



神秘学ポエジー 風遊戯  
mediopos  
135

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 275集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 3351-3375

2024.1.20～ 2024.2.13

神秘学遊戯団

# ☆mediopos-3351 2024.1.20

「群像」で連載中の保坂和志  
「鉄の胡蝶は記憶の歳月に夢に彫るか (66)」で

山頭火の個人誌「三八九」に収録されている  
荻原井泉水の「空も海も砂も、光、光、光です」云々  
という短い文章がとりあげられている

保坂和志はその言葉から  
「ひとりひとりがその時代にも  
その人の人生を生きていたことへの思いが  
私の中に生まれてくる」ことを感じ取る

「私はその瞬間がうれしいどころかもうほとんどありがたい、  
そういう小さなことを通して  
私はこの世界があることを実感する、  
私はここで無造作に小さなことと書くわけだが  
これはまったく小さなことではないわけで  
いわば眼球は小さいけれど  
世界を見るその眼球のことを人は小さいこととは思わない、  
目は目として、すでに圧倒的に目だ、  
荻原井泉水の文章に感じたものは  
そのようなものだから小さいとかは関係ない。」と

そこから保坂氏は「俳句」の言葉（芭蕉）に思いを致す

「俳句というのはなじむと、  
あまりに自然に心に定着するから  
ひとつの作品というより標識とかそんな感じがする。」

保坂氏が出会ったのは  
「小さなこと」（短い言葉）でありながら  
「圧倒的」な「目」であり  
それが「世界」の実感にむすびつくものとなるのである

荻原井泉水は一八八四年（明治一七年）に生まれ  
一九七六年（昭和五一年）に九三才で亡くなっているが  
季題無用論を説き自由律にもとづく短詩の  
「自由律俳句」を提唱し雑誌「層雲」を主宰  
尾崎放哉や種田山頭火らを育てている



- 保坂和志「鉄の胡蝶は記憶の歳月に夢に彫るか 66」（『群像 2024年2月号』）
- 種田山頭火（村上護・編）『山頭火 一草庵日記・随筆』（山頭火文庫4 春陽堂書店 2011/8）
- 荻原井泉水『自然・自己・自由』（勁草書房 1972/1）

井泉水は“自然・自己・自由”のもとに  
発句（俳句）を「短詩という次元において理解」し  
「その意識から制作をこころみ」ようとした  
（荻原井泉水『自然・自己・自由』）

「私は“俳句以前なるもの”から出発すべきだと提唱する。  
それが“詩どころ”である。」  
「その一つの短詩の心、そしてその中にまた  
日本的なる自然の真実を求める心。  
その追究が“俳句の心”に到達すべきものである。」

そして「俳句は出発点ではなくて到達点」であり  
それは芭蕉の「一すじの細き心の道を行き尽すこと」だという

「自由律」による短詩が目指すところは  
そんな「心の道」にほかならないといえる  
それは「作品」という閉じた世界さえおそらくは超えている

言葉は定義されることで  
世界を小さな場所に閉じ込めもし  
また短い言葉で世界を  
無限大にまでひらきもする

言葉は「自然・自己・自由」から  
切り離されることでひとをスポイルもするが  
また「自然・自己・自由」の三位一体を表すことで  
ひとの生をその言葉を読むひとにも実感させる

言語を写像的にとらえれば  
「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」  
のかもしれないが  
限りなく沈黙に近い短詩の言葉は  
扉となって世界をひらいてくれもする

そのとき必要なのが井泉水の示唆する「心田」だろう  
「心という素地を耕す」ことで  
世界はそれに応じた歌を聞かせてくれる

- 保坂和志 「鉄の胡蝶は記憶の歳月に夢に彫るか 66」 （『群像 2024年2月号』）
- 種田山頭火（村上護・編）『山頭火 一草庵日記・随筆』（山頭火文庫4　春陽堂書店 2011/8）
- 荻原井泉水『自然・自己・自由』（勁草書房 1972/1）

（保坂和志「鉄の胡蝶は記憶の歳月に夢に彫るか 66」～「空も海も砂も、光、光、光です」より）

「私はしばらく前から布団の中で山頭火の、春陽堂の山頭火文庫という全五巻の文庫の4にあたる〈一草庵日記・随筆〉の巻を読んでいる、今朝は、昭和十五年二月廿三日の、「天も地も私もうららか）朝は霜白く土は凍ててあたかれど）、まったく春！　障子をあけはなつて春を呼吸する。」それと二月廿四日の、日付の下の、「春、春、春―――」いつもはここは天気を書くそこに「春、春、春。」と書いた、二月の晴れた強い陽差しのうれしさを私も思い出した、私は誰かの日記を読んでそれがおもしろく感じられるのをとても幸福と感じる、一番先に思い出すのはミシェル・レリスの上下二巻になった日記、あとカフカの日記、日記は一气読みすることはなく、それはまったく日記を読む喜びではない、毎日少しずつ日記と歩調を合わせるんだが山頭火はなかなかそうはいいっていなかった、ただ、この巻には山頭火がガリ版印刷で配布した〈三八九〉という個人誌も収録されていて、そこに荻原井泉水がその〈三八九〉に寄せた自分の消息があった、昭和六年二月二十日、「鎌倉も今年はめづらしい寒さで久しく引き籠もっていましたが、けふは久し振りにて浜に出てみました。空も海も砂も、光、光、光です。女―――男、子供―――母親の幾対もが波打ち際に貝を拾つたり、砂丘に日向びツこをしてゐたり、其間を犬がかけまはつてゐます。全く春になりました。枯草の上の残雪が海月そのままです。）」

「荻原井泉水のこの、全体でこれだけの文章を読んで私は井泉水が見たその光景あるいはその光景にいる人たちひとりひとりに人生があったんだということが私の中から湧いてきた、私はその瞬間がうれしいどころかもうほとんどありがたい、そういう小さなことを通して私はこの世界があることを実感する、私はここで無造作に小さなことと書くわけだがこれはまったく小さなことではないわけていしば眼球は小さいけれど世界を見るその眼球のことを人は小さいこととは思わない、目は目として、すでに圧倒的に目だ、荻原井泉水の文章に感じたものはそのようなものだから小さいとかは関係ない。」

\*\*\*\*\*

「井泉水の浜の光景はもしかしたらそれを知っている人にしかわからないのではないか、たとえば北海道の一面のラベンダー畑の中を人が楽しそうにしているところを見て私も楽しいだろうなどは思うが私の中に自分が浜にいたときの喜びが思い起こされるようにはラベンダー畑の方には感じない、井泉水の光景を思うと、「井泉水が浜に行ったときにそこにいた人たちも生きていたんだなあ」という気持ちが湧く、ひとりひとりがその時代にもその人の人生を生きていたことへの思いが私の中に生まれてくる、いや実際ラベンダー畑の方は観光客だろう、井泉水が見たのは地元の人たちだ、このとき私は浜にいたその人たちの個性性まで思いは深まってはいない。その人たちの服装さえ想像していない、その人たちは昭和六年当時、家の中は寒かっただろうがそこをリアルに考えるわけではない、ただ遠景の小さな人影のように私の思いに浮かんでいるだけだ、それがむしろ大事なんじゃないか、そこはもしかしたら井泉水が俳句の人だったということも関係しているのか、古池や蛙とびこむ水の音

の蛙を英語圏の人は複数化単数かと考える、私は蛙がたくさんいるとは思わないが名家期に一匹としてイメージしているわけではたぶんない、古池やが俳句史上屈指の名句であるなんて子どもの頃は思いもしなかった、子どもには蛙というのがたぶんおもしろかった、なまじ子ども時代に知って了ったから古池やの名句性がわからないのか、しずかさや岩にしみ入る蝉の声

ここでも英語圏の人は蝉は単数か複数か考えるだそうだ。私はこのときにどの程度蝉の声をイメージとして自分の中で再生しているのか、古池やの方もそうだ、私だけでなく人は、蛙が飛び込んだ水音をイメージしているのか、ここで作者は蛙がとびこんだ水の音を本当に聞いたのか、蛙がとびこむ水の音が聞こえそうだと感じたんじゃないのか、どちらも聴覚が文字として出ているが鑑賞する側は実際にイメージの中でその音に相当するものを再生しているのか、俳句を鑑賞するとはそこまですることなのかそういうことではないのか、

夏草やつわものどもが夢のあと

古池やもしずかさやもこの句と同じ風景画なんじゃないのか、この句で、むっとする夏草の草いきれを感じる必要はないんだろうが私は子どもの頃からこの句を見るたびにむっとする草いきれを感じていた、それから私は〈この人の闘（いき）〉という小説でラスト唐突に真夏の平城京に行くんだが思えばそこで私は夏草や敵にそこにかつてあった人々の営みを思う、そう言えば〈プレーンソング〉が群像に掲載されてそれがデビューとなってはじめて小説を依頼されてそれで書いたのが〈夢のあと〉だった、私はこの俳句が好きなんだろうか、俳句というのはなじむと、あまりに自然に心に定着するからひとつの作品というより標識とかそんな感じがする。」

（荻原井泉水『自然自己自由』～「はじがぎ」より）

「これは「新短詩提唱」という通題をもって、昭和三十三年から凡そ五年間、雑誌「層雲」に連載したものを一冊としたのである。」

「発句または俳句と呼ばれているものを、こうした短詩という次元において理解すること、そしてその意識から制作をこころみること。―――このことを私は今から半世紀も前の大正のはじめに主唱した。」

「“自然・自己・自由、とは私が常に提唱しているモットーである。“自、という文字を通して貫かれる、三位一体説である。“自、という文字は「おのずから」とも訓じ、また「みずから」とも訓をする。仏教では自然法爾（じねんほうに）と説く、自然は公則である。自己は私心になりやすい。その「みずから」（自己）の生活を「おのずから」（自然）の精神と結合することである。自然とは日月星辰山川草木の客観だけれども、その中に自己の主観を移入することに依って、自然を自己のものとする。芭蕉が“物と我と一つ、と唱えた気持ちにほかならない。自然は自然としての理学的法則もっている中で、決して定型的ではない、かなり自由なる振幅をもって生々澁々たる現象を形成する。それが生命というもの。こうした生命観をもって自然を見れば、自由という理念こそ、自然の星辰として感じられる。“自由、という言葉は“自在、というのと同じ。観音菩薩は正しくは“観自在菩薩、と称せられる。凡てのものに“自在、を観ずることが、仏の境地であり、又、衆生としての無上の道であると説かれている。“自然、と“自己、とが一線としてつながれば、三角形の三頂点のごとく、“自己、と“自由、ともまた一線としてつながる。人間はとなく、自分が生きている在りかたに拘束を感じている。それから解放されたいと思う。だが、そうした解放感が真の自由なのではない。解放される必要を感じない世界の中へ入居する。それが自然と自己とは一体化された自由の世界である。

こういうと、詩の談とは違う、何か宗教めいた談のように聞こえよう、だが、詩の心も宗教の心も、その間に通じるものがある。釈迦が壇上に立って花を念じる拈じたとき、聴衆のひとり迦葉は微笑した。それは彼の悟りだった。この微笑は詩の微笑と通ずる。芭蕉が、古池に飛びこむ水の音を聞いたとき、芭蕉はニッコリと笑って、ここに詩があると感じたのではなかったか。いわば、一種の黙示である。その黙示をこちらで感ずるか感じないか。それは人々（にんにん）の“心境、というものである。林檎の落ちるのを見て、引力の原理を悟ったニュートンにしても、彼に科学的に耕転せられた心境という土壌があったからではないか。」

\*\*\*\*\*

「『雲在意俱遲』（雲在ッテ意トモニ遅シ）というのは杜甫である。「耕すや動かぬ雲もなくなりぬ」というのは蕪村である。雲ほど、自然なものはない。雲ほど自由なものはない。日本武尊の「はしげやし我家のかたゆ雲居立ちくも」という歌は三十一字より短い。むしろ俳句に近い。これに感奮して、すでに天明時代に俳人涼袋は、既成の発句に反逆したる片歌の主唱をしている。子規に万葉の歌を示唆したと言われる愚庵の晩年の言葉に、いままでは月、雪、花こそ一ばん美しいものと思っていたが、実は雲ほど美しいものはないと書いている。春には春の雲の趣、夏には夏の雲の趣はあるものの、朝の雲、夕の雲として、朝の気持ち、夕の気分を写し出す、一片の雲を眺めていることにも自然と自己と自由との一体感がある。私が明治四十四年、新しい俳句運動としての雑誌を出したとき「層雲」という名を選んだのは、こうした気持ちでもある。」

\*\*\*\*\*

「私は“俳句以前なるもの、から出発すべきだと提唱する。それが“詩ごころ、である。詩ごころの志向するものは幾すじにも別れよう。その一つの短詩の心、そしてその中にまた日本的なる自然の真実を求める心。その追究が“俳句の心、に到達すべきものである。俳句は出発点ではなくて到達点である。芭蕉の言う「一すじの細き心の道を行き尽すこと」である。私たちの俳句は一見、伝統的の俳句とは非常に違っているようだが、私は、もっとも正しい伝統を進展したものだと信じている。好く知られている句として

入れものはない　両手で受ける

ただこれだけの短表現だが、無一物の生活に入って、無尽蔵の人間愛をしみじみと感じている作者放哉の気持ちは好く出ている。これは俳句の形として書かれた宗教でもあるし、詩でもある。父母からもらった自己の両手は。思いがけずもいただいた栗だか芋だか、自然の幸をこぼれるほどに受け取っている。青天をもちあげたような自由な気持ちさえあるではないか。

か　げ　も　め　だ　か

僅に六音。短表現の見本のような句なので、無名作家の作ながら、よく知られている。野の小川に群れている小さな生命。

水の底に映っている影も目高。これは単なるイメージ（印象）のようだが、この目高を見ている此の人の微笑が感じられる。ある日、郊外に散歩したとき、古里の、幼きときの、自分を見出したのかもしれない。天には春の太陽がにこにこしているではないか。このような。自然と自己と一体になった気持ちを、長さ短さという在来の約束から離れた、アツとしげんに

口をついてでてきたような言葉として自由に書くことは楽しいことではないか。その心を書く技術（テクニク）よりも、その心という素地（アンラーゲ）を耕すべきである。心を耕すと言えば、“心田、という言葉もある。今はどこの農村も耕運機の時代となったが、僅か数坪であっても、自分の心田をもって、一本の鎌をとることは楽しいことではないか。縁あって此の書を手にせられた方々に私が“提唱、したいのは此の事である。

昭和四十四年「層雲」創刊より数えて六十二年の昭和四十七年四月八日」

フランスのニース在住の俳人小津夜景による  
「本との交際」を綴ったエッセイ集『ロゴスと巻貝』に  
収録されている「文字の生態系」から・・・

著者は活版印刷から平版印刷（オフセット印刷）への移行で  
「いきなり本が読めなくなった」という

活版印刷とは活字を組み込み並べた組版（活版）に  
塗料を塗って紙に転写することで印刷する方法であるのに対し

平版印刷（オフセット印刷）とは  
水と油のはじきあう性質を利用した版面の平らな印刷版で  
版面を水で濡らしながらインキをつけ  
版面についたインキをシートに一度転写し  
それをさらに転写して紙に印刷する方法である

著者は活版印刷によって印刷された  
「紙の表面の凹凸をがしっと目でわしづかみ、  
その立体性をよすがにして識字をおこなっていた」  
つまり「点字さながら文字を目でさわっていた」

「かつてのわたしは本を読むとき、  
いまよりも本そのものと身体でふれあっていた」が  
平版印刷ではそれができなくなったという

その経験から著者は  
「活版印刷技術が普及するまえの読書の感触」の変遷をさぐり  
「読書によってわたしたちがなにを感じ、なにを考え」  
「そもそもなにをしようとしていたのかを知るきっかけ」として

イリイチの『テキストのぶどう畑で』で紹介されている  
一一二八年ごろに読書術について書かれた最初の本  
『ディダスカリコン（学習論）』を著した  
パリの聖ヴィクトール修道院の修道士ユークの事例を挙げる

かつて読書は巡礼でありぶどうの果実の収穫だったように  
「ユークにとって読書とは労働であり、  
収穫であり、食事であった。」  
その時代の読書とは「書物を聞く」ことだった

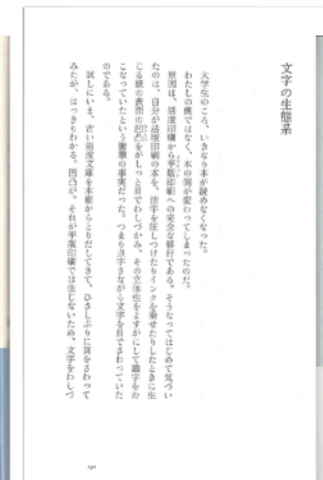
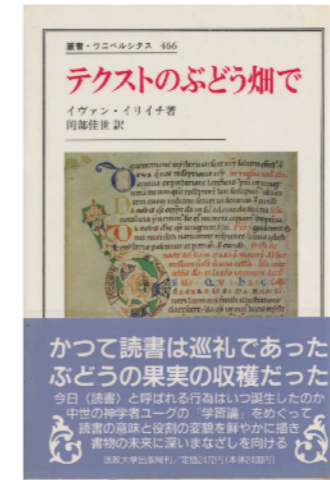
しかし読書の方法はユークの存命中にすでに大きく変わる  
「最初のころは、ひとびとが一堂に集まり、  
テキストを声に出して楽しむ共同の活動であったのが、  
だんだんと孤独の作業へと移行していった」のだ

この時代はまだ「写本」の時代ではあったものの  
「分かち書き」が広まったこともあって  
テキストを視覚的にパターン認識できるようになり  
黙読が流行るようになってくるのである

その後印刷技術が発明され  
大量に書物が作られるようになり  
現代に到っては  
活版印刷から平版印刷の時代へ  
そしてさらには「紙」の書物から電子書籍へと  
「読書」の仕方やその経験のもつ意味が  
大きく変化してきている

少なくとも現代において  
「書物を聞く」という機会は  
限られた場所でしか持ちえなくなっているだろうし  
「活版印刷」によって印刷された書物が  
「文字を目でさわ」るように読まれることも  
ほとんどないと思われる

しかし「読書」経験において  
「身体でふれあ」うということがなくなったとき  
なにが失われることになるのかを問う必要がある  
それは「読書」にとどまるものではなく  
「言葉」そのものをどうとらえるかでもあるだろう



- 小津夜景『ロゴスと巻貝』（アノニマ・スタジオ 2024/1）
- イヴァン・イリイチ（岡部佳世訳）『テキストのぶどう畑で』（叢書・ユニベルシタス 法政大学出版局 1995/1）

ほんらい「見る」ということは  
見るものをさわることでもある  
その意味でいえば「文字を目でさわ」というのは  
「読む」（あるいは「聞く」）ということの  
ほんらいの経験でもあるといえそうだ

そうした経験を得るということは  
「ほんとうのたべもの」（宮澤賢治）を  
食べるということでもある

かつてユークの時代  
「ぶどうの粒たる文字を摘みとり、  
あるときはもぐもふと声に出して唱え、  
その味わいにふさわしい自分であるかどうかを内省す  
る。  
書かれた言葉は精神のエネルギー源で、  
口にふくむことで精神の栄養」となるものだった

そのような「読書」が失われませんように

- 小津夜景『ロゴスと巻貝』（アノニマ・スタジオ 2024/1）
- イヴァン・イリイチ（岡部佳世訳）『テキストのぶどう畑で』（叢書・ユニベルシタス　法政大学出版局 1995/1）

（小津夜景『ロゴスと巻貝』～「文字の生態系」より）

「大学生のころ、いきなり本が読めなくなった。

わたしの側ではなく、本の側が変わってしまったのだ。

原因は、活版印刷から平版（オフセット）印刷への完全な移行である。そうなってはじめて気づいたのは、自分が活版印刷の本を、活字を押しつけたりインクを乗せたりしたときに生じる紙の表面の凹凸をがしっと目でわしづかみ、その立体性をよすがにして識字をおこなっていたという衝撃の事実だった。つまり点字さながら文字を目でさわっていたのである。

試しにいま、古い岩波文庫を本棚からとりだいてきて、ひさしぶりに頁をさわってみたが、はっきりわかる。凹凸が。それが平版印刷では生じないため、文字をわしづかみにすることができず、紙の上で目がすべるようになってしまった。目だけじゃない。光もすべる。なにしろ紙が平らなままんだもの。

そんなわけでわたしは、平版印刷の本の読み方をあらためて習得しなけばいけなくなったのだけれど、識字にほぼ支障がなくなったのは実はさいきんのことだったりする。で、いまなお完全ではない。世間で活字の読みやすさが話題になるとき、紙の本と電子書籍との差異をうんぬんするひとはたくさんいるのに、活版印刷と平版印刷の差を語るひとがいないのは本当に不思議だ。わたしは電子書籍にはすんなり適応できたし、白黒反転させれば平版院白湯より文字がつかまえやすい。そういうひとはほかにもいると思う。

またかつてのわたしは本を読むとき、いまよりも本そのものと身体でふれあっていた。その寸法や重さ、厚さ、匂い、手ざわり、書体、字組、余白、閉じ方、葉、帯、装画といった、外見や出ザンの細部に意識を傾けていた。それらは本の肉体そのものだった。そのなかでも大切なのが刻印された文字である。ぞわぞわと紙に植わった感じ。あるかなきかの凹凸。草いきれのようなインクの匂い。インクがたまって、文字がかすれたり、にじんだり、まだらになったりするようす。言葉が実際に呼吸しているかのような、紙の上に息づくこうした生々しい風景は、かつて本の魂そのものだった。」

\*\*\*\*\*

「ここで気になるのは、活版印刷技術が普及するまえの読書の感触とはどういうものだったかだ。読書とは決して一定のスタイルでなされてきたわけではない。その変遷をさぐることは、読書によってわたしたちがなにを感じ、なにを考え、いや、そもそもなにをしようとしていたのかを知るきっかけになる。」

\*\*\*\*\*

「六世紀に制定されたベネディクト会則のなかの「祈りと労働」によると、毎日数回、僧侶たちは祈りのために集まり、みんなで本を読み、聖歌隊で詩篇を歌った。これは要するに書かれた言葉が、神との霊的なつながりを声に出して感じるための道具として使われていたということだ。また一一二八年ごろ、パリの聖ヴィクトール修道院の修道士ユーグがものした『ディダスカリコン』は「読書術」について書かれた最初の本として知られる。

ユーグが読む時、彼は収穫する。彼は一行一行から果実をもぐ。ラテン語の〈パギーナ pagina〉という言葉、つまりページは、結びつけられたぶどうの木の間列を意味することをプリニウスはすでに気づいていた。ユーグはこのことを、承知している。ページの上の各行は、ぶどうの木を支える棚格子の筋である。羊皮紙の葉の茂みから果実をもぐたびに、ユーグの口から〈書物の声 voces paginarum〉がこぼれ落ちる。それを自分の耳に与える時には抑えたつぶやきとなって、また修道士たちに伝える時には〈真っすぐな響き recto tono〉となって口からこぼれる。（中略）古代において読むことが一つの不撓不屈の行為と考えられたのは取り立てて不思議なことではない。ヘレニズム期の医師は、読書をボール遊びや散歩に代わる治療法の一つと考えた。読書することは、その人が健全な肉体を持っていることが前提であった。だから虚弱な人間や病弱な者は、声を出して読むことは許されなかった。（イヴァン イリイチ『テキストのぶどう畑で』岡部佳世訳、法政大学出版局）

ユーグにとって読書とは労働であり、収穫であり、食事であった。ぶどうの木の間列である行を行きつ戻りつし、ぶどうの粒たる文字を摘みとり、あるときはもぐもふと声に出して唱え、その味わいにふさわしい自分であるかどうかを内省する。書かれた言葉は精神のエネルギー源で、口にくむことで精神の栄養になる。そんなふうに読書を味、咀嚼、消化と比較した例は、当時のさまざまな文献に見られる。匂い、香りに利用できる語彙は、現代のヨーロッパの言語よりも中世の自国語の方がはるかに豊富だったとイリイチは語る。

奇しくもユーグの存命中に、読書の方法は大きく変わることになった。最初のころは、ひとびとが一堂に集まり、テキストを声に出して楽しむ共同の活動であったのが、だんだんと孤独の作業へと移行していったのである。この変化をもたらしたのが単語の分ち書きの導入だ。それまでの本は、単語同士がくっついていて、指でたどったり、舌でころがしたりしないことには意味がつかみにくかったのが、分ち書きが広まったことにより、視覚によるパターン認識が可能になった。そこから。またたくまに黙読が流行りだしたというわけである。その結果、頁の概念も、敬虔な詠唱のための楽譜から、論理的思考のためのテキストへと転換していく。読みやすさから見やすさへと、イメージは刷新され、その末裔としてわたしたちが誕生するのである。」

（イヴァン・イリイチ『テキストのぶどう畑で』～「6章　記録された話から思考の記録へ／発話の痕跡から概念の鏡へ」より）

「ユーグより前の時代の人々にとって、書物は著者の話や口述の記録である。しかしユーグ以後になると、書物は徐々に著者の思想を蓄えたもの、つまりまだ声になっていない考えを写し出すスクリーンとなってくる。

ユーグはその青年時代に、修道士の読書に出会った。彼は書物を〈聞いた〉のだった。彼は、自分自身が書物を読む時に、また聖歌隊席で応唱聖歌を歌う時に。さらには参事会で説教を聞く時に、書物を聞いたのだった。ユーグは音を聞く人のために、読書術に関する書物を著したのである。しかし彼がこの書物を著したのは、一つの時代の終焉の時だった。事実、次の四世紀の間にこの『学習論』を用いた人々は、もはや書物を舌と耳で読みはしなかった。」

\*\*\*\*\*

「ユーグの時代の人々にとって、書物とは〈冒頭句〉を表玄関にかかげた回廊のようなものである。仮に本の中にある一節を見たいと考え。飛ばし読みをしても、自分の捜している一節に木偶ワル可能性はほとんどない。行きあたりばったりにページを開くのと、たいして違わない。しかしユーグの時代を過ぎると、本をどこから読み始めても、目的とする内容に行きあたる可能性が増す。書物は依然として印刷物ではなく写本ではあるが、読書技術的な面からはすでに本質的に異なったものとなっている。話の流れはいくつかの段落に分断され、その段落の集合体が、今や新しい書物を作り上げるのだった。

このことがどのような意味を持っていたかは、われわれ多くの者に身近な経験をもとにして説明することができる。一九七〇年代の末までは、録音された音楽をくり返して聞くことは可能であっても、ある特定の一節を選び出すための確実で手軽な方法はなかった。しかし一九八〇年代の末になると。経過時間を計測する装置はもとより、再生箇所や場面を表すための数字の表示がオーディオ装置の標準仕様となった。修道院の読書にとって書物とは、古い録音装置と同じように、ひたすらたどってゆくことはできても、自分の知りたい箇所をそこからひよいとすくい上げることのできる代物ではなかった。ある特定の箇所を簡単に探し出すことが一般的なやり方となったのは、実にユーグ以後のことなのである。」

\*\*\*\*\*

「話し言葉の記録から思想の記録へ、知恵の記録から知識の記録へ、過去から受け継がれた権威から手軽に使用できるように巧みに作られた「知識」倉庫への変化は、当然十二世紀の新しい精神と経済力を反映した結果であると考えることができる。」

○小津夜景（おづ・やけい）
1973年北海道の生まれ。俳人。2000年よりフランス在住
2013年「出アバラヤ記」で攝津幸彦記念賞準賞
2017年『フラワーズ・カンフー』（2016年、ふらんす堂）で田中裕明賞
2018年『カモメの日の読書　漢詩と暮らす』（東京四季出版）
2020年『いつかたこぶねになる日　漢詩の手帖』（素粒社）
2022年『なしのたわむれ　古典と古楽をめぐる手紙』（素粒社）共著
2022年『花と夜盗』（書肆侃侃房）
2023年11月『いつかたこぶねになる日』（新潮文庫）

○イヴァン イリイチ（Ivan Illich）
1926～2002。ウィーン生まれの社会思想家、批評家。カトリック司祭、プエルトリコのカトリック大学副学長を務め、メキシコに国際文化資料センターを創設。主著に『コンヴィヴィアリティのための道具』など。

若菜晃子の旅の随筆第三集

『旅の彼方』が先日刊行されている

第一集『旅の断片』が四年前

第二集『途上の旅』が二年前

第一集の二年ほど前に

『街と山のあいだ』という

山にまつわるエピソードを集めた

同じくシンプルな装幀の随筆集もでていますが

その随筆集を書店の旅のコーナーで見つけて以来

刊行されるごとに楽しく読むようになっていく

著者の若菜晃子は山と溪谷社を経て独立

「街と山のあいだ」をテーマにした小冊子

『mürren』を編集・発行している

以下で引用しているのは

旅のシリーズ三冊それぞれの冒頭で

なぜ旅をするのかについて

詩のように見開きで収められている言葉

『旅の断片』～「もうひとつの人生」では

「どの国のどの街の片隅でも、人々は日々を生活している。

もうひとつの人生がここにはあるのではないだろうか。」

『途上の旅』～「機上より」では

上空から見える「人間が作り得ない深遠な空間」は

じつは「ふだんの生活を取り巻いているものであって、

それに気づいていないだけのことなのだ。

それに気づいていないだけのことなのだ。

否、気づかないようにしているともいえる。」

『旅の彼方』～「白い岬にて」では

「雲ひとつない空と裾野を引く山々と

海岸線と青い海が広が」っている浜に大の字に寝転んで

「その感覚は今のこの旅上にかぎってのことだけれども、

実は人生そのものはそうなのではないだろうか。」

…と

日々の生そのものが

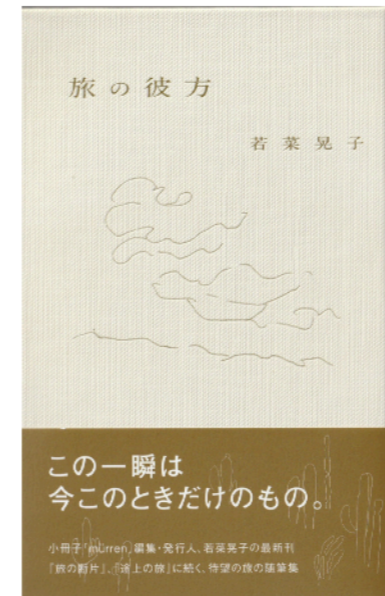
旅を通じあらためて実感される

ということが語られている

おそらく著者にとって重要なのは

日々のルーティーンのなかで失くしがちな生を

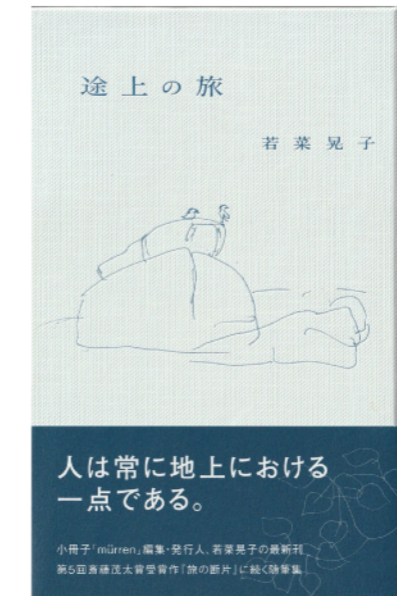
旅することで常に新たな目で見直すことなのだろう



■若菜晃子『旅の彼方』（アノニマ・スタジオ 2023/12）

■若菜晃子『途上の旅』（アノニマ・スタジオ 2021/10）

■若菜晃子『旅の断片』（アノニマ・スタジオ 2019/12）



四書五経の一つ『大学』という書物のなかにある

「日に新たに、日々新たに、また日に新たなり」

という言葉が思い出されるが

旅はそのためのひとつの機会ともなっているのだろう

日々を新たにすること

そのための視点としていえば

外的なものを変化させることで

それによって内的なものを新たにとらえなおすか

内的なものを変化させることで

それによって外的なものにとらえ方を新たにするか

という二つの方向性がある

ふと思いだしたのは須賀敦子の

『ユルスナールの靴』の冒頭にあるこんな言葉

「きっちり足にあった靴さえあれば、

じぶんはどこまでも歩いていけるはずだ。

そう心のどこかで思いつづけ、

完璧な靴に出会わなかった不幸をかこちながら、

私はこれまで生きてきたような気がする。

行きたいところ、行くべきところぜんぶに

じぶんが行っていないのは、

あるいは行くのをあきらめたのは、すべて、

じぶんの足にぴったりな靴をもたなかったせいなのだ、と。」

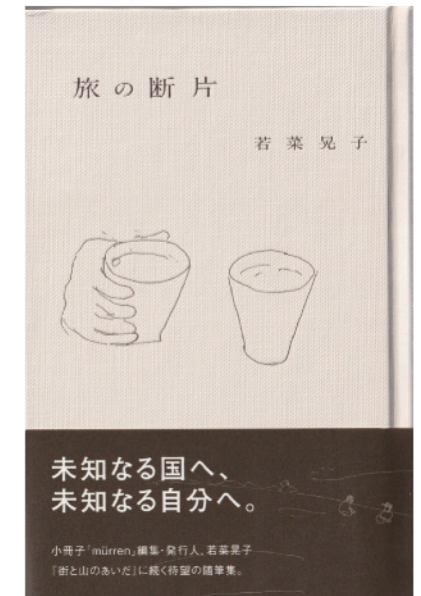
それであらためて

じぶんの行きたいところ

行くべきところはどこか

そしてじぶんは足にぴったりな靴をもっているか

そんな問いをじぶんに投げかけてもみるのだが…



- 若菜晃子『旅の彼方』（アノニマ・スタジオ 2023/12）
- 若菜晃子『途上の旅』（アノニマ・スタジオ 2021/10）
- 若菜晃子『旅の断片』（アノニマ・スタジオ 2019/12）

（若菜晃子『旅の断片』～「もうひとつの人生」より）

「見知らぬ町を歩いていると、ちょっといいかなと思う家がある。玄関前のテラスに古びた椅子が二脚、道に面して置いてある。椅子の背後の壁には小窓がふたつ、ついている。玄関のドアを開けるとそのまま居間になって、台所を抜けた裏には庭があって、明るい色の草花が花盛りだったりする。表のテラスの横には、やわらかな緑の葉をつけた、感じのいい木が立っていたりする。あの家に住んだら、どんな気持ちができるだろう。あの家に住んで、毎日テラスの椅子に座って、道行く人を眺めるのはどんな気分だろう。今の暮らしから遠く離れて、この町で暮らしてみたらどうだろうか。一生だと難しいかもしれないが、数ヶ月、いや数年ならできるのではないだろうか。それがいつの日か一生になるかもしれないけれども。どの国のどの街の片隅でも、人々は日々を生きている。もうひとつの人生がここにはあるのではないだろうかと心の隅で思いながら、私は貸家の札の下がった、花咲く庭をもつ小さな家の前を通り過ぎ、旅を続ける。」

（若菜晃子『途上の旅』～「機上より」より）

「今日もまた、いつものように千葉沖から海上の船の白い軌跡を見下ろしながら飛ぶ。飛行機ならではものだと思う。海外へ行くときは、なにかエアポケットのようなものに入り込んで、あるいは白いキン斗雲のようなものに包まれて移動して、別の地上に到達する感覚がある。その現実離れた時間と空間の止まった感覚は、なにか宇宙的なもの、はかりしれないものを感じさせる。けれどもそれは決してこわいという感覚ではない。機上からの景色も美しいなあと思って見入っている、そこには人間が作り得ない深遠な空間があって、それをいきなり大きく目の前に見せてくれる。しかしこのことは、飛行機に乗って上空から見なくても、ふだんの生活を取り巻いているものであって、それに気づいていないだけのことなのだ。否、気づかないようにしているともいえる。それは有り体にいえば自然そのものであって、人間は常に自然のただなかにいる。そしてそのことをいつも忘れてしまう。私はそれを全身で感じるために、旅にでているのかもしれない。」

（若菜晃子『旅の彼方』～「白い岬にて」より）

「道はゆるやかな丘を越え、海に向かって下りていくようになった。雲ひとつない空と裾野を引く山々と海岸線と青い海が広がっている。車がカーブを曲がるたびに小さな砂丘が現れ、花々が淡い美しさで咲いているのを見ていると、岬が見えてきた。道を終点まで行き車を止めると、その先は石の海岸だった。白や青や灰色の石が打ち寄せられた浜は入り江になっていて、太平洋の白波が大きく寄せては引いていった。私は固い石の浜の上で大の字に寝転んだ。寝転んだまま手探りで石をつかみ、仰向けの顔まで持ってきて、それを見た。地層の変容と時間の堆積を凝縮したその石をしばらく眺めて、また手を伸ばして石を浜に転がした。すると知覚に座っていた夫がふと、こう言った。「ここでこうして遊んでいると、ずっとこうしている気がするよね。明日はどこへ行こうか、みたいな」。日本での仕事も生活も家も人も過去もなにもかも、現実だったはずのものはどこかへいってしまって、ただもうずっとここでこうしているような感覚になる。その感覚は今のこの旅上にかぎってのことだけれども、実は人生そのものはそうなのではないだろうか。人は生まれたときからずっとこの地上で生きている気がしていて、明日はどうしようかと思いながら、一日一日を過ごし、ある日どこかで去っていくのではないだろうか。」

▫若菜晃子（わかなあきこ）1968年兵庫県神戸市生まれ。編集者、文筆家。学習院大学文学部国文学科卒業後、山と溪谷社入社。『wandel』編集長、『山と溪谷』副編集長を経て独立。山や自然、旅に関する雑誌、書籍を編集、執筆。「街と山のあいだ」をテーマにした小冊子『mürren』編集・発行人。著書に『東京近郊ミニハイク』（小学館）、『東京周辺ヒルトップ散歩』（河出書房新社）、『徒歩旅行』（暮しの手帖社）、『地元菓子』、『石井桃子のことば』（新潮社）、『東京甘味食堂』（講談社文庫）、『岩波少年文庫のあゆみ』（岩波書店）、『街と山のあいだ』（アノニマ・スタジオ）など多数。旅の随筆集第一集『旅の断片』は2020年に第5回斎藤茂太賞を受賞。

mediopos3351 (2024.1.20) で

自由律俳句を提唱し

俳句雑誌「層雲」を主宰した

荻原井泉水をとりあげたが

ここでは『春秋草子』（一九三四年刊行）に収録された

「星を拾う」から…

井泉水は「層雲」の

『層雲自由律俳句選集』の選をしていたとき

夜空をながめながら

「つくづく人間というものの小さく、

その中でも自分というもののいと小さく、

又自分の仕事というものの殊に小さい事を思う」

そして膨大な数の句のなかから句を選ぶ体験を

「大きな宇宙の中の、小さな地球の上の、

小さな日本の国で、この国より外には通じない芸術で、

一番小さな詩形といわれている俳句というものに、

自分の精根をそそいでいる」ことだと思い至りながらも

ある詩人の次の言葉を思い出す

「人生というものは塵芥の中から

宝石を見出すという事である」

そして「ほんとうに美しい星を私は拾い上げて、而して

それを一つの層雲の星系として運動づけたい」

「この時に、私はもう、自分というものが如何に小さく、

又自分の仕事というものが殊に小さいものだ

という事などは考えてもいないのである。」

と記している

俳句という小さな小さな詩形

しかも自由律俳句という

さらに小さな自由律俳句…

しかしそれはウィリアム・ブレイクが

「一粒の砂にも世界を

一輪の野の花にも天国を見、

君の掌のうちに無限を

一時のうちに永遠を握る。」

という詩で表現しているように

そのマイクロコスモスのなかで

世界を無限を永遠をも「握る」ことができる

いわゆる「握一点開無限」の芸術だともいえる

そのことを井泉水は

層雲の第二句集「生命の木」の

「芸術より芸術以上へ」という宣言において

「我々の俳句は生命の木の葉の一つ一つに過ぎない。

我々に大切なのは此の葉の一つ一つではない。

生命の木の幹である。

即ち、佳い句を作ることではなくして、

佳い人間として生きることである。

我々が句作の究竟するところはここにある。」

と記している

実際の自由律俳句が

その「芸術より芸術以上へ」ということを

表現としては達し得てはいないとしても

「生命の木」としての

マイクロコスモスとしての言葉が求めているものは

現代のわたしたちが見失おうとしているものに

気づかせてくれる重要な契機ともなるのではないか

それは俳句においてではないが

音楽において武満徹が

「私たちの耳は聞こえているか」というエッセイで

示唆していることとも通じている

私たちは「個々の想像力が自発的に活動することが

出来難いような生活環境」において

「見出したり、聴き出したりする能動的な行為を、

人間が、外の機械的手段（技術）に委ねてしまった」ために

「眼や耳は、生き生きと機能せず、

この儘、退化へ向かってしま」いかねない

現代は武満徹の生きた時代よりもさらに

「外の機械的手段（技術）に委ね」ることになってしまい

眼も耳も「発見と喜びに満ちた、確かな、経験」から

つまりは「生命の木」からますます離れようとしている



- 荻原井泉水「星を拾う」（一九三四年）（『日本近代随筆選 1 出会いの時』岩波文庫 2016/4）
- 荻原井泉水「「層雲」小史——「それより六十年」——」（『俳句（荻原井泉水追悼特集）』昭和五十一年八月号 角川書店）
- ウィリアム・ブレイク「無垢の予兆」（松島正一編『対訳 ブレイク詩集』 岩波文庫 2004/6）
- 武満徹「私たちの耳は聞こえているか」（小沼純一編『武満徹エッセイ選——言葉の海へ』ちくま学芸文庫 2008/9）

しかしながらマイクロコスモスとしての言葉が  
ただの「石」ではなく生きた「星」であり得るように  
人間の生もまた  
無限を永遠をも開き得る「生命の木」たり得る

そのことを忘れてしまったとき  
わたしたちはただ閉塞していくだけの  
奴隷機械のような存在になりかねなくなる



- 荻原井泉水「星を拾う」（一九三四年）（『日本近代随筆選 1 出会いの時』岩波文庫 2016/4）
- 荻原井泉水「「層雲」 小史―――「それより六十年」―――」（『俳句（荻原井泉水追悼特集）』昭和五十一年八月号 角川書店）
- ウィリアム・ブレイク「無垢の予兆」（松島正一編『対訳 ブレイク詩集』 岩波文庫 2004/6）
- 武満徹「私たちの耳は聞こえているか」（小沼純一編『武満徹エッセイ選―――言葉の海へ』ちくま学芸文庫 2008/9）

（荻原井泉水「星を拾う」より）

「書齋の窓を開いて、斯うした時、私はつくづく人間というものの小さく、その中でも自分というもののいと小さく、又自分の仕事というものの殊に小さい事を思うのだった。私の外にあるところのものは、この夜の空が何と大きく、又何と限りなく博く、又そこに無数にかかっている星が何れも一つ一つの世界である事を考える時に―――。その大きな宇宙の中の、小さな地球の上の、小さな日本の国で、この国より外には通じない芸術で、一番小さな詩形といわれている俳句というものに、自分の精根をそそいでいるだけの私―――。」

「この夏の半ばから、私は層雲の句集の選にかかっている。選ぶべき句は二年間に亙って、その貼り込みは積んでかなりの高さがある。その一枚一枚を、いや一行一行を、いや一字一字を丹念に見てゆくのだ。」

「私は或詩人の云った言葉をふと思い出したのである。―――「人生というものは塵芥の中から宝石を見出すという事である」―――この言葉は私の心の底に勇気を注射してくれたような気がする。―――そうだ、人生というものがそういうものなのである、こうした事の外に人生というものはないのである。―――私は自ら情気を鞭打って、再び朱筆を執る。私は心を潜め、思を冴えしめて、又しても茫漠たる砂漠の中に眼をさらしてゆく―――。

無い……………
無い……………
これはどうだ―――
これはいい―――

そうだ、これこそ星のように光る宝石だ。いや、宝石のように光る星というべきであろう、この句はたしかに一つの世界をもっている、ひとつの宇宙的存在としての輝きをもっている。私は一つの星を拾ったという事に微笑むのだ。又、一つの星。又、一つの星。斯うしてこの新しい句集に編まれてゆく。」

「ああ、私は、この夥しい層雲の貼り込み帖の中から既に幾百という数の星を拾うてある。だが、それ等の星の中いんはほんとうに大きな星もあるう、又、比較的に小さな星もあるう。それを私は改めて鑑別しなければならない。而して又、星に似て実は石であるものはないか、それを改めて審査しなくてはならない。敢えて数を多く拾おうと心掛けているのではない。ほんとうに大きな星を、ほんとうに美しい星を私は拾い上げて、而してそれを一つの層雲の星系として運動づけたいのである。

私は窓を閉じて、また机の上にある貼り込み帖に向かいつつ、その一行一行に、いや一字一字に、秋の夜の眼をさらしつづけるのだ。この時に、私はもう、自分というものが如何に小さく、又自分の仕事というものが殊に小さいものだという事なぞは考えてもいないのである。」

（荻原井泉水「「層雲」 小史」～「はじめに」より）

「層雲はいままでにして六十年。明治、大正、昭和の三代にまたがる。明治は四十四年（創刊）から四十五年七月（改元）までだから僅かに一年間にすぎない。けれども、層雲の理念を初めて俳壇に宣言した年として、重視せらるべきである。大正は十五年。明治の長さ（四十五年）と昭和の長さ（今日までですでに四十五年）との間にはさまれて、一般の歴史の上から見れば、明治と昭和とをつなげる橋わたしのようなものであるが、層雲の歴史としては最も重要な時期だったのである。俳壇の`新傾向、と称せられたものから離れて、層雲が層雲俳句という体質を打ち出したのは、大正期のはじめである。創刊以来、関係の深い碧梧桐と離れて、層雲の自主性を打ち立てたのは此の時期である。層雲第一句集〈自然の扉〉の出版が大正三年。此の集には新傾向の作風が多分に残されてはいるものの、新しい時代を指示する自由な作品も載っているし、次の層雲第二句集〈生命の木〉（大正五年刊）になると、まつたく。層雲の性格が判然と打ち出されている。しかも、この「生命の木」にある「芸術より芸術以上へ」という宣言のごとく、生命の木の作品は新鮮な生命に満ちたものである。此の点では昭和四十五年の今日にあって、層雲は再び大正初期の「生命の木」の原点に立ちかえるべきではないかということも考えられるのである。」

（荻原井泉水「「層雲」 小史」～「八 生命の木」より）

「第二句集「生命の木」が発行されたのが大正六年十二月。……第二句集ははじめて作家別とした。俳句界全般を含めて結社としての句集が作家別になつたのはこれが嚆矢である。生命の木は層雲第四巻第五巻第六巻の選集である。

第二句集「生命の木」には「芸術より芸術以上へ」という一論を載せてある。……我々の俳句は生命の木の葉の一つ一つに過ぎない。我々に大切なのは此の葉の一つ一つではない。生命の木の幹である。即ち、佳い句を作ることではなくして、佳い人間として生きることである。我々が句作の究竟するところはここにある。」

- ウィリアム・ブレイク「無垢の予兆」（『ピカリング稿本』より）
- 武満徹「私たちの耳は聞こえているか」（『武満徹エッセイ選―――言葉の海へ』ちくま学芸文庫 2008/9）

（ブレイク「無垢の予兆」より）

「一粒の砂にも世界を
一輪の野の花にも天国を見、
君の掌のうちに無限を
一時のうちに永遠を握る。」
（『ピカリング稿本』より）

（武満徹「私たちの耳は聞こえているか」より）

「今日の私たちの生活は、無制限に送られてくる人工的な情報を受けられることに多忙で、それを咀嚼することにさえ倦んでいる。私たちは、いま、個々の想像力が自発的に活動することが出来難いような生活環境の中に置かれている。眼や耳は、生き生きと機能せず、この儘、退化へ向かってしまうのではないか、という危惧すら感じる。

今日、文明先進国から、嘗てのようには、強い個性をもった芸術が多く現れていないのは、見出したり、聴き出したりする能動的な行為を、人間が、外の機械的手段（技術）に委ねてしまったことに由るのではないだろうか。勿論、新しい技術は、有効に用いられれば、私たちの想像力を広げるに違いない。だが、だいじなのは、そこに人間の手を通すことだろう。」

「詩の起原が、永劫の時間を不可視の痕跡に封じた古代の巨石や、砂壁に遡れるように。世界の至るところに詩は書かれ、歌はうたわれていた。目を凝らし、耳を澄ませば、その総てのうたやことばを読みとることが出来るはずだが、怠惰が私たちを盲目にしている。世界に、既に書かれうたわれ、描かれたものたちは、未だに私たちの周囲に息を潜めて、見出され、読み解かれることを待ち期んでいる。パッハやベートーヴェンは。また、ダ・ヴィンチやミケランジェロは、それらを新しい人間的価値として見出すことができたのだ。

私は、作曲という仕事を。無から有を形づくるというよりは、むしろ、既に世界に遍在する歌や、声にならない眩きを聴き出す行為なのではないか、と考えている。音楽は、紙の上の知的操作などから生まれるはずのものではない。音符をいかに巧妙にマニピュレートしたところで、そこに現れてくるのは擬似的なものでしかないように思える。それよりは、この世界が語りかけてくる声に耳を傾けることのほうが、ずっと、発見と喜びに満ちた、確かな、経験だろう。だが、そのためには、私の耳（感性）は、現在より、もっと撓やかで柔軟でなければならない。」

伊藤亜紗「一番身近な物体」の連載  
第四回は「帝国主義者のまなざし」

第三回までは  
mediopos3229 (2023.9.20) と  
mediopos3289 (2023.11.19) ですすでにとりあげている

伊藤亜紗による  
「シン・ユニさん」の自宅でのインタビューから

シン・ユニさんは  
「先天性疾患・脊髄性筋萎縮症 (SMA)」の大学院生で  
「認知能力や会話に問題」はないものの  
「筋力が低下しているため、  
体をほとんど動かすことができ」ず  
「入れ替わり立ち替わり約10人のヘルパーさんの  
介護を受けながら自立生活」をしている

「一般的な社交において、見ることを許されているのは  
ほぼ「顔」だけ」なのだが  
伊藤氏がインタビューのためリビングに入ったとき  
「ユニさんの視線」が「私ではなく私の体を、  
頭のとっぺんから足のつま先まで  
さっとスキャンしたように感じた」という

しかしユニさんのばあいのそれは  
「きわめて実践的・実利的な関心からくるもの」で

「ユニさんの移動可能性は、そのときたまたま近くにあった  
他人の体の身体能力に完全に依存して」いるため  
「あらゆる他者の体が潜在的に「自分の体」」であり  
「他人の体は文字通り「自分ごと」」になるのである

そんなあり方をユニさんはみずから  
「冗談めかして「帝国主義者」と呼」んでいる  
「他者の体を取り込んで、  
自分の領土の一部にしていく」という意味である

ユニさんにとって  
「自分の体を自由に動かせないこと」と  
「すべてを手中におさめる帝国主義者としてふるまうこと」が  
「ダイレクトにつながっている」という

ユニさんは「自分の延長である他人の体を使いこな」すために  
介助者とのやりとりにおいて「自分の体の生理的な状態を、  
絶えず外に向かってブロードキャストしている」  
つまり「ずっとしゃべっている」

「体を動かせる人であれば、ちょっと姿勢をずらしたり、  
患部をさすったり、食べ物を口に運んだりすることで、  
小刻みに起こるそうした欲求を解消して」いくが  
「ユニさんはそれを、外へと常に「可視化」ならぬ  
「言葉化」することで解消につなげている」のである

「しかし、何でも言葉にするということは、裏を返せば、  
言葉にしないものはない、ということの意味」するため  
ユニさんは「内語とかなない」のだという  
「反省、リフレクションとかなない。全部パロール」

「体を動かせる人にとって、自分の「領土」は  
基本的に体の物理的限界と一致」していて  
「その領土内で行われる知的な営みを  
「考える」と呼んでいる」のだが

「ユニさんの「領土」は、体の物理的な限界を超えて  
その外側にも広がって」いて「考えるという営みが、  
物理的な体の外側において行われることになる」

つまり内的なものとする思考が  
つねに外在化されて表現される

伊藤氏は晩年の谷崎潤一郎が  
ほぼ全面的に口述筆記によって執筆するようになり  
「谷崎が言葉で話した内容を秘書が書き留めるとい、  
ユニさんと同じスタイルで書くようになった」  
という事例をとりあげているが

そうした秘書といった「他の人間の身体を媒介に」した  
「執筆形態は作品の内容にも影響を与えているはず」で  
（「表面上は「コンテンツ」の外部に置かれて」いるが）

それは「「オーサーシップとは何か」という  
大きな問題につながって」いくという

「体の使い方が変われば考える方式が変わり、  
考える方式が変われば思想の主体も変わる。  
それは単に、そこに関わった人すべての名前を列挙すればいい、  
という単純な話ではない」からである



一番身近な物体

## 第四回 帝国主義者のまなざし

2024.01.06

■伊藤亜紗「一番身近な物体」 第四回 帝国主義者のまなざし (2024.01.06)  
(朝日出版社ウェブマガジン「あさひてらす」)

そのように  
ユニさんの拡張した「体」は  
「考える」ということ  
そして「思想の主体」といったことに問いを投げかけている

ユニさんのように「他者の体を取り込んで、  
自分の領土の一部にしていく」こととは異なっていても  
ひとは多かれ少なかれ「他者の体」から切り離されてはいない

「他者の体」だけではなく  
ひと以外のさまざまな環境や道具などもふくめ  
「自分の領土の一部」にしていきながら生きている

さらにいえばじぶんの体としている「領土」も  
「じぶんの」といえる「主体」さえ明確ではない

「じぶんが考えている」と思っているも  
その「主体」の「じぶん」を問うとき  
それがなんなのかわからなくなったりもする

こうしてキーを打ち込みながら  
「書いて」いるぼくにしても  
その「ぼく」とはいったいどんな「主体」なのか…  
使っているパソコンなどもふくめ  
「自分の領土」を合わせて成立する「主体」なのかもしれない

- 伊藤亜紗「一番身近な物体」
第四回 帝国主義者のまなざし（2024.01.06）
（朝日出版社ウェブマガジン「あさひてらす」）

＊（「初対面で全身スキャン」より）

「シン・ユニさんの自宅におじゃましたのは、夏の初めのじめじめした日。介護のためにシフトに入っていた悠平さんに案内されて洗面所で手を洗い、マスクを新しいものと取り替えて、リビングにいるユニさんと対面しました。

ユニさんは先天性疾患・脊髄性筋萎縮症（SMA）の当事者。24時間、入れ替わり立ち替わり約10人のヘルパーさんの介護を受けながら自立生活する大学院生です。認知能力や会話に問題はありますが、筋力が低下しているため、体をほとんど動かすことができません。両腕も折るような姿勢で常に肘が折り曲げられており、介護者がその位置をときどき調整しています。「自分の体でさわったことがない部位があるわけですよね」と訊いたら、「そうだね、お尻とかさわったことない。足もとどかない」と早口で返事が返ってきました。

日頃のインタビューで私が一番知りたいのは、その人とその人の体の関係です。生まれてから現在までのあいだに、その人は自分の体をどのようなものとして捉えるようになり、それに対してどのような距離感で接するようになったのか。しかしユニさんにはそもそも体との関係なんてあるのか？　その設定自体、あまりに自分の体を前提にしたものだったのかも……そんな不安に苛まれながらの訪問でした。

リビングに入ると、ユニさんは筋肉の少ない細い体をソファに横たえていました。水平のユニさんに、垂直に立ったまま近づいていく私。その出会いに、水平と垂直によって十字を作るようなぶつかり合いを感じたのは、私を見るユニさんの視線が、独特な動きをしたからでした。あくまで私が受けた主観的な印象ですが、ユニさんの目は、私ではなく私の体を、頭のてっぺんから足のつま先までさっとスキャンしたように感じたのです。

一般的な社交において、見ることを許されているのはほぼ「顔」だけです。初対面のときは特に、断りもなく相手の体をじろじろ見ることは、それだけで失礼な行為にあたります。胸やお尻はもちろんのこと、頭部を見るだけでも「この人、私の髪型を変だと思っているのかな」等の疑念を相手に与えてしまうことになりかねません。視線に関しては、まさに顔だけが、他者に許された唯一のインターフェイスなのです。」

＊（「帝国主義者に狙われる」より）

「ユニさんのスキャンするまなざしは、欲望や疑念からくるものではなく（そういう場合もあるかもしれないけれど、少なくともそれだけではなく）、きわめて実践的・実利的な関心からくるものだったのです。その背景を、ユニさんはこんなふうに語ります。

たとえば万が一今地震がきて、その人が生き残ったけど、ぱっと横見たらOくん（そのときのヘルパー）の体に鉄骨がぶっささって「もうOくん死んだんだ」ってなったら（笑）、その人に抱っこしてもらって逃げるのかとか、そういう妄想をね、するよね。」

「私のように自力で動くことができる人が他人の体に対してもつ潜在的関係と、ユニさんが他人の体に対してもつ潜在的可能性は、全く異なっています。万が一のときは、自分はこの人の体を使って逃げるかもしれない。ユニさんの移動可能性は、そのときたまたま近くにあった他人の体の身体能力に完全に依存しています。つまり、ユニさんにとっては、あらゆる他者の体が潜在的に「自分の体」なのです。他人の体は文字通り「自分ごと」です。

他人の体を潜在的な自分の体として見ること。見られた「他人」の側からすれば、それはユニさんの生存に自分の体が巻き込まれていくことを意味します。他人の体が自分の延長じゃなきゃ困る、というユニさんにとって、それは死活問題です。しかし、見られた側にも、ユニさんの体に組み込まれてしまうことへの直感的な戸惑いがあります。単刀直入に言ってしまうえば、ユニさんに見られたとき、私は「狙われている」と感じたのです。横たわる細い体から発せられる、スナイパーのようなまなざし。ほんの一瞬だったけど、何だか射すくめられるような感じがしました。もちろんその緊張は言葉を交わすことによってすぐに解けたのですが、ユニさんにとって身体という言葉が意味するものを垣間見た気がした瞬間でした。

そんな自身のあり方を、ユニさんは冗談めかして「帝国主義者」と呼びます。他者の体を取り込んで、自分の領土の一部にしていく。領土拡大を狙って、目は次なる大陸＝体を探しています。もちろん、これはあくまでユニさんのケースであって、同じように介護を受けながら生活をしている人がみなそうだ、というわけではありません。「自由が好きなくせに、すべてを自分の手中におさめないと、気が済まない」というユニさん。（…）

「自分の体を自由に動かせないこと」と「すべてを手中におさめる帝国主義者としてふるまうこと」。自分に裁量のある範囲の多寡という意味では真逆にも思えるこの二つの傾向が、ユニさんのなかでは、ぶつかるどころかダイレクトにつながっているのです。」

＊（「他者の体の自己性／自己の体の他者性」より）

ただ注意しなければならないのは、ユニさんの帝国主義が、「他人の体を自分の意のままにあやつる」という意味での単純な道具化とはどうも様相が違っている、ということです。確かに関係性としては、他人の体は自分の体の延長じゃなきゃ困る。でもたとえば先にあげたような地震が本当にやってきたとき、他人の体が実際に役に立つかどうかは別問題だ、ともユニさんは言うのです。守ろうとしても、守りきれないかもしれない。他人の体は不確実性をはらんだ領土なのです。」

＊（「体の声をブロードキャスト」より）

「ではここからは具体的に、ユニさんと介助者のやりとりを見ていきましょう。ユニさんはどのように、自分の延長である他人の体を使いこなしているのでしょうか。

そばにいてまず驚くのは、ユニさんが「ずっとしゃべっている」ということです。「体調がわるくてもしゃべってる。肺炎でゲホゲホしてるときでも、わりとしゃべってる」。もちろん普通の会話もしています。独り言や歌もあるそうです。でもユニさんに特徴的なのは、そうした言葉に加えて、「お水ちょうだい」「首のばして」などヘルパーさんへの指示が小刻みに挟まれていくことです。

注意しなければならないのは、これらの指示の言葉が、一般的な社会的ふるまいとしての「人に何かをお願いする」場合とはやや違ったテンションとメカニズムを持っている、ということです。体を動かせる人の場合、喉が渴いたなと感じたら、手が自然と飲み物のほうに伸びていきます。場合によっては、喉の渇きを自覚するよりも先に、手が伸びているかもしれません。一方、ユニさんの場合、喉が渴いたなと感じたら、口が自然と「お水ちょうだい」と言っている。つまり、体を動かせる人にとって反射的な反応である「手を伸ばす」という動作と等価なものとして、ユニさんは言葉で介助者に指示を出しているのです。社会的なふるまいではなく、生理的ないし神経的な反応としての指示。ユニさんは言います。「何も考えずに口が動いてる」「体から出た信号が、ほぼ無意識的に口からぶわって出る感じ」。

つまり、ユニさんは自分の体の生理的な状態を、絶えず外に向かってブロードキャストしているのです。睡眠、空腹、疲労、かゆみ、痛み……人間の体には、そうした生理的な欲求が一日中ざわめきのように起こっています。体を動かせる人であれば、ちょっと姿勢をずらしたり、患部をさすったり、食べ物を口に運んだりすることで、小刻みに起こるそうした欲求を解消していきます。一方、ユニさんはそれを、外へと常に「可視化」ならぬ「言葉化」することで解消につなげている。だからずっとしゃべっていることになる。見方を変えれば、ユニさんという存在は、刻々と変化する自分の体の生理的な状態と、介助者の具体的な行為を結びつけるための、単なる媒介者であるかのようです。「自分の体の声が支配の根源」だとユニさんは言います。「体の声しか聞かない。自分の体の声が支配の根源で、まわりを従属させる。わりとそういうところがあるかな。」

＊（「内語とかない」より）

「しかし、何でも言葉にすることとは、裏を返せば、言葉にしないものはない、ということを意味します。すべての感覚や思考を口に出すという習慣は、そのようなローカルルールを持たない人間にとっては、想像を絶する苦痛にも思えます。何しろそれは頭の中を常に誰かに覗かれている、ということなのですから。プライベートな自分と社会的な自分の区別はどうなっているのだろう？　誰にも言えない秘密はないのか？　自分を常に外に晒していて疲れてしまわないのか？　いろいろな疑問が湧いてきます。

こうした疑問に対し、ユニさんは「内語とかない」ときっぱり答えます。つまり、自分の頭の中だけでああでもないこうでもないと考え事をすることはない、と言うのです。「内語とかない。反省、リフレクションとかない。全部パロール」。

体を動かせる人にとって、自分の「領土」は基本的に体の物理的限界と一致しています。そしてその領土内で行われる知的な営みを「考える」と呼んでいる。その内容は表情などによって漏らさないかぎり、本人の意思に反して「領土外」に知られることはありません。「考える」とは秘匿的な行いであり、法的にも、その秘匿性が保たれることを、「内面の自由」と呼んで保障しています。頭の中では何を思ってもいいし、何を信じてもいい。この意味で物理的な体は、思考を他者の目から匿しておくためのブラックボックスとしての機能を持っているといえます。

一方ユニさんの「領土」は、体の物理的な限界を超えてその外側にも広がっています。だからこそ、考えるという営みが、物理的な体の外側において行われることになる。パロール、つまり声に出して話すことと、リフレクション、つまり頭の中であれこれ考えることは、物理的な体によって自分の思考の秘匿性を守ろうとしている人（≠体を動かせる人）にとっては截然と区別される二つの行為です。しかしユニさんにとってはそうではないのです。すべてがパロールの中で行われる。

もちろん、だからといってユニさんの私生活がすべての人に対して公開されている、ということにはならないでしょう。介助者との信頼関係は重要であり、誰もがユニさんの「領土」に入り込めるわけではありません。それぞれの介助者との関係は、一朝一夕で作られたものではなく、数ヶ月から数年にわたる調整のたまものです。ユニさんの「物理的な体の外側で考える」行為は、あくまでそのような安定したネットワークの上に成り立っています。」

＊（「舞台にあがる舞台裏」より）

「ユニさんのインタビューは「セリフ」と「指示」がときに不可分のものとして混じり合いながら進行します。しかもその混合具合は均一ではなく、「指示」が頻繁になされる時間帯とそうでない時間帯がある。結局、私は「指示」も含めてすべて文字起こしすることにしました。ユニさんに事前に原稿を見てもらったところ、「読みにくい」との指摘があったのですが、理由を説明して納得してもらいました。」

＊（「口述筆記する谷崎」より）

「おそらく、世の中にすでに出版されている文章の行間にも、こうしたさまざまな「指示」が実はあったのでしょう。それらは、実際には著者の「考える」の一部を成していたかもしれないけれど、コンテンツではないと判断されて、原稿からは削除されていったのではないか。

たとえば晩年の谷崎潤一郎（一八八六一一九六五）は、高血圧症に起因する極度の眩暈や右手の麻痺、視力の低下のために、自分で筆をとることが難しくなっていました。そこで原稿執筆の補助を中心的な役目とする秘書・伊吹和子を雇い、一九五八年以降はほぼ全面的に口述筆記によって執筆するようになります。つまり、谷崎が言葉で話した内容を秘書が書き留めるという、ユニさんと同じスタイルで書くようになったのです。

その過程を詳細に分析した田村美由紀は、谷崎の「一人ひそかに原稿用紙に向はなければ思想が湧いてこない」という発言を受けて、彼の口述筆記の経験をこう分析しています。

他者を前にした外的な発語行為は、思考を刺激し、自己の意識化を促す契機にもなり得るが、谷崎の場合、思考を湧き上がらせるのは生身の人間との接触や対話ではなく、原稿やペンなど書字用具を通した物理的な刺激と自己との内的対話だったのだろう。思考と書字との連携はそれほどまでに強固であり、外的な発語はその再帰的な関係を断ち切る行為として認識されていたことがわかる。長い作家生活のなかで谷崎が培ってきた創作スタイルは、口述筆記という執筆形態とけっして相性が良いわけではなかったのだ。（田村美由紀『口述筆記する文学――書くことの代行とジェンダー』名古屋大学出版会）

「自分の物理的な体でもって道具を使用すること」と「自己との内的な対話」がなくては思考が生まれないと、ユニさんの思考のシステムを知った今となっては、「谷崎もまだまだだなあ」という気がしてきます。田村が指摘するように、執筆形態の変更は、単なる物理的な技法の更新というだけでなく、「作家」としての主体性やジェンダー規範とも関わる複雑な問題をはらんでおり、谷崎にとっては幾重にも困難な道だったでしょう。」

「発表された谷崎の作品からは、こうした「行間」は削られています。実際には、伊吹やヨシさんという他の人間の身体を媒介にして谷崎が執筆した作品であり、その執筆形態は作品の内容にも影響を与えているはずです。にもかかわらず、そうしたことは少なくとも表面上は「コンテンツ」の外部に置かれています。

こうしたことは、根本的には「オーサーシップとは何か」という大きな問題につながっていきます。ある文章があったとして、その作者は誰なのか。何がコンテンツなのか。障害は、近代が作り上げたこの「作者」という概念に、疑問を投げかけます。体の使い方が変われば考える方式が変わり、考える方式が変われば思想の主体も変わる。それは単に、そこに関わった人すべての名前を列挙すればいい、という単純な話ではないでしょう。ユニさんの拡張した「体」は、そんなことも問いかけているように感じます。」

▣慎久翼（シンユニ）さんプロフィール

1996年、千葉県生まれ。東京大学文学部人文学科哲学専修課程卒。東京大学大学院人文社会系研究科フランス語フランス文学研究室 修士課程2年。専門はジャン＝ジャック・ルソーおよび18世紀フランス思想。厚生労働省指定難病の先天性疾患・脊髄性筋萎縮症により24時間の介護保障。電動車いす歴20年超。メディア掲載多数。好きな言葉は「生き残るのは…この世の「真実」だけだ…真実から出た『誠の行動』は…決して滅びはしない」

酒井泰斗と吉川浩満の

「読むためのツールイイズム

——非哲学者による非哲学者のための〈哲学入門〉読書会

という連載がはじまっている（『文學界2024年2月号』）

ツールイイズムとは

「有り難い」ことや「新奇なこと」「意義深いこと」に対して  
「わかりきった」「自明の理」「陳腐なセリフ」といった意味

そのツールイイズムにもとづいて

「文書をどう読んだらよいのか」という課題について  
議論をしていく連載である

それがなぜ「哲学入門」になるのかだが

両者とも哲学者というわけではない

しかし哲学者ではないからこそ

哲学に関する専門的な知識を離れて語ることができる

本（文書）を読めるようになるためには

読めること（出来ること）と

読めないこと（出来ないこと）について考える必要がある

読めるようになる（出来るようになる）ということは

「くすでに出来ること」から出発して

「まだ出来ないこと」への道筋をたどる」ことである

その課題に取り組むにあたっては

「読めるとは何が出来ることなのか」と問うだけではなく

「いま、少なくとも何は出来ているのか」という

じぶんの「スタート地点」を知る必要がある

そして「既に出来ていること」を検討するための道筋には

a.出来てしまっていること

b.出来てよいはずなのにやっていないこと

c.出来なければならないこと

という三つのステップがあり

そのうえで「自明の理」そのものを

検討するということが不可欠となる

そこで重視されるのは

「新たな知識や技法・技能を獲得する」ことではなく

「既知の事柄を反省する」ということにほかならない

ふつう読書といえば

「未知の新たな知識や技法・技能の獲得」

とみなされることが多いが

「読むためのツールイイズム」は

「それとは正反対に見える」

「知識を吸収し、積み重ねていくと読めるようになる」

ということは実際たしかにあるのだが

「読めるようになる」ことは

そういう「知識の積み上げ」だけでは可能にはならない

「知っているのに読めない、

見えているはずなのに見ていない」という問題である

「知らないからわからない」ことであれば

調べれば済むけれど、

そうでないのにわからないことは、調べたってわからない」

「本が読めない」というのは、

他人の表現の把握が出来ないことの特異なタイプ」で

「難しい本」だから読めないのではない

「簡単な本」であれば読めているわけではない

昨今は知識を得るために「検索」し

「知識」を得てそれを「答え」としたり

学校では受験に必要な知識の習得によって

「読める」とされたりもしているが

そこにある「当たり前」そのものを問う

つまりいま自分が「既に出来ていること」を

「反省する」ことから始めることで

「既に出来ている」と思っていることの多くが

実はそうではないことがわかる

そのことはAIの問題とも関わってくるだろう

知識が編集されそれなりに表現されたとしても

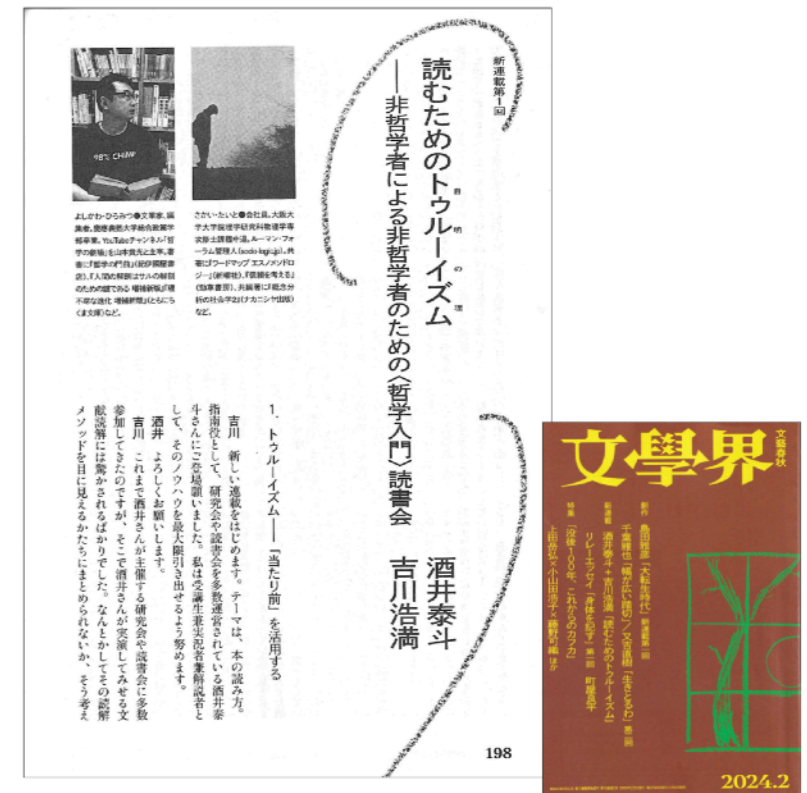
それは「既に出来ている」ということにはならない

そのことをとらえなおすためにも

じぶんが「当たり前」だと思っていることを

スルーするのではなく

そこから始めることが重要になる



■酒井泰斗+吉川浩満 「読むためのツールイイズム  
——非哲学者による非哲学者のための〈哲学入門〉読書会」  
（新連載第1回 『文學界2024年2月号』）

- 酒井泰斗+吉川浩満 「読むためのトゥルーズム ――非哲学者による非哲学者のための〈哲学入門〉読書会」（新連載第1回 『文學界2024年2月号』）

（「1. トゥルーズム―――「当たり前」を活用する」より）

「吉川／「トゥルーズム (truism) 」というのは、多くの人には馴染みのない言葉かもしれません。

（…）

吉川／「わかりきった」とか、「自明の理」とか、そういう意味でしょうか。「千里の道も一歩から」「犬が西向きゃ尾は東」みたいな。

酒井／そうですね。当たり前すぎてそれ自体ではとくに新しいアイデアや情報を提供するものではないような言葉です。ですから、「陳腐なセリフ」といった意味も持ちます。

吉川／「彼が死んでいなければ、いまも生きていただろう」

酒井／正しい。

吉川／これはフランス帰属ジャック・ド・ラ・パリスの墓碑に刻まれた「彼が死んでいなければ、今も羨ましがられていただろう」が誤読されて生まれたトゥルーズムなのだそうです。フランス語の「羨望」（envie）が「生」（en vie）とよく似ているから、それでフランスでは、トゥルーズムのことを「ラ・パリスが言うことには～」とか「ラバリサード」と呼ぶようになったとか。

酒井／知りませんでした。正しいけど陳腐であり。それを言って何になるという感じがするとすると、でもあえてそれを口にすればちょっと滑稽な感じが醸し出されるところがあって、これからお見せしていきたいトゥルーズムの例として適切であるように思います。本連載ではトゥルーズムをフックがガイドとして活用していく予定ですが、その際に、一方では「このように言えば誰もが当たり前のこととして認めてくれるだろう」と当てにしながら、他方では「当たり前すぎてえ読者には陳腐にしか思えないだろう」ということも知りながらそうすることになるでしょう。

吉川／ひょっとすると、非常に風変わりなことをやるように思われるかもしれませんが。いま「当たり前」「陳腐」という言葉が出ましたが、ふつう人が欲するのはまさにそれとは正反対の事柄―――当たり前のことではなく「有り難い」こと、陳腐なことではなく新奇なことや意義深いこと―――でしょうから。」

（「2. 社会学的自己反省―――読む時に何がおきているのか」より）

「酒井／私たちがこれから取り組むのは「文書をどう読んだらよいのか」という課題です。しかしながら、ひとつ飛びで「これが答えだ」式の奥義を授けるものではありません。先に述べたように、そんな奥義などありませんからね。その問いの手前、「我々は実際には文書をどう読んでいるか」という問いを置いて、両者を区別したうえで組み合わせながら進んでいこうと思います。

吉川／なるほど。我々は「どう読んだらよいのか」と途方な暮れたり、「よい読み方を知りたい」と欲したりするわけですが、他方で、日々すでに文書を実際に読んでしまっているわけですからね。この読書会では、そのときに我々がどのような手立てをつかっているのかについての考察も組み合わせせて進んでいくということですね。そうすることで、普段はあまり意識しないかもしれない、我々の「読む」という活動を支えている種々の事柄が浮かび上がってきて、それを読解のガイドとすることができるんだよと。

酒井／その通りです。「出来るようになる」という表現は〈出来ること／出来ないこと〉という区別を前提していますから、まずこの区別に注目してみましょう。我々が「本が読めるようになりたい」という願望を抱くのは、何らかのことについて「来ていない」という自覚や「できていないのではないか」という不安を持ったときでしょう。そこで我々はふつう、「出来るようになるためには何が必要なのか」に答えを与えてくれそうな指南を求めがちです。この発想を支えているのは「目下自分には何かが欠けていて、それを埋めなければならない」という前提です。もちろんこれはおかしなことではないのですが、しかしその手前で考えてよいことがある。（自分にはできないこと）とか〈自分には欠けているもの〉とかだけでなく、むしろ〈出来ること／出来ないこと〉という区別の方に注目するならすぐに、「出来るようになる」とは〈すでに出来ること〉から出発して〈まだ出来ないこと〉への道筋をたどることである、と指摘できます―――当たり前ですな。

（…）

酒井／このトゥルーズムから、少なくとも二つのことが言えます。一つ目。道筋をたどるという課題は、「読めるとは何が出来ることなのか」という問いへの答え（＝ゴール）を知るだけでは果たせません。「いま、少なくとも何は出来ているのか」ということの方も知る必要があります。そうしなければスタート地点が確保できないからです。これが、先に「当たり前のこと」と呼ぼうとしていたものの最初の一つです。二つ目。「既に出てきていること」も重要な検討主題であることに気づけば、道筋は少なくとも、
a.出来てしまっていること
b.出来てよいはずなのにやっていないこと
c.出来なければならぬこと

という三つのステップが区別できることに気づきます。一つ目に指摘したaに加えて、bもまた「当たり前のもと」と呼んでよいものでしょう。そして、間にbというステップを挟み、それも検討主題に設定すれば、〈出来ない／出来る〉の間をつなぐ道筋は、中間目標を得てよりならだかなものになるはずです。aやbの検討は、知らないことを知ろうとするタイプの活動（～探索や学習）ではなく、自らを振り返るタイプの活動（～自己反省）です。この連載でこれから登場してくるトゥルーズムも、主としてaやbを振り返るなかで、「読む」という活動を支える事柄―――可能性条件―――として浮上してくるものです。我々の社会生活は魔術によって支えられているわけではないので、当然ながら、そうした可能性条件も、一つ一つをそれとして取り出せば魔術ならざる陳腐なもの―――当たり前前にすぎるもの―――であるでしょう。トゥルーズムという語をタイトルに入れたのは、この連載のターゲットの、そうした性格を明示したかったからなのでした。しかしもう一つ理由がある。

吉川／はい。为什么呢。

酒井／我々の社会生活には、「お互いが知っていることは省略せよ」という強力な経済原理が働いています。「みんなが知っている」を的確に踏まえつつもそれに触れずにふるまえば「スマート」なふるまいに見えますし、話せば「円滑」なやりとりになります。他方、誰でも知っているはずのことをわざわざ述べたり触れたりすれば、それとは逆の―――「あまり賢くないのだな」とか「ごちこないな」とかいった―――評価を受けることになるわけです。私たち筆者がそう評価されることはよいとして、しかし、そのような印象を受けたからこの連載を読むのをやめようと判断する人が出てきてしまうと、それは困ります。タイトルにトゥルーズムという言葉を入れたのは、私たちが今後テーゼのような仕方でのべるそれら自体は私たちの結論ではない、ということにあらかじめ注意を引いていきたかったからです。トゥルーズムは、「文書をどう読んだらよいのか」という問いに対する答えの重要なパーツをなすものではありませんが、それら自体が答えであるわけではありません。」

「吉川／この連載で重視するのは、いかにして新たな知識や技法・技能を獲得するかではなく、いかにして既知の事柄を反省するかのだと。世間では、読書の目的は未知の新たな知識や技法・技能の獲得とみなされることが多いですね。それとは正反対に見えるので、確認しておきたいです。」

「吉川／つねに「知っていること」からはじめるということですね。では次に、「反省」という言葉について。本の読み方が論じられるとき、ふつうこの言葉が用いられることはないですね。用いられるのはたとえば「解釈」でしょう。また、反省という言葉に接したときに我々が真っ先にイメージするのは、もっぱら自己について―――多くの場合、自分が犯した罪や過失について―――の考察です。でも先の方針では、本連載で行うのは、自分自身を主要な題材とし・主要には自分自身にフォーカスした反省ではなく、自分が語ったり書いたりしたわけではないもの―――これは他人が書いた本、まあ本にかぎらないでしょうから文書とでも読んでおきましょうか―――を介して行う特殊なタイプの自己反省と言われている。

酒井／「自己反省」という言葉で指しているのは、さしあたっては、「読むときに我々には何がおきているのか」とか「読むという活動は如何にして可能になっているのか」といった問いに答えを与えようとする活動のことです。私がこのタイプの自己反省について明確な仕方で学んだのは、社会学の一流儀であるエスノメソドロジー研究からです。

（…）

文書を読むという活動は膨大な社会的関関に支えられています。（誰かが何かを読む）という活動を、この社会的連関の方から捕らえようとするとき。それを捕らえようとする私もまた、その「誰か」の一人です。したがって、その連関の記述の中には私自身も部分的な主題＝対象として登場してくることになります。」

（「3. 深刻な問題―――知っているのに読めない」より）

「酒井／「知識を吸収し、積み重ねていくと読めるようになる」ということは実際にあります。典型的には、歴史、思想史、哲学史の分野では、そのような対処の仕方を非常によく見かけます。しかしその場合の「読める」とはなんなのか。本当に「読める」理由が「知識の積み上げ」だけによるのだとしたら、その場合の読みは「パターン処理」と呼ぶべきものに近いはずです。パターン処理だって「読む」の一つの形ではあるでしょうが、それを「読解」とは呼びにくいでしょう。つまり、それが「読む」のすべてであるはずがない。（…）

「読めない」は複数の水準で様々な理由で生じることです。にもかかわらず「知識がないから」ということにおけば、考えるべきことは極端に減って、人は安心できる。勉強が嫌いな人は「ならないや・しかたないや」と思えて安心するし。勉強が好き人は「勉強すてればいつかわかるのだろう」と思って安心する。「読めていないのではないぁ」という不安の裏側には、そうした自足が控えているわけです。しかしこのような不安の持ち方はヌルいと言わざるをえない。（他人の表現の把握）という課題には、もっと重大な問題が控えているからです。

吉川／重大な問題……。

酒井／知っているのに読めない、見えているはずなのに見えていない、そういう問題です。こちらのほうがずっと深刻でしょう。なにが深刻かといって、「知らないからわからない」ことであれば調べれば済むけれど、そうでないのにわからないことは、調べたってわからないのです。恐ろしいことではないですか。しかもこれは、社会生活を送る際に普通に誰もが使っている能力。普通に使えるけれどもいつも十全に使えているとはかぎらないような、そういう能力に関わる話題なわけです。

（…）

酒井／「他人が書いたものを読む」というのは、他人の表現を把握するという社会的活動の一種です。言い換えると、「本が読めない」というのは、他人の表現の把握が出来ないことの特異なタイプです。なので、「本が読めない」と言われたら、続けて「他人の話は聞けていますか？ 他人の振る舞いは把握できていますか？」ということは問われたっておかしくはないそしてまた。「難しい本が読めない」と言われたら、「じゃあ簡単な本は読めているんですか？」と問いたくもなるい。「難しい本が読めない」というのは、実は「難しい本を読むときになら、自分が本を読めていないことに気づける（が、いつもは気づけていない）」ということだけのこともかもしれないです。

吉川／もし、知っているのに読めない。見えているはずなのに見えていないのであれば、実は簡単な本さえ読めていないということになる。しかもそれだけじゃない。これは、本を読めないどころの騒ぎではなく、人生の心配をしなければならないレベルの深刻な問題だと。つらい話になってきました。

酒井／本が読めないことに気づいたなら他人の話聞いていないことについても心配したほうがよいはずです。

吉川／自明の理ですね。

酒井／これはきわめて深刻な問題なのに、みんな素通りしている。あまり考えたくないのかもしれませんが。でも、「知らないから読めない」よりも「知らないわけではないのに読めない」のほうがずっとおおごとです。万人の社会生活に関係し、しかも「専門家じゃないからわかりません」みたいな言い訳もきかない。そして、こちらの話題でよければ―――つまり「知識の提供」以外の仕方でリクエストに応じてよいなら―――、私や吉川さんにも言えることがある。」

丸山俊一の連載「ハザマの思考」の第五回目  
「多様性と協調性のハザマで」（群像 2024年2月号）では

丸山真男『日本の思想』をガイドに  
私たち日本人が  
「西欧的近代」と「日本的近代」  
といった構図のハザマを生きるための  
まさに「ハザマの思考」が示唆されている

「ハザマ」にあるということは  
ある意味でダブルバインド的な  
矛盾する「思考」や「態度」が求められる  
ということでもあるのだが

ここでは「多様性」と「協調性」が  
いわば表裏一体となっている日本社会が描かれている

多様性とは  
個的差異や独自性である「私」であり  
協調性とは連帯や結束とも繋がる  
「共」であり「公」である

近年日本において欧米的な理念のもとに  
子どもたちの教育に  
デジタルな世界へのリテラシーを身につける際の行動規範  
「デジタル・シティズンシップ」が推進されているそうだが  
その核にあるのが「責任のリング」で  
「自らの責任をしっかりと自覚しようという教え」だという

そこでは社会のありようが  
「公」「共」「私」の同心円で  
三つの位相に分けられて描かれているのだが  
それぞれの位相で表された理念を  
自覚することが求められる

しかし日本においてはその理念を徹底させようとするれば  
「二番目の輪の「共同体」という「バリケード」の弱さ」により  
「タコツボに陥りかねない逆接の力学が働」いている

その「タコツボ化」とは  
丸山真男によれば以下のような傾向のことである

「明治以降、近代化が進むにつれて、  
封建時代の伝統的なギルド、講、寄合といったものに代わって、  
近代的な機能集団が発達しますが、  
そういう組織体は会社であれ、官庁であれ、教育機関であれ、  
産業組合であれ、程度の差はありますが、  
それぞれ一個の閉鎖的なタコツボになってしまう傾向がある」



- 丸山俊一 連載「ハザマの思考 5 多様性と協調性のハザマで」  
（『群像 2024年2月号』）
- 丸山真男『日本の思想』（岩波新書 1961/11）

そして「こういう組織なり集団なりのタコツボ化」は  
「いわば前近代的なものが、  
純粋にそれ自体として発現しているというより、  
実は近代社会における組織的な機能分化が  
同時にタコツボ化として現れるという  
近代と前近代との逆説的な結合」である

その「近代と前近代との逆説的な結合」によって

「「共」 同体が、時に悪しき意味でのムラ社会のような  
抑圧を生むように機能する場合」もあり  
「「公」という領域も、  
市民社会の理念が浸透することが不十分で、  
空気が支配する世間という相互監視的な関係性を  
醸し出してしまっていることもあり得る」

それは日本的な組織の上意下達的な空気の力学であり  
それによって極めて抑圧的な相互監視体制が作りあげられ  
近代的な管理社会的な在りようが  
前近代的な在りようと逆説的に結合してしまうのである

そんななかで私たちはどのように生きればよいのかだが  
「ハザマの思考」の丸山氏は  
丸山真男の『日本の思想』の「あとがき」で示されている  
「「西欧的近代」と「日本的近代」といった構図にあって、  
そのハザマに悩みつつ楽しむセンス」から  
次のような生き方を禅の公案的に（楽観的に？）示唆している

「多様性も協調性も「ない」と同時に既に「ある」。  
そんな感覚でそのハザマを生きていくことが、  
この国の「逆接」に足を掬われぬ術だ」  
というのである

多様性か協調性かではなく  
多様性も協調性もありながら  
同時に多様性も協調性もない  
そんななかで「逆接」を生きること

さてその公案に  
どのように対峙するかが  
日本人に求められ試されているということだろう

たとえばそれは  
西欧的か日本的かではなく  
西欧的でも日本的でもありながら  
同時に西欧的でも日本的でもない  
そんな思考と態度をもつということでもある

はてさて  
「ハザマ」ゆえの困難と希望がある  
そんな日本社会の未来や如何に

- 丸山俊一　連載「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」（『群像 2024年2月号』）
- 丸山真男『日本の思想』（岩波新書 1961/11）

（丸山俊一「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」～「多様性が発揮されたら協調性は失われる？」より）

「『協調性』という言葉で個人的に思い出すのは、就活生だった頃、とあるマスコミの面接試験でのやりとりだ。自らの自己分析を求められた時のことだった。どんな状況でも比較的冷静で、人とは異なる自らの視点、考え方を持てるタイプだといった内容をアピールしていた時だったのではないかと思う。突然一人の面接官が僕の言葉を遮るように割って入った。

「君、それで協調性は大丈夫なの？」

僕は「もちろんです。僕がお話したのは独自の考えを持って状況に対処できるという意味合いで、チームプレーができないということではありません」と、あわてて付け加えた。「ああ、そう、それならいいんだけど、僕はまた、気に入らないことがあると灰皿でも投げる人なんじゃないかと思ったんでね」面接官はニヤッと笑い、僕の目を見た。この言葉に、残る二人の面接官もどっと笑って、場は次の話題へとなごやかに映っていった。

個性的であることをこの場でアピールしても、あまりいいことはないよ……あの時の目は、そんなシグナルのように見えた。今にして思えば、僕に問いかけた面接官は、助け舟のつもりでこんな質問をし、仲間内での笑いを誘ってオチをつけてくれたのだろう。

あれから時代は四〇年近く移ろい、多様性の時代だと言われる。いろいろなことが少しずつ変わった。だがともすれば、「昭和的な協調性」を求める声は根強く。いつもどこか亡霊のように響いてくる気がする。そもそも、「多様性」の対義語は、「協調性」などではないはずなのだが、何かがそこですれ違っていると感じる。「多様性」も「協調性」も、どちらの言葉も、日本社会にあっては、使う人から勝手なニュアンスを投影されて、複雑に乱反射する記号となっているように思える。」

\*\*\*\*\*

（丸山俊一「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」～「多様性、協調性、連帯、結束……日本の集団内で唱えられる概念の深層は？」より）

「様々な組織のあり方のねじれ、そしてそこでの権利闘争をめぐる問題は、嫌でも日本社会のあり方をめぐる議論へと行き着く。そして、そうなれば、やはり王道へ。（…）丸山真男による、日本社会を語る時外すわけにはいかない、もはや古典と化した一冊を紐解いてみる。

（…）

明治、大正、昭和と、開国の時も戦後の復興も、急激な「近代化」を成し遂げたと語られる日本の変化のスピード感。それは、「国家権力にたいする社会的なバリケード」の「脆弱さ」から生まれたと丸山は言う。乱暴に要約するなら、経済的な論理に抗するような、文化的な集団の連帯や結束が少なかったことで、一気に社会が変わった、というわけだ。」

「戦後民主主義の中で、温存された、「前近代性」。いわゆる都市部の中間層は、ひとまず。経済の論理優先で動き激しい変化も厭わないが、政治の中核や地方村落などは、封建制の名残りのような慣習、文化が支配し続ける。社会のあり方の「特殊性」は、すなわち、日本近代化の歴史の「特殊性」にあるという、実に古くて新しい問題そのものになる。戦後日本社会に、戦争へと走らせた「超国家主義」から脱却して、民主主義を根付かせる為に展開された丸山の分析をあらためて噛みしめる。」

\*\*\*\*\*

（丸山俊一「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」～「近代化」を進めることが前近代化を招く逆接？」より）

「明治以降、近代化が進むにつれて、封建時代の伝統的なギルド、講、寄合といったものに代わって、近代的な機能集団が発達しますが、そういう組織体は会社であれ、官庁であれ、教育機関であれ、産業組合であれ、程度の差はありますが、それぞれ一個の閉鎖的なタコツボになってしまう傾向がある。巨大な組織体が昔の藩のように割拠するということになるわけであります。丸山真男『日本の思想』）

仕事や学校などとは別の次元で、人と人をつなぐクラブ、サロンのなるものの不在。肩書きにも、背負う背景にも縛られない、個としての風通しの良い交流の空間。意見は意見として受けとめられ、人格の評価と安易に結び付けられない場、というのは言い過ぎだろうか。そうした自由闊達な対話の空間をイメージしながら語る丸山の表現は、ここではアカデミシャンである以上に、ジャーナリスティックなセンスに満ちていて面白い。（…）

「タコツボ」を否定し、伸びやかな対話の広がりを求める丸山の分析は次の件でひとまずのクライマックスとなる。

われわれの国におけるこういう組織なり集団なりのタコツボ化は、封建制とかまた家族主義というような言葉でいわれますけれども、単なる家族主義とか封建主義とかいった、いわば前近代的なものが、純粋にそれ自体として発現しているというより、実は近代社会における組織的な機能分化が同時にタコツボ化として現れるという近代と前近代との逆説的な結合としてとらえなければいけないんじゃないか。（丸山真男『日本の思想』）

\*\*\*\*\*

（丸山俊一「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」～「「公」と「共」の間もあいまいな日本の「私」より）

「近年「デジタル・シティズンシップ」という概念が推進されていることをご存じだろうか？　小学校教育からタブレットやパソコンが導入され、子どもたちにもデジタルな世界へのリテラシーが必要となる時代、その時に身につけるべき考え方や行動規範を指すのだが、その教えの中の核になる概念の一つに「責任のリング」なるものがある。同心円で三つの輪が描かれ、一番外側が「公」、二番目の輪が「共」、中心となる三番目の輪の中に「私」がいる、という図に基づく考え方で、たとえばネットでの発信の際も、「私」は、「共」の領域、「公」の領域、どこまで影響が及ぶか、自らの責任をしっかりと自覚しようという教えだ。もともと欧米で確立した際には、それぞれWORLD、COMMUNITY、SELFと表記されており、「公」共、「私」同体、「私」という語が与えられたようだ。人が生きる、この社会のありようを三つの位相に分けようというこの分類にひとまずは異論がない。（…）

だが、がっちり理念化を進めようとするタコツボに陥りかねない逆接の力学が働くこの国にあっては、どうも複雑な気分になってしまうのだ。二番目の輪の「共同体」という「バリケード」の弱さは、丸山真男の指摘から今も変わっていないとしたら？

「私」は「共」に含まれ、さらに「公」に含まれているのだろう、確かに欧米的な理念の上に立って、それぞれの領域があるべき世界を作り出していれば。だがこの国では、「共」同体が、時に悪しき意味でのムラ社会のような抑圧を生むように機能する場合もある。「公」という領域も、市民社会の理念が浸透することが不十分で、空気が支配する世間という相互監視的な関係性を醸し出してしまっていることもあり得る。理念は素晴らしくとも、その解釈を柔軟にし、その本質の伝え方において注意深くあらねば、「近代と前近代との逆説的な結合」がまたも生まれてしまう。」

\*\*\*\*\*

（丸山俊一「ハザマの思考　5　多様性と協調性のハザマで」～「「ない」と「ある」が同時に存在する国の可能性」より）

「丸山は、日本人の集団の基底にあるものの見方考え方を掘り取り分析し評論するという実に検証が難しい探求に踏み込み、それを『日本の思想』という大風呂敷と批判されることを覚悟の書名で世に出した思いを、「あとがき」で率直に語っている。そして、その試みの果ての自らが実感した成果を、飾らない言葉でこう記すのだ。

けれども、私は「日本の思想」でともかくも試みたことは、日本にいるいるな個別的思想の座標系の役割を果たすような思想的伝統が形成され（なかった）という問題と、およそ千年をへだてる昔から現代にいたるまで世界の重要な思想的産物は、ほとんど日本思想史のなかにストックとして（ある）という事実とを、（同じ）過程としてとらえ、そこから出て来るさまざまな思想史的問題の構造連関をできるだけ明らかにしようとするにあった。これがどんなに身の程知らずの企図であるにせよ、（私自身として）、こうして現在からして日本の思想的過去の構造化を試みたことで、（はじめて）従来より「身軽」になり、これまでいわば背中にズルズルとひきずっていた「伝統」を前に引き据えて、招来に向かっての可能性をそのなかかから「自由」に探っていける地点に立ったように思われた。（丸山真男『日本の思想』）

丸山自身が施した傍点（引用者註：ここでは（）内）が。実にしっくりきた。「なかった」と「ある」とを「同じ」過程として捉える……。もはや、禅の公案の如き世界、色即是空、空即是色ではないか。般若心経まで飛ぶのは行き過ぎでも、少なくとも、そこに一枚岩の「戦後民主主義の信奉者」「西欧的近代主義の推進者」の姿はなく、柔らかで伸びやかな、思考の弾力性を感じとる。「西欧的近代」と「日本的近代」といった構図にあって、そのハザマに悩みつつ楽しむセンスが、そこにある。（…）多様性も協調性も「ない」と同時に既に「ある」。そんな感覚でそのハザマを生きていくことが、この国の「逆接」に足を拘われない術だというのは、楽観に過ぎるだろうか。」

日本の仏教において対極に見える  
「禅と念仏」という二つの行がある

平岡聡『禅と念仏』は

本家 vs. 分家  
保守 vs. 革新  
出家 vs. 在家  
悟り vs. 救い  
内向 vs. 外向  
引算 vs. 足算  
個人 vs. 集団  
坐禅 vs. 念仏

という8つの視点から  
同じ仏教でも目指す最終到達点異なるという  
二つの行を比較検証し

その両者の「自覚的双修」による  
「智慧と慈悲の両面をかねそなえた、  
宗教的人格の形成をめざした“新しい念仏禅、”  
あるいは「念仏→坐禅→念仏→を繰り返す  
「禅念仏」を示唆しているのだが

あえていえばこのように  
「禅仏教」と「念仏仏教」を対照させた解説は  
「自覚的双修」や「禅念仏」が示唆されたとしても  
二つが統合されなければならない  
というような誤解を生んでしまうかもしれない  
両者の方向性はほんらい  
「この二つがそのままに一つ」なのだから

その意味でいえば  
鈴木大拙によって『仏教の大意』として起稿された  
二つの講演録でわかりやすく説かれているように

「仏教という大建築を載せている二つの大支柱」としての  
般若または大智を代表する禅と  
大悲または大慈を代表する浄土系が  
「智は悲から出るし、悲は智から出」るように  
「元来は一つ物であります、分別知の上で話するとき  
二つの物であるように分かれる」  
ということが理解される必要がある

いうまでもなくこうした「分別」は  
禅仏教と念仏仏教の区別以前に  
感性と知性の世界  
霊性の世界  
という二つの世界においてなされがちで

「この世界とあの世界と、二つの世界が  
対立するように考えますが、事実は一世界だけ」で  
「二つと思われるのは、一つの世界の、  
人間の対する現れ方」によるものである

禅では野狐禅における  
不落因果と不昧因果の話がよく語られる

感性と知性の世界における「因果」のように  
「自分と因果とが離れ離れになっている」  
つまり「行為の外に因果があって、  
それが行為の上に加わる」不落因果ではなく

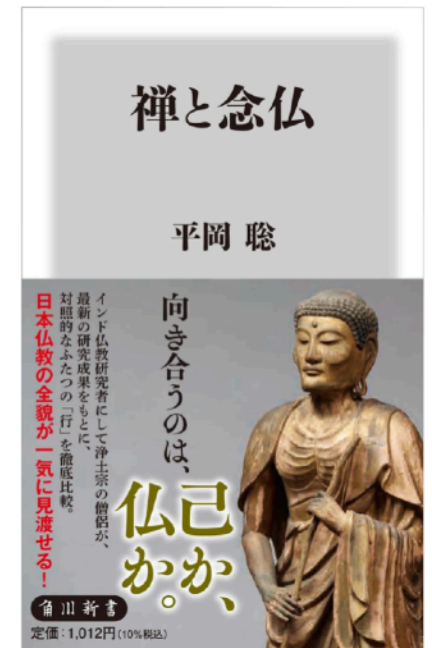
霊性の世界における「因果」のように  
「因果を自分の外に見ないで  
自分と因果を一つのものに」するという不昧因果  
が説かれているのである

禅仏教と念仏仏教が「離れ離れになっている」と  
それぞれの世界における  
野狐禅のようになりかねない

如何に「分別智」を離れられるか  
それはいわゆる宗教者としての問いにとどまらず  
すべての人間にとって不可欠な  
霊性の問題として問われる必要がある



- 平岡聡『禅と念仏』（角川新書 2024/1）
- 鈴木大拙『仏教の大意』（角川ソフィア文庫 2017/1）





- 平岡聡『禅と念仏』（角川新書　2024/1）
- 鈴木大拙『仏教の大意』（角川ソフィア文庫　2017/1）

（平岡聡『禅と念仏』～「第八章　坐禅vs.念仏―――心理学的考察」より）

「禅仏教の強みは本来の仏教に近い点だ。中国的あるいは日本的に変容したとはいえ、坐禅はインド以来、悟りのための中心的な修行法であった。また仏教は基本的に現世における苦の克服を目指すので、実にわかりやすい。我々の通常の認識を超えた阿弥陀仏や極楽浄土も持ち出さず、己の心と向き合って心を整え、苦を克服する教えは、仏教徒のみならず、キリスト教徒もイスラム教徒も実践可能な普遍性を持つ。」

「一方、禅仏教の弱みは、その崇高さにある。（…）禅仏教は出家者のための仏教であり、エリートのための教えであるため、難易度の高い宗教となっている。もともとインドでは出家者と在家者とは厳密に区別され、基本的に出家者しか悟ることはできなかった。その伝統を継承する禅仏教であるから、万人に開かれた宗教とは言いがたい面がある。」

\*\*\*\*\*

「一方の念仏仏教はどうか。その強みは、何と言っても庶民性だ。法然の出現により、念仏は称名念仏が中心となり。ただ声に出して南無阿弥陀仏と称えれば極楽往生できるので、これ以上の易行はない。誰でも実践できる。法然による念仏仏教の革新性は、出家者と在家者との垣根を取り払い、念仏する者をすべて往生させ、悟りに向かわせる道を拓いた。これは大乘仏教の極致であり、禅仏教にはマネのできない特徴である。

しかし、念仏仏教の弱みは現世と来世の隔絶にある。念仏を称えれば極楽往生できるが、それは来世のことであり、現世において残された時間をどう過ごすかは積極的に説かない。」

\*\*\*\*\*

「この両者のそれぞれの溝を同時に埋める有効な手段の一つ考えてみよう。それが（…）坐禅と念仏の双修だ。（…）心理経験として坐禅と念仏が根本的に同一であるとするならば。それは双方の溝を埋める機能を持つ。禅仏教に関しては最近、マインドフルネスという流れがあり、それほどハードルの高い実践としては位置づけられていない。これは悟りを目指しているわけではないが、禅仏教にアクセスする“方便、”としては有効だろう。

一方の念仏にも坐禅と同様に心理的効果があるなら、往生の方法という本来の木のないたん脇に置き。星辰を安定させ、毎日の生活を充実させるために念仏を活用するのである。」

「藤吉 [1974] は「学行一如的な禅と念仏との統一的な自覚的双修によって、智慧と慈悲の両面をかねそなえた、宗教的人格の形成をめざした“新しい念仏禅、”を、また恩田 [1974] は念仏→坐禅→念仏→を繰り返す「禅念仏」を提唱している。」

（鈴木大拙『仏教の大意』～「第一講　大智」より）

「普通われらの生活で気のつかぬことがあります。それはわれらの世界は一つでなくて、二つの世界だということです。そうしてこの二つがそのままに一つだということです。二つの世界の一つは感性と知性の世界、今一つは靈性的世界です。これら二つの世界の存在に気のついた人でも、実在の世界は感性と知性の世界で、今一つの靈性的世界は非実在で、観念的で、空想の世界で、詩人や理学家やまたいわゆる靈性偏重主義者の頭の中だけにあるものだときめているのです。しかし宗教的立場から見ますと、この靈性的世界ほど実在性をもったものはないのです。それは感性的世界のに比すべくもないのです。一般的には後者をもって具体的だと考えていますが、事実はそうではなくて、それはわれらの頭で再構成したものです。靈性的直覚の対象となるものではありません。感性の世界だけにいる人間がそれに満足しないで、何となく物足らぬ、不安の気分に襲われがちであるのは、そのためです。

（…）

靈性的世界を実際に把握するとき、―――あるいはこういってもよい、靈性的世界が実際にこのわれらの感性的世界へ割り込んで来るとき、日常一般の経験世界が全く逆になるのです。実が非実になり、真が非真になる、橋は流れて水は流れず、花は呉れないならず、柳は緑ならずということになります。普通では、如何にも奇怪千万と思われることですが、靈性的直覚の立場から見ると、そういうことになるのです。それはこの靈性的世界が一般の感性的・知性的世界へ割り込んでくるとき、われらの今までの経験をみな否定するからです。しかし間違っはならぬのですが、これらの経験はそれにもかかわらず、ことごとく今までの感性的分別的特性を失ってはいないということです。差別の世界は今なお差別の世界ですが、ただ一つの相違がある。それはこの千差万別がそのままで靈性的世界の消息であるという超分別識的直覚であります。換言すればわれらはここで今まで非真実の夢幻性だと思いつたものが、畢竟ずるに、また必ずしもそうでなかったということになるのです。無限はその後に真実なるものを持っているということに気づくのです。それは何故かというに、靈性は一方において感性的経験を否定してしまいますけれども、感性的世界はこの否定の故に、その千差万別な知性的分別を、靈性の中に、そのままに、保存して行くのです。

靈性的世界というと、多くの人々は何かそのようなものがこの世界のほかにあって、この世界とあの世界と、二つの世界が対立するように考えますが、事実は一世界だけなのです。二つと思われるのは、一つの世界の、人間の対する現れ方だといってよいのです。すなわち人間が一つを二つに見るのです。これがわからぬときに、実際二個の対立せる世界があると盲信するのです。われらの生活しているという相対的世界と、その背後にある（仮にそうしておく）のとは、つ唯一不二の全を形成するものです。」

「知性的自覚と靈性的自覚との相違は、（…）一方では对象的・分別的・能所的であるが、他方では即非の論理の上に立つのである。同じ鐘の音をきいてこれを鐘の音であると意識するとき、知性的でも感性的でも。対象的世界観以上に出ないのですが、靈性的面にそれが映ってくると、宇宙が直ちに一つの鐘の音となるのです。（…）雨は誰の上にも降る、禍は、悲は、誰の上にも襲ってくる。達人は不昧因果で、それに徹底する、しかしてその徹底の事実を靈性的に自覚し得るのである。これが不昧因果の不落因果である。彼は宇宙を通じて現れる神意の認覚者となったのです。」

「大修行底のひとすなわち悟った人は因果の運行に随順してその身を任せます。因果を自分の外に見ないで自分と因果を一つのものにします。因果を昧まさずというのはこの義です。野狐の老人の場合では、因果を外において、その中に自分が這入るか這入らぬかということに氣にしているのです。自分と因果とが離れ離れになっているので、その間に落不落の問題が出てきます。人間は道徳的行為の主体であるが、それと同時に因果の法則のそのものでもあるのです。行為の外に因果があって、それが行為の上に加わるのではない。それ故、人間として生活している限り、業は人間につきものである。修行の有無、悟道の如何などによって、因果が外に離れるべき性質のものではないのです。因果は元来不落も不昧もないのです。因果は知性面の事象である、靈性的自覚の上では因果はないのであるから、老人の野狐禅のように二元的観察をやってはいけないのです。」

（鈴木大拙『仏教の大意』～「第二講　大悲」より）

「仏教という大建築を載せている二つの大支柱がある、一を般若または大智といい、今一を大悲または大慈といいます。智は悲から出るし、悲は智から出ます。元来は一つ物でありますが、分別知の上で話するとき二つの物であるように分かれるのです。智即非、悲即智の体は単なる幾何学的な点でもなく、また数学上の一でもありません。これを人性格といってよいと思います。大智大悲は生きたものです。特に大悲というときは生きた人格を考えなければならぬ。しかしこれは分別智上でいう人格ではないことはいうまでもない。靈性的自覚の上に現れるものであるから、これを神格と見てもよい。いづれにしても誤解を生じ易いので用心が必要です。即非の論理を生きているもの、これを絶対の一者としておぎます。この一者の上に無分別の分別、分別の無分別があるのです。これを「不可思議体（アチンチャ・カーヤ）」（または不可思議身）といいます。この身（カーヤ）が不可思議であるから、知性的分別の世界にいろいろの形で自らを顕現するのです。

この不可思議身が仏教という殿堂の奥に据えられているのです。一面は智でありますが、他面は悲です。そうしてこの智と悲とが一丸となっているので、見る人の目にあるいは智とのみ映ることもり、また悲とのみ映ることがあります。しかしその故に不可思議身は双身であると考えてはならぬ。智と悲とが機械的に融合したものなら、そのようなこともあるうが、これはもともと融合体ではないのです。そう見るのは見る人の分別智によるのです。」

\*\*\*\*\*

「日本の仏教では、禅は大智の面、浄土系は大悲の面を代表するといってよかろうと思います。禅は動（やや）もすると羅漢の独善性・逃避性に傾かんとするが、浄土系は菩薩と共に五濁の巷に彷徨するを厭わないのです。場合によると、禅はただの自然神秘主義だとか、自然に対する美的観照だとか、または禅に対する理性的愛だなどと評せられることもあります。しかしそれは誤っているということは今さら繰り返すまでもないと信じます。浄土系は現在日本で行われているところでは、「愚痴文盲」の大衆を目標としているとも申されましようが、すべて宗教などものは智慧才覚を嫌うものです。それはいうまでもなく。宗教は知性的分別の領域ではないからです。術学とか物知りとか慧敏とかいうことは、人間をしておかえって靈性的直覚から遠ざからしめるという事実は、われらのいずれも日常見聞するところです。が、禅にあっては、一方ではもとより学問の涉猟を厭いますが、また他方ではいくらかの文学を知っていなくてはならぬ。それは何故かというに、禅は唐宋の間で完成したものであるから、自ら漢文学の素養を要求するのです。事実、今日の日本では禅はむしろ知識人の間で修せられます。これに反して浄土系―――ことに真宗は、日本で完成したのです、そうしてその頃は政治的権力の萎縮した下層の人達は、自ら人生の慰藉をあの世に求めんとする傾向を示したこともあったと信ぜられます。しかし宗教としての本質から見れば、浄土系仏教といえども、政治に聯関を持つものではありません。直ちに人間性の本拠に迫って来るものです。浄土系には社会的人道主義的要素があるが、禅はむしろ高踏的であるということが、日本における両者の現状であるう。」

# ☆mediopos-3359 2024.1.28

ク・セ・ジュ（フランス語: Que sais-je?  
「わたしは何を知っているか?」）という言葉は  
ミシェル・ド・モンテーニュの  
『エッセー』から引かれている有名な言葉である

ここしばらくその『エッセー』とともに  
ずいぶん歩き（岩波文庫全六冊）  
少しばかり迷路に入りそうになったところ  
おりよく大西克智『『エッセー』読解入門』と出会い  
ようやくク・セ・ジュなのかが少しばかり腑に落ちてきた

モンテーニュのク・セ・ジュは  
「私」が「自分」を見いだすという  
「自己知」のことであり  
近世の黎明期である十六世紀においてそのアポリアを  
まさに出口のない迷路のように歩き続けた  
唯一の存在がモンテーニュなのである

その「自己知」のアポリアは  
まさに現代においてようやく  
気づかれ始めているところだともいえる  
そしてその地点から  
さらに歩いていかなければならない段階にあるようだ

モンテーニュはその「自己知」から  
「何者かとして」という条件を撤廃し、  
あるがままの自己をあるがままに知ろうとした、  
そうでなければ自己知ではないと考えた

モンテーニュは学問や学識を批判するのだがそれは  
「観念のヴェールによってあるがままの現実を  
覆い隠す機能が学問や学識にはそなわっているため」であり  
それは「生きた思索のいとなみを特定の「型」  
つまり主義＝イズムの枠組みにはめ込んで、  
窒息させる効果を発揮しかねないため」だった

「私が、ミシェルであるという事実」  
「世界にただひとつしかないこの事実を見失わないためには、  
あらゆるカテゴリーを拒む必要がある」と考えたのである

モンテーニュは「生きることの意味」を  
明確に提示した「最初の人間」だったというが  
（そうした言葉が広く認知されるようになったのは  
二十世紀に入ってからのこと）

当時多くの人たちは  
「新旧のキリスト教、古代の知恵に依存する自分主義、  
あるいは富の蓄積と立身出世、各人が置かれた状況のなかで  
与えられうるなにかを与えられるがままに  
「そのためにこそ、この世に生きている」と信じ、  
その信に安んじていることができ」たという

モンテーニュは  
カトリックとプロテスタントが激しく対立する  
フランスの政治において  
「敵対する国王双方の侍従武官として、要衝ボルドーの市長として、  
家族と領民の命を預かる家長として」果たしている役割や  
思想家や哲学者から与えられた類型的な概念などに  
「「自分」を託し、その「自分」がすなわち「私」である」  
などと考えることなく  
「「私」は「自分」というものを「知り・導き・示」そうとし  
「何者でもない者」になろうとする

そしてやがて「裸形のあるがままに対する羨望と  
自己了解の可能性をめぐって〈魂〉の内部」で抗争し  
「確定解」を見いだせないまま  
その先へは行けなくなってしまう…

「モンテーニュは、生きることの意味は  
生きることそれ自体にあるというひとつの真実に、  
思索を収斂させて終えることができない人」だったが



- 大西克智『『エッセー』読解入門／モンテーニュと西洋の精神史』（講談社学術文庫 2022/6）
- モンテーニュ（原二郎訳）『エッセー1～6』（岩波文庫 1965/5-1967/10）

それは「生をみずから統御し、  
みずから導き、生にみずから耐える」  
その「みずから」を知ることが、  
彼にはどうしても必要だったから」なのだという

モンテーニュにとっては  
まさに自己知のク・セ・ジュの迷宮から  
離れて生きるわけにはいかなかったのである

それはある意味で  
矛盾のなかで矛盾を超えようとする  
禅の公案にも似ている  
そして結局のところ公案は解けないままでいる…

モンテーニュが「民衆」や「百姓」といった存在を  
「裸形のあるがままを象徴する  
記号的存在として、肯定」しようとしたのも  
「愚」ゆえにこそ拓かれる知識からの自由に  
目を向けていたからなのかもしれない

- 大西克智 『『エッセー』読解入門／モンテーニュと西洋の精神史』（講談社学術文庫　2022/6）
- モンテーニュ（原二郎訳）『エッセー 1～6』（岩波文庫 1965/5-1967/10）

※注）『エッセー』からの引用箇所（A）（B）（C）の記号が賦されている。「第一〜二巻当初のテキスト（A）に対して（B）さらに（C）が、第三巻当初の（B）に対して（C）が、順次追加されたというかたちです。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「はじめに―――四百年の時が流れて」より）

「壊滅の危機に瀕する十六世紀後半のフランスを生きたミシェル・ド・モンテーニュ。彼が遺したゆいつの著作『エッセー』には、著者の〈魂〉によって描かれた一条の軌跡が刻まれています。その軌跡をたどってゆけば、ひとつの壮大な物語が姿をあらわします・しかも、近世の黎明期に生まれたその物語を、私たちもまた再開しようと思えば再開することができる。ただ繰り返すのではなく、モンテーニュが行き着いた地点からさらに遠くへ軌跡を伸ばしてゆくこともできる。『エッセー』は、そんなポテンシャルに恵まれた著作です。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「プロローグ」より）

「モンテーニュが二十年にわたって書き継いだ『エッセー』には、類書と呼ぶるものがありません。文学書なのか、思想書なのか、それとも、まさしく『エッセー』を語源とするエッセーなのか。どのカテゴリーにも収まらないということです。文学作品を読む、あるいは哲学・思想の著述として読む等々のつもりでは汲み尽くしがたいものを滲える一方で、一貫性に乏しい―――ように見える―――その内容じゃ、素手で立ち向かう読者を煙に巻くかのごとく。しかも原著で千三百ページを上回る大著です。

（…）

　執筆開始から相当の年月を経て、モンテーニュはみずからの意図を、あらためてつぎのような言葉で宣言しています。彼の執筆精神を宣言する文字どおりのマニフェストであり、『エッセー』の支点的役目を担うこといのある言葉です。

（C）私は、人々に向けて自分というものの全存在を示す、つまり文法家や、詩人や、法律家などとしてではなく。ミシェル・ド・モンテーニュとして示す、最初の人間である。（第三巻第二章「後悔について」）

『エッセー』の執筆に手を染めた当初から、「自分というものの全存在」を示すことを心に決めた「私」がいたわけではありません。示すに値する唯一無二の対照として「私」が「自分」を見いだすまでに、困惑と焦りに支配された数年間をモンテーニュはすごしています。しかも、ようやく定まったはずの意図には、意図して招いたわけではないアポリアが、すなわち解き明かそうとすればするほど逆に深まってゆくひとつの謎が埋め込まれていました。そのことを察知したモンテーニュは謎をそれでも解消するべく、さきの見えない「試み」に乗り出します。そうしてさまよいつづける彼を、あるとき、まったく予期していなかったひとつの危機が見舞います。

　意図の形成を果てアポリアと遭遇し、その不可解さに翻弄されつづけるさなか、危機の瞬間が訪れる。著者自身が歩んだこのような階梯の軌跡が『エッセー』には埋め込まれています。『エッセー』の生成過程にそくしてこの軌跡を掘り起こせば、古代から近世にいたる西欧精神の歴史全体を書き割りとする大きな物語が立ち上がってくるでしょう。主人公はもちろんモンテーニュ。正確に言えば、意図せぬままに駆動する意志のはたらきを感じしながら思索と言葉を紡ぐ。彼の〈魂〉です。

　人には、ときとして、意図せざる意志のはたらきに導かれ、自分が意図していたよりもはるかに遠くまでゆくことがある。モンテーニュはまさしくそういう人でした。みずからの内なる〈魂〉の声を聴かないでいるふりのできない人でした。そのような著者の手になる著作を読むためには、読む側も、著者が歩んだ経験の階梯を、その最初から最後まで歩みなおさなければなりません・そのようにしてモンテーニュが到達した最前線に立ったとき、彼自身が赴くことのなかったその向こう側に新たな精神風景を見る可能性が、そうして十六世紀に描かれたひとつの〈魂〉の物語を新たなしかたで再開する可能性が、拓けてくるでしょう。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「第II部 「自分」・「私」・〈魂〉／第6章 だれが?― 〈魂〉が」より）

「モンテーニュが学問や学識を批判するのは、観念のヴェールによってあるがままの現実を覆い隠す機能が学問や学識にはそなわっているためでした。あるいは、同じことになりませんが、生きた思索のいとなみを特定の「型」つまり主義＝イズムの枠組みにはめ込んで、窒息させる効果を発揮しかねないためでした。「型」にはめ込むというのは、本来は個々別々の事実を「一般的な事実」としてカテゴリー化することです。カテゴリー化され、一般化されてしまえば、「私が、ミシェルであるという事実」は消失してしまう。世界にただひとつしかないこの事実を見失わないためには、あらゆるカテゴリーを拒む必要がある。およそ一般化されたものも、一般化することも、拒みつづける必要がある。およそ一般化されたものも、一般化することも、拒むつづける必要がある・モンテーニュはかたくなまでにそう考えます。」

\*\*\*\*\*

　「私」は「自分」というものを「知り・導き・示す」のだというモンテーニュの意図。（…）この意図は、人が生きてゆくなかで無数に抱く意図のひとつ、実現されて、あるいは実現されないまま、いずれにしても過ぎ去ってゆく意図のひとつではありません。「（B）われわれがになっている第一の責務は、各人がみずからを導くことである。（C）われわれは、そのためにこそ、この世に生きているのだから」。そして「（B）そのためには、自分に本当に関係のあるもの、自分の本当にもっているもの、そして自分の実質に属するものを、知らなければならぬ」。彼の意図は、思索のいとなみそのものの核をなす意図であり。自分は何者としてこの世に生きているのかという自己了解に直結している意図でした。それだけに、意図の意味するところを掴むことがぜひとも必要であり、にもかかわらず、その意味はモンテーニュのもとから逃げ去ってゆく……。

　追えば追うほど正体がわからなくなってゆくこの意味は、後世、生きることの意味と呼ばれることになるでしょう。（…）時代の流れのなかで求めはじめられていた生きることの意味というものを、ひとつの問題として明確に提示した「最初の人間」が、ほかならぬモンテーニュでした。

　意外に思われるかもしれませんが、ラテン語にも、十六世紀から十七世紀の各国語にも、「生きることの意味」に直接対応する表現はありません。近世はおろか、《sens de la vie》、《meaning of life》（英）、《Sinn des Lebens》（独）といった成句が広く認知されるようになるのは、おそらく二十世紀に入って以降です。とはいえ、表現の成立と一般化はしばしば、表現されることがらの現出に短くても数十年、長ければ数百年、遅れます。目下の場合、三百年以上の遅れです。ことがらが現実動き始めた近世黎明期、人々は、新旧のキリスト教、古代の知恵に依存する自分主義、あるいは富の蓄積と立身出世、各人が置かれた状況のなかで与えられるなにかを与えられるがままに「そのためにこそ、この世に生きている」のそれとして信じ、その信に安んじていることができました。それによって、生きるこの意味が問題として露わになる事態に直面しないでいることができました。

　ところが、モンテーニュには、彼らのように安んじていることがどうしてもできなかった。自分の希求が「自分の外へ」さまよいでてゆくことが許せなかった。自分が何者であり、何を求めているのかは。あくまでもみずから見さだめる。そのために、現実社会の価値基準であれ、学問世界の教説や概念であれ、自分のなかから生まれたのではないもの、「ミシェル・ド・モンテーニュ」の単独性を損なう一般的なものはこごとく退ける。こうして、無数の希求が時代の空気のかなかを四散する渦中、ひとりモンテーニュの希求だけが、彼みずからへと向かいます。行くさきを知らない希求の群れが、モンテーニュの内部で、世界にただひとつのみずからへとチューニングされることになったといってもよいでしょう。そうして希求の焦点がひとつに絞り込まれたとき、意図することの意味は、そして生きることの意味も、自己充足を禁じられた終わりなき問題であることが明らかになる。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「第III部 〈魂〉の軌跡／第7章 もうひとつの背景」より）

「人は神学者として、あるいは哲学者として、自己知を語るようになってゆく。精神史の趨勢となったこの傾向そのものに抗い、自己知から「何者かとして」という条件を撤廃し、あるがままの自己をあるがままに知ろうとした、そうでなければ自己知ではないと考えたのが、ソクラテスから二千年後のモンテーニュでした。」

「なにを考え、知るのであれ、人は何者かとして考え、知ろうとします。だから自分を知るということに関しても、何者かとしての自分を知ろうとすることになります。現実世界に生きる人間は望むの否とにかかわらず何者かとして生きるのであり、この基本的な条件が、人それぞれが知り、考える方向性を規定します。不可避とも見えるこの条件を、しかしモンテーニュは全力で破棄しようと試みます・何者かとしてというのは、たとえば神学者や哲学者として、あるいは「文法家や、詩人や、法律家などとして」ということです。何者かとして生きるというのは、その何者かを何者かとして同定する一般規定を背負って生きることであり、ところがモンテーニュにとっては、それこそがなによりも受け入れがたいことでした。およそ一般規定は、私という全一なる存在のあるがままを、ありのままを、損なうものだからです。「私は、あるがままに自分を歩ませる」。

　モンテーニュについては、穏健で、中道的で、上記から外れないといった人間像がしばしば語られます。なるほど政治の裏舞台を奔走する彼には、たしかにそういえる側面がありました。それは、敵対する国王双方の侍従武官として、要衝ポルドーの市長として、家族と領民の命を預かる家長として、政治と自然の災厄を生き延びるために、そうあらざるをえなかったからです。しかし、忸怩たる沈黙を頻繁に強いられる現実世界をあとにして精神の探求に乗り出したモンテーニュ、思索する人としての彼は、まったくちがいます。一般に、人がその人自身を理解し、了解しようとするさいに、いっさいの一般規定を拒むことなどまずありません。家族や社会のなかで自分が果たすべきだと考える役割であれ、人生のなかで実現したいと願う目標であれ、どこかに一般的な性格を帯びたものに「自分」を託し、その「自分」がすなわち「私」であると、考えるまでもなく考えます。このさい、思想家や哲学者あるかどうかは関係ありません。モンテーニュにいわせれば、かえって思想家や哲学者たちのほうこそ、概念化による一般的類型化に依存することのもっともはなはだしい人々であり、狡猾な抽象化にもっとも長けた人種だということになるでしょう。

　何者かとして生き、そして考える。（…）そのような枠組みこそ、しかしモンテーニュにとっては強行にでも突破をはかるべき対象でした。理由は単純明快で、宗教のであれ、哲学のであれ、すでにある思考の枠組みを、モンテーニュの言葉でいえば「型」を作り出したのが彼自身ではないからです。他人の手になる思考の枠組みに従っているかぎり、いくた自己知といってもしよせんは似非自己知、実質的には空語にしかならないという確信が、彼に強行突破を指示します。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「第III部 〈魂〉の軌跡／第8章 ソクラテスへの視線」より）

「モンテーニュのまさしく「全存在」を根底から揺るがず、裸形のあるまがままに対する羨望。その発出源となり、あるいは羨望の本体をなしているのが、（…）何者でもない者であろうとする意志の働きです。かりに、言葉をもたないこの意志に言葉を操ることができたなら、「私」に対してこう告げるでしょう。―――おまえの意図は中途半端だった。思索が技巧に陥っていないかどうか。観念性と思弁性を帯びていないかどうか、そんなことが最終的な問題なのではない。こうした線引きはどのみち相対的であり、事実、思索にもとづく「全存在」としてのあるがままといったところで、おまえはまさしくその思索によって、「素朴は愚昧の近親であり」うんぬんと、現実の人間を思弁的にカテゴリー化しているではないか。わたしは、そのような自家撞着そのものを廃棄するところまで、つまり、おまえ自身の抛り所である意図と理性そのものを断念するところまで、向かおうとしているのだ。みずからのすべてを賭してきたものの限界に直面したそのとき、人は、端的に、〈何者でもない者〉と化す。わたしは、おまえ自身を。おまえの意図を徹底すれば最終的に行き着くはずの〈何者でもない者〉にしようとしているのだよ。

　みずからの根拠としている意図を断念し、理性を放棄し、それによって、おまえ自身が〈何者でもない者〉となれ。モンテーニュにとっては、しかし、無理な注文です。何者でもない者であろうとする意志がもたらシアポリアのアポリアたるゆえんは。まちがいなくみずからの内部にはたらいっている意志であるにもかかわらず、モンテーニュには、その意志が志向する対象を是認することができず、さりとて、否定もまたできない、という点にあったのです。」

「裸形のあるがままへの羨望が、何者でもない者であろうとする意志と実質にひとつであり、したがって、羨望を消すことはできない。しかし承認するわけにもゆかない。すなわち、みずからの内なる抗争＝アンビヴァレンツをみずから終わらせる方途がモンテーニュにはもはやない、よいことです。じっさい、抗争は（…）古来の一対である「自然」と「理性」の関係に転移してつづきます。」

「裸形のあるがままに対する羨望と自己了解の可能性をめぐって〈魂〉の内部に生じた抗争は、最終的に、どこへ向かうのか。状況を打開するために、モンテーニュがみずからの言葉によって打てる策はすでに尽きています。十六世紀という時代の条件を引き受けた彼には、ソクラテスとの系譜も役に立ちません。それでもなお、『エッセー』に遺された〈魂〉の軌跡は途絶えない。途絶えないのだとすれば、その軌跡はどこへ向かうのか。

　「百姓 (paysans)」、「俗衆 (vulgaire)」、「民衆 (peuple)」、「下層の者たち (gens de basse condition) 」などと呼ばれる人々―――人間の徳の最下位類型として無知無学を体現するとみなされていた人々―――が、ここからさきの立会人となるでしょう。」

（大西克智 『『エッセー』読解入門』～「第III部 〈魂〉の軌跡／終章 百姓のかたわらで」より）

「後期の『エッセー』には、「民衆」や「百姓」について肯定的に語る言葉があちこちに残されています。しかし、肯定されているのは、現実に生き、そして死んでゆく人間としての彼らではありません。あくまでも、裸形のあるがままを象徴する記号的存在として、肯定されているのです。一連の肯定的発言は、裸形のあるがままに対する羨望の産物にほかならず。抑えなくてはならない羨望に対する警戒心がふと緩んだおりに生まれたものでした。」

\*\*\*\*\*

「モンテーニュは、生きることの意味は生きることそれ自体にあるというひとつの真実に、思索を収斂させて終えることができない人でした。なぜかといえば、「生をみずから統御し、みずらか導き、生にみずから耐える」その「みずから」を知ることが、彼にはどうしても必要だったからです。最後は、自己知。これこそが、彼にとっては絶対に譲れないロジックの最終的にして必然的な帰結だったからです。このロジックに従って、第三巻第一〇章の右の言葉（「生にとっては生それ自体が目指すべきものである。」「あなたは生きたではないか。それこそがあなたにとっては根本の、そしてもっとも輝かしい仕事ではないか。」）は、「そのためには、自分に本当に関係のあるもの、自分が本当にもっているもの、そして自分の実質に属するものを。知らなければならぬ」と。つづく必要がある。たとえ、自己知の自己をあるがままの自己に絞り込もうとするかぎり、その自己を経めぐる知の探求は迷宮の奥深くへ引き込まれてゆかざるをえなくなるとしても。並行して、生きることの意味もまた。確定解への固着を精神に許さない問題として残りつづけるのだとしても。

　〈魂〉に語らせてみます。―――たとえ、「生にとっては生それ自体が目指すべきものである」のだとしても。その生を生きる「私」自身が何者なのかを掴まないうちは、この世に生きることの意味を最終的に掴んだことにはならない。だから、たとえ真実は最前線の向こう側にいた「あの人たち」のもとにあるのだとしても、わたし―――〈魂〉―――は、「私」を、『エッセー』の思索空間に帰還させなければならぬ。たとえ、そこが、われわれ―――「私」と〈魂〉―――の根拠である意図そのものを断念せよというアポリアによって、出口を封じられた空間であるとしても。すなわち、生きることの意味を最終的に自得する可能性は断念せざるをえなくなるのだとしても。」

## ☆mediopos-3360 2024.1.29

今回は冒険家の角幡唯介の話なのだが  
これは昨日のモンテニューの話とも通底している  
(mediopos3359(2024.1.28))

モンテニューは  
外的なさまざまなものを排しながら  
「裸形」の「自分」を見いだすことで  
「生きることの意味」を見いだそうとし  
『エッセー』を書き続けながら歩んでいったが

角幡唯介が本書『書くことの不純』で  
問い直そうとしたのは  
「なぜ書くのか」ということだ

モンテニューは『エッセー』を書いたが  
角幡氏の「冒険」と同様に  
表現し公に刊行したのはなぜだろう

モンテニューは作家ではなく  
その著作による収入が必要だったわけでもないだろう  
それでも「表現」することを選んだ

角幡氏の著書のタイトルにあるとおり  
そこには「書くことの不純」が  
避けられなくあるのではないか

角幡氏は「基本的に行為（内在）は純粋で、  
表現（関係）は不純だとの立場に立っている」

表現することそのものが不純だというのではなく  
「表現は行為にたいして不純になる、ということ」

少なくとも冒険という  
内在的な行為を書くということは  
その行為に対する不純さを意識せざるをえない  
本書はその問いに対する自問自答である

角幡氏は若い女性記者から取材を受け  
半ば雑談モードのなかで  
「探検って社会の役に立っていないんじゃないか  
っていわれませんか？」という質問を受け驚く

「社会の役に立たないことが、つまり見返りのないことが、  
私がやっているような行為がなりたつための  
最低条件なのだ、とさえ思っている」からである

冒険のような「自分にしか意味のない  
極めて私的な行為をつづける」のは「個人の勝手」だ  
しかし「問題はそれを書くこと」で  
「書くことは他者に伝えること」であるがゆえに  
「その時点で関係の視点にたった行為なので  
必然的に社会性をともなう」ことになる

そこで問われるのが  
「個人の好きでやっている無意味な行為を  
社会にむけて書くとき、そこにいかなる理屈があるのか」  
ということである

角幡氏はその「理屈」のひとつとして  
「批評性」を挙げている

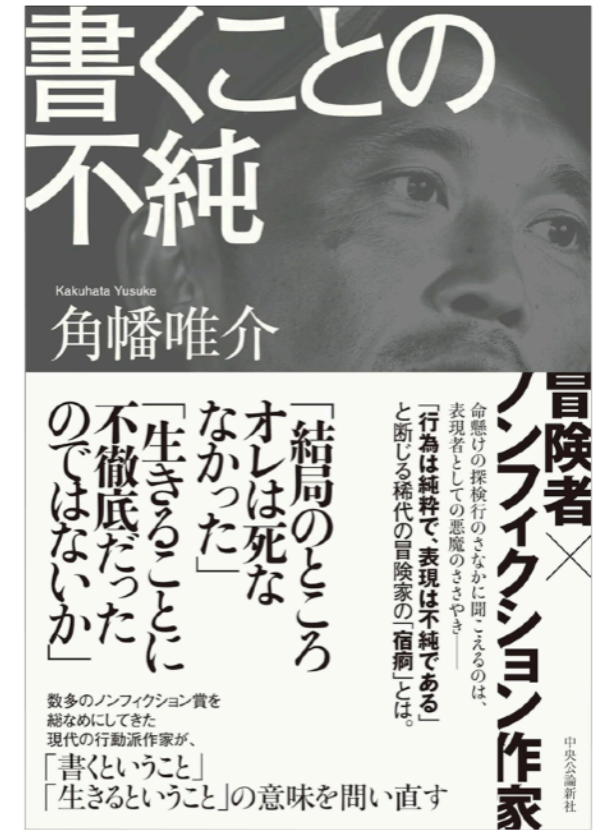
「冒険とは脱システムであり、  
時代や社会の常識をゆさぶるのが使命」だからというが  
いうまでもなく「理屈」としては不十分で

結局のところ  
「喜んでくれる人たちのために書く。  
書くとはたったそれだけのことなのだと、  
最近はどうやくそんな当たり前の考えができるようになった」

「内在的に生き、内在的に行為をし、内在的に表現する。  
旅をして何かを感じ、心を揺り動かされ、  
それを書くことで私は内部を外部に移しかえる。」  
その記録を「一緒に喜んでくれる人がいだけで  
私の旅は救われる。  
だから私の行為を外に向かって発表する。」のだという

角幡氏にとっての純粋な行為である冒険は  
みずからの内から迸る「生」の要請である  
おそらくモンテニューにとって  
「裸形」の「自分」を見いだそうとする行為も  
同様なものだったのではないだろうか

いうまでもなくその純粋な行為と  
内的な論理からの要請を  
「書く」ということで表現することとのあいだには  
それなりの「距離」が生まれざるをえない  
それを「不純」ということもできるが  
その不純さを生きるのもまた冒険なのかもしれない



■角幡唯介『書くことの不純』（中央公論新社 2024/1）

しかし「社会の役に立つかどうか」という  
関係的な視点しか持てず  
外側の価値観にしばられてしまえば  
「自分の内部を根拠に生き方をつくりあげる」ことが  
できなくなってしまう

政治も科学も医療も教育も  
「社会の役に立つ」というキレイゴトの言葉で  
実際のところ逆にどれほど人をスポイルしていることか

その意味でも「社会の役に立たないこと」を  
「純粋」に行為することが  
現代ではきわめて重要になっているといえる

■角幡唯介『書くことの不純』（中央公論新社 2024/1）

（「序　論　探検って社会の役に立ちますか？」より）

「夏のある日、私は鎌倉駅前のレンタルスペースで某紙の若い女性記者から取材を受けた。子供のころや若いときの経験がいかに今の自分につながったのかを聞き、それを今の子供たちに伝えて背中を押してあげるという教育面の記事の取材である。生い立ちや昔の思い出、大学探検部時代の活動を訊かれるがまさに語り、二時間ほどたって、そろそろ取材も余談にシフトしはじめたころだ。その若い記者が急に質問の角度をかえた。「ところであえて意地悪な訊き方をしますが、角幡さんの探検って社会の役に立っていないんじゃないかっていわれませんか？」想定外の質問にぐっと言葉がつまった。（…）要するに、え、そんな感想をもつの？とびっくりしたのである。」

「なぜそこまで驚いたかという、それは私の探検など頭の天辺から足の爪先まで、どこからどう見ても百パーセント、社会の役に立っていないことが明白だからである。むしろ社会の役に立たないことを全面に押し出している。はっきりいって、そこは前提なのだ。社会の役に立たないことが、つまり見返りのないことが、私がやっているような行為がなりたつための最低条件なのだ、とさえ思っている。登山や冒険もふくめて、そういう無意味なことをなぜやるかという。自分の内側からわきあがってくる抑えきれない思いがあるからやるのである。逆にいえば、それがなければできない。そしてその内側からわきあがる思いというのは、社会や時代の価値観とは別のところからたちのぼるものであり、それゆえその人にしか理解できない情動である。だから登山や冒険の動機や目的は、社会や時代の価値観には決して還元できない個人的なものだし、それをやったらかといって社会の役に立つものでは、絶対にありえない。（…）

もし登山や冒険に社会的意味が出てきてしまったら、その行為は生きることの個人的追求ではなく、社会的価値の追求という公的な行動に変質し、逆にとても胡散臭くなる。この山を登ったらみんなの役に立つから登る、という登山は、とても変だ。根本的なところでその登山のすべてを台無しにしている。」

「おそらく登山や冒険のように見返りのない行動がこの世界に存在することが、もっというとこの世界に存在することがゆるされることが、今の時代、とくに若い世代には理解できなくなっているのではないか。それぐらい、人はすべからく社会の役に立つべきだという公的価値観の力は肥大化し、この国をつつみこんでいるのではないか。」

「これは登山、冒険、探検にかぎった話ではない。同じように社会の役に立たない活動、営為というのは無数にある。それなのに、すべての人のいとなみい、社会の役に立つべきだという価値観が適用されると、それらの営みには居場所がなくなってしまう。社会の役に立つべきだという圧力には、こうした、いわく言いがたい理不尽さがともなっている。」

\*\*\*\*\*

「外部の論理は本来、自分の外側から要請されるものだから。まったく関係がない、とまではいわないが、必ずしもしたがわなければならないものでもない。むしろ一人の人間の生き方として考えた場合、外部の論理に盲目的にしたがうのではなく、内からわきあがる思い、あるいは自己の良心にしたがって生きたほうが、自分の生の触れることができるはずだ。「社会の役に立て」と頭ごなしにいわれたら、ふざけるな、と心のなかで怒りつつ、「なぜそのようなことをする必要があるのでるか」と靈性に反論するのがあるべき回答ともいえる。ところが、今はそれがゆるぎされない社会になりつつある。少なくともやりにくい世の中になっている。別に本心から社会の役に立ちたいと思っているわけではないが、風潮という外からの圧力があるから、仕方なく社会の役に立つことをしている。世の中の多くの人の行動基準はそのようなものだと思測するが、だとするとこれは乃武のない外部、内側に支えるものがないのに外側だけ見栄えのいい外観でかためている、ということではないだろうか。」

「実際、世相をながめると、外側だけは美しい言葉で飾り立てているが、あきらかに乃武が存在しない空っぽな人間が満ち溢れている。」

「最近やたらと耳につく大人たちの感謝の言葉も同じようなおのだ。競技のあとにインタビューをうけるスポーツ選手が口にする皆さまへの感謝や、ヒーローインタビューのお立ち台にたつプロ野球選手の感謝の言葉。理由はよくわからないが、彼らはまず感謝しなくてはならないことになっている。ファンへの感謝ならまだわかるが、世間や世相、関わりのない献身者に対する感謝に本当の内実があるのだろうか。」

\*\*\*\*\*

「私自身、これまでずっと内側からわきあがる衝動にしたがって生きてきたという思いがあった。内在的な論理、それはたとえば、私のような者であれば、あの山に登ろうとか、あそこの人跡未踏の地を探検しよう、などというような、リスクを前提に何かことをおこすときに生じるある種の〈思いつき〉のなかに端的にあらわれる。

（…）

こうして私は、ひとつの経験がきっかけとなり次なる新しい〈思いつき〉が生まれ、それにほみこまれて生きてゆく、ということを知りかえってきた。そのうえで思うのだが、これらの思いつきは、何もせずに机のうえでパツと頭に浮かんだだけの、本当に場当たりのな思いつきとは全然ちがう。つまり探検部に入り、ツアンポーに行き、北極に通いつめる、という具体的なプロセスが長々とあって、そのうえでじめて噴出する、いわば経験の結果生じる私固有の思いつきである。

（…）

内在的論理とはこのようなものだと思は思う。誰であれ、人は内在的に独自の決断をくだし、生き方の固有度を高めることで自分自身になってゆく。内在性がなく、外側の価値観だけにしたがい生きていくと、自分自身にはなれない。生き方の固有度は高まらず他人のコピーにしかなれないからである。自分自身になるとは、言いかえれば自分の内部を根拠に生き方をつくりあげることだと理解できる。

（…）

それに対して、外側の価値観にしばられ、関係の視点から実人生をつくりあげてしまうと、他人に作ってもらった櫃で旅をするときとおなじように、いつまでたっても価値観と生き方の距離を消すことはできないはずだ。そしてこの距離こそが生にまつわるあらゆる虚無感の正体だと思ふ。」

\*\*\*\*\*

「社会の役に立つべきという風潮が今、強まってきているとしたら、それは内在よりも関係重視の社会にかわりつつあるということだ。今は関係偏重の時代である。生産性に寄与しないもの、公共的なものからははみだすもの、それらは社会の役に立たないという理屈でより低次なのとみられ、隅に追いやられ、忘却され、切断される。その関係の側からの圧力が、個々人の生き方におおいかぶさり、多くの人が関係に視点でしか生き方を決められなくなっている。ひと言でいえば、そっち方面の圧力がつよすぎる。バランスを欠いているのである。今や内在の意味など誰も見向きもしないかのようだ。ただ、他人との関係ばかりに目がいき、自分が他人にどう映っているか、どのように思われるか、どのようなふるまいをすれば責任を追及されなくてすむか、どういえばその発言内容を咎められないか、いかなる行動をとれば他者との摩擦を少なくできるか、そうしたことばかりを気にして暮らしている。」

\*\*\*\*\*

「内在を突きつめると、かならず意味のある領域をこえて無意味な場所にたどりつくのだが、じつは純粋さというものはそこにしかない。純粋さとはときに無気味でうす気味が悪かったりするが、しかし純粋さしかもちえない力というものは絶対にあり、その力が人に感動を与えたり。畏怖させたりする。

（…）

私にとって内在とは行為のことであり、関係とは書くこと、つまり表現である。純粋な行為にとって書くことは不要なのか、否か。本書で考えたいのはこの問題だ。」

（「第一部　行為と表現／第一章　書くことの不純」より）

「書くことは不純であるという感覚は、書きはじめた時点で、すでに何となくあった。行為は純粋で、表現は不純である―――。なぜこのような感覚が生じるのかわからない。だが、この感覚は私一人のものではなく、ほとんどの人が同じことを感じるものらしい。」

「誤解されるとこまるので先にことわっておくが、私は書くために探検をしているわけではない。（…）だが、それも突きつめて考えれば、あやしいものだ。たとえばこう訊かれるとする。もし書く手段がなくなったら。それでもあなたは探検をするのか？」

私は「する」と即答するだろう。実際、私がいまやっている探検や登山の多くは作品化するあてのまいものだ。書かないことが前提で、純粋に旅そのものが目的になっている。行為することが生きることでそのものだ。

でもその一方で、そうした作品化するあてのない旅でも、私はきちんと日記をつけている。それは、この旅もやがて巡り巡ってどこかで書くことになるかもしれないと知っているからである。だとしたら、やはり書くことも旅の目的の一部といえるのではないか？

（…）

はっきりしているのは、書くことが旅の目的ではない、と私が言いたがっているということである。それは行為に対して表現は不純だという考えた、私の意識のどこかにあるからだ。」

（「第一部　行為と表現／第二章　羽生の純粋と栗城の不純」より）

「書くこと、あるいは表現することは〈関係〉の視点からおこなわれることであり。どのように読まれるかという観点から逃れることはできない。読者のためではなく自分の書きたいことだけを書く、などと言いつくるところで（私も以前はそういうことを言っていた）、それは詭弁にすぎない。どのように面白く書けるかと考えている時点で、それは読者の目で自分の行為を編集することにつながる。でも行為はそういうものではなく、本来は〈内在〉から発動するものだ。経験によっておのずと生じる、これをやりたいという思いにしたがっておこなわれれば、その行為は生きることと一致し、おのれの生の瞬間に触れることができる。だから〈内在〉にしたがって生きることが〈よりよく生きる〉ための唯一の途だ。よりよく生きるとは、社会道徳や公益性から見た〈よりよく〉ではなく、新年をもって自分固有の生を生きるという意味でも〈よりよく〉である。」

（「第一部　行為と表現／第三章　冒険芸術論」より）

「冒険というのは私的で内的な行動であり、関係的な視点からおこなわれてしまうとおかしなことになる。最初から批評する意図があると、その冒険の立ち位置はかなりあやしい。しかし脱システムという本質上、冒険にはどうしても時代や社会の常識を外側からゆさぶるという性格がある。

私的行動である冒険に、もし社会に還元できる何かがあるとしたら。それはこの批評性しかない、というのが私の考えである。」

「芸術も冒険も社会通念に付度して。勝手に自己規定して枠のなかにみずからを押しこめてしまえば、存在意義をうしなうだろう。あらゆる束縛や枠から飛びだして。飛びだした自分の姿を社会にさらし、「私は飛びだしたけど、その飛びだした私の姿を見て、飛びださなかったあなたは何を思う?」という挑発的な問いかけを発すること。そこに芸術や冒険の役割があるのはまちがいない。」

「自己の肉体と山をへだてる境界が消失し、山と調和うる。このように登ったとき。はじめて登山行為のなかに山そのものが現出するであろう。」

（「あとがき　あらためて書くことについて」より）

「本書は基本的に行為（内在）は純粋で、表現（関係）は不純だと立場に立っている。こう書くと、では小説家や音楽家や画家は皆、不純なのか、という話になりかねない。この誤解を排するためにも少し正確にいえば、表現は行為にたいして不純になる、ということである。あくまで本書で問いたいのは、表現それ自体というより、行為に対する表現の立ち位置だ。ともかく私にとって書くことは不純になりうる営為である。」

「前提として行為者である私は、まず行為を純粋なものとして確立させたい。これまで一貫して主張したように、純粋なものは内在的なプロセスをたどらなければならない。最初から社会の役に立つことをめざしたり、世界最高峰だからという理由でエベレストに登るのは、行為の立脚点が関係の視点にたっているので純粋ではない。関係的視点が前提の不純な行為にはその人の人生を支えるだけの強度がない。だから、まずは徹底的に内在的行為をつくりあげてゆく。これが必要だ。

内在的なプロセスをたどることに成功すれば、その行為はやがて、社会や時代の目から見て無意味な領域に突入するだろう。（…）

このような無意味さは得体のしれなさ、無気味さにつながる。なぜなら意味のないことをひたすらこつこつ続ける人間は、周囲の目から見たらわけがわからず、気持ち悪いからだ。だがこの無気味さこそが、人にふりかえらせる力をもつのも事実だ。意味があることをやるのは、ある意味当たり前だ。常識的な行為に迫力はともなわない。独りよがりで無気味で得体がしれないからこそ、そこまでやるのか……と人の心胆を寒からしめる力をもつのである。逆にいえば、そもそもそこまで行かないと書く意味がない、ということでもある。」

「自分にしか意味のない極めて私的な行為をつづける。それは個人の勝手である。問題はそれを書くことだ。書くことは他者に伝えることで、その時点で関係の視点にたった行為なので必然的に社会性をともなう。個人の好きでやっている無意味な行為を社会にむけて書くとき、そこにいかなる理屈があるのか。どのような論理で、私のひとりよがりな行為は意味的世界である社会に接続されるのか。彼女が発した質問の核心はここにあった。

（…）

一番わかりやすいのは、本書でも若干ふれた冒険の批評性だ。（…）

冒険とは脱システムであり、時代や社会の常識をゆさぶるのが使命なので、私は本を書くときかならずこの批評的視点を意識して執筆する。でも、本当にそうなのか？　との疑問もある。そんな批評性がどうのこうのとわかりやすい理由で私は本を書いているのか？　その思いはもっと深いところに根ざしているのではないか？　そんな思いもあるのだ。

（…）

内在的に生き、内在的に行為をし、内在的に表現する。旅をして何かを感じ、心を揺り動かされ、それを書くことで私は内部を外部に移しかえる。この記録は私的なものなので誰にとっても面白いものではないが、なかには面白いと思ってくれる人がいる。かりにそれが十人しかいなくても、一緒に喜んでくれる人がいだけで私の旅は救われる。だから私の行為を外に向かって発表する。喜んでくれる人たちのために書く。書くとはたったそれだけのことなのだ、最近はやうやくそんな当たり前の考えができるようになった。」

メメント・モリ（死を想え）という  
ラテン語の言葉がある

しかしわたしたちは  
「死」という言葉は知っていても  
「死」がなんであるかをよく知らないでいる

知らないからこそ  
恐怖や不安・苦悩や悲嘆といった  
否定的なものの源泉ともなり  
それゆえにそれを克服すべく  
あるいは直視すべく  
さまざまに思索が重ねられてきた

池田晶子の解説によれば  
現象としての死は存在しない  
死と死体は異なっていて  
死体は存在するが  
死の存在は見えないからだ

さらに論理的な観点からすれば  
一人称の死は存在しない  
私が生きているとき死は存在せず  
私が死んだあとは生きてはいないからだ

二人称の死つまり親しい人の死は  
ある意味でその人の記憶があるかぎり  
その人はいつまでも生きているともいえ  
その意味でもその死は存在しているとはいえない

三人称の場合  
一般的な現象として  
死は死体として存在しているといえる

しかし実際のところでいえば  
私たちは生きているからこそ  
じっさいのところ  
「死」がなんであるかがわからない

死への恐れというときにも  
それは生きているからこそその恐れであって  
いまだ生の領域において死と呼んでいるだけだ

メメント・モリといったところで  
じっさいは生を失うことを想えということであって  
私たちは必ず生の世界を去ることになるにもかかわらず  
生を失ってどうなるかはわからないままである

おそらくそれは逆説的な意味において  
私たちが「有限な生」を生きること  
つまりは「地上で学ぶ」ことこそが重要だからなのだろう

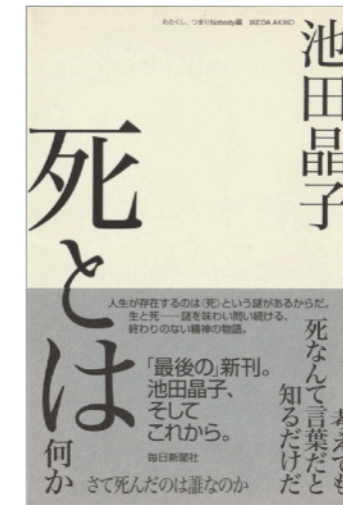
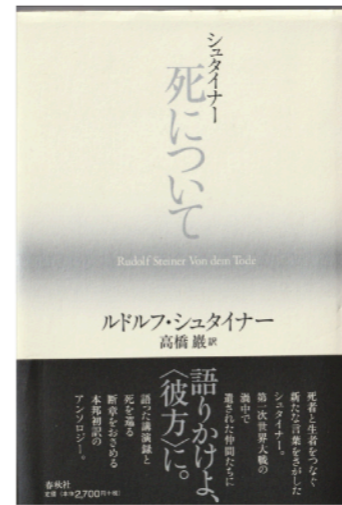
それゆえにかつて仏陀は  
生きて学ぶことの必要性から  
死後の世界はあるともないとも言わなかったのだろうし  
孔子はいまだ生を知らないのに  
死を知ることかわかるだろうかと言ったのだろう

しかし時代は今やその課題を超え  
シュタイナーの提唱した神秘学は  
地上において死後を学ぶ必要があることを示唆している

「死後のことなら、死後学べばいい」のではなく  
死後のことも生きているうちに学ばなければ  
死後学ぶことはできなくなるからである

死後においてわたしたちは  
生前に学んだことを霊界に持ち込み  
そのもとで生きることになるということだ

つまり生を知るためには  
死をも知る必要があるということであり  
その意味で生と死を貫く霊性を理解し  
それを身体をもちながら学ぶ必要があるということである



- フランソワーズ・ダステール（平野徹訳）『死／有限性についての試論』（人文書院 2023/10）
- 池田晶子『死とは何か／さて死んだのは誰なのか』（毎日新聞社 2009/4）
- シュタイナー（高橋巖訳）『死について』（春秋社 2011/8）

- フランソワーズ・ダステュール（平野徹訳）『死／有限性についての試論』（人文書院 2023/10）
  - 池田晶子『死とは何か／さて死んだのは誰なのか』（毎日新聞社 2009/4）
  - シュタイナー（高橋巖訳）『死について』（春秋社 2011/8）
- （フランソワーズ・ダステュール『死／有限性についての試論』～「訳者あとがき」より）

「ダステュールは（…）、死という経験は「思考不可能」で、「思考自体を無に帰すもの」、「完全な空白」、「喪失」であり、死をめぐって語ること自体が逆説的であり、矛盾をはらんでいる。生きているだれにも確実に知りえないのが「死」であるというのに、それを語ろうとしてきた人間という存在は、ある意味、不可思議な存在ではないかと問題を提起します。

　ダステュールはとりあえず、恐怖や不安、苦悩や悲哀といった、われわれが等しく抱いている死にまつわる否定的なイメージをうけいれ、そのうえで、死をめぐって本書を書いたことは、逆説的にも「よるこびと笑い」にたどりついたと結論します。考察の道ゆきの根底にあるのは、死と生が結び付いている（死ぬべき定めがあるからこそ有限な存在の生がある）という見解であり、（…）随所で表明されています・

　死と生の結びつきという視覚からみると、「喪（弔い、葬式）」といういとなみが、きわめて重要な意味合いを帯びてくる。喪は、死者と生者がいかなる関係をうちたてるのか、という問いへの応答の表明であり、そこには遺体という身体的なもののみならず、魂、霊的なもの、精神的なものへの態度が表現されている。ダステュールは、「あらゆる文化が死の文化」であるといい。死者といかなる関係をつくるかが人間のいとなみの根本にあるとする見方を示します。」

（フランソワーズ・ダステュール『死／有限性についての試論』～「結論　死、言葉、そして笑い」より）

「まさしく不安とは、おのれを脱する（脱自という）現存在の性格があらわになることすなわち自身に対する本質的な居心地の悪さと（わが家）の親しさへの帰属のなさがあらわになることであるから、不安においてこそ根源的に現存在が死のうちに投げいれられていることが露呈されるから、不安が歓喜や愉快さ、笑いにひそかに結びついているからなのである。この点をハイデガーのみならず、バタイユも見てとっていたのは、理由なきことではなかった。「笑いのなかにある、何か知らん大きく口をあけたおの、致命傷を負うたもの、それは、自然が自分自身に対して行う暴力的な宙吊りの行為」であり、「決裂の、一切放棄の点、死の予告」なのだ。じっさい、笑いが炸裂するのは、不安の場合と同じく、いっさいの地盤が消え失せ、いっさいの固定的なものが存続しなくなるときであり、この宙ぶり状態のもとでわれわれは日常の重みと束縛から突然解放され、人間的であることにもまして軽さをとりもどし、この軽さをとおして実存は重荷から恩寵へと変わる。

　笑いのなかでわれわれは、自分たちが「なんのためでもなく」生きている、理由なく生きている。われわれが現に在ることの理由をさがす必要も、現に在ることの事実を償う必要もないということを経験する。まさにこのとき、ニーチェが正しく「生成の無垢」と呼んだものをわれわれは体験する・そしてこのときわれわれは次のことを理解するだろう。生まれたというたんなる事実が過失でありその罰が死だなどということはなく、われわれが単純に現に在ることを可能にしてくれるものが死である、ということ。をしたがって。逆説的ではあるが、笑いのなかでこそ、われわれは死の定めとのもっとも本来的な関係をとり結んでいるのだ。」

（池田晶子『死とは何か』～「死とはなにか―――現象と論理のはざま　一、現象としての死」より）

「まず、現象としての死、ということを考えてみます。

（…）

たとえば、死はどこに存在しているか、と問うてみましょう。そうすると、死体を見ても、そのどこにも、死というものは存在していないのです。停止した心臓は停止した心臓ですし、呼吸が止まったというだけのことですし、脳も同じです。やがて骨になっていくという過程はその過程であって、死そのものではありません。たとえば、死を見せてみて、と問うても、これは見せられない。つまり、死体は、見えるものとしてそこに存在していますが、死そのものは、死体から死を取り出そうとしても取り出せるものではないのです・

　その意味で、死は存在していない。死体と死は違うものなんですね。死体の中に死は無い。ここは非常に間違えやすいところです。脳死問題でもめるのは当然です。なぜかというと、存在していない死というもの、つまり、無いものを決めようとしているからです。在るものは決められませけれども、無いものは決められませぬ。だからこそ一方で、死を決めようとする動きが、我々のなかに起こってくるわけですから。」

（池田晶子『死とは何か』～「死とはなにか―――現象と論理のはざま　二、論理としての死」より）

「さきほどの現象としての死に対して、論理としての死ということを考えてみます。これは、哲学的な死と言ってもいいのですけれども、つまり、それが何であるのかとうことを考えることよによる死というものです。

（…）

　これは有名な分類ですが。まず、一人称の死というがあります。これはよく考えると確かに誰にでもわかりますけれども、経験できないものです。一人称の死は自分では経験できない。当然ですね。（…）つまり、死が存在するときに私は存在していないし、私が存在するときには死は存在していない、

（…）

　次に、二人称の死を考えてみます。二人称というのは親しい人の死、知っている人の死です。たとえば、親しい人が道端で死んでいればとりすがって泣きます。三人称の知らない人にはあまりそういうことはしません。二人称と三人称の間では、まったく違う心の動きがあります。あるいは、二人称の知っている、身内とか、そういう人の死は、死体がなければ生きていると、どうしても私たちは思ってしまう。だからいつまでも捜しに言ったり、ずっと待っていたりするわけです・あるいは。記憶のうちで語りかけたりとか、いつまでもするのです。死んでいるはずなのに、その意味では死んでいないのです。（…）ですから。ある意味で二人称の死というものは存在しないし、二人称の人はいつまでも生きている、という言い方も可能なんです。

　で、三人称の死。これがさっき言った、いちばん一般的な死であって、現象的な死という意味ですけれども、死体として存在しています。一般的な死です。これは誰れさんが死んだという言い方で、我々は納得しています。」

「自分が死というものを全くわかっていないということを、わからないままに、我々が生きるの死ぬのと平気で言っているのは、日常に存在する死体、つまり、動いていないものと定義していいと思いますけれども、死体を見て、それを死と呼んでいる。動いているものを、生きている人を見て、生と呼んでいる。呼び名としてそうなっているだけだということがわかります。

　つまり、これは非常に唐突に聞こえると思うのですけれども、言葉です。生死というのは、じつは言葉なんです。言葉がなければ生死は存在しないのです。なぜならば、考えていくと、生死の境目はどこにもない。そういう境目のない現象を言葉が分けているからです。死がなければ死と言うことはできません。生がなければ死と言うこともできません。だから生死は言葉なのです・

池田晶子

　ただ、言葉にすぎないかというと、（…）言葉にすぎないということでは決してない。なぜならば、現に私たちは死ぬからです。現実に毎日死んでいます。だから言葉にすぎないということは、じつはないのです。だけれども、その死とは何かをこんなふうと考えてくと、生死というのは確かに言葉になってしまうのです。」

（池田晶子『死とは何か』～「死とはなにか―――現象と論理のはざま　三、現象と論理のはざまの我々」より）

「現象的には、生きているものは必ず死ぬということですし、論理的には、一人称の私は死なないということです。この矛盾ですね。だけれども、我々は現実に、というのはこの場合。論理的にと言っても同じですけれども、この現象と論理のはざまで生きているわけです。」

（シュタイナー『死について』～「大切な人の死」より）

「地上に残された人は喪失感を持ちつづけなければなりません。抽象的な言い方をすれば、その人は予期せぬときに大切な人を非常から喪ってしまいました。（…）肉体を持つことで一緒に行ってきた体験に、悲しみ、苦しみが加わります。そうすると、肉体を通して結びついていた関係を変化させるような動きが生じます。なぜなら肉体を通して互いに向きあう日常生活の中で互いに共有してきた体験内容が、つらい喪失感を通して、カルマの流れに、進化の流れに日々付け加えられるからです。大切な人を失ったことによるすべての感情が、この世での経験に付け加えられます。（…）

　霊界へ赴いた人の観点は違います。その人は、霊界に赴いたからといって、地上に残した人と一緒にでなくなったとは思っていません。霊界にいる人の側から言うと、地上に残された人の魂との意識的な共有が、地上の体験よりもはるかに集中しyた、内密なものであり続けているのです。

　そのとき非常にしばしば、より内密なこの関係が。この地上界で作られた相互関係の輪を更に補充してくれるのです。

（…）

　死の門を通った人は。まだ地上に留まっている身近な魂たちと、思いを共有することができます。身近な魂たちの思いの中に入り、浸透することによって、カルマを基礎にしたこの世での関係を深化させることができるのです。もしもその人は死の門を通過っていかなかったなら。地上の生活状況の中では、そういう深化を生じさせることができなかったでしょう。人間関係を正しく成就させるためには、この世の人は地上で苦悩に耐え、あの世の人はあとに残された人たちの思いと共にいることが必要なのです。」

（シュタイナー『死について』～「感覚の変容」より）

「この地上で、死後の生活についてのイメージを持とうとするときの私たちは、死と向きあって、一種の激しい不安に襲われます。

（…）

　しかし、そういう不安の感情は、実は魂の深層にいつでも存在しているのです。ただ、注意が物質界に向けられているので、知覚されずにいるのです。今、そういう感情がこうささやくのです。―――住みなれた、いつもの世界がすべてなくなってしまったら、お前はどうかの。」

　そういう感情が私たちの無意識の中にいつでも生きています。その時にはもはや見ることも聞くこともできません。なぜなら感覚の対象がすべて奪われてしまうのですから。思考することさえもかなわないのです。

（…）

　しかしそういう状態が続いているだけでは。死と正しく向きあうことができません。死の謎を覆うヴェールをかかげることができないのです。」

\*\*\*\*

「死後の私たちは、先ず最初に、感覚のより利己的な部分をしっかりと保っています。このことから分かるように。人間は死後ただちに、本当に利己的な状態になるのです。

　子どもは自分の感覚をこの世の人生の中に持ち込み、それによって物質界。感覚界に順応していかなければならないように、死によって身体から抜け出た死者は、自分の感覚で超感覚的世界に順応していかなければなりません。

　この状態は死後かなり長く続きます。そして新しい仕方で感覚を使うのに慣れるまでの間、生前、この世で過ごしたときのことを思い出として保っています。けれどもその思い出は、思い出のあまり好ましくない部分なのです。

　死後の思い出は、数日間しか続きません。その時の思い出は、いわゆる『記憶の絵画』となって現れます。次いでこの思い出は、そのもっとも内的な部分が内部から生じてきます。生前この世で体験してきたすべてを、内的に体験し直すのです。なぜなら、新たに知覚する可能性は失われているのですから。」

\*\*\*\*

「超感覚的世界の場合、どんなに研究を続けても、そこに死を見い出すことはできません。事柄の本質を洞察する人にとって、超感覚的世界の中に死が存在するなどと思うことはナンセンスでしかありません。眠っている時のような意識状態もありますし、死への憧れも存在します。地上の私たちが人生を理解しようとするときのようにです。けれども超感覚的世界には、死は存在しないのです。

（…）

　問題は、物質的＝感覚的世界を知覚できない、ということなのです。自分自身のことは分かっても、他の存在たちのことは何も分からないのです。このことが「萌える欲望」の段階の苦悩なのです。」

\*\*\*\*

　神秘学は天上では学べません。地上で学ぶことなのです。人びとが地上にいるのは、「嘆きの谷」を知るためだけではなく。神秘学を学ぶためでもあるのです。死後のことなら、死後学べばいい、と思われがちですが、これは大きな間違いです。

　人は、地上で学んだことを、死の門を通ったあと。霊界に差し出さなければならなのです。」

詩とはなにか

手元にあるだけでも詩集はたくさんあり  
それなりに詩集を読んではいけるが  
詩がなんなのかいまだによくわからずにいる

そして詩集をどんなに読んでも  
読めているのか読めていないのかさえわからない

そのくせ  
詩だとされているもの  
詩だとして刊行されている詩集を読んで  
こんなの詩じゃない！とか  
勝手に思ったりもする

世の中に「詩集」として刊行されているものを  
すべて詩だと見なすこともできるが  
それだとなんでもありになってしまう  
要は詩の垂れ流しである・・・とか

逆に詩としては書かれていない言葉が  
これは素晴らしい詩だ！  
といつまでも記憶に残ったりもする

じぶんなりにその言葉に  
ポエジーを感じることができれば  
それはその言葉の使われている場所は無関係で  
電話帳だって詩の言葉として読むこともできる

以上は個人的に思いこんでいる  
というか求めている詩のイメージを  
勝手に投影しているだけだともいえるが  
詩のとらえかたに  
一律の答えはなさそうということだろうか・・・

さて「スピン6」で連載されている  
渡辺祐真「詩歌の楽園 地獄の詩歌」の第六回は  
「意味を抑えて 音を楽しめ」

詩を読むときに必要なのは  
その意味を理解するというだけではない  
すべて無意味でいいというわけではないが  
音を楽しむという詩の読み方もある

逆にいえば  
定義されたような言葉の意味を  
正確に読みとるだけが詩を読むことだとしたら  
それはおそらく読み方としてはとても貧しい

どんな言葉にも  
そのほとんどには「音」が伴っていて  
その音を聞くととき  
それが詩ではなくても  
それぞれの音そしてその音の組み合わせから  
さまざまな印象を受けることができる

ほとんど同じ意味の言葉の組み合わせでも  
まったく違った印象さえ受けることもある  
それがあるとまった文章である場合  
それを「文体」ということもできるかもしれない

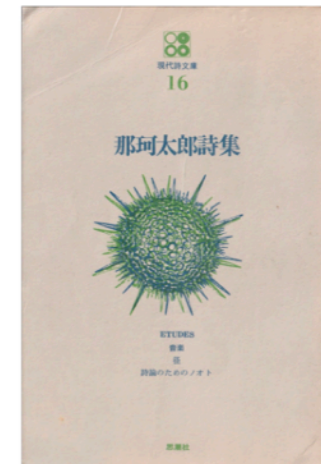
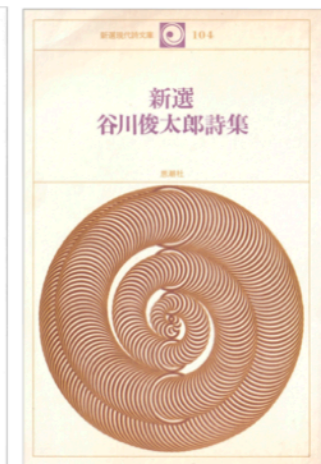
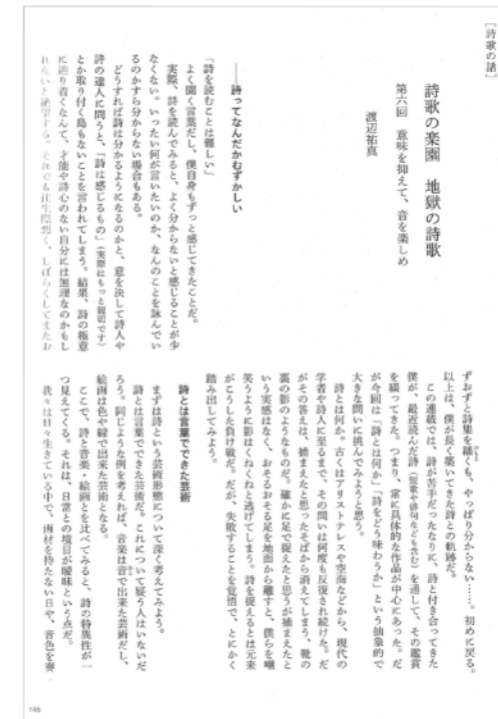
もっとも「文体」というときには  
音だけではなくそこにある言葉の呼吸のようなもの  
ある種リズムカルに感じ取れる  
といったほうがいいかもしれない

ただの説明文であったとしても  
そこからポエジーを感じられることもあれば  
ほとんど機械的にしか感じられないこともある  
文体が貧しいということでもある

おそらくポエジーに近い文体をもつ書き手は  
そこに「音」「リズム」の要素を  
音楽的に盛り込んでいたりする

さて渡辺氏の記事を読んでいて  
意味を超えて音を楽しめる詩のことを思いだしたので  
以下の引用で少しだけとりあげてみた  
谷川俊太郎の「ことばあそびうた」からと  
那珂太郎の「音楽」からである

意味と音が  
仲良く喧嘩しながら  
遊戯している



- 渡辺祐真「詩歌の楽園 地獄の詩歌 第六回 意味を抑えて 音を楽しめ」  
（「スピン6」河出書房新社 2023/12）
- 谷川俊太郎詩集「ことばあそびうた」『新選 谷川俊太郎詩集』（思潮社 1977/8）
- 那珂太郎詩集「音楽」『那珂太郎詩集』（現代詩文庫16 思潮社 1968/11）



- 渡辺祐真「詩歌の楽園 地獄の詩歌 第六回 意味を抑えて 音を楽しめ」（「スピン6」河出書房新社 2023/12）
- 谷川俊太郎詩集「ことばあそびうた」『新選 谷川俊太郎詩集』（思潮社 1977/8）
- 那珂太郎詩集「音楽」『那珂太郎詩集』（現代詩文庫16 思潮社 1968/11）

＊「渡辺祐真「詩歌の楽園 地獄の詩歌 第六回 意味を抑えて 音を楽しめ」～「————詩ってなんだかむずかしい」より）

「「詩を読むことは難しい」よく聞く言葉だし、僕自身もずっと感じてきたことだ。実際、詩を読んでみると、よく分からないと感ずることが少なくない。いったい何が言いたいのか、なんのことを詠んでいるのかすら分からない場合もある。どうすれば詩は分かるようになるのかと、意を決して詩人や詩の達人に問うと、「詩は感じるもの」（実際はもっと親切です）とか取り付く島もないことを言われてしまう。結果、詩の極意に辿り着くなんて、才能や詩心のない自分には無理なのかもしてないと絶望する・それでも往生際悪く、しばらくしてまたおずおずと詩集を繙くも、やっぱりわからない……。始めに戻る。以上は、僕が長く築いてきた詩との軌跡だ。」

＊「同上～「詩とは言葉でできた芸術」より）

「詩とは言葉でできた芸術だ。（…）詩は芸術というたいそうなものの割に、使っている素材は、日々誰もが使い倒している子飛ばに過ぎないのだ。（…）だが、ここに気をつけるべき点がある。それは「意味が理解できる」ということ。これが詩の厄介な点だ。」

＊「同上～「意味が理解できることは詩のゴールなのか？」より）

「詩は言葉を用いた芸術である。だが、その言葉は、詩以外にも日常で使われている。その日常生活での言葉の使用用途の大半を占めるのは、意思伝達。つまり、何かの意味をやりとりするために用いる。だから、僕らは言葉を用いると、まずは意味を理解しようと躍起になってしまう。しかし、詩の場合、「言葉を味わう目的はそれだけではない。」

＊「同上～「意味を抑えて、音を楽しむ」より）

意味を考えるのを我慢しろと言われると難しいと感じるかもしれないが。そんなに難しいことではない。この点についてはポップスが大の得意だ。

例えば、Adoの「唱」には「全土絢爛豪華 Attention 騒ごうか意思表示にもうじき衝撃の声高らかに堂々登板 もう伽藍河は疾っく疾う淘汰」というフレーズが登場する。この言葉について厳密に意味をとるのは難しい。というか、意味を伝える以上に。音を揃えて歌唱性を上げることを狙っていると考えるべきだろう。実際僕らは、意味をされおいて、この歌の言葉の小気味よさを楽しんでいるはずだ。詩の場合も、まずはこうした音の心地よさを楽しむ。（もちろん意味を全く考えないということではない。）」

「詩を味わう際に、音に自覚的になってみよう。もちろん詩を読んでいる以上、誰でも音に触れているはずだが、（…）音の与える印象や音が生む効果について、徹底的に味わい、自分でも発音してみる。すると、言葉の魔力をもっと感じる事ができ、結果としてその意味内容もグッと迫ってくるはずだ。」

＊（「同上～「音の印象は意外と普遍的」より）

「音声が我々に与える印象は、ただの主観ではない。暦とした言語学の研究対象だ。専門的には「音象徴」などと呼ばれている。例えば、目の前に怪獣と黄色いネズミを並べられて、どちらが「ゴジラ」で、どちらが「ピカチュウ」でしょうか？ と問われたとよう。ただし、運悪くあなたはゴジラもピカチュウも知らない。知らないキャラクターの名前なんて答えられるはずがない！　と思うかもしれないが、少し考えてみよう。「ゴジラ」の方がなんとなく強い感じがしないだろうか？　言われてみれば、怪獣は「ドルゴ」とか「ガラモン」とか、「g音」を持つものが多い。一方の「ピカチュウ」からは怖い印象も受けないし、特に「ピ」という音はちょっと可愛らしい。そう、答えはみなさんご存じの通り、怪獣の方が「ゴジラ」、ネズミが「ピカチュウ」だ。これはただのヤマカンではない。僕らは音から受け取るイメージをある程度共通している。だからこそクリエイターは怪獣には「g音」を使いがちだし、そして詩人はそうしたことに常人より遙かに鋭敏な人種だ。となれば、読者の側もせっかくの言葉の芸術から、音の効果を受け取らないのはもったいない。」

＊（谷川俊太郎「ことばあそびうた」より）

「ののはな

はなののののはな
はなのななあに
なずなのはな
なもないのばな

「かっぱ

かっぱかっぱらった
かっぱらっぱかっぱらった
とってちってた

かっぱなっぱかった
かっぱなっぱいっぱかった
かってきってくった」

「ばか

はかかった
ばかはかかった
たかかった

はかかんだ
ばかはかかんだ
かたかった

はがかけた
ばかはがかけた
がったがた

はかなんで
ばかはかなくなった
なんまいだ」

「だって

ぶったって
けったって
いててのてって
いってたって

たってたって
つったってたって
つったって
ないてたって

いったって
いっちゃったって
どっかへ
そっとでてったって

いたって
あったって
ばったとって
うってたって」

＊（那珂太郎「音楽」より）

「秋の・・・

秋のあらしのあしあとの曲りくねり  
うねりめぐる空気の蛇のきらめく肌  
にふざいるにふるへるふしだらな伏  
し目の夫人ほうほうぼうぼう骨のホル  
ンを吹き鳴らせばそれは空にむか  
って果てもなくふくらむ透明なトオ  
テムポオル唐草絡ますコリントの柱  
りりららぶるんらりれるるりらラ  
マの蘭塔より砂漠のサボテンよりは  
るかにはるかに晴れわたる白昼の闇  
を破って沸沸と噴きあげる白い噴水

白いしぶきはしとどに濡らす  
ふくらむふたつの白桃のふる  
へを沙丘のしなやかな姿態の  
しらべを鳴立つ沢の茂みのし  
めり砂のしののめの桜貝の舌  
を白いしぐれはしめやかに濡  
らす虹いろに匂ふしぐれる女  
の如幻の肉のふるへるへそか  
ら颯と鳥がとび立つとほい空  
へ気遠くむなしく・・・」

「作品A

燃えるみどりのみだれるうねりの  
みなみの雲の藻の髪のかなしみの  
梨の実のなみだの嵐の秋のあさの  
にほふ肌のはるかなハアブの痛み  
の耳かざりのきらめきの水の波紋  
の花びらのかさなりの遠い王朝の  
夢のゆらぎの憂愁の青ざめる螢火  
のうつす観念の唐草模様の錦蛇の  
とぐるのとどろきのおどろきの黒  
のくちびるの苔みの罪の冷たさの  
さびしさのさざなみのなぎさの蛹」

＊渡辺祐真「詩歌の楽園 地獄の詩歌 第六回 意味を抑えて 音を楽しめ」のなかで  
紹介されているAdo「唱」とその歌詞

◎ 【Ado「唱」

[https://www.youtube.com/watch?v=pgXpM4l\\_MwI](https://www.youtube.com/watch?v=pgXpM4l_MwI)

＊以下、歌詞

[Intro]  
Na-na, na-na-na  
Ready for my show  
Okay, たちまち独壇場

Listen, listen  
Na-na, na-na-na  
Ready for my show  
傾げ

振り切ろう (Giga) (TeddyLoid)

[Verse 1]  
Ha! ヤーヤーヤーヤー 唱タイム

天辺の御成り ほらおいで

宵をコンプリート オーライ hell yeah, yeah, yeah

だんだんノリノリで超簡単 brah, brah, brah! Pow

えも言われない ain't nobody stop (Ha, ha)

[Verse 2]  
Oh, 全土絢爛豪華

Attention 騒ごうか

意思表示にもうじき衝撃の声高らか堂々登板

もう伽藍洞は疾っくの疾う淘汰

Ay, 繚乱桜花 御出座しだ ah

[Pre-Chorus]  
格好つけてるつもりは no, no  
オートマティックに溢れちゃう本能  
宣う断頭台の上で 燥げ華麗

Da-rat-a-tat-a, warning!

[Chorus]  
Na-na, na-na-na  
Ready for my show  
バンザイ 遊ぶ気に寿

Shout it out, shout it out

Na-na, na-na-na

Ready for my show

はんなり 感情通りに八艘飛び

Shout it out, shout it out (Ooh)

[Post-Chorus]  
(Hey, uh) 食らっちゃいな

(Hey, ha) Rat-tat-tat-tat-tat (Pull up)

(Hey uh, wa-wa-wa)

満開 総真一気にとびぎり jump around

[Verse 3]  
Look at me now  
皮膚を破りそうな程に跳ねる心臓

くらい激情的仕様 (Exotic vox)

イニミニマニモ

ご来場からのご来光

かくれんぼしてるその気持ち解放

(理性アディオス)

しゃかりきじみちゃう (Ay, ay, ay, ay)

Verse 4]  
蛇腹刃蛇尾 騙る二枚刃

野心家 嫉妬するようなジューズ

たぶらかすな かつとなっちゃ嫌

カルマに至る前に揺蕩うわ

蛇腹刃蛇尾 騙る二枚刃

野心家 嫉妬するようなジューズ

たぶらかすな かつとなっちゃ嫌

十色のバタフライ (No escape)

[Bridge]  
ご存じの通り 騒々しい鼓動に  
絆されてもう止まらない  
衝動に塗装し描いた daybreak  
肺貫通低音狂

[Pre-Chorus]  
Na-na, na-na-na  
Ready for my show  
異例の危険度 比類なき活気充滿

Na-na, na-na-na

Ready for my show

いちかばちか 嗚呼

[Chorus]  
Na-na, na-na-na  
Ready for my show  
バンザイ 遊ぶ気に寿

Shout it out, shout it out

Na-na, na-na-na

Ready for my show

喝采巻き起こすために stay

一切合切忘れて shout it out

# ☆mediopos-3363 2024.2.1

詩人の野村喜和夫による哲学者・美術家・作曲家

そして詩人たちとの12の対話篇

『ディアロゴスの12の楕円』の最初に

小林康夫との「詩と哲学」をめぐる対話が置かれている

その対話から

それと関連してくる野村喜和夫の評論集

『二十一世紀ポエジー計画』と『オルフェウスの主題』から

記事をピックアップしながら「詩と哲学」

そして新たな時代における詩の

「大地の可能性と不可能性」について引用方々のメモを…

哲学のはじまりともいうべき

パルメニデスやヘラクレイトスがそうであったように

哲学はもともと詩としてはじまっている

そうした最初の詩的な言葉は

ロゴスとして論理化されるプロセスを経て

やがて哲学となっていくことにもなるが

実用的な言葉の使い方をしないという意味では

哲学も詩も同様だともいえる

その意味でいえば

叙情詩的な「私は歌う」はともかくとして

詩なき哲学はなく

哲学なき詩もない

詩とはいわば

「いま私が世界を歌う」「私が言う」

ということだともいえるが

哲学はそれに対して「世界がこうだ」という

しかしながら

パウル・ツェランがそうであるように

「「私が言う」とか「私が語る」が成立しないにもかかわらず、

分散的に詩が出来してくる」

またランボーにおいても『イリュミナシオン』となると

「私が歌うのではない」

逆に哲学においても

たとえばヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』のように

「命題だけを書いたものがいちばん詩的に見えてしまったりもする」

そうした意味においても

「哲学と詩はクロスしてくる」

その観点から

「詩とはいったい何なのか。詩に何ができるのか」

ということをとらえてみる必要があるのではないか

とくに現代はAIによって

人間の使うそのように

言葉が作られていきもする時代だからこそ

ほんらい「詩」であり

やがて哲学とクロスしてくることもある言葉が

これからどのようなありようのなかで

その可能性を持ちえるかということでもある

逆にいえばそうした詩／哲学による

ポエジーの言葉によってこそ

AIによってつくられるのではない

言葉の可能性をひらくものでなければならない

その点において鍵のひとつになるのが

「大地の可能性と不可能性」ということではないか

野村喜和夫はそれを「彷徨う木」

あるいは「詩的ガイネーシス」

といったことで表現しているのだが

「彷徨う木」とは

「ただの根なし草、故郷喪失者というのではなく」

それでいて「風土や土着やナショナリズムに

傾きすぎているのでもない生のあり方」だという

それを可能にする詩的想像力が求められているということだ

野村喜和夫にとってそれは

ディアスポラ的な「ユダヤ的なもの」と

詩的大地性を求める「ハイデッガー的なもの」とを

「同時に表現していこうという

「一生かかって追求しても惜しくないようなコンセプト」

だという

小林康夫は「二十世紀における「詩の出来事」の転回点」を

「大地の委託」と捉えることのできるの Rilke の樹木のイメージと

「樹木が乏しいツェランの詩的世界との差異のうちに」

とらえようとしているというが

まさにそれこそが「彷徨う木」であり

大地性を大地性の固着から詩的想像力によって解き放つ

「詩的ガイネーシス」への可能性の起点でもあるのだろう



- 野村喜和夫対談集『ディアロゴスの12の楕円』（詩人の遠征 extra trek01 洪水企画 2023/4）
- 野村喜和夫『二十一世紀ポエジー計画』（水星文庫 思潮社 2001/5）
- 野村喜和夫『オルフェウスの主題』（水星文庫 水声社 2008/2）

そうしたことは現代まさに

政治的にも世界中で起こっているように

大地性をスポイルしようとするグローバリズム的な潮流と

大地性を守ろうとする潮流のふたつが

全体としてどのような流れをつくりだしていくのか

それは「グローバルに考えローカルに行動する」ことと

「ローカルに考えグローバルに行動する」ことを

クロスさせたなかで見えてくる風景かもしれないが

それぞれの可能性と不可能性のなかで

どのように展開されていくかということにも

どこかで通底しているのではないか

それに対して詩的想像力が

どのように言葉を紡ぎ得ていくのかに注目していきたい

- 野村喜和夫対談集『ディアロゴスの12の楕円』（詩人の遠征 extra trek01 洪水企画 2023/4）
- 野村喜和夫『二十一世紀ボエジー計画』（水星文庫 思潮社 2001/5）
- 野村喜和夫『オルフェウスの主題』（水星文庫 水声社 2008/2）

＊（野村喜和夫対談集『ディアロゴスの12の楕円』～「VS 小林康夫 関を超えていく彷徨／詩と哲学のあいだ」より）

「小林／世界に言葉で問いかけるという意味では、哲学も詩も同じですよ。どちらも実用的な言葉の使い方をしないで、哲学もバルメニデスやヘラクレイトスがそうであったように、もともと詩として始まらざるを得ない。ただ、その原初のおとぼがロゴスとして論理化されるプロセスはあとにどうしても出て来る。原初的フィロソフィアのひとつあとの形態ではそうなる。

詩には、「いま私が世界を歌う」がありますね。つまり「私が言う」ことを目指し、そこから始まっている。そういう言語行為が詩だとすれば、哲学はそれをいったん無化させるわけです。「私がこう思う」ではなく「世界がこうだ」というように。では詩の場合、「私が語る」ことそのものが究極的に不可能になったとしたら。どのように可能であるのか。ツェランがそうですが、「私が言う」とか「私が語る」が成立しないにもかかわらず、分散的に詩が出来してくる。そういう意味で、哲学と詩はクロスしてくる気がします。詩なき哲学はないし、哲学なき詩は、抒情としてはあるのかもしれませんが……。

ランポーによる転換とはつまり、私が歌うのではないということですよ。「地獄の季節」はまだ自分が、しかも強烈に語っているように見えるかもしれない。でも『イリュミナシオン』の場合、さっき出てきた「幼年時代」がとくにそうですが、私がいまこの世界を歌いあげる、という構造はなっていない。

野村／まさにランポーのそこに惹かれたんです。「私が言う」ではちょっと物足りないというか、いまの感覚じゃないというのが確かにありましたね。

小林／マラルメにも「Je dis:une fleur!」がありましたね。「私は言う、花と」。すると芳しい観念の花が立ち昇るといいう。いまの時代、詩人ひとりひとりとは、その「私が言う」についてどのように違うポジションを持っているのですか？

野村／いろいろだと思いますが、個人的に、モノダ的に閉じこもって、自分の個を問題にするときは、やはりどうしても「私が言う」ことが基軸になってしまう。「Je dis:une fleur!」だけで終わっている人が結構いるのではないのでしょうか。マラルメのように、その「私が言う」を、「芳しい観念の花」によって無化するというプロセスまでは至らない。

小林／詩の「言う」ことと哲学の「言う」ことがどうクロスするか、突きつめるとその問題ですね。哲学もテーゼだけ持ってきてあとは削ぎ落としてしまうことで、たとえば〈論理哲学論考〉のヴィトゲンシュタインみたいに、命題だけを書いたものがいちばん詩的に見えてしまったりもする。詩人も真っ青になってしまうわけですが、そのように振る舞うのではなければ、詩も哲学も「私が言う」という事態=到来をどこからどう汲み上げてくるのか、そこが決定的に問われているし、これからの時代、ますます問われると思います。」

\*\*\*\*

「小林／野村さんの評論集の最後には、いや、ポストモダンが続く、まだやらなければならないと書かれていましたが、これから先の時代はどうなるのでしょう。難しい問題ですが、モダンとはまた違った、しかしインファンスではなく、厳しい大人の世界が始まる、その時代の切れ目にいまいるのではないか。ぼくはそういう感覚を持ちます。（…）世界のさまざまな動きを見ているも、金融資本主義+情報テクノロジー文化にひとつの限界が可視化されていて、それを人類がどう超えていくのが問われているように思えます。そしてそのときに、詩はいったい何なのか。詩に何ができるのか、という言い方がいいかわからないけど、その問いもまた浮上ります。つまり、情報に対して、ビッグなデータに対して、このあまりに貧しい「私は言う」はどう機能し、そこにどのような世界をたしあげるのか。

野村／物事にはすべて臨界がありますからね。その実感はあります。先が見えないだけで、それが近づいてきている。数日前中国の若い詩人たちを招いた交流イベントで、ぼくは詩人を瀕死の病人の状態にたとえたんです。瀕死の病人には、ふつうの人には見えないようなものがたまたま見えたりしますよね。極端に言えば、倫理体験であるとか。社会的、経済的な意味で健康な者には見えないもの、亀裂とか揺らぎとか、もっと言えば、未来からのカタストロフィーの予感とか、瀕死の詩人のほうがぱっと見えてしまうんじゃないか、と。アガンベンの言えば、人間の残余みたいな存在のほうがかえってそういうものを見る能力を与えられているのかもしれない。逆説的な贈与のように。それがこれからの詩かなという気もします。

小林／自分をいまに乏しくするか、自分のなかにその瀕死をどうつくり出すかが、その意味では大事ですね。どのように瀕死であるのか、自分がいまどのように瀕死を引き受けるのか、その覚悟が問われると思う。詩と哲学の問題を追いかけてきて、この先の哲学についてはどう考えますか。

野村／素人なりにいろいろ読むなかで、別の実存というのか、フーコーが最後に辿り着いたような、モダンでもポストモダンでもない別の実存、別の大人、そういうものが誰かによって書かれるのかな、という感じはしますが。」

＊（野村喜和夫『二十一世紀ボエジー計画』～「彷徨う木――詩のトポスを求めて」より）

「フラクタルは、みえませんが根として土のなかにも伸びていて、まさしく木は大地に根ざしているわけです。しかしそれは、大地に囚われているということなのかもしれません。このあたり微妙なところですけど、というのも、抛り所があるということは、反面、移動する自由を奪われているということにもなりますよね。いま＝ここという場所から逃れ、他所へと移動していきたい。そこで「彷徨う木」という撞着的な、あるいは折衷的なイメージが出てくることになります・

「彷徨う木」―――ただの根なし草、故郷喪失者というのではなくて、また風土や土着やナショナリズムに傾きすぎているのでもない生のあり方。でも、そんなあり方が可能なのでしょうか。いや、可能にしなければならぬのではないか、旅をつづけながらそんな思いを強くしたのですが、それは詩を書く者の限界といひましょうか、しかしその限界をそのまま可能性の中心に転回したいような気もするんですね。

で、そろそろ詩の問題に結びつけてこの撞着語法―――「彷徨う木」を語ってみることにしましょう。まず木ですけど、木は、大地に根を張るというそのあり方によって、たとえばハイデggerの言う言葉の原郷性、詩的大地性に結びつきます。（…）そういうものに結びつかない詩というものは、きわめて瘦せた、面白味のないものとなりがちではないでしょうか。

ひとまずそういう認識があって、しかし反面、ハイデgger的な意味での大地性が民族的なもの、もっと言ってしまえばファシズム的なものと結びつきやすいのも周知の通りです。私はよく詩的ガイネーシスということを使うんですが、ガイネーシスというのは大地の女神の名前ガイアからつくられたタームで、まあ、詩を生み出す力一般としての女性的な大地性ですね。ハイデggerを薄めたい、あるいはざらしたいわけです。そのために女性性を持ち出すのは、ある部分フランスの思想家ジュリア・クリステヴァ経由ですけれども、概念の系譜や定義はさておき、肝要なのは詩的想像力です、それはいわばわれわれをある意味で女に生成変化させるわけですが、同時にその生成の流れは、有限の差異である性差を突き抜けて、無限の差異を含む多様性のうちに開かれるものではないでしょうか。そういう流れを詩的言語に促す力をこそ、私は詩的ガネーシスと呼びたいと思うのですけれども。

（…）

一昨年秋、東大がパリ第八大學のスタッフを招いて開いた「ポストモダン以降のモデルニテ」というコロックにおいて、ある興味深い議論が行われたらしいんですね。それは、当事者のひとりである小林康夫さんの報告（『大地』への回帰―――大学は緑の眼をもつ6）、「未来」一九九七年一月号）によれば、およそ次のようなものでした。まず小林さんご自身の研究発表があって、それはこんな内容だった―――たとえばリルケとツェランをおよぼす場合、リルケのほうがはるかに大地に根づいた樹木のイメージに親しんでいる。これがツェランになると、切り倒された丸太とか、あるいはもっと無機的に、石とか灰とかの分散的なイメージが頻繁に登場するようになる。ひっくりめて、

わたしはリルケとツェランのあいだで、まさにア・プリオリな、無条件な存在としてある「大地」が不可能になったことを、樹というメタファーがどのように逆転し、不可能になるかを検証することで言おうとした。

ところがそのとき、特別に招待されていたクレオール文学の代表的詩人エドゥアール・グリッサンから。力強い問題提起、「国民国家に規定された領土の文化論かた、脱-領土化した大地の文化論へ」という主旨の断固とした主張があったというのです。

グリッサンは、まさに領土に回収されないような、まさに「大地」への回帰を主張しているのだ。いまこそ、―――侏種々の境界の混乱、揺らぎ、多様な文化交差を通じて―――「大地」が可能になるのだ、と言っているのである。わたしが「大地は不可能になった」と言うそのところで、かれは、いまこそ「大地」と言う。

小林さんのこの報告には、私の詩的ガイネーシスともクロスするかたちで、さまざまに刺戟的な問題が含まれ、渦巻いているように思われま
す。氏の問題設定はあきらかにハイデggerの詩的大地論を射程に入れたものでしょうし、またグリッサンの非西欧的なクレオール主義は、それをそのままよに援用するわけにはきませんが、万象の声を織り込む吉増剛造さんの詩法や、さらにはエズラ・パウンドが拓いた驚くべき翻訳空間をさえ想起させずにはおかないでしょう。そこから、たとえばインターネットのアナロジーなんかではちょっと追いつきそうもない詩ないしは詩学の可能性が、それこそクレオールの島の植物のように多種多様に芽吹き噴き出してきそうな予感もするのです。

ともあれ、面白いですね、大地の可能性と不可能性。私なりにまとめてみますと。もはや私が詩を書く場所に通常イメージされるような大地はないという意味では不可能な大地性、しかしこの詩、この言語がおもそこで草のように生成されてやまないという意味ではすぐれて潜在的な大地性。

（…）

これはもうユダヤ的な観念とってよいかもかもしれません。さっき小林さんの引用箇所に出てきたパウル・ツェランが、ほかならぬユダヤ人でした。もちろんポストモダンの言説のなかでは、やはりさきほどのドゥルーズ=ガタリがノマドということをしきりに言っていました。それから最近では、主として文化研究という分野で、ディアスポラということがよく言われているようですが、それこそまさに離脱、流亡ということです。

こうしたわけでした、要するに「彷徨う木」というのは、思いっきり誇大妄想してしまえますと、ユダヤ的なものとハイデgger的なものとを同時に表現していこうという大変欲張りな、しかしだからこそ一生かかって追求しても惜しくないようなコンセプトであり、詩を書くしかな能のない私としましては、まさしくそれをライフワークそのものにしていなと。ひそかに考える今日この頃であるわけです。」

＊（野村喜和夫『オルフェウスの主題』～「第四章　オルフェウスの変容―――リルケの彼方へ」より）

「第一部冒頭のソネット第一番はつぎのように書かれる―――

そこに一本の木がのびた　おお　純粋な乗り越えよ
おお　オルフォイスが歌う　おお　耳のなかの高く聳えた樹よ
そしてすべては黙った　だが　その沈黙のなかにさえ
現れたのだ　新たな始まりと合図と変身が

沈黙の獣たちがひしめいて　明るい
解き放たれた森の中かた　癖や巢の中から　走り出た
すると分かったのだ　彼らがそのようにひっそりとしていたのは
企みや恐怖からではなく

ただ聴き入っていたためだと　咆哮も叫喚も妻恋いも
彼等の心のなかで小さく思われた　そしてほとんど
これを迎え売れる小屋さえなく

その支柱がふるえているたったひとつの入口の
暗い欲望から生まれた隠れ家さえなかったところに―――
おんみは建てたのだ　彼等のために耳のなかの神殿を」

「『耳のなかの高く聳えた樹』（リルケ『オルフォイスへのソネット』）という詩句という詩句がなんとも印象深い。オルフェウスの歌声が耳に響くさま、それを「高く聳えた樹」にたとえば―――つまりは聴覚の視覚化という詩的想像力のたまものであるうが、同時にそれが「新たな始まりと合図と変身」をうながすところに、リルケの詩作の契機がある。オルフェウスの歌のはたらき、それは変容の空間へと世界を更新することなのである。見逃してはならないのは、このときすでにオルフェウスも変容を始めており、詩の生起と引き換えに、みずからは不可視の存在と化しているということだ。

なお、本稿ですでに何回も参照した小林康夫は、このリルケの樹木のイメージを詩人への「大地の委託」と捉え、樹木が乏しいツェランの詩的世界との差異のうちに、二十世紀における「詩の出来事」の転回点を描き出している（「大地論序説―――詩・技術・死」、『表象の光学』所収）。

オルフェウスの不可視化とともに、むろん「獣」も神話を離れ、比喩的形象となる。それは端的に言って人間のことであり。「小屋」とか「暗い欲望から生まれた隠れ家」とかは、この地上に縛られた人間の条件をさしているのだろう。オルフェウスの歌に聴き入るとは、そうしたところからの跳躍、リルケの言葉でいえばまさしくあの「世界内空間」への「純粋な乗り越え」の試みなのだ。オウィディウスの物語をふまえつつも、オルフェウスの歌のはたらきをこのように高らかに宣言することによって、リルケはその固有の詩学のなかにオルフェウスを置き直し、もとの神話を離れようとするかのようんだ。こうしてソネット第一番は、まさに詩集冒頭にふさわしい詩であるとえるだろう。」

○野村喜和夫

1951年埼玉県生まれ。早稲田大学文学部卒業。現代詩の最先端を走り続けるとともに、批評、小説、翻訳なども手がける。詩集に『川萎え』『反復彷徨』『特性のない陽のもとに』（歴程新鋭賞）『風の配分』（高見順賞）『ニューインスピレーション』（現代詩花椿賞）『街の衣のいちまい下の虹は蛇だ』『スペクタクル』『ヌードな日』（藤村記念歴程賞）『難解な自転車』『デジャヴウ街道』『薄明のサウダージ』（現代詩人賞）『花冠日乗』『妖精DIZZY』『美しい人生』（大岡信賞)、小説に『骨なしオデュッセイア』『ませませ』など。評論に『現代詩作マニユール』『オルフェウスの主題』『移動と律動と眩暈と』『萩原朔太郎』（鮎川信夫賞）『哲学の骨、詩の肉』『シュルレアリスムへの旅』など。また英訳選詩集『Spectacle & Pigsty』で2012 Best Translated Book Award in Poetryを受賞。

本書『多元的無知／不人気な規範の維持メカニズム』は東京大学における社会心理学・実験心理学・経営行動科学の研究成果としてまとめられている

内容としては常識的で特に意外性はないものの起こりがちな現象プロセスのメカニズムを意識化しておくことは必要だろうと思われる

「多元的無知」という用語は聞きなれないが集団のなかにはおそらく多くの人が経験している

「集団の多くの成員が、自らは集団規範を受け入れていないにもかかわらず、他の成員のほとんどがその規範を受け入れていると信じている状況」である

多元的というのはひとりひとりの個人それぞれにおいてということであり無知というのはほかの人たちの考えを知らずにいるということだろう

「空気の研究」（山本七平）にも近いと感じるが「多元的」であることそして「無知」という誤解の側面からの視点となっている

集団における「多元的無知」という状況が生じると実際には「不人気な規範」であるにもかかわらずそれが維持されていくことになる

それは「多数派への同調」と深く関係しているがその現象を「多数派に影響される受動的な個人」の心理過程としてではなく、社会的・集合的な現象として理解する」場合として『はだかの王様』の例がひかかれている

ほんとうはだれもが「王様は裸だ」と思っているのだが「自分だけがほかの人びとは違うらしいと思い込み、それを知られたくない（・・・）がために同調する」

それはひとりひとりが意図した行動ではなく「他者に影響され、受動的に振る舞」った結果「そのような個人の行動が、今度は別の他者から観察され、新たな同調行動を生む」ことになっていくような「自他のインタラクティブなプロセスを通じて、社会現象としての広がりを見せることになる。」

そのプロセスには「自己とは異なる他者の選好を推測する段階」がありその「推測から他者の反応を予測する段階」さらに「その予測に基づいて実際に規範に従って行動を採用する段階」がある

そうした考え方にに基づき実験室での実験からはじまって社会調査・ビジネスの現場での調査が行われているその結果についてもとくに常識に反したものはなさそうだが・・・

こうした「多元的無知」が起こるのはまわりの人たちの「選好」を気にして生きていてとくに集団のなかでのじぶんが否定的な評価を受けないようにしたいそう強く思っているからこそその現象だろう受動的な意味ではあるが「承認欲求」のひとつ

たとえ「みんなはほんとうは求めている」ことを知っているとしても集団のなかで「創発」されるそうした「規範」に積極的に抵抗することはむずかしいのは確かであるいわば「触らぬ神に祟りなし」的な態度がとられやすい

この研究においては意図的なかたちでなんらかの「規範」を集団に受け入れさせるという視点はなく受動的な自他のインタラクティブなプロセスによって生まれてしまう同調行動が問題にされているが

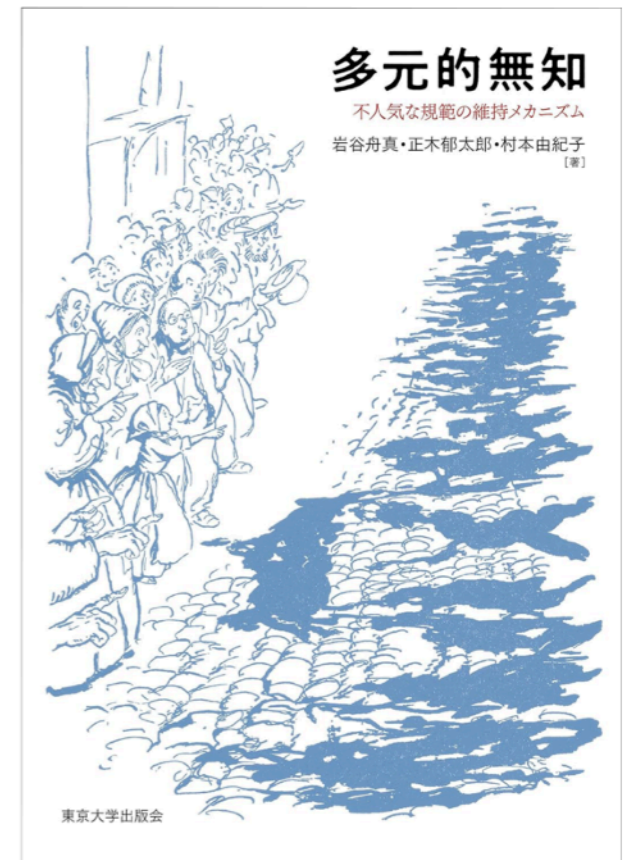
そうした「多元的無知」は意図的に規範を受け入れさせるときに利用されやすい「承認欲求」の傾向だと思われる

マスメディアや政府広報そして学校教育などにおいてもある種のメッセージは容易にそうした「多元的無知」を増幅させるさらにはいえばそれが積極的に使われる

「みんなはほんとうは求めている」にもかかわらず「みんなはそうしている」というメッセージで誘導し「同調」せざるをえない状況をつくるのである

「同調」しないばあい「承認」を得られなくなるためにそして往々にして処罰さえ伴うことで多くが「同調」のための行動をとることになる

よく目にする悲しい光景である



■岩谷舟真・正木郁太郎・村本由紀子  
『多元的無知／不人気な規範の維持メカニズム』  
(東京大学出版会 2023/12)

- 岩谷舟真・正木郁太郎・村本由紀子『多元的無知／不人気な規範の維持メカニズム』（東京大学出版会 2023/12）

＊（「序章 多元的無知とは」より）

「多元的無知とは、「集団の多くの成員が、自らは集団規範を受け入れていないにもかかわらず、他の成員のほとんどがその規範を受け入れていると信じている状況」として定義されてきた。」

「集団の各々のメンバーが他者の考えを互いに読み誤っている状況が多元的無知である。」

「多元的無知は古くから論じられてきた概念だが、現代の私たちの周囲にも、多元的無知と指摘できるような状況は依然として存在する。例えば、ある職場の従業員たちが、個人的には誰も残業したいとは思っていないにもかかわらず、「自分以外の同僚はみな好んで残業している」と推測している状況を考えてみよう。このとき、そのような推測は「誤り」にはかならない。しかし大半の従業員がそのように考えて嫌々ながら自分も残業に加わった場合、結果的に、業務上の必要性を越えた無駄な「付き合い残業」を行う規範が形成されてしまう。こうした身近な例に見られる通り、多元的無知という現象は社会生活の様々な場面で生じ、集団成員の行動を規定している。近年では、コロナ禍の前後で新たに生まれた「出社に関する暗黙の規範」に悩まされている人もいるかもしれないが、仮に大多数の社員が出社を希望していないにもかかわらず、「同僚は出社することを希望している」と予測して、みな渋々出社しているのであれば、その出社に関する規範もまた、多元的無知状態で維持されていると言える。」

＊（「序章 多元的無知とは」～「1 多数派への同調」より）

「多元的無知という現象を理解する上で外せない社会心理学の古典的概念の1つに「同調（conformity）」がある。同調とは、個人が、自己の信念と集団規範あるいは集団成員の多数派が示す標準との不一致を認識し、集団成員からの暗黙の圧力を感じて、その規範や標準に合致するよう態度や行動を変化させることである。」

＊（「序章 多元的無知とは」～「2 社会現象としての同調―――多元的無知」より）

「同調という現象を、「多数派に影響される受動的な個人」の心理過程としてではなく、社会的・集会的な現象として理解するには、アンデルセン童話の『はだかの王様』の例に基づく考察がわかりやすい。」

「童話の中で、（子どもを除く）登場人物たちはみな、王様は裸だとは言い出しにくい空気を感じていたに相違ない。しかしこの空気は、最初からこの城下に明確に存在していたわけではなく、当の登場人物たちによっていつの間にか創り出された暗黙の規範である。山岸（1992）は、社会現象としての同調には、個々人が同調しやすいか否かという個人特性によっては説明しきれない、集団特有の創発的特性が介在していると指摘する。家来や観衆の誰もが、個人的には王様が裸だと思いつつも、周囲が王様の衣装を褒めている様子を観察して、自分だけがほかの人びととは違うらしいと思いつみ、それを知られたくない（愚か者だと思われたくない）がために同調する。周囲の他者に同調した個々人は、自らの同調行動が社会現象の一部を構成することを意図したわけではもちろんなく、他者に影響され、受動的に振る舞ったに過ぎない。しかし、そのような個人の行動が、今度は別の他者から観察され、新たな同調行動を生む。同調は、このような自他のインタラクティブなプロセスを通じて、社会現象としての広がりを見せることになる。」

＊（「序章 多元的無知とは」～「3 多元的無知に関するこれまでの実証研究例」より）

「多元的無知に関する調査研究は、文化心理学の文脈においても見出される。この領域の近年の研究では、同じ時代、地域、集団に属する人々の心理・行動傾向の類似性を説明するのは個々人に内面化された価値や信念ではなく、それらの価値や信念が周囲の他者に共有されているという考え、つまり「共有信念の知覚（perceived consensus）」であることが指摘されている。」

＊（「序章 多元的無知とは」～「4 本書の主眼―――多元的無知研究の新たな転回を目指して」より）

「橋本（2014）は、多元的無知という現象の総体を理解する上では、自己とは異なる他者の選好を推測する段階にとどまらず、そのような推測から他者の反応を予測する段階、さらにはその予測に基づいて実際に規範に従って行動を採用する段階をも視野に入れた、ダイナミックなプロセスの検討が重要であると論じている。」

＊（「第I部 多元的無知を生み出す認知メカニズム」～「第I部のまとめ」より）

「第I部では主に実験室実験を通じて個人の社会的認知の観点から、多元的無知状態や不人気な規範の生起・維持メカニズムを検討した。」

「研究1では、集団の最小単位と言える2者関係における意思決定を検討し、1人の個人の行動が1者で共有された行動へと展開されるプロセスを検討した。結果、「（同じ集団に属する）他者の行動は他者自身の選好に基づいた行動である」と推測した際に、人はしばしば、推測された他者の選好に合わせる形で自らの選好とは反した行動をとることがわかった。（・・・）このプロセスは、規範のない状況から、多元的無知の規範が生起するまでの萌芽的段階であると言える。」

「続く研究2では、3者以上の集団に焦点を当て、人々がすでに存在する規範に従うに至るメカニズムを検討した。結果、複数の他者が同じ行動をとっている様子を観察した個人が、「他者は選好と一致しない行動をとっている（とらざるを得ない）」と推測するほど、その行動をとることが望ましいという強い集団規範の存在を感じ、それに従って自らも（選好と異なる）追隨行動をとることが示された。」

＊（「第II部 多元的無知状態が生じやすい社会環境の検討」～「第II部のまとめ」より）

「第II部では社会調査を通じて、関係流動性や居住地流動性といった要素に注目しながら、多元的無知状態が維持されやすい社会環境を検討した。」

「研究3では関係流動性の観点から、多元的無知状態が維持されやすい社会環境を検討した。結果、関係流動性を低く認知する人に限り、規範逸脱に伴う評判低下を予測するほど、規範に従うことがわかった。」

「研究4では、居住地流動性の高い社会の中でも、多くの新たな知人を得る能力としての関係構築力の高い人と低い人とでは、規範樹種に至るメカニズムが異なっていることを解明した。居住地流動性の高い社会において、関係構築力が高い人は規範樹種に伴う評判上昇を予測するほど規範に従う一方、関係構築力の低い人ではそのような関係は見られなかった。このことは同じ流動性の環境の中でも、それを活用して対人関係を構築できる人とそうでない人とがおり、両者の間で行動戦略が異なっていることを示唆している。」

＊（「第III部 ビジネスの現場を対象とした応用的研究」～「第III部のまとめ」より）

「第III部ではビジネスの現場を対象に調査を行い、多元的無知状態の生起メカニズムおよび多元的無知状態が個々の集団メンバーに与える影響について検討を行った。」

「第II部では新しく他者と関わったり異なる集団に移動したりする機会が社会にどれだけ多くあるかに着目したが、研究5ではその機会を個々人がどの程度活用できるかに着目した。具体的には転職行動（異なる会社への移動）に着目し、転職と関連する要因を検討した。結果、所属組織の職場風土が自身にとって望ましくない場合（具体的には包摂性の低い職場である場合）には、パフォーマンスの高い人ほど選曲的に転職を図る可能性が示唆された。」

「続く研究6では、特定の会社の中従業員を対象に調査を行い、「ダイバーシティ信念」をめぐって職場内に多元的無知が生じているか否か、多元的無知の程度に職場ごとには違いはあるかを検討した。さらに、多元的無知が生じている職場の場合、そのことが個々の従業員に対してどのような心理的影響を与えているのかについても検討した。結果、当該企業では、各従業員が「同僚のダイバーシティ信念は自分よりもネガティブである」と誤って推測するという形での多元的無知が生じていた。また、職場単位でみると、そのような誤推測の程度はダイバーシティの低い職場（過去に異業種を経験した従業員の比率が低い職場）ほど大きいことがわかった。さらに、同僚のダイバーシティ信念を実際よりもネガティブに予測する人ほど関係葛藤を抱いているということも示された。これらの結果は、実際の現場においても多元的無知状態が生じており、それが従業員の心理に影響をおよぼしていることを示唆する結果である。」

【主要目次】

序章 多元的無知とは

第I部 多元的無知を生み出す認知メカニズム
第1章 多元的無知はどのように生起するのか（研究1）
第2章 多元的無知状態が維持されるメカニズム（研究2）

第II部 多元的無知状態が生じやすい社会環境の検討
第3章 関係流動性の高さと多元的無知の関係（研究3）
第4章 居住地流動性の高さと多元的無知の関係（研究4）

第III部 ビジネスの現場を対象とした応用的研究
第5章 個人のパフォーマンス（職務能力）と転職行動との関連（研究5）
第6章 職場における多元的無知とその帰結（研究6）――職場間比較の視点

第IV部 不人気な規範が解消されるには
第7章 本書のまとめ――多元的無知を引き起こす認知・環境要因と個人差
第8章 本書の社会的・文化的・実践的意義と展望

○著者プロフィール

岩谷舟真（いわたに・しゅうま）：東京大学大学院人文社会研究科助教

正木郁太郎（まさき・いくたろう）：東京女子大学現代教養学部講師

村本由紀子（むらもと・ゆきこ）：東京大学大学院人文社会系研究科教授

本書『なぜ世界はそう見えるのか』の最後に  
二十世紀初頭のスペインの詩人  
アントニオ・マチャードの詩の一節が引かれている

恋人よ 道はない  
歩くことで道はできる

そして「足跡は道となる。  
道案内は、身体がしてくれるだろう。」と示唆される

意図は異なっているだろうが  
この詩から思い出されるのは  
高村光太郎の詩『道程』である

僕の前に道はない  
僕の後ろに道は出来る

本書で繰り返されるキーフレーズは  
「あなたは世界を見ているのではない。  
『あなたが見る世界』を見ているのだ」だが

わたしたちはふつう素朴に  
みんな同じ世界を  
「見て、聞いて、触れて、嗅いで、味わ」っている  
と思っているが  
それらの経験的事実は  
「人それぞれに固有のもの」で  
世界は個々人の生育環境や身体の状態により様相を変える

昨今の「脳」偏重の向きのなかで  
本書は「身体」の重要性が説かれているのである

わたしたちは身体による経験によって  
じぶんの「環世界（ウンヴェルト）」を形作っていく

私たちの「思考」もまた身体化されたもので  
その「知覚世界———環世界（ウンヴェルト）  
———に現れる思考は、  
身体の内部で生じる感情や感覚の影響を受ける」

まさにじぶんが思い感じ考え行動したことが  
じぶんの経験する世界をつくっていく

『道程』の言葉をもじれば

僕の前に世界はない  
僕の後ろに世界はできる

ということにもなるだろうか  
そしてそこには「身体」が重要な働きをしている

したがって視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚  
さらには身体的な行動がどのような経験をするかによって  
世界がどうとらえられるかが変わり  
その世界からまたフィードバックされることで  
みずからの感覚世界・思考世界・意志世界も変わってくる

その意味でいえば  
感覚・思考・意志は  
外から与えられたものではなく  
みずから作っていく必要がある

「なぜ世界はそう見えるのか」という問いに対し  
「そう見えるように世界を作っているのだ」  
と答えることもできるということだ

外からは同じように見えることも  
だれもが同じ経験をしているとはいえない  
「僕の前に世界はない  
僕の後ろに世界はできる」のだ

そのときでき得る限り意識化していく必要があるのは  
じぶんの属する「集団的アイデンティティー」だろう  
それは「多くの面で世界や他者に対する  
私たちの見方を誘導し」ているからである

「集団的アイデンティティー」は  
水のなかにいる魚が水を意識し難いように  
自らの見方を意識し難くしている



■デニス・プロフィット／ドレイク・ベアー（小浜杏訳）  
『なぜ世界はそう見えるのか／主観と知覚の科学』（白揚社 2023/9）

■デニス・プロフィット／ドレイク・ペアー（小浜杏訳）

『なぜ世界はそう見えるのか／主観と知覚の科学』（白揚社 2023/9）

＊（「はじめに　おれは電熱の肉体を歌う」より）

「私たちはだれもが同じ世界を経験しているはずだという共通の思いこみのもとに日常生活を送っているが、知覚研究でわかるのは、経験的事実―――見て、聞いて、触れて、嗅いで、味わう世界―――は人それぞれに固有のものだということだ。バスケットゴールが三〇五センチメートルの高さだという事実は、あなたの身長が一四〇センチか二二三センチであるかによって、非常に異なる意味を帯びてくる。

（…）

　デニーや共同研究者、また他の研究者の実験でも、パットがうまいゴルファーはホールカップのサイズを実際より多く見ていること、成績のいいアメリカンフットボールのプレスキッカーの目はゴールポストの感覚を広く、クロスオーバーの高さを低くとらえていること、成績のいいアーチェリー選手には的の中心が大きく見え、それはダーツプレイヤーでも同様なことがわかっている。肥満の人や疲れている人は、やせている人や休息をとった人よりも、対象物までの距離を長く感じる。優れた水泳選手および足ひれを付けた人は、水中の距離を短く見積もる。物に手を伸ばすとき、道具―――スーパーマーケットで見かける、最上段の棚に置かれたシリアルの箱を取るためのマジックハンドなど―――を手にしていると、距離の目算が短くなる。車を運転してきた人は、歩いてきた人よりも、移動距離を短く感じる。

　他の動物の調査を開始するときには自然と浮かぶような問いを、人間を調べる心理学者はめったに問いかけない。われわれの目の前にいるのは、どのような動物なのか。どのような身体を持ち、その身体によってどのような行動が可能なのか、私たちはそうした問いから乖離した、肉体のない脳の時代に生きている。（…）認知科学者にとっての脳は、抽象的な記号計算を行うコンピュータだ。いずれの分野においても、身体は、脳をこなたから彼方へ移動させる手段ではあるかもしれないが、重要なものとはみなされていない。

　だが現代の知覚研究の一端が明らかにしたように、人間が考え、感じ、存在するありようは、否応なく肉体によって方向付けられるのである。身体と脳は不可分に混ざり合っているというこの事実を、探求すると同時に広く世に知らしめんとするのが、本書である。身体とは何か―――身体に何ができ、何が必要で、何を避けるべきかのか―――を知ることで、より深く自分自身を知り、人生を理解できるようになる。そのためにはまず、脳を身体の中に戻さねばならない。」

＊（「【第一部　行う】第一章　発達する」より）

「身体の発達と運動スキルの熟達に伴い、私たちは周囲に新たなアフオーダンスを見出すようになる。発達、実践、発見の三者は、互いに分かちがたく結びついている。身心が発達し、実地での練習を積むにつれ、噛めるものだらけだった世界が、やがてはつかめるもの、投げられるもの、場合によってはスリーポイントシュートができるものに満ちた世界になっていく。どんなことを、どれくらいうまくできるかによって、人間の環世界（ウンヴェルト）が形づくられていくのだ。」

＊（「【第二部　知る】第四章　考える」より）

「思考は身体化されたものである。私たちの知覚世界―――環世界（ウンヴェルト）―――に現れる思考は、身体の内側で生じる感情や感覚の影響を受ける。思考には、直感、努力の感覚、感情、情動などが伴う。理性と情動はまったく別個の、分離可能な心的能力ではない。むしろその二つは、意外な形で絡み合っているのだ。情動に関して言えば、私たちは「やるかやらぬか」―――新たな試みに乗り出すか、やめるか―――を決める際、感情的感覚の穏やかだが熱心なはたらきかけを受ける。どの株を買うか、だれを恐れるか、どの政党に投票するかに結論を下すとき、そこにはじつは感情や感覚が絡みついているのである。」

＊（「【第三部　帰属する】第七章　つながる」より）

「健康、寿命、幸福、認知機能―――このどれもが―――ソーシャルサポートによって維持され、よりよいものへと変えられている。愛する人の手を握ると、不安が和らぐ。友人と昇る坂道は、それほど急坂に見えない。こうした発見が教えてくれるのは、人間の環世界（ウンヴェルト）―――知覚世界―――は他の人々であふれており、彼らは私たちの幸福や健康を気にかけて、困ったときには手をさしのべる存在として知覚されているということだ。そうした他者への期待は、幼少期かた大人になるまでに各自が味わった、愛着の経験によって形作られる。ヒトという種は、社会的動物となるよう進化した。人間の赤ん坊を育てるいんは膨大な手間と時間がかかり、親一人では到底無理だ。社会的動物である私たちは、世界を、社交の機会とコストに満ちたものとしてとらえる。そして自分を、仲間と形作る特定の集団、すなわち「内集団」に属する一員とみなす。その外側にいる人々は、「外集団」だ。」

＊（「【第三部　帰属する】第八章　同一化する」より）

「特定の相手を他者化する、つまり外集団に属するものとみなしたり知覚したりすると、その相手を心情的に理解できない、不可解な存在となる。ある意味で客体化（モノ化）されるのだ。主体（人）ではなく、客体（対象）となるのである。

　集団的アイデンティティーが、いかに多くの面で世界や他者に対する私たちの見方を誘導しているかを考え始めると、ともすれば暗澹たる気分にさせられる。だが集団的アイデンティティーの皮相な側面（希望の持てる側面と言えるかもしれない）は、それが変わりいるということ、しかもときに急速に変わりうるということである。」

「私たちのアイデンティティーは、帰属する人々や集団に結びついている。

　アイデンティティーの領域は、何層ものソーシャルサポートを通じ、次第に外へと広がっていく。家族や共同養育者かた、隣人、学校、宗教団体へ、やがては母国、そして文化圏へと拡張されるのだ。どの国も、突きつめればその国にしかない地理的条件のもとに築かれており、特定の暮らしだけをアフォードする生態学的地形を備えている。」

＊（「おわりに　歩くことで道はできる」より）

「本書でみなさんにお伝えしたいのは、「知る」ためには、その前に「行う」こと―――自分の身体を用いて、意図的に行動すること―――が必要だという点である。自ら回転木馬を回した子猫は空間のアフオーダンスを知覚する方法を学習したが、ゴンドラに入れられた受動的な子猫は学習しなかった。あらゆるところにA Iが使われる未来の世界で、私たちは何を自分で行う選択をし、その結果何を知るのだろうか。

　二十世紀初頭のスペインの詩人アントニオ・マチャードの詩に、こんな一節がある。

恋人よ　道はない
歩くことで道はできる

　足跡は道となる。道案内は、身体がしてくれるだろう。」

＊（「訳者あとがき」より）

「知覚が専門のベテラン心理学者デニス・プロフィットと気鋭の実力派ライター、ドレイク・ペアーがタッグを組み、知覚をめぐるこうした疑問に真っ向から取り組んだのが本書である。プロフィットとペアーは脳を偏重する近年の風潮に異を唱え、むしろ重要なのは身体だと説く（原書の副題も、「身体はいかにして心を形作っているのか」だ）。意外性に満ちた数々の研究が明かすのは、驚愕の事実だ。私たちが経験している現実―――だれもが同じように知覚しているつもりの、この《世界》―――は、個々人の生育環境や身体の状態によって、大きく様相を変えるのだという。それどころか私たちの思考までが、じつは身体や身体のなす行為に左右されるというのである。本書には、それを端的に言い表したキーフレーズが幾度となく登場する。いわく、「あなたは世界を見ているのではない、『あなたが見る世界』を見ているのだ」

○目次

はじめに　おれは電熱の肉体を歌う

【第一部　行う】

第一章　発達する
歩くことを学ぶ／視覚の機能をとらえなおす／視覚的断崖とゴンドラ猫／手をつかめば世界が把握できる／ゾーンに入る

第二章　歩く
坂の傾斜はどのように知覚されるのか／歩行が生んだ人間の世界／表現型に沿った生き方／世界は伸び縮みする

第三章　つかむ
人間の手（と行為）は心を宿している／手が語る人類の歴史／見えないのに見えている／手が注意を誘導する／利き手が善悪を決める

【第二部　知る】

第四章　考える
ガットフィーリング／思考と生体エネルギー／流暢性／多様性が集団意思決定において重要なのはなぜか／フェイクニュースと身体化された思考

第五章　感じる
情動を知覚する／やれ、やるな／社会的痛み／感情の誤帰属とうつつ恐怖を感じると世界が歪む

第六章　話す
口と手のつながり／手を使って話す／インデックスは音声でも作られる／身体化された語源と記号接地問題／ボトックスと読解力との関係／動きによる読解

【第三部　帰属する】

第七章　つながる
心地よい接触がないと生きられない／皮膚は社会的器官である／MR Iで手をつなぐ／友の存在が重荷を軽くする／母親と他者／絆の力／認知的加齢と社会的ネットワーク

第八章　同一化する
帰属する集団でものの見え方が変わる／他人種効果と没個性化／物語が持つ力／団結力の光と闇

第九章　文化に同化する
名誉の文化／文化相対主義／分析的思考と包括的思考／中国――稲作文化と麦作文化／社会的アフオーダンスと関係流動性

おわりに　歩くことで道はできる

謝辞／推薦図書／訳者あとがき／原註／索引



日本で最初の哲学の講義は西周によるもので明治維新後の一八七〇年（明治三年）から「育英舎」と呼ばれた私塾において「百学連関」（Encyclopedia／百科全書の訳）という題目でおこなわれたものだが

そこでは哲学だけではなく学問全体にわたって説かれ「致知学」（Logic／論理学）や「理体学」（Ontology／存在論）をはじめとした哲学の諸領域や哲学史なども講義されたという

上記は日本語による明治維新後の哲学講義の始まりだが一五八三年（天正十一年）に豊後の府内に設立されたイエズス会士の高等教育機関であるコレジオにおいて人文課程を終えた神学生に対して哲学課程の講義がなされたというキリシタン研究における資料があるとのこと

とはいえその講義はラテン語で行われしかもその講義はポルトガル人の神学生五名を対象として行われたものなので日本での哲学講義の始まりとはいええないかもしれないが…

その四百四十年余り前の哲学講義は別として実質的に日本で哲学が講義されはじめてから約百五十年ほど経つ

かつて日本に哲学があるのか日本の哲学というのは哲学といえるものなのかといった議論がなされたこともあったが（いまでもそういう議論はあるかもしれないが）

「世界哲学」ということがいわれはじめてから（ちくま新書『世界哲学史』が刊行されたはじめてのが二〇二〇年）その視点がふまえられながら「日本哲学」がようやくその全体として論じられはじめています

「世界哲学」という視点はギリシアの哲学からはじめる西欧の哲学こそ「哲学」であるというのではなく「ギリシアの哲学もフランスの哲学もドイツの哲学も、それぞれの言語を用いてそれぞれの文化・伝承の枠のなかでなされる営み」であるという視点である「日本の哲学」もその意味において位置づけることができる

本書では日本の哲学の歴史を辿るというのではなく「①「経験」、②「言葉」、③「自己と他者」、④「身体」、⑤「社会・国家・歴史」、⑥「自然」、⑦「美」、⑧「生と死」という八つのテーマ」で「それぞれの問題をめぐって日本の哲学者たちがどのような思索を重ねてきたのか、そこにどのような特徴があるのかを見ていく」ものだコンパクトにまとめられてはいるがどの項目もそれぞれのテーマが明確に論じられている

それぞれのテーマについてはあらためて見ていきたいと思っているが日本の哲学者の思索の根底にあるものについて藤田正勝はこう示唆している

「物事を正確に把握するために、私たちは、対象を固定し、それを要素に分け、構造を明らかにしようとする。その操作が学問には必須であることは言うまでもない。しかし、そのように見る私と見られる対象とを分離し、分離された対象を固定し、分割することで、物事はほんとうに把握されるのだろうかという問いもまた生まれてくる。

多くの日本の哲学者の思索の根底には、（…）「知」の意義はもちろん認めつつ、その根源に立ち返って、そこからあらためて「知」の成立を見直してみたいという考えがあったように思われる。」

「西洋の哲学においてはたいていの場合、知から身体や欲望、感情などが排除され「その影響を取り除くことで知が知として成立すると考えられた」が「日本の哲学者においては、知は身体や感情、さらに行為と深く関わっている」と考える傾向があるのである

九鬼周造が『「いき」の構造』において「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ」と記しているように「哲学は論理の世界に閉じこもるのではなく、現実に関わり、その脈動に触れなければならない。そのことによって哲学ははじめて「生きた哲学」でありうる」ということが日本の哲学が目指してきたものではないか…

そのためには「変わらずにありつづけるもの、自己同一性を保持するものこそ「ある」といえるものだという固定した観念」を問いなおし「動いてやまないもの、変化してやまない」物事を「その「動性」においてとらえることこそが必要」なのだが

往々にしてコンクリートブロックのように固定化され記号化された概念や定義にしばられそのなかで議論がなされたりもするそうしたあたりでは「日本語」そして文化・伝承という特性が生かされないまま西欧の論理主義の猿まねに堕してしまうことにもなりかねない

「〇〇の哲学」というようにそれぞれの視点でしかとらえることのむずかしい視点から学ぶためにも私たちは「日本の哲学」でしか得られないだろう視点を見直してみることが求められている

さらにいえば（かなり唐突になるが）地球における人間の哲学をさえ離れた〇〇の哲学という視点があるとすればそこから学ぶということもあり得るのかもしれない

## 日本哲学入門

藤田正勝

# 日本の哲学者は 何を考えてきたか

知らずにすませちゃ  
もったいない!

第一人者による渾身の全10講

生と死／言葉／自己と他者／経験  
社会・国家・歴史／身体／自然／美…

講談社現代新書

■藤田正勝『日本哲学入門』  
（講談社現代新書 講談社 2024/1）

■藤田正勝『日本哲学入門』（講談社現代新書　講談社 2024/1）

＊（「はじめに」より）

「本書では、日本の哲学の歩みを明治の初めから現代まで時間軸に沿って見ていくのではなく、①「経験」、②「言葉」、③「自己と他者」、④「身体」、⑤「社会・国家・歴史」、⑥「自然」、⑦「美」、⑧「生と死」という八つのテーマを設定し、それぞれの問題をめぐって日本の哲学者たちがどのような思索を重ねてきたのか、そこにどのような特徴があるのかを見ていくことにしたい。」

「そもそも日本の哲学を学ぶ意義はいったいどこにあるのだおるか。それを知ることで何を獲ることができるのであろうか。そのような疑問を抱く人もいるかもしれない。

（…）

たしかに哲学は、その成立以来、普遍的な原理の探求をめざしてきた。しかし普遍的な原理の探求であることは、ただちに使用される言語の制約から自由であることを意味しない。私たちの思索は、私たちの文化・伝承の枠のなかでなされるのであり、一つ一つのことばのズレ、その集積としてのものの見方や文化そのものの差異が、「真なる知」を問う問い方、答えの求め方に影響を及ぼさないと、どうてい考えられない。

ギリシアの哲学と、それを受け継ぐヨーロッパの哲学こそが唯一の哲学であるという考え方もあるが、私はギリシアの哲学もフランスの哲学もドイツの哲学も、それぞれの言語を用いてそれぞれの文化・伝承の枠のなかでなされる営みであり、その制約から自由ではないと考えている。

どのような問題について論じるのであれ、それぞれの長い歴史のなかで形づくられてきた自然や神、人間や歴史をめぐる理解を踏まえて答えが探求されていくのであり、そうした前提からまったく離れた―――言わば無菌の―――時空間のなかで思索がなされるわけではない。

私たちの知は、つねにその視点からは見えないもの、あるいはその視点設定のゆえに覆い隠されるものが生まれる。そのとき重要なのは、異なった見方を否定したり、排除したりすることではなく、それと対話することである。

日本の哲学はその対話に大きな寄与をすることができる。伝統を背負いながら、自ら主体的に思索するからこそ、他の文化・伝統のなかで成立した哲学と対話することができるし、哲学のより豊かな発展の可能性を見いだしていくことができる。」

＊（「おわりに」より）

「古代ギリシアの哲学者アリストテレスもその著『形而上学』の冒頭で、「人間はすべて、生まれつき知ることを欲する」と述べているが、私たちには何かを知りたいという欲求がある。その欲求が私たちの日々の生活の根底にある。そして私たちは知を積み上げ、学問を作りあげてきた。何かを知るために求められるのは、私たちの思い込みや偏った見方を排除し、物を物として見ることである。見る私とみられる対象、主観と客観との分離がその前提となる。その上で対象をできるだけ正確に把握することが学問成立の条件となる。

物事を正確に把握するために、私たちは、対象を固定し、それを要素に分け、構造を明らかにしようとする。その操作が学問には必須であることは言うまでもない。しかし、そのように見る私と見られる対象とを分離し、分離された対象を固定し、分割することで、物事はほんとうに把握されるのだろうかという問いもまた生まれてくる。

多くの日本の哲学者の思索の根底には、このような問いがあったと言ってよいのではないだろうか。「知」の意義はもちろん認めつつ、その根源に立ち返って、そこからあらためて「知」の成立を見直してみたいという考えがあったように思われる。

というのも物事は動いてやまないもの、変化してやまないものだからである。私たちには、変わらずにありつづけるもの、自己同一性を保持するものこそ「ある」といえるものだという固定した観念があるが、はたしてそうであろうか。目の前にある樹木にせよ、「自由」といった概念にせよ、「私」というものにせよ、変わらずにありつづけるものであろうか。時間とともに変化し、違った層を見せるのではないだろうか。その変化するものを固定化し、分割することには意味があるが、しかしそのことによって私たちは物事をとらえそこなっているのではないか。むしろ固定化し、分割する以前の事柄そのもの、現前しているものそのものに立ち返り、それをその「動性」においてとらえることこそが必要なのではないか。そこからあらためて「知」の意義を考える必要があるのではないか。このような発想が多くの日本の哲学者の思索の根底にあったように思われる。

「知」を「知」の形でそのまま受け入れるではなく、その成立以前に立ち返って理解しようという思索の徹底性、あるいは根源性とも言うべきものがそこにはあった、あるいはあるように思われる。

この現前するものにおいては、見るものと見られるものの区別はない。むしろ両者は一体である。第3講で使ったことばで言えば、事柄は単なる「もの」ではなく、むしろ「こと」としてとらえることができる。たとえば野に咲くスマレを美しいと思い、ウグイスの声を心地よいと感じるとき、そこにあるのは単なる「もの」ではない。私が美しいと思い、心地よいと感じるという「こと」がそこにはある。

そこで私たちが経験しているのは、私から区別されたある「もの」の変化や運動が、やはり一つの「もの」と考えられる私に何らかの刺激を与えたということではない。そこにはスマレを美しいと思い、ウグイスの声を心地良いと感じるという「こと」だけがある。そこでは見る私とみられる花との区別はない。

「こと」において重要なのは、「こと」がさまざまなやすらぎや喜びを感じる。それが生きる意欲につながっていく。私たちから区別された「もの」にはそうした表情がない。しかし私たちの具体的な経験のなかでは、「もの」は単なる物体としてではなく、そうした表情をもったものとして現前している。この具体的な経験のなかに現前しているリアリティから出発し、そこから「知」がいかにか成立してくるのか見ていこうという意図が、日本の哲学者の思索のなかに見てとれるように思われる。

それは日本の哲学者の思索のなかでしばしば知が行為と、理論が実践と深く結びついたものとして意識されていたことにも関わっている。

西洋の哲学においてはたいていの場合、知から身体や欲望、感情などが排除された。その影響を取り除くことで知が知として成立すると考えられた。しかし多くの日本の哲学者においては、知は身体や感情、さらに行為と深く関わっていると考えられている。

たとえば西谷啓治は「行ということ」と題した論考のなかで、私たちの知が本質的に、対象だけに向けられたものではなく、自己自身を知ること、したがってまた自己自身が内から変化していくことに結びついていることを、つまり知が「全身心的な」ものであることを主張している。湯浅泰雄もまた、東洋思想と西洋の哲学とを比較したときに前者に見いだされる特質として、知が自己の身心全体による「体得」ないし「体認」を通して把握されるものとしてとらえられている点を挙げている。東洋の伝統的な思想で「修行」が重視されたのもそのことに関わっている。

本書では詳しく述べることができなかったが、九鬼周造は一九三〇年に発表した『「いき」の構造』という著作の「序」で、「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ」ということばを記している。哲学は論理の世界に閉じこめるのではなく、現実に関わり、その脈動に触れなければならない。そのことによって哲学ははじめて「生きた哲学」でありうることばを述べた文章であるが、日本の哲学の特徴をよくとらえたことばでもあり、日本の哲学が目標とすべきものをよく示したことばであると思う。

以上で見たような、生きた現実に迫ろうとする姿勢、つまり、ものごとを固定したものとしてとらえるのではなく、絶えず変化するものとしてとらえ、そこにどこまでも迫っていこうとする姿勢、既存の「知」の枠組みを超えて、さらにその根源へと迫っていこうとする姿勢、知を単なる知としてではなく、つねに実践と深く結びついたものとしてとらえるもの見方は、過去の哲学者のなかだけに見いだされるものではなく。いまの時代を生きる私たちのなかにも息づいているように思う。それを眠ったものにせず、日々の生活のなかで考え、行動する糧にすることがいま求められているのではないだろうか。」

\*\*\*\*\*

「日本の哲学（…）の意義はどこにあるであろうか。たとえば第1講で述べた「世界哲学」への貢献ということが考えられるであろう。

そこで述べたように、「世界哲学」とはさまざまな哲学の営みを統合した唯一の「哲学」を指すのではない。それぞれの文化の伝統のなかで成立した哲学のあいだでなされる対話の営み、あるいはこの対話がなされる場所を指す。以上で述べたような特徴をもった哲学として日本の哲学はその対話の場所でさまざまな貢献を行いうるのではないかと私は考えている。」

【目次】

はじめに

第1講 「日本の哲学」とは

第2講 哲学の受容

第3講 経験

第4講 言葉

第5講 自己と他者

第6講 身体

第7講 社会・国家・歴史

第8講 自然

第9講 美

第10講 生と死

おわりに

おおたとしまさ『学校に染まるな!』には  
「バカとルールの無限増殖」という副題がついている

なぜ学校ではバカとルールが無限増殖するのか

学校は子どもたちを「ルール」や「べき論」で縛り  
思考停止させてしまいかねない装置だからだ  
思考停止したときに求めるのがルールであり  
ルールに従うばかりだとひとはバカになり  
そのバカはさらにルールに従うことになる

学校が不要だというのではないし  
それなりの役割があるのはたしかだが  
「学校に染まる」と  
そうした「無限増殖」に身を置くことになる

本書はたんなる学校批判ではない

おおたとしまさは「たぶん結構、学校が好き」だというものの  
学校に行くのが好きだというのではなく  
「その時代を生きる人間の内面の映し鏡」だという意味で  
学校それ自体が好きなのだという  
「楽しいことも、矛盾も、バカバカしいことも、  
いろんなものがつまってて、愛おしい」と

「どんな小さな学校にも、人類の叡智が詰まってい」る  
「発達段階の近いたくさん友達に会える」  
「教えたいという本能をもっている先生と、  
自覚的ではないにせよ学びたいという本能をもっている  
子どもたちが出会う場所でもあ」る  
「未来への期待も詰まってい」る…が

反面  
「子どもたちを現実社会に適応させる、  
ある種の洗脳装置の役割も果たしてい」る

そのように学校は  
「人類のありとあらゆる思惑が交錯する場所」で  
「その時代の人間が人間をどう見ているかってことが  
如実に表れちゃうところ」だということ

そんななかで  
「理想の」とか「夢の」とか、  
学校に期待しすぎるのもよくない」のではないかという

本書は「三匹の子豚」の話ではじまる  
実家を出た三匹の子豚は  
「藁の家」「木の家」「レンガの家」をつくる

学校で教えられがちなのは  
「レンガの家」をつかった  
「三男みたいになりなさい」ということだが  
それに染まってはいけない  
「藁の家や木の家にもそれぞれ利点があると、  
反論できなきゃいけません」という

学校では「正解」という「答え」が用意されていて  
それへと導くための知識や考え方が教えられ  
多くのばあいその「答え」以外のものは否定される

しかしそういう「正解」を確実に習得することで  
いわゆる「受験」や「就職」には極めて有利になる  
そして過剰なまでに「現実社会に適応」する

教えられることに従うというのは  
じぶんで考えるということではない  
答えに向かっていわば思考停止させられるのである  
教育のほんらいである「自己教育」ではない

そうしたことをふまえながら  
「その時代を生きる人間の内面の映し鏡」として  
「学校」から学ぶことはできる

その意味では  
ぼくじしん学校「で」学ぶ  
とかいうことはほとんどなかったけれど  
学校「から」学んだことはずいぶんある

学校という場所で周囲を観察でき  
それなりにそこで時間を過ごさざるをえなかったことで  
人間とはどういう存在なのか  
世の中はどうなっているのかなどについて  
学ぶことはできたのではないか

さてwebちくまで「教育の本質を突く名著」ということで  
行動遺伝学者の安藤寿康が本書の書評を書いている

「地獄」の入り口にもなるわが国の教育風土であえぐ  
子どもたちや教師・親たちに向けられた  
希望の指南書であるだけでなく、  
どんな深遠な教育理論や膨大なエビデンスで固めた  
教育社会学や教育心理学の研究書よりも  
教育の現実を生き生きと描いた、  
優れた教育学のテキストでもある」という

とくに本書の最終章が  
「理想の学校」なんていらぬ  
となっていることにも注目している



- おおたとしまさ『学校に染まるな!／バカとルールの無限増殖』  
(ちくまプリマー新書444 筑摩書房 2024/1)
- webちくま 書評：おおたとしまさ『学校に染まるな!／バカとルールの無限増殖』  
安藤寿康 (行動遺伝学者) 「教育の本質を突く名著」 (2024/2/1)

安藤氏はおおた氏の著書『男子御三家』（2016）で  
「今、日本の教育に危機があるとすれば、  
その本質とは、子どもたちの学力低下や  
教師の質の低下などという問題ではなく、  
「学問」や「教育」の本義が  
国家レベルで理解されていないことではないか」  
という言葉に出会い  
「これこそ、日本の教育言説に対する私のもやもや感を  
まさに言い当ててくれていた」という

そのことからこの書評が書かれたようだが  
「それにしても出来レースである  
学校のどこに希望を見出せばいいのか」  
「「学校」は相変わらず地獄の入口だった」と嘆くなかで  
「おおたさんの目が、学校の中にも希望が  
こんなにあることを私に教えてくれた」のだという

ちなみに安藤氏はこう言う  
「私とおおたさんのちがいは、おおたさんは学校が好き、  
私は苦手だったところだ」

ぼくも学校というところはずいぶん苦手だったが  
「学校に染ま」らないで続けたことで  
学校「から」さまざまに学ぶことができていたことを  
あらためて思い返すことができた  
地獄のなかにも  
地獄にいることでしか学べないことはたくさんある

- おたとしまさ『学校に染まるな！／バカとルールの無限増殖』（ちくまプリマー新書444 筑摩書房 2024/1）
- webちくま 書評：おたとしまさ『学校に染まるな！／バカとルールの無限増殖』 安藤寿康（行動遺伝学者）「教育の本質を突く名著」（2024/2/1）

＊（おたとしまさ『学校に染まるな！／バカとルールの無限増殖』～「はじめに」より）

「童話の「三匹の子豚」を、みなさん知ってますよね。

子豚の兄弟が、実家を出てそれぞれに家を建てます。長男はごく簡単な藁の家をさくつつくります。次男は無難に木の家をつくります。三男は何日もかけてとても頑丈なレンガの家をつくります。

そこに狼がやって来ます。藁の家も木の家も簡単に壊されてしまい、長男と次男は三男の家に逃げ込みます。狼はどうしてもレンガの家を壊すことができず、とうとうあきらめ、三匹は助かりました。……というお話でしたよね。

この童話の教訓は何でしょう？

きっと学校では、「だから楽をしないで三男みたいにコツコツと努力を重ねることが大事なんです」と習ったはずです。

でもちょっと待ってください。

襲ってきたのが狼だったから、レンガの家が有効だっただけですよ。もし洪水に襲われたら、次男の木の家を箱船か筏にすれば助かります。もし熱波に襲われたら、長男の藁の家で暑さをしのげばいい。三者三様の家があればこそ、さまざまな種類の危機に対応できるのです。

このお話の本当の教訓は、三匹の子豚がそれぞれの特性を活かして自分のやり方で家を建てるのを黙って見ていたお母さん豚が偉いということです。

学校では「みんな三男みたいになりなさい」と教えがちです。でも長男や次男は、それに染まっちゃいけないんです。むしろ、藁の家や木の家にもそれぞれ利点があると、反論できなきゃいけません。

……本書のタイトルには、そんな想いを込めています。サブタイトルの「バカ」は、自分の頭で考えないひと、くらの意味です。

ところで、みなさん、学校は好きですか？

学校を舞台にいろんな楽しいことを経験できるのが事実である一方で、学校がなければもっと楽しい時間がすごせるのかなと思うこともたくさんありますよね。

宿題とかテストとかがなければいいんだけど……と思うひともいれば、苦手な友達に毎日会うのが嫌だなあと思うひともいるはず。部活が楽しみで学校に行くひともいれば、部活がつらくて学校が嫌になっているひともいると思います。この先生の授業は好きだけど、あの先生の授業はさぼりたいと感じることもありますよね。

そういう私は、たぶん結構、学校が好きなんです。

学校に行くのが好きって意味じゃなくて、学校ってもの自体が好きなんです。その時代を生きる人間の内面の映し鏡だと思っんです。だから観察対象として面白い。楽しいことも、矛盾も、バカバカしいことも、いろんなものがつまってて、愛おしいなって思っちゃっんです。

それでいろんな理由にかこつけて、いろんな学校を訪問させてもらって、そこで子どもたちがどんな表情をして何を学んでいるのかとか、先生たちがどんな思いで授業準備をしているのかとか、授業以外でも行事や部活が子どもたちの人生にどんな彩りを添えているのかとか、そんなことを描いて本にすることを生業にしています。

『ルポ名門校』（ちくま新書）とか、いろいろ書いてます。だから、まあまあ学校には詳しいんです。一方で『不登校でも学べる』（集英社新書）という本も書いていて、必ずしも学校に通わなくてもいいじゃんと思っています。

私だって、自分が子どものころは、「学校行くのめんどくせーなー」って毎日のように思っていましたよ。学校に行くことが特別好きな子だったわけではありません。あくまでも、大人になってから学校という場所をふりかえって、学校って、人間の人間たるゆえんが凝縮されたすごく面白いところだなあと思うようになったということです。

どんな小さな学校にも、人間の叡智が詰まっています。たとえば、ごくありきたりな公立小学校の図書室に置いてある本をぜんぶ読むことができたら、それだけで世界のどこに行っても通用する、相当な教養が身につくはず。です。

発達段階の近いたくさんさんの友達に会えます。馬が合う友達にも出会えるでしょうし、どうしても苦手な友達もいるでしょう。人間がたくさんいれば、心ときめくこともあるでしょうし、当然摩擦や衝突で傷つくこともあります。そんなことを通して、集団の中で自分の居場所を見つける経験ができます。

教えたいという本能をもっている先生と、自覚的ではないにせよ学びたいという本能をもっている子どもたちが出会う場所でもあります。たいていの場合、双方の思いが行き違って、お互いに期待外れに見えてしまったりするわけですけど、ときどきピタッと、教えたい本能と学びたい本能ががっちり手を結ぶことがあります。そんな瞬間が一回でもあれば、その学校に通っていた価値があったというものです。

学校には、未来への期待も詰まっています。そこで育った子どもたちが、将来それぞれ立派になって、輝かしい未来の社会を築いていってほしいというビジョンがあります。お金の亡者に見える私立学校の理事長でも、自分の出世しか考えていないように見える教頭先生でも、子どもたちの将来のことは実は結構本気で考えています。それ以上に、つい自分がかわいいだけで（笑）。

一方で学校は、子どもたちを現実社会に適応させる、ある種の洗脳装置の役割も果たしています。「世の中そんなに甘くない」とか「社会に出たら競争だ」とか、いまの大人たちが信じているいろんな思い込みを子どもたちにも刷り込もうとする力が働くんです。これがくせ者です。場合によっては子どもたちの足枷になります。

要するに学校って、人類のありとあらゆる思惑が交錯する場所なんです。あるいは、その時代の人間が人間をどう見ているかってことが如実に表れちゃうところなんです。

もちろん教育には未来を切り拓く力があります。でもそれは、大人たちが望ましいと思うことを子どもに吹き込み、望ましくないとすることを禁止すればいいというような閉じた話ではありません。大人たちすら想像しなかった子どもたちの潜在能力が花開くような、未規定性に開かれた環境ほど、豊かな教育環境なんだと思います。

だって、未来なんて誰にも予測できないですよ。しかもいまは先行き不透明な時代、正解がない時代っていわれているんですよ。なのにどうしても大人は、自分たちの予測の範囲で教育を考えてしまう。そういう大人たちこそ、物事には正解があるに違いないという発想から抜けられないひとたちです。

言い換えると、子どもたちの可能性よりも自分たちの予測を重視してしまうんです。この場合の、大人たちの予測って、実は予測というより不安です。自分の不安に取り憑かれ、子どもの可能性を信じられなかったら、教育なんてできるはずがない！ ……と、私は思います。

「きっとこんな花が咲くんだろうな」「こんな花が咲いたらいいな」と思って毎日適度な水をあげ肥料をあげ、大事に大事に育ててみたら、思いもよらない花が咲いた！みたいなサプライズが、教育の醍醐味であり、学校はそのための花壇みたいなものなんだと思います。

チューリップばかりとかパンジーばかりの花壇より、いろんな花が咲いている花壇が私は好きです。一般的には雑草と呼ばれるような草がたくましく生きていて、いろんなムシも遊びに来る花壇はもっと好きです。「ここに完璧に管理された理想的な花壇があります！」ってがっちりレンガが何かで囲われて隅々まで意図的に管理された花壇より、え、これ、花壇なの？ってくらいに、さりげなくなんとなく草花が囲われているくらいの花壇が好きです。個人的には。

あ、そうそう。いま思い出しました。私、もともと学校の先生になりたかったんです。でもいろいろあって、先生にはならないで、学校を外から観察する仕事をしています。

自分の学校をつくりたいなと妄想を膨らませていたこともありましたが、でも、いまはその妄想はやめました。紙幅があれば、どうして心変わりしたのかについても述べたいと思います。予告的に言っちゃうと、「理想の」とか「夢の」とか、学校に期待しすぎるのもよくないなって思ったからです。

この本で私は、学校関係者ではないけど学校に詳しいひとという立場から、学校に通う意味だとか、学校で味わうさまざまなストレスへの対処法だとか、学校の選び方だとか、学校についてあらゆる角度から思いつくままに語っていきます。

それなりに多くの取材経験にもとづきながらも、そもそもとるべき責任がないという意味での無責任な立場を利用して、教育の実践者や研究者にはおそらく書けないであろう少々過激なことも、本音で書きます。

普段は大人向けに勇み足を諷めるように書いている内容を、今回は中高生向けに書きます。

大人たちからのおせっかいに対する自己防衛のお役に立てれば何よりです。」

＊（おたとしまさ『学校に染まるな！／バカとルールの無限増殖』～「おわりに」より）

「本書はこれまでの私の著書約八〇冊のエッセンスを極限まで煮詰めた一冊といえます。

第一章では、学校の勉強の意味を論じました。教科書を人間の叡智のフリーズドライに、先生をそれにお湯をかけるひとに、それぞれ例えました。

第二章では、「これからの時代」をどうとらえたらいいか、を提案してみました。要するに、なんとかなるから焦りなさんな、という話でした。

第三章では、競争社会がいかにデタラメであるかを暴きました。どうせデタラメなので、落ち込んだり有頂天になったりしないように、気をつけてください。

第四章では、民主主義社会の市民の視点から学校を見てみました。ちょっと難しかったと思いますけど、民主主義は多数決じゃないということだけは覚えておいてください。

第五章では、学校選びという状況を想定しつつ、学校の価値について語りました。偏差値を脇に置いて学校の魅力を語れるひとが増えてほしいと思います。

第六章では、人生においては無駄こそ味わいだという話をしました。学校というシステムに染まってしまうと、つい忘れてしまう価値観です。

第七章では、学校というものを生み出した、人間の業の深さについて述べました。人間は愚かだからこそ、愛おしい。学校も同じです。ダメでいい、ダメがいい。

ぜんぶに賛同してはもらえないでしょうけれど、この本を読むまえとあとで、学校、社会、そして人生に対するとらえかたがちよっとでも変わったら、うれしいです。」

＊（webちくま 書評：安藤寿康「教育の本質を突く名著」より）

「これはすごい著作だ。「地獄」の入り口にもなるわが国の教育風土であえぐ子どもたちや教師・親たちに向けられた希望の指南書であるだけでなく、どんな深遠な教育理論や膨大なエビデンスで固めた教育社会学や教育心理学の研究書よりも教育の現実を生き生きと描いた、優れた教育学のテキストでもある。教育の渦中にある人たちへの希望の指南書であるとは、こうすれば理想の学習や教育の仕方が手に入るという意味ではない。なにしろ最終章は「理想の学校」なんていない」だ。

より優秀でなければならない、そのために国民に平等に与えられた教科内容に向けて、子どもたちを勤勉と努力の無間地獄に追い立て、「アクティヴラーニング」「個別最適化」「非認知能力」と次々に登場するはやりの呪文に縛られて教育することが正しい学校の在り方だという考え方に染まっている今の教育界。その先に競争と選抜をちらつかされ、その逆らい難い、しかししょせん一過的な「正しさ」に思考停止させられているすべての教育当事者（子どもだけでなく教師や親にも）に、そんな学校に染まるなど言い切っている。それも力まずに。それは決して学校や勉強を否定しているのではない。むしろ逆だ。学校や勉強が本来作り出しているホンモノの経験から目をそらすなど言っているのだ。

こう言い切れる根拠はどこにあるか。それが名門校から通信制、無料塾や森のようちえんまで教育現場をその目で見とどけてきたおおたさんの経験値だ。教育格差、学力格差の危機が叫ばれ、いじめや不埒な教師、学校の隠蔽体質がメディアで騒がれ、教育現場は荒廃しきっているかのように印象操作される中、おおたさんは、そんな表面的な「危機」の裏に、ホンモノの教育が日本各地でちゃんと実現されていることを生き生きとルポしてきた。しかも、教育理論や教育史、社会学、心理学、脳科学などの成果をふまえてそれを論証している。おおたさんは単なる教育ジャーナリストではなく、卓越した教育研究者なのだ。

私の専門である行動遺伝学の知見もちゃんと位置づけてくれている。それは学力の個人差が遺伝と家庭環境でほぼ八割がた説明されるという頑健な知見である。そこから導かれる結論が「学校は出来レース」だ。おおたさんはこのことを、私の著作を読んで知ったというよりも、自らの経験からもともと気づいていて、それが科学的エビデンスと合致することで、確信を得たのだと思う。

知識の由来というのは元来そういうものだ。知識のないところに外側から植えつけるのではなく、すでに漠然とおのずから気づいていたものに知識が乗ってくるのである。それがソクラテスのいう「想起」であり、最新脳科学でいう「予測」だ。

私は『男子御三家』（2016、中公新書ラクレ）の次の一節に出会ったとき、それを経験した。「今、日本の教育に危機があるとするならば、その本質とは、子どもたちの学力低下や教師の質の低下などという問題ではなく、「学問」や「教育」の本義が国家レベルで理解されていないことではないか」。これこそ、日本の教育言説に対する私のもやもや感をまさに言い当ててくれていた。

私の言葉で言えば、学問の本義とはホンモノの世界について知ること、教育の本義とは世界に関するホンモノの知識に気づく経験を手助けすることだ。ここがつかねがれば人はちゃんと生きていける。

それにしても出来レースである学校のどこに希望を見出せばいいのか。私はここで希望の根拠を見出せなかったから、長らく行動遺伝学の成果を世に公表することへのためらいがあった。それがひとまず消えたのは、歳を重ねて、この社会を支える知識と労働が、誠意と喜びを伴った無数の人たちによって日々営まれていることに気づいてからだった。しかし「学校」は相変わらず地獄の入口だった。私とおおたさんのちがいは、おおたさんは学校が好き、私は苦手だったところだ。

そのおおたさんの目が、学校の中にも希望がこんなにあることを私に教えてくれた。おおた教育学のひとまずの集大成と自ら語る本書に描かれた教育の希望を多くの人に知ってもらいたい。」

昨今のChatGPTの普及以来  
AIの可能性について  
さまざまに議論されることが多くなっている

現在のAIはアルゴリズムによって  
言語使用をデータ解析することで  
ChatGPTのような仮想的な作文が可能となっていて  
今後ますますその精度を向上させていくだろうが  
その際AIに「意識」があるわけではない

本書『AIに意識は生まれるか』において  
神経科学とAI研究の統合を研究している金井良太は  
「研究者として、意識を「作ろう」としている」という

そこで問われるのが「意識とはなにか」だ

「意識」をどのようにとらえるのかによって  
AIに意識が生まれるかどうか  
その意味は異なってくる

ここではラマチャンドランが『脳のなかの幽霊』において  
「意識を哲学的、論理的、概念的な  
問題としてあつかうのではなく、  
むしろ実験的に検証できる問題としてあつかう、  
新しい研究方法」による「意識」が問題となっている

その際重要になるのが「クオリア」である

意識には二つの側面があって  
ひとつは本人以外には観察できない  
「現象的意識」としての主観的な側面である  
「クオリア」であり  
もうひとつは外部から観察可能な意識であり  
ここではそれを「アクセス意識」と呼んでいる

わたしたちの意識においては通常  
「アクセス意識」に  
現象的意識としての「クオリア」が伴っているが  
AIに「意識」が可能になるということは  
AIにそうした「クオリア」が生まれ得るかどうか  
ということが鍵となる

現状のAIには「クオリア」が可能になることはないが  
金井氏が本書で示している考えによれば  
「機能的な意識と現象的な意識は、  
分離不可能な、表裏一体の関係にあると思っている。  
そしてAIで機能的な意識が実現されれば、  
そこには必然的に現象的な意識、  
すなわちクオリアが宿ると考えている」という

とはいえここでいうAIにおける「クオリア」は  
「AIの中でしか生まれ得ないクオリアで、  
僕たち人間が感じることはできない」

もしそのようにAIに意識が生まれたとしたとき  
それは「人間社会にとって脅威になるだろうか」  
という問いは避けられないが

「AIは進化の結果として生まれたものではなく、  
人が作り出したもの」で「そこに目的意識が  
自然発生することは、非常に考えにくい」とし  
「人間の設計次第」だというのが

むしろ「人間の設計次第」というこそが  
現状の人類の世界的惨状を目の当たりにするにつけ  
まさに脅威となるのではないだろうか

そこで最初の問いに戻るが  
「意識とはなにか」である

AI研究における意識は  
科学における物質レベルでのそれで  
「脳」が意識を生んでいることが前提となっているが  
「意識」のもとになっているのは「脳」なのだろうか

「意識」が機能的には「脳」によって  
現象化されているのだとしても  
その源にあるのが物質レベルではないとき  
意識に対するアプローチは  
AIとは異なった研究が必要となるのではないだろうか  
その意味での「意識」はAIでは可能ではないだろう

AIに「意識」が生まれるとすれば  
そのレベルでの研究が可能になるということが  
前提となっていなければならないはずである



■金井良太（構成：佐藤喬）『AIに意識は生まれるか』  
（イースト・プレス 2023/10）

■金井良太（構成：佐藤喬）『AIに意識は生まれるか』（イースト・プレス 2023/10）

＊（「はじめに」より）

「現在の僕は、研究者として、意識を「作るう」としている」

＊（金井良太『AIに意識は生まれるか』～「本書の流れ」より）

「意識は神秘的だが、決して神秘ではない。僕は意識を作ることで、そのことを示したいと思う。」

＊（「Part1 世界はフィクションかもしれない」より）

「ラマチャンドランは、人間の脳や認知に起こる不思議な現象をまとめたこの本（邦訳『脳のなかの幽霊』）の終盤で、こう宣言している。「意識を哲学的、論理的、概念的な問題としてあつかうのではなく、むしろ実験的に検証できる問題としてあつかう、新しい研究方法がある」と。そして、意識の研究で極めて重要な概念である「クオリア」についての議論を展開していた。

クオリアとは、平たく書くと、リンゴを見たときに感じる独特の赤さや、紙で手を切ってしまったときの何とも言えない嫌な痛みのような。言葉にし難い「感じ」を指す。重要なのは、クオリアは徹底して主観的で、客観的ではありえない点だ。」

＊（「Part2 意識とクオリアの謎」より）

「意識には二つの側面がある（…）。一つは、先ほど述べた「赤の赤さ」のクオリアのような、主観的な側面だ。色にせよ、音にせよ、物理的な刺激を脳が電気・科学的な信号として処理した結果にすぎないのだが、僕らはそれを信号としてではなく、クオリアとして「感じる」。意識のこういった側面を「現象的意識」という。そして、現象的意識は、本人以外には観察できない。だがもう一つ、外部から観察可能な意識もある。

たとえば、リンゴのみずみずしい赤さを感じた人間が食欲を覚え、リンゴを食べたとしよう。赤さのクオリアは現象的意識だから観察できないが、「リンゴを食べる」という行動は観察できる。このように、情報として機能し、観察可能な現象を引き起こす意識の側面を。「アクセス意識」と呼ぶ。

先のハードプロブレムは、「アクセス意識に、なぜ現象的意識が伴うのか」という問いにも、言い換えられる。」

＊（「Part7 意識の統合情報理論」より）

「UCLにいたころから僕は、ジュリオ・トノーニ（Giulio Tononi:1960～）という意識研究者が提唱した「意識の統合情報理論」（Integrated information theory of consciousness:IIT）という理論が気になっていた。」

「IITの登場は意識研究を大きく変えてしまった。」

「IITのもっとも革新的なところは、ハードプロブレムを消滅させる点にある。」

「IITを理解するには、まず「情報」という概念を把握する必要がある。情報とは、無数にある可能性を減少させるものごとを指す。たとえば、「明日は晴れである」という情報は、明日が雨になる可能性や曇りの可能性をなくすため、その意味で情報である。あるいは、光っている豆電球は、「豆電球が光っていない」という可能性をなくすため、やはり情報だ。また、情報には量の多い・少ないがある。たとえば、あなたが今「海辺にいて、大海原を見ている」とする。その事実は、「山を見ている」「花を見ている」「真っ暗で何も見えない」といった膨大な可能性をなくすから、やはり情報なのだが、この情報は、「豆電球が光っていない」という可能性をなくすだけの情報と比べると、減らせる可能性の量がはるかに多い。その意味で、情報量が多い。そして「海を見ている」という情報は現象的な意識・クオリアでもある。だから、クオリアもまた情報なのだ。（…）クオリアは、豊かな情報だ。だが、豊かな情報が必ずしもクオリアになるとは限らない。情報が統合されている必要がある。」

「IITでは統合された情報量をギリシャ文字のφ（ファイ）で表す。そして、IITによると、それこそが意識だ。意識の指標ではなく、意識そのものなのだ。」

「情報には、「外在的」と「内在的」という二通りの見方がある。（…）外在的とは、研究者などの観測者が、「外から」情報を見ているということだ。」

「IITの特徴は、情報を内側から、内在的に見る点にある。」

「IITの一番革新的なところは、アプローチの仕方が、従来の科学とは正反対である点にある。ハードプロブレムを含む意識の問題が難しかったのは、客観的な物理世界が、どうして主観的な意識を生むかがわからなかったからだ。しかしIITは、まったく逆の見方をする。物理世界ではなく、逆に「主観的な意識がある」ということを前提にし、そこから出発するからだ。」

「意識に対して既存科学とは逆のアプローチをするということは、ハードプロブレムもさかさまになるということだ。」

「IITによると、ある存在が意識を持つためには少なくとも二つの条件が必要だ。一つは、情報が統合されていること。（…）もう一つは、情報が再帰（リカレント）しなければいけないということだ。再帰とは、ざっくり言うと、あるものが自分自身について言及することを意味する。一方向に流れるだけでは、意識は生まれない。」

＊（「Part9 意識をもつAI」より）

「そもそもAIが意識を持つことが本当にあるだろうか。あるとして、それはどのような意識なのだろうか。たとえば、人間相手に流暢な対話をする large language model（大規模言語モデル：LLM）というAIがあり、いかにも意識を持ちそうに見えるかもしれない。先に補足しておくと、IITの主流となる考え方では、LLMには意識は宿らないと予測されている。それはまず、IITでは現代のコンピューター内部の因果構造には意識は生まれないと予測しているためだ。したがって、そんなAIを作っても、コンピューターの上に実装する限りでは意識を持っていないことになるのだが、個人的にはその解釈に異論がある。もう一つの理由は、今のLLMには自分へのフィードバックがなく、つまり情報の再帰構造がないため、φがゼロになってしまいかから。だから意識を持ってない、ということになる。しかし僕は、フィードバックがなく、逆のフィードフォワードしかないLLMのような系であっても、IITを拡張するとフィードバックを見出せると考えている。これは数学的なアイデアなので言葉で説明するのは難しいのだが、強引にイメージを伝えるとこんな感じになる。まずフィードバックとは、自分から自分に情報を送ることを意味する。逆のフィードフォワードは、自分から外にだけ情報を送ることなので、まったく別の現象に見える。しかし、この場合の「自分」が動いていたらどうだろう。あなたが歩きながら自分に話しかけたら、それはフィードバックになるが、話しかけたときのあなたと、話しかけられたときのあなたは位置が違うし、時間的にも異なる。つまり、このフィードバックは「あなた」→「あなた」へのフィードフォワードとも見なすことができる。フィードバックかフィードフォワードかには、本質的な違いはないと考えられるわけだ。ということは、逆に、フィードフォワードしかないLLMにもフィードバックを見だしてφを計算することは可能になる。だからLLMが意識を持つ可能性はある、というのが僕の主張だ。」

「そのようにしてφを持つLLMが生まれたとしても、現状では、AIは人間とはさまざまな点で違う。手足もなければ目や鼻などの感覚器もない。だからといって意識がないということにはならない。クオリアが恣意的であることを思い出そう。LLMは人とはまったく違う、人には想像できないクオリアを持つ可能性があるということだ。それはAIの中でしか生まれ得ないクオリアで、僕たち人間が感じることはできない。しかし、人間が感じ取る色のクオリアに「オレンジは赤に近いが青からは遠い」といった構造があるように、LLMのクオリアの構造を外から読み取ることではできると思う。」

「意識には、報告するなどの機能的な側面と、クオリアなどの主観的・現象的な側面の、両面があるとされてきた。この二つを分けることはハードプロブレムの前提でもある。僕がこの区分を大切にするのは、人工意識はこの区分をなくし、したがってハードプロブレムを消滅させられると考えているからだ。僕は、機能的な意識と現象的な意識は、分離不可能な、表裏一体の関係にあると思っている。そしてAIで機能的な意識が実現されれば、そこには必然的に現象的な意識、すなわちクオリアが宿ると考えているのだ。」

＊（「Part10 人工意識とクオリアの意味」より）

「意識を持つAIは、人間社会にとって脅威になるだろうか。前提として、AIが人類の存亡を脅かすほどのリスクになり得るとしたら、それはそのAIが何らかの目的意識を持った場合に限られるだろう。人間の指示通りに動くAIならば、意識があってもなくても脅威にはなりえない。ではAIがどのように目的を手に入れるかということ、人間の設定次第だろう。人間は自発的に目的を持つ存在で、過去には他民族征服や領土欲などをたくらむ個体が悲劇をもたらしたこともあった。そういう目的意識は進化の過程で生まれたもの、あるいはその副産物だと思われるが、AIは進化の結果として生まれたものではなく、人が作り出したものだ。そこに目的意識が自然発生することは、非常に考えにくい。だからAIに目的意識が生まれるかどうかは、人間がどう設計するかにかかっている。内発的な動機をAIに設定してしまうと、それを基に、人間が設定していない目的を自分で作ってしまう恐れはある。その意味でも、人間の設計次第なのだ。」

「クオリアは脳が作り出した幻想であることは間違いない。しかし、権威とか肩書きとかお金とかいった社会にある幻想と比べると、はるかによくできている。リアルさが違う。リチャード・グレゴリー（Richard Langton Gregory:1923～2010）という心理学者は「クオリアの機能は、それが今、目の前で起きているリアルなことだと教えてくれることだ」と言っている。（…）クオリアは脳が作る幻想でしかないが、僕たちにとってはもっともリアルな存在だ。どのくらいリアルかということ。現実世界そのものよりもリアルなくらいだ。科学は、価値の問題を扱えない。「生きる意味」についても答えを出すことはできない。個人の生も死も、ひいては人類の存在も、科学的にはなんの意味もない。しかし、クオリアは人生に価値と意味を提供してくれる。生きているといういるなことがあるが、朝起きて、美しい朝日を眺めることができれば、そこには悪くないクオリアが生まれ、とりあえずは「生きていてよかった」と思える。だから、クオリアという幻想には、信じる価値があると思う。もし幸福というものが存在するなら、それは、よいクオリアの先にあるのだろう。」

堀江敏幸のエッセイは  
おりにふれて読み返すことも多いが  
かなり前の著作『正弦曲線』をめくっていると  
「中庸、をめぐって」が目にとまった

それは「どっちつかず」からはじまっていて  
やわらかくユーモラスな内容であるか見えながら  
その実「最も過酷な過ごし方」としての  
「積極的などっちつかず」について語られ  
「永久磁石としての苛烈な中庸の力は、  
そこでこそ試されるのだ」で終わっている

なぜ「どっちつかず」が「最も過酷」で  
なにか「そこでこそ試される」のか

それは「振れるべき針を振れさせないような  
きびしい磁場を選んであえて均衡を保とうとする」  
そんな「異常」な「踏ん張り」だからだという

なにかを考えるとときや行動するとき  
「右か左か、上か下か、前か後か」  
あるいは白か黒かイエスカノーか  
そうすることが苦になるどころか  
常にはっきりした態度をとるひともいるだろうが

わたしたちは往々にして  
どちらかを選ぶことができないままに  
「どっちつかず」になってしまうことがある  
その「どっちつかず」は面倒な状況ではあるが  
「過酷」だったりはない

しかし「どっちつかず」を積極的に  
徹底しておこなうとすれば話は別である

いうまでもなくふつう使われているような  
「どっちつかず」という言葉はふつう  
「中庸」や「中道」といった儒教や仏教  
アリストテレスやデカルトまでが  
それらを「徳」として用いたような意味ではないのだが

堀江敏幸の語る「積極的などっちつかず」は  
まるで「修行」のようにおこなわれる  
「どっちつかず」のようだ

ただどちらかが決まらないということと  
どちらかを決して決めないということとは  
似て非なる態度である

どちらかを決めても決めなくても  
どうでもいいようなことであれば  
決めないでいても面倒でなければどうでもいいのだが

どちらかを決めるように強く求められ  
そのことが認識においても行動においても  
じぶんにとって切実なまでに決めたくないときは  
その「積極的などっちつかず」は  
たしかに「過酷」であり得るだろう

話はすこしばかり飛躍するが  
その「中」をいわば「行ずる」ことでしか  
得られないような智慧や徳もあるはずで

それが『論語』では  
「中庸の徳たるや、それ至れるかな」となり  
それが「民に少なくなつて久しい」ともされ

仏陀は八正道という「中道」を説き  
龍樹やその後の仏教者は「中観」を極め

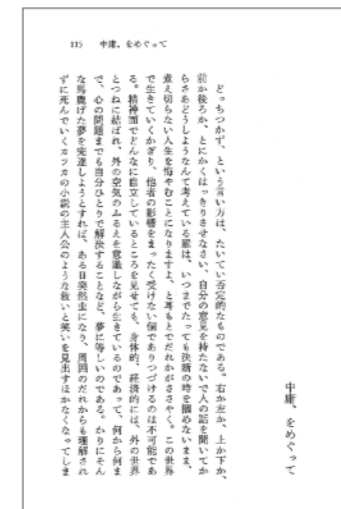
西欧においては  
アリストテレスによって倫理学上の一つの徳目とされ  
デカルトも情念を制御する高邁な精神だとしている

以下の引用で紹介したのは  
比較的最近「中」に関して参照したものだが  
(柳宗悦『宗教とその真理』/  
計良龍成『中道を生きる 中観』)

「中」は行じがたく困難なものであるにもかかわらず  
重要な人類の叡智であることが示唆されている

そうした叡智については  
ひとそれぞれそれらが  
どこまで理解し実践できるかどうか  
ひとそれぞれだろうが

いまわたしたちにとって重要なのは  
安易にどちらかを選ぶことで  
じぶんをそのどちらかに属させる安易さではなく



- 堀江敏幸「中庸、をめぐって」（堀江敏幸『正弦曲線』中公文庫2013/11）
- 柳宗悦「中について」（柳宗悦（若松英輔：監修・解説）『宗教とその真理』垂紀書房 2022/9）
- 計良龍成『中道を生きる 中観』（思想としてのインド仏教 春秋社 2023/5）

必要であれば  
ひとからの批判さえあり得るような  
「積極的などっちつかず」のままでいられるような  
「中」という態度かもしれない  
そうすることでしか拓けてこない  
そんな「世界」もあるはずだから



- 堀江敏幸「中庸、をめぐって」（堀江敏幸『正弦曲線』中公文庫2013/11）
- 柳宗悦「「中」について」（柳宗悦（若松英輔：監修・解説）『宗教とその真理』亜紀書房 2022/9）
- 計良龍成『中道を生きる 中観』（思想としてのインド仏教　春秋社 2023/5）

＊（堀江敏幸「中庸、をめぐって」より）

「どっちつかず、という言い方は、たいてい否定的なものである。右か左か、上か下か、前か後か、とにかくはっきりさせなさい、自分の意見を持たないで人の話を聞いてからさあどうかしようなんて考えている輩は、いつまでたっても決断の時を掴めないまま、煮え切らない人生を悔やむことになりませよ、と耳もとでだれかがささやく。この世界で生きていくかぎり、他者の影響をまったく受けない個でありつづけるのは不可能である。精神面でどんなに自立しているところを見せても、身体的、経済的には、外の世界とつねに結ばれ、外の空気のふるえを意識しながら生きているのであって、何から何まで、心の問題までも自分ひとりで解決することなど、夢に等しいのである。かりにそんな馬鹿げた夢を完遂しようとすれば、ある日突然虫になり、周囲のだれからも理解されずに死んでいくカフカの小説の主人公のような救いと笑いを見出すほかなくなってしまうだろう。

いろいろな場所で自分自身に言い聞かせるように繰り返してきたことだが、すでにつけられている印のどれかを選んだり、周囲を顧みず定められた範囲をはみ出るほどの勢いに身をまかせ、万人が認める狂いの軸のほうへ精神の針を動かしてやろうとする感覚は、きわめて自然なものだ。この世に留まらないという決意すら正常に映るのが、不可視の甲虫の、固く醜い着ぐるみを着た私たちの世界であり、そこではむしろ、振れるべき針を振れさせないようなきびしい磁場を選んであえて均衡を保とうとする連中のほうが、よほど異常に見える。なぜそんなところで踏ん張ろうとするのか、おそらく周囲の者はだれも理解できないだろう。人は、いつか死ぬ。生きることがゆるやかに死んでいくことに等しいなら、最も過酷な過ごし方は、そのゆっくりを全うするための、積極的などっちつかずなのではないか。」

「私たちはだれもが、虫になったグレゴール・ザムザの道に片足を踏み入れている。両脚を取られずその縁で留まりうるかどうか。みずからの異変を異変として明確に意識し、近親者の内側に眠っている残酷な笑いの種を見つめられるかどうか。永久磁石としての苛烈な中庸の力は、そこでこそ試されるおだ。」

＊（柳宗悦「「中」について」より）

「東洋の宗教思想において「中」の観念は重要な位置を占める。ここに実在を示す哲理が託されたのみならず、これはしばしば実践の目標とさえ考えられた。

　仏教において特に八宗の始祖と仰がれる龍樹は彼の思想の根本を「中」の観念に説いた。彼の主要な著書は「中観論」と呼ばれている。この「中論」は後に「百論」及び「十二問論」を合わせていわゆる「三論」を形作り、遂に支那において「三論宗」拠依の典籍となった。（…）
　しかし「中道」はただ三論宗に限られたのではない。台家においても「中諦」は厚く説かれた。むしろ「中」の意義を一個の教理にまで進めたのは天台宗においてである。いわゆる「三諦円融」は天台が説く最も根本的な教理であった。三諦とは空、仮、中の三諦である。また法相宗においてもその教相判釈によって中道を最後の仏説とみなした。いわゆる「第三時教」がその中道教である。法相宗は自らを中宗と呼んだ。

　仏教においてのみならず、老子も「中」の意味を深く見ぬいた・しかし何人も思い起こすのは四書のうち最も哲学的に見て深い「中庸」である。子思は彼の思想の根底をこの「中庸」の意味に託した。彼は「中」の観念を深く反省することによって徳教としての儒教を哲理の上に安定させた。」

\*\*\*\*

　「「中庸」は本来過不及のないというのがごとき相対的意味ではない。ただちに天に即する宗教的行為である。「中」は躊躇いではない、鋭さである。遲疑ではない、直指である。即如との直下の融合である。絶対の即するのが「中」である。

　ある者は左右の平均に「中」を認めている。しかしかかる思想は「中」をある条件に依存させたに過ぎぬ。自律な「中」の面目はかかる意と何の関わりところがない。「中」はそれ自身の「中」である。左右を許さぬ「規範的中」である。すでにこれを測ることすらできぬ。「中」に対して用うべき秤はないのである。また在る者はこれを中心Centreとして理解する。しかしこれも遂に相対の意に終わるであろう。周囲にあっての中心に過ぎぬ。聖ベルナルであったか「神は至るところに中心を持つ、しかしいずこにも周囲を持たぬ」と言った。この言葉には驚くべき鋭さがある。「中」について言い得る最後のひとつは周囲を許さぬ中心とのこの言葉であろう。この矛盾にすべての神秘が包まれている。「中」は真に現存する、だがその四方はどこにもないのである。

　ひとつの比較によって導くなら右の意はさらに明らかになるであろう。すべての神秘家の時間に対する宗教的理解は「永遠の今」ということに帰着する。一般に現在とは過去と未来との中間であると考えられる。しかし真の現在の意義すなわち永遠の現在とは、時間的加算または未来への無限な延長という意では決してない。絶対時とは前後に過去と未来を許さぬ現在との謂である。歳月の離脱である、その追加ではない。「永遠の今」とは過去と未来とを許さぬ規範の意がある。Sollenの時間である。前後を持つ時間はいかに無限に進むも畢竟相対的時間に過ぎぬ。「中」はこの例証によっていっそう鮮やかに書かれるであろう。上下を持つ「中」はただ分析の所産に過ぎぬ。真の「中」はそれ自らの「中」である。二元を考えずして一元が観じられるとき、真の一元は理解されるのである。二元に対する一元はなお一種の二元に過ぎぬ。「中」が純に「自律」の「中」として認識されるとき、真の「中」を心に活かし得るのである。（一九一八年六月稿）」

\*\*\*\*

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「序論　中観思想を理解するための予備知識」より）

　「縁起説は、中観思想にとって、仏陀の説教中、最も重要なものと言えるだろう。縁起とは、「（物事が原因に）依拠して生起する」というほどの意味である。原因に依拠して結果が生じるのだから、縁起は、一般的に言うならば、「物事の因果性」として理解することができる。

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「第一部　中観思想史／第一章　初期中観思想」より）

　「ナーガルジュナが『中観』により果たした役割」

役割①
　「彼は『中論』によって初期の八千頌系の般若経の思想を根拠付け、一切諸法が「空」であり、「無自性」であり、「不生・不滅」であることの証明に努めた。」

役割②
　「空性の意味と空性の有用性（効用・目的）を彼が明らかに説いているところである。「空」という語の意味は、自性（縁起したものではなく、恒常不変の本性）を欠如していること、即ち無自性である。そして事物が空であること（空性）・無自性生は二諦説の導入により、世俗としてではなく、勝義として理解されるべきことと説明される。世俗と勝義という二諦の区別を正しく理解し、世俗としてではなく、勝義として空性を理解する者が、仏陀の深遠なる教説における真実を見るのである。ゆえに、ここから、空性とは勝義であり、真実であると理解することができる。」

役割③
　「彼が、「空性」を、仏陀が悟り明らかにした「縁起」に他ならないと考え、「空性」は仏陀の教説（伝統説）に基づくことを強調し、そのことの証明を試みていることである。」

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「第一部　中観思想史第二章　中期中観思想」より）

　「中期中観思想は、四～五世紀にかけて成立した瑜伽行唯識学派からの思想の影響とその思想に対する批判という文脈のもと、パーヴィヴェーカが学派としての中観派を確立した六世紀から後期中観思想が成立する八世紀までの思想である。」

　「瑜伽行唯識学派は、「この三界は心のみ（唯心）である」と説く『十字経』等の「唯心」の教えを。外界の非存在を意味する説として解釈する。中期中観思想のパーヴィヴェーカとチャンドラキールティはいずれも、瑜伽行派の「唯心」解釈を批判して受け入れない。彼らは、教典の「唯心」の教えを別様に解釈し、「世俗としては、認識作用（心）と同様に、外界の対象も存在する」と言うのである。」

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「第一部　中観思想史第三章　後期中観思想」より）

　「八世紀以降の後期中観思想の中心となるのは、仏教論理学派のダルマキールティの正しい認識手段の理論の影響を受けた、ジュニャーナガルバ、シャーンタラクシタそしてカマラシーラの中観思想である。彼らは、後にチベット仏教において、インド東方（ベンガル地方）出身の後期中観思想の最も重要な三人の師として「東方自立の三」と呼ばれている。」

　「ジュニャーナガルバによると、二諦の区別を正しく理解する者は、仏陀の教えを誤解せず、功德と智慧の集積を築き上げ、自利と利他を完成し、一人の仏陀に成るという目標・彼岸に到達する。一人の仏陀に成るという大乘仏教の理想実現のためには、二諦の区別を正しく理解することが必要なのである。」

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「第二部　中道思想としての中観思想／第一章　縁起思想」より）

縁起と二諦
　「縁起は勝義と世俗の二側面を持つと理解されなければならない。両者をそのように理解することは、世俗として原因に縁って結果が生起するところの縁起、即ち原因に縁って生じた事物それ自体が、勝義としては不生起であると理解することである。つまり、勝義という真実は、世俗として縁って生じた事物、即ちこの現実世界から乖離・離存する仕方であらわれているのではない。勝義とは、現実世界から乖離した天界のような理想世界ではなく、縁って生じたこの世界において理解され確立されることなのである。」

＊（計良龍成『中道を生きる 中観』～「第二部　中道思想としての中観思想／第二章　中道思想　」より）

　「カマシーラは、縁って生じた事物の勝義と世俗との両側面の理解を中道の中心思想として確立し、世俗の中道と勝義の中道のどちらもその中心思想かた理解すべきことと考えた。この場合、彼の中道思想は世俗の真実と大悲から切り離されているという批判は、この中心思想ゆえに、起こらないであろう。勝義の中道は、その中心思想の一部として理解されるのである。

　この中道の中心思想は、カマシーラに、無住処涅槃だけではなく仏陀の一切智も中道として成立すると説明することを可能にしている。それゆえ、その中心思想は、彼に、彼の中観思想を、中道を完成するための道として組織化することを可能にしたのである。

　さらに、カマシーラは、中道の直接的な認識はどのように成立するのかを説明している。非日常的な無分別の智慧の直後に得られる有分別の智慧（概念知）、即ち後得知を有する菩薩の直接知覚は、事物を、勝義の本性を持たず、世俗として原因や条件に依存して生じる幻のようなものとして、見ることができるのである。

　非日常的な無分別の智慧は、その後得知が成立するための必要条件である。そうであるから、菩薩たちにとっては、その非日常的な智慧を確立することは必須である。しかしながら、後得知の成立無しには。中道の直接知覚は成立しない。カマシーラは、彼の中道思想において、その非日常的な智慧とその後得知はどちらも等しく重要なのだという自身の立場を明確に示しているのである。」

アナキズム研究家

別名鬼才文人アナキストの栗原康による

熱きナイチンゲールの話

『超人ナイチンゲール』

「凶書新聞」で書評を書いている早助よう子は栗原康の語り／文体を

「口承文化寄りのなんか」であるというが講談を聞く（読む）ように一気読み必至である

編集者から依頼されるまでは

ナイチンゲールについては

伝記まんがで書かれているような

「近代看護の母」とか「クリミアの天使」とかいった

「道徳の教科書みたいなイメージ」が近く

敬遠していたそうだが

自伝的小説「カサンドラ」を読んで

「イメージがひっくり返された」という

ナイチンゲールは神秘主義者であり

（一六歳のとき神に語りかけられる）

ジャンヌ・ダルクのように果敢であり

各種学問にも通じあらゆる可能な手段を駆使しながら

看護によっていわば革命を起す

しかもあらゆる「支配」から自由であろうとした

ナイチンゲールは「永遠のいま」のなかに

白衣ではなく「黒衣」を着て現れたのである

白は何にでも染まるが

黒は何者にもそまらない

軍隊にも教会にもそして国家にも

そこがアナキスト栗原の魂に火をつけ

熱い講談的な語りが可能となったのだろう

書評の早助氏は

「私は組織が嫌いだが、

ナイチンゲールもそうだったらしい。

嘘か本当か分からないが、少なくとも

栗原さんの書くナイチンゲールはそうである」というが

本書からこんな言葉も引用している

「あらゆる組織にファックといたい あん畜生」

ナイチンゲールは

「なにより国家に追悼されたくなかった」ため

政府が国葬しようとしていたのに抗い

生前にそれを拒否していたという

墓碑にも「F. N. 一八二〇年五月一二日誕生、

一九一〇年八月一三日死去」とだけ

シンプルに記された…

さて本書は

「シリーズ ケアをひらく」の一冊であるように

「ケア」がテーマとなっているが

本書の伝えるメッセージは以下に尽きるだろう

「救うものが救われて、救われたものが救ってゆく。

そんな新しい生の形式を、日常生活につくりだせ。

ケアの炎をまき散らせ。

看護は集団的な生の表現だ。

そう、看護は魂にふれる革命なのだ！」

さてこうした「超人」の営為は

政治的に利用されがちだ

ナイチンゲールは「近代統計学を武器に」

みずから関わった看護に関するデータを使って

「医学的根拠」を示し看護のための改革を働きかけるが

その後そうした統計が政治的に利用されることにもなる

「ナイチンゲールはパンドラの箱をあけてしまった」…

「いまや国家はなんでもあり。

死の恐怖をつきつけて、とにかく危機をあおってれば、

非常事態宣言をだして人権侵害もなんのその。

どんな強権をふるってもゆるされる」

そんな事態をつくるきっかけをつくってしまうことになった

それはフーコーのいう「生権力」であり

アガンベンがコロナ禍において

「国家はいたずらに生命の危機をあおって、

民衆を家畜のように支配したいだけなのだ」と

声をあげたのもその危険性のためだ

ナイチンゲール自身も「病院」にこだわらず

「治療する側と治療される側の垣根をこえ」た

「脱病院化」の思想をもっていた



- 栗原康『超人ナイチンゲール』（シリーズ ケアをひらく 医学書院 2023/11）
- 早助よう子「私は組織が嫌いだ／ケアは何にも増してラディカルな営為である」（栗原康『超人ナイチンゲール』を読む／凶書新聞 2024年2月3日）

現代はまさに病院化社会であり

また学校化社会でもある

病気で洗脳され

教育で洗脳される時代

そして「お金」を基軸にしながら

徹底した管理社会が推し進められている

そんななか

「組織が嫌い」なアナキストの

ラディカルな言葉が

希望のそして救いの言葉のように響き渡る

- 栗原康『超人ナイチンゲール』（シリーズ ケアをひらく 医学書院 2023/11）
- 早助よう子「私は組織が嫌いだ／ケアは何にも増してラディカルな営為である」（栗原康『超人ナイチンゲール』を読む／図書新聞 2024年2月3日）

＊（栗原康『超人ナイチンゲール』～「はじめに」より）

「実のところ、わたしはナイチンゲールのことをほとんど知らなかった。ちっちゃいころ、よく伝記まんがは読んでいたのだけれど、ナイチンゲールの本を手にとろうとおもったことはなかった。

もちろん「近代看護の母」とか「クリミアの天使」と呼ばれているのは知っていたのだ。けれど、なんだか道徳の教科書みたいなイメージが強くてね。世のため、ひとのため、清く、正しく、美しく。ちょっと口が悪くなってしまうが、そういうのにはヘドがでる。それで敬遠していたのだ。

しかし、どえらいひとなのはたしかだし、ただの読まざぐらいかもしれない。そうおもって、白石さん（注：編集者）の提案にのってみた。はじめて読んだのは「カサンドラ」。ナイチンゲールの自伝的小説だ。わたしはこれを読んで、びっくり仰天。このひとぶっとんんでいるよ。いい意味で、イメージがひっくり返されたのだ。

（…）イギリス上流階級に生まれたナイチンゲール。三〇代半ばまで、なにもさせてもらえなかった。女は結婚して、男に尽くすのがあたりまえ。とりわけ、まだ賤しい仕事だといわれていた看護の仕事に就くことなんてゆるされなかった。この小説では、その恨みつらみがぶちまけられる。

結婚制度や男社会への激しい怒り。けっきょく、主人公はなにもできないまま死んでしまうのだが、最後にポソツとこうつぶやくのだ。「つぎのキリストは、おそらく女性だろう」。いいかえてみるよ。イエス・キリストはわたしだ。

結婚を拒否しつづけ、看護の道をきりひらく。男に依存しなくても、女は生きていける。その先駆者である自分をキリストに重ねているのだ。やりたいことをやらずに生き延びるくらいなら、はりつけにされたほうがまだマシだ。

あとさきなんて考えなくていい。没落してもいい。いざ看護師になれば、感染症がひろがっているその現場に、みずからすんで身を投じていく。たとえそれで命を落としても、その姿をみて共鳴したものたちが、われもわれもとあとにつづいていく。それがキリストの生をいきなおすということだ。

もしかしたら、ぼくらがあたりまえだとおもっている近代的な人間を超えてしまっているのかもしれない。いつも招来のことを考えて、リスク計算をして合理的に生きる。そんな人間のありかたを突き抜けてしまっているのだ本書では、ニーチェのことばを借りて、それを「超人」と呼んでおきたい。」

「一九世紀のイギリスに「超人」があらわれた。はりつけ、上等。このひとを見よ。えらいこっちゃ。わたしが世界を救うんだ。自分の将来をかなぐり捨て、看護のいまを生きていく。ケアの炎のまき散らす。その火の粉を浴びて、あなたもわたしも続々と「超人」に生まれ変わっていく。」

＊（栗原康『超人ナイチンゲール』～「第一章 ある日、とつぜん神はやってくる」より）

「とつぜん、きこえるはずのない声がきこえてくる。フロー（注）ナイチンゲールのこと）、一六才。日記にはこうしるされている。

　一八三七年二月七日、神は私に語りかけられ、神に仕えよと命じられた。」

「ナイチンゲールはもじどおりの神だけではなく、人間をこえたなにかにふれることを靈性（スピリチュアリティ）とよんでいる。

　物質と結びつかない、人間よりも高い存在の意識によって喚起される感情をわれわれは靈的影響とよぶ。われわれが知覚するこれこそ人間性の最高の能力である。」

「のちにフローは啓示をうけた瞬間をこんなふうにいっている。

　《時》は、あるがままの人間と、神とひとつになった人間との間に起こるすべてである。」

「　時間がその果てに到るとき、つまり、時間が永遠の内へと入るときである。なぜならば、そこでは一切の時間が終わりを告げ、そこには以前も以後もないからである。そこにあるものは、すべて現なるものであり。新たなるものである。かつて生起したのもも、これから生起するものも、あなたはここではひとつの現なる直観の内でつかむのである。ここには以前も以後もなく、一切が現在である。」

＊（栗原康『超人ナイチンゲール』～「第二章 憑依としての看護」より）

「フローの看護論はあきらかに近代的な個人のありかたをはみだしている。（…）ふだん、わたしたちは自分で考えて、主体的に行動するのがよいことだといわれている。動作主であるわたしが、他者や事物にはたらきかけてなにかをさせる。自己利益のために、ほかのひとやモノを利用するのだ。

　主体か、客体か。能動か、受動か。するのか、されるのか。まず自他の区別をはっきりさせる。自分のためになにか目的をたて、まわりのひとやものをつかって実現していく。それがうまくできたかどうか。あるいは、そのために役にたったかどうか。それでものごとのよしあしが判断される。

　フローはこの発想に中指をつきたてた。わけがなければ、看護しちゃいけないのか。役にたたなければ、たすけちゃいけないのか。おかしいよ。いつだって。この手はわたしという動作主なしでうごいてしまう。

　なにがそうさせるのか。神だろ。教会権力の道具にされてしまうような神ではない。神秘主義者のいう神なのだ。神はこの世界をつくった創造主。そのほかはみんな被造物、つくられしものだ。

　そこまではいっしょだけど、その先に教会権力はこういうのだ。われわれは神のおしえを知っている。だから言うことをききなさいと。神の名のもとに、支配と服従の関係がうまれてしまう。命令するのか、されるのか。

　ようするに、「神」がわたしたちの頭上にそびえたつ絶対的な価値であるかぎり、そこには能動と受動の関係がうまれてしまう。善か、悪か。それを統べるものと、統べられるものにわかれてしまう。

　もっといえば、「神」に代わって「人間」がたってもダメなのだ。理性的か、非理性的か。合理的か、非合理的か。そういう人間的な価値が絶対になってしまったら、やっぱりおなじことがおきてしまう。」

「神の絶対的な能動性は、ぼくらが絶対的な受動性を身にまとったときにあらわれる。神と自己無化は同時なのだ。神はぼくらのその行為をとおしてのみ観じられる。神秘主義はパフォーマンスだよ。」

「看護とは神秘主義としてのケアにほかならない。憑依につぐ憑依。つぎからつぎへと、あなたがわたしを通過していく。たえまのない未知との遭遇。いままでのあたりまえがあたりまえじゃなくなっていく。もはやひとりでありながらひとりではない。支配なき共同の生がうちたてられる。このとき、ぼくらはいったいだれと共にあるのだろうか。安心してください。わたしだ。恐れることはない。」

＊（栗原康『超人ナイチンゲール』～「第五章 白衣じゃねえよ、黒衣だよ」より）

「死、死、死。怒濤のごとく死の波がおしよせてくる。だが患者の最期によりそい、その感情に没入していくのがナイチンゲールの看護だ。憑依につぐ憑依、そしてさらなる憑依。なんど生死の境をこえて、現世に舞いもどってきたことだろう。往って、往って、往って、往って、往って、往きまくれ。生きながらにして往生していく。

　ナイチンゲールが生死をとびこえた。生から死へ。そんな将来をみすえた時間は消えさった。だって、いま死ぬんだよ。さきのことを考えて、いまを犠牲にするのはもうやめよう。いましかない。

　いま、いま、いま。いまこの瞬間がすべてなのだ。時は満ちた。永遠のいまを生きる。いまここで燃え尽きてしまってもいい命丸ごと賭けるよ。そのつもりで看護するのだ。がんばらなくちゃ。よし、もう一回。」

「決してひとりでは死なせない。深夜になるとナイチンゲールはランプを手にもち、病室をまわった。（…）

　ここからナイチンゲールといえば、ランプというイメージがうまれる。「ランプをもったレディ」。そのすがたが天使っぽいからか。ついたあだ名は「クリミアの天使」。のちに看護師といえば「白衣の天使」になっていく。

　しかしこの「天使」には、あきらかに男をやさしくつつんでくれる女性というニュアンスがこめられている。夫に従順で、なにがあっても無償の愛で支えてくれる「家庭の天使」。それが女性らしさであるかのようだ。家父長制かよ。

　けれど、ナイチンゲールはちがう。そもそも服装が白衣ではない。黒衣なのだ。まるで死者たちを弔っているかのよう。あるいは、黒はなにもものにも染まらない。軍にも教会にもしばられない。その決意をあらわしているかのようだ。あらゆる支配を破壊せよ。ハンマーをもった天使。白衣じゃねえよ、黒衣だよ。」

＊（栗原康『超人ナイチンゲール』～「第六章 運にまかせず。その身を賭ける」より）

「ナイチンゲールは、あたまのかたい陸軍省の男たちとやりあうのに、近代統計学を武器にした。本人いわく。統計の数値は小説よりもおもしろい。」

「過去のある時点のデータさえあれば、そしてそれをすべて解析することができれば。未来におきることはすべて予測できる。この世に不確実なものはなにひとつない。いうね。決定論なのだ。」

「じっさい、ナイチンゲールはそこに神の啓示のようなものをみていたのだと思う。永遠とまではいかないが、過去の未来だ。統計の数字をみていると、あらかじめ決まっていたかのように、その未来にいざなわれてく。」

「いや、そういわれると過去と未来が因果関係でガッチガチのような気がするけれど、じつはそうではない。むしろ逆なのだ。（…）

　過去が未来を決めているかのようにみえて、じつはそこに根拠はない。具体的にこういう理由があって、こうすべきだといっているのではない。数字をみて、過去のデータがこうだからこうなるといっているだけなのだ。ひとの意思もなぜもない。

　なのに、その未来を選択することがあたりまえだとおもってしまう。こたえははまだミステリー。確率とはなにか。不確実な状況のもとで、決断を可能にする手段だ。根拠なき決断をしよう。

　ナイチンゲールはこれを武器にした。クリミア戦争での陸軍省。あれこれと理屈をこねて、やることをやらない役人たち。衛生面の問題を指摘しても、医学的根拠はなんだといって、なおそうとはしない。」

「しかし、これでナイチンゲールはパンドラの箱をあけてしまった。すくなくとも、イギリスの背政治家たちは気づいてしまったのだろう。こんなに便利な統治技術があったのかと。なにせ、自分たちにとって都合のよいデータをしめすことができれば、いくらでも未来を操作できるのだ。

　とりわけ医療、公衆衛生、死亡率。人間の健康にかかわるデータは無敵である。数字をつきつけられて、死んじょうといわれたらなにもいえない。しかも、数値をみているうちに、知らず知らずのうちに従ってしまう。だから支配されているとおもわない。おっかない権力だ。

　哲学者のミッシェル・フーコーのことばをつかえば、「生権力」だろうか。」

「このコロナ禍に、アガンベンは檄文を書きまくっていた。いまや国家はなんでもあり。死の恐怖をつきつけて、とにかく危機をあおっていれば、非常事態宣言をだして人権侵害もなんのその。どんな強権をふるってもゆるされる。だって、ひとの命がかかっているんだもの。

（…）

だからアガンベンは声をあげた。国家のいうことはぜんぶウソ。統計データなんて信じてんじゃねえよ。コロナの死亡率をインフルエンザと比較したら変わらないじゃないか。こんなのただの風邪。国家はいたずらに生命の危機をあおって、民衆を家畜のように支配したいだけなのだ。」

「ナイチンゲールにはあくまで「脱病院化」とよべる思想があった。「病院」を前提とすることであたりまえになっている。治療する側と治療される側の垣根をこえようとしていたのだ。

もともとナイチンゲールの看護論はそういうものだった。相手をおもい。われをわすれる。自他の区別をみうしなう。自分を消滅させるほどの力をふるう。あなたを救うために命の炎を燃やし尽くす。たとえ相手がたすからないとわかっていても、ムダだとわかっていてもそうしてしまう。

だれのためでも、なんのためでもない。だれになにをいわれても手をさしのべる。なにものにも従属しないその力。そこに神を感じてしまう。このうえない生の歓びを感じてしまう。燃やせ、燃やせ、燃やせ。おのれの命を焚き木にして、生の炎を燃えあがらせる。いくぜ、デンジャラス・エモーション。」

「ずっと体調がわるくて、いま死ぬぞとおもっていたナイチンゲール。ぜんぜん死なない。長生きに長生きをかさねていく。八一歳で視力をうしなったものの、八〇代の半ばまでは意識もはっきりしていた。

（…）

さて、一九〇七年には政府からメリット勲位を授与。どえらい名誉勲章だ。女性初の栄誉なのだが、もしナイチンゲールの意識がはっきりしていたら拒否していたことだろう。わたしは国家のために働いたのではありませんと。

ましてやカネのため、地位のため、名誉のためにはたらいたのではない。神につかえただけなのだ。いつも心に神秘だと。無私の心。われわれはいかなる目的にもふりまわされない。看護をなめるな。

（…）

ちなみに、政府は国葬にして、歴代の王や女王がねむるウェストミンスター寺院にほうむろうとしたのだが、これだけはまえまえから遺言状をかいて拒否。さすがナイチンゲールである。代わりに、両親とおなじイースト・ウェロー村のはずれにある教会墓地に薄めてしまったそうだ。

墓碑にもよけいなことをかかせない。ただ、「F. N. 一八二〇年五月一二日誕生、一九一〇年八月一三日死去」とだけ記された。「F. N. 」はフローレンス・ナイチンゲールのイニシャルだよ。シンプル。どうしても国民的英雄あつかいされたくなかったのだろう。なにより国家に追悼されたくなかったのだ。

そこにこめられたメッセージはただひとつ。国家にケアをうばわれるな。ナイチンゲールの遺言だ。ごきげんよう。」

＊（早川よう子「私は組織が嫌いだ」より）

「栗原さんの本は読みやすいです。（…）

この本も例漏れず、たいへん読みやすい。帯には「鬼才文人アナキストがかつてないナイチンゲール伝を語り出した」とある。だから本書は文字文化の鬼っ子であると自ら名乗っているようなものであるが、私もこれは文字文化というより、口承文化寄りのなんかじゃないかと思う。」

「口承文化には他人の言葉で語りたいという欲がある。気の利いた文句を思いついた人がいたら。それいいねじゃああたしも、となるのは人情だろう。それを聴き手の反応を見ながら上演やパフォーマンスの度にちよっとずつ変えていくのも又、とてつもなく面白いものだろう。」

「ナイチンゲールについては、私も遠い少女時代に（キュリー夫人とナイチンゲールしか女性のいない）伝記まんがシリーズを読み、人生の大まかなところを了解していたつもりだった。が、本書に書かれた神秘主義者としての一面は知らなかった。」

「私は組織が嫌いだが、ナイチンゲールもそうだったらしい。嘘か本当か分からないが、少なくとも栗原さんの書くナイチンゲールはそうである。

「あらゆる組織にファックといたい あん畜生」（本書より引用）

と地団駄を踏んでいる。嬉しいではないか。ここまで言ってくれるならもう、栗原さんのデッチ上げだろうとなんだろうと構わない。」

「ケア、と一般に呼ばれる営為に賭けられたものを本書の言葉で言うなら、「救うものが救われて、救われたものを救ってゆく。そんな新しい生の形式を日常生活につくりだせ」るかどうか、にあるだろう。そこにはソフトもハードもなく、暴動はケアであるし、ケアは暴動であるという世界観が広がっている。その地平では義憤に駆られて警察車両をひっくり返すのも、真冬の公園で炊き出しの鍋を洗うのも大差はない。シリーズ名にかこつけて言うと、本書はナイチンゲールの障害を紐解きながら、ケアが何にも増してラディカルな営為であるという新しい世界の扉を、われわれ読者に向かって「ひらいて」くれたのだろう。

栗原さんは又、こうも書く。

「ケアの炎をまきちらせ」

これこそがケアに携わる全てのものの矜持、胸の奥底に秘めた熱い願いを、見事に言い当てた一節ではないだろうか。」

■栗原康『超人ナイチンゲール』【目次】

第一章 ある日、とつぜん神はやってくる

第二章 憑依としての看護

第三章 つぎのキリストはおそらく女性だろう

第四章 ハンマーをもった天使

第五章 白衣じゃねえよ、黒衣だよ

第六章 運にまかせず、その身を賭ける

「わたしたちはいま  
「普通じゃない」世界を生きている。」

永井玲衣はガゼで起こっている現実の前で  
「暗記は忘却である。」という

「わたしは「普通じゃない」毎日を過ごす前から、  
パレスチナのことを暗記していた。  
オスロ合意のなされた年号を、バルフォア宣言を、  
ハマスを、暗記していた。  
だがそれは適切な保存ではなかった。  
頭の中に、置き去りにされてさえないなかった。  
暗記することで、わたしは忘却した。  
わたしたちは、忘却した。」

事はパレスチナだけのことではない  
ウクライナのことはいままでもなく  
いまアメリカが分断されようとしていることなど  
世界で起こっているさまざまなこと

さらにこの日本における  
能登半島地震のような災害のみならず  
戦争による死者をはるかに超えるような  
ワクチン薬害による膨大な死者を前にしながら  
知らぬ顔をしつづける政治家や官僚たちなど

さまざまな「普通じゃない」ことの前で  
いやその渦中においてさえ  
それらを「忘却」しようとしている

「忘却されているのは、感じることだ。  
普通ではないと覚えることだ。  
埃まみれの小さな腕が、転がっていると覚えることだ。」

というように  
すでにいまはもう感じられないような  
「記憶」あるいはデータが  
<不適切に>保存あるいは消去されている

その感情はすでに死んでいる  
生きてはいない

「感じること」だけではない  
私たちは「考えること」についても  
多くのばあい「いま考えている」のではなく  
ただ過去暗記したものをアウトプットしている

その思考もすでに死んでいる  
生きてはいない

それを考えていることにほかならない

それはデータを使うことで  
いわゆるエビデンスを示すことで  
明らかにされるようなものではない  
データはすでに死んでいる  
しかも多くのばあい  
データには多くのバイアスがかかり  
都合のいい結果にむすびつけられている

どんなに当たり前に思える考えでも  
かつて考えたことの「暗記」的な記憶と  
いままさに生み出されているものとは  
まったく異なっている

そして生きた思考は  
生きた感情がともなってはじめて  
あるいは  
生きた感情は  
生きた思考がともなってはじめて  
いままさに生まれている

「適切な保存とは、それが生きたまま  
手渡されることまで含むのかもしれない。」  
と永井氏はいふ

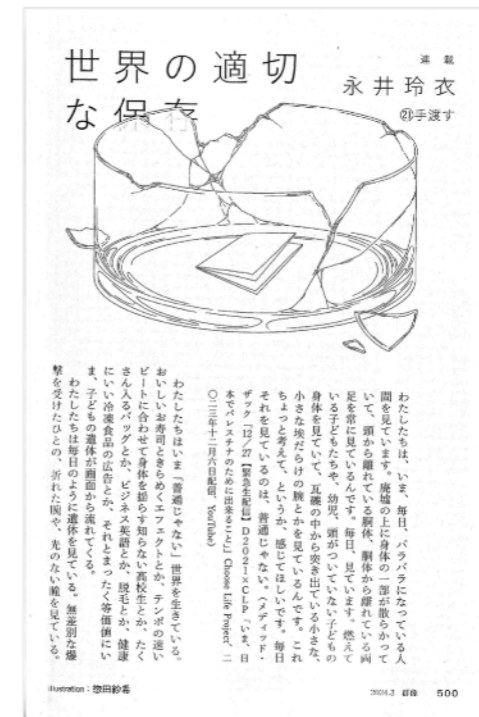
「生きたまま」ということは  
そうした生きた感情・生きた思考を  
ということだろう

私たちは日々  
みずからの感情と思考が  
死んだものになってしまっていないか  
常に問い続けていなければならないのではないか

そうでなければ  
実際に直面しているときでさえ  
すべては「忘却」されてしまうから

そしてそれはまさに現在のような  
「普通じゃない」世界にかぎらないだろう

私たちが「普通」だと思い  
日々生きている世界も同じである



■永井玲衣「世界の適切な保存①手渡す」  
(群像2024年3月号)



■永井玲衣「世界の適切な保存②手渡す」  
(群像2024年3月号)

＊「 わたしたちは、いま、毎日、バラバラになっている人間を見えています。廃墟の上に身体の一部が散らかっていて、頭から離れている胴体、胴体から離れている両足を常に見ているんです。毎日、見えています。燃えている子どもたちや、幼児、頭がついていない子どもの身体を見ていて、瓦礫の中から突き出ている小さな、小さな埃だらけの腕とかを見ているんです。これちょっと考えて、というか、感じてほしいです。毎日それを見ているのは、普通じゃない。(メディット・ザック「12/27【緊急配信】D2021×CLF「いま、日本でパレスチナのために出来ること」Choose Life Project、二〇二三年十二月六日配信、YouTube)

わたしたちはいま「普通じゃない」世界を生きている。おいしいお寿司ときらめくエフェクトとか、テンポの速いビートに合わせて身体を揺らす知らない高校生とか、たくさん入るバッグとか、ビジネス英語とか、脱毛とか、健康にいい冷凍食品の広告とか、それとまったく等価値にいま、子どもたちの遺体が画面から流れてくる。

わたしたちは毎日のように遺体を見ている。無差別な爆撃を受けたひとの、折れた腕や、光のない腫を見ている。これは、普通じゃない。それが、カップ麺のアレンジレシビヤ、芸能人の噂まとめ投稿と、まるで同じ重さを持つように、並んでいる。これは、普通じゃない。

そして同じように、イスラエル軍の若い兵士が、ガザに生きるひとびとが住んでいた場所ではしゃぎまわったり、銃を振り回してダンスを踊ったり、金庫をこじ開けたりしている動画が、つるつると流れてくる。

人間なんて、世界なんて、しょせんそんなものだ、イスラエルによるパレスチナ占領が、パレスチナ人の虐殺が、そして長年にわたる世界の黙殺がある前から、世界はそうだったとあなたは言うだろうか。だが、構造を理解することは、現状を肯定することではない。やはりこれは、普通じゃない。確かめるように、摩耗していく心に言い聞かせるように、言う。これは、普通じゃない。」

＊「 ガザは実験場です。二〇〇七年当時に百五十万人以上の人間を狭い場所に閉じ込めて、経済基盤を破壊して、ライフラインは最低限しか供給せず、命を繋ぐのがやっとという状況にとどめておいて、何年かに一度大規模に殺戮し、社会インフラを破壊し、そういうことを十六年間続けた時、世界はこれに対してどうするのかという実験です。

そして、分かったこと―――世界は何もしない。(岡真理『ガザとは何か―――パレスチナを知るための緊急講義』大和書房、二〇二三年、一四二ページ)

岡真理さんは、これを「恥知らずの忘却」とあらわす。こうして忘却を繰り返すことによって、今回のガザでのジェノサイドを整えてきたと。」

＊「暗記は忘却である。わたしは「普通じゃない」毎日を過ごす前から、パレスチナのことを暗記していた。オスロ合意のなされた年号を、バルフォア宣言を、ハマスを、暗記していた。だがそれは適切な保存ではなかった。頭の中に、置き去りにされてさえないなかった。暗記することで、わたしは忘却した。わたしたちは、忘却した。

私が最後に言いたい重要なことは、「感情を忘れないこと」です。感じるということを忘れないでほしいです。毎日毎分毎秒、私たちが今おかれている、この悲惨な状況や映像に触れても、人間性を忘れないでほしいです。(ハニン・シアム「【緊急配信】D2021×CLF「ガザで一体何が起きているか―――民族浄化とは何か―――」Choose Life Project、二〇二三年十二月六日配信、YouTube)

配信の中で、ガザ出身のハニンさんが、ガザで命をおびやかされているいとこのメッセージを読み上げたあとに、そう言った。

忘却されているのは、感じることだ。普通ではないと感じることだ。埃まみれの小さな腕が、転がっていると感じることだ。」

＊「だが、わたしたちには言葉が足りない。あなりにも足りないと思う。悲しい、という言葉さえ、出てこようとして、頭を引っ込める。そうではない。そうあらわすのではないと思ってしまう。言葉は、わたしたちの感情をせおうことができず、からからに乾いた言葉がそこらじゅうにちらばっている。

わたし自身も、ここ数ヶ月何も書く気が起きない。言葉が出てこない。何もかもが違うと感じる。その違うと感じることもまた、違うと感じる。わたしは言葉を必要としている。

ハマースと名付けた者たちを非人間化する言葉が氾濫する中で、パレスチナ人が人間であるということを私たちが理解するために、私たちは文学を、文学の言葉を必要としています。文学は、人間にヒュー何ティを取りもどさせます。誤解しないでください。文学によって人間性を取り戻すのはパレスチナ人ではありません。私たちです。パレスチナ人が私たちと同じ人間である、それは当たり前のことです。[...] そのことを私たちが理解することによって、私たち自身が人間になります。(岡『ガザとは何か』四五ページ)」

他者の言葉を食べるように読み、パレスチナ人の詩を目にうつし、わたしたちが人間になろうとする。パレスチナについて倦怠感しか感じるることになかった学生のわやたしが、人間になろうとする。

自分を突き飛ばすようにして、書く。言葉をさがす。言葉と生きることを手放さないように決めたひとは、書かねばならない。それは、書けないということを書くことなのかもしれない。だが、それでも書く。」

＊「適切な保存とは、それが生きたまま手渡されることまで含むのかもしれない。秘密の鍵のかかった部屋で、ガラスケースの中にしまいこみ、上から布をかけてしまうことではない。

言葉とはつねに他者に向けて手渡されるものだ。その意味で、言葉を手放してはいけない。言葉を失ったとしても、言葉をあきらめないことをつづけなければならない。普通じゃない、普通じゃない、これは富裕じゃない。普通とは何か？ という、問いではなく集中力を霧散させてしまうような誘惑と闘って、この感情を適切に保存しながら、手渡していくことをあきらめない。

そして同時に、わたしが人間であるようにするために、適切に保存されなければならないことがある。それは、わたしたちの忘却である。無邪気な残酷さである。

(…)

見ようとしてこなかった無邪気さや、「めんどろいな」としか思わなかった貧しさ。その無機的で、かわいていて、つるつるした心のかたむきを、保存する。そのような心があり、これからもあり、まだあることもまた。保存する。これは言葉にされ、手渡される。情けなくうなだれ、居心地の悪さを感じながら、手渡される。」

# ☆mediopos-3372 2024.2.10

「いまこそ語りた『絶版本』はなんですか？」  
という問いかけにたいするエッセイをあつめた  
『絶版本』（柏書房 2022/9）のなかから  
個人的に気になっていた数冊をとりあげたことがあった  
(mediopos-3026/2023.3.1)

そのなかの一冊が古田徹也による  
『吉岡実詩集』（現代詩文庫）で

「彼の詩をはじめとする良質な現代詩の多くが  
書店から消えてしまっているという事は、  
もしかしたら、私たちの言葉について、  
言葉に対する私たちの現在のかかわり方について、  
何かしら重要なことがらを物語っているとすら思える。」  
と述べていたのが印象に残っている

松浦寿輝もまた  
「文學界」の連載「遊歩遊心」において

「詩に興味がある人がぶらりと本屋に行き、  
棚を見回るうちに吉岡の詩に  
偶然出会うという恩寵が生じる可能性は、  
ほぼ断たれているという状況なのだ。」

「いつかそのうち『吉岡実論』という一冊の書物を  
著してみたいというのが若い頃からの夢だった」  
と語っているが

ぼくがはじめて吉岡実の詩にふれたのも  
『吉岡実詩集』（現代詩文庫）で  
それ以来『サフラン摘み』（1976年）以降  
最後の詩集『ムーンドロップ』（1988年）まで  
現在進行形の「昭和の大詩人」の紡ぐ言葉から  
どれほど影響を受けてきたか知れない

知る限りでは比較的最近  
吉岡実の詩がとりあげられているのは  
河出書房新社の日本文学全集29『近現代詩歌』（2016年）に  
収められている「僧侶」くらいである

かつて刊行されていたいわゆる「文学全集」には  
「現代詩」がまるごと一巻分あてられていて  
主要な詩人の代表的な詩集が収録されていたりしたが  
現在はそういう出版状況ではおそらくなくなっている

手元にある文学全集をひらいてみると  
日本文学全集67『現代詩集』（筑摩書房／昭和四五年）にも  
全集・現代文学の発見・第十三巻  
『言語空間の探検』（学藝書林／昭和五一年）にも  
吉岡実『静物』（昭和三十年）が収録されている

それらに収録されている詩人とその詩集は  
得がたい詩的言語の経験となってきたのだが  
それら多くの詩人／詩集は  
吉岡実とおなじく図書館等であえて探さなければ  
見つけられないような絶版本と化している

重要な詩人にしても  
限られた詩人を除けばその死に際し  
たとえば『現代詩手帖』で特集されたりした後は  
多くはその後忘却されていく

それはそれで時代の流れではあるのだが  
松浦氏の語るごとく

「世の中がどう変わろうと  
わたしはもうどうでもいいのだが、  
吉岡実の存在の、現代日本の文学空間での  
希薄化というこの状況に対しては、  
いささかの困惑、不満、憤懣がある。」

松浦氏は吉岡実の詩は  
たとえば高校の教科書に載せるような詩ではない  
としながらも

「いや、高校生が読んでも本当はちっとも構わないはずだ。  
「教科書」とか「学校」といった硬直した制度を  
自分のなかで相対化するために、  
十代の若者にはそれが必要だとさえ思う。」という

その「相対化」というのは重要である  
最初から答えあるいは方向性の  
用意されている知識や経験からは  
「相対化」の可能性が閉ざされてしまうからである  
つまりその「外」をじぶんでひらけなくなってしまう

ある意味で詩の言葉は  
日常という閉じた世界の「外」をひらく  
想像力を培う鍵ともなり得るが故に  
それに寄与し得るような詩にふれる機会が  
なくなってしまうまい願ってやまない



■松浦寿輝「遊歩遊心 連載第54回「吉岡実のために」」  
(文學界2024年3月号)

■松浦寿輝「遊歩遊心 連載第54回「吉岡実のために」」  
(文學界2024年3月号)

「吉岡実の詩は今どう読まれているのかということがふと気になり、アマゾンで検索してみると、新刊書で入手できる吉岡の詩集が一冊もないことを知って驚いた。なるほど思潮社のサイトの「在庫一覧」によれば、現代詩文庫の『吉岡実詩集』は「品切重版検討中」、『続・吉岡実詩集』も「残部僅少・美本なし」となっている。詩に興味がある人がぶらりと本屋に行き、棚を見回るうちに吉岡の詩に偶然出会うという恩寵が生じる可能性は、ほぼ断たれているという状況なのだ。

他方、一九九六年に筑摩書房から出た大部の『吉岡実全詩集』も今では図書館の棚で埃をかぶっているだろう。定価一万二千元だったこの本も現在の古書価格は二万五千円から三万円ほどになっており、これを今さら入手しようとするのはよほどの物好きしかいまい。

以前のこの欄でわたしは吉岡を「昭和の大詩人」と形容したが、そうした認識はいつの間にか広く共有されるものではなくなくなってしまったらしい。その理由の一端は、吉岡の詩が「政治的に正し」くもなく、家族愛とも郷土愛とも無縁で、人を勇気づけたり微笑ませたりもしてくれない詩だからだろう。

たとえば萩原朔太郎にも相当やばい詩があり、そっちのほうがじつは彼の本領なのだが、他方、「ますぐなるもの地面に生え……」とか「しづかにきしれ四輪馬車……」といった比較的穏健な詩想を謳う名品もあって、それで救われてきた部分もある。さあこれで日本語の美しさに目を開かれてくさだいと若者に差し出しても、何の差し障りもないからだ。しかし、「四人の僧侶／庭園をそぞろ歩き／ときに黒い布を巻きあげる／棒の形／憎しみもなしに／若い女を叩く」(「僧侶冒頭」といった詩を、高校の現代国語の教科書に掲載するわけにはまさか行くまい。

いや、高校生が読んでも本当はちっとも構わないはずだ。「教科書」とか「学校」といった硬直した制度を自分のなかで相対化するために、十代の若者にはそれが必要だとさえ思う。実際、わたしだって高校生のとき「僧侶」や「死児」を深夜の自室で耽読し、密かに慄いていたのである。しかしそれもこれも、本屋に行けば吉岡の詩集がふつう買えるという基本条件があってこそそのことだった。

世の中がどう変わろうとわたしはもうどうでもいいのだが、吉岡実の存在の、現代日本の文学空間での希薄化というこの状況に対しては、いささかの困惑、不満、憤懣がある。というのも、いつかそのうち『吉岡実論』という一冊の書物を著してみたいというのが若い頃からの夢だったからだ。小説論や詩論をまとめて文学論集をわたしは何冊も出してきたが、吉岡について書いた大小の文章群だけはそのどれにも収録せずに取ってある。いずれ余裕が出来たあかつきには、彼の全文業を端から端まで改めて精読し、魔法によって成ったようなその神品の数々の、意味と構造を徹底的に分析し、畏れ多い言いがさだがたとえばリシャールの『マラルメの想像的宇宙』に伍するような大著を書いてみたい――そんな思いをずっと温めてきたのである。

そして、もういい加減取りかからなければ日が暮れてしまうと考え、とりあえずアマゾンで検索したところ、冒頭に書いたような事情を知ったというわけだ。そう言えば、画期的な吉岡実論が出るとか雑誌で吉岡実特集が組まれるといったことも、ここ二十数年、絶えてなくなった。わたしが浩瀚な吉岡実論を書き上げ、さあどうだと鼻息荒く世に問うたところで、その世の中のほうでは吉岡の詩を知っている人がもうほとんどいないという状況になっているとしたら、わたしの意気込みもドン・キホーテの突進のように空回りするほかない。そういうわけで、まずは『吉岡実名詩選』のようなアンソロジーを編み、啓蒙に努めるところから始めようと考えている。」



「2024年2月、水瓶座の入り口に、冥王星が位置している」

冥王星は「破壊と再生の星」であり  
水瓶座は「山羊座の伝統的価値観を  
新時代にあわせ「上書き」し  
「古い価値観が冥王星的に焼き尽くされる」

つまり価値観がアンインストールされ  
あらたにインストールが行われる  
それが「破壊」と「再生」である

水瓶座の支配星である天王星は  
流行やメディアを象徴する星でもあり  
それらもまた象徴的に  
「破壊」と「再生」が行われることになる

この冥王星と水瓶座の天王星の働きかけのように  
ちょうどアメリカのタッカー・カーソンが  
モスクワでプーチン大統領に独占インタビューしたものが  
「X（旧Twitter）」で公開されたところである

内容的に驚くようなところはずではないが  
とくにここ数年「陰謀論」というレッテルによって  
メディアから検閲され排されてきた内容が  
インタビューに答える形で公開されたことは意義深く  
いままさに全世界で注目され話題となっている

とはいえ相変わらず日本では  
ほとんど報道されてはいない  
コロナワクチンの薬害に関する報道と同様に  
マスメディアではほとんど報道が規制され  
アイヒマン化したままである

さすがにイスラエル／ガザに関する報道は  
部分的に報道されてはいるがかなり偏っており  
それらの多くはすべてをリンクさせて  
全体としてとらえたときにはじめて  
そこでなにが起こっているのかがおぼろげに見える



- 石井ゆかり「星占いの思考④アンインストールの灼熱」（群像2024年3月号）
- タッカー・カーソン／モスクワでプーチン大統領に独占インタビュー  
（NUKE BOMBSHELL! Tucker Carlson's Exclusive Interview  
With President Vladimir Putin In Moscow – Full Transcript Released  
「X（旧Twitter）」＊「藤原直哉のインターネット放送局」より）
- 『無門関』（西村恵信訳注 岩波文庫 1994/6）

おそらく現在起こっている「破壊」は  
あらたな「再生」へと向かって行くことになるのだろうが  
むしろいま考えておかなければならないのは  
それで「黒」が「白」となるような  
単純なリバーズではないということだ

「アンインストールの灼熱」に眩まされて  
そこでなにが「インストール」されるのかに  
注意深くなければ

「インストール」そのものの陥穽に陥ってしまう

『無門関』第二則の「百丈野狐」の公案にあるように  
「不落因果」ではなく「不昧因果」が重要だからである

「因果律」の中にありながらそれを越えるということ  
因果の中に在りながらそれに執らわれないということである

あらたに「インストール」されるもののなかで  
再生された「因果」のなかで生きるのではなく  
そのなかにもありながらもそれに執らわれないでいること

まさに「不昧因果」を事としなければ  
「野狐禪」でしかないからである

- 石井ゆかり「星占いの思考㊤アンインストールの灼熱」（群像2024年3月号）
- タッカー・カールソン／モスクワでプーチン大統領に独占インタビュー（NUKE BOMBSHELL! Tucker Carlson’s Exclusive Interview With President Vladimir Putin In Moscow – Full Transcript Released「X（旧Twitter）」＊「藤原直哉のインターネット放送局」より）
- 『無門関』（西村恵信訳注　岩波文庫　1994/6）

（石井ゆかり「星占いの思考㊤アンインストールの灼熱」より）

「2 0 2 4年2月、水瓶座の入り口に、冥王星が位置している。そのゲートを星々が次々に通り抜けていく。冥王星は「破壊と再生の星」である。一度何かを失わせ、その上で新しい命を与える、といった象意を与えられている。星占いの世界で、星座の「入り口」付近は、その星座のエネルギーが最もプリミティブで未分化な、荒ぶる状態で渦巻いていて、その力に星が振り回されるような状態になる、という考え方がある。冥王は今、水瓶座の激しい嵐を身に纏いながら入ってくる星々を検問しているのだ。

　山羊座は「過去」で水瓶座は「未来」の星座である。山羊座の伝統的価値観を新時代にあわせ「上書き」するのが水瓶座の機能だ。しかし今はそのアップデートの入り口に、冥王星のイニシエーションが待っている。つまり、新しい知と価値観の世界に入るゲートで、古い価値観が冥王星的に焼き尽くされるのだ。これは言わば、インストール前のアンインストールではないか。過去の自分への自己否定、古い価値観の焼き払いには、文字どおり焼け付くような苦悩が伴う。水瓶座の支配星、天王星は流行やメディアを象徴する星でもある。たとえば日本では今、これまでメディアで力を持っていた人々や組織が、未来の価値観への扉の前で、冥王星的「破壊と再生」の炎に焼かれているようにも見える。」

（タッカー・カールソンのプーチン大統領インタビューより／抜粋）

＊「タッカー：アメリカを動かしている人たちに何を言いたい？

　プーチン：我々のメッセージは、ロシアはあなた方の敵ではないということだ。我々は戦争を望んでいない。平和の準備はできている。あなた方の指導者たちは争いを求めている。これは我々が望んでいることではない。ロシアは自国民のために立っている。我々のものではないものは欲しくない。」

＊「タッカー：バイデン大統領についてはどう思われますか？

　プーチン：我々は彼が国を運営していないと確信している。それを確認する良い情報源を持っていると言っておくが、それは誰の目にも明らかだ。アメリカは今、暗黒の時代に突入している。説明責任を果たせない指導者がいる。」

＊「タッカー：ゼレンスキー氏についてどう思いますか、また彼にメッセージをお願いします。

　プーチン：彼がロシアでコメディアンだった頃、彼のジョークに笑ったことを覚えている。笑いに戻りましょう。

　タッカー：それはなぜですか？

　プーチン：私たちが敵対者としておくことが利益になる強力な金融機関が存在する。あなた方の大統領の一人は、それに対して警告を発した。我々ロシア人にはそのような問題はない。

　タッカー：アメリカを敵視していますか？

　プーチン：いや、断じて違う。我々は第二次世界大戦では同盟国だった。ロシア人はアラスカやカリフォルニアの開拓を手伝ったし、ハワイにもいた。私たちの国民は敵ではありませんが、ワシントンDCの人々は確かに友人ではありません。

　タッカー：もっと具体的に名前を挙げてもらえますか？

　プーチン：それは無意味なことだ。あなた方の国内問題を解決するのは我々ではない。それに、私たちよりもあなたの方が名前を知っているはずだ。

　タッカー：つまり、あなたの敵はジョー・バイデンではなく、彼の背後にいる人々だと言いたいのですか？

　プーチン：その通りだ。ジョー・バイデンは何が起こっているのか理解していないかもしれない。彼はロシアに投げられた制裁のレベルを理解していないかもしれない。誰がこれらの制裁をまとめたのか？それは我々の敵対者たちだ。

　タッカー：それが、あなたがBRICSを支持している理由ですか？

　プーチン：BRICSはいずれにせよ存在するだろう。西側の貿易ブロックに対する自然な反応だ。これは対抗手段だ。ドルが国家に対して武器化されれば、それに代わるものが自然に生まれる。それが私たちの望みだ。

　タッカー：それが、あなたとロシアが標的にされた理由ですか？

　プーチン：もっと複雑だが、理由のかなりの部分はそれだろう。ドルが危機にさらされると、米国は極端な手段を取る。ドルが破綻するわけにはいかないのだ。」

＊「タッカー：バイデン大統領についてはどう思われますか？

　プーチン：我々は、彼が国を運営していないと確信している。それを確認する良い情報源を持っていると言っておこう。アメリカは今、暗黒の時代に突入している。説明責任を果たせない指導者がいる。

　タッカー：わかった。しかし、ロシアにも同じような問題があるのでは？

　プーチン：ええ、ある程度は。しかし、ロシアでは、そのような利害は、道行く平均的なロシア人の考え方と一致している。アメリカではそうではない。エリートはあなた方を見捨てたのです。

　タッカー：では、誰がアメリカを動かしていると思いますか？

　プーチン：これまでと同じ勢力が牛耳っている。大統領は変わっても、実権を握っている人たちは変わらない。われわれが対処しなければならないのはその勢力だ。ジョー・バイデンはこの権力構造のための見せかけにすぎない。」

＊「タッカー：マスクには敵がいるということですか？

　プーチン：彼が米国内に敵がいることは明らかだ。500億ドルの資産を剥奪されたことは、特別扱いのシグナルを出されたと言える。表面上は不公平だ。

## 「破壊と再生」の星々

## 「入り口」の星々

## 「入り口」の星々

## 「入り口」の星々

　タッカー：マスクがウクライナにスターリンクの機材を供給し始めたとき、あなたはマスクのことを恐れませんでしたか？

　プーチン：もし誰かが、数個のインターネット・ディッシュがロシアの力を打ち負かすことができると本気で考えているとしたら……まあ、何と云えばいいか。しかし、我々はマスク氏を恐れたり責めたりしたわけではない。政府は彼に選択の余地を与えなかった。

　タッカー：世界は大きく変わりました。イーロン・マスクについてどう思いますか？

　プーチン：我々はマスク氏をビジネスマンとして見ている。彼は巨万の富を築き、多くのファンを持つ。彼はユニークな思想家であり、買収されることのない個性の持ち主だ。それを恐れる人もいる。

　タッカー：イーロンに何かアドバイスはありますか？

　プーチン：私は続けると言いたい。怯えてはいけない。しかし、もし困難な状況に陥ったとしても、ロシアがある。私たちは喜んであなたに門戸を開くだろう。我々は以前にもアメリカのビジネスマンを歓迎したことがあるし、マスク氏のような人物を高く評価するだろう。」

＊「タッカー：トランプ氏に話を移そう。まず、彼が再選される可能性について、現状をどう感じているか教えてください。

　プーチン：それは少し奇妙で常軌を逸しているだろうが、我々は十分に準備している。彼はウクライナでの戦闘を終わらせると約束しており、我々はその考えを支持している。

　タッカー：どうしてそんなに早く戦争を終わらせることができたのですか？

　プーチン：ひとつには、彼は決して我々を侮辱していない。彼はロシアをととても尊敬している。私たちは友好と信頼の立場からスタートする。そうすれば、すべての問題は解決できる。私を信頼してください。

　タッカー：バイデンがあなたを殺人者呼ばわりしたことを指しているのですか？

　プーチン：私たちは政治家の数世代前から、数々の侮辱や中傷を受けてきた。トランプ氏はそれとは一線を画していた。彼はロシアで非常に人気がある。おそらく、それが彼のためになることはないだろう。」

＊「タッカー：ガザの状況をどう見えていますか？

　プーチン：本当に残念なことだ。パレスチナ人は壊滅的な打撃を受けている。イスラエルは無制限に行動している。これは世界のひどいダブルスタンダードを示している。イスラエルに対する制裁はどこにあるのですか？

　タッカー：ロシアは、特にイランとの同盟を通じて何らかの形で関与しているのか？

　プーチン：いや、もちろんそんなことはない。我々はイスラエルの存在に反対しているわけではないが、同時にパレスチナ人の自決権を支持している。公平でありたい。

　タッカー：アメリカ南部の国境で起きていることをフォローしていますか？

　プーチン：実はそうなんだ。毎日のブリーフィングの一部だ。私たちロシア人は、議会が外国の国境を守るために何十億ドルも費やすのに、自国の国境はおろそかにしていることを皮肉に面白がっている。笑い事ではないが、致命的だ。

　タッカー：致命的？どういう意味だ？

　プーチン：もちろん深刻だ。無秩序に国境を越えて毎日人が死んでいる。まさにフリーフォーオールだ。このような無謀なことをする国は、現代では見たことがない。

　タッカー：ロシアは国境の状況を何らかの形で利用しているのでしょうか？

　プーチン：いや、なぜそうしなければならぬのか。何もする必要はない。アメリカは自滅している。ナポレオンが言ったように、敵が自滅するのを邪魔するな。」

＊「タッカー：気候変動について触れましょう。アメリカやヨーロッパではいまだに気候変動が推し進められようとしています。あなたの立場は？

　プーチン：人類はカルダシェフ・スケールでタイプ1の文明ですらない。地球のエネルギーポテンシャルを利用できなければ、どうやって気候をコントロールできるでしょうか？

　タッカー：少なくとも心配していますか？

　プーチン：私は現実的な問題に関心がある。気候変動はその一つではない。地球は自らを調整するためにかなり良い仕事をしている。そして、シベリアが少し暖かくなれば万々歳だ。ロシアの農地が増える。

　タッカー：しかし、私たちが大惨事に向かうと確信している真の信者に、あなたは何と言いますか？

　プーチン：気候変動を心配するのは、天気に向文を言うようなものだと言いたい。気候が嫌なら引越せばいい。天気が心配なら傘を差せばいい。」

＊「タッカー：トランスジェンダーの動きをどう見えていますか？

　プーチン：以前は恐喝の対象だったものが、今では名誉の証になっているのは興味深いことだ。ロシアには法律がない。

　タッカー：ロシアは反同性愛法でLGBTQ+に不親切だと批判されてきた。

　プーチン：我々には子供たちを守る法律がある。大使館に虹色の旗を掲げたりはしない。その通りだ。そうでなければ、私たちは大人の市民の私生活に干渉しません。」

魂とはなにか  
どんな形をしているのか

科学は魂をもてあまし  
脳が生み出す「私」という意識  
というあたりでお茶を濁し  
「クオリア」という用語で  
物質的には説明し難い意識現象を  
説明しようともしているが

科学は〈魂〉は否定しても  
科学的認識の主体的根拠である  
〈私〉を否定するわけにはいかない

池田晶子のことばでいえばこうなる

「「〈私〉とは何か」と問うて、  
「〈私〉とは脳である」と答えているのは、  
〈私〉なのか、脳なのか。  
〈私〉を脳と同一としているところの〈私〉こそが、  
ここで問われているその〈私〉なのだから、  
これは答えになっていない。」

〈魂〉が問われるとき  
科学主義的な視点ですべてを説明しようとする  
「魂は存在するのか存在しないのか」  
といった問いにさえなってしまうのだが  
「意識」が存在することは肯定されていても  
〈私〉についてはある意味で宙吊りになってしまいかねない

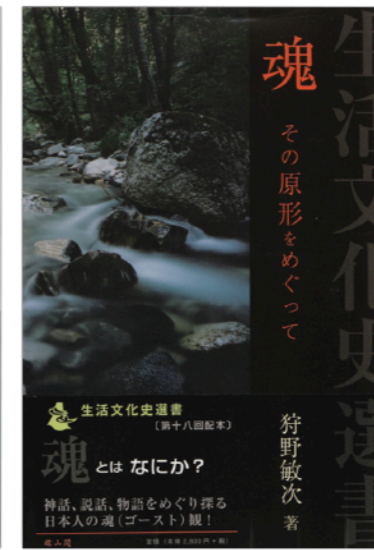
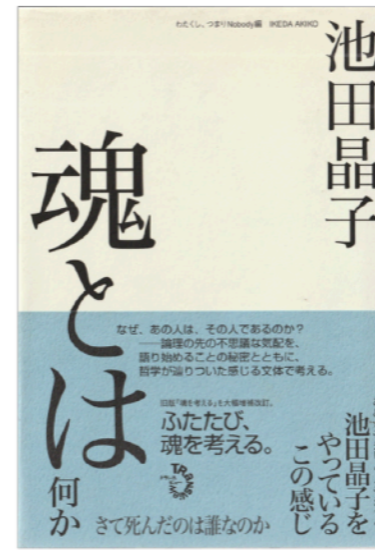
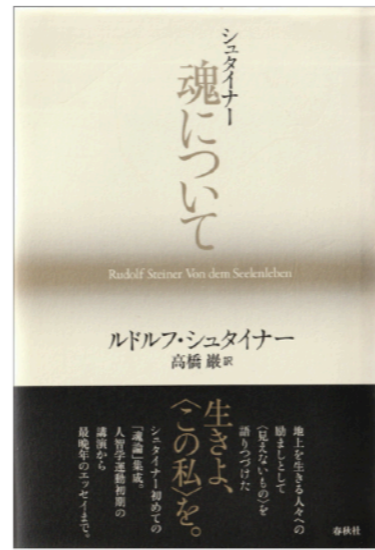
池田晶子は「形而上的な〈私〉」  
「〈私〉のアイデア」として〈魂〉という言葉を使おうとする  
「〈私〉が魂」なのでも「〈私〉の魂」でもなく  
「〈魂〉における〈私〉」として…

そして〈魂〉とは  
「自分が自分であるところのこれ、  
ある人がその人であるところのそれ、それやこれやのこと」  
としてとらえられている

ひとりひとり〈魂〉は異なっているということだ  
それぞれ独自の「形」があるということでもあるだろう

シュタイナー（の以下に引用した講義）によれば  
人間には植物と共有する植物魂  
動物と共有する動物魂があり  
（動物魂は集合的であり個別性はない）  
さらに個的な魂の様態として悟性魂等がある  
としているように  
人間が人間であるということは  
個々異なった〈魂〉をもっているということである

池田晶子の「〈魂〉における〈私〉」という表現も  
人間であるがゆえの〈魂〉において  
〈私〉という現象が生じている  
ということの意味しているといえる



- 多田智満子『魂の形について』（白水uブックス 1996/3）
- 狩野敏次『魂 その原形をめぐって』（雄山閣 2017/5）
- 池田晶子『魂とは』（トランスビュー 2009/2）
- ルドルフ・シュタイナー（高橋巖訳）『シュタイナー 魂について』（春秋社 2011/1）

さて今回は  
多田智満子『魂の形について』を  
久々めぐって見たのをきっかけに

上記のように  
〈魂〉についての基本的なとらえかたを  
見てみることからはじめた

さらに  
古代から現代までひとは  
魂をどんな形として表象してきたのかを  
狩野敏次『魂 その原形をめぐって』も参照しながら  
死と再生を繰り返す魂のことを  
あれこれと見てみたりもしたのだが

ぼくじしんは「魂の形」を  
どんなイメージとしてとらえているのかを  
問い直してみることにしたいと思う

いうまでもなく「魂の形」は  
物質的対象としては目に見えないのだが  
それはむしろ見える形としてではなく  
そのひとがそのひとでしかありえないような  
個別の「形」としてあらわれているもの  
としてとらえているようだ

そのひとをそのひとであるとき  
たんに目で見ただけで  
識別しているのではないことのほうが多い  
もちろんそれは霊視といったことではない

もちろん見るということは重要なのだが  
他の諸感覚をも働かせながら  
それぞれの気配を感じとるということでもある

そしてその気配は  
書かれた言葉といったものからも  
見たり聴いたりする以上に強く感じられたりもする  
たとえばある種の（象徴的な意味での）ニオイ  
（まるで犬のように？）  
そのひとがそのひとである形（印／徴）として  
伝わってくる人が多いようだ

しかもそれはひとにかぎらず  
伝わってくるさまざまな情報をはじめ  
あらゆることについても同様に  
その表面的な見え方などを超え  
ある種直観的にその気配が感じられたりもする

そうした感覚は多かれ少なかれ  
少しばかり意識しさえすれば  
それぞれの形でだれもが有しているはずだが  
固定観念によって認識がパターン化され  
それらがさまざまな障壁となってしまおうと  
スпойルされてしまったりもするようだが…

そこであらためて  
ぼく自身の魂はどんな「形」をしているのかと思うのだが  
（「汝自身を知れ」という根源的な求めにもかかわらず）  
じぶんがじぶんでしかないという感覚はたしかに  
魂の感覚として確かにあるものの  
「形」としてはいまだよくわからずにいる  
やれやれ…

- 多田智満子『魂の形について』（白水uブックス　1996/3）
- 狩野敏次『魂　その原形をめぐる』（雄山閣　2017/5）
- 池田晶子『魂とは』（トランスビュー　2009/2）
- ルドルフ・シュタイナー（高橋巖訳）『シュタイナー　魂について』（春秋社　2011/1）

＊（多田智満子『魂の形について』～「I　たま　あるいは　たましひ」より）

「靈魂について語るといっても、もちろん宗教にかかわるわけではなく、また哲学的な問題に立ち入るわけでもない。ここで話題となるのは魂そのものではなく、魂のかたちである。というよりはむしろ、昔から人々が魂なるものを、具体的にどんな形で表象してきたか、ということである。そして具体的にとは、つまり、丸いとか、羽が生えているとか、あるいは形がなくて風のようなとか。そういう単純な意味だと考えて頂いて差し支えない。また、形はおそらく質料（ヒュレー）に対する形相（モルフエー）の意味であろう、と深読み、あるいは誤解して頂いてもまた一向に差し支えない。」

「ことばの語源は、しばしば、原始的な思考をよく解き明かしてくれる。特に日本語の場合、靈魂の語源学はとりも直さず靈魂の形態学（モルフオロジー）である。
やまとことばで、靈魂はたましひあるいは単にたまである。」

＊（狩野敏次『魂　その原形をめぐる』～「はしがき」より）

「魂とは何だろうか。「魂を揺さぶる」「魂をこめる」「魂が抜ける」「魂を冷やす」など、私たちは日常的に魂という言葉をよく耳にするけれども、本当に意味がわかっているかというと、いささか心もとない気がする。正直なところ、魂を「精神」や「心」、あるいは「気力」などの言葉に置き換えて、何となくわかったつもりでいるのではないだろうか。（…）

　　ひるがえってみれば、古代人は魂をもっと具体的で実体のあるもの、目に見えるものにとらえていた。その最古の形の一つに蛇がある。古代人は蛇を魂と見ていたのである。古代人の生命観によれば、人間は魂と肉体からなり、魂が中身で、肉体は魂を入れる容器と考えられた。魂は生命をつかさどるもので、人間は生きているのは魂が肉体の中に宿っているあいだけである。魂が肉体から離れ、永遠に戻らない状態が死である。

　　肉体は滅ぶけれども、魂は不滅である。もう少し正確に言えば、魂は不滅というよりも、死と再生を繰り返しているのである。肉体から離脱した魂は他界へ送られ、そこで蛇として転生する。他界は魂が安住する世界であり、魂はそこで蛇として生きるのである。その消息は日本神話が語る黄泉の国訪問譚を読めばおのずから明らかになる。イザナミは火の神カグツチを生んだために死んでしまった。イザナミの死体は黄泉の国へ送られ、その魂は最終的には蛇に生まれ変わるのである。（…）

　　他界で蛇に転生した魂はこの世に戻り、新しい肉体に宿って再生する。これが人の誕生である。魂を中心に考えれば、魂は蛇から人へ、人から蛇へと転生しながら死と再生を繰り返している。魂が不滅とされるゆえんである。」

＊（池田晶子『魂とは』～「I　魂を考える／ポスト・オウムの〈魂〉ために」より）

「〈魂〉というものはない。それは脳のことをいう。これは科学の立場、科学の扱うものが「物質的存在」に限られる限り、これは当然である。しかし、意識という「非物質的な存在」を、脳という物質の機能であるとして、それなら〈私〉は、どちらに属するのだろうか。「〈私〉とは何か」と問うて、「〈私〉とは脳である」と答えているのは、〈私〉なのか、脳なのか。〈私〉を脳と同一としているところの〈私〉こそが、ここで問われているその〈私〉なのだから、これは答えになっていない。〈私〉とは何か。〈魂〉は否定しているわけではない科学には、その〈私〉の唯一性を説明できない。複数個並べた脳のうち、ある特定の脳を「〈私〉の脳である」と指示できると仮定して、しかしそれを指示できるのは、「それが〈私〉であるからだ」。では、その〈私〉とは何なのか。脳に存在するのではないこの〈私〉のことを、〈魂〉と言いたい気持ちに、どうしても私はなる。」

「私が問いたいのは、内容ではなくて形式である。〈私〉という形式、宇宙における何がしかが、〈私〉という形式として在ることの不思議である。この形式を〈魂〉と呼んでみたいのだが、しかし、この場合、内容なしの形式というものが有意味なのかどうかという疑念がただちに頭をもたげる。」

＊（池田晶子『魂とは』～「I　魂を考える／〈魂〉の考え方」より）

「〈魂のことを考えている」と言うと、私にはまったく予想外だった反応の仕方があって、そしてそれが大部分だったのだが、「それが在るか無いか」というかたちの問いとして返ってきたことだ。「そんなものは認めない」あるいは「私はそれを信じたい」という態度の表明もまた、この「在るか無いか」のどちらかを前提として出ていることは明らかだ。けれども、私は、そうではなくて、自分が自分であるところのこれ、ある人がその人であるところのそれ、それやこれやのことを、〈魂〉と呼んでいるつもりだったのだが。「在るか無いか」ではなくて、すでにこうであるこの事実について、考えているつもりなのだが、」

「「意識」の普遍性は言えるが、〈私〉の普遍性は言えない。そこで、〈魂〉の語を使ってみたいと私は考えるのだ。「社会的な〈私〉」から峻別された「形而上的な〈私〉」として、そして敢えて、その先のないどん詰まりの意、「〈私〉のイデア」として、〈魂〉という言葉をだ。」

「ひょっとしたら、「〈私〉が魂」なのではなく、「〈私〉の魂」という言い方もなく、「魂の〈私〉」というのが、近いのかもしれない。」

＊（池田晶子『魂とは』～「I　魂を考える／〈魂〉の理解の仕方」より）

「論理的思考によって、〈魂〉を語ろうとするのは、おそらく、何か非常に柔らかく壊れ易いものを掬おうとして、目の粗いふるいをあてがうようなものだろう。ほとんどの部分は、ふるいの目から漏れ落ちる。あるいは、論理的思考が、〈魂〉を語るのにふさわしくないのは、自分がそれであることが明かなそれは、生きられ感じられていればそれがすべてであって、とくに論理的に語られることを、それ自身が要請しないことにもよるだろう。論理というのは、ある意味では、対他的な武器でしかない。しかし、人が自身を語るために、武装しなければならぬ理由はじつはないのである。」

「とはいえ、自分がそれであるところのそれを、自分の内側から語ろうとするところにこの困難はあるのであって、逆に。この〈魂〉という視点から、世界の側を見てみると、多くのことが明らかに理解できるようになることに、私は次第に気がついた。」

「私は以前、苦しまぎれに、「〈魂〉の初期条件」という言い方をしたが、遺伝子が〈魂〉なのではない限り、「なぜ〈私〉はこの人間をやっているのか」という不思議は、「〈魂〉における〈私〉」と解することで、時系列での理解が為されるようになる。それは、遺伝子なんぞで考えるより、はるかに広大かつ玄妙なものである。」

「結局のところ、人はみな同じではないのだ。同じなのは見た目のこの形だけなのだ。「同じでない」というのは、「不平等」という意味ではなく、たんに〈魂〉が別々だということである。」

＊（池田晶子『魂とは』～「III　魂を語る文体は／ある人がその人である、という問い」より）

「池田／すごく当たり前のことなのですが、人はそれぞれ皆違うということです。それぞれが違う仕方を感じたり考えたりしている。それが、その人であるということなのだから、それでいい。魂という視点から世の中を見てみると、他人に寛容になれるし、自分を認めることもできるのではないのでしょうか。」

＊（『シュタイナー　魂について』～「魂の起原」より）

「魂（サイケ）という言葉を用いた学問である心理学（サイコロジー）をも含めて、こんにちの科学は、魂のことをあまり知ろうとはしていないのです。心理学者でさえ、魂と呼ばれるものから、できたら眼をそむけたいと思っています。だからこんにちの心理学は、「魂のない魂の額」と呼ばれたりするのです。」

「魂とは何でしょうか。魂を身体の中に住み、そしてふたたびそこから去っていく何かであると思っている限り、魂を認識することはできません。魂とは私たちの中にある、身体の凡ての器官に浸透している何かなのです。魂は運動の中にも、呼吸、代謝の中にも生きています。しかし魂は私たちの凡ての行為の中で、一様に働いているわけではありません。（…）人間は、植物が葉や花を生じさせるように、身体諸器官を生じさせ、植物と同じように、成長します。ですから古代の研究者は植物にも魂があると思って、植物魂という言葉をしていました。そして諸器官を成長させる同じ働きが、凡ての植物にも人間にもある、とっていました。人間の凡ての身体器官を成長させる働きは、植物魂の働きなのです。（…）私たちは知覚する力、感じとる力をもっています。からだに針がつきささと痛いと感じます。一方植物は、葉に穴をあけられても平気です。このことは第二の魂である動物魂の存在を示しています。この魂は私たちに感受性、欲望、運動の能力を与えています。わたしたちはこの能力を動物界全体と共有しているので、この魂を動物魂と呼ぶのです。」

「動物段階では感受性が暗い感情に留まっていますが、人間の場合には、知性という高次のいとなみが始まっているのです。人間の魂のこの第三段階は、悟性魂と呼ばれます。」

「私たちはなぜ一人ひとり特別の魂をもっているのでしょうか。なぜどんな魂もそれぞれ特別の性質をもっているのでしょうか。（…）自然科学が種を種から発展させているように、神智学は魂を魂から発展させるのです。神智学も低次のものから高次のものを生じさせます。魂は魂的な原則に従って、魂から生じたのです。どんな魂も魂的なものの所産である、みずからふたたび魂的なものの原因になるのです。（…）動物の場合、個々の動物は類の概念と結びついています。或る虎は他の虎と本質的に同じです。しかしどんな人も同じ理由で他の人と同類であるとは言えません。どんな人の魂も他の人の魂と違うのです。」

「私たちの時代は、みずからの魂の存在を否定するところにまで達してしまいました。この時代に自分自身を取り戻すこと、私たちの内部の永遠で恒常的なものを信じること、私たちの内部の神的なる存在の核心をこの時代のために新たに甦らせること、これが私たちの運動の課題でなければならないのです。」

丸山俊一の連載「ハザマの思考」の第六回目はマズローの五段階説における四段階目の「承認欲求」と五段階目の「自己実現」のハザマがテーマだ

ビジネスセミナーなどでもよく使われるマズローの五段階説では人間の欲求が

「生理的欲求」「安全の欲求」「所属と愛の欲求」「承認と自尊の欲求」「自己実現の欲求」に分けられている

それらはピラミッドを構成し最下層を「生理的欲求」とし一段づつそれぞれの欲求を満たしていくことで頂点である「自己実現」へと向かっていく

通常理解では

「承認と自尊の欲求」は「評判、信望、地位、名声」といったじぶんを認めて欲しい！という欲求のことだと思われがちでそれらの要素はあるもののマズローが意図しているのは「自らのありように自信を持ちたいという願望」を持ち「自らの心の強固な足場」を築くということである

その前提に立てば

次の段階の「自己実現」は

「社会的成功」「社会的達成」といった欲求というよりも「何気ない日常の中に、日々新選な喜びを見出し」「瑞々しい感性を失うことなく、

あらゆる事象との遭遇を楽しめる精神の状態」であるといえる

そうした「自己実現」を妨げてしまいがちなのが

「分ける」「カテゴリー化する」「レッテルを貼る」といった「ある思考の癖のようなもの」で

部分に「分ける」ことは分析的な面での利点はあるもののそれは「同時に全体を見えなくさせること」でもありそれによって「心の自由自在さ」が奪われることにもなる

重要なのは「「分ける」ことによって生まれた対極の概念を突き詰めていく過程の楽しさと、それらが同じに感じられてくる瞬間の喜び」を感じることである

対極としての概念は変わらずあるたとえば「日々生きていくことは苦行であり快樂でもある」のだがその「二分性を味わい思索する過程で、一瞬光が射す」その「光」を見逃さないことである

本稿ではそこまで言及されていないがそう考えてくると

「承認欲求と自己実現のハザマ」だけではなくマズローの人間の欲求の五段階すべてにおいてそれぞれの段階を「味わい思索」することその「ハザマ」にも「一瞬」光が射すのではないか

「生理的欲求」がすべて満たされるわけでもそれらが必要ではなくなるわけでもない「安全の欲求」も「社会的欲求」も「承認欲求」も同様だが

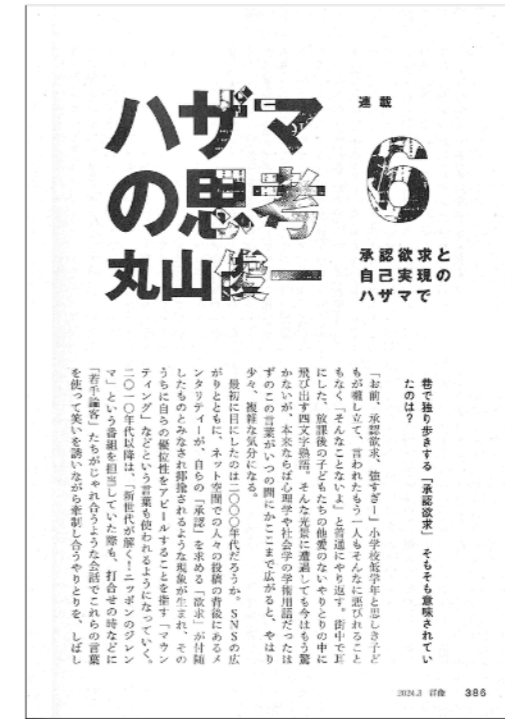
ある意味それらの「ハザマ」に射す「光」を見出すことこそ「中庸」「中道」を事とする「中観」にほかならないともいえるのではないか

「二分性」の矛盾に耐えられなくなると生きることを苦だとしそれをあえて行ずるか快樂を求めそこに溺れてしまうか片方だけを生きようとしてしまいがちだが

身体を持ちながら霊性を生きるということはそうした「二分性」の片方ではなくその矛盾を生きるということではないだろうか

「自己実現」にしてもそれは「私」でありながら「私」を超えているということだろう

そのために重要となる「承認と自尊の欲求」も「私」に対する欲求でありながら「私」への固執を超えたものへの欲求でもあるだろう



■丸山俊一「ハザマの思考6 承認欲求と自己実現のハザマで」(群像2024年3月号)

■丸山俊一「ハザマの思考6 承認欲求と自己実現のハザマで」（群像2024年3月号）

＊（「巷で独り歩きする「承認欲求」　そもそも意味されていたのは？」より）

「よく知られる、人間の欲求の段階を、五つの回想に分けて図示したピラミッド。人々の欲求は、社会状況の変化とともに「高度」なものへとピラミッドを登っていくように変化していくと語られる。曰く、一「生理的欲求」、二「安全の欲求」、三「所属と愛の欲求」、そして四「承認と自尊の欲求」、さらに五「自己実現の欲求」という具合に。翻訳により多少の表現の違いはあるが、「マズローの五段階説」は、アメリカ心理学会の会長も務めた大家、アブラハム・マズローの名前とともに日本のビジネスパーソンたちに馴染み深い。

動物でもある人間、まずは生存に必要な欲求を満たし、さらに身の安全を確保し、集団への帰属などを欲し、いよいよ文明社会の中で生きていく欲求へ、さらには自分らしさを発揮したい思いへと移っていく、という流れだ。常識に照らしても、なるほど、そんな順序だろうと多くの人が納得するストーリーではある。実際、これが多くの人々の標準的な理解と言えるだろう。まさに、「衣食足りて礼節を知る」を地で行くような話とも受け取れるわけで、国を越え文化を越え、多くの人々が実感する物語となっているのもわかる気がする。

その中で四段階目に位置すると語られるのが「承認欲求」だ。三段階目の「所属と愛」と五段目の「自己実現」間に挟まれた、「承認欲求」。「自尊の欲求」というのもセットで語られているわけだが、そもそも原典はどんなニュアンスだったのか？　さらに、「承認欲求」と「自己実現」という二つの欲求の段階を分かつものは何なのか？

＊（「そもそも「マズローの五段階説」における「承認欲求」の重点は「自尊心」？」より）

「承認」という言葉に引っ張られると、その行為は、社会の側に主導権があるイメージが強い。もちろん、マズローも評判、信望、地位、名声などを挙げている。しかしそれは「第二」の話であることに注目したい。まずは、「第一」として、強さ、達成、独立、自由などの言葉が並び、根本は自尊心の問題であること、すなわち自らのありように自信を持ちたいという願望である色合いの方が強い。「第二」の結果が「承認」であり、「承認」は現象のように思えてくる。つまりは軸足があるのは、言わば、自らの心の強固な足場の築き方の方なのだ。」

「原典においては、自らの存在への不安などから世間に求める欲求、という、現代に多く流布するニュアンスからはかなり遠い、むしろ対極にある意味内容ではないかと思われるのだ。」

＊（「四段階目の「承認欲求」から最終の「自己実現」へと到る境地」より）

「承認」の欲求を満たした上で、さらに上位に現れる「自己実現」という欲求の段階については、さらに多くの言葉が費やされているのだが、マズロー自身の言葉を丁寧に辿っていくと、「承認欲求」同様、一般のビジネスシーンなどでイメージされているものとはかなり異なるイメージがあふれ出してくる。」

「素朴な表現で端的に言い換えれば、何気ない日常の中に、日々新選な喜びを見出せること、ということになるだろうか。瑞々しい感性を失うことなく、あらゆる事象との遭遇を楽しめる精神の状態が表現されている。マズロー自身によって語られる「自己実現」、それが野心的なビジネスパーソンによる野望の実現でもなければ、教条的に倫理を説く活動家による楽園感性の夢などでもない。華やかな「社会的成功」「社会的達成」などとはまったく異なる心の状態であると言えるだろう。」

「どんな状況にあっても常に虚心坦懐、明鏡止水とも言うべき心の状態＝境地というイメージが湧いてくる。その意味では、「禁欲主義者」と表現されているが、むしろ僕はこの文脈でエピキュリアンを連想した。エピキュリアン＝快樂主義者という変換がなされてしまうと少々困るのだが、古代ギリシャの哲学者、エピクロスが原初に説いたと思しき思想の意味合いにおいて、だ。その哲学の主たる目的は、心の平安を得ることを求めるものであり、自然学に基礎を置くことで欲望や劇場から生まれる乱れた想念や、死の不安、また神の処罰という迷信から人間を解放しようとするものだったと言えるだろう。その意味でのエピキュリアンだ。」

＊（「ちょっとイヤミな？　カントの人間観察から見えるもの」より）

「（カントは『道徳形而上学原論』において）経験や義務からではなく、「自己」から生まれる道徳心。それは観察によって見出すことができるのだという・そして。そうであるにもかかわらず、それは想像力による妄想だと笑う人々、経験からと思いこんで疑わない人々には、思いたいように思わせておけばよいという（…）。

想像力でも経験でもなく、観察から導き出される、人間の本源的な性質、それが道徳心だというのだ。観察と思考を繰り返し、歩きながら考える人、カントの姿が目に見えらぶ。」

＊（「「承認欲求」と「自己実現」のハザマの向こうに」より）

「承認欲求と自己実現のハザマをめぐる思考、その連想のおもむくままに精神の運動を楽しんでいるうちに、カントの自由自在さまで辿り着いたわけだが、そうした境地を獲得する為に忘れてはいけない大事な助言を、マズローは残している。そして、自己実現という、子どものように柔軟で伸びやかな、豊かな心の境地へと到るのを妨げるのは、人間の持つ、ある思考の癖のようなものだ指摘する。

いわゆる経験の陳腐さというものは、おそらく、豊かな知覚をそれが有益でも脅威でもなく、また、自分とも関係がないということがわかると、あるカテゴリーや題目の中に押し入れ、レッテルをはってしまう結果であると考えられるからである。（『【改訂新版】人間性の心理学　モチベーションとパーソナリティ』A・H・マズロー　小口忠彦訳）

経験や慣れによって、日々の新鮮さや喜びを忘れてしまいがちな人間の性を見つめた上で、カテゴリー、レッテル貼りで「効率的」な整理から日々逃れられない現代人げの警告だ。

放っておけば、日々僕は、「分かる」為に「分ける」作業の連続の中を生きる。様々な分析ツールを使うことに価値があり、そのスピードが優秀さの証しであるかの如く語られることも多い。「分ける」ことで情報を生む方法論が全盛の時代に生きているのだから。実際、今僕自身が向かっているディスプレイの向こうで作動するコンピューターが、「分ける」作業を代わりにやってくれるありがたい相棒であることも間違いない。

だが、「分ける」ことの不幸というものがある。実は「分ける」ことは、部分に分けることで分析を可能にするが、同時に全体を見えなくさせることでもある。「分ける」「カテゴリー化する」「レッテルを貼る」ことが、心の自由自在さを奪っていくこともある。」

「安易に「分ける」ことの危険性を考え続けたマズローはこう記す。

たとえば、昔からの問題である情緒と知能、理性と本能、また、認知と動機の対立はそれらが敵対物ちいうよりは協働作用をしている健康な人にあっては、消滅するのが見られた。健康な人は、対立するものを同じものだと言い、同じ結論を示すと考えるので、それらの間の葛藤は消えてしまうのである。一言で言えば、これらの人々においては、要求と理性はすばらしい調和状態になるのである。（中略）

原則として、あらゆる行為は利己的であり、同時に利己的でないので、健康な人においては利己的であることと利己的でないことの二分性はまったく消え失せてしまう。（同書）

二分性の消失。語られているのは、「分ける」ことによって生まれた対極の概念を突き詰めていく過程の楽しさと、それらが同じに感じられてくる瞬間の喜びだ。そこに到って、「利己的であることと利己的でないことの二分性」が消えるように、自己のありようも解放され、葛藤が消え調和が訪れるというわけだ。そして、この二分性の消失は、それ自体を意図しているわけではないというのも面白いポイントではないだろうか。

相変わらず、「承認欲求」も「自己実現」も概念としてはある。日々生きていくことは苦行であり快樂でもある。だが、この二分性を味わい思索する過程で、一瞬光が射すのだ。

「ハザマの思考」の苦行と快樂も、終わらない。光を求めて。」