



神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
119

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 243集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 2951-2975

2022.12.16～ 2023.1.9

神秘学遊戯団

南から渡来した
海人族の切り拓いた熊野が
南方熊楠を生んだ

熊楠の神観は
神道の本来の形「正しい古式」としての
自然崇拜・精霊信仰（アニミズム）であり
山・海・川・太陽・月・北極星・嵐・雷など
「自然なるものすべてに神の遍在を観る」ものだ

ゆえにその趣旨が神社の保全と誤解されがちな
「神社合祀に関する意見」においても
「鎮守の森の保護」がその目的であった

熊野の地には社殿のない神社が多いという
熊野三社の本宮大社も神倉神社も
もともとは社殿はなく
「那智大社はただ滝があるばかり」
速玉大社が当初より社殿をもっていたのは
創建が他よりも新しいからだという

熊楠にはそうした影響も大きかったのだろう
「森さえ保全されるなら神社などは不要である」
とするかのような表現さえされているようだ

社殿という建築形式には
人間的な意味合いや意図もそこにあるのだろうが
おそらく多くの日本人は
西行の「なにごとの おはしますかは知らねども
かたじけなさに涙こぼるる」にあらわされているような
見えないものあるいは
見えているけれどもその背後にあるものに
なにがしかの畏れを感じる傾向がある

それを熊楠は神道の本来の形である
としてとらえていたのだろう
そしてそれと矛盾することなく
熊楠は熊楠なりの科学観のもとに
自然だけではなく「祟り」のような現象にまで
さまざまな観察・考察を試みていた

そうした「かたじけなさ」を感じる人が
この日本列島からいなくなってしまうとしたら
そこはもう日本とはいえないのかもしれない

ぼく自身としては「日本」「日本人」ということに
とくに深い思い入れをもっているとはいえないけれど
たしかに「かたじけなさ」を感じて生きているといえる

そうした「信仰」をこの日本列島に広げたのは
南から渡来した海人族だったようだ
鎮守の森も海人族が育んだものだともいえる

かつてより海人族には
言うに言われぬ親近感がある
魂のふるさとのようなそんな...



■戸矢学『熊楠の神／熊野異界と海人族伝説』
(方丈社 2022/11)

■戸矢 学『熊楠の神／熊野異界と海人族伝説』（方丈社 2022/11）

（「序」より）

「神道の原典はヒモロギ（神籬）、カンナビ（神奈備）、イワクラ（磐座）であるが、熊野はそのほぼ全域がこれらの依り代で満ち満ちており、その信仰はいまに至るまでなお連綿と継承されている。熊野こそが、いわば「奇跡の信仰地」である。そして熊楠は、そのような熊野に深く沈潜耽溺した。」

（「第一章【血脈】熊楠と海人族」より）

「熊野は海人族が切り拓いた土地である。その子孫を熊野人という。（…）熊楠はこの地に生まれ育った生粋の熊野人である。」

「熊楠を生んだ紀州が古来海人族の一大拠点になっていた（…）が、全国各地の海人族はさらに深いところでこの国の歴史に関わっている。それは神社信仰のつながりである。、そしてそれは、熊楠が「神」というものをどのようにとらえていたか、また熊野信仰との関わり方について重要な示唆をもたらすものと考えている。」

（「第二章【精霊】熊野の神」より）

「紀伊国の三社が紀氏による祭祀であるのに対して、熊野国の三社は熊野氏による祭祀であった。熊野氏は国造職を離れてよりは、三社の祭祀と熊野水軍・志摩水軍の統括を専らとする氏族へと変貌して行く。」

「熊楠が愛した熊野の森、その正体は「縄文信仰」にあるだろう。そして熊野信仰の本来の姿は縄文時代にほぼ完成されたと言ってよい。神社建築が誕生するより数千年前に。」

（「第四章【詛言】熊楠と言霊」より）

「言霊による呪縛と相通ずるものに「祟り」があって、何をもって祟りというかと言えば、すなわち「呪われた結果」こそが祟りであろう。熊楠は、祟りはある、と言っている。」

「もっとも熊楠は、科学的思考を標榜しながらも、幽霊や輪廻転生を信じていることをたびたび表明しているので、その一連の事象として「祟り」があってもなんら不思議ではない。科学的であることと超自然現象は必ずしも矛盾しないし、論理的であることともある意味では整合する。熊楠の「祟り」の解釈は、おそらく相互関係の合理性によるものであって、因って来たる根源をこの世ならぬものにあると認めなくても、「祟り」は成り立つということであるのだろう。」

「熊楠は一連の「合祀反対」の言論において、「小生は神教ごときものに別に関係なく候えども、わが国の古蹟を保存するは、愛国心を養う上において、また諸般の学術上はなほだ必用のことと思う。」と述べている。つまり、神道を信仰してはいないが、神社を廃することには反対する、その理由は愛国心と学術研究のためであると標榜している。」

「熊楠は、神社の保全を森の保全と一体だから有用だという論理で主張していて、あたかも森さえ保全されるなら神社などは不要であるかのように文脈からは読み取れる。しかしそれは明らかに論理矛盾であって、確かにその時点では当該神職（…）は合祀に加担することで鎮守の森の破壊に加担しているが、もともとは神職が神社を長年維持管理してきたことによって鎮守の森も維持されてきたのは言うまでもない。」

（「第五章【反転】熊楠と神」より）

「熊野の信仰形態にはいささか特異なところがあって（…）、社殿のない神社が圧倒的に多いことである。熊野三社にかぎっても、本宮大社も神倉神社もももとは社殿はなく、那智大社はただ滝があるばかりであって、速玉大社のみが当初から社殿を有していたのは創建が他社よりも新しいからである。」

「熊楠の「神」観は、海人族の血脈と深く関わるもののように見受けられる。（…）彼が後々に「神」あるいは「（ある種の）信仰」を突き詰める際に、その血脈が関わることになるのは自然の成り行きであるのだろう。（…）

海人族は代々海の生きてきたところから、活動の指針として北極星を神（のような存在）として信仰していた。さながらギリシャ神話のゼウスのように、唯一最高神と位置付けており、日本神話では天御中主神がこれである。天武天皇によって創唱された陰陽道では北極星が最高神とされるようになるが、陰陽道の原型は道教であり、その源流が江南渡来であることを考えると、あるいは海人族の思想とも大本で繋がっていたのかもしれないと空想される。」

「折口信夫も柳田国男も南方熊楠も、日本人の祖先は南から海流に乗ってやってきたとしている。漂着地の目印=依り代として、折口はタブを挙げ、柳田はクロモジを挙げた。熊楠はもちろんクスノキである。これらの木々によって、現在まで残る漂着神（よりがみ）を祀る鎮守の森の成り立ちとする。つまり。鎮守の森とは、これら南方系の樹木で形成される“照葉樹林、なのである。御神木の多くが照葉樹（楠・榎・椎・椿・樅）であるのはここに由来している（ちなみに諏訪大社の御柱はすべて樅の木）。

また神道祭祀で用いられる大麻（おおぬさ）は、榊の大ぶりの枝に紙垂や麻や木綿を着けたもの。これは天岩戸神事の際に用いられたものが起源である。『古事記』『古事拾遺』には「真賢木（まさかき）」と記されており、『日本書紀』には「真坂樹」と記されている。いずれも「さかき」であって、後に「榊」の文字が使われるようになる。そして榊こそは、照葉樹の代表的な樹木であって、鎮守の森の主体を成す。明治時代の神社合祀に対して南方熊楠が反対運動をおこなったのは、合祀によって社叢を持つ神社の統廃合が進み、照葉樹林が減少することに危惧を覚えたためであるとも言われる。

森はあらゆる恵みの基本であって、森と共に生きるのが縄文人であった。」

「熊野の神道観は「神社合祀に関する意見」によって、きわめて多くの人々が神社保護の主張と誤解してしまったが、（…）彼の目的は神社建築の保護ではなく、鎮守の森の保護である。そして重要なことは、この保護活動においては三足鳥も鳥居も不可欠な要素ではないということである。」

「熊楠が「正しい古式」と述べているように、神道の本来の形は一種の精霊信仰（アニミズム）で、自然崇拜が本質である。すなわち自然なるものすべてに神の遍在を観るもので、山も海も川も神であり、太陽も月も北極星も神である。風も雷も神であり、季節も時間も神である。すなわちこの世界、この宇宙に神ならぬものはなく、神とともに在る、という思想である。」

森と湖の国であるフィンランドは
世界有数の林業国家で
持続可能な林業を推進していると言われていたが

本書のタイトルに「虚像の森」とあるように
実際のフィンランド林業は
さまざまな問題を抱えているようだ

森の環境は劣化し
自然界の生態系を破壊する森林伐採は止まらず
新規パルプ工場投資のため
伐採は過去最高規模で実施されているのだという

監訳をされている田中淳夫氏が
解説で日本とフィンランドを比較している

森林率と森林面積はほぼ同じ
日本の森林の7割が人工林と里山林だが
その大半は戦後生まれである

フィンランドの森もまた戦後生まれで
湿地を干拓して人工林を増やし
皆伐と一斉造林を繰り返してきている

そして「政府主導の伐採面積（木材生産量）の拡大計画、
補助金目当ての作業。森林地帯から去っていく人びと、
そのほか古道の景観破壊や獣害増と稀少動物の絶滅危機、
木を伐って脱酸素という主張」など
日本の抱える諸事情と共通した問題が山積なのだという

違っているのは日本の林業が
1980年代以降に収支バランスを崩し
「量森林を大規模伐採して大量の木材を安く売る
薄利多売の林業へと走った」のに対し
フィンランドでは「林業の生産性を高めることに成功し、
世界に通用する木材と紙製品を生産して輸出を増やし、
林業は成長産業でもあり続けている」ことだ

とはいえどちらの林業も
将来的な展望があるわけではない

■アンッシ・ヨキランタ、ペッカ・ユンッティ、アンナ・ルオホネン、イェンニ・ライナ
(田中淳夫監訳・上山美保子訳)
『フィンランド 虚像の森』(新泉社 2022/8)

以下にアンナ・ルオホネンのコラム
「森が回復すると何が回復するのか」を引用してあるが
「これではまるで、森林が人を満足させる
サービスを提供するお役所やサービス業のようである」
というように森が林業という産業の道具と化していて
いわば森からの視点・生態系そのものの視点が希薄である

同じくアンナ・ルオホネンのコラム
「土の下の森」からの引用にもあるように
「森という生命体を考える場合、
重要な活動は土壌の中で起こっている」
地中にある「根の周囲の土1グラム当たり、
およそ10億個の細菌」によって
植物は共生が可能となっているのである

本書は森・林業をテーマとした本だが
「土の下の森」のようにすべての生物たちは
もちろん私たち人間も
見えている部分だけで生存しているわけではない

「殺菌」「除菌」ばかりを啓蒙する錯誤もそうだが
見えないところで働いているさまざまなものたちの
全体をとらえようとする視点が欠如していると
「虚像の人間」「虚像の社会」「虚像の国」として
「持続可能」なものではなくなっていくことになる



■アンッシ・ヨキランタ、ペッカ・ユンツティ、アンナ・ルオホネン、イェンニ・ライナ（田中淳夫監訳・上山美保子訳）『フィンランド 虚像の森』（新泉社 2022/8）

（「はじめに」より）

「現在、フィンランドの森のほとんどが木材生産を行う経済林であるが、かつてはそうではなかったはずである。私たちは森の民だと言われているが、身近なところで自然な状態の森を見たことがある者はごくわずかであり、みな、経済林に囲まれて育ってきている。

フィンランドの森はめちゃくちゃになった時期はいつかと言われれば、第二次世界大戦が境になるだろう、戦後、窮乏の数十年の間、増大する木材需要を支え、その資源となったのが森である。つまり林業は、何十年にもわたり政治的な思惑を支えられ飛躍的に成長したのだ。（…）

フィンランドとく国は、これまでは林業で盛り立てられてきた国であったが、今は時代も変わった。そしてフィンランドの森については、これまでとは違った痛みや心配ごとがある。」

「林業に携わる人たちは、フィンランドの森の成長量は伐採量よりも多いという考えのもと、自足可能な林業に取り組んでいるという理屈をこねている。木材生産量は、持続性という狭量なものをさしに当てはめているに過ぎないということを見落としがちである。林業を社会的な視点、たとえば他の産業を介して見ると、もっと厳しい状況であると判断されるはずだ。伐採の持続性は確認できるが、生物多様性や生物の育成環境の豊かさという点では、フィンランドの国土のほとんどは脆弱である。」

「林業という巨大な船は、ゆっくりと方向転換している最中だ。森の環境を劣化させ、自然界の生態系を破壊する森林伐採は止まらない。それどころか、新規パルプ工場投資のために、伐採は過去最高規模で実施されている。」

（「i これがかつてのフィンランドの森」より）

「フィンランドの森のほとんどは経済林だ。そして今、多くの森で何かが変わり始めている。（…）現在、自然保護区になっているフィンランド南部の森はほとんど、かつて伐採が行われていた跡に作られた人工林だ。（…）

フィンランドの国土面積のうち、自然森と呼ぶことのできる森は約2・9％と推測されている。そのうち何らかの保護対象となっている森はごく一部の約7・7％で、ほとんどがラップランドの北部の森である。

いわゆる森を撮影するときに舞台となるのは、人の影響をあまり受けていない自然な森、あるいは「自然な状態にあるような森」だ。いまや全く人の手が入っていない、人の影響を受けていない原生林を見つけるのは、ほぼ不可能である。」

「現代の人工林は、枯れ朽ちた木がほとんどない状態が完成とみなされていて、過去何十万年と続いた森の進化史で一度もなかった新しい状況にある。」

（「ii 痕跡」～アンナ・ルオホネン「森が回復すると何が回復するのか／森についての話をすると森の手入れ方法にも話は広がる」より）

「私たちが目にする森林関連の報道は、森林の価格や、林業界の売り上げ、「雪の影響による損失」や森林所有者の手入れ放棄についての記事である。（…）

森林の所有者が、初めて売りに出す木材のための間伐を行わなければ、森林はどうになってしまうのか、が一般的な懸案事項となっている。（…）

森林は、管理するだけでなく、「改善しなければなたない」。森林改善とは、樹木の生産能力と材質の改善、木材の運搬環境の改善への取り組みを意味しており、たとえば、森林用車両の製造を指すこともある。（…）

昨今は、森の「生態系について」の話題が出るようになってきた。森の生態系サービスとは、森が生みだすすべての物質的利益である恩恵と、炭素吸着、酸素放出、美しい風景などといった非物質的な価値も含めたもので、森林の有益性を計算することを指す。

これではまるで、森林が人を満足させるサービスを提供するお役所やサービス業のようである。」

（「iv 選択のとき」より）

「2010年代終盤に向け、フィンランドの森にはこれまで以上に大きな圧力がかかるだろう。現在、政治的にフィンランド史上最も高いレベルに伐採目標が設定され、多くの種は存続の危機に直面している。そして同時に、我々は気候変動の危機を乗り越えるために、今後20年をかけて解決方法が編み出されることを期待している。森の存在は、経済成長、気候変動への取り組み、生物多様性の喪失阻止など、すべての変化に対応できると考えられている。一方で、森があらゆる課題に対応できるかについての共通見解は存在していない。」

（「iv 選択のとき」～アンナ・ルオホネン「土の下の森／森の生態系（エコシステム）を守るキノコとバクテリア」より）

「もし、森を形作っているのは樹林だと思っているなら、ぜひこの節を読んで欲しい。森という生命体を考える場合、重要な活動は土壌の中で起こっている。森の成長の半分は、地中で起こっているのである。

樹木の根や側根の細い先に生える真菌類のいる地中では、多種多様な生態系が存在している。樹木と共生するキノコ類は外生菌根菌と呼ばれる。また、地中は菌類で飽和状態となっていて、根の周囲の土1グラム当たり、およそ10億個の細菌がいるとされている。この細菌のおかげで、菌は植物と共生することができるのだ。

樹木同士はコミュニケーションを取って助け合い、時として自己生成した化合物を土壌全体に広がった高密度の菌糸を通して相互にやり取りすることもある。」

「樹木を伐採すると、土壌はひっくり返されて二酸化炭素を放出するため、再び森が育ち始めるまでは、森は炭素の発生源となりかねないのである。」

（上山美保子「訳者あとがき」より）

「フィンランドは、国土面積的には日本とさほど変わらない大きさの国である。一方、人口は日本の約24分の1であり、社会構造的には風通しが良く、小回りが利く国と捉えられる向きがある。ところが、こうした印象も、この本を読むと違った面を見せつけられることになるだろう。なぜなら、フィンランドという国と国民にとって、「森」は単なる自然であるだけでなく、経済的な基盤であり最重要資源であるという、少し特殊な位置を占めるからであろう。」

「国民の生活を守り、その生活レベルを引き上げようとする経済政策に振り回されているフィンランドの森。この書籍を送り出したジャーナリストたちが資料としてあつた論文や記事と、今も森と共に生きている人々の思いが、未来のために生かされて欲しいと願うとともに、私自身が自然資源との向き合い方について関心を持ち続け、多方面からの意見を聞き、考え続けるエネルギーを持ち続けたいと思っている。」

（田中淳夫 解説「絶望か希望か。日本の林業を撃つ書」より）

「日本の林業関係者は、本書に描かれているようなフィンランド林業の実態をほとんど知らないはずだ。それなのにフィランドは上手くやっていると思い込んでいたのである。私は本書を読んで愕然とするとともに、謎が解けた気持ちにもなった。なぜ北極圏に近く樹木の成長も遅いはずなのに、日本の倍以上の木材生産を行いながら森林蓄積を増やせるのか。なぜ持続的で高収益の林業が成り成っている（と言われる）のか。そんな漠然とした疑問に対する解答が本書には詰まっていたからだ。

そしてフィンランド林業の姿に、日本と共通する構造を見つけたのである。」

「日本の森林率は2020年統計で66％（フィンランドも約66％）で、森林面積は2500万ヘクタール（同2240万ヘクタール）、そのうち約7割が人が手を加えた人工林と里山林だ。そして、この森の大半は戦後生まれである。

日本列島は、昔から緑に覆われていたと思われがちだが、少なくとも江戸時代後期になると山林に無立木地が増えていた。里山も含めて過剰利用が進んだからである。」

「本書によるとフィランドの森は、ほとんどが戦後生まれで、皆伐と一斉造林の繰り返しのため生物多様性に重大な影響が出ている。「森林面積は増えている」というのも、湿地を干拓して人工林を増やしたことによる数字のトリックだった。そして政府主導の伐採面積（木材生産量）の拡大計画、補助金目当ての作業。森林地帯から去っていく人びと、そのほか古道の景観破壊や獣害増と稀少動物の絶滅危機、木を伐って脱酸素という主張……日本の抱える諸事情と共通する問題が山積みされている。」

「ただ大きな違いもある。日本の林業は、1980年代まで波はあっても好況に推移したが、その後建設技術や法令の変化、そして日本経済の変容のため急速に収支バランスを崩す。しかし補助金で赤字を補う政策が改革を遅らせ、今に至るまで有効な手だてを打てずにいる。そこで森林を大規模伐採して大量の木材を安く売る薄利多売の林業へと走った。量の拡大だけが林業を維持するための方策になってしまったのである。一方フィンランドでは、林業の生産性を高めることに成功し、世界に通用する木材と紙製品を生産して輸出を増やし、林業は成長産業でもあり続けている。

しかし両国の林業の内実を冷静に見つめると、どちらも将来への展望を欠いている。今と同じやり方で林業を続けていった場合、極度の森林環境の悪化と資源の持続性喪失で、行き詰まるように思えてならない。日本もフィンランドも、豊かで多様性のある森林を失い、取り返しのつかない事態に陥る恐れを感じる。

本書では、新たな希望の動きも紹介している。たとえばドイツやスイスで行われている恒続林施業をフィンランドも取り入れ始めたようだ。恒続林とは、伐採を択伐に限って森を維持し続ける林業だ。伐採跡に植林もするが、残された木々から散布された種子からの芽生えにも期待する。こうして多様な樹種と異年齢の木々による森を作り上げ、森林生態系維持と木材生産の両立をめざす林業である。また森林の保護区を広げるとともに、森を利用した「ネイチャートラベルも広げ、新たな収入源となりつつあるという。

日本がフィンランドに学ぶべき点は、こうした動きだろう。」

地元の小さな映画館で
気になっていた映画
香川照之主演の『宮松と山下』を観る

関友太郎・平瀬謙太郎・佐藤雅彦という
なんと3人！の監督集団「5月」による
初の長編映画だという

香川照之が演じるのは
12年前に記憶をなくし行方不明となって
なぜか「宮松」と名のっている
もともとは「山下」である人物である
3人の監督に対して2つの名をもつ主人公

宮松は映画のエキストラをしている

映画は侍に刀を振りかざすが
斬り返され倒れるところから始まる
その後もヤクザやサラリーマンなどを
演じているいろんな宮松がいる

一瞬本人のように思えても
それは宮松がエキストラとして演じている
「誰が演じてもいいが
誰かが演じなくてはならない役」なのだ

エキストラ俳優だけでは食べていけないと
ロープウェイの仕事も掛け持ちしている
ロープウェイもいわば地から離れた仕事である

その後元タクシー運転手をしていた同僚が現れ
12歳ほど年下の妹に再会する…

(香川照之のインタビューにあったが
その元同僚を演じている尾美としのりは
香川照之と生年月日がまったく同じである)



■香川照之主演・映画『宮松と山下』

予告編の最後に

「どれが本当の彼なのか」
「昨日までの自分を失ったら何を演じたら良いのだろう」
という言葉が映されるが

少し自分をふりかえってみるだけでも
自分はほんとうは「名もなき誰かを演じ、
名もなき自分を演じ」ているのではないか
という思いはつねにある

たとえ「もうひとりの自分」を
思い出したとしても
その自分もまたひとつの「役」にすぎない…

『宮松と山下』は不思議な余韻の残る映画である
やはり香川照之の演技
とくにその表情のさまざまなペルソナは
形容しがたいほどに絶妙なまでの深みを感じさせる

■香川照之主演・映画『宮松と山下』

香川照之
津田寛治 尾美としのり
野波麻帆 大鶴義丹 尾上寛之 諏訪太郎 黒田大輔
中越典子
監督・脚本・編集：関友太郎 平瀬謙太郎 佐藤雅彦
企画：5月
制作プロダクション：ギークサイト
協賛：DNP大日本印刷
配給：ビターズ・エンド
製作幹事：電通
製作：『宮松と山下』製作委員会（電通／TBSテレビ／ギークピクチャーズ／ビターズ・エンド／TOPICS）
（C）2022『宮松と山下』製作委員会

（「パンフレット」より）

「名もなき誰かを演じ、名もなき自分を演じる。

早く専門のエキストラ俳優、宮松。
来る日も来る日も、名もなき人物を演じ続ける。
しかし、彼には彼が知らない「もうひとりの自分」がいた。

宮松は端役専門のエキストラ俳優。ロープウェイの仕事も掛け持ちしている。

時代劇で大勢のエキストラとともに、砂埃をあげながら駆け抜けてゆく宮松。
ヤクザのひとりとして銃を構える宮松。
ビアガーデンでサラリーマンの同僚と酒を酌み交わす宮松。
来る日も来る日も、斬られ、撃たれ、射られ、時に笑い、そして画面の端に消えていく。
そんな宮松には過去の記憶がなかった。

ある日、谷という男が宮松を訪ねてきた。宮松はかつてタクシー運転手をしていたらしい。藍という12歳ほど年下の妹がいるという。

藍とその夫・健一郎との共同生活がはじまる。自分の家と思えない家にある、かつて宮松の手に触れたはずのものたち……
宮松の脳裡をなにかがよぎっていく………」

（ 「パンフレット」～「香川照之インタビュー」より）

「————本作の脚本を初めて読んだときの印象や感想を教えてください。

香川照之：最初の5ページ辺りですでに、なにがゾワゾワしたものが鮫肌のように逆立っている奇妙な感覚に襲われ、それが拭っても拭っても決して拭えないネバネバした蜘蛛の糸のように台本の紙面にビッシリはびこっているものだから、読むほどに脅威というか、畏怖というか、この脚本はとんでもないことに挑戦しようとしているのだという危険な警告がまず私の心の中で鳴り響きました。次に20ページほど読み進めると、この映画はどこに行こうとしているのかすら分からなくなって、今度は大いなる暗闇に突き落とされつつある感覚に襲われました。さらに半分くらい読み終えた段階では。それまで分身の術のように読む者にキャラクターを掴ませなかった主人公の多層さが頂点に達してこちらを老いに困惑させ、その後一応のクライマックスのようなものが書かれてあるページまで読んだところで、さてこの映画はどういうフィニッシュで決着させるのか凡庸な思考の私には皆目わからない状態が続き、この脚本の作者の掌の上で最後まで踊らされて翻弄されて、嵐のような暴風雨に木の葉のように吹き飛ばされながら、そのままあっという間に読み終わってしまったという記憶があります。しかし全部読み終えてみたら、私の頭の中はもう既にすかさず、さて各場面をどう演じるか、台本の字面通りの解釈から思惑を完全に裏切った解釈までが立体的に積み上げられ、その演技への建築図面は100通りにも200通りにも膨らんでいたのです。一瞬で恋に落ちた脚本でした。」

（ 「パンフレット」～「映画『宮下と山下』監督インタビュー」より）

「————俳優の中でも匿名性の高い「エキストラ」と「記憶喪失」というモチーフの結びつけ方がとても興味深く、作中でも上手く機能しているように思いました。宮松が山下だった頃の職業はタクシーの運転手でしたが、「タクシーの運転手は言われたところに行けばいいから楽だ」というセリフもあります。この主体性を持って生きなくてもいい。あるいは、個を消して生きることへの肯定感が、この作品のユニークな視点でもありますね。

（ 「パンフレット」～「映画『宮下と山下』監督インタビュー」より）

「————俳優の中でも匿名性の高い「エキストラ」と「記憶喪失」というモチーフの結びつけ方がとても興味深く、作中でも上手く機能しているように思いました。宮松が山下だった頃の職業はタクシーの運転手でしたが、「タクシーの運転手は言われたところに行けばいいから楽だ」というセリフもあります。この主体性を持って生きなくてもいい。あるいは、個を消して生きることへの肯定感が、この作品のユニークな視点でもありますね。
平瀬／今となっては、そのテーマも認識しているのですが、最初からそういったテーマを描こうとしていたわけではないんです。当初は、先ほどお話ししたような「斬られた人が立ち上がって、次の役を演じる」といったエキストラの面白さを映画にしたいと思って企画が立ち上がりました。エキストラが主人公だとすると、どのような物語が生まれると良いのかを考えて、議論して、見つけたのが「記憶喪失」だったり「タクシーの運転手」だったりします。」

（ 「パンフレット」～金原由佳「人生をのぞく映画の窓の開き方は無限に存在する。」より）

「ただ、ひとつはっきりしているのは、従来の日本映画ではスクリーンの端っこに映るだけで、多くの観客にとっては目にも脳裡にも刻み込まれない脇役の宮松がこの映画で常にスクリーンの真ん中にいるということだ。」

「終盤、山下の記憶と人格を取り戻した男は、宮松として繰り返し演じてきたエキストラの脚本のコピーをきちんとファイリングした棚えお改めて見つめ直す。これは前半にも出てきたシーンだが、見ている私たちの心象がまるで違うことに気づかされるだろう。その間に何が起きたか知ったからだ。
ちなみに冒頭に紹介したコラムで市川崑は映画をこう形容している「人生をのぞく窓」だと。
窓の開き方は無限に存在する。そのことを「5月」の3人の監督たちと本キャストが雄弁に教えてくれるのだ。」

（ 「パンフレット」～佐々木敦「「誰か」を演じる男」より）

「宮松は幾つもの映画でエキストラ＝誰が演じてもいいが誰かが演じなくてはならない役を演じている。その仕事が彼にとって居心地がいいのは、言うまでもなく彼自身が自分が誰なのかわかっていないからである。いつのまにか名のっていた「宮松」は仮初めの名前に過ぎず、元同僚によってはじめて彼は自分が「山下」だったことを知るかのように見える。彼はいわば誰でもない人物を演じる誰とも知れない男である。彼はエキストラをする以前まず「宮松」を演じているのであり、自分が「山下」だと知らされると、今度は「山下を演じる宮松」を演じていくかのように見える。」

「要するに彼は自分自身を演じようとしたかもしれないのだ。誰でもあり得るが、しかし同時に誰でもないエキストラとして、そして映画の結末で、彼は「山下を演じる宮松」を演じることをやめ、長らくそうだった「宮松を演じる山下」を演じながら生きてゆくことを決意したのかもしれない。」

「ロゴス」は
「ラチオ（理性）」と
「ヴェルブム（ことば）」にわかれて継承された

ヨハネ福音書の

「はじめにロゴスがあった」は
「生きてはたらき、生みだすことば」である
「ヴェルブム（ことば）」であり

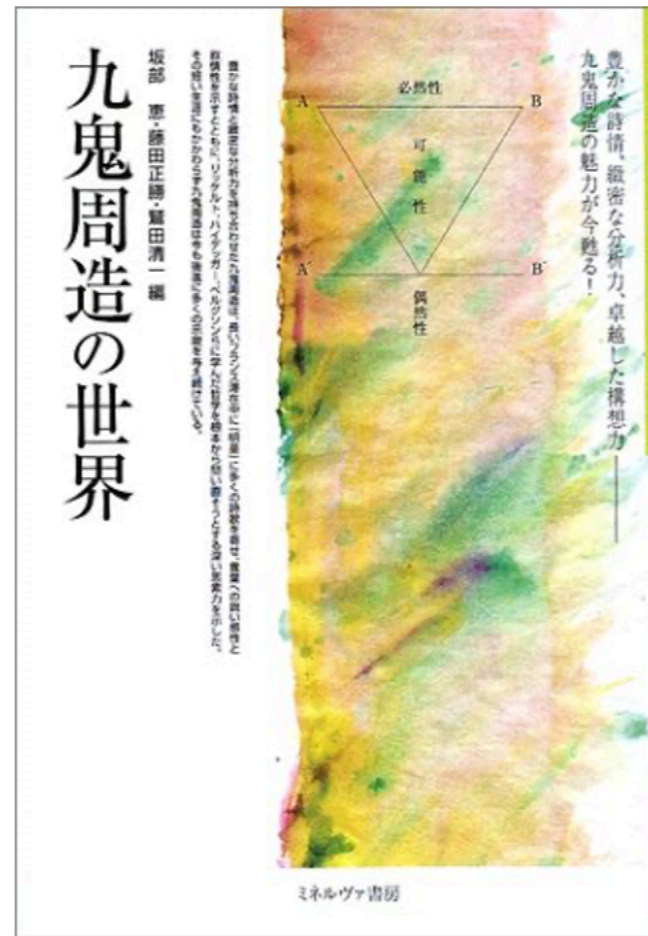
それは「新プラトン主義の哲学や
ディオニュシオス・アレオパギテースから、
ヨハンネス・スコトゥス・エリウゲナへと受けつがれ、
ヨーロッパ精神史の底流を形作っていった」のだが

とくに「近代ではラチオの方が前面に出て、
ヴェルブムが背景に退いていった」

「ラチオ（理性）」としての「ロゴス」は
「一方では精密な学問性を哲学にもたらした」が
「そのことによって哲学の「音域」は著しく狭められた」

近現代では「ヴェルブム（ことば）」を継承した
「ヴェルブム・メタフィジーク（ことばの形而上学）」は
ボードレールや象徴主義の詩人・思想家に見いだされるが
日本の哲学者でいえば九鬼周造である

九鬼周造の哲学の魅力は
「生きた哲学」であろうとし
「華やかに燃え、喜び、悲しみ、且つ悩む情の人」
でありながら同時に
「情の海に溺れるにはあまりに明瞭な知性の人」
だったということにある



- 藤田 正勝
『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ 〈ことば〉の哲学』
(講談社選書メチエ 講談社 2016/7)
- 坂部 恵・鷺田 清一・藤田正勝『九鬼周造の世界』
(ミネルヴァ書房 2002/10)

藤田 正勝の著書の副題でいえば

「理知と情熱のはざまに立つ」そんな
〈ことば〉」で哲学したということにほかならない

理知だけというのはいわば理知に溺れることであり
情熱だけというのは「情の海に溺れ」ることである
「生きた哲学」はその両者の矛盾のなかを
生きんとすることによってはじめて成立するものだろう

九鬼周造の最後の著書『文芸論』は
決して成功した著作とはいえないだろうが
日本語の押韻を扱った音韻論など
まさにその矛盾を泳ごうと試みた著作だろう
「音楽的可能性を発揮させて
詩の純粋な領域を建設する」ことをめざしていた

■藤田 正勝

『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学』（講談社選書メチエ 講談社 2016/7）

■坂部 恵・鷺田 清一・藤田正勝『九鬼周造の世界』（ミネルヴァ書房 2002/10）

（藤田 正勝『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学』より）

「九鬼は、哲学が現実に対して目を向けず、現実から切り離された世界に閉じこもりがちになることに批判的であった。（…）九鬼は『「いき」の構造』の「序」のなかで次のように記している。「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ。……現実を有りの儘に把握することが、また、味得されるべき体験を論理的に言表することが、この書の追ふ課題である」。哲学は論理の世界に閉じこもるのではなく、現実に関わり、現実をありのままに捉えるものでなければならない。そのような意味で哲学は「生きた哲学」でなければならない、というのが九鬼の確信であった。」

「九鬼の教えをもっともよく受け継いだ弟子の一人である澤瀉久敬が、「九鬼先生を偲んで」と題した文章のなかで、九鬼の人となりについて次のように記している。「単に冷たい灰色の知性人であるよりも、華やかに燃え、喜び、悲しみ、且つ悩む情の人であろうとされたのです。そこに詩人九鬼周造があります。が、それでいて、先生はただ情の海に溺れるにはあまりに明瞭な知性の人でした」。

九鬼は、具体的な現実が有する豊かな内容に密着しようとする生き生きとした意志をもった人だったが、しかし同時に、その「有りの儘」を厳密に分析して論理的に表現しようとする透徹した知性をもった人でもあった。一方では、古代ギリシアから現代に至るまでの西洋哲学の展開についての確かな知識をもった人だった。そして自ら厳密で抽象度の高い思弁的な思索を行う人だった。しかし同時に、その背後には、確実にあふれでる情熱があった。生き生きとした詩的感覚があった。『「いき」の構造』や『偶然性の問題』における概念の緻密で論理的な分析は前者を代表するものだろうし、詩集『巴里心景』（甲鳥書林、一九四二年）や晩年にその刊行に心血を注いだ『文藝論』などは後者を代表するものであろう。」

「かつて筆者は坂部恵、鷺田清一の両氏とともに、『九鬼周造の世界』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年）と題する論文集を編んだが、そこに収められた論文「九鬼周造の魅力」のなかで坂部は、九鬼を近代のラチオナリズムの音域から閉め出されたものに対する感性をもちあわせていた思想家として描き出している。

坂部によれば、古代後期、そして中世のラテン語世界は、ギリシア・ヘレニズムの「ロゴス」を「ラチオ（ratio）」とヴェルブム（verbum）という二つの言葉を通して継承した。両者は、そのまま訳せば「理性」と「ことば」ということになるが、「ヴェルブム」には単なる「ことば」以上の意味が纏綿している。その背景には、『ヨハネによる福音書』冒頭の「はじめにロゴスがあった」といった表現がある。単なる「ことば」ではなく、「生きてはたらき、生みだすことば」という意味がそこに見られていた。その「ヴェルブム」を重視する精神的伝統は、新プラトン主義の哲学やディオニュシオス・アレオパギテース（五、六世紀頃）から、ヨハネス・スコトゥス・エリウゲナ（八一〇頃–八七七年頃）へと受けつがれ、ヨーロッパ精神史の底流を形作っていった。この流れを坂部は、やはりこの「ヴェルブム」の伝統に注目するハンス＝ゲオルク・ガダマー（一九〇〇–二〇〇二年）の理解に示唆を受けながら「ヴェルブム・メタフィジーク」（強いて訳せば「ことば形而上学」となる）という言葉で呼んでいる。

しかし、近代ではラチオの方が前面に出て、ヴェルブムが背景に退いていった―――もちろんヨハン・ゲオルク・ハーマン（一七三〇–八八年）やヨハン・ゴットフリート・ヘルダー（一七四四–一八〇三年）といった例外を挙げることはできるが―――。そこに生まれたラチオナリズムは、もちろん一方では精密な学問性を哲学にもたらした。しかしそのことによって哲学の「音域」は著しく狭められた。それに抗う「ヴェルブム・メタフィジーク」の後継者を坂部は、本書でも触れるシャルル・ボードレール（一八二二–六七年）や象徴主義の詩人・思想家のなかに、そして九鬼周造のなかに見いだしたのである。」

「九鬼周造の主著を挙げるとすれば、やはり『偶然性の問題』になるだろう。」

「この『偶然性の問題』において九鬼は、（…）「いき」についての考察とはまったく異なる問題について論じているように見える。確かに論じられている内容は異なる。しかし問題に取り組む九鬼の姿勢は両者において決して違っていない。

（…）九鬼は「思考は存在全体を満たさなければならない」というメーヌ・ド・ビランの言葉を引き、また自ら「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ」と記していた。ロゴスによっては汲み尽くすことのできないhaecceitas（個物性、これ性）に迫ることを九鬼は追い求めた。具体的経験に立ち返り、その脈動に触れる「生きた哲学」を作り上げることが九鬼のめざしたことであった。

その意図は『偶然性の問題』でも貫かれている。同一律や因果律という論理では捉えられないもの、特殊なものを普遍に包摂し、事実をこの普遍に還元しようとする概念的認識の網の目からはもれでるものにどこまでも迫ることを九鬼はここででもめざしている。概念的認識は特殊なもの、あるいは現実のなかに存在する非合理的なものを排除して、言いかえれば「偶然を出来得る限り除去する」ことによって普遍的な知の体系を作りあげようとするが、そのこと自体が学的認識の「限界」を作り出している、というのが九鬼の理解であった。九鬼はまさにこの「限界」を超えることによって哲学を「生きた哲学」にすることをめざしたと言える。（…）「ラチオナリズムの音域」から閉め出されたものに耳を傾けようとしたと言える。

京都大学に提出した博士論文「偶然性」では次のように言われている。「認識の限界に思索を透徹し、潜匿した問題を注視して「驚異」することは哲学に与へられた自由であり特権である」。」

『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である』

という逆説的なタイトルは

マルクスが『資本論草稿』に書きつけた一節からのものらしい

猿のコミュニケーション行動（毛づくろい）を理解できるのは人間がすでにそうしたコミュニケーション行動について理解できるだけの理論と実践を身に着けているからでそのように人間に関する知識は猿についての研究に役立つといった理由のようだが

著者はそれを少しうがって皮肉にとらえ

すでにロボットは人並み以上の能力をもっていて人間の多くはむしろ猿に近いという意味にもなり

さらに猿は人間に進化すると決まっているわけではなく人間から学ぶことのできる猿がいるとすれば

「人間の犯した誤りを回避し、もっとまともな世界を築くことができるようになるかもしれない」というさらに皮肉な意味も込めているようだ

そのようにこのタイトルは

「現在生じている人間観の変容」を象徴的に表現しているのだといえる

ミシェル・フーコーは『言葉と物』において

フロイトにはじまる精神分析と

レヴィ＝ストロースらの文化人類学が

それまでの主体性と合理性をもった存在としての

人間の終焉を告げていることを説いたが

そこでいう「人間」は勿論生物種としてのヒトではない

そこで「人間観」が変容したというのである

フーコーのいう人間の終焉はさらに進み

すでに現代においては

「認知革命と呼ばれる知的運動から生まれた

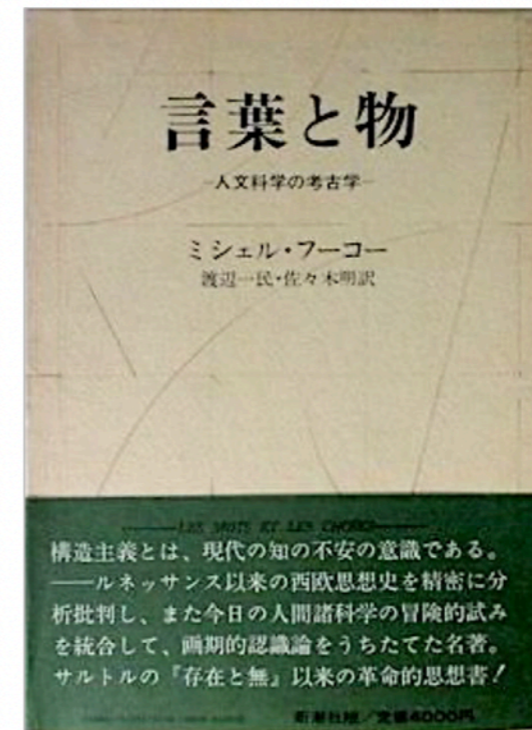
認知心理学、行動経済学、人工知能研究」

「遺伝子の観点から進化をみる血縁淘汰説（利己的遺伝子説）

によってアップデートされた社会生物学、進化心理学、

人間行動生態学」といった諸科学によって

これまでの人間観に大きな変容をがもたらされようとしている



- 吉川 浩満『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である 増補新版』（ちくま文庫 筑摩書房 2022/11）
- ミシェル・フーコー（渡辺一民・佐々木明訳）『言葉と物 —人文科学の考古学—』（新潮社 1974/6）

つまりこれまで「人間」であるがゆえのアイデンティティであったものが

必ずしもそうではなくなってきたということであり

「人間とは何なのか」がわからなくなってきたのである

「人間」から必ずしも人間でなくてもいいものを

ひとつずつ取り去っていくとしたら

人間には何が残るのだろう

そして未来の人間はどうなっていくのだろう

現代の科学と技術はそんな

人間の未来／未来の人間を想像させてしまう

人間が物質的な肉体だけの存在であるとして

肉体から部位をひとつずつ取り去っていても

脳だけは残るのではないかとも思われるが

その脳さえもAIに代替されてしまうとしたらどうだろう

本書の最後「4 — 19 レプリカントに人間を学ぶ」には

映画『ブレイドランナー』からの話があるが

そこで問われるのもまた

「人間であるとはどのようなことか」である

その問いはわたしたちに「人間」の先を示唆している

- 吉川 浩満『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である 増補新版』（ちくま文庫 筑摩書房 2022/11）
 - ミシェル・フーコー（渡辺一民・佐々木明訳）『言葉と物 ー人文科学の考古学ー』（新潮社 1974/6）
- （吉川 浩満『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である』「0 — 1 まえがき」より）

「本書は、現在生じている人間観の変容にかんする調査報告である。そこで大きな役割を演じているのは、急速な発展をみせる認知と進化にかんする科学と技術である。認知革命と呼ばれる知的運動から生まれた認知心理学、行動経済学、人工知能研究。遺伝子の観点から進化をみる血縁淘汰説（利己的遺伝子説）によってアップデートされた社会生物学、進化心理学、人間行動生態学。こうした諸科学は、従来の人間観に改訂を迫るような知見をもたらしている。ここで人間観とは、人間にたいする見方という程度の意味だが、我々自身が人間であるために、それは自分に対する見方、つまり自己像でもある。だから人間観について考えることは、人間とはなにかだけでなく、我々は自分たちをなんだと思っているのかを考えることでもある。」

「私としては、まず、わかっていることとわかっていないことを区別したい。できればさらに、わかっていると思っていることのなかから本当はわかっていないことを、また、わからないと思っていることのなかから本当はわかっているはずのことを取りだしたい。うまくいけば、状況を適切に理解したうえで重要な問いに専念できるようになるだろう。」

「結果として、本書は人間にかかわる新しい科学と技術についての要約と評論を集めた一冊になった。私は、芸術や政治についてだけでなく。科学や技術についても評論や批評が必用だと考えている。人間本性の解明にかんして大きな成功を取めている認知と進化にかんする諸科学も、それ自体では一般的・抽象的なモデルにすぎないし、途方もない潜在能力をもつゲノム編集や人工知能のテクノロジーも、実際に人間社会にどのような影響を及ぼすのかは必ずしも明らかではない。科学や技術の内容を理解するだけでなく、それらが我々の社会や生活においてもちうる意義を考えたいのである。」

「この本のタイトルは『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である』という。これは、カール・マルクスが『資本論草稿』に書きつけた「人間の解剖は、猿の解剖のための一つの嗅ぎである」という一節から借用したものだ。（…） いっけん逆説的である。逆ならまだしも、どうしてわざわざ人間を解剖して猿のことを知らなければならぬのか、だが、これはマルクスの非凡な歴史観を示す見事な修辞である。」

（川 浩満『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である』「0 — 2 序章：人間（再）入門のために」より）

「人間とはなにか？ 我々にとってつねに変わらぬ関心事である。だが、人間にどんな定義を与えるかは、時代や場所によってさまざまに変わる。（…）我々にとって人間とはなにか？ 本章では、この問いにたいしてひとつに展望を与えてみたい。問いに「答えを与える」ではなく「展望を与える」などというまるでっこしい言い方をすることには理由がある。なにが熟考を要する事柄であるのかという問題構成そのものが変容しつつあるからだ。我々は問いの答えを探るだけでなく、問いの意味そのものを考え直す必用に迫られている。つまり、人間に（再）入門する必用がある。」

「大状況を理解するための導きの糸となるのは、二〇世紀のフランスの哲学者ミシェル・フーコーの『言葉と物』である。原著の刊行は一九六六年。「人間の死」を予告したとして大きな波紋を呼んだ現代の古典だ。『言葉と物』は、ルネサンス以降のヨーロッパの諸学問（諸科学）が依拠するエピステーメーの変遷を描いた書物である。エピステーメーとは、フーコーの用語では、各時代に固有の知の枠組みを指す。ある時ある場所の人びとのものの考え方を規定する知的マトリックスだ。乱暴に要約するとこうなる。ヨーロッパのエピステーメーは、一七世紀と一九世紀に生じた断絶を挟んで、ルネサンス、古典主義時代、近代というように変遷してきた。いまあるような学問体系は、基本的には一九世紀にはじまる近代のエピステーメーの所産である。

この近代の幕開けとともに誕生し、あらゆる学問の中心に位置したのが、フーコーのいう「人間」である。それは切れば血の出る具体的な人ではないし、大昔から存在してきた生物種としてのヒトでもない。一九世紀に生まれたばかりの歴史的観念である。

人間は近代のエピステーメーにおいて特異な役割を演じた。あらゆる学問を可能にする条件であると同時に、そうした学問の研究対象でもあるという両義的な役割である。フーコーはこうした人間のあり方を「経験的＝超越論的二重体」と呼んだ。超越論的というのは経験的の対義語で、経験に先立ち、経験そのものを可能とする条件という意味だ。

近代の学問においては、経験に先立つ理想像としての人間があらかじめ想定されていた。学問的知識の源泉という意味で合理的で、自由と尊厳の源泉という意味で主体的な、啓蒙主義の理想的モデルである。この超越論的な存在としての人間は、学問の中心的位置を占めるにもかかわらず、というかそれゆえに、少なくとも当初はその内実が問われることはなかった。

（…）フーコーのいう人間の終焉とは、そうした人間の経験的＝超越論的二重体としてのあり方が失効する事態を指している。（…）

フーコーは、人間の終焉を告げる（当時の）新しい学問として、フロイトにはじまる精神分析とレヴィ＝ストロースらの文化人類学とを挙げた。これらは近代における人間の定義であった合理性と主体性を切り崩す。（…）

フーコーの予言は的中しただろうか。見方によって、そうともいえるし、そうでないともいえる。本稿の立場は、フーコーの予言はおおむね正しかったが、近代の人間観を終わらせるうえで大きな役割を演じたのは別のものである、というものだ。

では、別のものとは何か。二〇世紀なかばに科学技術の世界で起こった生命科学の発展と認知革命の進行という出来事である。（…）

これらは近代の啓蒙主義的な人間定義を怪しいものにしながら、社会制度や政策、そして人間の生物学的な行く末にまで大きなインパクトを与えつつある。まず、人間の超越論的なアイデンティティが大きく揺らいだ。ダーウィン以降の生物学の基本認識は、ヒトは他生物と連続的な存在だというものだが、生命科学の発展によって、実際、近縁ではあるが明確に多種であるチンパンジーとヒトの遺伝的相違がきわめて小さいという事実が明らかになった。さらには、移植用臓器の不足を解消するためにヒトとブタのキメラの作製が試行されるなど、文字どおり生物種の境界をまたぐようなテクノロジーも可能となっている。

認知著科学の分野では、人間の誇る理性的能力が思っていたよりも限られたものであることが明らかになっている。」

（川 浩満『人間の解剖はサルの解剖のための鍵である』「4 — 19 レプリカントに人間を学ぶ」より）

「『ブレードランナー』の世界における人間たちは、「人間であるとはどのようなことか」を忘れ、「だれが人間であるのか」に汲々としている。つまり、人間論的差異を忘却している。「人間であるとはどのようなことか」を問うとは、とりもなおさず、人間としてどのように生きるのか、人間にふさわしい生き方とはなにかという深刻かつ困難な課題に取り組むことにほかならない。しかし、通常の人間はその課題の重さに耐えられないのだ。」

「正編の事実上の主人公であったロイ・バットィは、デッカードとの死闘をとおして死への恐怖を克服し、あまつさえデッカードの命を救い、自らの運命を従容として受け入れて死んだ。「人間であるとはどのようなことか」にたいするハイデガー的な解答というべきロイの超人的な自己超克は、意志薄弱な弱き存在であることを自覚する我々を深く感動させたのだった。

では、続編の主人公Kについてはどうだろうか。Kもまた他者の命を救い、人間以上に人間らしく死んでいく。だが、Kが提示した解答はロイとは異なる方向性を示している。ロイが激しい愛憎を梃子に死を賭すことで人間性を感性させたのにたいし、Kが物語の結末でみせたそれは、命の交換など必要としない、穏やかな共感と同情にもとづいた友への手助けだった。愛するジョイを失いながら、それでもなお、他者への好意と親切を示すことのできたKに、我々は静かな感動を覚えるのである。されにいえば、ロイによる自己超克は必然的に彼の死と結びついているのにたいし、Kによるデッカードへの助太刀は必ずしも彼の死を必要としない。Kが死んだのはシナリオ上の要請によるといってはいいすぎかもしれないが、少なくともデッカードへの助力行為とは偶然的なつながりしかもたないのである。

私はここに、もうすぐやってくる本当の二〇四九年に向けた希望を認める。」

昨日 (mediopos2955) の問い

「人間であるとはどのようなことか」は
ユマニスム (ヒューマニズム) 的な
「それは人間であることとなんの関係があるのか」
という問いに直結した問いである

ルネサンスの人々のあいだで

「それはキリストとなんの関係があるのか」と
「たいせつなことを見失い、ゆがんでいるものを
そのまま後生大事にしている神学者たちにたいして」
問いかけられた問いは
現代においては「人間」そのものについて
問いかけられる必要がある

渡辺一夫が『ヒューマニズム考／人間であること』を
刊行したのは一九七三年
すでに半世紀前のことだが
このとてもシンプルなメッセージが
シンプルさゆえに
現代のわたしたちに刺さってくる

著者はエラスムス・ラブレー・モンテーニュといった
宗教改革の時代のフランスのユマニストたちを通して
「人間らしく生きようとする心根と、
そのために必要な、時代を見透す眼をもつこと」を
きわめて平易なメッセージとして残し

その刊行時に大江健三郎は著書中に引かれている
セナンクールという十八世紀のフランス作家の
く「人類は所詮滅びるものかもしれない。
しかし、抵抗しながら滅びよう。」
という言葉を見つめながら、
先生はその抵抗の根本の力を明らかにしてゆかれる」と
本書を評しているが

私たちはどのように「抵抗」し得るだろうか

それは「ユマニスム」のいう「人間らしさ」とは
別の「人間らしさへ」の抵抗であるといえる
しかもそれはみずからがみずからの矛盾に
向き合うことでしかなされ得ないともいえる

つまり「人間であるとはどのようなことか」という
「人間」そのものの深みにあるものを問いなおすこと

他者に対し
それを「狂気と無知と痴愚」とし
それに「抵抗」するというような単純なことではない

「悪」が「時季はずれの善」であるともいえるように
通常とは別の観点からみずからを「善」だとしているものが
きわめて冷静でしかも冷酷なまでの仕方
「狂気と無知と痴愚」を体現することもあるのだ

宮澤賢治の『銀河鉄道の夜』のなかに
こんな言葉がでてくる
「ああ、そんなんでもなしに
たったひとりのほんとうのほんとうの神さまです」

おそらくだれもじぶんのなかに
「たったひとりのほんとうのほんとうの神さま」がいて
その視点からの「善」を求めている

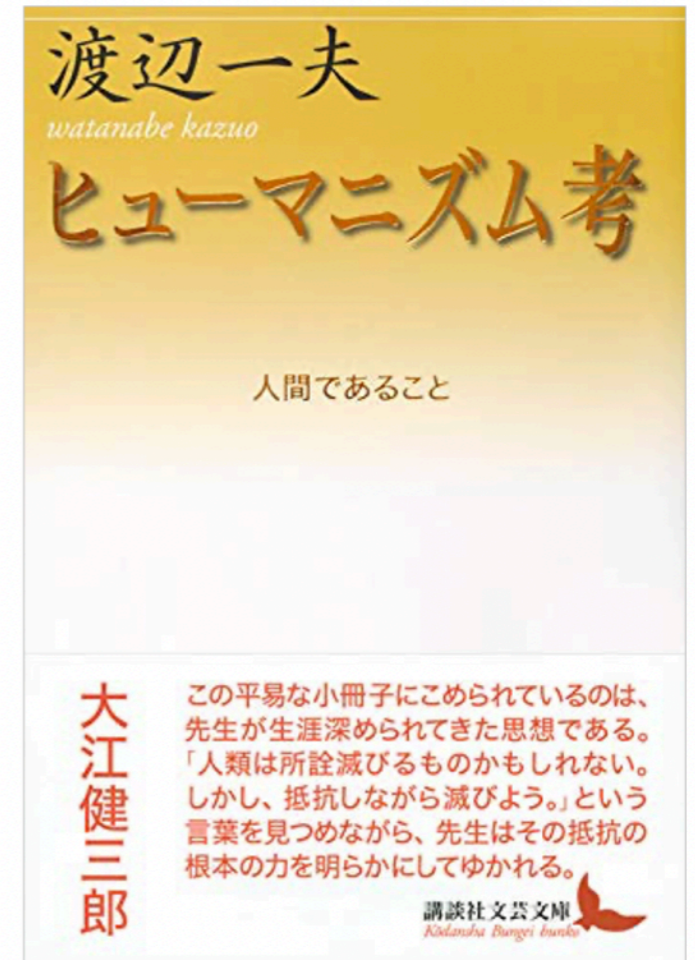
それはただ宗教の「神さま」というのではなく
思想や主義などの「神さま」でもある
現代では科学 (主義)こそが「神さま」となっている

それは「善意」ゆえの「悪」かもしれない
そうした「善意」を巧妙に利用した「悪意」も行使され
それもまたある観点からの「善意」であるのかもしれない

そしてそれらすべてが
「人間らしさ」の所産なのだ
「ごく平凡な人間らしい心がまえ」は大切だが
それだけが「人間らしさ」ではない

ゆえに「人類は所詮滅びるものかもしれない」のだし
「しかし、抵抗しながら滅びよう」でもある

滅びるか滅びないかは別として
この際そうした
「狂気と無知と痴愚」さえ体現し得る
「人間らしさ」というものを
しっかり見据え得る機会としてみるのも
また「抵抗」のひとつでもあるだろう



■渡辺 一夫『ヒューマニズム考／人間であること』
(講談社文芸文庫 講談社 2019/11)

■渡辺 一夫『ヒューマニズム考／人間であること』（講談社文芸文庫 講談社 2019/11）

「ユマニズムは、別に体系をもった思想というようなぎょうぎょうしいものではけっしてなく、ごく平凡な人間らしい心がまえであるというのがわたしの考えです。そして、どのような人間の行動にも、また思想にも、ユマニズムが付き添っていたほうが好ましいし、人間の社会生活・個人生活の破綻は、かろうじて、それによって延期されたり、回避されたりするかもしれないと思っているのです。さらにまた、人道主義・博愛主義とは訳さないほうがよいユマニズム、あるいはヒューマニズムは、このヨーロッパ語の語源問題からすれば、明らかにヨーロッパのものですけれども、内容的には、おそらくどの国でも、人間の名に値する人々、心ある人々ならば、当然心得ているはずのご平凡な人間らしい心がまえだとも考えています。

儒教や仏教の伝統によって築き上げられた東洋文化のなかにも、かならずユマニズムに該当するものが、それ相当のことばによって示され、しかるべき相当の人々によっていだかれているにちがいません。そして。それは、xx主義というような訳語ではぴったりしないと感ぜられるほど、平易な人間の心がまえにほかならないような気がいたします。

わたしがあえてユマニズム、あるいはヒューマニズムという外国語を用い続けたのは、第一に、これらの外国語がそのまま日本で通用しているからですし、この語に対して、わたし自身がわたし流にでも解釈を下して、将来、この語の意味の決定がなされ、ふさわしい訳語が選ばれるときにために、ささやかな資料を提供できたらうれしいと思ったからなのです。そして第二には、ユマニズム。あるいはヒューマニズムが、はっきりした形で意識され、かつ脈々として流れていることを、事ごとと感じさせ例として、フランス文学、特にルネサンス文学を記述の素材にするのがもっともつごうがよかったからにほかなりません。

わたしたちは、狂気と無知と痴愚とのために、とんでもないおろかしいことをしますから、この三つは、なんとかして避けなければなりません。しかも、学識の点では衆にぬきんでるような人々が、どうかすると狂人のような考え方で行動することもありうるのですから、狂気と無知と痴愚とを警戒しただけでは安心なりません。むしろユマニズムという平凡な心がまえのことが、問題になるのです。」

「ローマ人のあいだで、本末を転倒した議論に対して、「それはメルクリウスとなんの関係があるのか。」と問いかけたように、ルネサンスの人々のあいだでは、たいせつなことを見失い、ゆがんでいるものをそのまま後生大事にしている神学者たちにたいして。「それはキリストとなんの関係があるのか」と呼びかけたのでした。そして、この問いかけ・呼びかけは、ルネサンス期に見られたキリスト教を中心とする問題がいちおう片づいた近代・現代にいたっても、なお問いかけられ、呼びかけられるようなことが、人間世界に続々と生まれてきている以上、ローマ時代やルネサンス時代のあの問いは、おそらく絶えることはないでしょうし、また絶やしてはならないでしょう。そして、このばあいは、明らかに、「それは人間であることとなんの関係があるのか。」という形でなされ続けなければなりません。これはすでに、モンテーニュについて触れたばあい、ルネサンス期にも考えられたともいえるのです。」

「現代は、あなたもご存じのように、機械文明が発達し、科学万能の夢が十九世紀以上に人々をとらえ、人間の集団生活の方針が陰しく対立する二つの制度に分かれ、あらゆるところに、「人間不在」「人間疎外」の現象が見られます。それゆえにこそ、「それは人間であることとなんの関係があるのか。」という問いが、とくに強く発し続けられなければならないと、わたしは思うのです。人類そのものの大きな破綻を避けるためにも、また、それをすこしでも延期するためにも――。

昔も今も変わりはありませんまいが、わたしたち人間は、わたしたち自身が、利便のために、よかれと思ってつくったもの（機械・思想・制度など）をりっぱに使うてこそ、それらをつくりだした目的も達せられますのに、ともすれば、わたしたちは、自分のつくったものに使われ、その機械となり、奴隷となっているばあいがあるように思います。それに類した例を、今までの記述のなかから拾ってみますと、エラスムスやラブレーに風刺された神学者や修道士たちのばあいが、まさにそうでした。

かれらは、キリスト教（旧教）の神学や制度のために機械じかけになり、たいせつなキリストの教えを忘れ去っていたからです。」

「わたしたちがそれによって生きている制度や思想のゆがみに対してまったく盲目になり、そのゆがみを直そうともせず、その制度や思想の歯車になってはいないでしょうか。さまざまな報道手段や宣伝手段をつくったわたしたちは、知らず知らずのうちに、これらの手段に使われたり、「洗脳」されたり、画一化されたりする危険はないでしょうか。

また、わたしどもは、自分らの甲府K樹で健康で便利な生活のためにとまってつくりだし、考えだしたさまざまなものの奴隷になりやすいのではないのでしょうか。（…）

「狂人に刃物」というたとえがありますが、科学文明・機械文明の産んだものは、まさに「刃物」かもしれず、もしその「刃物」を人類の幸福のために用いることを忘れて、むやみと振り回すようなことになったら、人類はまさに「狂人」にほかならないといってもよいでしょう。そうなったとき、人類は、自分のつくったものに使われて破滅しかねないということにもなるのでしょうか。」

「何人もの文明批評家は、人類が自らつくった文明や文化のために弱体化し、あるいは破滅するおそれのあることを指摘していますし、多くの生物学者は、人間のつくったもの――たとえば薬物――のために、自然界・生物界のバランスがくずされ、思いがけない事態が起こり得るということを警告しています。

ここで6章で触れたセバスチャン＝カステリヨンの小さなことばを、もう一度かみしめたいと思います。「我々が光明を知ったのちに、このような暗闇にふたたび陥らねばならなくなったことを、後世の人々は理解できないだろう。」

また、セナンクールという十八世紀のフランス作家（…）のつぎのことばも、考えてみましょう。「人類は所詮滅びるものかもしれない。しかし、抵抗しながら滅びよう」この「抵抗」はなにによってできるのでしょうか。少なくとも、金力だけでも権力だけでも完全に行われるものではありませんまい。むしろ、「それは人間であることとなんの関係があるのか。」と問いかける人間の心根――この平凡で、無力らしく思われる心がまえが中心とならなければならないかと思われます。この心根、心がまえを、あえて、ユマニズム、あるいはヒューマニズムと呼んではいかかであろうかと、わたしは考えております。（1964,mars）」

（野崎 敏 解説「地下水の流れを絶やさないために」より）

「なかんずく、情報社会とAI技術の急速な進展は、万人の想像力をはるかに超えている。数十年後には一部のAIエリートが世界に君臨し、その他は「無用者階級」に転落すると恐ろしい予言をする世界的ベストセラーになっている。戦慄を覚えずにはいられない。

そうした近未来のヴィジョンに向かってこそ、本書の説くところを対置すべきだろう。ポストヒューマンの時代の到来は押しとどめようもないと、だれかが考えがちないま、「無用なつぶやき」としてのヒューマニズム＝ユマニズムをわれわれのうちで目覚めさせなければならない。その「無力らしく思われる心がまえ」に立ち帰らないならば、人間の居場所はもはや決定的に失われかねない。そうなってしまわないためにもっとも大切なメッセージを、本書は「あなた」に向けて発し続けている。」

ユング心理学の河合俊雄が
中沢新一の『アースダイバー 神社編』を
読み解きながら「こころの古層」について
両者が論じ合うスリリングな「ジオサイコロジー」の試み

本書は両者が日本ユング派分析家協会の
研修セミナーでおこなった講演と
その後のディスカッションをまとめたもの

タイトルとなっている「ジオサイコロジー」は
「ジオロジー（地理学）」と「ミトロロジー（神話学）」を合わせ
『アースダイバー』を学問として位置づけようとするものだ

副題に「聖地の層構造とこころの古層」とあるように
中沢新一は日本各地の「聖地」を調査し
その成果を『アースダイバー 神社編』としてまとめたが
そこで論じられている「聖地の層構造」は
河合俊雄が心理療法を通じて見いだしてきた
象徴だけではとらえられない
「こころの層」と符号するものだという

人類の「こころ」は旧石器時代から
農業革命をベースにする新石器時代へと移り変わるなかで
象徴的な多様性や豊穡さを獲得してきたという

その後ゾロアスターにはじまる一神教において
それら象徴増殖多様性が禁止されることになり
一神教の男権的な宗教の歴史が始まり
一九世紀ヨーロッパがそうした文明の発展のピークを迎える

それは一方で資本主義の社会が
「小麦を増殖させ、富の不均衡をつくり出し、
それを原動力にして社会を動かしていく」ように
この二つは結合しているが

それが二〇世紀の二度の大戦を契機に
解体されるようになり
それと同時に宗教が急速に影響力を失うようになってきている

そんな時代にユングは宗教の意味を考えようとし
「象徴の豊穡さの問題」「二元論の問題」
「母の問題」「母と女性の問題」などを視野におくようになった

現代においてさらに宗教の解体崩壊が進行しているなかで
私たちは「人間の宗教性の根源というものに
向かっていかなければならない」という

つまり「人間の心理といわれているものの根源にある」
「神の現象構造の中のいちばんベースになっているもの、
象徴もないし言語の構造も入ってこない」ものを
目指す必要があるのではないのかというのだ

西洋の精神分析は「象徴を駆使して、
それをどんどん言語化していく傾向が強い」のだが
日本人としては
「象徴では理解できないような「こころの古層」がある」
のではないかという感覚があるのはたしかだ
西洋では「こころ」のずっと奥にしまい込まれて
見えなくなってしまった「古層」が保たれているところがある

仏教的にいえばその「古層」は
「如来蔵」とも関係するような
「象徴」や「言語」以前の「こころ」でもある

それは弥生的世界以前の縄文的世界の
「こころ」だということもできる

「縄文的世界の場合は、
自然と対等の関係であって、その間を循環している。
それに対して弥生的世界では、農耕によって余剰とか蓄積ができてくる。
そしてその結果、富が集中したり、
階層が生まれたり、王様が出てきたりする。
縄文的世界の精霊とか大精霊と違って、
農業革命以降には、本当に豊穡な神々がたくさん出て」くるのである

これで思い出されるのはカインとアベルの話である
カインは弥生的であるのに対しアベルは縄文的だといえる

カインは農耕によって作物を育てアベルは羊を放牧する
二人はそれぞれの収穫物をヤハウエに捧げるが
ヤハウエはアベルの供物を受け入れたが
カインの供物は受け入れなかった

ヤハウエは「象徴」や「言語」以前の「こころ」を
求めたということができるかもしれない

さてそうした「人間の宗教性の根源」にあるだろう
「こころの古層」へと目を向けることで
「宗教を“超えて、”いく必要があるということだが
重要なのは過去への回帰とはならないようにすることだろう



- 中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー／聖地の層構造とこころの古層』（創元社 2022/12）
- 中沢新一『アースダイバー 神社編』（講談社 2021/4）
- 河合俊雄『心理療法家がみた日本のこころ／いま、「こころの古層」を探る』（ミネルヴァ書房 2020/8/31）

西欧は「こころの古層」を失っていくプロセスを辿ったのだろうか
日本ではそれがいまだ保たれているとしても
西欧におけるそうしたプロセスを経てはいないままで

日本人は西洋的なプロセスを経る必要があるのか
あるいは「松のことは松に習え」のような
直接的なありようを可能にする
自覚的な意味での「習い」が可能なのか

ともあれ「こころの古層」へと向かう
ジオサイコロジーの試みがはじまろうとしている

- 中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー／聖地の層構造とこころの古層』（創元社 2022/12）
- 中沢新一『アースダイバー 神社編』（講談社 2021/4）
- 河合俊雄『心理療法家が見た日本のこころ／いま、「こころの古層」を探る』（ミネルヴァ書房 2020/8/31）

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～河合俊雄「まえがき」より）

「日本でイメージを用いた臨床を行っていると、まず象徴体系が曖昧で、シャープな象徴理解が難しいためにイメージの解釈が困難で、さらには象徴性以前のような直接性の次元が強いことに気づかされる。亡くなる人が「枕元に立つ」ということがあったり、夢のようで夢でないようなリアルで生々しい感覚が生じたりするのは決してまれではない。このような視点で中世における夢の扱われ方についての物語や記録を見てみると、そこでは夢が非常に直接的に受けとめられていて、現実との境目がほとんどなかったことに気づかされる。すると現代に生きているわれわれのこころにも、そのような象徴性を超える次元が「こころの古層」として残っているのではと考えられ、それと現代のこころのあり方との関係をさまざまな領域で検討したのが拙著『心理療法家が見た日本のこころ――いま「こころの古層」を探る』（ミネルヴァ書房、二〇二〇）であった。

　このような臨床での感覚を見事に裏付けてくれ、その歴史的・人類学的な背景を明らかにしてくれたのが中沢新一さんの『アースダイバー 神社編』（講談社、二〇二一）である。」

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～中沢新一「第一部　精神の起源とこころの発生」より）

「いま、地球上に現存していてもしかも実際に観察できる宗教の中で、最も古代的な形態を残している宗教というのは何かと言うと、それはオーストラリア・アボリジニの宗教です。」

「そこに現れてくる神の考え方というのに、僕は最初、大変関心を引き寄せられました。ある意味で、とても抽象的なんです。抽象性が非常に高くて、具体的で表現する場合も、虹であるとか、水中深く眠っている蛇であるとか、そういう神話で表現します。象徴という意味で言うと、大変貧弱ともいえます。」

「象徴を扱う宗教というのは、旧石器時代にも発達しましたがけれども、大発展を遂げるのは、じつは新石器時代、つまり農業が始まってからなのです。農業が始まってから、象徴というのは、ものすごく豊富になります。神さまの像というのが、わんさか出てくるようになって、神さまを中心とした儀式、とりわけサクリファイス（神さまに動物やお供物、時には人間まで捧げる）という儀式が、ものすごく発達してくるわけです。」

「ところが、これを一気に否定する宗教が出現するようになります。つまり、象徴的な多様性や豊穡さを正しい神の認識ではないとして否定する運動が起こってくる。

　この運動をつくった中心人物は、ゾロアスターだったといわれています。（…）彼の始めた宗教運動は、この新石器文明が持っている豊穡性、多様性、つまり象徴的多様性というものを否定しようとする宗教でした。」

「ゾロアスターは、この初期の新石器文明の象徴増殖多様性というものを禁止しようとしたのです。」

「近代社会というのは、農業革命をベースにする新石器前期にみられる豊穡多産な、象徴が非常に豊かな文明から、そこに楔を打つように現れた一神教の男系性、男権的な宗教の結合として、その歴史が始まってくるようになるわけです。一九世紀ヨーロッパが、そういう文明の発展のピークだったと思われます。ですから、そこでは、父権が、つまり男権が非常に強い。そして、一神教的な考え方、倫理性が宗教の中へ強く入ってきますから、道徳性の強調が非常に強いわけです。

　一方で、この社会は資本主義の社会です。小麦を増殖させ、富の不均衡をつくり出し、それを原動力にして社会を動かしていく、ということです。この二つが結合しているわけです。この結合体が、じつはヨーロッパというのもつくり出して、一九世紀にはその発展がピークをつくる。それが、二〇世紀に起こった二度の大戦を契機に、解体に向かってくるというのが現代ということです。それと同時に、宗教というものが、影響力を急激に失ってくるという現象もここに起こります。」

「そんな時代に、ユングたちは、宗教の意味を考えようとなりました。ユングが問題にしていたのは、「象徴の豊穡さの問題」「二元論の問題」、それから「母の問題」「母と女性の問題」です。」

「私たちは、今、その時代のもっと先へ行ってしまうています。解体崩壊がさらに進行しているこういう時代に、私たちは何を探求しなければならないかと言うと、人間の宗教性の根源というものに向かっていかなければならない。そこは、何かと言いますと、先ほども言いましたが、三層を成している人間のこの神の現象構造の中のいちばんベースになっているもの、象徴もないし言語の構造も入ってこない、そういうものが、じつは人間の心理といわれているものの根源にある、この超古代的な旧石器時代の宗教には実際それがあった。

（…）

　そこで、われわれはその先に何を目指していくのかというところに、思想は向かわなければいけないのではないか、と私は考えて研究を進めてきたわけです。」

「河合さんと僕は、『仏教が好き！』（朝日新聞出版、二〇〇八）という本をつくりましたが、その中でも、本の表には出さなかったけれども、「坊さんがいなければ仏教は最高だね」と、二人で笑いながら言い合いました。それは、何か修行を重ねたり、苦行を重ねたり、“重ねる、ことによって人間がより高い存在になって真理に近づいていくという宗教のあり方はおかしいのではないか、というのが河合さんと僕の共通の考え方です。

（…）

　要するに、河合さんは、そういう宗教形態、宗教の形を考えていた。つまり「宗教を“超えて、いかなければいけない。否定するのではなくて、超えていくのはどうしたらいいのか。そのためには、象徴がつくり上げる宗教の、その先へ抜け出していかないといけない。この、先に抜け出していきやり方というのは、本当に人類に残されているのかどうか」ということです。」

「象徴の世界というものがあって、その上に一神教的倫理の世界が形成されてきます。ところが、私たちのこころの（…）深層には言語構造も入り込んでこないし、トラウマも発生しないし、イメージの固着も起こらないし、執着も起こらない。そういう状態があるということです。（…）

　これは如来像の考え方です。つまり、もともと悟った本質が人間のこころの中にはあって、この「悟ったこころ」というのは、先ほど来の「旧石器的」と言うこともできる。そこには言語構造は入ってこないし、トラウマも生まれてこない。ですから、無意識の深層抑圧というものも起こってこない。そういうものが、私たちのこころの本性をつくっているという考え方です。」

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～河合俊雄「第二部　聖地の層構造とこころの古層」より）

「西洋の分析家を相手にしていると、象徴を駆使して、それをどんどん言語化していく傾向が強いです。例えば、精神分析で言うと、「圧縮」と「移動」、メタファー（隠喩）とメトニミー（換喩）などですね。ユングも象徴性をすごく大事にしました。ですが、西洋の分析家による事例検討会とか、セミナーとかでそういう象徴理解を駆使した発表やコメントを聞いていますと、日本人としては、それに辟易する感覚がよく生じます。どうも、象徴だけではないのではないかなというふうに考えるわけです。

（…）

　では、象徴でない次元とは何だろう？

（…）

　こころには、象徴では理解できないような「こころの古層」がある、ということなんです。日本人は、そうした「こころの古層」を保っているという意味では、けっこう変わっているなあと思いますし、珍しいのではないかと思います。」

「縄文的世界の循環・贈与と弥生的世界の余剰・蓄積というのは、大きく違う。縄文的世界の場合は、自然と対等の関係であって、その間を循環している。それに対して弥生的世界では、農耕によって余剰とか蓄積ができてくる。そしてその結果、富が集中したり、階層が生まれたり、王様が出てきたりする。縄文的世界の精霊とか大精霊と違って、農業革命以降には、本当に豊穡な神々がたくさん出てきます。

　西洋の心理学とか心理療法は、この、余剰の蓄積・拡大を目指しているのではないかと思います。フロイトは“**Wo es war,soll ich warden**”（「エスのあるところ自我たらしめよ」）と言いました。つまり、意識と自我を拡大していくところに目標がある。

「そんな時代に、ユングたちは、宗教の意味を考えようとなりました。ユングが問題にしていたのは、「象徴の豊穡さの問題」「二元論の問題」、それから「母の問題」「母と女性の問題」です。」

「私たちは、今、その時代のもっと先へ行ってしまうています。解体崩壊がさらに進行しているこういう時代に、私たちは何を探求しなければならないかと言うと、人間の宗教性の根源というものに向かっていかなければならない。そこは、何かと言いますと、先ほども言いましたが、三層を成している人間のこの神の現象構造の中のいちばんベースになっているもの、象徴もないし言語の構造も入ってこない、そういうものが、じつは人間の心理といわれているものの根源にある、この超古代的な旧石器時代の宗教には実際それがあった。

（…）

　そこで、われわれはその先に何を目指していくのかというところに、思想は向かわなければいけないのではないか、と私は考えて研究を進めてきたわけです。」

「河合さんと僕は、『仏教が好き！』（朝日新聞出版、二〇〇八）という本をつくりましたが、その中でも、本の表には出さなかったけれども、「坊さんがいなければ仏教は最高だね」と、二人で笑いながら言い合いました。それは、何か修行を重ねたり、苦行を重ねたり、“重ねる、ことによって人間がより高い存在になって真理に近づいていくという宗教のあり方はおかしいのではないか、というのが河合さんと僕の共通の考え方です。

（…）

要するに、河合さんは、そういう宗教形態、宗教の形を考えていた。つまり「宗教を“超えて、いかなければいけない。否定するのではなくて、超えていくのはどうしたらいいのか。そのためには、象徴が作り上げる宗教の、その先へ抜け出していかないといけない。この、先に抜け出していきやり方というのは、本当に人類に残されているのかどうか」ということです。」

「象徴の世界というものがあって、その上に一神教的倫理の世界が形成されてきます。ところが、私たちのこころの（…）深層には言語構造も入り込んでこないし、トラウマも発生しないし、イメージの固着も起こらないし、執着も起こらない。そういう状態があるということです。（…）

これは如来像の考え方です。つまり、もともと悟った本質が人間のこころの中にはあって、この「悟ったこころ」というのは、先ほど来の「旧石器的」と言うこともできる。そこには言語構造は入ってこないし、トラウマも生まれてこない。ですから、無意識の深層抑圧というものも起こってこない。そういうものが、私たちのこころの本性をつくっているという考え方です。」

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～河合俊雄「第二部　聖地の層構造とこころの古層」より）

「西洋の分析家を相手にしていると、象徴を駆使して、それをどんどん言語化していく傾向が強いです。例えば、精神分析で言うと、「圧縮」と「移動」、メタファー（隠喩）とメトニミー（換喩）などですね。ユングも象徴性をすごく大事にしました。ですが、西洋の分析家による事例検討会とか、セミナーとかでそういう象徴理解を駆使した発表やコメントを聞いていますと、日本人としては、それに辟易する感覚がよく生じます。どうも、象徴だけではないのではないかなというふうに考えるわけです。

（…）
では、象徴でない次元とは何だろう？

（…）
こころには、象徴では理解できないような「こころの古層」がある、ということなんです。日本人は、そうした「こころの古層」を保っているという意味では、けっこう変わっているなあと思いますし、珍しいのではないかと思います。」

「縄文的世界の循環・贈与と弥生的世界の余剰・蓄積というのは、大きく違う。縄文的世界の場合は、自然と対等の関係であって、その間を循環している。それに対して弥生的世界では、農耕によって余剰とか蓄積ができてくる。そしてその結果、富が集中したり、階層が生まれたり、王様が出てきたりする。縄文的世界の精霊とか大精霊と違って、農業革命以降には、本当に豊穡な神々がたくさん出てきます。

西洋の心理学とか心理療法は、この、余剰の蓄積・拡大を目指しているのではないかと思います。フロイトは“**Wo es war,soll ich warden**”（「エスのあるところ自我たらしめよ」）と言いました。つまり、意識と自我を拡大していくところに目標がある。

ユングの場合でも、「個性化の過程」とか「自己実現」は、コンプレックスとか無意識を統合すること、つまり、意識の領域が拡大していくこととして理解さされている場合があります。

いちばん典型的なのは、無意識を象徴するものとしての異性像との結婚、それを人格統合のモデルとしているところです。もっと極端になると、マスローなどの自己実現の心理学というのは、意識を拡大していく、豊かになっていくことを目標としています。こういう心理学というのは、農業革命以降の増殖的社会的モデルが適用された心理学ではないかと思うわけです。

それに対して、『対称性人類学』（カイエ・ソバージュ〈5〉、講談社選書メチエ）にも出てきますが、同じ異類婚でも、アメリカン・インディアンなどの神話が示しているような異類婚は、自然と人間の世界の間の“循環、を表しています。」

「それとはまた全然違って、日本の昔話では結婚の話が少なく、異類は自然に戻ってしまう。それは、河合隼雄がすごく考えたところです。

異類は、向こうの世界に帰っていく。例えば、「鶴女房」がそうですし、「うぐいすの里」もそうです。これは、西洋の心理学からすると、結合の失敗、無意識の統合の失敗になります。あるいは、領域の拡大や増殖の失敗だと考えられるわけです。向こうの世界に異類が帰ってしまうことを、河合隼雄は、「無」が生じた。そのときの「あはれ」の感情が大事だ、と考えたわけです。

これも、循環型社会のこころです。（…）

向こうの世界と交流するということ、そこで聖地が立ち上がることが大事なのです。ですからそこでは、聖地と“つながる、”と言うか“交わる、”という性的表象が強くなります。」

「象徴以前のこころというのは、特に日本人の場合には、直接性などとしてこころの古層に残っている。それに象徴性が歴史的や発達的に加わっていくと、直接性から距離が出来ていき、象徴性やリフレクションが入っていくプロセスをとっていく。」

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～中沢新一・河合俊雄「第三部　討論」より）

「胎児性と未生性

<ul style="list-style-type: none">冬に「タマ」が増える。室に籠もって、異の詩エーションの儀礼も 蛙の背中を割って生まれ直した人間 イニシエーションで「ジャグジ」をあらわす不思議なオブジェ。母の胎内で成長する胎児 胎児勾玉 原初の生き物は魚、蛇、蛙 魚類・爬虫類・両生類と、人間の新生児を似ていると考えるのは、縄文人の思考 勾玉のモデルは胎児 勾玉を身につけていることで、縄文人は自分が生まれる以前にいた、ヴァーチャルな未生の空間とのつながりを保ちながら、現実世界を生き抜く こころの古層の人のイメージは胎児？ ヒルコ」

「鏡とリフレクション

<ul style="list-style-type: none">古層の蛇から鏡へ 光を反射する鏡は、世界を明るくする呪具 リフレクションのはじまり…….距離ができてくる、自分で自分を見つめる 「俺はお前だ。お前の荒玉・和魂・奇魂だ」 古層の直接性の世界と異なってくる 天の岩戸に籠もったアマテラスは、鏡で反射される 岩、籠もるという縄文的世界からの変容

（中沢新一・河合俊雄『ジオサイコロジー』～中沢新一「あとがき」より）

「『アースダイバー』の仕事

既存の学問の体系の中に位置づけるのは難しいが、私自身はそれを「ジオミトロジー（Goe-mythology）」という新しい学問ジャンルの仕事と考えている。「ジオロジー（地理学）」と「ミトロジー（神話学）」を合わせた学問という意味である。
ほとんどの神話は具体的な土地と結びついて語られる。しかも神話の舞台に選ばれる土地は、たいがい普通の地形をしていない。印象深い形をした山や岩や川などが、神話の主人公の活躍舞台となる。だから、ミトロジーははじめてからジオロギーと結びついているのである。
しかし地形のいったいどういうところが神話の思考を惹きつけるのか。地形はもともと物質的な現実である。そこに神話の想像力が結びつくのであるから、そこでは「現実的なもの」と「想像的なもの」「象徴的なもの」が結合していることになる。「ジオミトロジー」はこうして、心理学（精神分析学）の場合と酷似した、層構造を備えた学問となる。」

古井由吉と柳瀬尚紀の
一九九五年の「ポエジー」をめぐる対話から
つらつら考えてみたこと…

ポエジーとは
つくること

けれどそれは
「埒（らち）」の
外れたところにある

埒とは「囲い」

埒（らち）を外し
埒を離れることで
はじめて生まれるポエジーがある

けれどそのためには
埒をしっかりと
見据えることができなければならない

囲いを外れ
囲いを越えるためには
まず囲いがなければならない

論理を超えた
超論理に向かうためにも
ポエジーが必要だ

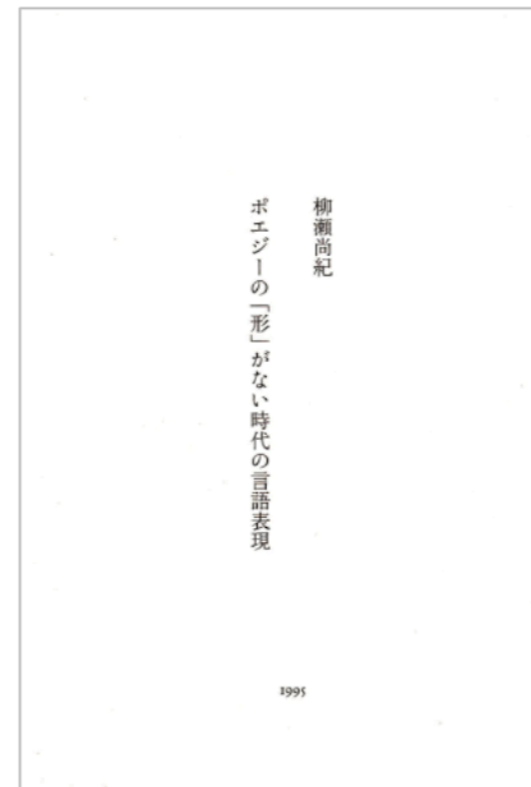
その論理にも
ポエジーがないと
その論理は囲いのなかに
閉じ込められたままだ

言葉もまた
ポエジーを宿すためには
その埒をもちながら
それを超えてゆかねばならない

温故知新という言い習わされた言葉があるが
故きを温ねることが
埒を身につけることだ
そして新しきを知るためには
埒を超えねばならない

ポエジーには
あらゆるものの源にありながら
つくられたあらゆるものを
超えていこうとする志がある

そんな埒もないポエジーを味わえますように



■古井 由吉『連れ連れに文学を語る: 古井由吉対談集成』
(草思社 2022/2)

■古井 由吉『連れ連れに文学を語る: 古井由吉対談集成』（草思社 2022/2）

（柳瀬尚紀「ポエジーの「形」がない時代の言語表現」（「海燕」一九九五年三月号）より）

「柳瀬／やっぱり僕は、古井さんの文章を読んで感ずるものは、ポエジーといってもいいもので、その中で、古井さんがときどき、埒を外すとか埒もない、埒を外れるみたいなことをときどきお使いになるんですね。ポエジーっていうのはつくることにあるんだけど、なにか埒を外すというか外れていくときに、最初に古井さんが不自由と自由っていうことをおっしゃったときに、ああ、僕の勤は当たってたかなとふと思ったんですけども、その辺を僕はお聞きしたいところなんです。

古井／埒をしばし離れるっていうのはポエジーの妙味であるんだけど、それはまず埒があつての上でしょう。埒を頼って埒から外れる、これが古典的な形だと思うんですよ。

柳瀬／ああ、なるほど。

古井／僕らが埒を外すときは、ちょっと埒がわかんなくなるところまで行きかけるわけです。僕が口癖のように、埒もないとか埒があかないとか埒を外れるという言葉を使うのは、逆にいうとね、どうか埒がしっかり見えてくれるようにと、呪文みたいなところもあるんです。

（…）

古井／まあ、日本の散文は、近代になってからヨーロッパのロジックを背負いこんじゃったわけですね。まあ、ずいぶん苦労してきて、どうにかこなすぐらいのところまでいったんだけど、ロジックとレトリックとポエティックというのは不可分なものでしょうね、本来は。

たとえカントみたいに、いくら無味乾燥に見えるものでも、もしあの中のポエティックの要素を外して読むと頭に入らないでしょう。日本のぎこちない翻訳を読むと、一向にポイントがわからない。

日常の上でも、外国人となにか、ビジネスでも何でもいい、外国語で渡り合わなくてはならないときに、それこそ、なかなか埒があきませぬ。向こうは論理も立つけど、その論理を支える音楽性みたいなのがありますよね。僕らはどうも、議論をしているときにも、なにか古い口調につかない限り、ポエティックな柱っていうのかな、ポエティックなアーチに欠けるんですよ、支えとして。

柳瀬／なるほど。

古井／だけど、逆に考えてみると、それなしで文章が書けているかどうか、ということなんですよ。

柳瀬／チャーチルなんけでも、ずいぶん吉田健一さんなんかは、その演説一つとっても、これは英文としてうまいんだというようなことを書いてますよね。僕らはどうしても外国人として英文を読むときに、ロジックばかり取ろうとして、なかなかその裏にあるものっていうのは見えにくいんです。だから、ロジックすらもポエジーと同時に発語してるんですかね。」

「古井／僕はね、物事を考えるとき、とかく欠乏のほうから考えるんですよ、だから、今どき文学が、ましてや小説がポエジーを持つことはむずかしいと、これは認めてかかるんです。しかしもしポエジーがまったくなかったら、小説は成り立つかと。

だから、人の文章を読むのにも、どこにポエジーがあるか、まあ、気韻だとかいろいろな言い方もしますね、要するにどのようなポエジーがあつて文章の論理をささえているか、いつもそれに関心がある。自分が書いているときにいちばん怖いのは、音痴になってしまうことね。書いていて、ポエジーをそれなりに探る感覚が失せた場合、簡単な論理の文章でも書けなくなるという。

柳瀬／そういう意味の音痴ですね。

古井／聾啞とも言える。ポエジーの聾啞に陥るのを恐れていることが、ときどきありますね。」

「柳瀬／ポエジーということに話を戻せば、言語を書いている、必然的にあとからポエジーがくっついてくるようなものになるべきなのに、先になにかあつて、それを追っ掛けながら言葉を書いているような人が多い気がするんですがね。

古井／それも自然かもしれないんですよ。追っ掛けて書いているという言い方をもうひとつ和らげると、ポエジーの形がないでしょう。それになんとか形をつけていこうということなのでしょうね。

どういう構成だの、どういう論理性だの、尋ねても意味がないことが多いんじゃないかしらね。なにか一つのポエジー、そりゃ、先輩たちに言わせると、こんなもの、ポエジーじゃないっていうかもしれないが、このポエジーによってしか、自分の言語表現は成り立たない。それによって引っ張っていくような気がするんですよ。まだまだ、いろいろ経験を積んでないから、そのポエジーからして、粗い表現になることもありますけど、でも。、切り詰まり方はだいぶのところまで来ているように思います。

だんだんにポエジーの勝負どころに来てるかなって思うんですよ。日本の文学全体がね。そのときに、ありきたりのポエジーに経ってるようじゃ駄目ですね。それと逆のこのようだけど、表現の危機に追い込まれるには、やっば古いものを心して読まなくては。そうすると、今自分がどんなところに押し込まれているか、わかりますから。

柳瀬／いや、本当に古いものを読まなきゃ駄目なんですよ。

古井／古いものを読んで、それを真似しようとしては駄目です。絶望するのが大事ですね。

柳瀬／あと、志だな。

古井／そうですね。

柳瀬／なんか、僕、志っているのを感じてるんですよ、文学読むと。

古井／志の死は、人の作品を読んで畏れ入ることだから、それには先輩作家では無理だとしたら、もうちょっと古井のを読んで……。あんまり畏れ入ってグラグラ笑って読むっていうことだってあるでしょう。ダンテを読んで涙こぼして笑ったとか。」

現代においても

「青春」は氾濫してはいるが
「大人への成熟に向けた過渡期」である
という意味での特化された「青春」という言葉は
すでに死語に入っているかもしれない

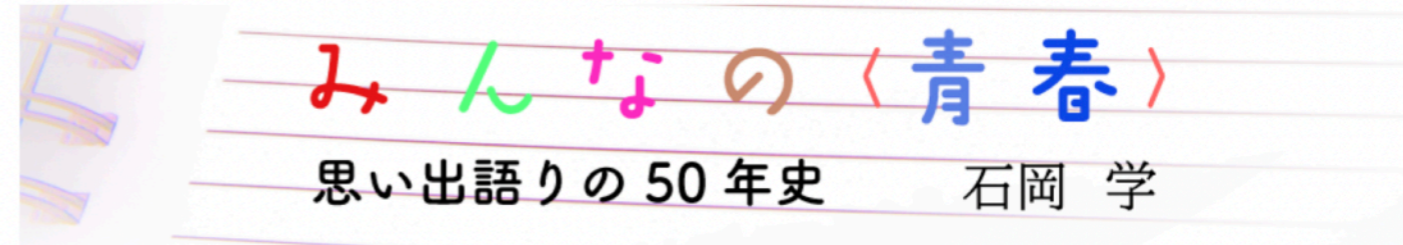
「青春」という言葉が多用されたのは
「青春とは何だ」「これが青春だ」といった
テレビドラマのテーマとして使われたり
「青春の光と影」といったように
音楽のタイトルに使われたりもしていた
1960年代のことだった

その後半世紀が経つあいだに
「かつての青春」は変化してきている

三浦雅士は「1970年前後を境として
青春が「終焉」した」と論じたが
たしかに「終焉」というよりは
「亡霊」になったといったほうがいいたるう

「かつての青春」は高度経済成長期の頃のもので
その後若者を取り巻く社会状況の変化や
それにとまなう意識の変化によって
「終焉」し「亡霊」と化するようになっていく

80年代にはすでに「かつての青春」は
ちょっとしたパロディーのネタにもなり
90年代になると「青春は新たな規範性」をもち
ある種の規制力をもって若者に働きかけるようになる



- 石岡学「みんなの〈青春〉 思い出語りの50年史」～
「連載第12回(最終回) 変わったもの、そして変わらないもの」 (2022.12.12) より
(「いきのびるブックス」 <https://ikinobirubooks.jp>)

そして2000年代になると

「大人への成熟に向けた過渡期としての側面は後景化」し
「大人になることで失われてしまう「大切な何か」を
象徴するものとして青春は意味づけられ、
その観念の性質としては子どもらしさの方に接近」するこの時期には
「文化祭や体育祭などでの自身の体験を
「青春してる」と自己言及する言説」がみられるようになる
「青春はそれ自体が自己目的化していった」のである

現代において「青春」は

「充実した青春を過ごした」と他者に認定してもらうことが、
現実の青春達成度を左右する」ようになり
今では「青春」は「「売れるコンテンツ」として
大量生産大量消費され続けている」

「かつての青春」が死語化しているとしても
多くのひとにとって「青春」はやはり「若々しくあること、
何かに夢中になれること、努力し成長し続けることに価値」を
見いだすものであるがゆえに
その「消費」はいまだ続いているのだろう
「青春」という
そもそも若いというだけの「幻影」であったものが
おそらく今や「亡霊」のようなものとして

今や若者にとって

かつての高度経済成長の時代とは異なり
未来を見出すことは難しくなっている
ましてや「成熟」していくであろう自分
を見つめることのできる「理想」も「先人」もいない
見出せるのはヴァーチャルの世界だけになってしまっている

さて「青春」はこれからどこに向かっていくのだろう
「幻影」であったとしても
その先にあったであろうはずのほんらいの「成熟」に
価値が見いだされる時代はくるのだろうか

■石岡学「みんなの〈青春〉 思い出語りの50年史」～「連載第12回(最終回) 変わったもの、そして変わらないもの」（2022.12.12）より（「生きのびるブックス」 https://ikinobirubooks.jp）

「過去50年間の青春をめぐるさまざまな「語り」をひもときながら、青春についてあれこれ考えてきたこの連載も、とうとう最終回を迎えることになった。ラストなので、この連載を通して少しずつ見えてきた現代の青春の姿について、改めてこれまでの内容を振り返ってみることにしようと思う。」

「私が考えてみたかったのは、（…）青春をめぐるイメージと現実の往還のありようについてであった。」

「変わる青春」

まずは、青春の変容の方に目を向けてみよう。

高度経済成長期の末期、すなわち1970年前後を境として青春が「終焉」したと論じたのは、三浦雅士（2001）であった。同様に、古屋（2001）は、その時期以降、青春は「亡霊」になったと述べている。

二人の指摘は、たしかに部分的には正しい。部分的に、というのは、かれらがいう「青春」は狭義のものであって、長い学生時代を享受することができる男性エリートにのみ許されていた「青春」を意味しているからである。それは、特権的・概念的・思弁的であると同時に、明確に近代イデオロギーの色彩を帯び男性性と結びつけられたものであった。挫折や苦悩を乗り越え努力することへの（過剰な）意味付与は成長第一主義をベースとしたものであるし、それは男にのみ許され求められたことだったのである。だから、高校・大学が大衆化した高度経済成長期以降にあって、このような青春イメージ（この連載で使ってきた言葉では「かつての青春」）が主役の座から降ろされたことは、ある意味必然ではある。ただ、「かつての青春」はその後も青春イメージの底流にしぶとく残存し続けているから、「終焉」ではなく「亡霊」の方が的確だと思う。」

「いずれにせよ、その結果として1970年代以降、青春は若者を取り巻く社会状況の変化を如実に反映するようになった。具体的には、進学率の上昇、景気の変動、メディア環境の変化、ジェンダー規範のゆらぎ、等々である。

60年代半ばから始まるTVの青春ドラマには、すでにその萌芽があった。学校の部活動（ただし文化系ではダメ）を舞台として繰り広げられる汗と涙、そして挫折と希望と情熱の物語は、「かつての青春」の要素をいくぶんかは継承しつつも、そこから暗さや悲劇性・逸脱性を脱色してできあがったものである。時期的には学生運動の最盛期と重なっているが、それ自体が大衆化していく大学への反発という側面をもっていたように1、この時期の高校・大学進学率の急上昇は、あつという間に学生をエリートから普通の若者へと「格下げ」した。それにともなって、青春もより日常的・具体的な要素と結びついていくようになる。

高度経済成長は終わったとはいえ、70年代半ばからバブル期にかけても、日本社会は比較的安定的な経済成長を続けていく。若者は、それ以前に比べればはるかに経済的な豊かさ（とヒマな時間）を獲得できるようになった。そこで浮上してきたのは、消費社会における有力な「お客さん」としての若者である。特にポピュラー音楽市場は、同世代のファンをターゲットとしたシンガーソングライターやアイドルというジャンルの確立、さらにはポータブルオーディオやミニコンポの普及などによって、若者を主要な顧客として設定するようになった。そこで描かれたのは若者の率直な思いや感じ方、そして恋愛模様であり、それが青春をめぐる表象のメインストリームになっていく。もちろん、映画やTVドラマといったコンテンツにおいても、事情は似たようなものである。」

「こうした傾向は、80年代における「かつての青春」批判（というよりも茶化し）を経て、90年代以降になるとはっきりと青春のありようを変化させることになった。メディア表象においては、日常的なリアリティのある「ありのままの青春」を描くことが定番化していく。それはフィクションであるにもかかわらず、そのリアリティゆえに、誰もがそのような青春を送れるという錯覚、送りたいという願望、そして送らなければならないという強制力をももたらす。「かつての青春」とは違う意味で、青春は新たな規範性をもつようになったのである。

「さらに2000年代になると、青春は「純粋な心で何かに熱中している状態」という意味合いを強くもつようになっていった。「NEO青春もの」と呼ばれた一連の映画・ドラマ作品（『ウォーターボーイズ』、『スウィングガールズ』など）をはじめ、青春はそれ自体で至上の価値をもつ自己充足的なものとして描かれるようになり（…）、大人への成熟に向けた過渡期としての側面は後景化した。むしろ、大人になることで失われてしまう「大切な何か」を象徴するものとして青春は意味づけられ、その観念の性質としては子どもらしさの方に接近している。（…）このような青春イメージの変化は、若者のコンサマトリー化と呼ばれる現象と決して無関係ではないと思う。近代化の一定の完了と経済的停滞によって、「将来のために現在を犠牲にする」という感覚を持ちにくくなったからこそ、この時期に青春はそれ自体が自己目的化していったのではないかと考えられるのである（…）2000年代以降、現役の中学生や高校生が、文化祭や体育祭などでの自身の体験を「青春してる」と自己言及する言説がみられるようになったことも、明らかにこのような事態と連動している。」

「この傾向は、2010年代以降も基本的には継続している。この時期の若者を取り巻く変化といえば、何とんでもスマホの普及だろう。画像や動画で記録を残し他者に発信することが、これほど容易になった時代はない。自己目的化した青春と、このようなメディア環境が相まったところに現れたのは、「いかにして青春のミッションをクリアしていくか」という課題であった。「青春のミッション」といっても、挫折や苦悩を乗り越えて成長するといった内面的な問題ではなくて、「青春っばい」こと（つまり青春イメージ）をどれだけ経験するかということである。もっと正確に言えば、そういうシーンを記録し、発信し、共有し、「充実した青春を過ごした」と他者に認定してもらうことが、現実の青春達成度を左右するのだ。そして、そのように達成されていく現実の青春が、SNSなどを通じて再び青春の表象として流通していく。そういう意味では、現代ほど青春イメージが氾濫している時代はなかったのであり、青春をめぐるイメージと現実の往還も、かつてないほどに激しくなっているのかもしれない。

ただ、恋愛と青春をめぐる関係については、やや錯綜した状況もみられる。この時期、「キラキラ青春映画」と称されるような極めて個人化・局所化された恋愛関係を描く作品群が量産される一方で、青春小説の中には、恋愛という要素をあえて排除するような作品も少なからず発表されるようになったからである。映画と小説という媒体の違いもあるだろうが、男女関係の中に必然的に持ち込まれてしまうジェンダーの非対称性が青春を描く際に足かせになってしまうことを、一部の作家たちは敏感に察知しているのだと思う（もともと「男らしさ」と結びついていた青春のジェンダー性！）。少子化対策だ、婚活促進だ、などと騒ぎたてる勢力がある一方で、そういうものと結びつけられる恋愛に興味を持たなくなっている若者が無視できないボリュームで存在しているのが日本社会の現状である。上記の錯綜した状況は、そのような事態を反映しているように思えてならない。」

「このように、青春は若者を取り巻く社会状況の変容にともなって、少しずつその相貌と意味づけを変えてきたのである。」

「変わらない青春

その一方で、青春にはずっと変わらない側面がある。それは、一言でいってしまえば、青春が魔力と言っていいいほどの魅力を持っているということだ。「青春なんか全く気にしたこともない、どうでもいい」と超然としていられる人は、たぶんほとんどいない。好きか嫌いかにかかわらず、青春というものに対して、みな何かしらひとかどの思いを持っているものだと思う。それだけ、青春には人を惹きつける不思議な力がある。だからこそ、青春は「売れるコンテンツ」として大量生産大量消費され続けているのだ。

この青春の魅力（魔力）とは、前節でみたような具体的なイメージよりも、もっとメタ的な何かである。しかし、単なるノスタルジアでもない。とにかく「充実した青春を送った」という実感を持てるかどうかが必要なのであり、それが得られないことは大いなる喪失感をもたらす。

だから、青春へのとらわれは、そのような実感を得られなかった者において、より顕著にあらわれてくる（私もそうだ）。第5回から第7回にかけて「青春ダークサイド特集」と称して取り上げたのは、このような問題であった。青春の魅力（魔力）は、ダークサイドから逆照射することで、よりクリアにその本質が浮かび上がってくると思ったからである。実際、私自身はこのテーマについて考え書いているときに、やはり一番面白かった（一番難しくて苦しんだところでもあるけれど）。

「かつての青春」においては、青春が持つ力の源泉は、やはりその特権性にあったと考えられる。選ばれし者だけに享受が許されたということは、すでにそれ自体が魅力的である。また、「かつての青春」は希望と不安、楽観と悲観、成功と挫折といったように、正負両面の要素をその規範として含み持っていた。そうした青春時代を乗り越え、成熟した大人になることが最終目標だった時代においては、どのような経験であれ「充実した青春時代」として評価することも可能であったのだ。あるいは、そうした青春を享受できない者たちにとっては、その原因を社会に求めやすかったために（貧困、地域格差、ジェンダー規範など）、自身の人間性の問題としてはあまり悩みを抱かずに済んだ。

青春が大衆化したということは、青春の機会均等が実現したことを意味する。それによって、充実した青春を送れるかどうかは、個人要因に帰せられるようになった。70年代以降においては、そういった意味で理想通りの青春を送ることの難しさが立ち上がってきたのである。それは、青春イメージがリアリティを重視し自己充足的になっていく90年代以降、特に顕著になっていったと思われる。

「メディアに描かれる青春なんて、しょせんは虚構だ」と突き放せるのであれば、別にそれほど大きな問題はない。だが、そうでないから青春はやっかいなのだ。中高生、あるいは大学生になる前から、現代人は大量の青春イメージを浴びせられながら生まれ育ってきている。青春への夢や希望をあらかじめ掻き立てられているからこそ、いざその時期を迎えたときに現実と引き比べて「こんなハズジャナカッター！」となることが往々にしてあるのだ。

そして面白いのは、そうした青春の喪失感・挫折感が、さらなる青春コンテンツを生み出す原動力になっていくという点である（第5・7回参照）。しかもそれは、輝ける青春イメージの虚構性を批判し「地味で輝いていない青春」を表現したい欲求にも、欠損を埋めるために輝ける青春イメージをさらに旺盛に生産・消費する方向にもつなげていく。こうして、青春イメージは現実の青春とフィードバックし合いながら、その誘因力を維持（あるいは強化）し続けているのである。第10回でみた「第二、第三の青春」「生涯青春」といった類の語りも、このことと無関係ではない。青春を取り戻したい、やり直したいという思いは、青春に対する喪失感・挫折感があればこそ出てくる欲求だからである。

結局、若々しくあること、何かに夢中になれること、努力し成長し続けることに価値が置かれ続けている点が、青春の不変の特徴だと言えそうだ。そういう意味では、青春は単なるイメージではなく、常に規範性を伴っている。イメージの具体的な内実は変容しても、青春が相変わらず人々を惹きつけ続けているのは、実はこの規範の強制力ゆえではないか、とも思われるのである。」

●石岡学 PROFILE

1977年生まれ。京都大学総合人間学部卒業、同大学院人間・環境学研究科博士課程修了。同志社大学文化情報学部助教などを経て、京都大学大学院人間・環境学研究科准教授。専門は教育の歴史社会学。近代日本を対象に、入試や就職といった教育と選抜をめぐる現象や、子ども・若者イメージの社会的構築などを研究している。『「教育」としての職業指導の成立――戦前日本の学校と移行問題』（勁草書房、2011年）で第5回日本教育社会学会奨励賞（著書の部）を受賞。著書に『「地方」と「努力」の現代史――アイドルホースと戦後日本』（青土社、2020年）、『男女共学の成立――受容の多様性とジェンダー』（六花出版、2021年。小山静子との共編著）などがある。

死と殺生に関する

立岩真也の新刊・二冊

(文庫は以前の著書からの文庫化)

『良い死／唯の生』(文庫)では

安楽死・尊厳死を「良い死」とし

病気や老衰などで

生きる価値がないとさえ思わせてしまう

そんな社会の価値観を批判的に検討し

「良い死」を追い求めるのはやめて

「唯の生」でよいのではないかと訴えている

著者の基本的な考えは

「病で死ぬとしてもその時までしたいことをし、

楽をするのがよい」のであり

「生きたいなら生きられる」社会を

つくることが必要だということである

いうまでもなくこれは真っ当過ぎる考え方なのだが
世の中の価値観はおそらく

「役に立つか立たないか」という価値観が支配的で

役に立たないものはなんらかの偽善的で

キレイゴトでしかない理由をつけられ

排除(死に追いやる)してしまうことにもなる

もう一冊の『人命の特別を言わず／言う』では

命ある存在を殺生することについてのもの

人間が動物食べるというとき

人間とそれ以外の生物を区別するための基準を設け

それに基づいて殺していい動物とそうでない動物を分ける

人間中心主義である

あるいは「動物を食べるべきでない、殺すべきでない」

という主張もなされる

脱人間中心主義である

ここからは本書の内容にはない話になるが

そこでもさまざまなレベルで基準が設けられる

植物もまた命ある存在なのだが

それについてはあえて声高には言われぬ

あの宮沢賢治も植物を栽培して食べるということについて

批判的な考えをもっていたわけではない

あの厳格なジャイナ教とにしても同様である

さらにいえば殺人に関しても

さまざまな基準が世の中には設けられている

死刑を肯定するか否定するかという問題もあり

戦争において敵を殺すことについての問題もある

さらにさらにいえば

地球環境を守るという問題を含む将来的な視点のもとに

おそらく意図されているであろうような

大規模レベルでの人口削減計画のようなものも

現在着々と進行中のようで

(果たしてどんな展開になっていくのか……)



■立岩 真也『良い死／唯の生』
(ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/12)

■立岩 真也『人命の特別を言わず／言う』
(筑摩書房 2022/12)

それはひょっとしたら

別の意味での脱人間中心主義でもあるかもしれず

そこでは「生と死」をめぐる諸問題が

さまざまな矛盾を孕みながら展開されることになる

さてそうした「死」をめぐるテーマについて

考えていくばあい必要なのは

やはり「死とはなにか」を

さまざまなレベルで考えていくことだろう

そしてこれは著者と同じ考えなのだが

とりあえず人間のこととして考えるときには

「生きたいなら生きられる」ような

「唯の生」が無理なく肯定されるような

そんな社会であればと切に願うところである

- 立岩 真也『良い死／唯の生』
（ちくま学芸文庫 筑摩書房 2022/12）
- 立岩 真也『人命の特別を言わず／言う』
（筑摩書房 2022/12）

（立岩 真也『良い死／唯の生』～「序」より）

「『良い死』では、自分で決める、自然な（そして／あるいは美しい）、そして利他的な死として肯定される死について考える。同時に、たしかにあまりぱっとしない死を否定しないほうがよいと述べる。

『唯の生』では、ここ数年に周囲に起こったことを記し、ここ三〇年ほどの歴史をどう見るか、むしろ、その歴史を見るべきことを喚起する。そして幾つかの論点について考えた文章を収録する。」

（立岩 真也『良い死／唯の生』～大谷いづみ「解説 それぞれの「良い死／唯の生」」より）

「本書は、筑摩書房から出版された『良い死』（二〇〇八）に『唯の生』（二〇〇九）第五章～第七章を加えて一書としたものである。その骨子は、「『良い死』を追い求めるのはよそう、「唯の生」でいいことにしよう」という、ごくシンプルなことだ。」

「立岩が本書で述べている骨子を、わたしなりに箇条書きでまとめると次のようになる。

- ・生存できる人を死なせるための法律（尊厳死法）は不要であること
- ・自分にとっての「良い死」を自己選択しているだけだというのが、そこには周囲への気兼ねがあること
- ・「本人のためと称される介入は、しばしば周囲や社会の都合であること
- ・「自分」に限定されているというその選択は、病者・障害者であることを、いきるに値しないとする強い否定であり、他者（とりわけ病者・障害者）を害していること
- ・「自然な死」という曖昧な概念によって、病者・障害者の存在を否定してはならないこと
- ・社会をまわしていくために誰かの犠牲は必要なく、財の分配（あるいは再配分）で足りること
- ・生存できる人が生存できる制度をつくること」

（立岩 真也『人命の特別を言わず／言う』～「序」より）

「ある基準線を作って、その線よりも上にいる存在は殺さない、下にいる存在は殺してよいことにする（A）。すると、いくらかの、あるいはかなり広い範囲の動物は殺してならないことになる（B）。他方、線の下にいる人の生命の維持は不要であるということになる（C）。

むろんその線の場所、その場所の辺りは問題になる。「上」から見た時、その上側に属するかが「ぎりぎり」あるいはその下の人・ヒトはどうなるのだろうかという問題にされる。生命倫理学・動物倫理学の業界では、「限界事例（marginal case）」、「AMC」（＝「限界事例の主張（the argument from marginal case）」という言葉もあるらしい。

動物を食べるべきでない、殺すべきでないという主張がまずまずの指示を得ている。それが、基準を満たしているから生かす（A→B）という主張であるなら、満たしていない人は死んでよい、あるいは殺す（A→C）ことも支持されることになるのだろうか。

このことに関わって書かれたものはまずまずの数あるのだが、ひとつ一つに、A→Cは、とくに動物を大切にという話のなかでは、あまり、あるいはまったく意識されない。そして、この構図の全体をいちおう知る人は、三つに分かれる。一つは難しい問題だと言って、話を先延ばしにし、終える。一つは、この図式をすなおに肯定する。最後が、いやそういうことではなかろうと言う、言おうとする。

本書は、そして私は、この最後のものを支持する。支持者はたくさんいると思うのだが、その理屈を通すとすると、そう簡単ではないように見える。その理由の一つに、肯定する話にももっともなところがあることもあるだろう。

そのこともふまえながら、本書は人名の特別を言わず、言う。それが題になっているが、基本的には「言う」。その話の一つひとつの話は、みな、私が思うには、とても当たり前のものだと思う。しかし、以外に言われない部分があり、また本書での話の組み合わせを見かけることもないように思う、その意味では、たぶん、誰もがわかっているのに、書かれたことのないことが本書では書かれる。」

「沈黙」について考えるようになったのは
高校生のとき図書館で見つけた
M・ピカート『沈黙の世界』だった

それ以来おりにふれずっと
「沈黙」について考えてきた

その「沈黙」についての深みに迫る一冊

著者の古東哲明には

『〈在る〉ことの不思議』という懐かしい著書があるが
「沈黙」こそが「存在神秘」に気づくために必要であり
そこから「〈在る〉こと」を汲み出すことができる

ここでいう「沈黙」とは勿論
ただ無言でいるということではない

まずこの世この生の原初に「非知なまま」触れ（沈淪）
それにより視座転換が起き（変容）
この世この生の真相・深層[=存在神秘]に
目覚めること(覚醒)

この三つの非言語的根本体験が重層的に起きる営みが
「沈黙」としてとらえられている

著者によればわたしたちは
「質的にまったく異なる二つの次元」を生きている

対象像（音・色・形・匂・触）となったものを
現実だと思いこんでいる位相と
その「対象化の前提となって暗黙裡に沈黙のうちで
生きられてしまっている、不可視の実在世界」の位相である

後者の位相は
静寂を生きることであり
沈黙を生きることにはほかならない

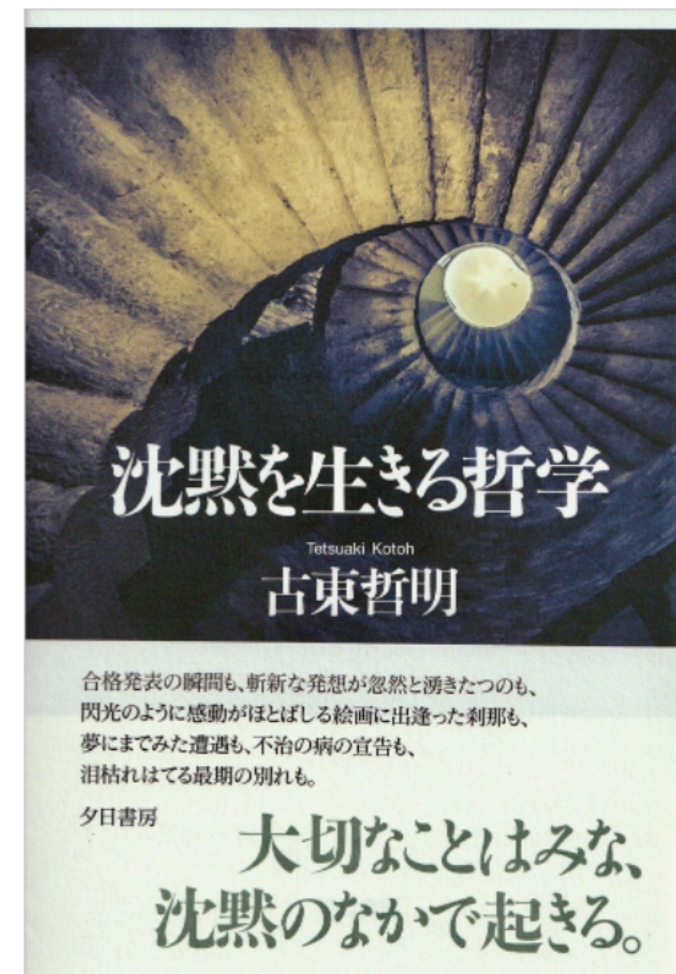
ノヴァーリスも言っているようにそれは
「見えないもの」
「聞こえないもの」
「感じられないもの」
「考えられないもの」である

にもかかわらず
それらすべての源泉となっているものがある

そうした深い沈黙としての「存在神秘」にふれることで
現代が陥っているであろうニヒリズムを克服するための
根源的な源泉としての「倫理」に出会うことができる

根源的な「倫理」とは
何が悪くて何が善い
といったようなありかたではない
それらすべての源から湧き出ている
「存在」の「原水」を汲みだし
それを呑むということにほかならない

そのためにこそ「沈黙を生きる」
そうしてはじめて「存在神秘」へと開かれることができる



■古東 哲明『沈黙を生きる哲学』
（夕日書房 光文社 2022/12）

■古東 哲明『沈黙を生きる哲学』
(夕日書房 光文社 2022/12)

(「序章 なぜ沈黙なのか」より)

「沈黙するのは、なかなかむづかしい。口を閉ざし、なにも喋らなければ、それが沈黙というわけではないからです。沈黙は、無言になることではありません。」

「沈黙こそが、唯一、存在（実在・リアリティ）に触れる態度だということです。この「存在の別名が静寂です。静寂にほかならない存在に触れ、存在の真相を味わうとき、さまざまな痛苦や難問を脱ける道が、開かれるということです。」

「沈黙こそ、実在への通底回路です。沈黙において、ぼくらは実在世界に「じかに触れて」います。郡司ペギオ幸夫さんのご労作のタイトルと思索エッセンスをおかりして言えば、沈黙は「天然知能」が働く現場であり、実在は沈黙のなかで「やってくる」。というより、沈黙は「実座員家」。存在が素材となり、存在が主導し造りなし、存在の静寂の響きをひびかせる家です。沈黙の考察が、新実在論が求める隘路を拓くはずです。」

「質的にまったく異なる二つの次元を、同時にごくあたりまえのように、ぼくらは生きていることになります。音や匂いや色のあるモノゴト（対象像）の位相と、そうした色形あるモノゴトが「そこに於いて在る場」の位相です。

それぞれを、B位相とA位相と名づけておきましょう。

対象像（音・色・形・匂・触）となったものを、ぼくたちは現実と即断し、対象像の世界（B位相＝形而下世界＝ルーバ）が現実だと、思いこんで疑いません。しかし、対象像なるB位相が成立するためには、すでにぼくらは、対象化の前提となって暗黙裡に沈黙のうちで生きられてしまっている、不可視の実在世界（A位相＝形而上世界＝空＝「於いて在る不可視の場」＝静寂）につつまれ、それを土台に生きていなければなりません。

しかも、その包摂的で非意識的な土台であるA位相（・・・）を、対象化することは永劫にできません。対象化したとたん、それはB位相（・・・）」に転化してしまい、A位相自体は逃げ水のようにして、対象化する視線の向こう側へ、逃げ去ってしまうからです。A位相は、「じかに直接それを生きる」という仕方以外、つまり沈黙で触れる以外、ぼくらには近づきえない奇妙な場（だからプラトンは「コーラ」と名づける）というしかありません。にもかかわらず、音色形あるモノゴトがそれとして経験されるとき、そのモノゴトがそこに於いて存在し、またそのモノゴトの経験がどこに於いて生起する先行事実として、迫るほどの間近さで、かならず実在しています。

その意味でA位相は、もろもろのモノゴトがそこに「於いて在る場」です。端的にモノゴトが「存在する場」。もっと正確に言えば、モノゴトが存在するという、その「存在の事実がつくりなす次元」です。（・・・）それは、普通のぼくらの対象化する意識では見つけることができぬほど、無限に遠い彼方をなしますが、同時につねにぼくらの足下に、静寂の沈黙の中で、じかに生きて嗅ぎ分けられ続ける次元です。」

「現実（存在）とが、そしてほんとうの自己とは、そんな不可視で非意識的な存在次元のことです。そのあまりもの透明性・静寂性のため、五感的位相から脱漏してしまい、いつも不断に非思量化しています。（・・・）

この二つの位相の区別と、二つの位相の間の往還こそ、じつは哲学的思考や宗教的覚醒や芸術的創造などが、ゆきかう活動圏です。そして、A位相に非思量（思弁）というしかたで、じかに「触れている／触れられている」認識態度が、「沈黙」です。そんな沈黙が触れているA位相は、あるいは「ほんとうの自分」は、必然的に「沈黙態＝静寂」ということになります。沈黙において、ぼくらははじめて、自分自身に出逢うことにもなりましょう」

(「第二章 非知に触れる」より)

「非知は、「観念がその限界をさらしだすような地点————あらゆる観念の彼方」（バタイユ『非知』）。ですから、「知はひろがっていくにちつれ、非知のなかに消えていく」ことになります。ぼくら人間は、「言葉によって反省し思考する」のですが、その「思考の対象が言葉に収まらなくなる瞬間」を、つまり〈沈黙〉をむかえるわけです。

哲学詩人ノヴァーリスは、そんな知の極限をつぎのように詠っています。

見えるものすべては、見えないものに触れている。
聞こえるものは、聞こえないものに触れている。
感じられるものは、感じられないものに触れている。
おそらく、考えられるものは、考えられないものに触れているだろう。
(ノヴァーリス「光についての論文」『新断片集』二一二〇節)

「考えられるもの」が触れているだろう「考えられないもの」。これが非知の闇です。

だとすれば当然ですが、非知におちいるそのとき、そこには、深く広大な沈黙がひろがっているはずです。」

(「終章 黙受————海容倫理の可能性」より)

「 沈黙は、ゆるしと愛のための自然な土台である。（M・ピカート『沈黙の世界』）」

「神（究極原理）の死ゆえ、「すべてがゆるされている」。それが現代の思想状況。だから、人はこう生きるべきであると唱えるような「倫理」とか、あるいはM・ガブリエルも言う「普遍的価値」など、もはや成立不可能な仮名念仏。そう想われている時代です。

ですが、そのうえでなお、倫理（生の堅固な指針）は一形態のみ可能だと、ぼくは考えています。その唯一可能な倫理とは、「すべてをゆるる倫理」。「海容倫理」と名づけておきましょう。

「すべてがゆるされている」状況を大前提にする生き方（倫理）だから、論理的に考えてももう、「すべてをゆるす」生き方しかないでしょう。」

「そんな倫理のさらなる源泉はなんでしょう。倫理の源泉とは、倫理を成立させている暗黙裡の前提、倫理を可能にしている深奥の原理のこと。山奥や地下に源泉あって水が湧き出るように、隠れた深奥に源泉あってはじめて、倫理という水も湧き出てきます。（・・・）
そんな倫理の源泉（原動力）とは、ではなんでしょう。モノゴトの存在を大切に想い大切にしようとする生き方を導きだしてくる源泉はなんでしょう。」

「倫理の源泉は、存在です。よりにていねいに言えば、深い沈黙のなかで、存在を神秘だと洞察（覚醒）すれば、自然に湧き出る「存在畏敬」の想いです。なんであれ、その存在は、理論的には在りえないことの実現、つまり神秘・奇蹟。そんな奇蹟の存在を前にすれば、いやでもそれを尊い・冒しがたいと想う気持ち、つまり存在畏敬が内発し、存在畏敬の想いがおのずから、モノゴトの存在を大切に想い、モノゴトに大切にかかわろうとする生き方・生の指針、つまり倫理を発露させます。（・・・）

つまりは、存在が倫理の源泉（原動力）です。存在している、たったそれだけでもう、すでに倫理という水は湧きでている。あとはそのこと（存在の真実＝存在神秘）に気づき、倫理の原水を汲みだし、豪奢に飲み干せばいい。こんな簡素な真実を、ぼくら人類は長いあいだ忘れてきました。なぜなた、漢人「存在を忘却してきたから」（ハイデガー）です。

その存在に触れる通底回路は、沈黙。だからつまりは、「沈黙を生きるのを忘れてきた」。そのため、存在の凄さ（存在神秘）を見すごし、存在への畏敬の想いを忘失し、存在を源泉とする倫理の泉が枯れてしまった。」

「考えてみたら、海はすごい。なにもかもを受け容れます。（・・・）

そんな海のように、善いことはもちろん、悪いことももろともに、嘆き哀しみつつも受け容れ、黙々と呑みこむ態度・生き方。それが倫理ということになります。」

◎古東哲明（ことう・てつあき）

1950年生まれ。京都大学哲学科卒業、同大学院博士課程単位取得満期退学。広島大学名誉教授、NHK文化センター教員。専門は、哲学、現代思想。著書に『〈在る〉ことの不思議』（勁草書房）、『現代思想としてのギリシア哲学』（ちくま学芸文庫）、『ハイデガー＝存在神秘の哲学』（講談社現代新書）、『他界からのまなざし』（講談社選書メチエ）、『瞬間を生きる哲学』（筑摩選書）、『マインドフルネスの背後にあるもの』（サンガ、共著）などがある。

人類学者・奥野克巳による
ボルネオ島の熱帯雨林に生きる狩猟民
「プナン」のもとで調査を始める「K」の
フィールド体験記である

プナンの人びとは
未来や過去の観念を持たない

弔いの概念はない
近親者が死ぬと死体をその場に埋めて
できるだけ遠くに移動していた
今では葬儀はするが
遺品を焼き捨て
死者について語るのはタブーである

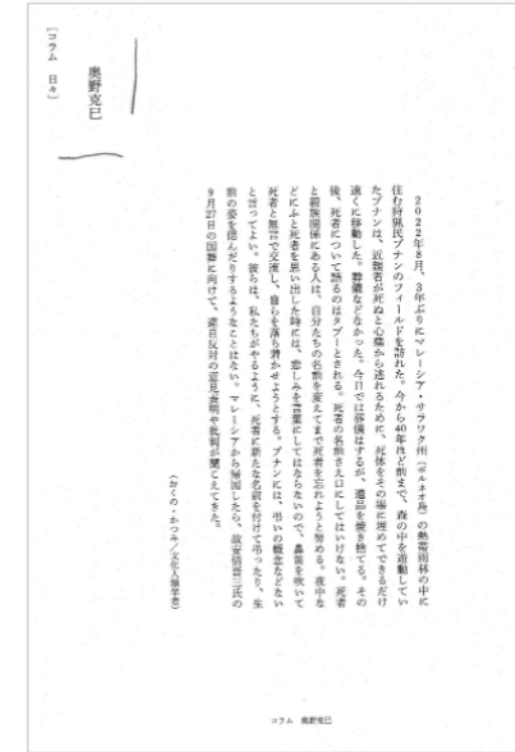
過去や未来を生きることはなく
刻々と変化する「今とここ」を生きている

反省や謝罪はしない

損得や所有の概念はほんらいなく
森の恵みをシェアすることで生きてきた
現在使われているそれらの言葉は借用語のようだ

プナンのひとびとの世界観は
現代を生きている私たちにとって
驚き以外のなにものでもないが

逆にみずからが当たり前のように生きている
世界観をふりかえって
その世界に外から訪れる者の視点で
それらをとらえたとき
それもまた驚くべきものであるのかもしれない



- 奥野 克巳『人類学者K——ロスト・イン・ザ・フォレスト』
(亜紀書房 2022/12)
- 奥野 克巳(コラム 日々)
(『スピン/spin 第2号』河出書房新社 2022/12 所収)

「今とここ」を生きている時
未来や過去はどこにあるのだろう

人が死ねばその人は
それまでの人のようには
今ここに存在はしてはいない
弔いとはいったなんなのだろう

反省や謝罪もまた
過去と未来からのものだろう
今とここには今とここしかない

シェアという生き方が基本であるとき
所有や損得という観念は生まれ難いだろう

私たちはいま当たり前のように思いこんでいる
さまざまな観念や生き方を
こうした驚くほど異なった人たちのそれに照らすことで
新たなそれらを模索していく必要があるのではないか

■奥野 克巳『人類学者K——ロスト・イン・ザ・フォレスト』
(亜紀書房 2022/12)

■奥野 克巳(コラム 日々)
(『スピノ／spin 第2号』河出書房新社 2022/12 所収)

(奥野 克巳(コラム 日々)より)

「2022年8月、3年ぶりにマレーシア・サラワク州(ボルネオ島)の熱帯雨林の中に住む狩猟民プナンのフィールドを訪れた。今から40年ほど前まで、森の中を遊動していたプナンは、近親者が死ぬと心痛から逃れるために、死体をその場に埋めてできるだけ遠くに移動した。葬儀などなかった。今日では葬儀はするが、遺品を焼き捨てる。その後、死者について語るのはタブーとされる。死者の名前さえ口にしてはいけない。死者と親族関係にある人は、自分たちの名前を変えてまで死者を忘れようと努める。夜中などにふと死者を思い出した時には、悲しみを言葉にしてはならないので、鼻笛を吹いて死者と無言で交流し、自らを落ち着かせようとする、プナンには、弔いの概念などないと言ってよい。彼らは、私たちがやるように、死者に新たな名前を付けて弔ったり、生前の姿を偲んだりするようなことはない。」

(奥野 克巳『人類学者K』より)

「ボルネオ島の鬱蒼としたジャングルに生きる所領民「プナン」は、未来や過去の観念を持たず、死者のあらゆる痕跡を消し去り、反省や謝罪をせず、欲を捨て、現在だけに生きている。戸惑いや驚きを覚えながら、Kは少しずつ、彼らの世界観の中心へと迫っていく――」

奥野 克巳『人類学者K』～「時間性」より)

「プナン語に、時や時間にあたる言葉がないわけではに。「ジャカ」という言葉が、それにあたる。「マサ」というマレー語を借用する場合もある。ジャカ・サアウで「昔の時」、ジャカ・イトウで「この時」と表現し、それらはそれぞれ、過去と現在を言い表す。

しかし、それらは漠たるものとしての過去であり、現在であり、それらの語彙は、現代人が日頃用いているような、時刻や日付で表現される絶対的な基準による時間の観念を土台とするものではない。

プナン語には、未来を表す時に使われる「ダウン」という言葉がある。それは「もし」を意味する。マレー語の「カラウ」だ。

「ダウン」は、もし○○なたどうなるとか、もし△△ならこうしよう、と言う場合に用いられる。「ダウン」は名詞としてじゃ「葉っぱ」のことだ。マレー語やインドネシア語でも、同じ。プナン語では、それが転じて「季節」をも意味する。

プナンにとって、季節とは、花の季節のことであり、果実の実る季節のことでもある。ある場所で花が咲いても、川のこちら側では花が咲いていないことがある。ボルネオ島では、花が咲くこてや、場所も時期もイレギュラーな現象である。

花が咲く季節を経て、果実がなる季節に、動物たちが森に集う。それを狙ってプナンが狩猟する時、森は楽園になる。

葉から転じて季節という重要概念を示す言葉が、将来の仮定に関わる表現に用いられるというのは、とてもディープだ。つまり、「葉っぱ」がこうであればそうなるだろうし、「葉っぱ」がああであればこうなんだろうと言っていることになる、「葉っぱ」はそもそも、いつどうなるか分からないという季節性、つまりイレギュラーな時間性を孕んでいる。

Kには、未来を、どうなるか分からない季節性の象徴である「葉っぱ」で表すプナン語の用法が、彼らの時間害ねを表しているように思われる。未来は予期されえないし、そもそも思考しうる対象ではない。そのことをひっくり返して述べれば、プナンは過去や未来を生きるのではなく、刻々と変化する「今とここ」を生きていることになる。」

奥野 克巳『人類学者K』～「無所有」より)

「一般にプナン語には、マレー語と同一の語がたくさんある。(…)経験的かつ直観的には、プナン語の損得の概念や用語は、Kは外来語であると思う。たぶん、マレー語からの借用語だ。というおは、それらは、狩猟民プナンが森の中で発しないたぐいの言葉だからである。それらは、比較的新しくプナンに導入された観念や語だと、Kは考えている。

森の中では、何かを獲れば、そのことは得であり、何かを失えば損であるというような考えを、プナンはしない。そういう考え方は、彼らにはあまりなじまないと、Kは思う。逆に言えば、そういう捉え方をしなくてもいいほど、森には糧が、財が豊富にある。

人びとは、森の恵みをシェアすることで生き延びてきた。言い換えれば、損得という考え方は、シェアするという考え方と相容れない。損得は、シェアすることを原理として暮らしている人びとの頭の中にはない。損得概念は、くっきりと境界を与えられた自己と他者が行なう交換行為の中で発生する。

その後はまた、何らかの蓄えをしなければならない状況下で発生する。貨幣単位で事物を計ることが日常化するような状況で、プラス、マイナスという価値基準が成り立つことによって生じてくるのではないだろうか。

(…)

糧と財が、無尽蔵に出てくる森。そこにあるのは、狩猟民プナンにとって、決して損得で計られるようなものではなかったはずだと、Kは考える。」

「間違える」

そのことで
問いが生まれ

「すましていた世界に割れ目が生じ、
まるで見たことのない部分が露出してしまうこともある」

音声変換や
文字変換では

よくある変換ミスや誤作動がよくあることだが
それが世界に「割れ目」をつくることもある

どきりとする例が挙げられている

「3・5%のひとたちが、すこしの暴力の方法で
立ち上がってデモをしたりすれば」

ほんとうは「非暴力」なのが
音声変換で「暴力」と表示される

誤作動なのだがそこに不思議な「裂け目」が生まれる

「暴力」とは何か
「非暴力」とは何か
それがわからなくなる

「馬鹿なひとたちも含めて参加できる場っていうのが
増えることが、民主主義にとって大事」

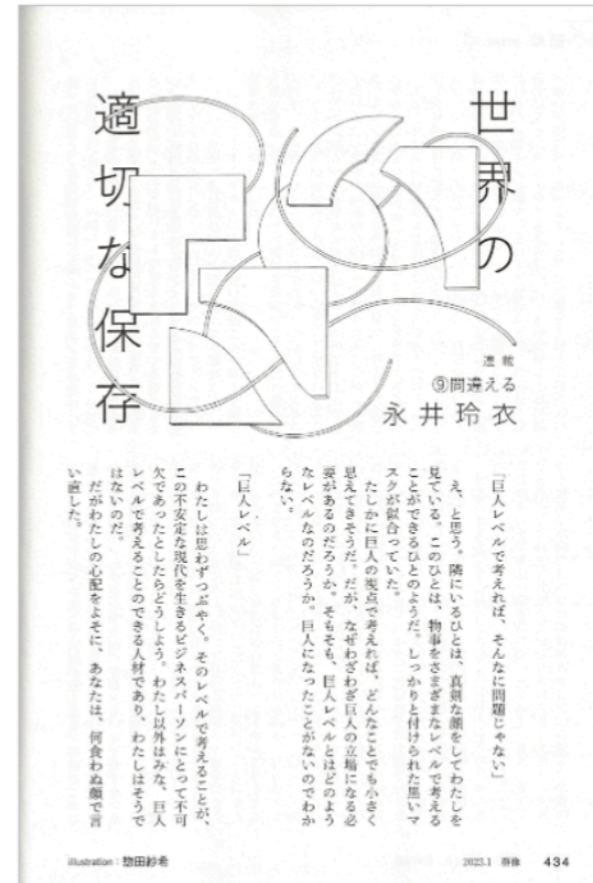
ほんとうは「若いひとたちも含めて」なのだが
「若いひとたち」が「馬鹿なひとたち」に誤変換される

パソコンの文字変換で
「強制しないとイケない」と
「共生しないとイケない」が
間違って変換される

笑ってすませられる変換は多いが
ときにその変換が
「すいすい、つるつるの世界に、割れ目をつくる」
そんなときがある

あたりまえのように思っていることが
そのとき裏の顔を見せているのかもしれない

「きれいはいきたない、きたないはきれい」という
マクベスの中に出てくる魔女の有名な台詞のように



■永井玲衣「世界の適切な保存 連載⑨間違える」
(『群像』2023年01月号 講談社 2022/12 所収)

■永井玲衣「世界の適切な保存 連載⑨間違える」
(『群像』2023年01月号 講談社 2022/12 所収)

「言い間違えるとか、聞き間違えるとか、勘違いするとか、そんなことは世界にあまりに溢れていて、そしてすぐに忘れられてしまう。多くの場合、すぐに訂正されて、ちょっとだけ笑ったりして、それで終わりだ。

だが、間違ふことによって、すましていた世界に割れ目が生じ、まるで見たことのない部分が露出してしまふこともある。それはまるで、子どものころに擦りむいてしまった膝の怪我のようだ。分厚いように見えた肌の皮が破れ、見たこともないような模様の景色が拡がっている。生々しく、とても触れられないような色をして、脈打っている。うつくしい世界というよりは、ぎょっとするような側面でもあり、笑ってしまうほどに脱力してしまうような側面でもある。

ある研究者のインタビュー映像を撮ったことがあった。社会をよりよくするために、本気で考えているひとだった。「デモクラシーと資本主義」というテーマで、カメラに向かって語ってもらったのだった。映像の字幕をつけるため、まずは自動の文字起こし機能をオンにする。彼が何かを話すたびに、つらつらと下に文字が出るのだが、それがめちゃくちゃだった。彼はちょうど、3・5%のひとが立ち上がれば、独裁政権でさえも倒すことができるのだという話をしていたところだった。

「3・5%のひとたちが、すこしの暴力の方法で立ち上がってデモをしたりすれば」

彼の口は「非暴力な方法で」と動いていた。そしてわたしの耳にもそう聞こえた。だが、文字がそう表示された。まるで逆ではないか。

「すこしの暴力」というところが、より暴力的な感じがするのが興味深い。たしかに独裁政権を倒すには、ちょっとの暴力も必要なのではないか。そんなことさえも思ってしまう。そもそも非暴力とは何なのか。すこしだけ暴力があれば、それは非暴力にはならないのか。暴力とは何なのだろうか。

その他にも、自動文字起こし機能は、どんどん間違える。すすんで間違える。そんなはずはないだろう、とこちらが思う暇も与えないほどに、間違える。

(…)

「馬鹿なひとたちも含めて参加できる場っていうのが増えることが、民主主義にとって大事」

え、と思う。そんな。馬鹿なひとたちって。どきりとして巻き戻すと「若いひとたちも含めて」と聞こえてきた。全然違うじゃないか。ひどいなあ。だが、たしかに馬鹿なひとたちが誰なのかわからないが、どんなひとでも参加できるのは大事だとも思う。」

「 結婚はめでたいことだ。臨終はかなしいことだ。まちがえるなよ。(柗野浩一)

そして同時に、わたしたちは間違えたらいけないと思っている。世界は、本当はめちゃくちゃなのに、結婚がめでたいとは限らないのに、臨終はかなしいとは限らないのに、間違えたらいけないと思っている。そこが転倒したとき、自分は罪を犯したとさえ思う。

おそらくこの短歌の主体は、「間違い」を終えている。もう引き返せない。自分で自分に、言い聞かせているのだろう。しかし、間違えているひとを見ると、わたしたちは問いにひらかれてしまう。なにが間違いで、なにが間違いじゃなかったのか。混乱する。世界に裂け目が生じて、こわくなる。」

「聴覚や視覚、感情、世界への感覚は、たまに誤作動を起こす。なぜ起きるのはわからない。自分で自分を助けるためなのだろうか。すいすい、つるつるの世界に、割れ目をつくることによって、自分をずっこけさせて、倒れて、冷たい床に頬を打ち付けて、そのまま寝かせるためなのだろうか。

自分で自分を助けるためだけでない。世界の方も、誤作動を誘っている。準備している。あまりに物事がしんどくて、何もかもが立ち行かない時に、友人に「降伏だ」とメッセージを打とうとした。機械は、わたしの状況などつゆ知らず「幸福だ」と変換した。わたしは自分で自分のことを幸福と言ったことがなかったから、それを真新しい目で見るようになった。

こんなこともある。ある本を読んでいた。あまりに物事が複雑すぎて、どうしようもなくなり、よくわからなくなっている本だった。だがそういうものだ、とも思った。とりあえず文字を追って、パソコンに内容を打ち込む。「強制しないといけない」というこわい言葉も叩き込む。

「共生しないといけない」

文字が間違っ変換されて、パソコンに表示されていた。日が暮れて、だんだんと部屋が淡い色になってきたときのことだった。いつまでも、いつまでも、わたしはその二文字を見つめていた。」

昨日（28日）が仕事納めだったので
一週間にも足りないものの
年末年始に休暇があることもあり
比較的若い頃読んだ本を
読み返してみようかなどと
少しばかりぼんやり考えていて

雑誌の『スピン/spin』の
[連載書評/絶版本書店 手に入りにくいけどすごい本]
に載っていた穂村弘と山尾悠子の記事を思い出した

穂村弘はぼくよりも5年ほど年下
山尾悠子はぼくよりも2年ほど年上だけれど
「手に入りにくいけどすごい本」の連載を読むと
ほぼ同世代での読書経験があるようで共感もひとしお

「すべての読書体験の中で、
もっとも大きな影響を受けたもの」
とまではいわないとしても
穂村弘と同じく
1970年代から80年代にかけて
「24年組と呼ばれた一群の女性漫画家及び
その流れを汲んだ人々が生みだした作品群」は
たしかに素晴らしいものが多く
いまだに手放せないままに時折読み返すことも多い

たしかにそれらの作品の多くは今は書店には並んでおらず
「手に入りにくい」どころか絶版のものがほとんどのようだ
絶版で再版の予定もないのが
ここで紹介されている内田善美の作品群だ

21世紀の漫画たちもそれはそれなりに素晴らしいが
やはりあの時代に生みだされた作品は掛け替えのないものだ
おそらく若い世代にとってそれらの存在は
ほとんど知られることがなくなっているのだろう

「それにしても、同時期にあれだけの才能が
一気に出現したのはどうしてだろう」と思わざるをえない



- 穂村弘
内田善美著/集英社『星の時計のLiddell (1~3)』
[連載書評/絶版本書店 手に入りにくいけどすごい本]
(『スピン/spin 第2号』河出書房新社 2022/12 所収)
- 山尾悠子
アレクサンドル・グリーン (沼野充義訳) 『輝く世界』 (月刊ペン社)
[連載書評/絶版本書店 手に入りにくいけどすごい本]
(『スピン/spin 第1号』河出書房新社 2022/12 所収)
- 山尾悠子『仮面物語』 (徳間書店 1980.2)

さて山尾悠子の作品はその初期からずっと愛読していて
ご本人が再版を固辞していた『仮面物語』(1980)も
復刊される予定とのことで今後の活躍も含めうれしい限り

さて紹介されている
アレクサンドル・グリーン『輝く世界』や
レオノーラ・キャリントン『耳らっぱ』は
月刊ペン社・妖精文庫シリーズのなかのもの
当時このシリーズには面白いものがたくさんあった
レオノーラ・キャリントンの名前も
また装幀のまりの・るうにいの名前も懐かしい

年末年始はひさしぶりに
懐かしいもの尽くしで過ごしてみるのもいいかもしれない
それなりに年を重ねてこなければ味わえない体験として…

- 穂村弘
 - 内田善美著／集英社『星の時計のLiddel（1～3）』
 - [連載書評／絶版本書店 手に入りにくいけどすごい本]
 - （『スピン／spin 第2号』河出書房新社 2022/12 所収）
 - 山尾悠子
 - アレクサンドル・グリーン（沼野充義訳）『輝く世界』（月刊ペン社）
 - [連載書評／絶版本書店 手に入りにくいけどすごい本]
 - （『スピン／spin 第1号』河出書房新社 2022/12 所収）
 - 山尾悠子『仮面物語』（徳間書店 1980.2）
- （穂村弘）

「すべての読書体験の中で、もっとも大きな影響を受けたものはなんだろう。幾つかの候補が思いうかぶけれど、一つに絞るなら、それは嘗て24年組と呼ばれた一群の女性漫画家及びその流れを汲んだ人々が生み出した作品群だと思う。時代的には1970年代から80年代にかけて、ということになるだろう。

萩尾望都、山岸涼子、大島弓子、倉田江美、佐藤史生、内田善美、岩館真理子、森脇真末味、高野文子、佐々木倫子と名前を上げてゆくだけでどきどきしてくる。信じられないような傑作を見せてくれた彼女たちは、私にとって永遠の憧れだ。

「この世界は自分にはとても無理。でも、大島弓子がいるから生きられる」と思春期の自分は本気で考えていた。同級生が好きな漫画は『あしたのジョー』や『巨人の星』、つまりはそれらの原作者である梶原一騎の世界だった。いずれも漫画史に残る傑作で、私も熱心に読んでいた。だが、その作品世界に浸れば浸るほど、自分は主人公の矢吹丈や星飛雄馬のように到底なれそうもない、と気づかされてしまう。（…）

そんな時に、大島弓子や萩尾望都の作品に出会って、「こんな世界があるんだ」と目を開かれた。栄光の「あした」の「星」を目指すバトルとは違う、かといって従来の少女漫画の恋愛至上主義でもない、未知の自由さをそこに感じたのだ。彼女たちの作品には、この世界のフレームを組み替えて、新しい生き方を可視化させる力があった。未知の「あした」や「星」の存在を教えてくれたのだ。既存の価値観を支える散文言語を超えた、その詩的な表現の翼に痺れた。物語が始まる直前の空気感に、もうやられてしまうのだ。それにしても、同時期にあれだけの才能が一気に出現したのはどうしてだろう。」

「あれから半世紀近くの時が流れた。書店の棚を眺めると不安になる。当然ながら、そこには21世紀の漫画が並んでいる。愛読する作品も多い。でも、私の目はどうしても彼女たちの名前を追ってしまう。24年組の中心である萩尾望都、山岸涼子、大島弓子の本はたぶん見つけられる。それから世界というか活動期が少しズれる高野文子や佐々木倫子もなんとか。だが、倉田江美、佐藤史生、内田善美、岩館真理子、森脇真末味などはどうだろう。『エスの解放』（倉田江美）、『ワン・ゼロ』（佐藤史生）、『星の時計のLiddel』（内田善美）、『まるでシャボン』（岩館真理子）、『ブルームーン』（森脇真末味）、せめてこれだけでもいいから、書店の棚にいつまでもあって欲しい。そう願いつつ調べてみると、紙の本としては『ワン・ゼロ』以外はやはり絶版。ただ、電子書籍の形なら、一つを除いては生きているのが救いだ。だが、その一つとはこれである。

もし彼女に人類と地球とどちらを選ぶ？
って聞いたりしたら…彼女は…
彼女は「地球」って…
答えるんだ
（内田善美『星の時計のLiddel』）

『バナナブレッドのプディング』の「あした」と同じように、『星の時計のLiddel』の「星」を、今、必要としている人がどこかにきっといるはずなのに。」

（山尾悠子）

「実を申せば、私じしんが「忘れられた幻の作家」であった時期がけっこう長くありまして。」

「さて絶版本といえば、懐かしの月刊ペン社・妖精文庫シリーズに入っていたアレクサンドル・グリーン『輝く世界』の話から。ほぼ同時期に出た同じシリーズのレオノーラ・キャリントン『耳らっぱ』（当時は「カリントン」表記）とともに、幻想小説家の必読書であり、ある種のひとびとにとっての〈特別に大切な本〉であったように思います。特にこの時期の妖精文庫は、まりの・るうにさんのパステル画による装幀の魅力も忘れられません。」

「絶版書の話にかこつけて、さらに私事を。実は近々、若い頃の拙著に関しても復刊の予定がありまして…『仮面物語』と、それから内緒の隠し球もあるかも…ということで、宣伝、誠に申し訳ございません。滅多にないことに、たまたまタイミングが合ってしまい。これもご縁ということで。」

15世紀のヨーロッパ

天動説が支配している時代に

地動説は異端思想として

その思想を奉じる者は火あぶりにされていた・・・

物語の設定は「ファクト」ではなく

「フィクション」ではあるが

命を捨てても曲げられない信念としての

異端思想である地動説を求める者

そして徹底的に異端審問を行う者との

熱いドラマを描いている漫画『チ。』の著者 魚豊

アラビア哲学を介して発展させられ

科学革命までの学問を一千年以上にわたり支配した

天と大地をめぐる教説であるアリストテレス主義が

キリスト教世界の中で

どのように受容されたのかを描いている研究書

『哲学者たちの天球』の著者 アダム・タカハシ

その両者による対談が

『ユリイカ 2023年1月号 特集＝コペルニクス』に

掲載されている

論じられているのは

当時のヨーロッパで天動説が地動説へとシフトした

というような「ファクト」の受容の話ではない

知性と暴力の話であり

世界と人間の関係性のなかでの

知と信の話である

『チ。』第1集からの

「不正解は無意味を意味しない」

という印象深いセリフが紹介されている

「神を証明したかったのだけれど

結果神がないことになっちゃったというか。

それもある意味裏切られたということですけど、

でも信じて突き進んだことは無意味ではない」

「裏切られたことで自立して、

自分で考え始めなければいけないから。

それはすごく孤独で切ないことでもあるけれど、

でもそこから全てが始まると思います」

というように

結果が正解だったか不正解だったかではなく

「？」と思い「疑うことを信じる」こと

「疑問に思うことを肯定する」こと

魚豊は『チ。』でそのことを描きたかったのだという

「？」こそが知性と暴力を隔てるのだと

その「？」が

世界観に関わるものであるとき

そしてその世界観に対するとき

どのような態度を取り得るか

ある意味では現代においては

科学（主義）にもとづく世界観こそ

「？」が必要なのだろう

世の多くが「？」をもたないままに

肯定しそれに従っているものに

たった一人でも「？」をどこまで持ち得るか

ここ数年の世界を見渡すと

まさに「？」がスポイルされたまま

破壊的な状況が訪れているようにも見える



- 特別対談 魚豊×アダム・タカハシ「作家と哲学者」
（『ユリイカ 2023年1月号 特集＝コペルニクス』 青土社 2022/12 所収）
- 魚豊『チ。—地球の運動について— (1)』
（BIG SPIRITS COMICS 小学館 2020/12）
- アダム・タカハシ『哲学者たちの天球—スコラ自然哲学の形成と展開』
（名古屋大学出版会 2022/10）

そしておそらくは今後私たちの多くは

さまざまな「裏切り」に合っていることに気づくだろう

しかし重要なのはその後の自らの態度だろう

そのときに反省しないアイヒマンになるのでもなく

ニヒリズムに陥るのでもなく

「能動的ニヒリズム」のほうへ行くことができるか

ともあれまず「？」をもつことだ

■特別対談 魚豊×アダム・タカハシ「作家と哲學家」
(『ユリイカ 2023年1月号 特集＝コペルニクス』 青土社 2022/12 所収)

■魚豊『チ。―地球の運動について― (1)』
(BIG SPIRITS COMICS 小学館 2020/12)

■アダム・タカハシ『哲學者たちの天球―スコラ自然哲学の形成と展開』
(名古屋大学出版会 2022/10)

(「魚豊×アダム・タカハシ「作家と哲學家」より)

「魚豊／『チ。』で描きたかったのは知性と暴力の話でもあるけれど、やはり世界と人間の関係性が変わって
いくなかで神が崩壊して個人が誕生して資本主義が入ってきて……という、個が誕生していく寂しさと強さ
みたいなものは、天動説、地動説をきっかけに描きたいと思っていました。やはりこの地球が宇宙の中心なん
だと思っていた人たちが、いや数ある星のうちの一つだよと覆されたときの感覚はまったく想像がつかないで
すけど、本当に信じていたものに裏切られた挫折の感覚は感じられると思います。そうした世界との臍帯を
切られてもうつながることができない、自分が中心じゃないという感覚を物語の終わりに向けて描きたいと
思っていました。

結局裏切りのようなテーマが好きなんです。裏切られたことで自立して、自分で考え始めなければいけなく
なるから。それはすごく孤独で切ないことでもあるけれど、でもそこから全てが始まると思います。神にも、
登場人物にも、世界にも裏切られても、でも世界は全然美しいままで自分はまだそれを感知できる心があり、
そこでニヒリズムに入らなくていい。ニヒリズムだとしても能動的ニヒリズムのほうへ行けるんだという感覚
は描きたかったです。それに、自分の人生を変えるような言葉を言った人に裏切られることがあったとして、
その言葉のもたらした経験や手触りみたいなものはキャンセルしたくない。

神学を徹底させるがゆえに結局別の次元へ行ってしまう、というようなことは、描いている段階ですごく思
いました。神を証明したかったのだけれど結果神がいないことになっちゃったというか。それもある意味裏切
られたということですけど、でも信じて突き進んだことは無意味ではない。第一話で「不正解は無意味を意
味しない」というセリフを出したのですが、まさに全体を通してそのことを描きたかった。『チ。』の登場人
物たちは完全に不正解で、別に地動説は迫害されなくてもよかった。だけどその不正解のなかでもがいていた
人たちは無意味なのかと言えば無意味ではないというのが自分の感覚として大きいんです。

タカハシ／今日は、ファクトかフィクションかという話から始めましたが、人間には「知」と合わせて「信」
という精神の動きがあって、そういう精神の経験自体はリアルなんだし、その不可逆なリアリティをとらえて
いるところに魚豊さんの作品の魅力があるのだと再確認できました。私も『哲學者たちの天球』で、単なる学
説史ではなく、アリストテレスの著作を読み解くことで世界の真実を描きたかったし、不十分ながらも自分と
しては描いたつもりです。彼らも結局は世界に「裏切られる」側でした。ですから最終章で、ガリレオやケプ
ラーという新しい時代の人々がまさに出てくる時代に、なおアリストテレスを擁護した人々についての章を短
いものですが置いています。

『チ。』では、天動説の立場を信じていた人からすると、地動説への転回は世界や神からの「裏切り」と映っ
てしまう。一方、地動説を信じて身を投じた登場人物たちにしても、もちろん地動説自体が結果的に正しい科
学となったわけだけれど、劇中では必ずしも「正解」とは言い切れないものですよ。また、魂から発する
「信」は客観的な「知」からすると端的に余剰分だけれど、その余剰分は、くり返せばポスト・トゥルースの
状況で再度問題になっています。そういう時代に、いま「能動的なニヒリズム」と仰ったけれど、「疑い」が
あるかぎりでかろうじて私たちは「倫理的」でありうるのかもしれない。『チ。』が描いているのは、そうい
う状況での人の精神の動きであり、この作品自体がひとつの「思考実験」としてあるのかもしれないとも感じ
ました。(…)

魚豊／『チ。』では疑うことを信じることを描きたかった。知性と暴力を隔てるものは「？」だと思うんです。
「？」と思わなければ知的なものも暴力になりうるし、暴力のように見えるものにも疑いをかければまだ知的
なものの兆しというか、救いはある気がしている。だから疑問に思うことを肯定するというを最後には描
きたかったですね。そして今後のテーマとしては、信じることの強さを描きたいとも考えています。」

「仕事の達人」の話
それを「フムフム」と聞く著者

海女・石工・競馬評論家・コンビニ店長・左官
百貨店の販売員・ピアノ調律師などなど

「長時間のインタビューからは
こぼれ落ちてしまいそうな——
話を掬い取って煮詰めた、濃厚なダシ」のような

八十八+十二（文庫化で十二加えられている）の
百の仕事とその人生観がじんわりと沁みってくる

読みながらじぶんは
四十年以上同じ仕事をしてきて
「仕事の達人」といえるほどのことを
してきたらどうかと
ふりかえってもみるのだが
「フムフム」と聞いてもらえるような話は
おそらくできそうもないのだが……

収録されている達人の話で
思わず共感してしまうのは
「凱旋門こさえた石工の名前なんか残ってない」とか
「個性を殺すという鍛錬」とか
「トラブルこそ大事なの」とかいった言葉だ

おそらくどんな仕事も
「私」がしているにもかかわらず
そこに「私が」を過度に持ち込まず
しかも同時に意識的であり責任を持とうとすることで
はじめて成り立っていく

そしてそういう人たちが世界に満ちているから
「戦争は起こり、差別や分断が広まり、
世界はどんどん生きづらい場になってゆく」なかでも
なんとかかろうじてまわっている……

なんだかんだと長く仕事をしてきて
しだいに畏敬を感じる仕事の多くが
職人的な方であることに気づくようになった
長い時間をかけながら
少しずつ技術を身につけてきた達人たち

おそらくそうしたなかでしか
ほんとうの「ポエジー」も
生まれてこないだろうと思えるようになった

世界にいまも満ちている
そんな「フムフム」に
これまで以上に気づけますように



■金井真紀『世界はフムフムで満ちている／達人観察図鑑』
(ちくま文庫 筑摩書房 2022/6)

■金井真紀『世界はフムフムで満ちている／達人観察図鑑』
(ちくま文庫 筑摩書房 2022/6)

(「石工」より)

親指が太い。
人差し指も太い。
中指も薬指も、ああ、小指まで。
手に視線を注いだまま、老石工の話を書く。

十五で石工の見習になってな。
同級生はみんなきれいな服着て高校行っとるのに、
わしだけ石の粉まみれ、手はヒビで血だらけや。
建築現場では、石工がいちばん下に見られてな。
こさえとるもんも、建築の土台とか玄関石とか、
みんなに踏まれとるところやしな。

なんか、もう生きてんのいらんな、思て。
ひとりで大阪空港へ行ったんや。
窓口で「海外に行きたいんです」ってな。

その日から必死で小遣いを貯め、
十九歳でパリ、凱旋門の下に立った。

凱旋門こさえた石工の名前なんか残ってない。
でもその鑿の跡を見ると、自慢しとるんがわしにはわかった。
わしがしたいんはこういう仕事じゃ、思た。

それから半世紀経て。
ああ、石工の両の手の十指。太いなあ。」

(「絵画修復師」より)

「静寂のアトリエ。
ひとり、イーゼルに立てかけた絵と向き合う。
手には筆。
「そのとき、個性を殺すの。
描くって意識を
もたないように気をつけるの。
ボクは絵の作者ではないから」
あくまで汚れをとる、欠損部を補う、
というつもりで筆を入れていく。

個性を殺すという鍛錬。
その先にあるのは――
「とうの昔に死んだ作者と出会えちゃうの。
ああ、これは
戦意高揚のために描かされた絵で
ほんとは描きたくなかったんだね、とか。
この線が決まったときは
うれしかっただろうね、とか。
なんだかいろいろ話してますよ、いつも」

(文庫版増補 「障害者ヘルパー」より)

「人との距離が近づいていくときの
温かい気持ちを多くの人知っているだろう。
相手が笑ってくれるのがうれしい。
自分も捨てたもんじゃないぜと思う。
生きている実感がキラキラと降り注ぐ、
ああだけど、近づけば近づくほど、かならず！
違和感がにじみ出てくる。
「友だちや家族だって合わないことあるんだから、
障害者ろ介助者なんて、そりゃあもう」
その人は、なぜかうれしそうに言った。

トラブルを回避するには、どうしたらいいんだろう？
ちょっと距離を置いてみる？
だれかに相談する？

障害者に関わる仕事を四十年以上やってきた
その人の肝の座り方は別格だった。
「トラブルこそ大事なの。
人と人とがつきあっていくには、
トラブルが起きてやっと本当のことがわかる。
トラブルが起きないと
いいことも悪いことも表面化しないでしょ」
はー……、にんげんの達人……」

(「単行本あとがき」より)

「自分の持ち場を丁寧に照らしている達人に会うと、うっとりする。腹立たしいこと、嘆かわしいことの多いこの世界だけど、捨てたもんじゃないぜという気持ちになる。

本書に収めた八十八の断片は、そのささやかな記録である。テレビ番組や雑誌の取材でお会いした達人の忘れがたい風景もあれば、身のまわりの知人から採取したひとことが残しておきたくて、書き留めたものもある。

十代の頃、スタッズ・ターケルの『仕事！』という本が大好きだった。百を超すさまざまな仕事人のインタビューで構成されているその本を繰り返し読んで、世界はわたしが思っている以上に広いみたいだ。いろんな人がいるのだとワクワクした、あおの大著に比べれば、ずいぶんのほほんとした本だけれど、その頃の自分のように、フムフム、ニヤニヤ、ワクワクを感じてくださる人がいればとてもうれしい。」

(「文庫版あとがき」より)

「このたび文庫化の機会を得て、うれしくて踊っている。十二人分の増補原稿を加えて、達人は百人になった。わかりやすいすごさと、わかりにくいすごさが絡み合って、この世はフムフムで満ちている。」

(金野典彦 解説「フラットに注がれる視線と“フムフム力、”より)

「本書は、膨大な時間を掛けて丁寧にひとりひとりの「達人」の話聞いた中から、金井さんの好奇心が「面白い！」と反応した、その人のエッセンスがギュッと凝縮された、何とも贅沢な本と言える。長時間のインタビューからはこぼれ落ちてしまいそうな、捨てるにはあまりにもったいない魅力たっぷりの話を掬い取って煮詰めた、濃厚なダシのような本がこの「フムフム」なのだ。

金井さんは、テレビの制作会社で構成作家やリサーチャーの仕事をされていた方だ、本作には、単行本で八十八（今回の文庫版は十二プラスされて百）のエピソードがあるが、当時のインタビューによるものが多く含まれているという。

その時代から相当鍛えたのであろう、金井さんは人の花詞を聞く達人である。相手に対する敬意と半端ない好奇心が、相手の心を開かせて、その人ならではの話をスッと聞き出してしまう。おそらく相手にしてみれば、「フムフム」と相槌を打ちながら金井さんがしっかりと話を聞いてくれるものだから、話しているうちに気分が良くなり気を許し、気が付いたら話そうと思っていたことまでも喋っていたのではと想像する。金井さんの「フムフム力」、恐るべし。」

「自分の持ち場を丁寧に照らしている達人に会うと、うっとりする。腹立たしいこと、嘆かわしいことの多いこの世界だけど、捨てたもんじゃないぜという気持ちになる。」（本文「あとがき」より）——金井さんは、どんな職業でもそれに真摯に取り組んでいる人は、そこに光るものを必ず見出せる「達人」と捉えている。そこに職業による貴賤は一切なく、誰に対してもフラットに接しているのが見て取れるのが気持ちいい。ただ、理不尽な権力に対しては厳しく、行動も起こす。『戦争とバスタオル』では温泉・共同浴場かた戦争の傷跡をたどり、戦争がいかに市井の人を巻き込み不幸にしているかを描き、入管改悪反対運動には、猫のイラストのプラカードを自作して座り込みに参加する。」

「ネット社会で、世界が狭く感じられるようになってきた一方、戦争は起こり、差別や分断が広まり、世界はどんどん生きづらい場になってゆく。

でも本当は、情報量が増え変化のスピードが増しただけで、世界は変わらず広く多様で面白い。金井さんの初めての著作であるこの「フムフム」が、文庫化を機に、世界の様々な街の本屋で、手に取った更に多くの方の顔を「ふわっと明るく」することを期待している。」

下西風澄の名を知ったのは
「月刊たくさんのふしぎ」（2018年6月号）の
絵本『10歳のころ、ぼくは考えた』でだった
（このmedioposでもとりあげている）

それ以来アカデミアの世界を離れ独り思索する
その哲学者のことばに魅せられてきた

独り思索するといえば
かつて池田晶子という
独り思索する方の著作に
魅せられて以来のことかもしれない

本書『生成と消滅の精神史』は
人類の3000年にわたる「心」の歴史を描いた
思想書といえるのだろうが
それよりも読み進めながら
一冊の詩集のように感じられた

そこで語られている内容は
神秘学とも深く通じあっている

中国でもかつて孔子の時代でさえ
「心」という漢字は使われていなかったそうだが
それはホメロスの時代の心が
「世界と意識の渾然一体となった在り様」だったように
《拡散》した在り様の「心」だったからだろう

シュタイナーは現在のような人の心は
かつて神々が外から人に働きかけたものであって
やがてそれが人の内的な魂の働きと
なっていったと示唆しているが

そのエポックとなったのが
ソクラテスだったということでもあるのだろう
ソクラテスは神々から離れてはいなかったが
心をその神々から切り離したのだ

本書の表現でいえば
《拡散》していた心を
ソクラテスは「《集中》させて自己の内に収めた」
ということでもある

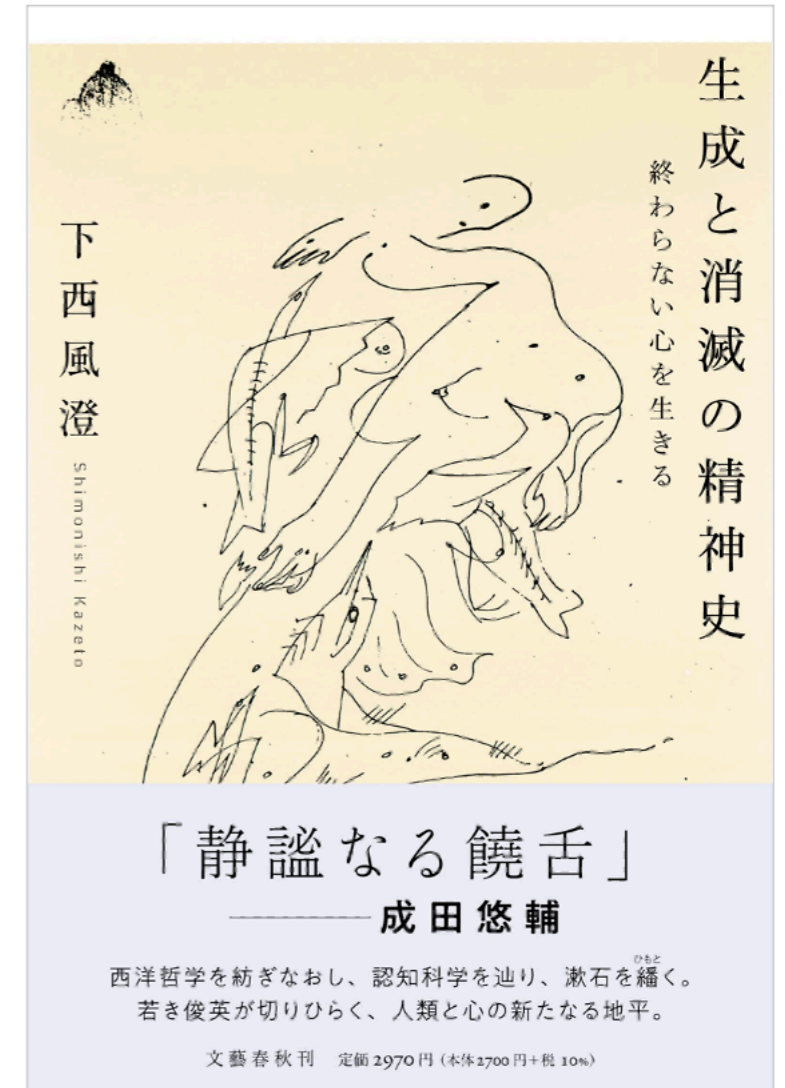
その後時代を経てデカルト以降
《拡散》から《集中》へ
あるいは《拡散》と《集中》の分離
というように西欧では
かつてのホメロスのような時代の心から離れていったが

やがてメルロ＝ポンティが
「心と世界の《拡散》と《集中》の緊張関係が
拮抗しながら運動するプロセスを描くようになる…

本書で注目したいのはこの心の歴史について
日本の心のそれをも射程においていることだ
そして現代に通じるありようとして
夏目漱石の作品をとりあげている

日本の心のありようはかつて
「身体的感覚を中心に自然と融合する」ものだったが
奈良・平安では中国から
明治では西欧から
「意識の支配性やその形而上学」が
「矯正的に導入」されることになり
夏目漱石もまたそこで混乱をきたすようになった…

わたしたちはこれからも
《集中》して閉じた「心」を持つと同時に
《拡散》して開かれた「心」をも持ちながら
その往還や相互浸透による「緊張関係」に
どのように向き合っていくのかを
模索していくことになるのだろう



- 下西 風澄『生成と消滅の精神史／終わらない心を生きる』（文藝春秋 2022/12）

■下西 風澄『生成と消滅の精神史／終わらない心を生きる』（文藝春秋 2022/12）

（「プロローグ」より）

「本書は、あらゆる局面で引き裂かれてゆく心の問題をその原初から考え直してみようという目的で書かれている。民主主義は自律した個人の意識の連帯が可能にする契約であるよりも集合生物のように蠢き、自然は人間の知性による制御をひっくり返そうとしているようなこの時代に、どのような心の在り方がかつてあったのか、そしていかにしてこのような時代に辿り着いたのか。その変遷をはじめりから考えてみたい。そうでなければ、私たちはこれからの時代の心について、延々と無自覚なまま進んでゆくだろう、」

（「第4章 認知科学の心」～「メルロ＝ポンティ 切り結ぶ心」より）

「私たちは本書で、ソクラテス以前のホメロス時代の意識の在り方から出発した。神話時代の意識は、世界という海のなかから生起する起伏のようなものであり、世界と意識の渾然一体となった在り様こそが意識のモデルならざるモデルであったことを確認してきた。そのような曖昧模糊とした意識を世界からはっきりと区別し、単位体とした独立させ、その機能を確定させていくプロセスこそ本書の読んできた意識の哲学史であった。そして二〇世紀に至り、意識の哲学を標榜する現象学はフッサールからハイデガーに引き継がれていくなかで、徐々にそれを巻き戻すように意識の強い機能を解除したのではないかという道も辿ってきた。このような文脈において、終にメルロ＝ポンティに至って、再び意識は最初の地点にまで回帰してしまったのではないかと思われる。しかしメルロ＝ポンティは意識を世界を「俯瞰」する機能とも考えなかったし、かといって世界へと「融合」するものとも考えなかったのである。

このメルロ＝ポンティが注意を促している、世界をすべて超越論的主観のもとに捉えようとする誤謬と、世界そのものと溶け合ってしまうという誤謬を一人で同時に抱えてしまった哲学者こそパスカルであったと言えるだろう。私たちの意識は世界を包み込むこともできないが、世界に呑み込まれてしまうこともないのである。メルロ＝ポンティが媒介する身体に注目し、意識と環境の弁証法を行為に求めたのも、また触れることと触れられることの両義性にこだわったのも、意識と世界の絶えざる「拮抗」、その緊張関係の持続、不断の交渉、行為によるズレの生成にこだわったのも、それこそがメルロ＝ポンティが描こうとし意識のモデルの中心であったからだ。別の言い方をすれば、パスカルの、宇宙と意識の釣り合いを取ろうとする欲望と恐怖の両方を同時に抱くことによる狂気はたしかに不可避だ。しかしその欲望は決して完成してしまうことはなく未遂であり続けるし、むしろ未遂であることによって意識は世界へと参加できるのである。

また、パスカルが宇宙との拮抗を「思惟」という人間の尊厳ある能力によって捉えたのに対して。メルロ＝ポンティは視覚や触覚など複数の「知覚」や、手や脚など複数の「身体行為」という多次元的で複雑な交雑の培養地から捉え直していた。メルロ＝ポンティにおいては、宇宙と心という単純な二項対立では捉えられず、宇宙との結構はより複雑な世界との関係性から捉え直される。メルロ＝ポンティが肉における知覚の表現として語った「交叉配列（キアスム）」、あるいは「含み合い」や「相互内属」といった事態は、まさに意識が世界を包み込むと同時に、世界に包まれるというパスカルの苦悩を肯定的な立場から語った思想である。ただしキアスムは、あらゆる存在者が他の存在者を含み合う関係、すなわち私と他者や、私とモノ、モノとモノ、などあらゆる関係性の相互的な帰属を示す概念である。したがってパスカルの「私が宇宙を包み、宇宙が私を包む」というような相互包含の関係性は。メルロ＝ポンティにとっては無数の相互包含のバリエーションの一つでしかないのだ。

（…）

メルロ＝ポンティにとって、あらゆるものがあらゆるものを包み込む世界はひとつの肉である。しかし肉は固定的な関係ではなく、あるものがあるものを含んだと思うそばから、また逆に包み返されるリヴァーシブルな転換である。」

「あらゆるものが、この肉という世界のなかで裂開し、裏返し、転移して無数の小さな宇宙を創り、繋がってゆく。私は世界と同様に肉でありながら、行為によって亀裂を生じ、知覚の生成に立ち会う。それゆえ私の心は世界に消え去ってしまうわけではないし、主体が世界へと溶けてしまうわけでもない。」

「終わらない会話、終わらない揺らめき、終わらない心。独立して完結することのできない滅びた心は、終わらない会話を続けるように、世界と心を共に切り結ぶ。私たちはメルロ＝ポンティの心の情景を、このように想像する。」

（「第6章」～「漱石・バタイユ・江藤淳」より）

「漱石は『明暗』で久しぶりに「山中」を書いた。それは、山中と呼ぶには中途半端な山の中腹にある温泉宿屋である。初期の『倫敦塔』を思わせる、自然もないが人間もないような、迷宮のごとき宿屋としての桃源郷ではない。そこは、意識が捕まえようとしても消えてしまうヴァーチャルワールドのような世界である。

この中途半端な山中への温泉旅行は、漱石がこれまでずっと桃源郷としてきた「自然」への回帰ではなく、訣別を意味する。

（…）

津田にとってこの山中はほとんど夢の景色であった。しかし、津田はこの夢＝桃源郷に再び「逃避」しようと訪れたわけではない。注目すべきことに『草枕』、『二百二十日』、『坑夫』などで、男たちが例にもれず全員が「歩いて」山中に入ったのに対し、『明暗』では津田は「汽車」で山へ向かっている。漱石は、身体を徐々に失い、魂を融合させる「歩く」という桃源郷に入るための儀式を省略したのだ。その代わりに漱石は、一見すると不自然なほど長く、何節にもわたって汽車で山に向かう様子を描写する。（…）津田は汽車を乗り継いで当地に着いても、歩かずに「馬車」に乗って宿に向かう。そうして最後まで歩く姿は描かれず、唐突に山中の宿へたどり着くのである。

津田は漱石が近代文明の象徴として忌み嫌いさえした汽車に乗って、自己を保ったまま、訣別のために山中に向かった。このような明確な決意を持って山中を描こうと挑む漱石は最初で最後であった。」

「津田は幻想の襲う山中にあって、ちゃんと眼を覚ましていた。もはや夢に飲み込まれることもない。だからこそ山の自然は『草枕』で描かれた紅い椿の乱れ咲く山のように、美しくないどころか人工的で陳腐ですらあった。」

「漱石は相手を眼差しながらも他者の身体と向かい合うなかで一瞬の和解を見た（…）。そして本書で見えてきたように、西洋の心の思想史と比較しても、日本の心の思想史は明らかに身体的感覚を中心に自然と融合するというモデルが中心にあって、そこに侵入してきた意識の支配性やその形而上学というのは、奈良・平安では中国からの、明治では西欧からの、矯正的に導入されたガジェットのようなものであり、その拘束具に混乱をきたすというのが日本の典型的なパターンであったように思える。意識の支配性を引き受けてコントロールすることもできないし、かといって跳ね返すこともできない。この中途半端な態度は悲劇であると同時に可能性でもある。あるいは問題の突端であると言ってもいいかもしれない。」

「私たちは神でもなく、神の似像でさえなく、陳腐な人間であること、しかし、かといって樹々や飛ぶ鳥のような自然や生命でもないこと。そしてまた、時計じかけの機械でもないこと。それを近代は、漱石は、受け入れることができなかった。」

（「終章 拡散と集中」より）

「本書がこれまで辿ってきた精神の歴史は、心の《拡散》と《集中》の往復の歴史であると言いたい。人間の心はあるときは世界へと拡散し、あるときは自己へと集中した。

《拡散する心》は私の身体に囲われることはなく。樹々や水や夕陽や虫たちと、あるいは空の神々と、心を分散して共有した。心はネットワーク上に分散されており、私一人が意志を決定したり、感情を専有する必要はなかった。私が一人で世界全体について理解する必要もなく、鳥のことは鳥に任せ、海のことは海に任せ、心はそのようなネットワークに触れることでたしかめられた。世界を理解することは、世界に触れ、世界に成り、世界と交流することだった。¥

（「エピローグ————あとがきにかえて」より）

「僕は、誰かのために何かを書こうとしたことはない。深く自己の問いに向き合うことでしか書けないものがあると、そう信じてきた。しかし同時に、僕は時代の風を感じ、歴史に潜ってこの本を書いた。そうして書き終わった今、誰かに何か、ささやかな手紙のように届くなら、それはうれしいことなのかもしれないと思うようになった。それはこの本を手にとってくれた人ばかりではなく、過去の自分や未来の自分、あるいは過去の哲学者や未来の哲学者たちに、あるいは何かを考えることを手放さないとと思う誰かに。書くことは、望むと望まざるとに関わらず、誰かに何かを届ける行為なのだろう。僕が、過去の哲学者たち、文学者たち、芸術家たち、数多くの死者たちにどれほど支えられて生きてきたか、言葉にすることさえできない。

だから僕は、僕の思索のなかに多くの人々のメッセージが込められていることを知っている。むしろ僕の思索は、人類の思索の海に溺れる、ひとつの小さな波紋にすぎない。けれどその波紋は、過去と現在と未来を区別することなく揺れている。死者も生者も、思索の海で響き合っている。」

「僕は大学院の博士課程で研究をしていた。図書館で論文を読み耽ったり、学会で世界の研修者らと議論したりする日々は、刺激的でもあった。だけど僕は、アカデミアの研究者への道を選ばずに、大学を離れ、独りで思索する道を選ぶことにした。ただ一人の、知を愛するという生。フィロソフィアを生きる人間であることが、僕は好きだったのだと思う。どこの組織にも所属せずに、独り野ざらして息ながら、こうした本が書けたのは、メールマガジンを読んで、小さなパトロンとして支えて頂いた人々のおかげだった。この方々のお名前は、僕のウェブサイトに記載させて頂いている。」

他方で《集中する心》は世界に分散された意識の切片をこの一個の身体のなかに凝縮し、すべてを一人の心に束ね上げた。意志はこの私という小さな箱の中で独立し、感情は何者とも分かち難いアイデンティティを構成した。鳥のことも海のことも、私の表象／対象としてはじめて理解可能なものであって、心は複雑なネットワークを切断して世界を俯瞰することでたしかめられた。世界を理解することは、世界を対象化し、記号化し、再配列することだった。

心のモデルは、この拡散と集中をくり返してきた。その往復、あるいは緊張、あるいは相剋の歴史こそ本書が捉えたかった精神の歴史である。あるいはこれを運動として捉えれば、《発展（develop）》と《内包（envelop）》をくり返してきたと言ってもよい。「velop（包み）」を開いて（de）、世界へと伸び拡がってゆく運動と、世界を心の「velop（包み）」の内（en）へと内包してしまう運動。

（…）

ホメロスの心は風のように世界へと《拡散》していたし、ソクラテスはこれを《集中》させて自己の内に収めた。デカルトはこの《集中》する心の中に「我」という原点と「考える」という機能を与え、パスカルは《拡散（develop）》と《集中（envelop）》を同時に実現しようとして引き裂かれた。カントは世界と心を分離し、《拡散》と《集中》を分割統治する方法を考案した。フッサールは《集中》の束を一つずつ手に取りながら緩やかにほどき、ハイデガーは《拡散》する心の可能性を持ちながら、その裏側で極度に《集中》する心を論理化してしまった。

初期の認知科学は《集中》する心を記号と推論によって強化させたが、「情報」という世界との交通路を開き、媒介することで容易に心の世界へと《拡散》する可能性も加速させた。自然現象はコンピュータによってシミュレーション可能な存在となり、同時に意識もコンピュータ上でシミュレーション可能な現象に思われた。意識と世界を、情報という同じプロトコルで処理することが可能なのではないかという期待は、歴史的にも革新的なものであった。すなわち情報技術は《拡散／集中》の方向性そのものを無化するような《媒介》という新たな心の可能性を開いた。一方で私たちは情報を通じて世界へと《拡散》することも容易であり、他方で世界を情報を通じて回収して《集中》することも容易になった。情報技術を媒介にした私たちの心は、むしろ世界へと拡散しているのかあるいは集中しているのか、そもそもが区別不可能な媒介的な接続状態を創り出した。

現代の情報技術が無際限に世界へのアクセスを切り開いたことで、意識と世界の交流はなだらかで終わらない手続きであることがリアルなものとなった。その意味で、はじめから出発点も終着点もないメルロ＝ポンティの思想の重要性は際立ってくるように思える。

（…）

メルロ＝ポンティは、心と世界の《拡散》と《集中》の緊張関係が拮抗しながら運動するプロセスを描いた。この終わりなき運動がメルロ＝ポンティにとっての哲学の出発点であり、終着点はなかった。ヴァレラもそれを強く自覚していたからこそ生命という次元にまで溯ったし、逆に夏目漱石は、この意識と世界の分断と拮抗を生き抜くにはあまりに繊細で過敏すぎた。世界に心を《拡散》すれば私は消えてしまうし、世界を心に《集中》させようとすれば、すべてを渦のように絡め取ってしまうおとするほど激烈であった。

汲み尽くしえない世界、それは豊かさであると同時に恐怖でもある。人類の歴史は、この豊かさと恐怖のなかで心を構築してきた。私たちの心は、この汲み尽くしえない世界に対してどのように生きるのかということに賭けられている。この恐怖と豊かさを同時に与える世界に描く「心」という人間の自画像。決して完成することのない自画像にどう向き合うのか。それだけが重要な問いであると本書は考えている。」

池田晶子の名が知られるようになった
いちばん初めの著書は河出書房新社から1986年に出た
『最後からひとりめの読者による「埴谷雄高」論』である

そしてその八年後にその再録（若干改訂）を含んだ
『オン！埴谷雄高との形而上対話』が刊行されている

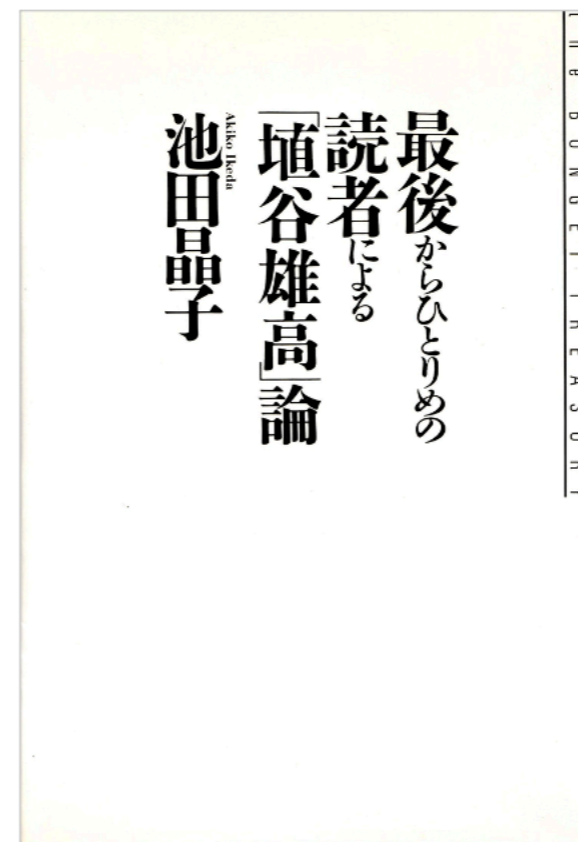
後者は今でも手に入るようだが
おそらく池田晶子を新たに知る者には
その発端となっている埴谷雄高との対話は
あまり知られていないのではないだろうか

池田晶子が当初より繰り返し
金太郎飴のようにくり返していた
「存在が存在することの不思議」は
「あたり前」ではあるのだけれど
たしかにそれは
埴谷雄高が理解され難いと同様
「人はほとんど理解しない」

違いがあるとすれば
池田晶子の言葉は表面的にはわかりやすく見え
埴谷雄高の言葉は難解に見えるということだ

埴谷雄高のことは
別の機会にあらためてとりあげることにして
池田晶子が「私は「存在」を了解した」
「あらわかっちゃった」というのは
おそらくそのとおりだろうとしか言いようがないのだが

興味深いのは池田晶子は晩年に（といっても若いけれど）
「魂」や「生活」について語り始めたことだ



- 池田晶子『最後からひとりめの読者による「埴谷雄高」論』（河出書房新社 1987.8）
- 池田晶子『オン！埴谷雄高との形而上対話』（講談社 1995.7）

当初池田晶子は
「存在が存在することの不思議の側を
いちずに見詰めていた」がゆえに
「生きていることなどどうでもよかった」
という状態だったのだが
おそらくやがて「生きていること」そのものに
「存在」を了解するための何らかの鍵を見つけた
ということなのだろうと勝手に推察している

これも勝手に推察するばかりなのだが
当初埴谷雄高を紹介して引き合わせる切っ掛けになり
「校正の仕事でももらいなさい」と仕事を与えた
編集者のことを「腹立たし」く思っていたのだが
「生きていること」について考え始めたとき
池田晶子はその「腹立たし」さを
変容させることができていたのではないか

「運のつき」の面白さとして

池田晶子が亡くなったのは
すでに15年ほど前の2007年のことだが（47歳）
いまだに池田晶子の著作及び再編集された著作が
少しなりとも書店に並べられているのを見ると
そこにさまざまな「運のつき」があることを実感する
（多くの哲学者たちの存在や著作が
忘れられていることがあまりにも多いなか）

個人的に言えば池田晶子の著作にはどこか愛着があって
そのほとんどを手放さないまま今でも書棚にあるのだが
現在書店で手に入るものはかぎられているものの
今回ご紹介した埴谷雄高とのいきさつも含め
「存在が存在する」こと不思議に
目覚めるきっかけとなるような著作を通じ
池田晶子の存在がこれからも忘れられずにいますように

- 池田晶子『最後からひとりめの読者による「埴谷雄高」論』（河出書房新社 1987.8）
- 池田晶子『オン！埴谷雄高との形而上対話』（講談社 1995.7）

（池田晶子『オン！埴谷雄高との形而上対話』～「埴谷家の応接間」から）

「埴谷雄高氏に初めて会ったのは、十年くらい前である。正確には思い出せない。

　　というのも、私はもうその頃には生きてることなどどうでもよかったので、出来事は常に行き当たりばったりだったからである。日付もなければ意図もない。この世のあれこれなんぞ、意図したり記憶したりするほどの何ほどのかのものであるなど、全く思っていなかったからである。

　　といってそれは、投げ遣りとか捨てばちとは違う。自分が居て宇宙が在ることすなわち、「存在」、存在が存在することの不思議の側をいちずに見詰めていたということであって、真面目さという点では、本当はその方がよほど抜き差しならないことなのである。人はほとんど理解しないけれども。

　　埴谷雄高はそれ以前から読んでいた。「観念」とか「考え」とか「頭蓋の中で」等の言葉の用いられ方が、字義通りではないことを感じていた。が、なにしろあの韜晦癖である。私の側にもそれにじっくり付き合おうという気持ちの余裕がなかった。すぐに、今すぐに知りたかったのだ、存在するというこのことは何だということ。

　　それで哲学書ばかりを読んでいた。やがて読むのさえまだるこしいような仕儀となり、ひたすらひとりで考え始めた。今にして思うと、あの時期は、なんだか、きな臭い。何がきな臭いのかというと、頭の後ろから煙が立っていたのではなかったかということである。ほどなく私は「存在」を了解した。「了解した」とはいわく言い難いが、そうとしか他に言いようがない。それとも、「あらわかっちゃった」とでも言うべきか。

　　このあたりの前後関係もはやり定かではない。定かなのは、「わかっちゃった」そのことは、とくに人に言うべき筋のことではない、あとは死ぬのを待ってればいいのだとわかっていた、そのことだけである。酒ばかりを飲んでいた飲みながら考えていたのだ、火に油いったいどこまで考えてしまうやら発表された『死霊』の六章に出会ったのが、ちょうどその頃だったと思う。あるいはあれは七章だったかもしれない。

　　あれっ、おんなじことを考えている実によく理解されたのだ、埴谷雄高が考え、かつ伝えようとしているそのことが。あのときの興奮ならば、今でも確かに思い出せる。考えることには終わりが不在ること自体が謎である「わからない」ということがわかったところで、それで終わりになるわけではないということに腹を括ったのはこの時である。埴谷言うところの「果てのないどんづまり」。あるいは、「ドストエフスキーに睨まれた」のが創作の動機であるとは彼の口癖だが、さしずめ私はこの時をもって、「埴谷雄高に睨まれた」・運のつき。

　　言葉が、私の中で疼き出していたのは感じていたのだ。当時私は言葉をほとんど失くした状態でいて、何かを言おうとすると「意味の全部」がやってきてしまって、とてもものなど言えた状態ではなかったのだが、ふとした折ふしに、ポツポツと単語の断片、アフォリズムのようなものを書きつけるようにはなっていた。その中にこんなのがある。

　　真理の種子を受胎した産みつける場所が必要だ

　　気持ちの構えにこんなふうな変化が起こりつつあった頃、発表された『死霊』を囲んで、文藝評論家諸氏が合評なさっているのを読んだ。「まあ、なんてあんぼんたんなの」。これじゃあ埴谷雄高があんまり気の毒だ。真率にも私は思ってしまったのだ、これも運のつき。

　　死ぬまで生きていればいいのだ、死んだふりして、と、なんにもせずにいた私を見かねて、とある恩師が、とある編集者を紹介して下さった。「校正の仕事でももらいなさい」。これや正真正銘の運のつき、えい、思い出すのも腹立たしいわ。

　　でも、埴谷雄高に会ってみたい、会って直に宇宙を確認したいと感じ始めていた私を彼に引き合わせてくれたのはこの編集者なのだから、それでもやっぱり感謝するべきなのか、しかし、まだそういう気持ちにはなっていない。いずれなるのかもしれないけれど。こういったことはあんまりくどくど語ることはないし、語っているうちにやっぱり腹も立ってくるしで（・・・）。

（池田晶子『オン！埴谷雄高との形而上対話』～「対話I（1986／秋）―――存在の文学」より）

「　社会革命が問題なのではない。なぜこれがわからないのか。人間は存在する。存在をこそ考えよ。なぜこれがわからないのか。やっぱりわからないか―――。「存在」を考えてるつもりで大体は「生活」を考えている。そうでなければ何がしかの「物体」のことを「存在」だと思っている。そうではなくて逆、物体を物体たらしめているところの「存在」、生活を生活たらしめ、人間を生活の奴隷たらしめているところのこの存在形式をこそ革命せよ、存在を越えるものを思惟することによって最高存在を顛覆せしめよ、永久革命埴谷雄高はそのことをこそ一貫して唱えてきたのだ。」

「　あたり前なことほど人はわからない。わからないものほど人は有り難がる。有り難がる限り自分では考えない。自分ひとりで考え詰めよというまあ―あたり前なことを、埴谷は永久革命のテーゼとして終始掲げてきただけであって、左翼の教祖に祭り上げられたのは彼のせいではない。自分の頭で考えられない左翼狂信者のせいである。」

（池田晶子『オン！埴谷雄高との形而上対話』～「メッセージ・フロム・ハンニャ」より）

「『死霊』とはオバケのことではありません。存在を思考する純粋理性のことです。

　　「自同律の不快」とは、世の中への不平不満のことではありません。存在しか思考できない思考自身の不自由のことです。

　　『死霊』という小説は、オカルト本でもあの世の空想でもありません。この世がこの世であり、我々が我々であることのこの不自由、求められるべき絶対自由は、かく定められた思考形式自身を変革するよりほかはない、そのことを示そうとしているのです。

　　確かに埴谷雄高は五十年間理解されずにきた。そして今度の番組（註：NHK教育「E T V特集／埴谷雄高・独白『死霊』の世界」）でも理解されていなかった。視聴者はどこまで理解したか。また新たな誤解のタネにならなかったか。彼の仕事のなにかがいったい理解され難いのか。」

（「あとがき」より）

「この本、メインは埴谷氏と私の二本の対談なのだが、これはこれで完結している。何が変といって変なのは、これらの対談の先がけとなった「最後からひとりめの読者による『埴谷雄高』論」という論考、その経緯なのである。まず巻末の初出一覧をご覧頂きたい。次に、巻頭の書き下ろし「埴谷家の応接間から」をお読み頂きたい。その次に当該論考の文頭にある「全面改訂版への序」、そして本文という順序でお読み頂くと、この一篇の論考を巡る著者とそして埴谷氏との、この十年ばかりの変てこな成り行きがご理解いただける仕組みになっている。著者自ら言うのも妙だが、そこには一種「書誌的な面白さ」があるのではないか。」

「本書のタイトル『オン!』は、ギリシャ語で「存在」である。先行する『メタフィジカ!』すなわち「形而上学」を受けてつけた。あるいは、来るべき世紀へ向けて、スイッチ・オン。」

「フラヌールしよう」と
街へ出て謎を解きながら
メリとジュンが
詩歌を探し巡る楽しい連作小説
「詩歌探偵フラヌール」

「フラヌール」は「flâneur」
ベンヤミンの『パサーージュ論』に出てくる
「遊歩者」という意味の言葉

フラヌールは01から08の章まであり
萩原朔太郎をはじめとして
とりあげられている詩は
大手拓次・ランボー・ディキンソン・シュペルヴィエル
現代の詩人では最果タヒ
最近全集の出た夭折したモダニズム詩人の左川ちかのほか
和歌なども「フラヌール」しつととりあげられている

紹介されている詩歌も
著者の趣味・嗜好を反映して説得力があるが
メリとジュンのやりとりをベースにした文体も楽しい
また各flâneurの章の最初のページのイラストが
それぞれの章のテーマに呼応しているように
本書は挿画・装幀もなかなかいい感じになっている
(装幀：名久井直子・挿画：カワグチタツヤ)

さて読みながらやはり思うのは
じぶんならどんな詩歌をとりあげるだろうということ
古代のものから現代のものまで
翻訳を含めているいろいろ想像してみると
それだけで軽く一日中過ごせそうだ

せっかくの機会なので
絶対に外せない詩人や歌人は・・・と
本棚にある詩人の詩集や歌集を
ひとつひとつ手に取って読み始めると
時間を忘れてその世界に「フラヌール」してしまう



- 高原 英理『詩歌探偵フラヌール』
(装幀：名久井直子・挿画：カワグチタツヤ)
(河出書房新社 2022/12)

■高原 英理 『詩歌探偵フラヌール』
（装幀：名久井直子・挿画：カワグチタツヤ）
（河出書房新社 2022/12）

（「flâneur 01 フラヌール」より）

「フラヌールだって」
「え」
「ベンヤミンだって」
「何」
「行こう」
とメリが言う、フラヌールはベンヤミンの『パサーージュ論』に出てくる言葉で、日本語にすると「遊歩者」だって。
「ルラヌールしよう」とメリは続けて、それって、するものなの？ 「遊歩する」ならわかるけどって言う
と「こまけえことはいいんだよ」とメリが、それで僕たちはフラヌールになった。」

「居酒屋、小物屋、靴屋、蕎麦屋、と進み進み、フラヌールしていると抜けて広い道に出て、道路の向かい側に民家の、古くて苔の緑を薄くあちこち塗り付けたみたいなブロック塀が見えて、それ指さすメリが、
「おわあがいる」
あ、ほんとだ、塀のもっさりした波の繁る大きな樹のそばに白黒と茶トラのおわあが安心顔で座っている。
「おわあ、こんばんは」
「おわあ、こんばんは」
「おぎゃあ、おぎゃあ、おぎゃあ」
「おわああ、ここの家の主人は病気です」
って、知ってる？ って言われて、それ、萩原朔太郎の詩だね、でもそのおわあは「まっくろけ」って書いてなかった？ いや、こまけ（以下略）。
このあたり、おわあたちが多くて、誰かノラおわあに餌やってる人いんのかなあ。
横町から出た先のぐっと広くなった道を少し東へ行くと、視界は開けて、さらにもっと広い公園が、すかっと白い石畳で、真ん中に丸い噴水がすわすわ上がっていて、ちょっと高級感、っていうか、ここだけすごく整備された都心にいるみたい。
「この感じ『殺人事件』だなあ」
ってメリの言うのは？
「朔太郎つながり？」
「ふうん。どんな」
「そういう詩があんの」

（…）

とほい空でびすとるが鳴る。
またびすとるが鳴る。
ああ私の探偵は玻璃の衣裳をきて、
こひびとの窓からしのびこむ、
床は晶玉、
ゆびとゆびとのあひだから、
まつさをの血がながれてゐる、
かなしい女の屍體のうへで、
つめたいきりぎりすが鳴いてゐる。

しもつき上旬のある朝、
探偵は玻璃の衣裳をきて、
街の十字巷路を曲つた。
十字巷路に秋のふんすゐ、
はやひとり探偵はうれひをかんず。

みよ、遠いさびしい大理石の歩道を、
曲者はいつさんにすべつてゆく。」

（「flâneur 03 永遠ハント」より）

「いたる所に永遠がある。
という言い方がちょっといいな、と思って、メリに言ってみたら、
「じゃ、ランボーだ」」

（「flâneur 04 Dエクストラ」より）

「「どうするんですか？」
「数字」
「数字？」
「一から一七七五までの間のどれでも」
「数字を言うത്？」とメリ。
「そのナンバーの詩を暗唱しまおう」
「えー、一七七五編の詩を全部覚えてるの？」とメリ大驚愕、は僕も同じ、グッディ以下三人も同じ。
「どれもエミリ・ディキンソンの詩です。ディキンソンは詩に題名をつけなかった。死後に出た全詩集には、それで全部通し番号が振ってありました。その番号を指定してくればわたしが言葉にします」」

（「flâneur 08 モダンクエスト」より）

「「モダニズム」とメリが言う。
「近代好きってことかな」
「うん、きっと」
「ジュンは近代、好き？」
「えー。よくわかんない。前近代にいたことないし」
「ずーっと近代にいるんだね、わたしたち」
「うん」
「じゃ現代は？」
「え」
「現代は近代の後」
「うん」
「今は現代」
「うん」
「もう近代じゃないの？」
「わかんないなー」
「モダンとモダニズムってもう昔のものなのかなあ」
「わかんないx二」
という話があった一週間後に、メリの部屋へ行くと、
「ほらこれ」と厚い黒い本を見せてきた。
「最近出た本」

というそれは、黒のカバーに金の字で『左川ちか全集 島田龍 編』とあった。」

◎高原 英理（たかはら・えいり）
1959年生まれ。小説家・文芸評論家。85年、第1回幻想文学新人賞を受賞しデビュー。96年、群像新人文学賞
評論部門優秀作を受賞。近著に『高原英理恐怖譚集成』『エイリア綺譚集』『日々のきのこ』がある。

ふと目にとまった
鈴木晴香の歌集を読み始めた

第一歌集『夜にあやまってくれ』（2016年）
第二歌集『心がめあて』（2021年）

第一歌集『夜にあやまってくれ』のあとがきに
こんな言葉がのこされている

「自転車屋の隣のコンビニエンスストアでビニール傘を
買った。」
「こんな通り雨に降られなかった世界もあったのかもしれない」

そう
いまここで起こったことが
起こらなかった世界もあったのかもしれない

この歌集を読まなかった
そんな世界もあったのかもしれない

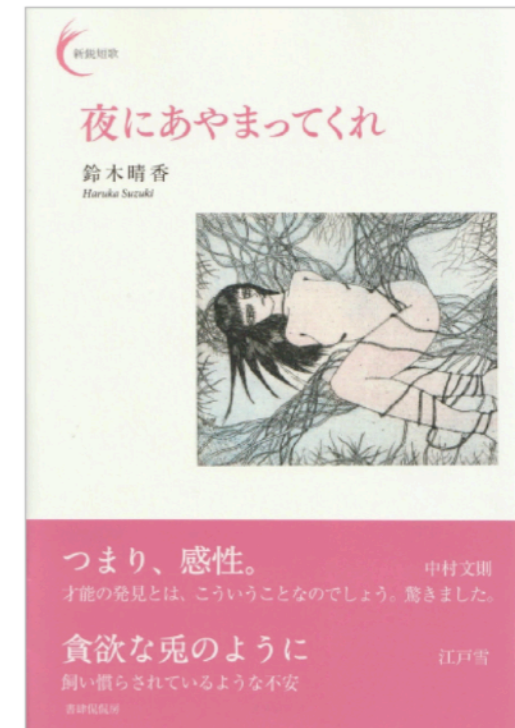
読むことで
何かが変わるのかもしれない
読まないことで
読むことで変わることが
変わらなかったかもしれない

世界は刻々と無限に分岐していくかもしれないけれど
こうして世界を生きるているわたしは
いまここで起こったことを抱えて生きていく
ひょっとしたらそんな別の現実を生き得たかもしれない
けれど

第二歌集『心がめあて』のあとがきに
こんな言葉がのこされている

「世界に入るのは鍵がある」
「歌をすることで入れる世界がある」
「自らの欠片を差し出すことで、
ドアをこじ開けてきたのだ」
「世界は世界の方で、そんなわたしの押し付けがましい
断片を望んでいるのだろうか」
「心許なく、世界に問かける。
わたしのなにがめあてですか？」

歌をすることにかぎらず
こうして言葉を紡ぐことは
それを「鍵」にして
なんらかの世界の「ドアをこじ開け」ようと
することなのかもしれない



- 鈴木晴香『夜にあやまってくれ』
(書肆侃侃房 新鋭短歌シリーズ28 2016/9)
- 鈴木晴香『心がめあて』
(左右社 塔21世紀叢書 第380篇 2021/8)

こじ開けられる世界にとって
こじ開ける者はどんな存在なのだろう
世界はそんなことなど望んでいないのかもしれない

あるいは世界は
こじ開けられることを待っているのかもれない
そうだとしたらいいのだけれど
それでも世界の望んでいることと
こちらが望んでいることが同じだとはかぎらない

ひととひとの関係もそれと似ている
ひとと世界もむずかしい

- 鈴木晴香『夜にあやまってくれ』
(書肆侃侃房 新鋭短歌シリーズ28 2016/9)
- 鈴木晴香『心がめあて』
(左右社 塔21世紀叢書 第 380篇 2021/8)

(鈴木晴香『夜にあやまってくれ』より)

「パンケーキショップの甘い蜂蜜の香りがしたら右に曲がって

自転車の後ろに乗ってこの街の右側だけを知っていた夏

非常時に押し続けければ外部との会話ができます(おやすみ、外部)

レトルトのカレーの揺れる熱湯のどこまでもどこまでも透明

うつ伏せた鏡は床の跡を一晩中映しているだろう

君の手の甲にほくろがあるでしょうそれは私が飛び込んだ痕

君の頬に「は」と書いてみる「る」は胸に「か」は頭蓋骨に書いてあげよう

悲しいと言ってしまえばそれまでの夜なら夜にあやまってくれ

もう少し早く出会っているような世界はどこにもない世界より」

(鈴木晴香『夜にあやまってくれ』～「あとがき」より)

「ついさっき、自転車屋の隣のコンビニエンスストアでビニール傘を買った。夕方、とても激しい雨だった。そんな時に、でも、と思う―――たった今まで傘に打ち付けていた雨音が急にくぐもって遠のく―――こんな通り雨に降られなかった世界もあったのかもしれない、と。

玄関でパンプスカサンダルかと迷わなかったら、青の点滅する横断歩道に無理して駆け込んでいたら、骨董屋の店先にある剥製の鷹と目が合わなかったとしたら、どうなっていたんだろう？ こうしてもうひとつの世界を思う時、私は、因果律を侵犯したんじゃないかと危惧する。私が訪れなかったら、店員は、「差して行かれますか？」と言いながら包装を剥ぐこともなくただ雨を眺めていたかもしれないからだ。

この雨中にいることになった巡り合わせをたどりはじめると、私の意識は拡散し、とめどなく彷徨する。星くずから生まれたはずの生命が喜怒哀楽を覚えたこと、大脳が私たちより大きいはずのネアンデルタール人が亡んでホモサピエンスが生き残ったこと、そして、ビッグバンが今でも終わっていないこと。そんなことと、いまここでビニール傘を開いたことはどこかで繋がっているはずだ。

いつの間にか雨は止んで、はじまったばかりの夜の初々しい藍色が空を染めていた。傘は電車の手すりにそのまま置いて行こうか。世界のズレの振幅の一端にそっと重りを乗せるように。」

(鈴木晴香『心がめあて』より)

「眠ってたことに気がつくのはいつも目が覚めてから ひかりのなかで

白ければ雪、透明なら雨と呼ぶ わからなければそれは涙だ

歯がいつも濡れていること頬はその内側だけが濡れていること

ライターはどこかに炎は隠されて君は何回でも見つけ出す

思い出は増えるというより重なってどのドアもどの鍵でも開く

質問に答えないうや答えるというやり方は聞いて覚えた

今きみが触れているのはこころかもしれないから優しくはしないで

薄闇に向かって開いている扉うまれてきた日を覚えていない

手品師が覚えているというカードいつ忘れればいいのだろうか

文字のない世界に降っていた雪よこれからつく嘘にフォントあれ

数字から数字へひかりが移るときどこにもいなくなる一瞬が

目覚ましのベルが鳴る三秒前の世界に突然放り込まれる

起きているときにもきっと夢をみている だから鍵を忘れてりする

見えなくてそれでもそこにあるものを探しに夜の地平線まで

見つかってしまうためにするかくれんぼいつか死ぬために生まれたわたし

繋がれることのない星々だった人間が生まれるまでの永遠

この手紙燃やしてほしいと思ったりしないもともと燃えているから」

(鈴木晴香『心がめあて』～「あとがき」より)

「六つ。これはわたしが持ち歩いている鍵の数だ。それが意味するのは、つまり、わたしにはアクセスを許された特権的な世界が六つあるということだ。

世界に入るのは鍵がいる。それらの世界のうちには、気安く長居できる世界もあれば、どんなに身構えても、すぐに立ち去りたくなる世界もある。各々に固有の因果律や命題があって、それらの促されるまま、ものを見聞きしたり、振る舞ったり、考えたりしている、と思う、きっと。

でも、どうしてだろう。わたしはそうした世界ごとの差異や偏差を呆れるほど覚えていない。そこにあったはずの質や量と、どのように向き合っていたのだろうか。そうした自らの主観を客観化したいと思っても、なすすべもない。

いったい、どの鍵を浸かって、どの扉を開けたのか。ドアノブに手をかけたときにぴりっと走った静電気は、世界の側からのせめてもの警告だったのかもしれない。

思い出は増えるというより重なってどのドアもどの鍵でも開く

生体認証。指紋や眼球や顔が暗号になるように、歌を作ることで入れる世界がある。歌を詠み、歌に詠まれた心身は、そこでは鍵の役目を果たしてきた。自らの欠片を差し出すことで、ドアをこじ開けてきたのだ。でも、少し醒めた時には、こんな風にも考えてしまう。はたして、世界は世界の方で、そんなわたしの押し付けがましい断片を望んでいるのだろうか、と。

心許なく、世界に問いかける。わたしのなにがめあてですか？ この歌集におさめた歌は、そんな世界との相聞の苦闘の跡だ。」

自明のこと
当たり前だと思っていること

それは私たちの日常を支えるための
「常識」となっているのだが

それが「破局」に襲われ崩壊したとき
あらたな常識を再構築しなければならない

そのためにはまず
「当たり前」を問い直すということ、
現在の常識を相対化し、
別の光のもとで物事を考える」ことが必要となる

しかしそれをひとりで行う困難さから「対話」
つまり「自分とは違った常識をもつ他者と対話する」ことが
その有効な方法となりえる

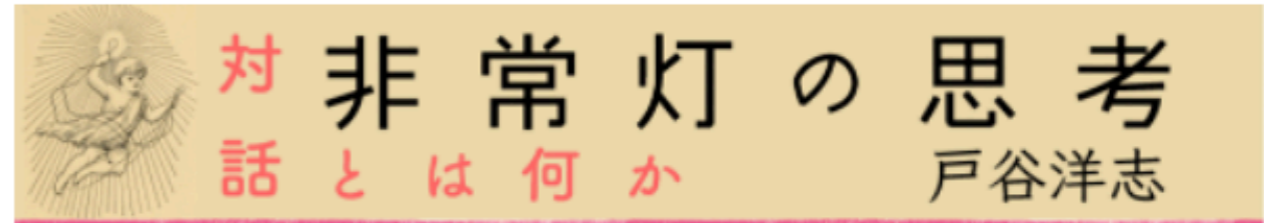
この「非常灯の思考 対話とは何か」の連載のなかで
著者は今後本格的にその「哲学対話」について論じる予定だっ
たが
この連載3回目で軌道修正が必要だとしている

「哲学対話が人工的に形作られた対話であり、
そこには普通の対話に本来備わる性質のいくつか、
欠落しているように思われてきたからである」

哲学対話は「保証された対話」であり
「勝手に終了しないことが約束され」
「終了時間がくれば必ず終わる」ものだからだ

逆にいえば現実の対話は
「対話しなくてもよいときにしか起きない」し
「常に終了の危機にさらされ」
「潜在的にはいつまでも終わらない」

現実の対話に対して哲学対話に欠けているのは
「対話をもつ否定性を肯定すること」であって
「その否定性こそが切り拓く可能性を見定めること」だ
というのが今回の記事の要点である



別業や喪失の体験は、いとも簡単にそれまでの「当たり前」を無効化してしまう。強しもそれを避けることはできないが、来るべき日のために、今この瞬間から「当たり前」を問い直してみることはできるかもしれない。そのとき、背中を押してくれるもの――それが他者の存在だ。数々の哲学カフェを主催してきた著者が、新しい地平へといざなう対話について考察する。

連載 第3回 © 2022.12.27

否定性を肯定するということ

- 戸谷洋志「非常灯の思考 対話とは何か」
「連載 第3回 否定性を肯定するということ」(2022.12.27)
(「生きのびるブックス」連載)

個人的な考えだが「哲学対話」なるものには
たとえその内容が深いものであったとしても
どこか胡散臭さというかわざとらしさを感じるほうだったので
今回興味深いこの記事を取りあげることにした次第

おそらくいわゆる「哲学対話」で
「当たり前」を問い直すことはできない
まさにそこには必要に迫られるような「破局」がないからだ
結局のところ「ご専門」的な枠組みのなかでの
大団円のように収束してしまうところがある

著者はおそらく現実の対話の持つ働きを
「哲学対話」に持ち込むことを意図しているのだろうが

おそらくそれをアカデミックななかで
実現するのは極めて困難なことではないだろうか
アカデミックな「常識」から外れることができないからだ

まず前提となっている「常識」を相対化し
それを再構築するというとき

まず「常識」を「否定」するために必要なのは
「常識」の通用しない場に自らを投げ入れることである
それはある意味でグルジェフのワークのようなものだ
じぶんとはまったく異なった「常識」のなかでこそ
じぶんの「常識」を相対化することが可能となる

しかもそれを「再構築」するというとき
果たして「対話」が有効かどうかはわからない
とりあえず可能なのは「相対化」できているかを
確認することではないだろうか

「再構築」はどんなに小さなそれでも「創造」である
その「創造」のために使える「方法」はおそらく
道のない道をじっさいに
自分で歩いて見つけるしかないのではないか

- 戸谷洋志「非常灯の思考　対話とは何か」
「連載 第3回　否定性を肯定するということ」(2022.12.27)
（「生きのびるボックス」連載）

「本連載の当初の構想は、およそ次のようなものだった。

私たちはさまざまな常識のなかで生きている。常識は、疑う余地のない「当たり前」として、日常を支えている。そうした常識を疑わないでいることができるからこそ、私たちの日常は確かなものとして、簡単には崩れないものとして信じられるようになる。そして多くの場合、日常を常識が支えているということ自体に、また常識に頼り切っているということに、私たちは気づかない。気づかないでいられるくらい、自明視しているのである。

しかし、そうした常識の自明性はしばしば崩れ去る。たとえばそれは、戦争、災害、事件、事故によって、あるいは結婚、出産、育児、出会い、死別によって、引き起こされる。「当たり前」の崩壊は、毎日のように起こるわけではないが、しかし、人生のなかではそう少なくない回数で、忘れたころにやってくる。地震のように、何の前触れもなく、私たちに容赦なく降りかかってくる。

常識の自明性が崩壊したとき——それを第一回では「破局」と呼んだ——、私たちの日常はもはや安心して信じられるものではなくなってしまう。そうした日常なしに生きていけるほど、人間は強くない。私たちは再び自分にとっての常識を再構築しなければならない。いままで「当たり前」だと思っていたことを捨て、別の「当たり前」を探さなければならない。

ただし、常識の再構築は簡単な仕事ではない。破局に襲われたとき、私たちがその困難な仕事へと飛び込んでいくことができるようになるためには、普段からある程度の練習をしておく必要がある。つまりそれは、「当たり前」を問い直すということ、現在の常識を相対化し、別の光のもとで物事を考えるということだ。

もっともそうした練習を一人で行うのは難しい。そもそも「当たり前」を相対化するためには、まず、その「当たり前」を意識することができなければならない。しかし、意識することができないということこそが、「当たり前」が機能している状態なのだ。そうでるとしたら、私たちは、普段は自分では意識していない「当たり前」を、つまり常識を意識化するような、何らかの特別な活動を自らに課すことが必要になる。

そのために有用なのが、対話である。「私」は、自分とは違った常識をもつ他者と対話することによって、翻って、「私」が身に付けている常識について、反省的に意志することが可能になる。そうした気づきは、「私」が「当たり前」だと思っていることが、決して唯一の考え方ではないこと、この世界には別の考え方も可能であるということをも、「私」に教えてくれる。そこに、他者と対話することの価値がある。

こうした観点から考えるとき、「当たり前」を問い直すようにして他者と対話すること、言い換えるなら、哲学的に他者と対話することは、私たちの人生で大きな意味を持っているはずだ。そして、そうした対話の形式として、近年注目を集めているのが、哲学対話という活動である。そうであるとしたら、哲学対話について理解を深めていくことで、幾多の破局に襲われる人生を生き抜くための、生き生きとしたヒントが与えられるのではないだろうか。そして、そのような観点から眺めることこそが、哲学対話の真価をもっとも正当に評価することなのではないか。

このような想定にしたがって、筆者は本連載の内容を構想していた。そして前回の連載の末尾で述べた通り、今回から本格的に哲学対話の分析に入る予定だった。」

「しかしこのような考え方を大きく軌道修正することを余儀なくされた。幾度となく破局に見舞われる人生を私たちが生きるために、対話が必要である、という考え自体は変わっていない。しかし、哲学対話がそれに相応しいのか、という点に、筆者は疑問を抱くようになったのだ。それは、とりもなおさず、哲学対話が人工的に形作られた対話であり、そこには普通の対話に本来備わる性質のいくつかが、欠落しているように思われてきたからである。

哲学対話が普通の対話と異なる点はどこにあるのだろうか。筆者が考えるに、そこには大きく分けて、三つある。

第一に、哲学対話は、保証された対話である。言い換えるなら、対話してもよいということが確約された対話である、ということだ。たとえば哲学対話に来ているのに、進行役が一方的に自分の話をするだけで、参加者に何も喋らせなければ、参加者はその進行役を批判することができるだろう。哲学対話に来ているのだから、対話させるべきだ、と。すなわち、その場では対話することこそが「当たり前」であり、対話しないこと、させないことは、不自然なことなのである。

もちろん、それが哲学対話のよいところだ。しかし、現実の対話はそうではない。なぜなら現実の対話は、常に、対話しなくてもよいときにしか起きないからである。」

「第二に、哲学対話は、勝手に終了しないことが約束されている。つまり、一度哲学対話の開始が宣言されたら、終了時間を迎えるまで、対話が自動的に継続する。途中退席することはできる。しかし、席についてさえいれば、たとえ沈黙が支配したり、気まずい雰囲気がか場を飲み込んだりしても、対話は終わらない。「なんだか変な感じなので今日の哲学対話はこれで終わりにしましょうか」といってお開きになることは、基本的には起こりえない。だからこそ参加者は、自分の発言や振舞い一つによって対話が終わってしまうかも知れない可能性を無視して、話に集中することができる。

一方で、現実の対話は、常に終了の危機にさらされている。」

「第三に、哲学対話は、終了時間がくれば必ず終わる。どれだけ対話を継続し続けようと思っても、それは叶わない。言い換えるなら、参加者は対話をいつ終わらせるか、どのようにまとめるかを、考える必要がない。

それに対して、現実の対話では、対話を終わらせるためには、当事者が自らの意志で終了することを選択しなければならぬ。当事者たちが対話を終わらせようとしなければ、それは潜在的にはいつまでも終わらない。」

「以上の三つの点のように要約することができるかも知れない。すなわち哲学対話において、対話の参加者は、その成立条件に対して、まったく責任を負わないのである。対話は、参加者の意志や選択に影響されることなく、自動的に始まり、自動的に継続し、自動的に終わる。しかし、現実の対話はそうではない。参加者は、その対話を自らの意志で開始し、継続するための努力をし、そして終わらせることを選ばなければならない。その一つ一つに責任がのしかかるのだ。

こうした対話の成立条件への配慮は、対話の内容そのものに影響を与えもする。

たとえば「愛とは何か」という対話が行われているとしよう。そこでは「愛」が話題になる。対話の参加者は、それぞれの考えを語り合う。しかし、そうした語り合いは、それを可能にする空間、すなわち対話の場が必要である。対話の場が成立しているということは、愛について対話しようとするとき、その前提なのである。

哲学対話において人々是对話の場のことを配慮する必要がない。それは主催者によって、進行役によって、管理されているからだ。そのため、対話の成立条件への配慮は、対話そのものから超越している。参加者が何を語ろうとも、それは対話の成立条件に影響しない。哲学対話を擁護する立場から考えるなら、だからこそ、そこでは自由な議論が可能になる。

それに対して、現実の対話に、そのように対話の成立条件を配慮してくれる超越的な他者はいない。対話の成立条件は、対話に内在している。対話の参加者がどのように語るかによって、対話の場は継続したり、打ち切られたりする。だから愛について対話しているとき、相手に不快な思いをさせるようなことを言えば、対話は終了する。したがって、対話を続けようとするとき、そうした発言をすることはそもそもできないのである。

私たちはこのことをどう考えるべきなのだろうか。」

「筆者は、ある時期まで、対話の成立条件への配慮が免除されている哲学対話の形式は、対話をより深いものにすると感じていた。今でもそう思っている。だからこそ筆者は実践家として様々な場所で哲学対話を続けている。

しかし同時にそれは——ほとんど同語反復でしかないのだが——哲学対話の参加者から、対話の成立条件を配慮することへの責任を、奪うことでもある。参加者は、対話が成立するか否かということに縛られることなく、対話することができる。それは、一面では対話を一段自由にすることではあるだろう。しかし同時に、参加者が対話の成立条件に無関心であること、それどころかその条件を破壊するような言動をも許容することを意味する。」

「そうした行為を抑制するために、哲学対話には、一般的にルールが課せられる。代表的なものを挙げるなら、相手の話を最後まで聞かなければならない、相手を否定してはいけない、相手を不快にするようなことを言うてはいけない、といったものだ。そうしたルールは、対話を深化させていくファシリテーションの機能をも担っているが、それ以上に、対話の場を存続させるために設けられ、また進行役による介入の妥当性を担保するために定められる。しかしこのことは、裏を返せば、ルールがなければ対話の成立条件が破壊されてしまう、ということだ。

それに対して、当然のことながら、現実の対話にこのようなルールは存在しない。もちろんそれがよいことだと言いたいわけではない。ルールがないからこそ、対話が台無しになり、成り立たなくなることもあるだろう。しかし、当事者がその成立条件を配慮するなら、ルールがなくとも充実した対話が成立することはある。

おそらく、哲学対話と現実の対話の間にある大きな違いは、そこに「私たちが対話を作る」という心構えがあるか否か、ということであろう。「私たち」がポイントだ。本来、対話は一人では作れない。それには他者の協力が必要である。だからこそ、私たちは対話するとき、他者のことを配慮し、対話できなくなるような言動をしないようにする。それに対して哲学対話を作っているのは、原則的には主催者であり、進行役である。だから参加者は対話を破壊することができる。そして、参加者に対話を破壊する力があるからこそ、そこにはルールが必要になるのである。」

「哲学対話の特殊性を考えたとき、浮かび上がってきたのは、対話がもつ次のような一般的な傾向だろう。すなわち対話は、対話の成立条件への配慮を、そのうちに含むということである。そうした配慮は、対話のなかで語られることではなく、対話そのものへの反省に他ならない。そして筆者には、こうした反省性が、対話にとって重要な意味を持っているのではないか、と思えるのだ。

対話の当事者は、自分が話していることや、相手が話していることだけではなく、そうした語りがそのなかで行われているところの対話を意識する。たとえばバーで隣の人と対話を始めたとき、私たちは、対話そのものをどうやって進めていくかを思索しながら、何を語るかを考える。対話は選択の連続である。選択するということは、一方ではなく他方を選ぶこと、つまり何かを選び、何かを選ばないことだ。選択によって、対話の行く末は刻一刻と変化するのである。」

「対話がどこへ向かうかは、あらかじめ決まっていない。対話が始まるかどうかも、あらかじめ決まっていない。何が語られるのかも、決まっていない。だからこそ私たちは対話について反省しなければならないのだ。

それに対して、すでに語られることが決まっており、始まることが決まっており、終わり方まで決まっている意思疎通は、対話ではない。たとえば定例的な会議がそうした対話だろう。対話に先行してアジェンダが設定されており、すでに根回しされた事柄を確認するだけで、時間が浪費される。根回しは完了しているのだから、その議論の場で異議を唱えることはできない。そこにはいかなる否定性も存在しない。誰も「ない」と言うことができない。そして、そうである以上、そこには自由もまたないのだ。

しばしば哲学対話のルールでは否定が禁止される。そして、誰も否定されることがない、という安心のもとで対話が行われる環境は、「心理的安全性」とも呼ばれる。たしかにそうした安全性は重要だろう。しかし、私たちは同時に、それが犠牲にせざるをえないものにも目を向けるべきではないか。

否定性こそが、対話そのものが自由であるための条件である。そしてその自由が、対話の場を存続させるために他者を配慮することの、条件でもあるということだ。」

「否定性を無視することは、結局のところ、自己欺瞞ではないのか。それは対話を対話ならざるものにするのである。

あるいは反対に、実際には対話ならざるコミュニケーションが、自己欺瞞によって、あたかも対話であるかのように思い込まれることも、起こりうるかも知れない。そのとき、私たちは自由に対話しているように見えて、実はそうしたコミュニケーションを私たちに強制する何者かに、その権力に、服従していることになる。

そうした事態に抗うために必要なのは、対話がもつ否定性を肯定すること、その否定性こそが切り拓く可能性を見定めることではないか。

私たちはこの連載で、そうした道を探っていきたい。」

☆mediopos-2972 2023.1.6

本書は上海からエルサレムまでアジア・中東を旅行し
「その中で出会った建築、
とりわけ普通の人々が住む家（＝民家）について、
そして全体を通して「窓」に注目し」て書かれたエッセイで
ある

著者・田熊隆樹は建築家であり
写真やスケッチ・図面とともに
どういう理由があってそれぞれの居住空間等がつくられ
「窓」がそこでどのように設けられているのかについて語ら
れている

ここでいう「窓」は
建築物の開口部としてのそれというだけではなく
出入り口や柱間、穴、くぼみ、中庭など
室内と外を隔てるものでもあり
また外へとつなげるものでもある建築の部分として
広義にとらえられているが
そうした「窓」を見ればその土地のことが分かるというが

さらにアジアから中東を旅するなかで
「会ったこともない人たちが別々の場所で
似たようなものをつくり上げてしまう」ことに注目し
「窓からのぞいたアジアは、たしかにひとつではないが、
そんなにバラバラでもない」という

人が生活する空間としての住居の形は
その気候や風土に応じて作られるが
それだけではなく
「人間の土地や文化への向き合い方に共通する
「くせ」のようなものがある」というように
多様性とともなそこに普遍性を見出すこともできるというこ
とだ

建築が興味深いのは
それを作る人間と照らしあっていることだ

人間が建築空間を作り
その建築空間を生きること
人間はまたそこで作られていく

■田熊 隆樹『アジア「窓」紀行 上海からエルサレムまで』
（草思社 2022/12）

特に伝統的な建築空間では
そうしたありようが強くあらわれているが
著者は現代の私たちの生活している住居について
「今、多くの家は各部屋が目的、または個人に割り当てられ、
均質な窓がなんとなくそれぞれの部屋をぼーっと明るくしている。
あるいはそのような家の中で暮らし続けていると、
人は生きていく上で一体なにが大事なのか、
そういうことがわからなくなってしまうのかもしれない」
そう危惧してもいる

建築空間だけではなく
表面的には「個」「個性」を求めながら
その実すべてが均質化してしまい
そのなかで商品化された「差異」だけを
享受するだけになってしまいかねない時代

つまり同じ「窓」から
ほとんど同じ「風景」しか見えず
その「窓」も「風景」も
ただ与えられ教えられたものだけになるように
管理社会化されて・・・

しかし人間はそうしたなかでこそ
あらたな形でみずからの「窓」を
開いていかなければならないのかもしれない
そしてそこからあらたな空間を創造してゆけるように



■田熊 隆樹『アジア「窓」紀行 上海からエルサレムまで』
(草思社 2022/12)

(「はじめに」より)

「この本は、僕が2015年から2016年にかけておこなったアジア・中東旅行の記録である。いろんな国に行ったが、その中で出会った建築、とりわけ普通の人々が住む家(=民家)について、そして全体を通して「窓」に注目し、旅行記を組み立ててある。」

「訪れた国は、中国、ラオス、タイ、カンボジア、スリランカ、インド、台湾、イラン、ヨルダン、エジプト、そしてイスラエル、途中一時帰国をしたけれど、旅をしていた時間は合わせて8ヶ月くらいだった。中国は2ヶ月、インドは1ヶ月強、イランは1ヶ月と、とくに惹かれた国には長く滞在した。」

「この本には名物の食べ物についての紹介は少ないし、交通や宿など旅の情報が書いてあるわけでもない。個人的な旅の断片を、「窓」という視点でつなぎ合わせた本である。」

(「エルサレム 聖地の生活」より)

「この旅では、あらゆる場所で普通に生きている人たちを見てきた。普通に生きていることは、美しかった。日本に帰ったら、家族も友人も、同じように、普通に、生きていた。」

(「窓からのぞいたアジア、二度目の旅」より)

「2016年に「旅と窓」についてのエッセイを書く機会を窓研究所からいただいて、思いもよらず連載は5年近くも続いた。「窓」というテーマをもってはいるが、その扱う範囲はウインドウとしての窓にとどまらず、出入り口や柱間、穴、くぼみ、中庭など、かなり自由に広い意味で捉えている。何かと何かを隔てる、あるいはつなげるための建築の部分、といった具合の認識である。しかし窓というテーマが接着材となって初めて、このバラバラな旅の記録はなんとかひとつのかたちをもつことができた。

この本で紹介した建物、街、人々は偶然出会ったものばかりである。文章を書き始めた当初も、それぞれがバラバラな場所と窓について書いていくつもりだった。

ところが書き続けていくうちに、離れた土地同士にも似通った窓があったり、様々な建築部位が同じような原理で立ち現れたりしていることに気づいた。

たとえば中国・新疆ウイグル自治区のトルファンの民家は、壁の上部にレンガを積み上げスキマをつくり、そこから庭に屋根が架けられていた。「浮いた屋根」と名付けたこの工夫は、同じく砂漠環境であるイラン・ヤズドのように、地下水路や中庭、貯水槽につながる塔などに設けられた開口部に見られる、建築が地上の厳しさから身を守り「呼吸」するための方法のひとつだったと考えることができる。あるいは、同じくイランのエスファハンで見た、プライバシーへの配慮から生み出されたイスラムの街づくりの習慣からも説明でききる。さらにエジプト・カイロに行くと、トルファンで見た住宅の屋根がそのまま都市スケールに拡大され、バザールの屋根になっているものにも出くわした。これらは皆、文章を書いていくことで後から気づいたものである。

またインド・キナウル地方の「張り出しの村」では、石とヒマラヤ杉を交互に積んだ重量感のある壁面に開いた小さな窓と、そこから張り出された木造部分の自由で大きな窓の対比が印象的だった。そのように「暗く暖かい空間」と「明るく開放的な空間」を同時にもつことは、厳しい環境で生きていく上で、どうやらかなり重要な知恵らしい。

同じように、イラン・東ギーラーンの「地面に置かれた家」では、冬場の寒さに対応するための「窓の少ない室内」とその周りを囲う「半外部の幅広い空間」がセットでつくられていた。思えば、トルファンの人々が冬はレンガの家に籠もり、夏は中庭の大きなベッドで眠るのは、2つの空間が夏と冬のそれぞれで、まったく別の家として独立しているようなものだ。年間の寒暖差が家を分離させたわけだ。

さらに、おそらく近年の衛生観念や治安の変化によって生み出されたものとはいえ、エルサレム旧市街のベランダが付加された古い石造の家も、そういう2つの空間を同時にもつ建築といえる。聖地の都市とインドの田舎で似たような風景が発生しているのは、なんとも興味深い。

「暗く暖かい空間」と「明るく開放的な空間」をもつということ。それは生活に序列をつける作業であり、大事なものを見きわめるといことだ。キナウルの「ババ」(もうババになっているだろう)はそれに意識的な人だった。もちろん、日本の伝統建築もかつてはそういう序列をもっていやはらずだ。ところが今、多くの家は各部屋が目的、または個人に割り当てられ、均質な窓がなんとなくそれぞれの部屋をぼっと明るくしている。あるいはそのような家の中で暮らし続けていると、人は生きていく上で一体なにが大事なのか、そういうことがわからなくなってしまうのかもしれない。

一方、窓そのものを見つめる中で、窓が建築から独立して存在していることに気づかされた例もいくつかあった。イランのマースレーでは、村及び建物の古さゆえに、窓と建築の更新のタイミングが「ずれる」ことで、様々な時間軸をもつ窓が同居し、豊かな風景をつくり上げていた。「村が古い」ことが窓の多様さに表れていたといえよう。

さらにまたある場合には、窓こそが外部文化の流入する特異点になる。東チベットのラルンガル・ゴンパはまさにその現代版である。僧侶たちのセルフビルドの丸太小屋の中に、大量のアルミサッシがギラギラと輝いているのは象徴的な光景だ。そして旅の最初の頃、初めて上がらせてもらった中国・烏鎮の民家では、観光地開発の一方でつくられた小さな新興住宅に、古い木扉が持ち込まれていた。これもマースレーの例と同じく「ずれた」存在であるといえるだろう。建物の構造は変わっても、彼らの窓辺には過去の習慣や空気が残るのである。

離れた場所が関係づけられていくこと。このことに、アジアの旅をもとに、窓についてのエッセイを書き進めてきたことに意義があったように思う。

何千kmも離れたこれらの土地に住む人々は、互いに顔も見たことがないはずである。それでもなお、会ったこともない人たちが別々の場所で似たようなものをつくり上げてしまうのは、特定の気候風土への対応といった理由だけではなく、人間の土地や文化への向き合い方に共通する「くせ」のようなものがあるからなのだと思う。あるひとつに「やり方」はまず隣の人に共有され、気づかぬうちにゆっくりじっくりと他の村へ、国へ、広がっていったはずである。そうやっている人々のやり方が、そぞ落とされ、普遍的なものとして残ってゆくのだろう。

窓の「多様さ」を紹介するつもりで書き始めたエッセイだったが、窓からのぞいたアジアは、たしかにひとつではないが、そんなにバラバラでもないのだった。」

(目次)

- 01 窓から生える鉄の棒 上海
- 02 「景区」外の家 烏鎮
- 03 地下の都合 張村
- 04 浮いた屋根 トルファン
- 05 天窓の部屋 タシュクルガン
- 06 赤いスリパチ ラルンガル・ゴンパ
- 07 ズボンを履いた家 カンゼ・タウ
- 08 洪水と床 シェムリアアップ
- 09 張り出しの村 キナウル地方
- 10 かくれた穴 キッバル
- 11 家を“置く”東ギーラーン
- 12 都市はバザール タブリーズ
- 13 砂漠で呼吸する ヤズド
- 14 ずれる窓 マースレー
- 15 宗教と街 エスファハン
- 16 地球のお腹の中 ペトラ
- 17 アーチに向かう カイロ
- 18 聖地の生活 エルサレム



『一九八四年』の著者オーウェルは
一九三六年の春 薔薇を植える

そして二〇一七年の一月上旬

『ウォークス 歩くことの本質』の著者でもある
レベッカ・ソルニットは
その「もうひとりのオーウェル」を見つける

オーウェルの薔薇はまだ生きのびていたのだ

オーウェルは言う

「植樹は、特に長命な堅い木を植えることは、
金も手間ほとんどかけずに後世の人に残すことのできる贈り物であり、
もしもその木が根づけば、善悪いずれにせよ
ほかの行為の目に見える結果よりも、
はるかにあとまで生き延びるだろう」

オーウェルは庭づくり・庭いじりへの情熱を持ち
美的なものへの積極的な関わりをも語っていたのに
全体主義・権威主義体制の批判者としての政治作家という
オーウェル像が肥大したことによって
そうした側面が見えなくなってしまっていた

レベッカ・ソルニットは

オーウェルの薔薇との出会いをきっかけに
見過ごされてきた彼の庭への情熱に光をあて
化石燃料としての石炭・帝国主義や社会主義と自然
花と抵抗をめぐる考察・薔薇産業のルポ等を経て
未来への問いへと続くオーウェルの精神の源を探っていく

オーウェルはそのガンディー論で

「私たちにはこの地上しかないのだから、
人生をこの地上で生きるに値するものにすることが私たちの務めである」
そう断言しているというが



- レベッカ・ソルニット（川端康雄／ハーン小路恭子訳）
『オーウェルの薔薇』
（岩波書店 2022/11）
- ジョージ・オーウェル（高橋和久訳）
『一九八四年（新訳版）』
（ハヤカワepi文庫 早川書房 2009/7）

オーウェルはこの生に喜びと楽しみを与えてくれる
「この地上で生きるに値するもの」を破壊してしまう
全体主義や権威主義的国家に対して
抵抗することを呼びかけていたのだろう
オーウェルにとって庭と薔薇もその大切なひとつだった

『一九八四年』的な時代を迎えているまさに現代
「この地上で生きるに値するもの」を
スプイルしてしまうようなものに対して
私たちは毅然として抵抗する必要があるだろう

- レベッカ・ソルニット（川端康雄／ハーン小路恭子訳）『オーウェルの薔薇』（岩波書店　2022/11）
- ジョージ・オーウェル（高橋和久訳）『一九八四年（新訳版）』（ハヤカワepi文庫　早川書房　2009/7）

（「I　預言者とハリネズミ　1　死者の日」より）

「一九三六年の春のこと、ひとりの作家が薔薇を植えた。」

「オーウェルはこう述べる。「植樹は、特に長命な堅い木を植えることは、金も手間ほとんどかけずに後世の人に残すことのできる贈り物であり、もしもその木が根づけば、善悪いずれにせよほかの行為の目に見える結果よりも、はるかにあとまで生き延びるだろう」。そう述べて、自身が一〇年前に安価な薔薇の苗と果樹を買って植えたことにふれ、そこを最近再訪したところ、自分自身が後世に対して植物でもってささやかな貢献をしていることを見てとったのだという。「果樹のうち一本と薔薇の木が一株枯れたけれども、あとはみんな元気に育っている。総計は、果樹が五本、薔薇が七株、すぐりは二株、全部で一ニシリング六ペンスになる。これらの木はたいして手間をかけていないし、金も買ったときの費用だけであとは一文もかけていない。たまたま農家の馬が門の前にとまったときに、時折バケツに集めたもの以外には、肥料すらやっていない」」

（「VII　オーウェル川　2　「ローズヒップと薔薇の花」より）

「彼は、みずから進んで苦難に向かうこと、苦難や自他の欠点を進んで受け入れようとする意志を、人間らしさのひとつとして、喜びの代価もふくみ込むものとしてとらえた。この世のさまざまな事柄に積極的に関わることもまた、精神的修行や犠牲となる意志の向かう対象になりうる。また彼がガンディーに欠けていると見た温かさを向ける焦点にもなりうる。ある意味では、彼の反聖者的な殉教者であるウィンストン・スミスは、不運な成り行きをとおして十全に人間的になったのかも知れない。そして洗濯女の美しさへの彼の認識は、その一部だったのかもしれない。それは不完全で非理想的な美を見る新しい能力なのだ。オーウェルはガンディー論で「私たちにはこの地上しかないのだから、人生をこの地上で生きるに値するものにするのが私たちの務めである」と断言した。

　彼は自分の墓に薔薇を植えてもらうように言い遺した。何年前か前、私が確かめに行ってみたところ、まとまりのない赤い薔薇が一本、そこに花を咲かせていた。」

「（「VII　オーウェル川　3　オーウェル川」より）

「オーウェルが成し遂げたたぐいまれな仕事は、ほかのだれもしなかったような仕方で、全体主義が自由と人権にとってのみならず、言語と意識とによって脅威であることを名指し、記述したことだ。それを彼はかくも説得力のある仕方で果たしたので、彼の最後の本は現在に影を――あるいは進路を指し示す灯台の光を――投げかけている。しかし、その達成は、その動力源となったコミットメントと理想主義によって豊かにされ深められたものだ。彼が価値あるものと考え、欲したもろもろ、欲望そのものに、また喜びと楽しみに彼が価値を見出したこと、そしてそうしたことども（欲望、喜び、楽しみ）が、権威主義的国家とそれが私たちの魂を破壊するべく介入してくることにに対して抵抗する力となりえるのだという彼の認識、それが彼の仕事に活力を与えたのだった。

　彼が果たした仕事は、いま、すべての人の仕事だ。これまでもつねにそうなのだった。」

（ハーン小路恭子「訳者解説1／『オーウェルの薔薇』と自然の主題」より）

「二〇二二年九月八日のこと、英国王エリザベス二世が死去した。そのニュースが報じられると同時にメディアを席卷したのは、バッキンガム宮殿の上空にかかる二重の虹の写真だった。SNSを中心に、人びとは虹の意味をさまざまに読み込んだ。虹は哀悼や弔いのしるしだという基本的な読みがあり、この世を去ってもなお女王が国民とともにあることを示していると言う者もいれば、二重の虹は女王から息子のチャールズ三世への王位継承の象徴だという解釈まであった。自然現象としての虹は、空気中を漂う水滴に太陽光が反射したり屈折したりすることで形成される独特の模様を指しているが、この日の虹は、女王を讃え、その死を惜しみ、なおかつ王制のもとでの英国のさらなる繁栄すら表すような、政治的な虹だった。それは王室廃止論や植民地主義の延長線上にある英連邦の構成といった、女王の死が不可避的に喚起するはずの数々の事柄を、一時的にしる覆い隠していた。

　自然の政治性、それはレベッカ・ソルニットによる本書『オーウェルの薔薇』の主題でもある。多作なソルニットの作品のなかでも、本書はどちらかといえば、『ウォークス　歩くことと精神史』（左右社、二〇一七年）の系統に属しているといえる。すなわち、特定の主題（たとえば「歩行」）を持ちながら、時には大胆に脱線しつつ縦横無尽に古今東西の事象について深い思索をめぐらせるタイプの著作である。『オーウェルの薔薇』もまた、ソルニットが敬愛する作家のひとり、ジョージ・オーウェルの伝記の体裁をなかばとってはいるが、オーウェルとは関係のない事柄に話が及ぶこともしばしばだ。そのような思考のそぞろ歩きを経て小宇宙のような多彩な広がりを見せながらも、一冊の本としての統一感 は保たれているという、ソルニットの書きぶりの真骨頂がそこにはある。さらにいえば、自然とは、ソルニットが繰り返し著作のなかで採り上げてきた主題でもある。（略）

　そんなソルニットがこの最新作で注目したのは花、それも薔薇だ。花のなかでも薔薇にはどこか特別なところがあるという思いは、広く共有されているものではないだろうか。薔薇は古くから人びとを魅了し、多岐にわたる品種改良の歴史を経て、世界中で身近な存在でありつづけている。それは文学や絵画などの芸術において繰り返し採り上げられ、時に美そのものの象徴のようにも考えられてきた。美しいもの、自然であるもの、それらは人間の所業であるところの政治に対して超越的な価値を持つと考えられがちだ。だが本書を通じてソルニットが明らかにしているのは、薔薇は、そして自然は、政治的でもあるということだ。」

「一九三六年にオーウェルが薔薇を植えたことの意味、そしてその薔薇が生きのびて二〇一七年にソルニットの眼前に現れたことの意味は、さまざまに問われなければならないだろう。オーウェルは自分の一族が英国の負の歴史に積極的に加担してきたことをよく知っていただろうし、その年には『ウィガン波止場への道』のための取材で、過酷で搾取的な労働の現場である炭鉱の地下世界を訪れたところでもあった。それでも彼は、地上にもどって薔薇を植え、大地を耕し、それによって小さくてもよいことをひとつなし、自然や他者との関わりを見直そうとした。」

（川端康雄「訳者解説2／そぞろ歩きの「オーウェル風」より）

「『オーウェルの薔薇』と、タイトルに作家ジョージ・オーウェル（一九〇三―五〇）の名前が冠せられているのだが、著者の断り書きによれば、本書はこれがすでに多く出されているオーウェルの「伝記」の書棚に付け加えられるものではなくて、彼が一九三六年に薔薇の苗木を自宅に植えたエピソードを「取っかかり」とした「一連の介入（a series of forays）」だという（一九）。「介入」と意識した原文のforayは、字義どおりに言えば「（不慣れなことへの）手出し、ちょっかい、進出」（『ランダムハウス英和大辞典』第二版の定義より）ということで、もっと古くからある「略奪的侵略」の語義から派生して、本来の専門領域から逸脱して、不案内な問題に突入・介入するというニュアンスがある。いまでは少なくないオーウェルの伝記作者、研究者を念頭に置いて、「専門外」の著者によるオーウェル論を本書で展開しているとする謙遜をこの語で示唆していると見てもよいだろう。

　写真家ティナ・モドッティの活動を焦点とする章（III―1、5）、スターリンによるソ連における「新ラマルキズム」推進の悲惨な顛末を扱った章（IV―2、3）、コロンビアの薔薇工場の潜入ルポルタージュ（VI―2、4）などがそうだが、本書はオーウェルと直接には関わらないトピックを多くふくみ、一般的な見方からすればひとりの人物の伝記とは呼べない著作であるのは確かで、その点でソルニットの前述の断り書きはそのとおりだと言える。

　とはいえ、本書はオーウェルの生涯と仕事についてソルニットならではの独自の視点を提示しており、オーウェル研究という枠のなかで見てもきわめて貴重な貢献を果たしている。自分の住処の庭に薔薇の苗木を植えたひとりの作家、というタブローを著者は本書の出発点にしている。没後七〇年以上を経ているが、冷戦初期に作られて以来いまでも根強くあるステレオタイプ的な「オーウェル」像に、ソルニットはこの「薔薇を植えるオーウェル」というイメージを対置してみせて、そうした紋切り型のイメージに馴染んでいる人から見ればおそらく意外と思われる作家像を描き出している。（略）確かにオーウェルは喜びを（また美的なものへの積極的な反応を）多く語っていたのに、全体主義・権威主義体制の批判者としての政治作家オーウェル像の肥大によってその側面は影が薄くなっていた。そこに光をあて、「喜ばしきことどもの明細目録」（VII―1の章題）を細かく検討し、それを政治作家オーウェルの仕事と併せ見ることによって、より十全な作家像を示し、オーウェルの生涯と仕事がいかに私たちにとっての世界への対し方にかかわりを持つかを示唆している。それらの喜びのなかでオーウェルが最上位に置いていたのが「ガーデニング」すなわち庭作り、庭いじりであった。」

「ソルニットは、オーウェルが一九三六年に植えた薔薇を（おそらく二〇一七年の一一月上旬に）自分の目で確かめたあと、彼の著作の再読にかかって「もうひとりのオーウェル」を見つけることになる。再読によって「いかにたくさん彼が楽しみを語っているか」を印象づけられ、そうした喜びが『一九八四年』にさえも多く見出されることを確認する。併行して関連書を読んだ彼女は、それらが概してオーウェルについての「荒涼として陰鬱なポートレイトをグレイの色合いで描いていた」と評する。（略）

　確かにオーウェルは喜びを（また美的なものへの積極的な反応を）多く語っていたのに、全体主義・権威主義体制の批判者としての政治作家オーウェル像の肥大によってその側面は影が薄くなっていた。そこに光をあて、「喜ばしきことどもの明細目録」を細かく検討し、それを政治作家オーウェルの仕事と併せみることによって、より十全な作家像を示し、オーウェルの生涯と仕事がいかに私たちにとっての世界の対し方にかかわりを持つかを示唆している。それらの喜びのなかでオーウェルが最上位に置いてたのが「ガーデニング」すなわち庭づくり、庭いじりであった。オーウェルは一九四〇年に「〔作家としての〕仕事以外での私の最大の関心事は庭いじり、特に野菜の栽培である」と書いた。この言明を前面に据えてオーウェルを考えてみるというのは、（…）彼についての根深い先入観から自由にならなければならない。私の知るかぎりでは、それを試みて一書をなしたのは、本書が始めてなのである・」

ジョーゼフ・キャンベルをめぐる
すでに二十五年以上前の懐かしい
河合隼雄と中沢新一の対談を読み返し

現代人が新たに作っていく必要があるだろう神話と
その際に欠かすことができないであろう
日本人ならではのあるいは
いま日本人が失おうとしているものについて
メモしておくことにする

それはおそらく中沢新一の『レンマ学』(2019)や
二十年ほど前の河合隼雄との共著
『「あいまい」の知』(2003)とも
通底している視点だと思われる

ジョーゼフ・キャンベルは
キリスト教がスポイルしてしまった
地母神的なものを復活させるための
神話を新たに作り出そうとしているところがあるのだが
その神話は「科学技術と完全にセットになっている」
「今の科学と合う神話を語ってないと駄目だ」というものだ
と中沢新一は示唆している

つまりキャンベルの視点は
一神教的な論理と倫理をもって
それみずからアンチテーゼを提出する
ということを行っているということにもなる

現代の科学技術というのは
プロテスタント的な論理と倫理によって
はじめて生まれてきたところがあるのだが
それゆえにその根底にはおそらく
「普遍的なものがあると前提する」
というところがある

河合隼雄は「人類の心というのは何国人であろうが
普遍的なある心の層を抱えている」といいつつも
「背後にいる神が異なる人間はいかにして共存が可能か」
ということを課題としているという
つまり「多神教の倫理」である

おそらくずっとはるか彼方には
「普遍的なもの」があるのだとしても
そこに行き着くはるか遠い彼方までには
「異なる神」たちの世界のプロセスがあるのではないか

- ジョーゼフ・キャンベル『時を超える神話』
(キャンベル選集I 角川書店 1996.8)
月報1 [対談] 河合隼雄・中沢新一
◆天性のストーリーテラー◆科学技術と地母神復活◆身体のある神話
- ジョーゼフ・キャンベル『生きるよすがとしての神話』
(キャンベル選集II 角川書店 1996.9)
月報2 [対談] 河合隼雄・中沢新一
◆多神教の倫理◆原罪がなくなる話◆インディアンの世界

それをグローバリズム的な一神教の視点で
「神さん」たちをスポイルしてしまうことは
たとえば日本語が「英語とコンパティブルがきく部分
だけが通用する言語になりつつある」ように
単純に表現・翻訳可能なもの以外のものは
文化も論理も倫理も捨て去ってしまうことになる

新たな神話が「時を超え」
「生きるよすが」となり得るのだとすれば
それは「多神教」的なものをも
語り得るものでなければならぬだろう



- ジョーゼフ・キャンベル『時を超える神話』（キャンベル選集I 角川書店 1996.8）月報1〔対談〕河合隼雄・中沢新一◆天性のストーリーテラー◆科学技術と地母神復活◆身体のある神話
- ジョーゼフ・キャンベル『生きるよすがとしての神話』（キャンベル選集II 角川書店 1996.9）月報2〔対談〕河合隼雄・中沢新一◆多神教の倫理◆原罪がなくなる話◆インディアンの世界

（「月報1〔対談〕河合隼雄・中沢新一」～「天性のストーリーテラー」より）

「中沢／河合さんはキャンベルさんにお会いになったことがあるそうですね。

河合／何回か会ってます。最初は一九八五年くらいですか。サンフランシスコでキャンベルさんとワークショップをやって―――ちょっと怖じけを振るっただけど、怖じけを振るっても平気で行くところがぼくの特徴で（笑）。先にキャンベルさんが話したんですが、ものすごく話が巧い。ほんとにストーリーテラーですね。内容は、すごく単純に言ってしまうと、グレートマザーの信仰を現代人は失いすぎているということなのだけけれど、話の持っていき方がすごく巧い。ヨーロッパのヴィンドルフで出土したヴィーナスがあるでしょう。始めに、そうした写真をいっぱい見せて、どこから神話的事実をたくさん並べて、これほど地母神が大事だったところへキリスト教が入ってきて、それを完全に捨て去ってしまったのが現代の問題だという話をする。そして、母なる神との接触を回復することが現代人の課題だという話に持って行く。そこまではいいけども、そこで急に日本を誉め出すんです（笑）。

中沢／それは河合さんへの挨拶？

河合／ぼくがいたということもあるけど、彼は日本をものすごく好きなんです。ほんとに。

中沢／誤解してらっしゃるんですね（笑）。

河合、いや、いわゆる先進国の中でグレイとマザーとの接触を完全にもっているのは、日本人だけだということです。

中沢／それは具体的にどういうふうな…………。

河合／西洋人は言葉に頼りすぎてる、だから男女が愛し合っても横に並んで顔を見合わせて「あなたを愛してます」と何べんも言語的に表現しないと信頼感が生まれない。（…）

河合／まあ、ぼくに対するお世辞もあるけど、失われたグレートマザーの妻さをすごくわかっている人という感じですね。それに、彼は何回も日本に来てるんです。踊る宗教の教祖に会いに行ったり、彼はアメリカのいわゆる近代性がいやで仕方ないわけね。その反動で日本を褒めるわけです。例えば、踊る宗教にしても、「どんな教義があるか、聖典を持ってるか、規制があるかと問われても、何も答えられない。けれど、我々にはダンスがある。こんな素晴らしいことがあるか」というわけです。それこそ近代主義者やったら、それは宗教じゃないと。そうでしょう？ 教義も聖典もないんですから。ところは、キャンベルさんは逆に褒めるわけです。」

（「月報1〔対談〕河合隼雄・中沢新一」～「科学技術と地母神復活」より）

「中沢／キャンベルの考え方は、ユング派もそうだと思うんですけど、潜在的にプロテスタントだと思うんですね。プロテスタントというのは、何かというと、キリスト教のガッチリした三位一体の構造が崩壊してくるところから生まれてきますよね。ドイツとフランスの間のスイスみたいなところで発達してて、しかもキリスト教の「父なる神」というのを背後に押しのけて、大地母神のようが起き上がってくるわけです。キリスト教というのは宗教の中では唯一というか仏教もそうなんですけど、無神論に通ずるところがあるよと思うんですね。

河合／どういう点がですか。

中沢／イエスが体を持って生まれちゃうでしょう。超越的なところへ物質の肉体を入れてセットしちゃってますね。イスラム教から見ると、こんなのは宗教じゃないと思うのね。

河合／なるほど。イスラムから見たらね。

中沢／だから、イスラムは宗教の鑑だと、キリスト教は不完全なイスラム教だと、ぼくは思ってるんですね（笑）。

河合／ああ、それはものすごい面白い考え方だね。

中沢／イスラムは完全に分けて、神の子なんて考え、絶対とらないですよ。

河合／そうそう。

中沢／そうすると肉体の中に神が入内するとか、そんな考えは絶対拒否していくのが宗教の本来あるべき心意気だと、ぼくは思うんだけど、キリスト教はそこを、なんかウジウジしているところがあって、両方セットしちゃったんですね。

河合／それはすごい面白い考えで、そこから、つまりヨーロッパの近代が出てくるんやね。

中沢／そうだと思う。

河合／だから、同じ一神教いうてもイスラムから現代科学は出てこないでしょう。初めアラビアというのがすごい知識を持ってて、だいたいヨーロッパはぜんぶアラブから知識を取ったぐらいですね。ところが、そこをもう一つ近代科学にするためには、宗教がウジウジしてないと…………。

中沢／ええ、イスラムのほうが、すっきりしてるのね。でもキリスト教は常に動揺を孕んでるんです。あれは絶対、唯物論が出てきちゃうと思うんですね。

河合／ああ、なるほど。それは面白い考え方だね。

中沢／カソリックの場合はまだ、それを押さえてるものがあったんだと思うのね。押さえているのはたぶんマリアと幼女子のセットだったと思うんです。ところが、それをプロテスタントが否定していったとき何が出てきたかという、その回答の一つは科学技術ですよね。

河合／そうそう。

中沢／そしてもう一つがジョーゼフ・キャンベル的な思考方法じゃないかと思うんです。つまり、父性を否定していく、大地母神的なものを復活させなければいけない。その復活させなきゃいけないというのは、科学技術と完全にセットになっていると思うんですね。

河合／うん、うん。

中沢／だからキャンベルの著作みると、例えば、アポロ13号の月着陸と自分の神話学的な思想とが完全に一体になっているんですね。

河合／そうなんです。それは一体になるはずであるし、なるべきである。だから要するに今の科学と合う神話を語ってないと駄目だ、というのが彼の考え方でしょう。

中沢／ええ。科学技術が一つの宗教、もう一つはジョーゼフ・キャンベルが語らんとしてる何か、なんじゃないですか。

河合／なるほど、なるほど。

中沢／キャンベルはある意味で宗教改革をやるうとしていたんじゃないでしょうか。」

（「月報2〔対談〕河合隼雄・中沢新一」～「多神教の倫理」より）

「中沢／日本や中国は、モナドを自分の中に内包したまま、長いこ歴史の中で発展してきた。それがいま窓を開け始めている。窓を開けると当然、モナドが持っていた独自性は解体を起こすわけです。地球全体がグローバル・ヴィレッジに向かっている。その時、人類にとっての神話形態はどうなのかというのを作り出さなければいけないというのがキャンベルの主張だと思うのね。科学技術と神話が背中合わせの関係にある現在、ある種の神話形態は科学技術で作られているわけです。たとえばインターネット。

河合／そうそう。

中沢／この世界は第一言語みたいなものを生んでいる。ぼくらはいま日本語で考えているけれども、十数年前からものすごく変わってると思うんですね。以前の日本語の表現だと、もっとまどろっこしい、複雑な感情伝達をしていたと思うんです。それがみんな消えているんですね。チョベリバ、なんて言われちゃったら、あれ？ みたいあね（笑）。以前はそてに相当することは、かなりぐちゃぐちゃ言わないと言えなかったから、あの女の子たちはまどろっこしいと思って、チョベリバ、にしちゃってるんだと思うのね、それを聞いて日本語の崩壊とか解体という危機感を持つよりも、むしろ日本語はそういう欠点を持っていたんだと思ったほうがいいと、ぼくは思います。異本語は、ある部分が消えはじめてて、英語とコンパティブルがきく部分だけが通用する言語になりつつある。だから文学も変わりはじめているわけですね。今までみたいなニュアンスの部分や日本語のモナドの中にしか意味を持たない部分の表現は、読者がそれを何か自分の人生にとって意義あるものとは認めなくなっちゃってるわけですね。それはさっき言ったグローバル化ということと関わっている。だけど、

キャンベルが言わんとしているグローバル化というのは人間の心の内面の普遍性ということです。ここがものすごく難しいところで、人類の普遍性を神話の形で表現しようとしたとき、果たして人間の心の普遍性を掴み出すことができるのかどうか。確かにキャンベルの思想はいま地球上で実際に起こっていることと対応しているんですが、それには裏の面が必ずついてまわる。それが最初に起こったのは、十六世紀でしょう。イエズス会師たちが南米へ出たとき、全人類が同じ言語で同じ論理で語るような世界をつくり出すというのが啓蒙の理想だったわけだから。それが、まあ、挫折しましたね。河合さんは人類の心というのは何国人であろうが普遍的なある心の層を抱えているとおっしゃってますよね。

河合／ええ。ただ、普遍的なものがあると前提するというのは、そもそもキリスト教から来てるという気はしますね。結局、ぼくらは多神教のなかにおいて、神さんがたくさんいるわけだから、極端に言うと、ぼくの神さんと中沢さんの神さんはちがうわけです。ぼくがずっと課題にしているのは、背後にいる神が異なる人間はいかにして共存が可能かということなんです。つまり多神教の倫理ということなんですが、これはものすごく難しい。アメリカから一ぺん倫理について書いてくれと言われたときに、多神教の倫理を書くと言ったら、それはものすごく面白いというか、絶対に書くと言った。けれど、一神教の倫理では書くといったら書くけども、多神教の倫理でいくと、書くといったって書かないときもある（笑）。

中沢／人格は変わりませんしね（笑）。

河合／そのまま、書かなかった（笑）。書けなかったんですけどね。今でも「多神教の倫理」というのが念頭にあります。ぼくはアメリカ人によく言うんだけど、アメリカは自由主義で、個人主義の国だけれども、結果的にみんな同じことをしておられると（笑）。あの自由主義、個人主義というのは、個人が自由に唯一の正しいことをしようと思うんですね。だから皆同じになるんです。あれはもう超えないかんですね。

中沢／その分裂というか、アジア人にはそれを受けいれない何かがあると思いますね。仏教なんかは、そういう意味では多神教の倫理を考えるのに一番いいものなんですね。

河合／考えたら、キャンベルさんも書いてますよ。キリスト教の問題は、宗教のくせに倫理を一番はじめに押し立ててくるというところなんです。そうでしょう。アダムとイブのところ善悪というのがあるのだろうけど、日本の神話なんてどれみたって善悪は書いてないですね。

中沢／神様たちはいいかげんですから、河合先生と同じでね（笑）。」

久松真一といえば「東洋的無」だが
その著書『無神論』
(久松氏の亡くなった翌年1981年刊)が
宝蔵館文庫に収められたこともあり
その「無」について
そこで語られてはいない視点も含め
しばし言葉を紡いでみることにする

久松真一の求めたのは「絶対的な自律」である

それは中世的な他律を脱した
近世・近代的な自律をさらに超え
外から与えられた何のものにも縛られることなく
無礙自在に生きることである

それを「有」に対する「無」
「東洋的無」によって闡明しようとした

「無」とはいうまでもなく
なにも存在しないということではない
それは「有」の根底にあるものであり
それは「有」の否定によって自覚される

『無神論』に収められている
「東洋的無の性格」で用いられている喩えでいえば
水と波である
水が「無」であり
「波」が「有」である

「一切の波は、
水の外よる水に映り来る如きものではなくして、
水より生じてしかも水を離れず、消えて水に還元し、
水に還って水にいささかの痕跡も止めぬものである」

そして「東洋的無は主体としての水に
比喩さるべきこの心である」という

久松真一のいう「無神論」も
他者的な神のない宗教であり
かつ単なる人間的な自律でない宗教的実存である

キリスト教の基本は「信」にあるが
仏教の基本は「覚」にある
(浄土系の仏教は「信」だが)

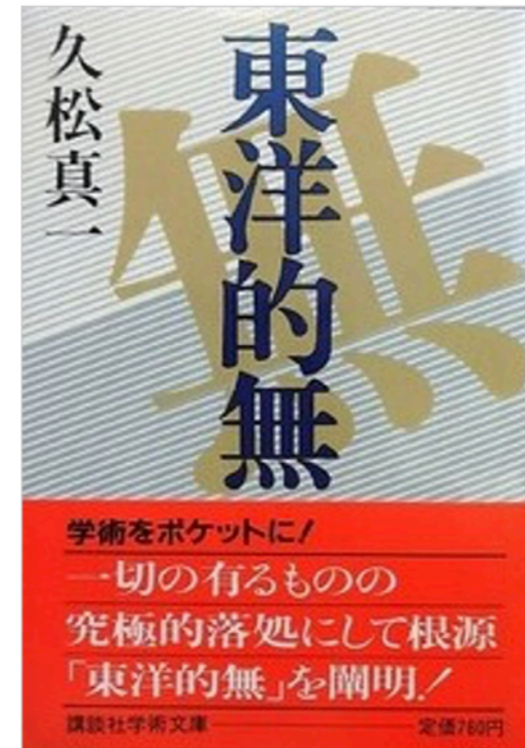
その「信」はその極北をいえば
他者的な神とはいえない無底にあるのもあるだろうが
人格神への信仰を中心においてしまったときに
他者的な神であることは避けられない
(神を「波」としてとらえてしまう)

仏教的な「覚」とは「絶対的な自律」である
もちろんそこでいう「自」は低次の自我ではなく
もはや「私」ではない「無我」にほかならない

そこにおいてほんらい的にいえば
「信」即「覚」であるだろうが
それが起こる場は「有」(波)ではなく
「無」(水)であるのだといえる

重要なのは
すべての存在は「無」から生滅するが
「信」及び「覚」を通ることによって
「無」(水)においても
「無我」はそこにただ溶け入るのではないということだ

このことは神秘学における認識様態である
イマジネーション認識
インスピレーション認識
そしてイントゥイション認識においても
その認識プロセスが示唆されている



- 久松 真一『無神論』
(法蔵館文庫 法蔵館 2022/9)
- 久松 真一『東洋的無』
(講談社学術文庫 講談社 1987/1)

認識は「有」としての対象認識を超えて
対象のない思考によって高次のものになってゆく
そしてイントゥイション認識においては
まさに「波」ではなく「水」における
「覚」のありようであるともいえる
みずからは「水」そのものでもありながら
その「水」であるみずからを「覚」している

禅の十牛図でいえば第九図の
「返本還源」であるといえるだろうか
そこにはまだその先の第十図「入廬垂手」という
再び俗の世界に入るプロセスがあるが
シュタイナーのような人物は
その第十図のように生きた人物だといえるのだろう

- 久松 真一『無神論』

（法蔵館文庫　法蔵館　2022/9）
- 久松 真一『東洋的無』

（講談社学術文庫　講談社　1987/1）
- （久松 真一『無神論』～「無神論」より）

「近世の性格は無神論的であった。この無神論的性格は人間の自律の自覚から来ると考えられる。しかし、人間は果たして単なる人間的な自律というにどどまり得るかというに、（…）現代というものがすでにそういう人間的な自律にとどまり得ないことを露呈してしまっているわけである、そこに人間の自律の否定が歴史的に顕わになって来ているのではないか。われわれがこの自律にどどまり得ないということは、人間性自体が危機的な存在であるというところに根拠を持っていると思う。こういう場合、近世の人間が無神論者 Atheist でなくなって、有神論者 Theist になって行くことが出来るか否かが問題になって来る。私の考えでは、無神論者にしてしかも自律にとどまりえないというものになって来なければならないと思う。もし人間的な自律を否定し、その上に何らか自律にとどまりえないものを充たして行こうとするならば、その場合に、やはり無神論者であって、しかも有神論者ではない宗教的人間というようなものになって来なければならない。

人間性を超えることはただちに有神論者になることではない。人間性の超克は人間中心主義でもなく、神中心主義でもないような在り方で導き出されねばならない。それは無論単なる自律ではあく。自律を否定するものになるが、その否定の仕方は自律に矛盾しないで否定するのであればならぬ。すなわち自律が単に否定されるのではなくして、自律が否定されることによって、かえってそれが自己本来のものを全うして来るという仕方で否定されるわけである。そういう仕方の否定とは、否定することによってそれが甦って来るものである。したがって「甦る」ということは、それ以外のものによって甦るのではなくして、それ自身の底から甦って来るという形で甦るのであればならぬ。こういう甦りは神律とは違った性格のものであればならない。

それ自身の底から甦るという時、「底」というものが「他のもの」と考えられるかもしれない。しかし、底というものは、それ自身から言って、他者つまり絶対他者 Ganz Anderes から甦らされるということとは違って、自己自身の本来のものから甦ることになって来なければならない。普通、人間の否定ということとは、全く他者的なものによって否定されると考えられる。その場合にはどうしても他者が有神論的になる。それならば、そこに甦らされたものはやはり有神論的になり、他者的な神に一切が依囑することになる。その場合は、どうしても自律が神律になってしまって、無神論的でなくなる。つまり、自分というものが全く自律性を失って、言わば神のままに従うということになる。」

「私は、そういうものを、もし宗教という言葉で呼ぶならば、他者的な神の無い宗教、すなわち無神論的な宗教 atheistiche Religion であるといいうると思う、そういうものが宗教であるということも、もし他者的な神すなわち神律でなければ宗教とは言えないと言うならば、宗教ではないかもしれない。しかしまた単なる人間的な自律でないという点で、人間中心主義、人間絶対主義とは違ったものである。むしろそれらの運命的な限界を自覚し、どうしてもそこにとどまり得ない人間性の根元的危機から脱した実存である。その意味において、それは宗教的実存であるということも言えるのではないか。」

（久松 真一『無神論』～「東洋的無の性格」より）

「仏教には「一切唯心造」という語があるが、これは単なる理想化や信仰ではなくして唯心の実証である。カントは、吾々が日常経験している現実界は、吾々が通常考えている如く吾々の心から全く独立に存在しているものではなくして、吾々の心が造ったものであるといっている。すなわち、もしも吾々が通常外界と称しているものを「一切」という語で置きかえるならば、一切は吾々の心の所造、すなわち一切唯心造ということになる。しかしカントが「一切を造る心」というものはいわゆる「意識一般」であって、彼が「物自体」と称するものから感受したものをその意識一般の形式範疇によって構成する心にほかならない。これはあたかも外から映って来るものを映す形式によって映す鏡の如きものである。したがって鏡に映ったものは、映す形式によって変形されたものである限りにおいて鏡と離れないものではあるが、しかし鏡だけあっても外から何か映って来るものがなければなければ映像はできないという点において映像は鏡の内から生ずるとはいえない。しかるに仏教においては、鏡に映るものは鏡の外から来るものではなくして、鏡の内から生ずるものである。鏡の内から生じて鏡に映り現れて鏡の内に消え、消えて鏡に痕跡を止めぬようなものである。仏教において「一切唯心造」という場合の心はかかる鏡の如きものである。決して映るものが映すものの外から来るようなものであってはならぬ。この意味において、この「心」はカントの意識一般の如きものとは異なったものといわねばならぬ。しかし映るものを内から生ずる鏡というようなものは事実上あり得ないのであるから、この「心」は鏡の比喩によっては尽くされない。仏教においてしばしば水波の比喩を用いるのは、鏡によって比喩し尽くされないこの心の能造性をより適切に喩えんがためである。一切の波は、水の外よる水に映り来る如きものではなくして、水より生じてしかも水を離れず、消えて水に還元し、水に還って水にいささかの痕跡も止めぬものである。波よりいえば、水より起こって水に還るのであるが、水よりいえば、波は水の動きであって、波において水は波と一体不二でありながら波の起滅によって水が起滅し増減することはない。（…）

東洋的無は主体としての水に比喩さるべきこの心である。東洋的無の能造性はどこまでも水が主体であるところの波との関係にとって比喩さるべき如きものである。消滅する波を主体とする如きが人間の通常の事故であり、この主体が波から水に還元翻転するところに東洋的無の性格が見られねばならぬ。」

（久松 真一『東洋的無』～「東洋的無」より）

「惟（おも）うに、私どもが普通に現実界と言っているものは、外界も内界も、それは共に有の世界であります。身体を持ち精神を持つと考えられますところの私も汝も、それは決して有の世界を出ないのであります。有の世界とは多がお互いに相限定し、互いに相矛盾する世界ということであります。互いに相限定し、相矛盾することなくしては決して有というものは考えられないのであります。

しかし恰度（ちょうど）それ故にまた有は無なくしてはあり得ないということも出来るかと思うのであります。Aは非BであることによってAであり、Bはまた同時に非AであることによってBであるのであります。かくのごとく、有が有であり得るためには、有はそこに必然的に無というものを含まねばならないのであります。すなわち単に有だけの有はあり得ないということになるのであります。有はつねに無に臨むと言わなければなりません。またこれと同時に無だけの無というものもあり得ないということになるのであります。無もまた、有に即してこそはじめて考え得られるものであります。それでありますから、現実界は有の世界であると申しまして、それは必然的に無を含んだ世界と言わねばならないのであります。すなわち有即無、無即有、肯定即否定、否定即肯定の世界であります。これをまた生即死、死即生の世界ということも出来るでありましょう。」

「吾々は、有の論理においては超越としてよりほかに考え得られなかったものが、かえってむしろ現存として考えられているような場合を東洋において見出すことが出来はしないかと思うのであります。私はここに論理の逆転があり、無の論理が成り立つと思うのであります。ここでは超越が有の立場から考えられるのではなくして、有の立場から見ますならば、恰度超越に相当するものが、かえって現存でありまして、それから有が考えられるのであります。有は現存の超越の上に基礎づけられるのであります。すなわち通常は有が現存であるのに、ここでは超越が現存であるのであります。

（…）

私が東洋的無と称しまするものは、限定をも矛盾をも絶するこの現存者であります。しかもこれは私自身と別にあるものではないのであります。もしも別のものでありまするならば、それはもはや現存者ではないのであります。しかし、かかる私はすでに私とも言えぬ私であります。無我とはかかる私にほかならぬと思います。汝と我とを区別する立場においては東洋的無我は成り立たないのであります。東洋における無我は、有の立場の否定においてはじめて成り立つものであります。通常の合いとしての無我はなお有の立場を出ないものであります。東洋的無我は愛をも絶するものと言わなければなりません。」

（久松 真一『東洋的無』～「東洋的に形而上的なもの」より）

「「有」が「有」自体の解体によって、「有」でないもの、すなわち「無」になることが東洋の根本方向である。東洋が現実遠離であり宗教的であるのはこれがためである。しかし、遠離的といっても、それは「有」から「無」への方向についていわれることにすぎないのであるから、それがために「無」自体の有無を絶し、生死を絶する、独脱無依な自由性が忘れられることがあってはならぬ。「有」の遠離といっても、「有」から離れて「無」の外に出ることではなくして、「有」の解体によって有ではないものになることにほかならないから、あたかも絶後に甦るというように、かえって積極的なものであるのである。「有」でなくなることは、一切の限定と矛盾とを脱した自由体となることである。無滞無礙の大用の現前である。相無くして一切の相を現じ、一切の相を現じて一層にも住しない。いわゆる応無所從而生其心である。ここに「有」の立場における一切の行為と根本的に異なる無漏の大有がある。吾々は臨濟録中において、最もよく活発発地なる無漏行の典型を見ることが出来る。」