪れる不条理な出来事をきっかけに、
怒りのダークサイドに否応なく飲み込まれてしまう」

そしてそれまでの人格は破壊され
「とつぜん復讐の女神となってしまう」
つまりライトサイドからダークサイドへの〈移行〉
としての「闇墮ち」である

ここで興味深いことに
「赦し」についての次元が付加される

「純粋な赦し」とは
復讐する相手との理性的な「和解」ではなく
「理性的な理解の外部で、赦しえないものをただ赦す」
という「狂気」なのだという
合理的な「和解」によっては
ほんらいの「赦し」は可能ではない
狂気の次元は狂気の次元によってしか「和解」できないのだ

純粋な怒りが理性の外部にあるように
純粋な許しもまた理性の外部にあるという
そして純粋な許しもまた純粋な怒りと同様に
「理性を超えた狂気の一撃によって不意に到来し、
主体を破壊的に変貌させる」

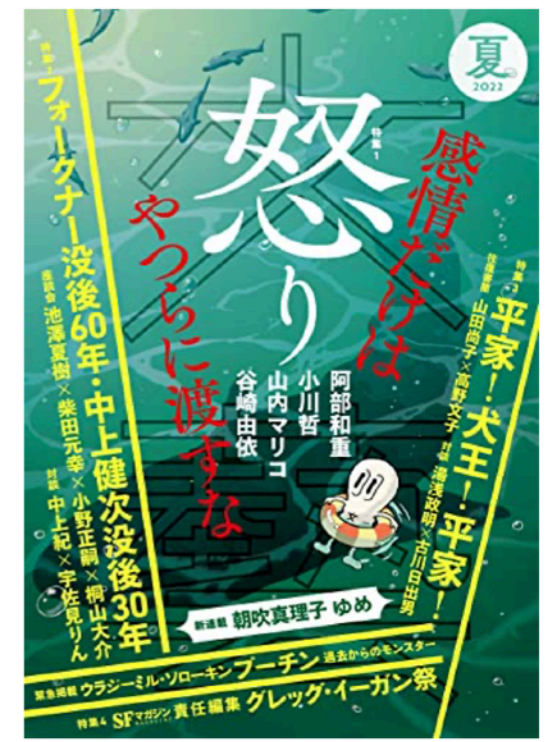
その意味で「理性の次元であるライトサイド」は
「怒りのダークサイドと、赦しのダークサイド」という
二方向の狂気に挟まれているのだという

以上かなり深い議論展開になっているが
感情には感情の論理があるが
それが合理性の範囲を超えてしまったとき
それを「和解」させるには
非合理の次元での働きかけが必要になるということだろう

キリストは磔刑・埋葬後地下へと降ったというが
そのこともダークサイドを解放するには
ダークサイドでの働きかけが必要だった
ということからとらえることもできる

合理的なレベルでのことは
合理的なライトサイドで「和解」できるが
非合理的なレベルでのことは
非合理的なダークサイドでなければ「和解」できない

わたしたちの日常的な場はもちろん
さまざまな科学や思想そして政治等のレベルまで
その視点で見れば見えてくるものもあるのではない



■飯盛元章「闇墮ちの哲学／怒りのダークサイド試論」（『文藝 2022年夏季号』所収）

「怒りとは何か。」
「怒りとは、不意に到来し、主体を劇的に変容させてしまう闇の力である。このよく知られたありふれた事実を、あらためて強調してみたいと思う。」

（「理性的で未来志向の怒り？」より）

「マーサ・C・ヌスバウムの『怒りと赦し』から出発しよう。ヌスバウムは、怒りから、いわば光の力を抽出しようと試みている。本稿とは正反対の立場だ。

ヌスバウムによれば、そもそも古代ギリシア以来、哲学者たちは怒りの問題点を指摘してきた。怒りには、報復の欲望が結びついている。この負の側面は、人間社会に破壊的な事態をもたらす。したがって、怒りは取り除かれねばならない。多くの哲学者たちは、怒りについてこのように考えてきた。ヌスバウムも過去の哲学者たちに同意し、基本的に怒りは有害であると主張する。

ヌスバウムが積極的に描き出そうと試みるのは、過去に縛られ報復を望む怒りが、未来志向の建設的な態度へ転じる変容である。怒りから、未来志向の正義へ。この変容をヌスバウムは〈移行〉（Transition）と呼ぶ。〈移行〉は、『怒りと赦し』の最重要概念だ。

（…）

しかしじっさいのところ、一人の人間の怒りは、いったいどのようにして未来志向の態度へ〈移行〉するのだろうか。ヌスバウムが考える〈移行〉のロジックはこうだ。

怒りには「報復」（payback）への欲望が結びついている。しかし、よくよく考えてみればわかるとおり、そもそも報復は合理的ではない。「犯罪者になにかしたところで、死者が生き返るわけでも、折れた手足が元に戻るわけでも、性的暴行がなかったことになるわけでもない」。つまり。払い戻しが成立しないのだ。報復には意味がない。そこに意味を見出す思考は、「呪術的思考」（magical thinking）にすぎない。それゆえ、「理性を備えた人」であれば、怒りから離れて「より生産的で前向きな思考」へ〈移行〉していくことになるだろう。このようにヌスバウムは考える。怒りは、理性の力をつうじて、社会全体の幸福を追求するような態度へと〈移行〉する。怒りは、このようにして乗り越えられるべきものとして位置づけられる。

他方でヌスバウムは、〈移行〉状態にありつつも、ある種の怒りが残存するような境界事例を認めている。ヌスバウムは、そうした怒りを〈移行的怒り〉（Transition-Anger）と呼ぶ。それは「なんてひどいんだ！　なんとかしなければならぬい」といったタイプの怒りである。つまり、たしかに怒りではあるが、報復を求めずに、社会全体の幸福を追求する建設的な怒りだ。」

「ヌスバウムは、怒りの負の側面を軽視している。本稿とおなじこの観点からヌスバウムの議論の噛み付いているのは、アグネス・カラードである。

カラードにしたがえば、怒りを積極的に評価する論者も問題視する論者も、みなそろって怒りの「ダークサイド」を切り離す。哲学者たちは、復讐心といった怒りの積極的側面を切り捨てて、不正への抗議という怒りの「モラルサイド」だけを抽出する。そして、それに怒りとはべつの名前をあたえて、こちらを重視するのだ。たとえば、〈移行的怒り〉といった名で。

しかし、ダークサイドは切り離せない、とカラードは主張する。彼女からすれば、〈移行的怒り〉は「哲学者のフィクション」にすぎない。怒りから血の匂いを払拭することはできないのだ。要するにカラードは、怒りのダークサイドを切り捨てるな、と怒っているのである。

哲学者たちは、復讐心という怒りのダークサイドが非合理であることを根拠に、それを切り捨てようとする。これに対してカラードは、「怨恨と復讐は完全に合理的である」と述べ、ダークサイドの合理性を強調する。

議論を整理しよう。一方でヌスバウムは、怒りのダークサイドを非合理なものとして切り捨て、合理的な〈移行的怒り〉について語る。他方でカラードは、怒りのダークサイドを重視し、さらにそれが合理的なものだと主張する。

本稿は、ダークサイドを重視しているという点でカラードの主張を支持する。しかし、ダークサイドが合理的であるという彼女の主張に対しては異論を唱えたい。怒りとは、ストア派の哲学者セネカが言うように「狂気」である。怒りのダークサイドは、非理性的な狂気の闇だ。本稿の目的は、この闇が主体にとってどのような存在なのかをあらためて問うことにある。（…）本稿が試みるのは、怒りの存在論だ。「良い／悪い」という観点とは独立に、主体にとって怒りがどのような存在であるのかを描き出すことにしたい。」

（「怒り・変身・闇墮ち」より）

「血の気が脱色された〈移行的怒り〉ではなく、ダークサイドに直結した純粋な怒りへ。

純粋な怒りに飲まれた主体は、ときに完全に闇墮ちする。強い復讐心に取り憑かれ、通常の道徳規範から逸脱した行動へとどこまでも突き進んでいくのだ。まさにこのために、ヌスバウムを含む多くの哲学者たちは怒りを問題視していたのである。「怒りの破壊性」は、主体を非道徳的な破壊行為へと駆り立て、社会全体に対して有害な効果をもたらす、というわけだ。

ここで危惧されている「破壊」は、ターゲットの破壊である。だが、本稿が強調したいのは、闇墮ちにおいてそもそも主体自身が破壊されてしまっている、という点だ。純粋な怒りとは、不意に到来し、主体を破壊的に変容させてしまう、コントロール不可能な闇の力である。主体は、怒りによって他なるものへと変身してしまうのだ。怒りにおけるこの変身性に着目したい。まず、カトリーヌ・マラブーの「破壊可能性」（plasticité destructrice）という概念を参照しよう。

マラブーが描き出そうと試みるのは、つぎのような事態である。

「時間をかけて作り上げられてきた雪だるま、ごろごろと転がっていくうちに大きくなり、膨れ上がり、完成されていく雪の塊を、不意に突き崩してしまうような変容が怒ることがある […] テロリストの襲撃のような変化が存在するのだ。」

このように、主体のそれまでの同一性がとつぜん断ち切られてしまうような事態がある。」

「闇墮ちは、同一性の断絶の程度に応じて、つぎのようにレベル分けすることができる。

闇墮ちLv.1――主体の同一性の断絶が弱い場合。これは主体自身の元々備わっている傾向性（正義感、恐怖心、野心など）が漸次的に強化されることによって、非道徳的な行動へ突き動かされていく、というパターンだ。」

闇墮ちLv.2――主体の同一性の断絶が強い場合。これは、主体が大切にするものに対してとつじよ暴力が振るわれ、そのことによって怒りや憎しみを抱き、非道徳的な行動へ突き動かされていく、というパターンだ。」

闇墮ちLv.3――主体の同一性の断絶がひじょうに強い場合。これは、不条理な暴力によって主体そのものが無に帰されてしまう、というパターンだ。」

（「純粋な怒りと純粋な赦し」より）

「主体のうちには、ふたつの次元がある。理性の光に照らされたライトサイドと、狂気の闇に包まれたダークサイドである。人は日常的にライトサイドに属している。（…）しかし、不意に訪れる不条理な出来事をきっかけに、怒りのダークサイドに否応なく飲み込まれてしまう。それまでの温厚な人格はとつじよ破壊され、まったくべつの人格へと劇的に変身する。主体は、あるときとつぜん復讐の女神となってしまうのだ。ライトサイドからダークサイドげの逆向きの〈移行〉。つまり、闇墮ちである。」

「ここに「赦し」というさらなる次元を加えることにしよう。

怒りを放棄することは相手を赦すことにつながる、と考えることができるだろう。ヌスバウムも、『怒りと赦し』のなかで一章を割き、赦しについての分析を試みている。しかしヌスバウムは、いかなるタイプの赦しに対しても、それほど積極的な評価をあたえてはいない。（…）

本稿は赦しを、ヌスバウムが考えるよりも過剰なものとして捉えることにしたい。」

「純粋な赦しは、いっさい改心するつもりのない罪人を、いかなる条件もなしに赦すのでなければならない。それは、和解という取引の外部で、つまり理性的な理解の外部で、赦しえないものをただただ赦す、という仕方でのみ可能となる。まさにそれゆえに、赦しとは狂気なのである。」

「さしあたり、ふたつの道がある。その一方は、加害者に対してまったく同等の損失を与える、という道だ。復讐に突き進む闇墮ちの道である。ところが、〈わたしの無限の損失＝加害者の無限の損失〉という等式は、けっして完成しない。なぜなら、わたしが受けた損失の無限性は特異なものであって、他のいかなる無限とも比較不可能なものであるからだ。（…）

他方で、無限の損失が生じた被害者に対して、プラスの払い戻しをあたえる、という道がある。エコノミー的な取引の道だ。条件的な赦しだけでなく、〈移行〉もまた、この道に属している。ライトサイドとは取引所なのである。（…）

ところが、この取引はまったく成立していない。なぜなら、被害者における無限の損失と比べて、いかなる払い戻しも圧倒的に不十分なものでしかないからだ。（…）

わたしたちは、ある程度の払い戻しがなされたことをもって、この取引が成立したのだとみなしている（あるいは、そうせざるをえない）。しかし、取引成立の背後には、無限の損失の余剰分がつねに溢れ出している。この取り残されたマイナスの余剰分を、じつは純粋で無条件的な赦しが取引の裏側でこっそりと赦している、と考えることができるだろう。（…）このような仕方で、ライトサイドの次元には、それを超えた純粋で狂氣的な赦しの次元、いわばハイパーライトサイドが絡みついているのだ。

純粋な赦しと純粋な怒りは、狂氣的であるという点において一致する。この狂気性の特徴は、つぎの二点にある。ひとつ目は、ままならなさという点だ。純粋な怒りも純粋な赦しも、不意に到来する。それらは、理性的な主体の権能を超え出ているという意味で、狂氣的な力であると言える。さらにふたつ目は、自己破壊性という点だ。純粋な怒りは、理性的で温厚な人格を破壊し、非合理的で暴力的な人格へと変身させてしまう。また、純粋な赦しは、取引の理性的な計算をこっそりと突き崩す。払い戻されていない無限の損失分があるにもかかわらず、それらすべてを不意にチャラにしてしまうのだ。このあまりにも破壊的な振る舞いが、条件的な赦しや〈移行〉的態度に絡みついているのである。」

「理性の次元であるライトサイドは、二方向の狂気に挟まれている。怒りのダークサイドと、赦しのダークサイドだ。前者が暗すぎて理性によっては照らし出せない闇の領域だとすれば、後者は明るすぎて理性が直視することのできない光の領域である。（…）怒ることも赦すことも、理性を超えた狂気の一撃によって不意に到来し、主体を破壊的に変貌させるのである。」

考えるということは
内なる声(内言)によって
自分自身と対話するということだ

自分自身といっても
ひとりであるとはかぎらない
その「声」は
じぶんのそれに似ていることが多いが
ほかにもたくさんの自分が登場する

ひょっとしたら自分ではなさそうな者も
そこにはさまざまな声で登場してくる
まるでポリフォニーのように
そしてときには変幻する舞台の上で
リアルタイムで演じられるように

それらの対話には
言葉によるものもあれば
必ずしもそうでないこともある
対話する速さもさまざまだ

声ではなく
それが音楽であることもある
聴いたことのある音楽を
再現してみることもあれば
変奏してみることも作曲してみることも
またそれが知らない響きであることもある
楽器もさまざまだ
ときにはまったく想像でしかない響きが
そこに奏でられていることもある
もちろんそれが映像として
あらわれていることもある

こうして書いて(打って)いる言葉も
じぶんにどこか近い響きのする声で
行きつ戻りつしながら紡ぎ出されている
そしてそのときにも
そこには背後に複数の思念が働いている

ぼくにはそうした現象はないが
聴声(幻聴)のような仕方で
外からのように語りかけられることもあるようだ

それは病的なものとしてとらえられることも
いわば「神の声」としてとらえられることもある
ソクラテスがデーモンの声から指示を受けていたように

その実際のところは定かではないにしても
それらは古来からたしかにある現象である

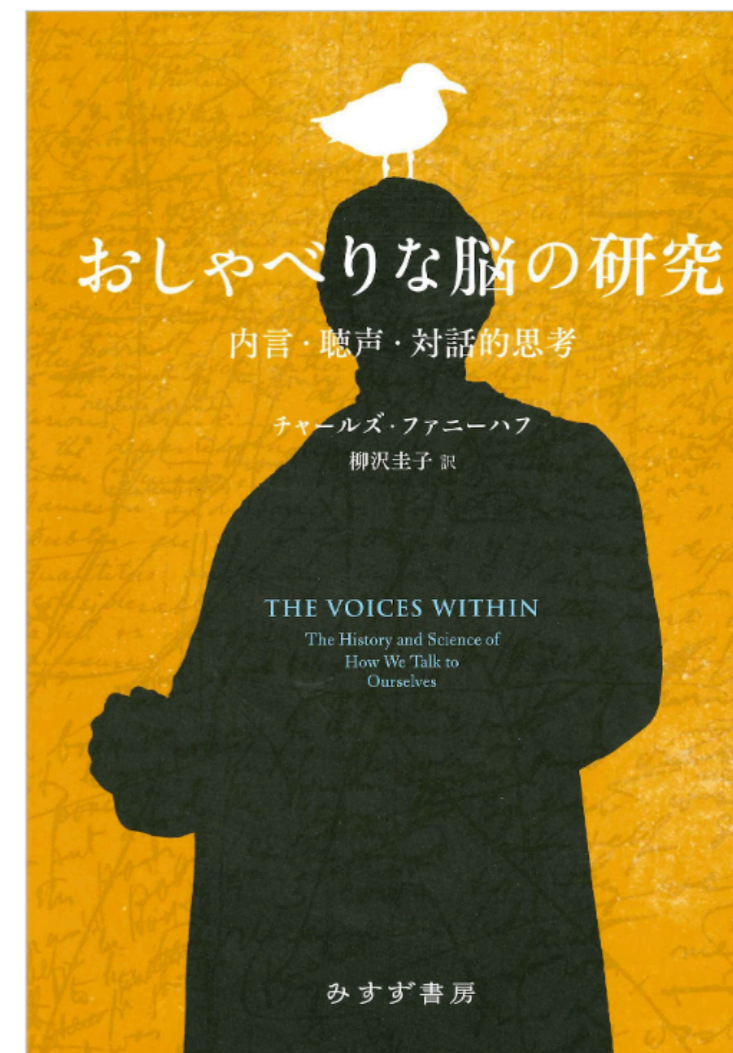
おそらくそうした内なる声は
かつて外なる声だったものが
内面化していったものではないだろうか
「心」という漢字がかなり後の時代に生まれてきたように
内面化してくるとともに
「心」が生まれ育ってきたということでもあるだろう

神秘学的な視点でも
かつての時代においては
魂は神々が人間の外から働きかけていたものが
内面化してきたものだというのが
そうしたプロセスにおいて
内なる対話も育てられてきたのだろう

かつて書を読むときには
声をだして読んでいたのが
次第に黙読されるようになったのも
そうした内なる対話への
プロセスを表しているのだといえる

そしてその内なる対話を可能にする魂は
ひとによってさまざまなあり方を示しているために
聴声(幻聴)のようなあり方として
発現することもあるのだろう

そのあり方はさまざまだが
その意味ではひとりでいても
ひとりであることはむしろかしいということでもある
内界には無数といってもいいような
「声」たちがポリフォニーしているからだ



■チャールズ・ファニーハフ (柳沢圭子訳)
『おしゃべりな脳の研究——内言・聴声・対話的思考』
(みすず書房 2022/4)

■チャールズ・ファニーハフ（柳沢圭子訳）

『おしゃべりな脳の研究——内言・聴声・対話的思考』（みすず書房 2022/4）

（「第一章 不思議なチーズ——内なる声と思考の関係」より）

「自分自身と話すことは人間の経験のひとつであり、決して万人に起きることではないものの、精神生活の中でさまざまな役割を果たすらしい。ある重要な理論によると、脳内の言葉は心理的「ツール」として機能し、思考の中でいろいろなことをするのを助けてくれる。ちょうど、家の修繕作業が工具のおかげで可能になるようなものである。内言は、計画を立てたり、指示したり、励ましたり、言いくるめたり、禁じたり、省察したりできる。クリケット選手から詩人に至るまで、人はあらゆる形で、ありとあらゆる目的のために自分自身と話す。

　　そうだとすれば、この経験にさまざまな形があるのは当然である。内言は、口でしゃべる言葉とまったく同じに見えるときもあれば、電文のように凝縮された、音声言語の省略版のようなときもある。内言はさまざまな形と大きさをとりうるという見解や、多様な形態はさまざまな機能に合わせたものかもしれないという見解、そしてこの現象は、その種類ごとに、脳内で異なる基盤をもっているのだらうという見解を、研究者はようやく真剣に受け止めはじめたところである。

　　子どもの頃に内言がどう発現するかに目を向ければ、多様な形態と機能があることも腑に落ちる。子どもが他者と交わす会話が「地下に潜って」——つまり内在化されて——外的なやりとりの無音版を形成したとき内言が現れる、と考えるのには十分な理由がある。これはつまり、言葉で行う思考には、他者で行う会話の特徴がいくつか含まれているというこで、他者と交わす会話の特徴は、文化の交流様式や社会的規範によって形作られる。一九三〇年代、スペインの哲学者で小説家のミゲル・デ・ウナムーノは、「考えることは自分自身と話すことである。私たちはみな自分自身と話す。それは、ほかの人と話さざるをえなかったおかげである」と書いた。内言に対話の性質があることを認識すれば、内言の謎のいくつかが理解しやすくなるということを、読者に納得してもらおうと努めるつもりである。

　　内言が社会的起源をもつことは、人間の意識に複数の声がある理由を理解するのにも役立つ。フィクション作品にさまざまな視点をもつさまざまな登場人物の声が出てくるように、心に多くの声があふれることがあるのはなぜなのかは、内言を一種の対話と認識すれば説明できる。この見方をとれば、人間の意識の重要な特徴のいくつかを——創造性の特徴かもしれない、ほかの視点を受け入れることも含めて——理解しやすくなると私は主張していく。この考え方を、言葉の芸術家と視覚芸術家の作品を参照しながら検証し、創造力を発揮する重要な方法のひとつは、自己と会話することなのかどうかを検討していく。

　　また、内言をこのように見れば、人間の経験に登場するふつうでない声を理解しやすくなることも読者に納得してもらいたい。聴声（あるいは言語性幻聴）という現象はよく統合失調症と関連づけられるが、ほかの多くの精神疾患でも報告されているうえに、少数派ながら相当数の精神的健常者からも報告されている。これは内言の障害の結果だと、多くの精神科医と心理学者は考えている。つまり、自分の内なる発言を他者の発話と誤解するようになったというのである。（…）

　　しかし、声さまざまな形をとることも認識しなければ、この経験のまともな科学的理解にはまず到達できないだろう。中世の神秘家から文芸小説の作者に至るまで、何世紀もの間、人類は聴声の経験を描写してきた。これらの証言はいずれも、それぞれの背景にある人生や時代や文化の文脈の中で検証される必要がある。また、聴声を理解するのは、聴声と不幸な幼少期との非常に強い関係や、聴声がつらい出来事の記憶と関連しているという示唆について、説明しなければならない。本書の中でインタビューする何人かの聴声者は、「自分に聞こえる声は、混乱した脳による無駄口などではなく、未解決の情緒的葛藤を知らせる過去からのメッセージと理解すべきだ」と考えている。現在、研究者は聴声を、ほかの存在から受信を受けている感覚を伴うものと理解しはじめているが、これは人が社会的関係を脳内でどう処理するかの関する理論にも、通常の内言に対する理解の仕方にも重大な影響を及ぼす。」

（「第十五章 自分自身と会話する——「声」の重要性の探究」より）

「あなたの頭の中にある、あの声は何なのだろうか？　キッチンでにんじんを切っているときや、バスを待っているとき、届いたメールを見ているとき、ジレンマと格闘しているときに聞こえてくる、あの声。あなたがあなたに話しかけているのだろうか？　それともあなたは、その会話が無限に紡ぎ出しているものなのか？　その場合、声やんだら、あなたはどこへ行くのか？　声やむことはあるのか？　小さい子どもが口に出して話しかけている「僕「や「きみ」とは誰であり。話しかけている側は——特に、その脆い自己がまだ形成中段階では——誰なのか？　書齋で小説家に話しかけるのは誰なのか？　病室で精神科医に話しかけるのは？　教会の信徒席で静かに祈っている人に話しかけるのは？　あるいは、断片化した自己のメッセージに耳を傾ける、普通の聴声者に話しかけるのは誰か？　言語性幻聴によって生み出されたり、撃退されたり、私たちに理解されたりする、ずたずたの乖離した断片とは何なのか？　ベケットの名づけえぬものは、「それはひとえに声の問題だ。それ以外、どんな比喩もふさわしくない」ことを私たちに思い出させる。

　　私は書齋に座って、これらの言葉を打ち込んでいる。次の分が脳内に響くのが聞こえ、その分が画面上で形になっていくのを見つめていると、声がそれを私に復唱する。私は手を止め、外でうなり声をあげている冬の風に耳を澄ます。晴れた二月の午後を、」窓越しに眺める。声は静かになった、つい先ほどまであった、強く訴えてくる話し声の痕跡。しかし、声はまだそこにある。書いている文章を、口に出してつぶやいてみる。私は、休みなく働く脳の産物であって、自分の頭の中にいるのだろうか？　それとも、私は聞こえてくるものの反響であって、すべて——自己、これらの言葉、この現実——が構築されるプロセスの一部なのだろうか？　束の間の静寂。一心不乱に仕事をしていたため、ひどく疲れている。しかし、もうすぐそれはまた始まるに違いない。静かで、目立たず、親密な、馴染みのあるもの。私の脳内の声は私を怖がらせもしないし、貶めもしないが、たまに批判し、もっとうまくやれと尻を叩く。私が知らなかったことを教えてくれる。驚かせ、笑わせ、何よりもまず、自分が何者かを思い出させてくれる。前にも聞いたことのある、あの声。」

【目次】

第一章 不思議なチーズ——内なる声と思考の関係

第二章 ガス灯をつける——内観という方法

第三章 おしゃべりな器官の内側——自分の異なる部分どうしが会話する

第四章 ふたつの車——子どもの私的発話と内言の発達

第五章 思考の博物学——内言の種類、外言との関連

第六章 ページ上の声——黙読について

第七章 私の合唱——対話的思考と創造性

第八章 私ではない——聴声の経験

第九章 さまざまな声——聴声経験と内言の多様性に注目する

第十章 鳩の声——古代・中世の聴声

第十一章 自らの声を聴く脳——言語性幻聴の神経科学

第十二章 おしゃべりなミュージー——作家が聴く声について

第十三章 過去からのメッセージ——トラウマ的記憶と聴声

第十四章 しゃべらない声——非聴覚的・非言語的な経験

第十五章 自分自身と会話する——「声」の重要性の探究

「味会」という言葉は
九鬼周造『「いき」の構造』の終盤に
二回だけ登場するという

『「いき」の構造』は
「いき」という美的表現の
「内包的構造」および「外延的構造」
さらにその「自然的表現」と「芸術的表現」を
具体的な対称を通じて明らかにしてきたが
そうした「概念による把握だけでは」十分ではなく
最終的には「味会」なる営みによって
把握されねばならないのだという

つまり「物事の価値判断は
体験として「味わう」ことに始まる」
しかも「味わう」といっても
それは「味覚」のみではなく
嗅覚や触覚の働きも必要となりそれらの連関が
「原本の意味における「体験」を形成する」ということだ

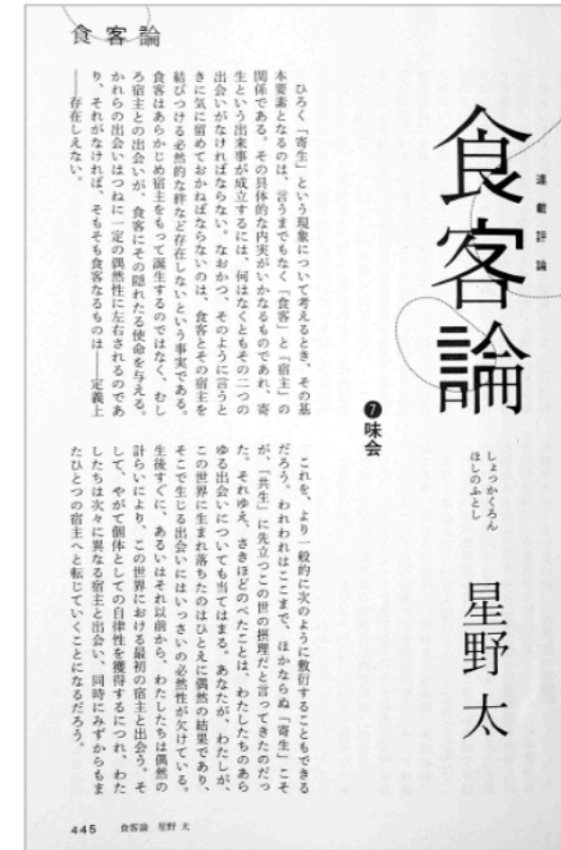
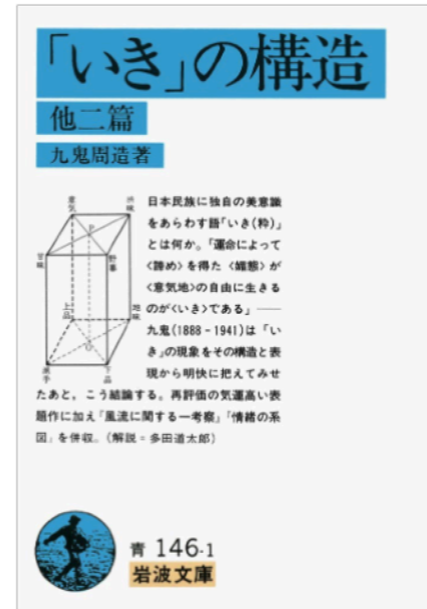
ではなぜ九鬼周造は「味会」という「ぎこちない言葉」を
『「いき」の構造』の結論に登場させたのか

星野太は本論においてその理由を
「「我」と「汝」の邂逅が、
まずもって味わうべき対象にほかならないからだ」という

それは九鬼の『偶然性の問題』をはじめとした
「偶然」についての理論に関連している

「わたし」と「あなた」の邂逅（出会い）は
「偶然の産物」であるが
そうした「すべては偶然の産物である」というテーゼは
「一見それとは対照的な
「すべては運命である」というテーゼと、
実のところ表裏一体」なのだ

わたしたちの運命を左右する偶然の出来事は
まず「味会」されるべき対称であるということだ



- 星野太「食客論⑦味会」
(『群像 2022年 05 月号』講談社 2022/4 所収)
- 九鬼周造『「いき」の構造 他二篇』
(岩波文庫 岩波書店 1979/9)

本論で「「食客」と「宿主」の関係」である
「ほかならぬ「寄生」こそが、
「共生」に先立つこの世の摂理」だと
論じられてきたことは深くそのことに関わっている

「わたしたちは世界を喰らうとともに、
世界によって喰らわれている」
そうとらえることができるが
それは一方的な関係ではなく
「「わたし」と「世界」の互恵的な関係」なのだ

生まれてきて
「世界」とかかわること
「あなた」に出会うこと
それらすべては哲学的な概念把握だけでは
「味わう」ことにはならない

それらの偶然を
いかに「味会」することができるか
つまり「運命」として引き受けることができるかだ

■星野太「食客論⑦味会」

（『群像 2022年 05 月号』講談社 2022/4 所収）

■九鬼 周造『「いき」の構造 他二篇』

（岩波文庫 岩波書店 1979/9）

「ひろく「寄生」という現象について考えるとき、その基本要素となるのは、言うまでも無く「食客」と「宿主」の関係である。（…）

われわれはここまで、ほかならぬ「寄生」こそが、「共生」に先立つこの世の摂理だと言ってきたのだった。それゆえ、さきほどのべたことは、わたしたちのあらゆる出会いについても当てはまる。あなたが、わたしが、この世界に生まれ落ちたのはひとえに偶然の結果であり、そこで生じる出会いにはいっさいの必然性が欠けている。生後すぐに、あるいはそれ以前から、わたしたちは偶然の計らいにより、この世界における最初の宿主と出会う。そして、やがて個体としての自律性を獲得するにつれ、わたしたちは次々に異なる宿主と出会い、同時にみずからもまたひとつの宿主へと転じていくことになるだろう。

ここからしばらく考えてみたいのは、こうした「偶然の」邂逅がもつ、その意味についてである。わたしたちはこの世界にたまたま迷い込み、周囲の世界と、あるいは具体的な生物や事物と、そのたびごとに唯一無二の関係を結びながら死ぬ。むろんそこで、わたしたちは世界から一方的に糧を得ているわけではない、わたしたちは世界を喰らうとともに、世界によって喰らわれている。こうした「わたし」と「世界」の互恵的な関係を問題とするために、われわれが前回の最後に導入したのが「存在論的口唇論」という言葉であった。

この、いくぶん奇妙な言葉を用いる理由について、いましばし言葉を費やしておきたい。それはおおよそこういった次第である。複数の存在者がたがいを喰らいあうというテーゼは、ともすると、異なる生き物どうしの容赦なき補色関係————いわゆる自然状態における争い————として、ごく安易な仕方で表象されるおそれがある。「共生」や「寄生」という主題に付随する「食べる」という営みへの注目は、しばしばそれを「食べる／食べられる」という非対称的な構造へと還元してしまう。これは「口」というトポスのなかでも、もっぱら口腔的な問題系であると言ってよいだろう。だが、わたしたちを取り巻く現実は、はたしてそこまで単純なものだろうか。たとえば栄養摂取のみならず、われわれのあらゆる生命活動が、広義の寄生状態に根ざしているのだとしよう。その場合、わたしと周囲のものたちのあいだに成立しているのは、一方が他方を無にしてしまうような酷薄な関係では絶対にはずだ。食客が宿主に対してそうするように、わたしと他者との関わりはいつも、一方が他方を無にしてしまわないための配慮（ケア）に支えられている。われわれと他者のあいだには、生き物どうしの容赦なき補色関係にはとうてい回収できれば、無限に繊細なニュアンスがある。いくぶん比喩的に言うなら、それはたがいの命のやりとりに終始する口腔的關係ではなく、それぞれの開口部を通じて甘噛みしあうような口唇的關係である。こうした認識のもと、さしあたり便宜的な名称として、ここからの議論を「存在論的口唇論」とよぶことにする。」

「食客と宿主、「わたし」と「あなた」を取り持つ紐帯は、例外なく偶然の産物である。さらに（…）この「すべては偶然の産物である」というテーゼは、一見それとは対照的な「すべては運命である」というテーゼと、実のところ表裏一体である。

偶然と運命というのは人間にとって普遍的な主題だが、それを理論的に把握せんとする試みは、どこか空回りを避けられない。というのも、現実に来るす一回性の出来事を捕まえようとするその野心は、往々にして無味乾燥な思弁に行き着くことを免れないからだ。おそらくその数少ない例外たりえているのが、『偶然性の問題』（一九三五）をはじめとする九鬼周造（一八八八—一九四一）の一連の仕事である。（…）九鬼は「偶然」と呼ばれる事象を精緻に腑分けし、それをきわめて洗練されたひとつの理論として提示した。しかし他方で、九鬼にとって偶然をめぐる諸問題はたんなる抽象的な思考実験ではなく、ほかならぬこの「わたし」によって味得される実践経験にほかならなかった。あらかじめ言っておくなら、九鬼において「わたし」と「世界」との邂逅は、ほとんど人間どうしのそのような情感を帯びたものとして構想されている。」

「（『「いき」の構造』）は、「いき」なる美的表現の「内包的構造」および「外延的構造」を明らかにし、次いでその「自然的表現」と「芸術的表現」を具体的な対象を通じて手明らかにしてきた。しかしながら、もっぱら概念による把握だけでは「いき」の何たるかを知るには十分ではない。その具体的意味は、最終的には「味会」なる営みによって把握されねばならないのである。

その理由を九鬼は次のように説明する。いわく、物事の価値判断は体験として「味わう」ことに始まる。日常的な飲食の場面を考えてみれば明らかであるように、われわれは日々の経験のなかで覚えた「味」を基礎として、そのつどみずからの判断をくだすのだ。しかし「味わう」と言っても、それが純粋な「味覚」のみである場合はほとんどない。九鬼が考えるところの「味なもの」とは、味覚のほか、ほのかな香りを嗅ぎ分ける「嗅覚」や、その感触をたしかめる「触覚」のはたらきを同時に要求する。この味覚・嗅覚・触覚の連関が「原本的意味における「体験」を形成する」と九鬼はいうのである。」

「では、この「味会」とはいったい何なのか。」

「それはほかでもなく、「我」と「汝」の邂逅が、まずもって味わうべき対象にほかならないからだ。『「いき」の構造』の結論で唐突に導入されるこの語彙は、九鬼のいう「出会い」が————本来の意味での————美的な経験にほかならないことを証し立てている。われわれの運命を特に大きく左右する偶然の出来事は、それを運命として引き受けるかどうかにかかわらず、まずもって味会さるべき対象である。おそらくそのように言うべきだろう。

わたしたちは生きている。そして生きるということは、さまざまな生物や事物と日々「行きずり」の関係を結ぶということである。それは、かならずしもわかりやすい「縁」によるものとはかぎらない。むしろ九鬼が言うところの「行きずり」の邂逅は、異なるものたちのあいだにごく恣意的な「しるし」が見出されるという、その事実のみを担保として成立する。」

本書『東洋の不思議な職人たち』は
平凡社の東洋文庫のなかから引用編集された
(三〇年以上前に刊行されている)
「東洋文庫 ふしぎの国」シリーズ全十二巻の第二巻目で
中沢新一が担当しているが
「職人」という視点への興味からあらためて読み返している

現代技術の中心にあるのは
いうまでもなく科学技術的なテクノロジーだが
技術を意味するテクノロジーという言葉は
ギリシャ語の「テクネー」がもとになっている

ハイデッガーによれば
その「テクネー」は古典時代のギリシャでは
「隠れてあること、隠れてあるもの=レティア」を
「否定する=ア」という意味をもった
「アレティア」と近いものだった

隠れてある事物をあらわにする「アレティア」は
隠された真理をあらわにしようとする哲学や
自然のなかに隠れてあるピュシスの働きを
あらわにしようとする芸術なども深くかかわっている

その意味でいえば「テクネー」は
職人の手技や技量や道具などを媒介にして
隠されてあるものをあらわそうとする
そんな技術であるといえるのだが

現代の「テクノロジー」は
人間と自然を対立的にとらえ
自然に対して支配的な力を行使するものであって
芸術や哲学や宗教や自然のプロセスと
本質的なつながりをもつようなものではなくなっている

日本には「テクネー」のような
抽象度の高い言葉はなかったが
そうした「テクネー」的なものに関わっている人々を
「職人」という言葉でひとまとめにして呼んでいたという

興味深いことに
「武士から坊主から田楽法師から遊女から天皇にいたるまで」が
すべて「職人」であって
それらに「共通のもの」を見通していたようだ

つまりそれらはすべて
「自然のなかに隠されてあるものを、
ポイエシスとはちがうやりかたで、
あらわにひきだそうとする行為をおこなう人々」だったのだ

「(狭い意味の)技術者、芸能者、狩猟をおこなう人々、
宗教者、武士、エクリチュールのプロ、
法律や儀礼の専門家、博打打ち……」といった「職人」たちは
「じぶんの身体をとおして、いまだ隠されてあるものの力に
直接触れ、そこから挑発やトリックやらをとおして、
この世界のなかに魅惑的だったり、有用だったり、
ときには危険だったりする何かをひきだしてこれる技を、
身につけている」そんな存在としてとらえられている

「職人」たちは現代の科学技術的テクノロジーのように
即物的な意味での「もの」だけに関わっているのではない
いってみれば物質と精神をふくんだ「変成の技」
言葉をかえれば錬金術的なテクネーに関わっていたといえる

物質と精神の深みにある秘密を
慎重な仕方注意深く開示させながら
そこにある力を得るために
みずからをも変容させていく技である



■中沢 新一 (編)
『東洋の不思議な職人たち』
(東洋文庫 ふしぎの国 平凡社 1989/11)

テクノロジーには
それによって作られた機械によって
心身を変化させるという視点はあるだろうが
技術そのものの働きのなかに
みずからの魂そのものを関わらせていく
という視点は欠けているがゆえに
自然とのエコソフィア的な関係を築くことは難しい

上記の意味での「職人」という視点で
技術そのものを「変成」させていくことが
これからの時代の課題だともいえるだろうが
二十一世紀もすでに二十年代になった今
それはむしろ後退さえしているのかもしれない

- 中沢 新一（編）『東洋の不思議な職人たち』（東洋文庫 ふしぎの国 平凡社 1989/11）
- （中沢新一「技術のエコソフィアへ」より）

「どうして技術の「本性にしたがった」発達が、ほかでもないキリスト教のヨーロッパでだけ可能になったのだろうか。アジアでおこったさまざまなかたちの高度な技術は、どうして、今日のような惑星的規模をもったテクノロジーの時代をつくりだすことにならなかったのだろうか。東洋の文明のなかには、ひょっとしたら、技術がその「本性にしたがって」発達をおこなうことが、人間にとってなにか正しいものではない、と考えるような叡智が存在して、そのためにそこでは技術のオートノマス（自律的）な発達をばはむ力が働きつづけていたのではないか。こういう疑問に答えをみだしていくためには、ヨーロッパに発達した技術のかたちにだけ視野をかぎっていたのでは、いっこうに糸口は見えてこないのだ。

- ヨーロッパの哲学者のなかで、はじめてこういう問題に本格的にとりくんだのは、ハイデッガーだ。ハイデッガーの哲学は、ギリシャ古典の世界とルネッサンスをひとつながりにして、自分たちの精神の歴史を物語ろうとする、西欧文明でスタンダードとなった考えにたいする、鋭い批判がこめられている。（…）
- 彼の技術論の画期的なところは、技術とは人間にとった何なのだろうか、という問いかけをおこなっていくときに、（…）
- 「技術的なもの」のガイスト（たましい）とでも呼んだらいいようなものの核心にむかって、まっすぐに矢を射ぬいていこうとした点にある。（…）
- 技術をあらわすテクノロジーという言葉は、ギリシャ語の「テクネー」がもとになっている。だが、このテクネーという言葉は、私たちがこんにちテクノロジーという言葉で表現しようとしているのよりも、はるかに深く、また広い内容をあらわそうとしていた、とハイデッガーは語る。（…）

- まずテクネーは、古典時代のギリシャでは、アレティアという言葉と、ごく近いところにあると考えられていた。アレティアは「隠れてあること、隠れてあるもの＝レティア」を「否定する＝ア」という意味をもった言葉だ。つまり、隠れてある事物をあらわにするというわけだから、これはとうぜん隠されてある真理をあらわにしようとする哲学や、自然のなかに隠れてあるピュシスの働きをあらわにする行為である芸術などとも、深いつながりのある言葉だということがわかる。テクネーは、このアレティアに全面的なかかわりをもっているのである。（…）
- それはたんに、職人のたぐみな腕前や手の技やじょうずに考案された道具類をあらわしているのではない。職人の手技や技量や道具などを媒介にして、人間は「テクネー」することをつうじて、なにか隠されてあるものをあらわなものに出できたらせようとするのだ。（…）
- テクネーとは、プロセスなのだ。それは、あらわれでてこようとして、いまだに隠されてあるものやことを、私たちの生きている世界のなかに出でー來たらず行為のプロセスの全体性をさしている。技術史は、このプロセスとしての技術の全体をみすえた歴史のディスクールでなければならない。それと同時に、技術はいつも「アレティア」にかかわりをもっている、ほかのすべての行為とのつながりのなかで、考えられなければならない。こうして、技術はその本性がまさに「テクネー」であることよって、芸術や哲学や宗教や自然のプロセスとの本質的なつながりを、深いレベルでもういちどとりもどすことができるようになる。（…）
- 技術にたいしての、エコソフィア（地球惑星的な叡智、と言ったほどの意味だ）が必要だ。ほんらいパラドキシカルな本性をもった技術にたいして、それをいつも凌駕していられるような叡智のかたちが、作りだされなくてはならない（哲学なんて、このところテクノロジーにやられっぱなしではないか）。

「日本語のなかには、もともとテクネーのような抽象性をはらんだ言葉はなかったが、そのかわりにテクネー的行為にかかわっている人々を、ふつうとはちがうことをしている人たちだという意味をこめて、「職人」とひとまとめにし分類することによって、その本性にたいする認識を表現していた。武士から坊主から田楽法師から遊女から天皇にいたるまで、とにかく「職人」と十把ひとからげにしてしまう様子を見て、日本人の認識のなかでは、まだ芸術や宗教や技術が未分化のまま混在していたのだ、などと勘違いしてはいけない。そこには、武士と十女を、宗教者と鋳物技術者とを結びつけている「共通のもの」を、たやすく見通すことのできない現代人などよりも、人間の行為の本性に対する、はるかに鋭敏な直感力がしめされているのだ。

たしかに、職人として分類された人々の得意とする「技」は、きわめてバラエティに富んでいる。その様子をいちばんよくあらわしているのが、たとえば『庭訓往来』のなかの一文である。そこに、小気味のよいペースでつぎつぎと列挙されている職人たちの仕事の内容を見ると、その記事を書きながら、筆者の頭のなかには、「職人」とひとつにまとめられた人々の仕事ののなかには、すべてに共通するひとつの本性といっしょに、「職人的世界の構造」とでも呼ぶべき何かの体系性の萌芽のようなものが、思いつかれていたのだ、ということがはっきりわかる。

- （…）
- 職人はたしかに、ここでも「テクネー」の技にたずさわる人々であったようだ。つまり自然のなかに隠されてあるものを、ポイエシスとはちがうやりかたで、あらわにひきだそうとする行為をおこなう人々が、職人と考えられている。（狭い意味の）技術者、芸能者、狩猟をおこなう人々、宗教者、武士、エクリチュールのプロ、法律や儀礼の専門家、博打打ち……彼らはじぶんの身体をとおして、いまだ隠されてあるものの力に直接接触れ、そこから挑発やトリックやらをとおして、この世界のなかに魅惑的だったり、有用だったり、ときには危険だったりする何かをひきだしてこれる技を、身につけているのだ。武士がテクネーにかかわる、と考えられたのは、彼らがもともとは人殺しの技術をもった人々であったためだ。（…）

- 遊女や白拍子が職人である、というのも、面白い考え方だ。彼女たちは、性の領域における職人であったからだ。（…）
- 宗教者もまた職人として、テクネーにたずさわっている。とくに仏教の僧の職人性は、強く意識されていたようだ。彼らの関心がおもに、死や無や彼岸の領域に向けられていたことと、これは関係をもっている。（…）
- 文字や音声言語のプロフェッショナルは、律令体制を必死にとりいれることからはじまった日本のような国では、とくに政治権力と、深いつながりをもつようになった。文字を知り、儀礼を知り、言語を自在にあやつれる能力は、そういう政治システムのなかでは、ただちに権力の行使に結びついていったからだ。（…）

こうしてみると、職人の世界のもっていた大きな影響力に、あらためて驚かざるを得なくなる。テクネーは、産業だけではなく、政治や思想や芸術を導いていく力をもっていたのであるから。」

「こういう視点から、東洋文庫に収蔵されている、職人の世界についての記録をながめなおしてみると、私たちはそこにいくつかのきわだった特徴をみつけだすことができそうな気がする。（…）ここでは、そういう職人の世界の構造として考えられるもののなかでも、もっともシンプルなものの一例を挙げておくことにしよう。

- 「捕獲の技」にしたがう漁師や狩人たちは、あらゆる種類の職人のなかで、もっとも自然の生命プロセスと接近したところを仕事の場所にしている人たちだ。彼らは、海や山や森のなかを、人間よりもはるかに柔軟な運動力をもって移動している動物を、殺し、捕獲するのが仕事である。そのためには、漁師や狩人は、動物の生態や、自然環境のしめすさまざまな徴候（しるし）にたいしる。深い経験と知識をもっていなければならぬ。そればかりではなく、彼らは、じぶんの身ををそういう自然の力のなかにさらしていかなければならないだ。（…）
- 「捕獲の技」の反対の側に「トリックの技」にたくみな職人たちがいる。いわゆる芸能の民の多くが、この技をつかって生計をたててきた。（…）彼らは徹底的に非生産的な消費にむかおうとするのだ。（…）彼らの芸能はピュシスの根っこを断ちきられた状態のなかで、フェイク（偽物）としてのピュシスを幻影的に現出させることに、その才能をそそぎこむのだ。（…）

つぎに、「捕獲の技」と「トリック」を結ぶ軸に直交するようなかたちで、こんどは「再現の技」と「偶然の技」を結ぶ、別のタイプの軸があらわれてくる、これは表現や意味の生産に、深い関わりをもっている軸である。この軸上にいる職人たちは、気候とか地形のような自然があたえてくれるさまざまな徴候（しるし）のなかに、何かの意味を読み取ったり、トランスみたいにふつうではないサイキック活動がいま見せてくれるもののなかに、これまた何かの深い意味を知ったりするための知識と身体技法の技にたくみなわけであるから、彼らは意味のシステムによる捕獲の技の職人であるともいえるし、また木を彫ってほんものそっくりの、でもたべられない果物をつくったりする再現の技についていえば、トリックの技に近いことをやっているとみえる。しかし、彼らはピュシスの運動のなかに人間的な意味をつくりだしていこうとする人々として、ピュシスと言語とが切り結ぶ領域にかかわっている。つまりこの軸上に、超越とか神とか権力とかが発生してくるのだ。その意味では、この軸はポイエシスに直交しながら、それに結びついていく。なぜなら、神や超越は、自然に内在しているとともに、それを超出していくものでもあるからだ。」

- 「偶然の技」にたくみなのは、神意を占う宗教者や、運を天にまかせる博打打ちだ。世界を自由なアレアの状態に放置したままにしておいて、そのなかから宙に放り投げられたサイコロや、鍋につっこんだまま木の棒にくっついてきた米粒などにすがたを変えた「偶然」の力をかりて、意味をひっぱりだす。（…）
- こうして捕獲された意味を生産する力は、いつしか意味を一意的に固定していこうとする、別の技術にとらえられていくようになる。「再現の技」に向かうベクトルが、働きだすのだ。この軸の端には、法律の言語にたくみな職人たちがいる。彼らは、もともと恣意的なできあがりかたをしている記号なるものにたいして、決定権や権力をあたえて、意味の世界を固定するために、彼らの知識と文章と弁舌の技をそそぎこむ。（…）

そしてそのふたつの軸（「偶然の技」と「再現の技」）のまじわるところに、「変成の技」があらわれる。もっとも職人的な技が、これだ。彼らは、文字どおり物質の変成のプロセスにかかわっている。しかし、それはたんに、物質のひとつの状態が別の状態に変化をおこすということではない。職人はこの変成の技にたずさわりながら、その変成過程において、物質のなかに隠されているピュシスを一瞬間だけ、この世界に裸のままであらわにしてみせるのだ。鋳物師が鉄分をふくんだ岩石を溶かして、何かの道具をこしらえようとしている。そのとき、鉱物が溶けて、真っ赤な液状の金属のなかから、道具として役に立つ何かのかたちが鋳出されるまでのわずかの時間、職人たちは、いまだにどんな物質形態にも所属していない、金属のたましのようなものに触れるのである。変成の技は、一瞬だけ、物質化された自然のなかに、「隠されてあるものを、あらわにし」、すぐさまこれを、ほかの物質の形態のなかに押し隠していく、そのマジカルなプロセスに決定的な関与をおこなうのである。」

- 「日本の近世のエピステーメーのなかには、テクネー的ラジカリズムを受け容れるための器が、ほとんどなくなってしまったのである。そういう世界には、もはや偉大な宗教思想も生まれぬい（日本人が、宗教思想においてもっとも創造的であったのは、鎌倉から南北朝期にかけての一時期であったが、それは社会のさまざまな領域で職人的なものか、大きく浮上をとげてくる時代でもあった）。真剣な芸術家のなかには、かつて職人であったころの生のスタイルをみずから模倣することによってしか、創造の根であるピュシスに触れることができない、と感じる人々さえあらわれるようになった。大多数の日本人はそのとき以来、テクネーとしての技術の本性を、まっすぐにみつめることが苦手になってしまったのである。
- しかし、そのあいだにも、日本的な「職人の世界」は、着々とユニークな発達をとげていたのだ。それはヨーロッパ的な科学技術とも異質な、自然とのエコソフィア的な関係をもとにする、本草学的技術の体系として、発達した。その日本の技術の思想のほんとうのすがたを、いま私たちは深く理解したいと願っている。その技術の思想は、長い無視や無理解のために、いままではっきりよ自己表現をしたことが、たぶんいちどもなかったのだ。だが、それをはっきりと表現する努力が、いまほんとうに必要なになっている。技術はひとつではない。多様な形態をもった技術、東方的叡智の裏打ちされた技術、方言をしゃべっているような技術、それらすべてを織りなしながら、二十一世紀の儀重油文明へのヴィジョンが、かたがづかれていくだろう。東洋の不思議な職人たちが、何かを教えてくれるかもしれない。ヒントはいたるところにころがっている。」

レオナルド・ダ・ヴィンチのデッサン（素描）
とくに水のように動きを表現しているものは
見飽きるということがない

ポール・ヴァレリーの
『レオナルド・ダ・ヴィンチ論』をきっかけに
ここ7年ほどのあいだ
じぶんでもなぜなのだろうと思いつつも
水にこわたりつづけている

ずっとphotoposで使っている写真は
水と光と風とが織りなす
不思議の動きに魅せられながら
ことあるごとに撮り続けているものだ

その水の姿は機械的に抽象化しては
決してとらえられることができない
そのことに驚かされ続けている

オートポイエシス・システム論の河本英夫の
『ダ・ヴィンチ・システム／来たるべき自然知能のメチエ』は
ダ・ヴィンチの「自然知能の構想」に迫った
きわめて刺激的な著作である

ダ・ヴィンチは「私は自然から学ぶ」と言い
飛翔する鳥・洪水・回転式飛行機・人体解剖図など
さまざまなテーマのデッサンと観察記録を残しているが
もっともその関心を向けていたのが「動き」「運動」である
ダ・ヴィンチはそうした変化のなかに
その物の「個性（そのものらしさ）」を探ろうとした

科学や哲学がもっとも苦手としているのが
おそらくはその「個性」である
それは「統一性」や「体系性」に基づく
単純な規則性に還元できないからだ

河本英夫は「デュアル・リサーチ」によって
ダ・ヴィンチの視点に迫ろうとしている

「デュアル・リサーチ」とは
「究極のものを一元的な位置から解き明かすのではなく
複合的な仕方で浮かび上がらせることであり、
これこそが事態の究極の姿だと考えていく」在り方であ

一元的な視点というのは
ある意味で「神学」にほかならない
その意味では科学も哲学も「神学」のひとつである
そしてダ・ヴィンチ的な「デュアル・リサーチ」は
そうした「神学」を去ることのできるアプローチなのだ

それは「かたちと動き」というプロセスを
「変化」のなかでそのままとらえようとする
それはまさに「個物の個性を捉えることと同じ」であり
科学的な視点ではとらえそこなってしまうものなのだ

ポエジーのない言葉
個性をとらえ得ない論理
そうしたものにたいして
常に感じざるをえない苛立ちも
まさにそこにあつたのかもしれない

ノヴァーリスが構想していた「来るべき自然学」もまた
そうした「来たるべき自然知能のメチエ」を
必要としていたはずだ



■河本 英夫
『ダ・ヴィンチ・システム／来たるべき自然知能のメチエ』
(ヒューマンフィールドワークス 学芸みらい社 2022/4)

■河本 英夫『ダ・ヴィンチ・システム／来たるべき自然知能のメチエ』（ヒューマンフィールドワークス 学芸みらい社 2022/4）

（「はじめに」より）

「知識の多くは言葉をつうじて習得される。そしてさらに習得した言葉を捨てることによってしか到達することのできない体験的領域は、おそらく無数に存在する。手垢の付きすぎた既存の言葉を捨て、新たに言葉を紡ぎ直し、再度、言葉に体験の重さと命を回復させるのが、「詩人」である。

ダ・ヴィンチは、言葉とは異なる体験の仕組みを解明し、自分自身の最もすぐれた能力である「デッサン（素描）」を全面的に活用する方向に進んだ。それは単に「絵が途方もなく上手い」という範囲の出来事ではない。むしろダ・ヴィンチは、「デッサンの詩人」であろうとしたのである。それとともにデッサンと言語との新たな関係を作り出そうとしている。これが人間の言語を超えていくための最も有効な踏み出しの一つである。そうした確信と覚悟が、ダ・ヴィンチにはあった。こうした作業が、おそらく現在の主流の科学研究とは異なる、ダ・ヴィンチ的科学を出現させたのである。」

（「第III章　ダ・ヴィンチ的科学／人類史の不連続点」～「3　デュアル・サーチへ／「最後の神学」を捨て、世界の現実の姿に迫る」より）

「科学や学問にこれまで暗黙であるにしる要求されてきた規範は、「統一性」や「体系性」であった。これらはあらゆる事柄や事象が、一貫した一つの糸や視野の中に配置されることだった。一つの原理のもとに万象を配置するという科学や学問の規範的な要求は、どこかに「神学」の名残を残している。それはダ・ヴィンチからすれば、人間の側の認識や知識の要求であって、自然界の本性ではない。

運動という現象は、誰にとってもやっかいな問題である。運動しているものを座標軸上の位置に変化で記述すれば、運動についての一面的切り取りにすぎなくなる。植物の成長も、微生物の動きも、動物のささやかな動きも、いずれもそれじたいで行っている運動であり、座標軸上の一変化では、ほとんどそれらの自己運動するものには届かない。

さらに言葉で、現にある自分の状態から自分自身で「自己差異化」と語っても、そう言いたくなる気持ちはわかるのだが、自己差異化から多くの運動のモードを取り出すことはできない。植物は多くの場合、双葉を出し、そこから茎を伸ばしてさらに体を作り替えていき、昆虫は時に応じて幼虫から成虫へ変態を遂げる。

自己差異化には多くのモードがありすぎて、人間の言葉から追跡できるモードはごくわずかなものである。運動が何であるかを問い詰めて、究極の事態を取り出す試みは、運動に対して「筋の通った」やり方なのだろうか。それをやろうとすれば、究極の事態に迫るある種の「哲学」となり、言葉による届かなさにどこかで自己満足し、場合によっては自己陶醉することにもなる。

そんなときには、「運動」を一つの観点で捉えることは、そもそも筋が違うと考えていくことができる。哲学の試みは、筋違いの必死のあがきだったと考えることができる。特定の視点から捉えることで限界が生じるのであれば、その限界を解こうとしたり、限界の意義を語ったり、限界に直面している自分自身に自己陶醉すること以外にも、いくつもやり方がある。究極の事態や原理的な事態は、複数個の視点から二重化したり、場合によっては多重化したりして捉えることが基本となる。

たとえば運動するものを、一方ではデッサンで描き、数学的表記をその運動するものの「影」のように配置して、さらに不足している事態を人間の言葉で表現することができる。こうした複合的に二重化した考察こそが、究極のもの本来の姿だと考えていくことができる。

これを「デュアル・リサーチ」と呼ぶことにする。これは究極のものを一元的な位置から解き明かすのではなく、複合的な仕方で浮かび上がらせることであり、これこそが事態の究極の姿だと考えていくのである。こうして運動や現実性についての「最後の神学」を捨てることができる。」

「究極のものは、最低限いつも二重性を帯び、二重の仕方で成立する。

（…）

これは出発点に特定の原理を設定し、そこから世界の多様性に到達することが困難であることへの別の解答の仕方でもある。究極のものは一つであるというのは、人間が人間であることに付き纏う根本的な思い込みであった。もはやそれを捨てることができる。世界の究極の姿は、根源的な二重性であり、質の異なる原理が二重性のまま運動して作動することが、世界の最初の姿である。

そこからも少なくない帰結を導くことができる。

たとえば解けない問題に直面したとき、解けない箇所を突破するような試みは、すでに筋が違うと考えていくことができる。世界が最基層で二重化しているのであれば、解けない箇所を突破する以外に、さまざまなやり方があるに違いない。壁に当たればそこを突破するのではなく、二重化したもう一方の要素に変化をあたえ、局面を変えていくことができる。場合によっては、二重化している要素の隙間に開きをあたえたり、密接に運動させたりすることもできる。ダ・ヴィンチ的科学は、こうしたデュアル・リサーチの典型例を示していたのである。

ダ・ヴィンチの描こうとしたデッサンは、「動きのデッサン」であり、精確には「動きの継続のデッサン」である。

このデッサンには、二つの基本的な要素が含まれる。動きの継続にかかわる要素と、そのつどの変化にかかわる要素である。加速しようとする身体体勢と減速しようとする身体体勢は、まるで別ものであるが、いずれも動きの継続は含まれている。動きの継続の中で、ただ回転数を上げたり、回転数を下げたりしているのではない。こうした仕組みで成立しているのは、自動車である。馬の加速の場合、歩幅を大きくし、回転数を上げる場面もあるが、加速そのものが開始されるまさにそのときの身体体勢の変化が問われる。一定の加速状態になれば、それを繰り返せばよい。

近代科学的に言えば、ここには変化という変数と、変化率という変数が含まれていることになる。この二つを同時に指定しないと、ダ・ヴィンチのデッサンの図柄は出てこない。

だがこの二つの変数の値を指定しても、なお動作の現実の姿は決まらない。というのも同じ値をもつ動作の姿は、実はたくさんあるからである。たとえば足の短い馬と、サラブレッドの馬の動作の姿が同じであることはそもそも無理である。（…）ここに美的な要素がからみ、物理的身体の固有性が絡んでくる。」

「ダ・ヴィンチは、水の動き、たとえば渦巻きのような動きのモードに繰り返し記述を向けている。そこでは渦巻を描き、その力学的な仕組みを考え、それによって明らかになったことを導入しながら、再度、水の動きを描き、それからさらに水の動きの仕組みを考えようとしている。視点を二重化したために、考察が循環的に形成されていくのである。」

「最難関は、近代科学のいたるところで発見され、解明されてきた規則性である。こうした規則性と別のタイプの規則性の解明や設定が見出されれば、ダ・ヴィンチ的科学は成立すると思われる。（…）

ところがダ・ヴィンチのやり方だと、プロセスを捉えるために、その一つの局面がプロセスの在り方を総体として、内的に感じ取ることができるように切り取られなければならない。個々の局面は変化し続ける。この変化とともにプロセスの総体は分岐したり、別様に進み始めるように運動していなければならばい。これは個物の個性性を捉えることと同じである。そして個別がそれとしてあるという「個性性」は、科学的な仕組みではどのようにしても届かなかったことである。」

「謎は均衡点を少しずらしてみれば、別様に見えてくる。均衡点をずらした微笑みは、たとえそれが技巧に満ちたものであっても、二番煎じ以下にしかならない。そうした均衡点が、おそらく「モナ・リザ」において出現したのである。言葉を替えれば、別様に分岐していく可能性に満ちたまま、分岐することの予感をそのまま描いたのである。

こうしてダ・ヴィンチ的科学の可能性の広がりがどのようなものであるのかが、うららとわかってくる。世界の二重化が起きる場所を見定め、二重化の可能性をそのまま感じさせることのできる二重の現実、すなわち「かたちと動き」を現実化させたのである。」

《目次》より

■第I章 見果てぬ構想——ダ・ヴィンチ・システム

- 同時代的な問いのウイング
- 思考・作業・経験——ダ・ヴィンチ・システム 1
- ダ・ヴィンチの「注意能力」は何に向かっていたか——ダ・ヴィンチ・システム 2
- エクササイズとしての経験——探求の方法論的な原理

■第II章 生成するダ・ヴィンチ——主要草稿(1475~1519年)から

- 『トリヴルツィオ手稿』（1487~1491年、35~39歳）
- 『バリ手稿B』[アッシュバーナム手稿Iを含む](1487~1491年、35~39歳)
- 『バリ手稿A』[アッシュバーナム手稿IIを含む](1492年、40歳)
- 『マドリッド手稿I』（1493~1500年、41~48歳）
- 『鳥の飛翔に関する手稿』（1506年、54歳）
- 『バリ手稿F』（1508年、56歳）
- 『ウインザー手稿』（1475~1518年）
- 『水の研究』[素描集、第一篇、風景・植物・水の習作](1509~1513年、57~61歳)
- 『解剖手稿A』（1510年、58歳）
- 『絵画の書』（メルツィ編）

■第III章　ダ・ヴィンチ的科学——人類史の不連続点

- ダ・ヴィンチ的科学の特質
- 近代科学の前線
- デュアル・リサーチへ

意味とはなんだろう

意味がある
ということの前提には
意味がなんであるかが
了解されていなければならないはずだが

じっさいのところ
意味とはなんであるか
いまだによくわからないでいる

無意味だということも
ひとつの意味にほかならない

意味をなさない
または意味そのものが成立していないとき
それをあえていえば
非意味だといったほうがいいかもしれない

もちろんこうした説明も意味から自由ではない
意味そのものを問わないために
形而上学的な問いを排して
論理実証主義者のように
「意味の事実と言語の運用とを研究」する
立場もでてくるのだが
それで意味の問題が解決することはないだろう

小さい頃からときおり
意味そのものがどうしても成立しなる
そんな経験がしばしばあった

たとえば小学校の最初の頃のことだが
単純な算数の足し算と引き算の問題があり
答えはすぐにわかるのだけれど
足すということそのものの意味
引くということそのものの意味が
まずわからなくなり
それなのになぜ
答えがでてくるのかもわからなくなり
さらには数ということの存在そのものが
わからなくなったことなどしばしばあった

いまでもそのように
なにかの意味（づけ）がわからなくなるのではなく
意味そのものがわからなくなることがよくあり
こうして毎日記事を書いているときにも
いちどは訪れる現象でもある

逆にいえば
意味そのものの存在を問い直さないままに
なにかを「考える」ということはできない
なにかを「考える」ということのはじめには
まず意味そのものの
いわば虚の状態が必要不可欠なのだともいえる
そこからはじめなければ
「考える」ことがただの機械操作のようになるから
まずはその前提のないところからはじめるということだ

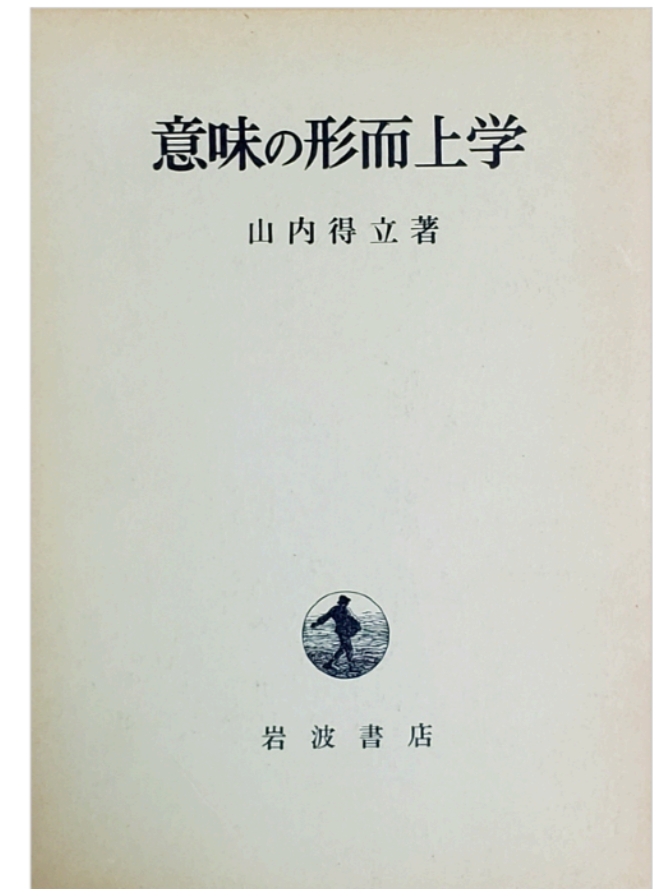
そんな問いに対する真摯な問いかけを
山内得立『意味の形而上学』という
すでに半世紀以上前の著作にみつけた

山内得立といえば
中沢新一『レンマ学』の前提となっている
「レンマ」をテーマ化した最初の哲学者である

「レンマ」に関する山内得立の著作
『ロゴスとレンマ』『隋眠の哲学』を
古書店で見つけたときに
それ以前の著作である
この『意味の形而上学』があることを知る

なぜ意味そのものを問わなければならないのか

■山内 得立『意味の形而上学』
(岩波書店 1967/4)



「事物は意味なしには実存することができない、
単に存在はしても実存するとはいえない」からだが
「意味とは何であるか、
意味はそれ自らとしてあるか
又は事物の意味としてのみあり得るのであるか」

その問いから山内得立は
「一般に「ある」ことを問題とするものが
形而上学であるとするならば」
「意味の何であるかを問うことは
形而上学でなければならぬ」とし
「我々の形而上学は単なる存在の学でなくして
意味的存在の学である」のだとする

意味とは何であるのか
なぜ意味というものが存在するのか
そうした問いは
なぜ世界があるのか
なぜ私が存在しているのか
そうした問いと
深く照らし合っている問いでもある

- 山内 得立『意味の形而上学』（岩波書店 1967/4）

「意味の形而上学は意味とは何であるかを研究せんとする学問である。一つの事物は種々なる意味をもち、一つの意味に対し多くの事物が対応するのであるが、これらの種々なる意味を通して意味とはそもそも如何なるものであるかを明らかにせんとする学問である。世にはそれぞれなる意味があってそれらとは別に意味そのものといったものはあり得ないと考えられるかもしれないがそれにも拘らず意味の何たるかを問うことはそれ自ら無意味なものではない。たとえ無意味であっても無意味とは何を意味するかが問われねばならぬであろうから。それは恰も存在は種々なる仕方にてのみ存在するがそれにも拘らず存在とは何であるかを問うことが形而上学の中心問題をなすことと同様であるであろう。単にそこに在ることをではなく、在ることの何たるかを問うことが形而上学であるとするならば意味の意味を問うことはまさに意味の形而上学であるべきであろう。現代の論理実証主義者は意味の事実と言語の運用とを研究することに専らであって存在の形而上学をのみでなく一般に形而上学そのものを排斥せんとするのであるが、私は敢えてこの風潮に対して新しく意味の形而上学を打ち立てんとするものである。」

「意味には種々なる意味があり、種々なる意味はそれぞれなる存在理由をもっているが、価値は対立的であり一が取られ他が排せらるべき拮一的な性格をもつ、意味の立場に立つことと価値の態度をとることとは時に撞着し多くの場合相容れないものであるが、しかも意義あることが価値あることと同一視せられるほど密接な関係にあることも見のがすわけにはいかない。意味が価値に転換することは何によってであるか、これは私の最後の問題であるが、また今後の哲学の重要な問題であるを失わぬであろう。

形而上学は存在の学であり、プラトン以来存在の最も存在的なるものを求めることが形而上学の伝統となったが、現代の実存哲学はこの系譜に属しながら存在の概念を一変した、即ち実存とは単なる存在ではなく、現にそこにある存在であり、単に現象の背後にある本体ではなく、我々にとって現実にあるところの存在でなければならぬ。在るといふのは我々にとって知られてあることでなければならぬ。この転換をなしたものはカントの認識論であるが、現代に於てはさらにまた新しき立場に於て考え直されなければならない。カントにとっては認識とは主観が客観を知ることであったが、主客の関係とか見分と相分との交渉とかいうのは勿論二元論的な立場に立つものである。カントではそこから「形式と内容」との関係移ったが、これも依然として二要素的立場を脱却するに由なきものである。カントの認識論は新しい立場によって変革せられねばならない。恰も古い存在学が現代の実存主義に転換されたように。

そしてこのことを敢えて企てるものが意味の論理学である。それは単に存在の学でなくして存在とは何であるかを問う学問である。存在の種々なる存在の仕方を検討するものでなくして存在の意味を問う学問である。認識とは主観が客観を知ることではなく、事物についてその意味を知ることであり、事物の存在をではなく、その意味を知らんとするものである。そこには主と客の区別はない、あるものはただ一つの与えられた世界又は直接なる経験のみである。問題はそれは何を意味するかを知ることであって、それが主にあるか客にあるかはそもそも末のことである。事物の存在が我々にとっての存在であるというのも決して主観が事物を構成するというのではなく、事物の何であるかが理解せられる限りに於てそれがそこに存在するというのである。

事物は意味なしには実存することができない、単に存在はしても実存するとはいえないのである。しかし意味とは何であるか、意味はそれ自らとしてあるか又は事物の意味としてのみあり得るのであるか。この問題は単なる意味の論理学ではなく、意味の形而上学でなければならない、意味はあると言う、しかしこの場合の「ある」というのは如何なることであるか。一般に「ある」ことを問題とするものが形而上学であるとするならば意味のあることを、さらには意味の何であるかを問うことは形而上学でなければならぬ。我々の形而上学は単なる存在の学でなくして意味的存在の学である。存在学は意味的存在学であることによって同時に存在の認識論となり得るのである。実存主義が存在学の新しい展開であると同様に認識論のカント的ならざる新しい一つの立場を見出さんとすることがこの書の目的のひとつでもあったのである。」

アリの巣の形といえば
ガラス板などで作った箱にアリを入れて
巣づくりの様子を観察するときのイメージくらいで

自然のなかで地下に作られているアリの巣が
実際にどのような形になっているのかを
目にすることはなかったが

本書『アリたちの美しい建築』では
そうしたアリたちの「複雑で美しい建築」が
どのような形をしているのかを見ることができる

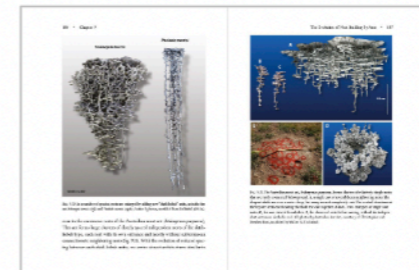
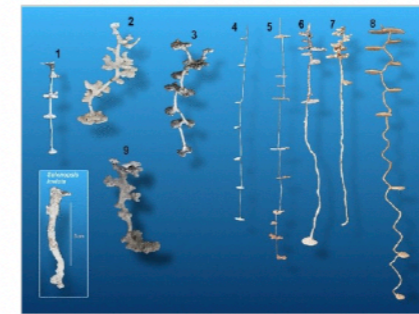
著者のウォルター・R・チンケルは
アリの巣を研究するために
巣を金属などで型取りそれらを掘削するという方法で
アリの巣の形を目に見えるようにする

そしてアリの巣の部屋を丁寧に観察し
巣がどのように作られ
さらにコロニー全体が
どのように機能しているかを明らかにしようとしている

アリは一億～一億四〇〇〇万年前に
カリバチの祖先から分岐したとされ
社会性を獲得することで動物のなかでも特別成功した存在となり
温暖な地域の生態系において支配的な地位を多く占めている

湿潤な熱帯地方では
約半数のアリの種が地中ではなく樹木に巣を作るが
それ以外の地域ではその多くが地下に巣を作る
そしてその巣は種によって
サイズはもちろん構造の細部も異なっているという

なぜそんな多様性があるのかについては
現在の限られたデータベースでは明らかにすることは難しいが
植物学者が植物の葉の構造を
気候などの生息地の特徴と相関させているように
アリの巣の形の特徴を解明できるのかもしれないと示唆している



- ウォルター・R・チンケル（西尾義人訳）
『アリたちの美しい建築／地下に広がる
「アリの巣」の驚異の世界』
（青土社 2022/2）

アリの巣は「暗闇の中で、設計図もリーダーもなしに」
多彩な構造をもった巣を作り上げていくのだが
それらの「美しい建築」はどのようにしてつくられるのか

その疑問から著者は
アリのコロニーを「超個体」とみなす

アリの巣を「比喩的な意味で超個体の「肉体」と見て」
「異なる場所にある異なる部分が、
生命の不可欠な異なる機能を果たしている」のだと捉えている

神秘的に言えば
高度な「集合魂」的な在り方をしているということだといえる

生命現象というのは
その部分だけを見ていてもわからないが
「超個体」的なレベルでとらえていくことで
全体としての構造と機能を理解できることが多くあるのだ

地球上には秘境とされる場所が少なくなり
やがてはすべての場所が知られるようになるだろうが
本書の最初に述べられているように
「心躍る未踏の地はまだ残されている」
「それは地理的ではなく知的な領域でのことであり」
「科学を通じて自然界の秘密を明らかにする探検だ」が

もちろんそれは科学だけの探検ではない
むしろ「秘密」はほとんど手つかずの状態
人類の前にひろがっているといえる
わたしたちがそのことに気づかずにいるだけだ

■ウォルター・R・チンケル（西尾義人訳）『アリたちの美しい建築／地下に広がる「アリの巣」の驚異の世界』（青土社　2022/2）

（「はじめに」より）

「現在の北アメリカに未知の秘境を探し出そうとしても、それは無理な話というものだ。ちょっとした未踏のスポットくらいは発見できるかもしれない。しかし、その程度ならグーグルアースを使えば誰にでも見つけられるし、正確な緯度と経度もわかるのだから、GPSを頼りに難なくたどり着けるだろう。では、北アメリカで探検隊を目指すのは不可能なのか？　そんなことはない。心躍る未踏の地はまだ残されている。もっとも、それは地理的ではなく知的な領域でのことであり、言うなれば、科学を通じて自然界の秘密を明らかにする探検だ。本書は、まさにそうした探検を記録した本である。」

（「第一章　アリと地下世界」より）

「アリは社会性昆虫で、一億〜一億四〇〇〇万年前にカリバチの祖先から分岐したとされる。アリの社会（コロニーは一般的）の特徴は、個体間に明確な機能分担が見られることだ。具体的には、受精卵を産むことができるのは一匹あるいは数匹の個体（女王）だけで、残りの大半は、コロニーの大部分を担う、基本的に不妊の個体（働きアリ）である。社会機能を担っている個体はすべてメスで、オスは女王と交尾をするためだけに生まれてくる。オスはふつう、一年のうち数週間しや出現しない。一般的に、アリのコロニーは単一の家族で構成されており、母親が女王、娘が働きアリである。（…）

　社会性を獲得することで、アリは動物のなかでも特別成功した存在となり、温暖な地域の生態系において支配的な地位を多く占めるようになった。」

「アリの巣の起源は、およそ一億〜一億四〇〇〇万年前、現在のアリの祖先が最初の巣を地面に掘ったときにさかのぼる。（…）しかしながら、湿潤な熱帯地方では、約半数のアリの種が地中ではなく樹木に巣を作る。（…）私が暮らすフロリダいはおよそ一〇〇種のアリがいるが、このくらの緯度だと、樹木に巣を作りアリは二、三種見つかる程度である。大半は、地中や朽木に巣を作るか、すでにある何かの構造物を一次的な巣として利用している。

　地中に営巣するアリの種は、程度の差はあるが、それぞれ特徴的な巣を作る。種によって、巣のサイズだけでなく、構造の細部も異なっているのだ。」

（「第一〇章　未来に向けて」より）

「私は本来なら見ることのできなわないアリの巣という空洞を目に見える形で現前させることで、私たちの足下に隠された世界をつまびらかにした。注入模型を手際よく作るための考え方と問題解決法を共有し、その模型制作を通じて、アリの巣の形状を明らかにした。こうして姿を現したアリの巣は、圧倒的な魅力と美しさを有すると同時に、多くの不思議をも隠し持っていた――あの小さな生物が、かくも巨大で、複雑で、美しいものをいったいどうやって生み出したというのか。しかも、光の差し込まない暗闇の中で、設計図もリーダーもなしに、これほどの短期間で。アリのコロニーはテーマごとに魅せるさまざまな技法は、美的な面からも興味深く、目に心地よいものだ。その見事さは人間の彫刻家に比肩すると言っている。アリが部屋と坑道というたった二つの基本要素から、これほど多彩な巣の構造を進化させた事実には、ただ感嘆するしかない。

　自然を生み出す形状は無限で、それぞれが宝石のような価値をもっているが、アリの巣もそのうちの一つに数えられるのは、もう説明するまでもないと思う。美しい形状は、美しい音楽の一節のように私たちの心を揺さぶる。音楽では、特定の音を特定のタイミングで組み合わせることで、意味と喜びが生まれる。一方アリの巣では、平面、曲線、間隔が適切に組み合わせさせて生まれる形状によって、私たちの神経系に素敵な和音が奏でられる。それは形と色とテクスチャーによる音楽だ。音楽の喜びにおいて、主題のバリエーションが特別な位置を占めているように、アリの巣が仮名で在る「形の音楽」では、形式のバリエーションが特別な意味をもっている。同一種が作った巣であっても、建設ルールは必ずしも厳密ではなく、したがって各テーマには多彩な変化が生じる。もちろん、種が異なれば、そこに見つかる変化はより著しいものとなり、私たちの目を喜ばせてくれる。

　しかし、アリの巣の姿を白日の下にさらすことは、実は長い旅の第一歩にすぎない。その実像が明らかになれば、それがどう作られ、なぜそれぞれ固有の形をもっているのか、どうしても知りたくなるものだった。こうした疑問を考えていくうちに、私たちはアリのコロニーを「超個体」とみなすことになった。その超個体は、あらゆる生命機能を遂行するための、複数レベルで構造化された複数の部分から構成され、自分たちのような存在をさらに生み出すという究極の目的をもっていた。この構造と機能の関係は、年齢や仕事が異なる働きアリ、貯蔵された種子、ブルードの巢内の配置によって成り立っている。アリの巣は、比喩的な意味で超個体の「肉体」と見ることができる。そしてそこでは、動物の臓器の配置がそうであるように、異なる場所にある異なる部分が、生命の不可欠な異なる機能を果たしている。その機能を発揮するために、アリは巣の底で生まれ、上方に移動しながら仕事を変え、最終的には採餌やコロニー防衛に従事して死んでいく、ということをや々と繰り返す。これが機能の美しさであり、適応の見事さであり、世界が与える困難に立ち向かい、ときに勝利して繁栄し、ときに敗北して衰退することの壮麗さなのである。

　構造と機能の関係、すなわち「すべての機能にはそれを実行する構造があり、（ほとんど）すべての構造は機能を有している」という関係は生物学の基本的な前提であり、それゆえ私たちは、構造のバリエーションの細部にすら機能が宿っているはずだと思いたがる。その考えからいけば、巣の構造に見られる多様性の理由がわからないのは非常にもどかしいことだと言える。無知は確かに将来の研究への原動力だが、しかしどの方向に進むべきなのか？　価値ある問いとはどのようなもので、それにどう答えればよいのだろうか？」

「ある特定の構造的特徴がなぜ機能をもつのかという疑問は、ある意味、植物の葉にはなぜあれほど多様な形と配置（つまり構造）があるのかという疑問と通底している。驚いた読者もいるかもしれないが、こうした考え方は、実はそれほど突拍子もないものではない。なぜなら、アリのコロニー、巣、植物は、どれも、似通った部分（働きアリ、部屋と坑道、葉と茎）の反復によって構成されたモジュール的存在だからだ。つまり、モジュールを追加したり切り離すことで、成長や衰退を繰り返すという共通点があるわけだ、本書ではここまで、巣の特定の構造的特徴を検証する実験がほぼ不可能であることを説明してきた。それと同じような困難は、特定の葉の形や配置を検証する実験にも現れるように思う。だが植物学者は、実験に頼らないアプローチでその困難を乗り越えてきた。たとえば、もっとも一般的なのは、進化系統の観点を考慮しながら、植物の構造を気候などの生息地の特徴と相関させるというやり方だ。こうした相関とモデリングを組み合わせることで、エネルギーの出入り、寒暖のダメージ、葉と大気の温度の差などが、葉のサイズに与える影響を示してきたのである。したがって、大きな葉をもつ種は、気化冷却に用いる水分に事欠かない湿潤熱帯地方に多くみられ、小さな葉をもつ種は、冷却に用いる水分が制限されている高温乾燥地帯か、例外が脅威となる寒冷地方に多く見られることになる。葉のサイズや形に関するデータは、数千もの植物種について入手可能で、ほぼすべての生息地を網羅している。それを使えば、植物に関する説得力のある相関を十分な数だけ手に入れることができるからだ。

　これと同様のアプローチが、巣の構造に影響する要因を明らかにする際にも使えるのではないかと期待されている。だが、有益な相関を見つけられるようになるには、まずデータベースを大幅に拡張する必要があるだろう。残念ながら、現在のデータベースには、ほんの一握りの生息地で集めた数十種のアリしか収められていない。充実したデータベースがあれば、砂地（あるいは寒冷地域、乾燥地帯、湿潤熱帯地域、高地）に作られた巣の構造は特定の特徴を共有しているか、といった問いを立てることも可能になるだろう。」

「最終的には、物理的環境、社会的環境、進化的要因が、巣の構造にいかに影響を与えるかについて仮説を立て、それによって、巣のサイズや形状の研究で実現したように、潜在的な因果関係をモデル化することが可能になるかもしれない。（…）やるべき仕事はまだ大量に残っている。その仕事を一つひとつ終えていくたびに、私たちは新しいもの、興味深いもの、そして美しいものの姿を目にすることだろう。」

アリの巣

英語ですが、You Tubeで、本書で紹介されたアリの巣の形について見るができます。

アリの巣

●The Invention of Ant Nest Architecture
https://www.youtube.com/watch?v=1LDja40tLAM

以前から日本語表記の「てん（、）まる（。）」がいつ頃からどのように使われ始めたのか気になっていたが本書はその疑問に答えてくれている

「てんまる」は漢文を訓読する際の記号として生まれてきたようだが現代のように使われるようになったのは明治時代に学制が敷かれ文部省が日本語表記の基準を作ったからのこと

そしてその背景としてあったのは江戸時代後半にヨーロッパのパンクチュエーション（句読法）と「てんまる」が比較されたことだという

かつて音読をもっぱらとしていた時代には「てんまる」は必要なかったが黙読が中心になってくると「てんまる」なしでは理解できない文章も多く誤解が生じて変な意味になってしまうこともある

たとえば「ここではきものをぬいでください」や「きょうふのみそしる」「うみにいるかのたいぐん」「はなこさんじゅうごさい」「ねえちゃんとふるはいった」「はながみをむすぶ」など

文章を理解しながら速く読むためにも黙読は現代人にとって欠かせない読み方になっていてそのとき「てんまる」が重要は働きをしている

ちなみにこうして書いているmedioposやphotoposの本部は引用部分を除いては「てんまる」を使わないことを原則としている「てんまる」によって音との関係をもった思考が分断されないようにするという意図があるのだが改行を多用すれば誤解を避けることができる

必ずしも「てんまる」は必要なわけではないそのことがよくわかるのはたとえば吉田健一の文章だ「てんまる」が使われていないわけではないがその使用頻度は極めてすくないにもかかわらず理解が妨げられることはないしかもそのことで不思議な音調のなかで言葉の動きとともに思考できる名文となっている

さて「てんまる」とともに気になっていたのは「分かち書き」のことだ日本語というよりもヨーロッパの古典ラテン語である

ヨーロッパではかつて単語の区切りが表されなかったが分かち書きが普及したのは6世紀の頃のアイルランドでヨーロッパ全域で普及したのは8世紀から10世紀にかけてだという

本書には「音読」と「黙読」についても示唆されているが単語の区切りや記号の使用などによって読みやすくする工夫をはじめようになったのは「黙読」の浸透に深く関わっているのかもしれない

音読から黙読への変化はただ「読みやすさ」「理解しやすさ」というだけではなくおそらく「思考」そのものの変化だといえる

「思考」する際にも内的に行われる「音読」はそれなりに重要であるが必ずしも「音読」に縛られているわけではない黙読は「内的対話」を多層化多元化するためにも大きな役割をになっているもちろんそれによってスпойルされてしまう身体性をともなった思考はあるのだが



■山口 謠司
『てんまる 日本語に革命をもたらした句読点』
(PHP新書 PHP研究所 2022/4)

■河野 哲也『間合い:生態学的現象学の探究』（知の生態学の冒険J・J・ギブソンの継承2）（東京大学出版会 2022/3）

（「序 間と間合いとは何か」より）

「本書は、間と間合いという現象とそれを創出する人間の身体性について、生態学的現象学から記述し、考察することを目的としている。」

「鹿威しの例からわかるように、間はリズムと関係している。ハーモニーが音程における秩序を指すのに対して、リズムは運動とその速度における秩序を指すと言えよう。しかしもともと、リズムを意味するギリシャ語 ῥυθμός（リュトモス）は、語源的には「流れる」という動詞の ῥεο（レオ）から派生している。ただし、古代ギリシャ人はこの言葉を、第一義的に「かたち」、それも固定的な形ではなく、線の形や着衣のスタイルなど、即興的、一時的、変更可能な形を意味するものとして使い、第二義的に、音楽的な現代のリズムの意味で使ったという。したがって、リズムとは「即興的な配慮」を意味していた。（・・・）
　　リズムは、メトロノームが刻むような機械的な拍子とは区別されなければならない。リズムは、自然と生命の波動現象である。」

「「間」という漢字は、「ま」とも「あいだ」とも「はざま」とも読むことができる。「間合い」は、もちろん、「間」と「合う」という単語を組みあわせた言葉である。」

「「ま」は、物と物との、出来事と出来事との、人と人とのあいだの間隙やインターバルとして定義できる。それは、空間的あるいは時間的であり、時空間両方に関わることもある距離である。」
「「ま」は、空間的であると同時に時間的であるが、それは単に量的な隔たりではなく、関係についての質的な特性を指している。まは、その意味において何かの機会である。機会とは何かが生み出される、何かが生じるタイミングのことであり、その良し悪しを質的に評価することができる。「間がよい」「間ふが悪い」「間が抜けている」「間延びする」というのは、そのタイミングの良し悪しについて言っており、そこでは二つの事物のあいだに生じる出来事がその二つの事物をうまく媒介できるかどうかが問われている。（・・・）

したがって、「ま」は、空虚で、無力な、否定的でしかない非存在ではなく、何かが生じることで二つの物を結びつけるような、しかも、その二つを独立の物としながらも結びつけるような現象である。まにおいては、二つの物を、距離において結びつける力が働いている。それは引力であると同時に斥力であるような力の働きであり、物と物を媒介し、ある釣り合いの状態に収めているような力の働きなのである。」

「「あいだ」は、「ま」とほぼ同義語であり、日常生活においては言い換えが可能な場合も多いが、それでもニュアンスの違いがある。あいだは、まよりも客観的で、時間的・空間的な距離が遠いニュアンスがある。まのインターバルとしての客観的な側面を推し進めれば、まはあいだとなるだろう。」

「「ま」と「あいだ」はまだニュアンスの違いに尽きるとも言えるが、「あわい」よ「はざま」は、明らかにそれらとは違う意味を持っている。もちろん、「あわい」も、辞書を引けば、古代の和歌の中では「物と物のあいだ」「時間と時間のあいだ」「人と人のあいだ」という意味で用いられていることがわかる。しかし、あわいには、「色の取り合わせ、配色」というそれ以外の意味がある。あわいは、ある色を他の色から区別する境界線や接触面の意味を持っている。あわいには、まとあいだにはない接触のニュアンスが含まれている。それは、事物や出来事のあいだに引かれた境界であり、隔たりによって二つの領域を分節化すると同時に結びつけもする動的な闘を言うのである。（・・・）
　　はざまは、「狭間」「迫間」「隘」とも書くことから、物と物のあいだ、出来事と出来事のあいだを意味する点ではこれまでの言葉とは同じであっても、より狭い、切り込んだ、差し入った風景を感じる言葉である。実際に、辞書の上では「はざま」の第二の意味は、「谷」「谷間」である。」
「あわいやはざまは、まやあいだのように何かが生まれてくる空隙というよりは、物と物、出来事と出来事が切り替わる瞬間を指しているように思われる。あわいが接触的で、やや平面的な印象を与えるのに対して、はざまは深さと狭さを持ってクレパスのような、切り込んだ深みの印象を与える。

　　ま、あいだ、あわい、はざまには、こうしたニュアンスの違いがありながら、そのどれもが単純な時空間の空隙を意味してはいない。そこに見出せるのは、複数の物や人、出来事のあいだを、距離を保ちながらつなげるような、あるいは、結びつけながら間隙を穿つような、ダイナミックでありながらバランスを保っているような現象である。この現象をうまく言い表しているのは、「不即不離」という言葉であろう、「間（ま、あいだ、あわい、はざま）」は、引きつけると同時に引き離し、分けると同時につなげ、連続すると同時に非連続とし、始まると同時に終わるような、そうしや対抗する力が動的に均衡している様子を指す言葉である。」

「「間合い」とは、「間」に「合わせる」ことである。それは辞書的には、単純に「隔たり」を意味することもあるが、むしろ「適当な距離」「正しい距離」「適切な時間取り」を言う。たとえば、「間合いを取る」と言えば、ただ距離を取るのではなくて、「適切な」距離を取るという意味である。」

「間（ま、あいだ、あわい、はざま）は、絵画における空隙、建築や庭園における空間、音楽における空白や拍子など、日本の伝統的な技や芸術、芸能において最も重視される要素である。間はダイナミックな現象であり、単純な距離というよりは、隔たりとつながりを実現する一種の運動である。

　　このことは、間合いにおいてより顕著に現れる。間合いは何よりも、能や音楽のようなパフォーマンスを伴う芸能、剣道や空手のような武道・格技、あるいは落語のような話芸で最も頻繁に用いられる言葉である。日本における芸とは、身体の運動をもって芸術的価値を創造する活動である。それは制作行為であるよりは、観客に直接に向けられた身体パフォーマンスである。それらのパフォーマンスでは、いかに適切な距離や間隔を作り出すか、それをいかに保つかの技が競い合われる。それは、何かを生み出すための適切な無をパフォーマンスの最中に創造するということである。」

「以上のような概念分析に基づきながら、身体を使った技・技術、すなわち、とりわけ日本の古典的なパフォーマンス芸能である能と武道、さらに、庭園散策に注目し、そこにおいて、間（ま、あいだ、あわい、はざま）という現象がどのように経験され、間合いという対人的やりとりがどのように働いているかを探求することが本書の目的である。本書において最終的に目ざしているのは、中村雄二郎が構想し、近年では、山崎正和が提案していたリズムの哲学を、身体論的でダイナミックな観点からさらに展開することである。したがって、間合いという身体的な現象が、リズムという宇宙に偏在する存在論的現象とどのようにつながっているのかが焦点となる。」

「第5章では、それまでの間合いとリズムの現象に関する考察を通して、新しい自己観・身体観を提示する。それは、リズムを宇宙と人間の身体を共通に編んでいる元素のように考える立場である。あらゆるものは、リズムを変換しながら他で伝えていく媒体であり、人間の心と呼ばれるものも、身体と環境の間に生じるリズムである。身体はリズムを刻む流体として理解される。身体は環境に浸っている。環境は卵のようなものであり、身体はその中から形をなしてくる黄身である。また、環境に浸って生きる存在として植物の生を取り上げる。アリストテレスは、植物にも魂を認め、魂と生命を区別しなかった。現在、求められているのは、こうした命と接続した心の概念である。自己とは、環境という流体の中に生じる気象や潮流である。自己についての研究は、心理学ではなく、気象学や潮流の海洋物理学に相当するのである。」

（「第5章 流体としての身体」より）

「現象学など現代哲学は、主体が身体であることを繰り返し主張してきた。にもかかわらず、身体と環境とは皮膚の表面できっぱりと分離され、能動的な身体が受動的な環境に働きかけるという近代的主体の図式は維持されたままであった。それは、身体と環境を共通に語る概念が存在しなかったためである。（・・・）知覚や認識や意図など心の機能とされるものと世界とを共通に語れる形而上学的な存在が必要とされている。メルロ＝ポンティは、世界と身体を共通に生み出している元素的な存在を「肉（la chair）」と呼んだが、この概念に実質を与える必要がある。

　　そこで本書で注目したのは、リズムである。メルロ＝ポンティの言う「肉」とは「流体のリズム」である。これまで述べてきたように、身体的な生には、そのあらゆる局面にリズムを見ることができると。リズムは、身体を身体たらしめる一種の形相であり、本質である。」

「リズムが世界のすみずみまで通底している原理であるとするならば、人間の身心もリズムとして理解することもできるはずである。リズムは、ダイナミックである。それは波動として、一点からあらゆる箇所へと到達し、波形として己の姿を伝える。リズムを中心として宇宙を捉えたときには、あらゆるものは、リズムを変換しながら他へ伝えていく媒体だと言えよう。人間の心と呼ばれるものも、身体と環境の間に生じるリズムとして捉えられる。」

「リズムの主体とは何であろうか。リズムを刻むもの、それは流体である。空気のリズムが捉えにくいとすれば、それは水で代表される。水は、多くの国や地域において万物の根源とみなされてきた。」

電子の世界は
高度なテクノロジーが生み出した
世界だといっても
いってみれば「道具」にすぎない

「道具」にすぎないにもかかわらず
あまりにも便利な「道具」なので
いまや「道具」のほうが主体になりつつある感もある

とはいえ
少し注意深くみればわかるように
「道具」にはそれを与えるものがあり
与えるものはそれを通じて
それを使う者を「管理」しようとしている

アナログに近いメディアもそうだが
電子の世界のメディアたちも
管理する者にとって都合の悪いことは
できるだけ見えないようにする

都合の悪いことはフェイクであり
陰謀論であるとして検閲し
見せないようにするのはわかりやすい手法だ

メディアたちが流す情報が
意図をもって編集され
さまざまな情報が隠されているとしても
メディア情報を信仰している者にとって
それそのものが存在しえない闇のなかにある
学校で教えられることが
疑うことすらできないような
刷り込みとなってしまいうように

その意味では
すべては「信仰」の世界で起こっている
信じた世界は真実であり
それ以外は信仰を穢す世界でしかない

たとえば松岡正剛の「編集」というコンセプトでさえ
その前提となっているのは
「情報の編集は遺伝子の自己複製と光合成に始ま」る
とされているようなものだ
前提は疑われないまま
そこからしか「編集」はなされない



もちろんそこから漏れてくるものもたくさんあるから
その補償作用として
フラジャイルやノスタルジーやおもかげやうつろいが
その通奏低音として流れることにもなるのだろう

おそらく松岡正剛の世代の多くは
六八年が象徴するものへの郷愁から逃れられないでいる
「平和」や「反戦」や「反差別」などを事とするが
その背景で見えなくなっている「信仰」を
みずから問い直すことができなくなっているのかもしれない
そしてそれはさまざまに露出され
自己主張を通してそれを継承する世代にもコピーされる

おそらくそれを半ば無意識的に反映した余波からか
松岡正剛も「iGenたち」へと
どこか両義的な視線を向けているところもあるようだが
「遺伝子の自己複製と光合成に始ま」としかいえない
「情報編集」の発想はその延長線上にしか
未来を見ることはできないのかもしれない

結局のところ「電子の世界」も
人を超えてはゆけない
人の延長線上のものでしかない
そこで働いている人の意図は
医療にせよ教育にせよ戦争にせよ
やはり力や名誉やお金やを求める自我を
超えたものにはならないのだ

- 松岡 正剛『電子の社会（千夜千冊エディション）』（角川ソフィア文庫 KADOKAWA 2022/4）
- ダニエル・コーエン(林昌宏訳)『ホモ・デジタルリスの時代:AIと戦うための(革命の)哲学』（白水社 2019/9）

- 松岡 正剛『電子の社会（千夜千冊エディション）』（角川ソフィア文庫　KADOKAWA　2022/4）
 - ダニエル・コーエン(林昌宏訳)『ホモ・デジタルスの時代:AIと戦うための(革命の)哲学』（白水社　2019/9）
- （松岡 正剛『電子の社会』～「追伸　デジタル世界観は、まだ提案されていない」より）

「ぼくの仕事は情報を編集することにある。情報の編集は遺伝子の自己複製と光合成に始まり、微生物と植物と動物の未曾有の進化と分化によって「脳」の思考に及び、その一端を記号や輪郭図や文字に外部化することで、数々の文明装置をつくりだした。小説もオペラも、写真もタイプライターも、録音装置も映像装置も、無線・電話・シンセサイザーも、「脳」と各種文房具が互いにインターフェースを擬似的に刺激しあって生まれていってしかるべくものだった。それらすべては情報編集のプロトコルの多様化だった。

ところが、いまわれわれが接している電子社会ではこれらはことごとくネットのどこかに移行可能なものとなり、もはや誰もが「世界はお引越し中」だとは思わなくなった。それどころかメタヴァースだって用意致しますという触れ込みだ。情報編集は了ったというのだろうか。本は電子で読みなさいなのだろうか。心の病はデジタル・ホスピタルが引き受けますなのか。

ここにおいてぼくは「ちょっと待てよ」という気分になった。リアル社会はばらばらなままじゃないか。リアル＝ヴァーチャルな編集的世界像なんてほとんど着工されていないじゃないか。知覚と編集情報は切り離されつつあるじゃないか。それなのに、この促成栽培された瞠目すべき電子社会を説明する新たなプロトコルが用意できていないままなのだ。」

（松岡 正剛『電子の社会』～「第四章　文明／電子機関／人工知能」～ダニエル・コーエン「ホモ・デジタルスの時代／A Iと戦うための（革命の）哲学」より）

「ホモ・デジタルスがいつから準備されていたかというと、十年前ではない。半世紀前の一九六八年から用意されていたと説く。パリでギー・ドゥポールやコーン＝ベンディットやゴダールらによる五月革命がおこっていたのだが、そのときすでに「i」的なもののスタートが切られていたというのだ。（…）

　五月革命から五十年目に本書を書くことになった著者は、だから「68・5」（一九六八年の五月革命のこと）とその世はの動向から起筆し、それ移行、ホモ・デジタルスに根ざした世界がどのように「i」化してきたのかを一冊を通して追った。」

「冒頭、ホモ・デジタルス誕生の歴史は「68・5」に始まったとあった、五月革命がどういうものであったのか、手短かにまとめていうr。まとめたうえで、当時の「68・5」は個人主義の拡大を準備して経済的自由主義の基盤をつくったのか、それとも逆にそのころ拡大しつつあった個人主義に対するアンチテーゼであったのかと問うて、コーエンは「68・5」がそのいずれの答えも出せなかったとみた。それでどうなったかというと、消費社会とリビドー経済が蔓延して、われわれはいつしかホモ・デジタルス化することを余儀なくされていったという論旨になる。Nスペ風に言うと「無形資産」に向かっていったのだ。同じことをマルクーゼは、「文明がエロス化していく」と言い、ギー・ドゥポールは「スペクタクルが社会を覆っていく」と言い、ロラン・バルトは「消費社会が計算と秩序にまみれる」と言った。」

「ホモ・デジ化や無形資産かの徴候は、既存の体制社会や富の資本主義への反抗でもあった。あるいは仮想社会の可能性の訴えでもあった。出入りの激しいポップカルチャーの界限もそうした「反抗の行方」とその歪みが先走って表現された。」

「高度資本主義と高速大容量のデジタルネットワークがつくりあげた「電子の社会」は、68年組からすれば疎外された人間像の解放に向くはずだったのだが、たぶんそうではなかったのだ。

ハラリは、こう書いた。「中世の十字軍は人生の意義を与えるのは神と天だとみなし、現代のリベラリズムは人生に意義を与えるのは個人の自由な選択だとみなした。けれども、両方ともまちがっている。われわれの身のまわりは今後ともきわめて便利な器具と社会構造であふれるだろうけれど、こうした環境が整えば個人が自由に裁量する余地はなくなっていくのである。」

　自由がなくなっていくだけではない。ジャック・ラカンの娘婿で『セミネール』の編者であったジャック＝アラン・ミレールは「二一世紀の日常生活の一般モデルは中毒である」と述べ、「スポーツ、セックス、仕事、電子ゲーム、スマホ、フェイスブックはすべて麻薬になりうる」と見た。

　麻薬であるかどうかの問題ではない。古代中世の宗教もボードレールもウィリアム・バロウズも、麻薬でも遊べたのである。問題はスマホが便利な麻薬でありながらも、別様の可能性を持ち出せるかどうかなのである。

　ただし、その前に準備にとりかからなければならないことがあるかもしれない。第一に世界が監視資本主義化したらどうなるかということだ。また一方でG A F Aを監視しつづけるにはどうするかということだ。本書はとくにグーグルに警戒したいと言う。第二にユニバーサル・ベーシックインカムをどうするか。すでに各国政府がバラバラの対策に着手してしまった。これでは格差はゼツタイになくならない。第三にデジタル世界全体に自分たちの責任を自問させるにはどうするか。これは期待しにくい「促し」だ。世界はすでにメタヴァースな「セカイ」の漬け物になっているのだ。

　第四に異常な特性をもつシステム（A Iやロボット）の出現を阻めるものをつくることだが、そのために超ロボットを開発してみなくてはならないとしたら、トートロジーだ。第五にローコスト資本主義のシナリオを駆動させることである。これは、なんとかできるかもしれないが、ローコスト資本主義は勤労者たちの収入を抑え、極右主義を助長させることにもなりかねない。こんなこと、みんな、そうとううんざりしている。

　いくぶんありきたりな対策に見えるかもしれないけれど、ホモ・デジタルスはせめてこのくらいの自問自答をもっていたほうがいいに決まっている。あとはi Genたちが、どうするか、本気になるかどうかだ。」

「一九九五年以降に生まれた世代をアメリカのメディア・ジャーナリストはi Gen（アイジェン）と呼んだ。ウィンドウズ95のG U Iとともに生まれたi-generationのことだ。（…）いわゆる「デジタル・ネイティブ」のこと、もっと端的にいえば完全スマホ世代のことだ。」

かつてキリスト教に
モンタノス派という異端があり
六世紀には姿を消した

キリスト教の歴史は異端排斥の歴史でもある
聖霊に憑かれた預言者による異言を尊んだのが
モンタノス派だったが
キリスト教は聖霊の働きでもある異言を否定した
それがキリスト教会を否定するものともなり得たからだ

キリスト教は一神教といいながら
父と子と聖霊による三位一体に拘り続け
それを教義としているが
実のところその三位一体は明快に説明され得ない
とくに聖霊のところは霧のなかだ

おそらく三位一体という教義が
意味もよくわからぬまま教義となっている背景には
霊魂体という基本的な三つ組みがあって
それをキリスト・イエスにおいてと同様
人間から高次存在までの基本構成と
その進化の様態を示唆しているのだろうが
教会による信徒の管理のため
人間から霊が取り去られたりもするように
実際のところ三位一体の原理はちぐはぐなまま
お題目と化してしまっている

モンタノス派の異言が
多数派の教会にとって不都合だったのは
異言による預言は

「聖体拝領や洗礼などの司教を邪魔し、
冒瀆するにひとしい」とされたからだ

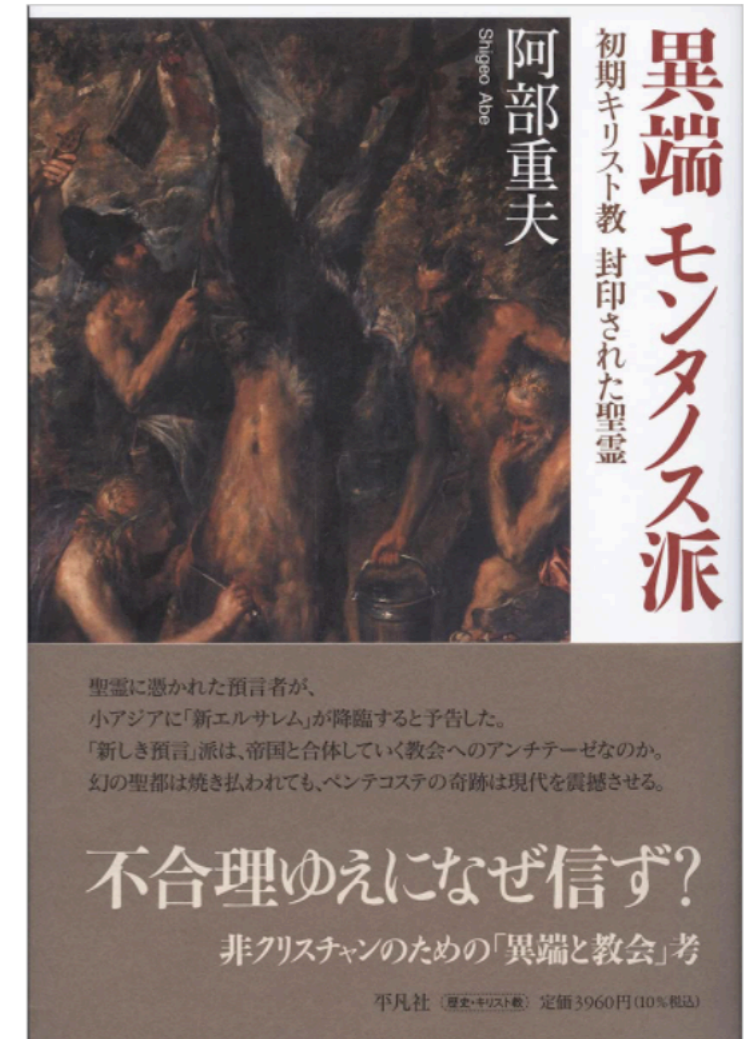
たしかに現代のチャネリングのように
口寄せをすべて預言のように
真に受けてしまうのは危険である
むずかしいのは
預言なのか魔物が憑いているのか
正しく判断することができないことだ
古神道でも審神者（さにわ）が必要だったのは
その判定においてであった

モンタノス派に帰依する者は
預言としての異言に依ろうとする者だっただろうが
それを異端宣告して排除したほうが
新たな預言などに惑わされないで済むというのは
教会運営にとっては譲れないことだったのだろう

預言としての異言がやっかいなのは
イエスの再臨の預言やら千年王国運動やらと
密接に連動してくるからでもある

じっさいモンタノス派が消滅してからも
イエスの再臨や千年王国運動だけではなく
キリスト教以外の社会革命運動などにも現れるように
モンタノス派的な衝動は絶えることがない

聖霊はアルトラル体に働きかけるがゆえに
アストラル体の進化状態に依存するところがある
それは低次の異言として現象する場合もあれば
高次の異言として現象する場合もあるが
それを精確に判断することは難しい
そして多くの場合その衝動は無意識的で
「一個の怪物がヨーロッパを徘徊している」ように
ときに怪物化してあらわれることもあるのだ



- 阿部 重夫
『異端 モンタノス派／初期キリスト教 封印された聖霊』
(平凡社 2022/3)

- 阿部 重夫『異端 モンタノス派／初期キリスト教 封印された聖霊』（平凡社 2022/3）

（阿部 重夫『異端 モンタノス派』本文より）

「二世紀半ばの小アジア、今のトルコ内陸の高原に、ぽつんと新宗派が生まれた。それが「新しき預言」派、またはモンタノス派である。教義にさしたる違いはない。ただ信者の一人に聖霊が憑いて、意味不明の言葉を口寄せする。意識を失ってあらぬことを口走るのだ。彼らは「預言者」と呼ばれ、その異言を解読して、やがて末世に備えて厳格な禁欲を課す教団を形成した。（…）

「けれども、聖霊に憑依された人が何やらもどきだすと、教会の聖職者たちは、端的にいえばもう要らない。そのすっ飛ばしは、聖体拝領や洗礼などの司教を邪魔し、冒瀆するにひとしい――教会の主流多数派にモンタノス派が毛嫌いされ、やがて異端として斥けられたのは畢竟、この憑きものが魔物か汚鬼かと疑われたからだ。（…）

だが、イエスの約束に従っただけではないか。ペンテコステこそ教会の原点であり。そこに回帰するのに何を咎め立てする？ 巫覡のように目を剥き、濁声を発する依代が、悪霊の仕業とどうして決めつけられるのか。いくらそう反論しても、轟々たる非難にかき消され、彼らが新しきエルサレムと定めた総本山は、六世紀に篡奪され焼き払われた。始祖たちの墓も暴かれ、「もうひとつの教会」は歴史から消えた。」

（佐藤優「モンタノス派の眼で歴史と世界を読み解く／推薦の辞」より）

「キリスト教は一神教と言われているが、厳密に言うとそれは間違いだ。キリスト教は、父、子、聖霊からなる三一（三位一体）の神を信じる宗教だ。父なる神はユダヤ教と共通のヤーウェだ。子なる神はイエス・キリストである。そして最後が聖霊なる神であるが、これが何であるかが実にわかりにくい。既成の教会は、聖霊を組織内に閉じ込めることに腐心してきた。しかし、キリスト教史では繰り返し、聖霊の自由な動きを重視するグループが出てくる。そのようなグループは、廷丁の場合、「異端」として切り捨てられてきた。

二世紀に小アジア西部フリギュア地方でイエス・キリストの再臨が近いと終末論を伴う預言活動を行ったのがモンタノスだ。キリスト教史では、三世紀の初め、これまで正統派教会で護教活動を中心的に展開していたテルトゥリアノスが晩年にモンタノス派の転向したことで知られているくらいで、詳しい情報がない。阿部重夫氏は、日本であり知られていないタバニーの名著『預言者と墓石』の精読を通じてモンタノス派の精神をとらえる。ただし、本書はモンタノス派についての学術的研究とは本質的に異なる。モンタノス派の眼で、阿部氏が歴史と世界を見直すのである。

コンスタンティヌス帝のキリスト教公認によって、国家とは異なる位相に存在していたキリスト教は制度化された宗教に変質した。そしてできあがったのは、ヘブライズム（ユダヤ教の一神教）、ヘレニズム（ギリシア古典哲学）、ラティニズム（ローマ法）の合金であるヨーロッパのキリスト教世界だ。この型に嵌まった窮屈な世界から人間を解放しようとした一人がモンタノスである。

阿部氏は、田川健三やブルトマンの聖書研究、吉本隆明の共同幻想論、ドストエフスキーの『罪と罰』、幸徳秋水の『基督抹殺論』、北一輝の『国体論及び純正社会主義』などのさまざまなテキストと格闘しながら、人間が作ってきた歴史を読み直す。そして個人の死を超えた先にある世界を描き出す。〈個人が死ねば、魂の行方はたいがい因果応報とされるが、キリスト教はその間に「この世の終わり」という中二階を挟む。再臨したイエスとともに、復活した義人が地上を一〇〇〇年統治したのち、最後の審判で人を天国か地獄かに振り分けることになっている。モンタノスが預言した新エルサレムのペブーザ降臨は、黙示録の「千年王国」を再起動させたものにちがいない。〉（一七七頁）千年王国の思想は、人間の努力によって理想的な社会を構築することができるとする革命思想とは根本的に異なる。人間の努力で千年王国を作ることはできない。千年王国は到来するのである。それはある日、突然、やってくる。その日に備え、人間は、待ちつ急がなくてはならないのである。

しかし、待つことができないのが人間の性だ。革命を創り出そうとして、かつての革命家であった明治維新の元老に殺された北一輝の例をあげる。〈維新革命未だ成らず―――天皇制無化を含む第二維新を考えた北は、山縣が操るこの擬制を早くから討とうとしていた。それを資本制社会から取り残された村落共同体や下町共同体の営民の土俗的な欲求を人類史的普遍性に止揚しようとした「コミュニオン主義」だというのが渡辺京二の見立てである。しかしこのコミュニオンは。一九四八年に「一個の怪物がヨーロッパを徘徊している」（堺枯川・幸徳秋水共約）と誇大に宣言された前衛党のコミュニズムではない。毛沢東のような東洋的デスポットに拝跪し、収奪者かつメシアという双面神に従わざるをえないから、むしろ万象回帰の「社稷（コイノニア）」の別名であったに違いない〉（二七五頁）

前衛党により導かれたソ連型共産主義がもたらしたのは、人間の解放とはほど遠い収容所群島だった。東西冷戦での資本主義陣営の勝利をフランシス・フクヤマのような新ヘーゲル主義者は「歴史の終わり」が到来したと勘違いした。しかし、歴史は終わらなかった。自由、民主主義、市場経済というような原理は、普遍性を帯びておらず、アメリカ帝国に都合が良いローカル・ルールに過ぎなかったことが中国の台頭によって明らかになった。普遍的な価値観というのは、単一のカトリック教会が全世界のキリスト教徒を糾合できるというのと同様、幻想に過ぎない。この幻想に足を掬われないようにするためにはモンタノス派の眼が必要になる。」

著者の中村昇は

「ルドルフ・シュタイナーとの長いつきあい」について
紫色の背表紙をした『神智学』を
書店で見つけたことから語り始めている
「この本を読め」と語りかけているようだったという

ホワイトヘッドやウィトゲンシュタイン研究で知られている
中村昇はぼくとほぼ同世代の一学年下
シュタイナーとの出会いは
ぼくよりも早いようだけれど
「長いつきあい」であることに変わりはない
しかも同時代的に影響を受けたものも
ずいぶん酷似していたりもする

シュタイナーの著書もまだほとんど訳されていなかった時代
学問の世界では「霊」はおろか「魂」という言葉も
おそらく禁句に近かった
大学などでシュタイナーの思想が扱える時代がくるなど
想像もできなかったのではないだろうか
すでに亡くなって久しい池田晶子という市井の哲学者が
「魂」について語り始めたことでさえ当時は新鮮だった

だからこそ初めてちくま学芸文庫から
『神秘学概論』がでたときには
中村氏も「小躍りして喜」び
「シュタイナーが、文庫になった」と
思わず声がでたほどなのだ

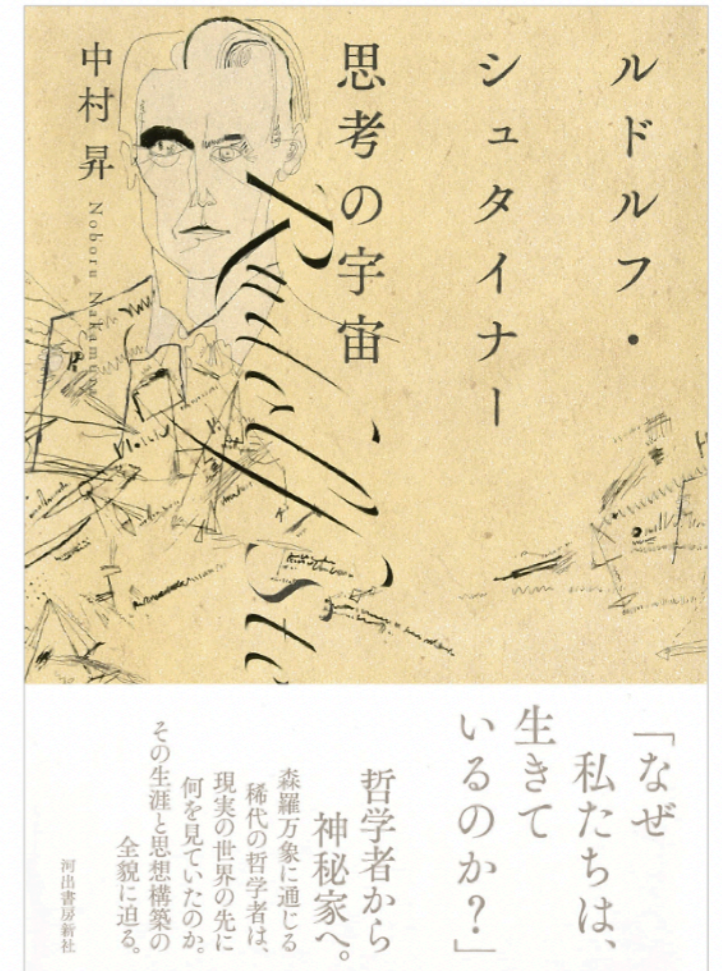
本書のような「思考」というテーマだとしても
こうして大学教授がシュタイナー関連のテーマで
一冊の著書を公にできる時代となっている
おそらくそこにはここ数十年のあいだ
シュタイナーの著書や講義集なども多く翻訳され
その影響が広範囲にわたっているということなのだろう

四〇年ほど前の興味深いエピソードが紹介されている

大学院でウィトゲンシュタインを研究することになったとき
「これから、ウィトゲンシュタインを研究するつもりなのだが、
シュタイナーもとても好きなのです。
どうしたらいいのでしょうか」と
高橋巖氏に手紙を出し
高橋氏からは「何かあったら、いつでも来なさい」
という返事をもらったという話だ

いまだその機会はないそうだが
いまま現役で翻訳などを刊行されている
高橋巖という存在抜きに
日本におけるシュタイナー受容を語ることはできない
批判的な形であれその営為を継承していく必要があるだろう

シュタイナー受容の裾野が広がったぶんだけ
その神秘学の全体像が理解されないまま
まるで信仰対象のようになってしまうことを避けるためにも



■中村昇『ルドルフ・シュタイナー 思考の宇宙』
(河出書房新社 2022/4)

■中村昇『ルドルフ・シュタイナー 思考の宇宙』（河出書房新社 2022/4）

「ルドルフ・シュタイナーとの長いつきあいを、どう書きだせばいいのだろうか。始まりは、鹿児島市の金海堂書店だ。たしか天文館通りをでて、左側にあった本屋だった。書店に入ると真正面の棚に、それはあった。毎週通っていたので、新しい本はすぐ目につく。見たこともない紫色の背表紙、『神智学』と書いてある。「この本を読め」とこちらに語りかけているようだ。

（…）

紫の箱から本をとりだして開くと、シュタイナーの横顔の写真があった。何ともいえない佇まいに驚く。静謐ですべてを見通している眼。問答無用だった。「あ、この人は、あらゆることを知っている」と直観した。何年かあとに、同じイザラ書房からでた『いかにして超感覚的世界の認識を獲得するか』の写真は、もっと鮮烈だった。こちらを正面からじっと見つめ、すべてを見透かしている。この写真は、いまま大学の研究室の机上で、こちらをじっと見つめている。

こうして、シュタイナーとのつきあいが始まった。中学高校の頃から古本屋によく通っていた。高校を出て上京し、早稲田や神田の古本街、高幡不動の文雅堂書店など、多くの古本屋に本を売り払った。稲垣足穂に憧れ、「本来無一物」などといって、すべての蔵書を売り払ったときでも、なぜか、シュタイナーの『神智学』と『いかにして超感覚的世界の認識を獲得するか』の二冊だけは手元に残った。本当に不思議だ。大修館書店の『ワイトゲンシュタイン全集』も、松籟社の『ホワイトヘッド著作集』も、すべて売り払った後にも（もちろんこの二セットは、その後再び買いそろえた。専門なので）、この紫の二冊だけは、ぼつんと部屋に残っていた。

大学院で、ワイトゲンシュタインを研究することになったとき、高橋巖先生に手紙を出した。「これから、ワイトゲンシュタインを研究するつもりなのだが、シュタイナーもとても好きなのです。どうしたらいいのでしょうか」といった支離滅裂な内容だった。高橋先生はこの上なく優しく、「何かあったら、いつでも来なさい」というお返事をいただいた。しかし残念ながら、未だにその機会はない。四〇年ほど前のことだ。

当時から考えるといまは、信じられないくらいシュタイナーの本が出ている。初めて、ちくま学芸文庫からでてときには（『神秘学概論』一九九八年）、小躍りして喜んだ。「シュタイナーが、文庫になった」と思わず声がでたほどだった。現在、とても読破できないくらい、シュタイナー関係の書物が出版されている。それなのにいま、シュタイナーの本をあらためて書くことに、どんな意味があるのだろうか。

この本の特徴は、「哲学者としてのシュタイナー」に焦点をあてて書くという点にある。神秘学徒だと公にする前に、一人の哲学者であったシュタイナーが、どんな哲学を構築したのか。そしてその哲学は、神秘学にどう影響しているのか。そういう観点にも配慮して、この稀代の思想家を描くことができれば、と思っている。森羅万象に通じているこの偉大な人物を、哲学にかかわってきた私なりにスケッチしてみたいというわけだ。」

「シュタイナーの特長をあらためて述べてみよう。まずは、この哲学者は、自然科学的態度を堅持したうえで、霊的世界を探求した人物だということになるだろう。首位タイナーは、霊学（精神科学 Geisteswissenschaft）という名称にふさわしい学問を目指したのである。あくまでも「学（Wissenschaft）を目指したのだ。

曖昧な神秘主義を峻拒しながら、同時にそれらが対象とする領域は包摂していく。他方で、唯物論的な自然科学から距離をとりながらも、その方法論は、みずからの霊学の軸に据える。このようなことが可能であったのも、シュタイナーの比類なき霊視能力と、堅実な自然科学的態度だったといえるだろう。歴史（宇宙進化史を含めた）にかんしても、多くの学問の分野でも、とてつもない視野をもち、それをこの上ない精度で見通すことができたからこそ選べる方法論だったといえる。つまり、ルドルフ・シュタイナーだからこそできた分野だったといえるだろう。」

「ルドルフ・シュタイナーという二〇世紀最大に思想家は、自然科学と神秘思想の双方にまたがり、かつ方法としては、唯一無二の隘路を進んだ孤独な科学者だった。どこにも似た思想家は見いだせない。この人物が、ここまで公開してくれた、この膨大な情報を、われわれはどこまで活かせるのだろうか、

さらに、シュタイナーのもう一つの特徴として、「思考」をひじょうに重視するという点があるだろう。霊界（精神世界）が思考の織物であり、その霊界（精神世界）こそが、われわれの現実世界（物質界）の源なのだとすれば、私たちが、真に精力を傾けなければならないのは、思考態度であり、そこから生み出される思考内容だということになる。私たちがどのような思考を紡ぐかによって、世界は変化していくのであって。物質的な働きかけによってではないというのだから、このことを徹底させれば、世界は一変するだろう。」

「そして、もう一つ考えなければならないのは（…）この世界が幻であるという考え方だ。これは現在「非二元論」といわれているものと通底する考えだ。仏教の唯識思想の最終段階（悟り）である「転依（てんね）」ともかかわってくるだろう。このような思想を加味すれば、シュタイナーの『アカシャ年代記より』の記述内容をどう評価すればいいのか。あの膨大な宇宙の記憶をどう考えればいいのだろうか。

いまわれわれは、ルドルフ・シュタイナーが提示した壮大な宇宙論や精密な人間観から出発して、ほかの多くの新たな革命的思想をも同時に考えざるをえない時代を迎えていると私は思う。すくなくとも私は、こうした時代を画する革命の流れに棹さしたいと思っている。だからこそ、本書を書いた。」

モンゴル人はもともと
シャーマニズムを信仰していたが
一七世紀後半以降になって清朝の支配のもと
チベット仏教が急速に広まり
二〇世紀初頭には男性人口の三分の一が
僧侶になるほど仏教化した

その後世界で二番目に社会主義国となり
社会主義的無神論の下
国家によって上から「世俗化」が行われ
一九三〇年代には宗教弾圧によって
宗教はなくなったはずだったが

社会主義時代にも仏教やシャーマニズムは滅んだのではなく
寺院や宗教的職能者などの制度化された部分は排されたものの
それらを支えている「思考法」である
呪術的な部分は人々の心の中に
そして社会空間のなかで姿をかえながら生き残っていた

そして一九九〇年代初頭に社会主義が崩壊して
宗教の自由が保障されるようになった結果
制度宗教の「復興」よりも呪術やシャーマニズム
そしてオカルトが活性化しているという

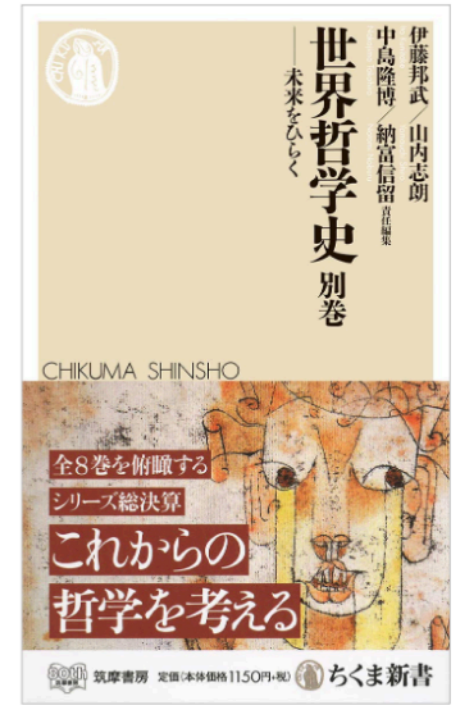
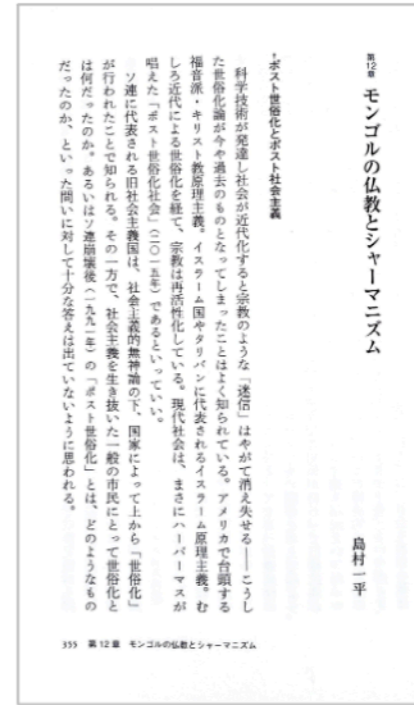
現在人口の六割程度が仏教徒で
マイノリティの宗教として残ったシャーマニズムも
モンゴル国民の人口の-%近くが
シャーマンになるほど流行しているというが

仏教が信仰されていたとしても
それは教義に対する関心ではなく
悩みがあるときなどに
ご利益を求めて寺院を訪れていただけで
必要がないときにはまったく寺院には寄りつかず
ご利益が「効かない」とときには
シャーマンやキリスト教にさえ乗り換えていくという
重要なのは即効性のある呪術的なものなのだ

社会主義と宗教は相容れないように思われるが
モンゴルにおいては「社会救済」という点で
仏教と社会主義は物語を共有し
重なり合ってとらえられていたようだ



- 島村一平「モンゴルの仏教とシャーマニズム」
（『世界哲学史 別巻 ——未来をひらく』ちくま新書 2020/12 所収）
- 島村一平『憑依と抵抗』（晶文社 2022/3）



モンゴルのシャーマンたちは
「韻を踏みながら精霊の召喚歌を歌うことで
霊の「憑依」を経験する」のだが
その「韻を踏む」という身体技法は
伝統的な英雄叙事詩の語り手である
トリーチにも共通する技法である

そしてそうした身体技法としての「韻」は
「ヒップホップのミュージシャンたちが
「フリースタイル」と呼ぶ即興で
韻を踏みながらリリック（歌詞）を生み出して行く
手法と酷似している」

モンゴルのヒップホップミュージシャンに
シャーマンになった者がいるというが
ラップを生み出していくように「無意識」に韻を踏みながら
現代のモンゴルの人々の怒りや悲しみを
「韻」を踏みながら「叙事詩」を語るように
言葉を「憑依」させてゆくのだろう

「社会主義とは宗教や近代システムの
呪術化だったのではないか」という仮説があるそうだが
社会主義そのものが「宗教そのものの呪術化」でもあったのだ
それゆえにモンゴルにかぎらず
ロシアや東欧などの旧社会主義圏では
オカルトや呪術が興隆している国が多いのだという

マルクスは宗教を「民衆のアヘン」だといったが
社会主義もまた「民衆のアヘン」ともなっていたのだ
さらにいえば社会主義にかぎらず
科学も医療もお金もそれらすべては
姿を変えた宗教であり呪術であり
「民衆のアヘン」となり得るものだといえる

さてあの世とこの世をつなぐ
架け橋のような存在とみなされているシャーマンだが
モンゴルのシャーマンたちは
「精霊と語るわけでもなければ、
精霊の声を聞いているわけでもない」のだという

- 島村一平「モンゴルの仏教とシャーマニズム」（『世界哲学史 別巻 ――未来をひらく』ちくま新書 2020/12 所収）
 - 島村一平『憑依と抵抗』（晶文社 2022/3）
- （島村一平「モンゴルの仏教とシャーマニズム」より）

「科学技術が発達し社会が近代化すると宗教のような「迷信」はやがて消え失せる―――こうした世俗化論が今や過去のものとなってしまったことはよく知られている。アメリカで台頭する福音派・キリスト教原理主義、イスラーム国やタリバンに代表されるイスラーム原理主義。むしろ近代による世俗化を経て、宗教は再活性化している。現代社会は、まさにハーバースが唱えた「ポスト世俗化社会」（二〇一五年）であるといっている。

ソ連に代表される旧社会主義国は、社会主義的無神論の下、国家によって上から「世俗化」が行われたことで知られる。その一方で、社会主義を生き抜いた一般の市民にとって世俗化とは何だったのか。あるいはソ連崩壊後（一九九一年）の「ポスト世俗化」とは、どのようなものだったのか、といった問いに対して十分は答えは出ていないように思われる。」

「実はロシアや東欧、モンゴルなどの旧社会主義圏では、驚くほどオカルトや呪術が興隆している国が多い。それに対して従来の宗教の「抑圧―復興」論は説明する術をもたない。これに対してここで提示するのは、実は社会主義とは宗教や近代システムの呪術化だったのではないか、という仮説である（島村二〇一八）。社会主義の呪術化は大きく二つに分かれる。第一に宗教の制度的部分（教会や寺院といった宗教組織。神父や僧侶といった聖職者、聖書や経典といった聖典など）が社会から隔離された結果、むしろ宗教の持つ非制度的側面、つまり呪術的側面が強化されたという「宗教そのものの呪術化」である。第二に社会主義が築いた近代諸制度が現地の人々に超自然的な「呪術」として理解されたのだとする「社会主義的近代の呪術化」である。この社会主義＝呪術化論は、社会主義時代とポスト社会主義時代の宗教実践の連続性を説明できるだけでなく、ポスト世俗化の議論を考える上で新たな素材を提供できるのではないだろうか。

そこでこの小稿では、世界で二番目に社会主義国となったモンゴル国（旧モンゴル人民共和国）を事例に、彼らの伝統宗教であったチベット・モンゴル仏教とシャーマニズムを事例に旧社会主義圏の世俗化とポスト世俗化を考えてみたい。モンゴル人はそもそもシャーマニズムを信仰してきたが、清朝の支配下に入った一七世紀後半以降、チベット仏教が急速に広まった結果、人々は二〇世紀初頭には男性人口の三分の一が僧侶になるくらい、仏教に心酔した。社会主義を経た現在も人口の六割程度が仏教徒だと言われている。その一方で、仏教に推されシャーマニズムはマイノリティの宗教として残ったが、二〇一〇年頃には。モンゴル国民の人口の一％近くがシャーマンになるほど、流行した（島村二〇一六）。」

「モンゴル国においても社会主義時代、シャーマニズムは滅んだのではなく、シャーマニズムを支える思考法が、人々の心の中で生き続けた。モンゴルの東部地域に住まうモンゴル・ブリヤート人の例でいうならば、何か病氣や災厄が身に降りかかると「ルーツ（先祖霊）に（シャーマンになって彼らを祭祀するように）ねだられている」と決まったかのように考えた。このパターン化された思考法が、社会主義時期を通して人々の間で共有されていたからこそ、シャーマニズムは命脈を保ったのである（島村二〇一一、二九六～三〇五頁）。」

「ロシアと異なりモンゴルでは、人民革命党と競合関係にあるはずの制度宗教は呪術として生き残ることとなった。社会主義時代に編纂された国史『モンゴル人民共和国史』の第二版（一九六九年）にも、「僧侶であった児童・青年たちの中から党や国家の活動家・さらに偉大な指導的人物さえもは輩出した」とある。つまり、多くの還俗僧が国家の中核を担ってきたのである。というのも社会主義革命直前のモンゴルでは男性人口の三分の一が僧侶であった。読み書き能力がある彼らを排除して新国家の建設は不可能だったのである。

こうして社会主義時代、還俗したラマたちの多くは、学校教師や地方の役人などへと姿を変えていった。してして人々はといえば。密かに呪術儀礼を還俗したラマたちに施してもらっていた。モンゴルでは、今も社会主義期も仏教は日常生活の中で呪術実践という形で広く浸透している。わかりやすく言えば、彼らにとって仏教との一番の関わりは、厄除けのためにラマに経を読んでもらうことにある。この読経のことをモンゴル語では「ノム・オンショーラ（経を読んでもらう）」という。一方、僧侶の側からすると、こうした読経のことを「グルム・ザサル」と呼んでいる。グルムはチベット語でザサルはモンゴル語であるが、どちらも治療や厄除けといった意味である。

したがって人々の仏教の教義に対する関心は極めて低い。（・・・）これに加えてモンゴルでは、厄年など決まったときに寺院を訪れるのではなく、何か困ったことがあれば頻繁に寺を訪れてラマに経を読んでもらう。例えば家族が病気になったり、仕事がうまくいかない、あるいは人間関係に悩みがあるといった場合、モンゴルの人々はまずは寺院へ向かい経を読んでもらう。逆に何も問題がないときは、彼らは寺院に寄り付かない。つまり「困ったときのラマ頼み」、これがモンゴルでの仏教信仰の一番の特徴であるといっってよい。したがってラマの読経が「効かない」と判断されれば、人々は簡単にシャーマンや、時にはキリスト教にさえ乗り換えていく。一般の人々にとって大事なのは即効性のある呪術なのであって、教義云々ではないのである。」

「社会主義時代。少なくともモンゴルにおいて宗教は、一九三〇年代に熾烈な宗教弾圧を経験したものの、その後、まったく私的空間に隠棲したわけではなかった。完全に家庭内に閉じこもったわけでもなかった。宗教の制度化された部分（寺院、経典、宗教的職能者など）が社会から排除された結果、宗教は、呪術的な部分（観念も含む）に特化して社会空間の中で生き残っていたのである。何よりも「社会救済」するという点において、仏教と社会主義は、物語を共有していた。つまり仏教と社会主義イデオロギーは、ぶれた二重写しの写真のように重なり合って現象化していったのだった。

（・・・）

このような二重の呪術化を経て一九九〇年代初頭、社会主義は崩壊し、宗教の自由が保障されるようになった。そうした中、制度宗教の「復興」よりも進んで呪術やシャーマニズム、オカルトが活性化したのは、そもそも社会主義的無神論が生み出した社会自体が、多分に呪術的であったからではないだろうか。さらにポスト社会主義、仏教の聖なる山の祭祀を大統領が行ったり、ミコ聖人の祭祀を郡政府が行ったりするなど、政教分離なため「政教協働的」な現象が見受けられる。これらも呪術化した社会主義との連続性の中で理解できる事柄なのかもしれない。」

（「島村一平『憑依と抵抗』より）

（「第2部　社会主義のパラドクス」～「6　呪術化する社会主義」より）

「モンゴルでは、元化身ラマという媒介者が存在したがゆえに社会主義的近代を積極的に呪術として受け入れたといえよう。いずれにせよ、この地域では社会主義による近代化は、意図的ではないにせよ、人々によって仏教的な呪術としてすり替えられていった。

（…）理由を問うことが禁じられているという意味において、社会主義のドグマは呪術と似ている。こうしてモンゴル・ザブハン県において社会主義近代化は、人々によって呪術として受容されていったのである。」

「仏教は、ある意味、社会救済（衆生済度）の思想を持っているという点で、社会主義と重なりあう。つまり、「地方の人民革命党幹事として人々の暮らしの向上に尽力する」「化身ラマとして衆生を済度する」という二つのセンテンスは、表現こそ違えども、現象としての現れ方は同じであった。これに対して、シャーマニズムは、あくまで対処療法的であり、社会主義と重なり合うような「大きな物語（社会救済）」を有さなかった。すなわち仏教は、自らを支える「大きな物語（社会救済）」を社会主義的イデオロギーと重ね合わせることにより、その制度的根幹が解体された後も新しい制度のもとで、公的には近代技術の伝道者として、その裏では呪術の伝道者として矛盾しないかたちで存在し続けたのである。」

（「第3部　連環する生と死」～「7　シャーマニズム、ヒップホップ、口承文芸／韻の憑依性をめぐって」より）

「シャーマンは、世界中であの世とこの世をつなぐ架け橋のような存在として観念されてきた。彼ら／彼女らは、あちら側の世界の声をいかにして聞いているのだろうか。いや、そもそも本当に「死者」の声は実際に彼らに聞こえているのだろうか。」

「彼らが聞いている「声」とはいったい何なのか。」

「モンゴルのシャーマンたちは、韻を踏みながら精霊の召喚歌を歌うことで霊の「憑依」を経験する。こうした「韻を踏む」という身体技法は、伝統的な英雄叙事詩の語り手トーリチにも共通する技法でもある。さらに言うならば、ヒップホップやレゲエといったポピュラー音楽における語るように歌うラップないしトースティングと呼ばれる技法と酷似している。」

「そんなシャーマンたちの儀礼の数多く参加してきて言えるのは、「シャーマンたちは精霊の声が聞こえない」ということだった。モンゴルのシャーマンたちは、ジャーナリズムなどで「精霊と語る人々」「精霊の声を聞く人々」などと形容されることが少なくない。しかし、数え切れないほどの憑依儀礼に接してきて言えるのは、彼らは精霊と語るわけでもなければ、精霊の声を聞いているわけでもない。」

「モンゴルのシャーマンたちにとっての「憑霊」とは、韻を踏み続けることによって、意識外の言語⇨精霊の言葉を新たに生み出す営為を指すのではないか、ということである。こうした押韻がもたらす、あたかも憑依のように無意識に自動的に発話する性質をここでは「韻の憑依性」と呼んでおこう。

この韻の憑依性は、シャーマニズムという領域と口承文芸という領域を橋渡しする概念ともなりうる。かつてモンゴルのは、トーリチと呼ばれる、弦楽器を弾きながら英雄叙事詩を語る語り部たちがいた。モンゴルのジャーナリスト、ガラーリッドは、このトーリチにシャーマンと共通する属性を見出した。

（…）

とりわけ興味深いのは、語り部が物語を語るとき、「意識を失いながらも叙事詩を歌い続ける」と語った点である。こうした叙事詩もまた、シャーマンの召喚歌同様に頭韻を踏みながら語られることで知られている。さらにこの伝統的な語り手は、「トーリチは物語を暗記しない。だいたい、粗筋を覚えたら自分の知恵で言葉を出していくのだ」とも語っている。つまり、韻を踏み続けることの延長線上に無意識的な歌詞の創造があることをこのインタビューは示しているのである。」

「従来、シャーマンの「意識変容」の技法は、欧米のネオ・シャーマニズムやトランスパーソナルといったニューエイジ系の人々によって注目されてきた。彼らが特に注目してきたのは、シャーマンのドラミング（太鼓をたたくこと）と呼吸法であった。

すなわち彼らは、シャーマニズムのドラミングや呼吸法こそが、シャーマンの意識変容をもたらす、あるいは超自然的な存在と接触する技法だと考えたわけである。その一方で、「韻を踏む」というテクノロジーに関しては、ほとんど顧みられてこなかった。しかし、シャーマニズムの技法を考えると、「変性意識状態」という西洋出自の概念を据え置き、韻という言葉もテクノロジーを身体技法として捉えなおしたとき、開けてくる地平もあるのではなかるうか。

こうした身体技法としての「韻」は、ヒップホップのミュージシャンたちが「フリースタイル」と呼ぶ即興で韻を踏みながらリリック（歌詞）を生み出して行く手法と酷似している。彼らは、「無意識」に韻を踏みながらラップを生み出していくといわれる。一説によると、ラップの起源は西アフリカの叙事詩の語り手「グリオ」に遡ることを考えると、これもあながち偶然ではないだろう。

興味深いことにアメリカのアメリカのラッパーたちはフリースタイルが完全にインプロビゼーションではなく、元々作られた歌詞や使い回し(generic)のフレーズとの混淆の中で生み出されることを語っている。日本のヒップホップシーンの「草分けの一人でもあるいとうせいこうもヒップホップは、クズやガラクタから音楽を作り出して行く「プリコラージュ」として捉えていた。現在、モンゴルのヒップホップミュージシャンの中でシャーマンになった者がいるが、これも不思議なことではないだろう。

むしろ、こうしてシャーマンやラッパーたちがつむぎ出す物語に我々は注目したい。

たとえば、ブリヤートのシャーマンたちは、二〇世紀の女性たちが味わった苦しみを精霊の物語にして語っていた。また鉱山開発が進むゴビ地方のシャーマンたちの精霊たちの声は、鉱山開発にあえぐ遊牧民たちの気持ちが代弁されていた。その一方でモンゴルのヒップホッパーたちも同様に社会の現状に敏感に反応して、韻を踏む。

そこで語られる声は、まったくの超自然的あるいは超人間的という言葉で現されるものではなく、むしろ、雑多な現実がプリコラージュされることででき上がった、もう一つのリアリティなのである。」

日本語の魅力は

「語尾」にこそ詰め込まれているということで
「語尾砂漠」（ごびさばく）の連載がはじまる
はたしてその砂漠に
どんな魅力が埋もれているのか

日本語は文の最後で

意味が逆転することさえある

「○○は□□」のあとに

「である」も来れば

「ではない」も来る

曖昧といえば曖昧だが

最後に意味ががらっと変わるというのも

大どんでん返しのように面白くもある

語尾しだいで

話し言葉にも書き言葉にもなる

文章になると「だ・である」はよく使われるが

「だ・である」で話す人はいない

個人的にも書き言葉にするとき

「です・ます」にするか「だ・である」にするか

迷うことも多いけれど

少し硬めに書こうとすれば

どこか不自然であるにもかかわらず

「だ・である」という語尾になることも多い

文末に「ね」をつけるだけで

全体のイメージが変わってくることもある

英語では語尾のことを「フレクション」と言うそうだが

直訳すると「屈曲」

まさに意味を「屈曲」させる力を

この「語尾」はもっている

松樟太郎は

「犬だワン」「ネコだニャー」「象だゾウ」

といったこの「ワン」「ニャー」「ゾウ」といった語尾を

「魔改造系語尾」と名付けている

日本語では違和感はなくふつうに遊びで使ったりもするが

こういう表現は日本語以外にできるのだろうか



■松樟太郎『語尾砂漠第1回 だヨ』（（2022年4月21日）

（「みんなのミシマガジン」より）

<https://www.mishimaga.com/books/gobi-sabaku/004247.html>

連載の1回目ということで

「だヨ」がとりあげられている

たしかにこの「ヨ」は「よ」でも「よ」でもない

カタカナ表記の「ヨ」

こうしたカタカナ表記は

ほかにも「・・・だぜ」「・・・だモン」

といった表現が

90年代くらいまでは使われていたようだが

おそらく携帯・スマホメールの普及もあって

たしかに使われなくなってきているようだ

こうした「語尾」の数々は

おそらく日本語からほかの言語に翻訳することは

若干のニュアンスを伝える以外にはむずかしそうだ

しかも文の最後に「意味を「屈曲」させる」というのは

日本語ならではの表現のようなので

せっかく日本語を使って生きているので

この際いろんな「語尾」のことを再認識しながら遊んでみたい

「語尾砂漠」はとてもユニークで楽しい

いろんな発見に満ちた場所らしい

ちなみに日本語で面白いのは

語尾（ごび）もそうだが

ルビも面白い

ルビさえふればなんとでも読ませられる

それと音訓読みがある

養老孟司さんがそのことをフランス人に言ったら

「日本語は悪魔の言葉です」と言われたそうだが

ダブルスタンダードのようなものでもあるが

平気でちっぽけな論理なんか吹き飛ばすようなところがある

その意味でいえば

語尾もルビも音訓読みも

悪魔の言葉の世界のものなのかもしれない

でもそんな悪魔がいるから日本語は豊かなのだ

天使だけの言葉など面白くもない

■松樟太郎『語尾砂漠第1回 だヨ』（（2022年4月21日）
（「みんなのミシマガジン」より）

<https://www.mishimaga.com/books/gobi-sabaku/004247.html>

（「「だ・である」口調で話す人はいない」より）

「文章を扱う仕事をしていると、どうしても意識するのが「語尾」です。
たとえば、ある文章の語尾を「です」とするか、「ですね」とするかで、ニュアンスはかなり変わってきます。
「ダメです」というと、かなりきっぱりと否定された感じになりますが、「ダメですね」というと、やんわりと否定されている感じになります。どんなニュアンスをつけたいかで、語尾を微調整する必要があります。
そもそも語尾を「だ・である」にするか、「です・ます」にするかで、印象は全然違ってきます。
例えばインタビュー記事を作る時、インタビュー相手が「だ・である」口調で話すことなどまずありません。そんな人がいたら結構な変人です。

でも、大御所系と呼ばれる人のインタビューほどつい、「だ・である」でまとめたくなるのがインタビュアーの性。その結果、本当はとても丁寧に話す方なのに、世間的にこわもてだと思われている方を何人か知っています。語尾は人のイメージを左右するのです。」

（「日本語の魅力は語尾にあり」より）

「それだけでなく、語尾をいじることで意味そのものが変わってくることもあります。
私が愛読する『斉木楠雄のΨ難』というマンガがあるのですが、ここに出てくるちょっと痛い女の子が合コンで、
「彼氏は、いま……せん！」
みたいな自己紹介をしていてドン引きされるシーンがあります。読んでいるこちらもちっとイラっとする秀逸なシーンなのですが、これこそまさに、語尾にて意味をがらっと変えられる日本語だからこそできる芸当。」

「語尾のことを英語では「フレクション」と言います。直訳すると「屈曲」で、英文法ではいわゆる語尾変化（wantがwantedになったりするもの）を指しますが、まさに意味を「屈曲」させることができるのが、語尾の魔力なのです。
日本語の魅力はまさにこの「語尾」にこそ詰め込まれている。
半ば本気でそう思っています。」

（「魔改造系語尾」より）

「ですが、この連載で追求したいと思っているのは、そういうまじめな語尾ではなく、なんというか「なんでそうなった」系の語尾です。
たとえば、「ザマス」。スネ夫のお母さんを始め、お金持ちマダムが使いがちなことで知られるこの語尾ですが、残念ながら私はこれまで、一回も実際に聞いたことがありません。
あるいは、下っ端が親分に対して使いがちな「ヤンス」。これもまた、現実には聞いたことがないというか、実際に親分に対して「ヤンス」などという語尾を使ったら、「バカにしてんのか」と思われるでしょう。」

「さらに、日本では動物すら語尾を活用します。
絵本やマンガの中で、犬は自分のことを「犬だワン」と言い、ネコは「ネコだニャー」と言う。なぜ日本語を流暢に話せているのに、あえて語尾に「ワン」とか「ニャー」をつけるのか。「犬だ」「ネコだ」で十分意味は通じているのに。自分の中の野生がそうさせるのでしょうか。
犬やネコは鳴き声だからまだいいとして、「象だゾウ」などに至っては、鳴き声ですらありません。人間が「人間だヒト」と言っているようなもので、アイデンティティを主張し過ぎの感が否めません。」

「こうした語尾を「魔改造系語尾」と名付けたいと思います。
なぜ日本人は語尾を魔改造したがるのか。
そして、それは日本人だけなのか。
世界の言語では語尾はどうなっているのか。」

（「突っ込みたくなる語尾」より）

「第一回で取り上げたい語尾はこちらです。

「だヨ」

往年の名作お笑い番組『八時だヨ！全員集合』で使われたこの語尾ですが、今でもしばしば小ネタとして使われているのを見かけます。
この語尾が秀逸なのは、「だよ」でも「だょ」でもなく、なぜか最後の文字を小さな「ヨ」にしたこと。
これにより、なんというかそこはかかないユーモアと、人を小バカにした感じが出るから不思議です。
どんなにシリアスな話も、この語尾に変えるだけでニュアンスがガラッと変わります。」

「そもそもこの「最後だけカタカナにする」という表現方法は、以前はそこそこ使われていたような気がします。たとえば、「・・・だぜ」「・・・だモン」といった表現は、90年代くらいまでは若者向け雑誌等でよく使われていた記憶があります。なぜ、最近は見なくなってしまったのかと言えば、おそらくは携帯メールの普及と関係があると思います。
かつては自分の語尾にちょっとした変化をつけたくても、「漢字」「ひらがな」「カタカナ」の3種類しか使い分けができなかった。だからカタカナをうまく使ってニュアンスを表現していたのだと思います。
しかし、その後携帯メールの普及により、絵文字など表現方法が増えたことで、カタカナを使わなくてもいくらでも変化をつけることが可能になった。
そんな中、しぶとく生き残っている語尾「だヨ」。ぜひ、使ってみてください。
そもそも、どうやって発音すればいいのかよくわかりませんが。」

吉田健一の語りは
繰り返され繰り返され
何度繰り返されても
飽きることなく読み続けられる

(読み続けながら
吉田健一翁という語り部が
読むほどに深く
その存在感を増していく)

吉田健一が亡くなったのが昭和五二年で
この『昔話』が連載されていたのが
昭和五一年八月までだから最晩年の作品であり
解説の島内裕子の言葉を借りるなら
「吉田文学の入門書であると同時に、
総合的な意味での到達点として、位置づけられる」
ということがたしかに言えるだろう

『昔話』はこう始まっている
「過去にあったことは現在では完了しているから
明確な形をしているというのは
疑って見れば幾らでも疑えることである」

昔話の「昔」とは決して過去ではない
完了している過去ではなく
新たな形で今に生き直されている「昔」である
そこでは死者と生者との差異も超えられている

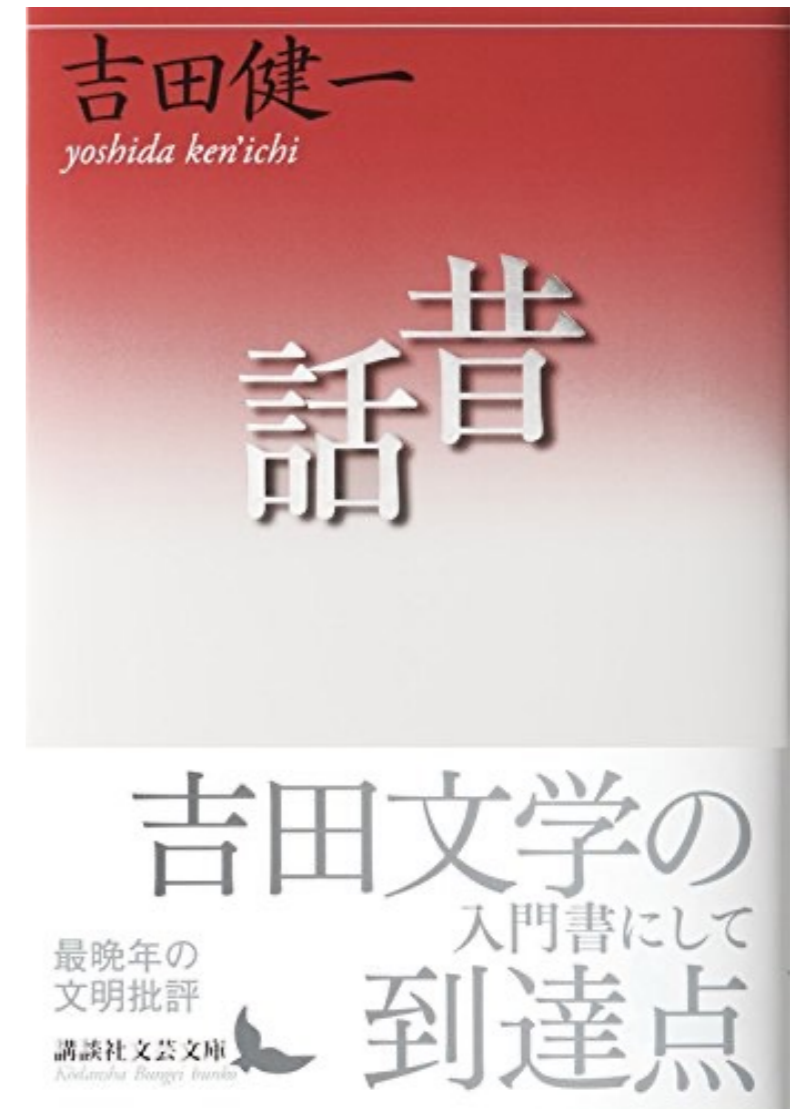
さらにいえばどんな「今」も
そんな「昔」でできているといえる
「未来」でさえ同様である

吉田健一は「持続」という言葉も使っているが
おそらくベルクソンの影響もあるのだろう
その「持続」はある意味で
時間の過去現在未来の水平を超えた
垂直にひろがる奥行きのようなもの
それを「昔」として
そして言葉・語りとしてとらえたときに
「昔話」と表現することもできる

「古典」もまた「昔話」である
現在に生きていなければ「古典」ではない
現在紡ぎだされている言葉にも「古典」はあり
それはまさに時間の垂直軸における「持続」によって
広がりを得ていくものだといえる

みずからの内に「持続」する
「古典」であり「昔話」であるものを
どれほど持ち得ているかが
人間の豊かさでもあるだろう

逆にいえば
みずからの内に「持続」のないとき
人はただ水平を直線的に動くだけの
悲しい機械のようになってしまうことにもなる



■吉田 健一『昔話』
(講談社文芸文庫 講談社 2017/2)

■吉田 健一『昔話』
(講談社文芸文庫 講談社 2017/2)

(「I」より)

「過去にあったことは現在では完了しているから明確な形をしているというのは疑って見れば幾らでも疑えることである。」

(「II」より)

「死んだ人間とまだ死なない人間の違いはそれ程大きなものではない。少なくともこういう意味ではもし我々が聞かされる話に出て来る人間、或は我々が読む本や愛好する音楽の作者も我々の世界をなすものの中に入れるならばその世界は多分に死んだ人間で出来ていてそのわずかな一部が我々とともに現に生きている人間である。」

(「XII」より)

「考えて見れば話という言葉に昔を冠するだけ余計であってどういう話でもそれが話になる類のものであるならば昔話であるこよを免れない。今をなしているものは昔である。又我々は未来小説と言った形でこれから先のことを語ったものがどれだけ退屈であるか皆知っている。その例外にヨハネの黙示録とオオウェルの「一九八四」があるが退屈でない理由をこの二つに就て求めるならば何れもこれから先のことと断って置きながらそこにあるものは今とその今をなしている昔、及びこれに対する語り手の情熱であってまだありもしないことに情熱を覚えるのは難しい。いつも今があると逆に言うことも出来る。その今というのが何であるかを思うならば話という程の話が凡て昔話であることは更に明かになる筈であって我々がこの今というものに浸っている時に懐古の情も澆季の世の嘆きもあったものでない。併しこれはもう少し説明する必要があることかも知れなくて今が昔だというのは今の状態にあって今と昔が区別出来るものでないということなのである。」

「昔のことだけとか今のことだけとかいうのが昔と今という寧ろ実在しない区別によることであるから昔とも言えることが必ず出て来る点で我々に話と思える程の話は凡て昔話なのである。これは怪談にも見られることで誰かが窓から飛び降りて自殺したと伝えられているどこかの家の部屋に始終何か妖しいことがあり、それを或る日その窓から床までの距離に気付いたものがあって窓が低すぎる為にその死んだ人間がそこから自分で飛び降りたのではなくて足を滑らせて落ちたのだと指摘するとそれまで自殺したと思われていた怨みが消えてその後はその部屋で何も起こらなくなるというようなのはそこから落ちて死んだというのは昔のことでもそのこととそれに就いての誤解があって怨みが漂い、その怨みが現にあるからそれが消えもするのでそのどこまでが昔のこととどこからが今なのかは実は誰も詮索することも考えない。それが無駄なことであるのが初めから明かである為である。

その怨みが消え去った後はその全部が昔話であるということでこの今と昔ということが一層あやふやなものに感じられて来る。」

「何よりも我々に必要なのは人間の世界を貫く持続とその認識である。アメリカ軍が我が国を占領してそこにいる人間が一変したという説がなされたことが既に荒唐無稽を通り越してそれをなした人間の正気を疑わせるに足る。併しそれがもし狂気だったならばその狂気に従って我が国の歴史は暗闇に包まれてそれは何も見えなくなる暗闇でもあった。これもそう決める方の勝手であって我が国の人間が昭和二十年を境に様に頭が変になったとも思えない。その時も我が国の持続は世界の持続の一部をなしていたのでその認識が風潮というようなもので乱されるのでは人を攫って行くという意味での風潮という言葉に力を貸すことになる。その持続の認識は風潮とは別な系統のことに属するものでもし地道な暮らし方をしているならばその認識も自然に身に付けるに至る。それは地道に暮らすことも持続である他なくてそれは何であるかを知らずに暮らして行くことは出来ない為である。

別に平穩無事に暮らすのを人間が太古から今日まで世界のどこかで続けて来てそれ故にこれが一番貴いことなのだというのではない。併しこれが人間が地上で生きて行くことの尺度になることは動かさなくてこの尺度があってそうして生きて行く人間の世界に対する視点が人間に与えられて戦乱に会ってもその像は崩れない。又この尺度が人間にその形を取らせて我々がどういうことにでも人間とその世界を認める時にその周囲に騒音は止んでただ平穩に時がたって行く。

(…)

それが昔と言える程の昔でなくて今のことであっても少しも構わない。(…)我々も友達と話していて、或はただ新聞を読んでいてさえも世界が現に取りつつある形を感じることもある。併しこれは説明が必要になることのように我々が知っている人間の世界がいつも同じであるのは絶えずその形を取っているからであり、その動きのうちでどれがその形であるかを必ずしも目の動きから見分けることは出来ない。どれがそれであるかを言葉でも何でもが我々に教えるのは結局はその言葉その他が呼び覚ます我々が曾て知って来た人間の世界というものの記憶、或は目のことで一次的に忘却したその印象であってここでも今は昔に繋がってその区別が余計なものになる。我々が一行の詩に動かされてその詩が作られたのが昔のことでそれに自分が動かされるのが今である時にこの昔と今に何の違いがあるのか。その詩は何れは又誰かを動かすかも知れなくてそうするとそれが未来のことになるというのではそうした過去と現在と未来の区別は無意味なものになるばかりである。併し一度あったことが過去ならば我々の現在は過去に、今は昔に満たされていると見ることも許される。そうすると我々が過去に生きていることになるのだろうか。そうした妄想を妄想とも思わないのは過去を既に終わったものとするところから来ている。」

(解説 島内裕子「統合集約の達成域」より)

「『昔話』は、『ユリイカ』に、昭和五十年九月号から翌年の八月号まで、十二回にわたって連載された。」

「『ヨオロッパの世紀末』は、吉田健一の著作の中でも名著の誉れが高いが、『ヨオロッパの世紀末』は、いわば吉田文学の達成域を把握するための序説・序章に当たる著作であり、そこで書いたことをさらに展開し、深化させることが、その後の吉田健一の文学的な営為となった。文学論から始まって、時間論まで辿り着いた思考の曲折を経て、さらにどのような展開が、可能であるか。吉田健一はみずからの思索の深まりを確かめるかのように『昔話』を書き進めたのではないだろうか。『昔話』こそは、吉田文学の入門書であると同時に、総合的な意味での到達点として、位置づけられる本であると、わたしは思う。」

「昔話とは、ある話が遠い過去の出来事であることよりも、それが幾度となく普段の生活の中で蘇り、繰り返し話題にされる点にこそ意味があるのだろう。たとえ、その話の内容を皆がすでに知っているとしても、何度聞いても飽きることはない。だから、古典とはすべて昔話であり、そこに親しみも湧く。

吉田健一の文学世界に繰り返し出て来る話は、吉田健一にとって、幾度話しても飽きない懐かしい話であり、その懐かしい世界の現前を保証するものが文学である。言葉によって描き出すことができないものは、人間界に無いはずである。なぜなら言葉とは人間の異名であり、昔話をする事ほど、そしてその話に耳を傾けることほど、人間的な行為はないからである。」

建築とは何か

建築を問うことは
人間の主体を問うことでもある

モダニズムもポストモダニズムもともに
事実上押し進めてきた人間中心主義を超える
新たな視座を見出そうとすることである

人間中心主義は
ある意味で「頭」によって
「物」を支配しようとするものだが

それを超えてゆくためには
「頭」と「物」との
つまりは人間中心主義と「物」との間の
新たな関係について問い直すことが求められる

それは建築という領域にはとどまらず
あらゆる領域における問い直しにつながっている
それを象徴的にあらわしているのは
昨今の人類学的な営為と示唆である

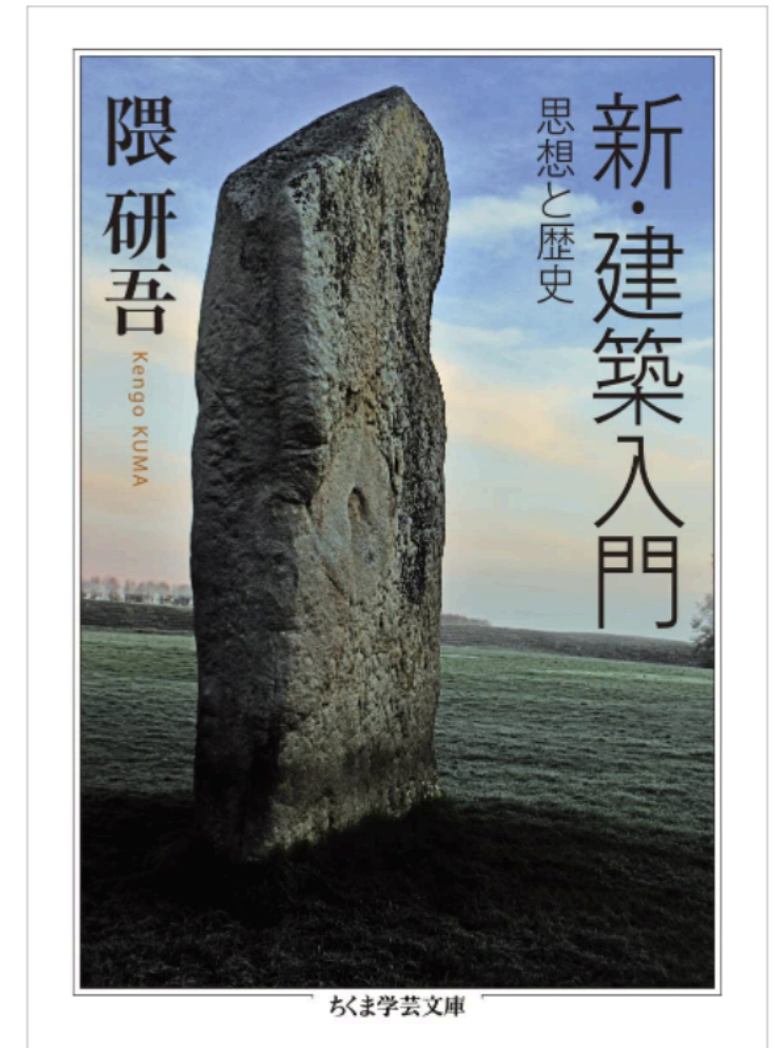
人間が問う以上
どんなかたちであれ
人間の視点が外れることはないのだが
人間にも「頭」だけではなく身体があり
（「頭」もまた「身体」であるともいえる）
身体は「物」と関わっているし「物」そのものでもある

しかも「物」をただの「物質」ではなく
モノノケの物でもあるような
両義的なものを含む「物」としてとらえるとき
「物」を問い直し
「物」との関わっていくということは
たとえば建築の場合にも
その素材としての「物」そのものの姿を
とらえなおすということにもなる

歴史的な意味でも「物」と
深くつきあってきているのは「職人」である

隈研吾が本書『新・建築入門』を書いた後
七年間にわたって日本の田舎を巡り始め
職人達と一緒に物を作り始めたというのも
「物」との関わり方を根底から学ぶためだったのだろう

「頭の中にはなんにもなくて、物と頭の間こそ、
最も興味深い世界があることがわかってきた。
その物と物の間をどんどん掘り始め、
その物と頭の間にある場所で、建築を作り始めたのである」
というのだ



■隈研吾『新・建築入門 — 思想と歴史』
(ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/3)

■隈 研吾『新・建築入門 ――思想と歴史』

（ちくま学芸文庫　筑摩書房　2022/3）

（「第二章　建築とは何か」より）

「建築とは何かという問いは、困難な問いである。ドラッグと電子テクノロジーの出現によって、「すべてが建築」である状況が出現して以来、この問いは以前にも増して、一層困難なものになった。

「すべてが建築」となってしまう以前には、「建築とは物質的な構築である」という定義が可能であった。物質化されていること、すなわちフィジカルであるということ、建築にとってほとんど決定的な要件とみなすことが可能であった。しかし「すべてが建築」であるという状況が出現し、物質的なものと非物質的なものが等価であるという状態が出現することによって、物質は建築にとってもはや決定的な要件ではありえなくなった。物質の特権性は失われたのである。物質が特権性を失った時に建築に何が残されているだろうか。「物質的な構築である」という定義から物質が取り除かれた結果、構築だけが残った。それゆえの人々の関心は構築自体へと向かい、構築そのものの是非が、そして功罪が問われはじめたと考えてもいい。

そして構築とは主体と一体になった概念であった。すなわち構築医は特定の主語がある。主体が構築するのであり、しかも意志をもって、構築するのである。主体がないところに構築はない。一方建築という言葉は、必ずしも主語を必要としない。この言葉は主体の存在を曖昧にする。主体がなくても建築というものが存在するような錯覚を人々に与える。しかし、実際には主体がないところに、建築はあったためしはないのである。構築という言葉は、建築における主体の存在を明らかにする。そして建築を構築と言い換えることで、「すべてが建築である」状態へと拡散してしまった建築を、再び収束することも可能である。すなわち主体によって構築されるものが建築であり、それ以外のものは建築ではないと。」

「はっきりしておかなければならないのは、空間と建築は決して同義ではないということである。空間をいくら語っていても建築には到達することはできない。そこには決定的な断絶がある。その断絶とはすなわち何かを構築しようとする、主体の意志である。

まなざしの位置が高く、遠ければ、自動的にそこに空間が発生する。しかし建築とは自動的に生み出されるものではない。そこには意志の存在が不可欠である。建築とは確かに空間的なものであるが、空間そのものではない。建築を空間としてみることは建築の幅を拡げ、建築と他の領域を結びつけてはくれるが、逆に建築が構築であり、意志の産物であるということを人々に忘れさせる。建築とは空間的な構築である。構築の本質を問わないでは、いくらまなざしを高く、遠く設定しても、永遠に建築にたどりつくことはできない。」

（「文庫版あとがき／歴史を乗り越えた」より）

「ここで一番書きたかったことが、モダニズムもポストモダニズムも共に、自己中心的な破壊行為だということである。構築という概念を使い、人間の考え方の歴史を溯りながら、その破壊行為の本質に迫りたいと思った。そして同時に、脱構築という概念を駆使して、自己の建築スタイルを正当化しようとする、九〇年代のスター建築家―――アイゼンマンや磯崎新一―――の方法も、同じまな板の上ののせて批判したいと考えた。彼らはデリダを始めとする脱構築の思想家を海外から招き、まだまだゼネコンが文化イベントのスポンサーをする余裕のあった九〇年代、さかんに知的雑談、知的イベントで盛り上がっていた。僕はその罪悪感のかけらもないエリート的なはしゃぎようと自己弁護を、鼻もちならなく感じたのである。彼らの、もちろん僕も含めてすべての建築家の「罪」にせまろうと試みたのである。それが、当時の僕の気分であった。（…）

九〇年代のスター建築家達が、ポスト構造主義の哲学者のフレーズを借りていた脱構築の建築は、頭の中だけで考えたフィクションあるいはファッションにしか見えなかった。彼らは西欧的方法の批判としての脱構築建築を唱えていたが、彼が作っている建築は、自分の頭の中で組み上げた頭でっかちの脱構築を、従来通りの建築的工法、建築的物質（たとえばコンクリート）を用いて、工業化社会のマニュアル通りに実体化しただけの、退屈な代物に見えたのである。彼らは西欧的方法を批判しているように見えて、実は彼らの方法自体が、依然として、あるいは以前以上に西欧的なものに感じられたのである。

僕はこの本を書き終えたちょうどその頃から、日本の田舎を巡り始めた。田舎の職人さん達と一緒に物を作り始めた。それが頭を卒業するための、一番の方法だと考えたのである。こちらのひとりよがりの頭で考えたものを図面にして、職人さんに渡してバイバイするのではなく、田舎の現場に腰を据えて、ああだこうだといひ合いながら、最後の最後までしぶとく、物と向き合い続けるやり方を始めたのである。田舎で、職人さん達から物とのつきあい方を学んだ。物ってこんなにおもしろい世界だったんだということを発見した。その学びから逆向きのフィードバックがたくさんあって、不思議なことに、僕のデザイン自体が、どんどん変わり始め、頭とのつきあい方も変わり始めたのである。田舎にいますと、頭なんてものが、何の役にもたたないことがわかってきたのである。

頭の中にはなんにもなくて、物と頭の間こそ、最も興味深い世界があることがわかってきた。その物と物の間をどんどん掘り始め、その物と頭の間にある場所で、建築を作り始めたのである。

その後、こんなやり方を田舎で七年続けた二〇〇一年、ソフィ・ウダールというフランスの人類学者―――その時は人類学者の卵という感じだった―――から、突然、不思議なオファーがあった。これから一年、僕の後を追いかけてくれ、何も邪魔しないからと、彼女は表情を変えずにつぶやいたのである。

ソフィはアクターネットワーク理論で知られる人類学者ブルーノ・ラトゥールの弟子の優秀な研究者であった。ラトゥールは、彼の上の世代である脱構築の哲学者達を徹底的に批判した。脱構築の哲学こそ、西欧というシステムの根底にある人間中心主義そのものだといって否定した。彼は人と物とが対等な形で、協働する状態に注目し、人間中心主義を超克しようとしたのである。人は純然たる主体でなく、非人間の物達もまた、純然たる客体ではなく、それらは共にアクターとして、世界というネットワークを構成しているよいうのがラトゥールのアクターネットワーク理論、略してANTである。ソフィは、西欧的な人間中心主義設計システム―――僕の言葉でいえばえらそうな設計―――にかわる新しい方法を捜しに、田舎で物と格闘する僕のところにやってきたのであった。

その一年間にわたる観察を彼女は、「小さなリズム」（フランス語版・英語版二〇〇九年、日本語版二〇一六年）という書物にまとめたのである。僕は彼女からラトゥールを紹介されてラトゥールと直接対話し、僕が九四年の後にたどった軌跡の意味を、はじめて自分なりに理解することができた。頭から卒業して、物と頭の間を掘り下げようとする『新・建築入門』以降の僕の田舎巡り、田舎オデッセイは、西欧的な人間中心主義を脱却して、新しい、非西欧的な人間と物のネットワークを具体化しようとする試みだったのである。ソフィやラトゥールと知り合えたことで、僕の前に新しいマップが見えてきたのである。」

【目次】

まえがき

第一章 建築の危機

1 すべてが建築である/2 脱構築=脱建築

第二章 建築とは何か

1 物質/2 シェルター/3 空間

第三章 構築

1 洞窟/2 垂直/3 構造

第四章 構築と拡張

1 多柱室/2 比例/3 台座/4 ルーフ/5 視覚補正

第五章 構築と自然

1 生贄/2 植物/3 身体

第六章 構築と主体

1 家型原型説/2 外部対内部/3 光による統合

第七章 主観対客観

1 主観的救出と客観的救出/2 ローマという統合/3 ゴシックという主観

第八章 建築の解体

1 透視図法/2 書き割りとテクノロジー/3 絶対的な主観

第九章 普遍の終焉

1 普遍対逸脱/2 新古典主義/3 幾何学と自然/4 自然と崇高

第十章 建築のモダニズム

1 自然の逆転/2 社会の発見/3 理想都市とマルクス/4 構築の否定とミス/5 構築を超えて

文庫版あとがき ―― 歴史を乗り越えた

本書での原研哉の視点は
日本列島を高めから見下ろすのではなく
「低空飛行」あるいは地を歩くことで
そこにある資源としての風土に目を向け

「モノの生産から価値の生産へと視点・発想を切り替え、
足下に眠っている潜在性の塊を、
資源としていかに運用していくか」ということにある

その視点から具体的な構想を描き
実現させていくことができれば

「日本列島は地域から、ぽつりぽつりと灯りが灯るように
経済・文化が点灯していく」可能性に向かって開かれている

そしてその実現のために必要なのは

「本当の意味で地力を活性化させる
したたかで現実味にある構想と才能、
それを具現できる資本と行政ヴィジョンの融合」だという

原研哉はデザイナーでありその視点から
「日本列島の独自性と潜在力を見つめることから」
新たな動きをはじめようとしているが

それを「わたし」から「わたしたち」への
移行としてとらえているようだ

原研哉はいわば高度成長の時代とともに
そのデザインのコンセプトを提出し
それを実際に社会へと具体的な形で発信してきた

原研哉は「わたし」世代であり
「新主語「わたしたち」が生み出す、
陰影のない「ほの明るい世界」には、
身の置きどころがなく居心地の悪さを感じてしまう」
にもかかわらず

「地球を抱きつつ、環境の一部として
生きながらえる意志を持つ生命」として
「世代の差異や個体の差異を超えた新主語」である
「わたしたち」を受容していく必要があるという

しかし読み進めながら
どこか違和感を感じてしまうところもある
それはぼく自身が原研哉と同じ「わたし」世代であり
「わたしたち」の「ほの明るい世界」に
同じく「居心地の悪さ」を感じるからかもしれないが

おそらくその違和感は
「わたし」であることが自覚されたうえで
その間を変容させた「わたしたち」であるのではなく
経済とリンクした文化のなかで
「わたしたち」をデザインするという視点が
否応なくそこにあるからかもしれない

「日本列島の独自性と潜在力」である
風土を「資源」としてとらえることも
その視点においては重要だが
その資源を運用するという視点において
環境問題を主題に置きながらも
その影で働いているさまざまな力があることが
問題にされていないことにも似ている
そこには経済と文化を使役しようとする力もあれば
イザナミ的な解放されていない霊的な力もあるのだ

第四章が「日本のラグジュアリーとは何か」
となっていることからわかるように
「目的地」が「ラグジュアリー」として
とらえられているがゆえに
見えなくなってしまう視点でもある

「わたしたち」といったときに
見えなくなってしまう「わたし」の
無自覚な「影」のように

果たして「ラグジュアリー」がそれだけで
新しい価値の創造へと結びつき得るだろうか
ひょっとしたらそれは
かつての高度成長の時代のデザインの
新たな陰画でもあるのかもしれない

しかしながら
だからといって明確な答えはない

「低空飛行」が欠かせないのは確かだ
それによる「この国のかたち」のデザインも重要なことだ
「資本と行政ヴィジョンの融合」もそれなりに必要だろう
しかしその「低空飛行」には
「低空飛行」でありながら
どこか外の高みからからの目線を感じざるをえないのだ

もちろんそれは本書のような
「デザイン」という射程を超えたもので
そこには「デザイン」しえない「かたち」を
成立させる画竜点睛が必要とされるのではないだろうか
「ラグジュアリー」というのではない何か大切なもの



■原研哉『低空飛行 この国のかたちへ』
(岩波書店 2022/4)

- 原 研哉『低空飛行 この国のかたちへ』（岩波書店 2022/4）
 - （「「わたしたち」のデザイン」より）

「人工知能が拓いていく新しい文明の夜明け前に佇んで、かすかに色づいてきた地平線を見ている。そんな状況の中で、人類が長く親しんできた主語「わたし」が「わたしたち」へと移行し始めている。新主語「わたしたち」の共鳴音が、低く静かに世界に響き始めているようだ。」

「日本の経済が興隆していた一九六〇年代から八〇年代にかけては、「あなたらしく」とか「わたしらしく」という、個人のアイデンティティを無条件に肯定する態度が称揚されていた。「あなたの好きなことを見つけてください」とか「世界にたったひとつのあなた」というような。考えようによっては不自然なほどに個の事情を社会に優先させる価値観も蔓延していた。戦前の全体主義への反省として個人の尊厳を尊ぶ考え方はもちろん共感できる。しかし近年、「わたしって……じゃないですか」というような不思議な付加疑問形で自己の嗜好を押し付ける語りの圧力や、偏差を個性として振りかざす姿勢には疑問を覚え始めていた。このような「わたし」はインターネットの深層では徐々に払拭さえつつある。」

「ジェンダーや人種の問題、貧富の格差、エネルギーや環境保全の問題、そして核兵器の問題に対峙するには、究極の合理性をたずさえ、多様性を受け入れ、矛盾をなくす思考方法が必要なかもしれない。それは光を世界の隅々に届かせる。陰を許さない空間のようでもある。新しい理性の光は、陰りや闇を生じさせない、陰のほの明るい空間を生み出そうとしている。

一方で、生を「わたし」と捉えて生きてきた世代は「陰」に愛着がある。論理的思考に対して辻褃の合わない多数の矛盾を抱えて「わたし」たちは生きてきたからだ。文学も芸術もこの陰があってこそ生まれたと言えるかもしれない。だから新主語「わたしたち」が生み出す、陰影のない「ほの明るい世界」には、身の置きどころがなく居心地の悪さを感じてしまう。別の言い方をすると、インターネットによて変わっていく世界の本当の脅威は、誹謗・中傷ではなく、「わたし」世代にとって、正しさと合理性に満ちた陰りのない明るさなのである。しかしながら、地球を抱きつつ、環境の一部として生きながらえる意志を持つ生命として、ヒトが考えなくてはならないのは、世代の差異や個体の差異を超えた新主語「わたしたち」の受容なのかもしれない。」

- （「目的地へ」より）

「本書は、日本の未来へ照準を合わせ、具体的な構想を描き、そこに現れてくる新しい産業の本質を丁寧につかみ取るうという提案である。「低空飛行————High Resolution Tour」というプロジェクトは、いかに自分が日本を知らなかったかという事実気づいていく旅であると同時に、あらためて日本列島という地の潜在力に目を開かれる体験でもあった。（…）

観光という言葉はよくできた言葉だが、あまりに使い尽くされ、リアリティを失ってしまっている。だからこの言葉は極力を使わないようにしているが、日本の風土・文化は、膨大な未来源の宝庫である。（…）列島を吹き渡る風や湧き上がる水、台風や地震、時に噴火する火山すらも、この地の豊穡を約束する摂理として感じられる。風土こそ資源なのである。古来日本人はこの地の荒ぶる自然を畏れつつもその豊かさを尊び、文化を育んできた。このような列島の上に住んできた日本人が、歴然としてそこにある自然の贈与に鈍感なまま、ポスト工業化の行方を見定められずに彷徨っている状態はおかしい。そろそろ、モノの生産から価値の生産へと視点・発想を切り替え、足下に眠っている潜在性の塊を、資源としていかに運用していくかに目覚めるべきではないだろうか。デザインの役割は「本質を見極め、可視化する」ことだ・さしあたって、ポスト工業化の先にある日本のなりわいを、その資源ごと目に見えるかたちにしてみたい。」

「こういう構想の数々が、連綿と実現していくとするなら、日本列島は地域から、ぼつりぼつりと灯りが灯るように経済・文化が点灯していくかもしれない。要は本当の意味で地力を活性化させるしたたかで現実味にある構想と才能、それを具現できる資本と行政ヴィジョンの融合が必要なのだ。」

- （「第四章　日本のラグジュアリーとは何か」より）

「四万十川は、高知県西部を流れる清流である。もちろん川も綺麗だが、そこにある人々の暮らしと一体になった風景に、しみじみと考えさせられるものがある。特に注目したいのは「沈下橋」と呼ばれる橋である。

日本は台風の国であるが、高知はその玄関口のような場所で、自然の猛威から逃れるすべはなく、それを受け止めるべく暮らしの環境を整えてきた。四万十川は増水すると激しい濁流に変貌するのであるが、興味深いことに沈下橋は増水するとあっさり水面下に沈んでしまう。橋には水流の流れの抵抗となる欄干がなく、橋の断面は飛行機の翼のような形をしているので、水に潜ってしまうことによって破壊から逃れる、という構造になっている。

この沈下橋が、上流から下流まで、つまり短い橋からとても長い橋まで六十あまりある、その土地の人たちの暮らしの必要から必然的に生まれてきた橋であるから言わば環境デザインである。

最近は、しっかりとした橋桁を持ち、ずっと高いところに架橋され、増水にもびくともしない「抜水橋」がいくつかできたが、残念ながら便利さと引き換えに、四万十川と沈下橋がおりなす風景を壊しているというほかにあ。確かに、増水のたびに水に沈んで通れなくなる橋は不便かもしれないが、自然の脅威を肌で感じつつも、川と近い距離で水に親しみつつ生きる暮らしに、四万十川流域の人々が心地よさや誇りを持っているのだとしたら、この景観を守っていくことの方が豊かと言えるだろう。」

- 《目次》

「わたしたち」のデザイン
目的地へ

第一章 低空飛行からの展望

「遊動」へ向かう世界
数字から考えてみる
観光資源は未来資源
工業化時代における「和」
「JAPAN HOUSE」の経験から
低空飛行―異次元の観光へ
半島航空

第二章 アジアに目を凝らす

ホテルとは何か
ジェフリー・パワとその建築
植民地支配の後に生み出されたもの
ジ・オベロイ・パリ
もしも中国が大航海時代を制していたら
アジアの挫折
第二次大戦後の日本と製造業
足元の見つめ方
開かれていること

第三章 ユーラシアの東端で考える

世界を際立たせるスパイス
ラグジュアリーとは
クラシックとモダン
日本のホテルはなぜユーロ・クラシックなのか
シンドラー・ハウス
外からの目

第四章 日本のラグジュアリーとは何か

自然を畏怖する姿勢
内と外の疎通
靴脱ぎと床の切り替え
安息のかたち
空間の多義性
垂直と水平
隅とへり/畳・襖・障子
隅とへり/素材の境界・テクノロジーの境界
水と湯―火山列島の恵み
ピーター・ズントーの「テルメ・ヴァルス」
あるがままの湯
光る水面
湿原と川
湾と水平線
生きた草木を配する
石を置く
清掃

第五章 移動という愉楽

衣・食・住・行
小型エアライン
自動運転車
鉄道の心地よさとは
フェリー
瀬戸内デザイン会議

あとがき

本書の論の進め方とは少し異なるが
「裸の王様」の寓話から
心のフィルターについて

『王様は裸だ!』と言える子どもは
いわば心にフィルターがない

しかしその子どもも教育を受ければ
その教えられたことに染まり
そのフィルターを通してしか
物事を見ることができなくなる

尊敬する人がいてそれに同化していても
同化している人のように見ようとするし
世間のさまざまにも
数限りないほどのフィルターがあり
それに刷り込まれ続けていく
条件づけられていくということだ

そのようにひとは何重にも何重にも
さまざまなフィルターを通してしか
物事を見ることができなくなり
そこから自由になるうとすれば
ひとつひとつ順番にフィルターを
意識的に外していく作業が必要となるのだが

ひとつひとつのフィルターには
それなりに強固なロックがかかっていて
それを外すのは容易なことではない

それらのフィルターには
思考・感情・意志のレベルがある

ロック解除が比較的容易なのは
思考レベルのそれであるが
感情面のロックを外すのは容易ではない
さらに意志のロックを外すのは困難を極める

神秘学では
魂をスポイルしてしまうために
意志に直接働きかけることは禁じられている

シュタイナーが『自由の哲学』において
思考の重要性を強調しているのは
もっとも安全で確かなかたちで
みずからの魂に向かい合えるレベルだからだが
それでさえ容易なことではない
もっとも地道に歩いていくはるかな道だからだ

セラピーのように
感情の解放という方法が導入されるのは
自分に向き合えるように
少しずつ感情を解きほぐしていくプロセスが
思考のような特殊な方法でなくても
だれにでもひらかれているからだろう

しかし多くのひとは感情のなかでも
抵抗の少ないものしか受け入れることはできない
ふつうは反感を感じただけで拒絶してしまい
自分の感情に向き合うことはできなくなる

感情にかかっているロックを外すのはじぶんだから
そのきっかけを反感と共感のはざまのなかで
少しずつ感情を解放する道を探らなければならない

とはいえそれが個人的なものではなく
社会や世間や組織によって無意識的に
刷り込まれたフィルターであるときには
それを外すことは個人レベルではかなり難しい
それを個人レベルで行おうとすれば
そこに激しい軋轢と葛藤が生じてしまうことになる

世の中でいま起こっているさまざまなことも
さまざまに刷り込まれた偏った情報から
フィルターを外していくのは
確かな思考とリテラシーがあれば可能だが
多くの場合そこから自由になることさえむずかしいのは
じぶんの依拠している情報の網目に絡めとられたまま
それ以外の情報からは閉ざされているからだ

意識の表層ではなく深みに眠った
集合的なレベルの意識が問題となるからだ

とくに自分は理性的で正しい
そう思いこんでいる場合ほどフィルターは強固である
そのとき「王様は裸だ!」という人とともに
「王様は裸だ!」ということはできない
むしろ「王様は裸だ!」と知っている人を批判さえして
じぶんではそのことに気づけずいたりする
そして錯誤のフィルターはさらに塗り固められてゆくことになる



■荻本 快
『哀しむことができない／社会と深層のダイナミクス』
(木立の文庫 2022/4)

比較的単純な知識的な部分で
「王様は裸だ!」とさえいえないとき
さらに自分の感情に向き合い
じぶんの内に眠るイザナミへの罪意識を認め
みずからの感情の闇を解放するまでには至るのは難しい

罪意識は他罰意識へとすり替えられ
「王様は裸だ!」という者を攻撃さえしてしまい
自分の心の深みにある「哀しみ」を認め
それを解放するどころか
ますますそれを閉じ込めてしまうことにもなる

ほんとうに「哀しむことができない」とき
ひとはじぶんの心の闇のなかに閉じこもってしまうか
そうでなければ闇の意識が投影されたものに対して
他罰的な怒りのような態度をとらざるをえなくなるのだ

■荻本 快『哀しむことができない／社会と深層のダイナミクス』
(木立の文庫 2022/4)

「よく知られた寓話「裸の王様」では、子どもが『王様は裸だ!』と言ったとき、即座に周囲の人たちが『そうだね、自分の目がおかしいのかと思っていたけど、ほんとうに王様は裸だよね』と、子どもに同意するのですが、日本ではなかなかそうはいかないようです。『王様は裸だ』と言ってしまった人は、逆に、ハブられ、身元を明かされ、叩かれ、やり玉となり、吊し上げられる。そうしたことが繰り返されてはいないでしょうか。

組織・社会の問題をするときには、たとえ熟慮を重ねたうえでの発言だったとしても、当然、私たちには「こんなことを言ってもよいのだろうか?」という、心のなかの制止が起きます。そのため、私たちの発言は、うわずったり、緊張したり、ときに感情的になってしまう。相手が見えなくなることも起きます。社会・組織の問題であることはわかっているものの、どうしても個人的な疼きと重なるのです。

そのようなときに私たちは、組織の“いつもの感じ、と自分が失敗する“いつもの感じ、の両方に絡めとられているように感じます、まるで、組織・社会のダイナミズムと個人のダイナミクスが交叉して生じる渦にはまっているかのようです。その渦から抜け出ようとして、発言はときに激烈なものになることがあります。つい発言に力が入り、感情的になってしまうのです。」

「日本においては、『王様は裸だ』と言った人はなぜハブられ、スケープゴートになるのでしょうか。それは、(…)その言葉を耳にした周囲の人たちの多くが、あまりにも、その王様に没入的かつ依存的に自己を重ね合わせているからだと考えます。

これを本書では〈自己愛的な同一化〉と呼びました。王様に対する自己愛的な同一化が起きている場合、『王様は裸だ』という一言は、周囲の人たちにとっては「自分の裸だ」ということを指摘されたかのように感じるのです。そのため日本では、王様を笑うのではなく、声を上げた人を叩くということが起きる。

かたや寓話のなかの民衆は、それほど自己愛的な同一化が王様に対して起きておらず、ある種の独立性を保つことができているので、子どもも『王様は裸だ』という一言に、『そうだよね、王様は裸だ』と現実を受け入れることができ、民衆はその子どもと共に笑うことができました。

(…)

組織・社会には、集団の力というものを作り出し、人に空虚な服を着させるところがあります。そして、王様も大臣も、自己のなかにそれに気づく基準をもっていない（もしくは失っている）ので、空虚な服がまるであるかのように、振る舞い続けるのです。」

「「服」というのは、発達の最早期から母親の代わりに赤ん坊を温め、赤ん坊を抱える母親の腕代わりとなるものです。王様は「世界最高の服」を求めていたというのは、最早期の母親を求める心が服に置き換わったのかもしれない。

この本のなかでも、イザナキ・イザナミ神話で描いたように、王イザナキは、最愛の妹であり、妻であり、母であるイザナミを失っています。しかしその“喪失の悲しみ、や、自分がイザナミを死に追いやった“罪意識、は、記憶の深く、記憶の泥の沼のなかに押しやっている。それどころか、根の国の宮殿を覗き腐りつつあるイザナミを見た衝撃から、「怖ろしいものを見せられた」「穢れた」と、みずからを被害者化し、被害の神話を作り出しました。日本においてはこの「神話的思考」が共有されているように思われます。

王も大臣も、そして民衆も、皆、自分の母を締めつけ最愛の対称を損なった過去や罪を抑圧し、その抑圧の結果として、被害の神話を信じている。だからこそ『王様は裸だ』という声が、「あなたには母親がいない」「あなたは母親を傷つけた」という指摘にも等しく聞こえたのだと思います。深く抑圧された“喪失の記憶、が疼き、それは慄きを生むのでしょう。」

「この本で指摘してきたように、私たちが根源的に失っているのは、地位や名誉、あるいは体面ではなく。幻視的な対象です。“喪失の痛み、は、もともとそこにあり、むしろその喪失を認め、喪の作業をおこなうことこそ必要なのです。

私たちが失ったものを悼み“喪の作業、を回復し、哀しむことへ至るなら、日本における「裸の王様」の物語は、別の形となるかもしれまえん。告発する人をハブることなく、寓話のように、民衆は子どもと一緒に笑うことができる物語になるかもしれないのです。そして、それに気づいた王様も、子どもや民衆と笑い合うことができるのかもかもしれません。」

光のあるところには影が生まれる

啓蒙というEnlightenmentは
理性の光によって
生まれてくる影とともにある

光そのものは見えない
光として見ているものは
じっさいは光を反射しているものだ

光が当たっていなければ不安だが
光が当たっているからこそ不安も生まれる

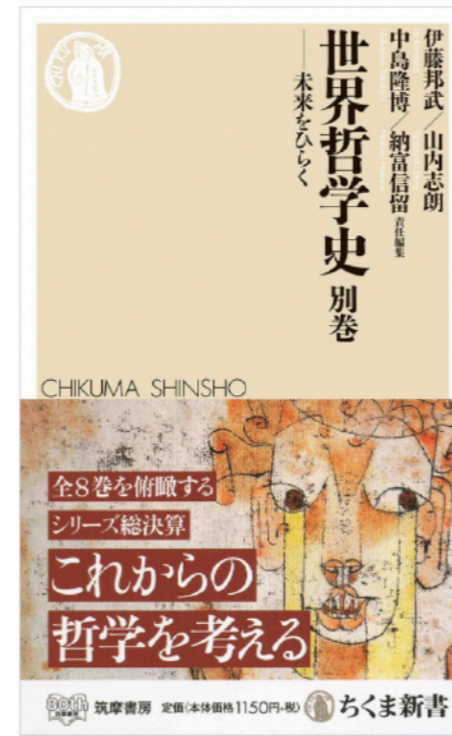
世界において現象するものは
ことごとくそうした両義性を抱え持っている
片方だけをとりだすことはできない
両者はつねに同時に現象する

規則をつくることで
規則に反することが生まれる
正しさをつくることで
不正が生まれる
現代のような管理社会への傾斜も
安心・安全の反作用として生まれている

その意味で啓蒙の時代は
光を強めようとしたがゆえに
影を強めることになった時代だ

西洋近代の啓蒙の思想がイギリスの名誉革命
アメリカの独立戦争・フランス革命を生んだときも
そこには暴力という影が生まれたように

理性だけが勝つことはない
むしろ「理性は情念の奴隷」だ
といったのはヒュームである



- 山内志朗×中嶋隆博×納富信留
「世界哲学の過去・現在・未来／第1章 これからの哲学に向けて～
『世界哲学史 6 ——近代I 啓蒙と人間感情論』」
(『世界哲学史 別巻 ——未来をひらく』ちくま新書 2020/12 所収)
- 伊藤邦武「第1章 啓蒙の光と影」
(『世界哲学史 6 ——近代I 啓蒙と人間感情論』ちくま新書 2020/6 所収)
- 坂部 恵『理性の不安—カント哲学の生成と構造』
(勁草書房; 改装版 2001/6)

感情の複雑さを解せない理性は暴走する
もしくは理性そのものが機能しない
平和を求めるときも
その平和の複雑さを解せないとき
平和そのものが成立し得なくなり
平和そのものがスポイルされてしまうように

光と見えるもののなかにも闇があり
闇と見えるもののなかにも光がある
光と闇が錯綜し干渉し合いながら
現象する色彩の妙をとらえ
いかに理性と感情を芸術的に昇華させるか
それが「中庸」としての光と闇の課題だともいえる

- 山内志朗×中嶋隆博×納富信留
 - 「世界哲学の過去・現在・未来／第1章　これからの哲学に向けて～『世界哲学史 6　――近代I 啓蒙と人間感情論』」（『世界哲学史 別巻　――未来をひらく』ちくま新書 2020/12 所収）
- 伊藤邦武「第1章　啓蒙の光と影」
 - （『世界哲学史 6　――近代I 啓蒙と人間感情論』ちくま新書 2020/6 所収）
- 坂部 恵『理性の不安ーカント哲学の生成と構造』
 - （勁草書房; 改装版　2001/6）

（『世界哲学史 別巻　――未来をひらく』より）

「中島／わたしたちは今回、感情を強調しましたが、通常一八世紀は理性の啓蒙の世紀だと言われてきました。もちろんそれは全然間違っておりません。感情を読み直したうえで、もう一度理性や啓蒙の問題を振り返ってみると、どういうことがいえるのでしょうか。

納富／伊藤先生が第1章「啓蒙の光と影」でおっしゃっているように、やはり光と影のセット・融合として見るのが面白いと思います。人間は理性だけで動いているのではなく、その光が強くなると逆の面が浮かび上がってきます。そもそも理性に対する捉え方自体、単純ではありませんよね。

　いま、情念は複雑だという話が出てきましたが、理性もそれに相即して複雑です。世界と魂もそうだったように、一つの概念で捉えることは困難をもっていた。

（…）

中島／わたしたちにとっては、坂部恵先生の『理性の不安』が大事な参照項なわけです。坂部先生は、理性は決してしっかりしたものではなく、そこには不安がべったりと貼りついていると看破されました。」

（伊藤邦武「第1章　啓蒙の光と影」より）

「啓蒙とは「蒙を啓く」ことを意味する。蒙とは暗いこと、ものごとの道理に通じていないことである。啓くというのは、その無知をなくすこと、正しい知識を与えるということである。この言葉は漢語としては、「俗論の誤りを正す」という意味で二世紀頃から使用されるようになったといわれ、日本では一五世紀頃の文献に現れている。

　一方、啓蒙という言葉の英語はEnlightenmentで、フランス語はLumièresである。ただし、Enlightenmentという英語の意味は、光を照らすということで、迷妄から目覚めること、暗闇から脱出することを意味するとしても、言葉自体としては「啓蒙主義」という場合のような、限定された使い方をされるわけではない。たとえば仏教における「解脱」ということを英語で表現する言葉はEnlightenmentである。釈迦は悟った人という意味で仏陀と呼ばれるが、仏陀とは何よりもまず覚醒した人、the enlightented personである。

（…）

　しかし、同じ執着からの解放、迷妄からの脱却という意味でも啓蒙ということをいっても、西洋近代のいわゆる「啓蒙主義」と呼ばれる思想には、他の思想伝統にはないこの思想に独特の激越さがつきまとっている。

（…）

　何より身、西洋近代の啓蒙の思想が、イギリスにおける名誉革命、アメリカの独立戦争、そしてフランス革命という、一八世紀に連続して生じた西洋世界の最大級の変革のうねりに、直接間接に影響を及ぼすような、政治思想上のバックボーン役割を果たしたからである。」

「西洋近代の啓蒙という思想運動には、いわば、「光」という呼称で指示される輝かしい側面と同時に、これに反する闇の部分というか、光に随伴する影の部分が含まれている。そのために、本来光の運動であるはずの西洋近代の啓蒙思想の展開は、単純にそれまでの暗愚の時代に明るい光は差したというだけではしまない、複雑な陰影を帯びることになるのである。

　ここでいう、人間精神にみられる光と影の緊張状態とは、簡単に言えば、人間理性の持つ光の側面と、影の側面のことである。理性はわれわれの暗闇を導く光であると同時に、強烈な光によってわれわれの目をくらませ、別の意味での混乱や混沌へと導く可能性を内包している。理性は偏見に染まったわれわれに、本来の自然への目を開かせる一方で、われわれの「自然状態」を破壊し、われわれの人間精神の動きに狂気や不安を呼び込む可能性をもつ。

　それゆえ、理性は人間精神の自然であると同時に不自然でもある。そして、理性によってもたらされる恐れのある精神の不自然を、自然状態へと引き戻すのは、理性にはない精神的治癒力をもった心の動き、すなわち感情の作用である。したがって、啓蒙という光の作用のもっている影の部分に作用を及ぼし、その作用を計篇するのは感情である。」

「理性の勝利から理性のもっとも深い闇へ――。これが一七世紀のデカルトと一八世紀のヒュームの哲学とを隔てている大きな断絶である。

「理性は情念の奴隷であり、そうあるべきである」

　ヒュームは右のような絶望に終わった『人間本性論』の第一巻に続く、第二巻「情念について」の膨張で、改めてこう宣言した。

　彼は、理性だけでは人間は行為の選択も善悪の判断も十分にはできないことを主張するとともに、極端な孤独、不安、絶望へと導きかねない理性の働きに、自然な回復をもたらすのは、情念すなわち感情であると主張した。」

「プラグマティズムの思想家のなかでも、とりわけこのことを強調したのはウィリアム・ジェイムズであるが、彼は知覚的経験から計算的推論にいたる、すべての認識活動には感受性性格が付随していることを指摘すると同時に、实在論と唯名論の対立や唯物論と観念論の対立など哲学の歴史上の主要な理論的対立などが、実際には知的な問題というよりもむしろ氣質の対立だ、と喝破した。このジェイムズの感受性の哲学に強い共感を表明したのは、フランスのベルクソンであり、彼もまた、人間精神の深い部分での働きは、表面上の知的計算とは別の、感情の質的な強さによって内側から感受されるとしたのである。」

「私たちは今なお、理性と感情という人間精神の二つの柱の間で揺れているともいえるが、この揺れの中には、世界的な規模での哲学や思想の歴史の痕跡がいろいろな形で隠れている。それゆえにこそ、世界哲学史というパースペクティヴの下で、人間精神の二つの中心である理性と感情の複雑な関係に今一度思いをいたすことには、十分に意味はあると思われるのである。」

『世界哲学史 6　――近代I 啓蒙と人間感情論』

【目次】

第1章 啓蒙の光と影 伊藤邦武

第2章 道徳感情論 柘植尚則

第3章 社会契約というロジック 西村正秀

第4章 啓蒙から革命へ 王寺賢太

第5章 啓蒙と宗教 山口雅広

第6章 植民地独立思想 西川秀和

第7章 批判哲学の企て 長田蔵人

第8章 イスラームの啓蒙思想 岡崎弘樹

第9章 中国における感情の哲学 石井 剛

第10章 江戸時代の「情」の思想 高山大毅

コラム1 近代の懐疑論 久米 暁

コラム2 時空をめぐる論争 松田 毅

コラム3 唯物論と観念論 唯物論と観念論 戸田剛文

コラム4 世界市民という思想 三谷尚澄

コラム5 フリーメイソン 橋爪大三郎