



神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
110

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 225集】 media-poesieヴァージョン
mediopos 2726-2750

2022.5.5～ 2022.5.29

神秘学遊戯団

光は
なんのために
あるのだろう

光るのは
なんのためだろう

光は
引き寄せもするし
遠ざけもする

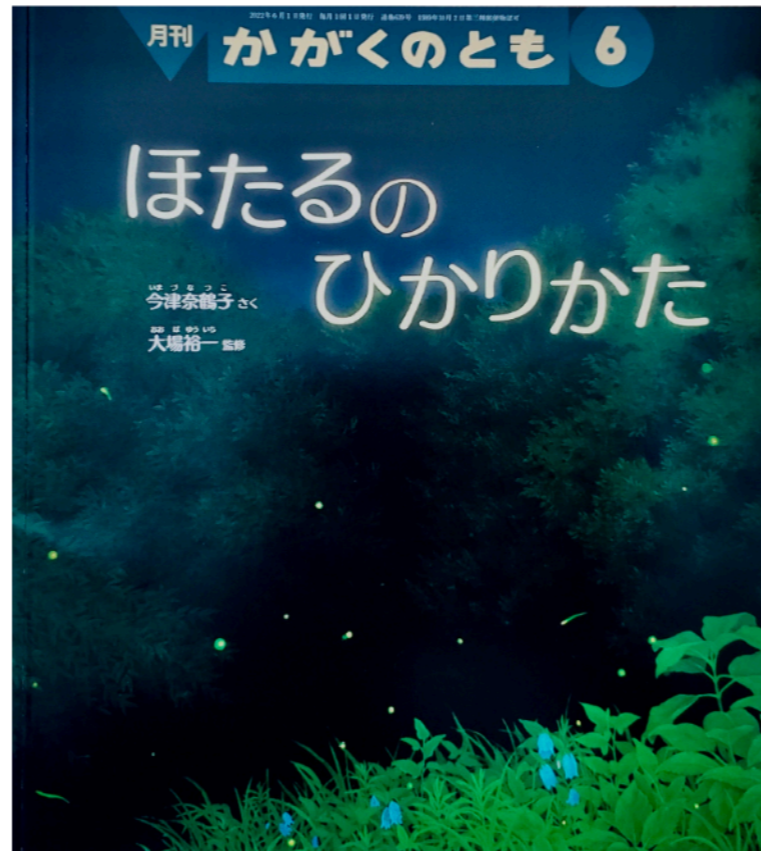
光で
魅せることもあれば
怖がらせることもある

光に
集まるものがあり
灼かれるものがある

光だけでは
光ることができないように
光はその反対のものを求める

光は
闇を照らす
照らすことで
照らす者と
照らされる者の姿を曝す

そして
曝されることで
光の反対の闇を際立たせる



■今津 奈鶴子・さく／大場 裕一・監修

『ほたるの ひかりかた』

(かがくのとも 2022年6月号 福音館書店 2022/5)

「はるになり

あたたかくなってきた あめのひの よるに、
おおきくなった ようちゅうは かわから りくに あがります。

あめで やわらかくなった じめんのうえを
ようちゅうは あるきまわります。
これから せいちゅうになるための ばしょを
さがしているのです。できに ねらわれないよう
おしりの はっこうも しっかりと ひからせています。

やがて いばしょを みつけると
つちに あなを ほりはじめました。

ようちゅうは つちのなかに
ちいさな へやを つくりました。
つちを かためて つくった
つちまゆです。

りくに あがってから
なににちかすると
ようちゅうは ゆちまゆのなかで
さなぎになる じゅんびを
はじめます。
そして やく 1かげつごには
さなぎの すがたになります。
よく みると さなぎは
わずかに ひかっています。

さなぎに ミミズが
ちかづきました。
すると さなぎは
おしりの はっこうを
つよく ひからせて
ミミズを とおざけました。
さなぎも ひかって
みを まもるのです。」

(大場 裕一「ゲンジボタルの光る意味」より)

「実は、そもそもゲンジボタルの成虫のオスがなぜ点滅しながら飛び回っているのかさえ詳しくは分かっていません。オスが大きな目で地上にいるメスの光を探しているのは確からしいのですが、反対に、メスはオスの光を見て相手を選んでいるのかどうかははっきりしないのです。

ところで、日本には他にもたくさんの種のホタルがいると最初に言いましたが、それらがみんなゲンジボタルのように成虫が強く発光するわけではありません。多くの種は、成虫になるとほとんど光らないかまったく光らなくなるのです。しかし、面白いことに、幼虫のときはどの種もみな発光します。このことは、ホタルの先祖はもともと幼虫のときだけ発光していて、その役割はこの本に出てくるように、敵から身を守ることだったことを示唆します。さらにそこから、進化の過程で「正中になっても光る種」が現れ、現在のゲンジボタルのように、オスとメスのコミュニケーションに光を使うようになったと考えられます。」

アリストテレスとトマス・アクィナスは
シュタイナーと深い関わりがある

ちょうど山本芳久による
『アリストテレス『ニコマコス倫理学』』が
100分de名著のテキストとして出され
トマス・アクィナスの『神学大全』を翻訳された
稲垣良典（今年亡くなられた）の名著『人格の哲学』が
講談社学術文庫に収められたところだが

アリストテレスとトマス・アクィナス
それぞれの「友愛」についての捉え方を見ると
アリストテレスの倫理学における「友愛」が
トマスの神学における「友愛」へと
深められていることがわかる

アリストテレスにおいて重要なのは「徳」であり
人は徳を身につけることで幸福を実現できると考えたが
それはカント的な「義務論的倫理学」の対極にあり
「〇〇してはいけない」というような
禁止に基づいた倫理ではない

そして友愛には
①人柄の善さに基づいた友愛
②有用性に基づいた友愛
③快樂に基づいた友愛
があるが最も重要なのは
①の「善き人」とのあいだの友愛であり

「完全な友愛とは、徳において
互いに似ている善き人々どうしの友愛である」とする
ちなみに「善き人」とは徳を身につけている人のことで
徳を身につけるためには善を求めなければならず
それが「倫理」の基本とされている

こうしたアリストテレスの倫理観は
人間が人間であるためのものだが
トマス・アクィナスは人間を
かけがえのない個としての
「個人」「個体」としてだけでなく
三位一体的な神的なありようとも関係した
「人格（ペルソナ）」から展開させている

「人格（ペルソナ）」は
自らの行為を支配することのできる主体であるとともに
根元的に他者との交わりにおいて存在し
自己を実現し完成するような存在でもある

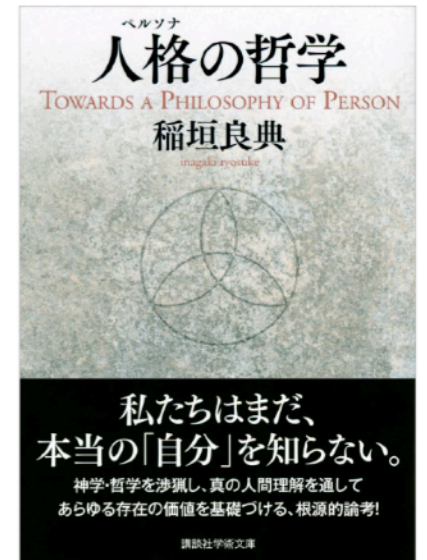
他者との交わりにおいて存在する「友愛」は
隣人を愛するということでもあるが
それが自己を愛徳によって愛するという
「真実の自己愛」によってはじめて成立し得る
他者を人格として愛する愛は
自己愛の拡大として理解すべきなのだ

その自己愛が自我の肥大ではないことはいままでもない
そのためにはみずからの思考・認識能力を
かぎりなく高めていくことが求められる

そうした「真実の自己愛」によって他者を愛するということは
善きものとしてみずからの存在を直観し
みずからを広げることによって
みずからを他者に与えるということにほかならない
イエス・キリストがみずからを与えたように…



- 山本 芳久『アリストテレス『ニコマコス倫理学』』
(NHKテキスト 100分de名著 NHK出版 2022/4)
- 稲垣 良典『人格の哲学』
(講談社学術文庫 講談社 2022/3)



このようにアリストテレスからトマス・アクィナスへ
「友愛」は「個」として善を求め徳を身につけることから
「個」を超えた「人格（ペルソナ）」として
神的に自己を完成させることへと深化されているが

「自己」が対象としてとらえられることはできず
精神が精神自体に常に直接に現存しているように
「他者」を愛するというときの「他者」は
その「交わり」において
すでに対象としての「他者」ではなくなっている

そしてその根本にあるのは「真実の自己愛」であり
カント的な「義務論的倫理学」のような
他律的なものの対極にある
自律的で自由な精神による深化である

シュタイナーが『自由の哲学』において示唆している
倫理的個体主義というときの「個体」も
アリストテレスを経たトマス・アクィナス的な
「人格（ペルソナ）」の展開として
とらえることもできるのではないか

- 山本 芳久『アリストテレス『ニコマコス倫理学』』（NHKテキスト　100分de名著　NHK出版 2022/4）
- 稲垣 良典『人格の哲学』（講談社学術文庫　講談社 2022/3）

（山本 芳久『アリストテレス『ニコマコス倫理学』』～「第1回　倫理学とは何か」より）

「アリストテレスの倫理学は、「幸福論的倫理学」と呼ばれます。（…）ひと言で言うならば「幸福とは何か」「どうすればそれを実現できるか」を考える倫理学で、違った角度から「徳倫理学」とも言われます。「徳」がギリシア語で「アレテー」と言い、「卓越性」「力量」と訳されることもある言葉です。アリストテレスは、人は徳を身につけてこそはじめて幸福を実現できると考えました。そのため、彼の倫理学では、人間としての力量である徳を身につけることが核になってきます。」

「「幸福論的倫理学」とは、人間の行為や存在の究極目的は幸福にあると考える倫理学です。つまり、人間が様々な行為をすること、またそもそも存在しているということ、その究極の目的は幸福にあると考え、どのように幸福を実現していくかを考える倫理学です。幸福という「目的」が焦点になっているため、「目的論的倫理学」と言われることもあります。そこでは「善」が一つの大きなキーワードになります。「幸福とは最高善である」という言い方がされるように、幸福という最高に善いものを探求していくという立場が幸福論的倫理学です。

これとしばしば対比されるのが「義務論的倫理学」です。これは読んで字の如く、「〇〇すべきだ」という義務や、「〇〇してはいけない」という禁止に基づいて倫理を考える学問です。その代表的論者がイマヌエル・カントです。カントは、人間は義務に基づいた行為をする必要があり、道徳法則に対する尊敬が重要であると主張します。

「倫理」あるいは「倫理学」という言葉を聞くと、そこに「義務論的」という装飾語が付いていなくても、この義務論的倫理学を思い浮かべる方が多いのではないのでしょうか。倫理学とは「〇〇すべきだ」ということを追求する学問である。そのようなイメージが強いと思うのですが、そうではない、倫理学のもう一つの潮流である幸福論的倫理学について、『ニコマコス倫理学』を読みながら学んでみることによって、人生を前向きに生きるための知恵を獲得しようというのがこのテキストの狙いです。」

（山本 芳久『アリストテレス『ニコマコス倫理学』』～「第4回　友愛とは何か」より）

「『ニコマコス倫理学』におけるアリストテレスの人間観は、ラテン語で表現するならば、　Homo homini amicus となります。日本語に訳すと、「人間は人間にとって友である」という意味です。（…）

アリストテレスは「友愛は国家をも結びつけ、立法家たちは正義よりも友愛に関していっそう真剣であるように思われる」と述べ、友愛は単に個人同士にとどまらず、社会全体をつなぐ紐帯としての役割を持っていることを示唆します。」

「アリストテレスは、愛されるものが三種類ある（①善きもの②快いもの③有用なもの）ことに対応して、友愛にも三つの種類はあると言います。①人柄の善さに基づいた友愛、②有用性に基づいた友愛、③快樂に基づいた友愛です。

（…）

アリストテレスは「完全な友愛とは、徳において互いに似ている善き人々どうしの友愛である」と述べています。「善き人」とは、徳を身につけている人のことです。」

（稲垣 良典～『人格の哲学』「序論　人格について語ることの難しさ」より）

「人格（ペルソナ）について語ることの難しさは、「私」あるいは「自己」について語ることの難しさに通じると言えるであろう。「人格（ペルソナ）」と「私」を完全に同一視できるかどうかは問題であるが、「人格（ペルソナ）」の特性とは何より自己意識をもつことであるとされており、また人格（ペルソナ）は意志的で自由な行為の主体を指すという理解が一般化しているところから、「人格（ペルソナ）」と、主体としての「私」はほぼ重なり合うと考えられる。ところで、私が語ることは自明の理であるが、私を語ることは極めて困難である。「私」とは厳密に言って何を意味するのか、本当にそんなものが存在するのか。「私」がこのように問うとき、問う「私」に、「問う私」は直接に現存しているが、「問われる私」はいわば闇にとざされたままである。「私」が「私」について語ろうとすると、語る一人称単数の「私」によって語り出される「私」は三人称の「誰か」と、その「誰か」に属する様々な事物によって置きかえられてしまう。

（…）

自己が自己自身に常に、直接的に、いわば最も親密に現存しているように、精神は精神自体に常に、直接に現存している、と言えるのであり、その意味で精神はたしかに精神を「知っている」のである。しかし、この「知る」は通常、何かを知っているという場合のように、何かを対象として知るという仕方ではなく、そのためそこで知られている精神について語ることは困難なのである。」

（…）

「人格（ペルソナ）」について語ることも難しさは、私が私自身に現存している「私」「自己」を認識し、それについて語ることの難しさであり、精神が精神自身に現存している「精神」を認識し、それについて語ることの難しさである。

（…）

実は、精神的ないし知的な働きを営む存在は、自己へと完全に還帰するものである、という洞察は古くから（とくに新プラトン哲学の影響の下に）広く受けいれられてきたものであり、「人格（ペルソナ）」も精神的存在であるかぎり、同じような存在の仕方を有する。自己還帰的な「一」は、量的な「一」のように、容易に、通常の対象認識の仕方で認識されるのではなく、したがってその認識のためにはわれわれが有する思考・認識能力の強化が必要とされる。それは「自己」認識の困難さを自覚し、それを克服しようと試みた者のすべてが承知していることである。

（…）

　広い意味で現象学的アプローチによってつきとめられる人格（ペルソナ）の本質的な特徴は次の二つに要約することができ、そしてそれら二つは相互に矛盾するとは言わないまでも、極度の内的緊張をはらんでいる、その第一は、自らの諸々の行為を支配することのできる主体である、ということであり、自己支配的、自己決定的、自己所有的な行為者と言いあらわすことができる。そして第二の特徴は、この自己支配的な主体は根元的に他者との交わりにおいて存在し、また交わりにおいて自己を実現し、完成するような存在である、ということである。

（…）

人格（ペルソナ）の愛というとき、多くの場合、隣人愛が思い浮かべられるであろうが、本書では人格（ペルソナ）の愛は第一に自己愛―――自己中心的ないし利己主義的ではない、真実の自己へ向けられた愛―――でなければならないということを示唆した。真実の自己とは、様々な欲望の対象へと分散し、はりついている偽りの自己ではなく、自己還帰的な「一」として存在する自己であって、「人格（ペルソナ）」の存在そのものにほかならない。」

（稲垣 良典『人格の哲学』～「第五章　人格の形成」より）

「私が言いたいのは「人格（ペルソナ）」と「個人」ないし「個体」(individuum（ラ）、individual（英））」とは明確に区別しなければならないということであり。この区別をすることなしには、「人格（ペルソナ）」の概念を適切に理解することはできない、ということである。

（…）

「個人」を存在論的「一」という広い意味においてではなく、「人間」あるいは「ヒト」「ホモ・サピエンス」という種に属する他のすべての人間から区別された「この人間」という意味に解した場合には、そのような「個人」「個別者」の概念と「人格」の概念との間には重大な違いがあることを認めなければならない。その場合、いかに「この人間」「個人」は、人間という種に属する他のすべての者かた区別された、唯一の、かけがえのない存在である、と主張しても、そのことによって、「人格」の概念に含まれている、人格に固有の価値を、「個人」に賦与することはできないのである。

（…）

「ここで確認しなければならないのは、「人格」の概念を理解するためには―――このことを「人格」の経験が成立するためには、と言い換えてもよい―――さきに「知的回心」と呼んだ、人間が精神であり、理性的本質を有することの洞察が必要・不可欠である、ということである。個人の唯一・独自の存在としてのかけがえのない価値について語る人々が、実際に理解してるのは、実は人間が精神であること、理性的本性を有することであるのかもしれない。そうであるとすれば、「個人」と「人格（ペルソナ）」の本来的な、正しい意味を再発見して、それらの間の決定的な違いを確認し、尊重するべきである。

（…）

人格を人格たらしめるのは、ひとりの人間が他のすべての個的存在、とりわけ人間という種に属する他のすべての個人から区別された、この個的存在、個人であるということではなくて、個々の人間が精神であり、理性的本質を有することである、という「人格」理解は、人格についての極めて重要な洞察への道を開く。それは、人格は交わり（communicatio,communio）において存在し、生きる存在である、という洞察である。

（…）

　交わりにおいて存在し、生きる存在としての人格（ペルソナ）、あるいは存在することがそのまま交わりである人格（ペルソナ）について考えを進めてゆくと、われわれは最終的には神的なペルソナの神秘、つまり二つの三つのペルソナにおいて一である神、という聖書の神、イエス・キリスト（…）に行き着く。神は最高に「一」なる神であるが、交わりを拒否する孤独な神ではなく、豊かな、生ける交わりの神であり、自らの知恵と愛といのちの交わりのなかにわれわれ人間を招き入れる神である、というのが聖書の教える神である。」

「真実の自己愛とは、自己を愛徳によって愛することである。ところで愛徳は友愛の一種であり、友愛（amicitia）は何らかの合一（unio）を含意しているが、自己が自己を愛するとき、愛する者と愛される者は合一によって結ばれるというよりは、それ以上に「一」（unitas）なのであるから、自己愛は友愛よりも何かより大いなるものである。実に、「人がそれでもってかれ自身を愛するところの愛が友愛の形相にして根元である」。言いかえると、真実の自己愛を有しない者は、他者を愛徳ないし友愛によって愛することはできないのである。

したがって、人は隣人よりも自己を―――愛徳によって―――より愛すべきである、という帰結になる。この言明は多くの人を驚かせるかもしれないが、聖書が教える隣人愛の掟とも完全に合致するのであって、人は自己を愛するように、そのように隣人を愛しなければならないのである。このように真実の自己愛にもとづいて他者にたいする愛を理解することによって、他者を人格として、すなわちその存在そのものを愛することの可能性が明らかに示される。

なぜなら、真実の自己愛とは、私が自己そのもの、すなわち私の存在そのものを愛することだからである。そして私が私の存在そのものを愛するとは、私の存在が善いものであることを直観して、それを全面的に肯定することにほかならない。

（…）

他者を人格として愛することの可能性を明らかにする根拠は、真実の自己愛のうちに見出されるのであり、他者を人格として愛する愛は、自己愛の拡大として理解すべきである、という洞察は人格の倫理学の中心課題の一つとしての人格と愛の関わりについての明確な理解に寄与するものと言えるであろう。言うまでもなく、自己愛の拡大とは自我の肥大ではなく、むしろ真実の自己愛にもとづいて他者を愛するとは、他者の存在そのものの全面的肯定であるかぎり、むしろ或る意味で自己そのもの、自己の存在を他者に与えることにほかならない。それはたしかに或る意味で自己否定であるが、それによって自己の存在が消滅し、虚無化されるのではない。善は自らをおしひろげることその本質とする、と言われるように、善いものであるところの存在は自らを与えることによって、かえて自らの完全性を示すのである。しかし、この議論にたち入ることは人格に形而上学に属することであって、人格の倫理学の領域をふみ超えるものであろう。」

（稲垣 良典『人格の哲学』～「第六章　人格の神学的考察」より）

「「人格（ペルソナ）」概念の問題点は、人格（ペルソナ）はその各々が唯一独自の、自ら存在する主体であることと、人格は他者との交わりにおいて在ることを本質的な在り方とする、という人格の二つの本質側面の間、矛盾とも言いたい程の緊張関係である。この問題点はたんに理論的なものではなく、人格が他者との交わりのなかで生きるとき、各々の人格の独立主体としての在り方が全体の利益という名の下に様々な制限ないし抑制を蒙り、極端な場合には全面的に否定されるという実践的側面を有することも指摘した。

このような「存在」と「交わり」との間、一見矛盾とも思われる対立・緊張関係は、友との交わりに自らの存在の全体を捧げる友愛の行為において実践的に解決されると考えることが可能であり、その場合の「存在」理解は神が「存在」であり、「愛（アガペ）」であるという聖書の教えから靈感を得たものであることも指摘した。このような「存在」理解を前提とした場合、神的ペルソナを「存在・即・交わり」として理解することへの道が開かれ、そのことによって「人格（ペルソナ）」概念がふくむ問題点を理論的に解決することが可能となるのではないか、というのが本章で提示した仮説であった。」

異なるものと
真摯に対決するために
わたしたちはこの世に生まれ
魂を不断に育てている

ギーゲリッヒの表現には
確かにきわめて難解な側面があるが
その難解さは
単に答えを提供するのではなく
問いそのものをともに生きようとする
そんな「弁証法」的なプロセスとして
心理学をとらえているからこそなのだろう

本書のタイトルは
「仏教的心理学と西洋的心理学」とあるが
もちろんここで二つの心理学を
比較検討しようとしているのではない
その真摯な対決を通して
新たな魂の学としての心理学が目指されている

日本の心・西洋の心といった比較や
過去と現在といった比較のような
類型化した心理で個人の心理をとらえることはできない

「今日を生きている個人が、総体としては
心理学的には過ぎ去った時代に属していることがあり」
「今日を生きる別の人物が、その人の心理学的構造」において
は
「真に現代的人間である場合もある」ように

たとえ物理的に同時代人であるとしても
異なる「歴史的地層」に住んでいると
ユングが表現しているように
心理学的には「まったく異なる歴史的時代を生きている」

東西の比較を行うとしても重要なのは
「二つの文化における心理学的に同時的な現象」であり
「共通の歴史的地層に属している必要がある」のである

私たちの日常的な場面においても
私たち一人ひとり異なる「歴史的地層」に住んでいる
さらにいえば「歴史的」な側面を超えて
ある意味ではまったく異なった世界に住んでいるともいえる

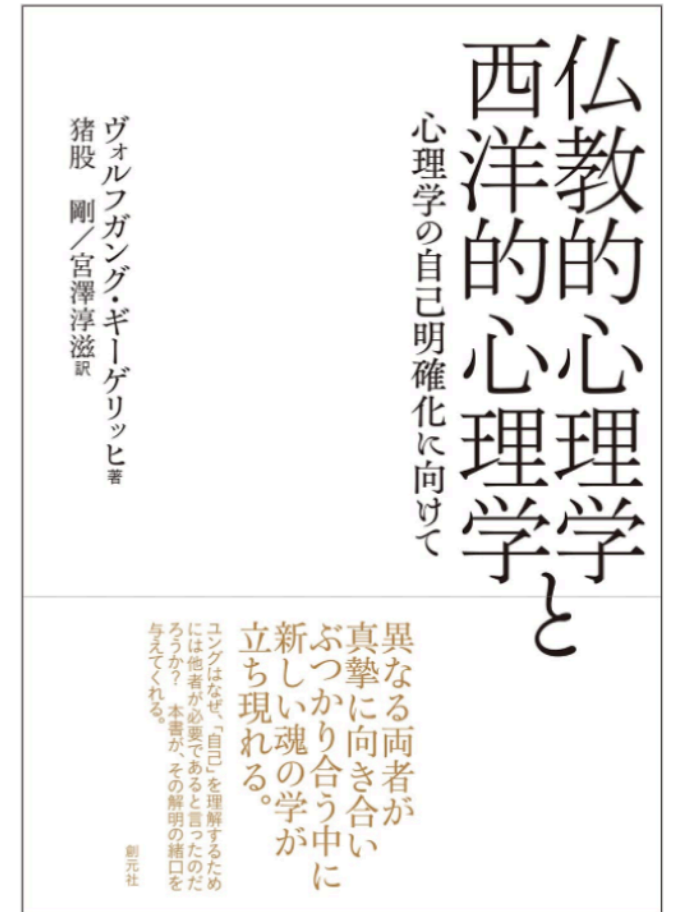
その意味ではそうした
まったく異なった世界に住んでいる人間が
こうして同一の物理的世界に存在している
そのことこそが私たちがこうして
生まれてきた意味だとも言えるのだろう

心理学者はそうした異なった世界に住んでいる人間に
みずからの理論や世界観や主観的意見を
外から侵入させることなく
「与えられた現象の内的真実だけに発言させるために、
真摯に最善の努力をすること」が条件づけられている
そして相談室にいる二人の心の対話や相互作用によって
「治療」が成立することになる

さてそうしたなかで心理学者は
「人間に対する客観性」を獲得することに関して
素朴な主体-客体の区分を去り
「主体は主体自身の内側に、すでに主体-客体を携えている」
という洞察に至らなければならない

つまり「人がどのような場で「私」と発話したとしても、
その私というものは常に自己矛盾」であり
「私自身と「私自身にとっては未知のもの」との
結合と分離の結合」であるような「弁証法的」な在り方をしている

「相手」(=他者)との対決は
みずからの内なる「相手」(=他者)との対決であり
そうした弁証法的なプロセスとしての問いそのもののなかに
「真の自己認識」を得ようと努める必要があるということだろう



- ヴォルフガング・ギーゲリッヒ（猪股剛／宮澤淳滋 訳）
『仏教的心理学と西洋的心理学: 心理学の自己明確化に向けて』
（創元社 2022/3）

- ヴォルフガング・ギーゲリッヒ（猪股剛／宮澤淳滋 訳）『仏教的心理学と西洋の心理学: 心理学の自己明確化に向けて』（創元社 2022/3）

（「序論」より）

「本書のタイトルが示唆しているように、（…）東洋と西洋の類似性や本質的な差異について、一つひとつ彼らへの同意や翻意を示して、それを吟味することが本書の目的ではない。」

（「地理学の誘惑」より）

「日本の心と西洋の心との関係が二者択一の性質を持ち、いわば二卵性双生児の性質を持っているという想定は、幻想である。この「地図」のファンタジーは、心理学的現実があたかも空間内に定位される対象である、と言っているようなものである。（…）しかし、心理的現実**は**事象ではなく、すなわち空間内に定位される対象ではない。それは観念であり、概念であり、ファンタジーや、イメージや、態度や、感情等々である。それは自然世界の一部ではなく（…）、その代わりに、厳密に理念的（概念的）な性質を持ち合わせている。心理学的現実**は**非-存在的な魂の中に身を置いている。そして、観念などとして、実際に意識を形作り特徴づけることで初めて、この現実の世界でそれは効力を発する。しかしながらこのことが示唆しているのは、心理学的現実が、この世界における現実性としては、自然の中にも、空間内にも、地図上にも身の置き所がなく、その代わりに時間と歴史の中にその身を置いているということである。」

（「非同時的なものの同時性の原理、あるいは歴史的差異」より）

「ユングが思い描いていたのは、今日を生きている個人が、総体としては心理学的には過ぎ去った時代に属していることがあり、また一方で、同じように今日を生きる別の人物が、その人の心理学的構造に照らして見ると、真に現代の人間である場合もある、といったことである。物理的には彼らは同時代人ではあるが、心理学的にはダイアクロナス〔異時代人〕であり、つまりまったく異なる歴史的時代を生きており、あるいはユングの言葉を使えば、異なる「歴史的地層」に住んでいる。

しかしながら、こうした類いの心的-歴史的地層化は、共存するさまざまな個人に、一つの地層が割り振られることで明らかになるだけではなく、一個人を通じても成り立ちうる。」

「ここから東西の比較に関する問いへと立ち戻り、これまでもたらされた事実に同時的なものの心理学的な非同時性という洞察に留意して、次のように結論づけなければならない。すなわち、比較に際して重要なのは、問われている二つの文化における心理学的に同時的な現象を検討することである。そして、単にそれらがたまたま事実として同時に存在しているということだけに基づいて現代文化と伝統文化を比較しないことである。比較されるものは、やはり、共通の歴史的地層に属している必要がある。」

（「魂の現象と心理学との共約不可能性」〔共通の物差しで測れないこと〕より）

「もしわれわれが西洋において、形而上学的あるいは超越的アイデアとしての仏心と論理的大勢が等価のものを探そうとするならば、それは「永遠なる救いか天罰か」といったアイデアや、あるいはキリストの三位一体や、天上のエルサレムや、処女降臨などといったアイデアを思いつくはずである。

心理学において、これらのアイデアはどれも額面通りに受け取られるべきではない。（…）このようなものは、むしろすべて、魂の現象である―――アイデアであり、ファンタジーであり、イメージであり、魂が魂自身について語っているのである。そのため、それらは心理学的に研究され解釈されるべき素材である。」

「いまやわれわれはよりはっきりと、仏教的な「心の構造」のアイデアとして提示されたものと、現代心理学との、共約不可能性を理解する。この二つは、それぞれ研究されるべき素材と、そうした存在を研究する分野として、互いに関連している。すなわち、分子や原子が原子物理学と関連し、ブラックホールが天文学と関連し、動物が動物学と関連しているのと、それは同じである。この二つは根本的に異なる水準にある。心の構造という仏教の概念は、形而上学的アイデアあるいは信仰体系として、論理的には、神話的アイデアやお伽噺や形而上学や夢や症状や妄想と同じカテゴリーに属している。」

（「自己と「確信」との未壊の結合 対 この融合の分離」より）

「自分の確信や偏見や信仰や暗黙の想定などに疑問を抱かず、それらを素朴に受け取り、反省せず、同一化している状態は、錬金術から援用された心理学用語を使って、unio naturalis〔自然の一体性〕と呼ぶことができる。これは、原初的な自分自身と、自分の「真実」との、未壊の結合である。しかし、錬金術と心理学のためには、この合併したもののセパラティオ separatio〔分離〕や解体が必要である。」

「人々は、客観的には現実の新たな論理の支配下にいるにもかかわらず、主観的にはすでに過ぎ去った時代の論理に従って思考し、行動している。とても頻繁に生じることだが、あまりに人間的な人間は、魂がすでに達成している発展に従えるようになるまでに、多くの時間を必要とする。そうした人間は、かつての論理に固くしがみついているために、魂が到達した新たな真実に激しく抵抗することさえある。」

「不可欠である第一段階（確実に革命的な第一段階）は、自然界や現象的存在と矛盾し対立する心や意識を自覚するようになることである。」

「第二段階が、この心と存在との融合の分離である。もう一步進んで、この分離によって、意識が客体とは反対の主体としての形式を持っていることに、つまり「私」という形式を意識が持っていることに、気がつくのである。言い換えると、それは依存に浸かりきった状態から「私というもの」が「誕生」することである。（…）この第二段階は、自然な存在から、つまり unio naturalis〔自然の一体性〕から、主体を完全に解放するのである。」

「しかし、主体と客体がそれ自身へと帰り着くだけでは十分ではない。人間に対する客観性の獲得を人間自身が必要としていることについて語る時のユングは、まったく新たな第参段階を求めている。それは、主体によって明確な主体性の論理が実現された先にある。この追加された段階で、実際には、明示的な私というものとしての「私」の誕生に際して主体と客体との間に生じた分離と同じ分離が、もう一度繰り返される。しかしながら、今回この separatio〔分離〕の作業が二度目に生じなくてはならないときには、一つ前の分離（第二段階）から生まれた主体と客体との区別の第一の要素にだけ、すなわち主体である私というものにだけ、分離が適用される。このような第二水準の separatio〔分離〕という問題は、もちろん主体と客体の間の第一水準の分離が実際にすでに生じ、常態化しているところにだけ生じる。

この新しい分離が示しているものは、主体が主体と客体の片側であるというだけでなく、主体はそれ自体が、主体-客体でもある（それ自体の内側に主体-客体を携えている）ということである。このことからわれわれは 主体―――客体 という素朴な対立ではなく、 主体〔主体-客体〕―――客体 というより複雑な形式にたどり着く。

このように、人間に対する客観性を人間自身が獲得するというテーマに関わる議論では、われわれは素朴な主体-客体の区分の側を忘却しなくてはならない。主体に生じることを、つまり主体の内的な論理に生じることを理解できるようになるには、客体にではなく、私というものと主体に、集中しなくてはならない。というのもユングの発想を突き詰めれば、主体は主体自身の内側に、すでに主体-客体を携えているという、いま叙述した洞察に至るからである。主体は、この対立区分の片側にすぎないのではない。主体自身の内的構造としてこの対立を主体自身の中に携えてもいる。」

「人がどのような場で「私」と発話したとしても、その私というものは常に自己矛盾である。すなわちそれは弁証法的であり、「〔主格の〕私」と「〔目的格の〕私」の結合と分離であり、私自身と「私自身にとっては未知のもの」との結合と分離の結合である。あるいは、純粹概念と現実の現象との結合と分離の結合である。」

（「弁証法」より）

「以下の条件が求められている。責任ある心理学者であろうと努めること。（現れいる）イメージやファンタジーやアイデアに勝手に心理学者の意識を限定されることがないように努めること。与えられた現象の内的真実だけに発言させるために、真摯に最善の努力をすること。そうした現象の中で、すでに魂は客観的に―――夢や神話やテキストや文化的現象として―――魂自身を表現している。「できるだけそのままをもう一度語る」以上のことをしようと願わないこと。ユングの「とりわけ、それに属していないものを外側からその内に侵入させてはならない」という忠告に注意すること以上のことをしようと願わないこと。言い換えれば、心理学の「無〔空〕意識」にしっかりと専念すること。そして厳格に解釈者や解説者であり、心理学理論やWeltanschauung〔世界観〕や単なる主観的意見の擁護者ではないこと。これらの条件を満たした場合にのみ、心理学者によって客観的に語り記されたものが新しい魂の言説という大勢を得られる。しかしながら、もし心理学者の語りや記述が、私的個人としての心理学者の主観的意見や連想の表現であるならば、それは自我の関心事にすぎず、魂の威厳はなく、根本的にはかないものでしかない。」

（「「問いそれ自体を愛する」ロブ・ヘンダーソンによるヴォルフガング・ギーゲリッヒへのインタビュー」より）

「R：ヘンダーソン：「ヴォルフガングの言っていることは理解できない。なぜ彼は、もっとわかりやすい書き方をして、自分のこよをもっと理解してもらえるようにしないのだ」と言う人たちに対して、あなたはどんなふうに応えますか？

W・ギーゲリッヒ：（…）むしろ問題なのは、あなたが念頭に置いている人たちが、読んだものをすぐに理解できると想定しているらしい、ということです。何と奇妙なことでしょう！ファーストフードと一分間のサウンドバイトを体験している年代に特徴的な想定でしょう。根気がありません。即時的に満足を求める彼らの要求には、心理学的に、二つの意味があります。一つ目に、彼らが読書体験に求めているものは、彼らの平凡な考え方の確認と固定化であって、否定的に表現すれば、心の拡張も、困難な作業も、途切れのないサーカムンビュレーション〔円環運動〕も、概念との格闘も、必要ないのでしょうか。（…）心理学的な読書は、本質的にその人自身とその人の〔大文字の〕自己とを必要とします。それは何よりも、古い瓶が寛容することを、つまり人の精神の枠組みそのものを、より高い分化の水準へと引き上げることを意図しているのです。

二つ目に、彼らの要求が意味するのは、理解することに関する彼らの理屈では、（自我としての）彼らが理解する者であるべきだ、ということになります。しかし心理学においては、そもそも私たちの理解が問題なのではありません。重要なのは。ただ魂が理解することです。

私が自分で読書する際には、自分には理解できない本だけを読みます。なぜ一目見ただけで理解できるような本に煩わされる必要があるのでしょうか？ その本が私にもたらすものは、私がすでに考えていることととても似ているのでしょうし、そのために自分の時間を費やす価値はほとんどないでしょう。しかし、難解な本を読む際には、私は理解できないものを自分自身の中に匿い、そしてそれと共に生き、それを身ごもります。しばしば長い年月が費やされますが、その長い年月の果てに、恐らくその意味がそれ自身を私に向けて開示するのです。

(…)

はじめは私たちが外側から見ているために、問いが答えでるとわからないだけです（その一方で魂はすでに理解しています）。そのため、答えの中へ生きることは、私たち自身の存在が問いの中へと完全に内化されていること以外の何ものでもないでしょう。」

[目次]

「仏教的心理学と西洋的心理学」

序論

地理学の誘惑

非同時的なものの同時性の原理、あるいは歴史的差異

否定や亀裂の入った連続と、途切れることのない連続との対立

決定的否定 対 一括的否定

魂の現象と、研究分野としての心理学との、共約不可能性

豊かな所有としての無（空） 対 貧困としての無（空）

自己と「確信」との未壊の結合 対 この融合の分離

実際に存在する「（目的格的）私」における具現化

鏡の迷路

弁証法

「問いそれ自体を愛する」

ユングとの出会い

無意識

夢はどこから来るのか

魂

未知のユング？

影

テクノロジー

神について？

今日の世界における魂

ユング派の分析

夢と共に作業する

ユング派の分析の未来

インターネット

癒し

ギーゲリッヒvsユング

〈資料〉

ハーバート・リード宛書簡

シュタイナーの黒板絵は
夜空に描かれた不思議な花火のようだ

その花火のかたちがたくさん遺され
展覧会さえ開かれ印刷物でも見ることができる
そしてかつての花火を想像してみることもできる

けれどその花火はもう生きてはいないから
それを作品のようにしてしまうと
死体を拝んでいるようなことにもなりかねない

かつての花火は
メソッド化されて伝わり
教育に使われもするようになっていたが
メソッドはほんらいプロセスだから
そこからプロセスが失われないように
注意深くあり続けることが必要だ

ほんとうはどんな芸術も
そこからプロセスが失われ
作品化されると生きた力は失われている
それらを鑑賞できるのは
そのプロセスを想像力と創造力のなかで
復活させることができたときだけだ

さて
色の不思議だが
面白いことに
シアン・マゼンタ・イエローの
色の三原色を合わせると
黒になり
レッド・グリーン・ブルーの
光の三原色を合わせると
白になる

黒板絵の黒のなかから
色が生まれてくるプロセスは
光からのプロセスではない
闇からのプロセスだ

光は闇の黒から生まれ
そして黒板絵が消されるとき
また闇の黒へと還っていく

ゲーテが色彩論で
黒色は器官を休息状態にし
白色は器官を活動状態にする
というように

生きるということは
黒に色を描いていくようなことなのだろう
そこには還ってゆける黒という安らぎがある

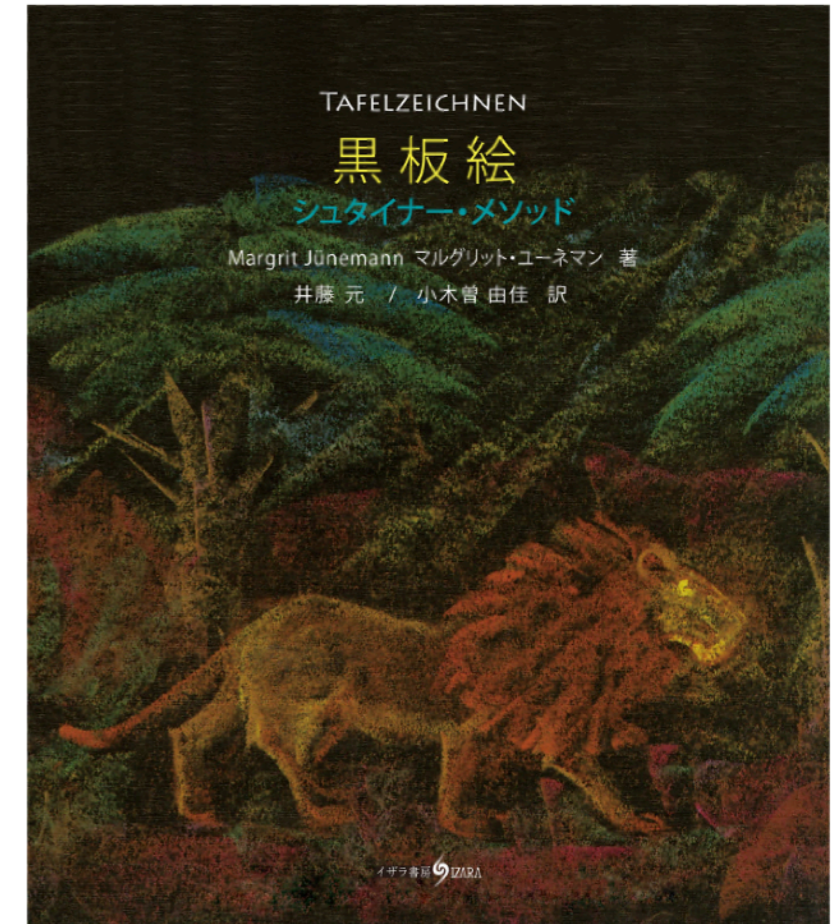
色がなければ
生きてるとはいえないけれど
色ばかりでは生に疲れてしまう

夜空は
闇にお星さまが瞬き
闇に抱かれて光る星のように
私たちは生きている

花火は
夜空に光のダンス
つかのま光に酔いしれ遊び
また夜空は闇へと還ってゆく

それらはデジタルな世界では
味わうことのできない
生と死のライブの世界だ

色彩を体験するということは
デジタルな体験ではない
言葉もまた色彩のダンスだ
そうしたプロセスを体験することそのものが
わたしたちがこうして生きていることにほかならない



■マルグリット・ユーンマン（井藤元・小木曾由佳 訳）
『黒板絵ーシュタイナー・メソッド』
（イザラ書房 2022/3）

- マルグリット・ユーネマン（井藤元・小木曾由佳 訳）『黒板絵 ―シュタイナー・メソッド』（イザラ書房 2022/3）

（「1. 学童期の子どもが求めるもの」より）

「標準的な認知機能を獲得している人は、木や森や空といった言葉を聞けば、目を閉じていても、自分の内側に具象的なアイディアが浮かんでくるでしょう。それは、直接的な現実ではなく、以前見たものの再生です。言葉の持つこうしたイメージの要素を通して、授業の内容よりも、より抽象的な領域にふさわしい形に変わり、具象性を得ていきます。例えば、この年齢の読み書きのエポックでは、文字の具象的イメージを導入することによって、感情が引き起こされ、意思が引き起こされ、知性が呼び覚まされるのです。」

（「3. チョークの扱い方」より）

「ゲーテは、色彩論の第1章で、黒色と白色が眼に与える作用について考察し、次のような結論に至りました。

暗闇の代理である黒色は器官を休息状態にし、光の代理である白色は器官を活動状態にする。

この観点を学校の場に向ければ、あのおなじみの黒い板、白色のチョークで綴る黒板の存在に行き当たるでしょう。たとえ黒板がまっさらの状態でも、それで生徒の眼に不安が生まれることはありません。そこへ明るい色の文字で言葉や文が現れると、形の要素がひとときわ明確に際立って、ゲーテが述べたように、眼が「活動状態に」なるのです。

授業で色のチョークを用いる場合には、そうした両極性が、より柔らかな形で眼に作用します。黒板絵に触れて異なる色の印象が生まれると、より多くのものが生徒たちの精神や知覚に語りかけます。黄色を見ると、青色とは違った気分が変わる、といった具合です。」

（「5. 数や文字の綴り方」より）

「ルドルフ・シュタイナーの教育論では、歯の生え替わりから性的成熟までの間は、全ての教科内容に生き生きとした具象性を持たせなければならぬと言われます。」

（「6. 文字 ―― 母音と子音」より）

「シュタイナー教育では、4～6週間にわたるフォルメン線描のエポックで、文字の学びに入る準備をします。子どもたちはこの間に、直線と曲線に慣れ親しんでいきます。線はそこから、三角形や正方形、円、楕円といった基本形へと発展していきます。」

「この基礎の体験が、後の文字のエポックへと引き継がれていきます。新しい課題の中で、今度は、線描の要素に「響き」という要素が加わります。すなわち、目に見えるものと、耳で聞こえるものを調和させる必要があるのです。」

（井藤元「訳者あとがき ―― なぜ黒板でなければならないか：より」）

「黒板の歴史は古い。コメニウスが著した世界初の絵入り教科書『世界図絵』（1658年）を読めば、350年以上も前の時点で、黒板とチョークが学校での学びを象徴する教具であったことがうかがえる。わが国で黒板が使用されるようになったのは1872年（明治5年）ごろ。」

「だが、現代においてその状況は変わりつつある。新型コロナウイルスの影響でICT機器の推進が図られ、オンライン授業の普及が進められる中、いまや黒板は学校教育において不可欠なものとは言い難くなっている。映像を投射するためのスクリーンとしても活用できるホワイトボードのほうが黒板よりも使い勝手が良いと考える教師は少なくないだろう。

では、黒板の役割は。スライドの画面共有やホワイトボード、電子黒板などで代替可能なのだろうか。シュタイナー教育の視点に立つならば、この問いんは即座に否と答えられる。」

「興味深いことにシュタイナー自身が講演の際に描いた黒板絵が弟子の手によって保存され、いまでも残されている。その一部は、美しい図版として手に取ることができる（ワタリウム美術館監修・高橋巖訳『ルドルフ・シュタイナー 遺された黒板絵』筑摩書房、1996年、ワタリウム美術館監修・高橋巖訳『ルドルフ・シュタイナーの黒板絵』日東書院本社、2014年）。講演の際、シュタイナーが黒板状に描いた様々な文字や絵が保存され、それが図版にまとめられているのである。では、なぜ消される運命にあるはずの黒板絵が遺されているのか。

シュタイナーの弟子エマ・シュトレが、どうしても師の描いた板書を保存したいと考え、黒板の上に黒い大きな紙を貼り付け、その上に図柄を描くよう工夫したのである。こうした弟子のアイディアにより、1919年から1924年までの6年分、およそ1000枚の黒板絵が保存されることになった。（…）

シュタイナーはおそらく。自らが描いた黒板絵がのちに展覧会という場で大々的に発表されることを予想してはいなかっただろう。もともと芸術作品を制作するという意図で板書を行っておたわけではないのだから。」

「しかし、仮に形だけ保存しえたとしても、黒板絵を真の意味で保存することは不可能だ。図版や写真などで我々が目撃する黒板絵は。すでにできあがってしまったものであり、我々はそれらをいくら鑑賞しても、時間をさかのぼり、シュタイナーの講演の現場に立ち会うことはできない。完成品と向き合ったところで、黒板絵の立ち現れるプロセスそのものは決して味わえないのだ。（…）

このことはシュタイナー学校の黒板絵においても同様である。」

「黒板が黒地であるという事実にも目を向けるべきである。シュタイナーにとっては黒は他ならぬ「自由」を意味した。そのことは、彼の遺したノートのうち書きとめられている。

「自由＝黒」。

彼のメモは、白地にではなく、黒地のうえに多彩な色を描いてゆくことの重要性を示唆しているが、この点について『ルドルフ・シュタイナー全集』の監修をつとめてヴァルター・クグラーは次のように述べている。「黒は関連性をもたないが、関連づけのためのすべての可能性を内に含む唯一のものでもある。多分これが黒の中に潜む力だったのだ。

こうして黒地のうえに描き出された多種多様な色彩と出会う中で、子どもたちは自然の魂に出会うことになる。クグラーは続けて述べる。「黒板絵では、宇宙エネルギーと深い関係にある色彩の要素がここに加わる。色彩は、「自然の、全宇宙の魂である。私たちは色彩を共に体験することで、この魂に関与する（『色彩の本質』）」。」

生も
死も
閉じてはいない

生と死は
対立しているのではなく
そのめぐりのなかで
創造的に循環している

円のように循環しているのではなく
螺旋構造のような中心を持つのではなく
中心性を崩しながら展開していく

そのことを示唆してくれるのが
ケルトの渦巻文様である

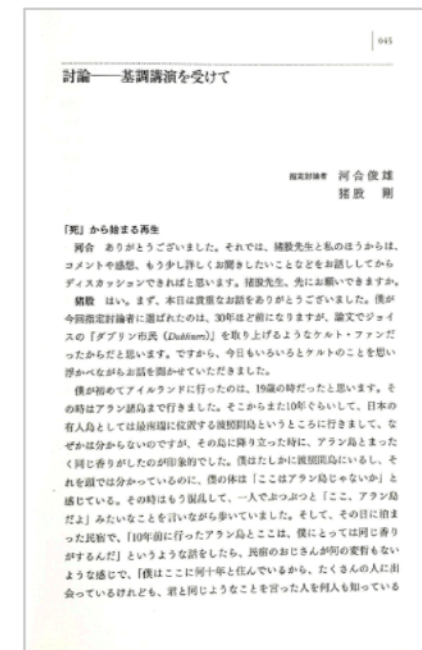
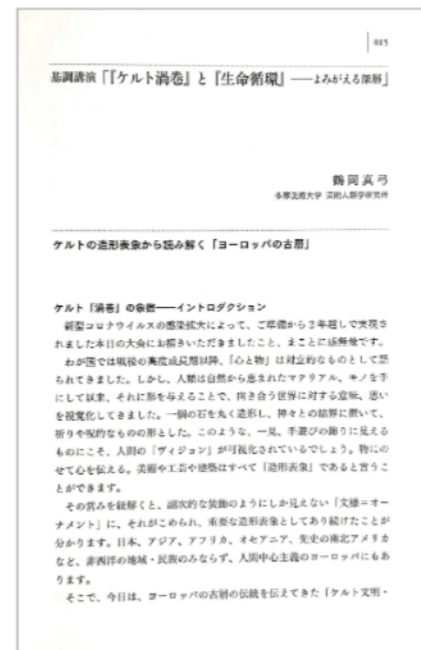
ケルトの渦巻文様は
「回帰や再帰＝リカーション（recursion）」
の構造をもっている

マクロ（極大）の中にミクロ（極小）が
安定的に収まっている「入れ子状のヴィジョン」ではなく
「ミクロに入っていけばいくほど、マクロが開ける」
という無限に廻転するダロウ・スパイラル」である

つまりケルトの修道士たちは
宇宙が整然と存在しているような静的な宇宙観ではなく
自然や聖性やあらゆる存在を「成りつつある状態」で見る
発生論的な宇宙観をもっていた

9世紀のアイルランドの修道院で完成した
福音書写本『ケルズの書』には
キリスト教以前の異教の「組紐文様」が
神秘的なデザインの頭文字によって表現されているが
（シュタイナーもこの組紐文様に興味をもっていた）

そこで重要な頭文字「T」
（ラテン語の「TUNC」である「その時」）は
生と死の「あいだ（between）」の隔たりではなく
生と死の「間のもの（in-between）」を主題化している



- 基調講演 鶴岡真弓 「ケルト渦巻」と「生命循環」————よみがえる深層
- 討論————基調講演を受けて 指定討論者 河合俊雄・猪股剛
- (ユング心理学と生命循環: (ユング心理学研究 第14巻)
- 日本ユング心理学会 編集 創元社 2022/4 所収)

ケルトの暦では大自然は「闇の季節」から
「光の季節」へと反転するととらえているが
生を生から死へと向かう直線としてではなく
「死から始まって」、それが刻々「再生する」
渦巻のような循環としてとらえている

闇の季節から暦をはじめるケルトのように
柳田國男は『日本の祭』において
「祭りは夜から始まる」と言っているが
「祭りは前日の真夜中から、夜の中の死者との出会いから、
その死への祈りから始まる」のだという

闇の深みから現れてくる「死者」を待ち
そこから生の祝祭ははじまっていき
また「死者」を送ってゆくという循環である

それはユングの示唆している曼荼羅的なスパイラルでも
ラカンのような構造的にとらえられた
メビウスとかクラインの壺といったロジックでなく

「無限に廻転するダロウ・スパイラル」のような
中心を崩しながらそのことで成っていくような
無限の循環があるとらえられる宇宙観がある

ケルトの修道士たちはおそらく
キリストの秘儀を認めながらも
それを直線的で中心をもった
静的なものとして捉えることを拒み
それを無限の循環としてとらえ
渦巻文様で表現しようとしたのだらう

■基調講演 鶴岡真弓 「ケルト渦巻」と「生命循環」―――よみがえる深層
討論―――基調講演を受けて 指定討論者 河合俊雄・猪股剛
(ユング心理学と生命循環: (ユング心理学研究 第14巻)
日本ユング心理学会 編集 創元社 2022/4 所収)

(鶴岡真弓「「ケルト渦巻」と「生命循環」」～「ケルト渦巻文様のダイナミズム」より)

「ケルトの自然崇拜を伝統とする文化が、独特の「渦巻文様」を創造したのは、今から2500年ほど前、大陸ヨーロッパのケルトの第二鉄器文明の「ラ・テーヌ」時代でした。(・・・)ここで「ラ・テーヌ様式」という渦巻文様のスタイル、剣や装身具などの金工のデザインが生まれ、今日のデザインにも多用されています。

それは、キリスト教時代になっても途絶えず、中世のケルト系修道院では聖書の装飾写本にも表現され、アイルランドの最古級の福音書写本『ダロウの書』の「ダロウ・スパイラル」が典型的です。

『ダロウの書』は680年頃に完成し、キリスト教受容(432年)の時代から2世紀後の聖書写本ですが、この頁には、キリスト教の教義に照らせるような図像はまったく見当たらず、ひたすら渦のマイクロコスモスが展開しています。

この「ダロウ・スパイラル」を典型として、ケルトの渦巻文様は、「回帰や再帰＝リカーション(recursion)」の構造をもっています。大きな渦巻の中に小さな渦巻があるという、入れ子状のヴィジョン、つまりマクロ(極大)の中にミクロ(極小)が安定的に収まっているのとは逆で、「ミクロに入っていけばいくほど、マクロが開ける」という、ミクロの決死圏のような表現です。同じサイズを繰り返すのではなく、スケールと次元を次々に変え、高速で反転する動性が起爆剤となって、無限に廻転するのが「ダロウ・スパイラル」です。

言い換えれば、聖職者にしてアーティストであったケルトの修道士たちのヴィジョンは、静的な宇宙論(cosmology)＝宇宙が整然と存在しているさま＝「成った(完成した)状態(being)」ではなく、あくまでも、自然や聖性やあらゆる存在を、「成りつつある状態(becoming)」で見ること、つまり、宇宙発生論(cosmogony)的に見つめているということが出来ます。」

「構造的に、ケルト渦巻は、無限の「分裂」による「増殖」を起こし続ける「フラクタル図形」に近似していると言われます。フラクタル(fractal)の語源はラテン語で「フラクトゥス(fractus)」。「壊れた」の意で、すなわち「break(割れ、裂け目)」です。分裂しつつ、壊れつつ、相同系が増殖していく形。」

(鶴岡真弓「「ケルト渦巻」と「生命循環」」～「『ケルズの書』の「T」の字に見るケルトの思想」より)

「劇的な「キリストの死と復活」は、9世紀のアイルランドの修道院で完成した福音書写本『ケルズの書』にも、文様として描かれました。中性のアイルランドの時空に生きた修道士たちは、キリスト教以前の異教の「組紐文様」を、神秘的なデザインの頭文字によって表現していました。

『ケルズの書』の重要なこの頭文字は、キリストが磔刑に処せられる「その時」(ラテン語の「TUNC)」の「T」で、スパイラル状の動物の身体と、その内側のシュタイナーが興味をもった組紐文様で表現されています。

動物、獅子の唇からは次々に別の生き物が生まれ出て、肢からも植物が生えてくるといふなんとも幻想的な文字ですが、キリストの生涯で最も劇的な「磔刑」の「その時」とは、「死がもたらされる瞬間」なのではなく、その「死」がただちに「生」との交点(まさにクロス、十字)を創り出したのだという、修道士たちの祈りがこのデザインに託されたのではないかと思います。

今回の大会の題目にある「生と死の接点」とは、生と死の「あいだ(between)」の隔たりを主題化するものではなく、その間に新たに「生まれ出てくるもの」、すなわち、生と死の「間のもの(in-between)」を主題化することであるのを、この頭文字は訴えています。」

「「対立物そのものではなく、対立物の間にある独特の創造的過程」というユングの『分析心理セミナー1925』の言葉も、私が今回ささやかですがテーマとさせていただきます、ケルトのトリスケル的な構造と通じており、また後ほどディスカッションで先生方に教えていただければと思います。」

(鶴岡真弓「「ケルト渦巻」と「生命循環」」～「生き続けるケルトの循環思想」より)

「大自然が「闇の季節」から「光の季節」へと反転すると信じた「ケルトの暦」は、私たちにも大いなるヒントを与えてくれる生きる知恵になると思います。人生を直線的な線分としてイメージすると、それは両端が生と死という対立したものとして向き合っているようにした捉えられませんが、直線でなく「渦巻」として捉えてみる。そして、人生とは漫然と与えられた「(不確かな)生から始まる」のではなく、有限の生の証しである「死から始まって」、それが刻々「再生する」。それこそを、本当の「生」というのだ、と認識できる時、初めて人生は力強い「循環」になるのだと思えます。」

(基調講演を受けて「指定討論者 河合俊雄・猪股剛」～「「死」から始まる再生」より)

「猪股ノやはり死ぬことと生きることとは、実は相当近いことなのだろうなと、お話を伺っていて改めて思いました。(・・・)

柳田國男も『日本の祭』の中で「祭りは夜から始まる」とおそらく相当近いことを言っています。つまり、夜という「死」から始まるんですね。現代では、例えば祇園祭なら山鉦巡行が祭りだと思っている人が多いですが、そうではなく、祭りは前日の真夜中から、夜の中の死者との出会いから、その死への祈りから始まる。死を感じるしかないような時間に籠もることを通して初めて、夜が明けて目に見える山鉦巡行のようなものが現れてくる。この籠もることに際して、生きている人間ができることは「待つ」ことくらいです。おそらく心理臨床でも、根本を問うと、僕らができることは、ただひたすら夜が明けのをしっかりと籠もりながら待つことくらいでしょう。」

(基調講演を受けて「指定討論者 河合俊雄・猪股剛」～「ケルト渦巻文様と中心性」より)

「河合ノ今日のお話にもありましたが、このユーロ＝アジアの西の端と東の端で、意外につながっているというか、中心から外れていったものに古層が残っているというところが似ているのではないかと思います。

ユング心理学に対しても、個人的にすごく惹かれるところと違和感があるところがありますが、例えば、渦巻文様と曼荼羅がどう違うかということを考えて、「中心性」だと思います。今日のお話の渦巻文様のような、繰り返してダイナミックに動き、回帰してはまた移っていくというのとは違って、ユング心理学ははっきりとした中心をもっている心理学だということを感じます。私はそこに違和感がありますので、今日のお話を伺っていて、曼荼羅よりもこちらのケルトの渦巻文様のほうが、自分の考える心の構造モデルにむしろ近いのではないかと思いました。それともつながってきますが、ユングがよく指摘しているのに「太陽の車輪」というのがあり、これも丸の中の十字です。「三つ巴」とこの「太陽の車輪」の十字はどう違うのか、ということぜひお聞きしたいと思いました。

また、心を渦巻として見ていくというのは、非常に面白いと思います。ユング心理学ではよく「人の心は直線ではない、スパイラルだ」と言うのですが、彼らの言う「スパイラル」は螺旋階段、つまり、ぐるぐると回って進歩していくものです。ですから、ケルトのダイナミックなスパイラルとは異なります。また、もう少し数学的、構造的にしてみると、ラカン(Lacan,J)のような、メビウスとかクラインの壺とか、ものすごくきれいな口ジックになり、このような渦巻的なもののダイナミズムとはだいぶ違うものになってしまう。ですから、こういう渦巻文様は、ユング心理学における中心をもつ曼荼羅的なものや、ラカンのようなきれいなモデルとは違うダイナミズムをもっていて、非情に興味深く思いました。

それから、祭りは夜から始まるとか、死や闇から始まる、という話がありましたが、「死」「再生」ということで日本の物語を考えると、例えば、河合隼雄は日本の昔話を分析して、「無に帰る」ということを強調していますが、「うぐいすの里」の話なども、渦巻やケルトの暦の循環というのは中心にしてしまわないし、もっとダイナミックなものがある、ということも感じました。そうすると、我々が心理療法で接している心のモデルを考えていく上で、このような渦巻の無限の動きというのは、とても参考になる示唆を与えてくれるように思います。」

「鶴岡ノ同じ廻転体の文様でも、ギリシャのものは判で押したような形で、逸脱しないスパイラルですが、ケルトの場合、形になっているものをむしろ崩そうとしていくフラクタルな構造で、仰せのとおり、その中心は暫時的に出現しても、次の瞬間にはどこかに巻き込まれ、また違うものになっていきますね。むしろケルトの修道士たちは(一神教のミッションの中にながらも)、こうした中心性というものを崩していく作業を延々としていた、とも言えます。」

争いや闘いが
なくなるときは
くるのだろうか

物心つくかつかないかという頃から
そんな素朴な思いを持って生きてきた

ひよっとしたらじぶんの魂の奥深くに
激しく争った記憶・闘った記憶が深く眠っていて
その悲しみをそして怒りを
繰り返したくなかったのかもしれない

そのためかどうかはわからないが
小さい頃からでき得るかぎり
闘いの場からは身をひいて
争わないように競わないように
闘うのだとしたら競うのだとしたら
自分自身との闘いであり競争でありたいと思い
そのためか怒りのような表現を苦手として
それを外に表さないように生きてきたところがある

さてこの5月11日
木星は闘いの星座・牡羊座に入り
5月25日闘いの星・火星も牡羊座入りするという

現在もさまざまな形で
見えているところ見えていないところで
繰り返し広げられている闘いがあり

それらの原因もまた表現され方もさまざままで
たくさんの要因が複雑に絡み合いながら
展開されているのだろうが
闘いは決してじぶんの外で起こっているのではない
じぶんのなかを見ずえることを怠らなければ
そこにはさまざまな闘いが起こっていることがわかる

だからたとえどんなに闘いを止めようとしても
ひとのなかに激しい闘いがあるときには
それらは何らかの形で
外的な表現として現れざるを得なくなる

人類がずっと先に善き進化を遂げたとして
そのとき破壊的で人が血を流すような
そんな闘いを止めるときがくるとしたら
そのときには人類のすべてが
そうした内なる闘いを克服したときなのだろう
その意味でいえば内なる闘いがある以上
闘いは決してなくなることはないのではないか
そんなことを子どものように考えたりする

平和のための闘いと称しても
闘いであることに変わりはなく
またそれを援助したりするのもまた闘いでしかない
人類は大から小まであらゆることを原因にして
あらゆる形をした闘いを繰り返しやまないでいる

だからせめてじぶんのなかだけであったとしても
じぶんのなかにある闘いを見ずえることを怠らず
その力を別の力に変えようとする
そんなことしかいまできることはなさそうだ

闘いが少しでも収まることを
星に願いながら…



■石井ゆかり「星占いの思考⑦作られた「彼方」
(群像 2022年 06 月号 講談社 2022/5 所収)

■石井ゆかり「星占いの思考⑦作られた「彼方」
(群像 2022年 06 月号 講談社 2022/5 所収)

「5月11日、木星は闘いの星座・牡羊座に入る。闘いの星・火星も5月25日、牡羊座入りする。この燃え上がるような星の動きがいったいなにを示すのか、あまり考えたくない。星占いを全く知らない人でも、「闘いの星座」、「闘いの星」と繰り返されることの一分を読めば、陰鬱な気持ちにならざるを得ないだろうと思う。とはいえ、2022年年明けからの一連の出来事は、火星が冥王星から土星の上をなぞった間に起こった。この形が解除されつつある今、激しい衝突も「解除」されていくことを願いたい。それに「闘い」は1種類ではない。人間がもし、本当の「闘い」をできるとすれば、それは戦争をするのではなく、戦争という人類の宿痾をどうしたら断ち切れるのか、そこに向かって闘うことであるはずだ。それは即ち、自分自身と闘う、ということだ。しかしこれほど怖ろしいこともない。

10年以上前、ホーチミン・シティにほど近い戦争の遺構クチントンネルで、私はライフルを試射したことがある。気が進まなかったのだが、ガイドに半ば強引に勧められて、仕方なくAK-47を構えたのである。的は、茶色いイノシシのような絵が描かれた板だった。やり方を教わり、数発撃つうち、なんとか当ててみたいと感じた。あの的が板ではなく、本当の動物ならどうだろう、と思い始めた(!)。その気持ちを自覚したとき、私は心底怖くなった。35度の気温の中で、ぞっとした。トンネルの脇では観光客向けのドキュメンタル・ムービーが大画面に上映されていた。画面の中では可憐な少女達が私同様、銃を構えていた。自分の中に人を殺すほどの暴力性があるなど、知りたくもない。むしろ、真っ先に殺される「弱者」「被害者」としての恐怖や怒りに心を奪われる。」

「この暗黒の蛮行は、ゴビ砂漠から発生したものでも、アマゾンの雨の密林から発生したものでもなかった。じつに、ヨーロッパ文明の内部から、ヨーロッパ文明の核心から立ち現れたのである。虐殺された人びとの悲鳴は諸大学にも聞こえるあたりで響き、サディズムは劇場や博物館をめぐって往来をまかり通ったのだ。十八世紀の末に、ヴォルテールは自信満々、拷問もいづれ跡を絶つだろうと期待し、イデオロギーから生ずる大量虐殺も、いづれは追放され、ただの影になるだろうと期待した。ところが、われわれ自身の時代に、文学・哲学・芸術的表現という高尚な場所は、ペルゼン強制収容所の書き割りとなした、
(ジョージ・スタイナー著 由良君美他訳『言語と沈黙———言語・文学・非人間的なるものについて』せりか書房)」

「最初にあの分厚い文学評論『言語と沈黙』を読んだとき、私はスタイナーがユダヤ人だとわかっていながら、「この人は戦争を『やった』側なのかな」と何度か錯覚した。彼はユダヤ人として、世界のアウトサイダーとして、人類全体の過去を自分のアイデンティティに引き受けようとしているのか、それが不可能なら文学になんの意味があるものか、と、彼がやけくそに怒鳴り上げているようにも思えた。」

薬物も入院もなく
開かれた「対話」である
オープンダイアログを続けることで
統合失調症が治療され
「目の前の患者の幻覚や妄想が消えていく」

魔法のようにも思える「治療」だが
その根底にある「言葉」と「対話」
そしてそれらが成立する「場」のことを
あらためて考えていくと肯けるものがある

わたしたちが言葉を覚え
それを内面化し内的対話を行うことで
「現実」をつくりあげていることを思えば

ある種の精神疾患においては
その「現実」が構成されるプロセスにおいて
なんらかの「問題」が生じていることがあるのだろう

ならば「現実」を構成するプロセスの「場」を設け
そこで「問題」を調整することによって
ある種のチューニングが可能になるのではないだろうか

「入院」ではその「場」として機能せず
また「薬物」によってピンポイント的に
「問題」の不調を矯正することも解決にはなりにくい

だれにでもある種の「現実」をつくるにあたっての
「不調和」は多かれ少なかれあるだろうが
疾患にまではいたらないような仕方
みずからの内に内的に構成される「対話」が成立していて
「幻覚や妄想」までの現象は起こらないでいる

斎藤 環によればオープンダイアログには
「言葉」と「対話」が本来持っていたであろう、
「切断しつつ包摂する」機能、
「距離をとりつつ親密にする」機能、
「洞察とともに忘却させる」機能、
そして「告白とともに隠蔽する」機能が、
最大限に活かされている」のであり

「哲学」や「思想」はそのことについて
いまだ十分に語り得てはいないのだという

わたしたちはそうした言葉と対話の
さまざまな機能を使って
「現実」を調和的に「構築」しているのだが
ある種の疾患を生む際には
言葉や対話を成立させる外的な「場」なくしては
チューニングがむずかしいということなのだろう

かつて文字を読む際には声を出していたように
対話する際にも
実際に対話する人たちが必要で
それらが思考という姿で
内的な確かさを安定して持てるようになるには
それなりの適切なプロセスが必要となる



- 石原 孝二・斎藤 環 編
『オープンダイアログ 思想と哲学』
(東京大学出版会 2022/3)

■石原 孝二・斎藤 環 編

『オープンダイアローグ 思想と哲学』（東京大学出版会 2022/3）

（石原孝二「オープンダイアローグの思想」より）

「オープンダイアローグ・アプローチは、フィンランド西ラップランドのケロプダス病院で1980年代から開発されてきた精神科医療のアプローチである。治療チームと患者、家族・関係者などが対等な立場で参加するミーティングにおいて、治療に関するすべてのことがオープンに話し合われ、決められるということが、このアプローチの中核を為している。また、精神的なクライシス（危機）において即自に介入し、入院と投薬を可能な限り避け、治療終結まで同一の治療チームが継続的に担当することなども、このアプローチの特徴となっている。西ラップランドにおけどオープンダイアローグの実践は、低い入院率と低い投薬率、高い就学率・就業率、低い障害年金受給などの顕著な成果を上げてきた。」

「オープンダイアローグの基本的な特徴は、オープンダイアローグの「7つの原則」としてまとめられている。

（…）

1. 即時援助（1987年）

（…）

2. 社会的ネットワークの視点

（…）

3. 柔軟性と機動性（1987年）

（…）

4. 責任（1988年）

（…）

5. 心理的継続性（1993年、1994年）

（…）

6. 不確実性への耐性（1994年～1996年）

（…）

7. 対話主義（1994年～1996年）

（…）

オープンダイアローグは、徹底的にオープンな（開かれた）対話を治療プロセスの中心に据える、包括的な地域精神科医療・ケアの提供システムであると言える。」

「家族療法は、様々な思想、哲学、科学論の影響を受けて展開してきたものである。1950年代以降には、システム論、サイバネティクス、ベイトソン、オートポイエーシスなどの影響のもとに「システム」への注目が高まり、1980年代は、社会構築主義の影響を受けたアプローチが展開していく。（…）

社会構築主義（…）の基本的な主張は、「現実」とは社会的に構成されたものである、ということにほかならない。唯一の客観的な現実が存在しているわけではなく、個々人や集団によって現実は異なり、そうした現実は、社会的なプロセス、特に言語を介した相互作用によって構築されていく。

セラピーにおいてセラピストが関わる現実は、患者や患者家族が直面する「問題」である。社会構築主義的な視点からは、この問題は、患者や家族、関係者などが参加する言語システムによって構築されているものと捉えられることになる。

セイックラたちは「精神病」（psychosis）の理解について、社会構築主義的な見方を導入する。社会構築主義的な視点からすれば、精神病状態とは、幻覚や妄想といった言語でしか表現することができない、人生の中での恐るべき経験に対処する一つの方法である。精神的なクライシスにおいては、患者の「幻覚」を真剣に受け止め、患者の「現実」を否定しないことが重要となる。幻覚や妄想と思われる患者の言葉も、一つの「声」として尊重される。治療の目標は、対話を継続することによって、治療ミーティング参加者の間で新たな言語と理解がもたらされることに置かれるのである。」

「オープンダイアローグにおいては、こうした社会構築主義の視点をバフチンの対話主義とヴィゴツキーの言語発達理論に結び付けて考えられている。

バフチンは、ドストエフスキーの小説の特徴が「多声性」にあると考えた。ドストエフスキーの小説において、登場人物は著者の意識に支配された客観的な一つの世界に住むのではなく、平等な権利をもってそれぞれの世界をもち、意識をもっている。小説は、予め決められたプロットに沿って進んでいくのではなく、登場人物同士の外的な対話と登場人物の中の内的な対話が織り交ざりながら、一つの大きな対話を形成しつつ進んでいくものなのである。

他方ヴィゴツキーの言語発達理論は、言語発達の過程が、社会的な語りから、自己中心的な語り、内的な語りへと進んでいくことを主張した。ヴィゴツキーのこの理論は、非言語的で「自閉的」な語りから自己中心的な語りへ、そして、社会的な語りへと発達していくというピアジェの発達理論への批判として提出されたものである。

セイックラ（1993）は、バフチンとヴィゴツキーの理論を社会構築主義的な家族療法の治療実践に結び付けることを試み、ケロプダス病院における治療ミーティング導入以降の捉え方の変化をバフチンとヴィゴツキーの理論を使って説明しようとしている。ケロプダス病院における治療実践の目的は、患者や家族を変化させることから、多様な参加者の間に対話を作り出すことへと変わっていく。セイックラによれば、そうした実践の意味は、バフチンの「対話」と「ポリフォニー」の概念によって捉えることが可能である。治療チームのリフレクティブな会話は、家族の中に「生きたスペース」を与え、ポリフォニーを生み出すためのものと理解することができる。セイックラはまた、ヴィゴツキーの言う「自己中心的な語り」として機能するとも述べている。人は、予期しない困難な状況に直面したとき、そのときどきの状況を「脱文脈化」し、課題を見出すために、自己中心的な語りを利用する。治療チームは、精神的なクライシスにあって混乱している患者や家族の自己中心的な語りの役割を引きうけることによって、患者や家族が問題を整理するのを手助けする。」

（斎藤 環「おわりに――すべての思想を対話に置き換えること」より）

「オープンダイアローグ（以下OD)の導入は日本の精神医学界にとって「黒船」である、と指摘されたことがある。（…）これは端的に言えば、精神療法的アプローチで統合失調症を改善するという長年の夢を、フィンランドの辺境から来た対話実践がいつもあっさりと実現してしまった衝撃ゆえ、である。かつて、精神病理学が全盛だった時代には、あたかも解決不能なアポリアとして、ほとんど崇高なまでの位置付けを独占していた「精神分裂病」が、ただの「対話」で治ってしまうということ。まだ事実とは思えない、フィンランドではうまくいっても日本ではどうか、そんな懐疑もくすぶってはいるが、筆者らはすでに複数の成功事例を経験している。薬物も入院もなし、ただの対話を続けることで、目の前の患者の幻覚や妄想が消えていくさまを繰り返し経験してしまうと、精神病理学や精神薬理学の営々たる蓄積は一体何だったのか、という思いに駆られてしまう。繰り返すが、対話で統合失調症が改善するのは、単に臨床的な事実である。」

「確かにODは文脈と起源を、感情と身体性を重視する。いずれも対話において重要な要素であることは間違いない。しかし忘れてはならない、対話とは、まずなによりも「言葉」である。私はかつて次のように書いた。「精神分析が言葉をメスとして用いるというのなら、オープンダイアローグは言葉を包帯として用いるのです」と。「包帯」という比喩派が十分とは言えないが、ここは言葉の持つ相矛盾する二つの側面として理解されたい。

対話は「つながり」でも「ハーモニー」でもなく、かといって「分析」でも「解釈」でもない。その意味でODには、「言葉」と「対話」が本来持っていたであろう、「切断しつつ包摂する」機能、「距離をとりつつ親密にする」機能、「洞察とともに忘却させる」機能、そして「告白とともに隠蔽する」機能が、最大限に活かされているのだ。

筆者が知る限り、「対話」がはらむこうした逆説について、「哲学」や「思想」はまだ十分に語り得ていない。その意味で「対話の哲学」は、いまだ未開のフロンティアとして、私たちの目前に拡がっている。」

【主要目次】

はじめに(石原孝二・斎藤環)

I オープンダイアローグの思想の源流

1 オープンダイアローグの思想(石原孝二)

2 ベイトソンを学ぶのは何のため?――関係性言語という語学(野村直樹)

3 ナラティヴ・アプローチとオープンダイアローグ(野口裕二)

4 コンテクストとしてのリフレクティング(矢原隆行)

5 バフチンの対話の哲学(河野哲也)

II オープンダイアローグと現代の思想・哲学

6 「対話」の否定神学(斎藤環)

7 精神分析とオープンダイアローグ(松本卓也)

8 現象学とオープンダイアローグーフッサール、デネット、シュッツ(石原孝二)

9 哲学対話とオープンダイアローグ(山森裕毅)

10 ダイアローグの空間――哲学カフェ、討議、オープンダイアローグ(五十嵐沙千子)

11 レヴィナスとオープンダイアローグ(村上靖彦)

おわりに すべての思想を対話に置き換えること(斎藤環)

ちいさい頃から
好きだったことば（方言）がある

「おもやいこ」

だれにでも通じると思っていたら
ほかの地域では通じずに
悲しく思ったことがある

そのことばは「もやいこ」という
「分かち合う」
「共同でひとつのことをする」
という意味のことばに「お」をつけたもの

なにかを「半分こ」にして食べるとか
いっしょに使うとかいうときに
「おもやいこに」というふうに使っていた

現代のことばでいえば「シェア」だ
けれど「シェア」という半分クールな
上から与えられたような感じの響きではない
目線をおなじくした「なかよし」なほっこりした響き

本書『生なるコモンズ: 共有可能性の世界』を読みながら
そんな「おもやいこ」のことを思い出していた

本書は少しばかり驚くような射程を持った
文化論であり文明論なのだが
さまざまな文化領域が専門化・分化・分断化されている
現代の状況を克服していくためには
「持続可能性」だけではなく
「共有可能性」の視点が不可欠だという

現実には「持続可能性」にしてもお題目ばかりで
「共有可能性」という視点となると
逆に共有不可能性の対立的なところばかりのように見えてしま
う
だからこそ「共有可能性」を成立させ得るような
「生なるコモンズ」をここで提唱しているということだろう



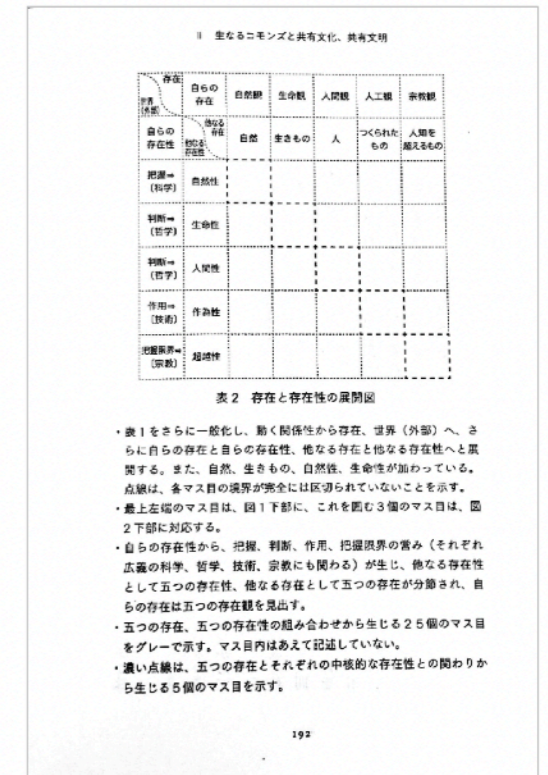
■濱田 陽『生なるコモンズ: 共有可能性の世界』
(春秋社, 2022/5)

著者はわたしたち人と五つの存在
(自然、生きもの、人、つくられたもの、人知を超えるもの)
との
関係性における「共有領域」に目を向けているが
基本は「自らの存在」(我)と「他なる存在」(汝)が
どうやって「持続可能」で「共有可能」な関係性を
築いていけるかということだろう

おそらくそれは
「シェア」のような半ば公的な視点ではなく
「おもやいこ」のように
身近なところでの「生き方」として
すべてのひとに「持続的」に「共有」されるときに
はじめて可能になるものなのかもしれない

現代のような管理社会化が進み
なにか問題があると規則をつくって対処し
外から規制するような在り方では
ますます持続不可能で共有不可能になるばかりだろう

「おもやいこ」で戦争は起こらない
戦争が起こるのは思想を含む利害の対立そのものだから



■濱田 陽 『生なるコモンズ: 共有可能性の世界』（春秋社. 2022/5）

（「内のうちへ」より）

「本書のテーマは共有可能性だ。一般にシェアの意味で用いられることの多い共有の語を、深化、拡張し、持続可能性のような普遍的な通用性をもつ概念へと昇華させたい。

サブタイトル「共有可能性の世界」は、共有可能性が開く世界、を意味している。共有可能性という運命的な様相から見えてくる、新たな人間観と世界像を提示したい。」

「タイトルに掲げる「生なすコモンズ」は、この共有可能性の想像力によって、わたしたち人と五つの存在（自然、生きもの、人、つくられたもの、人知を超えるもの）との関係性に、その都度生じては、変化し、消えては、また生じる、多様な可能性を帯びた共有領域を表現する。」

（「I 共有可能性と人」～「第二章 人の存在を問う」より）

「哲学も、宗教も、現代では、科学、技術とは棲み分けされる傾向が強く、対話の糸口がなかなか見出し難い。哲学、宗教も、科学、技術も、それらを生み出す人という存在そのものへの省察がなければ、容易に固定化、絶対化されてしまうおそれがある。

人間観の分断を乗り越えるには、世界に働きかける、人としての存在の源である自己そのものを問うことが不可欠となる。それは対象認識以前の、場所（フィールド）としての自己を問うことだ。留意しなければならないのは、この自己は、対象認識的な方法ではどこまでもとらえきれない、ある何かだということだ。

棲み分けているだけでは、哲学、科学、技術、宗教の対話は難しく、有効な道を見い出せない。互いの否定、対話回避のいずれでもない道を見出していかなければならない。そのために、存在の対象認識を成り立たせる以前の、フィールドとしての自己そのものを問うのだ。」

「自然、生きもの、人、つくられたもの、人知を超えるものに関わる諸学の研究が、各存在についての知識を固定化、他律化せず、自らの専門以外の学問や一般社会に対して対話の通路を開くことは、今日、必然的要請である。」

「I 共有可能性と人」～「第三章 動く関係性と共有可能性」より）

「共有可能性は、自らの存在と他なる存在との限定的で開放的な関係可能性、と考えることができる。

限定的とは、互いの存在そのものの否定につながる動き、関わりが制限されることを意味する。（…）

この限定的な関係性が、開放的な関係性を導く。それは、他なる存在の否定につながらなければ、働きかけ、関わりうる主体の範囲は、開放されている、ということだ。働きかけが限定されることで、かえって、働きかける主体が制限されない余地が生まれる。開放的であることが、それぞれの存在に否定的作用をもたらさないなら、共有可能性の特性に合致し、肯定的な作用をもたらすなら、なおさら、共有可能性は強化される。」

「II 生なるコモンズと共有文化、共有文明」～「第八章 持続可能性と共有可能性から、生なるコモンズへ」より）

「わたしたち人は、今日、特有の包容力をもつ観念を使うようになっている。それが、自然、生きもの、人、つくられたもの、人知を超えるもの、の五つの存在だ。現代の文化、文明は、これら五つの観念を組み合わせて表現されることが多い。各存在領域をバラバラにせず、同時に感じ、考えることでこそ、見えてくる世界があるからだろう。」

「第三章第三節では、共有可能性を、自らの存在と他なる存在との限定的で開放的な関係可能性、と考え、一般化して、存在Aと存在Bとの限定的で開放的な関係可能性、と定義した。

これを応用すれば、文化、文明における共有可能性は、わたしたち人と五つの存在（自然、生きもの、人、つくられたもの、人知を超えるもの）との限定的で開放的な関係可能性、と定義できる。」

「共有可能性は、持続可能性（サステナビリティ）と双子と考えられる概念ともいえる。今日、持続可能性の概念は世界中に広がり、豊かな意味が込められる言葉になっている。持続可能なという形容詞は、わたしたちがあらゆる選択や活動をするとときに強く意識されている。

（…）

持続可能性と共有可能性は密接に結びついている。共有可能性を考えない持続可能性では、問題解決に糸口が見えてこない。」

「コモンズ概念を、わたしたちのこころの内面へと深化させることで、新たな位相（フェーズ）をもたらし、自らと他、存在Aと存在B、そして、わたしたち人と五つの存在との関係性を考察する鍵としたい。そこに現れる可能性をともなう共有領域、すなわち、生動する共有可能性領域を、生なるコモンズ（living commons）と名づけよう。」

「忘れてはいけないのは、自らと他、五つの存在と五つの存在性は、いつも変化をはらんでおり、五つの存在観も、それによって変化する、ということだ。」

「わたしたちが五つの存在との関係で見出す、生なるコモンズは、存在の分裂、分断、衝突を克服しいる手がかりである。

生なるコモンズは、わたしたちと他なる存在それぞれにおいて、肯定的な作用に限定されるがゆえに開放されている関係性の領域である。五つの存在は、人の営みによって、見出され方が異なるが、この領域は、存在の根幹を否定しない。

わたしたちの把握、判断、作用は調和的に働くことが求められ、五つの存在からの応答、反応により、いかなる動きが妥当かを、調整し続けることが肝要になる。

わたしたちと存在との関わりは、常にゆれ動いており、わたしたちの把握、判断、作用は変化し続ける。その動きが調整され、調和がとれていると認識するためにも、生なるコモンズは必要だ。このような営みのループのなかで、わたしたちは関わり続けている。その多様な営みを分断し、技術を暴走させるのではなく、科学、哲学、宗教の営みが共に欠かせない。このような洞察が、共有可能性と生なるコモンズに照明を当てることで、得られてくるのだ。」

（「外のそとへ」より）

「人文学のかたちが大きく変化してきている。

人文学が衰退すれば、A I ・ロボット・生命の工学による、新テクノロジーの操作的立場への省察も、弱体化してしまうのだろう。現代哲学の潮流、社会思想、環境倫理、多くのアートも陣部B学復権につながる重要な試みだが、それらの多くが他の領域から分断されたまま、交流、対話が成立しなければ、操作的状況は無批判に加速するばかりだろう。

文化研究（カルチュラル・スタディーズ）でも、社会主義の唯物論的な文化科学（カルチュロロジー）でもなく、文化哲学に近いが、今まさにゆれうごいている人そのものは、自らの文化、文明について内在的に考えていく知的な営みを表現する、より相応しい学のかたちが必要だ。

文化人類学にとどまらず、広範な影響力をもつ文化としての文明をも視野に入れた人の文化学が求められる。人が文化していることの営み、それ事態に関心をもつ、新たな人文学のイメージ、アウトラインを描く必要がある。」

「一見、持続可能性が満たされるように見えても、共有可能性がともなっていなければ、それはディストピアに行き着いてしまう。わたしたち人が共有可能性の想像力を手放したとき、人であることも手放したことになるのかもしれない。

根源的な共有可能性の想像力は、おそらく人類史早期の段階から作動しているのだろう。人の思考と文化は、共有領域の可能性を求め、その限界に直面しつつも、イメージし続けてきている、という見通しに本書は立っている。」

《目次》

内のうちへ

I 共有可能性と人

第一章 新テクノロジーによる人間観の分断

第二章 人の存在を問うーハラリーに応え、西田幾多郎と出会う

第三章 動く関係性と共有可能性

第四章 空海の祈求

第五章 儒の学、最善を生かす知の実践

第六章 賀川豊彦と協同組合(コオペラティブ)

II 生なるコモンズと共有文化、共有文明

第七章 現代文明と共有可能性の危機

第八章 持続可能性と共有可能性から、生なるコモンズへ

第九章 共有文化の創出と発見

第十章 共有宗教文化

第十一章 共有文明と共有軸

第十二章 共有権ー所有権世界を相対化する

外のそとへ



人が突然のように
自死してしまう

前の日まで元気そうに見えていたりもする

ほんとうは元気ではないのに
元気だと見えてしまう

まさか
と思うけれど
ひとはドラマのなかの典型的な表現のように
喜怒哀楽をわかりやすく表現したりはしない

わたしたちの多くは「ふつうの顔」を保ったまま
その内側で密かに耐えていて
耐えきれなくなったとき
「遺された人々が口を揃えて
「直前まで普段通りだった」と語る仕方で、
二度と戻ってこなくなる」

「独りで抱え込まないで」

そうしたメッセージの広報もある
相談してくださいということだけれど
苦しんでいるのに相談しない人には
抱え込む力さえ残されていない人もいる

「独りで抱え込む」ことのできる力があれば
そうしたメッセージも届く可能性があるのだが
抱え込むことさえできないで
だれにも気づかれずに
生きる力をなくして斃れていく人もいる

沼田和也さんは牧師である

元気そうに見える「顔をともなって教会へと相談に来る人は、
語り口も淡々としていることが多い」という
「教会に来て、わたしの想像を絶するようにつらい、
ときには恐怖さえ覚える体験を、
本人はといえばまるで他人事のように、
ときには静かな微笑みさえ浮かべながら話す」のだという

おそらく教会に相談に訪れることができるというだけでも
そこにはまだ生きる力が残っているということなのだろう

いのり、いのち 東京牧師日記 沼田和也

- 沼田和也「いのり、いのち 東京牧師日記」
第10回 「独りで抱え込まないで」の背理 (2022-05-04)
(「晶文社 スクラップブック」より)
<http://s-scrap.com/category/numatakazuya>

マタイ福音書にはイエスの
「すべて重荷を負って苦勞している者は、私のもとに来なさい。
あなたがたを休ませてあげよう」
という疲れはてた人への言葉がある

しかし「「疲れた、もうだめだ」と自覚することにさえ
体力や気力がある程度必要」で
「すべてのエネルギーを使い果たしてしまった人は」
気づかないうちに「重荷に押し潰されてしまうのかもしれない」

日々のなかでもたしかに
ほんとうに疲れて気力がなくなったときは
バランスをとることに精一杯で
それを外に表現できたりはしない
表現できるほどであれば力尽きそうな状態ではない

生死を超えた魂について
その靈性を学ぶことができているならば
力尽きるまでバランスを失うことは少ないだろうが

現代のように唯物論的な世界観のなかで生きていけば
気がつかないうちに外的なものに消耗させられ
それが過度になったときには
生命を保てるような力は失われているのだろう

自死とはみずからの世界を閉ざそうとすることであり
死後もその閉ざそうとする意思によって
みずからの魂を長く閉ざされたものにしてしまう
せめてそうした靈的世界観にふれる機会をもてればいいのだが

■沼田和也「いのり、いのち　東京牧師日記」

　第10回　「独りで抱え込まないで」の背理（2022-05-04）（「晶文社　スクラップブック」より）

http://s-scrap.com/category/numatakazuya

「今まで何人の人から、次の言葉を聞いてきただろう。

「『元気そうに見えるけど?』って言われるんですけどね」

言われるんですけどね—————じっさいには、その人は元気ではない。元気ではないのに、元気だと見られるのである。

好意的に受け取るなら、こうなるだろう。つまり、まわりの人は、その人が見るからに元気がないことに気づいている。けれどもわざと「そんなことないよ、じゅうぶん元気そうだよ」と、本人を安心させようとしているつもりなのだ。相手から「最近しんどい」と打ち明けられて、うかつにも「そうだね。見るからに元気がないね」などと言ってしまえば、相手がますます落ち込むのではないかと。とはいえ「周りの人たちは安心させようとしてこのように言っている」では説明がつかない場合もある。それは、誰にも防ぐことのできなかった、より厳密に言えば、誰もその予兆に気づくことができなかった自死である。死んでしまう直前まで、ほんとうに元気そうだった。たしかに元気がない日もあったかもしれないけれど、最近はごくふつうだった。明日の予定とか、将来への希望さえ語っていた……。そういう人が唐突に命を絶つ。そういうケースは芸能界のニュースにも見られる。順調に活動している芸能人が、ある日とつぜん自死する。家族でさえその予兆に気づかない。ましてや一緒に仕事をしている人たちの誰一人として、その異変に気付くことがない。そういう場合、自死した本人以外の人々にとって、その人は死のまさに直前まで、まったくもって平常そのもの、元気に見えていたのである。

ある人が教会に電話をしてきた。この人からの電話はずいぶん久しぶりだ。受話器をとるまで、その人の存在を忘れていたほどである。「お久しぶりですね」というこちらの挨拶に対する相手の反応は重かった。受話器の向こうで言葉を選んでるのか、ときおり沈黙しながら、声が聴こえてくる。

「やっと電話をかけられるほどには元気になりました。ほんとうに調子が悪かったときは、電話もできませんでした。そういうときって、相談する気力もないんです」

わたしがその人の存在を忘れてしまうほどの長期間、相手からは連絡がなかった。この、わたしの忘却を促した、相手の沈黙。これこそが、相手の最悪の不調を表現していたのである。相手が最も調子が悪かったときに、その絶不調ゆえの沈黙によって、わたしはその人のことを忘れてしまっていたのだ。ここに、人が調子を崩すことの本質がある。電車の広告で、自殺防止をアピールするポスターが貼られていた。そこには人が人を抱きしめるイラストと共に電話番号が書かれ、次のようなメッセージが添えられていた。

「独りで抱え込まないで」

独りで抱え込まないで、それは今すぐ相談しようという意味であるとすぐ分かる。けれどもわたしは思う。苦しんでいるのに相談しない人のなかには、そもそも苦しみを抱え込んでいるのではなく、抱え込む力さえ残されていない人もいるのではないかと。抱え込む力さえもはやないのだから、ポスターが「抱え込」んでいと表すところの苦しみを、誰かへと打ち明け、手放すだけの余力も残ってはいないのだ。苦しみを独りで抱え込めるだけの力がまだわずかでも残っている状態でこそ「独りで抱え込む」こともできるのだし、その苦しみを誰かに打ち明けようという気にもなりうる。教会に相談や打ち明け話をしにくる人、あるいは電話をかけてくる人は、そういう意味で、苦しむ人たちのなかで突出した人なのかもしれない。その背後には膨大な、もはや打ち明ける気力すら残っておらず、あとは斃れるのを待つばかりの人々がいるかもしれないのである。もちろん、そう語ったからといって、教会にアクセスできた人のほうが苦しみが少なかったというわけでは決していないのだが。

＊

ところで、「元気そうに見える」理由はなんなのだろう。例えばうつ病のような、精神疾患として診断がなされている人でさえ、元気に見えることがある。だから「さぼっているのではないか」とか「甘えているのではないか」といった詮索をされて傷つくこともあるし、本人が先回りして「そんなふうに使われているのではないか」との焦燥感にかられることもある。いずれにせよ、そこにあるのは周りの人々と本人との認識の違いによる、当事者自身の孤立である。「誰にも分かってもらえないのだ」という孤立が、ただでさえ元気のない人に追い打ちをかける。

この「元気そうに見える」問題についてであるが、わたしは喜怒哀楽という概念が、苦しむ当事者と周囲の人々とのあいだに壁を作ってしまうのではないかと考えている。喜怒哀楽という四字熟語のルーツは儒教にあるという。『中庸』のなかに以下のような一文がある。

喜怒哀楽之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。（中庸章句（國譯漢文大成）　出典Wikisource）

文意としては「喜怒哀楽がまだ発していない状態を中といい、喜怒哀楽が生じても節度があるときには和という」というところであろうか。中や和については「偏ることなく過不足がない」という程度に今は理解しておこう。とにかく、この一文が喜怒哀楽の語源となったわけである。人間の複雑な感情を簡潔にまとめた、見事な言葉である。ところで、喜び、怒り、哀しみ、楽しみは、お互いのあいだに明確な境界線を持っているのであろうか。

（…）

ドラマではなくふだんの生活においても、わたしたちはそれら喜怒哀楽という表情理解から、他人の元気のなさも読み取ることができるはずである。じっさい、読み取れるからこそ「おつかれさま」とか「たいへんですね」といった声掛けもできるのだろう。けれども、顔に現われ出るものがいつもドラマのようにはっきりとしているとは限らない。もしもこれまで見たことのない表情を相手の顔に見いだしたとしたら、わたしたちはその表情を、なにを頼りに解釈するだろうか。案外、これまで見てきたドラマの集積から判断するかもしれない。ここでいうドラマとはアニメから実写、舞台に至るまでの、あらゆる演じられたもののことである。わたしたちの表情理解に対するドラマの影響は大きい。ドラマをたんに観るというよりも、日々浴びるように感受しているという意味において。

（…）

もろもろのドラマ群を、わたしたちは日ごろほとんど意識することなく、浴びるように見ているわけである。わたしたちは絶望の表情とか、深い悲しみの表情といったものを、そうした創作表現をとおしてあらかじめ蓄えている。人類が演じることの始まりは現実の模倣からだったであろうが、今や現実の表情を演技の振る舞いから学ぶわけである。わたしはこうした事実を批判しているのではない。子どもの頃からドラマに触れて育つことは、人間の感情を、そして感情の表現をゆたかにすると思っている。

ただ、ここで問題となるのが最初の話なのである。「元気そうに見えるね」と言われて、じつは元気ではない人がますます傷つき孤立してしまうという、この話である。「元気そう」の基準はなにか。見るからに元気いっぱいということではないにせよ、いわゆる「ふつうの顔」をしているということである。「ふつうの顔」とはなにかを説明するのは難しいが、消去法的には「顔色が悪くない」とか「哀しい顔をしていない」といったことになるだろう。しかしここで言われる顔色の悪さとか哀しそうな顔というイメージを、わたしたちはどこから手に入れたのか。身近な人の、体調不良で青ざめた顔や泣いている顔の記憶からかもしれない。しかし毎日のことと言うなら、とくに大人同士のつきあいのなかで、病院や斎場で働いているのならともかく、体調不良の人や泣いている人と出遭う頻度は少ない。そうした顔を見る機会はドラマのなかのほうがずっと多い。そして—————これがわたしの最も言いたいことなのだ—————ドラマの人間のような哀しい顔や絶望した表情を、じっさいに苦しんでいる人がすることは意外にも少ないのである。人々の予想に反して、わたしたちが漠然と「ふつうの顔」と見なしている顔のまま、人間は追い詰められていくのだ。ときには本人さえ自覚しないうちに。

元気そうに見える顔。そういう顔をともなって教会へと相談に来る人は、語り口も淡々としていることが多い。むしろ現実に生きている人が他人の前で、ドラマのような激しい感情を吐露することのほうが少ないとわたしは思う。教会に来て、わたしの想像を絶するようなつらい、ときには恐怖さえ覚える体験を、本人はといえばまるで他人事のように、ときには静かな微笑みさえ浮かべながら話すのである。

＊

喜怒哀楽の語源として『中庸』の一文を紹介した。なるほど、中庸とまではいわないにせよ、わたしたちの顔の表情はじつにバランスがとれている。一気に泣き崩れたり、激しい怒りで顔を真っ赤にしたり、そういうことはあまりない。そういう顔をすることは、社会的に恥ずかしいとか、常軌を逸しているとか見なされるおそれもある。この社会的抑制が利きすぎてしまっているのか、そうとう苦しいことを内に秘めていてさえ、わたしたちの多くは「ふつうの顔」を保つことができてしまう。だから周りの人々からは元気そうに見える。その「ふつうの顔」の内側で人間は秘かに耐え忍んでいる。ある日とうとう耐えきれなくなったそのときには、遭された人々が口を揃えて「直前まで普段通りだった」と語る仕方、二度と戻ってこなくなるのだ。

身近に悩んでいそうな人がいたら声をかけよう。独りで悩みを抱え込まないで、身近な人に相談しよう—————だが、悩んでい「そんな」人は見つからない。いつもどおりの人が悩んでいるからである。そして、独りで悩みを抱え込む力さえ失った人には、身近な人に打ち明けるエネルギーも残されてはいない。全国各地に存在する命の電話やさまざまな相談機関が誠実に、懸命に支援活動をしているにもかかわらず、それでも自死をする人が後を絶たない背景には、このようなジレンマが横たわっている。

福音書にはイエス自身による、疲れはてた人への言葉がある。

"すべて重荷を負って苦勞している者は、私のもとに来なさい。あなたがたを休ませてあげよう。"（マタイによる福音書11章28節　聖書協会共同訳）

看板にこの聖句を掲げている教会もしばしば見かける。しかし現代を生きる人々は、重荷に押し潰されそうになりながら「そろそろ休まないで危ない」ということにさえ気がつかない。奇妙に聞こえるかもしれないが、「疲れた、もうだめだ」と自覚することにさえ体力や気力がある程度必要なのだ。だから、すべてのエネルギーを使い果たしてしまった人は、誰かのもとに休みに行こうとも思わないだろう。気がつけば、いや、気がつかないままに、その人は重荷に押し潰されてしまうのかもしれない。」

なぜ目があるのだろうか

世界を見るためだ

そして光によって
世界は照らされその姿をあらわす

目は光によって
作りだされた認識器官であるともいえる

だから光のないところで長く生きると
見る力や眼そのものが失われてしまい
別の方法で世界を認識することになる

さまざまな感覚器官は
共通感覚的な認識器官が
分化しながらつくられたものだから
別の仕方でも世界を感覚し認識するようになるのだが
現在わたしたちの多くは
見るということに特化した生活をしている

しかし同じ見るといっても
人間が見るといふときの見ると
ほかの動物が見るといふときの見るとでは
ずいぶんその「見る」は異なっている

その「見る」ことについて本書では
「目の進化」「見る・見られる」
「見えない世界」「どこまで見える？」
「感じる光」という5つのChapter（大テーマ）の下に
全38のsection（章）で
興味深いたくさんのお話を聞かせてくれる
なにしろわかりやすく読みやすく納得度も高い

著者の入倉隆さんは
心理学・光学・工学を横断する領域である
「視覚心理学」の研究をベースに
光や色の特性や目の仕組み
動物たちの目の構造や特性などについて
ぎゅっと一冊に濃縮にして紹介してくれている

それはそれとして
本書の最後のChapterの最後のsectionは
「目を閉じたら感じ方はどう変わる？」

とてもいいエンディングになっている

目と光のはなしだからこそ
そこでは照らせないことについて
あらためて意識しておくことも大切なことだからだ
そうすることで見ることや光のことについても
その背景で見えなくなっているもののことへと
認識をひらいていくことができる

私たちは視覚情報に多くを頼って生きているので
視覚情報以外の知覚・認識について
想像力が働きにくくなっているところがあるからだ

だから目を閉じて視覚情報を外してみると
「他の感覚が研ぎ澄まされる」ことになる

「重さ」の感覚も
視覚情報を外せば異なった感覚でとらえるようになる

歩くというときにも「目の不自由な人は」
「足は運動器官であるだけでなく、感覚器官の役も担って」いて
「視覚の代わりに足の裏の感覚を発達させている」

伊藤亜紗氏の著書「目の見えない人は世界をどう見ているか」で
紹介されている話にも驚かされる
（ずーっと前にこのmedioposでも紹介した本）
「全盲の少年が「チッチッ」と舌打ちをして、
その反響が戻ってくるまでの時間差を聞くことで空間を把握し、
スケートボードやバスケットをする」という話だ



- 入倉隆 (安賀裕子/イラスト)
『奇想天外な目と光のはなし』
(雷鳥社 2022/3)

見るということだけでは
知覚し認識することの難しい世界が
そこには開かれている

わたしたちにとっての世界とは
感覚器官と感覚の対象
そしてそれをむすぶ感覚で成りたっている
(五感だけではなく十二感覚である)

そのことに気づき
みずからの感覚と感覚器官について
あらためてその可能性に目を向けることが必要なのだ

■入倉隆 (安賀裕子/イラスト)

『奇想天外な目と光のはなし』
(雷鳥社 2022/3)

(「まえがき」より)

「人は見た目からかなり多くの情報を読み取っています。黄色く熟したバナナがたわわに実っている様子を見たら、「甘くて美味しそう」と思うでしょう。房が緑色だったら、「まだあまり甘くなさそうだな」と判断して、熟すまで待つはずです。房が黄色っぽく変色していたら、「もう傷んでしまって食べられないかも」と、食べるのを諦めるかもしれません。

人間の目がバナナの色を識別できるのは、ごく当たり前のことのようにですが、実はかなり発達した目をもっていないとできないことです。特に人間ほど高度な色彩感覚をもつ動物は、哺乳類でもそれほど多くはありません。

例えば、身近なペットである犬や猫は、色を識別する視細胞の種類が人間よりも少ないため、赤色を見分けることが困難です。血液の色を「赤色」と認識できるのは、哺乳類では霊長類だけだといわれています。

一方、一部の動物たちには、人間の目には見えない光や色が見えています。例えば、花の蜜を吸うモンシロチョウなどの昆虫は「紫外線」を感知することができるため、紫外線を反射する花びらは、きっと人間よりも目立って見えているでしょう。このように、動物のほとんどが、私たちとは異なる世界の中で生きているのです。

さらに、光そのものが私たちの身体に大きな影響を与えることも分かっています。例えば、日中、薄暗い場所で過ごす、明るい場所で過ごした場合と比べて、夜に寒さを感じやすくなるそうです。よく赤や黄色を「暖色」、青色を「寒色」と呼んだりしますが、実際に光の色や強さによって体感温度が変化する研究結果も報告されています。」

(「あとがき」より)

「目の進化の歴史は、奇跡の連続です。初期の頃は、ただ光の明暗を感じるだけのシンプルな器官でしたが、カンブリア紀に入り、大陸棚の浅瀬に捕食動物が出現したことから、物の形を見分けることができる複眼構造の目をもつ動物が登場しました。40億年もの長い生命の歴史を考えると、たったの50万年という短い時間で物の形を見分けられる高度な目へと進化を遂げたことには驚くばかりです。

そして、進化の過程で数え切れないほど多様な目の形態が生まれました。高度50メートルの上空から3ミリメートルほどの餌を認識できるワシの目、動物の身体から発する赤外線を暗闇の中でも捉えられるヘビの目、街灯から発する紫外線を感じることができる蛾の目。彼らの目で世界を見ることはできたなら、どんな景色が広がっているのでしょうか。

人間の目も動物の目と同じように複雑な進化を遂げました。しかし、産業革命以降、わたしたちの生活様式は大きく変わり、環境変化のスピードも速くなる中で、目の進化が追いついていないのが現状だと思います。例えば、自動車や鉄道などの乗り物が誕生したことで、人は自分の身体能力以上に高速で移動できるようになったのですが、目は車窓の景色をはっきり捉えるほどには進化していません。

また、私たちをとりまく光環境も一変しました。日中は室内で過ごすことが多くなって太陽の光を浴びる時間が減り、夜も明るい照明のある場所で過ごすことが増えたため、体内時計がうまく機能しなくなり睡眠障害が問題になっています。こうした生活環境の変化に合わせて、人間の目もこれから少しずつ変わっていくのかもしれません。」

(「chapter 1 目の進化 section 0 2 複眼と単眼で捉える世界」より)

「複眼は個眼が蜂の巣のように集まって一つの目を成すのですが、その個眼の数は膨大です。

例えば、ハエには約4 0 0 0個、トンポには約2万個の個眼があります。(…)

球面状に密集した個眼は角膜を通して、それぞれ少しずつ異なる方向の光を捉えているのです。このように、一個の個眼が一つの画素を作成し、その情報を脳内で統合することで、一つの像を形成する仕組みを連立像眼と呼びます。」

(「chapter 1 目の進化 section 0 3 複雑なカメラ眼の成り立ち」より)

「ピンホール眼の入口を透明な2枚の膜で覆ったのが、人間の目である「カメラ眼」です。」カメラ眼の外側の膜は「角膜」、内側の膜は「水晶体」と呼ばれ、角膜は外からの光を屈折させる動きをし、水晶体は厚みを変えて光の屈折を微調整しながらピントが合った像を網膜に結ぶ動きをしています。」

「カメラ眼は複眼に比べて、視力が良いのが特徴です。」

(「chapter 5 感じる光 section 1 0 目を閉じたら感じ方はどう変わる？」より)

「視覚情報がない中で、体感はどう変化するのでしょうか？」

東北文化学園大学の本多ふく代氏は、成人23名に、目を閉じている時と目を開けている時に同じ重さのものをもたせた場合、重さの感じ方にどう変化があるかを調べました。

この実験では、色や形、大きさ、素材は同じで、2 5 0グラムごとに重さのみを変えた1～4キログラムのおもり13個を使用しました。すると、同じ重さのものでも目を閉じている時の方がより重く感じるようになりました。これは視覚を遮断することで、重さの感覚が鋭くなるためだと考えられます。

このように、目を閉じると、今まで気づかなかった時計の音が聞こえてきたり、椅子の背もたれの硬さを感じたりします。視覚情報がない分、他の感覚が研ぎ澄まされるのです。

目の見える人が歩く場合、地面の状態を目で確認しながら足を動かします。この時、足は身体を前に移動するための運動器官になります。一方、目の不自由な人は視覚からの情報がないため、足は運動器官であるだけでなく、感覚器官の役も担っています。

目が見えていても足元の小さな段差に気づかず、つまづいてしまうことってありますよね。東京工業大学の伊藤亜紗氏の研究によれば、目が不自由な人は足の裏で地面の状況を探ってから重心を移動するというように、視覚の代わりに足の裏の感覚を発達させているため、あまり転ばないのだそうです。

また、伊藤亜紗氏の著書「目が見えない人は世界をどう見ているか」(光文社)では、全盲の少年が「チッチッ」と舌打ちをして、その反響が戻ってくるまでの時間差を聞くことで空間を把握し、スケートボードやバスケットをする話が紹介されています。

これは特殊な例かもしれませんが、聴覚の感度が高まったことによって、こうしてことが可能になると思われます。コウモリが暗い中でも、自ら発する超音波の反射音を捉えて飛べるのと同じ原理です。

生きものの進化においても、このような感覚器官が他の感覚を補うように発達するケースが多々見られます。深い洞窟の奥は光が届かない真っ暗闇なので、目は役に立ちません。メキシコ北東部の洞窟で発見されたブラインドケープカラシンという魚は、目が退化してしまっているのですが、身体の側面にある側線器官で水の流れや水圧を感じ取れるため、障害物にぶつからずに何不自由なく泳ぐことができます。

外界から得られる情報の8割以上を視覚から獲得しているといわれる人間の場合も、視覚情報がさえぎられると、それらを補うように他の感覚器官が鋭くなるのです。」

すべてがノウハウ化され
マニュアル化される時代

「思考の方法」も知識として教えられ
それを習得しそれにもとづいて
みんなが同じように考えることが
学校教育や学問や社会教育となっている

それを疑うことさえしないで
積極的に求めさえするのは
洗脳の結果以外のなにものでもなく
管理社会をつくるための方法でしかない

教えられたことを学ぶのは
考えることではなく覚えこむことにすぎない
答えははじめから決まっています
その答えを効率よくだせるといことが
よりよく生きることにすり替えられている

ロジカルシンキングやクリティカルシンキングといった
論理思考系の本も基本的にマニュアル本でしかない
そこでも答えははじめから決まっています

それらを覚えこみ身につけることで
世の中でうまく立ち回ることにはできるようになるのだが
そうした論理や思考からはほんらいの創造性が奪われ
教えられたところから出られないように
誘導されることになる

なぜそんなことになるのかといえば
なにか「基準」が与えられないと不安なまま
それを身につけることでうまく生きていこうとするからだ
多くの場合ひとは教えられたことを学ぶことに
じぶんのもてる力を注ぐことになる

知識が不要だということではないが
決められた箱に決められた仕方で
収められているような
教えられ固定化された概念や思考はすでに死んだものだ
生きた思考はマニュアル化され得ない

著者はそのように

「幾重にも思考を停止させられ、あるいは奪われ、
結果的に放棄させられている状況下」のもとで
「思考」の根幹を問い直し
思考とはほんらい身体性に基づく行為であり
わたしたちはその身体で大地と繋がっているのだという

その大地は抽象的にではなく
歴史的・文化的なものによって培われてきた
「感情的、あるいは情緒的な基盤に依って立っている」
というところから思考を捉え直そうとするのだが
本書はそこで抽象化したまま止まってしまっている

タイトルは『思考を哲学する』となっているが
あまり「哲学」されているとはいえず
「よりよく生きたまえ、よりよく死にたまえ」
というような情緒的な終わり方をしている

「思考」の根幹を問い直しそこに身体性を見て
そこに歴史的・文化的な情緒の基盤を見ることは重要だが
そのことそのものをあらためて問い直しながら
さらに身体性を超えた霊性へと
問いを進める必要があると思われるのだが
本書の主眼は「思考の方法化が思考の空洞化をもたらす」
という警鐘を発することに眼目があるのだろう

わたしたちがいままさに直面している世界的な事件は
ある意味でわたしたちのそうした思考の陥穽に
気づくための恰好の機会だとも思えるのだが
国家もメディアも行政もほとんどが
反面教師としての役割を果たすのに忙しそうだ
そしてわたしたちの多くはそれを反面教師ではなく
マニュアルを教えてくれる教師のようにとらえ
従順にしたがったまま疑うことさえしないている



■森川 亮『思考を哲学する』
(ミネルヴァ書房 2022/4)

■森川 亮『思考を哲学する』（ミネルヴァ書房 2022/4）

「ほとんどの人が思考の方法化が思考の空洞化をもたらす、などと考えることなどなく、それどころか、少なからぬ人が、それも知識人と呼ばれる人ほど、思考の技術のような「考える方法」を若者が（あるいは多くの人々が）習得することは有益だとすら思っているようなのです。あまりの単純さにほとんど絶望的だ、と思いました。それは、学問の死亡宣告そのものであり、社会の死亡宣告であり、ひいては人間の自殺宣言そのものでもあります。

それにしても、なぜこんなことになったのでしょうか。なぜこんな世界になっていったのでしょうか。―――こう問うてゆくと、問題の根っこは近代そのものになるということに行き着きます。近代とは端的に言ってしまえばグローバル化ということでしょう。そして、このグローバル化とは昨今はやりの多様化ならぬ一様化をもたらし、あらゆるものの標準化をもたらします。その結果、世界の一部で生じた何かが遍く世界を覆い尽くし、世界中のどこでも同じような生活、同じような物品、同じような食べ物、そして同じような価値観になってゆくのです。この全体的な運動は結局のところ、人々の思考までも同じものにしてしまうのです。

こうした流れの中で、おそらく人間は一様化されて、金太郎飴のようになってしまうことでしょう。規格化された標準的なのっぺらぼう人間の大量生産ならぬ大量出現とでも言うべきところでしょうか。ただし、この段階に至っても、人々は自分が金太郎飴で、のっぺらぼうであることに気が付かないことでしょう。なぜならば、思考までもが標準化されているからです。つまり、より深いレベルで思考が奪われてしまっているのです。

かくして、思考することすら忘れた怖ろしく従順な群衆は、何の疑問も抱かずに、じつに易々と国家の言う通りに自らの体内に最新の薬物を注入しさえするでしょう。頭も身体もいわば規格の通りに標準化されるのです。もちろん、ここに述べたことはいくらか、いや、かなり大げさな表現ではあります。しかし、世界は確実にそうした方向へと向かっています。私はそれに非常なる違和感を覚えますし、怒りすら覚えます。なんとか、人間であり続けたいと切実に願うからです。しかし、なんとも絶望的だ、とも思っています…………。」

「人間って何か基準がほしいワケですよ。大枠の基準であれ、日常的な基準であれ、何かがないと不安になってくる、というのも大きく影響しているのでしょう。近年のその基準が日本にあってはアメリカのものだった、ということで、それが行き着くところまで行ってしまって「思考する道具」までアメリカ流のアメリカ基準にそるえようということのようなのです。さらに、「欧米のやっていることが正しいんだ」、ということになってしまっているようなのです。

とにかく、あえて当たり前だと思っていた物差しを外してしまうこと。数字だって本当は客観的ではありません。どの場面でもんな数字を出すかによって意味が変わってくるからです。あるいはどういう物差しで測るかによって値しらも変わってきます。こうしたことをしっかり内省してみることは、昨今の日本とわれわれにとっては、とりわけ重要なことでしょう。そうすることで自分が何者であるか、何者であったか、そして何者でありたいか（何者であり続けたいか）を初めて人は自分に問うことになるからです。自らの内面に基準を創り上げなければならないのです。それは思考のエンジンを作動させるはずなのですが（…）どうにも戦後の日本はそういうことができなくなってしまっているのです。これも洗脳の結果と言えるでしょう。（…）

この種の論理思考系の本（ロジカルキング本、クリティカルシンキング本など）に紹介されている方法の数々が拡大・拡散していった、ほとんどのビジネスパーソン、大学生が知っているようなものになっていったことと、日本経済、ひいては日本の衰退はリンクしているのではないかと僕は思っているんです。」

「本来、思考―――考えるということは、突き詰めればとても感情的で文化的なものなのです。皆さんは、思考という行為は非常に論理的で人間の感情や文化などが入り込むものとはあまり思わないでしょう。しかし、（…）思考というのも一連の身体行為であって、身体性に基づく行為なのです。身体というのも歴史的なものです。例えば、江戸時代の人と現代のわれわれでは走り方から歩き方、日常の所作までが異なっています。われわれの身体にはその動作から意識に至るまで社会性が刻み込まれています。そして、その社会とは営々と辿ってきた歴史を背負ってあるものなのです。われわれの身体が歴史的・文化的なものであってみれば、思考の根幹もじつは文化的で感情的、あるいは情緒的な基盤に依って立っているものなのです。

それこそ、単純な三段論法や、ちょっとした高校レベルや大学の学部レベルの数学の問題を解くという程度のことなた文化的な違いや感情のレベルに起因するようなことはもちろん現れません、しかし、こうしたレベルから離れて、より基礎的で深い思考であったり、誰も考えたことのない何かであったりを思考する場合などには、確実にその考えている当人の文化や感情、そして情緒の在り方が決定的に重要な役割を果たすことになるのです。」

「われわれは、あたかも自発的に自分の頭で考えているかに思っています。それは表面的には事実です。私がそう思っているから、そう考えているから、そのような行為・言動を為すというのはたしかにその通りなのですから。しかし、ではなぜ私はそう思って、そう考えているのでしょうか？ それは自分で考えているかの思っているけれども、じつはそのように考えさせられているのではないかと、ということです。（…）思考とは社会的なものである、ということです。思考と社会・環境は独立ではないのです。これは互いに従属な関係にあって、つまり、思考するという行為は、文化的な行為なのです。その文化はいかに形作られているかということ、例えば現代のわれわれであれば、科学であり、民主主義であり。市場の原理原則であり、人権であり、グローバリズムであり、経済原則であり…………、といったものが優勢になってきて、こうしたものからなる社会にわれわれは生きていくのだ、ということです。

（…）

外側からこうした理論や理念が最初は洋服を着るように纏わされ（あるいは喜んで纏い）、それが徐々に中身を侵食してゆくようなイメージです。正解たる解答はこうした理論や理念、大きく述べれば現代の優勢な社会の傾向性の中にあって、つまりは言い換えれば外在していて、われわれがこれらを内在化したのです。いくらかは自発的に、そして大半は自覚のないままに内在化されているのです。そして、これらに矛盾しないように思考するのです。つまり、前述のように自ら自発的に思考しているつもりでも、さらに深い層から、操られるかのように、そのように思考させられているのです。その最たるものが件のビジネスパーソン諸氏が、あるいはが学生諸君が積極的に学ばんとする論理思考であったり、ロジカルシンキングであったり、クリティカルシンキングだったり、とうワケです。」

「人は「怖い！」と思うと、あるいは思わされると考えることができなくなるのです。あるいは、広くパニック状態に陥ると思考が止まるのです。その結果として、今現在、われわれが急速におかしな方向へと突き進んでいるということです。端的に述べれば全体主義の兆候が濃厚に現れているのです。

歴史上、われわれが経験してきた全体主義に共通する特徴は、恐怖と嘘の情報で思考を停止させて（させられて）しまうということです。

（…）

「われわれは、幾重にも思考を停止させられ、あるいは奪われ、結果的に放棄させられている状況下にあるのではないのでしょうか。」

本書での「価値」についての問いは
 「世の中に価値と言えるようなものはあるのか」
 「なぜ価値があるのか」といった問いではない

「価値の理解可能性」テーゼ
 そして「理由と価値のつながり」テーゼが示すように

「価値の普遍性と個人の偏向はいかにして調和されるか」
 つまり自分の価値観とは異なった価値観に対して
 それを理解しそれと調和することができるかどうかである

価値は個人に依存したものでもあり
 歴史や社会に依存してもいる
 そしてそこにはさまざまな違いがある

そんななかで異なった価値を尊重するということは
 どういうことであり得るのか
 またそれはどのような
 「希望ある未来への展望」を開き得るのが考察されている

本書の議論の進め方はとてもわかりにくく
 結局のところ「価値とは何なのか」が見えにくいところがあるが
 おそらく〈mediopos2733(2022.5.12)〉でとりあげた
 濱田陽『生なるコモンズ: 共有可能性の世界』の視点で
 本書を読み進んでいけば理解しやすいところがありそうだ

そこでは「自らの存在と他なる存在との
 限定的で開放的な関係可能性」という視点が示唆されていた
 重要なのは他者の価値観を否定するのではなく
 共有可能な価値観との共有可能性に向かって開くことである

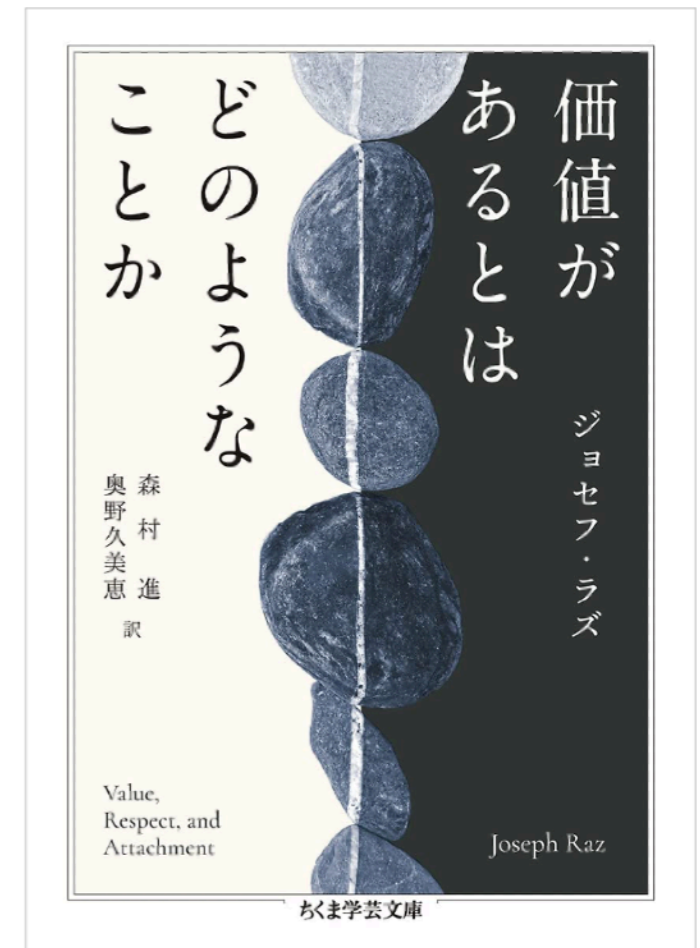
〈価値は普遍的である〉ということは
 ある価値観を絶対化するというのではなく
 普遍性のうちに多様性を認めながら
 そのなかにおいて共有可能な「生なるコモンズ」として
 「希望ある未来への展望にとって不可欠」なもの
 みずからの価値観とを調和させる
 そんな価値を求めるといえるのだらう

もちろん「希望ある未来」を求めない
 という個人的価値観もあり得るのだが
 それはおそらく共有可能な「生なるコモンズ」ではない

さて本書では問われない
 「なぜ価値があるのか」という問いだが
 それは「なぜ意味があるのか」という問いと似ている

意味があることそのものが謎なのだが
 価値というのもまた謎のように
 どこかから私たちに訪れて
 生を方向づけるところがある

その意味でいえば
 意味も価値も〈普遍的である〉といえるのかもしれない
 そしてそれは外から絶対化されるようなものではなく
 「自由」において創造的であり多様なものであるとき
 はじめて私たちの生を豊かにするものであり得る



■ジョセフ・ラズ（森村進・奥野久美恵 訳）
 『価値があるとはどのようなことか』
 （ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/4）

■ジョセフ・ラズ（森村進・奥野久美恵 訳）

『価値があるとはどのようなことか』
（ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/4）

（「はじめに」より）

「倫理学説において大きな論争の対象にならないものはあまりないが、〈価値は普遍的である〉という見解は幅広く支持されている。しかしこの見解の意味と射程には不確実な点があり、さらに考察を加えることに意義があると私には思われた。（…）私が特に理解を深めたいと思ったのは、この見解が多くの人によって批判されているものの、私にはきわめて説得的と思われる次の想定といかに両立し得るかについてだった。すなわちその想定とは、〈何かを価値付ける特質―――すなわち、その特質を持つものを良くしたり悪くしたりするような特質―――は、歴史や社会に依存している〉というものだ。社会の慣行は偶然的なもので、慣行の変化も偶然的である。もし、価値付けるもの<the evaluative>が偶然的なものであるとしたら、どうしてそれが普遍的たり得るのか？

（…）

本書の焦点は、偏頗さ〔偏向〕<partiality>と不偏性<impartiality>との間の緊張関係にあてられている。普遍性は、不偏性を含意するように思われる。このことは、行為の理由が価値をたどるということを認めれば、直ちに導出される（あるいは導出されるように見える）。つまり、いかなる行為にとっても理由となり得るのは、その行為がそれ自体で、あるいはその帰結において、善を生み出す特質―――その分だけ(pro tanto)その行為を善きものたらしめる特徴―――を持っているということだ。（…）そうすると、善であるものは（あるいは善に由来するものは）何であれ、どこにおいても、いついかなるときも善であるから（そうでないとしたら、価値の普遍性とは一体何を意味することになるだろうか？）、価値を追求するにあたって私たちはみな同じ目的を目指しており、結びつきあっているということになりそうである。価値は偉大な紐帯、人類共通の絆であって、何が価値あるものなのかにつおての誤り、また価値あるものを追求する手段の決定に関する誤りだけが不和をもたらし得る、ということになる。

これは馴染み深い、時代を通じてさまざまな文化を支配した考え方だ。それは西洋において啓蒙思想から生まれた楽観的精神を鼓舞したし、私たちは今もその啓蒙思想の力を感じることがある。だがそれは時折のことだ。私たち自身の見方は、もっと暗く悲観的である。今―――わたしたちは人類の歴史を通じて最も暗い生起〔二十世紀〕から来たのだから、それ以外でどうあり得るだろうか。

〈価値は普遍的である〉という信念は間違っているのだろうか。イエスでありノーでもある。しばしば理解されている意味では、この信念は間違っている。しかしその中核には健全なものがある。〈価値は普遍的である〉という信念をすべて捨て去ってしまうよりも、この言明から何かが導かれ何が導かれな^いかを理解すべきだ。たとえばこれは、価値は時代を経ても変化し得ないということの意味しない。（…）価値の普遍性を信ずることは、希望ある未来への展望にとって不可欠だ。とはいえそのような展望は、普遍性のうちに多様性があることを認める見方である。ここにも希望はある。（…）未来への希望は、普遍性への信念と、価値の真の多様性についての正確な理解とを調和させることにかかっているのである。

本書で私が指摘しようとしているように、多様性は偏好から生ずる。つまるところ、偏好―――特定の人間・行動・理由を他より好むこと―――が、正当な[legitimate]多様性の根幹にある（それは邪悪な目的のための価値の濫用の根幹にもあるが）。ここでの想定は単純なものだ。評価を伴う信念・実践にみられる多様性がどこから生じているかと言えば、何が価値あるものかについての間違った信念（一般的に行って、それは正統ではない多様性を生み出す）からか、あるいは人や目的に対する偏好のうちで、たしかにその人や目的には価値があるが、それをある人々は魅力的に感じて肩入れしている一方、別の人々はそれに無関心であったり、それほどまでには魅力を感じなかったりするといったことからである、というのがその想定だ。あらゆる人が真に価値あるものについて偏好しているという仮定の下で、価値の普遍性は認められる。正統な多様性とは〈ある人にとって価値のあるものが他の人々にとってそうではない〉という事実の結果ではなくて、〈同一の価値――あるいは同一の価値に由来して魅力を持つ人・目的―――への人々の惹きつけられ方が一様ではない〉という事実の結果なのである。正統な多様な惹きつけられ方は、さまざまな実践の現れにより支えられて、価値の個別化に導く。そうした実践は個別化以前の抽象的な諸価値を具現化し、また変容もさせる。」

（「第4章 人々を尊重する」より）

「尊重の第一段階は思考と表現において認めることですが、それは人々が価値に関与できるような態度を維持することに貢献します。この段階には個人的側面と社会的側面があります。人は一方では、価値あるものに価値があることを、自らの思考と表現において認めることで―――たとえ、そうすることに一切関心がなくとも、また彼がそれに決して関与しないであろうことを知っている場合でも―――その価値に関与する可能性に自らを開いています。人はまた一方で、こうした態度を自分自身が保つことで、その価値への関与を想定可能で尊重すべきものとする社会的文化的な思潮の形成と維持に貢献もしています。〈ものごとに価値がある〉というまさにその事実が、少なくとも、私たちにそうしたことを要求します。（…）理由の追及が通常そうであるように、こうした尊重の理由は、それ自体としては、特別な状況を除いて、人々に犠牲を課すものではなく、彼らの生の価値に貢献するのです。」

（「訳者解説」より）

「本書は〈価値の普遍性〉をテーマに掲げ、特に「偏頗さと不偏性」の間の緊張関係―――いわばひいきと中立性のジレンマ―――にあてられている。本書の大筋としては、各章で、価値の普遍性テーゼと対立するかのように見える反論が検討され、それぞれが必ずしも普遍性を否定するものではないことが示されていく。」

「『世の中に価値と言えるようなものはあるのか』『なぜ価値があるのか』といった問いは、本書の主題ではない。本書で鍵となるテーゼである、「価値の理解可能性」テーゼ、「理由と価値のつながり」テーゼが示すように、価値は「理由を与えるもの」として、もとより行為・意図・態度と結びつく事実が想定されている。この立場は、道徳の根拠として直観や形而上学的善などより受け入れやすい想定をすることで、道徳についての説明のハードルを下げている。」

「ラズは（理解されたものとしての）価値の事実を大前提とするが、くつきり確かな価値の存在を想定するわけではない。第一に価値の理解可能性テーゼは不徹底である。ラズは、行為の理由が説明される範囲には限界があることを認めている。（…）第二に、価値の潜在性という特徴も指摘できる。ラズの核心的テーゼの一つ、「価値と価値づける者の相互依存」からすると、価値づける者が関与せず、認めもしない価値はあくまで未実現もステータスだ。」

「本書は、価値とは何かとか、価値に対して具体的にどうするべきかという問いを掲げるのでもなく、それに対して目からウロコの答えを与えるものでもない。本書で問われたのは、自分の価値観からすると忌々しい偏った価値が大っぴらにされ、にもかかわらずそのような違いが正当なものとしておおよそ認められる現代において、価値がそれでも人と人とを繋げることができるのか、といったことである。つまり私にとってと他者にとって、ともに合理的に理解可能なかたちで、価値があることはどのようなことか―――こうした問いに対する答えならば本書にある。」

【目次】

はじめに

第1章 愛着と唯一性

第2章 普遍性と差異

第3章 生きていることの価値

第4章 人々を尊重する

原注

訳者解説(奥野久美恵)

訳者あとがき(森村進)

索引

学ぶことは
覚えることではなく
教えられることでもない
問いに向かってひらかれることだ

知識が不要だとは言えないが
往々にして知識は知恵を殺してしまうから
教えられた知識から自由になる必要がある

とはいえ処世のためには
教えられたように覚え
専門の枠組みを超えた問いは持たず
知識のなかを生きぬくことが重要になり
そうでなきないときは多く
世に受け入れられることは難しくなる

うまく生きていくためには
すべてを既存の枠組みと知識のなかで
与えられた問いに
適切に答えられるようにすることが重要だ

しかしそこにはすでに
どんな驚きも感動も失われている
そこにあるのは未知ではなく
既知に対してどのように効率的で効果的に
処理することができるかという課題である

本書の著者・大嶋義実氏は
第一線で活躍中だというフルーティストでもあるそうだが

(寡聞にして本書ではじめて知ったが同年代だ)

「わたしたちはいつの頃からか、
音楽を消費することが当たり前の
世界を生きるようになってしまった」という

「音楽（芸術）とひとの出会いが感動的であるのは」
「それが新たな時間と空間を生成し、
そんなものがあるとは想像すらしなかった存在が
そこに立ち現れるから」なのだが

商品化された音楽は
「あらかじめ用意された物差しで値踏みされる」となり
「未知なる世界への扉を閉ざ」すものとなっている

もちろん音楽だけではなく
現代ではあらゆるものは「商品化」され
それを消費することでしかなくなっている
もちろん教育もその最たるものだ
そこで求められるのは効率のよい解答マシンであり
未知の問いはむしろ忌み嫌われることになる

「この世界に感動を取り戻す」ためには
どんなものに対しても
もちろんひとに対しても
いつもはじめて出会うことではないだろうか
あらかじめ用意された答えを覚えるだけでは
どんな問いも感動もそこには生まれまいだろう

音楽を聴くときにも
いつも「はじめて聴く」ことで
驚きと感動の経験へと開いていられる



■大嶋 義実『演奏家が語る音楽の哲学』
(講談社選書メチエ 講談社 2022/5)

■大嶋 義実 『演奏家が語る音楽の哲学』
(講談社選書メチエ 講談社 2022/5)

「今となっては、通俗名曲に墮したともいわれかねないベートーヴェンのピアノ・ソナタ「月光」に、どれほどの愛好家がこころ動かされるだろう。

ことはオーケストラ曲でも同じようだ。愛好家にとっては、いまさら「運命」や「田園」ではないのだろう。「第九」ですら「一万人の第九」などと、ことさらに大仰なタイトルをつけなければ世間がふり向いてくれなくなってしまった。

かつてのように音楽のみに純粋に感動を覚えるひとびとがいるのだろうか。音楽に深くかかわっていればいほど、素直にそれ自体に感興を覚えるのが難しい時代ではなからうか。リサイタルで「月光」が奏されても、聞こえてくるのは演奏についての分析的な批評だ。音楽自体の素晴らしさを伝える声はなきに等しい。新録音がリリースされると「斬新な解釈」、「臨場感あふれる録音」等々、講釈ばかりが耳に入る。その楽器から紡ぎ出される音にこころ震わされた、などといおうものなら、「素人か」と小ばかにさえされそうだ。

こうした現状は、わたしたちの耳が肥えてしまったからなのか。立派な演奏や録音に接しすぎて、並の解釈や音では満足できない身体（耳）になったようだ。

(…)

だとすると、今を生きるわたしたちの感受性はいったいどうしたというのだろう。

おそらくその変化の根底にあるものは、音楽が商品となったゆえに違いない。わたしたちはいつの頃からか、音楽を消費することが当たり前の世界を生きるようになってしまった。いまや音楽に関するいっさいが市場にある。創ることににおいても、演奏することににおいても、聴くことににおいても、教えることににおいても、習うことににおいても、だ。そして、そこには市場のニーズなるものが存在する。ニーズというものは、既にそれが何であるか知られているところに生まれる。

ところが真の芸術は、それがひとびとの目の前に現れるまで、そのようなものがこの世に存在するとは想像すらされなかったがゆえに、芸術たりうる。したがって、そもそもニーズの存在しようがない。だって、まだ誰もそれを知らないのだから。

ならば、近ごろの音楽界に感動が足りないのは、真の芸術たりうる新たな響きが生み出されていないからなのか。

そんなことはない。話は逆だ。「それについては知っている」という消費者としての立ち位置が、わたしたち自身のこころ（耳）を曇らせているからだ。

「私は私が何を欲しているか、自分のことを知っている」という己に対する傲慢が、自身の感覚を鈍らせている。つまり自らニーズを生み出すことによって、かえってわたしたちは未知なる世界への扉を閉ざしている、といえはしまいか。

市場に溢れかえる音楽は、消費者としてのふるまいをわたしたちに求める。だが、いったんその立場を受け入れてしまうと「差し出された商品を自らの価値観で査定する」という消費の罠から抜け出せなくなる。あらかじめ用意された物差しで値踏みされる芸術（音楽）が、どうして誰も見たこともない世界を開示できよう。

レッスンだって同様だ。こころのどこかに「私は、これから私が何を習おうとしているか知っている」という思いはないだろうか。「私が何を学びたいと望んでいるかは、私にとって自明なことだ」と自らへの驕りが生じてはいないだろうか。

レッスンを、市場に提供された「演奏スキルを身につけるためのサービス」と捉えるなら、それもアリだ。でも、そうであるかぎり感動的なレッスンもなければ、音楽を奏するうえでのブレイクスルーを経験することも難しかろう。「今はできなくとも、いずれそれができるようになると知っていること」ができて、嬉しくはあるのが感動はしまい。なにより、既に知っていることができるようになることを、ブレイクスルーとはいわない。「それができるようになって、初めてそれが何かを知った」とき、ひとは真のブレイクスルーを果たす。その経験は音楽的感動をも、もたらすはずだ。

音楽（芸術）とひとの出会いが感動的であるのは、（思想家・内田樹の表現に倣うなら）それが新たな時間と空間を生成し、そんなものがあるとは想像すらしなかった存在がそこに立ち現れるからだ。いま目の前にあるものとは違う世界との通路を穿ち、架橋することこそが芸術の本質にあるものだ。

(…)

「知っている」という思い上がりに、芸術が感動の扉を開くことなどあろうはずがない。

どうやら不足しているのは、音楽に対してへりくだる柔らかなこころらしい。

わたしたちは自らに向かってもう少し謙虚に生きたほうがよいのかもしれない。再びこの世界に感動を取り戻すために…………。」

[目次]より

第一章 音を奏でる人類

第二章 「音楽そのもの」との交歓

第三章 音楽に表れるのは個性か普遍性か

第四章 音符の奥に立ち上がる音楽

第五章 響かせること、響きを合わせること

息を吸って
ひとは生まれ
息を吐いて
死んでゆくように

ひとの生は
呼吸のあいだに
展開される

そんなことが
語られることも多く

とくに東洋においては
さまざまな呼吸法が
行法として実践されていたりもするが

シュタイナーも修行法において
呼吸が用いられるのはもっぱら東洋であり
どちらかというとならば東洋であり
どちらかというとならば古代的行法として位置づけているが
少なくとも西洋的な修行法においては
呼吸法に対してはどちらかというとならば否定的である

かつて古代においては靈的な知恵は
呼吸によって得られていたが
今日ではそこにルシファー的なものが
人体に入り込みやすくなるのだという

そうした危険性もあり
現代では（西洋的な身体性において）
支配的になっている感覚知覚と思考による
修行が適しているということのようだ
おそらくオイリュトミーもその方向性で
身体性をとらえているところがあり
呼吸法をそのなかに特別に組み入れていたりはない

本書はそうした西洋的な身体性における呼吸ではなく
東洋的な身体性における呼吸法の
メカニズムを明らかにすることで
驚くほど総合的にまとめあげられ
この日本において身体性にかかわる際に
呼吸法に関して意識しておく必要のある視点が
この一冊のなかに詳細かつ総合的に論じられている

といってもよく個人が実践的に理解できるのは
いまだほんのわずかな部分でしかなく
本書からとりあげてみたのは
「無柱中心軸理論」と
「呼吸意識」における「モーション」である



■高岡英夫
『高岡英夫の「総合呼吸法」 呼吸五輪書／呼吸の達人を目指せ!』
(ビーエービージャパン. 2021/12)

興味深いのは
身体と身体意識
呼吸と呼吸意識とは
異なる次元に存在しているということである

「無柱中心軸理論」においては
心柱不要という技術をもった五重塔の例を引きながら
背骨というような場所が中心となるのではなく
「実体として中心になりそうなものは何もない空間」にある
「第3軸と呼んでいるセンターの通る基本ポジション」が
中心軸になるのだという

つまり物質的な身体や呼吸ではなく
いってみればエーテル的身体における中心を軸として
呼吸法が実践的にとらえられているのだろう

その意味では西洋的な行法において
感覚知覚と思考による認識が問題になる際においても
実質的にはそれを単純に物質的な身体の中に
その基盤をもとめているということではなさそうだ

とはいえ西洋の場合は呼吸を通じてアストラル体に影響する
ルシファー的なものを排するために
東洋的な柔軟な身体性ではなく
身体性を構築するための堅固な身体性を
個として形成することが求められたともいえる
西洋的な「論理」や「言語」
「思考」といったもののありようも
それに即して建築物のような固定的な姿をとるようになった

そしてそうしたソリッドな身体性のなかで
それを宇宙的に展開し得るようにと
オイリュトミーのようなものが必要とされたのだろうが
おそらく東洋的な日本においては
そうしたものとはある意味逆の方向性を持った
意識的な呼吸法による身体感覚を
つくりあげていくのが適しているように思われる

その意味で以下に引用しているような
「呼吸意識」における「モーション」
つまり「呼吸意識のメカニズムに則って、
呼吸・呼吸意識によって身体の動き、行動、
人間関係の改善を図る」呼吸法が重要になる

従ってそうした呼吸法の実践においては
オイリュトミー的な外的で動的なものを用いるのとは逆に
内的で静的ななかにおける微細な動きのなかで
展開される必要があるのだといえそうだ
(現代日本に特有の舞踏もおそらくその流れに近い)

本書はたとえばこうしたことなどを実践的に考えていくための
豊かな示唆が満載されている一冊となっていて興味は尽きない



- 高岡英夫
『高岡英夫の「総合呼吸法」 呼吸五輪書／呼吸の達人を目指せ!』（ピーエーピージャパン. 2021/12）

（「無柱中心軸理論」より）

「無柱中心軸理論というのは、文字通り中心になる柱はいらないという考え方です。由緒あるお寺に行くと、五重塔というのがありますが、あの五重塔には、当然通し柱（心柱）があるとお思いでしょう。でもなかには通し柱がない五重塔というものもあります。つまり心柱不要という技術があるということです。それは実態としての柱はなくても、同じ妖婆五重塔は建てられるということです。それは非常に高度な建て方ですが、けっして建物として脆弱なわけではなく、長年にわたり台風や地震に耐えられる構造をしているのです。

また建築コストの点から考えれば、巨大な心柱が不要になるということは、非常にコストパフォーマンスが高くなります。

こうした無柱中心軸構造というものが、五重塔のような建物だけでなく、人間の身体についても存在するということを、均等呼吸と軸の理論と方法を統合する研究を経て、私は発見、確立したのです。それが「全方向均等軸呼吸」です。

つまり背骨は中心ではないということです。

ではその背骨の代わりに中心となるのはどこかというと、まさに私が第3軸と呼んでいるセンターの通る基本ポジションなのです。この第3軸は、背骨の前端部からやや前方で、実体として中心になりそうなものは何もない空間です。そこにセンターという身体意識が通って、それが中心軸となるので、無柱中心軸と呼ぶのです。これはまさに五重塔と同じ無柱中心軸論理、メカニズムが人間にも存在しうるということで、逆にいえば方法として存在させなければならないという結論に到達したわけです。

この発見によって、「ベース」で紹介するように、胸や腹だけでなく、背中や腰でも自由自在に深い呼吸をすることとが、必然的にメカニズムとして確立され、そのことによってより多くの人が真に優れた呼吸というものを体現することで、人類の全分野に共通する真に優れた本質的能力（本質力）を習得できるようになったのです。

（「呼吸意識で身体運動の質が変わる」より）

「私の総合呼吸法の第4講座に「モーション」という講座があります。これは動作というものの質が、息を吸って吐くという。呼吸現象に重なって成立する意識＝呼吸意識のモビリティ（動き）と方向性の組み合わせによって、身体運動の質というものが劇的に変わるという論理・法則を元に作り上げたメソッドです。

この「モーション」も私自身の人間観察、身体運動の観察、あるいは自分自身の身体の観察から発見したものです。（…）

この「モーション」についてはさらなる広がりが見え隠れされていて、呼吸意識のモビリティと方向性組み合わせというものが、人間関係と極めて密接に関わりあっているということがわかっています。」

（第2章・水の巻：総合呼吸法 第一教程 第4講座「運動制御呼吸法・モーション」より）

「「運動制御呼吸法・モーション」は、呼吸と、身体運動・動作・行動・人間関係を含む人のあらゆる「動き」との関係を研究する中で私が発見した「呼吸意識」がテーマになっています。

呼吸法「モーション」を実践するには「呼吸意識」の理解が不可欠です。「呼吸意識」を理解していただくために、その前提となる「身体意識」について確認しておきます。

人間の意識系と成立するものは、視覚を基盤とする視覚意識、聴覚を中心基盤とする聴覚意識、そして体性感覚を基盤とする体性感覚的意識の3つがあり、3つ目の体性感覚的意識の学問的略称概念を、私は「身体意識」と命名しました。

「身体意識」の代表は「センター」で、背骨の前に形成される直線状の身体意識です。身体を解剖した時に背骨の前に実体として見つかるわけではありませんが、センターをはじめとした「身体意識」は、構造（ストラクチャー）・質（クオリティ）・運動（モビリティ）を持つ機能的な構造体です。「呼吸意識」は、吸う・吐くという呼吸運動に伴って形成される身体意識のことです。

身体意識と身体の関係と同様に、呼吸意識も実際の呼吸とは異なる次元で存在しています。実際の呼吸に同調することもあれば、異なる存在の仕方、つまり実際の呼吸では息を吐いていながら、呼吸意識では吸っているということもあり得ます。

呼吸運動は、身体運動の中でも「吐く・吐き出す」「吸う・吸い込む」等に二分できる「呼／吸」という特異な性質を持っており（精確には「ためる／抜ける」という性質もあります）、これが呼吸意識の重要な構成要素となります。

呼吸意識は、実際の呼吸が潜在的に繰り返されることで、ストラクチャー・クオリティ・モビリティを備えた機能的構造体として形成されていくことから、たいていは本人もほぼ完全に無自覚のまま形成されます。自覚的に呼吸法に取り組んでいる場合でも、呼吸意識の論理構造を意識していなければ、呼吸意識の形成という点においては無意図的にならざるを得ません。

というのは、私たちが意図的に呼吸法のトレーニングをしている時だけでなく、日常生活、寝ている時の形成に影響を及ぼしているからです。

実は、呼吸意識を自覚的に鍛えるための方法こそが、この「モーション」なのです。呼吸意識を鍛えるためには、まずその存在を認識し、論理構造をきちんと理解することが重要です。

たとえば、いわゆる押しの強い人は、他人に話しかける時に、実際の呼吸で息を吐くと同時に呼吸意識においても身体の全面で呼吸することによって、相手に威圧感を与えています。身体の全面で呼吸することが常態となっている人は、テニスなあ、ボレーで球の勢いを殺すことが苦手で、ドロップショットを失敗することが多いはずで

一方、複数の人の中で話をする際に、呼吸意識において全身で呼吸している人は、チームスポーツでは仲間と調和し、仲間の能力を引き出し、息の合ったプレイができるはずで

こういったことはどこでも観察される「呼吸意識現象」ですが、周りの人だけでなく当の本人ですら呼吸意識のメカニズムに気づいていないため、たいていは人柄、癖、センスといった言葉で片づけられてしまいます。

「モーション」は、呼吸意識のメカニズムに則って、呼吸・呼吸意識によって身体の動き、行動、人間関係の改善を図ることを狙いとした呼吸法大系なのです。」

《目次》

○はじめに
壮大なる呼吸法体系への道程

○序にかえて
今、呼吸法の意義を改めて問う
“呼吸法から武術そして呼吸法開眼へ”
著者インタビュー

○第1章 地の巻
総合呼吸法 概論

○第2章 水の巻
総合呼吸法 第一教程
1 第1講座 基礎呼吸法 ベース
2 第2講座 精神力制御呼吸法 コントロール
3 第3講座 疲労回復呼吸法 リカバリー
4 第4講座 運動制御呼吸法 モーション
5 第5講座 股関節強化呼吸法 ヒンジ
6 第6講座 細胞呼吸法 セル

○第3章 火の巻
総合呼吸法 第二教程
1 第7講座 睡眠呼吸法 スリープ
2 第8講座 呼吸筋鍛錬呼吸法 マッスル
3 第9講座 精神力強化呼吸法 ストレングス
4 第10講座 局面呼吸法 フェイズ
5 第11講座 質性呼吸法 クオリティ
6 第12講座 感性呼吸法 センス

○第4章 風の巻
総合呼吸法 第三教程
1 第13講座 刺通緩解呼吸法 ピアース
2 第14講座 三元締上呼吸法 トライアングル
3 第15講座 垂腰体呼吸法 ドループ
4 第16講座 内臓透圧呼吸法 インターナル
5 第17講座 肺膜呼吸法 メンブラン
6 第18講座 裏日本呼吸法 リア

○第5章 空の巻
呼吸の“頂上”4つの呼吸法
1 全身体内溶緩通軸呼吸法
2 銀河細胞呼吸法
3 亜呼吸空間呼吸法(亜空間呼吸法)
4 銀河宇宙周回通軸呼吸法

生まれてくると
ひとの魂は
身体の中にも次第に
入りこんでゆき

はじめのあいだ
皮膚は魂の内と外とを
完全に分けるものでなかったのが

鏡像段階を経ながら
他者を他者として認識するようになるとともに
自分を自分として捉えるようになり
皮膚によって内と外とが
隔てられている感覚を持つようになる

逆にいえば身体が
ひとの魂に入りこんでくるともいえるが
物理的に内と外を分けている皮膚は
魂としての内と外とを分けるものでもあり
その両方の側面において
皮膚は私たちが「私たち自身」であることを
さまざまなかたちで支えるものとして働いている

以下の引用のなかでとりあげているのは
皮膚についてのさまざまな視点のうち
主に「魂の皮膚」についての視点である

創世記のアダムとエバの物語のなかでは
墮落した後には裸を恥ずかしがるようになるが
その墮落とはまさに
皮膚が自他を分けていることを意識するようになり
みずからの皮膚を覆う必要を
感じるようになったということにほかならない
そしてそれは物理的な皮膚への覆いという以上に
「魂の皮膚」への覆いということを意味している

- モンティ・ライマン（塩崎香織 訳）
『皮膚、人間のすべてを語る——万能の臓器と巡る10章』
（みすず書房、2022/5）

引用のなかで
ディディエ・アンジュー
ガストン・バシュラール
ミシェル・フーコーという
フランスの三人の哲学者の
皮膚についての視点がとりあげられているが
そこで示唆されているのは
「皮膚は物質的に存在しているだけでなく、
想像上の、あるいは実在しない虚構の存在」
「観念的な存在」であるということだ

境界性パーソナリティ障害といわれるものも
皮膚による物理的な自他の境界ではなく
自他の境界は「何らかのかたちで精神構造を覆い包んでいる
心的な外皮としての皮膚」となっているのだが
それはある意味では個人的な差異にすぎず
「魂の皮膚」は誰にとっても物理的な皮膚とは重なってはいない

そしてひとがやがて死を迎えるとき
ひとの魂は身体（皮膚の）外へと出ていくことになる
あるいはひとの身体がひとの魂の外へと出て行くことになる

その意味で物理的に存在する皮膚という境界は
肉体をもつことで自他を認識する契機であると同時に
魂の皮膚としても働きはじめ
私たちはその皮膚によって自分自身をイメージすることで
自分自身を作りあげていくのだということがわかる



- モンティ・ライマン（塩崎香織 訳）『皮膚、人間のすべてを語る――万能の臓器と巡る10章』（みすず書房、2022/5）
- （「第10章　魂の皮膚／皮膚が思考に及ぼす影響―――宗教、哲学、言語について」より）

「人間の臓器の中で、皮膚はスピリチュアリティに欠かせない二つの特性を兼ね備えたユニークな存在で、宗教的に特別な位置を占めている。その特性とは、物質的空間と感覚の機能だ。たとえばアメリカ先住民のナバホ族にとって、皮膚は本来の意味で彼らの居場所を決めている。人間は手足の指紋によって天地のあいだに固定されていて、「足の指にある渦巻きはわれわれを地面につなぎとめる。手の指先の渦巻きはわれわれを天につかまらせる。これがあるから、あちこちを動き回っても倒れない」という。なるほど、私たち誰にとっても、皮膚のバリアは内面の自己を宇宙の万物と隔てるものだ。それは自分以外の世界からのバリアであり、同時にその世界との接点でもある。（…）皮膚は神聖な空間を覆い隠すカーテンに近い。内側にある肉体という神殿を取り囲む壁ともいえるだろう。この壁はちょっとやそとのことでは決して破られない。私はたった一週間のあいだに、人間の皮膚を切った経験者二人と話したことがある。一人は肝臓外科医、もう一人は救急に担ぎ込まれたギャングのメンバーで、その直前にナイフによる殺傷事件で逮捕されていた。二人とも、初めて人の皮膚を切り開いた時のことを生々しく語ってくれた。もちろんその行為に及んだ理由はまるで異なるが、聖なる境界を越え、触れてはならないところに触れてしまったという感覚は共通していた。

　皮膚は肉体と万象とを分かつバリアとして機能していながら、肉的な欲望に身を任せる私たちのきわめて重要な一部でもある。皮膚は感覚器官であり、ありていにいえば、欲望と罪と恥が入り混じるスリルと興奮に満ちた最大の生殖器だ。皮膚は性と死という人間のもろさを連想させる。皮膚がむき出しの状態ですこにあることは、創世記のアダムとエバの物語にみられるように、魂の墮落に結びつけられる。墮落前の世界で、人は恥を知らず裸だった。そして墮落したあとは、自分たちの身体を覆う必要を感じたのだ。」

「信仰をもたない人にとっても、皮膚は深く哲学的な存在だ。皮膚にはこの世のものとは思えないような感じがある。それに、身体の表面で起こる不可思議な現象は誰もが体験済みだ。恥ずかしさからの赤面、名状しがたい性のふれあい、心に響く音楽を聴いて湧き上がる身震い―――これらは皮膚が私たちをさらなる高みへと連れていく方法のほんの一部にすぎない。皮膚は人間の本質とじつに複雑に絡み合い、身体の外部とはまったく異なるさまざまな形態を帯びてきた。人類は皮膚がもつ超自然的な意味について長らく考えをめぐらせてきたが、この重要な対話の概略を把握するために、三人のフランス人哲学者に登場してもらうことにしよう。

　優れた精神分析学者でもあったディディエ・アンジューは、生涯の大半を《皮膚-自我》という概念の研究に捧げた。アンジューによれば、身体の表面は心の機能に一体化している。アンジューが言葉で表そうとしたのは、私たちが自分の身体を取り囲んでいると想像している象徴的な皮膚のことだ。物理的な皮膚が私たちの身体を取り囲んでいるのと同じように、私たちはみな、何らかのかたちで精神構造を覆い包んでいる心的な外皮としての皮膚があると思っている。（…）アンジューの抽象的な概念には、物理的・身体的な皮膚の機能が反映されている。《皮膚-自我》は私たちの思考や感覚を含み、自分のものではない観念や自我から私たちを守り、外界とかかわり、性的感覚を刺激し、私たちひとりひとりを個人として分かつものだ。（…）

　科学的というよりはむしろ観念的な議論だが、《皮膚-自我》はパーソナリティ障害のスペクトラムとの関係できわめて説得力のある概念となっている。たとえば自己愛性パーソナリティ障害の人では、心的な皮膚が病的なまでに厚くなっているとみることができる。厚みを増した皮膚の二重構造は、自分は人より優れている、無敵であるという感覚を与えるだけでなく、他者に感情「移入」する感覚を鈍くする。（…）この対極に位置づけられる情緒不安定パーソナリティ障害は、境界性（ボーダーライン）パーソナリティ障害とも呼ばれる。アイデンティティのゆらぎや見捨てられる恐怖、情緒不安定といった特徴があるが、この場合の《皮膚-自我》は弱く不完全で、小さな穴がたくさんあいている状態だ。（…）

　皮膚がどのようにして空間を隔てているのかは、現代哲学にも影響を及ぼしてきた。皮膚はいわば、身体的な自我と心的な自我がともに閉じ込めれた家のようなものだから。外界を遮断する壁としてののはたらきと、外界を取り入れる窓としてのはたらきの両方を兼ね備えている。この二重の役割は、ガストン・バシュラールの独創的な著作『空間の詩学』で次のように見事に表現されている。

　……存在の境界において、存在が現れ、かつ隠れたいと望むこの領域において、開けたり閉じたりする動作はきわめて多く、頻繁に向きが逆になり、またためらいに満ち満ちてもいることから、対の結論を導けよう。すなわち、人間とは半開きの状態である。

　最後となる三人目の哲学者、ミシェル・フーコーは、哲学的な皮膚のとらえ方をさらに進め、社会的権力が人間の身体とアイデンティティの概念にいかに影響を及ぼすかを検討した。身体的な皮膚は個人と社会の両方のレベルで人間の本質と深くかかわっている。フーコーはこの認識を踏まえ、ボトックスから身体装飾に至るまで、皮膚の外見に意図的な操作を加えることは「自己のテクノロジー」であるとした。私たちは「幸福や純潔、完全無欠、不死といった何らかの状態に達するため」に自分の身体を変える。つまり、皮膚を変えれば自分が変わるのだ。

　このような哲学的な見方を受け入れると、皮膚は物質的に存在しているだけでなく、想像上の、あるいは実在しない虚構の存在でもあることを認めざるをえなくなる。」

「比喩的な皮膚が物理的な皮膚を超越するもっともありふれた方法のひとつは日常の言葉遣いであることを指摘しておきたい。たとえば「皮膚が厚い→鈍感」「誰かを皮膚の下にもぐりこませる→その人のとりこになっている」「触られた→心を動かされた・感動した」「人の気持ちを傷つける」などは刺激を知覚する皮膚が私たちの感情に訴える力から派生しているし、「皮膚が硬くなっている→無感覚」や「触覚がない→無神経」は他人の感情に比喩的に「触れて確かめる」ことができない人を描写する言葉だ、また、皮膚の物語を一時的に変えるときに私たちがする「化粧（メイクアップ）」自体、信じられないほど示唆に富む表現といえるだろう。身体の表層の見た目を変えることによって、私たちは自分自身を変え―――実際に「作り上げ（メイクアップ）」―――ているわけだ。

- （…）
- 皮膚とは、現実そこにあるものというだけではない。それは観念的な存在だ。私たちが皮膚というものを封じ込めようとしているときに実体としての皮膚がずっと私たちを包み込んでいるのと同じように、皮膚が象徴するものは歴史の流れを決めてきたし、私たち自身の生き方にも深い影響を及ぼしている。皮膚は忘れられた臓器として長いあいだ包み紙だとみなされ、「肝心の中身」を診る医学でエコルシエの像をつくるときには剥ぎ取られてしまった。だが、そんな皮膚を見れば見るほど見えてくるんは、身体の外側に沿ってあるものこそ、人間を人間たらしめているものの本質だということだ。皮膚とがすなわち、私たち自身なのだ。」

<div> <div>【目次】</div> <div>名称と用語について</div> <div>プロローグ</div> </div>
<div> <div>第1章</div> <div>マルチツールのような臓器</div> <div>皮膚の構造とはたらき</div> </div>
<div> <div>第2章</div> <div>皮膚をめぐるサファリ</div> <div>ダニやマイクロバイオームについて</div> </div>
<div> <div>第3章</div> <div>腸感覚</div> <div>身体の内と外のかかわり</div> </div>
<div> <div>第4章</div> <div>光に向かって</div> <div>皮膚と太陽をめぐる物語</div> </div>
<div> <div>第5章</div> <div>老化する皮膚</div> <div>しわ、そして死との戦い</div> </div>
<div> <div>第6章</div> <div>第一の感覚</div> <div>触覚のメカニズムと皺</div> </div>
<div> <div>第7章</div> <div>心理的な皮膚</div> <div>心と皮膚が互いに及ぼす影響について</div> </div>
<div> <div>第8章</div> <div>社会の皮膚</div> <div>刻んだ模様の意味</div> </div>
<div> <div>第9章</div> <div>分け隔てる皮膚</div> <div>ソーシャルな臓器の危険な側面――疾病、人種、性別</div> </div>
<div> <div>第10章</div> <div>魂の皮膚</div> <div>皮膚が思考に及ぼす影響――宗教、哲学、言語について</div> </div>

<div> <div>本書に寄せて</div> <div>梶島健治</div> <div>参考文献</div> <div>用語解説</div> <div>索引</div> </div>

本を読むのが趣味なのかと問われれば
そうではないと答える

書くことが好きかと問われれば
好きだと思ったことはないと答える

なぜ毎日のように本や記事を紹介しているのか
そう問われれば

じぶんでもよくわからないのだが
だれにも届かないかもしれない投壘のように
未知のだれかのアーカイヴになることを
どこかで望んでいるのかもしれないと答える

本を買い求め蔵書があふれてしまう状況を
否応なく作りだしてしまっているのは
それらの本の「潜勢力」がどこかで
いまはまだじぶんでもよくわからない
未知のじぶんに働きかけたい
そう願っているからなのだともいえる

昨今は「断捨離」がブームだが
すぐに役立つものや必要なもの以外を
「断捨離」によって捨てているのは
そんな未知のじぶんへの「投壘」を
捨てていることにもなるのかもしれない
いまここにいるじぶんしかいない
じぶんの知らないじぶんの「潜勢力」をも
「断捨離」してしまっているのだ

本だけのことではない
あらゆるものは
じぶんの未知の潜勢力をひらく
可能性を有している

そして潜勢力のひらかれる準備のできたとき
どこかから「呼び声」のような
「投壘通信」が届けられる



■伊藤潤一郎「連載 投壘通信 3. 岸辺のアーカイヴ」
(群像 2022年 06 月号 講談社 2022/5 所収)

書店にでかけたときは
じぶんを呼んでいるような
そんな本を探しているところがある
呼ばれることがいつもあるわけではないが
いまじぶんにとって理解できない内容でも
呼ばれたときには応えなければならない

そしてこうして毎日のように
その「呼び声」から聞こえてきたものを
「投壘通信」のように海に投げ入れている
ひょっとしたらこの「投壘通信」が
だれかの「呼び声」になるかもしれない
そう思いながら

■伊藤潤一郎「連載 投壘通信 3. 岸辺のアーカイブ」
(群像 2022年 06 月号 講談社 2022/5 所収)

「「ご趣味は何ですか」

最近、久しぶりにこの質問に出くわした。何年も訊かれたことがなかったので、正直なところかなり戸惑い。一瞬言葉に詰まってしまった。

(…)

けれども、答えは思わぬところに転がっていた。妻によれば、私の趣味は「本を買うこと」だというのである。たしかに言われてみれば、買い物に出たときは必ず駅前の書店で新刊をチェックし、大学に行けば生協の書籍部に寄り、旅行に行くときにまず調べるのはその土地の書店と古本屋、毎日の日課は「日本の古本屋」とお気に入りの古書店のサイトを巡回することとくれば、毎日どこかで本を買うタイミングを探しているようなものだろう。とはいえ、世にいう「書痴」と比べたら私など大したことはないと思うのだが、家のなかで蔵書が生活スペースを侵食するほどまでに膨れ上がっていることはまちががなく、生活費を差し引いて残った私費のほとんどを書籍購入に投じていることも否定できない。

「本を買うこと」という妻の答えのポイントは、「本を読むこと」ではないということだ。本を買うことは、買った本を読むこととけっしてイコールでは結ばれない。だいたい、いま家にある未読の本をすべて読むだけでも残りの人生では絶対に足りないだろう。それにもかかわらず、今日も私はせっせと新たに本を買集めている。だから当たり前のことだが、本を最初から最後まですべて読むものだと思っているひとつ話すとまったく話が合わない。「いまあるものを読めばいいじゃない」とか、「本は全部読み終わってから次のものを買うべきだよ」などと何度も言われたことがあるが（妻から言われたことはない）、その度に面倒くさいので「はいはい、まあ、でもそういうものではなくてね……」と適当に流してきた。けれども、真面目に答えるなら、すべての本を読むために買うと思っているひとは、結局のところ本を有用なものだと考えているのではないだろうか。もう少し正確に言うと、そのようなひとにとっての本とは、現在の自分の価値観にとって使えるものにすぎず、いまの自分にとっては理解できない本やこれから先の自分にとって価値をもつかもしれない本、自分の手持ちの価値観を破壊する可能性を秘めたような本は買うべきものではないのである。もちろん、時間の経過とともにひとりのひとが何を大事と思うかは変わっていく。そんなことは誰にでもわかるはずなのに、こと本に関してはいま読んで意味のあるものだけを買って所有すべきだ（そして、必要がなくなったら売ればよい）と考えているひとは思うのほか多い。昨今の断捨離ブームなど、私からすると正気の沙汰ではないが、これほどまでに書店にハウツー本や賞味期限の短かそうなタイトルが並んでいる現状に鑑みれば、大多数の本は読み捨てられるために存在しているのではないかとさえ思えてくる。いまや多くのひとが本に求めているのは、何らかの目的のために役立つ有益な情報か、暇つぶしになる一時的な楽しみや快楽なのかもしれない。」

「完全に読み終えることができないという本のこの特性は、別の言い方をすれば本には無限の可能性が秘められているということである。読み手とのその時々の関係性のなかで、一冊の本はさまざまな姿をとって現れる。本連載のテーマである投壘通信も、本がこうした可能性をもった存在であればこそ生じる現象だ。けれども、(…）現在の本を取り巻く状況は、本からそうした可能性を削り取る方向へと進んでいるようにみえる。一度読んでそれで終わりとなるならば、本はたんなる消費物であり、汲めども尽きぬ可能性を蔵した、完全なる消費につねに抗うものであることをやめる。本は人間を必要としなないものではなくなり、人間のためにただただ仕えるものになってしまうのである。

それに対し、ひたすら溜め込まれた本や書類は、人間にとって有用なものであることをやめ、果てしない可能性としてそこに存在している。役に立つかもしれないし、役に立たないかもしれない。それらすべての可能性を秘めて、家の中にも外にも本は溜まっていく。しかし、たいていの場合、可能性は現実化という基準による選別被っている。現実になるべきものはよい可能性、現実になるべきでないものは悪い可能性というように、暗黙の裡に可能性の選り分けがおこなわれているのである。「子どもには無限の可能性がある」という陳腐な言葉の裏には、よい可能性だけが現実化されるべきという前提が隠れていないだろうか。子どもが未来において現実化しうるありとあらゆる可能性がそこで本当に肯定されているだろうか。おそらくそうではないだろう。社会の既存の価値観に沿った可能性だけを子どもに期待しているとしたら、そのときの可能性とは、「よい」可能性のことなのであり、可能性のなかについてまにか価値判断を忍び込ませていることになる。こうした可能性の選別が、ときにきわめて抑圧的で暴力的なものとなりうることはいうまでもない。(…）「ひとつの生は。潜在的なものしか含まない」と語るドゥルーズにしる、「人間は、いかなる同一性や働きによっても尽くされることのない純粋な潜勢力の存在である」と述べるアガンベンにしる、現在の視点から整序されたのではない可能性を問うているのはまちがいない。アガンベンは『書斎の自画像』で、「書斎＝アトリエは、潜勢力―――作家にとっては書く潜勢力、画家や彫刻家にとっては描き彫る潜勢力―――のイメージである」とも述べているが、本や書類を集めて捨てないということは、現実に役立つという狭隘な視野から解放たれた可能性を存在させることを意味している。端的にいえば、蔵書やアーカイヴとは潜勢力なのである。

投壘通信は、こうした潜勢力としての蔵書やアーカイヴがなければ起こりえない。言葉が記された本や紙片が残っていればこそ、あらんかぎりの時間と空間を隔てたところからであっても言葉は私のもとに漂着することができる。

(…)

アーカイヴのない世界があるとしたら、それは岸辺を欠いた世界に等しい。船上から海へと投げ入れられた壘は、いつかどこかの岸辺に流れつくわけだが、もし岸辺そのものがなかったとしたらどうなるだろう。壘は波間をあてどなく漂いつづけ、多くは海の藻屑と化し、拾い上げられる確率はきわめて低くなるにちがいない。岸辺は、いつか誰かがそれを手に取るまで壘を保存するアーカイヴなのであり、打ち上げられた壘はそこで誰でもよいあなたが現れるのを待っている。個人の蔵書であれ図書館であれ、誰にも把握しきれない潜勢力としてそこに存在する書物は、ある日ふとした瞬間に「あなた」へと届き、壘を拾い上げて手紙を読んだ当人を変化させる。書架から溢れて床に積みあがった本のなかには、いまは届かなくとも、いつの日かまさにこの私へと届く壘があるかもしれない。その可能性を信じることは、私自身の変容を肯定することなのである。だから今日も私は、岸辺のアーカイヴを広げるべく書店へと向かうのだ。」

死にたいと思うこと

なぜかちいさい頃
死にたいというほど
具体的ではなかったけれど
いなくなりたいとずっと思っていた
おそらくそのせいで
腎臓病で死にかけたがなんとか死ななかつた

それが少し変わってきたのは
八〜九歳ころのことで
やっと自我の萌芽のようなものが立ち上がってきて
ひとに依存してはいけないのだという
そんな気持ちが少しずつ育ってきたようだ

それでもやがて高校の頃になると
死にたいというのではなかったが
身の置き所がないような気持ちで日々心を荒ませていた

そんな荒んだ気持ちがゆるんできたのは一八歳の頃だったが
その数年後には今度は家族関係が外から破綻して
大学の途中から半分世の中に放り出された感じになった

ひょっとしたらそうした破綻が特効薬になったのか
無意識に働いていた依存心のようなものが
経済的にも依存しえない状況のおかげでずいぶん消えて
少しばかり遅しくなりはじめたのかもしれない
むしろ死にたいとか荒んだ気持ちとかは
そんななかでいつのまにかどこかになくなっていった

とはいえそれで死生観や世界観（宇宙観）が
じぶんのなかでたしかになったわけではなく
それが少しずつどこかにかたちをとってきたのは
三十歳頃のことだったのではなかったろうか

それにはずいぶんシュタイナーの影響もあったはずだ
そのこともありいままだ「投瓶通信」のように続けている
「神秘学遊戯団」にもつながっていたりするのだろう

前置きが長くなったが
今回とりあげた土門蘭のエッセイ記事によれば
（土門蘭は一九八五年生まれ）
「10歳の頃から」「35歳になるまで、
ほぼ毎日「死にたい」と思っている」という

自殺をするまでにはいたらないが
「何かの拍子にふと、「死にたいな」と思う。
「もう耐えられないな」と。
でも、実際はちゃんと耐えられる」

「子供の頃は、そんな自分を火星人だと思おうとしていた」

そんな土門蘭が心療内科で「うつ病」と診断され
薬を処方されようとしたが薬は飲まず
別の方法を探し
「オンラインカウンセリング」をするようになる



- 土門蘭「死ぬまで生きる日記」
（明日をほんの少し明るく照らす読みものWEBマガジン「生きのびるボックス」より）

「最初は1週間に一度、
慣れてきたら2週間に一度の頻度に変えて、
今も定期的に続けている」

そして二年ほど続いたある日
カウンセラーの本田さんの個人的な理由で
カウンセリングが終わることになり
「本田さんがとても大きい存在になっていることに気がつく」

そして「カウンセリングが終わる」こと
「終わるとはどういうことなのか」を
残りのカウンセリングで考えてみようとする
「そもそも関係性の終わりとはどういうことなのか」と

この連載（最新は第11回の2022.4.28）はしばらく後に
次の回が掲載されるだろうが
その前にその「終わり」について考えてみたくなった

個人的に言えば生まれてこの方
そうした「相談」のようなことをしたことはない

いわば自問自答のなかでなんとかしてきたので
こうしたカウンセリングという関係性のなかで
じぶんの心のバランスを図ろうということそのものが
ぼくには理解できないかもしれないけれど

じぶんのなかの対話や葛藤や
みずからの変容のための試みを
だれかとの関係性のなかで行おうとする
ということとしては理解できることがある

その意味で
「カウンセリングが終わる」ということ
「関係性の終わり」ということを考えてみると
やはり「依存」というかたちそのものの変化だといえそうだ

小さな子供の頃「畏敬」が重要な役割をするというのは
その「畏敬」という関係性を支えにして
みずからの魂を自律できるように育てていくということだろう

自律が孤立ではないということはいうまでもない
孤立は孤独とは異なり
依存を求める魂が依存できないできる状態である

また自律は関係性を持たないということではない
内的な関係性も含め
魂がオートポイエーシス的な状態を保っているということである
意味で関係性の曼荼羅が
そこに成立しているということもできるかもしれない
それを孤独（独りでいられること）といってもいい

逆説的にいえば
カウンセリングという「関係性の終わり」は
「孤独（独りでいられること）」が可能になる
ということでもあるだろう

そして「孤独（独りでいられること）」だからこそ
関係性のなかで自律していられるということでもある
おそらくそれは自我の成長とも深く関わっている

そしてそのとき
「死にたい」と思うような「生」ではなく
生即死とでもいえるような
死を恐れない生へとひらかれるのではないだろうか

その意味で「死ぬまで生きる日記」は
「死を恐れず生きる日記」ともなるのではないか
または「生きることを恐れない日記」

■土門蘭「死ぬまで生きる日記」

（明日をほんの少し明るく照らす読みものWEBマガジン「生きのびるブックス」より）

（「連載 第1回 2021.5.27「私は火星からやってきたスパイなのかもしれない」より）

「記憶にある限りでは、10歳の頃から。

その頃から35歳になるまで、ほぼ毎日「死にたい」と思っている。

実際に自殺行為に及んだことはない。何か特別な理由があるわけでもない。ただ、何かの拍子にふと、「死にたいな」と思う。「もう耐えられないな」と。でも、実際はちゃんと耐えられる。物理的に耐えられない何かに襲われているわけではないし、自分の気分の問題だからだ。だから私は、いつもその欲求が薄くなるのを待つ。いつものことなのだから、と言いつ聞かせ、本当は全然死にたくないのにな、と思いつながら。

自分の意に反して、ぼんやりとした死に対しての欲求が、霧のように常時私の体を包んでいる。それが、時間やタイミングによって濃くなったり薄くなったりする感じ。あるのは濃度の違いだけで、それが完全に消え去ったことはこれまでにない。一日たりともない。そして、その濃度が変わる時間もタイミングも、自分でもよくわからない。気温やら気圧やら他人の一言やらで、簡単に左右される。

「楽しい」とか「嬉しい」とか「おもしろい」という感情は、ちゃんと味わうことができる。もちろん、怒ったり悲しんだりもできる。目の前で起こるさまざまな変化に対して、その都度感情は沸き起こるのだけど、根っこの部分がずっとうつろだ。何かに夢中になったとしても、その感情はすぐに冷えて、うつろな気持ちに引き戻される。そしてそのことを、夢中になっている最中にも予感している。」

「子供の頃は、そんな自分を火星人だと思おうとしていた。

自分は火星人だから、地球に馴染まないのだと。だから、こんなに寂しい気持ちになるのだと。

家にも、学校にも、どこにも何か馴染まずうすら寂しいのは、自分が違う星から来た生き物だからなのだろう。だから、自分を受け入れてくれる人の中にも、心から「ここにいていい」と信じることができないのかもしれない。その仮説は、私の心を少し慰めた。謎が解けたような気持ちになったから。」

「「20年以上、ほぼ毎日『死にたい』と感じているんです」

そんな話を、1年半前に心療内科の診察室でした。日常生活はほぼ支障なく送れているが、さすがにずっと「死にたい」と思うのは少しおかしいのではないかと思って、診察を受けに行ったのだ。いろいろと質問されて、夜眠れなくなることがあるとか、眠っても疲労感がなかなかとれないとか、時々涙が止まらなくなることがあるという話をすると、その病院の院長であるという初老の医師はうんうんと頷きながら、開口一番「それは病気ですね」と言った。「うつ病です」と。」

「薬を飲まないなら、別の新しい方法でアプローチすべきだとは思っていた。このまま一人で「自分はなぜ『死にたい』と思うのだろう」と考え続けるのはとうに煮詰まっていたし（だから病院に行ったのだ）、周りにも負担をかけてしまう。もし何か別のアプローチ方法があるならば、それを試してみたいと考えていた。相談した友人医師にはセカンドオピニオンを勧められたが、もう病院に行くのは気が進まなかった。

そこで出会ったのが、オンラインカウンセリングだ。ある人がそのサービスをSNSでシェアしているのを見かけ、「これだ!」と思った。一人で考え続けるのではなく、また薬を飲むのでもなく、人との対話を通してこの気持ちにアプローチしてみるのはどうだろう、と。言葉を用いるので、これなら「書く」と何ら矛盾しない。いっそ「書く」との延長線上にある治療法だと思った。しかもオンラインなら、仕事で忙しくても続けられそうだし。

そう思って、私はさっそくカウンセリングを始めた。今からちょうど1年前のことだ。ある女性のカウンセラーさんについていたきながら、最初は1週間に一度、慣れてきたら2週間に一度の頻度に変えて、今も定期的に続けている。

カウンセリングは、自分の中をずっとずっと掘り進める作業だった。始めてから1年の間に、さまざまな変化があった。一人では行けなかった場所まで、彼女との対話によって掘り進めていけたように思う。彼女は私に、時々こう言う。

「人は直線的ではなく、螺旋的に変化していくものです。ぐるぐると同じところを通っているようでも、少しだけ深度や高さが以前とは異なっている。だから、前とは全然変わってないなどと、落ち込むことはないんですよ」

彼女の言葉を借りるならば、私は螺旋状に自分の中を掘り進めていったのだろう。

これはそのぐるぐるとした軌跡を振り返り、改めて言葉にしてみた日記である。対話、つまり言葉を通して、「死にたい」という気持ちと向き合い続けた、自分を掘り進み続けた、1年間についての日記。

私という人間が、死ぬまで生きるための。」

（連載 第11回 2022.4.28『生きている限り、人と人は必ず何かしらの形で別れます』より）

「本田さんとのカウンセリングは2週間に1度続けている。

セッションが終わるたび、「次回はいつにしましょうか」とスケジュールをすり合わせ、予約を入れる。それをずっと繰り返した。

手帳に「10:00 本田さん」と書き込むと、この日まではとりあえず生きていようと思う。この2週間にあったことを、本田さんに言葉にして伝える。自分にはそんな仕事があるのだと思うと、少々辛いことがあっても乗り越えられそうな気がした。

それはまるで、幼い頃に「自分は火星から来たスパイなのだ」と思い込み、1日にあったことを日記帳に書いてレポートをしていたときの気持ちと少し似ていた。自分には、レポートを待っていてくれる人がいる。そう思うことは私にとって、とても心強いことだった。自分はここにいてもいいのだと言われているようで。

そんなふうにセッションを繰り返すうち、2年が経とうとしていた。

本田さんには、本当にいろんなことを打ち明けた。恥ずかしいことも、愚かしいことも、思い出したくないことも。誰にも話したことがないことも、どこにも書いたことがないことも、彼女にはいくつ伝えたくはしれない。

親しい人、身近な人だからこそ言えないことは、たくさんある。私の抱える記憶や感情が、大事な人を傷つけるかもしれないことはもちろん、それを大事な人に否定されるかもしれないことも恐れていた。

だからこそ、何のしがらみもない、共通の友人もいない、本名すら知らなくていい間柄を私は求めたのだ。「自分とは関係ない人だからこそ、何でも話せる」、そう思って。

「話す」ことは「放す」ことだと何かの本で読んだことがあるが、これまで自分一人で抱え込んでいたものを他人に話すことで、実際とても心が軽くなっていき、手放すことができていったように思う。」

「私にとって本田さんがとても大きい存在になっていることに気がついたのは、彼女がいなくなることがわかったときのことだ。

その事実を本田さんの口から聞いたとき、「えっ?」と一瞬、パソコンの前で固まった。

本田さんは液晶画面の中で、少し申し訳なさそうな顔をしていた。

それは、3月のある日のことだった。

(…)

終わりの時間が差し迫ったとき、本田さんが、

「お伝えしたいことがあるんです」

と言った。

私はそのとき、すっかり油断していた。伝えたいことなんて、別にそんなに大したことじゃないと思っていたのだ。料金が変わるとか、時間帯が変わるとか、そんなことだろうと。

でも本田さんは、

「5月から、オンラインでのカウンセリングをお休みしたいと思っているんです」

と言った。

「えっ?」

と、私は言う。それはつまり、どういう意味だろう。よく意味がわからなくて、画面に映る私は、ぼかんとした顔をしていた。

本田さんが言うには、こういうことだった。

個人的な事情により、5月あたりから環境が変わるので、オンラインでのカウンセリング自体ができなくなりそうであること。オンラインでのカウンセリングを再開することになるのは、半年先か、1年先になりそうであること。休止まではあと2か月ほどあるので、今後の私のカウンセリングの代替行動について考えていきたいこと。

(…)

私は、

「そうなんですか」

と言った。でもそれは、自分の中からの声ではなく、離れた場所から聞こえる声のようだった。」

「私は絶望的な気持ちになりながら、本田さんに微笑み返した。

本田さんがいなくなる。

そんなこと、考えたことがなかったなぁと思う。なんとなく、いなくなるのは私の方だと思っていた。数年カウンセリングを続けるうちに、2週間に1度から月に1度、2か月に1度と頻度が落ちていき、最終的には私の方から「卒業」するものだ。」

「あの、前回の、今後のカウンセリングのお話なんですけどね」

本田さんは「はい」と答える。

「代替案を考えていただく前に、話しておかないといけないことがあるんです」

そう言うと、本田さんが少し姿勢を正して「はい」ともう一度言った。

「本田さんには本田さんの事情があるのはわかっています。カウンセリングが続けられなくなる可能性だって、最初からあったこともわかっています。私としては前回話した通り、本田さんとできるならまだ続けたい。でも無理ならば、一緒に代替案を考えてほしい。そんなふうに、建設的な話ができればいいなと思っているんです」

「はい」

(…)

それはまるで、幼い頃に「自分は火星から来たスパイなのだ」と思い込み、1日にあったことを日記帳に書いてレポートをしていたときの気持ちと少し似ていた。自分には、レポートを待っていてくれる人がいる。そう思うことは私にとって、とても心強いことだった。自分はここにいてもいいのだと言われているようで。

そんなふうにセッションを繰り返すうち、2年が経とうとしていた。

本田さんには、本当にいろんなことを打ち明けた。恥ずかしいことも、愚かしいことも、思い出したくないことも。誰にも話したことがないことも、どこにも書いたことがないことも、彼女にはいくつ伝えたかしれない。親しい人、身近な人だからこそ言えないことは、たくさんある。私の抱える記憶や感情が、大事な人を傷つけるかもしれないことはもちろん、それを大事な人に否定されるかもしれないことも恐れていた。だからこそ、何のしがらみもない、共通の友人もいない、本名すら知らなくていい間柄を私は求めたのだ。「自分とは関係ない人だからこそ、何でも話せる」、そう思って。

「話す」ことは「放す」ことだと何かの本で読んだことがあるが、これまで自分一人で抱え込んでいたものを他人に話すことで、実際とても心が軽くなっていき、手放すことができていったように思う。」

「私にとって本田さんがとても大きい存在になっていることに気がついたのは、彼女がいなくなることがわかったときのことだ。その事実を本田さんの口から聞いたとき、「えっ？」と一瞬、パソコンの前で固まった。本田さんは液晶画面の中で、少し申し訳なさそうな顔をしていた。それは、3月のある日のことだった。

(…)

終わりの時間が差し迫ったとき、本田さんが、「お伝えしたいことがあるんです」と言った。

私はそのとき、すっかり油断していた。伝えたいことなんて、別にそんなに大したことじゃないと思っていたのだ。料金が変わるとか、時間帯が変わるとか、そんなことだろうと。

でも本田さんは、「5月から、オンラインでのカウンセリングをお休みしたいと思っているんです」と言った。

「えっ？」と、私は言う。それはつまり、どういう意味だろう。よく意味がわからなくて、画面に映る私は、ぼかんとした顔をしていた。

本田さんが言うには、こういうことだった。個人的な事情により、5月あたりから環境が変わるので、オンラインでのカウンセリング自体ができなくなりそうであること。オンラインでのカウンセリングを再開することになるのは、半年先か、1年先になりそうであること。休止まではあと2か月ほどあるので、今後の私のカウンセリングの代替行動について考えていきたいこと。

(…)

私は、「そうなんですか」と言った。でもそれは、自分の中からの声ではなく、離れた場所から聞こえる声のようだった。」

「私は絶望的な気持ちになりながら、本田さんに微笑み返した。本田さんがいなくなる。そんなこと、考えたことがなかったなぁと思う。なんとなく、いなくなるのは私の方だと思っていた。数年カウンセリングを続けるうちに、2週間に1度から月に1度、2か月に1度と頻度が落ちていき、最終的には私の方から「卒業」するものだと。」

「あの、前回の、今後のカウンセリングのお話なんですけどね」本田さんは「はい」と答える。

「代替案を考えていただく前に、話しておかないといけないことがあるんです」そう言うと、本田さんが少し姿勢を正して「はい」ともう一度言った。

「本田さんには本田さんの事情があるのはわかっています。カウンセリングが続けられなくなる可能性だって、最初からあったこともわかっています。私としては前回話した通り、本田さんとできるならまだ続けたい。でも無理ならば、一緒に代替案を考えてほしい。そんなふうに、建設的な話ができたらいいなと思っているんです」

「はい」

(…)

「頭では、十分わかっています。でも、心ではそんなふうに、まだ納得がいていないんです。だからと言って、本田さんを責めているわけでも、どうにかしてほしいわけでもありません。ただ、そんな感情が私の中にあるんだってことを、私はちゃんと認識できたということを、本田さんに伝えたくて」

「本田さんが微笑み、私も微笑み返す。今度は、心からの笑顔で。「終わる、ってどういうことなんでしょうね」本田さんが、ぼつりとそう言った。「カウンセリングが終わるって、どういうことなのでしょうね」と。「私はいなくなるけれど、Rさんの中には『お母さん』が残っている。それって、すごいことだなあと思うんです」

はい、と私は返事をした。本田さんは、少しだけ沈黙して、それからこんなことを言った。「終わるとはどういうことなのかを、残りのカウンセリングで考えてみませんか」「終わるとはどういうことか？」本田さんはうなずく。「生きている限り、人と人は必ず何かしらの形で別れます。今回の私とRさんが迎えるのもまた、ひとつの別れです。でも、目の前からいなくなったらその関係性は終わりなのでしょうか。そもそも関係性の終わりとはどういうことなのでしょうか」

私は、本田さんの言っていることをじっと聞いた。それは、私の知りたいことでもあった。本田さんのカウンセリングの代替案なんて、いらないのだ。だって、そんなものはないのだから。本田さんの代わりになるものなんてない。それより私は、本田さんとの関係性の終わりを見届けたい。それがどういう意味を持つのか、二人で言語化していきたい。そう強く思った。本田さんは、私の目を見てこう言った。「そんなことを、これから話していきませんか。私はそれが、Rさんのこれからの支えになると思うんです」私は「ぜひ」とうなずく。「はい、よろしくお願いします」2年間続けてきたカウンセリングの最後のテーマが決まった瞬間だった。これから私たちは終わりに向かって、「終わり」について話していく。」

「わたし」という1人称
「あなた」という2人称
そしてそうした主体から離された
抽象的な3人称である

そうした人称に対応して
動詞の語尾も変化する
そうした変化がおこるのは
人称によって世界の捉え方が
異なったものとなるからなのだろう

日本語はヨーロッパの言語のようなかたちの
動詞の語尾変化はまったくないし
単数と複数の区別で語尾が変化したりもしない

日本語には主語がないといわれることからすれば
ある意味で人称そのものも述語的なものに規定された
ひじょうに曖昧なものとなっている

そして日本語話者の自我もその影響を受けて
（言霊信仰という背景もあるように）
「ことばの共同世界」（同じ言語世界）から
権威をもって与えられたことばの影響を強く受け
そこから自由になることがむずかしいところがある

現代のようなほとんど宗教化している科学信仰も
「わたし」という1人称単数や
「あなた」という2人称単数から切り離された
「わたしたち」という1人称複数や
抽象化された対象世界の3人称の「ことば」が
絶対化されたものとして強く影響している

本書は『1人称単数の哲学』
副題に「ソクラテスのように考える」とあるが

ソクラテスは「一対一の問答」を交わし
決して政治家のように「大衆相手の説明」も
「スピーチ（演説）」もしなかった

■八木 雄二『1人称単数の哲学: ソクラテスのように考える』
（春秋社 2022/5）

「大衆に通じる社会のことばは、
多数を相手にする「1人称複数のことば」、
ないしは「3人称のことば」だからである」

それらの「ことば」は
「「争いを含むわたしたち」の間で通用する
「共同のことば」であり、それは必然的に、
「欺瞞を含むことば」でしかない」

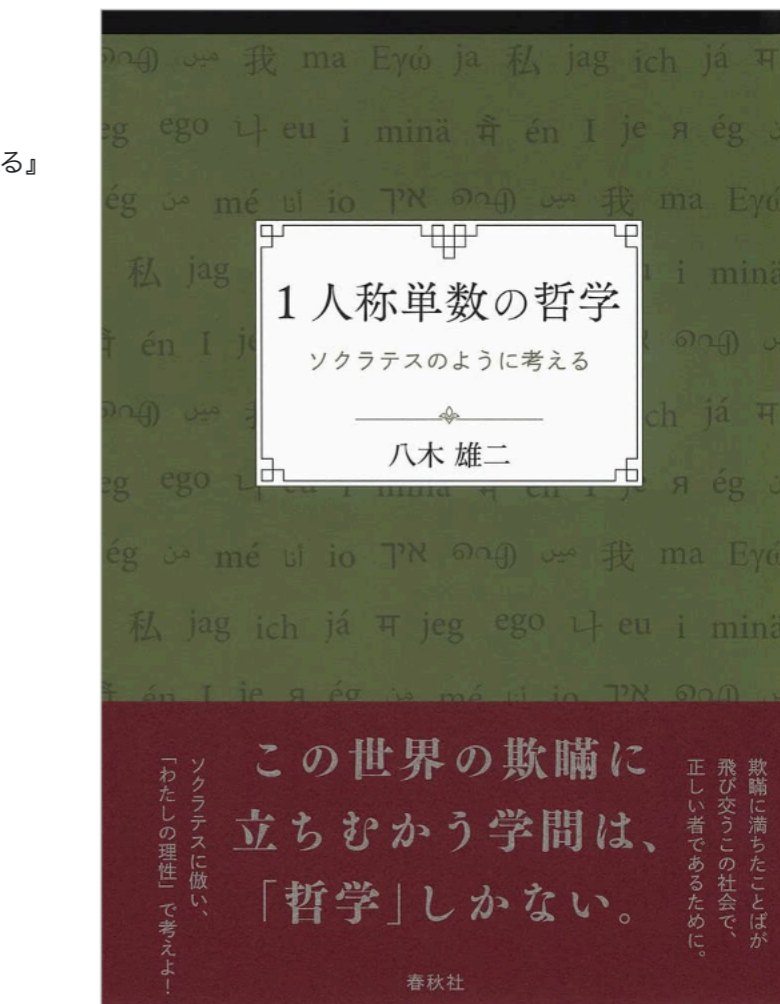
「わたしたち」の「ことば」には
「一般大衆の権威」による「裏付け」が与えられ
その内でしか「ことば」と
それによって考えることができない

また3人称の世界は
「対象を抽象物として完全に「客観視できる世界」」であり
「自然科学が対象にする事物的世界」であって
主体性をもった1人称2人称の世界からは切り離されている

重要なのは
哲学と科学の違いである

ソクラテスは「徳を教えることはできない」といったが
科学は知識として教えることはできるが
徳は知識ではないからである
ソクラテスの「徳」は
「具体的な場面において個々人の主体性を問うもの」であり
「3人称の客観的真理にはなりえない」

ソクラテスがじぶんを「先生」と呼ばせず
「友人」と呼ばせたのもそこから理解できる
「先生」であるときそこに
「平等な個人の間問答」は存在できない
ソクラテスは「知識」を与えようとしたのではなかった
むしろ「欺瞞を含むことば」でしかない
「共同のことば」を「友人」とともに吟味しようとした



そして権威として「共同のことば」をもった者たちから
「国家の信じない神々を導入し、青少年を墮落させた」とされた
が
そこで排されたものこそ「1人称単数の哲学」である

現代においても「共同のことば」が
さまざまな「欺瞞を含」みながら教えられつづけ
「権威」を信じて疑わない人たちにとっては
疑い得ないことばとして世論をつくっている
そこには「1人称単数の哲学」は存在せず
「共同のことば」が「正しい」として信仰されている

■八木 雄二『1人称単数の哲学: ソクラテスのように考える』
(春秋社 2022/5)

(「第1章 理性の中の「個人」と「宇宙」と「社会」」より)

「一般的にヨーロッパの言語には三つの人称がある。そのうち1人称と2人称は、「わたし」と「あなた」なので、身近な具体的なものを主語に立てている。それと比べて3人称は、その主語が人間を示す「彼」た「彼女」であっても、発言者から「離れたもの」を指している。とくに、それが物体であれば、精神主体を意味しないだけに、はっきりと「わたし」や「あなた」から「離れたもの」を意味する。つまり「わたしたち」から離れた「まったくの客体」として、わたしの理性がそれを扱えることで、3人称は意味する。

ところで、認識論で言われる「抽象」(アブストラクト)も、もとのラテン語は「引き離す」ことを意味している。つまり「主体から引き離されるもの」が、「抽象物」である。したがって3人称で指示される「主語」は、一般的に「客体的で、抽象されるもの」だ、とすることができる。つまり、それは文の中では「主語」の位置にありながら、「主体性格があるものとして」認識されるのではなく、その主語を口にする主体によって「対象物」として扱われている。つまり、「生き物」であっても、3人称で扱われれば、それが持つ「主体性」は、3人称の表現によって「客体化」され、主体性をもつ具体物から切り離されて、「ことば」の中で「対象物」となる。

これに対して1人称2人称の世界は、その主語となる「わたし」や「あなた」は、主体性をもつものよして理性に迫る。本来からすれば、「ことば」となっているものは、自分自身とは異なる他者として、「このわたし」も、自分の理性に反省的にとらえられて、幾分対象化されているとみられる。しかし、それでも、1人称、2人称の世界は、完全には客体化されない。すなわち、「主観」を免れないでいることを、1人称、2人称の動詞は表している。

なぜなら、「わたし」は、「わたし」自身にしか発言することができない「主語」だからである。その動詞(述語)は、「わたしのみが見るもの」である。そして「あなた」もまた、「わたしから見て」相対する「主体的相手」でなければ、「あなた」ではない。そしてこの「わたし」や「あなた」が主語となる文は、日常会話に現れる文である。つまり1人称2人称の言語世界は、わたしたち個人の日常の世界である。」

「同じ1人称であっても、「一人称複数」(わたしたち)の世界は、「複数の主体の間」の世界である。その世界は、一見、「わたし」から「離れた世界」に見えるゆえに「3人称の客体世界」として扱いたくなるが、実は「わたし」の主観を確実に含んで「共同主観の世界」である。この世界は、一般に、「社会」とか、「世間」と呼ばれる。ところで、「ことば」は、社会一般に通じるという性格をもっている。それゆえ、「ことば」は、本来、「共同主観の世界」を土台にしている。それゆえまた、「2人称複数」(あなたたち)の世界は、「あなた」の主観を含んだ「別の共同主観の世界」である。それは「異邦人の世界」であり、「別の社会集団がもつ世界」である。

それに対して、すでに述べたように、3人称の世界は、単数であれ、複数であれ、対象を抽象物として完全に「客観視できる世界」である。それゆえ、3人称の世界は端的に「自然科学が対象にする事物的世界」である。

それゆえ、「理性」(ロゴス)が「ことば」を意味する古代ギリシアにおいて、合理的(理性と一致する)科学が生じたのは、ギリシア語が3人称の事象を表す動詞を、1人称、2人称とは区別してもつ言語であったからだよ、まずは考えられる。」

「ヨーロッパの科学は、ギリシア語の「ことば」がもつ性格に基づいて、「比」を「真理」と見なして、生まれたものである。周知のように、その成功は、自然世界のコントロールの成功をもたらし、その後のヨーロッパ世界を反映させる力となった。それはヨーロッパによる世界の支配に、大きな力を発揮した。そして、「3人称の世界の真理」が「人間のことば」(ロゴス)で説明されたことによって、3人称の世界(周囲の世界)に対する人間の「不安」は、その分、解消されやた。

しかし、1人称、2人称の世界は、別の世界である。

人間と人間の間には「争い」がある。その世界がもつ「欺瞞」は、科学の成功によって駆逐されることはない。科学の成功は客体的な世界の成功なので、みなが同じものを見ることができる。それゆえ、その成功は多数の人々の目に明らかで、わいありやすい。そのためにまた、その成功は1人称2人称の世界の欺瞞を、人々に忘れさせる興奮を引き起こす。すなわち、科学の成功は、人類の夢は、まるですべてかなうことを意味するように解釈され、宣伝される。しかし、科学はけて1人称、2人称の世界の欺瞞を駆逐することはできない。なぜなら、科学は3人称の存在を明らかにするが、1人称2人称の世界を明らかにほしないからである。

この世界の欺瞞に立ち向かう学問は、「哲学」しかない。」

「人と人との「争い」は、1人称と2人称の世界に起こることである。この「争い」は、1人称2人称の世界に「不安」をもたらし、「迷い」を生じる。そしてその争いの種になるものは、「欺瞞を含むことば」である。わたしたちは、相手の何かに気づいて、それを「ことば」にするとき、そこに自分たちの勝手な解釈を持ち込むことがある。そして一部の人に都合のよい「ことば」がいつのまにか、周囲の人々に広がる。人を中傷することば、人を誤解させることばは、人間どうしの間に生まれた「ことばの共同世界」(同じ言語世界)のなかに、いつのまにか入り込んでしまっている。すなわち、この共同世界に久しく通じている「欺瞞のことば」こそ、人々の間の争いを終わらせない元凶であり、それにもとづく人々の「判断」、「行動」が、じっさいに争いを生み、継続させている。したがって、わたしたちはこの1人称や2人称の世界においてこそ、「正しいことば」を必要としている。

しかし、共同世界に通じている「ことば」とは、「わたしたち」という「1人称複数」が共同で抱えている「ことば」である。「わたし一人」(1人称単数)が考えている「ことば」ではない。なぜなら、「ことば」は、もともと「社会のもの」であり、複数の人々に通じるものとして私たちの間に存在しているからである。したがって、ことばはつねに「わたしたちの」ことばである。そして「わたしたちのことば」とは、一般大衆が「認めている考え」を表す「ことば」である。それゆえ、その「ことば」には、「一般大衆の権威」による「裏付け」が与えられている。わたしたちは、この権威に裏付けられた「ことば」を身に付けることによって、ふだん、その共同社会の一員として「考えて、はたらいて、来ている」ということができる。

(…)その「ことば」から離れることは、その「社会」から離れることを意味する。したがって、通常、社会がもっている「ことば」の「欺瞞性」を、欺瞞であるとは、わたしたちは考えない。生きていくために必要な真実であると、わたしたちは無自覚に受け取っている。」

「同じ「ことば」を用いる人間は、どの人間も同じ共同世界の住人であり、同じ共同世界から「ことば」を学んでいるから、自分よりも少しでも、より正しいことばを知っている人間を周囲に見つけることは、やはり困難である。つまり、同じ時代の同じ社会のなかで、「だれか」にそれを公的に「教えてもらう」という道は、まずないと言える。

ソクラテスは、「一対一の間答」を交わしたといわれる。(…)

彼が政治家のように、「大衆相手の説明」をしなかった理由は、大衆を相手にして語られた「スピーチ(演説)のことば」は、同時代の社会の権威をもって使われる「ことば」でしかなかったからだと推測できる。すなわち、ソクラテスによれば、大衆に通じる社会のことばは、多数を相手にする「1人称複数のことば」、ないしは「3人称のことば」だからである。それは「争いを含むわたしたち」の間で通用する「共同のことば」であり、それは必然的に、「欺瞞を含むことば」でしかないからである。

(…)

社会は(…、「欺瞞的なことば」に、多数者の権威(社会的権威)を与える。それゆえ、「ことば」が、大衆を相手にするスピーチの場面にとどまっていたは、端的に「正しいことば」が発せされることはない。少なくとも、」

(…)

他方、ソクラテスは「一問一答」の対話を行っていた。一つの問題を一方の一人が問いかけ、一つの答えを

しかし、1人称、2人称の世界は、別の世界である。

人間と人間の間には「争い」がある。その世界がもつ「欺瞞」は、科学の成功によって駆逐されることはない。科学の成功は客体的な世界の成功なので、みなが同じものを見ることができる。それゆえ、その成功は多数の人々の目に明らかで、わいありやすい。そのためにまた、その成功は1人称2人称の世界の欺瞞を、人々に忘れさせる興奮を引き起こす。すなわち、科学の成功は、人類の夢は、まるですべてかなうことを意味するように解釈され、宣伝される。しかし、科学はけて1人称、2人称の世界の欺瞞を駆逐することはできない。なぜなら、科学は3人称の存在を明らかにするが、1人称2人称の世界を明らかにほしないからである。

この世界の欺瞞に立ち向かう学問は、「哲学」しかない。」

「人と人との「争い」は、1人称と2人称の世界に起こることである。この「争い」は、1人称2人称の世界に「不安」をもたらし、「迷い」を生じる。そしてその争いの種になるものは、「欺瞞を含むことば」である。わたしたちは、相手の何かに気づいて、それを「ことば」にすると、そこに自分たちの勝手な解釈を持ち込むことがある。そして一部の人に都合のよい「ことば」がいつのまにか、周囲の人々に広がる。人を中傷することば、人を誤解させることばは、人間どうしの間に生まれた「ことばの共同世界」（同じ言語世界）のなかに、いつのまにか入り込んでしまっている。すなわち、この共同世界に久しく通じている「欺瞞のことば」こそ、人々の間の争いを終わらせない元凶であり、それにもとづく人々の「判断」、「行動」が、じっさいに争いを生み、継続させている。したがって、わたしたちはこの1人称や2人称の世界においてこそ、「正しいことば」を必要としている。

しかし、共同世界に通じている「ことば」とは、「わたしたち」という「1人称複数」が共同で抱えている「ことば」である。「わたし一人」（1人称単数）が考えている「ことば」ではない。なぜなら、「ことば」は、もともと「社会のもの」であり、複数の人々に通じるものとして私たちの間に存在しているからである。したがって、ことばはつねに「わたしたちの」ことばである。そして「わたしたちのことば」とは、一般大衆が「認めている考え」を表す「ことば」である。それゆえ、その「ことば」には、「一般大衆の権威」による「裏付け」が与えられている。わたしたちは、この権威に裏付けられた「ことば」を身に付けることによって、ふだん、その共同社会の一員として「考えて、はたらいて、来ている」と言うことができる。

(…) その「ことば」から離れることは、その「社会」から離れることを意味する。したがって、通常、社会がもっている「ことば」の「欺瞞性」を、欺瞞であるとは、わたしたちは考えない。生きていくために必要な真実であると、わたしたちは無自覚に受け取っている。」

「同じ「ことば」を用いる人間は、どの人間も同じ共同世界の住人であり、同じ共同世界から「ことば」を学んでいるから、自分よりも少しでも、より正しいことばを知っている人間を周囲に見つけることは、やはり困難である。つまり、同じ時代の同じ社会のなかで、「だれか」にそれを公的に「教えてもらう」という道は、まずないと言える。

ソクラテスは、「一対一の問答」を交わしたといわれる。(…)

彼が政治家のように、「大衆相手の説明」をしなかった理由は、大衆を相手にして語られた「スピーチ（演説）のことば」は、同時代の社会の権威をもって使われる「ことば」でしかなかったからだと推測できる。すなわち、ソクラテスによれば、大衆に通じる社会のことばは、多数を相手にする「1人称複数のことば」、ないしは「3人称のことば」だからである。それは「争いを含むわたしたち」の間で通用する「共同のことば」であり、それは必然的に、「欺瞞を含むことば」でしかないからである。

(…)

社会は(…)、「欺瞞的なことば」に、多数者の権威（社会的権威）を与える。それゆえ、「ことば」が、大衆を相手にするスピーチの場面にとどまっていは、端的に「正しいことば」が発せされることはない。少なくとも、」

(…)

他方、ソクラテスは「一問一答」の対話を行っていた。一つの問題を一方の一人が問いかけ、一つの答えを他方の一人が答えるのである。それは。一人一人が、素になることができる立場で「ことば」を交わし合うことであった。

(…)

そこでは、「ことば」が、固有の意味で1人称、2人称の「ことば」として使われる。じっさい、「わたし」と「あなた」の間で「ことば」が語られるとき、自分の社会的地位を意識する必要はない。少なくとも、二人の間が、たんなる友人として、社会的秩序と無関係であるなら、二人は素になって（正直に）問うことができる。そして素になって（正直に）答えることができり。むしろそういう中ではじめて、大衆社会のなかで通じ合っている「ことばの欺瞞性」を吟味することができる。すなわち、一人一人、互いに相手を尊重する友人関係に自分たちを置くことによって、人は社会的秩序をもつ組織から、自分の心を離すことができる。単純に、一個の「わたし」と、一個の「あなた」という関係にのみ、二人は立つことができる。そしてこのことによって、社会がもつ集団組織性から生じる「ことばの欺瞞」に気づき、わたしたちはそれを吟味することができる。

したがって、ソクラテスが教え子たちに、自分を「先生」と呼ばせずに「友人」と呼ばせた理由は、明らかである。ソクラテスの問答は、友人どうしの平等な個人の間での問答であった。その問答によって日頃耳にしている「欺瞞のことば」を吟味して、わたしたちが「正しいことば」で「正しく理性をはたらかせる」ことができる人間となることを、彼は目指したのである。」

(「第2章　ことばの社会性と欺瞞性」より)

「意外に思われるかもしれないが、哲学と科学を明晰に分ける、という見方は、ヨーロッパの哲学史において、これまで試みられたことはない。むしろ哲学を「科学的な学問」にする試みが、古来、続けられてきた。(…)フッサールがそれを試みた。その前にはスピノザがそれを試みた。そういう試みがヨーロッパで行われていた近代という時代の最中に、日本は明治維新を迎え、「フィロ・ソフィア」が「哲学」と訳された。つまり日本語の「哲・学」には、「哲理」の「学問(科学)」であるという意味が読みとられる。

ヨーロッパの諸学問は、フィジクス（物理学）などの例外はあるが、科学の名称には、たいていが「サイエンス」か「ロギー」が、その語頭か、あるいは語末に付く。「サイエンス」は「科学」ならびに「知識」を意味するし、「ロギー」は、「ロゴス」（ことば）からきているから「論」を意味する。一般に「論」は、学問世界において「知識」と同じと考えられてきた。それゆえ、サイエンスも、何とかロギーも、そしてそれと同類の論は、「科学」であるか、「科学を目指す論」だと受け取られてきた。それゆえ、哲学も学問の一つなら、それも科学を目指す論に違いないと、一般に受け取られる。

(…)

そもそも哲学と科学は、異なる理性のはたらきである。その区別の源泉は、ソクラテスにある。徳について論じたソクラテスは、「徳を教えることはできない」ことを、鋭い批判を通じて明確にし続けた。ところで、「教えることはできない」とは、「知識ではない」ということと同義である。なぜなら、「知識」とは「分かっていること」であり、「分かっていること」は、同じことを他の人に「分からせること」ができるからである。したがって徳は教えることはできないと言っていたソクラテスは、徳は知識ではないと見つけていた。ところで、ラテン語の「知識」（スキエンス）ということばが英語の「科学」（サイエンス）ということばになった。それゆえ、ソクラテスによれば徳を論じる哲学は断じて科学ではない。それゆえ、いかに徳を論じようとそれは科学（知識）にはならない。」

「理性的であるためには、「正しいことば」で、哲学も科学も構成されなければならない。(…)科学のことばは欺瞞性が入り込みにくい数や式によっている。それに対して哲学は、人間の生活のなかでふつうに使われている「ことば」によって語られるほかない。なぜなら、哲学は、人間である「わたし」が「生きて在る」ことに基づいて、「徳を論じる」からである。それゆえ哲学は、科学が不要とした「ことばの吟味」を必要としている。しかし、その吟味を経て、「欺瞞性の無いことば」に達したなら、そこからは、哲学は科学と肩を並べて理性の道を歩むことができる。」

日本の哲学用語は明治以降
ギリシア自然哲学・ローマ法・キリスト教が
源泉となって欧州でつくられた学術用語を
多くは漢籍からの転用・新造語によって
翻訳・導入したものであり

欧州での哲学用語の多くが
日常語をベースとしていることが多いのに比べ
日本語でのそれは抽象度がきわめて高く難解であり
用語として定着してはいても
日常的に使われる言葉とはかけ離れている

昨日のmediopos2743（2022.5.22）でもとりあげたが
日本語には主語がなく述語的だといわれているのに対し
（現代の日本語文法は
西欧の文法体系に沿って作られていて
それで日本語を説明するのは無理がある
たとえば「ぼくはウナギだ」のように）
西欧の言語の基本は主格が中心となっている

人称に関しても
おそらく日本語表現においては
1人称・2人称・3人称の別は明確なものとはいえない
それは動詞変化がないことから知られる
しかも単数と複数の別も付加的にしか存在しない

その他にもさまざまな相違があるが
それらを越えながら
漢字を使ってさまざまな用語が翻訳されてきた
現代ではカタカナ表記もふえたが
それで世界観の相違が乗り越えられているわけではない

本書では「主観と客観」「観念と実在」「帰納と演繹」
「総合と分解」「実体と属性」「原因と結果」
「可能と現実」「能動と受動」「理性と感性」
「普遍と特殊」といった基本概念における
「和語」の世界の諸問題がとりあげられ
その本来の意味を明らかにしながら
翻訳によって失われがちどころが解説されている

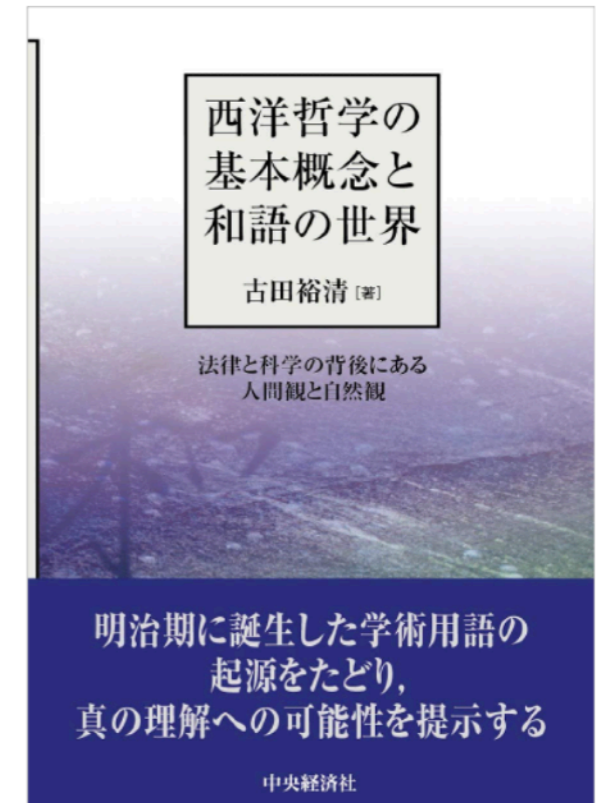
以下の引用ではそうしたなかから
最後の章の「普遍と特殊」をとりあげながら
とくに日本語における「る（らる）」という
自発・可能・尊敬・受身を表す言葉が
日本における同調圧力への迎合にもつながるものであること
それを避けるためには
「全体における部分（個）としての自覚を持ちつつ
その全体を写實的に描き出し、
これを各自が引き受ける」必要があることが示唆されている

つまり和語には個を前提とした主語がなく
「る（らる）」という「得」の論理のもとに
ある権威がそこに空気のように働きながら
責任者不在のもとに受け手が共同化してしまうところがある

それを西行のごとく
「何事のおわしますかは知らねども
かたじけなさに涙こぼるる」
というポエジーの深みとしてとらえる美意識はあっても
何か明確にされなければならないときにさえ
「何事のおわしますかは知らねども」のまま
「全体主義」的な状態が現出してしまうのである

哲学を西洋的な思考と論理の枠のみでとらえる弊害もあるが
基本的な世界観や言語表現や基本的な文法の相違は
可能なかぎりふまえておく必要がある

たとえば「ロゴスの論理」に対する
「レンマの論理」というように



■古田裕清『西洋哲学の基本概念と和語の世界』
（中央経済社 2020/9）

- 古田裕清『西洋哲学の基本概念と和語の世界』（中央経済社 2020/9）

（「まえがき」より）

「明治以降、日本語には欧州原産の学術用語が大量に翻訳・導入された。日本語は元々こうした用語を持たなかった。翻訳・導入は、ほぼ例外なく、原語の意を汲み取って新たな漢語語彙を考案してあてがう作業となった。ここに記した「原産」「学術」「語彙」「翻訳」「導入」なども皆、その時代に作られた語彙である。こうした語彙は漢籍からの転用、あるいは新造語で、どれも当時は非日常のかつ往々にして難解な語彙だった。それから150年近くが経過し、法律経済や科学技術など実用度が高い語彙は、学校教育や社会実務、マスメディアにも助けられ、かなり日常に定着した。

　欧州由来の学術用語の源泉は大きく見えて三つある。ギリシア自然哲学、ローマ法、そしてキリスト教である。この三つが融合して近代欧州の機械論的な自然観を生み出し、これが近現代の科学技術や法の支配の発展につながった。その際、基本的なツールの役割を果たしたのが古代ギリシア以来受け継がれてきた哲学用語である。これらも明治以降、漢語語彙で翻訳され、日本に導入された。しかし、その抽象度の高さと訳語の難解さがゆえ、日本の市民生活に定着せず、学術研究者にさえその意味がいまだに正しく理解されているとは言えない面がある。欧州の哲学用語は大半がプラトンとアリストテレスが生み出したもので、古代ギリシアにあっては日常語だった。そして、現代に至るまで欧米で継承され、やはり日常的に使われ続けている。本書はこうした用語の幾つかについて、その日常性、法律や科学技術との結びつきを射程に入れつつ、来歴をひも解き、正しい理解につなげることを目的とする。

　欧州哲学は偽なるものを排し、真なるもののみを追求する営みである。似たような営みは欧州以外のどの文化圏にも昔から存在する。欧州哲学が他の文化圏における知的営みと違うのは、それが古代ギリシア以来、万学を生み出す母胎となり、同時に日常生活の秩序を研磨する力ともなってきたことだろう。欧州の哲学用語は、法学から物理学まであらゆる学問ジャンルにおいて、今も探求へと向かう巨視的な枠組み（人間観、世界観）を提供している。日本にも定着した大学という研究教育機関は、ギリシアの伝統を取り入れた中世カトリック圏において、一般教養（自由七科）の学習後に法学部・神学部・医学部へと専攻分けする形態で始まった。一般教養教育を担当した組織は後に哲学部と呼ばれるようになる。ここでは今という文系・理系双方にまたがる広範な研究が行われた。欧米では現在も人文・社会・自然科学を網羅する幅広い領域で「哲学博士（Doctor philosophicus）」の称号が学習証明として与えられる。他方、神学・医学・法学は職業（神父・医師・法律家）と結びついた実学で、学術研究の方法論となる哲学の影響下に置かれてきた。」

（「第8章　能動と受動」より）

「古形「（せ）らる」の原意を確認したい。これは「す」の未然形と助動詞「らる」の複合系・「らる」は「る」の別形。「る」は四段活用などの未然形に、「らる」は下二段活用動詞などの未然形に、後置される。「る」「らる」（現代語形「れる」「られる」、以下「る」で代表）は学校文法で用法が自発・可能・尊敬・受身へと区別される。「先人の苦労が偲ばれる」は自発、「この程度の峠なら楽に越えられる」は可能、「先生が壇上で話される」は尊敬の意。「財布を取られた」のように、受身は被害や不利益を表現することが多い。「る」は下二段活用（…）これは動詞「得（う）」の先頭に子音rが付加された形。つまり、「る」は子音rと「得」の合成形と解せる。「得」は手に入れる、（獲得済みで）秀でる、できる、と意味が広がる。話者に未獲得だったものが手に入る、未実現だったものが実現される、という利害関係を指す語。その獲得・実現は、話者の努力や働きかけによる場合もあるが、成り行き任せの自然発生であることも多い。何れにせよ、話者は身を以てその獲得・実現を引き受ける（利害に与る）。これが「得」の諸用法に通底する合意であり、そのまま「る」の通底的合意でもある（…）

　「る」の用法の一つである受身（うけみ）は、現代欧州語の受動（能動と対立）とは違う。「る」が含意する受身（わが身への引き受け）に、引き受けさせる側の能動者は存在しない。峠越えを我が身に引き受けるとき、何から我が身に峠越えを引き受けさせているわけではない。先人の苦労が偲ばれるとき、偲ぶ私に何ものかが能動的な働きかけをしているわけではない。財布を取られて狼狽する状態は、何者かの農道を受動中の状態とは言えない。「る」は受身と呼べても受動とは形容できない。

　「る」の受身は古代ギリシア語の受動（自らが発出源でない動き変化を主格が被る）とも違う。和語の動詞はそもそも主格を要求しない。（和語の助動詞はおそらく漢文の影響で接続助詞から派生した後発生的なもの）。「る」「得」は受身の当事者（…）の目線を前提するが、その当事者を明確に名指しする必要はなく、ましてやその主格としての表示は文法的に求め得ない。」

（「第10章　普遍と特殊」より）

「和語は名詞に単複の区別がなく、冠詞もない。普遍・個別の対立に当たるものが文法上自生することも意識化されることもなかった。端的に言って、和語は普遍・個別という相の下に世界を見ない。明治以降、この対立の所産が欧州から日本に大規模に流入した。日本語生活者はこれを巧みに漢語翻訳語で写し取り、生活に生かし、国土の風景を一変させていった。これは和語の世界にこの対立が定着したことを意味しない。この対立は知識として理解されてはいても、和語の世界を全く浸食していない。

　英the catは特定単数の猫（個物）あるいは普遍としての猫。a catは不特定単数の猫（個物）。catsは複数の猫（複数の個物）。冠詞を持つ欧州語はこうして文法的に普遍と個物を表現し分ける。和語は「ねこ」という名詞に対して、その単数性を強調する場合は「一匹の」など数詞を添付、その特定性を表現する場合は指示詞「この」「その」などを添付し、複数表現する場合は指示詞を複数化（「これら」「それら」）、あるいは「ら」「ども」などを名詞に後置する。普遍としての猫を際立たせるなら「そもそも猫というもの」など長い装飾をする。「ねこは耳が短い」と言った場合、「ねこ」は単数・複数・普遍のどれとも解釈可能。和語を普遍・個別ペアで解釈すると、こう形容するしかない。

　欧州語の定冠詞はもともと和語なら「そ」（「それ」「その」）に相当する指示詞だった。「そ」の語源は不詳だが、サ変動詞「す」（第8章「得」の論理に従う語）の命令形「そ」と同根の可能性がある。もし同根ならば、「そ」は近接する自発的可能性を引き受けよ、と話者が聞き手に促す表現であることになる。何れにせよ、「そ」は状況（話者）依存性が高く、発話行為現場に縛られる語彙。他方、プラトンのアイデアはこうした依存性から独立し自存する普遍的存在（今風に言えば客観的実在）。ギリシア人はこうした存在を中動態的な宿命（「テオーリア」）として投影し、元来は状況依存性が高い指示詞をその徴表（定冠詞）に転用した。「そ」はこうした転用を受けなかった。しかし、和語で普遍を無理に表現する際に使われる「そもそも」は、「そ」と「も」（係助詞）の合成語「そも（其も）」の重音化。どんな個別自然言語も、事物の本質的特徴への言及には指示詞を援用するしか方途がないのかもしれない。」

「個物は全体（形相、アイデア）が宿ることで初めて成立し、その意味で全体の中で位置づけられ、運命づけられている。全体の中で部分が果たすべき役割が決まっており、それをつつがなく果たすことが美德（かくあるべし）。こうした古代ギリシアの中動態的な世界観は、ローマ化・キリスト教化を経て近現代科学の要素還元的な方向性（自由で平等な個人という近代欧州の人間観や外延・集合を中心に考える現代の形式科学もこの方向性を体現する）により克服されたかにも見える。だが、要素還元的な自然科学や法の支配もアイデア信仰が母胎となって生み出されたことを本書は敷衍してきた。量子力学のような確率論的な世界は要素還元思考の行き詰まりを示す、とも指摘されるが、確率論も数学的構造というアイデア的法則性の追求結果である点に変わりはない。こうしたアイデア追求的な世界観は、そもそも和語の世界と親和的でない。全体と部分を対立させ、部分を支配する全体を観照（テオーリア）し、この全体の中に自らを主格的思考により位置づけて自己制御に活かす。これが科学技術と法の支配に共通する発想である。ギリシアの全体主義的な美德は、同調圧力に屈するという和語の世界の美德に外見上、似ている。だが、和語の世界には主格思考（個を前提とする）がない。日本における同調圧力への迎合は、各自の部分（個）としての自己意識に因るものでなく、「得」の論理に支配された無私の自発・可能・受身である。全体における部分（個）としての自覚を持ちつつその全体を写實的に描き出し、これを各自が引き受けるのではなく、何らかの価値規範が一つの全体として自発し、読者と聞き手が共同体化して共にこれを「得」の論理で引き受ける。一人一人が心中穏やかでなくても、狼狽えながらであっても全員が右向け右となる。その淵源は弥生的な稲作への協力強要なのか、縄文的な畏敬と感謝を伴う自然との同化なのか、それ以外なのか、不明である。何れにせよ、我々は主格思考が根つきにくい和語の限界を自覚し、その限界を踏まえつつ法の支配を一層定着させ、一人一人の尊厳がより守られる環境整備（地球環境の保護も含めて）を今後も地道に続けるしかないだろう。」

（本書の構成）

第1章　主観と客観
第2章　観念と実在
第3章　帰納と演繹
第4章　総合と分解
第5章　実体と属性
第6章　原因と結果
第7章　可能と現実
第8章　能動と受動
第9章　理性と感性
第10章　普遍と特殊

作品が「私小説」であるかどうか
「もはや誰もそんなことを気にしていない」だろう

文学ジャンルは
どこかで作者と読者のために
つくられた制度だろうし
ましてやその制度のなかで
「私-小説」であるかどうかは
そのテキストの働き方に拠るものでしかない

つまりそれが「私小説」であるとする
問題になるのはその「内容面でなく、
書かれ方（叙述への意識化）」以外の何ものでもない
その内容が事実であるかどうかを問うたところで意味はない

さらにいえばそれが文学であるか
文学ではないテキストであるかということも問題ではない
制度的にジャンル化されたもののなかの典型であったり
ジャンル分けすることが難しいものであったりはするが
要はその「読まれ方」（受容のされ方）次第である

読まれ方次第では
科学論文もさらにいえば辞典や
（いまや滅びつつある）電話帳のようなテキストも
文学として受容することさえできる

いまや「私」的な事実を気にする受容は
有名人や芸能人の告白や
SNSで開陳される語りくらいであり
それさえも「事実」であろうがなかろうが
それに関心をひかれるかどうか以上の意味はない

重要なのは
「私」が「語る」という
その「私」の成立に関わる自我の働きや
その表現メディアである「ことば」が
そこにどのように関わっているかということだろう

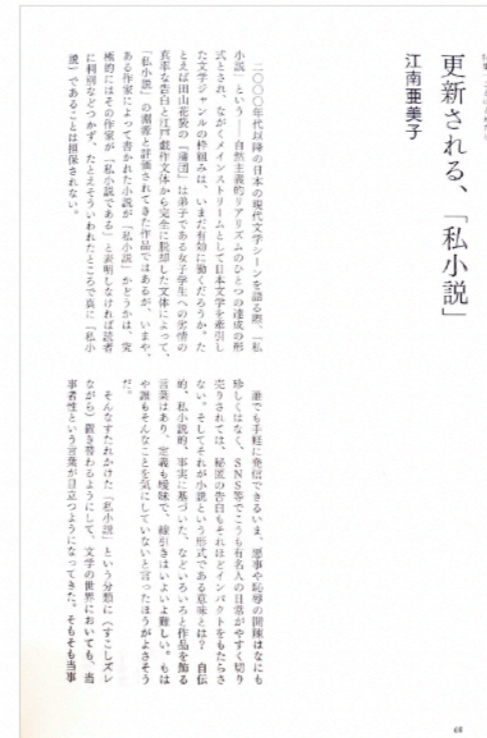
そして「私」は
この「私」だけではなく
「あなた」の「私」も「私」であるように
またこの「私」においても
複数性の「私」が意識的無意識的なありようをこえて
「私」を成立させているように
「自他」をこえた「私」という現象が
そこには繰り広げられている

これからも
「私」はさまざまな形で
語られつづけていくだろう
そしてそれは
さまざまな読まれ方がされていく

豊かな可能性が創造されることもあれば
SNSの多くに見られるような
自己露出のようなものもあり
それらは絶えることはないだろう

「私小説」を書きたい人もあり
書かれた「私小説」を読みたい人もいて
それらの受容があるかぎり
それは続いていくだろうし
「私小説」という受容がなくなれば
その「語り」はまた別のジャンル・形式のもとで
新たな書かれ方が求められていくことになる

それもこれも
「私」という現象の
「ことば」を通じた遊戯にほかならない



■江南亜美子「更新される、「私小説」」
（『文学ムック ことばと vol.5』書肆侃侃房 2022/4 所収）

■江南亜美子「更新される、「私小説」」
(『文学ムック ことばと vol.5』書肆侃侃房 2022/4 所収)

「二〇〇〇年代以降の日本の現代文学シーンを語る際、「私小説」という一自然主義的リアリズムのひとつの達成の形とされ、ながくメインストリームとして日本文学を牽引した文学ジャンルの枠組みは、いまだ有効に働くだろうか。たとえば田山花袋の『蒲団』は弟子である女子学生へと劣情の真率な告白と江戸戯作文体から完全に脱却した文体によって、「私小説」の淵源と評価されてきた作品ではあるが、いまや、ある作家によって書かれた小説が「私小説」であるかどうかは、究極的にはその作家が「私小説である」と表明しなければ読者に判別などつかず、たとえそういわれたところで真に「私小説」であることは担保されない。

誰でも手軽に発信できるいま、悪事や恥辱の開陳はなにも珍しくはなく、SNS等でこうも有名人の日常がやすく切り売りされては、秘匿の告白もそれほどインパクトをもたらない。そしてそれが小説という形式である意味とは？ 自伝的、私小説的、事実に基づいた、などいろいろと作品を飾る言葉はあり、定義も曖昧で、線引きはいよいよ難しい。もはや誰もそんなことを気にしていないと言ったほうがよさそうだ。

そんなすたれかけた「私小説」という分類に(すこしズレながら)置き換わるようにして、文学の世界においても、当事者性という言葉が目立つようになってきた。そもそも当事者による自己語りは精神医療の現場から出てきたものだ。ソーシャルワーカーとして「浦河べてるの家」で精神疾患を持つ患者と密に接してきた向谷地生良は、それまではタブーとされてきた、自身の(妄想や幻聴も含めた)障害について語ることを促した。他者との水平的な経験の共有によって自己回復をめざすという、支援者からの上から下への治療とは違うアプローチの導入である。

(…)

エビデンスや統計データなど知ったことではなく、いま「この私」に依拠する身体感覚を存分に語る／描くのだ、と針を振り切ったテキストを包摂するものが当事者研究なのだとしたら、私たち読者はそこにかつて「私小説」と呼ばれていたジャンルのエッセンスを嗅ぎつけることもできるだろう。

(…)

もちろん、当事者研究と「私小説」として読者に差し出されるものとの決定的なちがいは、後者がストーリー(物語)をもつテキストであることだろう。(…)しかし当事者研究も、それが読まれるものとして書かれる以上は、多かれ少なかれ自分自身によるストーリー化の加工から免れられないのではないか？」

「翻っていえば、オールドスクールな「私小説」観一従来型の、素朴に恥辱の開陳や秘匿の告白、自分のことを書けば私小説になる一をドラスティックに更新させる小説作品は、いま、いくつも生まれているのだ。その更新においてはおのずと内容面でなく、書かれ方(叙述への意識化)が重要になる。」

「「私小説」であるとなんの銜も留保もなく標榜する作品を、読者が字義通りに受け取ることはもはや難しい。当事者研究的なアプローチが文学において主流となることも想像できない。しかし、ひとりひとりが特異で代替不可能な個人であることを含みながら、この地上に生きる私たちは根源的に複数のなかにあるというアーレンとの「複数性(plurality)」の概念を借りれば、他者と共生する公的空間にあって「私小説」的な文学の磁場はこれからも働くと考えることができるのではないか。なぜ「この私」は他者とともに生きるのかという根源的な問いをまえにしたとき、「私小説」という文学的なジャンルの定義の更新は起きつつける。」

☆mediopos-2746 2022.5.25

基本的に日本語でしか話せないけれど
物心ついてからじぶんの使っている
日本語なるものに違和感を感じて生きてきた

アーサー・ビナードが
「日本に来て日本語を学び出した一九九〇年」
「当時二十二歳だったぼく」が
「自分のことを何て呼んだらいいか悩んでい」たように
ちいさい頃から
「自分のことを何て呼んだらいいか」も悩みの種だった

「ぼく」と言えばいいということはわかっていたのに
その一人称表現がどうにも違和感がありすぎて
じぶんでじぶんの名前を呼んだほうがしっくりきた
つまりじぶんを三人称で呼ぶ

おそらくそのときはまだ
一人称を獲得できてはいなかったのだ
じぶんがこのじぶんであることに納得がいていなかった

おもしろいのだがちょうど八〜九歳のころ
じぶんはじぶんであって
ほかのひとでないのだから
じぶんとして生きて行かなければならない
そうしたことを実感できるようになりはじめたとき
いきなりという感じで
じぶんのことを「ぼく」と呼べるようになった

多和田葉子が「小学校から高校まで、
「私」とか「あたし」と言うのが嫌」だったように
じぶんを「ぼく」ということに
いまでもって違和感がないわけではないけれど

そして「日本語における「私／僕」は
三人称に近い」というように
そして「「わたし」は、場所みたいなもの」だというように
ある意味でじぶんの名前よりも
このじぶんという場所を三人称で呼ぶような
そんな感じていまだに使っているところがある

そうしたことを意識しすぎるところもあって
いちばん苦手なのがずっと「作文」で
日本語をある程度使えるようになったいまも
それは変わらない
こうして書いているのも「作文のお稽古」だ
（三〇年以上前にネットをはじめるにあたっても
「これは作文のお稽古なんだ」と
何度も繰り返しながら書いていたのを覚えている）

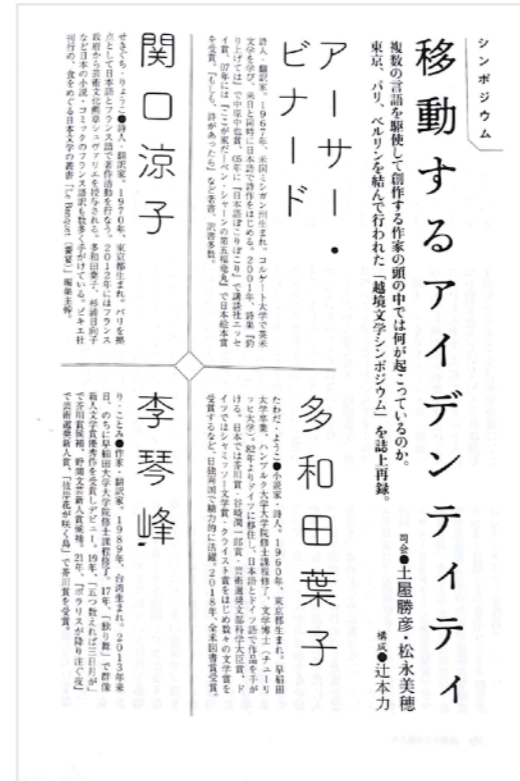
なぜか行きがかり上
職業となったのはコピーライター的なものだが
それがかるうじて可能なのは
そこに「ぼく」という一人称が不要だからだ
コピーライティング上「ぼく」という表現をするときにも
それは単なる「容れ物」でしかない
そしてそうした「容れ物」のかたちを決めれば
コピーライティングは（作品なんぞというものではないから）
ある程度形を整えることができるし
そのパターンを増やしていけばいろいろこなせる

しかしある意味で
こうして一人称的に書くときにも
この「ぼく」が「容れ物」であることに変わりはない

多和田葉子が「究極の三人称が一人称で、
究極の一人称が三人称」だというのも
その意味でいえば腑に落ちる

人格を「ペルソナ」というふうには仮面的にとらえるのも
ひとはじぶんを一人称で呼んでいるとしても
実のところ三人称的なペルソナにほかならないからだろう

そこには自我と言葉と人称の
秘密の関係があるように思える



- 【シンポジウム】
アーサー・ビナード×関口涼子×多和田葉子×李琴峰
「移動するアイデンティティ」
（文藝春秋(2022年6月号 文藝春秋 2022/5)）

■【シンポジウム】

アーサー・ビナードx関口涼子x多和田葉子x李琴峰

「移動するアイデンティティ」

(文學界(2022年6月号 文藝春秋 2022/5)

「ビナード／ぼくが日本に来て日本語を学び出した一九九〇年のことを思い出すと、当時二十二歳だったぼくは、自分のことを何て呼んだらいいか悩んでいました。つまり、一人称が「私」なのか「僕」なのか「俺」なのか。徐々に自分の一人称も、あるいは他者に使う二人称も、相手や状況によってどのように変わるものか分かってきた。でも、選択肢を学べば学ぶほど呼称が増えていくから大変で、土地土地に根ざしている言葉——いわゆる方言なんかを学ぶと、それがさらに何十種類にもなる。そうした中から、自分にとって一番居心地のいい、自分が使って変な感覚にならない一人称を探るのに数年かかり、今はひらがなの「ぼく」の世話になっていることが多い。」

「関口／おそらく、私は大人になってからフランス語を学習したので、「外」の言語であるフランス語を、創作言語という自分にとって一番核になる場所に意識的に置くことで書くことが可能になっていた。でもこの時は、自分の核になる創作言語の部分に、二言語を同時に入れることができず、日本語がフランス語という新しい創作言語に介入されることを嫌がって、私にとっての母語であることを拒否するかのように出て行ってしまったように思います。つまり、母語である日本語が母語の位置から退いてしまったため、二言語が両方とも外国語になってしまった。ゆえに、慣れているはずの翻訳が、まるで初めて取り組むもののように勝手の分からない辛いものになってしまったのでしょう。」

「この経験を通して私は最近、そもそも母語は存在しないのではないかという気がしています。なにせ、母語である日本語さえもが、実は自分と一体化しているわけではない、と実地で学んでしまったわけで、二言語での創作というと、足し算的に豊かな世界が広がっていくと考える方も多いと思います。そうしたケースも間違いなくある。でも、私にとってはそんな単純なものではなく、むしろ言語というものの計り知れなさを日々まざまざと教えられています。」

「関口／おそらくどんな言語でもそうだと思うのですが、二言語を使って何かをやるという時、それに伴って人間という容れ物がそんなに大きくなるわけではないので、収まらないどちらかの言語が逃げていくということが怒る。（...）翻訳者は翻訳をする時、訳する作品の言葉を取り込むために一度自分をからっぽにする必要があると思うんです。前に訳した作家の言葉や言い回しの癖が残っていたら、目の前の新たな文章を翻訳できない。だから毎回自分という容れ物を空っぽにして、新しい作品の文体が再現されうるスペースを空けておく。」

「——俯瞰的視点で書くというのがヨーロッパの小説の伝統としてありますが、そこで、どうやって個人の内面の方に視点を移していくかという課題があると思います。多和田さんはいかがですか。」

多和田／ビナードさんが、自分の一人称を「私」にするか「僕」にするか「俺」にするかで悩んだとお話されていましたが、そうしたところとも関わってくる話かもしれないですね。私は小学校から高校まで、「私」とか「あたし」と言うのが嫌でした。性別によって「私」か「僕」を選ばなければいけないことにすごく違和感があった。日本語における「私／僕」は三人称に近いと思うことがあります。つまり自分をさす度に「わたしという女」と言っているようなもので、だから使いにくかったんですね。わたしが感じている「わたし」は、場所みtainなもので、ジェンダーフリーです。男の子は「わたし」と言わないので子供が「わたし」と言うと完全に女を選択してしまうことになってますが、大人が使うと中性的です。だから社会人になってからは自然と「わたし」と言えるようになりました。わたしは社会人になると同時にドイツに渡りました。ドイツ語の「Ich」は英語の「I」と同じで、性別を示すような情報は刷り込まれていません。つまり「私は女として話します」というような意味は付随しない。それはいいのですが、今度は別な問題にぶつかりました。文章には基本的に主語がなければならぬ。そして、自分の目にそう見えたのか、それとも事実としてあることを述べるのかを区別しなければならぬ。日本語ではそのへんは曖昧にしてきたのに、今度はわたしが歩き、わたしが角を曲がり、わたしが春を感じる。日本語では空気だった「わたし」が、突然しつこい言葉として文章の中に表れてきてしまって参りました。

それを避けるために、それこそ（...）神の視点として、三人称を用いるのもまた難しい。例えば、あるドイツ語の表現を奇妙なものだ、と感じること。それは神の視点ではありえず、まさにドイツ語以外の言語で育った「わたし」個人なのです。つまり、三人称で書きたくても「自分」の感じ方が特殊すぎて、ドイツ語だとしても一人称にせざるをえない。さっき関口さんがおっしゃった、「自分という容れ物を空っぽにする」というお話に通ずるところがあるかもしれませんね。「私」を空っぽにしなければ書けないこともあるし、かといって、「私」は本当に空っぽになりうるのか？ という疑問が異文化の中でこそ忘れられない。「容疑者の夜行列車」は関口さんがフランス語に訳してくださった作品ですが、空っぽになりたくて二人称で書きました。現在進行中の三部作では、複数の登場人物がそれぞれ一人称で語るように書いています。究極の三人称が一人称で、究極の一人称が三人称なのかもしれません。」

ひとは興味のあるものしか
目には見えない
考えたりすることもない
そのとき世界はそのなかに閉ざされている

わたしたちの回りは
からだのなかもふくめて
菌類だらけであるにもかかわらず
意識しなければその存在には気づかない
そしてそれがどんな働きをしているかわからず
無差別的な除菌などをおこなったりもする

きのこを見ようとすれば
きのこ目があるし
哲学しようとすれば
哲学思考があるし
音楽を聴こうとすれば
音楽耳がある

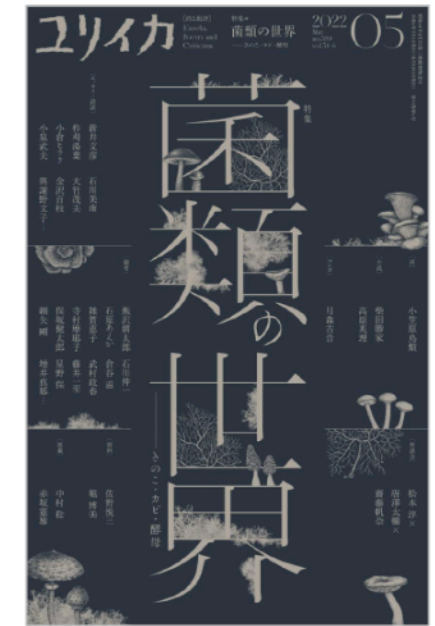
そしてたとえ
それらができたとしても
それらの世界も
すでに与えられた世界内で閉じていて
その外にでようとは思わない

そのとき外部は存在しない

たとえば科学はほんらい既知を超えようとするが
科学主義は既知のものなかで
全てを客観化可能なものとみなし
外部の存在は否定されているように

外に出るには
外部の存在からの呼び声を聴き
未知の外部を召還しなければならない

菌類がきわめて興味深いのは
「外部を受け入れる装置の構築に、
重要なメタファーを提供してくれる」からだ



- 新井文彦「人生、菌色。」
- 増井真那「変形菌の「自己」から未来の「自己」へ」
- 郡司ペギオ幸夫「「砂山/砂粒」トラウマを生きる真正粘菌」
(コリイカ 2022年5月号
特集=菌類の世界 —きのこ・カビ・酵母 2022/4 所収)

外部を受け入れるということは
あらかじめ想定されている外部ではなく
真の意味での他者を知り
創造に立ち会うということである

少し分かりにくいところだが

郡司ペギオ幸夫氏は

「受動と能動を共立させ、その記憶を担保しながら
受動と能動を共に捨て去ることで、
受動/能動を共に首肯するアンチノミーと、
共に否定するアンチノミーが共立し、
それが外部を召喚する装置として機能する」ことを説く

ここでは現代舞踏家とその練習に取り入れられている
コンタクト・インプロビゼーションの例が挙げられている

二人のダンス初心者が
体のどこかを絶えず接触させながら
踊り続ける訓練を十分に行った後
各々独立に一人で踊るときにも
二人で踊っている如く空気に突き動かされ
受動と能動が同時進行するように踊ることができると
そのときまさに「外部」が呼び込まれるのだという

受動と能動がともに働くという矛盾と
受動も能動もともに働かないという矛盾のあいだで
「外部」はいわば創造的な仕方で召還される

菌類の世界の本質が見えないところにあり
それが不思議な仕方で姿を表すように
世界の「外部」もまた矛盾を超えてたしかに現れるのだ

- 新井文彦「人生、菌色。」
 - 増井真那「変形菌の「自己」から未来の「自己」へ」
 - 郡司ペギオ幸夫 「「砂山/砂粒」トラウマを生きる真正粘菌」(ユリイカ 2022年5月号 特集=菌類の世界 ーきのこ・カビ・酵母 2022/4 所収)
- (新井文彦「人生、菌色。」より)

「大都会に限らず、ある程度の数の人間が暮らしている場所は、人間が人間のためにつくったもの、つまり、人工物で満ちている。都会にはけっこう自然が多いと思っている人がいるかもしれないが、屁理屈を言うなら、街路樹や公園の植え込みなどは、自然の植物を使った人工物である。

日頃、人工物に囲まれていると、それが当たり前になるので、人工物が見当たらない天然の森を訪れる機会があったりすると、周囲をじろりと見わたして、何も無い、などと言うことになる。東京で暮らしていたときのぼくもそうだった。

思うに、人は、興味のあるものしか目に入らないし、記憶に残らない。自然に興味のない人が、自然そのものである森を訪れたとき、何も無い、と思うのは当然だろう。そこに、人間のつくったものは見当たらないのだから。道はないしゴミすら落ちていない。

「人は、好きであればあるほど、興味を持って持つほど、それがどんどん目に入ってくる。満員電車の中でも好きなブランドの服を着ている人をすかさず見つけたり、本屋へ行けば雑誌の表紙になっている推しの顔を見逃さない。きのこファンも同じだ。きのこが好きになると、あらゆるところできのこが目に入るのだ。それを「きのこ目」（別名「菌眼」「菌視」）などと言う。」

「森はもちろん、いま生活している身の回りも、きのこだらけだと言っても過言ではない。きのこはけっこう身近にいるにもかかわらず、興味がないので、目に入らないだけなのだ。

きのこファンには当たり前で、一般の人たちが理解していないことに、きのこの「本体」がある。われわれが一般的に「きのこ」と呼んでいるものは、きのこの一部である生殖器官のことで、正確には、「子実体」と言う。「きのこ」が生えていたら胞子を放出していると考えていい。きのこの本体は、地面の下や倒木の中でひっそりと広がる糸状の細胞、菌糸である。ゆえに日頃はほとんど目に見ることがない。

ぼくは、きのこを見るときも、撮影するときも、この見えない菌糸のことを意識するようにしている。共生菌・菌根菌は複数の樹種の根ごとつながっているので、それが地下で一大ネットワークを形成し、きのこも、樹木も、栄養のやりとりだけではなく、情報も共有している、という研究結果もある。樹木の八割くらいは菌類と関係を持って生きているらしい。人間の世界も、菌類の世界も、その本質は見えないところにあるのだ。」

(増井真那「変形菌の「自己」から未来の「自己」へ」より)

「「自己」とはなんだろう？」

どこまえ追いかけても理解し尽くすことはできなさそうな、だからこそとても魅力的な問いです。私たち人間は、ひとり残らず「自己」を持っています。そして、あらゆる生物も「自己」を持ちます。それが生物なのですから。

変形菌という生物も、もちろん「自己」を持ち、それはとても興味深いものであることがわかってきました。変形菌の「自己」を探求する道は、人間そして生物にとって「自己とはなんだろう？」という問題に向き合う時間でもあります。」

(郡司ペギオ幸夫 「「砂山/砂粒」トラウマを生きる真正粘菌」より)

「菌類は、異質なものが総動員して働く場を創り出し、その中でも化学反応など論理的に認識できる過程と、その外側にある認識できない家庭を繋ぐインターフェースとなって、異質なもののコミュニケーションの場となる、ようにも見える。しかし、もし、そのように考えるなら、それは、認識可能な自分たちのこちら側と、理解できないが既に認識できるあちら側とのコミュニケーションの場を構想するだけで、想定外に存在する徹底した外部については、理解を妨げるものとなるだろう。これに対して、真正粘菌は、外部を受け入れる装置の構築に、重要なメタファーを提供してくれる。外部と言われてピンとこない読者はたくさんいるだろうし、逆に早わかりして、そういうことが誰でも考える問題だとする読者もいるだろう。そのような読者のために、まず創造の話から始めよう。

造形作家の二藤建人氏の個展で、同氏と美学者の粟田大輔氏と三人で鼎談した時のことだ。私は、受動と能動を共立させ、その記憶を担保しながら受動と能動を共に捨て去ることで、受動／能動を共に首肯するアンチノミーと、共に否定するアンチノミーが共立し、それが外部を召喚する装置として機能する、と唱えた。流石に藝術に携わる者は勘所がある。粟田氏は、コンタクト・インプロビゼーションを、現代舞踏家が練習に取り入れる話を説明してくれた。二人のダンス初心者が、体のどこかを絶えず接触させながら踊り続ける。最初は肩同士が、引き続き背中と掌、といった具合に、絶えず二人はどこかで接触しながら踊り続ける。この訓練が十分になされた後、二人は各々独立に一人で踊ることになる。そうすると、その人は、風が吹いているわけでもないのに、空気に突き動かされ、しかし傍目から見る限り能動的に、踊ることができるというのである。

まさに、コンタクト・インプロビゼーションは、受動・能動に関する、肯定的および否定的アンチノミーの好例だ。当初、初心者は先ほど受動、いま能動といった具合に間断なく受動と能動の交替を感じるだろう。しかし、接触を維持したダンスに十分熟達すると、常に受動と能動が同時進行するような、そういった感覚を感じることになる。ここに、受動と能動が分離できず、常に一体となって受けいられる、「受動能動」肯定的アンチノミーが成立することになる。受動、農道は二高対立的であると定義されるため、両者の共立は矛盾（アンチノミー）となるわけだ。この直後、ダンサーは一人になる。ここがポイントだ。ここには接触を通じての受動も能動もない。だからこそ、受動も能動も否定され、「受動／能動」否定的アンチノミーが成立する。ただこの状態において、肯定的アンチノミーが解消されたわけではない。練習によって獲得された肯定的アンチノミーは体が記憶している。だからこそ、一人になったとき、肯定・否定の両アンチノミーが共立することになる。この時初めて、接触を通じて定義される受動、能動とは全く異なる、「空気に動かされる」受動＝能動が、やってくる。これこそ、想定されたものの「外部」はやってくる瞬間だ。」

「冒頭述べた。「受動／能動」に関する肯定的、否定的アンチノミーの共立と同じ、トラウマ構造（…）について説明しよう。心的外傷という意味でのトラウマは、二項対立的状態のもつれを無意識に潜在させるものではないだろうか。津波の被害者は、端的に圧倒的な被害者であるだけにもかかわらず、生き残ってしまったという加害者意識（サバイバー・ギルト）を感じてしまう。津波は端的に理不尽なものであり、加害者を見つけることができない。しかし、被害者となってしまった原因を見つけようとするなら、不可避的に被害・加害図式に絡め取られ、無意識にその二項対立の中を逡巡することになる。その運動は、見つけられない加害者を見つけようと、様々な文脈を総動員しながら、被害・加害者意識の中に沈潜させる。このもつれの中に、無理やり加害者意識が形成されてしまう。だから、分離し難い被害・加害のもつれという形態において、トラウマは「被害／加害」肯定的アンチノミーを有することになる。

トラウマを持つ者において、「被害／加害」肯定的アンチノミーが解消されることはないだろう。にもかかわらず、そこには癒やしの可能性がある。絶望的な津波の被害に遭った人が、数年後、避けていた海を、静かに見ることができるようになったといった可能性である。そこでは、被害、加害を共に有するもつれが解消されることはないだろう。しかし、その構造を担保したまま、被害、加害の強度が脱色されることはあるのだろう。だから海が見られるようになる。この徹底した脱色の果てに、被害者・加害者意識を極力排除したような、「被害／加害」否定的アンチノミーが成立する。つまり癒やされる者において、「被害／加害」肯定的アンチノミーと否定的アンチノミーが共立する。癒やしの可能性において、この構造をトラウマ構造と呼ぶのである。

藝術家は、本稿の意味でのトラウマ構造を有している。（…）だからこそ、自分の想定する外部を召喚し、作品を創り出すことができる。創造は、当事者のものであるから、それがどのように創造なのか、いかなる藝術的感興であるのかは、当事者しかわからない。しかし、それは、個別的でありながら普遍的である。それは外部を召喚する装置を作り、首尾よくしかし徹底的に受動的に外部を召喚する意味で、普遍的である。

個別的で普遍的、その対極にある態度が、全てを客観化可能とする科学主義である。科学主義は科学の先端で既知の向こう側と格闘する科学、それ自体ではない。そうではなく、出来上がったとされる既知の理論の中で、全てを組み合わせで理解し、全てを客観化しようとする枠組みが科学主義である。それは、むしろ人文学の中にも広がっている。人工知能の普及により、科学主義が広く行き渡り、芸術や創造の世界に科学主義が押し寄せている。彼らは、個別的な創造の現場を理解できず、主観的、相対的なものの評価を全て退けるか、全て認めるしかできない。こうしてある者は創造を全否定し、ある者は全てを認めて多様性という。藝術は相対的で、人それぞれというわけで、最後の一筆にこだわる、作家自身にしかわからない閑静ノ到来を、単なる主観的こだわりと揶揄する。トラウマもまた個別的、普遍的だ。藝術作品の到来と、癒やしの到来は同じものだ。科学主義者は、トラウマを苦しむ者に対しても、藝術に対する態度と同じ態度をとるのだろうか。当事者における作品を、馬鹿げた主観的思い込みというのなら、そうなるだろう。真正粘菌が実現する「砂粒・砂山」外部の召還は、生きるということが、トラウマを生き、その外部を呼び込む創造であることを教えてくれるのだろう。（※「真正粘菌は、アミーバ運動やネットワーク形成を実現しており、その本質に「部分的」砂山、すなわち、「砂粒／砂山」肯定的・否定的アンチノミーの共立を見出せる。）」

「芸術破綻論」というお題から
妄想をひろげてみる

世界はすでに
それが生まれたときから破綻している

言葉をかえれば
世界は調和的に閉じてはいない
あるいは完全なるものとしてつくられてはいない
それとも完全なるものがより完全なるものになるうとして
みずから破綻することを選んで

そもそも生成するということは
ある意味では破綻ゆえのものなのだ
破綻ゆえに種は育ちやがて実りまた種をつける

平均律といっても
十二音が調和的な音階になっているわけではなく
そこにはつねにズレがあり
オクターブは常に螺旋状に
上へ下へと無限に延びているように

可能なのはそのズレや破綻がないかのように
ふるまってみることなのだが
そのふるまいからはすでに
創造性は失われている
創造は破綻し得るほどに究めた先にあるからだ
そしてそこは
それが幸福なものかどうかはわからないが
自由に向かって開かれている

文学という営為があり
それに関わる人と営為を
わたしたちは目にすることができるのだが
そこに創造と破綻を見ることなくして
文学などというものは成立しえないことを知っている

文学だけにかぎらない
絵画や音楽や哲学においても
さらにいえば科学においても
そこに創造があるとき
それは世界において破綻を見出すことにつながる

そもそもの源にあるのは
おそらく「私は私である」という破綻だろう
エホバの名「私は私であるである」は
存在そのものが生成するためには
破綻が必要であることを暗示しているともいえる
ゆえにこの世界を創造したのは
デミウルゴスであるともされた

一なるものが
一なるものを超えて
(一なるものであることの矛盾的同一のもとにだが)
展開するということそのものが
「私は私であるである」という名の
破綻的(に見える)展開にほかならないのだ
三位一体しかりである



■鈴木創士『芸術破綻論』
(月曜社 2022/5)

■鈴木創士『芸術破綻論』
(月曜社 2022/5)

「破綻」はニーチェ的な問いでもある。思考は、それを鍛え上げれば上げるほど、あるいは例外的瞬間を享受すればするほど、小さな山崩れを起こすように、自らのうちに空隙をあげ、空白をつくり出すことがある。緑の山に禿げたように山肌がむき出しになっている一角があるのがここからも見える。たしかに思考はひとつの力であるが、思考が「自由」であり、若々しいものであるためには、このような「欠損」を芽生えのようにはじめから自らの隠れた構成的要素としていなければならない。ワーグナーについて、作品から作者へと遡って考えるなら、創作を駆り立てたものは充実ではなく欠乏であるとニーチェが述べるのは、そういう意味である。そうでなければ、実際、かくいう作品において思考が何らかの目標に達することはないだろう。

人はそのような創作の空間のなかへ入ったとき、創造の充実、空間の充溢が自由への献身のように見えるのはおめでたい錯覚である。芸術家が商売人に見えるのはそういうときである。しかしたいした儲けはない。芸術のイメージが最後に発光して消える。そこで創作の可能性は汲み尽くされる。このようにそこには欠乏しかなかったのだから、思考は破綻の憂き目にあってこそ、新たな自由を獲得する。思考はその意味で不貞であり、恐る恐る自分に近づき、それに触れ、それに驚愕し、それになろうとする。発狂する前のドイツの詩人ヘルダーリンが言うように、「君は生き、君は見て、君は驚く」。そう、君は思考した。だから君は驚愕したことになるのだ。思考に希望があるのは、いつも思考が思考の危機から逃れることができないからである。我々はずっとこの危機のなかにいた。我々はずっとこの危機と闘い、破れかぶれのままで、ある段階に達するとそれと踊ることもできた。芸術の歴史などというものがあるとすれば、それがどんな思考をともなっていたように、この隠れた戦いのあえかな顛末でしかないことをカフカのような作家はよく知っていたのである。

本書では、音楽、数学、絵画、身体、映画、哲学の近傍をかすめて通過することになったが、私にとってそれらは何よりもまず文学の問いとして先在する。だがこの「文学」とはいったい何なのか、洋の東西を問わず、あまたの文学作品に接してみれば、文学の本質がその破綻にあることは明白である。たとえば文学の思考が、世界をめぐる、数学的統覚、哲学的直視、絵画的触知、音楽的内破、光学的懸隔、身体的包摂、感情的離接、等々と区別がつかず、あるいはそれらへと接近し、不慮の融合的遭遇を遂げ、そしてそのことによってある高次の否定性へと高まるのは、その思考がすでに破綻し、その基底に綻びがあり、その破れからこそ自らが出立しているからである。思考の危機はいつも文学に救いを求めたが、その伝聞によってすら文学はすでに破綻した己れの姿を示すことはできただけである。それはほとんど文学の矜持でさえある。

文学の実在はそのひび割れた底のほうからこうして何かを放っている。放たれたものはいったい何だったのか。経験されたある種の思考の徴だったのか。思考にとって最後の問題はその実在、さらに実在そのものが何であるかを知ることだったが、我々は否定によってしかそのことを吟味できなかった。否定の否定などと言っても同じことである。たとえば我々は否定の否定をそのまた先にある現実的無限（実無限）を感覚的所与として生理的に理解することができない。それは最高位の知であるが、そこへと至る、眩暈を覚えるほどの知の段階などといっても、それら知的段階は既知の空間時間内部の覚知でしかない。しかもそれは「始まり」と「終わり」の間に挟まっている。したがってその大いなる否定は世界における我々のもつ人知の分解的組成の成り立ちをはなから否定する。その組成を、眼前にある無限の階層において図らずも同型をなすものなかでは、学問的分析によって調べ上げることはできない。我々の直観はそう教えている。しかも我々は神ではない。だからこそ逆にこの否定性は新しい「世界」の身体を乖離的に表出することによって、世界自体をあらためて拒絶する好機をもつのである。それがまたとないチャンスなのだ。

文学が、ある地点において、物言わぬ機械と同等なものになるのはそういうことである。だが文学が何であれ、文学がその地点から引き返し、いつもの常套手段にとどまる限り、今度は文学における思考自体が否定され、思考是最悪の意味で絶句するだろう。しかし思考もまた巧みに絶句することができるのだ。その意味では、否定性はそっくりそのまま新しい肯定の挙措に変わることがある。世界のなかでそれを目撃するのもまた我々である。触れてはならないものだった永久機械は壊れてしまい、物言わぬ機械がそれにとってかわる。良きにつけ悪しきにつけ、それが我々の現状である。我々の言う文学はその一形状というか、分解できないその歯車でしかないのだろうか。それは噛み合うもののない歯車である。だが歯車を滑らかなものにできる魔法の油などるはずがない。そればかりか、何も語らないのに言葉を生み出しているのだけれど、物言わぬ機械に耳を傾けることはおろか、はっきりと目にすることもできない。だがこの機械は思考によっ実在しているのである。」

「正常」がつくられると
そのことではじめて
「異常」が生まれてくる

「正しさ」が教えられると
そのことではじめて
「間違い」が生まれてくるように

「病名」がつけられると
そのことではじめて
「病氣」が生まれてくるように

「正常」は
だれが作りだしているのだろう
それは「専門家」たちだ
「権威」といってもいい

多くのひとは
「権威」のいうことを疑わないから
「異常」であること
「普通でないこと」を恐れ
それを排除しようとする

「病氣」だとされると
どうにかしてじぶんを
「健康」にしようとする

あるいは心身を問わず
「異常」とされたひとたちを
「普通」の人たちから隔離しようとする

「正しいこと」を教えこまれると
「正しくないこと」をするひとを糾弾しようとする

- ロイ・リチャード・グリーンカー（高橋洋 訳）
『誰も正常ではないースティグマは作られ、作り変えられる』
（みすず書房 2022/5）

専門家の決める「正常」は
専門家たちの文脈のなかで決められるが
そこに絶対的な根拠があるわけではない

科学や医学はつねにその権威で
「異常」とすべきもののカテゴリーを作り
社会的・文化的に教育してきている
そしてそれを刷り込んでいくのが学校であり
政治でありその顔色をうかがうマスメディアである

必ずしも権威が不要だということではないが
権威を問いなおす眼を持たないとき
そのときどきの「空気」を生きるだけになる
そしてじぶんがなにをしているのかわからない

じぶんでじぶんを真面目だと
そう思っているひとほどそうなりがちだ
真面目は不真面目なものを排することで成立する
善が悪を排することで成立するように
「差別（意識）」もそこから生まれる

なんらかの「正しさ」が無意味だということではない
じぶんがその基準をどこに置いていて
それがどこからやってきているのかを
意識しておく必要があるということだ
そのとき「正しさ」は常に多視点的にならざるを得ず
そこにある歴史や文化のことを知らないではいられなくなる

「普通」などということはどこにもない
じぶんを「正常」で「普通」だと思いこむところから
いろんな錯誤や差別ははじまっていく



- ロイ・リチャード・グリーンカー（高橋洋 訳）『誰も正常ではないースティグマは作られ、作り変えられる』（みすず書房 2022/5）

（「はじめに」より）

「スティグマは、身体にではなく文化に刻まれており、社会の内部で学習されていくプロセスなのである。」

「学問の世界においてさえ、スティグマはさまざまな恐れ、偏見、汚辱を濃縮して一語にした、ありまいな規定概念と化している。」

「「スティグマ」という言葉は、実のところ営利な道具で身体に刻まれたしるしや烙印を意味する古代ギリシャ語に由来し、またその複数形 [stigmata] は、十字架にかけられたキリストの身体の傷に、これまで長いあいだ結びつけられてきた。しかし現代では、スティグマはそれとは別の意味を持つようになった。精神病のスティグマは、次のような場合に生じる。精神状態が自己のアイデンティティを規定する場合、人々が誰かを欠陥があり無能と見なす場合、誰かが他者にとって不可視になる場合、人々が誰かの苦境を見て本人の責任ととらえる場合などである。それは、社会が人間の差異に特殊な光を投げかけるときに生み出される、望まれない影法師である。」

「スティグマ形成の根幹をなす歴史的経緯や文化的力について、深く掘り下げて研究した学者はきわめて少ない。スティグマはすでに、そして研究の焦点を、「レッテル貼りやステレオタイプ化がいかに患者を疎外するのか」「精神病者がいかに差別され地位を失っているのか」「いかに個人が必要に迫られて、可能な限り規範に同化し、苦痛を表に出さないようにする、あるいは引き籠もるなどして、スティグマをもたらしうる自分の特徴を覆い隠すことで、自己の差異性を管理しているのか」に置いてきたのだ。ところが、なぜ特定の種類のスティグマが生じたのか、あるいはいかなる形態の力がスティグマを継続させているのかという点になると、私たちはあまり理解していない。」

「顕微鏡を覗き込んで精神病を発見したり、実験室で検証したりすることなどできない。それはおそらく未来永劫変わらないだろう。精神病とは、遺伝子、養育、富、貧困、友人関係、教育など、私たちの想像を超えるほど多数の要因によって形成された経験なのだ。だが、NIMHの元所長のような著名なメンタルヘルスの専門家は、いつの日か精神病の正確な生物学的要因を発見して、より効果的な治療を考案し、その結果としてスティグマを緩和することができると考えている。」

「科学者は、ほとんどの精神病に関して、その原因をわずかしか知らないばかりでなく、精神病はその定義からして既知の原因を欠く疾病なのである。それは本人の生活における多大な苦痛や障害に結びついた一連の行動パターンとしてとらえられる。

(…)

もう一つ指摘しておきたいのは、がんやエイズとは異なり。いかなるものであれ生物学的説明が、神経障害や精神障害のスティグマの緩和に寄与したという証拠はまったく得られていない点だ。」

「読者は、私が精神医学の専門用語「精神障害（mental disorder）」等ではなく、「精神病（mental illness）」という用語を使ってきたことに気づいたのではないか。その理由は次のとおりである。第一に「障害（disorder）」という言い方は、「秩序だった（ordered）」心などというものが存在することを示唆する。秩序だった心がいかなるものかは、まったくもって判然としないにもかかわらず、また障害という言葉は、精神病者を無秩序な、あるいは崩壊した心を持つ人としてとらえる古色蒼然たる特徴づけを思い出させ、精神疾患をめぐって数々の軽蔑的な一般用語の使用を促す。(…) 第二に、「障害」は身体や心の系統的な正常機能を阻害する疾患を意味するのに対し、「病（illness）」は病気や障害の経験を含意する。

(…)

つまるところ精神病は、私たちが科学や医学に期待するような合理的で客観的で非個人的な疾患モデルには決して還元できないだろう。これは精神医学が失敗したからではなく、私たちが医学のいかなる分野にも存在しない何かを求めているからだ。数世紀前には技芸（アート）と見なされていた医学も、いまでは数字や画像を、あたかもそれが真理だと言わんばかりにまとまっている。これは間違っている。小児科医は、何が成長や発達を「正常な」ものにするかを見積もり、心臓専門家は血圧値が高いか、正常か、低いかを判断し、内科医は「アルコール飲料は週にどの程度飲めば適量なのか」「『健康』のためには一日何時間運動すればよいのか」などといった生活様式に関する助言をしている。たとえあ二〇二〇年の時点で高血圧として診断される血圧値は、低血圧、正常、高血圧を示す絶対的な数値が存在するからではなく、その年に医師たちがたまたま「正常」と見なすことで同意している数値と比較されることによってのみ客観的指標として考慮される。実のところ高血圧は疾患ですらなく、何らかの疾患かかるリスクを示す尺度にすぎない。(…)

このように精神医学は、実際には存在しない偶像をモデルにしている。」

（「結論ースペクトラムについて」より）

「二〇世紀中、メンタルヘルスの専門家、患者、活動家、社会科学者は、スティグマの基盤をなすさまざまな過程に繰り返し挑戦してきた。そして、精神病を想像上のものと現実のものに分ける必要はないこと、精神の病いと身体の病いを区別する根拠はないこと、精神病が必ずしも本人の能力奪う「異常」ではないことを示した。

もちろん、スティグマを根絶することは不可能である。どんな社会も、侮辱や周縁化の対象には事欠かないだろう。それでも私たちは、それに抗い、名前をつけ、それを無効化し、作り直すことができる。スティグマはモノではなくプロセスであり、したがって私たちは、その流れを変えることができるのだ。」

「私たちは疾患と文化を分けて考えようとする何世紀にもわたる無益な格闘に結びついている「故障した脳」モデルを捨て去るべきだ。私は、精神病の理解や治療に向けられた神経科学的アプローチが、疾病の経験の複雑さや私たちの人格を脳に還元することでスティグマを恒久化してしまうのではないかと懸念している。能研究がいつの日か新たな治療を可能にすることを疑っているのではない。そうではなく、脳研究がケアに対する障害を実際に取り除き、スティグマによって引き起こされる苦痛を軽減することができるか否かを問うているのである。」

【目次】

はじめに――ベドラムから戻る道

- 第I部 資本主義
 - 第1章 「自立」のイデオロギー
 - 第2章 精神病の発明
 - 第3章 分裂した身体――性と分類
 - 第4章 分裂した心

- 第II部 戦争
 - 第5章 戦争のさまざまな帰結
 - 第6章 祖父がフロイトから得たもの
 - 第7章 戦争はやさし
 - 第8章 ノーマとノーマン
 - 第9章 忘れられた戦争からベトナム戦争へ
 - 第10章 心的外傷後ストレス障害
 - 第11章 病気の予期

- 第III部 身体と心
 - 第12章 病気の可視化
 - 第13章 他のどんな病気とも変わらない病気？
 - 第14章 ECTという魔法の杖
 - 第15章 心について話す身体
 - 第16章 ネパールで身体と心の橋渡しをする
 - 第17章 リスクを負うことの尊厳

結論――スペクトラムについて

謝辞
訳者あとがき
原注
索引

本書『迷宮と迷路の文化史』は
W・H・マシューズによって一九二二年に著された
迷宮と迷路の古典的名著で

「あらゆる迷宮研究の母胎であり、源流」
となっているという

迷宮といえば

ダイダロスがつくりあげた迷宮の闇のなかを
アリアドネーの糸を頼りに進んでいき
迷宮の中心にいる怪物ミーノータウロスを退治し
ふたたび外の世界へ生還するという
ギリシアのテーセウス神話だが

このテーセウス神話が成立したのは
前一四〇〇年前後のことだといわれ
迷宮図（迷宮概念）そのものは新石器時代後期
あるいは青銅器時代から存在していたという

なぜ迷宮なのか

研究者によるもっともポピュラーな解釈は
迷宮は通過儀礼とその過程を表すというもの

「通過儀礼の試しを受ける若者は
たった一人で迷宮内の曲折した道をたどり」
たどりついた迷宮の中心にいる
「異形の怪物」である「古い自己自身」を殺し
中心から外部世界へと「自己の生の道」を歩む

つまり自己の再生である

神秘学的に言えば
高次の認識を獲得することによる
あらたな靈性の獲得

引用に「ハンプトン・コート迷路を歩いて思うこと」
という詩を引いているが
ひとの生もそれそのものが
通過儀礼にほかならないといえる

- ウィリアム・ヘンリー・マシューズ（和泉雅人・宇沢美子 訳）
『迷宮と迷路の文化史』
（東京堂出版 2022/2）

「僕の前に道はない
僕の後ろに道は出来る」
「この遠い道程のため」
という高村光太郎の「道程」という詩があるが
この「道」を「迷宮」とすれば
この詩も通過儀礼だということができる

そしてその道は「ひとり」辿らねばならない
だれかに代わってもらうわけにはいかない
じぶんの代わりに
誰かに死んでもらうわけにはいかないように
誰かに生きてもらうわけにもいかないように

じぶんという「怪物」は手強い
「怪物」を退治しても
そこから生還することも難しい
アリアドネーの糸をどうするか
そこが鍵となる



- ウィリアム・ヘンリー・マシューズ（和泉雅人・宇沢美子 訳）『迷宮と迷路の文化史』（東京堂出版　2022/2）

<p>（第1章 イントロダクション ）より</p>
<p>「迷路と迷宮のテーマには、浪漫と神秘の馥郁たる香気が漂っている。」</p>
<p>（「第22章 文学における迷宮 ）より</p>

「「迷路」や「迷宮」の言葉が醸し出す浪漫的で神秘的な薫りに誘われ、数多の虚構作家たちは、物語のテーマや、物語のなかで起きる出来事の舞台、あるいは読者を魅惑する象徴的な作品名などを表すために、迷路ないしは迷宮と表現してきた。」

「ハンプトン・コートの迷路は一度ならず文学作品に登場してきている。（…）一七四七年の『プリティッシュ・マガジン』から引用してみよう。（…）

<p>ハンプトン・コートの迷路を歩いて思うこと</p>
<p>この広大な迷宮―――この世とは何なのだろう？ 人が生まれた時には、それは自然の迷路に過ぎない。 人生を生きていくにつれ迷路は広がっていき 曲がりくねった道がどこで終わるのかはかりしれない 歪んだ茫漠とした人生を、人は一歩また一歩と歩む――― 危険もみえず、怖いともおもわずに！ この迷宮を人は喜びをもって歩き回る 角をまがっては混乱し、妙なる道から折れるたび当惑し 横道にそれながらも、終点にたどりつきたいと願う 知らない道、複雑な道を、それでも進んでいく 終点にたどり着けるとい見当もなく、道を歩む 騙された間抜けのように、惑いながらも道を探し求め 人生という短い進路のなかで、人は蒙昧に迷い 迷路に立ち往生し、不安を抱き当惑する 驚くこともはやなくなる最期の瞬間 容赦ない死が、人から目隠しをとりさるまえ 天国も現世も同じように未知であり続ける。 陽気な真実と知恵が告白するのはその後 死んでやっと、人生なんてただの冗談だと知ることになる</p>

　迷路を訪れる人々が、なかでも特に若者たちが、きちんと正しい心構えをして迷路に入っていけるよう、この珠玉の言葉を真鍮に彫り、迷路の入口に掲げるべきか？」

（「解題」より）

「迷宮と迷路の古典的名著として知られる本書は、二〇世紀初頭、大英博物館においてマシューズが迷宮・迷路に関する、得られる限りの文献を探しだし、さらに独自のフィールド・ワークを通じて得られた迷宮・迷路についての記述を、総合的・体系的秩序のもとにまとめあげたものである。迷宮にかかわるほぼすべてのテーマを網羅し、史上初めて迷宮研究のパラダイムをつくりあげたという点でも、まさに歴史的偉業といえるだろう。（…）本書はあらゆる迷宮研究の母胎であり、源流なのである。

　人間の迷宮表象を強烈に形づくっているのは、血の臭いと悲恋に彩られたギリシアの迷宮神話である。深々とした迷宮の闇のなかを、アリアドネーの糸だけを頼りに進んでいくテーセウス。振り状に曲折する秘密の迷路はやがて彼の方向感覚を喪失させ、時間感覚さえも奪っていく。ダイダロスがつくりあげた迷宮の中心にいるのは人を喰らう異形の怪物ミーノータウロス。テーセウスはこの恐怖の存在を殺し、ふたたび外の世界へ生還しなければならない。

　このテーセウス神話のなかで最も重要な存在は何だろうか？　それはいうまでもなく迷宮そのものである。ギリシア神話圏のなかで建造物が中心的役割を果たしている伝承は、たった一つしかない。ツクレタ島の迷宮をめぐる伝承がそれである。建設者ダイダロスや英雄テーセウス、それどころか異形の景物ミーノータウロスでさえ脇役に過ぎない。暗闇に沈む迷宮こそがテーセウス神話の主体であり、さらには迷宮のなかをあますところなく振り状に曲折しながら周回する通路と、その果てに待ち受ける「中心」こそが迷宮の意味のすべてである。

　テーセウス神話が成立したのはおそらく前一四〇〇年前後のことだといわれているが、迷宮図、つまり迷宮概念そのものはこの神話よりはるか昔から、岩面陰刻の、迷宮に類似した同心円図まで含めると、おそらくは新石器時代後期あるいは青銅器時代から存在していた。」

　「迷宮の形式はこのように歴史的な史料として存在しているが、しかしその一方で最も興味深く、最も困難な問いは迷宮の意味への問いである。（…）

　おおむね研究者のあいだで第一に推奨されている解釈は、迷宮が通過儀礼とその過程を表すというものである。通過儀礼の試しを受ける若者はたった一人で迷宮内の曲折した道をたどり、全空間をあますところなく通過したあとで否応なく中心に到達せざるをえない。たどりついた先のその中心で会うのは神的原理であり、異形の怪物であり、古い自己自身である。迂回路という負荷を経過したあとに到達した中心において出会った神的原理に影響を受け、あるいは異形のを殺し、あるいは古い自己を否定することで、儀礼の試しを受ける若者は新たな自己を獲得し、外部世界へと戻っていく。つまり迷宮の中心への道は古い自己の死への道であり、中心から外部世界への道は新たな自己の生の道ということになる。迷宮の道はきわめて両義的な道なのである。

　この解釈を宗教的に変容させたのが教会迷宮である。教会迷宮は、異教古代の迷宮表象をキリスト教化したものにほかならない。その形式はオトフリートの写本迷宮を経由して、クレタ迷宮の単一路型を踏襲、発展させたものである。教会の身廊に設置された迷宮は罪に穢れた現世の象徴であったというのが一般的な見解である。」

　「迷宮表象はすぐれてアクチュアルな創造力を備えた存在なのであり、気の遠くなる時間を超えて生き延び続けている。一九八〇年代からふたたび迷宮への注目が集まり、二一世紀の今日にいたってなお、あらたな迷宮建設、迷路建設が盛んに行われている。（…）二一世紀にいたってなお迷宮表象にその生動性を与えている力の源泉は、ほかでもない、闇に沈む迷宮の血塗られた謎にあるのかもしれない。」

《目次》

- 第 1 章 イントロダクション
- 第 2 章 エジプトの迷宮I
- 第 3 章 エジプトの迷宮II
- 第 4 章 クレタの迷宮I
- 第 5 章 クレタの迷宮II
- 第 6 章 クレタの迷宮III
- 第 7 章 エトルリアまたはイタリアの迷宮
- 第 8 章 古代芸術における迷宮
- 第 9 章 教会迷宮
- 第10 章 芝迷宮I
- 第11 章 芝迷宮II
- 第12 章 芝迷路の起源
- 第13 章 花壇迷宮と小低木迷路
- 第14 章 トピアリー庭園迷宮、あるいは生垣迷路I
- 第15 章 トピアリー庭園迷宮、あるいは生垣迷路II
- 第16 章 トピアリー庭園迷宮、あるいは生垣迷路III
- 第17 章 置き石迷宮と岩面陰刻
- 第18 章 トロイ舞踏、またはトロイ競技
- 第19 章 「麗しのロザモンド」のあずまや
- 第20 章 迷路の語源
- 第21 章 迷宮デザインと迷路の解法
- 第22 章 文学における迷宮
- 第23 章 余録および結論