



神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
130

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 265集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 3226-3250

2023.9.17～ 2023.10.11

神秘学遊戯団

昨日のmediopos3225 (2023.9.16) で
「身体」と「言葉」についてとりあげたが
そのことを少し視点をかえて考えてみたい

「群像」で永井玲衣が連載している
「世界の適切な保存」の今月号(10月)のテーマが
「適切な説明」だが

ひとに「適切な説明」をするということ
あるいは誰かからの「適切な説明」を
「理解」できるということは
どういうことなのだろうか
逆にいえば「適切な説明」ができない
あるいはそれが「理解」できないということは
どういうことなのだろうか

それについて尼ヶ崎彬の『ことばと身体』が
それについて深い示唆を与えてくれる

最初の章には
子供に『三角形』とはなにかを説明する
という例が挙げられている

「正確な説明」あるいは「定義」では
「一直線上にない三つの点のそれぞれを結ぶ
線分によってできる図形」ということになるが
三角形がわからないでいる子供に
そんな説明は「適切」ではない
おむすびの形や図で説明するほうが
「適切」であるといえる

これは子供への説明だけにいえることではない
ふつう私たちが何かを理解してもらう
あるいはじぶんで理解するときに
概念による「定義」は「適切」だとはいえない

概念による「定義」がすんなりと理解できるのは
その前段階でそれについて
いわば身体的な理解が先立つときであり
逆ではない

「意味」には
「辞書的意味と「もの」の意味」の二種類があり
「「もの」の意味」とは
「「もの」に対する時の身心態勢に生じる感覚であり、
つまりは「らしさ」である

日本語には
「頭でわかる」と「腹でわかる」
というふたつのわかり方の違いがあり
まず「腹でわかる」必要がある
いきなり「頭でわかる」のはむずかしい

上述の「説明」が理解できるかできないかだが
新たな「意味」を定義から理解できるときには
すでに「「もの」に対する時の身心態勢」が
準備されている必要がある

知識として「意味」を覚えこむはできるだろうが
そうすることでは「意味」の源へと溯り
そこから生まれてくる「意味」を
身をもって「理解」することはできないし
「意味」は「世界」と切り離された
二項対立的なそれではなくなってしまう

いうまでもないが「腹でわかる」だけではなく
そのあとで「頭でわかる」必要もある
そうでなければ「意味」を伝えることはできない

しかし身心態勢のプロセスを経た「意味」は
たんなる概念的定義に閉じ込められたそれではない
創造的にポイエーシス／ポエジーへと開かれているからだ



■尼ヶ崎彬『ことばと身体』(尼ヶ崎彬セレクション4 花鳥社 2023/7)
■永井玲衣「世界の適切な保存」⑩適切な説明」(群像 2023年10月号)

- 尼ヶ崎彬『ことばと身体』**

（**尼ヶ崎彬**セレクション4　**花鳥社** 2023/7）
- 永井玲衣「世界の適切な保存⑩適切な説明」**

（**群像** 2023年10月号）

（「永井玲衣「世界の適切な保存⑩適切な説明」より）

「なるべく適切に説明をされたいものだ。説明には、一定の緊張感と集中力が必要である。おろそかにしてはいけない。」

「適切な説明をするひとは、集中している。言葉がやってくるのを注意深く待っている。落ちてくる流れ星を受け止めるように、ひとはそれをつかまえて、光ったまま、わたしに手渡す。言葉は光を放ち、わたしたちを包み込んでしまう。圧倒的な力で、共有させてしまう。だから心を動かされるのかもしれない。

探求はつづく。適切な説明には、どういうときに巡り会えるのだろうか。光る、とりかえのきかない、そのままの言葉に、どうやったら出会えるのだろう。

ふと、あの短歌を思い出す。あれこそ、適切な説明ではないか。なぜ今まで思いつかなかったのだろう。歌集をひらき、言葉に向かい合う。そして気づかされる。そう、適切な説明とは、言葉が用いられなくても、立ち現れるのだ。

海を知らぬ少女の前に麦藁帽のわれは両手をひるげていたり（寺山修司）

麦藁帽の少年は、黙っている。言葉を手放すという仕方で、言葉に向き合っている。ゆっくりと手を広げ、少女に示す。何よりも、それは海だろう。少女は、海を見ることなく、そのままの海に出会ったのだ。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「一　「たとえ」の構造————隠喩と事例」より）

「　たとえば誰かが子供を連れてやってきて、あなたにこう訊ねたとしよう。「あなたは『三角形』という言葉を知っていますか」もちろん知っている、とあなたは答えるだろう。「では、その意味はご存じですか」もちろんわかっている、と答えるだろう。「では、この子供に『三角形』の正確な定義を教えてやってくれませんか」たいていの人はここで考えこむはずである。もし、たちどころに的確な定義を与えられるなら、あなたは辞書を書く資格がある。ちなみに広辞苑にはこうある。「一直線上にない三つの点のそれぞれを結ぶ線分によってできる図形」なるほど正確な定義である。しかし、正確ではあるけれども、本当にこんな説明で「三角形」がわかるのだろうか。ために子供に読み聞かせてみるといい。きっと「わからない」と言うだろう。ではどうすればよいのか。たぶんあなたは「ほら、おにぎりの形だよ」と言ったり、紙に図を描いて見せたりするだろう。すると子供は（かなり下手な図であっても）「わかった」と言うだろう。もちろん、このようなやり方は便宜的な説明であって、定義のような厳密さを持たない。けれども子供は以後まちがいなく。あるものが「三角形」であるかないかを正確に言い当てられるだろう。つまり、子供は「三角形」の概念を「理解」したのである。そして実は大人の私たちの場合も、その理解の実状はこれとさして変わらない。誰が「三角形」という言葉から「一直線上にない三つの点云々」というような文を思い浮かべるだろうか。私たちが思い浮かべているものは、紙の上の図やおにぎりに共通なある図形のイメージであるはずだ。それが私たちが子供の時から知っている「三角形」の意味であり、概念なのである。ある意味で言語的定義はこのイメージをあとから説明するために公案されたものにすぎない。

このようにわたしたちは、自分のよく知っているはずのことを語ろうとする時でさえ、言葉の論理的使用だけでは追いつかず、何かに喩えたり、実例をあげたりする。いうまでもなくこれはレトリックの使用である。しかもこの「たとえ」は詩的言語によくみられるレトリックである。とすれば、詩歌のレトリックは、意味伝達という観点からしばしば無用の（あるいは邪魔な）飾りとみなされるけれども、実は何事かの「理解」のために多いな働きをしているのではないかと考えられる。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「二「らしさ」の認知————プロトタイプとカテゴリー」より）

「読者が隠喩を理解するとは、隠喩として与えられたプロトタイプとしてこの不合理なカテゴリーを自ら形成することである。彼は、ものを見る新しい視点を獲得し、ものは新しい意味を語りはじめるだろう。これはまた、既知のはずの言葉が、まさにその現場で独自の意味を生成してゆくことでもある。こうして創造的な隠喩（生きた隠喩）は、世界を異様な目で眺め、世界自身に新たな意味を語りださせるための手段となることができる。たとえば、「世界は舞台。人はみな訳者」この隠喩はシェイクスピア絵がどのような眼差しで世界や人を眺めていたかを告げている。この視点を私たちが共にするとき、人の振舞、世の有様は違った様相を示すだろう。そしてたとえばこの視点から『ハムレット』を読み直すなら、もはやそれはもったいぶった悲劇ではありえないだろう。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「三　「わかり」の仕組み————真理と納得」より）

「ロゴスの言語が語られるとき、私たちはそれに対して真偽を判定することができる。そこでは内容の真理が問題になるからである。しかし話し手が、ある視点から見た特定の〈見え〉を新しいカテゴリーの提示によって伝えようとするとき、私たちはそれを受け入れて同じ態度を共有するか、拒否するしかない。ここでは納得が問題になるのである。真理を伝える言葉と納得を求める言葉は同じではない。前者は、人間がいなくなるも成立するような客観的事態として抽象的に語られるのに対し、後者はそのつどの個人の主体的な世界への構えが関与せざるを得ないからである。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「四　「なぞらえ」思考————概念の元型と共通感覚s」より）

「現代芸術を見て人はしばしば「わからない」と呟く。これは何よりも見方がわからないということである。新しい洋式の作品を前にすると、人はどのような構えをとればよいかわからない。身体はなぞるべき図式を見失い。茫然と立ちつくすことになる。見方がわかるとは、作品への構え方が身につくことであり、自分の身体のうち共通感覚を励起させ、その身心態勢の型を「らしさ」として理解できるということである。「わかりやすい」とは、簡単にその身心態勢に浸ることができるということである。

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「五　「身にしむ」言葉————制度的意味と受肉した意味」より）

「言葉が意味を受肉するためには、まず現実の世界が意味を受肉したものとして立ち現れていなければならないということである。即ち、意味の発生の源にあるものは、個著場ではなく、世界そのものが（あるいは世界の中の諸々の事物が）意味に満ちたものとして私の前に立つかどうかということなのである。太初にあったものはロゴスではない。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「六　「なぞり」の方略————レトリックと身体」より）

「幼児は成長すると世界はロゴス的なものであると考えるようになる。そして世界を記述する言語もまたロゴス的であると思うようになる。とりわけ正確であるべき言述（たとえば論文）はひたすらロゴス的であることを要請される。即ち、客観的であること。論理的であること。概念は明確に定義されていること。ブラックが言ったように、哲学論文に隠喩を用いることは禁忌となっている（実は哲学だけではないが）。

しかし文学は、とりわけ詩歌は隠喩を用いる。いや隠喩だけではない。さまざまなレトリックを縦横に駆使する。その効果は何か、レトリックは読み手をロゴスの構造の世界から「らしさ」の世界へ、対照的認識から身体的認識へと引き戻すであろう。言葉はもはや外在的情報を伝えるものではなく、読み手の身体を場として改めて意味を受肉させ、理解させ、頭ではなくからだで納得させるであろう。だからこそ優れた詩は（そしてすべての芸術は）私たちを原初の意味生成の場へと連れ戻し、世界を新たな眼で見ることを、いや生きることを教えるのである。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「あとがき」より）

「古来レトリックに対する批判の一つに、読者の頭の悪いのにつけこんで理屈に合わぬ事をもっともらしく見せかけるトリックではないか、というものがある。確かにレトリックは論理の厳密よりも説得の効果のみを目指していると思えることがある。しかしこれを裏から考えれば、私たちが何事かを納得するとは、実は論理以外の作用によるのではあるまいか。昔から深く了解することを「腑に落ちる」とか「腹にはいる」とか言う。これら内蔵の比喻は、「納得」が論理の回路を超えた一種の新体感覚であることを示唆してはいないだろうか。つまりレトリックとは。言葉による身体への働きかけという一面をもっているのではないか。いや、むしろこう言おう。私たちの身体は頭のほかのもう一つの認識=思考回路をもっており、それを言葉に表そうとしたものがレトリックではないのか。とすれば、レトリックの問題は言葉の問題というより、言葉を窓口として現象する、私たちの身心内部の仕掛けの問題ということになる。」

（「尼ヶ崎彬『ことばと身体』～「『セレクション版』のためのあとがき」より）

「本書の目標は、精神と身体という西洋的二元論の枠組みから抜け出すことだった。」

「この二元論を言語の理性的理解と感性的理解というふうに言い換えると、日本にはおもしろい言い方があることに気がついた。「頭でわかる」に対し「腹でわかる」とか「腑に落ちる」という言い方である。そして日本人の評価は「頭」よりも「腹」の方に軍配をあげる。つまり言語の理性的理解よりも感性的あるいは身体的理解のほうがほんとうの理解だとみなしているのだ。これは、概念を喚起する言葉よりも「身心態勢」を喚起する言葉のほうがより本質的だということではないだろうか。

「身心態勢」とは姿勢や運動などがもたらす肉体の内部感覚（体性感覚）だけでなく、視聴覚の感覚や外部環境の認知情報などを含めて得られる「今・ここ」の状況に対する反応として生起する身体と情動（emotion）の状態である。この「情動」を意識の対象として捉え、喜怒哀楽などのラベルを貼ると「感情」（feeling）となる。つまり感情は概念的認識の対象となるけれども、情動は私たちを掴み、突き動かしているものだからうまく対象化できないし、言語化もできない。」

「「意味」には二種類ある。辞書の意味と「もの」の意味である。辞書の意味とは概念であり、辞書に書かれているような意味である。「もの」の意味とは「もの」に対した時の身心態勢に生じる感覚であり、つまりは「らしさ」である。通常の文が「もの」の名をだすとき、それは辞書の意味と「もの」の意味と二つの意味を伝える。しかし比喻として「もの」の名前を使うとき、辞書の意味は動かず、ただ「もの」の意味だけが働く。（…）だから読者の身心を揺り動かしたい詩歌は「たとえ」をよく使うし、「たとえ」でなくと「もの」の意味を喚起しようとする。「春の花」はウキウキするものだし、「秋の夕暮れ」は身に沁みるものなのである。なお大事なことはこの二種の意味は同時に生まれたものではないということであり。はじめに「もの」の意味が学ばれ、そのあとで辞書の意味が学ばれる。動物や幼児は「もの」の意味の段階でとどまっている。つまり初めにあったのは「ロゴス」ではなく身心態勢の感じなのだ。理性的認識は身体的実感のあとにやってくる。だから「頭」でわかるよりも「腹」でわかるほうが人間にとっては深いとされるのだ。」

○**尼ヶ崎彬**

1947年愛媛県生まれ。東京大学大学院人文科学研究科博士課程中退（美学芸術学専攻）。東京大学助手、学習院女子短期大学助教授を経て**2017**年まで同女子大学教授。美学、舞踊学。著書に、『利休の黒』（花鳥社、2022年）、『花鳥の使』（復刊、花鳥社、2023年）、『日本のレトリック』（復刊、花鳥社、2023年）、『縁の美学』（勁草書房、1995年）、『ダンス・クリティーク』（勁草書房、2004年）、『近代詩の誕生』（大修館書店、2011年）、『いきと風流』（大修館書店、2017年）など。

著者のボリス・グロイスによれば
わたしたちは「物理的身体」だけでなく
「象徴的身体」をもっている

「象徴的身体」とは
身分証明書や写真や画像などのような
データの集合としての自己である
とくに現代のようなビッグデータの時代には
その視点は欠かすことができない

ケアとセルフケアについて考える時
その視点は重要となる

現代における「ケア」は
国家制度による生政治として
わたしたちの「象徴的身体」を支配し
管理しようとするものともなる

現代は科学と医療が
かつての宗教の代わりともなっているように
「健康は救いに代わるもの」なのである

ひとは健康を害する恐れがあるとき
医療機関に依存することを疑わない
医療機関が扱うのは
「健康診断」に象徴されるような
「象徴的身体」であるわたしたちのデータである
そして医者はデータをその人とみなしている

医療機関は国家制度に組み込まれ
国家はひとをコントロールするために
「ケア」を行おうとし
ひとは健康に関することに関しては
医療に依存して生きようとする

ケアはセルフケアと対立する
ケアは受動的な依存であり
セルフケアは能動的な自律である

グロイスは「システムとしてのケアに抗い、
それを突き崩すセルフケアの可能性を示唆」している

グロイスは第一章「「1 ケアからセルフケアへ」で
ソクラテスのありようについて述べている

「ソフィストが宣伝した教えを疑ったのみならず、
聞き手たちにソフィストの言説は説得的であると思わせ
た
神話、詩、悲劇というギリシアの伝統をも疑った」

つまり当時与えられていた知識をまったく外して
「知識のない状態へ」戻ろうとしたのである

そうしたソクラテスの態度は
セルフケアに比することができる

昨今のコロナ騒動や
特典付きマイナーバーカードにしても
公に与えられた知識や
指示されたことなどを外したところから
「考える」ということ

そうすることで
「生政治」による「ケア」を拒む
「セルフケア」という態度が可能となる
つまり「他者によってコントロールされ、
物になることに抗う」ということである

それは言葉を換えていえば
「洗脳」の解除ということでもある

現代は国家もマスメディアも学校も医療も
ほとんどが「洗脳」機関となっている

それらが与える「ケア」に依存させることで
個人をコントロールしようとしているのである
それは往々にして
権力による強制さえ伴うものともなる



■ボリス・グロイス（河村彩訳）『ケアの哲学』
（人文書院 2023/6）

■ボリス・グロイス（河村彩訳）『ケアの哲学』（人文書院 2023/6）

（「はじめにーケアとセルフケア」より）

「現代社会において最も普及した労働の形態はケアワークである。人間の生命を保障することはわれわれの文明によって究極の目的とみなされている。近代国家を生政治国家として記述したときフーコは正しかった。その主要な機能は国民の肉体的な福利の面倒をみることである。この意味において医療は教会に取って代わった。魂よりもむしろ身体が、制度化されたケアの特権的な対象なのである。「健康は救いに代わるものである」。内科医は司祭役とみなされる。なぜならば、司祭がわれわれよりもわれわれの魂をよく知っていると主張したように、内科医はわれわれよりもわれわれの身体をよく知っていると考えられるからだ。しかし人間の身体のケアは、医療という語のせまい意味を大きく超えている。国家制度はわれわれの身体そのものに関心を持つのみならず、住居、食物、そしてわれわれの身体を健康に保つことに関連する他の要因にも関心を持つ。

宗教はこの世における魂の生だけでなく、魂が肉体を去った後の運命にも関心を持った。現代の世俗化されたケアの制度についても同様のことが言える。われわれの文化は、写真、記録、動画、手紙やEメールのコピーや、その他の人工物など、われわれの物質的な肉体の拡張を永遠に生み出している。そしてわれわれは、本や芸術作品、栄華、ウェブサイト、インスタグラムのアカウントを生み出すことで、このプロセスに参入する。これらのあらゆるものや記録は死後しばらくの間保存される。それは、われわれの魂にとっての精神的な死後の生の代わりに、ケアに関わる諸制度が、われわれの身体の物質的な死後の生を保障していることを意味する。われわれは墓地、博物館、図書館、歴史公文書館、公共の記念碑、歴史的に重要な場所のケアをする。われわれは文化的アイデンティティ、歴史的記憶、伝統的な都市空間や生活様式を保護する。どの個人もこの拡張されたケアのシステムに含まれている。われわれの拡張された身体は「象徴的身体」と呼ぶことができる。それは何らかの形で「非物質的」だからではなく、われわれの物理的身体をケアのシステムに登録することを可能にするがゆえに、象徴的なのである。同じように、教会は洗礼が施され洗礼名が授けられるまで、個人の魂のケアをすることはできなかった。

たしかに、われわれの生きた身体の保護は象徴的身体によって媒介されている。それゆえ内科に行くときは、われわれはパスポートやその他の身分証を提示しなければならない。」

「ケアのシステムはわれわれを患者として対象化し、生きている死骸へと変え、自立した人間ではなく病んだ動物としてわれわれを扱うように思われる。しかしながら幸か不幸か、この印象は真実からは程遠い。事実、医療システムがわれわれを対象化するのではなく、むしろ主体化する。第一に、患者が不健康で病気で不具合を感じるために医療システムに訴えた時にのみ、それは個人の身体を気遣い始める。（…）患者は自分自身の身体の最初のケアテイカーである。ケアの医療システムは二番目のケアテイカーである。セルフケアが先立つのである。」

「われわれが「自己（セルフ）」と呼ぶのは、この物理的身体と象徴的身体の組み合わせである。「自己」のケアテイカーとして、主体は自己に対して外部の位置をとる。主体は中心的ではないが、中心から外れてもいない。ヘルムート・プレスナーが正しく述べているように、それは「脱中心的（エキセントリック）」であり、自己がセルフケアの主体であることを知っているのは、ちょうど私が自分の名前、自分の国籍、その他の個人的な詳細を学んだように、それを他者から学んだからである。しかしながら、セルフケアの主体になることはケアの実践について決定する権利を持つことを意味しない。患者として医者のあるゆる指導にしたがうこと、私が受けさせられるあらゆる苦痛を伴う処置に受動的に耐えることを私は要求される。この場合、セルフケアを実践することは、自分自身をケアの対象に変えることを意味する。」

「セルフケアの主体が、身体に関する医療、政治、行政の議論に積極的に参加することは、医療の知識を含むケアに関する知識を、無知の立場から判断する能力を前提とする。異なった科学の緒学派が、承認、影響力、名声、権力を求めて競っている。それらは全て知識の立場から個人をケアすることを要求する。個人である主体は、選択を行うのに必要な知識を持たずに、それらの中から選ばなければならない。それは主体に弱さと当惑を感じさせる。しかし同時にこの弱さは強さでもある。なぜならば、あらゆる種類の知識は、受け入れられ実践されさえすれば、強力になるからだ。哲学の伝統はこの弱さと強さのアンビバレンスを反映する伝統として理解する。様々な哲学の教えは、ケアとセルフケア、依存と自律のさまざまなタイプの関係性を示唆している。」

（「1 ケアからセルフケアへープラトン、ソクラテス」より）

「知識を持たない立場から知識を判断するという逆説的な状況は、プラトンの対話編において最初に記述されている。ソクラテスは、真実とは何か、正しい生き方とは何かという問いに対するさまざまな答えを提供するソフィストの言説に注目し、関心を持って耳を傾けた。こうしてソクラテス自身は、これらの言説の中から選択するというメタポジションにいることに気付いた。現在ならば、学び、十分な知識を身につけ、最初の知識のない状態を克服しようとするのがソクラテスに期待されるだろう。これは、知らない者に通常期待されるもの、つまり学ぶということである。しかしソクラテスはこれらの期待を裏切る。知識を蓄積する道を進む代わりに、彼がすでに持っている知識を拒絶して後に戻る。ソクラテスはソフィストが宣伝した教えを疑ったのみならず、聞き手たちにソフィストの言説は説得的であると思わせた神話、詩、悲劇というギリシアの伝統をも疑った。いいかえればソクラテス自身は、全体性という点においてギリシア文化のアイデンティティから距離を置き、それに対して脱中心的な立場をとったのである。哲学の運動は、前へと進む運動ではなく、教育と知識の道を進む進歩でもなく、元に戻る運動、知識のない状態への後退である。ソクラテスは学びもしなかったし、教えもしなかった。彼は知識を得ることを望まなかったし、知識を宣伝することも望まなかった。」

（「9 現存在であることとしてのケアーハイデガー」より）

「ハイデガーの『存在と時間』において哲学の歴史の中ではじめてケアへの言及が中心を占めた。自己肯定として理解されるセルフケアと、近代の公的ケアの制度との矛盾が、ハイデガーの哲学的言説の中心であると論じることすらできる。ハイデガーは師であるエトムント・フッサールに倣い、人間を他の動物の中の動物、他の物の中の物として理解する「自然的態度」を拒否する。人間は本来、動物もしくは植物のような他の有機体と同じく、生命の必要と衝動によって突き動かされる生きた有機体ではない。ハイデガーは人間を、世界内存在である現存在として定義する。ここでは世界の存在していることは、現存在を、「客体」としての世界と対置される「主体」と考えることは不可能であることを意味している。世界は現存在と相互に関係し合い、両者を互いに分けることはできない。現存材は、自身のソンザウは死の危険にあり、その世界は消えうせることを知っている。したがって現存在は死への不安を持っている。現存在の存在とは、未来へと方向づけられた投企であり、われわれは永遠に未来に向けて何かを計画する。このように計画することは、われわれはこれからも存在し、われわれの存在を気にかけて（ケア）なければならないことを前提としている。われわれの世界との関係はケア（Sorge）という特徴、実際にはセルフケアという特徴がある。セルフケアは現存在の基本的な存在様態である。」

（河村彩「訳者解題ーケアと利他から人間を考える」より）

「本書の中で提示される極めてユニークな発想が象徴的身体という概念である。グロイスは、人間は死すべき生身の肉体とは別に、象徴的身体を持っていると考える。具体的に象徴的身体に含まれるものとは、身分証明書、医療カルテ、SNSやネット上のアカウント、本人が書いたテキスト、写真、動画などである。つまり本人についてのドキュメントと本人が作成したドキュメント全般が象徴的身体となる。そしてグロイスは、「自己」は物理的身体と嘲笑的身体の組み合わせであると見抜く。

さらにグロイスは物理的身体と象徴的身体の関係を考察する。彼によれば、健康保険証や病歴を記したカルテに顕著に見られるように、物理的身体のケアは象徴的身体に媒介されて行われる。（…）

また象徴的身体は物理的身体の死後にも、墓碑、図書館、美術館、サーバーなどに保存され「ケア」される。つまり、象徴的身体は他者によっても書き換え可能であり、自己の一部として象徴的身体を持っている個人のアイデンティティは、他者たちが作り上げたものだとするいうことができる。（…）SNSを見れば明らかのように、インターネット上ではわれわれは自分自身の容姿やライフスタイルに関してセルフプロデュースを行い、他者の目に晒される自分をコントロールする。グロイスはこのようなセルフデザインを自己防衛でるとし、一種のセルフケアとみなしている。」

「象徴的身体という概念とならんで本書の要点をなすのは、ケアとセルフケアの対立という発想である。本書におけるケアとは、生政治国家によって提供される医療や福祉のシステムのことである。一方グロイスの考えるセルフケアとは、自己に対する配慮全般のことである。」

「ケアのシステムによる国家による個人のコントロール、つまり生政治の権力に関しては、これまでフーコーやアガンベンが盛んに論じてきたが、おそらく読者は本書を読んで、グロイスがこれらの議論をほとんど取り上げていない点を不思議に思うのではないだろうか。（…）

この理由はおそらく、グロイスは従来を生政治国家批判を引き継ぐよりも、システムとしてのケアに抗い、それを突き崩すセルフケアの可能性を示唆することに主眼を置いているからだろう。グロイスの提示するセルフケアする人間とは、自分の身体についての知識を持たないまま健康に配慮し、過剰な生命力を持て余して創造性を発揮し、他者からの承認のために命を危険にさらすこともあり、他者の眼差しから自分を守るためにセルフイメージをコントロールし、いざ永遠の命が約束されれば退屈に耐えられず自殺すらしかねないものだ。人間とは、健康と生命を何よりも気にかけるにもかかわらず、自らそれを毀損してしまうような、矛盾に満ちた存在なのである。そのようなアナーキーな存在であるからこそ、生政治国家によるケアのコントロールから逃れる可能性を秘めている。新型コロナウイルスの流行発生から二年ほど経った時期に出版された本書は、国民が政府の政策に対してすっかり従順になり、例外状態が常態となった状況から突破する、人間の内なる可能性を示唆しているようにも思われる。

このように本書がケアに対立するセルフケアの可能性という、従来を生政治批判とは異なった観点から論じる際に重要となるのは、ハイデガーの思想である。グロイスはハイデガーの現存在をケアする存在様態として捉える。客体である世界に対立する主体としての人間ではなく、世界内存在として捉えられた人間が現存在であるが、まさに世界の中に存在し、世界と相互に関係しているがゆえに、現存在が自分自身に対して配慮することは世界を気にかけることにもなる。医療ケアに代表される近代の技術は、人間を医療の対象である「生の素材」として扱うが、現存在は他者によってコントロールされ、物になることに抗う。いわばセルフケアする現存在は、そもそも公的なケアに抗う存在なのである。それゆえグロイスはハイデガーを、自己肯定として理解されるセルフケアと近代の公的ケアの制度との矛盾を初めて問題にした哲学者とみなす。」

- 目次
はじめにーケアとセルフケア
1 ケアからセルフケアへープラトン、ソクラテス
2 セルフケアからケアへーヘーゲル
3 大いなる健康ーニーチェ
4 ケアテイカーとしての賢人ーコジェーヴ
5 至高の動物ーバタイユ
6 汚染する聖なるものーカイヨフ
7 ケアテイカーとしての人民ードゥボール
8 誰が人民なのか?ーワーグナー
9 現存在であることとしてのケアーハイデガー
10 掃除婦の眼差しのもてーフョードロフ
11 仕事と労働ーアラント
12 革命のケアーボグダーノフ

訳者解題ーケアと利他から人間を考える
人名索引

○ボリス・グロイス
Boris Groys/1947年、東ドイツ生まれ。美術批評家。現在、ニューヨーク大学特別教授。レニングラード大学に学んだ後、批評活動を開始。1981年に西ドイツへ亡命。ロシア、ヨーロッパ、米国をまたぐ旺盛な活動で知られる。著書に、『全体芸術様式スターリン』（亀山郁夫、古賀義顕訳、現代思潮新社、2000年）、『アート・パワー』（石田圭子ほか訳、現代企画室、2017年）、『流れの中で』（河村彩訳、人文書院、2021年）など。

○河村 彩(かわむら・あや)
1979年、東京都生まれ。東京大学大学院総合文化研究科博士課程修了(博士)。現在、東京工業大学リベラルアーツ研究教育院准教授。専攻は、ロシア・ソヴィエト文化、近現代美術、表象文化論。著書に、『ロトチェンコとソヴィエト文化の建設』（水声社、2014年）、『ロシア構成主義 生活と造形の組織学』（共和国、2019年）、『革命の印刷術 ロシア構成主義、生産主義のグラフィック論』（編訳、水声社、2021年）など。訳書に、グロイス『流れの中で』（人文書院、2021年）

池田晶子は自分を「文筆家」と称し
哲学者と自称してはいなかった

永井玲衣のエッセイがあると
読んでみたいと思うことが多いのだが
それは「哲学対話」を試みているにもかかわらず
今回とりあげている「すばる2023年10月号」の
「なぜわたしたちは哲学できないのか」
という座談会で
「最近、著者紹介文に「哲学者」と書いてもらい、
恥ずかしい、嫌だなと内心思いながら、
仕方なく「哲学者です」と名乗ることも」ある
というような姿勢でいることだろう

なにより永井氏は「何にも所属していない」
つまり「制度」として「保証」されているような
「哲学者」として「哲学」の場にいるわけではない

「哲学」とはなにより「考える」ことであり
その対象は決められてはいない
いわゆる「人生論」ではないが
「制度」としての「学問」のなかでしか
成立しないようなものではなく
ある意味であらゆる「学問」の源でもある

座談会のなかで三浦隼暉が
田中美知太郎が哲学を
「諸学問の技術をまとめ上げる技術として
「技術の技術」だ」と語っていると紹介しているが
おそらくそれは誤解を招く視点かもしれない

哲学は「技術」というよりも
諸学問のもととなっているものであり
それがゆえに同時に諸学問についての
メタレベルの問いでもあり得るのではないか
「技術」であるとすれば
ソクラテスの「産婆術」的なそれだろう



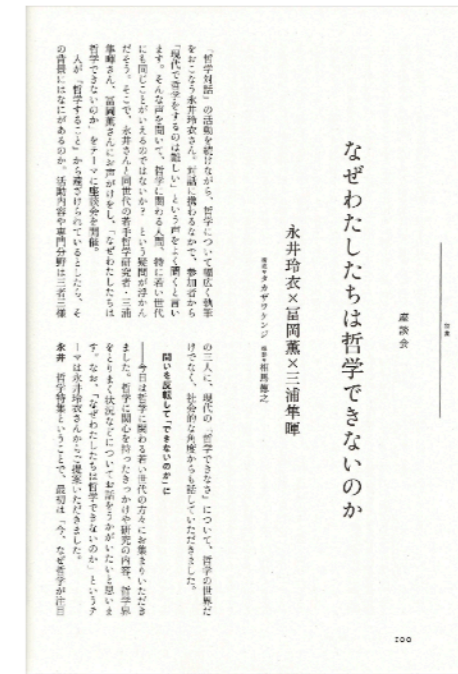
- 池田晶子『考える人—口伝(オラクル)西洋哲学史』
(中公文庫 中央公論新社 1998/6)
- 座談会/永井玲衣×富岡薫×三浦隼暉
「なぜわたしたちは哲学できないのか」
(「すばる」2023年10月号 集英社 2023/9)

そういう意味では
「哲学」という学問を
制度のなかに位置づけるのは難しい

逆にいえば
永井氏が座談会の最後に
「分からないからこそ一緒に考えましょう」
と語っているように

また池田晶子が『考える人』で
「哲学とは何かと問う前に、
誰を哲学者と呼ぶのか、
どのようなところを哲学的と言うのか、
と問うべきなのだ。」
と記しているように

哲学を制度のなかに
閉じ込めるようなことはしないほうがよさそうだとはいえもし大学から
「哲学」が追放される時代が来るとすれば
あらゆる学問は
ただの「技術」に墮してしまうだろうが…



- 池田晶子『考える人―口伝(オラクル)西洋哲学史』（中公文庫 中央公論新社 1998/6）
- 座談会／永井玲衣×富岡薫×三浦隼暉「なぜわたしたちは哲学できないのか」（「すばる」2023年10月号 集英社 2023/9）

（池田晶子『考える人―口伝(オラクル)西洋哲学史』～「はじめに 哲学とは何か、むしろ哲学者とは何者か」より）

「もしもそれを知りたいと、ほんとうに希うのなら、まず、その言葉をこそ、きっぱりと捨ててしまうべきなのだ。そう、「哲学」というあの言葉、そしてあれら哲学概論、哲学入門、哲学とは何か、哲学に何ができるのか、哲学はこれわかる、甦れ哲学！ 等々―――。私たちのまわりでは、何と多くの哲学が語られようとしていることか、そして、それらがどれほど哲学のほんとうを語り得ているか。「哲学」という言葉を一切用いることなく、哲学を語ることができるのでなければ、それは哲学ではない。この試みの全体は、この基本的な確信に基づくものだ。

それなら哲学はどこにあるか。教壇になく、教科書注釈書になく、敢えていうなら先哲たちの著作のなかにさえ、それを開く鍵穴の深く匿されて、私たちが知りたいと希う哲学はどこにあるのか。―――哲学は、いまここにある。哲学という言葉など知りもしない私たちが、この人生に直に対面しているそこにある。いつも初めてこの世に目覚め出たような驚きと当惑のあるところならどこにでも必ず、哲学は発生している。この試みは、私たちの共有するそうした無垢の感受性への、絶対的な信頼に依るものだ。そして、ともにそこへ立ち還ることを、いざなうものだ。

では哲学は人生論か、学問ではないのか、と人は言うだろう。哲学は決して人生論ではない、しかし学問であると言い切ってしまうには、きわめて厄介な微妙な領域が、私たちには残される。たとえば、先哲たちの著作を一からよどみなく復唱できる学者がいたとして、平生へ学内政治その他に余念がないとして、私たちは彼を哲学者だと言うか。あるいは、いわゆる在野を名のとしても、他人の考えひとつ許すこともできずに互いに責め合っている光景は、哲学の本来とどのような位置関係にあるのか。ぼんやりと思ひ巡らしていた子供が、「ぼくも、死ぬの？」とぼつりと問うとき、そこにこそ私たちは哲学の発生を正当にも認めるのだ。つまり私たちは、哲学とは何かと問う前に、誰を哲学者と呼ぶのか、どのようなこころを哲学的と言うのか、と問うべきなのだ。」

（座談会／永井玲衣×富岡薫×三浦隼暉「なぜわたしたちは哲学できないのか」より）

「三浦／自分がやっていることと、世の中で言われるところの「哲学」が完全に重なるのかは、いまだによく分からないんです。それがためらいの正体なのかなと。

富岡／自分のやっていることは果たして哲学なのか、という問題ですよ。私も胸を張って「哲学です」と言えるのかと問われると「うーん」となってしまいます。

永井／そうですね。私も似ています。自分がやっていることがまずあって、どうやら哲学がそれに近いらしい。あるいは哲学を自分側に引き寄せ過ぎて、それを哲学だと勝手に呼んでいるだけなのかなと、不安になってしまう。（…）

哲学の場を開くときには、「よし、哲学をするぞ」と始めるのではなく「もう皆さん既に哲学をしてしまっている」と前置きしているんですね。「問いは無理につくるのではなく。思い出すだけでいい。あなたがふだん何を考えていて、何に立ち止まっているかを思い出すだけでいいんです」と繰り返しお伝えしています。」

「三浦／私が哲学できている気がするの、哲学研究室に在籍していて、哲学の学会にも所属していて、大学で哲学関係の授業を担当していて、哲学の研究仲間がいて、哲学に関連する読書会を開いているからではないか。ある種の共同体や制度の中にいることが、自分を哲学できている気にさせているのではと思ったわけです。

もしもこの制度を全部取っ払って、無人島で一人考えていたとして「これが哲学です」と言えるのかというと、ういん、難しいかもと。

富岡／制度の中にいると哲学している気がするのはなぜでしょう。所属していることによる安心感とか？

三浦／所属することで何が起きるかということ、例えば学会だったた何かを発表するわけですね。するとリアクションがあって「これはいい哲学研究だ」とか「そんなのは哲学じゃない」とか判断される。そうしたことを通して、自分は哲学できている気になっているだけなのではないかと考えることができます。

でも、その制度自体に哲学的な保証はあるのか。この世界の外側に神でもない限りは「あなた方がやっているのは哲学です」と保証してくれるものが何もない。結局、制度によって保証されているだけで、それが本当に哲学だと言える人間はいるのだろうか、というこんない突き当たってしまったんです。」

「富岡／大学に所属していると、学問としてやらないと生き残れないみたいないところがあり、どうにかして理論に落とし込まなきゃと思っていたことに気づきました。内と外の壁がつくられてしまっているというのは、本当にそうですね。

永井／内と外をつくり出している問題があると同時に、内の中でさえ哲学から遠ざけられる場合がある。それは、社会的な状況に関わっていると思うんですね。」

「三浦／「哲学とは何か」という問いが難しいのは、一つには明確な対象がないということだと言われることがあります。生物学は生物を扱うし、数学は数を扱う。「哲学は何を扱うんですか、哲ですか」というような冗談がありますね。（…）

医学を学ぶことで医師になり、建築学を学ぶことで建築家になる。知識は技術と常につながっています。哲学もまた、知識であると同時に技術だということが重要です。つまり哲学はそうした諸学問の技術をまとめ上げる技術として「技術の技術」だと田中美知太郎は語っているのです。多なるものを統合して一つのものとしてまとめあげる方法にこそ哲学の本領があるのではないかと私も考えています。

この「技術の技術」は、今の社会に必要なものだと思うんです。よく言われることですが、世の中に存在する情報ってものすごい量なわけですよ。誰もが情報の海に投げ込まれている。どのように情報を取捨選択して、まとめて自分なりのものにしていくのか。哲学に関心が持たれているのは、そういうことかなと思うんですね。

永井／それは、哲学とは何かということよりも、社会における哲学の役割、社会の中で哲学に何ができかということでしょうか。

「考える人」の「オラクル」の「哲学」の「三浦」

三浦／どちらでもあって、いるんなものを一緒にまとめて考える力そのものが哲学にはあると思います。学問の領域だけではなく、生活の領域も含めてですね。まとめて、考えて、そこから一つ自分の態度を取り出す、そういうイメージです。（…）

もっと素朴なレベルでは。私たちがふだんからやっている「考える」ことも含まれてくるかもしれません。最近でいえば、新型コロナの流行の中で、ワクチンを打つべきか、マスクをするべきかなど、私たち自身で判断する必要が出てきます。医学の専門家たちが情報を提供してくれますが、自分はどうするかを自分なりに考えなきゃいけない。そのとき、医学だけじゃなくて、自分の生活と一緒に考える。そういう技術のヒントが哲学にはおそらくあるんじゃないかと思えます。」

「永井／「哲学をやっぺいこう」と呼びかけるとき、誰として言うのかが問われますよね。とりわけ私は何にも所属していないので「私って誰なんだろう……」と。最近、著者紹介文に「哲学者」と書いてもらい、恥ずかしい、嫌だなと内心思いながら、仕方なく「哲学者です」と名乗ることも。「哲学いいですよ」と呼びかけるとき、大松達知さんの「一生を終へたことなきわたくしが英語は一生役立つと説く」という現代短歌があって、それを思い出します（笑）。大松さんは英語教員だそうです。

富岡／いい短歌ですね。

永井／哲学はよくも悪くも生と結びついている。とりわけ生きていくということと非常に密接だと思います。問いは、私のこの身体から出てくるし、私が根差している場所から出てくるから。この私が行き続けるという実存の問題とも分かち難く結びついている。だからこそ、すごく重い行為のように思いたくなるし、実際そうだと思うんです。」

「永井／哲学の場を開くとき、いつも「一緒にやりましょう」という前向きな感じで終わっているのですが、この座談会も「分からないからこそ一緒に考えましょう」と呼びかけて終わりたいと思います。」

朝日出版社ウェブマガジン「あさひてらす」で
伊藤亜紗の「一番身近な物体」が連載されている
(現在第二回まで)

「一番身近な物体」というのは「自分の体」

「一番身近」といえるはずなのに
あるいは「身近」というより
自分そのものだと思っているにもかかわらず
それを「物体」だとしか思えない「自分の体」

第一回でとりあげられている「naoさん」は
高校生のときにダイエットにのめり込み
体を管理し監視しきびしく支配し
体を「他人化」するようになる

「他者」ではなく「他人」

「他者」の対義語は「自分」で
自分以外の存在であるとしても
なんらかの「共通項」があるのに対し
「他人」であるとは
共通項がなく「自分とは関係ない」

naoさんにとって
「体は身内に感じられない」「他人」
であるのだという
だから「体の声を聞く」という表現も
「naoさんにはピンとこない」

「体を徹底的に管理し、支配下に置いていた自身を、
naoさんは「DV夫」と呼んでいる

「naoさんは、ダイエットを通して、体を支配し、
管理することができると思ってしまった。
あとからそれが幻想であったと気づいたとしても、
当時は完全に支配下に置くことに成功したと感じてい」た

哲学者のビヨン Chol・ハンは
「過剰な活動性が容易に過剰な受動性に転じうる」
ことを指摘し
「この奴隷状態に「ノー」を言うためには
休むことが必要だが、同時にそれが非常に困難である」という

ハンによれば「現代は「肯定」が過剰すぎる時代」であり
かつて自己に対する抑圧として存在していた
規範の力が弱まった現代では
「能力を発揮して成果を出すことへのプレッシャーを強め、
人々をバーンアウトさせたりうつ状態に追い込んだりしている。
この能力主義の時代に足りないのは、むしろ「否定」である」
のだという

naoさんは「「ダイエットをする前の、
自然に「お腹すいた〜」って思って食べていたころには、
戻りたくても戻れない」
「踊り方を忘れたムカデのような状態だ」という

「自分でありながら自分でないような自分」である
自分の体は「他人」だから自分として感じられない

そのことを「症例」や「治療」の観点ではなく
少し広げて（神秘的に）考えてみる

人間の身体は肉体と生命体と感覚＝感情体
さらにいえばそこに自我が働いて成立しているが
それらの構成体の関係づけは
特別な働きかけ方をすることで
通常の関係性とは別のものにもなり得るため
naoさんのように「体」を「他人」にすることも
さらにいえばそれ以外の要素をも
「他人」にすることができるということにもなる

「他人」だから
その「他人」が何をしようが
機械のように「自分」とは切り離されている

そしてそのことを調和的に利用することもできれば
否定的に利用することもできることから
みずからの魂をどのように方向づけるかが問われる

それらを積極的に用いるのは
ある種のイニシエーションとしても機能するが
それはかならずしも白魔術的ではなく
黒魔術的なそれにも使われる

ふつう人間的行為としては信じられないようなことを
平気で行えるようになってきている場合も
そうした魂の再構成が行われていることになる
そしてそう考えなければ理解できないようなこと（事件）も
現代では多発しているように見える

意識的になる（自分をコントロールする）ことは
必ずしも「善」を指向するとはかぎらない
「悪」を指向する自我も少なからずあるということだ
きわめて難しい問題である

あさひてらす



- 伊藤亜紗「一番身近な物体」
第一回 休み方がわからない (2023.07.11)
第二回 脂は敵だから好き (2023.08.22)
(朝日出版社ウェブマガジン「あさひてらす」)

■伊藤亜紗「一番身近な物体」

第一回　休み方がわからない（2023.07.11）

第二回　脂は敵だから好き（2023.08.22）（朝日出版社ウェブマガジン「あさひてらす」）

「障害や病の当事者にインタビューをしていると、ときどきこんな言葉に出くわすことがあります。

「うーん、あんまり自分の体っていうふうには思っていないですね」

　最初に聞いたときは衝撃をうけました。自分のものであるはずの体を自分のものだと思わないとはどういうことなんだろう？　誰か別の人のものだと思っているということ？　それともわざわざ「自分の」と言うまでもないほど自分と一体化しているということ？

　実際に話を聞いてみるとその背景はさまざまでした。自分の体なのに思い通りにならなくて苦しんでいる人もいれば、思い通りにないけれどその思いすら手放して「体が他人事」になっている人もいる。常に誰かの介護を受けているから自分のものでない人もいるし、重い病から自分の魂を守るためにほとんど悟りのような境地に達してそう感じている人もいる。

　体は生まれてから死ぬまで常にそこにある。でもそれが自分のものであるというのは、それほど自明なことではないのかもしれませんが。もっとも身近なものでありながら、良い意味でも、苦しい意味でも、ただの物体のように疎遠なものになりうる対象。それが体というもののかもしれません。」

「体は生まれてから死ぬまで常にそこにある。でもそれが自分のものであるというのは、それほど自明なことではないのかもしれない――「一番身近な物体」としての体のあり方について、さまざまな当事者の語りを通して考えていく連載。」

（「第一回　休み方がわからない」～「体は他人」より）

「naoさんは、六年前、三〇代のときに体調が悪化して入院。現在では退院して仕事もしていますが、倒れて以降、一夜にして体との関係が大きく変わってしまったと言います。

　自分にとって、現在の体は「他人」であるとnaoさんは言います。「他者」ではない。明確に「他人」なのです。それは無視してやりすごすことを許してくれません。いつもそこにおいて、naoさんの日常生活に無言で大きな影響を与えてきます。想像より一オクターブ低い、落ち着いた芯のある声でnaoさんはこう語ります。「やっぱり他の人や世界とのあいだに、体っていう大きい他人が立ちはだかっている」。

　他者の定義語は自分です。他者とは、単純に自分以外の存在を指します。一方で「他人」と言うとき、そこには「自分とは関係ない」というニュアンスが含まれています。たとえば家族や友人、あるいは同僚は、「他者」ではあるけれど「他人」ではない。利害関係を共有している仲間は、物理的には自分以外の存在であったとしても自分のゆるやかな延長、すなわち「身内」になります。だからこそ、身内であっても利害関係が対立した場合には、「兄弟は他人の始まり」のような逆説的な表現が成立することになる。

　つまり、naoさんにとって体は身内に感じられないのです。利害関係を共有していない。「買い物に行きたい」「友達と会いたい」といった日々の関心、究極的には「この人生を生きていく」という私の目的を、体が共有してくれていないのです。naoさんの言葉を借りるなら「そっぽを向いている」。「共通項がないんですね。友達でも夫婦でも、他人じゃなかったら共通項ってあるじゃないですか。そういう重なりがなくなっちゃった。共通の目的もないし、共通の趣味もないんです」。

「だから、よく言う「体の声を聞く」という表現がnaoさんにはピンとこない。確かに改めて考えると不思議な表現ですが、一般には、社会的な「すべき」を離れて、自分のなかにある自然な衝動や感情に気づくこと、のような意味で使われている言葉でしょうか。その声を、naoさんはどうがんばっても聞くことができない。」

（「第一回　休み方がわからない」～「コーピングとしてのダイエット」より）

「naoさんの体がnaoさんに対して「そっぽを向く」ようになるまでには、実は長い前史がありました。

　大きなきっかけの一つは、高校生のときにダイエットにのめり込んだこと。ダイエットは、表面的には食事を制限したり運動したりして体重を落とすことですが、その本質は、体を徹底的に管理することにあります。体を管理し、監視し、きびしく支配するのです。

　それは積極的に体を「他人化」することであった、とnaoさんは言います。電車に乗っていても、街を歩いていても、いつも人の目が気になる。「他人を意識するのが嫌なあまり、体を分離させて他人にしちゃったんですね。それで、こいつを支配する、という形になった」。

「症状に見えるものが実はコーピング（対処法）である、ということはよくあることです。発熱という現象は、仕事や学校に行けないという意味ではネガティブな「症状」ですが、ウイルスや菌を追い出すための反応という意味では「コーピング」です。吃音の連発という現象も、スムーズな発話を規範とみるなら「症状」ですが、次の音を出すための試行錯誤とみれば「コーピング」です。

　同じように、過剰なダイエットも、周りの人からすれば止めたくなる「症状」かもしれませんが、当時のnaoさんにとっては、それがなければ生きていけないような「コーピング」でした。」

（「第一回　休み方がわからない」～「DV夫」より）

「体を徹底的に管理し、支配下に置いていた自身を、naoさんは「DV夫」と呼びます。「私はやっぱりDV夫なんですよ。被害者が体というのはすごく思います。そこが私の中では当たり前だったんですけど、みんなはちがうんだ、もっと一体感？があるというか……そんなに理解不能なものではないのかな、と。今までは、黙らせて、支配して、管理して、それが今度は翻弄されて。そんな関係ってみんながみんなそうじゃないんだ、ということを知りました」。

　夫の暴力の対象になっているのは、体です。体=妻。妻というものがまさにそうであるように、「身内」であるとはいえ、体は常に私=夫の意向に沿ってくれるとは限りません。（…）naoさんは、ダイエットを通して、体を支配し、管理することができると思ってしまった。あとからそれが幻想であったと気づいたとしても、当時は完全に支配下に置くことに成功したと感じていました。」

（「第一回　休み方がわからない」～「切れ目ないメロディをずっと奏でている」より）

「哲学者のビョン Chol・ハンは、『疲労社会』のなかで、過剰な活動性が容易に過剰な受動性に転じうることを指摘しています。そしてハンは、この奴隷状態に「ノー」を言うためには休むことが必要だが、同時にそれが非常に困難であるとも論じています。」

「ハンの診断によれば、現代は「肯定」が過剰すぎる時代です。かつては「〇〇しなければならぬ」という社会的規範が明確に存在し、それが自己に対する抑圧として機能していました。しかしそうした規範の力が弱まった現代では、逆に自分の好きなことをして自分らしく生きることが奨励されています。それは一見自由になったように見えますが、逆に能力を発揮して成果を出すことへのプレッシャーを強め、人々をバーンアウトさせたりうつ状態に追い込んだりしている。この能力主義の時代に足りないのは、むしろ「否定」である、とハンは言います。」

「naoさんは「すでに存在しているものを持続させること」、naoさんの比喻でいえば「メロディーが流れ続けるようにすること」以外の選択肢を持ってなくなり、ひたすらやるべきことに応答していく「肯定」だけの状態に陥っていました。」

「こうした過剰な活動性のなかで失われるものは何か。それは「憤慨」だとハンは指摘します。つまり、ひどく怒ることです。」

「憤慨は、現在の時間をただ延長していくことに対する、全面的な「ノー」です。それは、例外状態を作り出します。この意味で、憤慨とは全面的な休息を召喚する身振りだと言うことができます。中断し、別の新たな生を始めること。受動的に活動させられている奴隷的な状態から、自分で自分の主人となって本当の意味で活動しはじめること。

　ここに休む＝中断の本質的な意味があります。休むというと、力を抜いて何もしないことだというイメージがありますが、いったん過剰な活動状態に飲み込まれてしまったときには、休むとはむしろ出来事を起こすこと、現在を揺さぶることに他なりません。」

（「第一回　休み方がわからない」～「和解と赦し」より）

「停止した体と、どう再び関係をつくるか。それが現在のnaoさんのテーマです。」

「体との関係を作り直すためにnaoさんはいろいろな工夫を試みます。横になってみたり、休憩をとってみたり、マッサージをしてみたり。しかし、あらゆる赦しがそうであるように、そのプロセスは容易ではありません。「ごめんなさい」と頭を下げるのが相手の心を開くどころか、かえって閉ざすこともあるように、赦しは、必ずしも加害者からの能動的な働きかけによって成立するとは限らないからです。デリダが指摘したように、もし赦しが謝罪と改悛に対して与えられるものならば、そこにあるのは単なる「エコノミー的な商取引」になってしまうでしょう。「もし私が、私に赦しを乞うために他者が告白し、立ち直り始め、みずからの過ちを宥容させ始め、他者自身が過ちからみずからを切り離し始めることを条件として赦しを受けるとしたら、そのとき、私の赦しは、赦しを腐敗させるある計算によって汚染されるがままになり始めてしまうのだ」」

「「ダイエットをする前の、自然に「お腹すいた〜」って思ってたころには、戻りたくても戻れない」とnaoさんは言います。ダイエットをしているあいだ、naoさんにとって食べることは「頭の営み」でした。つまり、カロリーやグラム数といった「数字の計算」の問題だったのです。そこには「お腹すいた」や「おいしい」の感覚はない。いったんそうなってしまったあとで、どうすれば再び「食べる」を、体の感覚の営みに戻すことができるのでしょうか。

　それはまるで、踊り方を忘れたムカデのような状態だとnaoさんは言います。意識しなければうまくできていたのに、いったん意識してしまうと、自然に行うことができなくなってしまう。「一回そっちに行くとなかなか戻れないですね……。どこかで目的が無い込んだきたら、自然と、意識しなくてもやっていけるのかな、と思うんですけどね」。」

「naoさんの話を聞いていると、人間にとって「感じる」とは何なのかということを考えさせられます。」

「そもそも感じるができるためには、安全や健康や余暇や経済的な安定が保障されている必要があります。先程あげたハンは「文化が必要としているのは、深い観想的な注意の可能な環境である」。感じることは文化の基本です。これが現代を覆う病だとすると、感じるができるというのは、もしかするとかなり特殊なことなのかもしれません。

　私と体との関係を考えるということの根本には、おそらくこの「感じるとは何か」とう問いがあります。」

（「第二回　脂は敵だから好き」～「原因さがしと回復のプロセスは違う」より）

「西洋医学においては、病態から回復するためには、病気の原因をつきとめ、それを取り除くことが治療の主になります。もしがんが見つかったら、外科手術によって病巣や臓器を切除したり、放射線治療によってがんを小さくしたりする。そうした治療が一般的に行われています。」

「自分が抱えている困難の原因を知ることは、ひとつのナラティブを手に入れることに他なりません。それはその人を安心させたり、自分と向き合う手がかりになったりするでしょう。あるいは、その病気や症状が社会的に問題になっている場合には、対策を講じる上でのヒントとなるかもしれません。

　しかし、ひとりの人間の回復を考えるうえで、その原因とされたものを敵とみなし、そこからの影響をなくすことに注力することは、場合によっては必要だとしても、それがそのまま回復の道につながるとはかぎりません。「自分はこういう人間だ」と思いこんでいる人間像の外側、「自分はこうあってもいい」に出会うことが回復なのだとしたら、ナラティブを固定することは、場合によっては逆効果にもなりえます。回復が、単にその症状を獲得する前の自分に戻る一種のタイムトラベルでないのだとしたら、それは「自分でありながら自分でないような自分」を再定義するという未来の開かれた前向きな営みであるはずだからです。」

伊藤亜紗

東京工業大学リベラルアーツ研究教育院教授、東京工業大学科学技術創成研究院未来の人類研究センター長。東京大学大学院人文社会系研究科美学芸術学専門分野博士課程修了（文学博士）。専門は美学、現代アート。主な著書に『ヴァレリーの芸術哲学、あるいは身体の解剖』（水声社）（のちに『ヴァレリー　芸術と身体の哲学』（講談社学術文庫））、『目の見えない人は世界をどう見ているのか』（光文社新書）、『目の見えないアスリートの身体論』（潮新書）、『どもる体』（医学書院）、『記憶する体』（春秋社）、『手の倫理』（講談社メチエ）、『きみの体は何者か』（ちくまQブックス）、『体はゆく　できるを科学する〈テクノロジー×身体〉』（文藝春秋）、『感性でよむ西洋美術』（NHK出版）など多数。

稲垣諭の「群像」での連載
「くぐり抜け」の哲学が
今回の第13回で最終回を迎える

第1回と第9回は
mediopos2998 (2023.2.1) と
mediopos3106 (2023.5.20) で取り上げた

「弱さ」とはなんだろう
そしてその「弱さ」を「くぐり抜け」するためには
なにが必要なのだろう

「弱さ」を受容することができないとき
「弱さ」はともすれば他者への攻撃へと転じる

戦争の起こる原因が
侵略あるいは被害を受けるかもしれない
という被害妄想から起こりやすいことと
似ているかもしれない
(攻撃は最大の防御であるというように)

ひとは他者からの「承認」や「評価」が
じぶんの望んだかたちで得られないとき
じぶんは「弱者」だと感じ

ともすればその「不幸」は
じぶんだけが被っているものだと思い込み
その「物語」から抜け出せなくなる

その「物語」は「承認」や「評価」のそれだから
承認し評価する存在は
自分よりも「上」に位置している必要がある

自分が「承認」も「評価」もしていない人から
そうされてもそれは意味をもち得ない

したがって「承認」「評価」は
基本的に「上と下」「強者と弱者」といった
価値の階層とでもいったことが前提となっている

そして「承認」や「評価」を与えてくれるはずの存在が
そうしてくれないとき
そしてそれらの存在への直接的な攻撃ができないとき
その攻撃の対象はじぶんより「弱い」存在へと向かう

連載からの引用で
「無差別に不特定の他者を巻き込む犯行に及んだ
男性たちの」発言を挙げておいたが
それらの「犯行」は「女性や子どもといった
明らかに自分より弱いものを狙った
犯行であることが多い」ように

そうしたじぶんを「弱者」だとし
それが攻撃性へと転化してしまう人たちは
「害を被る他者に対する
「共感性が乏しい」ともいわれる」が
そうではないのではないかと稲垣諭は示唆している

「彼らは逆に、他者が発する情報にあまりに
同調しすぎていてからではないか。
社会にとっての理想や規範に強く共感してしまうからこそ、
社会的身分が安定しない、友人がいない、パートナーがいない、
そうしたことへの社会的圧力を真に受けてしまう。
そして、そうなれない自分が逆照射され、絶望する。
彼らほど共感的な人間はいないとさえ、私には思える。
ただしその共感があまりにもエゴイスティックなだけである
(共感はそもそもエゴイスティックである)」

ここで示唆される「共感」は
「承認」「評価」に関する「共感」ということだろう
その「共感」から自由になることができないでいる

その「物語」に住んでそこから出られないような
そんな「弱さ」を抱えた私たちを支えてくれるのは
ほんのささいな「親切行為」である
「マイクロ・カインドネス」ではないかと
稲垣氏は示唆している

しかし逆にいえば
そうした「マイクロ・カインドネス」が
次第になくなってきているからこそ
じぶんの「弱さ」を受容できなくなっているのだともいえる

世に蔓延する「配慮」は
ともすれば「空気」の強要ともなりがちだからである



■稲垣諭「連載「くぐり抜け」の哲学 13 マイクロ・カインドネスを信じる」
(群像 2023年10月号)



■稲垣論「連載「くぐり抜け」の哲学 1 3 マイクロ・カインドネスを信じる」（群像 2023年10月号）

「本連載は「くらげ」をめぐる思考から始まった。そしてこのくらげには「弱虫」や「へたれ」、「優柔不断」という意味が込められていた。まさに「くらげ」こそ、共感から取り残され、からかいの中にとらわれていた他者だったともいえる。そのくらげから始まり、他者を傷つけると同時に傷ついてしまう「取り残されていく人々」の経験をくぐり抜けて、たどり着いた場所は、とりわけ男性というセクシュアリティに顕著な強さの理想や体面の裏側にぴったりと貼り付いた弱さの経験である。私たちがこの弱さと向き合い、それを受け入れるかどうか、「男性性の終わり」、「至高性のない世界」という仮説の未来を占うことになる。

苦しいときに自分よりも弱いものを見定め、蔑み、からかうことができれば、その場かぎりでは自分の強さに酔いしれることができるかもしれない。しかしその弱さが呼び寄せた見せかけの強さは、めぐりめぐって他者を巻き込み、残酷な苦しみを蓄積させるからかいのプレイを増殖させるだけである。その鬱屈は、社会に対する攻撃性として発露の機械を窺う感情にしかつながらないだろう。

それに対して、弱さの経験を強さで塗りつぶすことなく、苦しいのだと声をあげ、声をあげた人に手を差し伸べる。そうしたマイクロ・カインドネスが満ちた世界、私たちはそれこそを「人間のふるさと」として理解すべきではないだろうか。」

「物を取ってあげたりしたとき、私たちは自分の善行に少し気分がよくなるはずだが、そのとき相手がどう感じているかについてはあまり深く考えない。相手も突然の親切に驚いたりしていて、そこまで丁寧な謝意が伝えられるわけでもない。そのようにして私たちはマイクロ・カインドネスのインパクトを見過ごしてしまう。

しかしどうやら、このほんのささいな親切行為は、見知らぬ相手の幸福度を持続的に高めるだけではなく、その後、親切を享受した人がその後より寛大になるよう促している。その場かぎりです突然起こる、直接の見返りもない善行が、めぐりめぐって世界のやさしさの総量を増大させている。そのことを私たちは強く新じていい。

（…）

たった一つの行為で世界は何も変わらないだろう。しかしこの小さな手助けの相互性が、世界の根底で人間のつながりを保証していると夢想することができる。しかもあなたのその行為、声かけ、挨拶が、他者を介して世界の無数の場所で繰り広げられていくとすれば、こんなに素晴らしいことはない。私たちの社会が抱えている傷を癒やすのが、そして「弱さ」を抱えた私たちを支えてくれるのは、ほんのささいなマイクロ・カインドネスなのかもしれない。

「　みんなが、ぼくを醜男だと言って、ぼくが弱虫でいじけていると言って、笑い物にする・クツソツタレめが、今み見ている。こっちからやりかえしてやる。

　自分の唯一の居場所がなくなって自分の存在が殺されたと感じ、「みんな死んでしまえ」と思うようになった。

　医者になれないなら自殺しよう、人を殺して罪悪感を背負って切腹しようと考えた。

　自分のことをぼっち（独りぼっち）とバカにしていると思った。

　僕だけ不幸だなと。僕だけ割食っている。自分だけ貧乏くじを引いた。それが歪んで世の中への憎しみに変わっていったと思う。

　周りは大人になって、どんどん自分のことを決めていっている。成功すると思っていた人たちは、みんな大卒で家族もできて、働いて幸せそう。僕以外はみんな幸せそうだし、僕だけが失敗した。自分の中に「頼むから世界が終わってくれないだろうか」、心のどこかで『もう終わってほしいな』と。

　これらは、無差別に不特定の他者を巻き込む犯行に及んだ男性たちの思考ならびに発言である。無差別とはいっても、このような事件は女性や子どもといった明らかに自分より弱いものを狙った犯行であることが多い。彼らがおこなったことは、絶対的に社会が許容できるものではなく、その責任を負うべき犯罪行為である。被害者となり、亡くなった人々は戻ってくることは決してなく。遺された人々、社会に消えることのない傷を負わせたことが償いようもない。

　そのことをはっきりと認めたらうで、こうした犯行が今後起きない社会を願い、予防の思考や対策をおこなっていく必要がある。しかし、そのためにはどうすればよいのか。彼らの共感しなくてもいい、それでも彼らがどのような生を生きていたのか「くぐり抜ける」ことはできるはずである。彼らの攻撃性に向き合うためにも、彼らの発言の奥にある経験に触れる手を作ってみる必要がある。

　私は連載の第一回で「克服されるべきものとは異なる「弱さの経験」とはどのようなものなのか」、「弱さの肯定について。どこまでそれをくぐり抜け、それと向き合い、受け入れる準備ができているのか」と問うていた。冒頭に挙げた男性たちは弱かったといえるのだろうか。絶望の果てで、攻撃性へと転化せざるをえない強さを希求してしまうこと、そこに「弱さ」という経験の確信があるように私には思える。

　社会からの拒絶や孤立を感じて、どうしようもなくいたたまれない気持ちをもつことは誰にでも起こりうる。しかし、こうした感情を鬱屈させたとしても、ほとんどの人は犯行には至らない。

　強い恨みを抱いた特定の人ではなく、無関係な他者を巻き込みたいという思考や行動は男性の犯行に極めて多い。（…）どこまで追い詰められれば。あるいは、その人の過去にどんなことが起きれば、そうした思考や行動に至るのか。

　彼らは害を被る他者に対する「共感性が乏しい」ともいわれる。しかしこれは、私は違うのではないかと感じている。そもそも他者に対する共感が乏しければ、個として自活し、なるべく他者に関わらず、迷惑をかけられないように生きていく道を探すこともできたはずである。

　しかしそうしなかったのは、むしろ彼らは逆に、他者が発する情報にあまりに同調しすぎていてからではないか。社会にとっての理想や規範に強く共感してしまうからこそ、社会的身分が安定しない、友人がいない、パートナーがいない、そうしたことへの社会的圧力を真に受けてしまう。そして、そうなれない自分が逆照射され、絶望する。彼らほど共感的な人間はいないとさえ、私には思える。ただしその共感があまりにもエゴイスティックなだけである（共感はずもそもエゴイスティックである）。

　この社会には、まちががなく数々の競争が仕掛けられている。大学受験に失敗することも、希望していた企業に就職できないことも、意中の人から好意を向けられないことも、少なくない人々に起こることだ、あるいは、生まれ育つ家庭の経済状況において「親ガチャ」と呼ばれてもおかしくない不平等も確実に存在している。このような場面で、身近な人が落胆し、「弱さ」を経験しているとき、私たちはどんな声をかけるのがよいだろうか。あるいは、自分がそのような状況におかれたとき、どうやってこの「弱さ」に向き合うことができるだろうか。これは実はとても難しい問題である。ゲームのように規則がわるわけでもない。むしろ、マニュアル的な対応ほど人を傷潰えてしまうこともある。

　身近な人が自分の弱さに苛まれ、絶望しているとき、「大丈夫だよ」、「次がまたあるから」。「失敗は糧にできる」等々の声かけをすることもあれば、何も話さずにただそばにいつづけることもあるだろう。どれが正解であるのかは決定できないにせよ、いずれも明らかに間違っているわけではない。それに対して、その苦しみの渦中にある人の想いを逆なでするような「からかい」だけは絶対にやるべきではない、と私は思う。冒頭の男性たちの言葉には「からかい」による傷つきが多分に感じ取れるものがある。」

澤田直の『フェルナンド・ペソア伝』が刊行されたのを記念して「すばる」の10月号に澤田直と山本貴光の「人はなぜペソアに惹かれるのか」という対談が掲載されている

現在ではポルトガルの国民的詩人とされているフェルナンド・ペソア（1888-1935）は自分とは別人格の70名ほどもあるという〈異名者〉たちを案出し作品を書き分けひとりで宇宙全体を体現しようとしたのだという

没後には公刊されたものの十数倍もの作品が見つかり草稿は全部で2万7500点以上そして世界的に知られるようになるのは死後五〇年ほど経った80年代になってからのこと

著者の澤田直と対談した山本貴光は澤田氏の訳した『ペソア詩集』（思潮社）を読みとくに「ペソアの人間の見方」から決定的な影響を受けることになったそうだがそれはペソアの詩には「一人の人間が一人ではないという感覚、一人の人間のなかに複数のキャラクターが存在し得るという感じが強く響いてい」るからだという

ペソアはたんに異なったペンネームを使っているのではなく「アルベルト・カエイロ」「リカルド・レイス」「アルヴァロ・デ・カンポス」の三人を中心に「自分とは異なる人格、外見、来歴、文体を持った別人格の作家、すなわち彼自身が〈異名者〉と呼ぶ存在を作り上げ」た

「個の分裂、解体、離散という、二十世紀後半になって脚光を浴びることになる現象に直面して、他者＝多者となるという稀有の試みを創作基盤に置」き「筆名や偽名とは一線を画す〈異名〉というトポスを案出することによって、文学における主体の問題や、作者の問題をまったく新たな視点から照射した」のである

「リカルド・レイス」名での詩には「ぼくらのなかには 無数のものが生きている」「ひとつではなく いくつもの魂をぼくはもっている ぼくではない たくさんの自分がいる」という表現がある

現代においては「わたし」という存在が確固としたものではなく、むしろゆらぎがあり、複数の束からなっていることは、多くの人が日常生活の端々で感じること」だがペソアがそうした観点で創作活動を行ったのは二十世紀初めである時代がやっとペソアに追いつきペソアを再発見したということだろう

上記の主要な異名詩人は三者三様だがそれはスタイルが異なっているというだけではなく「三人の詩人の相互関係、相互作用がきわめて精密に計算され」ていて「三人の作品が組み合わせられることでひとつのドラマティックな全体が立ち上がるように構成されている」のだという

ペソア自身がその試みを「幕間劇の虚構」と呼んでいるように全体として「ひとつの劇的空間」が作りだされているのである

またペソアには秘教の思想家という側面もありレッドビーターやアニー・ベサントブラバツキーなどの神智学関係の翻訳もおこなうなどグノーシス主義や薔薇十字思想などのような秘教的な「異端の思想全般に通底するものを真剣に考えてい」たという



- 【『フェルナンド・ペソア伝』刊行記念対談】澤田直x山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」（「すばる」2023年10月号 集英社 2023/9）
- 澤田直『フェルナンド・ペソア伝／異名者たちの迷路』（集英社 2023/8）
- ペソア（澤田直訳）『ペソア詩集』（海外詩文庫 思潮社 2008/8）
- フェルナンド・ペソア（澤田直訳）『新編 不穩の書、断章』（平凡社ライブラリー 平凡社 2013/1）

ペソアは世界の隠れた意味を探求していたということだがそれは「キリスト教的な一神教とも神智学とも異なり、複数の神々が存在し、多様性のある世界」である

こうした秘教的な思想への関心は「異名者」を使って書いたこととも深く通底しているようだ

ペソアは「私は神話の創造者になりたい。それこそが人間の仕事として許される最高の神秘だ」と書いているが秘教的な「隠れたるもの、隠されたるもの」が「一つのネットワークを作り、相互に関係」しているような「ひとつの劇的空間」の創造を試みていたのだろう

- 【『フェルナンド・ペソア伝』刊行記念対談】

澤田直×山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」

（「すばる」2023年10月号　集英社 2023/9）
- 澤田直『フェルナンド・ペソア伝／異名者たちの迷路』（集英社 2023/8）
- ペソア（澤田直訳）『ペソア詩集』（海外詩文庫　思潮社 2008/8）
- フェルナンド・ペソア（澤田直訳）『新編 不穩の書、断章』（平凡社ライブラリー　平凡社 2013/1）

（『ペソア詩集』～フェルナンド・ペソア詩篇「自己心理記述」より）

「詩人はふりをするものだ
そのふりは完璧すぎて
ほんとうに感じている
苦痛のふりまでしてしまう」

（『ペソア詩集』～フェルナンド・ペソア詩篇「（わたしは逃亡者）」より）

「わたしは逃亡者だ
生まれたとき　わたしは
自分のなかに閉じこめられた
ああ　しかし　わたしは逃げた

ひとは飽きるものだ
同じ場所に
それなら　同じであることに
どうして　飽きぬことがあるうか

わたしの魂は　自分を探し
さまよいつづける
願わくは　わたしの魂が
自分に逢いませんように

何ものかであることは牢獄だ
自分であることは　存在しないことだ
逃げながら　わたしは生きるだるうー――
より生き生きと　ほんとうに」

（『ペソア詩集』～リカルド・レイス詩篇「（ぼくらのなかには…）」より）

「ぼくらのなかには　無数のものが生きている
自分が思い　感じるとき　ぼくにはわからない
感じ　思っているのが誰なのか
自分とは　感覚や思念の
劇場にすぎない

ひとつではなく　いくつもの魂をぼくはもっている
ぼくではない　たくさんの自分がいる
けれども　彼らとは無関係に
ぼくは存在する
彼らを黙らせ　ぼくが語る」

（澤田直『フェルナンド・ペソア伝』～「01.プロローグ」より）

「古来、ペンネームで作品を書いた詩人や作家は少なくないが、ペソアの独特な点は、自分とは異なる人格、外見、来歴、文体を持った別人格の作家、すなわち彼自身が〈異名者〉と呼ぶ存在を作り上げたことにある。研究者によれば百は下らないという彼の創造した異名者のうち、主なものはアルベルト・カエイロ、リカルド・レイス、アルヴァロ・デ・カンポスの三人だが、生前にはこれらの異名者たちがペソアの創造によるものだということを知らない読者もいた」ほど、まったく異なる作風の作品を書く詩人たちだ。」

「ペソアが創作活動を行った二十世紀初め、ヨーロッパの中心ではブルーストやジョイスといった作家たちが意識の流れをめぐる壮大な物語を紡ぎ出していた。同じ頃、ユーラシア大陸の西端ポルトガルで、ペソアは個の分裂、解体、離散という、二十世紀後半になって脚光を浴びることになる現象に直面して、他者＝多者となるという稀有の試みを創作基盤に置いた。筆名や偽名とは一線を画す〈異名〉というトポスを案出することによって、文学における主体の問題や、作者の問題をまったく新たな視点から照射したペソアが世界的に注目されることになったのは、生誕から百年がたとうとしていた一九八〇年代のことだった。いわば時代がペソアに追いついたのだ。「わたし」という存在が確固としたものではなく、むしろゆらぎがあり、複数の束からなっていることは、多くの人が日常生活の端々で感じることだ。」

（澤田直『フェルナンド・ペソア伝』～「01.プロローグ」より）

「古来、ペンネームで作品を書いた詩人や作家は少なくないが、ペソアの独特な点は、自分とは異なる人格、外見、来歴、文体を持った別人格の作家、すなわち彼自身が〈異名者〉と呼ぶ存在を作り上げたことにある。研究者によれば百は下らないという彼の創造した異名者のうち、主なものはアルベルト・カエイロ、リカルド・レイス、アルヴァロ・デ・カンポスの三人だが、生前にはこれらの異名者たちがペソアの創造によるものだということを知らない読者もいた」ほど、まったく異なる作風の作品を書く詩人たちだ。」

「ペソアが創作活動を行った二十世紀初め、ヨーロッパの中心ではブルーストやジョイスといった作家たちが意識の流れをめぐる壮大な物語を紡ぎ出していた。同じ頃、ユーラシア大陸の西端ポルトガルで、ペソアは個の分裂、解体、離散という、二十世紀後半になって脚光を浴びることになる現象に直面して、他者＝多者となるという稀有の試みを創作基盤に置いた。筆名や偽名とは一線を画す〈異名〉というトポスを案出することによって、文学における主体の問題や、作者の問題をまったく新たな視点から照射したペソアが世界的に注目されることになったのは、生誕から百年がたとうとしていた一九八〇年代のことだった。いわば時代がペソアに追いついたのだ。「わたし」という存在が確固としたものではなく、むしろゆらぎがあり、複数の束からなっていることは、多くの人が日常生活の端々で感じることだ。」

（澤田直『フェルナンド・ペソア伝』～「04.異名者登場」より）

「ペソアにおける異名とは、作者とは異なる別人格であり、あたかも小説の登場人物のように作者からは独立している。（…）主要な異名詩人はアルベルト・カエイロ、リカルド・レイス、アルヴァロ・デ・カンポスの三人、カエイロは素朴な文体を持つ異教的詩人、レイスはギリシャ・ローマの古典文学に通じた端正な文体をもつ古典的詩人、カンポスはほとんど暴力的な前衛の波に身を任せる未来は詩人と、三者三様である。だが、重要なことは彼らのスタイルが異なるという点だけではない。それ以上に、三人の詩人の相互関係、相互作用がきわめて精密に計算されており、三人の作品が組み合わせられることでひとつのドラマティックな全体が立ち上がるように構成されている点である。つまり、ペソアの試みは単に様々なスタイルによって詩を書くことではなく、これらの異名者たちによってひとつの劇的空間を作り出すことにあった。

彼はこの試みを「幕間劇の虚構」と呼んだが、それは演劇さながらに登場人物たちが、作者から独立して語り、振る舞うからである。「三人のそれぞれは一種のドラマをなしており、それと同時に三人が全体としてさらに別のドラマをなしている」と詩人は説明している。これこど、ペソアの構想していた「人物によるドラマ」であった。その意味で、読者は、個々の詩作品をそれとして読むだけでなく、異名詩人をキャストとして配した新たな詩空間をメタレベルにおいて読解することが求められている。」

（澤田直『フェルナンド・ペソア伝』～「07.『不穩の書』」より）

「ペソアは多くの作品を同時に手がけ、一作を完成させることよりも、新たな作品に手を染める傾向があった。その結果、多くの作品が未完の状態に留まり、夥しい量の遺稿が遺された。それは建築現場、あるいは廃墟のようにも見える。なかでも（リスボン在住の会計補佐ベルナルド・ソアレスの手記という体裁をとった）『不穩の書』として刊行されているのは、長ささまざまな五百二十ほど（版によって数に異同がある）の断片からなる、五百頁を優に超す大著だ。

その実態は長いこと謎に包まれており、ベルナルド・ソアレス著『不穩の書』としてまとまって刊行されたのは、死後五十年近い一八八二年のことにすぎない。それはペソア・ワールドに慣れ親しんできた者たちにとっても衝撃的な事件だった。異名詩人たちの紡ぎ出す世界とはまったく異なる新しいタイプの散文家としてのペソアが登場したからである。」

（澤田直『フェルナンド・ペソア伝』～「19.『オカルティズム』」より）

「詩人としての複数性の問題を追うだけでも容易ではないが、ペソアには秘教の思想家という側面もある。」

「ペソアが本格的に秘教に関心を抱いたのは、一九一五年九月、出版社からの依頼で、「神智学・秘教叢書」に収録されるチャールズ・W・レッドピーターの『神智学入門』の翻訳をしたときからと言われる。サ＝カルネイロ宛ての手紙でペソアは、思想的危機にあった頃にこの本を読み、『薔薇十字団の典礼と秘儀』と同じくらい大きな衝撃を受けたと告白している。」

「ペソアは、ブラバツキーやその後継者のアニー・ベサント（一八四七 - 一九三三）の著作も訳しており、その作業を通して、神智学に関心を寄せたわけだが、本人が述べているようい、それ以前から自分なりに世界の隠れた意味を探求していた。その探求から生まれた世界観が、アルベルト・カエイロやアントニオ・モーラという異名者に託されたパガニズム、つまりキリスト教的な一神教とも神智学とも異なり、複数の神々が存在し、多様性のある世界だった。」

「ペソアによって、世界の隠れた意味とは、唯一の真理としてではなく、多様性を受け入れる教義でなければならなかった。彼が、オカルト、フリーメイソン、薔薇十字団に強い興味を寄せたのはそのためだ。」

「ペソアの異名者の中にはラファエル・バルダヤという占星術師がいて、遺された草稿にも占星術に関するものは少なくない。ペソアにとって占星術にはいくつかの役割があった。一つは自分や他人の性格を知ること、彼は友人や知人だけでなく、異名者たち、さらには雑誌『オルフェウ』のホロスコープも作成している。バルダヤや「秘教的形而上学の原理」というテキストも書いており、そこでは神智学を「ヘルメス主義の民主化であり、すなわちキリスト教化」にすぎないと断じ、自分の方は真の秘教に関する学を開陳するとしている。」

「ペソアの隠れたるもの、隠されたるものとの関係は一つのネットワークを作り、相互に関係していると言えるだろう。そして、その蜘蛛の巣の中心にあるのは、創造への飽くなき意志であるように思われる。「私は神話の創造者になりたい。それこそが人間の仕事として許される最高の神秘だ」とペソアは書き留めているが、彼の創作全体が文学という神話の創造に当てられた。」

（澤田直×山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」より）

「長年ペソア作品を日本で紹介してきた澤田直氏がこのほど『フェルナンド・ペソア伝　異名者たちの迷路』を上梓したことを機に、自身もペソアに深く魅せられてきた文筆家でゲーム作家の山本貴光氏が、その創造世界について著者の澤田氏と語り合った。（構成／長瀬海　撮影／中野義樹）」（2023・7・22　神保町にて）

（澤田直x山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」～「出会い」より）

「澤田／山本さんがペソアに出会ったのはいつでしたか？

山本／最初の出会いとなると少し曖昧なのですが、おそらくジル・ドゥルーズの本で触れたのがきっかけだったと思います。三十年ほど前ででしょうか。彩流社から出ている『ポルトガルの海』を手にとりて、もっと読んでみたいと思うようになりました。なかでも決定的だったのが、澤田さんの編訳による『ペソア詩集』（思潮社）です。これを読んで、今回のペソア伝で澤田さんも書かれていますが、なぜか自分のことが書いてあるような気がしたんですね。

どうしてそんなふうに思うのかといえば、やはりペソアの人間の見方でしょうか。彼の詩には、一人の人間が一人ではないという感覚、一人の人間のなかに複数のキャラクターが存在し得るといった感じが強く響いています。自分をペソアと比べるのは不遜な気もしますが、私も一つの固定したアイデンティティという見方に違和感を覚えていたので、それでもいいんだと勝手に励まされました。高校では理系を選んだけど文系にも興味を持ち続けたり、大学を出たあとでゲームクリエイターの仕事をしばらくやって、現在は大学で哲学を教えていたり。本も互いに関係のなさそうなものを書いたりしているせいか、ときどき「同姓同名の別人がいるのかと思った」と言われたりします（笑）。そんなこともあって、自己紹介をしてくださいと言われると困るんですね。自分のなかに複数のものがあるのに、「要するに何者ですか」と一つにアイデンティファイするように期待されても困るなあと。

だからでしょうか。ペソアの言葉に触れて、この詩は自分が書いたんじゃないかと思うほど響いた。澤田さんが編訳された『ペソア詩集』はそのきっかけとなった一冊で、思い入れがあります。この詩集を読んでからというもの、ともかくペソアと名のつくものを見かけたら読む。あるいは、原語でも読みたいからポルトガル語の勉強をする、といったことをしてきました。」

（澤田直x山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」～「ペソアと漱石」より）

「山本／今回の評伝を読んで思い浮かべた同時代人がいました。夏目漱石です。漱石はご存じの通り、政府から英語の研究をするように命じられてロンドンに留学するんですが、それを無視して「リテラチュア」の研究をするわけですね。彼にしてみたら、それは未知の概念で、漢語でいう「文学」とイコールにして良いのかわからない。大学の授業に出て、いろいろ聞いてみるもののピンとこない。それで本屋でいるんな分野の本を買って、下宿に立て籠もってそれを読みまくる。自分で道を切り開く構えです。これはあとで伺えればと思うのですが、多方面に関心を向けたペソアと重なって見えます。

では、漱石がどういう落とし前をつけたかということ、古今東西のあらゆる文学を一般化しようとした。帰国後に東京帝国大学で「ジェネラル・コンセプション・オブ・リテラチャー」という文学論講義をやっています。当時の文学とは何かという議論では、社会の問題が書かれていないとダメだとか、人間の生き様を表現していなければいけない、なんてことが言われていた。でも、漱石はそういう捉え方では狭すぎて、同時代の局地でしか通用しないのではないかと考え、文学の一般理論を構築しようとした。そのとき土台にしたのが当時の最新科学である心理学でした。文学という営みを成り立たせている人間の意識や精神という基盤まで戻って捉え直そうというわけです。そこでもっぱら参照されたのは、ウィリアム・ジェイムズ流の意識観で、つまり意識とは川の流れるようなもので、次々と注意の焦点が移り変わってゆくというモデルでした。人はひとつのことにぐっと集中することもあるけれど、たいていは外からくる知覚や自分の中で生じるんな変化に次々と気をとられながら生きている。その移ろう内容を漱石は例の「F＋f」（認識と情緒）として捉えたのでした。

ペソアも生きた十九世紀末から二十世紀にかけて、西洋では人間の心理への関心が高まっていましたね。無意識に目を向けるフロイトの精神分析しかり、「事象そのものへ」といい、意識の働きを探究したフッサールの現象学しかり。心理学の「意識の流れ」しかり。意識とは次々と移り変わるものだという書き方は、ヴァージニア・ウルフが得意としたものですが、ペソアを読んだあとに「意識の流れ」と呼ばれる文学を読むと、そこにあるのは何か単一の意識のように見えてくる。その点、ペソアはさらにラディカルで、意識がマルチプルというか、千々に乱れた状態を素直に認めて受け入れている。ペソアは同時代の心理学が前提としていた人間の意識の根っこにある単一性を認めていない気がして、それが百年以上の月日経っても彼の作品が色褪せない理由ののかなと思います。漱石も意識の流れや個人主義について考えながら、個人というユニットそれ自体に疑いを持っていた。その視点を突き詰めると、ペソアのような考えに通じる気がしたのでした。

澤田／いやぁ、とても面白い捉え方ですね。刺激的な批評をありがとうございます。まさに漱石があゝの時代に生きた矛盾を、ペソア自身も抱えていたんだと私も思います。」

（澤田直x山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」～「蔵書という思想」より）

「澤田／ペソアのなかに百科全書的な関心というのは紛れもなくあったと思います。世界を丸ごと、そっくりそのまま捉えたいというか。それは理解したいというのと違う、不思議な欲望だったように思われます。一言で捉えたいと言っても、知的に、感覚的に、感情的に捉える方法があると思うのですが、ペソアはあらゆるレベルであらゆるものを捉えたいと思った。ですが、薬学や化学、工学にまで手を伸ばすというのは、なかなか面白いですね。僕はそこまで精査して見ていなかったの、山本さんに教えてもらって、なるほどと思いました。」

（澤田直x山本貴光「人はなぜペソアに惹かれるのか」～「オカルティズムとペソアの関係」より）

「澤田／最後にオカルティズムの話をさせてください。今回、伝記を書くうえで難しかったもう一つはオカルトの部分でした。彼のオカルティズムをどこまで本気で読まなければいけないかわからなかったのですが、ペソアを理解するためにはオカルティズムは避けて通れません。彼はその手の本を多数読んでいただけでなく、ブラヴァツキーやベサントを翻訳出版しています。また、秘教的な詩も多数書いているし、そもそも『メンサージェン』という詩集が「隠れたるもの」を巡るメッセージなのです。ペソアはキリスト教を否定し、異教的な世界を再構築することを提唱しているわけですが、その一方で、オカルト的なものこそが世界の真理を教えてくれると確信に満ちた手紙も書いています。

山本／オカルティズムについての章で、アレイスター・クロウリーとの交流も書き込まれていますよね。あそこはとても愉快に読んだ一コマでした。先ほどお話に出たように、ペソアは同時代の科学にも関心があった。蔵書には相対性理論に関する本もあったりして。二十一世紀の現在から見ると、科学とオカルトは相容れない感じが強いかもしれませんが、二十世紀初頭は科学とオカルトは重なって見えるようなところがあったように思います。

少しペソアの文脈から外れますが、二十世紀のはじめ頃、特殊相対性理論が提示されて程なく、アインシュタインの先生の一人、ヘルマン・ミンコフスキーが「四次元」という概念で整理しました。三次元の空間に時間という次元を加えてまとめて扱おうというわけです。それと前後して、シュルレアリスムや未来派など、前衛芸術の各方面で四次元という概念（ミンコフスキーの用法とは違う場合もありますが）に刺激を受けた作品が現れています。一枚の絵に時間的に連続した一連の動きを表現するような絵画は分かりやすい例でしょうか。四次元という科学の概念が、他の分野にも波及していたわけです。これは、神秘思想やオカルトにも親和性の高いアイディアだったと思います。

澤田／確かにそういう同時代性は重要ですね。ベルクソンだって神秘主義に強い関心を示していましたし、他にも二十世紀初めのフランス哲学では神秘主義がきわめてまじめに論じられていた時期があります。ペソアの場合は、神智学、グノーシス主義、薔薇十字思想など異端の思想全般に通底するものを真剣に考えていました。

山本／そうですね。科学は基本的に繰り返し確認できる現象を相手にしますが、それで万事を説明できるわけではない。それ以外のことをどう理解できるか。百科全書的な関心を持っていたペソアが、オカルトにも興味を向けていたのは自然なことなのかもしれません。あと、個人的にもう一つ面白かったのは、ペソアの占星術好きです。異名者のホロスコープを描いたりしている。占星術の知は、ヨーロッパの文脈でいえば、少なくともルネッサンス以来、人々が地上と天空の出来事を照応させて考えていたことを明かすものだと思います。自分と結びついた天体が今どうなっているのかを見れば、その運命も読み解けるという発想がその基礎にありました。ということは、マクロコスモスのなかのミクロコスモスたる自分が運動して何か起きている、といった宇宙の見方を好んでいなければ、ホロスコープを描いたりしなかったと思うんですね。

澤田／おっしゃる通りで、ペソアはそういう意味でも、近代的な自我とはまったく違う世界観を持っていました。近代的な自我の考えというのは、環境から遮断されてもそれだけで存在するものですね。デカルトの哲学はまさにそのようなものでした。でも、ペソアはそういう風には考えない。あらゆるものが環境との関わりの中かで存在する。だから、自分や知人といった個人のホロスコープだけではなく、『オルフェウ』といった雑誌自体のホロスコープも作っていた。ペソアは一時期、職業的な占星術師になろうと考えていた時期もあるほどのめり込んでいて、異名者のなかにはラファエル・バルダヤという占星術師もいます。

山本／雑誌のホロスコープ！　そう考えるとペソアって、彼が書いたものも含めて、エコロジカルだと思うんです。「自然を守ろう」という意味でのエコロジーではなく、その言葉を作ったエルンスト・ヘッケルの、あるいは、その意味をさらに拡張したフェリックス・ガタリの文脈におけるエコロジー。ガタリは、かつて環境問題が取り沙汰されたときに、多くの人は自然をどうにかしようと対症的に考えるけど、それだけでは駄目だと言いました。エコロジーは自然環境だけの問題ではない。我々は社会というエコロジーも作っているし、そのなかにいる個人の精神のエコロジーもある。だから、自然環境と、社会、それから個人の精神、少なくともこの三重のエコロジーで物事を見なくては地球環境の問題は解決できないのではないかと考えたわけです。つまり、ここで言われているのは、複数の重なり合う関係をどう見るかという問題ですね。それこそ仁科の言葉ではありませんが、環境のなかにいる私が環境を変える。その環境によって私が変わる。そこがどうもペソアに重なるような気がするんです。

澤田／まさにそうですね。だから、ペソアには多島海をモチーフとしたカリブ海の詩人・思想家エドゥアール・グリッサンが提唱した「〈関係〉の詩学」という考えに通じる部分があると思います。単一起源ではなく、複数のパースペクティブに基づいて捉え、開かれたアイデンティティを考える。そういう意味では、ペソアって、ポストコロニアルだったり、複数言語だったりといった現在、世界文学が問題にしているような主題系を先取りしていた作家でもあるんですね。」

○澤田 直（さわだ・なお）

1959年、東京生まれ。パリ第一大学大学院哲学科博士課程修了。現在、立教大学文学部教授（フランス文学）。

著書に『〈呼びかけ〉の経験：サルトルのモラル論』（人文書院）、『新・サルトル講義：未完の思想、実存から倫理へ』（平凡社）、『ジャン＝リュック・ナンシー：分有のためのエチュード』（白水社）、『サルトルのプリズム：二十世紀フランス文学・思想論』（法政大学出版局）など。訳書にフィリップ・フォレスト『洪水』（共訳、河出書房新社）、『シュレーディンガーの猫を追って』（共訳、河出書房新社）、『夢、ゆきかひて』（共訳、白水社）、『荒木経惟つひのはてに』（共訳、白水社）、『さりながら』（白水社）、ミシェル・ウエルベック『ショーベンハウアーとともに』（国書刊行会）、J-P・サルトル『真理と実存』『言葉』（以上、人文書院）、『自由への道』全6巻（共訳、岩波書店）、『家の馬鹿息子：ギュスターヴ・フローベール論』4巻、5巻（共訳、人文書院）、フェルナンド・ペソア『新編 不穩の書、断章』（平凡社）、『ペソア詩集』（思潮社）などがある。

○山本 貴光（やまもと・たかみつ）

文筆家、ゲーム作家。1971年生まれ。著書に『マルジナリアでつかまえて』『「百学連環」を読む』『文学問題（F＋f）＋』、共著に『世界を変えた書物』『人文的、あまりに人文的』『高校生のためのゲームで考える人工知能』、訳書にサレン／ジーマーマン『ルールズ・オブ・プレイ』などがある。

人間には生まれ持った
「処罰欲求」があるという

「規律違反を犯した人を罰する決断をすると、
脳内報酬系回路が活性化しドーパミンが放出される」

「叱る」のは
「苦痛を与えることで人は学び成長する」ことを
信じ込んでなされることが多いようだが
それは「叱らなければならない」というよりは
「叱る」ことがやめられなくなっているのである

村中直人はそれを「叱る依存」と呼んでいる

叱られて苦痛を感じると脳はストレスを受け
「深く考えることも内省することも出来ない状態」
となるため「叱られる」ことでは
本来の「学びや成長」は起きない

叱ったほうは
「やっとわかってくれた」「学んでくれた」と
感じるかもしれないが
相手は叱られたことで「服従」しただけだ

まれには叱られて嬉しい人もいるだろうが
性格的に叱られることを好む性質があるか
「説得」的な仕方に対して拒否的であるか
あるいは相手との深い信頼関係があるかどうか

学校の校則でも法律でもそうだが
過剰なまでの「ルール」があり
その「ルール」が増殖していくのも
（「増税」もそうかもしれない）
芸能人が罪を犯したりすると
厳しい対応を求めたりするのも
SNSで「炎上」が怒りやすいのも
「叱る依存」に似た現象なのだろう

「脳内報酬系回路が活性化し
ドーパミンが放出される」のだ
そのときじぶんの「正しさ」は疑われず
「自省」は働かない



- ラ・ロシュフコー（武藤剛史訳）『箴言集』（講談社学術文庫 2019/7）
- 堀田善衛『ラ・ロシュフコー公爵傳説』（集英社 1998/4）

混乱に乗じて暴力や
その果てに虐殺などが起こるのも
同様な回路がそこにはあるのではないか

「苦痛を与える」ことでは
人は学びも成長もしない
学び成長するためには
「深く考え」「内省する」ことが不可欠である

そのことは「教える」ということにも通じている
教えられて覚え込むというのは
「服従」することにも似ている
それは「学ぶ」こととは対極にある

「学ぶ」ことは基本的に「自己教育」であり
みずからがみずからに教えることにほかならない
「教えた」と思い込むことはできるが
学ぶのは「自己教育」以外のものではない

「教える」ことが有効なのは
教える者も同時に「自己教育」を行い
みずから「学ぶ」ことができたときだけだろう
「叱る」ことを疑わない者は
学ぼうとしているのではない
じぶんを「正義の執行者」とみなしているのだから



- 村中直人「苦痛神話」（群像 2023年10月号）
- 村中直人『〈叱る依存〉がとまらない』（紀伊國屋書店 2022/2）

（村中直人「苦痛神話」より）

「「最近の若者は叱られ慣れていないから我が儘だ」
「叱られていないから弱い人になる」

近年の若者に対して、こういった議論を目にすることが増えているように思う。結論はだいたい同じで、叱らないことは甘やかし、躰（ときに教育）の放棄と主張する。各種SNSにおいてもこういった論調は人気で、教員を名乗るアカウントがいかに生徒を厳しく叱りつけたか、懲らしめたかを自慢していたりする。こういった論調に賛同する人たちは、どうやら無条件に「苦痛を与えることで人は学び成長する」と信じているようだ。私はそのことを「苦痛神話」と呼んでいる。

少なくともそこに科学的根拠や論理的整合性はない。だが、苦痛神話を人が信じ込んでしまう理由は存在する。人が苦痛を感じ脳にストレスがかかると「闘争・逃走反応」と飛ばれる状態になる。これは天敵に襲われた動物の反応に似ていて、行動が早くなることが最大の特徴である。つまり苦痛を与えられた人は即座に戦うか、逃げるかの行動をとるのだ。そして多くの場合、人は服従という「逃走」を選択する。戦っても無意味なことが多いし、物理的に逃げるわけにはいかない状況がほとんどだ。それゆえ自発的に「言われた通りにする」。苦痛を与えた側からすると、自分の言った通りに相手が動いたのだから「やっとわかってくれた」「学んでくれた」と感じるだろう。これが、「苦痛を与えることで人は学び成長する」という勘違いが発生するメカニズムである。

しかしながら、そこに本来的な「学びや成長」は起きていない。ストレス状態の脳は、前頭前野と呼ばれる「知性・理性」として重要な部位の活動が著しく押し下げられていることがわかっている。つまり、深く考えることも内省することも出来ない状態である。そのため、「なぜ叱られたのか」「どうするべきだったのか」を考えられず、問題は何度も繰り返されることになる。さらに問題をややこすくしているのは、人間には生来的に「処罰欲求」なる欲求が備わっていることだ（規律違反を犯した人を罰する決断をすると、脳内報酬系回路が活性化しドーパミンが放出されることが研究で分かっている）。そのため、何度も何度もくり返される問題についてずっと叱り続け、ときに罰を与える負のループが完成してしまう。

ここまで整理したとき反論・反応は判で押したようにだいたい同じだ。多くの場合「「叱る」と「怒る」を混同している」「それは感情的に怒る時の話で、叱ることは必要だ」と返ってくる。

苦痛神話はかくも根深い。

この反論の根本は「相手のために思ってしている」という自分の意図を最も重要なファクターだと考えるところにある。しかし叱られる側、つまり苦痛を与えられる側に目を向けてほしい。苦痛を与えられるという点において。そこに叱ると怒るの違いなど存在していない。少なくとも、脳の反応に大きな違いはないだろう。逆に言えば苦痛を与えないなら、わざわざ「叱る」必要はない。「言い聞かす」「説明する」など、苦痛を与えないことを前提とした関わりは無数に存在する。それでもやっぱり「叱りたい」なら、その人は自分の内側にある処罰欲求と向き合う必要があるだろう。」

「つまり、奥底にある処罰欲求と向き合わない限り、行為だけを禁止したとしても効果はないのだ。それゆえだろうか、現代においては処罰欲求は形を変えて、この社会の様々な場面に影響を与えているように思う。芸能人が薬物問題などの不祥事を起こせば、たちまちに「炎上」が掟より厳しい対応を求める声があちこちから湧き上がる。身内にあたる人物が「絶対に許さない」といえば、よく言ったと喝采が起きる。（・・・）こういった現象の裏側に共通する心理として人々の「処罰欲求」があり、正義の執行者として他者に苦痛を与えることがやめられなくなってしまっているとしたら、それはとても恐ろしいことだ。もちろん、問題を起こした人がそれなりの社会的責任を追うべきであることを否定するつもりはない。」

「処罰欲求は人間にとって生来的なものであるが、その弊害はいままではあまり注目されいえこなかった。人に快を与える報酬の面も持つけれど、取り扱いに注意が必要という意味で「処罰欲求」は「性欲」に似ている。どちらもその欲求をどのように充足させるのか、理性によるコントロールが必要だからだ。まずは多くの人にこの事実を知ってもらうところから、苦痛神話からの脱却を目指す必要があるだろう。」

○村中直人(むらなか・なおと)

1977年生まれ。臨床心理士・公認心理師。一般社団法人子ども・青少年育成支援協会代表理事。Neurodiversity at Work株式会社代表取締役。人の神経学的な多様性に着目し、脳・神経由来の異文化相互理解の促進、および学びかた、働きかたの多様性が尊重される社会の実現を目指して活動。2008年から多様なニーズのある子どもたちが学び方を学ぶための学習支援事業「あすはな先生」の立ち上げと運営に携わり、現在は「発達障害サポーター'sスクール」での支援者育成にも力を入れている。著書に『ニューロダイバーシティの教科書ー多様性尊重社会へのキーワード』（金子書房）がある。

ひとくちに日本語といっても
これが日本語だといえるような日本語を
ぼく自身使えているわけではない

ぼくは日本語以外に
ある程度満足に使える言語を持たないけれど
その日本語でさえも
たしかに使えているとはつゆほども思えないので
これが日本語だと言えるような
日本語話者＝使用者であるとはいえないだろうし

現代の日本語といわれている言語も
原型としては現在に連続しているものの
表記法のなかった時代から
その後漢字が導入され
そしてそれをもとに真名や仮名が作りだされ
それらの使い手によって
創造的にあるいはなし崩し的にさまざまに変化しながら
しかも明治維新そして第二次大戦後と
大きな変化の契機を経て変化し続け
今もなお変化し続けている

本書ではそんな変化のなかで
古代から現代まで
「日本語とさまざまな出会いをした
〈外国人〉にスポット」を当てながら

「日本で暮らす〈外国人〉がますます増えていく今日」
「日本語文化を共に支えていく仲間として
大切な役割を担っている」〈外国人〉とともに
「日本語を自覚的に使い合い育て」ながら
「日本語をより豊かなものにしてゆく」視点が
示唆されている

さておそらく現代はこれまで以上に
日本と日本人そして日本語にとって
大きなエポックとなっているように思われる
それは決して明るい未来につながるものではなさそうだ
そしてそうした未来さえも
それに応じた「変化」を生きていかなければならない

現在日本は「貧困国」にさえ
指定されるようになっていくように
貧しい国民が増えていくなかでの
政治的な方向づけとしても
現在の日本人を極端に減らし
外国人を増やしていくことで
なんとか生き延びようとしているように見える
現在のそうした方向づけが変わらない限り
「日本語」の未来も
決して明るいものではないかもしれない

しかしそんななかで〈外国人〉の使う日本語が
これからどうなっていくかが
重要な契機ともなってくるのかもしれない

しかしそれはそれだ
日本と日本人そして日本語が
「したたかで奥が深い」ものであることを
現日本人として願うばかりである

そのためにも
せめてじぶんの貧しい日本語力を
少しでも懐の深いものにできれば…



■河路由佳『日本語はしたたかで奥が深い／
くせ者の言語と出会った〈外国人〉の系譜』
(研究社 2023/7)

- 河路由佳『日本語はしたたかで奥が深い／くせ者の言語と出会った〈外国人〉の系譜』（研究社 2023/7）

（「はじめに――日本語と出会った〈外国人〉」より）

「本書では、（…）過去にさかのぼり、それぞれの時代に“日本語に出会った〈外国人〉”に、会いに行こうと思う。第一章では、七世紀から十七世紀半ば、江戸時代初めまでの千年ほどの期間に点在する魅力的な〈外国人〉を訊ねる。第二章では、十七世紀から十九世紀、〈外国人〉が日本に来るのが難しくなった江戸時代に、日本語の間こえない遠い地で日本語に親しみ、大きな功績を残した人びと、第三章では、十九世紀から二十世紀初め、開国前夜から昭和初期にかけて日本の内外で日本語に出会った人びとを訪ね、そうした人びとが著した日本語文学の一部を鑑賞する。第四章では、一九三〇年代から一九四〇年代半ば、国際化が進み戦争が展開する時代状況の下、日本の支配する領域の拡大とともに国内外で飛躍的に増えた“日本語に出会った〈外国人〉”の中の印象的な人びとに近づき、彼らの紡ぎ出す日本語の表現を味わう。第五章では、戦後早期から一九八〇年代に戦争をくぐって内外で活躍した人びとを訪ねてその日本語に耳を傾け、第六章では一九九〇年代から現在へと歩みを進め、続々と生まれてくる日本語文学の一部を鑑賞する。現在に近くなればなるほど“日本語に出会った〈外国人〉”の数は増え、多様性に富んでくる。本書では、文学的な営みに重点を置いた。」

「国の内外で、大勢の“日本語に出会った〈外国人〉”が、日々新たに生まれ、それぞれの人が自分の日本語を話したり書いたりしている。耳をすませば、彼らの日本語が聞こえてくるはずだ。なお、本書で取り上げる山括弧つきの〈外国人〉は、国籍や民族の如何を問わず、言語だけに着目した呼称である。」

「“日本語に出会った〈外国人〉”には、布教や商業、外交や勉強その他、何らかの事情で日本で暮らすことになった〈外国人〉、また、日本の国外で通商、外交、戦争などを目的に日本語を学ぶことになった〈外国人〉、たまたま図書館で未知の言語、日本語の本に会いえ研究にとりくんだ〈外国人〉など、さまざまな人がいる。私たちの使っている日本語には、こうした人びとが気持ちを込めて使って、味わってきた歴史がある。日本で暮らす〈外国人〉がますます増えていく今日、〈外国人〉は、これからの日本語文化を共に支えていく仲間として大切な役割を担っている。〈外国人〉を含めた私たち一人ひとりが、日本語を自覚的に使い合い育てていくことが、これからの社会を、そしてその社会における日本語をより豊かなものにしてゆくことにつながるのではなからうか。」

（「第六章 現代の〈外国人〉の日本語文学――一九九〇年代以降　1 留学生の増加と来日外国人の多様化」より）

「一九八二年時点の日本の大学や短大など、口頭教育機関で学ぶ外国人留学生の数は、八一―六人だった。（…）一九八三年に中曽根康弘総理大臣の指示により設けられた「二十一世紀への留学生政策懇談会」が「留学生一〇万人計画」を打ち出した。二十一世紀初頭に当時のフランス並みの一〇万人を目標に留学生の受け入れを拡大しようというのである。（…）留学生の受け入れに関するさまざまな制度や機会が整えられ、留学生数は順調に増加し、当初、途方もない数字のように思われた一〇万人は、目標どおり二〇〇三年に達成された。（…）

しかし、そのあと二〇〇七年ごろまで一―万人から一―二万人あたりで横ばい状態となり、二〇〇八年には新たに「留学生三〇万人計画」が掲げられ、さらなる取り組みが進められた。（…）二〇一九年には目標の三〇万人を突破した。二〇一九面（五月一日）の留学生数は三一万二二―四人、アジア諸国から来た留学生がそのうちの九十三・六パーセントを占めるのは変わっていない。（…）

その後、世界的な新型コロナウイルスの感染拡大に直面し、感染防止のために国際的な異同が制限されたあおりをうけて、留学生数も三〇万人を少し割り込んだが、ほぼその水準を維持している。そして、留学生の日本での周食を促進するための諸制度が調えられつつある。これは、少子高齢化の進む日本で優秀な留学生を今後の日本の経済、社会、文化を支える人材へと育てることが期待されているからである。」

「文化や言語の異なる新しい市民と共に生き、ともに作っていく新しい日本社会は多言語・多文化共生社会と認識され、二〇〇六年には総務省が「地域における多文化共生推進プラン」を策定した。行政サービスをはじめ学校や企業でも、「多文化共生」が唱えられている。言語的少数者として保障されるべき言語的な権利は、ルーツにつながる言語を使う権利と日本語を習得する権利の二つである。祖先につながる言語を使うこと、自分が使いたい言語を使い続けること、子どもたちに継承することは尊重されるべきである。一方、日本社会で自由で豊かな社会生活を営むために日本語学習は保障されるべきで、彼らには日本語を自由に使う権利がある。このことは「多言語共生社会」としての日本社会にとって大切なことだと思える。」

（「終章 〈外国人〉とこれからの日本語」より）

「法務省の在留外国人統計と日本の総人口を上げて、在留外国人数は日本の総人口の約二・四パーセントに及ぶことを確認した。ということは、日本で暮らす人びとの五十人に一人（以上）である。」

「二〇一九年六月に、外国人への日本語教育を充実させることを法制化した日本語教育推進法が成立した。」

「言語はツールだといy考え方がある。海外旅行などで必要な要件を伝えるために現地のことばを使うといった場合は、自動翻訳機（翻訳ソフト）を使って用をすますこともできる。自動翻訳機はまさにツールである。特定の目的をかなえるために必要なツールを選び、それで目的が達成されたら、そのツールを手放すとツールを持っていなかった以前にもどるだけのことである。（…）

では、人が言語を習得するとは、ツールを手に入れることだろうか。いや、そこには本質的な違いがある、というのが私の考えるところである。言語教育に長く携わり、〈外国人〉による日本語文学やその周辺の活動を身近にきて、私が言語は「果実」であるという思いを深くしている。

言語教育は、その言語の種を渡して、収穫までの世話の仕方を教えることに喩えることができる。学習者は受け取った種を植えて育てる。教える方は、学習者の立つ土壌の性質によって、気候によって、その他さまざまな環境の違いに応じて、よりよく育つように方法に調整を加える。これは、どこでどのような目的の学習者に教えるかによって教え方や内容を調整するのに似ている。」

「さて、道具と違って果実は、食べるのだ、滋味豊かな果実はその人を健康にしたり美しくしたりする。常に世話を怠らず、収穫し、毎日食していたら、その人の体はその果実できているようなものである。あるとき、その果実＝言語を、放棄せよと言われても、取り除くことなどできない。」

「目の前の若者が言った。「日本語に未来はあるんですか。そもそもマイナーだし、外国人にとって学びにくいじゃないですか」なかなかの破壊力である。これもあながち特別ではなく、「どちらかというと思う」と気分を共有している人は少ないようである。（…）

日本語が学習しにくいかどうかについては、さまざまな立場があるとは思いが、日本語教師として長く教育現場に立ってきた実感からすると、文法も発音もそれほど複雑ではなく、特に難しいとは思えない。（…）難しいのは表記法の複雑さと語数の多さ（…）で、特に表記法は〈日本人〉にとっても難しい。（…）多文化多言語化する日本社会における日本語の未来は、〈外国人〉の日本語の使い手、日本語文学の書き手とともにあってこそ光が見える。〈外国人〉の日本語使用、日本語文学の招来を実り多いものにするためには、それぞれの日本語をのびやかに使える環境を、日本社会が用意することも大事である。」

<目次>

はじめに――日本語と出会った〈外国人〉

序章 古代から現代に至る日本語使用領域と日本語

第一章 いにしへの達人たちの日本語――七世紀~十七世紀半ば(古代から江戸時代初めまで)

1 渡来人や通訳たちと日本語

2 西洋人宣教師と日本語

第二章 いにしへの達人たちの日本語2――十七世紀半ば~十九世紀初め(江戸時代)

1 「鎖国時代」の来日外国人

2 ロシアの日本語学習者

3 ヨーロッパの日本語学習者

第三章 いにしへの達人たちの日本語3――十九世紀~二十世紀初め(開国前後~昭和初期)

1 近代の来日外国人たちの日本語

2 海外の日本語教育の草創期を築いた人びと

3 「もう一つのことばとしての日本語」による日本語文学

第四章 戦時体制下の〈外国人〉の日本語――一九三〇年代~一九四五年夏

1 戦時体制下の日本語普及と学習者たち

2 日本語で活躍した人びと

3 戦時体制下の日本語文学

第五章 戦後の〈外国人〉の日本語文学――一九四五年夏~一九八〇年代

1 敗戦のもたらした価値観の転換

2 戦後、日本語を使って活躍した人びと

3 戦後の日本語文学

第六章 現代の〈外国人〉の日本語文学――一九九〇年代以降

1 留学生の増加と来日外国人の多様化

2 元外国人留学生による日本語文学

終章 〈外国人〉とこれからの日本語

あとがき

参考文献

〇河路由佳(かわゆじゅか)

1959年生まれ。杏林大学特任教授。慶応義塾大学大学院文学研究科(国文学専攻)修了。一橋大学大学院言語社会研究科博士後期課程単位取得退学。博士(学術・一橋大学)。現代歌人協会、日本文藝家協会会員。東京農工大学留学生センター、東京外国語大学大学院教授などを経て、2020年度より現職。専門は日本語教育学、日本語教育史。主な著書に、『日本語教育と戦争――「国際文化事業」の理想と変容』（新福祉、2011）、『 دونالد・キーン――わたしの日本語修行』（共著、白水社、2014）、『日本語とにらめっこ 見えないぼくの学習奮闘記』（モハメド・オマル・アブディンと共著、白水社、2021）など。

「はじめにことばがあった」

その「ことば」は「神」であり
「神」は「ことば」だった

ギリシャ語では「ロゴス」

その「ロゴス」が
ラテン語に訳されて
「ラチオ」と「ヴェルBUM」に

ラチオは「理性」
啓蒙の「ラチオナリスムス」へ
さらにはカントの『理性批判』の哲学へ

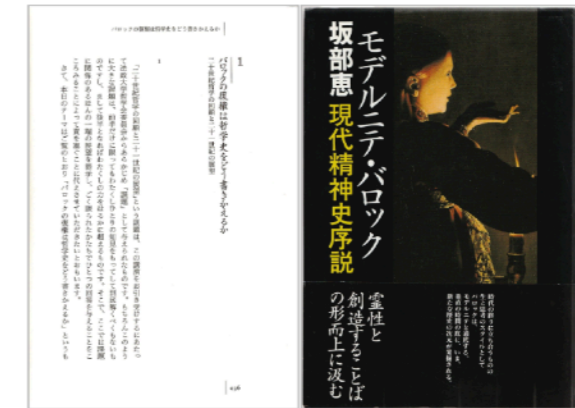
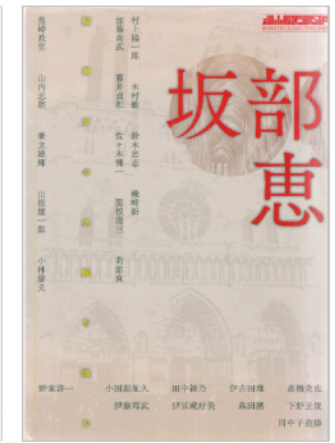
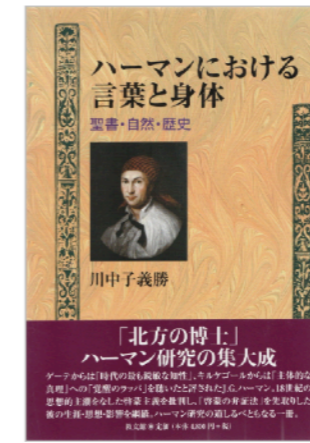
「ヴェルBUM」は
神の「ことば」でもある「息吹」
その「ヴェルBUM」は「ラチオ」の覇権のもと
隠されたバロック的地下水脈となっていた

その「ヴェルBUM・メタフィジーク」の源流は
ヘレニズムやビザンチンの世界
ギリシャ教父の世界であり
それがクザーヌスへ
ライブニッツへ
ヘルダーへ
そしてカントと同時代において
カントの『純粹理性批判』に対する
ハーマンの『理性の純粹主義のメタ批判』となっていた

カントVSハーマンは
必ずしもラチオVヴェルBUMそのものではない
ハーマンは理性と言葉を別のものだとはしていないからだが
「言葉は理性の子宮」だと言い
理性はむしろ言葉から生まれるのだとしている

「カントの理性批判のもとでは、言葉はX」
といった記号になってしまうが
骨組みだけだとしてもその記号も言葉ではあるのだというのだ

しかしハーマンのいうほんらいの「言葉」は
まさに神が人ともなったという「ことば」であり
それゆえに「身体の言葉性」が強調されている
それは身体性の失われた単なる理性ではない



- 坂部恵『モデルニテ・バロック—現代精神史序説』(哲学書房 2005/4)
- 『坂部恵—精神史の水脈を汲む』(別冊水声通信 2011/6)
- 川中子義勝『ハーマンにおける言葉と身体/聖書・自然・歴史』(教文館 2023/3)

「万物はことばによって成った
成ったものでことばによらずに成ったものは
なにひとつなかった
ことばのうちにいのちがあった
いのちはひとを照らす光であった」(ヨハネ伝)
のである

神はそのために
ことば=身体をもって世にあらわれた

カントは「理性(ラチオ)を抽象的に
「ユニヴァーサルなコンセプト」としたが
ハーマンはそうしたコンセプトなしに
「常に人と人のあいだに」ある
身体性をもったヴェルBUMを示唆したのである

昨今のAIの「ことば」には
身体性は存在せず
ラチオマシーンでしかない

AIは身体性をもった「人」に対してはいない
「人」の抽象的なラチオと
身体性をもたない「ことば」をやりとりしているだけだ

人は息とともに身体をもって生まれる
その息はラチオではなくヴェルBUMである

■坂部恵『モデルニテ・パロックー現代精神史序説』（哲学書房　2005/4）

■『坂部恵ー精神史の水脈を汲む』（別冊水声通信　2011/6）

■川中子義勝『ハーマンにおける言葉と身体／聖書・自然・歴史』（教文館 2023/3）

（坂部恵『モデルニテ・パロックー現代精神史序説』～「パロックの復権は哲学史をどう書きかえるか／二十世紀哲学の回顧と二十一世紀の展望」より）

「ギリシャ語の「ロゴス」は、ラテン世界に入って主として二つのちがったラテン語によって訳されて受け継がれます。「ラチオ」と「ヴェルブム」がそれです。前者はもちろん「理性」の意味、後者はギリシャ語といっても古典期のそれではなくヘレニズム期にヘブライ語の「ダーバル」をはじめとする中近東語のバイアスを大いに受け、新プラトン主義の流出説の裏打ちをもった「（世界を）生み出すことば」、息吹といった意味、新約聖書ヨハネ伝冒頭で「はじめにことばがあった」といわれるあの「ことば」、神言です。「ラチオ」は、やがて啓蒙の「ラチオナリスムス」、合理主義を生み、カントの『理性批判』の哲学に行き着きます。一方、「ヴェルブム」（ガダマーのいうヴェルブム・メタフィジーク）は、近世での「ラチオ」の覇権のかげにむしろ地下水脈に甘んずることを余儀なくされますが、それでも絶えたわけではない。パロック的なライブニッツの哲学は、力を本源と見、そこからの万象の生成を考える（ライブニッツにとっての微積分演算はこの生成をミニマムのレベルからシミュレートする方法です）点でヴェルブム・メタフィジークの後継者と見なされうでしょう。

このライブニッツの発想に影響されるところから、ヘルダーは「言語起源論」を構想します。そこには、ヴェルブム・メタフィジークの生粹の後継者とも見なされうるハーマンの影響がオーヴァーラップしていました。カントの『純粹理性批判』にたいしてハーマンは『理性の純粹主義のメタ批判』を書き、その構想を敷衍ふる形でヘルダーは『純粹理性批判のメタ批判』を書きます。ここにあらわれる対立は、まさに、「ラチオ」と「ヴェルブム」という、もとはひとつの「ロゴス」から出た二つの流れの対立、近世の正統対パロック的地下水脈の対立ということではできるでしょう。

ヴェルブム・メタフィジークの源流をさかのぼってゆくと、わたしたちはおのずからニコラウス・クザーヌスあたりを仲介にして、ヘレニズムやピザンチンの世界、ニッサのグレゴリオス、ナジアンゾスのグレゴリオス、ダマスコのヨアンネスといったギリシャ教父の世界に行き着きます。（ベンヤミンもパロックの源流としてピザンチンの世界に注目しています）。古典古代にたいしてこのあたりを一段低く傍流と見る考えはそろそろ本格的に批判の対象とされてもよいのではないでしょうか。パロックとは、ともあれ、こうして、さきに見たようにモデルニテと通底してひとつの時代のおわりに立ち会いつつある者の生と思考のスタイルにほかならず、一方でピザンチンや中世の水脈につながりそれらの見直しと再評価をうながすものとして、千年単位の歴史の展望と見直しへとおのずからわたくしたちを誘うのです。」

（『坂部恵ー精神史の水脈を汲む』～坂部恵＋川中子義勝＋黒崎政男＋山内志朗　司会＝小林康夫「ratioとverbumあるいはカントvsハーマン」より）

「黒崎／ヴェルブムverubumに对比される概念として出ているのはラチオratioですよ、ラチオに对比される概念としてヴェルブムというのは何かというのをどなたか。ラチオ対ヴェルブムというのはカント対ハーマンでいいんですね。

山内／いいじゃないでしょうか。ヴェルブムというのが、ポリフォニーを表現するものである限りはそれでよいかと思います。

小林／ユニヴァーサルなコンセプトが立つカントさんと、絶対人と人のあいだにしか立たないヴェルブム。ヴェルブムのほうは、コンセプトをとまなわず、常に人と人のあいだにしかない。カントは困りますよね。

川中子／ハーマンは、言葉は理性の子宮だと言っています。理性と言葉が全く別の領域にあるとは言っていないと思います。『メタクリティーク』には、カントの理性批判を「古来の冷たい数学への先入見」と揶揄した部分があります。「言葉の（実直さ）をかくも無意味にして安易、不安定かつ不確実な何ものか＝Xへともたらす。」カントの理性批判のもとでは、言葉はXになってしまう。記号です。でも記号Xもやはり言葉です。言葉というのはあまりに貧弱で、骨組みだけしか残っていないかもしれないかもしれませんが、やっぱりそれは言葉なのです。その前に、幾何学すら「線や平面という概念の持つ〈理想性〉を経験的な記号やイメージによって規定し、形作る」と書いています。数学もやはり言葉であり、言葉を語っていると言っているんです。言葉には、そのように単純な言葉もあるけれども、神の受肉した言葉というのはそういう骨組みだけの言葉ではないというのですね。そういう含蓄ある言葉の方が本来の言葉であり、そこから理性のほうが大元だと言って、理性だけを追求していくと言葉が痩せてしまう。しかし痩せてもまだ言葉として存在はしている。ただ貧弱なものに貶められているとハーマンは言いたいので、言葉と理性の対決を言うてはいないと思います。理性のほう言葉から生まれてくるということをやっている。

黒崎／ロゴスがラチオとヴェルブムに……。。

坂部／ラテン語の世界では、ロゴスlogosがラチオratioとヴェルブムverbumに分かれていく。ハーマンが「風のそよぎ」「魔術的な影絵芝居」と言っているのは面白いと思いました。詩人ですから、そういうものに神を感じるところがあるんですね。ここでやり玉に挙げられているものはカントの超越論的主観＝Xです。Xとしかいえないが、それはある、という。それから受難というのは、先ほど話題になっていたへりくんだりと密接な関係がある。ほとんど同じといってもいいと思います。そのところをハーマンは非常に強調します。僕が興味を持っているヘルダーとはちょっと違うんですね。ヘルダーに対してハーマンはかなり批判的な意識を持っている。カントに対してではなく、ヘルダーに対しても批判はいろいろな形であるでしょう。これはこれで面白い話です。ハーマンの独自性が見えてくるのではないのでしょうか。ヘルダーはカントよりはハーマンに近いところがある。たとえば民謡に着目して、これは神の言葉だけれども人間の言葉だと言ってみたり、いろんな民族の言葉を蒐集しようとして、世界中のいろんな民謡を集めてドイツ語に訳して出版したりしている。ヘルダーに対してハーマンは素直に共感できない。それもまた面白いところだと思います。」

（『坂部恵ー精神史の水脈を汲む』～川中子義勝「語りとは翻訳である／『子供の自然学』執筆をめぐるハーマンのカント宛書簡を中心に」より）

「「語る」ことは「翻訳する」ことである、とハーマンは言う。ある者の理解の地平にあるひとつの表象は、語や名称、記号へと置き換えられ、他者の理解の地平へと移される。人間は純粹理性ではない。生身の現実において人間は、ものごとを俯瞰することなく、専らその主観的方向付けに従って像を受け止め、また形作る存在である。「感覚Sinneと激情Leidenschaftenが語り、解するのは形象Bild」のみ。人間は「像」の世界に生きている。像を作る、すなわち再翻訳するとは、語や名称や記号を他者の前提のもとで理解しうるものとすることである。この点に関して、哲学の言葉も同じことをしているのではないかとハーマンは示唆する。哲学の著作も「翻訳」をこととすると。ただしその場合にも、純粋に客観的な事柄（だけ）が問題ではなく、伝達能力が問われてくると。他者一般への伝達ではなく。言葉もそのつどの使用を受け入れる生身の他者こそが顧みられなければならない。普遍的ロゴスそのものを持つ者はいないからである。互いに有限な者として、その都度特定の他者が解しうるように語るという課題がそこにある。カントにおいては、主観性の統一のもとで、思考と言葉が相互に影響し概念を形成する、言語使用の一致の条件を示すことが課題となる。それは普通言語に近いものとして相手が誰であれ当てはまるはずとされる。しかしハーマンはこれに対して、そのような関心はやはり、相手となるべき存在を見てはおらず、自己の内に閉じこもる姿勢ではないかと指摘する。哲学言語のそのような自己関係性を、他者を欲しない自己完結、言葉の自給自足として批判する。その批判の姿勢は、『子供の自然学』を間グル交渉、また『純粹理性批判』へのメタクリティーク、そのいずれにも通底する。

この批判はさらに、カント『啓蒙とは何か』をめぐる交渉にも引き継がれる。ハーマンにとって「啓蒙」とは単に、「他者の助けなくして自己自身の悟性を用いること」ではない。普遍的悟性を目指す者は、歴史的偶然や経験の特別性のみならず個々人の弱点・欠点をも考慮に容れず、これを抽象化する。ハーマンにとっては、まさにそのような個々人の欠点こそが、他者に対して何事かを言いうるための前提となる。未成熟者の未成熟を怠惰と怯懦として「責任（罪）」有りと宣言するカントの啓蒙観に対して、ハーマンは成人への障害となる「未成熟」は、人を未成熟と決めつける当の者の内にも存在すると示唆した。「民の後見人を自負する知識人には、知識人なりの未成熟がある。その時代に抑圧される人びとの未成熟を「怠惰と怯懦」と攻める驕りと自足こそが、除かれるべき「未成熟」であると。」

（川中子義勝『ハーマンにおける言葉と身体／聖書・自然・歴史』～「第5章　ハーマンにおける「言葉」と「身体」」より）

「言葉と身体こそは、ハーマンが自ら、彼の考察の隅の首石となしたものであった。彼はその著作において、つねに身体の言葉性を強調する。しかしまた、それ以上に言葉の身体性をその恥部として際立たせる。「神と人との属性の交流」としての言葉の歴史的事実こそは、言葉に、現実性のきわめて深い意味を与え。これを自由に、また生き生きと動かすのである。理性の信奉者たちは、これをただ純化すれば足りると考える。すなわち歴史における、また言葉における具体的な一回性、すなわち（ハーマンに言わせれば）世界に充ちみちている神の受肉（「へりくんだり」）を、蔑み軽視する。これは、ハーマンにとって、理性の自己毀損であった。これを示すことが彼の著作活動の究極の目的であったといえよう。その際に、書物そのものの身体、すなわち、文体や語り口は、これまで見てきたように、決定的な役割を果たしている。」

トマス・アクィナスは四十八歳のとき
それまで書き続けてきた
『神学大全』の完成を前にして
沈黙を選び翌年死去する

「ミサのなかで一つの深い宗教的洞察を獲得し」
「私が見、私に示されたことに比べると、
私が書いたすべてのことは
藁屑のように見えるのだ」と語ったという

またチェスタトンの
『聖トマス・アクィナス』によれば
「彼につき添っていた聴罪神父」は
「彼の告解は五歳の子供の告解だったとささやいた」

山本芳久の視点では
「『神学大全』の執筆に成功していたからこそ、
沈黙に至ったのだ」という

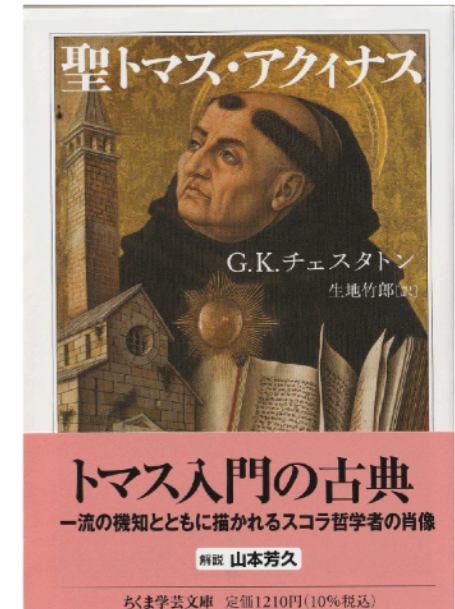
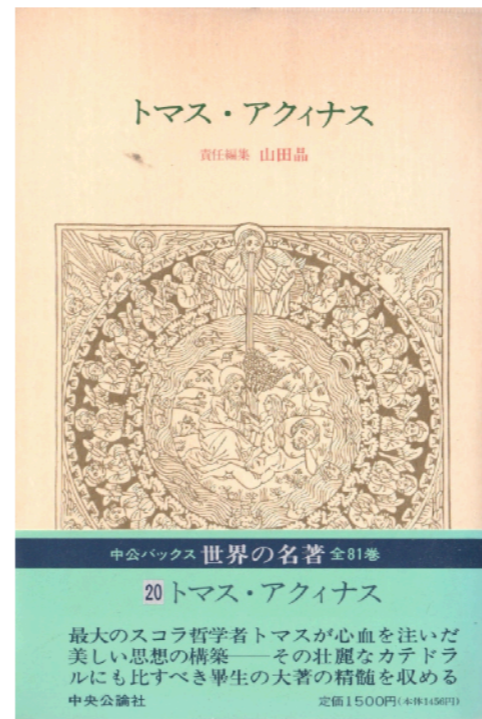
そして
「その宗教体験によって与えられた洞察が、
『神学大全』に書かれてあるトマスの立場を
根本的に否定するようなものであったならば、
トマスは決して筆を折らなかったのではない」かと…

その真実は明らかではないが
その言葉どおりの知の巨人である
トマス・アクィナスにとって
『神学大全』において表現された「知」は
宗教的洞察によって得られたものと比べ
「藁屑のように見え」たというのだ

それはひょっとすれば
パウロの「回心」にも比するような
深い「体験」であったのかもしれないし
ヴィトゲンシュタインが『論理哲学論考』で
「語り得ぬものについては沈黙しなければならない」
と記したような
表現を絶したものだっただけかもしれない

いうまでもなく『神学大全』に見られるような
トマスの営為が意味をもたないはずはない

そこには当時「最先端の知」であった
アリストテレスの哲学を取り入れ
マニ教的なあり方を排そうとしたように



- 『トマス・アクィナス』（責任編集 山田晶）（中公バックス 中央公論社 1980/6）
- G. K. チェスタトン（生地竹郎訳）『聖トマス・アクィナス』（ちくま学芸文庫 2023/8）
- 山本芳久『トマス・アクィナス—理性と神秘』（岩波新書 2017/12）

そしてチェスタトン曰く
「カトリックの第一義的にして基本的な部分は、
実は生の讃美、存在の讃美、世界の創造主としての
神の讃美であることを理解しない人は、
誰も最初からトマス哲学、言いかえれば、
カトリック哲学を理解することはできない」
というように

トマスはたとえ
「ただ理性によって得られる「神の知」は、
人間を救済にみちびくために不十分」
であったとしても
それを「一つの「神の知」としての
「聖なる教」のなかに包含される」ものとしてとらえ

この地上における知的営為としての「思考」によって
「神の知」へと近づこうとした
そしてその成果が『神学大全』であったのだ

しかしそれが「藁屑のように見え」たというのだから
山本芳久の視点のように
「『神学大全』の執筆に成功していたからこそ、
沈黙に至ったのだ」ということには無理がある

しかし同じく山本氏の述べているように
その「「饒舌」と「沈黙」の大きな振れ幅」のなかで
それを「単なる「藁屑」としてしまいか否かは、
ひとえに我々自身の読解力にかかっている」
というのはたしかだろう

さらにいえば
そこで重要なのは
トマスにかぎらず
「知性」「理性」をどのようにとらえるか
その可能性と限界
あるいはそれを超えるために
どんな認識が求められるか
ということを問いかけることだと思われる

現代ではトマスとは比べものにならない
そして「反知性」と見分けがつかないような
アカデミックな「知性」さえ横行している

そうした「知性」「反知性」から離れることで
それらが「藁屑」のように見えてしまうような
「沈黙」のはてにこそ見えてくるだろうもの

それを「神秘」と安易に呼ぶのではなく
あらたな認識へのプロセスとし得るような
そんな「光」や「ことば」へと
向かうことができますように

- 『トマス・アクィナス』（責任編集 山田晶）（中公バックス　中央公論社 1980/6）
- G. K. チェスタトン（生地竹郎訳）『聖トマス・アクィナス』（ちくま学芸文庫 2023/8）
- 山本芳久『トマス・アクィナス―理性と神秘』（岩波新書　2017/12）

（『トマス・アクィナス』（中公バックス）～山田晶「聖トマス・アクィナスと『神学大全』」より）

「トマスの「神の知」は二段の構造を有している。第一段は、自然理性によって知られうるかぎりにおける「神の知」であり、のちに自然神学と呼ばれるものである。第二段は、啓示によって与えられ信仰によって受け容れられる「神の知」であって、これはのちの啓示神学といわれるものである。

しかしトマス自身においては、この二つの「神の知」は、それが得られる認識源に関して区別されるとしても、あたかも二階建ての家のように、截然と上下に区別されているわけではない。信仰が理性を前提することは既に述べたが、信仰によって理性が否定されることも、トマスにおいてはありえない、信仰によって受け取られる「神の知」は、たしかに理性を超えるものではあるが、理性に反するものではなく、却って理性の及び得ない高所から理性を照らすのである。それゆえ信仰によって「神の知」を受け容れた人は、上位の「神の知」に照らされて、下位の「神の知」に関しても、いっそう明るく知るようになるはずである。」

「トマスにとって、理性にもとづく「神の知」と啓示された「神の知」とは、いずれも神から与えられた広い意味でも恩恵である以上、けっして敵対するものではなくて、一つの「神の知」としての「聖なる教」のなかに包含されるのである。ただ理性によって得られる「神の知」は、人間を救済にみちびくために不十分であり、それは啓示による「神の知」によって完成されなければならない。かくて「聖なる教」はトマスにとって、人間救済のための学となるのである。」

「一二七三年十二月六日、聖ニコラウス聖堂においてミサをささげていたとき、突然心境の大変化が彼のうちに起こった。以後、彼は、それまで寸暇を惜しんでつづけてきた著作の筆を投げ、いっさい筆をとらなくなった。友人が彼に著作の続行をすすめると、彼はただ、「私はもうできない」と繰り返すばかりであった。更にすすめると、「兄弟よ、私はもうできない。たいへんなものを見てしまった。それに比べれば、これまでやってきた仕事はわらくずのように思われる。私は自分の仕事をおえて、ただ終わりの日を待つばかりだ」と答えたという。以後、彼は放心状態におちいった。」

（G. K. チェスタトン『聖トマス・アクィナス』より）

「アリストテレスはアクィナスに洗礼を授けえなかったが、アクィナスはアリストテレスに洗礼を授けたのである。偉大な異教徒を死者の国から甦らせたのは純粋にキリスト教的な奇跡であった。」

「彼（トマス・アクィナス）の神学的、理論的な定義はさておき、彼が世界のためののぞんだところ、そして歴史上における彼の事業であったところのものを、絵のような単純化した仕方で述べたいとわれわれがのぞむならば、それは現実に一撃を加えて、マニ教徒を片づけてしまうことであったと言って差し支えあるまい。」

「カトリックの第一義的にして基本的な部分は、実は生の讃美、存在の讃美、世界の創造主としての神の讃美であることを理解しない人は、誰も最初からトマス哲学、言いかえれば、カトリック哲学を理解することはできない。その他のことはずっとそのあとからやって来るのである。」

「彼の友人のレギナルドゥスは彼にむかって、前と同じような読書と著作の規則的な習慣に戻り、時代の論争をつづけるよう頼んだ。ところが彼は非常に強い調子で言った。「私にはもうこれ以上書くことはできない。」しばらく沈黙がつづいたあとで、レギナルドゥスは勇気をふるってその問題に再度ふれた。トマスは彼にさらに力強い調子で答えた。「私にはもうこれ以上書くことはできない。自分の全著作を藁のようにしてしまうものを私は見たのだ。」

「その思想の巨大な石臼が突然止まったのを人々がした瞬間があったにちがいない。その静寂のショックのあとで、その車輪は世界をもはやゆるがさなかった。その空虚な家の中には小山のような土くれしかなかった。そして奥まった部屋で彼につき添っていた聴罪神父は恐怖にとらわれたように走り出してきて、彼の告解は五歳の子供の告解だったとささやいた。」

（山本芳久『トマス・アクィナス―理性と神秘』より）

「キリスト教以前の時代を生きたアリストテレスにおいては、観想的な生活とは、この世界・宇宙の全体を、実践的な目的のためにはではなく、純粋にそれ自体としてありのままに眺め、認識することであった。それに対して、キリスト教の神学者であるトマスにとっては、この世界・宇宙の創造者である神をありのままに認識する―――聖書の表現で言えば「顔と顔を合わせて神を見る」―――ことであった。「理性」によって世界のありのままの姿を観想しようとするアリストテレスの深い影響を受けたトマスが、ありのままに知り愛することに生涯をかけたのは、人間の「理性」を超えた「神秘」そのものである神だったのである。」

「新しい修道会としてのドミニコ会の特徴は、遍歴的な説教活動というキリスト教の原点回帰的な運動にのみあったのではない。ドミニコ会は、当時の最先端の知を取り入れることにも極めて熱心であった。ここで言う「最先端の知」とは、ある意味奇妙なことではあるが、キリスト教の誕生を溯ること数世紀に活躍した古代ギリシアの哲学者アリストテレスであった。」

「主著となるはずの『神学大全』の完成が間際に迫っていた一二七三年一月六日、トマスはミサのなかで一つの深い宗教的洞察を獲得し、以後、すべての著作活動を放棄した。療友のレギナルドゥスから著作の続行を迫られたトマスは、このように語り、以後二度と筆を執ることはなかった。キリスト教神学の歴史のなかで最も著名な作品の一つである『神学大全』は、こうして永遠に未完の書物となった。

『神学大全』は、邦訳では四十五巻にも及ぶ大著であり、他のすべてのことをなげうって一週間で一冊を読むほどの速さで読み続けるにしても、読了まで一年近くかかるほどの分量である。多大な労力を費やして読み通しても、トマスが得た最終的な洞察がその中に含まれていないのだとすれば、結局は徒勞ではないだろうか。そもそも、途中で著作を放棄せざるをえなくなるということは、トマスの構想自体に問題があったということの意味しているのではないだろうか。きちんと完結した神学書を読んだ方が、キリスト教神学の全体像についての適切な知見を得ることができるのでないだろうか。そんなふうを感じる読者もいるかもしれない。

だがここで視点を百八十度転換することはできないだろうか。トマスは『神学大全』の執筆に成功していたからこそ、沈黙に至ったのだと。くだんの神秘体験のなかでトマスに何が示されたのか、それは我々にはわからない。だが、その宗教体験によって与えられた洞察が、『神学大全』に書かれてあるトマスの立場を根本的に否定するようなものであったならば、トマスは決して筆を折らなかったのではないだろうか。それまで書いてきた構想のとおりに書き進めるのでは書き尽くせないほどの新たなヴィジョンを、トマスは晩年の宗教体験のなかで獲得したのだが、それほどまでの深い宗教体験を得ることができたこと自体が、トマスのそれまでの神学探究の成果なのではないだろうか。世界の根源である神をふさわしい仕方で知り愛することができなくなるような決定的に新たな神的ビジョンを受容するための準備態勢が、トマスの心のなかで着々と整えられていたのだ。」

「トマスという人物の魅力の一つは、「饒舌」と「沈黙」の大きな振幅を持っているところに見出される。トマスが残してくれた膨大なテキスト群を単なる「藁屑」としてしまいか否かは、ひとえに我々自身の読解力にかかっている。」

☆mediopos-3236 2023.9.27

今福龍太の「仮面考」（「すばる」）の連載については
mediopos2669（2022.3.8）で

「仮面考2 顔、面、ペルソナ」をとりあげたが
今回のテーマは「ポスト・フェストゥムの仮面」

「ポスト・フェストゥム」とは「祭のあと」

私たち人間は「過ぎ去ったものを想う
懐旧的なメランコリーと対峙しつづけ」ながら

「そのなかで未来への展望を切り開いてゆくという、
屈折した時間意識のもとに置かれ」ている

たとえば

カーニヴァルにおいては

「仮面祝祭」の後に
日常へと立ち戻り「仮面不在」となっても
なおも祭（フェストゥム）の余韻を抱え
仮面は不在の仮面としてなおも働いている
日常はただの日常ではなく
「祭」不在のメランコリーとともにあるのだ

私たちは皆「ペルソナ／仮面」を生きている
それを時間意識のなかで
どのように生きていくか
それがひとの「生」の在りようを方向づける
「ポスト・フェストゥム」もそのひとつ

「フェストゥム（祭）」に関連した時間意識は
祭の前と後そして祭のさなかの3つに分けられる

木村敏は『時間と自己』において
精神医学の視点から
分裂病親和的な時間が「アンテ・フェストゥム」（祭の前）
鬱病親和的な時間が「ポスト・フェストゥム」（祭の後）
躁病親和的な時間が「イントラ・フェストゥム」（祭のさなか）
として示唆されていたが

それら3つの「祭の前・後・さなか」は
精神病理的な現場だけではなく
「ペルソナ／仮面」との関係で見えていくことができる

上記の祝祭的な場において支配的なのが
「ポスト・フェストゥム」（祭の後）だが

子どもが「躰や教育や社会化」を受けるということは
「アンテ・フェストゥム」（祭の前）にある者が
「ポスト・フェストゥム」（祭の後）を予感しながら
「大人にふさわしい「仮面」のなかに「住む」」ことを学ぶ
ということでもある

そんな「ポスト・フェストゥム」の土星的メランコリーは
「その支配下にあるものの魂に、
塞ぎ込みや無関心をもたらすとともに、
他方では繊細な知力と観想力を賦与する」

「土星は、そのメランコリーと緩慢さによって、
日常の反復的な「時間」と「歴史」の束縛から離脱し、
遊戯的・創造的な仮面をまとった別の人間へと
変容する機会を私たちにもたらし」得るのである

私たちは病的になるほどではないとしても
それぞれが少なからず「祭の前・後・さなか」的な
性向をもって生きている



- 今福龍太「仮面考11 ポスト・フェストゥムの仮面———セリエント、吉岡実、ベンヤミン」（「すばる」2023年10月号 集英社 2023/9）
- 木村敏『時間と自己』（中公新書 昭和57年11月）

その際ただ「躰や教育や社会化」を受け
その「仮面」を無自覚に生きるだけでは
「フェストゥム」を創造的に生きたとはいえないだろう

私たちは「ペルソナ／仮面」を生きているが
その形成にあたってじぶんが
どのように方向づけられているかを自覚しながら
それを「遊戯的・創造的な仮面」として
身につけるための力を育てなければならない

■今福龍太「仮面考11 ポスト・フェストゥムの仮面————セリエント、吉岡実、ベンヤミン」（「すばる」2023年10月号 集英社 2023/9）

■木村敏『時間と自己』（中公新書 昭和57年11月）

（今福龍太「仮面考11 ポスト・フェストゥムの仮面」～「」より）

「〈ポスト・フェストゥム〉post festumという喚起的な言葉がある。ラテン語で「祭のあと」を意味する語である。それは通常、未来を先取りして希求する民衆の昂揚感やユートピア志向性を呼ぶ〈アンテ・フェストゥム〉ante festum（＝祭の前・祝祭前夜）に対し、現在をこれまでの出来事のただの延長として捉え、すでに終わってしまったことを懐旧するような保守的ブルジョワジーの「後ろ向き」の性向、そのメランコリー的な心理を呼ぶときに使われてきた概念である。

（…）

〈ポスト・フェストゥム〉の気分には、現在が過去によって規定されていることを誑うという意味で、強い懐旧の念とノスタルジーがたしかに含まれている。それは人間の心理に投影されれば、しばしばメランコリー（憂鬱症）として表出されるようなものとなる。だがある意味で歴史を生きる人間とは、つねにこの、過ぎ去ったものを想う懐旧的なメランコリーと対峙しつづけながら、そのなかで未来への展望を切り開いてゆくという、屈折した時間意識のもとに置かれた存在であるということもできるだろう。その意味では、私たちの生には〈ポスト・フェストゥム〉的な契機がいかなる瞬間にも宿されている。人間とは、たえず過去を振り向きながら未来へと進むことを宿命づけられた存在なのである。

だがこの概念を哲学や心理学や精神病理学的な概念に展開しながら議論するまえに、まずはその原義である「祭のあと」という意味に即物的に立ち戻ってみてもいいかもしれない。なぜなら、私自身がこれまで数多くの民俗的な祝祭や儀礼を体験するなかで、この「祭りのあと」に現れる〈ポスト・フェストゥム〉の時空間を、きわめてデリケートな陰鬱をもった、刺戟的な場としてつねに受けとめてきたからである。そしてそれはしばしば、「仮面のあと」とも呼ぶべき、仮面祝祭の華やぎのあとに訪れる、不思議に凝縮され、充滿した「空白」の経験でもあった。祭のおわったあとの、仮面の不在の場にふたたび立って、私はそこにいわば「非-在」としての〈ポスト・フェストゥムの仮面〉が名残惜しそうに漂う姿を脳裏で幻のように見ていたのではなかったろうか？ 仮面のこうした不思議なポスト・フェストゥムの「残影」もまた、もう一つの仮面のはたらきを促すものであることを、私はそうした機会に発見していったのである。」

「カーニヴァルの宴と放縦のあとに訪れる〈ポスト・フェストゥム〉の空気を、もっとも見事に描写している文章の一つは、ブラジル、リオのカーニヴァルを体験した真木悠介によるこの一節かもしれない。

炸裂する産婆の響きと雑踏のほこりにまみれて、踊りつかれた青年、少女、老人、子供、母親が死体のように眠る。そのいきつものはじっさい死んでいる。カルナルの最後の夜が明け、リオデジャネイ口の東の海が紫から朱、黄金色から緑へとうつり変わる時刻を、ファベラに住む人びとは、とりわけ女たちはさめざめと泣く。（……）やがて熱帯の白い日ざしがリオの石畳を焼きつける時刻、この歳の祭の中で死ぬことのできなかつた男や女が、空腹と疲労をかかえて、魂をおいてきた肉体の陽炎のように、ゆらゆらとその労働の日々にたち上がる。（真木悠介『気流の鳴る音』筑摩書房、一九七七、一六二頁。改行省略）

ポスト・フェストゥム。それはたしかに、生と死が接触し交合する祭の昂揚の極限を体験した者が、その余韻を体内のどこかに抱えながら、ルーティーンとしての日常へと立ち戻ってゆくときの深い喪失感と諦念の識閭に湧き上がる気配である。「祭の中で死ぬこと」とは、祝祭的昂揚の極地を意味しているが、その昂揚は刹那のものに過ぎず、終わってしまえばすべては日常の反復のなかに回収されてゆく。ユートピアにおいて死ぬことができないという事実が、日常のかけがえなき生をつなぎ止める。そして死もまた、現実の皮にしか起こらないのだ。祭の昂揚に終わりがあることは、人がかならず死すべきものとして誕生するという真理をまぐる民衆哲学的な発見をうながす。女たちがさめざめと泣く涙には、だから悲嘆とともに、永遠の生はないという、深い覚醒の智慧も宿されているのだろう。」

「〈ポスト・フェストゥムの仮面〉の多様な存在形態をさらに変奏しておくために、ヴァルター・ベンヤミンの『一九〇〇年頃のベルリンの幼年時代』に登場する興味深い「仮面」について最後に触れておこう。ここでは、家のなかの事物、とりわけ家具が、それ自体に与えられた機能的な役割を剥奪され、子どもがある種の予感とともに、その事物性と神話性に充ちた「モノ」たちと戯れる様子が、みずからの幼少期の記憶の霧の中へと遊行するようにして美しく描かれている。

（…）

この、言葉でもあり家具でもあるような「仮面」のなかに「住む」ことを学ぶこと。それは、大人による躰や教育や社会化の抑圧から身を守り、子どもが、いや始まりの人間である存在が、自らの生の最初の「足場」をかためるために決定的に重要な手続きであった。その意味で、いかなる子どもの「可燃遊戯」も、けっして幼稚で他愛ない遊びではなく、大人の社会が後に失ってゆく直接的な世界感受性を身体の模倣の感覚として保持するための、秘密の、決定的な方法にほかならなかつたのである。

（…）

歴史的経験を前成として準備しながら。その経験の途上でつみとられていった、モノへと擬態するような模倣的・遊戯的な生命-力（夢）の残滓を、幼年時代の身体はどこかで記憶している。であれば。家具としての仮面は、やがて零落してゆく社会的・歴史的身体の、言語化できない「原-史（ウアゲシヒテ）」を描き出すための、ほとんど唯一の手掛かりなのではないだろうか。

（…）

〈ポスト・フェストゥムの仮面〉に憑依する術をすでに身につけた子ども。復活祭の祭の世俗的昂揚の陰にある、躰という名の権力の気配をすでに予感し、それに抵抗しつつそれに敗北し、曆に訓化されることでのちの歴史の光と闇を「前成」している子ども。〈ポスト・フェストゥムの仮面〉は、ある意味で、〈アンテ・フェストゥム〉の幼児期においてすでに先取りされている、始原のメランコリーを宿しているのかもしれない。（…）

（…）

土星は長いあいだ、あらゆる惑星のなかでももっともゆっくり回る星であると考えられていた。古来の占星術では、土星の迂回と遅延と孤独とが、人間の憂愁にみちたメランコリー気質を象徴しているとされた。土星のようにゆっくりと宇宙を回りながら世俗的「時間」の逆説について深慮する者は。だからみな土星の気質の持ち主である。土星はポスト・フェストゥムの象徴であり、ヴァルター・ベンヤミンもその星の下に生きた一人だった。

この、土星的メランコリー気質につきまとう徹底した孤独と塞ぎの虫は、しかし時に精神の異様な飛翔をもたらし、自己にも他者にも容赦しない、根源的な思想を生み出すエネルギー源となった。土星は、そのメランコリーと緩慢さによって、日常の反復的な「時間」と「歴史」の束縛から離脱し、遊戯的・創造的な仮面をまとった別の人間へと変容する機会を私たちにもたらした。

ベンヤミンはポスト・フェストゥムの性向としての土星的気質について、『ドイツ悲劇の根源』（一九二八）のなかでこんなふうにしたことがある。土星は、その支配下にあるものの魂に、塞ぎ込みや無関心をもたらすとともに、他方では繊細な知力と観想力を賦与するのだ、と。この矛盾にも見える、深く陰鬱ある生と死の循環宇宙の中で、メランコリックな知の輝きを伝える土星の小さな分身たちがいる。それこそが、私たちがここで考えて来た〈ポスト・フェストゥムの仮面〉たちにほかならない。」

（木村敏『時間と自己』～「第二部 時間と精神病理 2 鬱病者の時間」より）

「われわれは分裂病親和的な時間をプロレタリアートの革命意識との類比から「前夜祭的（アンテ・フェストゥム）」と呼んでおいたが、鬱病親和的な時間については、ルカーチが資本主義の「現在が過去によって支配される」意識を形容して用いた「ポスト・フェストゥム」の規定をそのまま借用できるだろう。

ポスト・フェストゥムとは、ラテン語で「祭りのあと」の意味であるが、欧米各国語に外来語として取り入れられて、ふつうに「遅ればせ、手おくれ、事後的」などの意味で用いられている。日本語でいえば、むしろ「あとのまつり」という表現がふさわしいだろう。なにかが起こってしまったてからそれを悔やんでみても「あとのまつり」だし、そんな事態にならないように用心してかかる意識も、一見将来に備えての先走った姿勢に見えるけれども、実は「あとのまつり」になることを予想しての保守的でポスト・フェストゥムのな意識なのである。

（…）

アンテ・フェストゥム意識における未来は、圧倒的に未知なるものとしての未来であった。しかも、未来だけではなく、過去も、そして当然のことながら現在も、それぞれ「過ぎ去った未知からなる未来」および「まだ来ていない未知なる未来」として、アンテ・フェストゥムの未知性によって深く浸食されていた。（…）

鬱病者のポスト・フェストゥム意識においては、過去も現在も未来も、これとは完全に様相を異にしている。彼らは未知なる未来を見ようとしていない。「未知なる未来」という観念すた持ち合わせていないかに見える。彼らにとってあるべき未来とは、これまでのつつがない延長にほかならないのであって、彼らはときとしてあるべからざる未来に対して極端に用心深くなるのも、これまでの経験に照らして当然起こりうるかもしれない災厄を恐れるからである。

（…）

ポスト・フェストゥムのな過去も、アンテ・フェストゥムのな過去とは似ても似つかぬものである。それは決して過ぎ去って帰らぬものではなく、つねに現在の奥深くに蓄積されている。それは過去というよりは、つねに現在完了としてしか語れないものである。

（…）

鬱病の発病状況がすべて「所有の喪失」としても理解できるのは興味深い。メランコリー親和型の人が深刻な危機に直面して鬱病に陥るのは、つねに自己の存在をそれまでしっかりと支えてきた秩序が失われたときである。

（…）

鬱病者のポスト・フェストゥム意識がもっとも如実に表れるのは、「とりかえしのつかないことになった」という後悔の形においてだろう。」

（木村敏『時間と自己』～「第二部 時間と精神病理 3 祝祭の精神病理」より）

「精神医学が扱う非日常性には、この二つの形態とは根本的に異なった意味をもつ、もうひとつの種類の非日常性がある。分裂病と鬱病が、ともに日常性の外部境界を異なった二つの方向に逸脱したところで成立する非日常性あるあるとするならば、第三の種類の狂気は、いわば日常性の内部構造それ自体の解体によって姿を現す非日常性であり、換言すれば、日常性の存立の基盤それ自体が解体するという形で顕現する非日常性である。第一と第二の狂気がいわば水平方向での日常性の危機であったとするならば、第三の狂気は垂直方向での日常性の危機だと言ってもよい第一と第二の狂気が、日常性一般を構成する二つの意味方向の極限への延長として、それぞれ単一の純粋形態をもちえたのに対して、第三の狂気はいわば日常性全体の基底面にかかわる「底抜け」の事態であって、一つの純粋形態に収斂しうるような単一の方向をもたない。」

「われわれは、分裂病者の未知なる未来との親近性を、「祭の前」を意味する「アンテ・フェストゥム」の概念で捉え、一方鬱病者における既存の役割的秩序との親近性を。「祭の後」を意味する「ポスト・フェストゥム」の概念で理解してきた。（…）われわれはこの第三の狂気に、「祭のさなか」を意味する「イントラ・フェストゥム」の形容を与えようと思う、イントラ・フェストゥムの意識に特徴的な時間構造は、いうまでもなく、現在への密着ないしは永遠の現在の現前である。」

『折口信夫』（二〇一四年）

『大拙』（二〇一八年）に続き

安藤礼二『井筒俊彦 起原の哲学』が刊行された

安藤礼二の最初の著作

『神々の闘争 折口信夫』（二〇〇四年）でも

折口信夫の営為を完成させた重要な契機を与えたのは井筒俊彦ではなかったかと示唆されているが

安藤氏は「折口信夫による神道、鈴木大拙による仏教、井筒俊彦による一神教の創造的な解釈学、そうした解釈学の系譜によって、近代日本思想史にして近代日本表現史を描ききることができるのではないか」とその当時から考えてきたのだという

そして井筒氏の没後三十年を迎える今二十年に及ぶ研究の成果として井筒俊彦論が纏められている

全集に続き英文著作からの翻訳も刊行された今井筒俊彦の思想の全貌もまたそこからの展開の可能性についてもその「東洋哲学」の営為からまとめて学ぶことができる準備がようやく整ったところで

本書の刊行は井筒俊彦の営為の中心にあるものを俯瞰するための重要なエポックとなり得ていると思われる

安藤氏は「井筒俊彦が残してきた膨大な業績を一言でまとめるとするならば」「ディオニソスの憑依から如来蔵の胚胎と出産へ、神秘哲学から東洋哲学へ、つまりは哲学の発生から哲学の総合へ」ということになるだろうと示唆しているが

その営為はディオニソスからはじまるギリシア哲学を論じた最初の著作『神秘哲学』（一九四七年）からはじまり『意識の形而上学』（一九九三年）の遺著で閉じる

その思想の根源には西脇順三郎と折口信夫という「二人の特異な研究者にして表現者が存在していた」といいまさにそれは「近代日本文学史と近代日本思想史が劇的に交わる地点」でもあった

また井筒俊彦本人の著書ではないが大川周明の『回教概論』の大部分を書いたのも井筒俊彦で当時の大東亜共栄圏構想といった戦時下におけるアジア主義やその後のイラン革命にも少なからずその営為は関わりをもちながらその後の東洋と西洋や一神教と老荘思想などを深層において結び合わそうとする「東洋哲学」の試みへと展開されていったようである

さて現在安藤氏は現在「群像」において「空海」の連載を続けているが井筒俊彦が晩年に空海の思想に深く関心を寄せていたようにそこに井筒俊彦の「切り拓いてくれた、東洋哲学という「未来」へと続く道が存在している」と考えているからだろう

井筒俊彦の空海理解には「如来蔵思想をつねにイランのイスラーム、「存在一性論」との比較という視点から論じているために、近年、井筒の大乗仏教理解、空海理解について厳しい批判が提出されている」つまり空海の思想の体系を「一種の創造説でありまた発出論的（流出論）な世界観」として捉えているということだが

安藤氏が「空海」を連載しているのもその批判に対する丁寧な回答でもあると思われるちょうど「群像10月号」に掲載されている「空海」に「流出」に関する記述があったのでそこから若干を引用しておくことにした

この「流出論」といった批判は如来蔵的なものを説いた由来のよくわからない『大乘起信論』についてそれをほんらいの仏教ではないのではないかという見方とも通じているようだ

その見方からすれば「大乘仏教」といわれるもののそのものの「衝動」の「起原」を問う原理主義的な方向へと向かうことになりそうだがそれがどんな可能性をひらき得るかは疑問である

それよりも問う必要があるのはほんらいの意味での存在の謎そのものなのだろうから



- 安藤礼二『井筒俊彦 起原の哲学』（慶應義塾大学出版会 2023/9）
- 安藤礼二「空海 連載第十二回 第八章「平城」」（群像 2023年10月号）

- 安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』（慶應義塾大学出版会 2023/9）
- 安藤礼二「空海 連載第十二回 第八章「平城）」（群像 2023年10月号）

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第一章 原点――家族、西脇順三郎、折口信夫」より）

「井筒俊彦の思想の根源には、二人の特異な研究者にして表現者が存在していた。それは文字通り、近代日本文学史と近代日本思想史が劇的に交わる地点でもあった。（…）

西脇順三郎と折口信夫。英文学者にして「モダニズム」の詩人と、国文学者にして「古代」の歌人。井筒にとっては、西脇の存在こそが自らの将来を決定する最も大きな要因となった（慶應義塾大学という選択、さらには経済学部予科から文学部英吉利文学科への転科、等々）。そして西脇が教える三田には、井筒と同じような想いを抱いていた同志、同級生であった池田彌三郎と加藤守雄の二人と、後に彼らが師事し、その学を大成することになるもう一人の「怪異なる一人格」（池田彌三郎の表現）をもった知の巨人、折口信夫が存在していた。（…）

西脇の「超現実主義詩論」のなかに折口の「古代学」の成果を組み入れること。未来の詩の言葉と古代の詩の言葉を通底させ、そこに文学のみならず人間が持たざるをえない信仰というものが成り立つ普遍的な思考の基盤を見出すこと。認識論にして表現論、さらには宗教原論として考察された詩的言語発生の問題。おそらく井筒俊彦の言語哲学の起源、神聖なる神の言葉を自らの内に預かる者、「預言者」という存在への一貫した関心の起原は、そこにある

だが、それだけではない。逆に井筒という存在が二人の巨人の間に介在したからこそ、後の西脇と折口が密接な関係を持つことを容易にしたとも言えるのだ。」

「西脇の講義する言語学は。自らのシュルレアリスムの詩論、なによりも『超現実主義詩論』に集約された、言葉が持つ二重の側面、現実（自然）と超現実（超自然）の相克と、超現実による現実の乗り越え、つまり超現実が現実を破壊する瞬間に「ポエジィ」（ポエジイ）が生まれるという理論にもとづき、それを発展させたものとしてあるようだ。（…）

西脇のこのような講義にして実践を前にし、深い感銘を受けた井筒は「言語学こそ、わが行くべき道、と思い定めるに至った」のである。」

「折口の大学卒業論文である『言語情調論』もまた、言語が持つ二つの側面を論じたものであった。言語の直接性と間接性である。そして折口も西脇と同様、その若書きではあるが、きわめて未来的な論考のなかで、言語の直接性（超現実的側面、言語の表現的な「感性的機能」）によって間接性（現実的側面、言語の交換的な「知性的機能」）が打ち破られた際に、ポエジイが生まれ出ることを確信していた折口によれば、直接性の言語とは、「包括的→仮絶対→曖昧→無意識→暗示的→象徴的」といった一連の内容をもった感性的（「情調」を周囲に発散させる）言語であったのだ。包括的で、なおかつ曖昧で音楽的な言語。マラルメや西脇が見た完全言語への夢想と通底する。

それは詩の言葉であり、なおかつ神の言葉（「神仏の示現」もしくは「神仏の神託」）に近いものであった。（…）この神の言葉、すなわち超現実の、さらには直接性の言語が発生してくる場所に、西脇は前人未踏の詩的世界を創り上げ、折口は共同社会の発生と文学の発生が重なり合う様を幻視した。井筒のイスラーム学、その根本をなす「預言者」の理解はそこからはじまるのである。」

「だからこそ井筒は生前、刊行前に自ら目を通すことができた最後の著作、『超越の言葉』の冒頭を次のようにはじめ、その思想をこう総括するのだ。「神が語り、イスラームが始まる。神のコトバ、イスラームの全てがそこから始まる」。ここで井筒が使っているイスラームという単語を「詩と文学」（国文学にして英文学）と返れば折口信夫と西脇順三郎の営為が過不足なく浮かび上がってくるだろう。近代日本において真に創造的な表現行為はすべてこの同一の地点からはじまっていたのである。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第二章 ディオニソスの人間の肖像」より）

「井筒俊彦が最初に立った場所。井筒自身が「私の無垢なる原点」と記す。一九四七年に刊行された巨大な書物、『神秘哲学――ギリシアの部』のはじまりには、女たちに憑依して荒れ狂う陶酔の神にして舞踏の神、ディオニソスが位置づけられていた。井筒は、人間を森羅万象あらゆるもの、すなわち「自然」に溶け込ませ―――内在させ―――あるいはそこから抜け出させる―――超越させる―――血腥い憑依の体験に哲学の発生、ギリシア哲学の発生を幻視していた。

井筒俊彦が最後に立った場所。この世を去った一九九三年に遺著として刊行された小さな書物『意識の形而上学――『大乘起信論』の哲学』のはじまりには、海のように深く、空のように果てしない心という母胎に孕まれる如来の種子にして如来の胎児（如来蔵）が位置づけられていた。（…）

原点となる書物『神秘哲学』から最後の書物『意識の形而上学』へ、ディオニソスの憑依から如来蔵の胚胎と出産へ、神秘哲学から東洋哲学げ、つまりは哲学の発生から哲学の総合へ。井筒俊彦が残してくれた膨大な業績を一言でまとめるとするならば、そうなるであろう。」

「血にまみれた闇の憑依神ディオニソスから「一即全」にして「全即一」の光の哲学者プロティノスへ。井筒にとってディオニソスの闇とプロティノスの光は表裏一体の関係にあった。そこに井筒俊彦という思想家の起原にして帰結もまた存在する。」

「プロティノスの光の哲学が、一神教を純粋化したイスラームのなかに「神秘」の可能性をひらき、それはまた同時に、あらゆるものの「空」を説いた大乘仏教の極限としてあらわれた華嚴の世界観と共振し、交響するのである。」

「破壊にして消滅のゼロから構築にして産出のゼロへ。「空」は「無」であるとともに「無限」でもある。この講演（エラノスで一九八〇年に行われた講演「存在論的な事象の連鎖―――仏教の存在観」）においても、如来蔵思想の持つ構造は、この講演の主題である華嚴の世界観を説明するにあたって、「光」が「光」を貫き。すべてのものが「光」の海に溶け合うという、プロティノスが「一者」を垣間見た風景を引いている。最も華嚴的な世界観を説明するものとして、である。井筒のなかでギリシアの光の哲学が、東洋の存在の哲学、無の哲学、如来蔵の哲学へと転換したのである。

井筒にとってイランと中国、存在一性論と老荘思想を通底させるものこそが、大乘仏教の如来蔵思想であった。」

「『大乘起信論』は、井筒俊彦が最後に到達した地点で選ばれるにふさわしいテキストであった。そしてまた、その正体不明の聖なるテキストは極東の列島に伝わり、変容し、定着した大乘仏教、「東方仏教」の起原でもあった。比叡山で天台宗の大系を完成した最澄も、高野山で真言宗の大系を完成した空海も、『大乘起信論』が体現する如来蔵思想の体系を読み込んでいた。それを土台として、最澄は『法華経』を中心に禅と浄土と密教の総合を企て、空海は『華嚴経』に描かれた「法身」が入る三昧から「法身」自身が発する聖なるコトバ、「真言」へと向かっていった。最後の井筒俊彦から「東方仏教」の起原へ。探求の円環は新たな地平にひらかれなければならない。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第三章 始原の意味を求めて『言語と呪術』」より）

「井筒俊彦は、哲学、文学、宗教の発生の基盤に「憑依」を据えた。憑依によって人間は、言葉では決して表現できないような「神秘」、森羅万象あらゆるものが一つに入り混じり、一つに溶け合うような状態にまで到達することができる。そうした「神秘」のなかからこそ、原初の「意味」、原初の「言語」が発生してくるのだ。井筒は、哲学の発生を論じ、文学の発生を論じ、宗教の発生を論じながら、言葉が発生してくる始原の場所を探求していったのである。（…）

『言語と呪術』は、そのような井筒の探求の過程を、そのまま一冊の書物としてまとめたものである。書物の趣旨は明確であり、その講師全体が持つバランスはきわめて良く整えられている。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第四章 戦争と革命――大東亜共栄圏とイラン」より）

「大東亜共栄圏のイデオログ、大川周明が残した著作として、今日でも学問的に評価されている『回教概論』の大部分を書いたのは、井筒俊彦であった。そのことは、井筒もまた宗教的かつ哲学的に大東亜共栄圏構想を支えていたことを意味する。そして、その帰結として、井筒俊彦の哲学は、イラン革命を生起させたイランの哲学、「存在一性論」と深く結びつくことともなった。井筒俊彦の哲学は、大東亜共栄圏とイラン革命を一つに結び合わせる、戦争の哲学にして革命の哲学であった。」

「ムハンマドに体现された「預言者性」、シーア派を基盤とする内的な「精神性」、そして「翻訳可能性」。この三点が、井筒俊彦のイスラーム理解の核心に存在している。そして井筒にとっても、この三つの視点が一つに重なり合う特権的な対象。それがイスラーム神秘主義すなわちスーフイズムの思想であった。そしてスーフイズムとは、なによりもイスラーム世界に根底的な危機をもたらした「翻訳」によって、しかもその「翻訳」を内的に消化することによって成立したもののなのである。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第五章 東方（しのめ）の光の哲学―――プロティノス・華嚴・空海」より）

「井筒俊彦は、ルドルフ・オットーとカール・グスタフ・ユングが創立に深く関わったエラノス会議に、一九六七年に正式な講演者として招かれてから一九八二年まで、東洋思想の諸潮流をめぐって講演を続けた。」

「『神秘哲学』から『東洋哲学』へ。そては「神秘哲学」から華嚴の世界へ、さらには空海へと読み替えられる。そこに井筒俊彦が切り拓いてくれた、東洋哲学という「未来」へと続く道が存在している。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第六章 列島の批評―――「産霊」の解釈学」より）

「鈴木大拙、折口信夫、井筒俊彦は、互いに直接的あるいは間接的な関係を持ちながら、極東の列島で固有の深化を遂げた大乘仏教の如来蔵思想にもとづき、それぞれ、独自の学の大系を築き上げた。彼らの学と表現は、互いに交響し合い、共振し合うものであった。」

（安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』～「第六章 終章 哲学の起源、起源の哲学」より）

「有神論、一神教の極であるイランのイスラームに生まれた「存在一性論」が『大乘起信論』に説かれた如来蔵思想と比較可能な思想の構造を持つとするならば、井筒が『スーフイズムと老荘思想』で取り上げたもう一方の極、無神論の極である中国に生まれた神秘主義思想、老子の説く万物の母胎としての「無」あるいは「道」、さらには荘子の説く「渾沌」もまた如来蔵思想と比較可能な思想の構造を持っているはずである。「無」あるいは「道」、さらには「渾沌」から森羅万象あらゆるものが産出されてくるのである。井筒は、スーフイズムと老荘思想の間、イランと中国の間に、『大乘起信論』が説く如来蔵思想を位置づけているのだ。如来蔵思想を介して、スーフイズムと老荘思想の比較が真に可能となるのだ。それが、井筒による比較東洋哲学の持つ基本構造である。

『大乘起信論』が説く如来蔵思想を自身の哲学の核としたのは井筒だけではない。この極東の列島に独自の仏教を根付かせた、まさにその起原に位置する人物、空海にまでさかのぼる。それゆえ、当然のことではあるが、比較東洋哲学を掲げた晩年の井筒も、空海の営為あるいは空海の思想に甚大な関心を抱いていた。結局、形になったものとしては講演原稿に手を入れてなった一篇の論考、サブタイトルに「真言密教の言語哲学的可能性を探る」と付された「意味分節理論と空海」（『意味の深みへ―――東洋哲学の水位』岩波書店、一九八五年所収）しか残されなかったが、遺著となってしまった『意識の形而上学』を書き始めながら、井筒の前に、まさに「東洋哲学全体」に通底する「共時論的構造」を明らかにする特権的な実例として空海の営為、空海の思想が立ち現れてきたことは疑い得ない。しかしながら、井筒が如来蔵思想をつねにイランのイスラーム、「存在一性論」との比較という視点から論じているために、近年、井筒の大乘仏教理解、空海理解について厳しい批判が提出されている。

井筒が論じる如来蔵思想、さらにその読解にもとづいた空海理解は、絶対的な一者からの「発出論」（流出論）に傾きすぎているのではないかというのがその主旨である。そうした井筒批判を代表するものとして、『空海の言語哲学―――『声字実相義』を読む』（春秋社、二〇二一年）の最終章（第五章）をわざわざ「井筒俊彦の空海論について」と題し、井筒の空海理解に疑問を呈した竹村牧男の著作を挙げることができる。（…）

竹村の整理によるならば、井筒の空海理解の誤りは、空海の思想の体系を「一種の創造説でありまた発出論的な世界観」として捉えたところにある。逆に述べるならば、空海の思想は断固として創造説ではなく、発出論でもない、ということになるだろう。しかし、本当にそうであるうか。少なくとも、空海が依拠した「両部の大法」、「大日経」（『大毘盧遮那仏神変加持経』）と『金剛頂経』（…）さらには、それぞれの由来も、それぞれが持つ教えの構造も互いに大きく異なった「両部の大法」を一つに統合する、不空の訳出になる『菩提心論』（…）などを読む限り、それらに依拠した空海の思想そのものが、濃厚に創造論的であり、発出論的（流出論的）な構造を持っていると私には思われるのだ。「法身」という一者からの「流出」こそが空海の教えの核心をなす―――詳述することはできないが、藤井淳による大著、『空海の思想的展開の研究』（トランスビュー、二〇〇八年）の結論でもある。「真言」が流出し、「真如」は「真言」として表現されてはじめて成り立つのである。」

「井筒俊彦の空海理解はきわめて正当かつ正確なものである。しかし、その理解ですべての問題が解決したわけではなかった。そこからこそ最も重要な問題がはじまる。超越する「一者」をこの「私」に内在させなければならないのだ。有限のなかにこそ無限が探求されなければならないのだ。そのことは、最晩年の井筒の思索の対象となった空海にとっても、空海についてその生涯の最後で言及しようとした井筒にとっても、充分に、充分すぎるほどに認識されていたはずである。」

「『大日経』に由来する大悲胎藏曼荼羅は万物の「我」からの発生を説き、『金剛頂経』に由来する混淆外曼荼羅は万物の「我」からの流出を説いている。徳一は、そこを批判したのである。『大日経』にしても『金剛頂経』にしても、「我」のことしか語っていない。しかも、その「我」は、万物を発生させ、万物を流出する超越的な「我」である。」

「徳一の批判の、いかにして応えるのか。それが空海にとって、後半生の最大の課題となる。『大乘起信論』を生涯の最後の論じた井筒俊彦においても、また同様の問いが突きつけられていたはずだ。」

「空海は、『菩提心論』に説かれた「即身成仏」に満足しない。そこからさらなる彼方へと踏み出す。『即身成仏義』において、「即身成仏」の基盤を、精神でもなく物質でもない、両者が浸透し合った「六大」に置こう。「六大」において、地、水、火、風、空という物質を構成する五大と精神を構成する識大が一つに溶け合っている。

「六大」は、あらゆる精神にその抽象的な形態を与える形相にして、あらゆる身体にその物質的な基盤を与える質料である。「六大」は精神であるとともに物質である。アイデアであるとともに自然である。プロティノスがいう意味での「一者」、光のなかの光であるとともに「質料」、闇のなかの闇である。プロティノスがそこへとさかのぼったプラトンが、すでに『ティマイオス』において提唱してくれていた形相と質料、精神と物質の「間」にあり、ただ「コーラ」（場）としてしか名づけられないものでもある。それが徳一の批判に対する空海の答えとなり、井筒俊彦の答えともなる。超越するアイデアである「空」を、存在としての「識」、私の「心」に内在させる。毘盧遮那仏如来の身体は、万物の母胎となる「阿」であるとともに、万物の否定、万物を「空」と化する「阿」でもあった。「阿」とは差異そのものでもあった（現在とは異なった時間、過去そのものをも表現する）。曼荼羅を二重化し、「阿」を二重化する。そのとき精神は無限に能動的になり、それに応じて身体もまた無限に能動的になる。それを大乘の理念にして大乘の歴史そのものとして位置づけ直すのだ。それが同時に東洋哲学の理念にしてその歴史そのものとなる。

「そこにこそ、井筒俊彦の思索の始まりと終わりを一つに結び合わせ、極東び固有の哲学と世界に普遍的哲学を一つに結び合わせる可能性がひらかれるはずだ。」

（安藤礼二「空海　連載第十二回　第八章「平城」より）

「『分別聖位経』の「序」には、次のように記されている。「自受用仏は、心より無量の菩薩を流出す。皆な同一性なり、謂わく金剛性なり。遍照如来に対し、灌頂の職位を受く」（法性身の仏は心より無量の諸仏、及び無量の菩薩を流出す。みな同一性なり。いわく、金剛の性なり。遍照如来に対して灌頂の職位を受く）。「自受用仏」としての法身、毘盧遮那は、その心から無限の仏たち、無限の菩薩たちを「流出」する。それらはみな同一の本性（本質）、金剛の本性を持った者たちである。それら毘盧遮那から「流出」した者たちはみな、遍照如来（「大日」の如来、「毘盧遮那」の如来）から「灌頂」を受け、われわれのすべて、森羅万象あらゆるものすべてが「流出」してきた根源に還り、その根源の存在である毘盧遮那から、毘盧遮那としての位を受け継ぐことだった。われわれは根源の存在から「流出」し、それゆえ、根源の存在へと帰還し、根源の存在そのものとなり、またあらためてそこから万物を「流出」するのである。それが「灌頂」の真実なのだ。

『分別聖位経』は、初会の『金剛頂経』、『真実摂経』と同じく三七尊からなる金剛界大曼荼羅の発生を説くものであった。しかし、両者の間には大きな差異が存在する。『分別聖位経』は、一貫して、金剛界の毘盧遮那から三七尊すべての「流出」を説いている。一切は、毘盧遮那という根源から「流出」するのである。しかし、『真実摂経』は異なるのだ。まず金剛界大曼荼羅の中央に位置する一切如来である毘盧遮那の四方には四仏が座し、その四仏の「心」から出た四波羅蜜が毘盧遮那を取り巻くのである。また、「外の四供養」と称される香、華、燈、塗香の四菩薩も、毘盧遮那を取り巻く四仏の「心」から出る。『分別聖位経』の「流出」に対して、『真実摂経』で主に用いられるのは「出生」'或いは「出」、すなわち出ること）である、「流出」が毘盧遮那を一元的な根源と捉えるのに対して（『分別聖位経』）、同じく毘盧遮那は根源ではあるが、「出生」はより複雑な過程を通して果たされていく（『真実摂経』）。」

◦安藤礼二『井筒俊彦 起源の哲学』【目次】

はじめに

第一章　原点――家族、西脇順三郎、折口信夫

第二章　ディオニュソスの人間の肖像

第三章　始原の意味を求めて――『言語と呪術』

第四章　戦争と革命――大東亜共栄圏とイラン

第五章　東方の光の哲学――プロティノス・華嚴・空海

終章　哲学の起源、起源の哲学

I 井筒俊彦と空海

II 井筒俊彦とジャック・デリダ

☆mediopos-3238 2023.9.29

『文學界』で二〇二一年三月号から連載されている
成田悠輔「未来の超克」が
今回で連載は休み今後は不定期寄稿となる

「未来の超克」の連載についてはこれまで
「第一回 測らない経済（序）」
(mediopos-2277/2021.2.9)

「第二十二回 幼児性・異国性・武士性」
(mediopos-2277/2021.2.9) をとりあげたが
今回は「第二十六回 中期の豊饒、または大仏インターフェイス」

今回の記事は
四国の今治市にある公園に敷かれた
全長460メートル=46億年の散歩道の話からはじまる
その縮尺でいえば
人類は1cmほどの歴史しかもたない

地球の歴史を
一月一日から始まる一年間で表すこともあるが
それによれば

人類のルーツとなる猿人が誕生した700万年前は
すでに12月31日午前10時40分
西暦の始まったのは12月31日午後11時59分46秒
二十世紀は最後の一秒からはじまる
そして年が明けた後の三月も下旬になると
太陽は膨脹し地球は灼熱の状態になるという

この話のように
「未来」を考えると
地球の未来を尺度に置いて
「人類の未来」を考えるとにはならない

逆に地球レベルでの尺度とは逆に
極めて短期的なスパンで
まさに現在の視点で考えたときには
「今さえよければいい」という話になる
これは現在から少し先の短期的未来も同様だろう

私たちの多くが日々こだわりながら生きているような
「経済成長」や「技術革新」といったことについても
百年単位千年単位の視野におくと
「人類の未来」は別の様相でとらえることができる

気をつけなければならないのは
SDG sとか地球温暖化対策といった指針は
実質的にいってその多くは
政治的な意図で短期的な視野のもとに置かれた
「経済成長」や「技術革新」の隠れ蓑にすぎないことだ

今回の記事で重要なのは
以下の問いであり示唆である

「短期に加速集中すぎるのでもなく、
長期を見渡しすぎるのでもない、
そんな営みはないだろうか？
それは短期と長期のちょうど間くらいの、
中期的視野だろう。」

「科学的責任は社会的無責任を生み、
社会的責任は科学的無責任を生む。」
という二律背反とならざるをえない視点も欠かせない

科学は容易に
その治外法権による技術へと向かい
そこで生じる「責任」を
見なくてもすむようにしたがる

紹介されている事例でいえば
原爆製造にあたっての
フォン・ノイマンの考えだ

フォン・ノイマンは
「（原爆製造に罪悪感を抱いていた科学者に対して）
フォン・ノイマンは、我々が生きている世界に
責任を持つ必要はない、という興味深い考え方を
教えてくれた。」という

その「忠告のおかげで、僕は強固な
『社会的無責任感』を持つようになった。
それ以来、僕はとても幸福な男になった」と
記しているのはリチャード・ファインマンである

政治や経済における要請は
常に短期的な視野のもとでの戦略であり
研究者はその要請に対して
みずからの「責任」から自由であるとする



■成田悠輔「未来の超克 連載第二十六回
中期の豊饒、または大仏インターフェイス」
(文學界 2023年10月号)

この連載のタイトルは「未来の超克」だが
「未来」というとき
その時に意図されている射程と
それにとまなう自由と責任には
充分意識的である必要がある

現在の「蕩尽」でもなく
はるかな未来の「虚無」でもなく
作られるであろう「未来」について考えるとき

現在支配的である科学的世界観を超えて
魂的靈的世界への視野が必要になるだろうが
それについてはこの視点とは別に
神秘学的なアプローチが必要となるが
それについては別の「超克」の話になる

- 成田悠輔「未来の超克　連載第二十六回　中期の豊穡、または大仏インターフェイス」（文學界 2023年10月号）

「46億年の道がある。四国の今治市にある公園に敷かれた散歩道のことだ。全長たった460メートルのこの道は、地球が生まれてから今にいたる46億年を縮尺表現している。地球の遍歴は波瀾万丈だ。マグマが地表をドロドロ渦巻く原景から出発した地球は。しかし、数十メートルも歩くと地表全体がまるまる凍りつく時代に突入する。全球凍結と呼ばれるそんな時期を、地球は何度も経験しているらしい。そのたびに生命の痕跡が立ち消えた。全球凍結が解けて豊穡の海が生まれると、ふたたび生命が芽生え、いよいよ人類が登場し現在に至る………」といった変遷を、ゆっくりでも15分かそこらで歩いてしまう460メートルの公園道が色どられた石群と絵で表現している。（…）縮んだ時間が空間に変化した、46億年記念の460メートルの道には、人間の不在と実在が同居している。

　長い地球を短い散歩道に圧縮すると、いろいろな出来事の位置関係や規模感が浮かび上がってくる。たとえば460メートルの地球史の中で、人類が生まれたのはどの辺りだろうか？　実は460メートルの最後の1cmぐらいである。（…）それにしても460メートル歩いた最後の最後の1cmである。附録にすらなれそうにない。

マルチパースが、ブラックホールが、といったところまでぶっ飛ばまでもない。地球に根を下ろして考えてさえ、人類の営みなどいかに取るに足りない些細なことか、見える。」

「世界と比べた人類の圧倒的な儂さは二重の意味を持つ。人間や私など取りに足らないという虚無や冷笑を思い出されると同時に、儂いがゆえに稀少でかけがえなく、手からこぼれ墮ちる時間の中で私たちが何をできるかを情熱的に問いはじめるという二重性だ、虚無にこそ輝きが宿る。

　この二重性はある実践的態度に繋がる、長期では虚無でも、短期では蕩尽を、という姿勢だ。蝉の一生のように瞬く間に過ぎ去る人類の歴史だからこそ、できるだけ多くの実験や体験を詰め込み、行き着きそうという儂さ密度圧縮方針だ。この姿勢、というか気分は、おまじないのように現代社会を支配している。たとえば「経済成長」「技術革新」といった言葉には請うていて否雰囲気が漂う。努力し、工夫し、発明し、実装し、競争し、拡大するこよを尊ぶのが短期的蕩尽戦略の典型的な現れである。

　短期的蕩尽戦略は、しかし、視野狭窄で無責任でもある。儂さを加速た先には、文字どおり人が燃え尽きる蕩尽が待つかもしれないからだ。たとえばこんな話がある。第二次大戦中、原子力技術の明暗応用である原発／原爆の開発に従事した物理学者たちの中には、その技術が実用された場合の悲劇的な結末を想像し、倫理的な葛藤や罪悪感にかられる者が少なくなかったという。実際、その予感的中し、原爆の開発計画開始から十年も経たずに広島・長崎へといたる。その悲劇の前夜、当時はまだ想像上のことだった悲劇にあらかじめ思い悩む者たちに、ジョン・フォン・ノイマンはこんな言葉を発したと言われる。フォン・ノイマンは、オッペンハイマーとともに原爆開発の指導者の一人だった。

　「（原爆製造に罪悪感を抱いていた科学者に対して）フォン・ノイマンは、我々が生きている世界に責任を持つ必要はない、という興味深い考え方を教えてくれた。このフォン・ノイマンの忠告のおかげで、僕は強固な『社会的無責任感』を持つようになった。それ以来、僕はとても幸福な男になった」（リチャード・ファインマン。『フォン・ノイマンの哲学』高橋昌一郎）

　癖の強い二律背反である。知的好奇心や科学的探求への責任を果たすために、社会や歴史に対して無責任を貫くしかないという（無）責任のジレンマだ。科学的責任は社会的無責任を生み、社会的責任は科学的無責任を生む。

　科学的探求を経済的成長や政治的覇権・安定に置き換えてもいい。（無）責任のジレンマの例はいたるところに見つかる。（無）責任のジレンマに対処するため、理想論では組織・統治機構の出番である。発明者は科学的責任のために社会的に無責任な科学の自由の楽園で思うがままに探求してほしい。同時に、その思わぬ副作用を緩和するため、指導者や政治家や経営者には社会的責任にあふれた「音花わかってくれない：役回りを引き受けてほしい。そんな責任と無責任のファイアーウォールを作り出すことが求められる、ただ、当時の原発／原爆や今日の人工知能のように、その進展があまりに速く、発明された技術が数年の間に大規模に社会的に実装される、それも予測しえなかったほど邪悪な方法で実装される歴史局面では、先行する科学的責任＝社会的無責任は統治される前に野放図に爆発してしまう。

　だから短期的蕩尽から逃れる必要が出てくる。人類の猛烈な儂さを、単に燃やし尽くすだけではだめだ。相対的にできるだけ長く引き伸ばしていく必要がある。環境の持続可能性について勝手に考えはじめて脱酸素を志向したりすることは百年前には奇妙な思考実験だったが、今では凡庸な社会良識である。反老化や不老不死のための技術やその事業化を大真面目に志向する企業家たちも増えてきた。

　時間だけではない。属性や種も同様に押し広げられる。今ここの自らの快楽や納得を追求するという立場から、自分と違った肌や眼の色を持つ者、自分と違った性的嗜好を持つ者、自分と違った言語を話す者、そういった奇怪で不快な他者を順番の同朋として同じ社会の中に組み入れる試みが行われてきた。最近では、自分と異なる他の人類を超えて、動物とか植物の痛みや権利といったことまで考えるようになってきている。誰にお願いされたわけでもなく、誰に強いられたわけでもなく、より広く、長く考える妄想癖を人間はなぜか獲得してきた。異物や遠くの土地や遠くの未来のことばかり考えるようになってきた。」

　「時間時期を伸ばし未来にやさしくなる試みも、しかし、自己矛盾をはらむ。十万年後の安全を考えようにも、そんな未来の地球にはそもそも人類が生きて住んでいるかさえおぼつかない。人類は生まれて十万年しか経っていない。十万年後の未来には人類などとうに滅び、得体の知れない、どんな姿をしてどんな知性を持ちどんな言語を喋っているかも予想できない存在が繁栄しているかもしれない。十万年後の安全はそんなエイリアンの安全保障であり。エイリアンとのリスクコミュニケーションになる。（…）遠い未来になればなるほど、その未来はやさしきなお吹き飛んでしまう、という逆説が立ち上がる。ここにもまた、感じられも考えられもしないはずの遠くをそれでも感じ考えようとせざるをえないちっぽけな人類の誇大妄想癖がある。

　この矛盾ゆえに、視野を広げすぎないこと、今ここの欲望や好奇心にほどよく忠実になることの価値が浮かび上がってくる。短期の蕩尽と長期の虚無は自己撞着と自己批判を繰り返し、振子のように反復運動をしているかのようだ。当然の価値だと信じて疑わなかったものが実は無力な断片として散り、儂く滅びるだけに見えたものが実はそれゆえに価値の源になる。視野を長短広狭さまざまな方向へ引き裂き、思考や判断の足場がクルクルと回りつづけて安定せず。多重人格のように矛盾だらけになっていく。ちぐはぐな異なる時空間軸の衝突こそ、未来の超克に向けた燃料になる。

　ここにヒントがある。短期の蕩尽も長期の配慮も、それだけに徹底するとおのずと自己否定が湧き出してくる。徹底しすぎないことが必要になる。短期に加速集中すぎるともなく、長期を見渡しすぎるともない、そんな営みはないだろうか？　それは短期と長期のちょうど間くらいの、中期的視野だろう。短期の蕩尽と長期の虚無の相互批判の無限往復が蠢くあたりに存在する中期は豊穡である。」

とりわけここ数年の
コロナ禍や恐るべきワクチン薬害という
だれもが少なからず影響を
受けざるをえなかったことから
あらためて浮き彫りになったことがある

本書は『客観性の落とし穴』
ということ

「エビデンスはあるんですか」
「数字で示してもらえますか」
「その考えは客観的なものですか」

というように数値化や統計化にばかり
価値が置かれるようになったことへの警鐘として

質的に異なった個別の「経験の生々しさ」による
「一人ひとりの視点から見た世界」の重要性から
「社会的な困難のなかにいる人、
病や差別に苦しむ人の声を尊重する社会」を
示唆するものだが

昨今浮き彫りになっているのは
「エビデンス」が「エビデンス」でさえなく
「数字」が「数字」でさえなく
「客観性」が「客観性」でさえなくなっている
そんな事態である

「落とし穴」は
「客観性」以前のところにある

いうまでもなく
現状の惨禍は「数値化」「客観化」の世界が
盲信されているため
逆説的に起こっているともいえる

端的にいえば
多くのひとは自分で考え確かめ
蓋然性の高い判断によって行動するのではなく
「権威」と「利益」そして「評価」や
それらによって作られる「不安」や「恐怖」によって
行動する傾向があるということである

それらの傾向は
「教育」「政治」「メディア」
そして「科学」と称されるものによって生み出される
言葉を換えていえば「洗脳」される

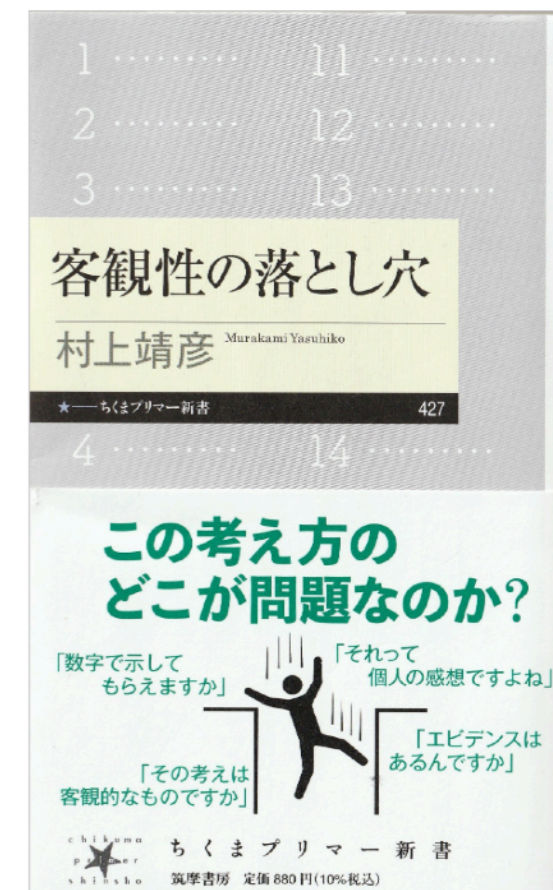
「エビデンス」「数字」「客観性」を
与えてもらうのではなく
じぶんで確かめ考えることさえ怠らなければ
そしてそのなかで蓋然性の高い安全な行動を
とることさえできれば
コロナ禍もまたワクチン薬害も
拡大することはなかったはずだが

じぶんで確かめ考えることなく
「権威」の指示を信じ込みそれに従ったがゆえに
それらの拡大を抑えることができずにいる

「エビデンス」「数字」「客観性」を
「権威」から与えられることだけで
それを盲信してしまった結果である

それは知識人とされるような
アカデミックな立場にある人も同様である
そうした方にとっても「客観性」を
担保してくれている「権威」から離れ
自分で考えることを怠っているという現状がある
そしてその錯誤に気づいても
プライドのためか利益のためか
それを表明しないままにいる

現代はかつての時代とは異なり
なんらかのかたちで
ある程度じぶんで確かめることは可能なのだが
「権威」に従うことを条件づけられているとき
パブロフの犬のようになってしまい
そこから抜け出すことが難しくなっているのだろう



■村上靖彦『客観性の落とし穴』
(ちくまプリマー新書 427 2023/6)

「客観性の落とし穴」に気づくためには
少なくとも「客観性」そのものの有効範囲について
その「エビデンス」こそ確かめておく必要がある

「落とし穴」には
プレ（以前）の落とし穴と
ポスト（以後）の落とし穴がある
その両側面から自己検証が求められる

- 村上靖彦『客観性の落とし穴』（ちくまプリマー新書 4 2 7 2023/6）

（「はじめに」より）

「大学一、二年生向けの大人数の授業では、私が医療現場や貧困地区の子育て支援の現場で行ってきたインタビューを題材として用いることが多い。そうしたとき、学生から次のような質問を受けることがある。

「先生の言っていることに客観的な妥当性はあるのですか？」

私の研究は、困窮した当事者や彼らをサポートする支援者の語りを一人ずつ細かく分析するものであり、数値による証拠づけがない。そのため学生は客観性に欠けると感じるのは自然なことだ。一方で、学生と接していくと、客観性と数値をそんなに信用して大丈夫なのだろうかと思うことがある。「客観性」「数値的なエビデンス」は、現代の社会で真理とみなされているが、客観的なデータではなかったとしても意味がある事象はあるはずだ。

数値に過大な価値を見出ししていくと、社会はどうなっていくのだろうか。客観性だけに価値をおいたときには、一人ひとりの経験が顧みられなくなるのではないか。」

（「第1章 客観性が真理となった時代」より）

「どうも客観性という言葉は一九世紀はじめには新語であったものの一九世紀半ばには普及したようなのだ。「客観性objective」という言葉は、昔から存在はしたが、一七世紀には「主観的」という意味をあらわしていた。例えば哲学者のデカルトは、一六四一年に出版した主著『省察』のなかでrealitas objectivaという概念を用いた。現在の語感ではオブジェクトに関わるのだから「客観的実在」と訳せそうに思えるが、実際には「思い描かれた実在」のことだった。（…）客観的なデータこそが正しいというのは今ではあたりまえの感覚だが、歴史のなかで徐々に生まれた発想だ。」

「「科学の客観的価値とはなにか」と問うとき、その意味は「科学はものごとの本当の性質を教えてくれるか」ということではない。「科学はものごとの本当の関連を教えてくれるか」とうことを意味する。

個々の対象ではなく対象間の法則こそが客観性だとみなされるようになるのだ。法則性が重視されることで、人間の関与は一層抹消される。さらには法則の方程式にはどんな数値が代入されてもよいわけだから、個別の対象も抹消される。数好きと数値だけが残るのだ。

法則性の追求によって、あらゆる学問の成果は研究者の意識を離れて、客観的に保証されるようになる。凶像も機械による測定も離れて、論理的な整合性こそが、自然の科学的真理を言い当てると考えられるようになるからだ。」

（「第2章 社会と心の客観化」より）

「自然が客観的な真理となり、社会が人から切り離されて客観的事象となっていく（…）その過程で、人間の経験は科学的知見から切り離された。ところが客観化の流れが拡大し、人間の経験までもが客観的に記述されようとする。」

「自然科学、社会学、心理学は、人間の経験から独立したデータを求めることで、自然という客体、社会という客体、心という客体を生んだ。三つの客体が生まれるどのプロセスにおいても、人間の主体的な経験は消されていった。あるいは心理学がそうであるように、経験そのものがデータとなって数値へと切り詰められていく。人間の経験は、感覚や感情、体の動きだけにとどまらない。対人関係のさまざまなやりとりや、社会の影響。自然とのやりとりを含みこむ。自然・社会・心の客体化を通じて自然・社会・心が「モノ」あるいはデータになるとき、経験という「やりとり」が視野の外へと消される。

このとき一人ひとりの一人称的な経験と二人称的な交流の価値が切り詰められていく。客観化する学問そのものが悪いわけではない。客観化が、世界のすべて、人間のすべて、真理のすべてを覆い尽くしていると思いきむことで、私たち自身の経験をそのまま言葉で語ることができなくなることが問題なのだ。」

（「第3章 数字が支配する世界」より）

「数値至上主義は偏差値に限った話ではない。社会に出たらあらゆる活動が数値で測られる。（…）つまり個人かた組織、国家にいたるまで、子どもから大人にいたるまですべて数値で評価されている。数値に基づいて行動が計画・評価され、価値が決められるのだ。」

「もちろん数値化されるのは人だけではない。自然と社会を含む森羅万象が一九世紀にいたって数値で測られるようになった。そして、この数値化は、統計学の支配という形を取ってきた。たとえば現在、医療の世界では「エビデンス（根拠）に基づく医療（EBM）」が絶対的価値を持つ。これは統計学的に病態を分析し、統計学的に有効であると認められた治療法を選択するという営みだ。」

「エビデンスによって有効とされる治療を選ぶプロセスには際限がない。病が進行していくプロセスのなかで、効率が出る確率が高い治療法が選ばれることが多いだろう。しかし確率が高いといっても「四〇%の人にはこの治療法が有効であった」という意味であり。残りの六〇%の患者には効かない。つねに数値をめぐって患者は「効かないかもしれない」と不安な状態に置かれることになる。」

「科学哲学者のイアン・ハッキング（一九三六-）は、世界そのものは数学化したときに、世界は統計（確率）によって支配されることになったと書いている。」

「そもそもリスク計算を重んじる社会が生まれる前提として、社会学者のウルリヒ・ベックは、経済活動における個人主義、自己責任論による支配の問題点を挙げている。」

「個々人が責任ある行為者とみなされ、行為がもたらすネガティブな結果のリスクが計算される。さらには、そのリスクに責任を負うのは、国やコミュニティといった集団ではなく個人である。このような社会では、未来のリスクを見越して個人個人が備えることが、合理的な行動となる。

このことは、人は外から強制されるのではなく自ら進んで、社会規範にしたがっていく身振りにつながる。」

（「第4章 社会の役に立つことを強制される」より）

「数値化・競争主義は、人間を社会にとって役に立つかどうかで序列化する。その序列化は集団内の差別を生む。その最終的な帰結が優生思想と呼ばれるものである。」

「数値において優秀な人間と劣る人間という序列化が生まれ、「劣る」とされた人が差別されるとともに、排除される。実のところ排除の線がどこで引かれるのかは、定まっていない。そのつどの政治経済状況に合わせて変化する（政治経済には顔はない）。数値で社会が序列化されている限り、次は自分が排除されるかもしれないのだ。」

（「第5章 経験を言葉にする」より）

「私は客観性と対照させて「経験の生々しさ」という言葉を使っている。数値によって測られるのが事物の特性だ。これに対して、経験の生々しさは、経験の強度にかかわっている。単にモノがそこに存在するだけでは生々しいとはいえない。人がそこに巻き込まれていて、出来事や状況から触発されて、人が応答せざるをえないときに生々しく切迫する。

さらに、経験の生々しさは生きている現実感の土台であるが、言葉で表現し尽くすことができない。（…）このことは同時に、経験は語り得ないものでもあり、沈黙することも尊重されるべきであるということも意味している。」

「客観性」と「経験」

（「第7章 生き生きとした経験をつかまえる哲学」より）

「一人ひとりの視点から見た世界を尊重する記述の到達点は、個別の経験をその構造や背景とともに描き出すことである。また、一人ひとりの経験は質的に異なるので、比較し得ない部分を必ず持つ。そしてこの独自の部分こそ聞き手や読者を触発する。」

「統計的な平均値や多数項として取り出された一般性は普遍的なものではない。（…）ベンヤミンは、平均によって得られる価額手稲一般性とは異なる場所に普遍と理念があると考える。個別性を追求したはての極限に概念があるという。（…）

この倫理的な普遍は「人権」と呼ばれるものと重なることになる。個別的経験を尊重することは、あらゆる人を尊重することを意味する。誰も取り残されない世界を目指すということにつながるのだ。」

（「第8章 競争から脱却したときに見えてくる風景」より）

「本書では客観性と数値を盲信することに警鐘を鳴らした。顔の見えないデータや制度からではなく、一人ひとりの経験と語りから出発する思考方法を提案した。この思考は社会的な困難のなかにいる人、病や差別に苦しむ人の声を尊重する社会を志向することにつながる。」

【目次】
第1章 客観性が真理となった時代
1 客観性の誕生
2 測定と論理構造

第2章 社会と心の客観化

- 「モノ」化する社会
- 心の客観化
- ここまでの議論をふりかえって

第3章 数字が支配する世界

- 私たちに身近な数字と競争
- 統計がもつ力

第4章 社会の役に立つことを強制される

- 経済的に役に立つことが価値になる社会
- 優生思想の流れ

第5章 経験を言葉にする

- 語りと経験
- 「生々しさ」とは何か

第6章 偶然とリズムー時間について

- 偶然を受け止める
- 交わらないリズム
- 変化のダイナミズム

第7章 生き生きとした経験をつかまえる哲学

- 経験の内側からの視点
- 現象学の倫理

第8章 競争から脱却したときに見えてくる風景

◎村上 靖彦（むらかみ・やすひこ）

1970年、東京都生まれ。基礎精神病理学・精神分析学博士（パリ第七大学）。現在、大阪大学大学院人間科学研究科教授・感染症総合教育研究拠点CiDER兼任教員。専門は現象学的な質的研究。著書に『ケアとは何か』（中公新書）、『子どもたちのつくる町』（世界思想社）、『在宅無限大』（医学書院）、『交わらないリズム』（青土社）などがある。

ウィトゲンシュタインの
前期（『論理哲学論考』）と
後期（『哲学探究』）のあいだには
ケルケゴールの「実存哲学」という契機があった
ある意味「回心」である

ウィトゲンシュタインの『哲学探究』が
「実存哲学」だというのではない

「ソクラテスに源泉をもち、
ケルケゴールが練り上げた〈実存哲学〉に、
哲学理論の構築といった皮相的な次元においてではなく、
人間の生き方という本質的な次元で彼がきちんと向き合い、
そしてそこでの学びをもとに彼が哲学していった」
というのである

鈴木祐丞はその観点から
『〈実存哲学〉の系譜／ケルケゴールをつなぐ』において
ウィトゲンシュタインを
「ソクラテスに連なる〈実存哲学〉の真の後継者」
として位置づけている

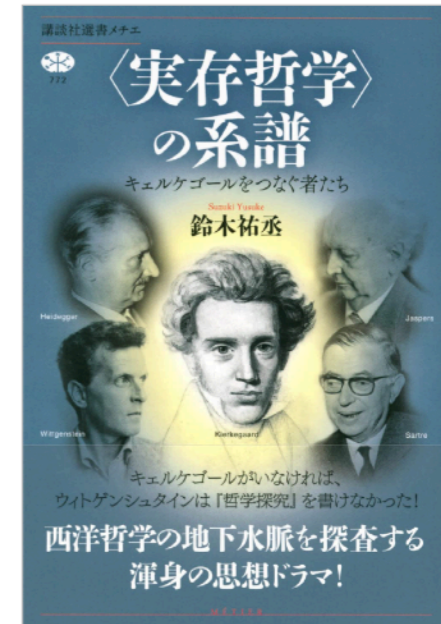
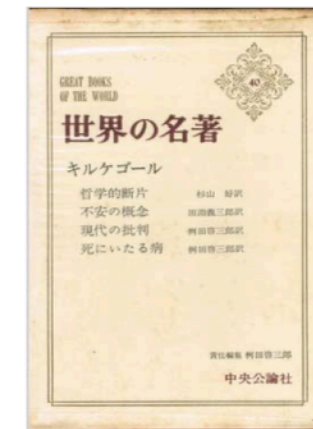
ソクラテスの「哲学」（知を愛すること）は
誠実に「魂」をできるだけすぐれたものにするよう
配慮することだったからである

それは「知」を求めることを
理論ではなく生き方に求めるということである

ケルケゴールは『死に至る病』で
「絶望は罪である」とし
「あるがままの自分を肯定して生きるところに救いを求め」
それをキリスト教から理解したが
いうまでもなくソクラテスはキリスト者ではなかったように
キリスト教的な「罪」という視点から
いわば「魂の世話」を求めなければならないわけではない

たとえばルドルフ・シュタイナーの
『いかにして超感覚的世界の認識を得るか』に
神秘学修行の「条件」として挙げられている原則がある

「あなたの求めるどんな認識内容も、
あなたの知的財宝を蓄積するためのものなら、
それはあなたを進むべき道からそらせる。
しかしあなたの求める認識内容が
人格を高貴にし世界を進化させるためのものであるなら、
それは成熟への途上であなたを一步前進させる」
（高橋巖訳／ちくま学芸文庫）



- 鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜／ケルケゴールをつなぐ』
（講談社選書メチエ 講談社 2022/10）
- ルトヴィッヒ・ウィトゲンシュタイン(イルゼ・ゾマヴィラ編／鬼界彰訳)
『ウィトゲンシュタイン 哲学宗教日記』（講談社 2005/11）
- 梶田啓三郎編／世界の名著『キルケゴール』（中央公論新社 1966/9）

さらえば
「如何なる理念も理想たりえぬ限りは魂の力を殺す。
しかし如何なる理念も理想たりうる限りは
すべてあなたの中に生命力を生み出す」

この「条件」は神秘学にかぎらず
あらゆる「知を愛すること」に通底している「条件」だろう

そしてそれは「知」を越え
「生きること」（「実存」といってもいいだろう）において
西行の和歌にもあるような
「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」
といった魂の姿へもつながるものだと思われる

逆にいえば
そうした魂の姿を求めないところで
「知的財宝を蓄積する」ために
理論構築といったことにばかりこだわる向きは
「哲学」（知を愛すること）にはならないともいえる

- 鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜／キェルケゴールをつなぐ』（講談社選書メチエ　講談社 2022/10）
 - ルトヴィッヒ・ウィトゲンシュタイン(イルゼ・ゾマヴィラ編／鬼界彰訳)『ウィトゲンシュタイン 哲学宗教日記』（講談社 2005/11）
 - 梶田啓三郎編／世界の名著『キルケゴール』（中央公論新社 1966/9）
- （鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜』～「プロローグ」より）

「あるがままの自分を全面的に肯定して生きるのは、とても難しい。人間は種としての固定されて生き方を持たず、各人が自分の生き方を自由に思い描き、それを実現しようとする。人間が人間として生きるとは、つまりはこの自由とともにあるということだろう。そしてこの自由は、ときに人間を、苦悩の中に導き入れることにもなる。自由に思い描いた自分の理想像と、逃れられない所与の自分のあり方。このギャップの中で、人間は右往左往してしまうのである。

（…）
　キェルケゴールは、人間の条件とも言えるこの自由が、絶望の温床になることをよく知っている。そして彼は、とても強い言葉で、私たちに語りかける―――「絶望は罪である」と。それは『死に至る病』という本の中でのことだ。彼はその本の第一編で、人間は誰もが、自分以外の何かによって、目に見えない力のようなものによって、今ここに存在させられているはずであることを説き、そしてその何かをないがしろにしてしまう人間の生き方に「絶望」を見る。

（…）
　「絶望は罪である」という言葉は、あるがままの自分を肯定して生きるところに救いを求めたキェルケゴールの生身の思考の痕跡なのであり、それは、理論構築に携わる学者が、客観的な考察のすでに導き出した解ではないのだ。」

「結局のところ、キェルケゴールはキリスト教思想家ではあっても哲学者ではなく、哲学の側としては、その生命を抜き取らずには彼のことを活用できないだろうとあきらめ始めていた矢先、思いもよらない人物が、不器用にもキェルケゴールと正面から向きあい、その魂を引き継いで哲学してたことを知った。それがウィトゲンシュタインという、言語・論理という観点から人間という存在について考えつづけた。二〇世紀の哲学者であった。彼は壮年期に、自分の罪深さと、それを覆い隠そうとする虚栄心に思い悩むようになった。それでもごまかすことなく誠実に生きようともがき苦しみ、その過程でキェルケゴールに扶けを求め、彼に導かれて、不完全な現実の自分を肯定し、あるがままの自分として生きる道を見つけ出した。そうしてはじめて『哲学探究』という偉大な本が生み出された。そのようにしなければ『哲学探究』という本は生み出されなかった。彼は言う、キェルケゴールは「本当に生き生きした人間」であり「巨人」だと。それは理論構築にあくせくする哲学者によるキェルケゴール評ではありえない。ウィトゲンシュタインはキェルケゴールの力強い言葉を、「絶望は罪である」という言葉の真意をきちんと受けとめて、自分を見つめ直し、そうすることでようやく地に足をつけて哲学できるようになったのだ。」

- （鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜』～「第I部哲学史の中のキェルケゴール」より）

「キェルケゴールは『死に至る病』第一編で、絶望のさまざまな形態を叙述していく。自己についての意識が明晰になればなるほど、その上でなされる絶望はより深刻度を増す。そこで絶望の諸形態の叙述は、おもに自己意識の深まりすなわち絶望の深まりに沿って進む。その最果てにある最高度の絶望は「悪魔的な絶望」である、自己について、それゆえその後見人としての他者（神）の存在について、きわめて明晰に意識しながらも、自己として指定されていること事態に対して反抗的になり、自分を他者（神）の失敗作として顯示したがるような状態である。

『死に到る病』は第二編で、こうした心理学的考察から、キリスト教的考察へ性質を転じる。それは要するに、自己を指定して他者を、キリスト教の神として捉え直すということである。そのことにより、自己としての人間はじつは、人となった神であるキリストの贖罪の対象であり、人間には罪の赦しの恩恵がもたらされているということが明示される。そしてそれは、それにもかかわらず絶望しつづける人間は、実は「罪」（Synd）を犯しているのだという理解につながる。プロローグで触れた「絶望は罪である」という言葉はそのような意味である。（…）なお、『死に至る病』第二編は、このように心理学的考察の枠を越えたキリスト教的考察であるがゆえ、実存哲学において、さらには哲学史において、言及されることがきわめて少ない。」

- （鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜』～「第II部キェルケゴールの〈実存哲学〉の系譜」より）

「キェルケゴールは、ヘーゲル哲学などと対峙して、それらと批判的に向き合いながら〈実存哲学〉の概念を練り上げた。他方で、彼がその作業の際に肯定的に向き合った思想家、〈実存哲学〉が多くを引き継いでいる思想家を一人挙げるとするなら、それはソクラテスである。〈実存哲学〉の概念の形成において、彼の影響は圧倒的である。（…）

ソクラテスは哲学者の原型とされる。人間が手にできるのはどこまでも人間的な知恵のとどまり、人間は本来の知恵に遠く及ばないこと。こうした人間の限界を誠実に認めること。それがソクラテスによって知恵を愛すること（哲学）であった。彼は言う、「神の命によって―――とわたしは新字、また解したわけなのですが―――わたし自身も、他の人も、だれでも、よくしらべて、知を愛し求めながら生きてゆかねばならない」と。そして、ソクラテスにとって哲学とは、そうした不知の自覚を求める活動として、「魂（いのち）」をできるだけすぐれたものにするということに」配慮することだったのである。」

- （鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜』～「第III部〈実存哲学〉の系譜」より）

「キェルケゴールは『死に至る病』で「絶望は罪である」と言う。その言葉は、哲学的な命題として解釈されることを求めているのではない。その言葉は、〈実存哲学者〉からのメッセージとして受けとめられることを求めている。というのも、その言葉は、彼が、懺悔者意識を根底に、神から与えられた任務としての著作家活動を、自らの救いを懸けて遂行する中で、人々を本当の意味でのキリスト者としての生へ導こうとして発せられたものだからだ

（…）
　ソクラテスからキェルケゴールが引き継いだ〈実存哲学〉の系譜は、〈実存〉という概念にとは一見無縁の哲学者へ向かう。それは、二〇世紀にあって言語・論理という観点から人間を考察した、ウィトゲンシュタインである。（…）

念のために補足しておくと、それはウィトゲンシュタインが〈実存哲学者〉だったことを主張するということではない。そのようなカテゴリーを試みることに意味はないだろう。〈実存哲学〉の系譜とは、プラトンではなくソクラテスに源泉を持つ、誠実さを本質とし主体的思考と間接的伝達を旨とするキェルケゴールの〈実存哲学〉の、近現代の哲学へのつながりのことである。」

「〈実存哲学〉と『探求』の哲学の関係について考えよう。
　従軍期、前線で日々死の恐怖に直面していたウィトゲンシュタインは、あるときトルストイの『要約福音書』に出会い、トルストイ的な思想を導きとして生きるようになった。それは、肉的な欲求から自由になり、霊に従い神の意志の忠実に生きるべきこと、それこそが幸福であることを人間に説く教えだった。それはいわば神の視点から現実を見下ろすものであり、現実を無視した理想主義だったといえる。

　ウィトゲンシュタインはその後、日常に戻ると、日々平凡な悪行を重ね続けてしまう現実の自分のあり方を気にかけるようになり、そしてそうした自分の不完全さ、罪深さの誠実な自認を妨げる虚栄心とも向き合わざるをえなくなった。彼はそこで、キェルケゴール〈実存哲学〉に救いを求めたのだった。〈実存哲学〉は、長く苦しい思考を彼に課した、彼は『死に至る病』を手にし、自分の状態が治療を要する病氣（絶望）であることを学んだ。そして『キリスト教の修練』を手にし、キリストとの同時性に身を置き、キリスト者の理想像と直面した。彼はそこで、理想を演じようとする不誠実さを避け、虚栄心をしずめ、理想に比してどこまでも不完全な現実の自分の姿を認識し、この誠実な自認によって、罪の赦しの恩恵が自分に及んでいることを知った。彼の前に、あるがままの自分を肯定して生きる道が、哲学者として生きる道が開けた。そしてここから、その精神のもとで、『探求』の哲学を切り開いていったのだった。

　ウィトゲンシュタインが、『哲学宗教日記』後半の生の思考を通じて、ようやくたどり着いた生き方が、その生の境地が、はじめて『探求』の哲学を可能にしたのだと言える。ポイントは、誠実さ、である。ソクラテスとキェルケゴールが共有した、〈実存哲学〉の根底に流れる誠実さの徳である。それがどれだけ不完全なものであっても、偽ることなく現実をしっかり見つめ、そこに立脚しようとする姿勢である。ウィトゲンシュタインが『論考』で、現実の日常的な言語使用の場をおざなりにし、言語と世界の本質を「理想」（論理）に求め、〈究極の言語〉の理論構築にそしんだところには、この誠実さは欠如していたと言える。ヘーゲルの哲学にそれが欠如していた（とキェルケゴールが考えた）ように。だがウィトゲンシュタインは、それがどれだけ虚栄心うごめき、日々悪行を積み重ねる罪深いのであるようと、この現実の自分のあり方を偽ることなく誠実に認めること、そして罪の赦しの恩恵を受け手、あるがままの自分を肯定し、その自分として生きることを学んだ。「理想」（キリスト者の理想像）をわが身に体現しようと演じることの不誠実さを知り、「理想」とは、あるがままの自分をきちんと認識するための比較の対象であるべきことを学んだ。生の思考を通じて、このような誠実な生き方を学んだからこそ、「理想」（理論（的概念））に言語の本質を求め、それを追求しようとする虚栄心うずまく欲求を傍目に、どこまでも現実の日常的な言語使用に立脚してその洞察と記述を志向する、誠実な哲学が可能になったのだ。

　言い換えれば、『探求』以降のウィトゲンシュタインの後期哲学は、彼がいわばキェルケゴールの〈実存哲学〉の学校に入学し、そこで誠実さを学んだからこそ、可能になったのである。この意味で『探求』以降の彼の後期哲学は、〈実存哲学〉の系譜に位置づけられる。それは、その哲学が、キェルケゴールのような〈実存〉をめぐる〈哲学〉だったということではない。そうではなく、ソクラテスに源泉をもち、キェルケゴールが練り上げた〈実存哲学〉に、哲学理論の構築といった皮相的な次元においてではなく、人間の生き方という本質的な次元で彼がきちんと向き合い、そしてそこでの学びをもとに彼が哲学していったということである。」

- （鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜』～「エピローグ」より）

「キェルケゴールはソクラテスのように、むしろこの現代においてこそ、誠実さの意義を説き、私たちの知覚を夜警のように歩き回っている。こう言ったソクラテスのように。

　つまり、わたしが歩きまわっておこなっていることはといえば、ただ、つぎのことだけなのです。諸君のうちの若い人にも、年寄りの人にも、だれにでも、魂ができるだけすぐれたものになるよう、ずいぶん気をつかうべきであって、それよりもさきに、もしくは同程度にでも、身体や金銭のことを気にしてはならない、と説くわけなのです。そしてそれは、いくら金銭をつんでも、そこから、すぐれた魂が生まれてくるわけではなく、金銭そのほかのものが人間のために善いものになるのは、公私いずれにおいても、すべては、魂のすぐれていることによるのだから、というわけなのです。」

- ◎鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜／キェルケゴールをつなぐ』【目次】

プロローグ

凡例

キェルケゴール著作年表

- 第1部 哲学史の中のキェルケゴール
- 第1章 実存哲学について
- 第2章 実存哲学とキェルケゴール

- 第2部 キェルケゴールの〈実存哲学〉
- 第1章 〈実存哲学〉遠望
- 第2章 キェルケゴールの〈実存哲学〉
- 第3章 著作家活動――〈実存哲学〉の具現
- 第4章 〈実存哲学〉とソクラテス――「誠実さ」の概念
- 第5章 〈実存哲学〉と実存哲学

- 第3部 〈実存哲学〉の系譜――キェルケゴールからウィトゲンシュタインへ
- 第1章 『論理哲学論考』期
- 第2章 中間期
- 第3章 『哲学探究』期
- 第4章 『哲学探究』とキェルケゴール――〈実存哲学〉の系譜

エピローグ

注

あとがき

- 鈴木 祐丞

1978年生まれ。筑波大学大学院人文社会科学研究所哲学・思想専攻修了。博士(文学)。専門は実存哲学。現在、秋田県立大学助教。著書に『キェルケゴールの信仰と哲学』（ミネルヴァ書房）、訳書に『死に至る病』（講談社学術文庫）、『キェルケゴールの日記』（編訳、講談社）がある。

石井ゆかりは

「占いの記事を書いて暮らしている」というが
この記事での肩書きは
じぶんの専門領域を誇示しないで
ただ「ライター」と記されている

石井ゆかりの言葉に耳を傾けたいくなるのは
じぶんを「先生」付きで呼ばないようにと
読者にお願いしたりもするように
「上と下」をつくってしまうようなところから
離れようとしているからだ

このスピリチュアリティをめぐる記事にも
そうした「こだわり」がみえる

石井ゆかりは占いの仕事をするにあたり
「上昇と下降のシステム」を避けているという

「上昇と下降のシステム」とは
「善く生きれば幸福になれる。
あるルールやしきたりを守ることによって、
現世や来世で御利益がある。上昇できる。
感謝が足りず、悪を行えば、下降して、不幸になる。
こうした、善悪と幸不幸の取引、
上昇と下降の条件付的な世界観」である

端的にいえば「御利益的発想」だろう
逆に言えば「懲罰的発想」

善いことをすれば幸福になれ
死後は天国に行ける
悪いことをすれば不幸になり
死後は地獄に行く…

世のスピリチュアル的な世界でも
宗教的世界においても
多くはそうした発想で人を集めている

しかしそれはほんらいの霊性の世界ではなく
俗世的な欲望の世界の投影にすぎない

その発想から
たとえば「スピ」の人たちは
自分のハイヤーセルフを求め
アセンションなるものに参与しようとし
チャネリングで指針を得ようとする

しかし悲しいかな実際問題として
そうした「上昇と下降のシステム」の発想から
完全に自由になれないのが赤裸々な人間だともいえる

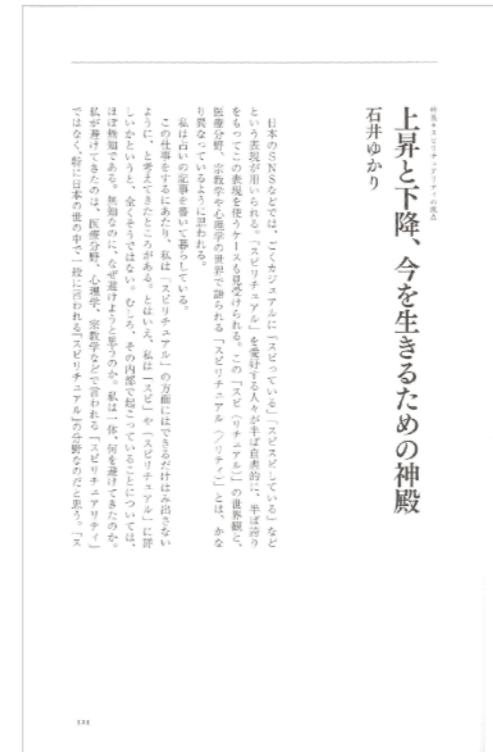
そしてそんななかで「占い」があったりもする

石井ゆかりが「星の夢を書き続けている」のは

「日々生きていて、
目の前のことをなんとかしようとし」ながら
「もがき、泣き叫び、
人生はそういうものだよと言って、
同じ時代に生まれた者同士、
背中をなであって生きて死ぬだけでは足りない」
からだという

「御利益的発想」や「懲罰的発想」からではなく
今を生きることに必要
おそらくポエジーとも通底しているだろう
そんな「星の夢」として…

■石井ゆかり「上昇と下降、今を生きるための神殿」
（「現代思想 2023年10月号／特集 スピリチュアリティの現在」）



■石井ゆかり「上昇と下降、今を生きるための神殿」（「現代思想　2023年10月号／特集 スピリチュアリティの現在」）

「日本のSNSなどでは、ごくカジュアルに「スピっている」「スピスピしている」などという表現が用いられる。「スピリチュアル」を愛好する人々が半ば自虐的に、半ば誇りをもってこの表現を使うケースも見受けられる。この「スピ（リチュアル）」の世界観と、医療分野、宗教学や心理学の世界で語られる「スピリチュアル（/リティ）」とは、かなり異なっているように思われる。

私は占いの記事を書いて暮らしている。この仕事をするにあたり、私は「スピリチュアル」の方面にはできるだけはみ出さないように、と考えてきたところがある。とはいえ、私は「スピ」や「スピリチュアル」に詳しいかというと、全くそうではない。むしろ、その内部で起こっていることについては、ほぼ無知である。無知なのに、なぜ避けようと思うのか。私は一体、何を避けてきたのか。私が避けてきたのは、医療分野、心理学、宗教学などと言われる「スピリチュアリティ」ではなく、特に日本の世の中で一般にいわれる「スピリチュアル」の分野なのだと思う。「スピっている」の「スピ」である。

占いと「スピリチュアル」とを、厳密区別する人は、多分一般にはそれほど多くないだろうと思う。外部から見れば特に、それらは渾然一体となっている。では、占いと「スピ」は、何が違うのか。私は何ををもってそこを分けているのか。」

「欧米発の「スピリチュアル」は、（…）善悪や上下関係と切っても切り離せない。キリスト教の天使の世界は官僚制のようである。上下がある。位階がある。

（…）

宇宙、天使、といったワードは、「スピ」の世界でよく見られる。ハーアースルフ、「高次の意識」など、力は天高くから下りてくる。自分自身も生き方を通して上昇していく。善いものは高く、悪いものは低い。「波動」も、高いのと低いのがある。高い処に英知がある。遠くに邪悪がある、という考え方もある。でもそこには、大きな力もあったりする。スピリチュアル／スピリチュアリティの世界では、「善く生きる」ことが大きなテーマとなる。善く生きること、正しく生きること、隣人を愛すること、感謝することなどで、ステージが上がる。「上」に行ける。間違ったことや悪いこと、人を無視し傷つけるようなことをすると、転落する。地に落ちる。不幸になるのである。この「正しいことをすれば上にあがり、間違ったことをすれば下に落ちる」という考え方は、日本の「スピ」にも浸透している。さらにそこに、神道的な「ケガレ／キヨメハライ」の感覚が深く入り込んでいるように見えるのも、とても興味深い。

人生には幾多の理不尽がある。もし善い神様が人間を愛しているなら、たとえば小さな子供が辛い目に遭わされて死んでしまうような酷い出来事は、起こらないはずである。なぜそんなことが起こるのか、これは大昔から語り尽くされている命題である。神様は偉大すぎる。人間にはそれを全て知り尽くすことはできない。神のしていることは、人間には理解しきれない。でも、多分それには遠大なる意味があって、信仰していればその意味がいつか、遠い未来に復活したとき、わかるのだ。一神教的な世界では、多分そういうことになっている。

では「スピ」の世界ではどうか。目の当たりにしている現実と同じである。人々は理不尽な運命に翻弄されている。傷ついた親に傷つけられながら育ち、望まない不幸に見舞われ、世の中の激動に翻弄され、周囲と自分を見比べては劣等感や自責の念を抱き、ケガや病に苦しみ、お金に悩み、未来に恐怖し、呻吟しながらやっと暮らしている。この人生に意味はあるのか。いつか本当にいいことが起こるのか。起こるとすれば、それはどうすれば起こるのか。傷や癒やされるべきであり、自分で自分を大切に愛するべきである。生まれてきたことにも人生にも、本来的にポジティブな意味がある。世界と自分、宇宙と自分にはちゃんと関係がある。結びついていて、意味がある。傷が癒えたら、自ら善い生き方を選択してゆくことで、幸福になれる。善く正しき生きることで、うれしいことが起こる。きっと起こる。そういう文脈が「スピ」の世界にある。特に日本的な「スピ」にはそこに「ご先祖様」が入ってきたりする。

今日前の苦しみを乗り越えるには、どうしたらいいか。どうしたら絶望的な現実を前にして、希望を持てるか。この課題は「スピ」にも「スピリチュアリティ」にも、多分「占い」にも、共通している。ただ、占いに関しては、その仕組み自体に「善く生きれば、幸福になる」という考えは組み込まれていない。」

「「よい人生」とは、どんな人生か。善い人が幸福に生きた人生なら、誰もが納得する「よい人生」であろう。悪い人が幸福になったり、善い人が不幸になったりするののは、「よい人生」ではない。でも、善悪と幸不幸は、本来的には、全く別の問題のはずだ。「スピ」や現代的な占いの世界では、両者はごっちゃにされがちである。もちろん、ごく一般的な感性として、「悪いことをすれば気がとがめるから、幸福な気持ちにはなれない」という現象はある。しかし、人間は正当化の動物である。たいていの凶悪犯罪者は、心の中に「でも、これこれの理由で。仕方がなかったのだ」というエクスキューズを抱いている。「自分は本当は、善い人なのだ」という思いを抱いている。さらに、宗教やスピリチュアルの世界では、厳密には「善悪」とはかけはなれたような「やるとよいこと」「しないほうがいいこと」がある。たとえば「友引に葬式や火葬をするのはよくない」などのことである。」

「私が避けているのはおそらく「スピ」ではなく、上昇と下降のシステムなのである。善く生きれば幸福になれる。あるルールやしきたりを守ることによって、現世や来世で御利益がある。上昇できる。感謝が足りず、悪を行えば、下降して、不幸になる。こうした、善悪と幸不幸の取引、上昇と下降の条件付け的な世界観に、私は距離を置きたかった。」

「だから私は、上昇と下降に与したくない。善人になることと、幸福になることは、別のことである。善と幸福を結びつけると、悪と不幸が結びついて、そこに不安と恐怖が生まれる。ひたむきに善い人として生きたい、という思いが、幸福という対価を求めた瞬間に、「悪いことをした・悪いものに近づいた」時の墜落への恐怖に飲み込まれる。

「たとえ不幸になってもこの善行を行いたい、来世などは信じない」。そういう人がいたら、これは誰の目にも善にと映るだろう。「悪いことだと解っているが、自分の幸福のためにこの道をゆく」。そのように悪を引き受けることも、多分、あり得ることだろう。社会的取り決めの上で、法的に罰されることはあっても、この人は人間的には、攻められるべきだろうか。善とはそのようなものだろうか。」

「天と地、過去と未来のすべてを語るうとするコスモロジーの中に人間を置き、そのコスモスと人間とがどのようにやりとりしうるか、と考えたとき、前述の「上昇と下降」の動きが浮かぶ。高きに善と幸福の源があり、低く落ちれば悪と不幸がある。コスモスの中を上昇し、下降し、又上昇する。このイメージは元型的なものである。人間が大自然の中で社会を形成し、自己の人生を生き抜く上で、古来直観的に、その時々に生きた言葉で紡ぎ続けてきた世界観なのだ。

そのような、「全て」を内包するコスモロジーと、善悪・幸不幸の上昇と下降のシステムが、私の避けてきたことなのだろう。私は日々生きていて、目の前のことをなんとかしようとしている。ニュースを見ては理不尽に憤り、ケガや病氣をして傷みにうめき、メ切りや雨漏りに悩み、できれば善い人でありたいと願い、でもなかなかままならず、過去の傲慢を後悔し、今の自分の弱さを嘆き、人に盛大に迷惑をかけながら、もがきまわっている。もがき、泣き叫び、人生はそういうものだよと言って、同じ時代に生まれた者同士、背中をなであって生きて死ぬだけでは、足りないのだろうか。多分、人間はそれでは、足りないのである。だからこそ、私自身、星の夢を書き続けているのだろう。」

古田徹也『謝罪論』には
「謝るとは何をすることなのか」
という副題があるように

満員電車の中かでひとの足を
踏んでしまったときのような謝罪から
事件の加害者による被害者への謝罪
差別的言動や医療過誤
戦後責任などをめぐる謝罪等々
さまざまな事例がとりあげられながら

「責任」「後悔」「償い」「赦し」
「当事者」「誠実さ」といった
謝罪に関連した概念の関係から
「謝るとは何をすることなのか」が
具体的に解きほぐされてゆくのだが

いうまでもなく
「謝罪」をめぐるさまざまは
複雑かつ多種多様であり
一様にマニュアル化できるようなものではない

「謝罪」について考えることは
謝罪する者と謝罪されるものとの間で
さまざまに展開されることをめぐって
「社会で他者とともに生きていく仕方」を
学んでいくことで

「我々の生活や社会について、
ひいては我々自身について、
より深い理解を獲得すること」でもある

さて本書を読みながら
「謝る」ことの根底にあるのは
なにかを考えてみたのだが

それは「与えること」と
それによって「与えられること」の
バランスを修復しようとする
ことなのではないかと思われる

日本語の「すみません」というのは
「済まない」「収まらない」
ということからくる謝罪であり
ときには感謝を表すこともある言葉だが

「済まない」から「済む」ようにと
逆の働きかけが必要になるのである

それは感情的な問題のときもあれば
具体的に賠償を伴う問題のときもある
そしてそこには単純な「自-他」だけではなく
双方をめぐるさまざまな人たちも関わってくる

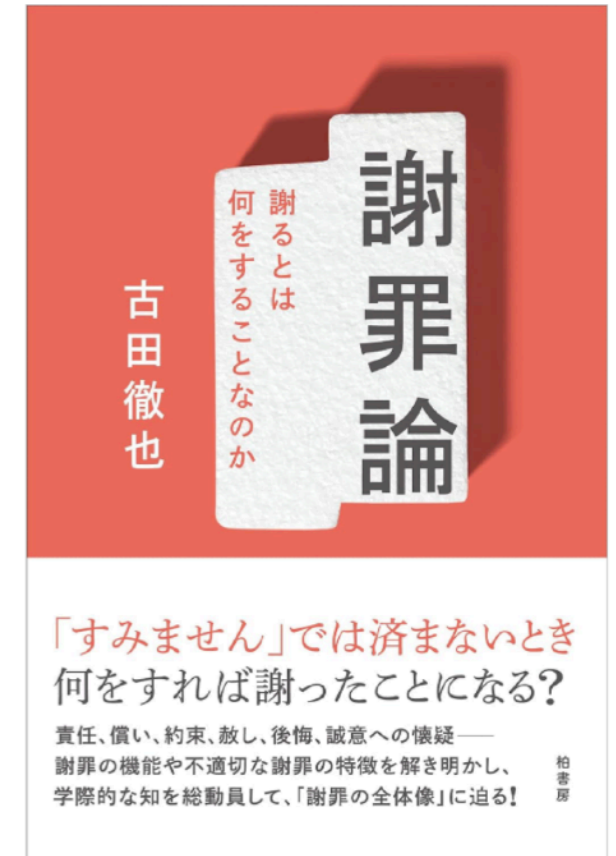
「謝罪」が必要とされるのは
主に社会的なルールや倫理が損われるときだが
それらと関係した個人的な関係性からのものでもある

そうした関係性はさまざま
単純な問題もあれば
複雑かつ利己的な利害が加わってくることもあり
国（行政）や企業やメディア等が
さまざまな力を及ぼしてくるときもある

そして「済む」か「済まない」かを
どのようにバランスさせるか
あるいはバランスの破綻したままになるかも
一様ではなく多種多様である

しかし表面的な現象の有無を問わず
おそらくすべての根底には
「与えたものが与えられる」という
原則が働いていると思われる

その意味で言えば
「謝るとは何をすることなのか」という問いの答えは
いわば「動的平衡」を
あるいは「中道」を図ろうとする営為だ
といえるのかもしれない



■古田徹也『謝罪論 謝るとは何をすることなのか』
(柏書房 2023/9/)

■古田徹也『謝罪論 謝るとは何をすることなのか』（柏書房 2023/9/）

（「プロローグ」より）

「すみません」といった言葉を発したり、頭を下げたりするだけでは駄目なのだとしたら、何をすれば謝ったことになるのだろうか。声や態度に表すだけではなく、ちゃんと申し訳ないと思い、責任を感じることだろうか。しかし、「申し訳ないと思う」とか「責任を感じる」とはどういうことなのだろうか。そして、そのような思いや感覚を相手に伝えるだけで、果たして良いのだろうか。結局のところ、「謝る」とは何をすることなのだろうか？」

「謝罪とは、互いに関連し合う多種多様な行為の総体にほかならない。いくつかの種類の謝罪に共通して言える特徴が、別の種類の謝罪には当てはまらない。ある種類小野謝罪に対しては申し分のない説明が、別の種類の謝罪に関しては不適当な説明になる。――種々の行為の具体的な中身を解きほぐし、その全体を見渡すことによってはじめて、「謝罪とは何か」という大きな問いに答えることができる。本書はその実践である。

しかし、そのような実践にどんな意味があるのだろうか。我々が日々、実際に謝罪したり謝罪されたりすることができているのなら、それで充分ではないか。（…）

この疑問に治しては、主に二つの観点から応答することができる。まず一つ目は、我々は自分自身のことを必ずしもよく理解しているわけではない、という点である。謝罪という行為は社会のなかで非常に重要な位置を占めており、我々の生活の隅々にまで深く根を張っている。だからこそ、謝罪の内実は複雑であり、多種多様なのだとも言える。（普段は目立たず、注目されにくい謝罪の諸特徴を、あらためて照らし出していくこと（…）は、なかなか骨の折れる道のりだが、我々の生活や社会について、ひいては我々自身について、より深い理解を獲得することにつながるはずだ。（…）

そしてもう一つは、実際のところ我々は必ずしも適切に謝罪ができているわけではない、という点である。（…）そして、謝罪の不適切さは、謝罪を求める（謝罪を受ける）側についても言うことができる。

（…）

我々が謝罪しようとするとき、具体的には何をしようとしているのか。また、相手に謝罪を要求するとき、いったい何を求め、何を願っているのか。これらを詳しく。明確に捉えることは、我々が自分自身を知り、自分の心情や思考を整理して、不適切な謝罪や不必要な謝罪を回避することにつながるだろう。また、その場を収めるためだけの謝罪（…）が蔓延しているこの社会にあって、現状を見直す足がかりにもなりうるだろう。」

（「第1章 謝罪の分析の足場をつくる」より）

「そもそも「謝罪」という概念は、「責任」や「償い」、「約束」、「誠意」、「後悔」、「赦し」等々の諸概念との複雑な関係によって輪郭づけられるものであり、それぞれの概念の内実も、また、「謝罪」がどのような概念とどのように関係するかということも、文化によってさまざまに異なりいる。日本語文化圏において「謝罪」が「感謝」と深く結びつくという（…）事実は、この点を如実に示すものだ。」

（「第2章 〈重い謝罪〉の典型的な役割を分析する」より）

「刑罰を科すことを主軸におく刑事司法の実践では、加害者が公訴事実を認めて行う謝罪は、友愛であることの重要な証拠になるだけでなく、刑罰の程度や種類に影響を与える可能性がある。また、加害者の再犯を抑止する特別予防の観点からも、謝罪の有無やその内容は考慮すべき事情のひとつとなる。だが、刑罰それ自体に関して、謝罪というものは不可欠な本質的要素ではない。謝罪の有無やその内容にかかわらず、刑罰を科すことは可能だからだ。

他方、刑罰を科すことを必ずしも前提とせず、人々およびその関係の修復を目指す修復的司法の実践では、理想的には被害者と加害者の間に若いが成立し、それが社会の維持や修復につながる事が期待されている。したがって、そこでは謝罪という行為が、若い成立のための前提として本質的な役割を担うと言える。」

（「第3章 謝罪の諸側面に分け入る」より）

「謝罪の十全な定義づけを試みる議論としては、（…）哲学者の川崎惣一は、特にGill(2000)とKirchhoff et al.(2012)における整理を踏まえ、「謝罪を構成する不可欠な要素」（川崎二〇一九:39）として以下の五点を挙げている。

- 謝罪の内容となる出来事の認識
- 自己への責任の帰属
- 後悔・自責
- 被害者への償い
- 未来への約束」

「謝罪の重要な諸特徴をいくつか挙げて検討したが、そのなかで度々浮上してきたのは、謝罪の誠実さ、真摯さ、誠意の有無といったポイントである。謝罪は多くの場合、加害者の罪悪感や反省の念といった思いを被害者に伝えるものとなるし、また、それだけに、その思いが伝わるかどうか―――あるいは、加害者が本当にその思いを抱いているかどうか―――が、謝罪の成立や赦しの可能性にとってネックともなりうるのだ。」

「謝罪するという行為には、罰や賠償を避けるためという意味での利己性だけでなく、案になるためという意味での利己性も見出すことができる。「すみません」という言葉が元々は「自分の気持ちが済まない、収まらない」ことを表すという点も、すでに確認した通りだ。謝罪は、私（わたくし）のない誠実さがしばしば求められるものでありながら、そこには利己性が深く刻印されてもいるのだ。そして、そうであるからこそ、誠意の証を示すことによって誠実さに対する懐疑を振り払うことが多くのケースで必要になるのである。」

（「第4章 謝罪の全体像に到達する」より）

「謝罪には国家の代表者だからこそ可能なものがあり、その種の謝罪はときに独自の重要な役割を果たすことがありうる。ただ、それだけに、ここには特に注意すべきポイントも存在する。一つ目は、和解や赦しへの圧力が生じやすいという点である。（…）

もう一つの注意すべきポイントは、国家の代表者による謝罪が「私たち」や「我々」といった大きな主語によってなされることに向けられる懸念だ。それは一方では、過大包含の懸念である。すなわち、謝罪の主体にあまりに多くの人々が―――本来ならば謝罪すべきでない人も―――含まれかねない、ということ。また、謝罪の主体が負う責任の程度が低減されかねない、ということだ。そして他方では、過小包含の懸念がある。すなわち、ある出来事について我々に責任があると言うことによって、その出来事を実際に引き起こした者をはじめ、具体的な因果責任を負うべきはずの特定の者たちの責任を免除したり過小評価したりすることになりかねない、ということだ。」

「最も重要なのは、マニュアルでは対処しきれない現実の難しさに対して、骨折ることを厭わずに向き合ってよく考えることだ。本書ではこれまで、謝罪することを難しくさせる要素をさまざまに挙げてきた。たとえば、損害を埋め合わせることの難しさ（＝損害の取り返しのつかなさ）。和解や赦しの難しさ。心から反省して改心すりことの難しさ。謝罪の客体の拡張性・曖昧性・多重性にまつわる種々の難しさ。誰かとともに―――あるいは、誰かの代理や代表として―――謝罪することの難しさ。そして、誠意を証立てることの難しさ。

相手の圧力をかけて問題の解決を図ること―――土下座をし続けるとか、周囲の同情を買うなどして、和解や赦しを諦めることだ。また、謝罪する側だけでなく謝罪を要求する側も、こうした難しさを無視することで真摯さを失う恐れがある。たとえば、何が損なわれ、何が埋め合されるべきなのか。なぜ他の行為ではなく謝罪を求めるのか。なぜ、その人ないしその集団に謝罪を求めるのか。―――これらの点を何も考慮することなく謝罪の要求をしても、問題の解決への糸口を見出すことは困難だ。また、そのような無闇な要求は（…）不当な圧力や脅しや暴力に堕してしまいかねない。

謝罪という行為は。それをすることも、それを要求することや受けることも、決して簡単とは言えない。この点をまず踏まえることが、謝罪を良いものとするための第一歩であることに間違いはない。」

（「エピローグ」より）

「子どもに謝罪の仕方を教えるのが難しいのは当然だ。なぜなら、それはほとんど、この社会で他者とともに生きていく仕方を教えることだからだ。たとえば、電車では何をしてよくて、何をしてはいけないのか、といった社会のルール（マナー、道徳、法など）。何が重大な出来事なのかや、人が何に傷つくのかなどについての知識や感覚。取り返しのつくものとつかないものの区別。約束の仕方。責任とは何か。誠実さとは何か、等々。

（…）

本書は、子どもが次第に大人に成長し、謝罪の諸側面やその関係を学び、やがて、謝罪をすることの真の難しさと重要性を知る地点まで、その過程を辿り直す道行きだったと言える。そして、本書の末尾に至って我々がいま立っているのも、まさにこの地点である。」

【目次】

プロローグ

第1章 謝罪の分析の足場をつくる

第2章 〈重い謝罪〉の典型的な役割を分析する

第3章 謝罪の諸側面に分け入る

第4章 謝罪の全体像に到達する

エピローグ

○古田徹也〈ふるた・てつや〉

1979年、熊本県生まれ。東京大学大学院人文社会系研究科准教授。東京大学文学部卒業、同大学院人文社会系研究科博士課程修了。博士（文学）。新潟大学教育学部准教授、専修大学文学部准教授を経て、現職。専攻は、哲学・倫理学。『言葉の魂の哲学』で第41回サントリー学芸賞受賞。その他の著書に、『それは私がしたことなのか』（新曜社）、『ワイトゲンシュタイン 論理哲学論考』（角川選書）、『不道徳的倫理学講義』（ちくま新書）、『はじめてのワイトゲンシュタイン』（NHKブックス）、『いつもの言葉を哲学する』（朝日新書）、『このゲームにはゴールがない』（筑摩書房）など。訳書に、ワイトゲンシュタイン『ラスト・ライティングス』（講談社）など。

『動物たちは何をしゃべっているのか?』は「鳥になった研究者」の鈴木俊貴と「ゴリラになった研究者」の山極寿一による動物たちのコミュニケーションや言語の進化と未来についての対話である

動物は複雑な思考や言語をもたないとされこれまでその研究はあまりなされてこなかったが近年になって動物の認知やコミュニケーションに関する研究が進むようになりその驚くべき世界が少しずつ明らかになってきている

人間の言葉とは異なるが動物たちも言葉を使うそして高度な会話をしている

たとえばシジュウカラの言葉には複数の語を組み合わせる文法さえある

動物たちの言葉は環境に適応し生存や繁殖のために進化してきた

いうまでもなく動物たちのコミュニケーションは言葉によるものだけではない踊りや歌があり文脈や視線そして身振り手振りなども使って複雑なメッセージをやりとりしているそして世代を超え継承される「文化」さえある

また他の個体の「心」を押し量ったり鏡に映った自分を自分だとして認識できる動物もいる

ヒトは進化史のなかにおいて音声よりも視覚的なコミュニケーションに頼りやがて画期的なコミュニケーションツールとして「文字」をつくりだした

音声言語だけでは「その時、その場所にいる相手にしかメッセージを伝えられ」ないが「文字が生まれたことで、時空を超えたコミュニケーションが可能になった」のである

しかし現代社会は言語に依存することで文字にならない文字化されない情報が切り捨てられてしまうことにもなる

つまり人思考が文字に制約され「非言語コミュニケーション」が重要視されなくなってしまう

昨今のAIや仮想空間においてはまさに「言語化できないもの」は認識されないどんなにそれらしく表現されていてもそこには感情も身体も存在しない

にもかかわらずそうしたヴァーチャルな世界の影響によって生きた人間の感情や身体の複雑なありようがますます見えなくなってくる恐れがある

その意味でもこうして「森」で暮らし「鳥」になったり「ゴリラ」になったりする人の「言語化できないもの」の話は貴重である

実際よく自身こうしてなにがしかの「言葉」を使っていたりするものいちばんだいじにしているのは「言語化できないもの」でありひとの言葉から受け取るうとしているものも「言葉」のなかの「言語化できないもの」



●山極寿一・鈴木俊貴『動物たちは何をしゃべっているのか?』(集英社 2023/8)



言葉をかえていえば「言葉」にとってだいじなのはまさに「言語化できないもの」の香りである

同じような言葉でもその香りが異なるとき表面的な内容の如何によらずその奥にあるものこそが伝わってくるのだから

■山極寿一・鈴木俊貴
『動物たちは何をしゃべっているのか?』（集英社 2023/8）
（鈴木俊貴「まえがき」より）

「本書は鳥になった研究者とゴリラになった研究者が、言語の進化と未来について語り合った記録である。鳥になった研究者とは、このまえがきを担当する私（鈴木俊貴）のことだ。シジュウカラという野鳥を対象に、鳴き声の意味や役割について、17年以上かけて調べてきた。長いと年に8カ月もの間、長野県の森にこもり、日の出から日没までシジュウカラを観察する。彼らの泣き声を録音し、その意味を確かめるため、さまざまな分析や実験を行っていくのである。そうした生活を続けるなかで、シジュウカラが何を考え、どのように世界を見ているのか、想像できるようになっていた。今では空を飛ぶタカも地を這うヘビもシジュウカラに教えてもらう。鳴き声を聞くだけで、瞬時に意味が飛び込んでくるのである。ゴリラになった研究者とは、対談相手の山極寿一さん。ご存じの方も多だろうが、京都大学の元総長で、ゴリラ研究の世界的な権威である。」

（「Part1 おしゃべりな動物たち」より）

「動物たちも言葉を使う。従来思われていたよりもずっと高度な会話をしていることもわかってきた。」

「動物たちの言葉は環境への適応、つまり生存や繁殖のために進化した。だから、住む環境によって言葉も違う。」
「動物の言語の研究は、とても難しい。安全でエサももらえる飼育下では、動物はあまりしゃべらなくなってしまうから。」
「天敵やエサなど、生存に直結する重要な情報をカテゴリーにすることが、動物たちの言葉の発祥かもしれない。」
「人間の母親が赤ん坊にかける歌のような言葉は、ヒトの言葉の起原の一つかもしれない。」

（「Part2 動物たちの心」より）

「動物たちのコミュニケーション手段は言語だけではない。踊りや歌も、重要なコミュニケーション手段。」
「シジュウカラの言葉には、複数の語を組み合わせる文法があることがわかった。」
「他の個体の心を推測したり、鏡に映った自分を自分だと認識する能力を持つ動物もいる。」
「「今」「ここ」以外について語れることは、人間の言葉にしかないユニークな能力だ。」
「だが、大量の画像の記憶など、動物にあってヒトにない認知能力もある。動物はヒトとは違う認知世界に生きている。」

「山極／意識については哲学的な議論がたくさんありますが、私はシンプルに「自分が何をしているかわかっていること」と定義していいと思います。（…）
鈴木／つまり、自意識ですね。動物の自意識を調べるために、鏡を見せる「ミラーテスト」という実験がありますよね。（…）

山極／チンパンジー以外にもミラーテストをクリアした動物はけっこういて、ゾウやイルカ、さらにはタコや一部の魚もクリアしたという話もあります。

鈴木／ミラーテストは視覚優位の動物に対しては有効ですが、たとえば、犬はテストをクリアできません。（…）犬は嗅覚が優位な動物で、個体の識別も匂いでやっていますから、ミラーテストの結果だけで犬に自意識がないと結論できないとも思います。僕ら人間には想像できないやり方で、「匂いによる自意識」を持っているかもしれないから。

山極／サルもミラーテストはクリアできません。ただ、面白いのは、猿は鏡がこちら側の世界を映していることは理解しているんですよ。たとえば、鏡を見ながら自分の後ろにあるモノをとることができる。」

（「Part3 言葉から見える、ヒトという動物」より）

「人間の言葉は、音声言語だけではなく。ジェスチャーとして始まったかもしれない。」
「多くの研究者は、動物にも文化があると考えている。学習との違いは、世代を超えて継承される点にある。」
「直立二足歩行によって踊れるようになったことや、歌の存在は、ヒトの言語の進化と関係があるかもしれない。」
「動物たちは鳴き声だけではなく、文脈や視線、身振り手振りなどを同時に使い、複雑なメッセージをやりとりしている。」
「人間のコミュニケーションは「形式知」である言語に依存しているが、動物のそれは「暗黙知を多用している。」

「鈴木／動物にも文化があります。有名なのがイモを海水で洗って食べる宮崎県串間市のサルですが、鳥にも文化があるんですよ。（…）

この現象で重要だったのは、単なる模倣ではなくて、世代を超えて継承される点です。単に模倣するだけだと「社会的学習」ですが、世代間で引き継がれた以上、文化と呼べるわけですね。」

（「Part4 暴走する言葉、置いてきぼりの身体」より）

「霊長類の進化史をたどると、ヒトはもともと音声よりも視覚的なコミュニケーションに頼っていた種であることがわかる。」
「文字は複雑で抽象的な情報を伝えられるが、文字にならない情報をすべて切り捨ててしまう。」
「現代社会が言語に依存することで、ヒトは非言語的な情報を認識できなくなるかもしれない。」
「テクノロジーをうまく使えば、言語から切り捨てられる情報と現代社会の利便性を両立させることはできる。」

「鈴木／僕は常々思うのですが、文字の発明ってすごいですよね。音声言語ではその時、その場所にいる相手にしかメッセージを伝えられませんが、文字が生まれたことで、時空を超えたコミュニケーションが可能になった。（…）

文字を使う動物って、ヒト以外に知られていないですね。

山極／そうです。しかしそれは、逆に、人間の思考そのものが文字に制約されるようになったということでもあります。文字という極めて強力なツールを生み出してしまったせいだ。

鈴木／文字もいいことばかりじゃないと？

山極／たとえば、私は今こうして鈴木さんと向かい合って話しているわけだけれど、言葉だけをやり取りしているわけではないですよ。意識しているかどうかはともかく、表情や抑揚、ちょっとした仕草などの非言語コミュニケーションも使っています。いや、「ヒトは視覚的コミュニケーションの動物である」という原則に立ち返るならば、むしろ非言語コミュニケーションのほうが主体かもしれない。」

「山極／進化の過程で脳が大きくなった話をしましたが、実は我々の脳はここ1万年の間、縮んでいます。40万年前に生きていたホモ・ハイデルベルゲンシスの段階で現代人と同じサイズの脳を手に入れ、ネアンデルタール人は現代人より少し大きな脳を持っていたのに、それが縮んでいるんです。

その理由は単純で、ヒトは脳の外付けのデータベースをたくさん手に入れたからですよね。その代表が文字です。文字に託せば、覚えておく必要はないからね。」

「山極／これだけ言葉に依存する社会になっても、どうしても言葉だけでは表現できないものが残っています。それが、食べることと性なんだ。」

「山極／言葉によって、道徳も危機に瀕していると思う。美徳が進化して道徳になったという話をしたけれど、本来の道徳は別に明文化されたルールではなく、身体に染み付いたものでしや。鈴木／身体化した道徳、というものですね。山極／しかし明文化された法やルールが独り歩きした結果、ルールに反していなければ何をやってもよいことになってしまった。」

「山極／リアルなコミュニケーションの代わりに、SNSやメタバースのようなネット上の仮想空間でのやり取りや、AIとのコミュニケーションが話題になっていますが、あれはなかなか恐ろしいことだとも思うんです。

鈴木／恐ろしいということ？

山極／言葉は意味を作るとか、情報をストーリー化すると言いましたよね。その結果どうなったかというよ、我々は、世界をあるがまなに见ることができなくなっただんです。言葉は単なるツールではなく、我々の意識そのものを規定するからです。

たとえば、あそこに大きな木の板があります。でも、あれを「木の板」と見ることはできません。「ドア」という意味が先に来てしまいます。

（…）

山極／しかし、ヒトの言葉を持たない他の動物たちにとっては、あれはあくまでも木の板です。

（…）

鈴木／なるほど。すべてのモノをカテゴリー化し、それぞれ名前をつけたことで、今度はその名前、つまり言葉の持つ意味が優先されて認識されるようになったと。

山極／それと似たことが、仮想空間やAIにごって起こる可能性はあると思う。向こうの論理が、現実世界を侵すんです。

鈴木／具体的には、どういことが起きますか？

山極／私たちは、言語化できないもの、仮想空間では表現できないことを認識できなくなるんじゃないか。木の板を、木の板と捉えることができなくなってしまったように。

現代社会は言葉に依存していると話してきたけれど、共感とか、感情とか、複雑な文脈が感染に消えたわけではないですよ。まだ残っているし、場面によっては。言葉よりも共感や感情が先に立つこともある。

鈴木／そうですね。むしろそれがコミュニケーションの本質なのでは、という話もしましたよね。

山極／しかし、仮想空間やAIには、感情や文脈はありません。巧妙に、あるかのように見せかけては射るけれど、ない。すごく自然にしゃべっているように見えるAIも、言語と論理によって成り立っている計算機に過ぎない。

私はそれが怖いんです。

巧妙に現実世界を模倣しているけれど、実は言語化できない感情や身体性を凝り捨てている仮想空間やAIが存在感を増すと、我々人間の脳もそちらに引っ張られて、感情や身体性を捨てることになるんじゃないかと。」

「山極／仮想空間やAIには存在できないものが、さっき言った食や性の経験ですよ。

鈴木／言語と体験は別という話ですね。

山極／幸福もそうです。幸福感は、文字や数式では記述できないでしょう？

鈴木／そうですよね。幸福は感覚ですし、人によっても違いますから。

山極／そう。そして同じ個人であっても、幸福には再現性がないんです。幸福な体験はその場限り、一度きりです。

私は現代社会には奇妙なパラドックスがあると思っています。それは、未来志向なのに過去にとらわれていること。」

「鈴木／動物の言語研究は、動物の世界を理解するだけでなく、僕たち自身を知ろうとする試みになかもしませんね。」

（山極寿一「あとがき」より）

「鳥類は、喉頭で発声する哺乳類とは違い、気管の奥にある鳴管で声を出す。なかでも鳴禽類と呼ばれるスズメの仲間は複雑で多様なさえずりをする。とくにシジュウカラ、ヒガラ、コガラなどのカラ類は生後にさえずりを学習することで知られている。

霊長類の音声が生得的で生後に変えることが難しいのに比べると、カラ類のほうがいくらでも学習可能な人間の言葉に近いと言える。しかも、鈴木さんは彼らの音声が発況依存的な感情だけでなく、はっきりとした意味を伝え、音声の組み合わせによって意味を変えることを発見した。さらに、この意味を用いて同種や異種の仲間をだましていることも、野外における実験操作によって明らかにしたのである。

鈴木さんと話しているうちに、私は霊長類と鳥類の重要な違いに気付いた。それは「飛ぶ」という空間を自在に移動する能力を霊長類は持たないということである。だから、霊長類である人間の言葉は、視線やジェスチャーなどの行為とともに意味を変える。

一方、3次元の世界を素早く動く鳥類は音声そのものに大きく左右される。話しているうちに音声を使ったコミュニケーションの特徴や進化した背景がおぼろげながら見えてきて、つい現代の人間が抱えるコミュニケーションの問題にまで話が及んだ。」

「20世紀の前半に、ドイツの生物学者ヤーコブ・フォン・ユクスキュルは「環世界」という概念を発表誌、動物はそれぞれの感性に従って別々の環境に暮らしていることを指摘した。同じ場所にもても、ハエとイヌと人間が認識する環境は違うのである。同時代の哲学者マルティン・ハイデggerは、ユクスキュルの言葉を誤解して「動物は人間より貧しい世界に暮らしている」と解釈した。それは違う。動物たちは人間とが違う能力を使ってそれぞれに豊かな環境で暮らしているわけであって、けっして人間より劣っているわけではないのだ。

カラ類や類人猿のコミュニケーションは、それぞれが生息する環境で豊かに安全に暮らすために進化した。人類の言葉も進化の歴史を反映しており、ももとは多様な環境で小規模な集団が生き延びるために発達したものだ。その機能を、人工的な環境を急速に拡大し、それに合わせた情報通信技術を駆使することによって大きく変容させた。」

◇内容紹介

Part1 おしゃべりな動物たち
動物たちも会話する/ミツバチの振動言語/動物の言葉の研究は難しい/言葉は環境への適応によって生まれた/シジュウカラの言葉の起源とは?/文法も適応によって生まれた etc.

Part2 動物たちの心
音楽、ダンス、言葉/シジュウカラの言葉にも文法があった/ルー大柴がヒントになった!とどめの一押し「併合」/言葉の進化と文化/共感する犬/動物の意識/シジュウカラになりたい人と話すミツオシエ etc.

Part3 言葉から見える、ヒトという動物
インデックス、アイコン、シンボル/言葉を話すための条件/動物も数がわかる?動物たちの文化/多産化と言葉の進化/人間の言葉も育児から始まった?/音楽と踊りの同時進化/俳句と音楽的な言葉/意味の発生/霊長類のケンカの流儀/文脈を読むということ etc.

Part4 暴走する言葉、置いてきぼりの身体
鳥とヒトとの共通点/鳥とたもとを分かったヒト/文字からこぼれ落ちるもの/ヒトの脳は縮んでいる/動物はストーリーを持たない?/Twitterが炎上する理由/言葉では表現できないこと/バーチャルがリアルを侵す/新たな社交/動物研究からヒトの本性が見えてくる etc.

◎山極寿一(やまぎわじゅいち)

1952年生まれ。霊長類学者。総合地球環境学研究所所長。京大前総長。ゴリラ研究の世界的権威。著書に『家族進化論』（東京大学出版会）、『暴力はどこからきたか』（NHKブックス）、『ゴリラからの警告』（毎日新聞出版）、『京大総長、ゴリラから生き方を学ぶ』（朝日文庫）など。

◎鈴木俊貴(すずきとしたか)

1983年生まれ。動物言語学者。東京大学先端科学技術研究センター准教授。シジュウカラ科に属する鳥類の行動研究を専門とし、特に鳴き声の意味や文法構造の解明を目指している。2022年8月、国際学会で「動物言語学」の創設を提唱した。本書が初の著書となる。

エドワード・エディンジャーの
ユングに関する著作については

mediopos-2306 (2021.3.10)

『ユングの『アイオーン』を読む／ 時代精神と自己の探究』

mediopos2600 2021.12.29

『キリスト元型／ユングが見たイエスの生涯』

でとりあげているが

今回はそれに続いて訳された

『ユング心理学と錬金術／

個性化の錬金術的イメージを探る』について

主要テーマは

主にユングの最終著作『結合の神秘』に関連した

錬金術の最終段階である「結合」

つまり「錬金術における心的対立物の

分離と統合を探求すること」である

人間が意識的な自我を存在させるためには

まず自分を環境とは異なったものとして

「私はこれである、それではない」というように

「自分に対抗してくるものを押し離し、

自分が存在するための場所を作」らなければならない

心的エネルギーの流れはそのように

対立しているものを分極化することによって生じるが

意識が生じるためには

ただ惹かれたり反発したりというだけではなく

「対立物を同時に体験し、

その体験を受け入れる必要がある」

そしてその「受け入れの程度が増すほど、

意識も大きく」なるということができる

しかし「私はそれではない」

ということによって

「影」がつくりだされてゆき

「その切り離された影は、内的な現実として、

もう一度向き合わねばならないもの」となる

善と悪の「悪」というのもその重要なひとつ

自我の成熟とともに

自分の対立物であるその「悪」を

みずからのなかに認め担うことができると

そこに「結合」が生み出されることになる

「敗北」「失敗」や「罪悪感」という体験を

みずからの全体性の一部として担うことも

そうした「結合」へと導く重要な「通路」となる

ユングはそうした自我の成熟を

阻害するものについて述べている

「主体的意識が集合的意識の理念や意見を好み、

それらと同一化してしまうと、

集合的無意識の内容は抑圧される」

「いわば、集合的意識の意見と傾向とに

飲み込まれてしまうようなもので、その結果、

大衆的な人間となり、哀れな何々「主義」の

犠牲者になりかねない」

自我が統合されるのは

「それが対立物の一方に同一化しないときだけ、

それらのバランスを保つやり方を心得て」

「両方を同時に意識したまま保てる時だけ」だという

つまり対立するものを同時に体験し

それを受け入れることで意識的自我は大きくなり

魂の錬金術による「個性化」が図られる

その「個性化」は社会全体においても

重要な課題となり得る視点だが

「世界を救済し変容させるもっとも効果的な方法は、

何よりもまず、世界の小さな断片、

すなわち自分自身から変容させるということ」である

ひとを社会を変えようとするあまり

自分の魂の「結合」をなおざりにしたとき

ひと社会も自分の「対立物」でしかなくなってしまう

まずみずからの「個性化」を図りながら

そのうえでひとや社会を自分から「分離」し

そこから「統合」が探求される必要があるだろう

ひとや社会が「分離」できないということは

集合的意識と同一化してしまい

「哀れな何々「主義」の犠牲者になりかねない」

ということにもなる



- エドワード・エディンジャー (岸本寛史・山愛美訳)
『ユング心理学と錬金術／個性化の錬金術的イメージを探る』 (青土社 2023/9)
- C・G・ユング (池田紘一訳) 『結合の神秘 I』 (人文書院 1995/8)
- C・G・ユング (池田紘一訳) 『結合の神秘 II』 (人文書院 2000/5)

さて世界はそうした

「結合」に向かっているのだろうか

「外」に「悪」を見出すばかりで

みずからの「悪」を受け入れないかぎり

そうした「結合」を図ることはできないだろうが

地球は地大いなる「分離」という幻想の場だそうだが

現代はそうしたなかで

「錬金術」の壮大な実験場ともなっているのかもしれない

- エドワード・エディンジャー（岸本寛史・山愛美訳）『ユング心理学と錬金術／個性化の錬金術的イメージを探る』（青土社 2023/9）
- C・G・ユング（池田紘一訳）『結合の神秘 I』（人文書院 1995/8）
- C・G・ユング（池田紘一訳）『結合の神秘 II』（人文書院 2000/5）

（エドワード・エディンジャー『ユング心理学と錬金術』～「ユングの『結合の神秘』へのイントロダクション」より）

「『結合の神秘』の副題は、「錬金術における心的対立物の分離と統合を探求すること」です。なぜ錬金術なのは、と尋ねる人もいるでしょう。現代人の心にそれがどんな重要性を持つのか、と。その答えは、錬金術が無意識的な心の深みを独特の仕方で見せてくれて、しかも、他の象徴体系で同じように見せてくれるものはないからです。」

「対立物は、心の最も基本的な解剖学を構成するものです。リビドーの流れ、心的エネルギーの流れは、対立物の分極化によって生じます。（…）

とはいえ、物事に惹かれたり反発したりという体験だけでは、意識を構成するとはいえません。意識が生じるためには、対立物を同時に体験し、その体験を受け入れる必要があるのです。受け入れの程度が増すほど、意識も大きくなります。」

「人間の意識的な自我が存在するための空間を作り出すために、世界はばらばらに裂かれ、対立物も分離させられねばなりません。これが非常に美しく表現されているのが古代エジプトの神話です。神話が語るところによると、天の女神ヌートと知の男神ゲプとは、最初は合一した状態、永遠の同棲状態にありましや。ところが、シューがその間に入り、男神と女神とを押し分けた。天を地から分かち、世界が存在することのできる、ある種の空間を作り出したのです。

このイメージは、幼い自我が発生する時に生じることと非常によく似ています。幼い自我は、自分に対抗してくるものを押し離し、自分が存在するための場所を作ります。自分のことを、環境とは異なるものとして明確にしなければなりません。

幼い自我は自らをなんらかの明確なものとして確立することを余儀なくされるので、「私はこれである、それではない」と言わねばなりません。「…ではない」と言えることは、自我の発達初期の決定的な特徴です。しかし、この初期の作業の結果、影が創り出されます。私はこれでない、と宣言したものとすべてが、影になります。そして遅かれ早かれ心的な発達が生じてくる時には、その切り離された影は、内的な現実として、もう一度向き合わねばならないものとなります。その時に直面するのが対立物の問題で、これは前に切り捨てられたものなのです。

もっとも重大で恐ろしい対立物は何かと聞かれたら、私なら善と悪のペアだと答えます。自我が生き残ることはまさに、自我がこの問題とどのように関わっているかに抛ります。」

「自我が成熟するにつれ、状況は徐々に変化し、個人が、悪の担い手であるという課題を引き受けることができるようになります。そうになると、悪をどこか他のところに位置づけることはそれほど重要ではなくなります。自分の悪を認めることができるようになると、自分が対立物の担い手となり、そうするうちに結合が生み出されることになるのです。」

「ユングは（…）語っています。

主体的意識が集散的意識の理念や意見を好み、それらと同一化してしまうと、集散的無意識の内容は抑圧される。…そして、集散的意識が強く押し掛かるほど、自我はその実際的な重要性を失う。いわば、集散的意識の意見と傾向とに飲み込まれてしまうようなもので、その結果、大衆的な人間となり、哀れな何々「主義」の犠牲者になりかねない。自我がその統合性を保てるのはそれが対立物の一方に同一化しないときだけ、それらのバランスを保つやり方を心得ているときだけである。これが可能となるのは、両方を同時に意識したまま保てるときだけである。

スポーツと競技の心理学について少し触れておきたいと思います。というのも、それが私たちのテーマと深く関連していると思うからです。（…）

競技はもともと聖なるもの、神に捧げられたもので、元型的なドラマを演じたものはすべて聖なるものでした。スポーツの試合も、まさに結合のドラマを演じるものです。競技者が戦うのはそれぞれが勝利を得、敗北を避けるためです。それでも、勝つものがいれば負けるものもいる。しかし競技という器の中では、対立物は一つになります。そして多くの試合の中で、プレイヤーたちは勝利と敗北の両方を同化することを学び、そうして内的な統合が促されるのです。

心理学的には、常に勝者であることがよくないのははっきりしていて、それは対立物を十全に体験できないからです。そのため表面的なところに留まってしまいます。敗北は無意識への通路です。深みのある人物は皆敗北を知っています。それは対立物の体験の必要な一部なのです。」

「失敗と罪悪感に必要な体験です。というのも、いずれも全体性の一部だからです。対立物が一つになることを体験するためには、失敗と罪悪感とを体験する必要があります。」

「錬金術の象徴体系によると、結合はプロセスのゴールです。それは、錬金術的な工程によって創り出される実体、実物、実質で、対立物を一つにするのに成功してようやくできあがるものです。神秘的、超越的なもので、多くの象徴歴名イメージによって表現されています。（…）

結合とそれが創り出すプロセスとは、意識の創造を再現していると思います。意識とは耐久性のある心的実質といっていいと思いますが、これは対立物が一つになることによって創られるのです。（…）

少し問題を複雑にすることになりますが、意識が統合の原因であり結果でもあるということを付け加えねばなりません。こんなふうに矛盾した言い方をしなければならぬのは、それが心の二つの中心、自我と自己との産物だからです。一方で自我の努力は結合を生みますが、もう一方で運命が決定を下し、自我はその決定の犠牲者だとも言える。ユングが言うように「（自我の）頭上に君臨し、（自我の）心に逆らってなされる」決定の犠牲者なのです。（…）

結合に対して私が述べた用語の一つに、哲学者の息子という用語がありました。（…）哲学者の息子という用語で意図されているのは、結合が錬金術師の息子であり、これは実験室における錬金術師の努力によって作り出されるという事実を反映するものでしょう。

これは心理学的にはきわめて重要です。というのは、意識の創造において自我の果たす役割が決定的に重要であるということに触れているからです。たとえば、あるテキスト（『転移の心理学』）では、哲学者の石が自分のことをこう言っています。

<p>私が私の息子を知ったのはその時であった。そして息子と一つになった。…</p> <p>それゆえ私の息子は私の父でもある。…〔そして〕私は私に命を与えてくれた母を産んだ。</p>	
 	
<p>この矛盾する叙述が意味するのは、無意識が自我という「息子」を生み出したにもかかわらず、無意識を孕ませるのは自我の努力だということです。それゆえ、自我は、無意識的自我が生まれ変わった形で再生するための親になるということです。」</p>	
 	
<p>「世界は対立物の争いによって引き裂かれます。ユングが「哀れな何々主義」と呼んだ争いによって。エマーソンはこう言っています。「誰もが社会の改善に乗り出すが、誰も改善していない」。そしてユングは「未発見の自己」という論文の中で次のように述べています。</p>	
 	
<p>個人が精神（スピリット）の中で真に生まれ変わらなければ、社会も生まれ変わることはない。社会は、救いをひつようとする個人の総和だからである。</p>	
 	
<p>同じエッセイの後の方で、もう一つ別の重要な意見を述べています。</p>	
 	
<p>分割や分裂はすべて心の中の対立物の分裂という意識が、世界規模で生じさえすれば、どこから始めたらいいか分かるだろうに。しかしながら、手の届くところにあるのは、自分で、同じような心を持った他人に影響を及ぼす機会を持つか作り出すような一人一人の変化である。説得とか説教のことを言っているのではない――むしろ、私が言っているのは、自分自身の行動に洞察を持ち、無意識と接触がある人なら誰でも、意図せずして周囲に影響を及ぼすという、よく知られた事実のことである。</p>	
 	
<p>自分自身の行動に洞察を持っているこれらの個人が、多かれ少なかれ、結合を体験した人です。彼らは対立物の担い手です。社会が救われるとすれば、それはそのような個人の加算的な効果によってなされるだろうと私は思います。そして、充分な数の個人が全体性の意識を抱えたら、世界そのものも全体になるでしょう。（…）</p> <p>ユング派の神話によると、個人の価値の最高の測定基準は、その人が対立物を抱える意識を持っているかどうかということになるでしょう。そのような人々は自らの影を他人に投影することによって心的な環境を汚染することはなく、むしろ自分自身が暗黒という重荷を背負うことになるでしょう。</p> <p>ユングは『結合の神秘』の параグラフ五――で見事にそのことを述べていますので、最後にそれを引用して終わりたいと思います。ユングはこう言っています。</p>	
 	
<p>投影された葛藤が癒やされるためには、個々人の心の中、葛藤が始まった無意識の中に戻されなければならない。自分と最後の晩餐を祝い、自分の肉を食べ、自分の血を飲まねばならない。これは、自らの中に他者の存在を認め、これを受け入れるということである…。これはおそらく自分の十字架を自分で担えというキリストの教えの意味であろう。そして、自分に耐えなければならないとしたら、他者を引き裂くことなどどうしたらできるというのだろうか。」</p>	
 	
<p>「ユングの信念は、世界を救済し変容させるもっとも効果的な方法は、何よりもまず、世界の小さな断片、すなわち自分自身から変容させるということです。そして、それが徹底的になされるまでは、外の世界の変容を企てる資格はない、というのが私の考えです――これはもちろん、自分の仕事の料理期が政治でない人たちの話です。」</p>	

現代詩手帖2023年10月号で

「詩作と翻訳のはざま／言語・AI・人間」という特集が組まれ
四元康祐と鴻巣有季子の対談が掲載されている

そのなかから

「詩と翻訳はほぼ同じもの」ということ
AI翻訳ではできないこと
そしてコミュニケーション至上主義からは
抜け落ちてしまう「表現」について
のところをとりあげる

「詩と翻訳はほぼ同じもの」については
四元康祐の『偽詩人の世にも奇妙な栄光』
という小説が引き合いにだされている

「詩人という翻訳者は世界を丸ごと飲みこみ、
言葉にして吐き出す、「鵜」みたいなものだ」
そして「わたしたちはみな偽詩人であり、
見えない原文と向きあう翻訳者なのだろう」という

大江健三郎も

「私は原文なしでやる翻訳家だ」と言っているように
またクツツェーが
「作家や詩人を導管、ダクトにたとえて」いるように
「表現する」ということは
「外にあるものを内に取りこみ、
言語にして吐き出す」ようなもの

「私が」書いている
「私が」翻訳している
のではなく

それらは「私を通じて」
表現されているといったほうがいい

その「私を通じて」というところにこそ
「表現する」ということの意味があるのだろう

AIも作文や翻訳は可能だが
AIは「体を張って」それをするのではない
「体」をもたないからだ
そしてその「表現」にも
「私」でしかない「クオリア」はない
「私」がないからだ

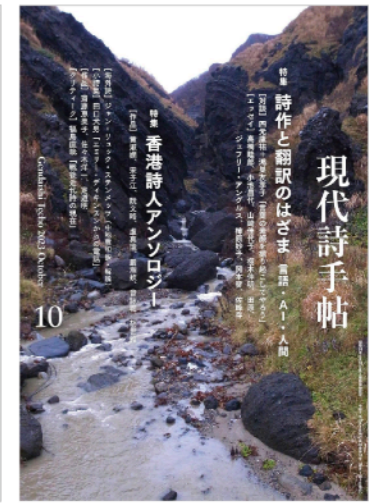
したがって「私」が言葉にするということは
「私」でしかないがゆえの「孤絶性を引き受けたうえで、
あえて他者に向かって飛び越えてい」かなければならない

そしてそのとき
わかりやすく相手に伝えることを目的とするような
コミュニケーション至上主義では「表現」が成り立たない

リービ英雄が
「コミュニケーションと「表現」は違う」と言ったように
「これまでコミュニケーションしたことの無いことを
伝えるのが「表現」である。
相手が考えたこともなく、感じたこともないことを、
考えさせたり、感じさせたり」しながら
「新しい世界の把握の仕方を言葉にするのが文学」なのだ

ぼくは詩人でも文学者でも翻訳家でもないけれど
日常的なコミュニケーションではなく
こうして言葉を使うときには
「私が書く」という意識は希薄で
「私を通じて」という感覚のほうが強くある

「考える」ということも
「私が考える」というのではなく
「私を通じて考える」というほうがいい



- (対談) 四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」
(現代詩手帖2023年10月号 思潮社 2023/9)
- 四元康祐『偽詩人の世にも奇妙な栄光』(講談社 2015/3)

主体は「言葉」であり「思考」であり
(それはそれらの源にあるアイデアのような泉だが)
そしてそれが「私を通じて」こそ可能になるように
「私」は極めて稚拙な「ダクト」として
言葉と格闘しているともいえる

だから「言葉」共感を深めるのは
すぐれた「ダクト」に出会ったときである
逆にいえばじぶんを「ダクト」ではなく
「私が」ばかりを主張するそれであったとき
それらの「言葉」は響かない楽器のように感じてしまう
「言葉」は「訪れる」ものであり
「(吐き)出す」ものではないのだから

- （対談）四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」（現代詩手帖2023年10月号　思潮社 2023/9）
 - 四元康祐『偽詩人の世にも奇妙な栄光』（講談社 2015/3）
- （四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」～「詩と翻訳はほぼ同じもの」より）

「四元／鴻巣さんとお会いするのは初めてです。ただ、ぼくは鴻巣さんのことはすごく意識してきましたね。二〇一五年に鴻巣さんが書いてくださった『偽詩人の世にも奇妙な栄光』（講談社）の書評に衝撃を受けたんです。鴻巣さんが最近書かれたものを読んでいて、この書評に鴻巣ワールドのキーワードがあるのがよくわかりました。

「ずばり、世界の成り立ちの根本原理を書いた怖い本だ。私がかねがね思うに、詩と翻訳はほぼ同じもの。だから、この小説みたいに、詩と翻訳の関係をあばくと、きわめて危険な（楽しい）ことになるわけで！（中略）ルーマニア詩の英訳を眺めていた彼（主人公の吉本昭洋）が、その「TVウーマン」という詩をふと頭の中で日本語に翻訳しだしたとき、突如、運命の大転換は起きた。彼の中に詩がおりてきたのだ。眺めていたのが、ルーマニア語の原詩ではなく、その英訳だという点に、もう全力でシンパシーを感じた。そういえば、大江健三郎も西洋の詩を読む際には邦訳も横に置き、その二つの間に入ったとたん詩的呼吸が始まると、そっくりのことを語っていた。吉本はその後、外国語の翻訳・翻案を次々に発表して大ブレイク、国民的詩人となる。詩作品はすべて「盗作（パクリ）」。しかし、この主体性のない「空っぽ」の偽詩人は、大詩人キーツが詩人の没我を唱えた「消極的能力（ネガティブ・ケイパビリティ）論の体現者でもあり、「透明な黒子たれ」と言われる翻訳者としても最高峰ということではないか？（中略）詩人という翻訳者は世界を丸ごと飲みこみ、言葉にして吐き出す、「鶉」みたいなものだとか、この詩人は言う。わたしたちはみな偽詩人であり、見えない原文と向きあう翻訳者なのだろう。取扱注意の一冊」（『週刊新潮』二〇一五年六月四日号）

この小説はいろんな人が書評を書いてくださったんですが、「取扱注意」と言ったのは鴻巣さんひとりです。鴻巣さん独特の世界をここに読み取られたんじゃないかと思います。

鴻巣／この本を読んだとき、なんて怖いことを書く方だろうと思ったんです。言葉の本質的な秘密を、翻訳を通して暴いてしまうという、翻訳者からすると一番やってほしくないことをやられている。大江健三郎さんは、さっきの言葉に続けて、私は原文なしでやる翻訳家だ、というようなことを言っていました。それを読んだときも怖いと思ったけれども、詩人は世界を翻訳する存在である、というのがこの本の根底にあるんですね。小説家でも自分のなかにはいい詩人がいる人しかおそらくいい小説家になれない。さらに詩人のなかには鋭敏な翻訳者がいる。つまり、翻訳は人間の知的活動の最小単位なんじゃないかなと。四元さんのこの小説はある意味で詩を解体していて、それは翻訳という営みのブラックボックスを開ける作業でもある。この本にこんな言葉があります。

「詩人というものはこの世に存在するものの中で最も非詩的なものだ、というのは詩人は個性をもたないからだ――詩人は絶えず他の存在の中に入って、それを充たしているのだ――太陽、月、海、それに衝動の動物である男や女は詩的であり、不変の特質を身につけている――詩人にはそれが何もない、個性がないのだ――詩人は明らかに神のあらゆる創造物のなかで最も非詩的なものだ。詩人が自我をもたないとすれば、それはもはやぼくが詩を書いているのではないと言ってもどこに不思議があるのだろうか。（中略）残念ながら告白しなければならないが、ぼくが言うどの一言でも、ぼくの生まれつきの個性性から生じた意見として認めるものではないとうことは、まさに事実なのだ――ぼくに本性がないのだから」。

この「詩人」を「翻訳者」と言い換えても何も違和感がありませんね。

四元／ジョン・キーツの引用ですね。鴻巣さんの最近の著作『文学は予言する』（新潮選書）にもキーツの「ネガティブ・ケイパビリティ」が出てきました。

鴻巣／いまネガティブ・ケイパビリティは、人に寄り添うケアの倫理、あるいは訳の分からない複雑な世の中の事実に対処き当たったとき、そのわからなさに耐える力、という感じで理解されていますね。

私が最初にこの言葉に出会ったのは、二十年余り前、J・M・クッツェーの『エリザベス・コステロ』という奇妙な短編集のなかです。クッツェーは、作家や詩人を導管、ダクトにたとえています。伝えるためのメディアムで、それ自身に積極的な意志はない、と。

「門前にて」という短編で、エリザベス・コステロという女性作家が黄泉の国の入口で、カフカ的な門番に、お前は何者だと訊かれるんですね。「おまえの信条（belief）はなんだ？」と。コステロは、私には正体というものはありません。信条を持たないのでと答える。すると、そんなはずはない、人間なんだから何かあるだろう、としつこく訊く。いやありません、作家は世の中の真実を自分の中に下ろしてくるダクトみたいなものですからと、そういうシーンが延々とつづく。そこに出てくるのがネガティブ・ケイパビリティです。キーツは、主体的に前のめりの解釈をするのではなく、むしろ受け身で受け入れていく詩人の素質のことを言っている。クッツェーはその意味で使っていたんですね。

四元／（・・・）詩を書くにしても外にあるものを内に取りこみ、言語にして吐き出すしかないようなところがある。だから鴻巣さんのおっしゃる「詩と翻訳はほぼ同じもの」というのは、実感としてあるんですよ。」

（四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」～「意識と言葉の隙間から」より）

「四元／書評に戻りますが、最後に「わたしたちはみな偽詩人であり、見えない原文と向きあう翻訳者なのだろう」とありますね。それから、『翻訳教室―――はじめの一歩』（ちくま文庫）は小学生と一緒に翻訳をしている非常におもしろい本で、そこで鴻巣さんはこんなことをおっしゃっている。

「わたしは翻訳をしていないときも、つねになにかを翻訳している」「わたしの人生はやっぱり翻訳でできているんだな」。

ここで言う「翻訳」は、言葉を英語から日本語に変えるということに限定されない、意識のありかたそのもの、知性の働き方のひとつのモデルとしての翻訳です。」

（四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」～「生成A Iは「意図」がわからない」より）

「四元／翻訳と詩が鴻巣さんのなかでクロスしているというのがだんだんわかってきました。もうちょっと掘り下げると、『翻訳教室』でこんなことを言っていますね。

「翻訳とは言ってみれば、いつか他人になることです。個人的な好き嫌いや私的な感情を乗り越えた先で、実際、相手（作者）になり代わって書く」。

自分を無にして他者になりきる、そのために想像力の壁を揺るがす。語学よりもその力のほうがよっぽど大切だ、と小学生に言っています。その気持ち が「共感とも呼ばれるもので、本を読む時にも、生きていく上でも、大きな意味をもつことがあります」と。

翻訳で大切なのは何よりも読むことで、「体を張った読書」という言い方をしているでしょう。ここにぼくも激しく共感するんです。つまり体を張って読んでいるときは、字面をはるかに超えて没我して、対象とひとつになりきる、そこからじゃないと翻訳はできない。そういうふうにはぼくは受け取りました。」

（四元康祐＋鴻巣有季子「言葉の素顔を掘り起こしてやろう」～「孤絶性を引き受けたいうえで」より）

「四元／A Iと人間の訳の差を、鴻巣さんは意図とおっしゃいました。もう一歩進めて、意識のクオリアという言葉があるでしょう。「赤」の意味は本で読んでもわかるけど、真っ赤なものを見たときに「わっ、真っ赤」と思う。「わっ」というそれを哲学用語でクオリアと言う。きわめて主観的な現象で、意識のある人はクオリアを感じている。「体を張った読書」と言う時に、鴻巣さんはクオリアを感じなきゃだめだよと言っていると思いました。というのも、クオリアは本来孤絶しているものなんですね。さっき「わっ」と言ったけど、それを鴻巣さんの「わっ」と比較したり交換したりはぜったいにできない。ぼくの意識にある赤と鴻巣さんの意識にある赤はちがって、それを見せ合うこともできない。」

「四元／孤絶性を引き受けたいうえで、あえて他者に向かって飛び越えていく。それは人間が生きていることの根本になりますね。」

「鴻巣／昨今、コミュニケーション至上主義になっていますね。とくに英語教育はそちらに偏っています。もう三十年、四十年前からコミュニケーション重視の英語教育に舵を切って、だからといって大学生の英語力が上がったかということ、難しいところがある。国語教育の改革で、論理国語が文学国語と分けて導入されたのも、わかること、通じることっているコミュニケーションが土台ですね。

私は翻訳の授業の最初に、伝わりやすいことや、こなれた訳文を目指して進まないでください、と言うんです。授業で、どうしてここをこう訳したのって訊くと、必ず出てくる答えが「こっちのほうが読みやすいから」。刷り込まれているんだと思う。わかりやすく伝えなきゃいけないとか、つか割りにくいことは悪であるみたいな。もちろん翻訳だから伝わらなくちゃいけないんだけど、コミュニケーション至上主義に、私はやっぱり抵抗を覚えるんですね。

『文学は予言する』でも引きましたが、「コミュニケーションと「表現」は違う」とリービ英雄さんは言っています。「これまでコミュニケートしたことのないことを伝えるのが「表現」である。相手が考えたこともなく、感じたこともないことを、考えさせたり、感じさせたりするのは大変なことだから嫌がられることも多い。しかしそのようにして新しい世界の把握の仕方を言葉にするのが文学なのであり」と。コミュニケーションだけを目指して進まないで、というのはそういうことなんです。」

アメリカ精神医学の源流として
一九七〇年代になって再評価された
サリヴァン（1892-1949）は
「独立した個人」という考えは幻想であるとした

個人的差異である独立した「個性」を
決定的だとするのではなく
ひとは相違点よりも共通点を多く持っているとして
患者一人ひとりを診るのではなく
「人間集団に対する精神医学」を唱えたのである

「私たちは皆、対人関係の数と同じだけ人格の数を持ち」
「対人関係の多くが幻想上の人々」を
「現実上で操作することから成り立」ち
「しかもそれがしばしば実在人物群」よりも
重大視されているがゆえに

「目の前の患者を治療する」身体所見と同じように
「人間同士がいかに相互作用するかをみる」対人の場でも
考えられなければならないというのである

いうまでもなく
「ケア」という視点からみれば
「目の前」のひとを唯一無二の存在として
とらえることが不可欠で
サリヴァンのように
ひとを対人関係だけをベースにとらえ
「個性とは幻想である」としてしまうと
その基本的な視点は損なわれてしまうが

逆にいえばその「目の前」のひとを
「目の前」のひととしてだけとらえてしまうと
そのひとの有している様々な次元を
とらえそこなってしまうことにもなる

しかしひとの「人格（ペルソナ）」形成にあたっては
「他者」との関係性が不可欠であり
その関係性の多くは「実在人物群」ではなく
「幻想上の人々」との間に成立することで
人格形成がなされるとすれば

「対人関係の数と同じだけ」有している「人格」は
多くのばあい家族や民族
そして社会や教育の環境においてかなりの部分が
集団的に形成されているととらえることができる

そのようにサリヴァンは
精神医学を社会科学のなかに位置づけたといえるが
社会的な人格形成あるいは
さらには組織や共同体などのありようを
「精神医学」的にとらえることもできる

サリヴァンはそうした視点から
人種差別や徴兵と戦争
プロパガンダや国際政治などにおける
精神医療と実社会の関わりなども論じていて興味深い

引用部部分の最後に参考までに
「プロパガンダと検閲」という記事から
少しばかり紹介しておいたが
まさに現在政府やメディアが
行っていることそのものである
これもまさに「精神病理」的な現象である

「プロパガンダとは客観的情報よりも
情緒を優先させようとする活動」であり
「そこには権力や特権のデモンストレーションがあり」
「綿密に計画された温情、拒絶、えこひいき、
そしてやはり綿密に計画された暴力がある」

「あらゆる検閲行為はプロパガンダの一種」であり
教育とプロパガンダの関係については
「既存の価値観に対象者を
合流させようとするのが教育」であり
「「社会」が制度や強制力によって形をとったもの」

さらにいえば
「これに反対する勢力は圧力団体と一括りにされる」
「プロパガンダと検閲」に反対すると
現在は「陰謀論」と呼ばれることになるように

このように社会的なレベルで「人格」をとらえる視点は
なぜ多くの人々が似た精神病理的な行動とるのかを
見ていくためにも重要だと思われる



■ハリー・スタック・サリヴァン（阿部大樹 編訳）
『個性という幻想』（講談社学術文庫 2022/10）

■ハリー・スタック・サリヴァン（阿部大樹 編訳）『個性という幻想』（講談社学術文庫　2022/10）

（「編訳者まえがき」より）

「サリヴァンが甦ったのは二回目である。

生前にはアメリカの医学界を陰で支配しているとまで言われていた。死後、一九五〇年代の赤狩りと同性愛嫌悪の時代には彼の名さえ忌み嫌われるようになったが、七〇年代になって精神医学の中心がドイツ語圏から北米に移ると、アメリカ精神医学の源流としてサリヴァンは再評価された。思春期以前の同成案を描き、ほとんど禁書のようにされていた彼の『精神病理学私記』がやっと世に出たのも一九七二年である。

八〇年代になると「精神医学」は時代遅れになった。神経科学者が疾患研究の前線に立つようになり、九〇年代は「脳の一〇年」であると大々的に宣伝された。それからうすうすの新しい抗精神病薬が上市されたものの、しかし現実生きる患者にとって恩恵はそれほど多くなかった。今世紀初頭、そのような停滞のなかにあって、重い精神障害となるよりも前の段階から公衆衛生に関わるうとする学問的潮流が生まれる。それは病院の中だけでなく「社会」に精神医学がどう踏み込むか、という課題でもあった。そしてこのときサリヴァンはもう一度、甦ることになった。患者一人ひとりを診るのではなく精神医学を提唱した先駆者であったからである。

―――「個性とは幻想である」とサリヴァンが言ったとき、それはあまりにラディカルな危険思想として受け取られた。しかしまずそれは端的に、独立ないし自立した人間というのが机上論に過ぎないことの指摘であった。個人ごとの差異を、彼はまったく決定的であるとか、特別視するべきものとは考えない。人間は互いに相違点よりも共通点をずっと多く持っていると感じて、「人間集団に対しての精神医学 psychiatry of peoples」を唱えたのだった。

一人ひとり個人の破綻であっても、全一律に課されたものがしばしばその契機になったいる。学校、行政組織や軍隊といった人間集団とは誰でも関わりを持つほかないけれども、個人ではなくてこの実社会の方にある病理は、サリヴァン以前には医学の埒外にあるとされていた。（…）

それを解消するための行動は、個人それぞれにある差分よりも、法とか慣習として人類全体に固着しているものを改めることだと彼は主張した。これがトラウマ理論や発達病理学と呼ばれて学際的な研究領域として確立されつつある現代、サリヴァンが改めて注目されるようになったのは、彼の提出したものにやっと科学が取り組めるようになったからでもある。」

（「精神医学入門三講」～「第三講」より）

「ここワシントン精神医学校では「汝自身を知れ」の格言を、このように読み替えます。「自分自身のおかれている対人の場について認識し、その場をより正確に定義し、それを適切に統合するにはどのように影響力を行使するべきか真鍋」と。」

（「精神医学―――『社会科学百科事典』」より）

「二〇世紀に入ってからの変化は、多くの軽症例と一部の重症患者を治療する中で生じたものである。ここからさらに精神衛生運動 mental hygiene movement は派生し、精神医学が社会全体の福祉にとっても有益であると知られるようになった。しかしながら医療者を養成する仕組みは顕微病理学や生化学の時代から変わっていない。医学教育が生物学偏重となっていて、いわば非人間的であって、カリキュラムには社会科学が含まれていない。（…）

精神医学の理論は、健康や不健康を問わず、人間同士のあらゆる相互作用についての知見から組み立てられたものである。しかし実践上では、失調をきたした人物たちだけを取り扱ってきたものであるし、危険な人物からどうやって社会の安全を保つか、そして異常者をどうやってもとの常識的生活に復帰させるかに主眼が置かれている。この結果として。動機づけの方法論が注目されるに至った。魂胆した患者の情緒不安はもちろん激烈であるけれども、なお認知的アプローチの余地がある。動機がいかに作られているかについては精神分析学派から学ぶことも多い。

力動的精神医学は、生理的、精神生物的、状況因子の総和として一人ひとりの人間を考える。生理的因子とは、体質、栄養状態、疾病状態の相互作用である。精神生物的因子とは、発達の各ステージにおける文化変容 acculturation、個人史に表れる抑止作用、欲動、各活動へのエネルギー配分、イベントへの敏感性、対人コンタクトの巧稚、発話やジェスチャーの様子などである。状況的因子とは、文化やその成員の動きを反映して対人的機会やハンディキャップが実際どれほどあったか、人生に関わる行政的制度の変遷、新奇体験をどれだけ経験できたか、などである。

これまで精神衛生という言葉は様々に使われてきたが、これは対人的な適応について述べているときのみ有意である。精神衛生が保たれているとはつまり、さきの三因子がうまくバランスをとりながら全体状況の中を歩みゆくことができている状態を指す。そして精神疾患とはこれが崩れた状態である。」

（「「個性」という幻想」より）

「不安の舞台となるのは「自己self」と呼ばれる人格の一部です。屈辱の記憶を遠ざけることによって、自己は圧力となりそうなもの（スポットライト機能）を回避しまう。このせいで体験から内省を払げることができなくなります。これが選択的不注意です。

ここで、私の言っている「自己」を、たとえば古臭い自我心理学者のいう「自我」とか、フロイトの「自我」だとか「超自我」と混同しないでいただきたいのです。私が言う通りの意味であれば。これは普遍的に体験されるものについて、かなりシンプルに言い表しているはずです。つまり自己とは、自尊感情、周りから認められている権威、払われている尊敬について完全に満足しているときの意識のコンテンツです。このような理想的状況にあれば、不安が生じることはありません。自己は完璧です。ほんの一つ欠けるところなく全てがいまく流れています。自己とは人格内部のシステムの一つであって、幼少期の無数の体験から組み上げられていて、その中心にあるのは他者を満足させることを通して自分を満足させることです。

そしてここにほんの少しでも混線が起きたときに、不安が生じます。たとえば自尊感情を乱すような恥ずかしいことを思い出すとか、面罵されるとか、鼻で笑われるとか、凡庸だと言われたり、欠点をあげつらされたりするときです。」

「深くに植え付けられたこの幻想を取り除くことができれば、生きることはずっと素朴に、そして喜びの多いものになります。この幻想と並走している誤解、与えられた愛や優しさが受け取られたものと「同等」であるという誤解も直さなくてはなりません。人間が知りうるものすべてがそうであるように、愛さえも二者の相互作用であって、はっきりと対流的な性質をもっています。

ここまでに私が喋ったことをその通りに受け取ってもらえれば、端的に言って、人間を「個々独立した存在」だとか「その各々を取り扱うことができる」などと考えるにはまったく見当違いだと分かるはずです。私たちが観察するべきは、個人ではなく、人間が互いに何を取り交わしているかであります。互いに取り交わすものを互いにどうやってコミュニケートしているか、と言い換えてもいいでしょう。

それが完了すれば、個性というものが永遠不滅でも唯一無二でもないと明らかになるはずです。私たちは皆、対人関係の数と同じだけ人格の数を持ちます。対人関係の多くが幻想上の人々―――つまり非実在人物群―――を現実上で操作することから成り立っていて、しかもそれがしばしば実在人物群（…）―――よりも重大視されています。ですから、私が〈個性などというものは幻想である〉と言うとき、最初には狂気の沙汰と思われるにしても、そのうちに少なくとも一理ありそうだという程度には受け止めてもらえるものと信じております。」

（「不安の意味」より）

（「プロパガンダと検閲」より）

（「不安の意味」より）

「現代の精神医学はただ目の前の患者を治療するだけではありません。（…）だから肌身の感覚に頼って治療してだけでは不十分で、教育のための理論を調えることが求められています。人間同士がいかに相互作用するかをみる対人関係論は、これまでの医学からすれば異質ではあるにしても。しかし身体所見と同じように対人の場についても考えられるような基礎を用意していくべきでしょう。」

（「プロパガンダと検閲」より）

「プロパガンダとは客観的情報よりも情緒を優先させようとする活動である（…）。そこには権力や特権のデモンストレーションがあり、大掛かりなパレードや儀式や自作自演があり、綿密に計画された温情、拒絶、えこひいき、そしてやはり綿密に計画された暴力がある。

芸術がプロパガンダに使われることもある。すなわちポスター、風刺漫画、演劇、音楽、そして創作物語である。

ここで検閲 censorship のことを、コミュニケーションに対する作為的な介入の全て、と定義してみよう。そうすると、私たちの価値観はプロパガンダに必ず影響されるものであるから、あらゆる検閲行為はプロパガンダの一種ということになる。

教育とプロパガンダは何によって区別されるだろうか。―――既存の価値観に対象者を合流させようとするのが教育、一部少数者によって大衆の価値観を普遍化させようとするようなプロパガンダないし検閲は、教育と称される。「社会」が制度や強制力によって形をとったものである。これに反対する勢力は圧力団体 pressure group と一括りにされる。」

◎目次

編訳者まえがき

第一部 精神医学の基礎篇

精神医学入門三講

精神医学――『社会科学百科事典』より

黒人青年についての予備調査

症例ウォーレン・ウォール

「個性」という幻想

不安の意味

第二部 精神医学の応用篇

プロパガンダと検閲

反ユダヤ主義

精神医療と国防

戦意の取扱いについて

戦時体制に向けたリーダーシップの機動化

緊張――対人関係と国際関係

索引

○ハリー・スタック・サリヴァン

Harry Stack Sullivan 1892-1949。アメリカの精神科医。著書に『精神医学は対人関係論である』『現代精神医学の概念』『精神医学の臨床研究』『分裂病は人間的過程である』(以上、中井久夫ほか訳、みすず書房)、『精神病理学私記』(阿部大樹・須貝秀平訳、日本評論社)ほか。

○阿部 大樹

1990年、新潟県生まれ。新潟大学医学部卒。精神科医。訳書にH・S・サリヴァン『精神病理学私記』(須貝秀平と共訳、第6回日本翻訳大賞受賞)、R・ベネディクト『レイシズム』、H・S・ベリー『ヒッピーのはじまり』。著書に『翻訳目録』。

『思想』の特集「見田宗介／真木悠介」
(岩波書店・2023年8月号) から

見田宗介／真木悠介の視点における
自我のありようを
エゴイズムの側面からと
「時間意識」の側面から見ていくために

大澤真幸「エゴイズムは克服可能か／
『自我の起原』の問いを継承する」

そして若林幹夫「有限、無限、永遠／
〈いま・ここ〉に〈あること〉を意味づけるもの」
をとりあげる

まず
大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」について

真木悠介（見田宗介）の思想は
生の意味と愛について
ニヒリズムとエゴイズムの克服をめぐる探求だった

それについて
「個体は、自己目的化に抗して
自己裂開する構造をもっている」
つまり「主体としての個体の欲望の核心部で、
己を他者に向けて裂開してしまう力が働いている」
がゆえに「エゴイズムの束縛から逃れることができる」が

たとえば宮澤賢治の『銀河鉄道の夜』で
ジョバンニが特定の宗教の神を拒否するものの
特定の宗教を信仰する者に
その神を否定させることができないように
「それぞれの共同体が、自分たちの神を「ほんたうの神」だと
自己主張しあうエゴイズム」を乗り越え
「集合的なエゴイズム」を避けることは難しい

しかしそこには〈普遍化への衝動〉があり
「どんなに利己的・部族主義的にふるまっても、
まさにそのとき〈類〉のことも考慮せざるをえない」がゆえに
「集合的なエゴイズム」を克服する道は残されているという

おそらくこの議論において重要なのは
「自我」がどこでどのように働くかということ
そしてそれぞれの自我をどのようにとらえるかということだろう

個体において働く自我（個的自我）
共同体・組織・宗教・民族等において働く自我（集合自我）
そしてすべての自我の根底において
働き得る自我（普遍的な自我）である
個的自我は集合自我に対して
無私になることで克服可能だが
(ある意味でそれによってニヒリズムは克服できる)
「洗脳」を解くように
「集合自我」を克服することは極めて難しい

「科学」的な認識を可能にする自我においてさえ
その「科学」とされるものの囲いを越えられず
そして往々にして政治・経済のバイアスをさえ
身に纏ってしまうように…

続いて
若林幹夫「有限、無限、永遠」について

真木悠介『時間の比較社会学』には次の三層の主題があるという

近代的な時間意識の在り方を
それとは異なる時間意識と比較することで明らかにすること

上記の時間意識によって閉じ込められている
近代社会からの自己解放の道を照らし出すこと

そして「人間は必ず死ぬ。
人類の全体もまた、いつか死滅する」
というニヒリスティックな時間意識の問題に
解決を与えること

そこで示唆されるのが〈永遠〉である

人生の意味とは
そして人類の存続の意味とは
「無限の時間の中で有限な生を、
自らの過去から未来に向けて意味あるものとして
生ききろうとする」ということにあるだろうが

そのなかで
「過去・現在・未来へと続く時間の
直線の無限の延長としてある」ような
水平的な〈永遠〉ではなく

「有限性・無限性を示す時間の直線に対して垂直方向に位置」し
〈いま・ここ〉を超えて生きられることで
「〈いま・ここ〉に〈あること〉を意味づける」
そんな〈永遠〉が示唆されている



- 大澤真幸「エゴイズムは克服可能か／『自我の起原』の問いを継承する」
- 若林幹夫「有限、無限、永遠／〈いま・ここ〉に〈あること〉を意味づけるもの」
(『思想 2023年8月号 (no. 1192) 見田宗介／真木悠介』岩波書店 2023/7)

垂直方向に位置する〈永遠〉は
決して特別なものではなく
だれにでもおりにふれて訪れてくるような
「〈いま・ここ〉に〈あること〉」に
充足し得るようなそれである

上記の
大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」
若林幹夫「有限、無限、永遠」
における二つの論点は
私たちが日々を豊かに生きていくために
ほんらい欠かすことのできない問いである

いかにエゴイズムを克服し
「私」でありながらその「私」を
いかに「普遍」へと開かれた自由なものとするのか

そして〈いま・ここ〉を生きるとき
それを単に過去・現在・未来においてだけではなく
垂直な〈永遠〉における時間意識として
いかに生きることが出来るか…

見田宗介／真木悠介の思想は
この「私」（自我）が〈いま・ここ〉にあって
自由にそして〈永遠〉を生きられるための視点を
わたしたちに繰り返し問い続けている

- 大澤真幸「エゴイズムは克服可能か／『自我の起原』の問いを継承する」
- 若林幹夫「有限、無限、永遠／〈いま・ここ〉に〈あること〉を意味づけるもの」（『思想 2023年8月号（no. 1192） 見田宗介／真木悠介』岩波書店 2023/7）

（大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」～「1 エゴイズムについての問い」より）

「人間解放を究極の目標とする真木悠介（見田宗介）の思想は、二つの基本的な問いをめぐる探求であった。生の意味についての問いと愛についての問い。ニヒリズムは必然なのか。エゴイズムは人間の避け得ない宿命なのか。ニヒリズムは（いかにして）克服可能か。エゴイズムは（いかにして）克服可能か。これら二つの問いをめぐる探求が、比較社会学にいける真木悠介の二つの著書として結晶している。ニヒリズムについての問いは『時間の比較社会学』によって答えられており、エゴイズムについての問いは、『自我の起原―――愛とエゴイズムの動物社会学』が対応している。」

（大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」～「2 『自我の起原』の論理展開」より）

「人間という動物の個体が、本源的にエゴイスティックであるという認定は、まちがっている。個体は、自己目的化に抗して自己裂開する構造をもっているからである。主体としての個体の欲望の核心部で、己を他者に向けて裂開してしまう力が働いていることは、性愛の経験のことを思えば、誰もが容易に実感することができる。

　個体という主体であることじたいが、すでに（さまよい出た）存在である。ecstasyの状態である。つまり自分が本来あるはずのところの外部に解き放たれてある仕方である。一度さまよい出た者はどこへでもさまよい出ることができる。

　真木は、この自己裂開的な構造こそが、個体を自由にする力でもある、と述べる。なぜか。この構造がなければ、個体のテレオノミー的な主体化は、エゴイズムという形態に固着するしかなくなるからだ。自己裂開的な構造のゆえに、個体は、エゴイズムの束縛から逃れることができる。」

（大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」～「3 エゴイズムの再来」より）

「『自我の起原』の補論で、真木悠介は、宮澤賢治について論じている。宮澤賢治を通じて、本論の含意を引き出してみせているのだ。『銀河鉄道の夜』で、ジョバンニは（カンパネルラとともに）、夜空を走る幻想の汽車に乗る。」

「　　「そんな神さまうその神さまだい。」
「あなたの神さまうその神さまよ。」
「そうぢゃないよ。」
「あなたの神さまってどんな神さまですか。」
青年は笑ひながら云ひました。「ぼくほんたうはよく知りません、けれどそんなんでなしにほんたうのたった一人の神さまです。」
「ほんたうの神さまはもちろんたった一人でし。」
「あゝ、そんなんでなしにたったひとりのほんたうの神さまです。」

　この最後のジョバンニの抗弁も、青年に、軽くあしらわれてしまう。あなたのその「ほんたうの神さま」がきっと「わたしたち」（青年たち）の神さまなのだ、という趣旨のことを言われて。サウザンクロスに到着したところで、結局、彼らは降車する。

　この場面で、ジョバンニは、特定の宗教に与することを断固として拒否している。しかし、特定の宗教にコミットしようとする者に、それを断念するように説得することには成功していない。それぞれの共同体が、自分たちの神を「ほんたうの神」だと自己主張しあうエゴイズムを乗り越える論理を、ここでジョバンニは提起できていない。」

（大澤真幸「エゴイズムは克服可能か」～「4 類的存在としての人間」より）

「エゴイズムは、人間の、本源的で、完全には克服しえない性質のひとつなのか。〈普遍性の不可能性〉という条件の方に着眼すれば、この問いには「まさにその通り」と答えることになる。人間は部族主義的で、個体のレベルのエゴイズムは克服しえても、集合的なエゴイズムは不可避である、と。

　だが、部族主義的な傾向の基底部に、〈普遍化への衝動〉がある。この点を考慮に入れれば、エゴイズムは人間の二次的・派生的な性質である、と言うべきだ。むしろ人間という動物を際立ったかたちで特徴づけているのは、〈類（普遍性）〉のことを配慮し、〈類〉の運命を気に掛ける、という事実である。群れを作ったり、複数の他個体と協調的に行動したりする動物はいくらでもあるが、〈類〉としての自分たちのことを考える動物は、人間のほかにはない。チンパンジーは、類としてのチンパンジーの繁栄や幸福には何の興味もない。人間だけが、〈類〉の繁栄にも関心を向ける。人間の特徴は、他の動物と比べてとりわけ利己的だという点にあるのではなく、どんなに利己的・部族主義的にふるまっても、まさにそのとき〈類〉のことも考慮せざるをえない、という点にある。フォイエルバッハやマルクスが使った語を、誤用を承知でここに転用しよう。人間は〈類的存在Gattungswesen〉、厳密には〈対自的な類的存在〉である、と。

　『自我の起原』が発した問いは生きている。その問いには、『自我の起原』とは異なった仕方で答えられることになる。しかし、〈問い〉の方はそのまま継承され、われわれの思考の芽をくりかえし点火し続けている。」

（若林幹夫「有限、無限、永遠」～「一 『時間の社会学』の三層の構造」より）

「真木悠介『時間の比較社会学』には、次の三層の主題がある。

　第一に、〈虚無化してゆく不可逆性としての時間了解〉と〈抽象的に無限化されてゆく時間関心〉に特徴づけられた近代の時間意識の在り方を、近代の社会構造に規定された時間意識の特定の型として対象化し、近代とは異なる社会の時間意識との比較を通じてその成り立ちを解明するという主題。これは普通の意味での “時間の比較社会学、の主題である。

　第二に、そうした解明により、そのような時間意識を自明化し、人びとをそこに閉じ込めている近代社会からの自己解放の道を照らし出すという主題。

（…）

　そして第三に、これら二つの主題の前提をなすものとして、「人間は必ず死ぬ。人類の全体もまた、いつか死滅する。その人類がかつて存在したということを記憶する存在すら残らない、すべては結局は「虚しい」のではないか」という、見田／真木の心の中に七歳の頃から棲みつづけていたという問いに解決を与えるという主題。」

（若林幹夫「有限、無限、永遠」～「二 有限と無限」より）

「真木や「たくさんの明晰な近代精神」にとって、人生の意味とは、無限の時間の中で自らの生を尽きなく生ききろうとする個人の実存の意味であり、人類の歴史の意味とは、人類という種が類的存在として自ら切り拓く歴史を尽きなく生ききることの意味である。ここでは個人も人類も、無限の時間の中で有限な生を、自らの過去から未来に向けて意味あるものとして生ききろうとする、強い実存的主体である。それに対して私や学生たちは、自分たちの有限な生の現在と行く末を、同じく有限の生を生きる他者たちの人生と比べながら、それなりに満足するものにしたり、失敗しないで生きていったりすることに心を配っているのである。」

（若林幹夫「有限、無限、永遠」～「三 なぜ永遠を準拠にとらないのか？」より）

「未来主義的な社会は、〈あるべきこと〉が実現可能な未来という地平が、〈いま・ここ〉の先に広がっていることを前提とする。だが、二〇世紀の半ば過ぎまでリアルかつアクチュアルだった未来に向けた進歩と発展は、今日ではなんとか努力して “持続可能、にすることが目指されるものになった。『現代社会の理論』や『現代社会はどこに向かうか』で見田が論じたように、いわゆる “先進、諸国では現実としての成長と発展が行き詰まり、これまでのような成長と発展の追求の末にやってくる人類の歴史の行き詰まりや終焉の可能映画現実的なものとなっている。」

（若林幹夫「有限、無限、永遠」～「四 有限な具象性の陥穽」より）

「〈現在それじたいへのコンサマトリーな意味の感覚〉と〈未来への関心が有限な具象性のうちに完結する構造〉を喪わず、他者たちと共に幸福に生きることを可能にする社会とはどんな社会なのだろうか？」

（若林幹夫「有限、無限、永遠」～「五 二つの永遠」より）

「「なぜ永遠を準拠にとるのか？」という問いをはじめとして、『時間の比較社会学』にはここまで「無限」という言葉で考察してきた時間の様相を、「永遠」という言葉で表現した箇所が多く見出される。だがその一方で、同じ「永遠」という言葉をそれとは異なる意味で用いた箇所も複数ある。」

「これらの〈永遠〉は、過去・現在・未来へと続く時間の直線の無限の延長としてあるのではない。それは、これまで見てきた有限性・無限性を示す時間の直線に対して垂直方向に位置し、〈いま・ここ〉にある存在が出来事や経験の中に現れて、〈いま・ここ〉を超える〈永遠〉が生きられる〈あるべきこと〉として、〈いま・ここ〉に〈あること〉を意味づけるものだ。」

「多くの文化や文明は、そのような〈永遠〉を神話や宗教や形而上学の中に位置づけてきた。だが、未来主義的な近代社会が志向してきた〈未来〉や、ロマン主義やノスタルジックなナショナリズムが志向してきた〈過去〉も、ブルーストが求めた「失われた時」も、かつて神話や宗教や形而上学の中にあったこの〈永遠〉が、近代人の意識の中で歴史の直線の上や近代的自我のうちに位相変換されて投射されたものであることが『時間の比較社会学』では論じられている。」

「近代が獲得した未来という地平とそれへの構想力を捨て去ることなく、そのような〈永遠〉が〈いま・ここ〉においてコンサマトリーに生きられる社会とはどのような社会なのか？『時間の比較社会学』は結章で石牟礼道子『天の魚』の言葉を引用して、生死を超えてではなく、生死と共にある “もの、や他者へのかぎりなく深い共感を可能にする感受性による解放の途を示唆しているが、そこに現れる具体的な社会の像はつかめない。『宮澤賢治』で賢治の感覚と想像力と実践の中にそのような生と社会への可能性を見、『自我の起原』で〈愛とエゴイズムの問題系〉に見通しをつけた後、『現代社会の理論』『社会学入門』『現代社会はどこに向かうか』で見田／真木は、そのような社会のあり方を具体的に把握し、そこにいたる道筋を見通すためのスケッチを書き継いでいった。その中に次のような言葉がある。

　冬の郊外の駅前の屋上で、仲のよかった人と一緒に熱いラーメンをすすっていた時今ここで死んでしまってもいいという幸福感に充ちあふれていることを意識していた。

　ここにはあの〈永遠〉が、神秘的でも形而上学的でもなく、〈いま・ここ〉の中に何食わぬ顔をして現れ、生きられている。（…）

　すでに『宮澤賢治』の最後の節で、短編「マグノリアの木」と『春と修羅』の最初の詩篇「屈折率」を参照して見田は、詩人が歩いて行く「でこぼこの道のほかには彼方などありはしないのだ」、「このでこぼこの道だけが彼方なのであり」、「その道程の刻みいぢめんにマグノリアの花は咲くのだ」と書き記している。この文が置かれた節の副題は、「現在が永遠である」である。

　そんな〈永遠〉が〈いま・ここ〉に現れる瞬間は、冬の郊外の駅前の屋台のようにそこここにあるが、誰にでもそれが普通に生きられる社会はいまだない。そのような社会を作り出していくための地図やスケッチを、書き手と読み手、語り手と聴き手が共に描くことができる知を探索していくこと。それが見田宗介／真木悠介の知を継承する一つの道である。」

「倫理」「道徳」といえば
人間のそれを問うものだと考えられがちだが
それは人間だけで
自律し完結しているわけではない

とくに科学やその適用・応用である「技術」は
少なからず人間に多大な影響を与えている

その「技術」についての「哲学」が
クローズアップされるようになったのは
近年になってからのこと
現代においても「技術哲学」が
論じられる機会はいまだ多いとはいえない

しかし一九六〇年代末ごろから
産業技術による環境問題が深刻化し
「環境倫理」が問われ
生命科学や医療技術そして遺伝子工学の発達により
「生命倫理」が議論され
一九八〇年代以降とくに二一世紀になって
情報技術の加速的に進展し
インターネットや人工知能（AI）そしてChatGPT等に関して
さまざまに問われるようになってきているように

「技術」に関する「倫理」「道徳」を問うことが
不可欠となってきている

フェルベークの著書（原書2011年／訳書2015年）は
その題名の通り「技術の道徳化」をテーマとしている

その視点では
近代主義的な倫理学は
倫理を純粋な人間の道徳としてだけ論じてきたが
「人間の道徳」は技術によって「媒介」されている
つまり技術は人間の道徳に影響を与えているとともに
人間の道徳が発現する条件でもあるのだという

技術による道徳性の媒介は
技術時代ともいえる現代に特有の現象ではなく
これまでも常に「人間や人間の道徳は
技術に支配されて」きていたが
現代の「技術」の進展が
その影響を白日の下にしている

人間は「道具」を使う存在である（ホモ・ファーベル）
ある意味「言語」もまた「道具」だともいえるだろうが
これまでは「人間が道具を使う」というというように
道具は「客体」でしかなかったのだが
ここにきて人間は「客体」によって「媒介」され
その影響を受けてきているという視点が
意識化されるようになってきたのである

たとえば日本の哲学者・西田幾多郎もかつて
「制作的現実の世界は作られたものから
作るものへの世界でなければならない」
「すべてのポイエシスに於いて、
私が物を変ずるばかりでなく、
物が私を変ずるのである」と論じている

「技術の道徳化」というフェルベーク示唆は
技術と道徳の関係を理解することで
技術時代における「自由」は
「技術」によって「支配」されていることを自覚し
その支配との間に関係を築くことなのだという

私たち人間は「技術」を否定することはできない
すでに「技術」と切り離された人間はいない

そうであるならば
「技術」との関係をどう方向づけるか
つまりいかに「技術」を「使用」し「設計」するかを
自覚していくことが不可欠である

自覚なきとき人間は
「技術」に使われるだけの存在になってしまうことになる



- 村田純一『技術の哲学／古代ギリシャから現代まで』（講談社 2023/9）
- ピーター＝ポール・フェルベーク（鈴木俊洋訳）
『技術の道徳化／事物の道徳性を理解し設計する』
（法政大学出版局 2015/10）

- 村田純一『技術の哲学／古代ギリシャから現代まで』（講談社 2023/9)
- ピーター=ポール・フェルベーク（鈴木俊洋訳）『技術の道徳化／事物の道徳性を理解し設計する』（法政大学出版局 2015/10)

（村田純一『技術の哲学』～「はじめに」より）

「技術とは何だろうか。

哲学者たちは、「技術とは何か」という問いに対してどのように取り組んできたのだろうか。そして現在、どのような取り組み方が可能であり、必要なのだろうか。

本書は、おもに西欧哲学の歴史を振り返りながら、そしてまた、現代における技術をめぐる哲学的議論を参照しながら、著者なりに「技術とは何か」という問いに答える試みを描いたものである。」

「ひとつは、歴史的観点であり、おおむね一章から七章までの本書の前半が対応している。これらの章を通して、古代ギリシャから近代に至るまでの歴史的変遷を、プラトン、アリストテレス、そしてF・ベーコンといった哲学者にピントを絞って描いている。こうした哲学者の技術観の推移を見ることによって、技術についての考え方が古代から中世そして近代へと大枠としてどのように変化したと考えられるかを明らかにしようとしている。

もうひとつは、体系的観点であり、おおむね八章以下の本書が対応している。ここでは、現代の技術哲学、技術論のなかで議論されている主要な話題を取り上げて、多くの事例紹介を介して、技術とは何か、について考える手がかりを示そうとしている。具体的には、技術と科学の関係、技術と社会の関係、そして技術と事故の関係などを取り上げて、本書の中心的テーゼにかかわる技術の創造性、不確実性といった論点を明らかにするように議論を進めている。」

「本書の内容すべてを通して、技術は決して社会や文化、さらには自然と無関係に存在しうる閉じられたシステムではなく、むしろ、つねにそうした多様な要因と相互作用しながら実現される多次的で開かれた存在であることを浮かび上がらせることが試みられている。」

（村田純一『技術の哲学』～「第三章　技術との新たな付き合い方を求めて―――」J・デュイとH・ヨナス）より）

「現代の技術をめぐる議論のなかで、技術の「哲学」という言葉が聞かれることはそれほど多くないのに対して、「倫理」という言葉は至るところで発せられている。すでに一九六〇年代末ごろから、高度に発達した産業技術によって引き起こされた環境問題が深刻化し始めるとともに、「環境倫理」が問われてきた。また、生命科学、医療技術、そして遺伝子工学の発達に伴って、生と死の定義をめぐる問題をはじめさまざまな問題が生じると、その解決の多くは「生命倫理」という名のもとでなされる議論のなかに求められることになった。八〇年代からは、コンピュータ技術、インターネット技術など、情報技術の発達とともに、著作権、プライバシーなどの諸概念があらためて問われねばならない状況が発生し、それらの問題を議論する場として「情報倫理」という言葉が使われるようになった。

二一世紀になると、情報技術の進展はさらに加速化し、与えられた情報にもとづいて自ら学習するシステム（機械学習）やインターネット上の大量のデータを扱うデータサイエンスと呼ばれる学問分野が成立することを通して、さまざまな新たな課題が発生している。とりわけ、人工知能（A I）を用いた自動運転技術や対話型的人工知能などが作られると同時に使用され始めるという状況が生まれており、そうした技術にどのように対応したらよいのかをめぐって倫理的そして法的問題が喫緊の課題となっている。」

「わたしたちは、不安定で不確実な状況に置かれると、その対極にある絶対的な安定性や絶対的な確実性を夢みがちになる。それに対して、それぞれの置かれた状況は違っていたが、絶対的な安定性や確実性は形而上学の世界やユートピア的世界のなかでのみ可能であることを指摘し、そのような世界の実現を目指すことがもたらす危険性を訴え、そのような世界を目標とすることを徹底的に批判し続けたのがデュイであり、またヨナスだった。それと同時に、現実の世界では予測の不確実性が決して解消されることがないことから目をそらさずに、この現実の世界にとどまるために必要な忍耐力と神経の強さ、そして謙虚さをもつことの必要性を主張し続けたのもデュイとヨナスだったのである。」

（ピーター=ポール・フェルベーク『技術の道徳化』～「日本語版への序文」より）

「本書は、技術を「外側から」扱うのではなく、「内側から」扱うことを目指す、本書の中心目的は、諸々の技術を扱うためのガイドラインや原則を作るのではなく、技術そのものが持つ規範的意義を理解することであり、その規範的意義が倫理の学説や倫理の実践に対して何を意味するのかを論じることである。

技術そのものが道徳的に意義を持っていると述べることは、非常に大きな一歩を踏み出すことである。というのも、倫理学の主流においては、倫理とは人間的主体のみに基づく活動だからである。こうした立場では、技術的客体を道徳的行為者性という観点から考えることは、カテゴリーミステイクとされるか、素朴なアニミズムの一種のように捉えられる。（…）

しかし、こうした懸念は、根本的な誤解に基づいている。技術の道徳的意義を語ることが、客体が主体と同じように道徳的行為者になれるという主張につながるわけではない。道徳的行為者性に関して言えば、そもそも、このように主体と客体を区別することこそが、本書が乗り越えようとする考え方である。本書によって伝えたい主張の中心は、我々は倫理をハイブリッドな活動と捉えなければならないということだ。倫理においては、人間と技術の双方が本質的な役割を果たしている。一人前の道徳的行為者として認められるような技術など存在しないのは確かである。しかし、人間の解釈や実践や判断の形成に技術が介入していることを考慮してみれば、一人前の道徳的行為者として認められる人間もまた存在しないのである。」

（ピーター=ポール・フェルベーク『技術の道徳化』～「第一章　媒介された道徳」より）

「技術が能動的に我々の日常生活に与えている影響は、道徳的に重要な側面を持っている。第一に、我々の実存に対するそうした技術の影響の性質は、道徳的用語で評価される。技術の果たす役割は、たとえ「悪い」ということが技術のせいにはされないとしても、しばしば、「よい」といわれたり「悪い」といわれたりする。第二に、技術は、行為や経験の形成に回介入することによって、我々の倫理的なあり方に介入している。（…）

ほとんどの場合、人々が気づかないうちに、技術は道徳的に重要なものになっている。ラトゥールによれば、我々の文化における道徳の崩壊を嘆いている人というのは、単に見ている場所が間違っているからそう思っているだけである。我々は、人間を見るだけではなく、人間ではない存在者（非人間的存在者）が道徳性のなかに深く浸透していることを認めなければならない！これ挑戦の見方である。倫理学の主流には、そもそも、そのような物質的客体の道徳的側面を論じるための場所が確保されていない。倫理は普通、人間的なことに限定されて考えられる。（…）

技術の道徳的意義を論じることは、倫理学への理論的挑戦であるだけではない、それは、倫理を遂行することに対しても重要な示唆をもたらす。技術を使用する場合でも、技術を設計する場合dめお、そこには、技術的人工物の道徳的性質に密接に関わるたくさんの倫理的問題が登場する。技術の使用者は、技術が人の道徳的判断を媒介し、人に責任を付与し、人に規範を浸透させるやり方に対し、どのように対処したらいいのか。技術の設計者は、自分の設計は将来的に果たす道徳的役割をどのように予見し、特定の道徳性をどのように設計に「埋め込め」ばいいのか。そもそも技術の設計者はそのような役割を担うことは望ましいことなのか。技術の設計者や使用者は、技術に媒介された行為に対する道徳的責任をどのように担えばいいのか。技術の使用や設計について語るために、どのような道徳的表現を使うことができるのか。」

「道徳的理論における客体の地位を考え直すためには、ラトゥールの業績がよい出発点となる。彼の思想は、現象学やポスト現象学と同様に、非近代的に考えることを明確に意図しており、主体と客体の区別を乗り越えようとしている。ラトゥールがしようとしたのは、非人間的な道徳的行為者性を目に見えるようにし、技術的人工物の道徳的役割を明らかにすることだった。そして、道徳理論における主体の地位を考え直すためには、ミシェル・フーコーの業績が決定的に重要である。フーコーの倫理へのアプローチでは、主体構成という概念が中心となる。フーコーにとって、倫理とは、究極的には、我々がどのような主体になりたいのかという問いに関わるものである。さらに、フーコーは、主体を自律的な存在とは捉えず、権力関係の産物として、そして、主体に及ぼされる諸々の影響力の産物として捉える。ポスト現象学的アプローチからみると。技術的媒介は、主体構成の重要な要因の一つとして捉えることができ、そのように考えることで、フーコーの倫理のアプローチをそのまま技術へと適用することができる。そこで中心問題となるのは、いかなる種類の媒介された道徳的主体に我々はなりたいたのかという問題である。」

（ピーター=ポール・フェルベーク『技術の道徳化』～「第八章　結論―――技術に同行する」より）

「技術を道徳的に関係する存在者と捉えることは、道徳的行為者性や責任といった倫理学の中心概念の「理解の仕方に対して重要な意味を持つ。行為者性と責任を人間的存在者と非人間的存在者の双方に配分されている現象として捉えることにより、倫理学は、ほとんどの行為や実践の持つ性質であるハイブリッド性を正当に扱うことができるようになる。実際のところ、技術的人工物と人間の行為や判断との間の密接なつながりに関して責任を持って対処しようとするならば、これまで倫理学の本質的特性とされてきたヒューマニズムのバイアスは、棄却されなくてはいけないのである。本書で提案された倫理のアプローチでは、近代主義的倫理学が唱える自律的主体となるものは、技術によって媒介された主体にとって代わられる。そして、時折見られる技術の道具主義的アプローチは、人間の行為や知覚を能動的に媒介するという技術の役割に焦点を当てたアプローチに取って代わられる。」

「直観的には、倫理と技術は二つの別々の領域をなしているように思える。本書が目指したのは、この二つが実際には完全に相互浸透していると示すことだった。倫理とぎじゅつの繊細かつ複雑な関係を把握するためには、ほとんどの倫理学説の持つ外在主義的傾向とヒューマニズムの傾向は克服されねばならない。技術が道徳的次元を持つということは明らかである。同要に、倫理が技術的次元を持つことも明らかである。技術的人工物は、我々の道徳的行為者性において中心的役割を果たしている。技術的人工物は、人間の行為や判断の形成に介入し、それによって、我々がいかに行為すべきか、とか、いかに生きるべきかといった道徳的問題への答え方にも介入している。我々の道徳的基準は、技術との密接な相互作用のなかで作られる。そうだとしたら、ほとんどの道徳的判断は、自律的な主体によってなされたものではない。人間が生きる場である物質的環境もその形成に参加しているのである。

こうした技術の道徳的意義は、我々に対し、それに対する責任を引き受ける任務を課してくる。技術が我々に迫っている倫理的挑戦とは、適切な仕方 で技術発展に同行することである。倫理を技術に対峙させることをやめて、人間の世界への技術の侵略を制限するという英雄的役割を、つまり、ほとんど場合何の効力も持たない役割を倫理学者に課すことをやめて、我々は、技術との相互作用のなかで自分達の生を形成していくための語彙や実践を作り出さねばならない。責任を伴った使用や設計のあり方を作り出すためには、人間の生活における技術の媒介的役割について、そして、社会が形成されるとき技術の媒介的役割について、予見し、評価し、設計するための枠組みや方法論を、使用者や設計者たちに教えなければならない。

プロタゴラスの時代には、「人間」が「万物の尺度」だった。現代の技術文明において倫理学は、逆に事物が万人の尺度でもあるという結論を避けることはできない。物質的人工物、特に我々の生きる世界のなかでどんどん増加している技術的装置は、倫理学の中心となるべきテーマである。」

（ピーター=ポール・フェルベーク『技術の道徳化』～「訳者あとがき」より）

「（特に現代の）技術哲学という分野は、日本では、まだ、それほど馴染みがない分野かもしれない。技術哲学と聞き、マルクスやハイデガーやヨナスといった今や個展となっている哲学者たちの名前を思い浮かべる方も多いだろう。しかし、技術哲学という哲学分野じゃ。（フェルベークが「創設の父達」と呼ぶ）ハイデガー、ヨナス、エリュールらの古典的技術哲学の時代から、幾度かのダイナミックな転回を経て、現代に至ってもなお動き続けている。ある意味で、現代の哲学において最も活発に活動している分野の一つと言ってもいいだろう。その隆盛の中心を担っているのが、フェルベーク本人であることは言うまでもない。」

「本書の中心テーマは、人間の道徳が技術によって「媒介」されているということである。ここで、「媒介」という言葉は、技術が人間の道徳に影響を与えることを示しているとともに、技術が人間の道徳が発現する条件でもあることを示している。（…）

このような理解に基づいて、純粋な人間の道徳を目指した近代主義的倫理学に代わるアプローチを作り出そうというのが、本書のテーマの一つである。（…）

フェルベークによれば、実は、技術による道徳性の媒介は、現代という技術時代に特有の現象ではなく、これまでも常に人間や人間の道徳は技術に支配されてきたのである。そして、現代の技術は、「これまでも常に存在してきた影響力を見えるようにしてくれただけ」なのである。」

「「媒介」という概念的道具によって、技術と道徳の関係を「理解」したのち、我々はどうすべきなのか。この問題と関わるのが、本書のもう一つの鍵概念となる「自由」である。フェルベークは、フーコーを参照して、技術時代に適った「自由」の概念を再定義している。その定義によれば、自由とは、何にも支配されていないことを意味しているのではない。技術の支配に関して言えば、そもそも、それから逃れている人間など、どの時代のどの場所にもいない。本当の意味の自由とは、自分が何かに支配されていることを自覚して、その支配との間に関係を築くことができるということである。別の言い方をすれば、自由がないことが問題とされるとき、何かに支配されていること自体が問題なのではなく、支配されていることを自覚していないこと、そして、その支配との間に関係を築くことができないことが本当の問題なのである。我々の社会生活は法律によって支配されているが、そのことを批判する人はいない。我々は、自分自身が法律によって支配されていることを自覚しており、その支配との間に関係を築くこともできるからである。

つまり、技術によって不可避的に道徳が影響されていることを理解した我々は、次に、その影響を自覚し、その影響との間に良好な関係を築いていくことを目指さねばならないのである。良好な関係を築くためには、二つの道がある。我々は、「使用の文脈」で、技術からの媒介的影響を自覚しつつ、その影響のあり方を調整しながら技術を使用することもできるし、「設計の文脈」で、技術による媒介的影響の作成に参加し、その影響のあり方を適切なかたちに調整することもできる。こうした活動こそが、本書の題名にもなっている「技術の道徳化」に他ならない。」

新潮2023年11月号に
杉本博司の「ジョン・ケージ十牛図の解説」が
掲載されている

ジョン・ケージの「十牛図」は
二〇二二年秋に開催されたワタリウム美術館での
「鈴木大拙展Life=Zen=Art」に出品されたもので

渋谷区立松濤美術館で開催されている
「杉本博司 本歌取り 東下り」
(2023年9月16日(土)~2023年11月12日(日))において

まずこのケージの絵を本歌とし
安藤礼二が和訳したものを「本歌取り」する
という見立てを杉本博司が行い解釈している・・・
そんなインスタレーションとなっているものだ

このケージの十牛図のことを知ったことをきっかけに
久々「十牛図」についてふりかえってみたい

「十牛図」は「真の自己」へと至る自覚が
十の境位に分けられ図示されたもので

尋牛／見跡／見牛／得牛／牧牛／騎牛帰家／
忘牛存人／人牛俱忘／返本還源／入麁垂手
というように

牛を見失った牧人が再び牛を見つけ出し
野生に戻っていたその牛を牧いながら
牛と一体となっていき
さらにそれをも超えてゆくというもの

「牛」は「真の自己」を象徴していて
その「真の自己」を見出していくというプロセスが
第六図までに示されているのだが
重要なのはその後の第七図以降
とくに第九図と第十図である

「忘牛存人」で牛を忘れ
「人牛俱忘」で忘れたことさえ忘れ
「返本還源」でありのままの世界に還り
「入麁垂手」で再び俗へと還る

というプロセスが続く

十牛図でエポックとなるのは二つで
まず最初に「真の自己」を見つけようと発心することと
そしてやがて再び俗世間へと還るといふところだろう

とくに俗世間に還るといふところがあってはじめて
その「十牛図」のほんらいが発現されるといえる

それについてわかりやすく説かれているもののひとつに
バグワン・シュリ・ラジニーシ (後のOSHO) の
『究極の旅—和尚、禅の十牛図を語る』がある

そこからポイントを挙げる

「内なる旅に出ていくとき
人は世間を後にする
道を妨げる一切のものを棄て
非本質的な一切のものを棄てて
本質的なものが探索され、追求され得るようにする」

そして
「最も大いなる高みへ向かう」

しかし
「これが終点ではない
人は世間に戻ってくる」
「そうしてはじめて、円は完結する」

「その円はまだ少し未完性だ
涅槃（ニルヴァーナ）は涅槃のまま
世間は世間のまま———
別々だ
悟った人間は悟ったまま
悟っていない者は悟っていないまま
別々だ
禅はその橋渡しをする」

「彼は世間の中で生き
しかも、世間の中では生きない
彼は世間の中で生きる
が、世間が彼の中に生きるのじゃない
彼はハスの花になっているのだ」

「ヒマラヤに行って
そこで純粹でいるのはたいして難しいことじゃない」
「あなたのヒマラヤをもう一度世間に持って来なさい
あなたのヒマラヤを世間のただ中
市場の真ただ中のいまここにあらしめるのだ」
「本当の判定は世間の中にあるものだ
もしあなたが本当に涅槃を遂げていたら
あなたは世間に帰って来るだろう」
「もう、何もかもあなたを迷わせることができない」

懐かしい言葉だが
このことが極めて困難なのは
バグワンという人は実際のところ
アシュラムのような閉じた共同体のなかで
ある種の無自覚な「欲」から自由でいられなかったことだ
バグワンは「世間の中」で生きようとはしなかった



- 杉本博司「ジョン・ケージ十牛図の解説」（新潮2023年11月号）
※前衛音楽の巨匠がキッチンペーパーに描いた禅の魂。
それを入手した世界的写真家の解釈。
- 上田閑照・柳田聖山『十牛図—自己の現象学』（ちくま学芸文庫 1992/11）
- バグワン・シュリ・ラジニーシ（スワミ・プレム・プラブダ訳）
『究極の旅—和尚、禅の十牛図を語る』（めるくまー 1978/3）

バグワン批判というのではなく
この課題が私たち一人ひとりにとって
きわめて重要なことだということを再認識するためだ

多くの場合ある種の認識を得ることで自足し閉じてしまう
さらにはそうした閉じた場所のなかにいる
「俗世間」に出てしまうと
自らの「純粹」を保てないからだ
そこでみずからを守りながら退歩してしまう

ひとは何度でも
この「十牛図」のプロセスを歩み
踏み迷いつづけていく存在なのだといえる
しかしそうして迷うことでしか得られないものをこそ
私たちは得ようとしているのではないだろうか

- 杉本博司「ジョン・ケージ十牛図の解説」（新潮2023年11月号）
 - ※前衛音楽の巨匠がキッチンペーパーに描いた禅の魂。それを入手した世界的写真家の解釈。
- 上田閑照・柳田聖山『十牛図－自己の現象学』（ちくま学芸文庫　1992/11）
- バグワン・シュリ・ラジニーシ（スワミ・プレム・ブラブダ訳）『究極の旅－和尚、禅の十牛図を語る』（めるくまー 1978/3）

（杉本博司「ジョン・ケージ十牛図の解説」より）

「十牛図」は公案の一つだ。公案とは、禅の修行において修行者を悟りに導くきっかけになる謎解きのようなものだ。ジョン・ケージは一九五〇年代始めに鈴木大拙のロンビア大学での講義を聞き、前衛音楽家として大きな影響を受けたという。ケージは大拙の言葉を引用して語る。「禅を学ぶ前、人は人であり、山は山であった。禅を学んでいるあいだ、何かが人、何かが山かわからなくな^r。そして禅を学んだあと、人は人であり、山は山である」。一九五二年、ケージは代表作、沈黙の作品《4分33秒》を初演、ピアニストが登場し何も弾かずに四分三十三秒後に退場するというコンサートをウッドストックで行った。

この「十牛図」は二〇二二年秋に開催されたワタリウム美術館での「鈴木大拙展Life=Zen=Art」に出品されたものだ。この水彩画は一九八八年にレイ・カスと行ったマウンテン・レイク・ワークショップで五十五枚の水彩画をキッチンペーパーに描き、まとめようとしたものだ。そこには禅画の強い影響が見て取れる。ケージの死後、その遺志を継いだレイ・カスが、ケージの教え子で音楽家、詩人、日本美術史家のステファン・アディスと共にケージが強い関心を持っていた「十牛図」に則って、十枚ずつの五セットに再編集したもののうちの三番目のセットがこれらの作品だ。アディスは「十牛図」の形式に倣いそれぞれの絵に適した、禅との関係が深いケージの言葉を選んで添えた。

この鈴木大拙展は安藤礼二の監修により構成され、安藤はジョン・ケージの英文の和訳もしている。」

「十牛図　第1図

―――Searching for the Ox
What exists is the mind
ancient overview it can sympathize with absence
―――尋牛

心のなかに存在するもの　古の諺をまとめるならば　それは不在と共振する

―――尋牛　牛を訪ねる

ある日私は牛を思った。牛がいて私がいて世界がある、何故だろう。牛を探してみよう、私とは何か、わかるかもしれない。」

「十牛図　第10図

―――Entering yje Marketplace
not withheld from any form of life
―――入麁垂手

生命のもつどんな形も与えないではいられないことを

―――入麁垂手

悟った者は悟ったことを悟られるようでは悟ったことにはならない。人々にただただ慈悲の手を差し伸べるのだ。」

（上田閑照・柳田聖山『十牛図－自己の現象学』～上田閑照「まえがき」より）

「十牛図」と呼ばれている禅の小テキストがある。牛を見失った牧人が、再び牛を見つけ出し、野生に戻っていたその牛を牧いながら牛との一体を実現してゆくという十コマ一連の図であるが、それは、私達のほんとうのあり方、「真の自己」の自覚的現状を十の境地に分けて図示したものである。それぞれの境地を表す十個の図とその間の動的な連関とが、事故実現の道程とその諸相を示し、各図ごとにつけられた簡潔な序よ頌（詩）とがその都度の自己の境地の位相を説明している。一二世紀後半北宋の末、廊庵禪師によって作られたこの十牛図は、元来は禅門の修行者のための基礎的な手引きであり、現在もそのようなものとして用いられているのであるが、そこには、私達の「自己」というあり方の問題、自己が経験経歴する自己のさまざまな様子とその間の連関がよく示されている。したがって十牛図を、禅の事柄に限らず、「自己の現象学」とでも言い得るものとして私達自身の上に読みとってゆくことも可能であると思われる。十牛図は、その都度の段階において自己に徹した自覚の光によって照らすことによって、その都度の自己から超え出て自己に徹する道を開き示す。あるいは次のようにも言うことができるだろう。一つ一つの図は、その都度の自覚として自己が自己を描く自画像、しかもその描く働きに真の自己が添手をして描き出された自画像である。私達は、私達が実はそれでありながらまだ現にそれでない私達自身の自己像を次々に見ながら、真の自覚へと促されていく。

（上田閑照・柳田聖山『十牛図－自己の現象学』～柳田聖山「解題」より）

「十牛図」の起りかは、必ずしも明らかでない。朱子の当時、すでにいくつかの系統の作品が存在したようである。絵や偈の数も異なる、今、『禅宗四部録』に収める「十牛図」は、五祖法演の三世にあたる廊庵のものである。廊庵に先立って清居皓昇あり、清居に先立って仏印了元あり、いずれも牧牛によって、修行の階梯を説く偈頌をのこす。清居は曹洞宗、仏印は雲門に属する。雲門宗には、別に仏国惟白があり、系統の明らかならぬ普明の作品も現存する。」

「清居皓昇と普明の作品が、黒牛を変じて白となる次第を、図と頌によって示していたのに対し、仏印が「白を全うして黒に復す」という、やは批判的な意図を示していて、廊庵がそうした先輩の作品にあきたらず、自ら新機軸を出そうとした事情が、これによって明らかになる。本文によって知られるように、廊庵は黒牛が変じて白牛となる順序でも、白牛がふたたび黒にかえる順序でもなくして、牛を尋ねてこれを捉え、牧してさらにこれを忘れ、人牛ともに忘じたところを得て、ふたたび現実世界にかえる次第を説くのであり、両者の思考はまったく異なっている。」

「注目すべきは、近世中国で流行する「十牛図」が、すべて普明の系統であることである。朝鮮の刊本においても、同じである。これに比して、廊庵の「十牛図」は、その宋版が日本に伝えられると、ただちに五山の僧によって覆刻され、その注釈が作られるとともに、『禅宗四部録』の流行と相まって、その注釈書もまた数本が出現する。」

「日本では廊庵の本のみが知られて、近代まで普明の存在は知られることがなかった。」

「普明の第十二当たるのが、廊庵では第八人牛俱忘である。廊庵は普明の十段階のすべてを、第八人牛俱忘までのところに圧縮し、さらにその後に第九返本還源と、第十入麁垂手の二段階を加える。廊庵の新機軸が、ここに見られる。（…）第八の人牛俱忘は空なる一円相によって示され、第九は花開き水流れる自然を、第十は袋と杖をたずさえた布袋の姿を描く。それは、出世間よりふたたび世間に還帰しようとする過程である。普明が、止観明淨、泯絶無奇を理想とするのに比して、廊庵は還來穢土の遊戯のうちに、それを具体化するのだ。インド以来の習禅の効果とされた昇天思想や、神通遊戯の理想が、ここでは完全に地上のものとなっている。唐代の禅宗が見出した日常性の立場は、この作品によって見事に説き尽くされる。」

（ラジニーシ『究極の旅』～「第1話　永遠の巡礼」より）

「もともと、図は十でなく八つだった
そして、それは仏教のものでなく、道家のものでった
その起原は失われている
誰もそれがどう始まったのか
誰が最初の図を描いたのか知らない
だが12世紀になって
中国の禅のマスター廊庵が、それを描き直した
そればかりじゃない
彼がもう二つ図をつけ加え、八牛が十牛になった
道家の図は第八図で終わっている
第八図は〈空〉、〈無〉だ
だが、廊庵は猛二つ新しい図をつけ加えた
それこそまさに、宗教意識への禅の偉大な貢献だ

内なる旅に出ていくとき
人は世間を後にする
道を妨げる一切のものを棄て
非本質的な一切のものを棄てて
本質的なものが探索され、追求され得るようにする
人は身軽になって、旅が楽になるようにしようとする
なぜならば旅は、この旅は
高みへ、世に在る最も大いなる高みげ向かうものだからだ

（…）

人は外なるものを棄て、内なるものを棄て

ほとんど空っぽになる

それが瞑想のすべてだ

人はまったく空っぽになる

が、これが終点だろうか？

道家の絵は〈無〉で終わる

廊庵は、これが終点ではない

人は世間に戻ってくる

人は市場に戻って来る、と言う

そうしてはじめて、円は完結する

もちろん、人はまったく新しくなってくる

けっして古いままで帰っては来ない

（…）

とにかく人は世間に帰ってくる

もう一度、人は世間に素見

しかもそれを超えて生きる

もう一度、人はあたり前になる

（…）

これら二つの絵は探究者を世間に連れ戻す」

（ラジニーシ『究極の旅』～「第8話　梯子は梯子」より）

「仏陀のところでは
その円はまだ少し未完性だ
涅槃（ニルヴァーナ）は涅槃のまま
世間は世間のまま―――
別々だ
悟った人間は悟ったまま
悟っていない者は悟っていないまま
別々だ
禅はその橋渡しをする
究極の開花とは
人間が悟っているのでも悟っていないのでもない
範疇を超えているときに言う
彼は世間の中で生き
しかも、世間の中では生きない
彼は世間の中で生きる
が、世間が彼の中に生きるのじゃない
彼はハスの花になっているのだ

ハスの花になりなさい
水の中にいるがいい
しかも、水を自分に触れさせないこと
ヒマラヤに行って
そこで純粹でいるのはたいてし難しいことじゃない
ほかにどうしようがある？
あなたは純粹でいるしかない
それはほとんど避けがたいことだとも言える
あなたのヒマラヤをもう一度世間に持って来なさい
あなたのヒマラヤを世間のただ中
市場の真ただ中のいまここにあらしめるのだ
そうすれば、そこに始めて判定がある、試練がある
本当の判定は世間の中にあるものだ
もしあなたが本当に涅槃を逃げていたら
あなたは世間に帰って来るだろう
もうそこには何の恐れもないからだ
もうあなたはどこにでもいられる
いやま、地獄でさえ天国であり
暗闇でさえ光であり
そして、死でさえも生なのだ
もう、何ものもあなたを迷わせることができな
あなたの達成はトータルだ
完璧だ
完璧だ

ハスの花でいなさい！」



第五図 收牛



第四図 得牛



第三図 見牛



第二図 見跡



第一図 尋牛



第十図 入麁垂手



第九図 返本還源



第八図 人牛俱忘



第七図 忘牛存人



第六図 騎牛帰家

「群像」で連載されている
石井ゆかり「星占いの思考」の
11月号 (No.44) のテーマは「霊を買う」

石井ゆかりのエッセイはつい先日
mediopos3241 (2023.10.2) で

「現代思想」の特集「スピリチュアリティの現在」に
寄稿されたものを取りあげたところだが

そのエッセイは「スピリット」とは?」としてしまうと
話が大きすぎるので別の方向性で書いたとのこと
そしてそのとき読んでいた

柄谷行人『力と交換様式』に

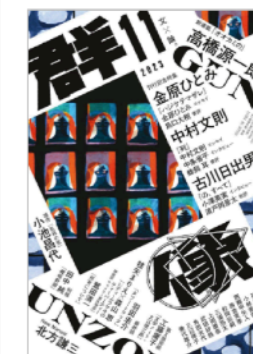
「「霊」の話が出てきてドキドキした」ということから
今回の連載ではそこで言及されている
「霊」に関連した話となっているのが興味深い

柄谷行人『力と交換様式』については
mediopos-3085 (2023.4.29) でも取りあげているが
そこで使われている「霊」は
マルクスが貨幣や商品に入り込んだ
「物神 (フェティッシュ)」としての「霊」である

いまだ「霊」という言葉を使うことを
忌み嫌い「精神」としてしまふ学者とかもいるようだが
マルクスのいう「霊」は

「人間に入った悪霊をイエスが追い出したところ、
この悪霊がブタの群れに入って、ブタたちは
レミングよろしく崖を駆け下りてゆく」
というときの「霊」でもある

「霊」は貨幣や商品を買うとき
ブランドものを買ってその「物神性」を
じぶんに付着させるときにも
「推し」のためにお金を使うときにも
「自分に「入って」きて
それが自分のなかで大きくなっていったりもする



■石井ゆかり「星占いの思考④霊を買う」(群像 2023年11月号)
■柄谷行人『力と交換様式』(2022/10)

「物神 (フェティッシュ)」としての「霊」は
ひとのなかで「欲望」とともに働き
ときにひとをそれで焼き尽くしてしまったりもするが

その「欲望」があまりに巨大なとき
たとえば「国土とか、非常に大きな利権など」のために
「巨大な暴力を行使している」とき
それらの人たちはひょっとしたら
「自分は義務や使命、聖なる掟に従っている」と感じ
それを自分の欲望だとは思っていないかもしれない

そうしたことを考えていくと
食べることや生きることを過剰なまでに超えて
「欲望」し「得る」「買う」ことを行っているのは
いったい誰なのだろうかという問いが避けられなくなる

それは「私」なのか
「私」のなかに入ってきた「霊」なのか

そして「私」は「霊」は
なにを「欲望して」いるのか

「私」が「霊」が「欲望」し
なにかを得ようとするとき
じっさいなにを得ようとしているのか
そのことを立ち止まって
ゆっくり考えてみたほうがよさそうだ

■石井ゆかり「星占いの思考④霊を買う」（群像 2023年11月号）

■柄谷行人『力と交換様式』（2022/10）

（石井ゆかり「星占いの思考④霊を買う」より）

「マルクスは、物神、亡霊、幽霊などという語を、よく冗談めかして使った。（中略）私の考えでは、さまざまな霊的な力は、たんなる比喩ではなく、異なる交換様式に由来する、現実にも働く、観念的な力である。」（柄谷行人『力と交換様式』岩波書店）

先日、青土社『現代思想』の「スピリチュアリティの現在」という特集に寄稿する機会を頂いた。そこで「スピリット」とはそもそも何だろう？ と考えていたのだが、さすがに話がでかすぎるのでそっちに向かうことはやめた。やめたのだが、たまたま読んでいた『力と交換様式』に「霊」の話が出てきてドキドキしたのだった。読書の習慣のある人々には「あるある」だと思うのだが、併読する数冊の本が、互いにまったく別ジャンルの無関係な本なのに、なぜか内容が繋がっている、と思えることがある。この時もそうだった。

マルクスの言う、貨幣や商品に入り込んだ「物神（フェティッシュ）」「霊」、欧米社会で語られている「スピリチュアリティ」の「霊」は、日本人が親しく用いる「霊」とは、かなり違うものなのだろう。日本の霊は「取り憑く」が、キリスト教圏の霊は「入ってくる」のである。神が身体に吹き込むもの、ボディに住み着くものだ。福音書にも霊の描写がある。人間に入った悪霊をイエスが追い出したところ、この悪霊がブタの群れに入って、ブタたちはレミングよろしく崖を駆け下りてゆくのだ。日本の亡霊や幽霊と、この「ブタに入って駆け下りていく」霊は、どうも違う。

たとえば高級なブランドバックを手に入れ、友達に見せたりSNSで「シェア」したりする場合、このバッグは購入後も、交換価値的な「物神」性を維持している。所有者に「物神」の御利益が乗り移って、キラキラした価値の輝きを放つ。ブランド品と同じように価値ある人だと見なされ、褒められ、憧れられる。また、昨今「推し」という言葉がごく普通に使われている。「推し」のためにお金を使うこと、コンサートのチケットやグッズを買うだけでなく、「推し」のタレントが出演するCMの商品を大量に買うことで「推し」を応援するというやり方があるそうだ。このような購買行動では、いったい何を買ったことになるのだろうか。それを考えると「霊」という言葉に、妙なリアリティが感じられる。寺院に納められた仏舎利のように、ファンは「推し」の霊のかけらを買っているとは言えないか。霊は買えば買うほど心の中で育ち、ふくらむ。自分に「入って」くる。

国土とか、非常に大きな利権なども、人間が欲しているはずなのだが、庶民にはその欲望のありようがよく見えない。誰がどうやってそんなに大きなものを欲し、巨大な暴力を行使しているのか、共感的にはわからない。それは本当に「人間の欲望」に従属したものなのだろうか。多分、その力を行使している人々は、自分の欲望によってそうしているとは考えていないだろう。自分は義務や使命、聖なる掟に従っている、と感じているだろう。」

「この10月半ば、火星が蠍座に入る。火星は蠍座の支配星であり、この配置は「自宅に帰る」ような動きと言える。今回特徴的なのは、対岸の牡牛座に木星が位置している点だ。牡牛座-蠍座は元々、物質的富や所有、支配、獲得といったテーマに関連付けられている。火星は欲望と闘争の星で、木星は富と徳を象徴する。所有とか獲得とか、欲望、奪い合い等のテーマには、不可解な「霊」「神」の気配がある。即ち、だれもが食べる分だけ、生きていく必要な分だけを欲しているわけではないのだ。何を買っているか解らないかれども、買っている。手に入ったものがなんなのか、私たちは無頓着である。」