

神秘学ポエジー 風遊戯
mediopos
140

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 285集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 3476-3500

2024.5.24～ 2024.6.17

神秘学遊戯団

ほぼ日の「老いと死」特集のはじまりに
養老孟司×糸井重里
「生死については、考えてもしょうがないです。」
全七回が掲載されている

糸井重里が鎌倉にある養老孟司の自宅を訪ね
「老いと死」についてお話を聞くというもの

「養老さんはそんなに簡単に
死を語ってくれないんじゃないかなあ」
という糸井重里の予想どおり
そしてタイトルのとおり
「考えてもしょうがないです」との答え

とはいえ「考えてもしょうがない」のは
下手に考えすぎてしまうよりは
死んでからのことは死んでからでいい
というのが実際のだとはいえる
なにせ死ぬまでは生きているのだから

しかも生きているから老いもするので
死について語るよりも
これまで生きてこれ
いまなにを考えているのかについての話から
いかに生きるかの知恵を学ぶほうがいい
その知恵こそが死への知恵にもつながることになる

これは孔子の死生観に近いともいえる
「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」

お話の主なところを引いてあるが
そのなかからいくつか
テーマにつながりそうなところを…

解剖学に取り組むことは「一種の修行だ」という

ひとを解剖するとき
そこに「生」はないとしても
相手は人間なので「不要な好奇心は抑えないといけない」

そうしたなかで
「知り合いだった人を解剖するのはいや」だいう
「こっちの気持ちの中では「死んでいない」」からだ

死には
自分自身の死である「一人称の死」
親しい人の死である「二人称の死」
他人の死である「三人称の死」があるが
「二人称の死」の場合
知り合いだという感覚が邪魔になってしまう

「考えてもしょうがない」のは「一人称の死」だが
やっかいなのは「二人称の死」である
しかも「二人称の死」に直面し死をどんなに意識しても
それで「一人称の死」がわかるわけではない

それに比べやはり「老い」は
年とともに「一人称」として意識せざるをえなくなる

養老孟司が「老い」を意識し始めたのは
六〇歳・七〇歳を超えた頃
ベトナムの山奥で虫取りをしていたとき
ついできた人に
「この人、年を取っても衰えないで、
元気いっぱい網を振ってるよ」
とからかわれて気づいたときだったという

だれでも年をとっていくわけだが
「一人称」としてそれを意識するのは
ひとから年を取っているという現実を
示されるときなのはたしかだ

夢中で遊んでいるときなど
じぶんを外から見るということはあまりなく
若い頃とかわからない

養老孟司は虫の標本を集めているが
それを残そうとか貯めようとかは
若い頃から考えてはいないという

ただ「やりたいからやってる」
「形あるものは必ず滅びる、ということ」でいい

それはおそらく解剖学をしているなかで
つねに「人は死ぬんだ」という実感と
となりあわせだったこととも関係している

しかし現代のように
「情報化社会になってからは、
時間が経っても情報が劣化せずに
ずーっと残るということが当たり前になって」
「いまの人間は「時間が動く」ということに対する
感覚が鈍っていると思う」という

ほとんどの場合「死」は「三人称の死」で
いまや「二人称の死」もかつてのように
その生々しさに直面することは少ない

だからこそ「一人称の死」や「老い」から目を背け
アンチエイジングに価値を求めるようになる



■ほぼ日の「老いと死」特集
養老孟司×糸井重里
「生死については、考えてもしょうがないです。」



生死については、
考えてもしょうがないです。
養老孟司 × 糸井重里

養老孟司の基本的な姿勢は
いろんなテーマについて
「普通だったらしつこいだろうな、
と思うくらいまでは考え」るが
「特定のテーマについては、
どこかで打ち切るということも決めてい」る
ということのようだ

その「特定のテーマ」というのは
「自分」というもの、それから「生死」の話。」
「これらは、考えてもしょうがない」

「生きているのも修行」で
「どこかで終わりが来るから、
安心して修行していられる」のだという

まさに「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」
ということ

神秘学などを学ぶと
「死」についての認識を得ることはでき
その恐れからは自由になり得るが
あくまでも知識的なものでもあり
はたして今生きている「生」を知っているか
ということになると常にその「途上」にある

■ほぼ日の「老いと死」特集

養老 孟司×糸井 重里
「生死については、考えてもしょうがないです。」

※※（「第一回 知り合いだった人を解剖するのはいやす。（2024-05-08-WED）」より）

「養老 実際にご遺体やお骨を見てきて思うのは、そこにあるのは「死」だけだということです。「生」はありません。」

「養老 解剖学に取り組むことって、一種の修行だと思えますよ。つまり、解剖の際は、感情を適度にコントロールしないといけないし、不要な好奇心は抑えないといけない。相手にしているのは、亡くなっているても人間ですから、普通は「どういう人だったんだろう」というような興味が出てきます。でも、その興味をあまり深掘りしないようにするんです。

糸井 生前の故人に興味を持ってしまうことを、自分に禁じるわけですね。それは、訓練したんですか。

養老 意識して訓練したというよりは、ひとりでの興味を抑えられるようになっていった、という感じですね。とはいえ、生前に知り合いだった人を解剖するのは、やっぱりいやすです。知り合いだった人というのは、亡くなっているても、やっぱり、こっちの気持ちの中では「死んでいない」んですよ。僕は、こういった「知人の死」を「二人称の死」と呼ぶことがあって。

糸井 自分自身の死が「一人称の死」、親しい人の死が「二人称の死」、赤の他人の死が「三人称の死」という、養老さんがたびたび提唱されている概念ですね。

養老 それです。やむを得ない事情で、知り合いのご遺体を解剖したこともありましたが、「二人称」だと、どうしても落ち着かなかったです。言ってしまうは、知り合いという感覚が、解剖学の場面においては邪魔になってしまうんですよ。

糸井 先ほど、ご自分とご遺体との距離感がだんだん縮まっていったとおっしゃいましたが、それも解剖を繰り返した結果というより、自然にそうなったのでしょうか。

養老 はい、自分も年をとったからだだと思います。」

※※（「第二回 自分の老いより心配なこと。（2024-05-09-THU）」より）

「糸井 養老さんが「老い」を意識し始めたのって、何歳ぐらいの頃でした？

養老 60、70歳を超えたぐらいかな。

糸井 その頃までは「老い」を意識することはなかったんですか。

養老 ええ、自分に起こる変化は、当たり前のことだと思っていました。

糸井 ああ、「当たり前」。

養老 60歳を過ぎてから、趣味の虫取りを再開して、ベトナムの山奥をずんずんと歩いていたんです。そのとき、着いてきた人たちが「この人、年を取っても衰えないで、元氣いっぱい網を振ってるよ」とか言って、からかってきて（笑）。僕自身は、自分が年を取っている自覚がぜんぜんなかったから「そうか、おれ、年寄りだと思われてるんだ！」って、そこで気づきました。

（・・・）

養老 その経験がなかったら、自分が年を取ったことに気づかなかったかもしれなです。昆虫採集仲間と虫取りに行くときなんかは、やることも言うことも、子どもと同じですからね。一緒になって騒いでるわけ。

糸井 言われてみれば、自分が一番自然な状態なのは、子どもっぽいことをやっているとですね。年寄りといわれる年齢になってからも、そういう「子どもっぽい気分」というものが消えないのが、僕はおもしろいなと思っているんです。」

「糸井 それだけ頻繁に自然と触れ合っていると、虫や自然に起こっている変化は、よく感じるんでしょうか。

養老 感じますね。いまは、私が子どもだった頃に比べると、桁違いに虫が減ってしまいました。特に、去年は暑かったから、虫がぜんぜんいなくて。この部屋からも、昔は虫が飛んでいるのが見えたんですが、最近はほとんどいません。

糸井 それは、養老さんにとっては、ご自身の老いよりも心配なことかもしれませんね。

養老 本当にそうですよ。1990年から2020年までの30年間で、世界中で昆虫の8、9割が消えてしまったと言われていますから、重大な変化です。」

（・・・）

養老 虫が減っていることには、気候以外にもいるいるな要因がありそうで、僕は、相当深刻な問題だと感じています。少子化なども、この現象と並行していると思うんですよ。つまり、生き物が増えなくなっている。増えにくい環境をつくってしまったのではないかと。」

「養老 残念なことに、人間が当たり前のことをしないから、結果的に、自然との付き合いがどんどん難しくなりました。しかも、動物だけでなく、植物も変化しています。ほとんどの植物が外来種に置き換わってきているんですよ。

糸井 早いものですねえ、環境が変わるのって。やっぱり、人間もそれに合わせて変化するんでしょうか。

養老 ある意味、もう変化していると思います。例えば、日本の食料自給率は、2000年度以降ほぼ40%で低迷していますね。ということは、日本に暮らす私たちの体の60%は外国のものでできているんですよ。物質的なことだけで考えれば、60%は外国人だとも言えるかもしれません。」

※※（「第三回 人体を語るように歴史を語る。（2024-05-10-FRI）」より）

「養老 共同体をつくり出しにくい社会になってしまいましたね。

その原因の一つは、「自分がどういう生活をしてきたのか」について、日本人があまり考えてこなかったことだと思います。だから、それまでは自給自足して生活していたのに「必要なものがあつたら、外国から安い値段で買ってくればいい」と考えるようになって、急速に生活を変えていき、自給自足できる集団を壊してしまったんです。

糸井 ああ、なるほど。

養老 昔はお金をかけるのではなく自分たちでやっていたことを、お金でできることに変換してしまったんですね。

糸井 世界的に見れば、そうなるというのは必然的なことかもしれないけど。

養老 ただ、日本の場合、その流れだけでは語れないこともあって。国内のいるんなことを考えるときに、よく外国を比較の対象にしますが、実際は、日本は多くの点で外国と比較の基準が合わないんです。日本には、特異な点がたくさんあるからです。一番は、人口密度。日本は、可住面積あたりの人口密度が、世界一高いんですよ。

糸井 山がこんなにあるから、人が住んでいるところの密度がほかの国よりも高いんですね。

養老 そうなんです。日本の過疎地域に行ったときに「なんでこんなに人がいないんだろう」と不思議に思ったんですが、おそらく、本来は人が住めるところなのに、そこに住みにくい社会をつくってしまったんです。

糸井 ああー、なるほど。都会に住むしかない社会構造になったから、都会に人口が密集するようになってしまったわけですね。つまり「このほうがコンパクトに、早くできるでしょ」という考え方を実現したのが、今の都会。

養老 ええ。でも、その考え方はアメリカ流なんです。アメリカは自国で石油が取れますから、他の国からの輸入に頼らない都会をつくれたんです。資源のない日本が、その結果だけをまねようとするから、国内での過疎と過密が両極端になってしまう。

糸井 僕も東京にいと、どうしても狭い範囲でしか考えられなくなるから、よく「広い場所で考えたい」と感じます。」

「養老 「社会」という言葉が日本で使われ始めたのは明治時代になってからです。日本に馴染み深い表現は「世間」でしょうね。

糸井 世間ですね。世間は、人々の感情の動きとか、わだかまりとかも含んでいますね。

養老 そうですね。自分の生きている社会を、内側から見たときの呼び方が「世間」です。

糸井 ああ、そうか。ということは「社会」っていうのは、自分たちの生きている環境を外側から見たときの呼び方だから、意識的に客観視しないと出てこない言葉なんですね。日本は何度も自然とぶつかっては立ち上がってきた歴史がありますから、そのぶん、日本の社会、あるいは世間は、「老い」を重ねてきたと言えるそうですね。

養老 そう、本来は、老いた人のように、経験豊富な社会であるはずなんです。」

※※（「第四回 機嫌が悪かった時代。（2024-05-11-SAT）」より）

「養老 最近、日本のGDPがドイツに抜かれて世界4位になったというニュースが流れていましたが、僕は「これはそんなにマイナスなことなのか」ということが引っかかりました。日本のGDPがここ30年間伸びていない理由は「自然を破壊する公共投資をしなかったから」だと、はっきりしているからです。高度経済成長期には、経済発展のために、これでもかというほど自然をいじりました。それを、みんなが「嫌だなあ」と感じたんだと思います。その「嫌だなあ」の結果、GDPが伸びなくなっていったんですよ。

糸井 ああー。

養老 日本のGDPが、仮に他国と同じくらい伸びていたとしたら、その間にどれだけ温室効果ガスを出したり、石油を使ったりしたでしょうか。そう考えると、GDPが下がっている日本は褒められてもいいくらいだと思うんです。日本の実質賃金が上がらないのは、GDPを上げるための自然破壊をしてこなかったぶんのマイナスを、国民全員が背負っているからだと解釈できます。つまり、GDPが下がっている間の日本は「全員が損してもいいから、これ以上無理をして発展しなくていい」という選択をしたのではないかと。

糸井 自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。

糸井	山がこんなにあるから、人が住んでいるところの密度がほかの国よりも高いんですね。	養老	情報化社会になってからは、時間が経っても情報が劣化せず、ずーっと残るということが当たり前になっているでしょう？例えば、写真なんかは最たる例です。そういう、時間が止まったものに囲まれて生きているから、いまの人間は「時間が動く」ということに対する感覚が鈍っていると思うんです。	糸井	ここで虫が出てくるのか（笑）！
養老	そうなんです。日本の過疎地域に行ったときに「なんでこんなに人がいないんだろう」と不思議に思ったんですが、おそらく、本来は人が住めるところなのに、そこに住みにくい社会をつくってしまったんです。	糸井	情報がデジタルになって劣化しづらくなったことで、変化するとか、朽ちていくとかいうことに対する感覚が、薄れていると。	糸井	そうですね（笑）。どんなことも、自分に関係あることとして見たり、一方で全く客観的に見たりしないとうまく捉えられないですからね。例えば「死ぬ」ということに対しては、自分ごととして考えると「不愉快だなあ」という気持ちが最初に来ると思います。ですが、養老さんは、そここのところの考え方が他の人とは一線を画している気がしています。実際、ご自身の死については、どう....
糸井	ああー、なるほど。都会に住むしかない社会構造になったから、都会に人口が密集するようになってしまったわけですね。つまり「このほうがコンパクトに、早くできるでしょ」という考え方を実現したのが、今の都会。	養老	昔の人は、変化していくものを記憶に残すためには「言葉にする」という方法しか持っていませんでした。だから、物語が生まれてきたんだと思います。人間が、時間の中で変化していくものを表現して、記憶に留めるために持っていた道具は、ひとつしかなかった。物語だけだったんです。	養老	考えないです。」
養老	ええ。でも、その考え方はアメリカ流なんですよ。アメリカは自国で石油が取れますから、他の国からの輸入に頼らない都会をつくれたんです。資源のない日本が、その結果だけをまねようとするから、国内での過疎と過密が両極端になってしまふ。	糸井	ああ、神話とかも、全部、物語ですね。」	「養老	普通だったらしつこいだろうな、と思うくらいまでは考えます。一方で、特定のテーマについては、どこかで打ち切るということも決めています。さっき言った「自分」というもの、それから「生死」の話。これらは、考えてもしようがないです。
糸井	僕も東京にいて、どうしても狭い範囲でしか考えられなくなるから、よく「広い場所で考えたい」と感じます。」	「糸井	物語として見るというのは、「大きな進化が長い時間で起こっている」と捉えるってことですね。は――、なるほどなあ。	糸井	自分の身体のなにが衰えていって、なにが鋭くなっている、みたいなことの観察自体はおやりになるんですか。
「養老	「社会」という言葉が日本で使われ始めたのは明治時代になってからですから、日本に馴染み深い表現は「世間」でしょうね。	養老	多くの人は普段意識していないと思いますが、人間も卵子、卵から生まれてくるんですね。みなさんの始まりは0.2ミリの受精卵です。その点では、シーラカンスと同じ。卵から親になっていく過程が違うだけなんです。	養老	やりますね。しかたがないから、という側面が大きいです。腰が痛いだの、肩が痛いだのっていう「自分の痛み」については、もう辛抱するしかないと思っています。修行みたいなものですよ（笑）。お坊さんがよく滝に打たれたりしていますが、あれと同じで。生きているのも修行ですよ。
糸井	世間ですね。世間は、人々の感情の動きとか、わだかまりとかも含んでいますね。	糸井	現時点での進化の最終到達点「私」です、ということ。	糸井	そうか、そして、修行が終わらないままに....
養老	そうですね。自分の生きている社会を、内側から見たときの呼び方が「世間」です。	養老	そうです。	養老	そう。どこかで終わりが来るから、安心して修行していられるんだと思うんですよ。
糸井	ああ、そうか。ということは「社会」っていうのは、自分たちの生きている環境を外側から見たときの呼び方だから、意識的に客観視しないと出てこない言葉なんですね。	「養老	そうです。死」まで含めて生きもののプロセスで、それがまたその先へと続いていくんですよ。0.2ミリの受精卵がまたできて....。生物はそれを繰り返しているんです。」	糸井	今日はまさにこの話を聞きに来たんだ、という感じがします。ちなみに、虫も修行しているんでしょうか。
日本は何度も自然とぶつかっては立ち上がってきた歴史がありますから、そのぶん、日本の社会、あるいは世間は、「若い」を重ねてきたと言えそうですね。	養老	「糸井	そして卵から大人への変化のプロセスには、必ず最後に「死」が組み込まれていますね。	養老	してるんじゃないでしょうか。
養老	そう、本来は、老いた人のように、経験豊富な社会であるはずなんです。」	養老	そうです。	糸井	虫なりに。
「養老	最近、日本のGDPがドイツに抜かれて世界4位になったというニュースが流れていましたが、僕は「これはそんなにマイナスなことなのか」ということが引っかかりました。日本のGDPがここ30年間伸びていない理由は「自然を破壊する公共投資をしなかったから」だと、はっきりしているからです。高度経済成長期には、経済発展のために、これでもかというほど自然をいじりました。それを、みんなが「嫌だなあ」と感じたんだと思います。その「嫌だなあ」の結果、GDPが伸びなくなっていったんですよ。	「養老	生物の構造を見るときは「自分に関係がある」ということに引っ張られないように意識しています。「自分というものを考える」というのは、ある意味、病気みたいなものですからね。	養老	彼らにも、いろいろ大変なことがありますからね。
糸井	ああー。	糸井	「自分を考える」という病気。その考え方は、さっぱりしていてかっこいいですね。	糸井	たぶん、ありますね。」
養老	日本のGDPが、仮に他国と同じくらい伸びていたとしたら、その間にどれだけ温室効果ガスを出したり、石油を使ったりしたでしょうか。そう考えると、GDPが下がっている日本は褒められてもいいくらいだと思うんです。日本の実質賃金が上がらないのは、GDPを上げるための自然破壊をしてこなかったぶんのマイナスを、国民全員が背負っているからだと解釈できます。つまり、GDPが下がっている間の日本は「全員が損してもいいから、これ以上無理をして発展しなくていい」という選択をしたのではないかと。	「糸井	「自分を考える」という病気。その考え方は、さっぱりしていてかっこいいですね。	「養老	いろいろな説がありますが、いまは「生存戦略」と説明されることが多いです。
糸井	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	糸井	「解剖するご遺体を知り合いだったらいやだ」というのは、そのあたりのお話ととても近いと思うんです。自分のこと....例えば「この人と自分は生前こんなことをしたな」なんて考え出すと、客観的に観察するなんてことは、きっと不可能ですね。	糸井	そうらしいですね。でも「戦略」だけだと納得できない部分もあるませんか。
「養老	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	養老	人間は「自分」の視点から物事を考えると必ずどこかで論が破綻してしまうから、できるだけ客観的になるうとする「自然科学」という学問があるんですね。ところが、自然科学も、突き詰めれば自己言及だから「あなたがそう言ってるだけだろう」という追求からは逃れられないんですよ。厄介なことに。そこで、観察対象として一番いいのは、虫なんですよ。	「養老	そうなんです。だから僕は、いま自分で言ったけど、「生存戦略です」という説明は、ほとんど信じていません。
「養老	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	「養老	人間は「自分」の視点から物事を考えると必ずどこかで論が破綻してしまうから、できるだけ客観的になるうとする「自然科学」という学問があるんですね。ところが、自然科学も、突き詰めれば自己言及だから「あなたがそう言ってるだけだろう」という追求からは逃れられないんですよ。厄介なことに。そこで、観察対象として一番いいのは、虫なんですよ。	「養老	（笑）。養老さんご自身は、本心ではどんなふうに考えているんですか。
「養老	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	「養老	人間は「自分」の視点から物事を考えると必ずどこかで論が破綻してしまうから、できるだけ客観的になるうとする「自然科学」という学問があるんですね。ところが、自然科学も、突き詰めれば自己言及だから「あなたがそう言ってるだけだろう」という追求からは逃れられないんですよ。厄介なことに。そこで、観察対象として一番いいのは、虫なんですよ。	「養老	「おもしろえな」と思ってます。（...）
「養老	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	「養老	人間は「自分」の視点から物事を考えると必ずどこかで論が破綻してしまうから、できるだけ客観的になるうとする「自然科学」という学問があるんですね。ところが、自然科学も、突き詰めれば自己言及だから「あなたがそう言ってるだけだろう」という追求からは逃れられないんですよ。厄介なことに。そこで、観察対象として一番いいのは、虫なんですよ。	「養老	僕は、説明しようという気すらないですね。現に虫がそういう生態で存在していること、それ自体がおもしろいと思います。」
「養老	自然を破壊してまでする経済成長に、嫌気がさしたということですね。	「養老	人間は「自分」の視点から物事を考えると必ずどこかで論が破綻してしまうから、できるだけ客観的になるうとする「自然科学」という学問があるんですね。ところが、自然科学も、突き詰めれば自己言及だから「あなたがそう言ってるだけだろう」という追求からは逃れられないんですよ。厄介なことに。そこで、観察対象として一番いいのは、虫なんですよ。	「養老	虫を見ていて、次から次へと不思議なことが出てきますよ。

糸井 その不思議なことに対して
「なんだろう」とは、あまり考えないんですか。

養老 考えないです。
なぜなら、自分について考えることと同じくらい、
キリがないことだから。

糸井 ああ、そうか。
「周りの人が自分をどう思っているのか」とかは、
考えますか。

養老 それも、そんなに考えないですね。
わかるわけがないと思うので。」

伊藤亜紗『手の倫理』については
mediopos-2158 (2020.10.13)

『目の見えない人は世界をどう見ているのか』については
mediopos-155 (2015.4.19) でとりあげているが
今回は以前とは別の視点「倫理と道德」からあらためて

ここでいう「倫理(moral)」と「道德(ethics)」の違いは

「道德」が抽象化された主体にとっての
一般化された「実在しない「仮説」」であるのに対して

「倫理」には「一般」などというものはなく
実際の主体にとって状況は個別的であり
「判断をする人も、それぞれに異なる
社会的、身体的、文化的、宗教的条件のなかに生きており、
その個別の視点からしか、自分の行動を決められない」

過剰に状況依存的になってしまわないように
「道德が提示する普遍的な視点を持つ」必要はあるのだが
たとえば「人間」「身体」「他者」にしても
「それぞれの人間は違うし、それぞれの身体は違うし、
それぞれの他者は違って」いる

「倫理」が必要なのは
「「一般」が通用しなくなるような
事態が確実に存在するから」で
「倫理的に考えると、まさにこのズレを
強烈に意識することから始まる」

『手の倫理』で紹介されているように
古田徹也はこうした道德と倫理の違いを
『それは私がしたことなのか』で表の形にまとめている

たとえば「道德」が
「画一的な「正しさ」「善」を指向」し
「万人に対する義務や社会全体の幸福が問題となる」
のに対し

「倫理」は
「「すべきこと」や「生き方」全般を問題」にし
「「自分がなすべきこと」や「自分の生き方」
という問題」もそこに含まれている

また「道德」は
「価値を生きること」であるのに対し
「倫理」は
「価値を生きるだけでなく、
価値について考え抜くことも含まれ」ている

伊藤亜紗『手の倫理』はそうした視点をふまえ
「触覚」が「不道德だからこそ倫理的でありうる」
ということを示唆している

「倫理」が問題にするのは
「具体的なある状況においてどうふるまうか」であり
「さまざまな可能性を探りながら、
行為を選びとることに関わ」ってくる

杓子定規な「〇〇すべし」の「道德」は
複雑な状況のなかで「自明な行動規範」とはならない
その際どうしても必要になるのが
「道德を相対化するという意味での不道德性」で

その意味で「触覚は道德的ではないかもしれない。
でもそれは確かに、いやだからこそ、
倫理的でありうる」というのである

伊藤亜紗には『手の倫理』の五年ほど前に
『目の見えない人は世界をどう見ているのか』
という著書があるが
そこで示唆されている

「見える人」と「見えない人」との認識の違いを
あわせて考えていくとさらに理解は深まる

たとえば
「見える人は三次元のものを二次元化してとらえ、
見えない人は三次元のままとらえている。
つまり前者は平面的なイメージとして、
後者は空間の中でとらえている」

私たちは三次元世界で生きているように思っているが
見ているのは「平面」そして見えている表面でしかない

視覚を使って「見る」ということは
「私の視点から見た空間」でしかないからである
そしてそれは世界を「平面」へと射影し
抽象化して見ているということでもある



- 伊藤亜紗『手の倫理』（講談社選書メチエ 2020.10）
- 伊藤亜紗『目の見えない人は世界をどう見ているのか』（光文社新書 2015.4）
- 古田徹也『それは私がしたことなのか: 行為の哲学入門』（新曜社 2013/8）

「見えない人」は
「目の前にある物を視覚でとらえないだけでなく、
私たちの文化を構成する視覚イメージをもとらえること」がなく
「文化的なフィルターから自由」であるように
「見えない人」は「見える人」より
「物が実際にそうであるように理解している」といえる

このことはたんに
「見える人」と「見えない人」との認識の違い
というだけではなく
私たちが世界を認識し
それに対してさまざまな感覚を働かせるときの
「認識の違い」について理解を深める必要がある
ということでもある

そうして
道德を相対化し
見ることを相対化する
相対化するだけではなく
相対化することによる陥穽をも意識しながら

「状況の複雑さに分け入り、
不確実な状況に創造的に向きあうことで、
「善とは何か」「生命とは何か」といった
普遍的な問い」を問い直していく・・・

「倫理的な営みとはむしろ、
具体的な状況と普遍的な価値のあいだを往復」し
「そうすることで異なるさまざまな立場を
つなげていくことである」というのである

- 伊藤亜紗『手の倫理』（講談社選書メチエ　2020.10）
- 伊藤亜紗『目の見えない人は世界をどう見ているのか』（光文社新書 2015.4）
- 古田徹也『それは私がしたことなのか: 行為の哲学入門』（新曜社　2013/8）

＊＊（伊藤亜紗『手の倫理』～「第1章　倫理」より）

・倫理と道徳

＊「『倫理』とは何でしょうか。」

「本論では、その意味するところを、「道徳」との違いを手がかりにして明確にしたいと思います。」

＊「哲学者のアラン・バディウは、その名も『倫理』という本のなかでこう述べています。「倫理を抽象的範疇（人間、権利、他者……）に結びつけるのではなく、むしろさまざまな状況へ差し戻すことにしよう」。そしてバディウは言います。倫理に「一般」などというものはない、と。なぜなら状況が個別的であるのに加えて、判断をする人も、それぞれに異なる社会的、身体的、文化的、宗教的条件のなかに生きており、その個別の視点からしか、自分の行動を決められないからです。「倫理『一般』」などないとすれば、それは倫理『一般』で自己を武装せねばならない抽象的な主体などないからだ」。

　哲学や倫理学のような学問の領域に限らず、社会生活のさまざまな場面で、私たちはものごとを一般化して、抽象化して捉えてしまいがちです。「人間」「身体」「他者」という言葉。ほんとうは、そんなものは存在しません。それぞれの人間は違うし、それぞれの身体は違うし、それぞれの他者は違っています。

　けれどもつついついその差異を無視して「人間一般」「身体一般」「他者一般」について語り、何かの問題を扱ったような気になってしまう。もちろん、道徳が提示する普遍的な視点を持つことも重要です。そうでなければ、人は過剰に状況依存的になってしまい、その場まかせの行動をすることになってしまうでしょう。けれども、「一般」として指し示されているものは、あくまで実在しない「仮説」であることを、忘れてはなりません。なぜなら「一般」が通用しなくなるような事態が確実に存在するからです。そして、倫理的に考えると、まさにこのズレを強烈に意識することから始まるのです。」

＊「倫理が具体的な状況に関わるということをさらに一歩進めて考えるならば、そこでは「できるかできないか」ということが問題になるということを意味します。この点に関しては、哲学者・倫理学者の古田徹也の議論を参照しましょう。古田は、倫理と道徳の違いを、いくつかの観点から非常に分かりやすい表の形にまとめています。」

→道徳と倫理の区別（古田徹也『それは私がしたことなのか』エピローグより）

＊「『倫理』という具体的な状況に関する問いだからこそ、できるかぎり具体的な行為に即して考えてみたい。それが「手に倫理を学ぶ」ことの意味です。」

＊「言葉に寄りかからず、具体的な状況の中で考える。私が強くそう念じる背景にあるのは、実際に、気になって警戒しているある言葉があるからです。

　それは「多様性」という言葉です。あるいは「ダイバーシティ」「共生」といった言葉もそう。」

「もちろん、人が一人ひとり違って、その違いを尊重することは重要です。「多様性」の名の下に行われている取り組みには、こうした違いを尊重し生かすことに貢献するものもあるでしょう。しかし、「多様性」という言葉そのものは、別に多様性を尊重するわけではない。むしろ逆の効果すら持ちうるのではないかと感じています。」

「多様性は不干渉と表裏一体となっており、そこから分断まではほんの一步なのです。「多様性」という言葉に寄りかかりすぎると、それは単に人々がバラバラである現状を肯定するための免罪符のようなものになってしまいます。」

「多様性という言葉に安住することは、それ自体はまったく倫理的なふるまいではない・そうではなく、いかにして異なる考え方をつなぎ、違うものを同じ社会の構成員として組織していくか、そこにこそ倫理があるということです。

　これに対し、さわる／ふれることは、物理的な接触ですから、その接触面に必ず他者との交渉が生じます。物理的であるからこそ、さわる／ふれることは、避けようもなく「他人のことに口を出す」行為なのです。他者を尊重しつつ距離をとり、相対主義の態度を決め込むことは不可能。この意味でさわる／ふれることは、本質的に倫理的な行為だと言うことができます。

　ただし、倫理は単に具体的な状況に埋没するものではない、という点にも注意が必要です。確かに、先に確認したように「一般」を前提にしないことが、倫理を道徳から区別する重要な特徴です。けれども、ただひたすらその状況の内部から価値を主張することもまた、倫理的ではありません。状況の複雑さに分け入り、不確実な状況に創造的に向きあうことで、「善とは何か」「生命とは何か」といった普遍的な問いが問いなおされる。あるいは異なる複数の立場のあいだにも、実は共通の価値があることが見えてくる。倫理的な営みとはむしろ、具体的な状況と普遍的な価値のあいだを往復すること、そうすることで異なるさまざまな立場をつなげていくことであると言うことができます。」

＊「一人の人が持つ多様性は、実際のその人と関わってみないと、見えてこないものです。」

「『目の前にいるこの人には、必ず自分には見えていない側面がある』という前提で人と接する必要があるということでしょう。それは配慮というよりむしろ敬意の問題です。この人は、いま自分に見えているのとは違う顔を持っているかもしれない。此の人は、変わるのかもしれない。変身するのかもしれない。いつでも「思っていたのと違うかもしれない」可能性を確保しておくことこそ、重要なのではないかと思います。」

＊＊（伊藤亜紗『手の倫理』～「第6章　不埒な手」より）

・不道徳だからこそ倫理的でありうる

＊「触覚は社会的に許されないような行為へと、人を誘い込むことさええます。「思わずさわりたくなってしまった」という欲望は、見ず知らずの人の体にさわっていい理由にはありません。「どうしても打ち負かしたくなってしまった」という衝動にまかせて暴力をふるってしまったり、いたるところで殴り合いの喧嘩が起こるでしょう。こうしたふるまいは、端的に言って道徳に反する行いです。法的な処罰の対象にもなり得ます。

　けれども、誘惑そのものは、簡単に悪いと言ってすませていいものではないように思います。むしろ、触覚の非道徳性もつ力というものもあるのではないか。

　第1章での議論を思い出してみましょう。私たちはそこで、「道徳」と「倫理」を区別しました。

　道徳は、具体的な状況やその人の能力によらない。普遍的な善を目指すものでした・「いついかなるときでも〇〇せよ」。それは断固とした命令であり。この命令に反することは。厳しい非難の対象になります。道徳は、すでに定まった価値に関わるものです。

　これに対して、倫理が問題にするのは、「具体的なある状況においてどうふるまうか」でした。いまこの状況で自分には何ができ、どのような選択肢がありうるのか。倫理には「迷い」や「悩み」がつきものです。倫理は、さまざまな可能性を探りながら、行為を選びとることに関わります。

　触覚のもつ誘惑する力。それは、道徳をゆさぶる力です。「〇〇すべし」という命令を素直に実行できるほど、この状況が純粹で、単純でないことに気づいてしまった。この複雑で不純な状況のなかで、私はいったい、どのようにふるまえばよいのか。自明な行動規範はそこにはありません。触覚が不道徳であるのは、単に道徳に反するからではありません。触覚が持っているのは、道徳が押し付けてくる規範を相対化する力です。

　道徳を相対化するという意味での不道徳性。触覚は、こうして私たちを道徳から離れさせ、逆に倫理へと近づけていきます。もはや、道徳が与える杓子定規な命令に従うことはできない。かといって、人としてあるまじき道徳に反する行いは避けねばならない。ならば状況の複雑さに向きあい。異なるフレームが与える複眼的な視点に立って、進むべき道を求めて格闘していくほかありません。第1章で確認したとおり、倫理とは銅像的なものです。」

＊「第1章で、人と人の違いという意味での多様性よりも、一人の人のなかにある無限の多様性のほうが重要ではないか、と述べました。触覚がその直接性の中に隠し持つ「扉」は、私を。その「状況にとってふさわしくない私」にすらしてしまう可能性を持っています。不埒な触覚の誘いに乗って、あるいはそのそばで誘いに抵抗しながら、状況にとっての異物となった自分と出会うこと。

　自分の中にあった異質なものに導かれていくこうした感覚こそ、実は状況に深く分け入り、伝達的でない仕方で他者と出会い。その中に入り込み、持続的に関わっていく、その導き手になりうるのではないか。触覚は道徳的ではないかもしれない。でもそれは確かに、いやだからこそ、倫理的でありうるのです。」

＊＊（伊藤亜紗『目の見えない人は世界をどう見ているのか』～「第1章　空間」より）

＊「見えない人、とくに先天的に見えない人は、目の前にある物を視覚でとらえないだけでなく、私たちの文化を構成する視覚イメージをもとらえることがありません。見える人は物を見るときにおのずとそれを通してとらえてしまう、文化的なフィルターから自由なのです。

　つまり、見えない人は、見える人よりも、物が実際にそうであるように理解していることになります。」

＊「見える人は三次元のをを二次元化してとらえ、見えない人は三次元のままとらえている。つまり前者は平面的なイメージとして、後者は空間の中でとらえている。

　だとすると、そもそも空間を空間として理解しているのは、見えない人だけではないか、という気さえしてきます。見えない人は、厳密な意味で、見える人が見ているような「二次元的なイメージ」を持っていない。でもだからこそ、空間を空間として理解することができるのではないか。

　なぜそう思えるかというと、視覚を使う限り、「視点」というものが存在するからです。視点、つまり「どこから空間や物を見るか」です。「自分がいる場所」と言ってもいい・もちろん、実際にその場所に立っている必要は必ずしもありません。

（…）

　このことを考えれば、目が見えるものしか見ていないことを。つまり空間をそれが実際にそうであるとおりに三次元的にはとらえ得ないことは明らかです。それはあくまで「私の視点から見た空間」でしかありません。」

＊「決定的なのは、やはり「視点がないこと」です。視点に縛られないからこそ自分の立っている位置を離れて土地を俯瞰することができたり、月を実際にそうであるとおりに球形の天体として思い浮かべたり、表／裏の区別なく太陽の塔の三つの顔をすべて等価に「見る」ことができたわけです。

　すべての面、すべての点を等価に感じるというのは、視点にとらわれてしまう見える人にとってはなかなか難しいことで。見えない人との比較を通じて、いかに視覚を通して理解された空間や立体物が平面化されたものであるかも分かってきました。もちろん、情報量という点では見えない人は限られているわけですが、だからこそ、踊らされない生き方を体現できることをメリットと考えることもできます。

　物理的には同じ空間、同じ物でも、見える人と見えない人では、全く異なる意味を見出している。」

＊＊（伊藤亜紗『目の見えない人は世界をどう見ているのか』～「第5章　ユーモア」より）

＊「そもそも障害とは何でしょうか。

「障害者」というと「障害を持っている人」だと一般には思われています。（…）

　しかし、実際に障害を抱えた人と接していると、いまだ根強いこの障害のイメージに対しては、強烈に違和感を感じます。端的に言って、こうした意味での障害は、その人個人の「できなさ」「能力の欠如」を指し示すものです。「できなさ」や「能力の欠如」だから、触れてはいけないものと感じられる。

　何人もの研究者が指摘していますが、こうした個人の「できなさ」「能力の欠如」としての障害のイメージは、産業社会の発展とともに生まれたとされています。（…）

　動労が画一化したことで、障害者は「それができない人」ということになってしまった。それ以前の社会では、障害者には障害者にできる仕事が割り当てられていました。ところが「見えないからできること」ではなく「見えないからできないこと」に注目が集まるようになってしまったのです。」

「医療系雑貨生みたて卵屋」による『毒と薬の蒐集譚』

「医療系雑貨生みたて卵屋」とは「医療」をテーマにしたArai Mizuhoデザインによる文具・雑貨ブランド

2001年より活動を始め「事実と空想、毒と薬の世界へ」を標語に毎年数十種の新作を展示販売するなどの制作・出展活動を行っている

「生みたて卵屋」には「アイデアの卵が沢山生まれ（産まれ）ますように」という意味があるそうだ

他にもいろいろなテーマで展開されているようだが今回の『毒と薬の蒐集譚』では世界の文化（魔術、錬金術などの古学問）と深く絡み合うエピソードを軸におじさん博士が薬を求めて世界を飛び回る「薬用原料採集旅行の記録」シリーズが一冊の物語としてまとめられている

そのストーリーはおよそ100年前の1901年から「薬用原料」を集め世界を旅し始めたおじさん博士がその後10年にわたり続けられたその旅を思いだしながら「地道に趣味で揃えてきた蒐集物の話を書き記」すというもの

書き記されていくのは旅の話とその旅で蒐集された以下のような物品の備考

1901年「毒と薬を探して」の章では金と赤の石（オリハルコン・賢者の石）小さな魔術書（治癒の書・知識の書）

1902年「魔女の気配」の章では「ヘルメス主義と錬金術」の閑話を交えながら魔女の薬草書（魔術薬草教本複写版 便箋帳）マギステルブローチ紙片に込められた物語（疫病研究センター・ギャラリー入館証・魔女歴史資料館リーフレット・修道院ミニチケット・マイメイドショーチケット・アクアリウム&テラリウムミュージアムチケット・ケルトチケット）マンドラゴラの数奇な運命（魔道書紙片）魅惑の薬瓶（魔女の毒薬・E L I X I R・契約の小瓶）

1903年「不死への鍵」の章では「変容と循環」の閑話を交えながら印刷の街（蔵書票・天使メタトロンの立方体）虹色の四大精霊歴史を紡ぐ祭典（錬金術史解体展・魔女の遺産展・アクアリウム展）

1904年「香辛料と植民地」の章では漂流の記憶

1905年「秘匿と伝承」の章では北の海獣目撃録ケルトの伝承魔女の占い処方（薬瓶ラベル）友愛の秘密結社星の加護アカシック・シャーレ錬金薬局の印章（フォブシールペンダント 錬金薬局）

1906年「世界を変える植物」の章では錬金術師の置き土産北の植物標本

1907年「鮮やかな旅」では自然の箱舟

1908年「香水に魅了され」の章ではフレグランス・ガーデン四元素の香水瓶祝福を宿した香水瓶愚者の被造薬

1909年「人魚と竜の血」の章では「悲しき人魚」の閑話を交えながら透明博物画封緘の雫伝承を紡ぐ針

そうした物たちが豊富な写真やイラストとともに紹介されていく「毒と薬」の旅物語となっている

本書の「おわりに」には作者である「医療系雑貨生みたて卵屋」からのメッセージが添えられている

「私の作品全体を通して、「現実か空想か」という問いかけが多くありました。主人公のおじさんは私が設定したのですが、蒐集した薬用原料の薬効や、歴史や都市の説明、旅程などは事実に基づくもの」

「これは現実なのか、虚構なのか。不思議な感覚も楽しんでいたけど」とある

本書を読み始めたのは刊行されてすぐの昨年九月のことだったがその後何度も本書と楽しく旅をしているうちとりあげる機会をもてずにいたので本書の物語のように10年後に…とはならないように今回とりあげることにした次第

ちなみに「医療系雑貨生みたて卵屋」の公式サイトでは本書や実際の展示に関する内容などが参照できる

しかしよくもまあこうした数々の「医療系雑貨」の数々を細部にこだわりながらデザイン・制作されたものだと感嘆するばかりである



■医療系雑貨生みたて卵屋『毒と薬の蒐集譚』（芸術新聞社 2023/9）

■医療系雑貨生みたて卵屋『毒と薬の蒐集譚』（芸術新聞社 2023/9）

＊「明治の世に生まれ、父の元で医学の発達を見てきた。
その父も亡くなり、私も随分年をとった気がする。
そんな中、まだ見ぬ薬用原料を探しに、海外へ行くことにした。
先週招いた英国人が持っていた、薬草の博物誌。
あれが非常に羨ましく、私を駆り立てたとともに、
元気なうちに行かなければきっと後で後悔するだろうと直感したのだ。

前例という程のものもなく手探りの状態だが、要は慣れ。
言葉の壁もあるが、それがこの機会をなくす理由にはならなかった。
―――1901.1.1」

＊「世界中の薬用原料を採集するための旅を初めて十年目になる。
長い旅路を通し、様々な出来事に思いを馳せる―――。

ふと部屋に積まれた荷物を眺め、
今までの旅路を思い返し、集成してみようと思い立った。
普段は薬用原料やそれらにまつわる物事しか書き記していないのだが、
今回は、世界各国の魅惑的な品々や素晴らしい体験を、
忘れないうちに書き残せればと考えている。

内容は妻への土産話のようなものになるかもしれないが、
地道に趣味で揃えてきた蒐集物の話を書き記す良い機会と考えた。
何はともあれ、これらの思い出が色褪せる前に、筆を進めようと思う。
―――1909.7.10」

○医療系雑貨生みたて卵屋【プロフィール】

Arai Mizuhoが「医療」をテーマにデザインした文具・雑貨ブランド。2001年より活動開始。主にアートイベントに出展しつつ、路面店や企業と取引を進める。「生みたて卵屋」は、「アイデアの卵が沢山生まれ（産まれ）ますように。」という意味。その名の通り、毎年数十種の新作を制作、常に400～500の商品を販売している。2017年に株式会社OVOを設立。「事実と空想、毒と薬の歴史へ」を標語に制作・出展活動を行う。

人の歴史に医薬あり。世界の文化（魔術、錬金術などの古学問）と深く絡み合うエピソードを軸に、おじさん博士が薬を求めて世界を飛び回る「薬用原料採集旅行の記録」シリーズ、動物たちが楽しく動く「動物のお医者さん」シリーズ、魔女が出てこない「使い魔」シリーズなどを展開。実制作では紙物雑貨の他、木・革、ガラス、貝、金属などさまざまな材料を使い、大量生産品から手作り品まで幅広く制作を楽しむ。近年は世界観を表現した「部屋」を作る個展も毎年開催。作品だけでなく、多数の什器やアンティーク品、自然物を持ち込み、「いつまでも居たい」空間をつくる。」



岩野卓司『贈与論』については
主に「補章『借りの哲学』保管計画」を中心に
mediopos-1776（2019.9.26）でとりあげているが

今回は「ケア」の倫理を「贈与」の思想と結びつけ
「来るべき共同体」の可能性についての考察である
『ケアの贈与論』（「法政大学出版局●別館(note)」）から

現代においては「共同性」を考えるにあたり
その構成員の「多様性」を尊重する必要があるとされるが
そのひとつに「ケア」の問題がある

そして「ケア」の問題を探求する際には
健常者どうしの関係ではなく
障がい者との関係に向き合わざるをえない

そこに「根源的な共同性」があるからである

それが成立するには少なくとも三つの条件が必要だと
岩野卓司は示唆している

ひとつは「他者との非対称な関係」

「他者は決して自己に還元できない。
他者の他者性は尊重されなければならない」
このことは「ケア」においても重要となる

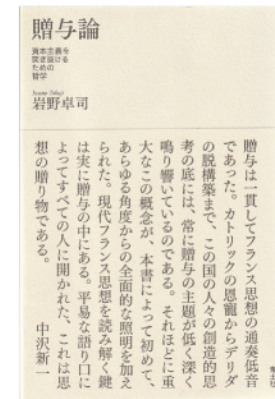
さらには「ケアの倫理」

「自己と他者が同等の価値をもつ存在として扱われ、
力の違いにかかわらず物事が公正になるという理想像」と
「すべての人が他人から応えてもらえ、受け入れられ、
どの人も取り残されたり傷つけられったりしないという理想像」
である

そして「共同体（性）をもたない者たちの共同体（性）」

「介護される者も最初は介護する者と
多くの話題などを共有しているだろう」が
「介護される者が死にゆく者になるにつれて、
ひとつひとつ共有のものを失っていく」

そんな「あらゆるものを剥ぎ取ったときにあらわれる、
他者との関係」に
ケアの本質を垣間見ることができる



- 岩野卓司『ケアの贈与論』
連載第1回 イントロダクション（前篇）ケアと共同性
連載第2回 イントロダクション（後篇）ケアにおける贈与と共同性
（2024年4月26日・27日 法政大学出版局●別館(note)）
- 岩野卓司『贈与論／資本主義を突き抜けるための哲学』（青土社 2019.9）

以上のことをふまえ
ケアにおける「根源的な共同性」と「贈与」は
どのように関係しているのかについて考えるにあたり
人類学者であり社会主義の活動家でもあった
マルセル・モースの『贈与論』がとりあげられる

モースは資本主義社会の行き過ぎを警戒し
社会保険を贈与交換の理論で根拠づけようとし
さらには「贈与が与える者と受け取る者のあいだに
精神的なつながりをもたらし」必要があると考えた

「他者との非対称な関係、誰も取り残さないという理想、
何も共有しない共同性、どれも等価交換に
還元できない面をもっている」というのである

しかしモースの『贈与論』では
「贈与には必ずお返しの義務がともなわれていた」が

贈与について深く考えていくと
「贈与はその本性をよく考えてみれば
必ずしも贈与交換にとどまてはいない。
特にケアの場合は、もっと根本的な贈与にまで至る」

ケアは単に貸し借りのような
互酬的なものとしてはとらえられないのである

mediopos-1776でとりあげたことをふりかえってみると
「借りの哲学」においては
互酬的な道徳から出ることはできなくなるが
「根源的な共同性」においては
存在そのものが存在を与える「存在の自己贈与」や
「あらゆる受動性に先立つ受動性」としての
根源的な応答に対する主体という視点が必要となる

そもそも私が私であるという自己同一性は
根源において贈与の産物にほかならず
私は「呼びかけ」という贈与によって
他力的に自己を成立させているのである

そこに「根源的な共同性」を
見出すことができるのではないか

■岩野卓司『ケアの贈与論』

連載第1回　イントロダクション（前篇）ケアと共同性
連載第2回　イントロダクション（後篇）ケアにおける贈与と共同性（2024年4月26日・27日　法政大学出版局●別館(note)）

■岩野卓司『贈与論／資本主義を突き抜けるための哲学』（青土社　2019.9）

＊＊（『ケアの贈与論』連載第1回「イントロダクション（前篇）ケアと共同性」より）

＊「今の時代、共同性を考えるにあたって、多様性を尊重することが必要とされている。そのひとつの試金石として、ケアがある。

全共闘の活動家で、水俣病を告発する闘いにも参加した最首悟は、長い間ダウン症の娘を世話してきたが、次のように述べている。

無神経に「共に生きる」といわれると、重い知恵遅れの子と暮らしている身としてはムシャクシャしてしまうのであるが、しかし同時にその子の存在が、人間の根源的な共同性を想起させることも事実である。そして、社会主義思想も共産主義思想も、その根源的な共同性に思いをいたして、というより、共同性が危うくなる一方の状況の打破をめざして生まれてきたことも、忘れるわけにはいかない。（最首悟『星子が居る――言葉なく語りかける重複障害の娘との20年』世織書房、1998年、6頁）

これまで僕たちは人間関係のモデルとして健常者どうしの関係を当たり前のよう考えてきたが、ケアのテーマを探求する際には、障がい者との関係に立ち合わせるをえないのだ。このことが人間の共同性を考えるにあたって、重要なのではないだろうか。ケアの対象となる障がい者・子供・高齢者を考慮にいれることで、「根源的な共同性」に着目することができる。」

＊「それでは、この「根源的な共同性」をどう考えたらいいのだろうか。この共同性には少なくとも三つの条件が必要だ、と僕は考える。」

「ひとつは、他者との非対称な関係である。フランスの哲学者エマニユエル・レヴィナスは『全体性と無限』のなかで、他者との関係は非対称であると主張した。他者は（私）と同じものではないのだ。レヴィナスは、他者を自我と同じ型のものであるという見方を批判する。西欧の哲学の伝統は他者を自己と同じものや分身と見なしてきたのだが、これは他者を自己と同一視することで暴力的に支配することにほかならない。しかし、レヴィナスによれば、他者は決して自己に還元できない。他者の他者性は尊重されなければならないのだ。

この考え方は、ケアにおいても重要ではないだろうか。健常者は障がい者とは非対称な関係にあるのだ。それを同型で考えてしまうと、多くの問題が生じる。健常者は障がい者よりも圧倒的に強いからである。そうであるがゆえに、善意の上で同じように扱っても、そこに意図せざる暴力が生じることになる。

社会における共同体や共同性を構想するとき、多くの場合に健常者どうしの関係を前提にしてしまっている。その結果、最首の語るような「根源的な共同性」を見落としてしまう危険があるのだ。この場合、健常者はレヴィナスが糾弾する西欧の哲学者たちが犯した過ちと同じ前提を共有してしまっているのではないだろうか。」

「この「根源的な共同性」を考えていくために、もうひとつ考慮に入りたいのが、キャロル・ギリガンの「ケアの倫理」である。彼女は『もうひとつの声で』のなかで、二つの理想について述べている。ひとつは、「自己と他者が同等の価値をもつ存在として扱われ、力の違いにかかわらず物事が公正になるという理想像」であり、もう一つは、「すべての人が他人から応えてもらえ、受け入れられ、どの人も取り残されたり傷つけられたりしないという理想像」である。前者は正義の理想である。そこでは、他者は力関係から奴隷にされたり権利を奪われたりするのはなく、身分や力の違いがあっても同等に取り扱われる。これは現代の民主主義の政治などで必須の理想である。それに対して、後者はケアの倫理の理想である。自己と他者が同等であるという論理からこぼれ落ちてしまうものを救う考え方である。能力に差があっても同等に取り扱われれば、そこに困難が生じる可能性がある。各人に応じて対応することで誰も取り残されることはないのだ。ギリガンによれば、正義の考えは男性中心の論理に基づいており、ケアの倫理は女性に特有のものである。

これまでは倫理においても男性中心の正義の思想が支配的であり、女性がケアの倫理によって声をあげるのは難しかった。ケアの倫理は抑圧されるか無視されてきたのだ。しかし障がい者と向き合い、そこに新たに共同性を見ていくためには、ケアの倫理が要求される。ただ、この倫理は女性特有のものともみなすべきではない、と僕は思う。どんな人間も男性性と女性性を持ち合わせているからである。男性も自分のなかのケアの声を抑圧してきたのである。誰もが自分のなかにある複数の声に耳を傾けるべきなのではないだろうか。このケアの倫理を考えることで、「根源的な共同性」が見えてくるのだ。」

「最後のひとつは、フランスの思想家ジョルジュ・バタイユの文句「共同体（性）をもたない者たちの共同体（性）」である。これは友人の思想家モリス・ブランショがバタイユの草稿から見つけて自著『明かしえぬ共同体』（『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、1997年）のエピグラフに置いた文である。バタイユもブランショも政治、宗教、文学の次元での共同体の根本について考えていたのだが、他者との関係のいちばん深いところには、何も共有しない者どうしの共同性が存在しているということなのだ。これはケアにおける他者との関係にもあてはまる、と僕は思う。そこには共同性の極限が垣間見られるからである。ふだん僕らはあまり意識しないが、同じ言語を話し、なに不自由なく会話を楽しむコミュニケーションをとっている。さらには、同じ話題、同じ思い出、同じ好みなどを共有している。介護される者も最初は介護する者との多くの話題などを共有しているだろう。しかし、介護される者が死にゆく者になるにつれて、ひとつひとつ共有のものを失っていく。言葉も通じなくなると、話題・思い出・好みについて通常のコミュニケーションがとれなくなる。その最たる例は、寝たきりで意識もない重度の障がい者である。何かを共有することでのコミュニケーションはとれないのだ。しかし、そういう者たちが何かに反応し答えたとき、そこにはある種の共同性を認めるべきではないだろうか。そこには、あらゆるものを剥ぎ取ったときにあらわれる、他者との関係が存在する。何も共有しないところであらわれる共同性に、ケアの本質が垣間見えるのではないだろうか。」

＊＊（『ケアの贈与論』連載第2回「イントロダクション（後篇）ケアにおける贈与と共同性」より）

＊「他者との非対称な関係、誰も取り残さないという理想と複数の性の声の解放、何も共有しない共同性。これらはケアにおける「根源的な共同性」の条件だ、というのが前回の結論だった。」

それでは、このケアにおける「根源的な共同性」と贈与はどう関係しているのだろうか。これを問うていくのが、この連載の主題である。今回のイントロダクションではその方向性だけを示しておこう。」

＊「前回、最首悟が「社会主義思想も共産主義思想も、その根源的な共同性に思いをいたして、というより、共同性が危うくなる一方の状況の打破をめざして生まれてきた」と書いていたことを思い出してみよう。

社会主義や共産主義の思想が誕生したのは、「根源的な共同性」が脅かされていたからである。最首は「根源的な共同性」が抑圧されてしまう原因が資本主義にあることを看破していたのである。例えば、利潤の追求、競争、弱肉強食を基調とする市場原理が支配的になると、「どの人も取り残されたり傷つけられたりしない」というギリガンの理想は、ほとんど不可能になってしまう。誰かの支えが必要な障がい者や高齢者は「役に立たない」というレッテルを貼られて、社会から切り捨てられてしまう危険があるのだ。」

＊「資本主義のこういった行き過ぎを防ぐために、19世紀のヨーロッパ以来、社会保障の制度が整えられてきた。『贈与論』の著者マルセル・モースは学究的な人類学者であるとともに社会主義の活動家でもあった。彼はオセアニアや北米の先住民たちの風習、古代ローマやゲルマンの法などを研究し、そこから贈与にはお返し義務があるという法則を導き出したが、『贈与論』（『贈与論』森山工訳、岩波文庫）の結論部分では、彼が生きていた20世紀前半の社会を論じ、そこで先住民や古代人たちの贈与の知恵によって利益追求の社会のあり方を変えようと試みたのだ。彼によれば、それまで地方の村などで多く見られた贈与の習慣もしだいに失われていき、人間は「エコノミック・アニマル」になりつつあった。彼は資本主義社会の行き過ぎを警戒していたのである。

そこでモースは、社会保険を贈与交換の理論で根拠づけようとした。労働者は自分の労働の対価として給料をもらっているとふつうは考えられがちだが、そうではない。労働者は自分の労働力だけではなく、自分の生命も雇用者に贈与し委ねているので、雇用者はお返しとして給料のみならず、何かあったときのための保障もしなければならない。疾病や失業の保険、年金などである。そのため、雇用者は他の雇用者や国と連携して社会保険というお返しの義務を果たさなければならないのだ。贈与交換の理論は、現代で新しいかたちで生かされているのである。ここにケアと贈与が結びつくひとつの理由がある。」

＊「ケアと贈与が結びつくもうひとつの理由は、贈与が与える者と受け取る者のあいだに精神的なつながりをもたらすということにある。資本主義が前提にしているのは市場における交換であり、ふつうは数値化されたものの等価交換である。そこでは、他者との関係も数値化され、等価であるかどうかが問題になる。心のきずなも利潤につながるかどうか算定されて、その役に立つならば考慮に入れられるが、そうでなければ無視される。（・・・）こういった交換体制の下で、「根源的な共同性」を見つけることはできるだろうか。たしかに、ケアにおいても介護ビジネスは存在しているし、今の僕らの生活が市場原理抜きになる事態を想像するのはむづかしい。しかし、ケアは教育や医療などと同じように、市場での交換に馴染まない面をもっているのではないだろうか。他者との非対称な関係、誰も取り残さないという理想、何も共有しない共同性、どれも等価交換に還元できない面をもっている。」

贈与には、プレゼントなどからもわかるように、人と人をつなげる有縁的な性格がある。（・・・）贈与は物の授受を通して心のきずなをつくることなのだ。

だから、障がい者、子供、高齢者をケアする際に、贈与による交流は必要不可欠なものではないだろうか。この場合の贈与は、物質的なプレゼントには限定されない。献身やサービスまでふくめて広い意味での贈与なのだ。贈与が「人に物を与えること」や「人に自己を与える（委ねる）こと」を通して、サービス、自己犠牲、相互扶助などと結びつくからである。贈与は利潤を求めるための交換とは異なる人間の行為なのだ。」

＊「さらに、もっと深い次元でも贈与について考えていく必要がある。モースの『贈与論』では、贈与には必ずお返しの義務がともなわれていた。何か贈り物をもらったとき、そのままもらいっぱなしで何もしないでいたら、贈り主との関係は切れてしまう。最低でもお礼の言葉ぐらいは必要だ。関係を強めたいのであるならば、こちらからもお返しの贈り物をする。モースが取り上げた「友情」のエピグラフが示すように、片方が贈与しているだけでは社会的な関係は成立しない。社会的な慣習の多くは、贈与に対してお返しを要求する。しかし、贈与はその本性をよく考えてみれば必ずしも贈与交換にとどまってはいない。特にケアの場合は、もっと根本的な贈与にまで至る。例えば、ほとんど無反応になっている障がい者や高齢者に接する場合である。彼らとは話す内容での共有物が見つけられない場合がある。それでも彼らが、こちらの呼びかけに何か身体的に反応してくれたとしよう。そのとき、これはこちらの言葉の贈与に対して相手が応答してくれたことだ、と言えるのではないだろうか。通常のコミュニケーションのできない者との交流、共有するものをもたない者との共同性は、ある種の贈与によって開かれるのではないだろうか。そして、「根源的な共同性」は、ケアにおけるこの贈与と深くかかわっているのではないだろうか。」

＊＊（岩野卓司『贈与論』より）

＊「「もの」を交換し社会を営んできた人間。狩猟採集から農耕への移り変わりとともに「貨幣」を生み出し、資本主義というシステムを作り上げた。等価交換から生まれたシステムは、いまや行き詰まりをみせ、新たな段階を模索している。例えば、ボランティア、臓器移植、ペーシック・インカム、自然エネルギー……。行為や思想の根底に、交換ではなく見返りを求めない「ただ与える」という贈与の精神が存在しているとと思われる。贈与の思想は、人間社会に多くの慣習や交易を生み出してきた。一方、アイヌの熊祭りのような神話的思考、チンパンジーの毛づくろいにもみられる動物世界の習慣は、人間と動物のあいだ、動物と動物のあいだにも贈与の思想が存在していることを教えてくれる。人間はけっして経済的動物ではない。人間、動物、自然をふくめた世界を互酬的ではない贈与の視点から捉え直すとき、交換や資本の論理にからめとられた世界から解放されるだろう。「ただ与える」の思想が、これまでにない関係性の未来を提示してくれる。」

＊「ハイデggerは『存在と時間』で、現存在という人間存在の探求から出発して存在の意味を解明していこうとしたが、その後しだいに考え方が変わってきて、存在は人間によってとらえきれないものと考えるようになる。そして、この存在を存在そのものとして考えていき、西欧の思想の歴史を存在の自己展開としてとらえるようになる。このように彼の哲学は、現存在による「自力」の探求から存在による「他力」の探求へと転換していくのである。ハイデggerの哲学が神秘主義的な色彩を帯びてくると言われるゆえんである。戦後すぐ彼は『ヒューマニズム書簡』という作品を発表しているが、そこでは Es gibt das Sein.という重要なフレーズについて述べている。このドイツ語の文をそのまま訳せば、「存在はある」というふうに訳せる。ドイツ語のEs gibtは、英語のThere isやフランス語のIl y aに相当する表現で、「～がある」の意味である。どうしてこういう言い回しをするかと言えば、存在と存在者とを区別するためである。存在は存在者ではない。（略）このEs gibtにはgebenという「与える」の意味の動詞が使われている。この語句を文字通りに訳せば、「それは与える」となるが、ドイツ語の慣用では「～がある」の意味になる。ハイデggerはこの慣用を尊重しつつも、「それが与える」という文字通りの意味をフレーズに含ませる。そして、Es（それ）もまた「存在」と解釈し、Es gibt das Seinを「それ（存在）が存在を与える」と考える。つまり、存在の自己贈与というわけである。」

＊「「存在の贈与」はこういった経験を成り立たせるような贈与、存在を存在せしめるような贈与にほかならない。言い換えると、社会学を含めて経験諸科学が論じるいかなる贈与も、ハイデggerの視点に立つならば、この根源的な贈与なしには生じえないと言えるだろう。」

＊「サルトウー＝ラジュは、レヴィナスの他者の倫理を評価しつつも、彼が主張する「他者に対する責任」と自分の考える「生まれながらの借り」の違いを明確に示している。

彼女によれば、レヴィナスの場合、人は生まれながらにして他者に責任を負っており、生きることはその責任を果たすことなのである。だから、この責任を果たすために、人は他者に対して自己を贈与するのだ。責任は、他者に対して一方的に負っているものであり、責任を果たすことは見返りを期待しない純粋な贈与なのである。

これに対して「生まれながらの借り」の場合は、一方的ではない。子は親に育ててもらった恩を、老後の面倒というかたちで返せば、相互的である。また、この借りを、誰か違った人に何かを贈与することで「返す」場合もある。あるいは、この贈与がめぐりめぐって自分に「返ってくる」こともある。この対比を通して。サルトウー＝ラジュはレヴィナスの「贈与」よりも自分の「借り」の重要性を強調していく。」

＊「人は他者に応答することで何かを肯定的に返しており、そのことは責任に繋がる（略）。この応答は「私」が望もうと望まないと、意識しようとしまいと、すでに生起している。だから、この根源的な応答に対する主体の関係をレヴィナスは「あらゆる受動性に先立つ受動性」と言っている。そして、この無条件の応答を通してのみ、他者への責任をもった主体が確立されるのだ。」

＊「サルトウー＝ラジュの借りの論理が乱暴に見えてくるのは、レヴィナスが丹念に語っている根源的な応答を無視して、自分を他者に捧げる自己贈与のみを強調しているからである。」

＊「レヴィナスの応答の考えを継承しながら、この考えを贈与の論理によって練り上げていったのが、ジャン＝リュック・マリオンである。（略）彼によれば、自己は知を構成したり行動したりする能動的な存在である以前に、呼びかけ----他者の呼びかけでも神の呼びかけでもいい----を受け取る存在なのだ。（略）マリオンは自己をまず、受け取ることに身を捧げる存在と定義し、さらに踏み込んで、「与えられるものから自己を受け取る」とまで言う。つまり、呼びかけの贈与を受け取ることで、自己の同一性が確立するのである。根源的な贈与なくしては、自己は成立しない。自己同一性は贈与の産物とも言えるだろう。」

＊「所有と利潤の追求を目的とする資本主義は、バタイユの主張するような「消費のための消費」を無視してきた。彼が挙げた「賭け」や「供犠」や「贈与」の例を考えてみると、これらも現代社会では資本主義に抵抗するものというよりは、きれいにそこに収まっているという印象のほうが強い。（略）

しかし、もう一度バタイユ的な視点から「賭け」や「供犠」や「贈与」を見つめ直したらどうだろうか。（略）人間の無意識との関係から考えていけば、賭博の欲望には自己の破壊へと誘う危険が願望が見て取れるし、供犠の根本には残酷な暴力性が潜んでいるのがわかる。」

＊「相手が返せないくらいの法外な富を消費して、ポトラッチに勝つのが各首長の理想だろう。あるいは損失が莫大すぎて、名誉は得るもの

そこでモースは、社会保険を贈与交換の理論で根拠づけようとした。労働者は自分の労働の対価として給料をもらっているとふつうは考えられがちだが、そうではない。労働者は自分の労働力だけでなく、自分の生命も雇用者に贈与し委ねているので、雇用者はお返しとして給料のみならず、何かあったときのための保障もしなければならない。疾病や失業の保険、年金などである。そのため、雇用者は他の雇用者や国と連携して社会保険というお返しの義務を果たさなければならないのだ。贈与交換の理論は、現代で新しいかたちで生かされているのである。ここにケアと贈与が結びつくひとつの理由がある。」

＊「ケアと贈与が結びつくもうひとつの理由は、贈与が与える者と受け取る者のあいだに精神的なつながりをもたらすということにある。資本主義が前提にしているのは市場における交換であり、ふつうは数値化されたものの等価交換である。そこでは、他者との関係も数値化され、等価であるかどうかが問題になる。心のきずなも利潤につながるかどうか算定されて、その役に立つならば考慮に入れられるが、そうでなければ無視される。（・・・）こういった交換体制の下で、「根源的な共同性」を見つけることはできるだろうか。たしかに、ケアにおいても介護ビジネスは存在しているし、今の僕らの生活が市場原理抜きになる事態を想像するのはむづかしい。しかし、ケアは教育や医療などと同じように、市場での交換に馴染まない面をもっているのではないだろうか。他者との非対称な関係、誰も取り残さないという理想、何も共有しない共同性、どれも等価交換に還元できない面をもっている。」

贈与には、プレゼントなどからもわかるように、人と人をつなげる有縁的な性格がある。（・・・）贈与は物の授受を通して心のきずなをつくることなのだ。

だから、障がい者、子供、高齢者をケアする際に、贈与による交流は必要不可欠なものではないだろうか。この場合の贈与は、物質的なプレゼントには限定されない。献身やサービスまでふくめて広い意味での贈与なのだ。贈与が「人に物を与えること」や「人に自己を与える（委ねる）こと」を通して、サービス、自己犠牲、相互扶助などと結びつくからである。贈与は利潤を求めるための交換とは異なる人間の行為なのだ。」

＊「さらに、もっと深い次元でも贈与について考えていく必要がある。モースの『贈与論』では、贈与には必ずお返しの義務がともなわれていた。何か贈り物もらったとき、そのままもらいっぱなしで何もしないでいたら、贈り主との関係は切れてしまう。最低でもお礼の言葉ぐらいは必要だ。関係を強めたいのであるならば、こちらからもお返しの贈り物をする。モースが取り上げた「友情」のエピグラフが示すように、片方が贈与しているだけでは社会的な関係は成立しない。社会的な慣習の多くは、贈与に対してお返しを要求する。しかし、贈与はその本性をよく考えてみれば必ずしも贈与交換にとどまてはいない。特にケアの場合は、もっと根本的な贈与にまで至る。例えば、ほとんど無反応になっている障がい者や高齢者に接する場合である。彼らとは話す内容での共有物が見つけれられない場合がある。それでも彼らが、こちらの呼びかけに何か身体的に反応してくれたとしよう。そのとき、これはこちらの言葉の贈与に対して相手が応答してくれたことだ、と言えるのではないだろうか。通常のコミュニケーションのできない者との交流、共有するものをもたない者との共同性は、ある種の贈与によって開かれるのではないだろうか。そして、「根源的な共同性」は、ケアにおけるこの贈与と深くかかっているのではないだろうか。」

＊＊（岩野卓司『贈与論』より）

＊「「もの」を交換し社会を営んできた人間。狩猟採集から農耕への移り変わりとともに「貨幣」を生み出し、資本主義というシステムを作り上げた。等価交換から生まれたシステムは、いまや行き詰まりをみせ、新たな段階を模索している。例えば、ボランティア、臓器移植、ベーシック・インカム、自然エネルギー……。行為や思想の根底に、交換ではなく見返りを求めない「ただ与える」という贈与の精神が存在していると思われる。贈与の思想は、人間社会に多くの慣習や交易を生み出してきた。一方、アイヌの熊祭りのような神話的思考、チンパンジーの毛づくろいにみられる動物世界の習慣は、人間と動物のあいだ、動物と動物のあいだにも贈与の思想が存在していることを教えてくれる。人間はけっして経済的動物ではない。

人間、動物、自然をふくめた世界を互酬的ではない贈与の視点から捉え直すとき、交換や資本の論理にからめとられた世界から解放されるだろう。「ただ与える」の思想が、これまでにない関係性の未来を提示してくれる。」

＊「ハイデggerは『存在と時間』で、現存在という人間存在の探求から出発して存在の意味を解明していこうとしたが、その後しだいに考え方が変わってきて、存在は人間によってとらえきれないものと考えようになる。そして、この存在を存在そのものとして考えていき、西欧の思想の歴史を存在の自己展開としてとらえるようになる。このように彼の哲学は、現存在による「自力」の探求から存在による「他力」の探求へと転換していくのである。ハイデggerの哲学が神秘主義的な色彩を帯びてくると言われるゆえんである。戦後すぐ彼は『ヒューマニズム書簡』という作品を発表しているが、そこでは Es gibt das Sein.という重要なフレーズについて述べている。このドイツ語の文をそのまま訳せば、「存在はある」というふうに訳せる。ドイツ語のEs gibtは、英語のThere isやフランス語のIl y aに相当する表現で、「～がある」の意味である。どうしてこういう言い回しをするかと言えば、存在と存在者とを区別するためである。存在は存在者ではない。（略）このEs gibtにはgebenという「与える」の意味の動詞が使われている。この語句を文字通りに訳せば、「それは与える」となるが、ドイツ語の慣用では「～がある」の意味になる。ハイデggerはこの慣用を尊重しつつも、「それが与える」という文字通りの意味をフレーズに含ませる。そして、Es（それ）もまた「存在」と解釈し、Es gibt das Seinを「それ（存在）が存在を与える」と考える。つまり、存在の自己贈与というわけである。」

＊「「存在の贈与」はこういった経験を成り立たせるような贈与、存在を存在せしめるような贈与にほかならない。言い換えると、社会学を含めて経験諸科学が論じるいかなる贈与も、ハイデggerの視点に立つならば、この根源的な贈与なしには生じえないと言えるだろう。」

＊「サルトルー＝ラジュは、レヴィナスの他者の倫理を評価しつつも、彼が主張する「他者に対する責任」と自分の考える「生まれながらの借り」の違いを明確に示している。

彼女によれば、レヴィナスの場合、人は生まれながらにして他者に責任を負っており、生きることはその責任を果たすことなのである。だから、この責任を果たすために、人は他者に対して自己を贈与するのだ。責任は、他者に対して一方的に負っているものであり、責任を果たすことは見返りを期待しない純粋な贈与なのである。

これに対して「生まれながらの借り」の場合は、一方的ではない。子は親に育ててもらった恩を、老後の面倒というかたちで返せば、相互的である。また、この借りを、誰か違った人に何かを贈与することで「返す」場合もある。あるいは、この贈与がめぐりめぐって自分に「返す」くこともある。この対比を通して、サルトルー＝ラジュはレヴィナスの「贈与」よりも自分の「借り」の重要性を強調していく。」

＊「人は他者に応答することで何かを肯定的に返しており、そのことは責任に繋がる（略）。この応答は「私」が望もうと望むまいと、意識しようとしまいと、すでに生起している。だから、この根源的な応答に対する主体の関係をレヴィナスは「あらゆる受動性に先立つ受動性」と言っている。そして、この無条件の応答を通してのみ、他者への責任をもった主体が確立されるのだ。」

＊「サルトルー＝ラジュの借りの論理が乱暴に見えてくるのは、レヴィナスが丹念に語っている根源的な応答を無視して、自分を他者に捧げる自己贈与のみを強調しているからである。」

＊「レヴィナスの応答の考えを継承しながら、この考えを贈与の論理によって練り上げていったのが、ジャン＝リュック・マリオンである。（略）彼によれば、自己は知を構成したり行動したりする能動的な存在である以前に、呼びかけ----他者の呼びかけでも神の呼びかけでもいい----を受け取る存在なのだ。（略）マリオンは自己をまず、受け取ることに身を捧げる存在と定義し、さらに踏み込んで、「与えられるものから自己を受け取る」とまで言う。つまり、呼びかけの贈与を受け取ることで、自己の同一性が確立するのである。根源的な贈与なくしては、自己は成立しない。自己同一性は贈与の産物とも言えるだろう。」

＊「所有と利潤の追求を目的とする資本主義は、バタイユの主張するような「消費のための消費」を無視してきた。彼が挙げた「賭け」や「供犠」や「贈与」の例を考えてみると、これらも現代社会では資本主義に抵抗するものというよりは、きれいにそこに収まっているという印象のほうが強い。（略）しかし、もう一度バタイユ的な視点から「賭け」や「供犠」や「贈与」を見つめ直したらどうだろうか。（略）人間の無意識との関係から

＊「相手が返せないくらいの法外な富を消費して、ポトラッチに勝つのが各首長の理想だろう。あるいは損失が莫大すぎて、名誉は得るものの自己破壊のケースもあるだろう。もちろん、理想と現実とは違う。現実には贈与交換は行われ続ける。ただここでバタイユが見抜いているのは、ポトラッチのシステムにはそれを破壊する危険が必ず伴われているということである。この贈与交換のシステムには、システム自身を不可能にする可能性が常にインプットされているのだ。そして、システムの破壊が何らかのときに、生じるかもしれない。贈与交換とは不可能と背中合わせのものと言えるだろう。」

○岩野卓司（いわの・たくじ）プロフィール

明治大学教養デザイン研究科・法学部教授。著書：『贈与論』（青土社）、『贈与をめぐる冒険』（ヘウレーカ）、『贈与の哲学』（明治大学出版会）、『ジョルジュ・バタイユ』（水声社）、共訳書：バタイユ『バタイユ書簡集 1917–1962年』（水声社）など。

酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』については
mediopos-3115(2023.5.29)
およびmediopos3281(2023.11.11)で
とりあげているが

今回は「以文社」のサイトに掲載されている
酒井隆史へのインタビュー
「だれがみずから自由を手放すだろうか」
——2010年代と現在をめぐって」から
『賢人と奴隷とバカ』についてあらためて

賢人きどりの知識人の多くは「バカ」が嫌いで
賢人になりたい奴隷の多くは
「バカ」と思われぬように「自発的隷従」を事とする

そして「バカ」を馬鹿にし
「反知性主義」「陰謀論」「反ワク」
といったレッテルで攻撃する

そうした「バカ」の構図をつくったのは
賢人と知識人のナルシズムであり
それを方向づける「支配する知」である

『賢人と奴隷とバカ』の帯に
「だれがみずから自由を手放すだろうか」
という文言が掲げられている

これは編集者が本書の意図を汲んで
作成したものだそうだが
酒井隆史はあらためてルソーの
『人間不平等起源論』の一節に
まさにそのことが書かれてあるのを見つけたそうだ

そのなかで特に重要な点は
「奴隷になった人びとの卑屈さを根拠として、
人間には屈従する自然の傾向があるのだとは、
主張してはならない」という点
そして
「すべての自由な人びとが抑圧から身を守るために、
どのような奇蹟をなしとげてきたかに学ぶべき」
という点である

つまり「自発的隷従」を如何にして避け得るかということ

二〇一一年以降
さらにはこの二〇二〇年以降
偽装されあるいは無自覚に機能させられてきた
「支配する知」がむきだしの露骨さを見せている

それにもかかわらず
いまだその「支配する知」に寄り添おうとする
賢人と奴隷はとくにこの日本では目覚める様子がない
目覚めてはいけない目覚めさせてはいけないのだと
政府もマスメディアも総がかりだ

さすがにここに来て
各地で訴訟事やデモなども起こっているが
それがマスメディアで報道されることはほとんどない

「（国家）暴力への恐怖ということが、
日本の知的言説そのものに浸透して」いるなかで
「過剰な防衛反応を引き起こして、恐怖とその否認によって、
いろいろな無理や不条理が起きている」のだが
それにいかに抵抗すればいいのか…

本書に書かれているように
「3.11以前であろうがそれ以降であろうが、
このくり返しの地獄を脱却することなしに、
わたしたちの未来はどこにもない」
まさに「地獄」的な様相を呈している

「2010年代の底の深い保守化ないし右傾化は、
ひとつにはゲームそのもの、この世界を画定している
フレームそれ自体を問う態度の忌避によって
特徴づけられて」いるというが

「上から与えられたフレームをうたがわず、
その課題に即してすぐれた解答を提出する」ように教育され
それに優秀な成績を収めようとするような仕方は
「自由ではなく、隷従」にほかならない

そうすることでは「フレーム」そのものは変わらず
むしろ強化されてしまうことになる
そして「フレームそれ自体を問う態度」は
それそのものが「バカ」として攻撃の対象になる



「だれがみずから自由を手放すだろうか」
——2010年代と現在をめぐって

酒井隆史インタビュー

- 酒井隆史インタビュー
「「だれがみずから自由を手放すだろうか」
——2010年代と現在をめぐって」（2023/12/28 以文社 サイト）
- 酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』（亜紀書房、2023/4）
<http://www.ibunsha.co.jp/contents/sakaispecial02/>

あとがきに書かれてあるように
「膨大な富を投入して、
システムから振り落とされていく人びとに
なおこのシステムには維持する価値があると夢想
（魯迅=竹内好のいう「夢から醒めないことの救い」）を提供し、
システムを回すにあたっての邪魔者をつくりだしては
それへの憎悪を注入していく」…

著者の酒井隆史はインタビューの終わりに
こう語っている

「示したような見解がいまの日本において
まったく孤立したものであることはますます痛感しています。
でも、まあわれわれは独立愚連隊ですからね、
いまの日本語圏で孤立しているということはむしろ誇らしい」

ばくもたとえ孤立しているとしても
「夢から醒めないことの救い」など求めず
自発的隷従だけは避けながら
少なからず「独立愚連隊」であることを誇りたい

■酒井隆史インタビュー

「「だれがみずから自由を手放すだろうか」——2010年代と現在をめぐって」（2023/12/28 以文社　サイト）

■酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』（亜紀書房、2023/4）http://www.ibunsha.co.jp/contents/sakaispecial02/

＊＊（「酒井隆史インタビュー」より）

＊「——『賢人と奴隷とバカ』は、2012年から2021年あたりまで、およそ10年にわたって書かれた「時事的テキスト」（・・・）と書きおろしで構成されています。

（・・・）

酒井／そこで書いているように、2010年代は、この日本語圏の知的世界が基底の部分から崩れていくような感覚があったんですよね。いまから考えれば、もう手の施しようもなく崩れていたものがむきだしになった、というか。

　現時点でも、その趨勢はなにも変わってないですが、でも2010年代の、特に2011年以降、ある時期までパニック的精神状態が遍在していたのが、2020年頃からのコロナ禍をへて、空気が若干変わったということはいえるかもしれません。しかし、2010年代の日本語圏の知的状況は、悪い意味で時代を画するものだったとおもいます。

　にもかかわらず、わたしにみえてないだけかもしれませんが、この10年をふり返る、2010年代とはなんだったのか、をめぐる議論がそれほどなされているようにはみえません。1980年代くらいまでは、しばしば激しく批判の応酬を交わすなかから、ひとつの時代をめぐってその意味を多くの人が画定し、それによってわれわれがどういう時代にあって、なにを課題にすべきなのかを模索していたようにおもいます。

　そういう態度が希薄になったのが、これもまた、日本の2010年代の特徴だったのかもしれない。つまり、いまわたしたちはどこににいるのか、どのような目的にむけて、どのような役割を強いられているのか、そのゲームの画定そのものを忌避する心性です。そんなこんながあり、こういうものでもまとめておいたほうがいい、とおもいはじめました。」

＊「——それは「これまで躊躇なしにはいえなくなった、カッコなしにはいえなくなったことから、カッコがとられていった」といわれていることと関係していますか？

酒井／2010年代の底の深い保守化ないし右傾化は、ひとつにはゲームそのもの、この世界を画定しているフレームそれ自体を問う態度の忌避によって特徴づけられています。フーコーはある時点で、じぶんの仕事の目標を定義して、これまでなんの疑問もなくいわれてきたことを、躊躇なしにはいえなくすこと、といっています。実際、日本でもこれまで人文社会科学の知は、そのプロセスの源泉にある大衆運動とも共鳴しながら、そうした役割も担ってきました。ところが、2010年代には、問われてきた主流の価値、それゆえカッコに入れることなしには語れなくなったものから、逆に居直る傾向が強くなった。（・・・）

　2010年代は、知がむしろ、このようにそれまでの蓄積をも掘り崩すように機能しはじめた。」

＊「——「この時代にこの社会で起きたのは、ネオリベラルな世界秩序への遅ればせながらの全面的順応の過程であった」と。

酒井／「リベラル」の呼称と語彙系が蔓延していったのがそのマーカーだとおもいます。それまでは多種多様な立場の左派のフレームで語られていた事象も、リベラルの語彙をあてられるようになった。理念を変更するのなら、十分に議論や内省があってしかるべきだとおもうのですが、いつのまにか「いきおい」によってズルズルとそうなっている。それが人間独特の「歴史修正主義」（本当はこの呼称をいまの日本でもつような意味で、ネガティブにのみ使うのはよくないのですが）の常態化を招いているとおもいます。（・・・）

　リベラルが社会民主主義者に近いニュアンスをもつアメリカ合衆国の用法に日本の知的世界も近づいたということなのかもしれませんが、アメリカは「プログレッシヴ」と「ラディカル」の厚みによって、その意味や機能がまったく異なります。そして、たとえリベラルと連携する場面があったとしても、原則としてのちがいは先ほど述べた「プログレッシヴ」と「ラディカル」の厚みによってつねに相対化されています。（・・・）

　日本語圏で近年すすんだりベラルの語彙体系の増殖の含意のひとつは、資本主義と国家というフレームのゲームについてはもう逆らわないし、疑わない、という態度変更があるようにみえるのです。これは深刻だとおもっています。おそらく、この「リベラル」化は、述べているように、「歴史修正」を常態化させるだけではない。現代の「リベラル」化は、エキセン（エキストリーム・センター）の趨勢のうちにあって、それを相対化できないリベラルですから、むしろ、それによって右傾化への歯止めが飛んだ、底が抜けたたといってもいいとおもいます。

　なぜ2010代の「三重の破局」と、それ以降のそれなりの運動の活性化がありながら、かくも全般的右傾化が深化してしまうのか。そこには以上のような力学も与っているようにおもいます。

——そうした態度と「エキストリーム・センター（過激中道）」現象がつながっているのですね。

酒井／そうだとおもいます。「エキストリーム・センター」とは、ありていにいえば「リベラル」ですから。ただし、それはネオリベラルのフレームに封じられた「リベラル」です。プログレッシヴとラディカルの遠心力のうちにおかれたリベラルと、エキセンのもとにおかれたリベラルは、その意味や機能を異にします。

　エキセンは、現代においてはネオリベラリズムのとる統治と思考の形態です。（・・・）この概念こそ、2010年代、あるいはその前史を形成する日本のイデオロギー状況を、政治や経済、歴史の過程との関係で解明するための、ひとつの重要な鍵だとおもいます。（・・・）
カッコが解除されていったというのも、このエキセンの精神状況がもとめる、唯一のゲームを受容せよといった態度の表現だとおもいます。」

＊「酒井／日本語圏に、マーケティングの心性が、どれほど深く浸透しているかも、おそるべきものがあります。自由も表現もデモクラシーも、なにもかもマーケティングの発想のうちに強力に吸収されているのを目の当たりにすることなんて、めずしくもない。しかし「戦略的に」望まれた「効果」はあったでしょうか？　安倍政権は揺らいだか？　橋下徹でもいいですが、批判的な側からの、かれへの差別的言辞が、かれらへのダメージになっただろうか。むしろ逆ではなかっただろうか。

　いっぽう、批判的知の側のモラルのようなもの、あるいは知的構えのほうにダメージが大きかったのではないのでしょうか。「ブラック企業」という呼称が、黒人差別だという抗議がありながら、それを広めた運動側が頭として取り下げなかったでしょう？　わたしがこれまで知っていて敬意をもってきた運動の態度とはそれは異なります。」

＊「——「放射脳」という蔑称にもあらわれる問題ですね。

酒井／「放射脳」とは、黒澤明の『生きものの記録』で三船敏郎の演じる老人のように、ここまでは考えていいという柵、権力と対抗権力がともに設定した柵を越えて、「本能的に」考えすぎてしまう人、行動しすぎてしまう人です。つまり、フレームを超えてしまう人です。

　かたや、東京はいまや知的生産はともかく、それを発信するメディアの一極集中する場となっています。地方で存在感のある言説の場は、関西ですらほぼ消えている。そして、先ほどから述べているように、2010年代の「リベラル」の自意識は、東京の知的階層、とりわけ文化産業の担い手にとりわけ強くあらわれているように感じられるのです。

　反知性主義批判がこうすーっと共感されたのも、東京の知的階層、しかも「リベラル」化したそれ（階級闘争とかいわない）、といった条件をふまえて考えれば理解できる。まづいいのは、もうこうした危機と裏腹のある種の「ナルシズム」に冷や水を浴びせるような、「地方」的知のようなものも衰弱していて、中央から拡散される空気にたやすく感染してしまうことだとおもいます。」

＊「酒井／『賢人と奴隷とバカ』でも、すこしふれていますが、世界的にはネオリベラリズムの浸透とそれに対する左派の順応の過程——左派の「リベラル化」とここではまとめます——で起きている、諸領域にわたる「歴史の書き直し」が問題になって、それとの格闘がひとつの焦点です。フランス革命からレジスタンス、1968年などが、近代史のさまざまな地点の意味が重要な知的アリーナになっている。

　ところが、日本では歴史修正主義というと、15年戦争、とりわけ従軍慰安婦をめぐる言説に集中する傾向があります。それによって、こうした歴史認識全体で起きている動向がみえなくなっていて、たとえば1968年をめぐる言説でなにが起きているのかもみえにくくなっているようにおもいます。これはもちろん、日本におけるエキセン現象の強度と関係しています。

——隷従とはなにか、という問いとそれはどう関係しているのでしょうか。

酒井／「自発的隷従」について再考した論考を本書では書きおろしとしてくわえました（第9章「自発的隷従論を再考する」）が、隷従とか服従とはいったいなんなのか、をあらためて考えておきたいとおもったためです。もともと、ビエール・クラストルの翻訳（『国家をもたぬよう社会は努めてきた』洛北出版、2021年）に付した解説の一部を書き改めて、展開したのですが。ここは実は、本書の要だとおもっているます。自由もそうですが、隷従とか服従についても、わたしたちはよくわかっているようでわかっていないんじゃないか、というのが出発点です。」

＊「酒井／もともと、（国家）暴力への恐怖ということが、日本の知的言説そのものに浸透しているのは、私が若い頃から感じてたんですよね。たぶん、1970年代まではちがっていたとおもうのですが、1980年代くらいから、なんか政治的コンテクストやそれにふれるようなものは、事実であっても、過剰な防衛反応を引き起こして、恐怖とその否認によって、いろいろな無理や不条理が起きていることは、ずっと感じてました。この感性が、ネトウヨのひとつの培養源にもなっているとおもいます。

——エキセンの章でもいわれてましたね。ここには知識人のマチズモがある、と。

酒井／多かれ少なかれ、どこにもあるとはおもいますが、こういう空気のスぞく強いのは日本の知的世界のきわだった特徴のようにいつも感じてました。専制政治とかファシズムの苛烈な支配のもとにあるのならまだわかるけれども、なんでこう忌避感が強いのか。それと現実世界での政治的なものへの排除が強化しあっている。それがひとつはベースにあります。たぶんそれは、天皇制のテロル構造、そしてその構造が恒常的に生産する恐怖感とその否認と、すくなくともどこかで関係している。」

＊「酒井／本書の帯に「だれがみずから自由を手放すだろうか」という文言があります。あれ、じぶんではいったおぼえがなくて、編集の西山さんが意図を汲んで作成してくれたのですが、でもこうスパツとっていいのだろうか、ともおもわないでもなくて。
　そのあと、ルソーの『人間不平等起源論』をあらためて読んで、この帯の文言でいわんとするところ、そして本書全体に「ドンズバ」（いまさらすみません...）の一節をみつけた。この『人間不平等起源論』というテキストが、「先住民による批判」のインパクトを懐柔し、その後の世界システムの展開にあたって知的正当化の役割をはたしたことは、グレーバーとウエングロウの『万物の黎明』でいわれているとおりです。ただ、ときおり、このインパクトの懐柔の圧力からあふれて、ルソーが荒々しい自由の方に共振している部分があるんですよね。

——どのようなことをいってるのでしょうか。

酒井　　ちょっと長いですが、引用します。

　調教された馬は鞭や拍車にしんぼう強く耐えるが、馴らされていない駿馬は、くつわを近づけただけで、たてがみを逆立て、地面を踏みならし、狂ったように暴れる。おなじように野蛮な民は、文明人が文句もいわずにしたがっている首枷に、けっして首をさしだそうとはしない。そして穏やかに屈従することよりも、危険に満ちた自由を選ぶのである。だから奴隷になった人びとの卑屈さを根拠として、人間には屈従する自然の傾向があるのだとは、主張してはならない。すべての自由な人びとが抑圧から身を守るために、どのような奇蹟をなしとげてきたかに学ぶべきなのである。／奴隷になった人びとは、鉄の鎖につながれて享受している平和と安息を、たえず褒めそやしていること、そして「この上なく惨めな奴隷状態を、平和と名づけている」ことは、よく承知している。わたしは、すべての自由な人びとが、自由を喪失した人びとからきわめて軽蔑されている財産［である自由］を守るためには、自分たちの快楽も休息も富も権力も、そして生命すら犠牲にするのをみるにつけ、そして自由なものとして生まれた動物が、囚われることを忌み嫌って、捕らえられた檻の鉄棒に頭を打ちつけるのをみるにつけ、さらに多数の赤裸な未開の民が、ヨーロッパ人の悦楽を軽蔑し、飢えも戦火も鉄の鎖も死をも恐れずに、みずからの独立を守ろうとするのをみるにつけ、自由について語るのは、奴隷のなすべきことではないと実感するのである」（中山元訳『人間不平等起源論』光文社新訳文庫、162–3頁）

　「奴隷になった人びとの卑屈さを根拠として、人間には屈従する自然の傾向があるのだとは、主張してはならない」という点、「すべての自由な人びとが抑圧から身を守るために、どのような奇蹟をなしとげてきたかに学ぶべき」という点は、とりわけ肝に銘ずる必要があります。」

＊「——最初に書かれたテキストとされている、第8章「「しがみつく者たち」に」に、すでに「賢人と奴隷とバカ」というコンセプトがあらわれていますよね。

酒井／福島第一原発事故直後にご多分に漏れず、水俣病関連、足尾銅山事件関連、そして田中正造の文献などを集めて、読んでいました。あらためてこの日本社会のおどろくべき変わらなさを痛感するんですよね。政府は隠蔽し、御用学者がしばしば「科学」を盾にそれをサポートし、大学制度のなかで出世し（さらに保守のみならずリベラル系出版社で活躍し）、批判の声をあげる勇気のある研究者は「干され」、メディアは「公式見解」を流布し、抗議者をしばしば「暴力的」と非難し、被害者、とりわけ物申す被害者は差別される。使用される言葉遣い、レトリックまで、ほとんど変わらないことが多い。ただそこに、その都度の固有名を代入すればいい。

　この文章は、そのような残酷なエリートたちをひとつの極として、その対極に、「しがみつく」大衆のありようをおいたものです。ここには「賢人と奴隷とバカ」における「バカ」のひとつの模態、近代化の過程でひんばんに生じてきた外からの生活の解体に抵抗する人びとの模態があります。福島第一原発事故のばあい、むしろ避難を望む人びとの移動を阻止し、その場に抑えつける動きが強力だったので、そこにひねりがくわりますが、結局、追いだして移動を強いるのも、移動を阻止してその場に抑えつけるのも、おなじ作用、生そのものの無関心と生の管理統制への関心の作用の表現なんですよ。

　ここで「せっかく便利になるのに」（虚偽か本当かはヴァリエーションがありますが）と、深く根ざした生活環境に「しがみつく」人びとを軽蔑して、変化を促すエリートたち、テクノクラートの思考法の人たちが、社内好のいう日本の「優等生」の典型です。ひとつの宿題を脇目もふらずこなし、上のものがなにを答えてほしいかを察知し（こういう問いは、知識を問うだけでなく、つねに同時に、問いを提出する主体の欲望を洞察し、それにただしく応じる能力、つまり「服従力」を問うています）、そつのない解答を提出して、優秀な成績をおさめる学生みたいなものですよ。上から与えられたフレームをうたがわず、その課題に即してすぐれた解答を提出する。

　この試験には強い優等生の柔軟性は、ネオリベラリズムのフレームでいうところのフレキシビリティ（たとえば雇用の流動化という意味での柔軟性）に相性がいい。フレキシビリティは自由ではなく、隷従です。全面的フレキシビリティは、全面的隷従です。日本はぜんぜん改革できないとネオリベラルあるいはエキセンは嘆きますが、実は、ここまで労働組合をはじめ抵抗する組織を無力化させることに成功して、だれもそれ以外の世界をほとんど想像もできなくなったという点では、ネオリベラリズムにおいても超優等生なんですよ。

　ネオリベラリズムの劣等生とみえているものは、実は、ネオリベラリズムのもつ特性である、反生産、腐敗、官僚主義、創造性の封殺、自己解体の度合いにおいて、逆説的に優等生のあかしでもある。ネオリベラリズムでも優等であるとみなされているものは、ネオリベラリズムあるいは資本主義一般へのカウンターの強度ゆえもたらされているのです。でも、よくいわれることですが、優等生は危機に弱い。とりわけ、フレームそのものを変化させねばならない深い危機においては、まったく対応できなくなる。

——その「優等生」のいわば外発的順応による変化である「フレキシビリティ」にいわば内発的変化を対置していますね。

酒井／これは元ネタというか、発想源は、たぶん想像できるとおもいますが、カトリヌ・マラブーです。フレキシビリティに対するプラスティシティ、つまり可塑性です。

この概念は、「かたちを受容する能力」と「かたちを与える能力」の両方を指すわけですが、わたしが注目したいのは、柔軟性と同時に独特の抵抗力や頑迷さ、そして爆発力をもっている点です。バカのかかわる変化は、優等生のかかわるフレキシビリティではなく、この可塑性を意識しています。ちなみに、マラブーは最近、最も高次の可塑的政治形態はアナーキーだといっていますが、それはおいておくとして、この二つの変化のちがいは、先ほどの例でいえば、マーケティング的なあたらしさと「世代」を構成する切断的あたらしさのちがいといってもよいです。

この概念的区別をすると、竹内好がなにをいわんとしたかもよりよく分節できる気がします。優等生的フレキシビリティは、ネオリベラリズムの時代にその十全な適応をみますが、それまで日本の近代をつらぬいてきた支配的態度でもある。これが同時に保守的態度でもあるのは、「変わることで変わらない」（含蕃ぶかいことに、ルキノ・ヴィスコンティの名作『山猫』においてイタリアの没落貴族が、支配的地位だけは手放さず資本主義的近代に順応するさいに放つセリフでもあります）という資本主義的近代そのものに内在する論理があるからです。

魯迅と竹内は、それに対して、けっして変化そのものの拒絶を対置していたわけではない。なんといっても、かれはありうべき「モダニティ」を模索していたわけですし。資本や国家のコマンドによって外発的に迫られた変化に対応するフレキシビリティではなく、内発性と偶然によってみずからを変化させ、みずからを発明する可塑性。竹内の言葉遣いによれば、前者が「転向」で、後者が「革命」ということになります。」

＊「——本書ではこう書かれています。「3.11以前であろうがそれ以降であろうが、このくり返しの地獄を脱却することなしに、わたしたちの未来はどこにもない」。

酒井／ここでいう「地獄」は、初期社会主義者からの批判的伝統における用法の系譜を意識してます。フーリエによる用法が最初とされていますが、初期社会主義者からマルクスにいたるまで、かれらは資本主義社会の特徴を「地獄」と形容しました。「社会的地獄」とよく表現されます。（…）

ただしこの時代とちがって、わたしたちの時代のブルジョアジーは、さっきのフロイトの夢（「お父さん、ぼくが燃えているのがみえないの」）とも似て、まさに気候変動によって残りの人類をはじめとする存在が劫火に焼かれているなかで、それを正視できずパーティーをつづけているような感じですよな。

——事態はより切迫しているということでしょうか。

酒井　ベンヤミンがそこに「生産秩序の今後の発展」の帰結をみていたファシズムと戦争より、もしかすると、もしかすると、もっとおそろしい未来像もみえてきている。タイタニックの沈没だけでことはすまないわけですよな。まさに、惑星全体が「燃えはじめている」わけですから。

でも、もうひとつつくくえておかなければならないのは、かれらの知識人はともかく、かれら自身は「正視する勇気をもたない」というより、じぶんたちだけは生き残れると考えているようにみえることです。

つまり、ひとにぎりの神のごとき（「ホモ・デウス」？）われわれは、不死のテクノロジーをも確保し、隔離された都市、あるいは『エリジウム』のような衛星、あるいはすしズレマスが、シカされた別の惑星に半永遠に生きる。こうしたSF的ヴィジョンが、現実味を帯びはじめてきている。この点は、ピーター・フレイズの『四つの未来』が「エクスターミニズム」という概念で、とても明快に分節しています。

——あとがきでは、こう書かれていますね。「膨大な富を投入して、システムから振り落とされていく人びとになおこのシステムには維持する価値があると夢想（魯迅=竹内好のいう「夢から醒めないことの救い」）を提供し、システムを回すにあたっての邪魔者をつくりだしてはそれへの憎悪を注入していくだろう」。

酒井／近年における新興メディアと従来の支配的メディアとの、右派の若手知識人のプロモーションへの熱意はちょっと異様なものがあるでしょう。こうした現象は、あきらかにシステムの根源的危機に対応した支配集団の応答ですよな。デヴィッド・グレーバーの「プルシット・ジョブ」の厳密な定義とはすしズレマスが、しかし、2010年代には「プルシット言論」みたいなジャンルがはっきりと生まれてきたようにおもうんですよ。それはすべての深刻な問題を、「クソどうでもいい」おしゃべりに変えてしまう。あるいは、「クソどうでもいい」論点をこさえて、なにか語る意味のあるかのように語る。

そうした「プルシット言論」と「プルシット知識人」が、もちろんそれ以前から萌芽的にはあったとはいえ、既存のメディアというよりも、新興富裕層とかれらの支配するあたらしいメディアの膨大な富によって支えられながらあらわれたのが2010年代でもあった。これは支配層のもつ危機感とも対応しているとおもいます。実質的にもはや大衆を買収することはますます不可能になりつつある。そこで、巨大な資金を投入して、ひっきりなしにイデオロギーを注入することによって、その亀裂をとりあえず縫合する、といった。

ちょっと不思議におもうのは、メディアにやたらと登場して、専門外のことでも森羅万象を、それほど実績があるわけでもない若い研究者が饒舌に語ってますけど、あれってちょっと前なら、「あんなにテレビにでて、いつ勉強してるんだ」とか、お茶の間レベルでもいわれてませんでした？　知らないだけで、いわれてるんですか？　実感としては、ほとんどみたことないんですが。どうですか？

——うむむ、たしかにあんまりみませんね。

酒井／なんで、あんまりいわれなくなったんでしょう。しょせん、研究とはそれぐらいのものと社会がみつもりはじめているのなら、本当に憂慮すべきだとおもいます。でも、そういうアピールにはなってますよね。あんなにテレビにでて、遊んでて、それをSNSでしょっちゅう流してて、それでいて、学者として、知識人として、世界の事象についてなんでもしゃべれる。なんでもしゃべれるためにも、その程度の研究でいいのか、と。

いづれにしても、しかし、ここではたんに若い口からいわせること、それだけが重要なんですよな。とすると、ここでいつてきたことの純化した表現ですよな。たんに「あたらしい」というだけで価値がある。生物学的に若いというだけの口からでてくるというだけで、実質となんら関係なく価値がでてくる。商品化した言説の極北。かれらは一貫性もなにもかかわりなく、その都度、支配集団のいってほしいことをいいます。批判や疑義がわきおこったら、それをたたきつぶす役割です。これも実質的に説得力がなくてもいい。どんなに正当性のある批判でも、それに対して著名人が難癖をつけて、正当性に瑕疵があるかのようにみせかけられれば役割をはたしたことになる。あるいは、深刻な問題を深刻でないかのように、本質でない問題を本質であるかのように、ただ戦略的な筋に沿って語ることだけが問題なのです。そしてそこに、膨大な資金が投入され、お金がまわるシステムが構築されている。プルシット・ジョブの構造がここにもみいだせるようにおもいます。プルシット知識人が、みずからむなしと感じているかどうかはわかりません。もしそのような感性があったら、そういう役回りには耐えられないかもしれません。ですが、かれらがプルシットな存在であること、無意味であるばかりか有害である存在であることはたしかです。高齢者はお腹せよ、なんて放言してはばからないわけですから。

——だから、「若づくり」にまどわされてはならない、と強調されているんですね。

酒井／そう、「若づくり」に幻惑されない、ということは「このくり返しの地獄を脱却すること」の第一歩だとおもうのです。ただ、それは、なぜ3・11以降をめぐってこうなったかをめぐる応酬すらない、いまの保守化のはて、順応のはてに衰弱をきわめた日本語圏には、すくなくとも長期にわたってむずかしいかもしれません。例外は、もちろんいくつかあります。

でも、2010年代の日本の趨勢は、基本的に、コロナ禍ですこし足踏みをしたとおもいきや、ふたたび順調に2010年代のパラダイムの延長上で、内向と保守化をより深めているようにみえます。もはや右翼どうしの争いになりはてしまった代表制レベルでの「政治」は、この趨勢のひとつの帰結ですよな。本書を公刊してすこしたまますが、そこで示したような見解がいまの日本においてまったく孤立したものであることはますます痛感しています。でも、まあわれわれは独立愚連隊ですからね、いまの日本語圏で孤立しているということはむしろ誇らしいと、著者は決然と言い放つ、と。」

＊＊（酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』～「00 はじめに―――賢人とドレイとバカ　二〇二三年、春」より）

＊「二〇一六年くらいのこと、こういう寓話がウェブに転がっているのをみつけた。（…）（…）

　いまでは選択肢も賢い二つしかありません。この二つは賢いので、とても似ています。バカは選ぶことをやめてしまうか、自分も賢いとおもいはじめました（そうしてドレイと見分けがつかなくなってしまうしました）。自分を賢人とおもっているドレイだらけですから、（…） そうだそうだと賛成します。バカと思われたくないからです・こうしてバカはこの国からいなくなりました。

　主人の側の賢人たちもバカがなにより嫌いです。かれらは、ドレイの側の賢人はバカにだまされているか、実はバカである、と考えています。だから、真正正銘のバカがいなくなると、勢いにのって、バカ疑惑のある賢人のことなかまう必要などないといいはじめました。バカを追いだせ、と。バカの話なんかいらない。なぜならバカだからだ。

　おれたちはバカではない、と。賢人と賢いドレイたちは口ごたえをします。バカはおまえたちのほうだ。おれたちはこんなに賢いし、バカではないかた立派なふるまいかたも知っている。バカとはちがって、ゴミも拾える。だから、主人にはわかるはずだ。主人は聞いてくれるはずだ。

　しかし、もうその言葉も空しく大空に消えていくだけです。（…）だれもとりのあいません。賢人と賢人のつもりのドレイたちは必死で叫びます。われわれはバカではない。

＊＊＊

　知る人が読めば一目瞭然であるように、この一文は魯迅の「賢人と馬鹿と奴隷」のパロディである。」

＊「当のエッセイの翻訳者である竹内好は、この寓話をこことさら愛し、しなしば日本の近代のありようをそこに読み込んだ。

　いわく、日本の近代は、優秀な賢人たちによっておしすすめられた優等生の文化である。そこには、中国の近代のような抵抗が不在であるか、きわめて乏しかった。中国においては、進歩的近代に対し、あちらこちらで反動的な抵抗が起きて、足を引っ張った。それが、ひとつには日本に遅れた原因である。

　ではなぜ、日本の先の大戦における敗戦、日本の近代そのものの破局にいたったのか。本来憂愁な文化であるにもかかわらず。

　通説にいわく。それは優等生のなかに劣等生がひそんでいたから、あるいは大衆のうちに抱えた劣等性ゆえに負けたのだ。

　しかし、と、竹内はいう。日本の近代はその優秀性ゆえに、「負けた」のではないか。」

＊「魯迅のような作家を生みだす土壌においては、人はいささか過大なほどに自己に固執している。だから、状況がどれほど変わろうが、にわかに向方向を変えることはできない。わが道を歩くしかない。しかし、かれらはのろのろ歩きながら（生きていくには前へ歩かざるをえない）、自己を変えていく。歩くことは、成長したり、困難に遭遇してみずからを変容させたり、それ自体、人が変わることでもあるからだ。しかし、それは自己に固執するがゆえに、わたしがわたしであるために、変わるのである。「私が私であるためには、私は私以外のものにならなければならぬ時機」というものは、かならずあるだろう」。それが個人にあらわれるとき「回心」（「転向」とは逆の）になり、あるいは社会にあらわれれば「革命」となる。

　しかし、日本には、この固執する自己がそもそもない。したがって、自己であらんとして内側から変わろうとするのではなく、環境の変転にあわせて、外部の力によって変わっていく。これが日本の優秀さの秘密である。

　いうまでもなく、魯迅は（そして竹内自身も）賢人を憎んでバカを愛していた。とはいえ、賢人がドレイを救うとは考えていないのは当然としても、バカがドレイを救うと考えていたわけではない。そこに注意でよ、と、竹内はいう。日本であれば、これらのキャラクターふぁそるえば、すぐに賢人がバカがドレイを解放するという物語を構成してしまうだろう。しかし、魯迅にとってはそうではない。そこで提示されているのは、だれが夢を充填してくれるかではなく、「夢から醒めても道がない」という苦痛をえがいた物語なのである。

　賢人たちは、この幻想の空間をけんまいに補充しようとするだろう。バカも、語り方によってはそうした物語の一部を構成してしまうだろう。しかし、それたはいずれも、与えられる道の話、与えられる解放の話である。それは相変わらず主人だけあたしくなったドレイの物語にすぎないのである。魯迅によれば、この苦痛を十全に受け止めることなしに、与えられる解放という幻想を破壊して、ドレイがドレイであることをやめる道はひらけないのである。」

＊＊（酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』～「第1部　無知と知、あるいは「大衆の恐怖」について」～「01. 現代日本の「反・反知性主義」？」より）

＊「これは筆者の印象なのだが、昨今の日本の状況が「反知性主義」に侵されているとみえてしまうその文脈には、排外主義やレイシズム、セクシズム、あるいは「ポピュリズム」の言説を、その根拠に乏しくとも、貧困層や失業者に即座にむすびつけようとする傾向が執拗にあることと関連しているのではないか。つまり、そこにはそれらの忌むべき「邪悪な情熱」が、知性の反対の産物であるという。それこそ「偏見」がひそんではないのだろうか。

　そして議論がこうつくづく。それらの「邪悪な情熱」は、近年の流行語でいえば「思考停止」の産物にほかならない。したがって「知性」を働かせるならば、あるいは「事実」を知るならば、「教養」を積むならば、そうした卑しむべき態度も必然的に解消するはずだ、と。しかし、こうした言説の軌跡をだどっていくなら、それらを練り上げ、メディアを通して流布し、時代の空気の形成を主導してきたのが、もっぱら「知識人」であることはあきらかだ。現在のこのような排外主義的／レイシズムの思考の型は、こうした知識人たちによって練り上げられてきたものの映しである。

　さらに、こうした「知的」な排外主義やレイシズムがのびのびと成長するための栄養分を供給しつづけている普遍的権利への攻撃や「戦後的なもの」への否定と、その気分としてのシニシズムは、長いあいだかけて、制度内外の知識人たちによって耕されてきたものである。現代の排外主義やレイシズムの言説の構造や、さらにそれを醸成する知的気分というものは、あきらかに（狭義広義の）知識人、エリート、メディアの複合体によって「上から」主導されてきたものである。したがって、現代の知的界囲気を、「反知性主義」と決めつけ、それをときに「群衆化した大衆」に重ねたりする前に、それこそアントニオ・グラムシに謙虚に立ち返り、「市民社会」に分散し、時代を支配する感情や価値にかたちを与えている知識人、あるいは有機的知識人たちの働きの分析、知的ヘゲモニーの分析を必要としているのではあるまいか。」

＊「今日の日本の知的状況については、しかし、フーコーのいう知と権力の編成よりは、デヴィッド・グレーバーのいう無知と権力、ないし知と暴力について考えたほうがいい。というのも、その知と権力についての議論がもちえた多様なニュアンスはケインズ主義的福祉国家時代に特有の「妥協的」政治の烙印を押されているからだ。ケインズ主義的福祉国家の時代は、暴力は支配にとって副次的であるという発想が、いわばその恩恵をこうもっている世界の部分にのみ、それなりの説得力をもちえた時代である。しかし、この暴力とう要素を考慮に入れないことには、現在の状況の認識の端緒につくことはできない。つまり、あいかわらずの知による個別の対象化は継続しながら、しかし、支配がもはや、生の増進への関心をさしてもたぬこと、はてしなく増殖する官僚主義的規則と、その有無をいわずか押しつけの関係を定式化できないのである。

官僚制にとっては知として無知をも視野に入れることは必要である。そしてその全体は、官僚制が常に暴力を独占した国家装置を背景としていることを念頭におけばみえてくる。つまり、暴力があれば、人は他者を理解するコストを節約できるし、人はあれこれ考えなくてすむ。ジャイアンが、聴衆の顔色をうかがうことなくみずからの歌謡ショーに陶醉できるのは、かれにとってはのび太たちがなにを考えているか知る必要がないからである。ジャイアンに特有の無知は、その暴力に由来しているのである。暴力に裏打ちされた諸機構の「無知の知」のありようは、「人間生活が実際にはらんでいる視点、情熱、洞察力、欲望、相互理解などの間のとてつもなく複雑な駆け引きを無視し、ある規制を制定しそれを破るだれをも攻撃すると脅すこと」にもとづいている。こうして、公園から野宿者を追放する、官僚機構の前線に動員された人びとの表情からは当初の苦汁の色がだんだん消えていく。「現場」の複雑な暗黙の規則や取り決めを解体しながら、増殖する隙限のないルールとムダな書類、手続きの増大が、合理化の果ての不合理的とカオスを生んでいるのがわれわれの状況だとして、官僚機構とは「すでに愚かである状況の管理」である。カフカを参照するまでもなく、官僚機構は、この状況を愚かでとどめておく必要のためにあるのである。これによって、官僚の「非情」、官僚主義の「バカバカしさ」とこれまでされてきたものも理解できる。

公園における野宿者の炊き出しについて、それがテロに通ずるといった「知識人」による言説がまかりとおったりする昨今であるわけだが、これが「現場」のさまざまな力学からすればどれほどバカバカしいかはわかるにもかかわらず、しかし、大上段にかまえられた学問的知とみなされるものが、警察発表的あるいはマスコミ的に単純化されたステレオタイプの上に立てられることはめずらしくもない事態である。さまざまな事象について「善悪の二項対立」と括って単純にしりぞけることができるのも、その「善悪の二項対立」に内在する「とてつもない複雑な駆け引き」―――戦後の知の特性のひとつはこれを理解することにあった―――への想像力を欠き、それ自体の「単純さ」がなにに奉仕しているかに「単純に」目をつむることにある。現代の知性を支配する「エア御用」の思考法とは、そういうものであるように思われる。」

＊＊（酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』～「第I部　無知と知、あるいは「大衆の恐怖」について」～「02. 「反知性主義」批判の波動――ホフスタッターとラッシュ」より）より）

＊「なぜ「反知性主義」のような現象が生まれるのか、かんたんにコメントをしておきたい。

　知そのものは人を解放するために機能することもあれば、人を拘束したり押さえつけたりするために機能することもある。いっぽうで、ヒエラルキーを解体し、わたしたちの共にある条件をよりよくすること、促進することにも決定的に寄与することもあるが、いっぽうで、ヒエラルキーを形成・強化し、専制支配を正当化し、不平等な富の配分に寄与することもある。

　一九六八年以降において、知や知性そのものになにか価値があるといった物言いはもはやできなくなった。日本でならば、たとえば、「大学解体」以降、自主講座運動がなにを問題にしたか、それを想起してみよう。二つの大戦をかうじて生き延びた知の無垢への信憑も、この時代以降、もはやほとんど全面的に困難になる。問われるべきは、知識人そのものが知を介して組み込まれたヒエラルキーとどうわたりあうかにもなる。そして、知識人は、みずからの知について、どのような条件のもとで人を束縛するものとなるのか。どのような条件で解放的になるのか、自問を強いられることになる。」

　「知が支配とむすびつくとき、それはどこかで暴力と縁をむすんでいる。たとえば、国家において、人はつねに動員の対象となっている。それは富の抽出の対象であり。賦役や軍事のための動員の対象であり、逃亡を阻止するために監視される対象である。人びとをそのような対象に仕立てあげるためには、なんらかの知が必要である。文字が必要であり、計算が必要であり、合理的配置が必要なのである。そのような知は、人びとをその生きる平面から抽象化し、それを通して操作の対象とする官僚の知でもある。ここには知でありながら、解釈労働における知の個別性や具体性を欠いている。わたしたちは、上司の顔色をうかがうとき、上司一般の行動パターンを知り、それをあてはめるわけではない。「この」上司の性格やくせをつかみ、「この」上司のいまの感情の動きをつかみ、それによって「この」上司の機嫌を損ねないようにふるまうのである。いっぽう、官僚の知、支配の条件と展開した知は、そうした具体性の平面には無知である。あるいは、その無知とそれによる冷酷を「合理性」と誇るのも、この知である。したがって、この知は、つねに国家の暴力にどこかで繋留している。」

＊＊（酒井隆史『賢人と奴隷とバカ』～「20.あとがき」より）

＊「総じていえば、この時代にこの社会で起きたのは、ネオリベラルな世界秩序への遅ればせながらの全面的順応の過程であった。単一のゲームの勝敗、取り分の大小の競い合いにほとんどが収斂し、それをはみだしていく動きは、全方向から取り締まられてしまう。この世界のありようをひらいてみせるよりは、「政権」やそれを「支持する人びと」に与えるダメージを狙ったようなフレーズが知的にも好んで流布されたのは、そのような態度のあらわれにもおもわれた。内向と保守化が、批判的言説をも覆い尽くしていったようにみえたのである。それまでの実践や知的なとなみがカッコに括っていた、躊躇なしにはいえなくなったはずの（そう、おもいこんでいた）語彙から、つぎつぎとカッコが外されていった。二〇一年の「三重の破局」の直後に爆発的にひらかれたようにみえた諸可能性が、なぜそのような空気へと転じていくのか、茫然としながらも、せめて大勢とはちがってもじぶんの考えを記しておかなければと書かれたのが、ここに収めたテキストの大半である。

　いっぽう。二〇一年以降、世界をみわたすならば、民衆の実践が世界的に呼応し合いながら別の世界のありかたの模索をさらに深めていくにともない、わたしたちがいまどういう時代に、どういう世界にあるのかを大きくつきとめようとする動きが、知の基盤の変動を加速させていったようにみえたし、そこにはしばしば興奮を誘うものがあた。この世界はやはりおもしろいのである！

　しかし、もういっぽうで、パンデミックを転換点として、本書でみてきた悪しき趨勢もより強化され、よりむきだしになっている。世界のエリート層は、破局を富のさらなる蓄積の機会に転じつつ、一手に集中させた膨大な富の防衛のために地球上の多数の人びととたたかう意欲をますます隠さなくなってきた。富裕層とその同盟者は、システムの正当化が困難になればなるほど、「切腹」や「安楽死」などを口にしながら、「たちどころ」の解決、つまり暴力による解決を求めていくだろう。それと同時に、膨大な富を投入して、システムから振り落とされていく人びとになおこのシステムには維持する価値があると夢想（鲁迅＝竹内好のいう「夢から醒めないことの救い」）を提供し、システムを回すにあたっての邪魔者をつくりだしてはそれへの憎悪を注入していくだろう。老いた恐竜の悪あがきに巻きこまれることなく、わたしたちが生き延びるためには、その「若づくり」に幻惑されないようにしなければならない。本書の目標は、正否はともかく、その幻惑に抵抗すること、そして、すでに地球上のあちこちではじまっている、つぎの世界の組み立ての過程に、いささかなりとも参加することにある。」

○酒井隆史（さかい・たかし）

1965年生まれ、大阪府立大学教授、専門は社会思想、都市史。

著書に、『賢人と奴隷とバカ』（亜紀書房），『ブルシット・ジョブの謎』（講談社現代新書），『完全版 自由論』（河出文庫），『暴力の哲学』（河出文庫），『通天閣　新・日本資本主義発達史』（青土社）など、訳書に、デヴィッド・グレーバー+デヴィッド・ウェングロウ『万物の黎明』（光文社），デヴィッド・グレーバー『ブルシット・ジョブ』（共訳、岩波書店），『官僚制のユートピア』（以文社），『負債論』（共訳、以文社），ピエール・クラストル『国家をもたぬよう社会は努めてきた』（洛北出版）など、

若松英輔と釈徹宗の往復書簡（『群像』）
「宗教の本質とは」の6回目は
若松英輔「「宗教」と「宗教学」の射程」

そこで問いかけているのは
宗教とは
「「自然全体の偉大さ」あるいは
「宇宙の力」を経験する場ではないか」ということ

いうまでもなく
「その経験が組織としての宗教や神学を生むのであって、
逆ではない」のだが
ともすれば宗教と宗教組織の関係は逆転されがちである

宗教組織を宗教だとしたとき
○○教を信仰するのが宗教だということになり
ともすれば○○教と○○教が対立したりもする

宗教間の対話が真に成立するのは
宗教そのものの根源において
その本来的なものが共有されるときでしかないだろう

エリアーデは『聖と俗』において
「宗教的人間にとって〈世界〉は
すべて〈聖なる世界〉である」と述べているが

「「宗教的人間」と「非宗教的人間」がいる、
と考えている」のではなく
「人はすべて高次な意味で「宗教的人間」である。
そう在るほかない」という

「神などいないと断言し、
世の人が「聖なるもの」とするものを
まったく重んじ」ないとしても
それら「非宗教的人間」も
高次の意味においては「宗教的人間」であるしかない

ばく自身にしても
特定の宗教（組織）を信仰していないという意味では
「非宗教的人間」なのだが
「「永遠」を探求している。希求している」という意味では
「宗教的人間」だといえる

宗教組織としての宗教ではなく
ほんらいの霊性の顕現としての宗教について理解するには
シュタイナーの「宇宙論・宗教・哲学」という講演録が
要を得ている

宗教とはなにかを理解するには
同時に哲学や宇宙論について
そのほんらいの姿を理解しておく必要があるからである

シュタイナーは人智学の課題として
エーテル的な認識を獲得するための哲学
アストラル体についての認識を再び獲得するための宇宙論
真の「自我」の観想的認識を獲得するための宗教
という三つを挙げているが

ここでいう「哲学」「宇宙論」「宗教」は
現代の私たちが理解しているそれではなく
ほんらいそうであるべきものである

まず哲学だが
現代の哲学は
「多かれ少なかれ抽象的な理念の総合」でしかないが
「「哲学という言葉が智への愛を表はしてゐるように、
哲学は単に悟性的な事柄ではなく、人間の魂全体の問題である」

「哲学は何よりもまづ、肉体によつては
体験することのできない魂の実質内容」であって
「エーテル的な認識」を獲得することで
「再び現実性を取り戻すことができる」というのである

次に宇宙論だが
現代の宇宙論は
「単に数学と観察と経験を通して
自然科学が承認したものの上に立脚する
一つの学問になつてしまつた」が
宇宙論はかつて「人間の体だけでなく、
魂も霊も宇宙の一員と見な」すことで
「人間が宇宙の一員たることを開示するもの」であつた

「人間の肉体的存在の中にしか生きてゐない」
「思考、感情、意志の背後に隠され」ている
宇宙的存在としてのアストラル体についての認識を得ることで
「人間全体を包括する宇宙論を構築することができる」
というのである



- 釈徹宗x若松英輔 往復書簡「宗教の本質とは6」
若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程（『群像』2024年6月号）
- 吉満義彦（若松英輔編）『文学者と哲学者と聖者 吉満義彦コレクション』（文春学藝ライブラリー 2022/6/7）
- ミルチャ・エリアーデ（風間敏夫訳）『聖と俗—宗教的なものの本質について』（叢書・ユニバーシタス 法政大学出版局 2014/1）
- ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『霊界の境域』（叢書風の薔薇 1985/11）

そして宗教だが
現代の私たちは「「自我」の本質を見失」い
「「自我」の中に魂的体験の総括を見るだけ」になって
「宗教は科学的体験とは別のところで獲得すべき信仰内容」となり
ほんらい一つであるはずの
「智と信は二つの体験内容」となっている

かつて「自我」は
「体的なものとアストラル的なものとから独立した何ものか」で
その体験によって人間は高次の世界を知覚していた
「この高次の世界の写し絵が、体と魂」にほかならない

「人間のエーテル体、アストラル体、
そして「自我」あるいは霊人が認識」されることで
ほんらいの「宗教」が「人間生活の中で再び正しい位置を得る」

エリアーデが
「宗教的人間にとって〈世界〉はすべて〈聖なる世界〉である」
「人はすべて高次な意味で「宗教的人間」である」
と示唆していることは
こうした哲学・宇宙論・宗教の観点からすれば
「そう在るほかない」のだが

霊的認識には「論証的に、つまり証明により、
規則や概念に基づいて到達するのではない」ため
物的世界を探求するだけの科学信仰が生まれ
特定の宗教組織の教条が
科学と分かたれて「信仰」されることになる

やがてほんらいの「智と信」がむすばれ
ひとつの体験内容となることができるよう

■釈徹宗x若松英輔　往復書簡「宗教の本質とは6」
　　若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程（『群像』2024年6月号）
■吉満義彦（若松英輔編）『文学者と哲学者と聖者 吉満義彦コレクション』（文春学藝ライブラリー　2022/6/7）
■ミルチャ・エリアーデ（風間敏夫訳）『聖と俗―宗教的なものの本質について』（叢書・ウニベルシタス　法政大学出版局　2014/1）
■ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『霊界の境域』（叢書風の薔薇　1985/11）

＊＊（若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程より）

＊「『社会主義』や「アナーキズム」は、非宗教的思想の代名詞です。つまり、「神」は存在しないといわなかったとしても「神」を第一の関心としない人々であると理解してよいと思います。しかし、そうした人たちもどこかで「永遠」を探求している。希求している、というべきなのかもしれません。人は、問題としての「宗教」、あるいは「神」から離れることはできる。しかし、「永遠」を封印することはできないというでしょう。」

＊＊（若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程～「神自身の問題」より）

＊「ドストエフスキーの登場によって、神学、哲学、文学をめぐる大きな変動が起こりました。」

「遠藤周作の師である哲学者の吉満義彦が、ドストエフスキーをめぐるって次のように述べています。「ベルジアエフ」（ベルジャーエフ）とは『ドストエフスキーの世界観』の著者でもありました。ロシアに生まれ、共産主義下のロシアを追放され、フランスに亡命しや哲学者です。

　ベルジアエフも言うごとくドストエフスキーの問題の深さはダンテやシェークスピアの解しなかったような仕方をもって人間性自身の問題の中に神自身の問題を見いだし人間の問題は神の問題なしに理解し得ないことを指摘した点にある。（「ドストエフスキー『悪霊』について」　『文学者と哲学者と聖者 吉満義彦コレクション』）

　ここで吉満がいう「神自身の問題」とは「聖なるもの」であり、「愛」でもある。ドストエフスキー、あるいはベルジャーエフ、そして吉満によれば、人間とは何かを問うことは、聖性と愛の秘儀―――秘められた意味―――を解き明かそうとすることだというのでしょう。「愛」あるいは「慈悲」としてもよいかもしれませんが。」

＊＊（若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程～「聖なるもの」より）

＊「『聖なるもの』の根源性にもふれておきたいと思います。宗教学者のミルチャ・エリアーデが『聖と俗』で述べた史的は重要です。

　聖なる空間を祭儀によって建立する必然性をよりよく理解するためには、まず伝統的な〈世界〉の観念について検討しなければならない。そうすれば直ちに、宗教的人間にとって〈世界〉はすべて〈聖なる世界〉であることが明らかになるであろう（風間敏夫訳）

　聖と俗の境界は「聖なるもの」のなかに存在する出来事である。「聖なるもの」の発見という試みは、この世界そのものが「聖なるもの」であるという原点とともになくてはならない、というのです。
「宗教的人間」はエリアーデを読み解く最重要の鍵語に一つです。彼は「宗教的人間」と「非宗教的人間」がいる、と考えているのではありません。むしろ、人はすべて高次元意味で「宗教的人間」である。そう在るほかない、とエリアーデは考えています。神などいないと断言し、世の人が「聖なるもの」とするものをまったく重んじていない。そんな人がいてもエリアーデは考えを変えなかったのでしょう。その点では彼も『カラマーゾフの兄弟』のイワンと同意見なのです。」

＊＊（若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程～「宗教学の射程」より）

＊「ここでエリアーデの言葉を引いたのは、宗教学の射程と宗教の射程の差異を感じ直してみたかったからです。エリアーデはさまざまなところで、宗教学の使命を自らに問い直す言葉を書いています、さまざまな現象を宗教学的に解釈することが宗教学のなすべきことであれば、そこで私たちが目にするものは、やはり、知識の領域を出ないのかもしれませんが。

　先に見た『聖と俗』には「宗教的なものの本質について」という副題が付されています。彼にとって「聖なるもの」を論じことはそのまま宗教とは何かを問うことだったのです。彼は宗教学者の「最高の目的」をめぐるって次のように述べています。

　宗教的人間（homo religiosus）の振る舞いとその心的宇宙とを理解し、これを他の人びとに理解させることは、宗教学者の最高の目的である。（同前）

　問題はその人の内界、すなわち「心的宇宙」にかかわるものである。ユングの言葉を借りれば、「普遍的無意識」に関係することであり、特定の人の思想、信条のありかたとは必ずしも性質を同じくしない。それがエリアーデの認識だったと思います。

　宗教学が「心的宇宙」を見失ったのはいつなのか。エリアーデがこう書いているのは「心的宇宙」という実証が困難な領域を宗教学が見過ぐすようになっていったからにほかなりません。」

「大学などで宗教学は「人文科学」の一分野であると考えられています。英語ではhumanitiesですから、科学を意味するscienceを含まないのですが、そのありよう―――特にこの国では―――が、実証を重んじた一つの「科学」であることは否定できない事実です。

　　こういうことで「科学」を軽んじているわけではありません。科学がなければ、私たちの生活はなりたちません。（・・・）

　科学は世界のある現象を微細に明らかにします。私たちが日常を送るなかでは感じたり、認識できない事象や構造、そしてはたらきを明らかにしてくれています。ですが、科学が存在世界の謎をすべて良き証したかといわれると大きな疑問が残ります。今、私たちが問い直している「聖なるもの」を科学は十分に対象にしてくみませんでした。むしろ、できなかったというべきなのでしょう。

　もちろん、宗教学を軽んじているのでもありません。宗教学によってそれぞれの宗派にあった厚い壁に他の宗派へと通じる道が見いだされたのは大きな出来事です。そうした認識の基盤を準備したことは革新的ですらありました。しかし、ここで考えようとする「聖なるもの」は、学問的な実証よりも人間の経験と深く通じるものなのではないかと思うのです。

　　こういった方がよいかもしれませんが。数多くの宗教を研究し、そこに立ち現れた「聖なるもの」の現象をいくつ積み上げても、その本質は浮かびあがってくることはないのではないか。そこに残るのは抜け殻である「死せる概念」としての「聖なるもの」なのではないか。」

＊＊（若松英輔「宗教」と「宗教学」の射程～「シャガールの「人生の究極の目的」より）

＊「生活することが「いのち」との関係を失うことになるような現代という時代にあって、「世界の鼓動やため息や夢を聞き出すこと」の意味を問う人は少なくなるかもしれない。人間の認識のちからがそうになっていても「宇宙の力」が減じることはない。シャガールは、現代の可能性を信じるよりも、より深い「自然全体の偉大さ」を信じている」というのです。」

＊「語り得ないがしかし、深く経験するのを求めてくる聖なるものはたらきをエリアーデは忘れない。彼は、同質の問いを絵画の世界で試み、「宇宙の力」の表現者たろうとするシャガールに深い敬意を捧げているのです。

　宗教とはシャガールのいう「自然全体の偉大さ」あるいは「宇宙の力」を経験する場ではないか。その経験が組織としての宗教や神学を生むのであって、逆ではないのではないか。エリアーデも敬愛していたルードルフ・オットーが『聖なるもの』で次のような言葉を残しています。

　　どのようにすれば私たちもキリストのもとので、「現れた聖なるもの」の体験に至ることができるのか。論証的に、つまり証明により、規則や概念に基づいて到達するのではないことはもちろんである。（華園聡磨訳）

　オットーとエリアーデまではありありと生きていた宗教をめぐるこうした認識が「論証的」なものになっていったことと、二十世紀、二十一世紀にわたってこの国に起こった宗教をめぐる悲劇は無縁ではない、と私は感じています。」

＊＊（シュタイナー『霊界の境域』～「宇宙論・宗教・哲学」～「1　人智学の三つの課題」より）

＊「哲学によって人間のエーテル体が認識され、宇宙論によってアストラル体が明瞭に把握され、宗教によつて「真の自我」の認識が生まれる。認識の基盤の上に立つた宗教生活を獲得し得る可能性があるのである。」

＊「哲学はかつて総合的な認識の仲介者であつた。人間は哲学から現実世界の個々の領域の認識を得てゐたのである。個々の学問は哲学から生まれた。それでは、何が哲学に残つたのであらうか。多かれ少なかれ抽象的な理念の総合である。この抽象的理念によつて、哲学は他の学問に対して自己の存在の正当性を主張するのであるが、この正当性は感覚的な観察と経験の中に見出されるのである。」

「哲学という言葉が智への愛を表はしてゐるように、哲学は単に悟性的な事柄ではなく、人間の魂全体の問題である。人間が「愛する」ことができるのは、このやうな魂全体に関はる事柄である。智はかつては現実的なものと感じられてゐた。単に理性と悟性だけが関与するものは「理念」にはなり得なかつた。哲学は魂の熱の中で体験された人類的な事柄から、乾いた冷たい知識へと化してしまつた。哲学的思惟に没頭する時、もはや現実性を感じることはなくなつた。」

「哲学は何よりもまづ、肉体によつては体験することのできない魂の実質内容なのである。魂の内容は感覚によつては知覚することのできない組織体によつて体験される。この組織体は、肉体の土台となつてゐるエーテル体である。エーテル体は超感覚的な諸力を内包し、肉体に形態と生命を与へてゐる。エーテル体組織は、肉体を使用するのと同じやうに、使用することができる。ただ、肉体は感覚を通して感覚界から理念を形成するのに対し、エーテル体は超感覚界から理念を形成する。古代の哲学者はエーテル体を通して理念を発達させた。人類の精神生活からこの認識の器官としてのエーテル体が失われたことによつて、同時に、哲学から現実性といふ特徴が失はれた。哲学は単なる理念体系になつてしまつた。再び、エーテル的な認識が獲得されねばならない。さうすれば、哲学は再び現実性を取り戻すことができる。これが人智学の第一の課題である。」

＊「宇宙論はかつて、人間が宇宙の一員たることを開示するものであつた。人間の体だけでなく、魂も霊も宇宙の一員と見なす必要があつた。そのことを通して、宇宙の中に魂的なものと霊的なものが見られるようになった。近代に於いて、宇宙論は単に数学と観察と経験を通して自然科学が承認したものの上に立脚する一つの学問になつてしまつた。このやうは方法によつて探求されるのは宇宙生成の一つの光景である。この光景からは、おそらく人間の肉体が理解されるであらう。けれども、エーテル体は既に理解不可能なものとなり、まして、人間の魂と霊はこの光景から理解されることはない。」

「古代の宇宙論はこの宇宙の内面生活を観察してゐた。この宇宙の内面生活の観照を通して、エーテル的なものを越え出る人間の魂実体も宇宙の一員となる。現代の精神生活には、魂的内面生活の実際についての洞察が欠けてゐる。現代の精神生活の体験内容に、生と死の彼方に生命が存するといふことについての補償が何もない。」

「思考、感情、意志は人間の肉体的存在の中にしか生きてゐないのである。それに対して、アストラル実質は宇宙の一員と理解することができる。アストラル実質は誕生の時に肉体に入り、死と共に肉体から去る。誕生から死までの人生を通じて、思考、感情、意志の背後に隠されるもの―――つまり、アストラル体―――が宇宙的存在なのである。

　人間のアストラル実質についての認識が失われたことによつて、人間を包括することのできた宇宙論もまた失はれた。単なる物質的宇宙論となつてしまつたのである。現代の宇宙論は人間の肉体の原理しか包含してゐない。人間のアストラル体についての認識を再び獲得する必要がある。さうすれば、再び人間全体を包括する宇宙論を構築することができる。

　これが人智学の第二の課題である。」

＊「宗教は元来、誕生から死までの人間存在を構成する肉体的、エーテル的実質、及び、人間の肉体的、エーテルの実質と共に働く宇宙とは独立したところで持たれた体験の上に構築されてゐた。この体験から本来の霊人が形成される。我々の有してゐる「自我」といふ言葉のみが霊人を暗示する。かつて、「自我」というふ言葉は、体的なものとアストラル的なものとかから独立した何ものかを意味してゐた。この体験を通して、人間は高次の世界を知覚した。この高次の世界の写し絵が、体と魂なのである。人間は自分が神界とつながつてゐると感じてゐた。神界についての認識は、感覚的な観察によつて得ることはできない、人間のエーテル体とアストラル体についての認識が、次第に神界の認識へと上昇してゆくのである。感覚的観察によつて、人間は自らの最奥の存在が属する神界から断絶されてゐると感じる。超感覚的認識を通して、人間は再び神界と結びつく。超感覚的認識が宗教に合流するのである。

　　かうして、「自我」の本質が看取される。近代人は「自我」の本質を見失つてしまつてゐる。哲学者は、「自我」の中に魂的体験の総括を見るだけになつた。「自我」、霊人についての認識を有してゐた理念は眠りの中で消散する。眠りの中で、この「自我」の内容は消え去るからである。このやうな自我についての知識しか有さぬ意識は。宗教の認識に合流することはできない。（・・・）真の自我についての認識は現代の精神生活からは失はれてしまつた。それと共に、智から宗教へと向かふ可能性も失はれたのである。（・・・）宗教は科学的体験とは別のところで獲得すべき信仰内容となつた。智と信は二つの体験内容となつた。かつては、智と信は一つのものだったのである。

　宗教が人間生活の中で再び正しい位置を得るためには、まづ真の「自我」の観想的認識を獲得しなければならない。現代科学は人間の肉体しか現にあるものとして了解してゐない。人間のエーテル体、アルトラル体、そして「自我」あるいは霊人が認識されねばならない。それが可能になれば、科学は宗教生活の基盤となる。

　これが人智学の第三の課題である。」

岡崎乾二郎『絵画の素』から
「アルベルトゥス・マグヌス」

「世界は決して繰り返さない」 ことについて

アルベルトゥス・マグヌスは
中世スコラ哲学を大成したトマス・アキナスの先生で
トマス・アキナスは
「古代ギリシャのアリストテレス哲学を復興し
キリスト教神学と結びつけた」とされている

アリストテレスは「世界の多様性、生成変化を
いかに認識、理解するかをその哲学の核心に置き」
「論理学として組み上げた」

しかしながら論理学は
「属性の分別構成を認識する側の論理に組み込み
整合的に体系化してしまおうとするわけだから、
事物の生成変化は、それを認識する論理としては
体系化され整合化されるが、
究極的には、その外は扱えない。認識できない
という結論に達してしまう」

岡崎はそのことを
「パズルのピース」にたとえている

「人は自分たちの持っている
認識パズルのピースを組みあわせていくが、
はじめからパズルが完成しているわけではない」

もしパズルの完成したピースの全体像が知られていれば
「世界のすべての生成もあらかじめ論理的に
すべて予測し把握し、了解もできることになるだろう」が
そのとき「世界の広がりや空間、時間を含めて
細部に至るまで、あらかじめ確定されているはず」なので
人間には自由はなくなってしまう

その意味で「世界の可能性は不完全性につながっている」

トマス・アキナスは
「アリストテレス哲学とキリスト教神学を、
普通の意味で統合したわけではな」く
「アリストテレスがあえて開けておいた
可能性の空隙を示そうとし」
そこに神の存在をのぞかせた

「宇宙のすべての物理的データを知ることができれば、
宇宙の全運動を未来にいたるまで
確定的に把握（予測）することができる」という
ラプラスの魔と呼ばれている考え方があるが
「世界に含まれるすべての知りえる要素と、
それをも含む世界の全体は異な」っているのである

アルベルトゥス・マグヌスは
「アリストテレスとキリスト教神学の相反する思考回路を
整合的に統合しようなどとはしなかった」

アリストテレス自然学を研究するにあたり
「実践的に実験し試し」
「中世における錬金術の基礎をつくった」とされてもいる

しかしアルベルトゥス・マグヌスは
錬金術で得られるのは「金そのものではない」という
そのことから岡崎は
「われわれの知識が到達しうる世界は完結していて、
ある意味（知のみならず、技術として）確定されうるし、
してもいるけれど、金が金であること
（あるいは人が人であることも、宇宙が宇宙であることも）は
決して人間の認識として確定することはできない、
と言い換えて理解してもいいだろう」という

錬金術は必ず失敗するが
そのことは「論理では到達できない存在の次元、
世界があることを立証する」ことになり
「自由があることをわれわれに教える」

私たちの「日々の営みはつねに予想外、
論理を超えた事柄をかならず含んでいる。
世界はつねに（さっきまでの）世界ではない。
世界は決して繰り返さない」のである

論理にはその外の世界がある
そしてそのことによって
わたしたちには自由がある

A I が人間にとってかわる・・・
というような話もあるが
A I にはその外の世界がなく
自由もそこには存在しえない



■岡崎乾二郎『絵画の素』～「アルベルトゥス・マグヌス」
（岩波書店 2022/11）

「世界は決して同じ姿に留まることなく、
常に変化し続けている」
いわゆる「無常」である

あらかじめ完成しているピースの全体像があって
変化がそれへと向けた変化にすぎないとき
自由は存在しえないが
そこに「いままで存在しなかったものが現れる」ならば
「無常」こそがほんらいのポイエーシスの
可能性を孕んだものだということができる

「世界は決して繰り返さない」から
わたしたちは自由であり得るのだ

■岡崎乾二郎『絵画の素』～「アルベルトゥス・マグヌス」
（岩波書店 2022/11）

＊＊（「アルベルトゥス・マグヌス 1」より）

＊「われわれの気分そして思考が変化していくように、世界は決して同じ姿に留まることなく、常に変化し続けている。変化とは、いままで現れていた状態、様相とは異なる状態、様相が現れることもいえるだろうは、その変化には二つの側面がある。一つは、あるものが、いままでの姿とは異なったものに変容すること、もう一つは、いままで存在しなかったものが現れることである。

けれど、これらの変化もわれわれの感覚器官が感受するのだとすれば、新しい姿が現れたように見えたとしても、それは、あらかじめわれわれに備っていた感受する能力があったからである。いかに新しい様相に見えたとしても、その変化は、見る側がもともと持っていた、それを感じうる（いままで発動せず自覚されなかった）潜在的能力が発現したにすぎないといえるだろう。少なくとも一つ目の変化についてはそういよう。こうして新しく現れたように見える世界の様相、出来事は、われわれの感覚器官の潜在性において、すでに感受されていた世界として連続することにもなる。その世界の多様性は、われわれの感受できる能力のうちに、あらかじめ構造的に連続したものとして組み入れられていたものである。だからわれわれは自分たちの能力の広がり、多様性に安堵もし、その安定性を頼もしくも思うわけである。世界は多様性をもって連続していく、と。

けれど、ゆえに人を本当に不安にする事柄は、人は決して本当に新しい出来事を感じすることはできないということ。世界が（人間の能力を超えて）決定的に新しい事態に移行してしまっても、それを感じすることはできない、いや、それはもう起こってしまっているかもしれない、という二つ目の出来事が起こっていることを認識できない可能性にある。」

＊＊（「アルベルトゥス・マグヌス 2」より）

＊「中世スコラ哲学を大成した、トマス・アキナスには先生がいて、アルベルトゥス・マグヌスという。スコラ哲学は、古代ギリシャのアリストテレス哲学を復興しキリスト教神学と結びつけたと広くみなされている。古代ギリシャの哲学の流れを汲んで、アリストテレスも世界の多様性、生成変化をいかに認識、理解するかをその哲学の核心に置いた、事物の属性は事物に所属するのか、それを認識する側にあるのかは問題の入り口である。アリストテレスはそれを論理学として組み上げた。けれど論理学は、属性の分別構成を認識する側の論理に組み込み整合的に体系化してしまおうとするわけだから、事物の生成変化は、それを認識する論理としては体系化され整合化されるが、究極的には、その外は扱えない。認識できないという結論に達してしまうだろうとも思える。もちろん世界を認識するわれわれの推論、認識の誤謬を正すことはできよう。人が何かを知ろうとするその知がどのような仕組みになっているのか、アリストテレスほど明晰にその論理を構造として把握した人はさっといない。」

「アリストテレスは大元の直観において、人の持つ能力には認識できないものが発生すること、存在することをどこかに前提としていた、そう思える。つまり知を可能にする。それを目掛けて、人は自分たちの持っている認識パズルのピースを組みあわせていくが、はじめからパズルが完成しているわけではない。パズルのピースとしては完成しているけれど、それがどう組み上がるのかは感覚では捉えることはできない。ただ、それがきつとあることをあらかじめ人の知は察知している。だから知は働く。」

「一方、そのパズルの完成した全体像が知られていたならば、つまりアリストテレスの論理学が整合性をもって完結しているならば、世界のすべての生成もあらかじめ論理的にすべて予測し把握し、了解もできることになるだろう。（・・・）そこに神は必要ないが、一方で逆説的に人間の自由もない。世界の広がりとは空間、時間を含めて細部に至るまで、あらかじめ確定されているはずであるならば。が、アリストテレスは決してこのように考えたわけではない。人間は完全ではない以上、人間の論理も完全ではない。むしろその不完全な知の構造までをアリストテレスは考えようとした、なぜ、われわれはそれをいま、知ることができず、あとでそれが現れるのか、すべてが現れるのかがないのか。つまり知ることのないものがあるのか。そこにアリストテレス哲学の最大の可能性があった。世界の可能性は不完全性とつながっているのである。」

＊「トマス・アキナスはアリストテレス哲学とキリスト教神学を、普通の意味で統合したわけではないのだろう。アリストテレスの明晰な自然観察と論理を論証技術としてフルに使いながら、その明晰に組み上げた論理がほつれてしまうところ、つまりアリストテレスがあえて開けておいた可能性の空隙を示そうとした。そこに神の存在がのぞいている。あまりに話はできすぎているのだけれど、あれだけの著作を爆発的に生産し続けていたトマス・アキナスは五〇歳も間近になったあるとき、決定的な宗教的啓示を経験し（そこで得た啓示に比べ）「自分が書いてきたものは算くずみたいなものだ」といって、著作することをやめてしまったというのである。その数ヶ月後、アキナスは世を去る。」

＊＊（「アルベルトゥス・マグヌス 3」より）

＊「アルベルトゥスこそアキナスたちに先立ってアリストテレス学を（その広範な自然学までも含めて）本格的に復興した人物だったといわれる。アルベルトゥスはアキナスに劣らず偉大だった。が、彼はアリストテレスとキリスト教神学の相反する思考回路を整合的に統合しようなどとはしなかった。アルベルトゥスはアリストテレス自然学を研究するにあたって関係する資料を徹底して集め、それらを比較検討し整理し注釈し、より重要なことはそれを実践的に実験し試した。すなわちその知識には技術技法が含まれている。ゆえにアルベルトゥスは魔法使いのように見なされることさえあり、中世における錬金術の基礎をつくった人物として知られている。」

＊＊（「アルベルトゥス・マグヌス 4」より）

＊「宇宙のすべての物理的データを知ることができれば、宇宙の全運動を未来にいたるまで確定的に把握（予測）することができる、という考えがあり、それを主張した天文学者の名を用いて、ラプラスの魔と呼ばれている。この主張は論理的である。知りえるものすべてを知ることができるのであれば、知りえることをすべて知ることができると思うのは当然であり自明の理（トートロジー）である。それが起こったとき、それを認識できるなら、それは知りえるものであり、それは当然、知っているものから論理的に導きだせるだろう。が、世界に含まれるすべての知りえる要素と、それをも含む世界の全体は異なる。世界は必ずしもそれらによって構成されていない。錬金術がかならず失敗するのはこの点である。金はわれわれの知るうる金の性質、属性の総合ではない。それらを寄せ集め、うまく合成すれば、われわれの知覚に現れるものとしては、金と瓜二つの見分けのつかないものができるかもしれない。しかしそれは金そのものではない。

物質の属性、現れを超えて、そのモノをそのモノとするのは賢者の石だけれども、錬金術は賢者の石を得ようとして、かならず失敗する。（端的に、金が金である、という同一性は一つの属性として引き出し数えることはできないのである。）世界はわれわれの知りえるものを超えている。その世界は人間が認識できないゆえに不変にも感じられるが、ほんとうは（正確にいえば）そこで起こっている変化、変容をわれわれが知覚できないだけである。世界はつねにわれわれの知っている世界とは異なり、つねに、われわれの知覚が決して把握できない変容をし続けている。世界はつねに（さっきまでの）世界ではない。」

＊「アルベルトゥス・マグヌスは「錬金術で得られるのは金と瓜二（人の感覚から捉えれば）違いのない物質である。けれど、それは決して金そのものではない、あくまでも金と見分けのつかない物質にすぎない」と述べたという。ここでアルベルトゥスの語った言葉を、われわれの知識が到達しうる世界は完結していて、ある意味（知のみならず、技術として）確定されうるし、してもいいけれど、金が金であること（あるいは人が人であることも、宇宙が宇宙であることも）は決して人間の認識として確定することはできない、と言い換えて理解してもいいだろう。

錬金術はこうして失敗する。その失敗が逆に、それは論理では到達できない存在の次元、世界があることを立証する。悪魔であっても、それを確定的に捉えることができない。かならず失敗すること。そこに神は存在し、それが世界を地面から立ち上げている。この立ち上がる世界に繰り返しは存在しない。

繰り返し＝完結性、それは人間の論理こそが必要とする大地の性質＝構造的土台である。そこではすべてのものの複製が可能であり、技術的な不可能もない、が同時に（その論理の必然として）その世界はあらかじめ閉じていて自由はない。

錬金術の破綻（＝破綻することを実践するために実践されてさききたといえるかどうか）は（神という存在を媒介としつつも）自由があることをわれわれに教える。いや正確にいえば、一方で反対に、神がすべてを決定していたとしても、人の論理はそれを決定として捉えることはできず、それを把握するためのエンドレスな繰り返しに陥ることなく、技術的試行、そして思考を持続することができるのである。その日々の営みはつねに予想外、論理を超えた事柄をかならず含んでいる。世界はつねに（さっきまでの）世界ではない。世界は決して繰り返さない。夜が果たして、いつも明けるものなのか（また朝にんり日常に戻ることになるのか）。決して明けることのない充実した夜に留まることもあるのだ。」



デカルトの生前最後の著作は『情念論』である

『世界哲学史別巻』（ちくま新書）には
津崎良典の「デカルト『情念論』の射程」が収められている

mediopos-1168（2018.1.26）でも紹介している

同著書による『デカルトの憂鬱』のなかでも

『情念論』がとりあげられているが

今回はその『情念論』を中心に・・・

デカルトは一六四三年

オランダのハーグで亡命生活を送っている王女エリザベトと

哲学的文通をはじめたが

「情念」をめぐって議論を交わしたのは

文通をはじめてから二年目の一六四五年春

「王女はデカルトに、空咳と発熱を伴った

鬱症状（メランコリー）を訴え、

彼はその原因を「悲しみ」という情念に求めた」が

デカルトはその夏には

「「一切の情念から自由な状態（アパテイア）」を説いた

古代ストア派の哲学者のなかから

セネカの『幸福な生について』を選んで批判的考察を深め」

秋にはエリザベトに

「私はこのところ、その本性をもっと詳しく吟味すべく、

すべての情念の数と順序を考えています」と

『情念論』を書き進めていく

一六四九年にはスウェーデン女王クリスティーナから招かれ

女王のために朝5時からの講義を行うが

朝寝の習慣のあるデカルトは一六五〇年には肺炎で客死

『情念論』が生前最後（一六四九年）の著作となった

デカルトは『方法序説』『省察』などの著作で知られているが

『情念論』について興味をもったきっかけは

中村雄二郎『感性の覚醒』だったことが思い起こされる

中村雄二郎は一九七〇年代後半～一九八〇年代

「臨床の知」につながる「パトスの知」について

その必要性和重要性について論じていたが

そのなかで『情念論』がとりあげられていた

「情念」は「情動（エモーション）や

「感情（センチメント）」に関わるテーマであるだけに

口ゴス（理性）に偏りがちな哲学のなか

中村雄二郎の視点はそこに欠けているものについて

重要な視点を与えてくれていた

デカルトの視点はいうまでもなく心身二元論で

情念（パッション）は

身体からの心に対する働きかけであり

能動（アクション）にもとづく受動としてとらえられている

（パッションはキリストの「受難」でもある）

それは思考することを本質とする精神と

身体とを実体的に区別することで

精神の主体性と自由が確保できるとする観点であり

その視点から理性あるいは意志による

情念の統御が意図されているのである

その視点のもとにデカルトは情念を

「外的対象によって引き起こされる外的感覚とも、

身体の内的状態によって引き起こされる内的感覚とも区別」し

「魂それ自体の状態」であるとし

「身心の相互作用の現場を

「松果腺」という脳内の部位に定め」ている

そして「松果腺」を「共通感覚の座」としている

『情念論』では情念の分類もなされていて

「すべての情念は、驚き、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみという

六つの「基本情念」の組みあわせである」とし

それぞれの「情念」についてさまざまに論じられているが

そのなかでも第一の「基本情念」は「驚き」であるとしている

アリストテレスが「哲学」のはじめには

「タウマゼイン」（驚き）があったとしているように

デカルトにとっても「驚き」というのは特別な感情なのだろう

どの「基本感情」を第一のものにとらえるかは

その人の魂の傾向性によって異なるだろうが

『情念論』の最後の項（二一二項）に述べられているように

（身心を二元的にとらえる視点は保留が必要だとしても）

「精神は身体と独立に自分だけの喜びを持つことができる。

けれども、精神が身体と共通にもつ喜びのほうは、

まったくもろもろの情念に依存しており、

情念によって最も多く動かされうる人々が、

この世の生において最も多くの楽しさを味わいうる」

ということは年を経るごとに実感されることでもある

「みずから情念を支配せしめ、情念をたくみに処理せしめて、

もって情念の起こす悪を大いに耐えやすくし、さらには、

それらすべての悪から喜びを得ることさえできるようにする」

そのことが重要な課題であることは確かだが



- 津崎良典「デカルト『情念論』の射程」
（『世界哲学史別巻——未来をひらく』ちくま新書 2020/12）
- 津崎良典『デカルトの憂鬱』（扶桑社 2018/1）
- 中村雄二郎『感性の覚醒』（岩波書店1975/5）
- 『デカルト』（中央バックス 世界の名著27 1978/8）

その前提にあるのは

どれほど感情を豊かに育てられるかということだろう

「死んだ思考」ではなく「生きた思考」

しかも「ハートの思考」こそが重要だが

それも豊かな感情という器があってはじめて可能となる

貧しい感情からは豊かな精神も生まれようがない

「善人なほもって往生をとぐ。いはんや悪人をや」

という『歎異抄』で有名な言葉も

そのことから理解することができるだろう

善とされる小さな器のなかで閉じる世界と

悪さえもなし得るほどの器をもって

回心を遂げるときの可能性である

統御することが困難なほどの「情念」を統御し得たとき

魂は豊かに変容を遂げることができる

- 津崎良典「デカルト『情念論』の射程」（『世界哲学史別巻——未来をひらく』ちくま新書 2020/12）
- 津崎良典『デカルトの憂鬱』（扶桑社 2018/1）
- 中村雄二郎『感性の覚醒』（岩波書店1975/5）
- 『デカルト』（中央バックス　世界の名著27 1978/8）

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「身心分離から身心合一へ」より）

＊「「精神を感覚から引き離す」（『省察』）ことを自身の哲学的企図の中心に据えていたデカルトにとって、しかし精神と身体が現実には「実体的に」合一して「全体としての私」（『省察』）をなしていることは、哲学的反省以前の日常的事実であり、両者のあいだに自然に成立している相互作用のメカニズムについて説明する必要は、さほど自覺されていなかった。これを「心身問題」として積極的に取り上げたのは、デカルトと同時代の、そして後代の知識人たちであった。

　そのうちの一人に、プファルツ選帝侯フリードリヒ五世の長女エリーザベトがいる。家族から「ギリシヤ人」と揶揄されるほど勉学に打ち込んだ彼女が、デカルトと高度な哲学的文通を始めてから二年目の一六四五年春のこと、二人は「情念」をめぐる議論を交わす。

　情念（パッション）とは、ただの感情ではない。激烈な感情である。人生の様々な出来事を契機に「私」の内部に生じながら、あたかも外部に存在するかのようにして「私」に襲いかかり、意志や理性の統制に服することなく、「私」をして予期しない行動へと駆り立てる。その典型は、愛と嫉妬、怒りと憎しみ、恐れと哀れみである。

（・・・）王女はデカルトに、空咳と発熱を伴った鬱症状（メランコリー）を訴え、彼はその原因を「悲しみ」という情念に求めたのだった。」

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「身心関係という『問い』」より）

＊「人が、これら哲学的な問いに直面せざるを得なくなるのは、かの「私」を当たり前のように生きられなくなったときではないか。エリザベートという一個人の事例に認められるように、そしてその彼女に自分の経験を重ねてみれば分かるように、それは具体的には、病を患ったときである。心に不調をきたせば食欲は失せ、熱が上がれば難しいことを考える気にならない。その一方で人は、たとえば悲しみに浸れば、涙が頬を濡らすのが感じられ、結果、自分の身心が特定のしかたで結合・関係していることに気づかされる。

　つまり、病気や情念という、いわば非常態的な事象が、日常生活に埋没した、自分の身体ならびに精神の「存在」と両者の「関係」について哲学的反省を促し、さきに挙げたような一連の問いに誘うのである。」

「実際、ヨーロッパに話を限っても、病気と情念は古代よりこのかた、哲学的主題の一角を占めてきた。もちろん、病気が身体に由来し、その影響が身体に限定されるときは、医学や生理学の対象となる。がしかし、身体の変調が魂に影響する場合、あるいは、病気の原因が魂に求められる場合は、古代人がそう呼ぶ「魂の病」を扱う哲学の出番である。

　その典型が、エリーザベトも苦しんだ「メランコリー」なのである。」

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「「パトス」という基礎概念」より）

＊「この言葉（パッションpassion）は、ギリシア語のパトス（pathos）、ラテン語のパッシオ（passio）に由来し、キリスト教においてはキリストの「受難」を意味するなど多義的で、医学、詩学、修辞学など適用範囲も広いことが分かる。だが、フーコーが『自己への配慮』で述べているとおり。第一義的にはやはり身心関係についての、しかも哲学的な考察に欠かせない基礎概念をなす。」

「パトスの問題は、古代ギリシア文化圏では、プラトンの後期対話篇『ティマイオス』においておそらく初めて本格的に考察され、プラトンを批判的に継承したアリストテレスが『魂について（デ・アニマ）』や『ニコマコス倫理学』などで論究した。その後、この言葉がラテン語に翻訳されて、古代ローマ文化圏ではストア派の哲学者たちの多大な関心を集め、アウグスティヌスの『神の国』によってキリスト教の伝統に引き継がれ、トマス・アクィナスの『神学大全』において一つの体系化を見る。

　そして一六世紀後半から一七世紀にかけて現在のオランダやベルギー、フランスにおける哲学の中心的課題の1つをなした。」

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「『情念論』の執筆背景とその意図」より）

＊「デカルトは、王女を苦しめる「悲しみ」を癒やす手段として、ときに「緑の森、色づいた花、飛ぶ小鳥」に親しんで気晴らしをしつつ、理性をもって毅然とこの情念に立ち向かうよう勧める。それでも彼女は回復しない。哲学者も事態をただ傍観することはせず、同年の夏には、「一切の情念から自由な状態（アパテイア）」を説いた古代ストア派の哲学者のなかからセネカの『幸福な生について』を選んで批判的考察を深め（・・・）、また秋には彼女に、「私はこのところ、その本性をもっと詳しく吟味すべく、すべての情念の数と順序を考えています」と告知するなどして、スウェーデンはストックホルムで一六五〇年に客死したがゆえに最後の刊本となった『情念論』（一六四九年）を準備してゆく。

　デカルトはその序文のなかで、自分はこの論考を、雄弁家としてでも、倫理学者としてでもなく、「自然学者」として、現代風に言い直せば自然科学者として書いたと述べている。」

「デカルトは、たとえばアリストテレスが『弁論術』で行ったように、説得の一手段として聴衆の心のうちに引き起こすべきものとして情念を分析することをしない。あるいは、ストア派がそうしたように、情念は倫理的に中立か、それとも悪かといった問いや、これに関連して、情念に支配される人間の行いに責任はあるかといった問いを手段的に取り上げて論ずることもしない。デカルトによれば、なるほどそれ自体は悪とはみなされない情念は、その誤用と過度を避けさえすればよい（『情念論』第二一一項）。つまり人は真の認識に導かれるかぎり、「情念に最も多く動かされる」ことで「人生において最も多くの心地よさを味わう」（同第二一一項）ことになる。このような見解は、ヨーロッパの情念論の系譜において最も楽観的なものと言え、それほどに彼の行動は倫理学者然としていない。」

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「自然学者デカルトの眼差し」より）

＊「情念とは、一方で、外的対象によって引き起こされる外的感覚とも、身体の内的状態によって引き起こされる内的感覚とも区別された、魂それ自体の状態である。他方で、その発生原因が動物精気の運動に求められることで、魂を原因とする意志とも区別される。情念は、魂の受動であると同時に身体の能動でもあるのだ（同第二九項）。

　デカルトは、この身心の相互作用の現場を「松果腺」という脳内の部位に定める（同第三一項）。」

＊＊（津崎良典「デカルト『情念論』の射程」～「諸情念の分類——「驚き」に注目して」より）

＊「デカルトはエリーザベトに約束したように、情念の分類も行っている。すべての情念は、驚き、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみという六つの「基本情念」の組みあわせである（同第六九項）。この分類では、情念を引き起こす対象は自分にとって有益か有害か、また、問題となる善悪はすでに自分に生じているか否か、という従来の情念論に由来する基準が踏襲されているが、驚き（アドミラシオン）を第一の「基本情念」とすることは、デカルトの創見である。この情念は、或る対象が「希少かつ異常な」ものとして立ち現れ、それが「私たちに適したものか否か」が判明する以前に私たちの注意をそれに向かわせる（同第五三、七〇項）。」

「この創見の射程は思いのほか広い。デカルトは驚きの対象の具体例として、たとえば人間に自由意志が備わっていることを挙げる。自由意志に関する明晰かつ判明な認識は「真理」と言ってもよいが、魂はこのような真理の探究において、動物精気の運動にではなく、魂それ自体の働きに起因する「内的情動」（同第一四七項）。をも感ずる。これは定義上、情念とは異なる魂の受動状態で、「純粹に知的な」感情である（同第九一、九二項）。真理を探究する魂は———ここでは精神と言ったほうが適切か———、その発見を渴望し、上首尾に終わったら、そのことから「このうえない満足感」（『方法序説』第二部）を得る。その反対に、間違いや不毛なアプローチは精神を悲しませ、疑いは精神を苛つかせる。」

「哲学史を思い切って鳥瞰するなら、驚きという情念へのデカルトの眼差しは、プラトンの中期対話篇『テアイテトス』やアリストテレスの『形而上学』において「哲学」というものの出発点が「タウマゼイン」すなわち驚愕に求められたことに届いているかのようである（『情念論』七六項）。」

「私自身にも経験のあることですが、殿下とほとんど同じかそれ以上に危険な病苦が、今しがたお伝えしたやり方で治ったのです。と申しますのも、私の母親は数々の身廊が原因で肺を病み、私を産んでから数日して死にました。私は母親から空咳と青白い顔を受け継ぎ、二十歳すぎになるまでそうでした。そのためか、それ以前に私を診た医者全員、私は若死にすると宣言したのです」

　この手紙を受け取った人物は、それ以上は無理だと諦めていたデカルトよりも、その時点で少しばかり長く生きられた王女エリザベトです。彼女は当時、二十七歳でした。（・・・）

　彼女はオランダのハーグで悲惨な亡命生活を送りながら、一六四三年にデカルトと哲学的文通を始めたのでした。

　その話題は、哲学、神学、数学など多岐にわたりましたが（・・・）、医学的・心理学的なものです。

　それでは何が彼女を苦しめたのでしょうか。

　本人が同じ年の六月二十二日にデカルトへ送った手紙のなかで用いているフランス語で言えば「メランコリー」つまり憂鬱症です。」

＊＊（津崎良典『デカルトの憂鬱』～「01　デカルトはいつも「方法に従う」」より）

＊＊「デカルトが考える方法はどのようなものでしょうか。」

＊「ここで繙くべきは、デカルトが四十一歳の時に刊行した『方法序説』（一六三七年）です。題名からして、単刀直入なところに惹きつけられます。それもそのはず、物事に取り組む時は気を抜くな、という哲学者の命令が、方法の四つの規則として第二部のなかで具体的に展開されているからです。」

「「第一の規則は、私が名証的に真であると認めた上でなければ、いかなるものも真として受け容れないことであった。つまり、速断と偏見を注意深く避けることであり、そして、私がそれを疑ういかなる理由も持たないほどに、明晰かつ判明に私の精神に立ち現れるもの以外は、何一つ私の判断には取り入れないことであった。）」

「「第二は、私が検討する難題のそれぞれを、できる限り多くの、しかもそれらを一層うまく解決するために要求されるだけの小さな部分に分けること）」

「「第三は、私の思想を順序に従って導くこと。最も単純で最も認識しやすいものから初めて、少しずつ、言わば段階を登って、最も複雑なものの認識にまで上がっていき、かつ自然のままでは前後の順序を持たぬものにさえも、順序を想定して進むこと）」

「「何も見落とすことがなかったと確信しうるほどに、一つ残らず枚挙し、全体にわたる通覧とを、あらゆる場合に行うこと）」

＊「哲学者が考える方法の規則は以上の四つです。たった四つしかない。とても少ないです。どうしてでしょうか。理由は簡単です。方法の規則はその数が増えればそれだけ一層、全部を同時に守のが難しくなるからです。

（・・・）

　デカルトにとって方法は、どのような問題に取り組もうが、つねに従わなければならないものです。その規則は一つとして蔑ろにされてはならない。そうであってこそ、規則の数はできるだけ少ないほうがいい。

（・・・）

　まず、方法という「道」に断乎として「従う」のだ、と自分に強く言い聞かせることです。前もって決断するのです。そして、問題や課題が解決するまで、要するに最後まで守り続ける。最初の決断を捨てまいという決意を新たにします。

（・・・）

　私たちが直面する「難題」は、現実にはどれ一つとして同じではありません。私たちは日々、新たな問題に遭遇する。それなのに、方法の四つの規則を「つねに」守れとは、何が言いたいのでしょうか。

　そう、臨機応変に（・・・）いろいろと思考錯誤せよ、ということです。どうすればうまく適用できるのか、そのための工夫を自分なりに凝らす。そして、うまくいかなかったら、どうしてなのかをきちんと反省する。

　この思考錯誤のやり方は、人それぞれです。つまり、手引き書は同じ一冊しかない。しかし、直面する問題や課題は千差万別だから、これを持ち越えるための創意工夫もまた多種多様だ、ということです。

　ですから、方法の四つの規則に「つねに」従えとは、ある意味で私たちにクリエイティブであれ、オリジナルであれ、と求めるのに等しいのです。そして、そうなるためには、実際に方法を使ってみることから始めるしかない。

「方法は、理論よりも実践に存するのです」

　処女作『方法序説』の出版という記念すべき年に、親友メルセンヌに宛てた手紙（一六三七年四月二十日頃）のなかで哲学者が書いているとおりです。私たちなりに言い換えるなら、習うより、慣れる、となるでしょうか。」

＊＊（中村雄二郎『感性の覚醒』～「II　心と身体結びつきと共通感覚」より）

＊「アリストテレスの「共通感覚」、またそてに先立つ「感覚」についてのとらえ方の特徴は、多様な感覚の対象（所与）を総合し統一する能力を。感覚の領域の外に求めることをせずに。その統合する力の萌芽を感性そのもののうちにみとめたことである。こうして、感覚されるものの間の識別と比較がこの統合力によってなされることのほかに、理性もこの力の高度化としてとらえられることになるのである。

その上、アリストテレスでは、想像力（構想力）もまた、共通感覚との関係でとらえている。彼によれば、「心像（ファンタスマ）」つまりイメージがわれわれのうちに生ずるのは、感覚作用が終わったのちにも、感覚印象の働きかけが感官をその根底に至るまで、つまり共通感官に達して動かし、そこにとどまることによるものとされる。言いかえれば、一つの特殊感覚の感覚器官あるいは感覚能力の受けとった印象が共通感官にまで働きかけ、その働きかけの結果生じた変化、つまり「共通感覚のパトス」が、はじめの感覚の終わったのちまで残るとき、それが心像なのである。そして、このような心像を生み出すこと、「共通感覚のパトス」を再現することが「想像（ファンタジア）」なのである。」

「原理的な考え方の上でアリストテレスとはおよそ正反対なところの多いデカルトが、まったく目立たないかたちで、この概念を受けつぎ、「松果腺」によってこれを置き換え、独自の新しい理論的な展開を行っている（・・・）。

＊「まずデカルトは、精神（心）と身体、思考と感覚との結びつきが「松果腺」をとおして行なわれることを指摘し、松果腺こそが「共通感覚」の座にほかならない、と言っている。すなわち、一つ一つの神経は個々の或る感覚運動に当てられている。（・・・）松果腺はといえば、それらの神経のうちの一つが他のもの以上に特別に松果腺に通じているということはない。（・・・）

松果腺こそ古くから言われてきた共通感官であり、共通感覚の座であるというわけである。」

＊「デカルトは、共通感覚の働くところを心、あるいは精神の首座として、また想念、あるいは思考の首座としてとらえただけではなかった。第二にいっそう重要なのは、さらにすすんでかれが共通感覚のいわば高次化したものとして、人間の言語能力と理性の開かれた全体性をとらえていることである。少なくともその方向への大きな示唆を与えていることである。」

「デカルトは共通感覚を理性と直接関係づけてはいない。にもかかわらず、かれが思考と感覚とを結びつけるものとしての「共通感覚」に対して理性を「ボン・サンズ」と呼んだことは、おのずと理性を共通感覚の高次化したものとして関係づける―――この考え方はアリストテレスにははっきりある―――ことになっている。そしてこの「共通感覚」と「理性」との対比は、人間の言葉あるいは言語能力をどのようなものとして考えるかという問題と大きくかかわるのである。」

＊「「共通感覚」とは（・・・）まず「そこで身体中に諸感覚―――感覚されたもの―――が出会い、結びつき、配置をとり、まとまり、おのずと或る秩序が形づくられるもの」と考えられる。あるいはまた、人間のうちにあるそのような働きをモデル化して、これを「共通感覚」と呼ぶことができる。アリストテレスのいうような互いに異なった特殊感覚を見分けたり比較したりするだけでなく、感覚作用そのものをも感知することができるのである。また、特殊感覚の力だけではとらえられない物体の運動、静止、形、大きさ、数などをも知覚することができる。さらに、想像力（構想力）はこれを「共通感覚の受動（パトス）」を再現する働きとしてとらえることができる。他方、「共通感覚」は、デカルトの示すように、思考と感覚、心（精神）と身体とは相互にきびしく区別されたときにおいてさえ、これらのそれぞれを結びつけるものであり、心臓に位置するのではなくて脳の奥まった部分に位置し、身体全体にかかわるとともに精神（心）の座をなすものである。

このように共通感覚は、それ自身も一種の感覚でありながら、身体的な諸々の特殊感覚を関係づけ、秩序づけつつ、高次の統合へと向かう方向性を持っている。」

＊＊（『デカルト』（中公パックス）～『情念論』（二―二項）より）

＊「人生の善と悪とのすべては、ただ情念のみに依存すること

（・・・）精神は身体と独立に自分だけの喜びを持つことができる。けれども、精神が身体と共通にもつ喜びのほうは、まったくもろもろの情念に依存しており、情念によって最も多く動かされうる人々が、この世の生において最も多くの楽しさを味わいうるのである。もっともそういう人々はまた、もし情念を善く用いる術を知らず、偶然の運に幸いせられない場合のは、この世の生において最も多くの苦さを見いだすかもしれぬ、ということも事実である。けれども、知恵の主要な効用は、それがわれわれをしてみずから情念を支配せしめ、情念をたくみに処理せしめて、もって情念の起こす悪を大いに耐えやすくし、さらには、それらすべての悪から喜びを得ることさえできるようにするということなのである。」

シモーヌ・ヴェイユは二五歳のとき
一九三四年から一九三五年にかけ
リセの哲学教授を休職し身分を隠して
約八か月のあいだ工場で働いた

「〈現実の生（la vie réelle）〉に触れたい」
という思いがあったのだろうが

その〈現実の生〉は
ヴェイユに「奴隷の烙印」である
「不幸」を刻み込むことになる

ヴェイユが工場で体験したのは
「物が人間の役割をし、人間が物の役割をする」という
人間の尊厳・自尊心が剥ぎ取られるようなことだった

ヴェイユはその体験から
「そのような人が不幸の渦中にありながらも、
「救われる」可能性があるとしたら、
その救いはどのような形をもつかということを」
「自分自身の問題として問い続け」ることになる

その「人間の生の〈ありえなさ〉」は
「原理的なとらえがたさ」として
私たちのまえに深い謎として問いかけられている

以上は宗教哲学者・脇坂真弥の
『人間の生のありえなさ』からの示唆であるが
（この本についてはmediopos-2368（2021.5.11）で
別の観点をとりあげている）

同様の問題が
吉本隆明の講演「甦えるヴェイユ」でもとりあげられている

吉本隆明の視点では
ヴェイユの工場体験による気づきにおいて重要なのは
以下の三つの要約されるという

「革命だ革命だと云っている政治運動家は
一度も工場で働いた体験はないだろう。
それを全然分からないで主張しているにすぎない」ということ



- 吉本隆明「甦えるヴェイユ①」
（『吉本隆明〈未収録〉講演集〈2〉心と生命について』筑摩書房 2015/1）
- 脇坂真弥「人間の生の〈ありえなさ〉 シモーヌ・ヴェイユにおける「不幸」の概念」
（脇坂真弥『人間の生のありえなさ／＜私＞という偶然をめぐる哲学』青土社 2021.4）
- シモーヌ・ヴェイユ（田辺保訳）『工場日記』（ちくま学芸文庫 2014/11）
- 『シモーヌ・ヴェイユ アンソロジー』（今村純子編訳 河出文庫 2018/7

人間は考えているだけでは生きてはゆけず
不器用だったりするとたいへんなので
身体を丈夫にしておいたほうが良いということ

そしていちばんだいじなのは
過酷な労働を体験すると
それに対して反抗的になるのではなく
むしろそれに慣れてしまって
黙って耐えてしまうようになるということ

「いままでじぶんはプライドを持っていたけど、
そんなプライドなんか全然お話にならない」
「人間のプライドというのはそんな簡単じゃない」

つまり「奴隷の烙印」である
「不幸」を刻み込まれることになる…

ヴェイユはそうした「不幸」の渦中にありながら
「救われる」可能性について問いつづけたが
結局のところ「救い」としては
「不幸になるかもしれないということを愛さなければならない」
といった謎のような言葉でしか示唆されない

「工場日記」やそれに関するところでは
「不幸」は社会的要因からとらえられ
そこで生じるいわば「隷従」について問題にしているが

「隷従」には外なる環境から強いられるだけではなく
実際に強いられることのないまま
「自発的」な私たちでの「隷従」もある

それと知らずみずからに「奴隷の烙印」を押すことになり
しかもそれを「不幸」だとはみなされないのだが
それは「不幸」でさえない「不幸」だともいえるだろうか

〈現実の生〉にふれずして
それを問い直すことは難しいだろうが
それを積極的に問い直すためには
問うものが「強い魂」でなければならない
「弱い魂」は「隷従」を余儀なくされる

ヴェイユは〈現実の生〉のなかで
わずか八か月ほどのあいだであるにもかかわらず
みずからが「不幸の当時者」となり
「当時者」として〈現実の生〉に尊厳をとり戻すことは困難だった

しかしヴェイユのすごさは
無謀であるとしても
「何はともあれやってしまう」というところにあるのだろう

ぼくにはヴェイユのような大胆さはないけれど
たとえじぶんが「不幸の当時者」であるとしても
不幸を愛することなく
可能な限り「隷従」を避け
少なくとも「自発的隷従」だけは
しないでいられる魂でありたい
そう願っている

- 吉本隆明「甦えるヴェイユ①」
（『吉本隆明〈未収録〉講演集〈2〉心と生命について』筑摩書房 2015/1）
- 脇坂真弥「人間の生のくありえなさ」 シモーヌ・ヴェイユにおける「不幸」の概念」
（脇坂真弥『人間の生のありえなさ／く私>という偶然をめぐる哲学』青土社 2021.4）
- シモーヌ・ヴェイユ（田辺保訳）『工場日記』（ちくま学芸文庫 2014/11）
- 『シモーヌ・ヴェイユ アンソロジー』（今村純子編訳 河出文庫 2018/7

＊＊（吉本隆明「甦えるヴェイユ①」～「工場体験によってえた覚醒」より）

＊「僕らがヴェイユという人の思想、生涯を考えてきて、すごいねと思うのは、何はともあれやってしまうんだからねということです。飛び切り優秀な政治思想家であり哲学者であるヴェイユが、わざわざ肉体労働を体験するために、工場の女子の工員になってみることはないじゃないか、頭脳労働に従事する者、あるいは社会革命を主張する人たちと、実際に社会で肉体を働かせている労働者の人たちがいかに懸け隔たっているか、また懸け隔てざるをえないかは頭で考えればすぐ分かるじゃないかと思えるのですが、ヴェイユはじぶんの一身の中で両方を総合体験したいという観点から、工場に女子の工員として雇われて労働します。」

「その工場体験をやって、ヴェイユはヴェイユなりの考えに決着をつけます。ひとつは、ロシア革命の指導者であるレーニンでもトロツキーでもそうですが、革命だ革命だと云っている政治運動家は一度も工場で働いた体験はないだろう。それを全然分らないで主張しているにすぎないんだということです。

しかし僕らが、ヴェイユの工場体験の中でいちばんヴェイユならではと思える体験は何かとうと、ヴェイユは工場体験をしたことを知り合いの人に手紙を出して云っていますが、一寸のゆとりもない肉体労働をして、へとへとに疲れてしまう状態を毎日続けている。こういう体験をする前は、さぞかし反抗心が募って、ますますラジカルな社会革命の思想を身につけていくと思っていたけど、じぶんが体験してみると、そうじゃないことが分かる。こういう体験してみると、受け身になって、過酷な条件でも何でもともかく承認して、べつだん反抗するわけでもないし、文句を云うわけでもなく、これに慣れてしまう。つまり、奴隷的な状態というのは反抗心を募らせるものだとい途に考えていたけど、実際に体験してみると、それを承認して慣れてしまうことが人間にはあるんだということが初めて分かった。という手紙を出しています。

この目覚め方、体験の仕方は、もちろんラジカルな社会変革の思想から云うと、ついに現実妥協してだめになってしまったんじゃないかと云うかもしれませんが、そうではなくて、あらゆる体験の中にある内在性というか、内面的な体験性があるんだということをヴェイユは初めて会得した。いままでじぶんはプライドを持っていたけど、そんなプライドなんか全然お話にならない、それはひどい目に遭ったことのないやつの知的なプライドであって、本当に体験してみると、人間のプライドというのはそんな簡単じゃないということが初めて分かったと云っています。」

「もう一つ云っていることがあります。これはじぶんの女子中学に勤めていたときの学生さんに宛てた手紙ですが、人間は頭脳だけではなくて、肉体的に不器用だということがどんなにたいへんなのかをじぶんは初めて体験した。だからあなたも勉強ばかりしないで、親を説得して、スポーツをしたり山登りをしたりして遊んで、身体を丈夫にしたり、反射神経を大切にしたりしたほうがいいですよと云っています。

これもなかなかたいへんな目覚め方だと僕には思えます。一見するとつまらないことだし、そんなことはわかりきっていると云いそうな気がしますが、本当はそうではなくて、ヴェイユにとっては、また一般的に云って、知識でもって何かしようという人にとってはとても重要なことのように思います。身体が生まれつき丈夫であるということではなくて、進んで身体を丈夫にすることが、単に健康だという意味合いだけではなくて、いろんな意味でとても重要なことなんだ。ヴェイユはじぶんが不器用で、さんざん上役に叱られたり、同僚にいたわられたり、逆に意地悪されたりという体験をしたので、その体験を通じて、そういうことを学生さんに手紙で云っています。」

「僕はヴェイユの工場体験の目覚めの中で、その三つのこと、つまり革命思想なんて本当に肉体労働をしたことのないやつが云っている馬鹿話だという覚醒の仕方と、身体を丈夫にしたほうがいいですよという覚醒の仕方、それから人間は肉体労働でぎゅうぎゅうな目に遭わされたら、黙ってそれに耐えるというあり方もあるということが初めてわかったという覚醒の仕方はたいへん重要なことだと思います。つまり、ヴェイユの工場体験で重要なのはその三つのことに要約されるんじゃないでしょうか。

それはかつてラジカルな学生であり、ラジカルなインテリゲンチヤであったときのヴェイユが考えもしなかったくらい、じぶんの思想、考え方に厚みを加えたということを意味します。また逆に云うと、そういう覚醒の仕方をすれば、一途に屈折なしに、社会を変えれば全部がよくなるみたいな考え方を持てなくなったということの意味します。」

＊＊（脇坂真弥「人間の生のくありえなさ」～「2　不幸との接触」より）

＊「一九三四年二月から一九三五年八月にかけての約八か月間、二五歳のヴェイユは当時働いていたリセの哲学教授を休職し、身分を隠して未熟練工として働いた。」

「ヴェイユがこの時期なぜみずからこのような労働に入っていったかについては、本来は彼女の思想全体に照らして考察されるべきだが、その根底に〈現実の生（la vie réelle）〉に触れたいという彼女の切実な欲求があったことは確かだろう。」

「では、この〈現実の生との接触〉は彼女に何をもたらしたのか。工場労働を初めて一か月ほど経った頃、彼女はある知人に向けて「これは現実（réalité）であって、もはや想像（imagination）ではない」と書き、それに続けて、この体験によって変化したのは自分がすでに持っていた具体的な考えではなく（むしろそれらはいっそう強まった）、物事に対する自分の見方全体だと述べている。」

＊「ヴェイユは工場での〈現実の生〉が自分に刻み込んだものは「不幸」、すなわち「奴隷の烙印」だと語っている。自分の物の見方を根本から変えた〈現実の生〉との接触を、彼女は最終的にみずからの自己認識を根本から変えてしまう「不幸」との接触として理解したのである。では、この時ヴェイユに起こったこと―――彼女に生涯「自分は奴隷である」と見なさせるにいたった「不幸」とは、具体的にはどのようなものだったのだろうか。

（・・・）彼女が工場において体験したのは、「物〔機械部品や製品〕が人間の役割をし、人間が物の役割をする」という人間の尊厳の喪失状況だった。人間はさまざまな仕方で耐えず「物」扱いされることによって、次第に自尊心を失い、自分で自分を「物」であると認めてしまうようになるとヴェイユは言う。

（・・・）

こうした状況の中であらゆる自尊心を剥ぎ取られた人間の状態が「不幸」であり、（・・・）ヴェイユはこれを「奴隷状態（esclavage）」と呼ぶ。それは人が自分自身の個性や、私が私であることの象徴たる「名」を剥ぎ取られ、番号で呼ばれる単なる物（・・・）となった状況を指している。工場労働を終えた直後の「この経験から得たものは？」というメモの冒頭に、彼女は次のように書き残した―――「どんな権利であれ、何に対する権利であれ、自分は一切権利を持っていないという感じ（この感じを失くさないように注意すること）」。

＊「自分が尊厳を失って打ち碎かれ、自身を「物」、すなわち他人の意志に委ねられた道具と見なすにいたったのは、それに抵抗しうる「強い魂」が自分になかったからだということをおそらくヴェイユは認めざるをえない。それは事実そのとおりだった。彼女はこの時、この打ち碎かれの経験（不幸）のまさに「当事者」だったのだ。彼女が口ごもるのは、彼女がこの経験を脇から観察する第三者ではなく、実際に「強い魂」を持てなかった当事者だったからである。「工場での労働者は自分自身の不幸について自分で書き、話し、考えてみることでさえほとんどできない」と彼女が言う時、それは彼女自身の身に起こったことにほかならない。「不幸ほど認識しがたいものはない。それは常にひとつの神秘である。ギリシャのことわざが言うように、不幸は声を持たない」。」

＊＊（脇坂真弥「人間の生のくありえなさ」～「5　再び、事柄のとらえがたさについて」より）

＊「彼女がその時、そこで考えようとしたことが何であるかははっきりしている。それは、彼女自身がそうであったような不幸な人をできるかぎり生み出さないことというよりは、むしろ不幸に陥って尊厳を失い、自他ともに「物」とみなされてしまうようになった人を、なお目の前に「人間」として留める方途はあるかという問題だった。さらに、そのような人が不幸の渦中にありながらも、「救われる」可能性があるとしたら、その救いはどのような形をもつかということをお、彼女はまさに自分自身の問題として問い続けた。」

＊「アランやアリストテレスが、ヴェイユが言う「不幸」という重大な問題に気づいていなかったとはとても信じがたい。そこにはむしろ、不幸が示す「人間の生のくありえなさ）」をある仕方で見遣りつつも、それでもなお自由を重視し、あくまでもこの「人間の世界」の中で私たちが為すべきことを、為しうる範囲を的確に見極めながら為すという大人の抑制のようなものが感じられる。たしかに、その態度は先ほどの「強い魂」に属している。しかし、それは「人間の生のくありえなさ）」を前にして言っても詮無いことは言わず、なお可能なかぎり積極的な手を尽くして不幸への転落を防ごうとする姿勢、転落から自他を守ろうとするある種の誠実な人間の姿勢ではないだろうか。いずれにしても、彼らがこの問題についてなぜ多くを語らなかったのかということは、不幸の概念の特殊性とともに、考察すべき点をなお残している。

しかし、このような立場と比較して再度ヴェイユの側に戻るなら、彼女の立ち位置もまたはっきりと見えてくる。まず言えるのは、彼女にとって「不幸」とは、それを見遣りつつ何かを誠実に為すことが人間にとっての重要な義務ともなるような、そういう可能性ではないということである。彼女は不幸の当事者であり、不幸な彼女にとって自分自身の〈現実の生〉そのものにほかならなかった。彼女は二度と「強い魂」には戻れない場所にいる。言う端から言葉が意味を失い消えていくような場所にいながら、それでもなおそこで何かを言い続けようと地団駄を踏み、ほとんど意味不明な言葉を発する滑稽な女―――それがヴェイユである。

だが、彼女がその時、そこで考えようとしたことが何であるかははっきりしている。それは彼女はそうであったような不幸な人をできるかぎり生み出さないことというよりは、むしろ不幸に陥って尊厳を失い、自他ともに「物」とみなされてしまうようになった人を、なお目の前に「人間」として留める方途はあるかという問題だった。」

＊「考察はこうして最初に戻る。（・・・）ヴェイユはアランやアリストテレスにはない（と彼女が考えた）何をしようとしているのだろうか。（・・・）「救われる」とは、いったい何が起こることなのか、ヴェイユが論じる事柄の「原理的なとらえがたさ」は、「人間の生のくありえなさ）」をめぐるこのような問いかけとして、私たちの前にいっそう深い謎となって姿を現している。」

「丹（に・たん）」とは
硫化水銀鉱物の「辰砂（しんしゃ）」であり
朱色の顔料としても珍重され
金属精錬・鍍金・医薬・顔料・化粧品などとしても
広く用いられてきた

「丹」を産出していたことから
丹波国（たんばのくに）・丹生神社（にうじんじゃ）のように
全国各地に社名や地名などとして「丹」が多く使われてきた

谷川健一は『日本の地名』のなかで
松田壽男の『丹生の研究』から
中央構造線と辰砂の関係という興味深いテーマを紹介している
（文庫化されている『古代の朱』は
『丹生の研究』をコンパクトにまとめた著作）

「戦前の日本では、北海道をのぞく本州で約三十の鉱山に、
水銀の産出が確認されたが、
その三分の二以上は中央構造線に沿って位置するものである」

そして「伊勢の丹生から西に、
数々の丹生をつらねて豊後の丹生まで、地質学での中央構造線は、
まさしく「丹生通り」を形成している」とし

「黒潮が海上の大動脈として
日本文化に大きな役割を果たしてきた時代があったように、
中央構造線が陸における日本文化の大動脈として
寄与した時代があったことを忘れるわけにはいかない。」
というのである

そうした「朱」をめぐる縄文時代からの古代史が
戸矢学『赤の民俗学／「丹」が解き明かす古代秘史』
として刊行されている

辰砂は縄文時代以来きわめて重要な産物であり
「縄文の遺物には赤い彩色のほどこされたもの」の多いことが
最近の研究で明らかになっていて

あの無彩色のようにイメージされていた縄文土器や土偶も
丹の朱で彩色されていたというのである
しかも「「丹」を身体にも塗っていた」とも考えられている

戸矢学・説ではあるが
国旗の日の丸の赤も
「日本が丹の国であることを標榜する
ものであったとも言える」
とさえいえるほど
「古代において丹の産出がすなわち実質的な国力を
体現するものという時代があった」のである

かつて盛んであった辰砂の採掘も枯渇してきたことから
その実態はよくわからなくなっているが
その辰砂の産地では「丹生都比売」（にうつひめ）」を
氏神として祀る丹生都比売神社
そして辰砂の産出に関わった丹生氏の一族の存在があった

「丹生都比売命」は『古事記』『日本書紀』にはでてこないが
それはヤマトの文化とは別の系統の
文化が存在していたことを示している

さて水銀・辰砂といえば
高野山を開いた空海も
丹生・高野の二柱の神を迎えて寺の守り神としている
高野山の開山にも「丹」が深く関わっているのである

空海は「中国の道士が水銀の薬物としての性能を
巧みに応用して不老長寿の薬としていた「丹薬」の製法」
（「煉丹術（鍊丹術）」）を伝えているともいわれている

実際のところかつてそれを飲用することで
中国の皇帝が中毒死を遂げてもいたりするように
水銀は飲用すると毒物になる

これはほんらいの錬金術の基本的な考え方である
塩プロセス・燐（硫黄）プロセス・水銀プロセスにおいて
実際の水銀を服用すれば水銀プロセスとして働くものと
誤解され誤用された結果ではないかと思われる

空海が実際にどのように水銀に関わったかはよくわからないが
空海が「即身成仏」を果たして
高野山の奥の院に祀（まつ）られ今なお生き続けている
とされているのもなにがしか関係しているのかもしれない



- 戸矢学『赤の民俗学 「丹」が解き明かす古代秘史』（河出書房新社 2024/4）
- 松田壽男『古代の朱』（ちくま学芸文庫 2005/1）
- 谷川健一『日本の地名』（岩波新書 1997/4）

■戸矢学『赤の民俗学　「丹」が解き明かす古代秘史』（河出書房新社 2024/4）
■松田壽男『古代の朱』（ちくま学芸文庫 2005/1）
■谷川健一『日本の地名』（岩波新書 1997/4）

＊＊（戸矢学『赤の民俗学』～「まえがき―――「丹山を、探せ。」より）

＊「日本の古代を解き明かすキーワードは「丹」である。」

「丹波国（たんばのくに）、丹生神社（にうじんじゃ）などのように全国各地に地名や遺跡名として遍在しているが、そのほとんどは「丹（たん・に）」を産出していたところから名付けられたものであるだろう。

「丹」は学術的には辰砂（しんしゃ、cinnabar）と称し、硫化水銀（HgS）からなる赤褐色で半透明の鉱物で、別名「賢者の石」「朱砂」「丹砂」などとも呼ばれる。古代品においては丹は薬であり（日本の民間薬「仁丹」もこれにあやかっている）、また朱肉や朱墨のように朱色の顔料としても珍重された（これを「水銀朱」ともいう）。当時は金銀に等しい貴重な鉱物であった。なお「辰砂」の呼び名が、古代シナの辰州（かつて実在した地名）で多く産出したことから付いた。

その貴重な「丹」が、邪馬壹国の山で多く産出したと『三国志』魏書の烏丸鮮卑東夷伝倭人条（通称「魏志倭人伝」に記されている。つまり邪馬壹国には丹の山があり、朱色の顔料が贅沢に使われていたことが推測される。（…）

古代シナでは産出地を神仙郷と考える思想が浸透しており、とくに秦始皇帝以来、歴代の皇帝は丹から抽出される水銀に金を溶かし込んだ液体を「不老不死の妙薬」とする方術士たちの欺瞞により、飲用することで複数の皇帝が中毒死を遂げてもいる。

たとえば神社の鳥居は、「丹」の造形との説もあるほどで、だから朱色でなければならず、「丹」を支配する者の証であった。」

「丹生都比売神社に始まると考えられる「丹」信仰は、その神域の一部を空海に与えることで真言密教をも取り込み、紀伊に独自の信仰圏を創り上げた。そしてその影響力の広がりは西は四国全域かた九州北部、東は関東の鎌倉武士団の形成に至るまで広がるが、ある時期から突然「丹」の産出が激減し（もしくは代用品が安価に出回ったため）、丹生神社の消滅とともに歴史の闇へと消えてゆく。」

＊＊（戸矢学『赤の民俗学』～「第一章　縄文を彩る赤き信仰……べに（紅）と共に」より）

・赤の発見

＊「縄文の土器や木器は「真っ赤」であった、と言ったら、きっと多くのひとが驚くだろう。」

「縄文の遺物には赤い彩色のほどこされたものが思いのほか多いことが判明したのは近年になってからのことである。二千年以上経てば、いかなる色彩も褪色するのは当然で、長年泥土にうずもれていた発掘品であれ、放置されて風雨に晒されていたものであれ、数千年も経てば否応なく劣化は進む。そのためつい最近まで、私たちは縄文土器の多くは無彩色だと思い込んでいた。

しかし考古学の研究手法の進歩のおかげで、わずかな色彩の痕跡かた、縄文人が「赤色」にひときわこだわっていたことが明らかにになった。」

・「赤色＝縄文赤」の正体

＊「「縄文赤」の実態は何かというと、主に次の三種であったとされる。

- 【丹　H g S】** 赤色硫化水銀（丹＝辰砂）
- 【紅殻　F e 2O3】** 酸化第二鉄（紅殻・弁柄＝赤鉄鉱）
- 【鉛丹　P b 3O4】** 四酸化三鉛（光明丹＝赤鉛）」

「縄文人は（弥生人も）「丹」を身体にも塗っていたと考えられている。丹朱は、縄文後期に使われ始め、弥生時代や古墳時代にはかなり広まっていたようで、入れ墨や、装飾古墳の内装などにもふんだんに使われていり、丹朱をふんだんに使えることは権力の証でもあったようだ。」

「丹波などの地名は、かつて丹を産出していたことから称されたものだろう。

丹生や丹羽などの苗字氏名は、丹の採掘や精製に関わる一族が名乗ったものであるだろう。丹生都比売神社の世襲宮司家は、もとは大丹生氏と称したもので、丹生氏はその子孫である。

鎌倉時代に武士のさがけとなった武蔵七党の一つである丹党は、武蔵国北西部に産出した丹を古くから管掌していたことから称したので、氏神として秩父郡から児玉郡にかけて丹生神社を創建している。」

＊「わが国の国旗である日章旗（日の丸）とは、日本が丹の国であることを標榜するものであったとも言えるだろう。古代において丹の産出がすなわち実質的な国力を体現するものという時代があったことから、そのように考えることは可能であろう。したがって、本来「日の丸」は「朱色」である。」

「「水銀朱（辰砂）」こそは、縄文時代以来、日本および日本人にとってきわめて重要な産物であった。」

＊＊（戸矢学『赤の民俗学』～「第二章　煉丹術と化学……たん（丹）を求めて」より）

＊「錬金術は、実は古代シナの「煉丹術（錬丹術）」に由来している。（…）「丹」を主原料として（＊厳密には辰砂から抽出した水銀が主原料）、様々なものとの加熱化合を繰り返して「不老不死の仙薬」を作り出そうというものである。」

「煉丹術には外丹と内丹とがあって、化学的に仙丹（仙薬）を作り出すことを外丹、それを服用して仙人となるための修行法を外丹と称して区別している（後に服用は前提条件ではなくなる）。

いずれにしても丹薬の主原料は水銀である。」

＊「日本（ヤマト）における丹の採掘は一時期盛んであったが、やがて資源の枯渇によって変貌し、実態はよくわからなくなっている。ただ、どうやらその入り口は丹生都比売信仰にあるようだ。紀伊地方以外ではあまり馴染みのない神名であるが、きわめて古くから信仰されている神であって、おそらくは関東の武士・上野あたりにおいてもそうだろう。しかし丹生都比売命は『古事記』にも『日本書紀』にも登場しない。つまり、ヤマトの神ではないということである。記紀以前に、異質な文化が存在したことの証左の一つかもしれない。

かつて「丹生神社」であった少なからぬものが、なぜ社名変更されているのか解明されるとすれば、古代史の闇のある部分が明るみに晒されることになるだろう。そこには、「丹（辰砂・朱）」という資産と、それを活用する渡来の知識や技術が関わっているはずである。紀伊の丹生都比売神社や丹生川上神社、また武蔵・秩父の金鑽神社（元・金砂神社）や。両神社（元・丹生神社）は、その重要な手がかりの一つである。」

＊＊（戸矢学『赤の民俗学』～「第三章　丹神からの贈り物……に（丹）の発見」より）

＊「ニウツヒメを祭神とする神社は全国に一〇八社余。うち実に七〇社以上が和歌山県にある。まさに紀伊の神である。古代に紀伊国とは別の国があって（「き」の国に対して「に」の国か）、ニウツヒメはその国の王であったと考えるのが自然であろう。

総本社かつらぎ町の丹生都比売神社。式台社（名神大社）であり、紀伊国一宮、旧・官幣大社である。」

＊「また、高野山の鎮守神でもある。

『今昔物語集』には、密教の道場とする地を求めていた空海の前に「南山の犬飼」という狛師が現れて高野山へ先導したとの記述があり、南山の犬飼は狩場明神と呼ばれ、後に高野御子大神と同一視されるようになった。」

＊「紀氏・丹生氏の一族は、ニウツヒメを奉戴して紀伊の辰砂採掘をおこなった。この地域の水銀鉱脈は豊富であった。その財力はこの地に一種の独立国家を建設・維持するにじゅうぶんなもので、空海・高野山もその恩恵によって成立したものだ。

しかし鉱脈というものはいつかは尽きるものだ。紀伊の鉱脈が掘り尽くされたのを契機に、一族の一部は播磨に移住し、別の一族は新たな鉱脈を求めてさらに東へ移り行く。三重、岐阜、長野、静岡、千葉、埼玉、群馬に残る彼らの足跡は、あることによって辿ることができる。―――それこそはすなわち、ニウツヒメ・丹生人を氏神として祀ることである。丹生は、丹の生ずるところ。つまりニウツヒメは「丹の産出するところの姫神」という意味である。」

＊＊（松田壽男『古代の朱』～「古代の朱　一〇　丹生高野明神」より）

＊「弘法大師が高野山の金剛峯寺をはじめたのは、まさに雨師信仰がさかんになっていこうとする時期にあたっていた。つまり弘仁七年（八一六年）のこと。この年に勅許をえて、四年後の弘仁十年に落成すると、同年の五月三日には丹生・高野の二柱の神を迎えて寺の守り神とした。もちろん世のなかでは、朱砂の採掘とその利用は減びてはいない。しかし多くの丹生神社は、そのころ丹生川上神社の祭神の水の女神（ミズハノメ）祭祀に変わり、なかにはいっそう進んでオカミの祠と化していた。ところが弘法大師空海は、水神の女神ニウズヒメを敬いつづける。」

＊＊（松田壽男『古代の朱』～「即身仏の秘密　二　弘法大師と水銀の利用」より）

＊「弘法大師空海は、単に日本における真言宗の開祖として重んぜられるばかりではない。彼は平安朝で一、二を争う知識人であった。彼は入唐して専門の学問や教義を深めた上に、いろいろな新知識を日本にもたらし帰ったようである。中国の道士が水銀の薬物としての性能を巧みに応用して不老長寿の薬としていた「丹薬」の製法が、空海によって伝えられたことが（…）諸事情から首肯できるであろう。」

＊＊（谷川健一『日本の地名』～「第二章　地名と風土／中央構造線に沿って　八　丹生通り」より）

＊「吉野を根拠地とする南朝方を西北から守っていた楠木正成は河内の千早赤坂村に本拠をきずいていた。『日本鉱産誌』を見ると、千早はまさしく中央構造線上にある水銀の産地である。赤坂の地名は土の色が赤いことを示す。赤坂は辰砂の産地である。辰砂は朱砂ともいい、水銀の原鉱であり、朱の原料でもある。楠木氏はこの辰砂の用途を知っていた、その採掘権をにぎり、それを奈良や京都に売りさばいていたのではないか、というのが歴史家の中村直勝の意見である（『日本の合戦・南北朝の争乱』）。ここで水銀が問題にされていることは興味深い。

松田壽男は戦前の日本では、北海道をのぞく本州で約三十の鉱山に、水銀の産出が確認されたが、その三分の二以上は中央構造線に沿って位置するものである、と言っている（『丹生の研究』）。丹生の地名を冠する神社や地名は少なからずある。その中でも古代水銀の産地としてもっとも有名なのが橈田川沿いにある伊勢の丹生郷（三重県多気郡勢和村丹生）である。

＊「松田壽男は「丹生の研究」の中で、「伊勢の丹生から西に、数々の丹生をつらねて豊後の丹生まで、地質学での中央構造線は、まさしく「丹生通り」を形成している」と言う。」

＊「黒潮が海上の大動脈として日本文化に大きな役割を果たしてきた時代があったように、中央構造線が陸における日本文化の大動脈として寄与した時代があったことを忘れるわけにはいかない。」

吉田隼人『死にたいのに死ねないので本を読む』に
「一輪の花の幻——『夏の花』」という章がある

それは多田智満子が詩集『薔薇宇宙』に寄せた
「薔薇宇宙の発生」の
「一輪の花の幻」の話からはじまる

多田智満子は一九六三年の初夏LSDを服用し
数時間にわたり「一輪の薔薇」だけを見続ける
しかも眼を閉じた時にだけ
「まぶたの裏側の闇のなかに、いや、闇の代わりに、
視野いちめんを覆いつくす一輪の花を」見る

しかし詩集の最後を飾る
みずからの詩「薔薇宇宙」に不満をあらわにする

「原体験の近似値であることを期待したのだが、
出来上がった作品は
私の体験した薔薇宇宙のパロディーにすぎなくて、
私は自分の作詩の拙劣さを棚にあげて、
その後しばらくの間、
言語に対する徹底的な不信に陥ってしま」う

そしてあらためて
「詩は伝達的手段ではない」という自明のことに気づく

「一輪の花の幻」は
「言語の限界に咲」いている花であり
その花を言語で表現することはできない…

哲学においても同様である

田中小実昌に「哲学小説」と呼ばれる作品群があり
そのなかに「西田幾多郎の著書およびそれにまつわる
研究書を読み進めながら展開する
「西田経」「なやまない」」を収めた著書がある

そのなかにも「花」があらわれるが
それもまた
「言語の限界にぶちあたるような体験」のなかの
「一輪の花の幻」

おそらくこれは西田幾多郎が
「自己の根底に矛盾があり、
われわれは矛盾的存在だと言」っている
その矛盾ともどこかで関係している

そして「神秘体験などという言語すら拒否するほかない、
真に極限の体験を「強いられてしまった」文学者」である
原民喜の「夏の花」で書かれている
原爆以前に亡くした妻の墓に手向けられる花…

その原民喜の作品を編んだ大江健三郎は
原民喜は「スウィフトとともに、
人類の暗愚への強い怒りを内包して生きた人間」であるとし

仏文学者・渡辺一夫のエッセイ「狂気について」が
刊行されたときの原民喜の言葉を紹介している

「もつと嬉しいのは、この書が
あの再び聞えてくるかもしれない世紀の暗い不吉な足音に対し、
知識人の深い憂悩と祈願を含んでゐることだ。」

「戦争と暴力の否定が現代ぐらゐ真剣に
考へられねばならぬ時期はないだらう。」

「生存競争弱肉強食の法則を是正し、
人類文化遺産の継承を行ふのが、人間の根本倫理だからと語る。
これらの言葉は、一切が無であらうかと
時に目まひがするほど絶望しがちな僕たちに、
静かに一つの方角を教へてくれるやうだ。」

第二次大戦から七十年以上経った現在
かつてよりも深刻かつ複雑怪奇な戦争が展開されている…

そんなとき「言葉」にはどんな「花」が求められるだろう

私たちはみずからの内的世界において
たとえそれに普段は気づくことがないとしても
たしかに「一輪の花の幻」を見続けているはずだ

それにもかかわらず
その体験を言葉にしようとする
その不可能性あるいは矛盾のまゝで
立ち竦んでしまうしかないのだが

多田智満子は詩集『薔薇宇宙』に収められた
詩「薔薇宇宙」のエピローグに
こんな言葉で詠っている

宇宙は一瞬のできごとだ
すべての夢がそうであるように
神の夢も短い
この一瞬には無限が薔薇の蜜のように潜む

復元された日常のなかでも
あらゆる断片は縹緗彩色がほどこされている
夢はいくたびもの破裂に耐える
私の骨は薔薇で飾られるだろう

言葉にし得ない「一輪の花の幻」…
その「花」をあらわすにはどうすればいいのか

「花」といえば
あくまでも「芸」についてなのだが
世阿弥の『風姿花伝』の
こんな言葉を思いだす

時分の花、第一の花、当座の花、誠の花、身の花、
外目の花、老骨に残りし花、時の花、声の花、
幽玄の花、わざよりいくる花、年々去来の花、
秘する花、因果の花、無上の花、一旦の心の珍しき花、
誠に得たりし花、花なくば、花失せて、狂うところを
花に当てん、面白きところを花に当てん、
この道はただ花が命なるを

しかも「鬼を演じても、敵に花の咲かんがごとし」と



- 吉田隼人「一輪の花の幻——『夏の花』」
（吉田隼人『死にたいのに死ねないので本を読む』 草思社 2021/10）
- 多田智満子「薔薇宇宙の発生」
（『多田智満子詩集』現代詩文庫50 思潮社 1973/9 第二刷）
- 田中小実昌『なやまない』（福武書店 1988/2）
- 原民喜『夏の花・心願の国』（新潮文庫 昭和五十五年八月 十四冊）

芭蕉もまた『笈の小文』のなかで

「見る処、花にあらずといふ事なし、
おもふ処、月にあらずといふ事なし、
像花にあらざる時は夷狄にひとし。
心花にあらざる時は鳥獸に類す。
夷狄を出、鳥獸を離れて、
造化にしたがひ、造化にかへれとなり」

と述べているが
わたしたちはどんなときも
たとえ「狂気」となることが避けられそうにないときでさえ
「花」であることを離れてはならないのではないか

「花」を言葉にすることは困難であったとしても
「花を生きる」ことはできる
「花にあらずといふ事」なきゆえに…

- 吉田隼人「一輪の花の幻―――『夏の花』」（吉田隼人『死にたいのに死ねないので本を読む』 草思社 2021/10）
- 多田智満子「薔薇宇宙の発生」（『多田智満子詩集』現代詩文庫50　思潮社 1973/9 第二刷）
- 田中小実昌『なやまない』（福武書店 1988/2）
- 原民喜『夏の花・心願の国』（新潮文庫 昭和五十五年八月　十四冊）

＊＊（吉田隼人「一輪の花の幻―――『夏の花』」より）

＊　「一九六三年の初夏、私はL S D を服用した。そして数時間にわたって、一輪の薔薇を見た。（中略）私は、葉が利いている間じゅう、一輪の薔薇を見続けていた。しかも、薔薇しか見なかったのである。（「薔薇宇宙の発生」『多田智満子詩集』現代詩文庫）。この簡潔な、それでいて有無を言わさぬ静かな迫力にみちた文章をもって、詩人・多田智満子は服用実験のいきさつを語り出す。「それはたえず旋回しながら開花をつづける世界そのものであって、薔薇の他には何もなく―――わずかな背景もふちどりさえもなく、見えるかぎり一輪の薔薇しかないのであってみれば、森羅万象はその一輪の花に含まれているとしか考えようがなかった。そして私はその世界に「薔薇宇宙」という名を与えた」と言うように、詩人はこの体験を「薔薇宇宙」という表題のもと詩篇にまとめようとする。「それはまさに可視的な形而上学であり、薔薇であるところの世界であると同時に、薔薇であるところの世界観であった」。

　しかし詩集『薔薇宇宙』の最後を飾ることとなった詩篇に対して、詩人は不満を隠しきれない。

　私はその詩が原体験の近似値であることを期待したのだが、出来上がった作品は私の体験した薔薇宇宙のパロディーにすぎなくて、私は自分の作詩の拙劣さを棚にあげて、その後しばらくの間、言語に対する徹底的な不信に陥ってしまった。あらゆる言語表現はパロディーに終わる他はない、と。

　だが詩人は、その「その前では言葉はあえなく敗退」するしかない極限の体験を前にして、詩について、言語について原点に立ちかえる。

　しかし、視点を変えてみれば、言語とはまさしくこうしたもののなのだ。言語活動とは、思考のすべてを明るみに出すわけではなく、必然的に、表現されない部分を影の中に残しておくものなのだ。これは、考えてみれば詩学の初歩ともいうべき自明の理なのであった。薔薇宇宙を詩の形で表現しようとしたのは、私の初心者的な誤りであったのである。なんととなれば、詩はふつつ用いられるような意味での表現でないから。つまり、詩は伝達的手段ではないからだ。」

＊　「言語の限界に咲くこの「一輪の花の幻」を見た人々の中から、日本の文学者を二人ばかり紹介してそろそろ話を締めくくりに向けていこう。一人目は田中小実昌である。」

　「田中小実昌には、語り手がひたすら哲学書を読みながら生活を続けていく「哲学小説」と呼ばれる一群の作品がある。特に、少年時代から愛読してきたという西田幾多郎の著書およびそれにまつわる研究書を読み進めながら展開する「西田経」「なやまない」といった小説を集めた『なやまない』（福武書店）は、読者を脅かすような言葉も哲学的創見もまったく出てこないにもかかわらず、静かなすごみを感じさせる短篇集である。西田幾多郎の悪名高い「絶対矛盾的自己同一」という概念を、たび重なる肉親の死をはじめ悲哀に満ちた西田の人生に照らして「つぎからつぎにとんでもないことがおこり」「かなしんだり、なやんだりしたところではなかった」、「どうしようもなく、耐えられないまま。それはおこってしまった」、「そのあり得ないことがげんにあっている」ものとしての「矛盾」が自己の根底に実在するという西田の思惟を形作ったのではないか、という観点からとらえた「なやまない」はこの困難な時代を生きるにあたって他人事とは思えず、何度も読み返している。ただここで引用するのはもう一篇の、「西田経」の一節だこの小説で語り手はケイという女性と一緒に生活しながら、当てもなく西田幾多郎の『哲学の根本問題』を読みすすめていく。そこにまた、あの「花」があらわれる。

　土曜日曜は部屋の主の会社がやすみなで、いっしょに外にでかけた。三宮のそごうデパートのよこから、日曜日だけでてるバスで、森林植物園にもいった。まえにはなかった、シンプルなあかるい入口ができ、そこから坂道をくだっていった。この坂のようにあじさいの花がいっぱい咲く。だが、なん年かまえにきたとき、森林植物園の所の、ひんやりくらい山道で見つけたあじさいの花は、目にしみるというより、からだげんたいにしみとおり、それだけでなく、ぼくとつれとのあいだにしみとおった。ひととひとは身体もべつべつで、（身体の範囲といったことを考えすぎるのではないか、と西田幾多郎は言っている。〈哲学概論〉）個体と固体はちがっているからこそ個体だが、ぼくとつれとはこのあじさいの花を見て、同時に息をつめ、このあじさいの花が、ぼくとつれをつらぬきとおし、ふたりはひとつになったみたいな気がした。ひとつになったといっても、個体と個体であることにはかわりなく、逆に、ひとつになったみたいなところで、ふたりはちがうニンゲンということが、あざやかにわかったみたいだった。西田幾多郎が「哲学の根本問題」のなかで、個体が個体と対立するところに、はじめて個体があり、それだけではなく、個体が個体を限定し、そこにまた一般者もあらわれるみたいなことを言っているのは、こんなことにもカンケイがあるのだろうか。山道のしとった土の崖にさいている、直径三センチぐらいの、ちいさなあじさいの花だった。（「西田経」）

　長い引用になったけれど、言語の限界にぶちあたるような体験、それを神秘体験と呼ぶのは著者の本意ではないのだろうけれど、ともかくその限界ぎりぎりの体験にあって初めて、やはり著者の前にも「一輪の花の幻」がたちあらわれてきたのだということだけは、少なくとも、了解していただけたのではなからうか。」

＊　「そして最後にもう一人、神秘体験などという言語すら拒否するほかない、真に極限の体験を「強いられてしまった」文学者として、詩人・小説家の原民喜を挙げておきたい。原は言わずと知れた、昭和二十年八月六日、広島で原爆に被爆した「体験」をもつ文学者である。彼の代表作『夏の花』（青空文庫で読める）は、原爆以前に亡くした最愛の妻、その墓に花を手向けるところから書き出されていた。

　私は街に出て花を買ふと、妻の墓を訪れようと思った。ポケットには仏壇からとり出した線香が一束あつた。八月十五日は妻にとつて初盆にあたるのだが、それまでこのふるさとの街が無事かどうかは疑はしかつた。恰度、休電日ではあつたが、朝から花をもつて街を歩いてゐる男は、私のほかに見あたらなかつた。その花は何といふ名称なのか知らないが、黄色の小瓣の可憐な野趣を帯び、いかにも夏の花らしかつた。

　炎天に曝されてゐる墓石に水を打ち、その花を二つに分けて左右の花たてに差すと、墓のおもてが何となく清々しくなつたやうで、私はしばらく花と石に視入つた。この墓の下には妻ばかりか、父母の骨も納まつてゐるのだつた。持つて来た線香にマッチをつけ、黙礼を済ますと私はかはらの井戸で水を呑んだ。それから、饒津公園の方を廻つて家に戻つたのであるが、その日も、その翌日も、私のポケットは線香の匂がしみこんでゐた。原子爆弾に襲はれたのは、その翌々日のことであつた。（「夏の花」）

「極限の「体験」に、遂には押し潰されるようにして自ら命を絶ってしまった原。その碑銘には、次の詩が刻まれている。

速き日の石に刻み
砂に影おち
崩れ墜つ　天地のまなか
一輪の花の幻」

＊＊（多田智満子「薔薇宇宙の発生」より）

＊　「私の見たものが私の内的現実の外在化だ、ということを認めるにしても、その「内的現実」が、神秘的な「超現実」と、いわば位相合同的な関係にあると信じてよいものかどうか、つまり、さきほど触れたように、「内的」と「超越的」との間にホモロジーの原理を認めるかどうか、という問題が出てくる。いや、こういう言い方がすでに超現実の存在をア・プリオリに認めていることになるのだろうか。「私は神を考えることができる、故に神は存在する」といった類の、古い観点論のわなに陥ることになるのだろうか。私は麻薬による一時的幻覚にすぎないものに誇大な重要性を付与したがっている偏執妄想者（パラノイア）なのかもしれない

　ともあれ、薔薇宇宙を語ることは、私にとって、自分の内奥、しかも自分の外に実在している内奥を明るみに出すことだ。語るという行為は、もともと、可視的なものを不可視なものへと変形することであろう。しかし、リルケが言ったように、「不在を、眼に見えぬものを、言語と化するのでなければ、どうして眼に見えるものを支え、それを救いとることができようか。」

　私がひとつの不在を言語と化することに失敗したとすれば、私は自分の「文学空間」におけるすべての救済を断念しなければならないであらう。」

＊＊（田中小実昌『なやまない』～「なやまない」より）

＊　「自己の根底に矛盾がある。われわれは矛盾的存在なのだ。これはたいへんなことではないだろうか。

　これまでの哲学の共通の前提であった主語的論理主義の立場から述語的論理主義の立場への転換なんてことよりも、もっと、とんでもない転換ではないか。いや、転換とも言えないかもしれない。

　くりかえすが、根底に矛盾があるような論理はない。そんなものは論理ではない。神に矛盾はない。ギリシアの神は気まぐれをおこしたりもしたが、そのあとの神は矛盾とは反対のものだ。

　それに、ぼくはとつぜん神をもちだしたのではない。論理のもとは、たどっていくと、たいてい神にいきついた。いきついたのではなく。はじめから神があった。矛盾しないからこそ、神ではないか。

　ところが、西田幾多郎は、自己の根底に矛盾があり、われわれは矛盾的存在だと言う。その場合、矛盾的存在の思考（考えること）は矛盾したりはしないだろうか。たとえ、われわれは矛盾的存在でも、その思考が矛盾したり、まちがってたりしてはこまるのではないか。たぶん。矛盾的存在と、思考が矛盾するのとは、ちがうのだろうか、わからない。

　ウソつきのクレタ人のパラドクスと似てはいないか。」

「さて、神には矛盾がなく、矛盾なんかあるはずもなく、矛盾がないのが神だというが、イエスはどうか。

　理屈から言うと、イエスは矛盾そのものではないか。それこそ矛盾的存在だおる。十字架なんてまったく矛盾ではないのか。」

＊＊（原民喜『夏の花・心願の国』～大江健三郎「解説」より）

＊つけくわえたいことはただひとつ、原民喜の自殺についてである。やはり特に若い人々へむけて僕の考えをのべておきたい。編集者として仕事をした原民喜のために、仏文学者渡辺一夫は「狂気について」という文章を書いた。あらためてそれを標題とするエッセイ集が刊行された時、原民喜は喜びをあらわした。

《もつと嬉しいのは、この書があのか再び聞えてくるかもしれない世紀の暗い不吉な足音に対し、知識人の深い憂悩と祈願を含んでゐることだ。僕は自分のうちに存在する狂気に気づき、それをどう扱ふべきか常に悩んでゐるものだが、（「狂気」なしでは偉大な事業はなしとげられないと申す人も居られます。それはうそであります。「狂気」によつてなされた事業は、必ず荒廃と犠牲を伴ひます。ヒューマニストは「狂気」を避けねばなりません。冷静が、その行動の準則とならねばならぬわけです）と語る著者の言葉はしつくりと僕の頭脳に沁めてくる。……戦争と暴力の否定が現代ぐらゐ真剣に考へられねばならぬ時期はないだらう。血みどろな理想は決して理想ではないし、強い人々だけが生き残るための戦争ならなほ更回避されねばならない。なぜなら、生存競争弱肉強食の法則を是正し、人類文化遺産の継承を行ふのが、人間の根本倫理だからと語る。これらの言葉は、一切が無であらうかと時に目まひがするほど絶望しがちな僕たちに、静かに一つの方角を教へてくれるやうだ。》

　原民喜は狂気しそうになりながら、その勢いを押し戻し、絶望しそうになりながら、なおその勢いを乗り超えつづける人間であつたのである。そのように人間的な闘いをよく闘つたうえで、なおかつ自殺しなければならなかつたこのような死者は、むしろわれわれを、狂気と絶望に対して闘うべく、全身をあげて励ますところの自殺者である。原民喜が、スウィフトとともに、人類の暗愚への強い怒りを内包して生きた人間であつたことと共に、ほかならぬそのことをも若い人人に銘記していただくことをねがって、僕は本書を編んだ。

昭和四十八年四月

学ぶ「ラーン（learn）」に対して
学んだことを忘れる・離れる「アンラーン（unlearn）」
という言葉があるが

クィア批評・トラウマ研究の岩川ありさが
『群像』での連載「養生する言葉」で
「アンラーンの練習———学びほぐすことと学び返すこと」
について書いている

岩川の学びかたはこれまで
「「物知りの人」に「正しいこと」を
教えてもらう態度にほかならなかった」が

「自分よりも上の世代の人たちにしか学べない
という強固な思い込み」をほどこき
「あらゆるものから新しく学」ぶために

そして「自分はもう全部知っていると思い込む」ことで
「何も学べなくなってしまう」危険性から離れるために

「「アンラーン（unlearn）。学びほぐす。学び返す。」

この言葉が「とても大事になってきた」という

その言葉に出会ったのは
大江健三郎の『定義集』に収められた
「学び返す」と「教え返す」というエッセイ

大江はそのエッセイのなかで
鶴見俊輔がunlearnを
「まなびほぐす」と訳していることに触れている

「大学で学ぶ知識はむろん必要だ。
しかし覚えただけでは役に立たない。
それを学びほぐしたものが血となり肉となる。」
というのである

「学ぶ」ことは「一度で終わる営み」ではない
「これまでもつづき、これから先もつづいてゆく
長い過程の総体」であり

「「型通り」に編むこと」も困難だが
「ほどくこと」はそれにもまして困難である

その「アンラーン」について
西平直が『稽古の思想』で要を得た説明を加えていて
それを「脱学習」と呼んでいる

「「世阿弥が「似せぬ」と語った
「離れる・手放す・明け渡す」方向」で
「学んだことを忘れる・離れるunlearn」ということ

「稽古」は「わざ」を習い
「技術を学び、技芸を身につけ、その道の「わざ」を
完全に習得することを目指している」が
それが最終到達点なのではなく

「「わざ」に囚われることを警戒し、
「わざから離れる」ことを勧める」

「わざ」に囚われるを言い換えると
「型に縛られる」ということでもある

そのため「「型」に縛られる危険を語り、
「守破離」という仕方で「離れる」こと」が
稽古プロセスの中に最初から組み込まれている

ただ「稽古」といえば
かなり特殊な学習–脱学習のシステムだが
学校やそれに準じた場においては
おそらく「守破離」というプロセスは困難で

「型に縛られる」
つまり与えられたものをそのまま
知識として覚え込むだけの
いわば「洗脳」システムの機能し
そのシステムに「脱学習」を組み込むのは
きわめて困難であると思われる
むしろ「脱学習」が排されてしまっている

視点はいわゆる知的な領域に限定されるが
哲学の領域でも昨年
東浩紀『訂正可能性の哲学』が刊行されている



- 岩川ありさ「養生する言葉 連載第11回
アンラーンの練習———学びほぐすことと学び返すこと」
（『群像』2024年6月号）
- 大江健三郎『定義集』（朝日文庫 2016/11）
- 鶴見俊輔『新しい風土記へ 鶴見俊輔座談』（朝日新書 2010/7）
- 西平直『稽古の思想』（春秋社 2019/4）
- 東浩紀『訂正可能性の哲学』（ゲンロン 2023/9）

そこで説かれていることは
「まずはそのルールを変える力、
ルールがいかに関わりうるかを示す力」が
必要なのではないかという
きわめて常識的なことではあるのだが

「哲学はまさにその変革可能性を示す営みであり、
だから生きることにとって必要」だという

これまで「哲学者の使命」は
「正義や愛について「説明する」」ことだったが
必要なのは「それらの感覚を「変える」ことにあるのだと
考えるようになった」というのである

哲学にもようやく
「アンラーン（unlearn）」のエッセンスが
加わりはじめたということでもあるかもしれない

しかし「洗脳」を「解除」することは
きわめてむずかしい
それは宗教的な回心のようなものでもあるからだ

しかし学習–脱学習が
持続的なプロセスとして可能とならないかぎり
事態が変わっていくことはなさそうである

■岩川ありさ「養生する言葉　連載第11回
　アンラーンの練習―――学びほぐすことと学び返すこと」
　（『群像』2024年6月号）
■大江健三郎『定義集』（朝日文庫　2016/11）
■鶴見俊輔『新しい風土記へ　鶴見俊輔座談』（朝日新書　2010/7）
■西平直『稽古の思想』（春秋社　2019/4）
■東浩紀『訂正可能性の哲学』（ゲンロン 2023/9）

＊＊（岩川ありさ「アンラーンの練習」～「学こと学びほぐすこと―――鶴見俊輔の言葉から」より）

＊「自分の先生にあたる人たちがこの世からいなくなるのが怖かった。

　幼い恐れであるが、「そのとき」が訪れてしまったら、もう教えてもらえないのだと、さみしくて仕方がなかった。しかし、ある時期から、自分よりも上の世代の人から教わるのが学ぶことだという考えかたが大きく変わってきた。一方的に何かを教えてもらえることを当然のものとしていた自分が恥ずかしくなった。私の学びかたは「物知りの人」に「正しいこと」を教えてもらう態度にほかならなかった。「偉い人」に学ぶという、上から下への学びのモデルや「正しい答え」を導き出すことが一番大事だという教育のモデルは、一九八〇年に生まれた私と同じ世代の多くの人が共有している学びかたかもしれない。

　だが、積み重ねられてきた知見を正確に引き継ぎながらも、現在の社会や世界のありかたを問いなおし、新しい時代をつくるような学びを発見するためには、「これはありますか？」と答えあわせをするだけでは足りない。引き継ぎながら、どう新しくするか？　私よりも上の世代の多くの人々はこの大きな問いと戦ってきたように思う。私は今、その姿勢そのものをどう引き継ぐか試行錯誤している。

　それに加えて自分と同じ世代の人々、自分よりも後に生まれてきた世代の人々の仕事に学ぶことが多くなってきた。自分よりも上の世代の人たちにしか学べないという強固な思い込みはほどかれ、あらゆるものから新しく学ぶ。その度に、自分の無知が恥ずかしくなった。ある人たちの文化について私は無知だった。ある世代の人たちが切実なものとしている問いに応答するに足る言葉を私は持ちあわせていなかった。それに加えて、近年感じるのは、無知であることよりも、自分はもう全部知っていると思いつまむほうが危ないということだ。思い込んでしまうと、もうそれ以上、何も学べなくなってしまう。自分は無知であること知ることこそ、本当のはじまりである。とはいえ、これまでと同じような方法で、同じ枠組みでもって、別のことを知るだけでは十分ではない。」

「アンラーン（unlearn）。学びほぐす。学び返す。

　この言葉が私のなかで去年からとても大事になってきた。

　私は大江健三郎の『定義集』（朝日文庫、二〇一六年）のなかに収められた「学び返す」と「教え返す」というエッセイでこの訳語と出会った。それまでも、unlearnという言葉について、ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクの『サバルタンは語ることができるか』（みすず書房、一九九八年）にある「忘れさっれみる」（上村忠男訳）という訳語を知っていた。上村は、「訳者あとがき」で、『スピヴァク・リーダー』という本を取り上げ、「学び知って獲得してきた特権」が「別の知識を獲得するのをさまたげてきたのかもしれない」というのが、スピヴァクの議論のなかでは重要だと指摘されていると紹介している。そして、それらを忘れ去ること、unleranすることについて書いており、私はこれを重要な概念であるとこれまでも思ってきたが、大江の本を読み、unlearnという概念がほかのさまざまな事柄にも広がってゆくような気がした。」

　「大江は、「学び返す」（unlearn）と「教え返す」（unteach）という言葉を「対の英単語」として覚えたという。そのエッセイのなかで、大江は鶴見俊輔がunlearnを「まなびほぐす」と訳していることに触れている。」

　「鶴見はいくつかの著作や対談のなかで、この「アンラーン」という言葉と自分がどのようにして出会ったのかについて書いている。大江は、ホスピスケアに力を尽くしてきた医師の徳永進と鶴見の対談の後記にあたる「死に臨む人の言葉をくみ取る」が『朝日新聞』に掲載されたさいのバージョンを読んで言及しているので、ここでも、その対談が「収められた鶴見俊輔編著『新しい風土記へ―――鶴見俊輔座談』（朝日新書、二〇一〇年）から引用する。

　戦前、私はニューヨークでヘレン・ケラー（一八八〇～一九六八）に会った。私が大学生であると知ると、「私は大学でたくさんのことを学んだが、そのあとたくさん、学びほぐさなければならなかった」といった。学び（ラーン）、のちに学びほぐす（アンラーン）。「アンラーン」という言葉は初めて聞いたが、意味はわかった。型通りにセーターを編み、ほどこいて元の毛糸に戻して自分の体に合わせて編みなおすという情景が想像された。

　大学で学ぶ知識はむろん必要だ。しかし覚えただけでは役に立たない。それを学びほぐしたものが血となり肉となる。（『新しい風土記へ―――鶴見俊輔座談』、五一-五二頁）

　ヘレン・ケラーの言葉を鶴見はまさに自分自身の血肉として理解しようと試みる。」

「おぼえた。知った。ときほぐした。編みなおした。

　学ぶということが一度で終わる営みのように私は思うようになっていた。けれども、学ぶというのは、これまでもつづき、これから先もつづいてゆく長い過程の総体だった。鶴見がいう「毛糸」と「編」むという比喻に倣うと、私たちは、一度、身につけ、いわば編み終えたと思いついて「知」をもときほぐし、新しくする過程を必要とするのだといえる。鶴見の文章からは、編むこと、ほどこことの鮮烈なイメージを受けとるが、「型通り」に編むことの困難さと同時に、私はほどこことの難しさを感じる。

　絡みつき、自分を縛る鎖のような「セーター」を私たちはこの社会で着せられることがある。それをほどき、編みなおすとき、編み目の強固さゆえに、ほどこ作業に時間がかかり、その労力がマイノリティによりたくさん、一方的に求められることが多い。自分の形を知ることが容易ではない場合もある。それでも、この世界にある学びの体系のなかに組み込まれた途端、私たちはすでにある「型」にはまることを求められる。

　言葉、仕草、呼吸の方法、遊びかたや休みかたにいたるまで、「正しく学ぶべきだ」とされている事柄があまりにも多すぎる。正解はないはずなのに「正しさ」から外れていないか気になるようにつくられた学びが今の社会にはあふれている。学んだことをゆっくりとときほぐす時間も、検討する時間も、味わう時間も、消化する時間も、しばらく休む時間もないまま、駆り立てられるように、どれだけ自分が多く知っているのか示すために学ぶことがブームになっているのが現状のように感じる。

　学校教育では、「型通り」に学び、自分を苦しめるかもしれない「知」を編むことが求められる場合がある。そのうえ、編むための「毛糸」がそもそも自分をあらわすための言葉がなかったとしたら、私たちは上手く自分の物語を紡げないだろう。」

＊＊（西平直『稽古の思想』～「第1章　「氣にする」のか「氣にしない」のか」より）

・「わざを習う」と「わざから離れる」

＊「稽古は「わざ」を習う。技術を学び、技芸を身につけ、その道の「わざ」を完全に習得することを目指している。ところが、「わざ」の習得が最終到達点ではない。その先がある。というより、稽古は「わざ」に囚われることを警戒し、「わざから離れる」ことを勧めるのである。

「稽古の思想には「囚われる」に類する言葉がしばしば登場する。例えば、繫縛（けばく）される、あるいは「居づく」という言葉が用いられることもある。

　その中で、最も知られているのは「型に縛られる」という用例である。型が流れを妨げ、自由に動くことができない。型に執着してしまう。稽古はそれを危惧する。「型」は必要なのだが、しかし「型」によって束縛され・拘束されてしまう危険を、稽古は繰り返し警告するのである。

　同じことが「わざ」についても語られる。長い時間をかけてようやく身に付けた「わざ」であるから大切である。大切であればあるほど、守りたくなる。「わざ」を遵守するために、自由な動きが固まり、「わざ」に縛られてしまう。稽古はそれを危惧するのである。そして「わざから離れる」方向を示す。

　つまり、二つのベクトルが区別される。ひとつはくわざを習う＞方向、もうひとつはくわざから離れる＞方向。

　順序としては前者が先立つ。「わざ」を習得していなければ「わざ」から離れることはできない。まず習得し、その後、離れる。離れることなく習得した「わざ」にそのまま留まってしまうと、そこに囚われてしまう。」

・反転する

＊「「重要なのはその先である。稽古は、この二つの方向を、ただ対立させるのではなく、微妙な仕方で組み合わせようとする。」

「実は、「わざから離れる」ことが最終目的なのではない。（…）本当に大切なのはその後であって、それまでの「わざ」から離れようとしていると、おのずから、新たな「わざ」が生じてくる。その「生じてくる」出来事を大切にする。

　しかし、その生じてきた「わざ」も、再び自由な動きを縛ることになるなら、そこからも離れようとする。いわば次のサイクルに入る。しかし単なる繰り返しではなく、むしろ、そのつど、あらたな反転の機会を作るのである。

　こうして稽古は「反転」を大切にする。そして反転するためには、逆方向に向かう二つのベクトルが必要になる。その意味では、やはり逆方向であることが大切である。しかしそれは決して相手の消去を願うのではなく、「一方がなければ他方も存在できない」という意味において相補的である。

　そして、ここまで理解してみれば、稽古がなぜ常に「全体」を重視するのか、その理由が少し見えてくる。稽古は、最終的には、この二つのベクトルを併せ持った「全体」を大切にする。逆方向に向かう二つのベクトルが互いに補い合う「全体」が重要な目標なのである。」

＊＊（西平直『稽古の思想』～「第4章　脱学習unlearn」より）

＊「世阿弥が「似せぬ」と語った「離れる・手放す・明け渡す」方向。面白いことに、英語にはunlearnという言葉がある。「学ぶlearn」に対して「学んだことを忘れる・離れるunlearn」。本書は「脱学習」と呼ぶ。」

・獲得したわざに縛られる

＊「あらためて、最初から見直してみる。学ぶことは大切である。分からなかったことが分かるようになり、出来なかったことが出来るようになる。そうした喜ばしい方向が「学習」である。それは「教育」「発達」などと重なり、知識やわざの習得を目指す営みである。

ところが、稽古の思想は、そうした喜びの先に目を留める。習得した知識に囚われる危険、あるいは、獲得したわざに縛られる危険である。

　思い出すのは、あるピアノの先生の言葉である。「あなたの演奏には楽譜が見える」。

　正確に弾いているのだが「楽譜」が見えてしまう。流れていない、歌がない。音と音が溶け合うような滑らかな流れを、楽譜が妨げてしまっている。楽譜に縛られているというのである。

　楽譜通りに弾くことを目指した練習の先に「楽譜に縛られるな」という言葉が待っている。楽譜通りに弾くために大変な労力を費やし、ようやく楽譜に忠実に演奏できるようになったと思ったら、今度は、楽譜から離れて、のびのび気持ちを表現せよというのである。「わざ」の習得をもう一歩先に進めるためには、今までのように「似する（習得する・学習する）」のではなくて、むしろそこから離れる。楽譜を目指すのではなく、楽譜から離れ、楽譜のことなど忘れて、曲を楽しむ。

　あるいは、世阿弥で言えば、単に「忘れる」のではなく、もはや氣にする必要がないほど、からだに覚え込ませてしまう。楽譜を目指す練習とは異なる、楽譜から離れからだに染みこませてゆく方向。その方向が「脱学習」、「学習」に対する「脱学習」である。」

・脱学習

＊「稽古の思想は「わざ」に囚われることを危惧する。「型」に縛られる危険を語り、「守破離」という仕方で「離れる」ことを、稽古プロセスの中に最初から組み込んでおくのである。

　興味深いことに、今日の「イノベーション理論」が同型の議論を展開している。既存の技術や理論に囚われていては「イノベーション」が生じない。何らか行き詰まり、一度撤退して最初から摸索し直していると、しばしば「偶然」をきっかけに、今までとはまったく異なる地平が開けてくる。この「回り道」のゆとりがないと、「イノベーション」は成り立たないというのである。

　こうしたプロセスは「パラダイム破壊型イノベーション」と呼ばれる。これまでの「常識的パラダイム」を破壊し、その囚われから離れるというのである。

　本書はその方向を「脱学習」と呼ぶ。そして一度、「学習」と対立的に理解する。その後に、あらためて相互の関係を「二重写し」に見ようとするのである。」

＊＊（東浩紀『訂正可能性の哲学』～「おわりに」より）

「正義なんて本当は存在しない。同じように真理もないし愛もない。自我もないし美もないし自由もないし国家もない。すべてが幻想だ。

　みなそれは知っている。にもかかわらず、ほとんどのひとはそれらが存在するかのように行動している。それは何を意味するのか。人間について学問というのは、究極的にはすべてこの幻想の機能について考える営みだと思う。」

「ぼくはいつごろからか、哲学者の使命は、正義や愛について「説明する」ことにあるのではなく、それらの感覚を「変える」ことにあるのだと考えるようになった。それが本書でいう「訂正」である。

　人間は幻想がないと生きていけない。自然科学はそのメカニズムを外部から説明する。本書で参照した言語ゲーム論の比喻を使えば、正義や愛のメカニズムを、まるでゲームを統べるルールであるかのように説明する。

　けれどもいくら成り立ちが解明されても、人間が人間であるかぎり。ぼくたちは結局同じ幻想を抱いて生きることしかできない。同じルールのもとで、同じゲームをプレイし続けることしかできない。正義や愛を信じることしかできない。だとすれば。ぼくたちに必要なのは、ルールを解明する力でなく、まずはそのルールを変える力、ルールがいかに変わりうるかを示す力なのではないか。

　哲学はまさにその変革可能性を示す営みであり、だから生きることにとって必要なのだというのが、ぼくがみなさんに伝えたかったことである。」

翻訳家の鴻巣友季子に
「翻訳問答シリーズ」がある

そのシリーズの「3」に横尾忠則が登場し
ボブ・ディランの『風に吹かれて（Blowin' In The Wind）』を
訳しあっている

鴻巣友季子の訳詞は比較的常識的な訳で
政治的社会的なものをその背景に感じさせるものだが
横尾忠則の訳詞は「横尾忠則芸術論」ともなっていて

これまでイメージされていた『風に吹かれて』の世界が
宇宙的芸術的宗教的な意味合いを帯び
実際の歌詞を読みとるなかで説得力をもって伝わってくる

じっさいにボブディランがそうした意図を
もっていたかどうかはわからないが
歌詞そのものに
横尾忠則のような解釈をも可能にする
多義的な意味が豊かに含まれている

たとえば歌詞の最初
How many roads must a man walk down
Before you call him a man?

一行目のmanと二行目のmanについてだが
鴻巣は最初のmanを「人」
後のmanを「一人前の男」と訳しているが
横尾は最初のmanを「個人」
後のmanを「個」と訳している

「個人」と「個」はどう異なっているのだろうか

「個人」とは「われわれ」で
「エゴも欲望も執着も、
いろんな社会的な煩惱を抱きかかえた人々のこと」だが
「個」は「世俗的なものから離脱」した
「普遍的な個の存在」の存在

だから鴻巣は上記の二行を

いくつ道を歩けば
人は一人前になれるだろう？

と訳し

横尾は

われわれ人間はどれだけ歩けば
個人を超えて個になれるのか？

と訳し

「個人を突き抜けて個そのものになること」で
「be free（自由になる）」ことへと
向かうことが意味されているとする

歌詞の三番目にある「sky」に関しても
横尾はそこに「空」というよりも
「天」や「神」という意味を読む

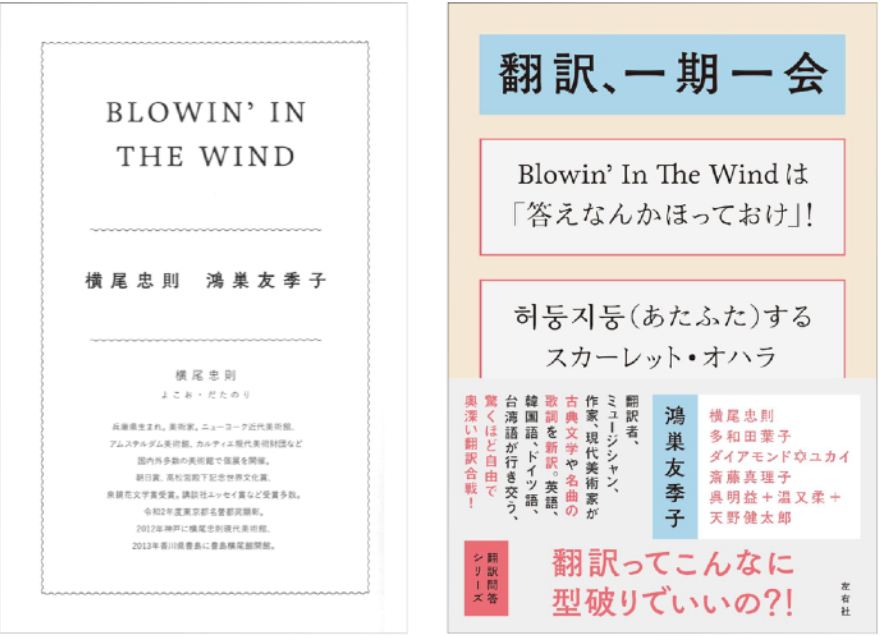
そして“he can hear people cry?”にしても

その「he」を「天使みたいな存在」や
「死者の魂」かもしれないととらえている
そしてcryしているのも「天使」なのだ

なによりも独特なのがタイトルの訳である
横尾は「風に吹かれて」を
「答えなんかほっておけ」としている

「答えなんか存在しない。
その答えを手掴みするのは難しいし、
風に吹かれているのだから捉えようがない。
風に吹かれて答えがどこかに消えようが、
そんなことは放っておきなさい、という感じ。
ここにも個人を超えた大きな何かと
一体化したものを感じ」るという

「横尾忠則芸術論」の是非はともかくとして
「Blowin' In The Wind」を
「答えなんかほっておけ」とするのは
深く肯けるところである



■鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」
答えなんかほっておけ／風に吹かれて
（鴻巣友季子『翻訳、一期一会』 翻訳問答シリーズ 左右社 2022/9）

■鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」

　　答えなんかほっておけ／風に吹かれて
　　（鴻巣友季子『翻訳、一期一会』　翻訳問答シリーズ　左右社 2022/9）

＊＊（鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」～「音として一人称を超えています」より）

＊「鴨巢／今日はボブ・ディランの『Blowin' In The Wind』の歌詞を新しく訳詞ながら見ていきたいと思います。

　　横尾／ニューヨークにいたときもディランはなんの歌をうたっているのか、言葉がわからないので当時全然わからなかったね。反戦っぽいことを言っている気はしていたけれど。なんだかしゃくり上げるようなダミ声で、犬の遠吠えみたいな感じで（笑）。これって音楽？って感じだった。ビートルズなんかは、言葉の量が多くてスピーディに音が踊っていましたので、体がついていくんですよね。

　　鴨巢／ディランは歌詞が聴き取れてもどういう意味なのかわからないという人が多いですね。“How many roads must a man walk down”もわりと間延びしているというか、ゆったりしています。ロックだとたいていもっと言葉を詰め込みますよね。」

「横尾／さて、『Blowin' In The Wind』を鴨巢さんはどう訳されたのですか。

　　鴨巢／一文目から難渋しました。“How many roads must a man walk down／Before you call him a man?”のcall him a manのmanが何を指しているのかがよくわからないのです。「いくつ道を歩けばmanはmanになれるだろう？」という意味ですが、最初のmanと後のmanがそれぞれどういう意味なのか……。はじめから「manが歩いている」と言っているのに、「どれだけ歩いたらmanと呼んでもらえるようになるんだらう？」なんて謎かけのようです。

　　横尾／揚げ足をとらないほうがいいんでしょうね（笑）。でも、とりたくなりますね。

　　鴨巢／仕方なく最初のmanは「人」。後のmanは「一人前の男」と訳してみました。「いくつ道を歩けば／人は一人前になれるだろう？」です。

　　横尾／これ、him a manを耳で聴いた瞬間、僕はなんだかhumanと聞こえましたね。

　　鴨巢／あ！

　　横尾／とすると人類というか、本質的な人間のことを言っているのではないのでしょうか。

　　鴨巢／なんと、him a manが「ヒューマン」に聞こえると。耳からの翻訳というのは、「翻訳問答」史上初めてです（笑）。

（・・・）

　　横尾／僕は『不思議の国のアリス』はマルセル・デュシャンの言葉遊びが好きで、絵も絵遊び的です。ところでヒューマノイドhumanoidという言葉がありますね。「人間ふう」といったらいいのかな。

　　鴨巢／アンドロイドの-oidと同じですね。ギリシア語のandroが人とか男性の意味で、そこに-oid（のようなもの）という接尾語が付いています。

　　横尾／人類「のようなもの」というニュアンス。とすると、ここでは文字としては一人称的な個人のmanかもしれないけれど、音としてはそれを超えています。もっと大きい存在なのです。ただしhumanとはっきり言ってしまうと面白みが無いから、それをあえて誤解させるというのか、暗示させている気がします。謎めかしています。

　　鴨巢／個人や一人称を超えて人類を指すという横尾さんの見方は、いきなり大きな宇宙的視点になっていてびっくりしました。ディランは公民権運動をしていたので、どういう社会派寄りの人たちは「どれだけ道をけば、まともな人間として扱われるのか」という意味のmanと捉えていた人が多いと思います。

　　横尾／いや、ここはやはりもう少し普遍的な意味合いだと思うなあ。何かもっと大きい、宇宙とつながっている感覚ですよ。最初のmanは個人を感じるんだけど、二つ目は個になっている。

　　鴨巢／個というのは個人の個ですね、「個人」と「個」というのは、どのように違うのでしょうか？

　　横尾／ええ。個人とはわれわれです。つまり、エゴも欲望も執着も、いろんな社会的な煩惱を抱きかかえた人々のことです。それが個になっしまえば、そういう世俗的なものから離脱している世界にいるのだと思うのです。

　　鴨巢／いま、横尾さんの解釈で詩がものすごい広がりをもったので、鳥肌が立っています。

　　横尾／アートもまず最初は個人から入ります。個人から入り、やがて個人を突き抜けて普遍的な個の存在になっていく、というのがいちばん理想的な芸術行為だと思うのです。レンブラントの自画像が次第に自我を超越していくように。」

＊＊（鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」～「音として一人称を超えています」より）

＊「鴨巢／「個人から個になる」ということを、もう少しくわしく教えてもらえますか・

　　横尾／個人とは物質的な環境の中にある人間です。人間というのは欲望もあれば煩惱もある、そういう一般的なわれわれです。でも「個人」から「人」を取るだけで、もっと宇宙的広がりをもつというか、物質的、現象的な世界の足かせが取れてしまった非存在の人間を感じます。うまく言えないのですが。

　　鴨巢／私の無難な解釈では、一回目のmanは「人」で、二回目のmanが「一人前の男」ですが、横尾さんはそれをはるかに超える、宇宙的読み解きを提示されています。

　　横尾／レンブラントが僕にはヒントになります。

　　鴨巢／なるほど、レンブラントの自画像の手法は「トロニー」と言われていて、個が抜け落ちたような、だけどアイデンティティが抽出されていてどんな人だかわかる、みたいな十七世紀に流行った手法ですね。もともと宗教的、神話的、寓話的な情景を描くもので、歴史画と肖像画のミックスというか、特定のモデルがいるわけではないけれど、衣装とか装身具とか佇まいから、どんな説話のだれなのか、なんとなくわかるという。個人を特定せずにプロトタイプとして描く画法ですね。この手法で自画像を描く、フェルメールの『真珠の耳飾り』の少女』なども有名ですが。

　　横尾／はい。最初はレンブラント自身なのですが、そのうちに自分を通して他者としての乞食になったり、王様になったり、死刑執行人になたりしているうちに、レンブラントではなくなっていく。これは、個人から入り、モチーフとしての個人は手放さないでそれを突き詰めたところで、個的な世界に行っている気がします。

　　鴨巢／宦官になったり、聖人になったり、いろいろありますね、レンブラントの自画像って。Self-portrait as a Young Man of 何々みたいなタイトルがついています。

　　横尾／芸術では、個人というわたくし意識を持ち続けているものは「程度が低い」と僕は見るんですね。そういうものから離脱した境地に行かないと芸術として成立しない。でもそれでもダメで、そのげいじゅつさえ手放さなきゃなかなか悟性を得られないと思うんですよね。禅の境地に近いかもしれないですけど。でも悟った、悟れないといっている間はダメでしょう。そんなものを超えた排中律の境地、例えば寒山拾得のあのへらへらした世界に入らなきゃ個人が個にならないと思いますね。

　　鴨巢／レンブラントの例でだいぶ理解できたような気がします。ジェイムズ・ジョイスという二十世紀を代表する作家が書いた『若い芸術家の肖像』という小説が、このレンブラントの自画像と同じトロニーの手法で書かれています。若者というものの像を抽出しているんです。そこにジョイス自身を重ねて、一種の自画像のようにしている。これを看破したのは私ではなく、翻訳を手がけられた丸谷オーさんです。レンブラントでなくなったレンブラントは、個人ではなく個なんですね。

　　横尾。そうですね。レンブラントでありながらレンブラントではない―――そこまで行かずに芸術、芸術というのは野暮ですね。新聞や本を読んでいると、個人と言わなきゃおかしいのにわざわざ個という言い方をしているのをよく見掛けるけれど、僕はちょっとちがうなといつも思っているんです。（・・・）

　　鴨巢／ボブ・ディランの歌詞もそういうことなのでしょうか。だから、みんな、歌詞を理解しがたいことがあるのかも知れません。個人のことを歌った恋愛や失恋の歌は共感を持てるけれど、個人を突き抜けるところまではいけない。」

「横尾／僕は以前、禅を習ったことがあるのですが、座禅の最中に次から次へと雑念が去来するのです。すると、お坊さんが「雑念にこだわっていたらいつまでたっても自己への執着から離れられません。雑念が浮かんでもけっして追いかけずにやり過ぎなさい。そのうちに私や個人といった、日常生活の中での煩惱が消えていく」と諭すのです。私が消え、自分の名前も消えていったときに個のような普遍的な存在になる。僕は座禅をしてそういう感覚を覚えました。

　　鴨巢／それがこの二回目のmanなんですね。この解釈は、たぶん史上初だと思います。」

＊＊（鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」～「自由な人はmustを使わない」より）

＊「鴨巢／いまのお話を伺ったあとにディランの歌詞を読むと、まったく新たな解釈が生まれてきます。二番の三文目と四文目、“how many years can some people exist／Before they're allowed to be free?”機械的に訳すと、「ある種の人たちはいつまで存在できるだろう？／自由になることを許されるまでに」です。もうちょっとわかりやすく後ろから訳せば、「自由を許されないまま、いつまで人間らしく生きていられるだろう」という問いかけかな、と。わたしはそうに解釈しました。

　　横尾／ああ、僕が言わんとしているのはまさにこのことだ。そう、結局「自由」なのです。自由というのは物質世界で欲しいものは手に入るといった、単に肉体的欲望ではない。人間の五欲を超越してレベルでの欲望でし。現世では得られない欲望です。

　　鴨巢／個人を突き抜けて個そのものになることが、be free（自由になる）ということなんですね。」

＊「鴨巢／歌詞の一番の一文目に戻って、“How many roads must a man walk down”はmustなのに、二番の三文目では“Yes,n'how many years can some people existとcanになっています。初めここはどうしてmustではなくcanなのかなと考えました。最初は文脈からすると、一番と同じでmustのほうが意味が通るような気がしたんです。でも、（how many years）must people waitとかmust peopel endureとかではなく、existなんですね。だから、canなのだなと。いつまでやっていけるだろう、いつまで生き続けられるだろう、自由を得ないままに、という。いまの横尾さんの話を聞くと、よけいにここはcanになるはずと思いました。

　　横尾／mustというのは「ねばならない」という意味ですね。

　　鴨巢／はい、外部状況からして「せざるを得ない」と判断するhave toと違って、自ら律する、言い換えれば、自らを縛る意味合いがあると思います。

　　横尾／「ねばならない」という、目的のための大義名分ではだめなのです。完全に自由な人間はmustなんて言葉は使いません。ねばならない、なんとかしなければならぬ、ではなく「なるようになる世界」です。「なるようになる」というのは、宇宙的な法則に乗り取り、自分が舵を取らなくても他力が舵を取るのに身を任せようというおおらかな境地です。逆にmustはすごく狭い世界に感じるなあ。目的が持てない世界があることを知らなければならぬと思います。

　　鴨巢／“some people exist”「ある種の人々はいつまで存在していられるのだろう」。横尾さんのお考えだと、本当の意味でbe freeになれば、そこから先はようするにpeopleではなくなるわけですよね。

　　横尾／そのとおりです。こうしてみると、翻訳っておもしろいね。mustとcanの対比で作者の意図まで見えちゃう。このbe freeの「自由」というのは、政治的な、経済的な自由とは全然違うことを言っていますね。

　　鴨巢／なるほど。政治的・社会的な自由や解放だったらリベレーションliberationとかリパティlibertyとかになりそうですね。libertyはなんらかの不自由や制限を解かれる、なにかから解放されることで、「もたらされた自由」と言えるかもしれません。フリーダムfreedomは政治的な意味合いを超えた、人間本来がもつ、「外部の力にコントロールされずにものごとを判断、決断できる状態」ではないでしょうか。

　　横尾／芸術家は創造行為それ自体がプロパガンダです。わざわざプロパガンダ的行為をすることはないと思います。」

＊＊（鴻巣友季子・横尾忠則「BLOWIN' IN THE WIND」～「skyは神の住んでいるところ」より）

＊「横尾／“The answer, my friend is blowin' in the wind”のthe windは曲者です。

　　鴨巢／そうですね。風はどこから来るんでしょうか。横尾さんはどんな風に感じられますか？

　　横尾／普通の風でないことは確かです。」

「鴨巢／答えは自分の中にしかないということでしょうか？

　　横尾／というよりむしろ答えなんか存在しない。その答えを手掴みするのは難しいし、風に吹かれているのだから捉えようがない。風に吹かれて答えがどこかに消

穂村弘の『群像』での連載

「現代短歌ノート二冊目 #044 時間と行為」で
高野文子の「奥村さんのお茄子」が
とりあげられている
(『棒がっぽん』(1995年)に収録)

それは
「ちょっと
おたずねしたいんですが」
「一九六八年六月六日木曜日」
「お昼 何めしあがりました？」
からはじまる
「奥村さんという人物が、
或る日ある時、お昼ご飯に茄子を食べた。
その一点をめぐる物語」

「毎日の出来事のほとんどは、時間が経てば忘れられる。」
「その行為はどこにも記録されず、誰の記憶にも残らない。」
「でも、(…)〈今ここ〉は存在したのだ。」

(ちょうど今日は六月六日
しかも前日六月五日の夕食に
お茄子の料理を作って食べた
(お茄子はおいしい))

連載のなかで

「「奥村さんのお茄子」的な〈今ここ〉の
かけがえのなさが描かれた一首」が紹介されている

残された寿命のうちの10秒を使って君に寄り目を見せる

「作中の「寄り目」は限りなく無意味に近い。
でも、だからこそ、特別な美しさが宿っている。
世界中で「君」と〈私〉だけが、
この「10秒」を分け合っている」…

わたしたちのだれもが
記憶のなかで反芻する
特別な〈今ここ〉をもっているだろうが

ほんとうは
無数の
というか
数えることのできない
〈今ここ〉を生きている

もし時間を垂直に
しかもすべての生の時間を
同時に俯瞰できるじぶんがいるとすれば

そのとき
すべての〈今ここ〉は
無限の曼荼羅のように
輝いてみえるだろう

美しい記憶としての特別な〈今ここ〉だけではなく
ふつうの水平的な意識からみれば
思いたたくもない〈今ここ〉もあるだろうが

それでもわたしたちの生は
すべての〈今ここ〉の曼荼羅として
生きられている

そしてときおり
そのなかのほんのひとつが
一九六八年六月六日の昼に食べた茄子のように
君に見せた「寄り目」のように
特別な光のもとにフォーカスされたりもする



- 穂村弘「連載 現代短歌ノート二冊目 #044 時間と行為」(『群像』2024年6月号)
- 高野文子「奥村さんのお茄子」(高野文子『棒がっぽん』マガジンハウス 1995/7)

- 穂村弘「連載　現代短歌ノート二冊目 #044 時間と行為」
（『群像』2024年6月号）
- 高野文子「奥村さんのお茄子」
（高野文子『棒がいったん』マガジンハウス 1995/7）

＊＊（穂村弘「現代短歌ノート二冊目 #044 時間と行為」より）

＊「「人生の三分の一は睡眠時間だから、ベッドにはお金をかけたほうがいい」的な意見を耳にすることがある。なるほどその通りだ、と納得した。にも拘わらず、自分はずっと安物のベッドに寝ている。どうしてかわからないけど、思いどおりの行動は取れないものだ。

「「人生の三分の一は睡眠時間だから」式の発想には、さまざまなバリエーションがある。友人の女性は「生理などで不調な時間を一生分合計すると、軽く数年にはなるだろう。そういうシステムにした神様は全女性に誤って欲しい」と云っていた。その場にいた人が「女性が男性より長生きするのは、その分のロスタイムが加算されているのでは」と神様を弁護（？）していたけど、友人は納得がいかないようだった。

類似の視点が感じられる短歌を見てみたい。」

＊「イヤホンのもつれ解くのに 1ヶ月くらい費やしている人生で
―――梅ぼしさきこ「日経歌壇」

一つの行為に費やす時間の総計という発想によって、極端に無意味な「1ヶ月」が浮かびあがった。ポイントは「イヤホンのもつれ」を「解く」という行為の細かさである。私も自分の人生には実際に原稿を書いている時間よりも、ごちゃごちゃの書庫から必要な本を探している時間のほうが長いんじゃないか、などと考えることがある。ただ、「イヤホンのもつれ」を「解く」よりは一般的だから、それを短歌にしても今ひとつだろう。」

＊「いちにちの長さのなかの数秒はパチンコ台を拝む人見つ
―――内山晶太「窓、その他」

こちらは一生ではなく「いちにち」の中の話。毎日の出来事のほとんどは、時が経てば忘れられる。たまたま「パチンコ台を拝む人」を見たことなど、その典型だろう。何かの拍子にちらっと見て、次の瞬間にはもう忘れている。だからこそ、この短歌は作られたのだ。限りなく無意味に近い極小の出来事、その中にこそ、もっとも純度の高い〈今ここ〉が存在している。「パチンコ台を拝む人」も、それを見た〈私〉も、やがてた地上から消え去り、その行為はどこにも記録されず、誰の記憶にも残らない。でも、確かに二人にとっての〈今ここ〉は存在したのだ。

＊「思いだしたのは、高野文子の名作漫画「奥村さんのお茄子」である。奥村さんという人物が、或る日ある時、お昼ご飯に茄子を食べた。その一点をめぐる物語である。

奥村さんがまだ結婚する前のおくさまとデートの最中に
奥村さん
「昭和四十三年六月六日のお昼何食べました」
と質問されたら奥村さんの答えはお茄子ですよ
小さい息子さんが自転車とぶつかって救急車で運ばれたとき
お父さん
はい
ぼうやのお父さんですね
はい
「昭和四十三年六月六日のお昼何めしあがりましたか」
という質問にもやっぱり答えはお茄子です
（略）
楽しくてうれしくてごはんなんかいらないよって時も
悲しくてせつなくてなんにも食べたくないよって時も
どちらも六月六日の続きなんですよのね
ほとんど覚えていないような、あの茄子の
その後の話なんですよのね

「奥村さんのお茄子」の「茄子」とは、日々の暮らしの中で、意識することなく無限に過ぎさっていく〈今ここ〉の別名なのだろう。」

＊「残された寿命のうちの10秒を使って君に寄り目を見せる
―――川元ゆう子「短歌ください　海の家でオセロ篇」

「奥村さんのお茄子」的な〈今ここ〉のかけがえのなさが描かれた一首。わざわざ断るまでもなく、すべての行為は「残された寿命」を使って行われる。その中で、優先度が高いのは、例えば仕事のように生存や生活のために重要な行為だ。一方、作中の「寄り目」は限りなく無意味に近い。でも、だからこそ、特別な美しさが宿っている。世界中で「君」と〈私〉だけが、この「10秒」を分け合っているのだ。」

＊＊（高野文子「奥村さんのお茄子」より）

＊「あの」

「ちょっと
おたずねしたいんですが」

「一九六八年六月六日木曜日」

「お昼
何めしあがりました？」

＊「では読みます」

「一九六八年六月六日木曜日
窓の外にいたのは大川小学校
四年二組佐久間くん」

「ゲームは終了目前のドッジボールと推定
佐久間くんは「ちえっ、つまんねーの」
と思いました」

（・・・）

「以上」

「終わります」

「ぼーがいったんあったとさ」

＊「はっぱかな」
「はっぱじゃないよ」
「かえるだよ」
「かえるじゃないよ」
「あひるだよ」
「ろくがつむいかに」
「あめざーごー」
「さんかくじょうぎに」
「ひびいて」
「おまめをみつつ」
「くださいな」
「あんぱんみつつ」
「くださいな」
「こっぺぱんふたつ」
「くださいな」
「あっというまに」
「あっというまに」
「かわいい　こっくさん」

諏訪哲史編による
『種村季弘コレクション 驚異の函』（ちくま学芸文庫）に
「K・ケレーニイと迷宮の構想」が収録されている

巻末に収録されている論考の底本一覧によれば
初出は「S D」一九六九年四月号（鹿島出版会）

迷宮の神話を論じた
カール・ケレーニイの『迷宮と神話』
（「迷宮の研究」と「魂の導者・ヘルメース」を収録）も
種村季弘（と藤川芳朗）による訳出（初版一九七三年）で
巻末の解説も種村季弘による

ケレーニイ『迷宮と神話』については
mediopos-143（2015.4.7）で簡単にとりあげたことがあるが
今回は種村季弘の論考を導き手として
あらためてケレーニイの迷宮論について見ていくことにしたい

迷宮のもっとも単純な形態は
「渦巻」もしくは「螺旋形」であり

その最古のもののひとつは
メソポタミアで発掘された迷宮図である

その迷宮模様は
「獣の体内からとり出した内蔵（腸、肝臓）」であり
「バビロニアの腸トの、そのときどきの記録文書
ともいうべき図」だという

「内臓がまず左巻き螺旋形となって走り、
ついで螺旋を描くのをやめ、個々の腸が巻きやんで
終点と出口に向かう」

「左」は「死の方向」であり
「左へ左へと湾曲する内臓の曲線は、死の世界、
冥府へとひたすら下降していく運動をあらわし、
この冥府の旅が終局に達するや、そこに出口がひらけて
歩行者はふたたび死の彼方にたちあらわれる
新しい生に向かって誕生する。」

迷宮の表象は「冥府世界の表象と結びつき、
錯綜たる迷路をくぐり抜ける冒険は
冥府降下の神話と結びつく」のである

つまり「迷宮入場―迷路歩行―脱出という過程は、
生―死―生」をあらわしている

「魔の森の支配者フンババを斃して帰還するギルガメッシュも、
アリアドネーの糸を頼りに迷宮の中心を護る
怪物ミノタウロスを斃して帰還するテーセウスも、
オデュッセウスや聖杯伝説の騎士たちも、
すべて迷宮＝死の世界からの帰還者」なのである

ダイダロスがクレタ島のミノス王のためにつくった
伝説上の迷宮の話だが
ミノス王の怒りを被りみずから構築した迷宮のなかに
監禁された際に翼を発明して迷宮を脱出したのも
（息子のイカロスは太陽に近づきすぎて蠟の翼が溶け墜落する）
アリアドネーに糸をつかった脱出法を教えたのも
ダイダロスであったように

「迷宮入場―迷路歩行―脱出」「生―死―生」においては
「下降と上昇、失墜と昇天のイメージが組み合わされている」

また「地下世界としての迷宮」は
「母胎回帰願望の所産」とみなされがちだが
ケレーニイはバビロニアの「内蔵の宮殿」には
「母胎のイメージがまったくなかった」という

そして「迷宮が地下への方向を象徴するとすれば、
その対比物たる塔は天上への失墜の方向を要約する」ように
「「地下への失墜」はしばしば
「天上への失墜」である昇天と同時に起こる」



- 種村季弘「K・ケレーニイと迷宮の構想」（種村季弘（諏訪哲史編）
『種村季弘コレクション 驚異の函』ちくま学芸文庫 2024/2）
- カール・ケレーニイ（種村季弘・藤川芳朗訳）
『迷宮と神話』（弘文堂 昭和51年5月 初版3刷）

種村季弘はそうしたケレーニイの示唆から
「迷宮の総体的表象は、かくて
大地的母性的なものとエーテル的父性的なもの、
冥府降下と天路遍歴の「相反するものの合一」として
思い描かれなくてはなるまい」と結論づけている

mediopos-143（2015.4.7）では

迷宮から出ることは
あらたな再生へと向かうことだが
生きるとはむしろ迷宮に身を置くことであり

迷宮から出ることが生きる目的なのではなく
迷宮に身を置きながら
迷宮を螺旋のように歩み
迷宮のなかでなにがしかの課題に取り組み
そこで目覚めていなければならないのではないか

そう問いかけてみたが

ケレーニイが迷宮は舞踏であり
「舞踏の動きという言葉で語られた神話」
であるという観点を一貫してもっているように

迷宮をゆく人間とは
生と死・天と地のあいだを
舞踏するように螺旋状に往還しながら
両者をむすんでいく存在だといえるのかもしれない

- 種村季弘「K・ケレーニイと迷宮の構想」（種村季弘（諏訪哲史編）『種村季弘コレクション　驚異の函』ちくま学芸文庫 2024/2）
- カール・ケレーニイ（種村季弘・藤川芳朗訳）『迷宮と神話』（弘文堂　昭和51年5月　初版3刷）

＊＊（種村季弘「K・ケレーニイと迷宮の構想」より）

＊「迷宮は、古来、閉所恐怖症と空間忌避の幾重にも交錯する心の迷路、閉鎖の恐怖と保護の魅惑の両極性感情をたえず誘発させる謎の空間であったかのごとくである。

　しかしながら迷宮の問題は、おそらくこれを心理学的探求のみに委託することはできない。同様にまた、純粋に建築術と建築史の分野にゆだねることも正しくはないだろう。なぜなら具体的な建築物としての迷宮をさておくとしても、表象としての迷宮（ラビリントス）は、刺青、舞踏、装飾模様、テキスタイルなど文化のあらゆる領域に古くからくり返し姿をあらわすからである。このような迷宮表象の本質をもっとも包括的に、だが簡潔に記述した研究としてただちに思い浮かぶのは、ハンガリアの神話学者カール・ケレーニイの『迷宮の研究』である。」

＊「フォルムの点からすれば、迷宮のもっとも単純な形態は、渦巻もしくは螺旋形に還元される。方形の迷宮図はしばしば渦巻きや螺旋形のヴァリエーションにほかならない。太古以来、宗教的慣習や芸術創作の遺物として今日まで残存している迷宮図は、多かれ少なかれ螺旋形を基本としている。」

＊＊＊＊

　「今日見ることのできる螺旋形、あるいは螺旋模様の、最古のもののひとつはメソポタミアで発掘された楔形文字入りのものをふくむ粘土書板に描かれた迷宮図である。この螺旋形はかならずしも第一義的にバビロニアの迷路的な宗教建築に関係づけられるものではない。アッシリア学者ワイトナーが書板の楔形文字から解読した成果によると、この迷宮模様があらわしているのは狩猟で捕獲した獣の体内からとり出した内蔵（腸、肝臓）であって、いわばあまねく知られたバビロニアの腸トの、そのときどきの記録文書ともいうべき図なのである。周知のように、バビロニアの占トは世界最古の組織的な予言方法であった。」

　「腸トは予言を司る神官たちの重要な儀式であった。ワイトナーの解説によれば、粘土書板の迷宮図のかたわらに記されているある楔形文字はつぎのように翻訳できる、「これらの腸は左方向へ巻かれ、ついで解きほぐされる」と。したがってワイトナーは言うのである。「この意味はすなわち、内臓がまず左巻き螺旋形となって走り、ついで螺旋を描くのをやめ、個々の腸が巻きやんで終点と出口に向かうということである。図形はこの説明に適合している」。

　左とは、死の方向である。左へ左へと湾曲する内臓の曲線は、死の世界、冥府へとひたすら下降していく運動をあらわし、この冥府の旅が終局に達するや、そこに出口がひらけて歩行者はふたたび死の彼方にたちあらわれる新しい生に向かって誕生する。実際、あらゆる迷宮はまず「冥府」（地下世界）なのである。バビロニアではまたこの腸トに使用される犠牲獣の内臓は「仁蔵の宮殿」とも呼ばれた。さらにケレーニイの指摘にしたがえば、『ギルガメッシュ叙事詩』に登場するギルガメッシュの敵手、秘密の坂と閉ざされた道をめぐらして魔の森の主である怪物フンババが顔面いっぱい腸を付着させた「内臓の人」であることから、迷宮的なものが冥府的なものと同一視されただけではなく、魔の森と内臓もまたひとしく冥府の迷宮宮殿として表象されていた。すなわち迷宮、内臓。森は、いずれも死者たちのすまう王国、冥府の類同物にほかならなかったのである。」

＊「迷宮の表象はここで明確に冥府世界の表象と結びつき、錯綜たる迷路をくぐり抜ける冒険は冥府降下の神話と結びつく。したがって迷宮入場-迷路歩行-脱出という過程は、生-死-一生というダイアグラムにあらわすことができるだろう。魔の森の支配者フンババを斃して帰還するギルガメッシュも、アリアドネーの糸を頼りに迷宮の中心を護る怪物ミノタウロスを斃して帰還するテーセウスも、オデュッセウスや聖杯伝説の騎士たちも、すべて迷宮＝死の世界からの帰還者であった。」

＊＊＊＊

＊「一方、こうした英雄たちの冥府体験とともに、略奪婚にまつわる少女たちを主人公にした冥府神話がある。

　この種の冥府神話の典型としてケレーニイがあげているのは、ツェーラムの伝説の少女ハイヌヴェレの場合だ。太陽の男に略奪されて冥府に入り、ふたたび地上に帰還するハイヌヴェレは別名をラビーと称し、ラビーが月の神話名であるところから、ハイヌヴェレの生-死-生はあきらかに太陽に略奪されて徐々に影の世界に入っていく月蝕の過程を模している。

　ハイヌヴェレの冥府降下が迷宮彷徨と対応していたことは、彼女に捧げられたマロの踊りという舞踏が螺旋形のコレオグラフィーを基礎としていた事実からしてもあきらかである。」

＊「当然これらの迷宮舞踏のコレオグラフィックな構造が問題になる。迷宮舞踏の形式はほぼ一定している。それははじめて長い一列の横隊で、やがて一団と一団とが「たがいに向かい合って踊る」（ホメーロス）」。おそらく全体はしだいに渦巻きもしくは同心円状になってゆき、先頭のほうの踊り手は後続の踊り手と平行に、しかも逆の方向に回転した。一説によれば、テーセウスもまたミノタウロスを征服したあと、勝利を祝ってこの踊りを踊ったが、その振り付けはあきらかに迷宮への入場とそこからの脱出を模していて、「舞踏が同時にそこから解放されてきた死の恐怖を現前させることによって、救護がこほがれた」（ケレーニイ）のだった。」

＊＊＊＊

＊「ここで私たちはダイダロスがクレタ島のミノス王のためにつくったという、あの有名な伝説上の迷宮までたち返らなくてはならない。ダイダロスがミノス王のために建造した迷宮は、冒頭に述べた紀元前十六世紀頃から実在したクノッソス宮殿と同じものではない。だが、これと密接なつながりがあることは、今日、クノッソス宮殿の遺跡の地下を発掘してみれば、おそらく巨大な洞穴迷宮が発見されるにちがいないという説がおこなわれていることから推察されよう。

　とまれ伝説の物語るところによれば、稀代の工人ダイダロスはミノス王の多淫症の妃パジファエーのために一種の性交機械を考案作成した が、そのためにミノス王の怒りを被って、みずから構築した迷宮のなかに息子のカイロスとともに監禁された。だがダイダロスは蠅と羽根でつくった翼を彼自身とイカロスのために発明して迷宮から飛びさった。途中イカロスのみは傲慢のために「美しいもの」に憧れる度を逸し、太陽に近づきすぎて蠅が溶けたために翼を失った海に墜ちた。」

＊「ミノス王はミノタウロスを迷宮に閉じ込め、怪物は年々アテーナイから貢納される少年少女たちを啖って生きながらえた。のちに英雄テーセウスはミノス王の娘アリアドネーから贈られた赤い糸を頼りに迷宮に潜入して怪物を退治し、アリアドネーの糸をたどって無事この迷宮を脱出する。

　アリアドネーに糸による脱出法を教えたのも、もとはといえばダイダロスだった。とすれば、ダイダロスは、翼と糸という二通りの迷宮脱出法を知っていたことになる。鳥の姿と地下洞穴の関連は、ゲラーノスの踊りにおける鶴と迷宮の関係にひとしく、「死を通じて生へ」という救済象徴としての迷宮に基づくものであるう。」

＊＊＊＊

- ＊「あの冥府の導者ヘルメスも足に翼をもち、自由に空中を飛翔することができた。ダイダロスの飛行とシャーマニズムの脱魂体験（エクスタシス）との関連についてはもはやいうまでもないだろう。

　＊「あの冥府の導者ヘルメスも足に翼をもち、自由に空中を飛翔することができた。ダイダロスの飛行とシャーマニズムの脱魂体験（エクスタシス）との関連についてはもはやいうまでもないだろう。

　ところで、下降と上昇、失墜と昇天のイメージが組み合わされているのは、たんにシャーマンの白昼夢や神話の世界の出来事ばかりにはかぎらない。主として近代詩を対象にしながら飛行の夢を分析したガストン・バシュールは、『空と夢』（宇佐見英治訳）のなかで「詩人たちにおいて必ずしも稀でないテーマ、すなわち高さへの墜落というテーマ」について語っている。ニーチェにとってじゃ深さが上にあった。O・V・ミロスは「私は時間のこの王座の上で眠りこみたいのです、神の深淵のなかに下から上へと落ちてゆきたいのです」と歌う。「墜落――あの始原の『直線』――それこそが帰還だ」とも。」

＊＊＊＊

＊「地下世界としての迷宮は母胎帰願望の所産とみなされることがすくなくない。たしかに冥府訪問者たちは地下の迷宮に向かって「下降」するのである。しかし冥府降下をあくまでも母胎帰願望と同一視しようとするなら、下降者たちの不思議な飛行能力は説明不能の現象としてあるもどかしさを残すにちがいない。その点先に述べたバビロニアの「内蔵の宮殿」に関して、ケレーニイが、「予期に反して」、そこには母胎のイメージがまったくなかった、と語っているのが示唆的である。迷宮嗜好はかならずしも豊穣をはぐくむ大地母神に向かう母胎帰願望ではなく、あたたかい安逸な子宮内部にやすらおうとする被護願望であるとはかぎらないのである。（…）「地下への失墜」はしばしば「天上への失墜」である昇天と同時に起こるからである。

　「ケレーニイはふたたびバビロニアの「内臓の宮殿」に関して、具体的な実証こそないが、この迷宮の表象があるいはメソポタミアの寺院塔ジグラトに「天上の対比物」を見出しているかもしれない、と仮説する。すなわち迷宮が地下への方向を象徴するとすれば、その対比物たる塔は天上への失墜の方向を要約する。」

＊「迷宮の総体的表象は、かくて大地の母性的なものとエーテル的父性的なものと、冥府降下と天路遍歴の「相反するものの合一」として思い描かれなくてはなるまい。一言にしていえば、それは両性具有的表象でなくてはならないのである。ケレーニイが『迷宮の研究』の終始を通じて舞踏や建築や祭儀を素材にしてくり返し確認したのも、迷宮表象におけるこの相反するものの合一性にほかならなかった。迷宮を良かれ悪しかれ袋小路以外の何物とも認めない近代合理主義の偏見をたえず破壊しつつ、私たちの識閥下につねに現存する迷宮は、あやなす死と生の葛藤のうちに、かくてくり返し、開き、閉ざされ、また開くのである。」

＊＊＊＊

＊＊（カール・ケレーニイ『迷宮と神話』～「迷宮の研究　二　バビロニア」より）

＊「迷宮は、それが蒼古たる宗教的慣習かもしくはすくなくとも原始的芸術行為の記念物としてあらわれた場合には、そこに多少とも、しばしばきわめて単純なものであるにもせよ、螺旋の形態が認められる。それ自体として独立に描き込まれているにせよ、螺旋の曲折模様として造形されているにせよ、私たちがそれをひとつの道として表象し、いわば無愛想な入り口が通路に入っていくようにそこに身を置いてみれば、たちまちにして一個の迷宮なのである。迷宮の神話学的現実性を喚起するためには、右のように表象し且つ内部に身を置くことを要するのである。神話学的現実性をみずから担っていた人びとにとっては、迷宮とはそのなかに存在していることであり、そのなかで動いていることであった。彼らはときとして迷宮のなかで覚醒して、直接的に体験した意味を概念の言葉に移し変える、無言の動作や物語のなかで胸のうちを打ち明けた。かかる意味をとらえようとするならば、無言の迷宮のための説明文であるそれらの物語をも用立てる必要がある。」

＊＊（カール・ケレーニイ『迷宮と神話』～種村季弘「訳者あとがき」より）

＊「『迷宮の研究』は原著者の序文にもあるように、第二版の序文にもあるように、第二次大戦直前フロベニウス研究所の調査隊によって大がかりな調査研究がおこなわれた、モルッカ島セーラムのハイヌヴェレ神話発掘を機として、迷宮という具体的な形象を媒介にして成立した比較神話学的作業である。ケレーニイの迷宮という主題への関心は、本書にもしばしば語られているクレタ島の迷宮（ならびに迷宮舞踏）への関心とともに古く、後に「聖なるクレタ」（高橋英夫訳）のなかで回想しているところにしたがえば、ヴァルター・F・オットーとのクレタ島におけるひそやかな散歩の時期（一九二九年頃）にまで溯る。「迷宮の女王」、さらに一九六三年に発表された小論文「迷宮からシルトスへ」（ギリシャ舞踏に関する考察）において、迷宮の主題はふたたび舞踏との関連において取り上げられた。ここでも本書において一貫して主題されている彼の舞踏＝迷宮にたいする観点は変わらない。すなわち、「いかなる原舞踏も神話を描写しているのではない。それは、それ自体がひとつの語りであり、舞踏の動きという言葉で語られた神話なのである。」（迷宮からシルトスへ）。」

＊「本書にくり返し述べられているように、ケレーニイはたえず生きている迷宮-神話としての舞踏に立ち戻り、そこから死滅の時期、さらに死後の時期に入った神話である、建造物や図形における迷宮について論を進める。迷宮そのものの構造が生-死-再生の聖なる循環を展開させているのと軌を一にして、「迷宮の研究」の対象もまた生から死へと下り、さらに死後の生へと飛翔して行くわけである。抽象的理論のドグマチズムを排して学問的資料に具体的かつ厳密に当たりながら冥府神話の構造を詩的直観の光の下に浮かび上がった、ケレーニイの全業績中の白眉ともいうべき名篇であろう。」

『ブルシット・ジョブ クソどうでもいい仕事の理論』や『万物の黎明』の著者でもあるデヴィッド・グレーバー『官僚制のユートピア』では訳者・酒井隆史によるあとがきで現在の日本の「全面的官僚制化」の惨状が如実に表現されている

日本社会は「規則のユートピア、官僚制のユートピアとしては世界の先端を走っているのはまちがいない」

もともと近代化以来の強力な官僚制があり「既存秩序への服従の表明以外の意味をほとんどもたない無内容な規則へのフェティシューーたとえば校則ーのあったところに、「全面的官僚制化」の波が押し寄せてきた」というのである

『官僚制のユートピア』は単なる官僚制への批判というのではないむしろその両義的な側面を描き出しながら結果として私たちを包囲している「全面的官僚制化」という現状の問題が示唆されている

「ひとはどこにあって二つの完全に矛盾し合う傾向をもつ」「ただひたすら自己を目的としてプレイフルに創造的である傾向」そして「そのようにふるまってはならないと命じる者に同調する傾向」である

「制度的生活のゲーム化」を可能にしているものは後者でありそれをつきつめるとすれば「すべての自由は恣意的なもののうちにあり、すべての恣意性は危険な壊乱的能力のとりかたち」であるがゆえに「真の自由とは、このような自由から自由である【解放された】完全に予測可能な世界に生きることである、という議論までは、ほんの一步」となる

そしてわたしたちは「「合理性」の信仰にせよ、あるいは恣意的権力への恐怖にせよ、その動機づけはどうあれ、こうした官僚制化した自由の観念の結末」として「あらゆる生活の要素が、規則に拘束された精密なゲームへと還元される」ことになる

そうして「恣意的な権力からの自由の追求がより恣意的な権力を生み出し、その結果、規制が存在を締め上げてしまい、守衛や監視カメラがあらゆる場所にあらわれて、科学や創造性が抑制されるような状況、そして、わたしたちの一日のうちに書類作成につぎ込む時間の割合がひたすら上昇する一方の状況」を生み出すことになる

それが管理社会化を続けている私たちの社会そのものの「全面的官僚制化」ということである

本書『官僚制のユートピア』ではなぜ「全面的官僚制化」へと至っているのかは語られるがそれに対する効果的な対策のようなものは示唆されていないものの

そうした「官僚制化」をなにがしか抑止し得る視点としてはちょうど刊行されたばかりの戸谷洋志『悪いことはなぜ楽しいのか』からなにがしかの示唆を得ることはできるのではないと思われる

それは上記の「二つの完全に矛盾し合う傾向」のうちの前者「ただひたすら自己を目的としてプレイフルに創造的である傾向」とどこかで関わってくる

それは「禁止されていること、やってはいけないとされていること」つまり「規則（ルール）から逸脱するという「悪いとわかっていることをあえてする」そんな「楽しさ」でもある

「当たり前」だとされている「規則（ルール）」そのもの「正しい」とされていることそのものを問い直すことにもつながってくるからである

それは学校で教えられていることメディアで報道されていること医療において条件づけられていること地域社会において決められていること国において法制化されていることそんなすべてを問い直すことだが

それは逆説的に現在の日本の「全面的官僚制化」の惨状があまりに意識化されていないことに気づくことでもある



- デヴィッド・グレーバー（酒井隆史訳）『官僚制のユートピア／テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』（以文社 2017/12）
- 戸谷洋志『悪いことはなぜ楽しいのか』（ちくまプリマー新書 2024/6）

■デヴィッド・グレーバー（酒井隆史訳）
『官僚制のユートピア／テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』（以文社 2017/12）
■戸谷洋志『悪いことはなぜ楽しいのか』（ちくまプリマー新書 2024/6）

＊＊（デヴィッド・グレーバー『官僚制のユートピア』～
「序　リベラリズムの鉄則と全面的官僚制化の時代」
～「3　すべて究極的には価値にかかわることであると銘記すること。」より）

＊「だれもがひとつの問題に直面している。官僚の実践、習慣、感性がわたしたちを包囲している。わたしたちの生活は、書類作成のまわり組織されるようになった。しかし、こうしたことがらを語るために用いているわたしたちの言葉は悲惨なぐらいた的外している。あるいは、問題をさらに悪化させるような故意にそう仕組まれているともいえるかもしれない。このような過程のなかでわたしたちがいったいなにを不満におもっているのか、それを語る方法、それにともなう暴力について、率直に語る方法を探る必要がある。しかし同時に、それ〔官僚制的なもの〕に魅力があるとすればどこか、なにがそれを維持しているのか、真に自由な社会でも救済に値する潜在力を有しているとしたらそれはどの要素か、複雑な社秋であれば不可避免的に支払わざるをえない対価と考えるべきはどれか、あるいは完全に根絶できるし根絶せねばならないものはどれか、こうしたことを、理解しなければならないのである。」

＊＊（デヴィッド・グレーバー『官僚制のユートピア』～
「3　規則（ルール）のユートピア、あるいは、つまるところ、なぜわたしたちは心から官僚制を愛しているのか」
～「4　規則（ルール）のユートピア」より）

＊「少しだけ言語について考察せねばならない。というのも、わたしたちの自由の観念そのものに基本的逆説（パラドックス）が存在するということを、それ以外のどの素材よりもあきらかにしてくれるからである。一方で、規則（ルール）はその本質からして制約的なものである。スピーチコード、エチケット規則、文法規則、これらすべては、なにをいうことが可能なのか、不可能かを制約する効果をもっている。文法上の誤りのために子どもの手の甲をびしやりと叩く女教師という像を、抑圧の原初的イメージのひとつとしてだれもがもっているのは、理由がないわけではないのである。しかし、それと同時に、いかなる種類の共有された規約―――意味論も、統辞論も、音韻論―――もなければ、わたしたちのだれもが場当たり的にうめくのみであるうし、そもそもたがいの交通もありえないだろう。それゆえ、それがどこか正確にいうのは不可能だが、過程のどの時点かで、制約としての規則は可能にするものとしての規則へと転換するのである。かくして自由とは、実のところ、みずからがたえず生成する規則に抵抗するという人間の創造性の自由なプレイのはらむ緊張である。そして言語学者がつねに観察しているのがまさにこれなのである。文法のない言語は存在しない。だが、文法をふくむすべてが、あらゆる時点でたえまなく変転していないような言語もまた存在しない。

なぜそうなのか、わたしたちはめったに自問することがない。なぜ、言語はつねに変化しているのだろうか？　会話するために、なぜ文法や語彙についての共通理解を必要とするのか、を理解するのはやさしい。もしわたしたちが言語を必要とする理由がそれのみであるとすれば、こう考えることもできる。いったんある話者の一群が、目的にふさわしい文法と語彙を確立したら、かれらは端的にそれを墨守してもいいではないか。すなわち、たとえ語彙を変化させるにしても、なにかあたらしい語るべきものがあらわれ―――あたらしいトレンドとか発明、輸入された野菜など―――ときであって、そうでなければ言語に手を加えようとはしない、ということもあってもいいではないか。事実は、そうってはいはいない。音と構造の双方を一世紀にわたって変化させなかった言語の記録を、一例たりともわたしたちは知らない。これはもともと「伝統的な」社会の言語にすらあてはまる。保存を旨として設立された精巧な制度的機構―――グラマースクールやアカデミー・フランセーズのような―――においても、例外ではないのである。（・・・）

ひとはどこにあっても二つの完全に矛盾し合う傾向をもつようだ。かたや、ただひたすら自己を目的としてプレイフルに創造的である傾向をもつ。かたや、そのようにふるまってはならないと命じる者に同調する傾向をもつ。制度的生活のゲーム化を可能にしているものは後者である。というのも、もしこの二番目の傾向を論理的帰結にまでつきつめるならば、すべての自由は恣意的なもののうちにあり、すべての恣意性は危険な壊乱的能力のとりかたちとなる。ここから、真の自由とは、このような自由から自由である【解放された】完全に予測可能な世界に生きることである、という議論までは、ほんの一步である。」

＊「わたしたちが目当たりにしているのは同一の帰結である。「合理性」の信仰にせよ、あるいは恣意的権力への恐怖にせよ、その動機づけはどうあれ、こうした官僚制化した自由の観念の結末は、プレイが完全に制限されてしまった―――あるいはよくてもいかなる真剣かつ重大な人間の努力からも遠く離れた場所に封印されてしまった―――世界という夢想の実現である。そこでは、あらゆる生活の要素が、規則に拘束された精密なゲームへと還元されるのである。そうしたヴィジョンにいったい魅力が無いというわけではない。万人が規則を認識し、万人が規則に則してプレイし、そして―――さらには―――規則に則してプレイする人間がそれでも勝利できるという世界を夢想しない者がいるだろうか？　問題なのは、これが、絶対的な自由のプレイの世界がそうであるのと等しくユートピア的空想であるということである。それは、つねに、わたしたちがふれるいなや霧散してしまう、はかなり幻想にとどまっているのだ。

そうした幻想がつねに悪いというわけではない。人間のもっとも偉大な達成のほとんどが、そうした現実ばなれした追求の結末であることはまちがいないだろう。しかし、[わたしたちの時代のような]この文脈にあっては。すなわち、官僚制が人類の一握りがそれ以外から富を抽出するための主要な手段であるような政治的・経済的文脈にあっては、そうした幻想のもたらししてしまうのは以下のごとき状況なのである。すなわち、恣意的な権力からの自由の追求がより恣意的な権力を生み出し、その結果、規制が存在を締め上げてしまい、守衛や監視カメラがあらゆる場所にあらわれて、科学や創造性が抑制されるような状況、そして、わたしたちの一日のうちに書類作成につぎ込む時間の割合がひたすら上昇する一方の状況である。」

＊＊（デヴィッド・グレーバー『官僚制のユートピア』～「訳者あとがき」より）

＊「本書は、以下のような悩みをお抱えの方に、うってつけである。

・世の中は、規制はいらないとか、自由化だとか、官僚制の弊害だ、役人を減らせ、だとか、あいかわらず呼号されています。それに、そういうことをいうと、あいかわらず政治家も人気があがります。でも、世の中がそういう雰囲気になればなるほど、実際には、どこもかしこも規則とか規制だらけになっていくような気がしてなりません。しかも、規則の「遵守」――コンプライアンスですか？――もいろんな場面で以前よりもうるさくなっているし、なんにつけても融通がききません。こういうのをちょっと前までは「お役所仕事」といつていたのではありませんか？　そもそも、その時代のほうが、まだ融通がきいたようにおもえるのはわたしだけでしょうか。それに、なにをするにもめんどろな手順が増えました。それだけでなく、悩ましいのは、作成しなければならない書類がとんでもなく増えていることです。気のせいか、役人というか官僚も相変わらずいばってる、というか、あんまり変わっていないようにもみえます。いわれていることと実際におこっていることが、あまりに違っているようにおもうのです。これは、被害妄想でしょうか。

・コンピュータが導入されて、合理化で業務の簡素化もすすんでいるといわれています。ペーパーレスの時代ともいわれています。ところが、実際に、そういう名目で、たとえばウェブ上でのあたらしい手続きの方法が導入されると、どうしても、以前よりも、ややこしくなっている気がしてなりません。わたしの、気のせいでしょうか？　たとえば、むかしだったら出張するときでも、書類一枚書いて会計に提出すればよかったのですが、いまでは、ウェブ上で旅費を所定のアプリで調べ、それを書き込み、旅先の宿泊施設の費用をホテルのHPで確認できるアドレスまで添付し、さらにある部署にいつて承認をしてもらい、最後にその書類をようやく会計に提出するのです。しかも、わたしが苦手なせいもありますが、そのコンピュータ上の処理がとんでもなくややこしく、一度たりともすんなりいったことがありません。おそらく「簡素化」以前と比較して、少なくともわたしは、ひとつの書類提出に10倍の時間はかかっているように体感しております。そもそも、パソコンで作成した書類も結局、プリントアウトして、印鑑を押して、提出させられたりして、結局、そこは前と変わらないどころか、むしろめんどろな過程が増えているし、それに、いっこうにペーパーレスもすすんでいるようにおもえません。それどこか、ペーパーは増殖していくいっぽうです。いまでは、コンピュータによる合理化とか簡素化といわれると反射的にぞっと寒気が走るようになりました。心身にどこか、疾患があるのでしょうか。

・現代はテクノロジーの発展がすごいといわれています。それがどうしても信じられないのです。というのも、ちょっと前まで、2001年ごろには宇宙旅行ができてる感じじゃなかったですか？　宇宙ステーションもないし、それをコントロールしている感情をもったロボットもいません。空飛ぶ自動車も飛んでいないし、それどころか飛行機はいつのまにか音速を超えなくなってしまいました。ということは、人類の経験する速度はむしろ減速しているのではないのでしょうか。癌もハゲも、あるいは風邪すらも、特効薬がまだあらわれません。タケコプターとはいいませんが、それに近いものすらないのはどういうわけでしょう。それなのに、パソコンがキーボードなしにタッチで操作できるとか、新発売の携帯電話のディスプレイが広がって余白がなくなったとか、曲がるとか、付属カメラのレンズが二つになったとかで大騒ぎしているのが、どうしてもバカバカしくおもえてしまいます。こんなじぶんは、誇大妄想のひねくれものなのでしょうか。

・この世界に不必要なことをしているとしかみえない、なにをやって暮らしているのかもよくわからない、金儲けのために法を犯したらしい「元犯罪者」の起業家が、マスコミでやたらとえらそうにしているのが、わかりません。いっぽうで、この世界にとってだれもが必要としているようにみえる仕事――たとえば保母さん保父さんのようなーをしているひとたちがいます。ところが、この不必要なことをしているようにしかみえないひとは、必要とされていることをしているひとたちよりも大金を稼ぎ、しかもその大事な仕事をさげすむようなことをいいます。とても不条理におもえます。じぶんは、時代遅れなのでしょうか。

・コラボやグループワーク、プレゼン、自己点検、自己評価などなどで、「想像力」を養い、「創発性」なるものを促進し、ときに「生きる力」などというものをつけさせると、いわれています。ところが、ミーティングも課題も拘束時間も、そしてペーパーワークもやたらと増え、だれもが疲弊しているようにみえます。まったく効果がないどころか、そうした「想像力」とか「創発性」のようなものを、封殺してまわっているようにしかおもえません。こういうものが導入されるや、日に日にみんなの顔が浮かなくなっていくようにみえて仕方がないのです。しかし、こういうものを考案して導入させるエリートたちが、まさか、アホにもわかりそうなそんな矛盾に気づかないことがあるのでしょうか？　やっぱり、現場のわれわれの無能が問題なのでしょうか。

・どうしても書類書きが苦手です。じぶんは、決してそれを望んだわけではありません。むしろ、そういう仕事がいやだからこそ、「クリエイティブ」が売りの仕事に就いたはずなのです。なのに、なぜこう事務仕事が増えるのか、毎日が苦痛で仕方がありません。そのせいか、注意しているつもりですが、締め切りは忘れる、日時はまちがえる、数字がちがっている、といったことで叱責される日々です。他のみなさんも、おなじ境遇なのに、スマートに対応しているようにみえるため、ますます、自己嫌悪がつのります。これほどの愚か者もあまりいないちがいはありません。この世に、わたしの居場所はないのでしょうか。

・なにかイベントのあとに、いつのまにか、ゴミを拾うのがやたらともてはやされるようになりました。これが日本人の美德だとも、いわれます。しかし、わたしはそれを見るたびに、ぞっとします。そういう「いいひと」は、なにかあると、おそろしいとおもうのです。こういう現象の背景には、たぶん、ひとに迷惑をかけてはいけないとか、ルールを守ることがなにより大事だということが増えていることがあるのではないのでしょうか。そういうひとが増えていることにも、なにやらおそろしくなってしまいます。わたしは、心が汚れているのでしょうか。

こういう悩みを、本書が、解決してくれるわけではない。しかし、それは決して、あなたの責任ではないことは、雄弁に語ってくれるはずである。」

＊「上下左右、どこをみても「秩序派」的感性に浸食され、増殖する規則によってありとあらゆる時空間が埋め尽くされていく日本社会が、規則のユートピア、官僚制のユートピアとしては、世界の先端を走っているのはまちがいない。もともと、マクロには、近代化以来（あるいはもしかすると幕藩体制以来）の独特の強力な官僚制、ミクロには、既存秩序への服従の表明以外の意味をほとんどもたない無内容な規則へのフェティシュー――たとえば校則――のあったところに、「全面的官僚制化」の波が押し寄せてきたのである。そのおそるべき帰結を、いまわたしたちは経験しているわけだ。

しかし、わたしたちの悩みは、世界の悩みでもある。本書を読むならば、日本社会が決して特別におかしくて、世界から孤立しているわけではないことがわかるはずだ。「左派」が「官僚制の最悪の要素と資本主義の最悪の要素の悪夢のごとき混合物」しか想像できず、的を外してはいるものの、それでも右派が「官僚制批判」を旗印にし、革新のイメージを独占しつつあるのもおなじである。あるいは、世界的な再起の努力や再興の機運をものともせず、いまさらの「リベラル化」の果てに消失しかけているところとは少し異なるかもしれない。このことは、人びとの日常からの反官僚制的エートスの消滅の傾向や、反官僚制的エートスやその倫理、あるいは論理的に保持したり発展させたりする領域の、これもまた消滅の傾向が、日本社会ではとりわけ徹底しているようにみえることと相関しているかもしれない。日本社会における「全面的官僚制化」の具体的様相については、今後の探求が必要だろうが、いずれにしても、本書は、官僚制批判の再開という、わたしたちにとっても切迫した課題をも示唆するものである。

そうした状況介入的な意味をおいても、本書は、現代の数少ない官僚制論として、その「数少ない」という事態もふくめて説明してみせた、傑出した研究書であり、また、歴史を通してみても、数ある官僚制論のなかで、その洞察と根源的な批評性において、きわだってすぐれた仕事のひとつであるといえよう。」

＊＊（戸谷 洋志『悪いことはなぜ楽しいのか』～「はじめに」より）

＊「禁止されていること、やってはいけないとされていることを、あえてやりたいと思ってしまうこと、そしてそれにスリルを感じ、わくわくし、心を躍らせてしまうこと――そうしたことは、誰もが体験することではないのでしょうか。要するに、悪いことは楽・・・・・・しい・・・のではないのでしょうか。

しかし、それはなぜなのでしょうか。なぜ私たちは、悪いとわかっていることをあえてすることに、楽しさを感じるのでしょうか。そもそも「悪い」こととは何なのでしょうか。そして、それを破ることによって得られる「楽しさ」とは、いったいどのようなものなのでしょうか。

悪いことはなぜ楽しいのか――その問いを手がかりにしながら、「よい」と「悪い」の境界について考えること、それがこの本のテーマです。」

＊「この本が明らかにしたいと考えているのは、私たちにあって悪いことが楽しいと感じられる、その理由です。私は、人間関係や社会のあり方を考えるうえで、この問題がとても重要であると考えています。その理由は、大きく分けて、三つあります。

第一に、「悪い」ことがなぜ楽しいのか、ということを理解できなければ、それを避けることもできないからです。悪いことを避けるためには、悪いことが楽しいということを認め、その理由を理解するべきなのです。このことは、たとえば、ドラッグを避けるということにも似ています。ドラッグは人間にとって有害なものです、しかし快楽を与えます。快楽からは、その人体への有害さは――少なくとも快楽を味わっている間は――わかりません。だからこそ、有害であるにもかかわらず快楽を与える、という客観的な知識が、ドラッグで人生を滅茶苦茶にしないために、必要不可欠です。悪いことがなぜ楽しいのかを考えなければならない理由も、それと同じです。

第二に、私たちににとって楽しいことが、「悪い」と評価されるとき、なぜそのように評価されるのか、その根拠がどこにあるのかを考える必要があるからです。楽しいものは、私たちににとって望ましいものであるように思えます。それがなぜか大人たちから「悪い」と評価され、私たちから遠ざけられてしまうこともあります。しかし、その評価が正しいという保証はありません。もしかしたら、その評価は間違ったものであり、大人たちは私たちににとって望ましいものを、自分の都合で遠ざけているのかもしれない。

このことは、「悪い」ことを避けるべきである、ということを否定しているわけではありません。そうではなく、なぜ私たちの楽しい行為が、避けるべき「悪い」行為として扱われるのか、と問うているのです。それが明らかにされなければ、私たちは大人から不当に評価されたり、管理されたりすることになるかもしれません。

第三に、「悪い」ことについて考えることは、結果的に「よい」ことについても考えることになるからです。「悪い」ことが楽しいのなら、「よい」ことは楽しくないかもしれません。単に楽しくないだけなら、特に問題はないでしょう。しかしそれが、「楽しくない」だけではなく、「苦しい」だったり「辛い」だったりするなら、話が変わってきます。私たちは、善良さのために、あるいは正義のために、人を苦しめたり、傷つけたりしてもよいのでしょうか。これもまた、しっかりと考えるべき問題です。」

＊「そもそもなぜ人に嘘をついてはいけないのでしょうか。実はこれは、本気で答えようとするかなり難しい問題です。「人に嘘をついてはいけない」を「当たり前」だと思っている人の多くは、おそらく、この問題に答えることができません。そうだとすると、人々は自分でもなぜそれが正しいのかわからない常識を信じて、物事を判断している、場合によっては人に説教している、ということになります。

このような問題にメスを入れ、できるだけ人々が納得できる答えを出そうとする学問が、倫理学に他なりません。」

＊「当たり前」を問い直す、ということは、その問いの答えを「当たり前」なことで説明することができない、ということを意味します。常識を疑っているときに、常識から答えを導き出すことはできません。倫理学の議論は、そうした正解のなさ、答えのなさに必ず直面します。きっとみなさんも、この本を読みながら、「それで結論は何なんだよ」と思うことが、一度ならずあると思います。

倫理学は、そもそも答えのない学問だ、と言い切ってしまうこともできます。でも、そうすると「何を言ってもオッケー」という、極端な発想に陥ってしまうことになります。それこそ、「悪いことは楽しいんだから、悪いことしまくればいいじゃん」という、受け入れがたい結論に至ってしまうかもしれません。

それを避けるためには、何をもって正しいと見なすのか、その判断の基準を、常識とは別のところに設定する必要があります。そうした判断の基準、いわばリトマス試験紙のような抛り所として、みなさんに覚えておいてほしいことが、二つあります。

一つは、みなさん自身がその議論に納得できるか、ということです。偉い先生が正しいと言っているとか、常識で正しいとされていることが、常に正しいとは限りません。自分で考え、自分が正しいと納得できることだけが正しい、まずそのように考えてほしいです。

そしてもう一つは、みなさん自身が、自分が正しいと思っていることを、周りの人が納得できるように説明できるか、ということです。自分が納得していても、周りの人を納得させられないのであれば、そこには何か齟齬が起きているはずです。もしもうまく説明できないなら、もしかしたら自分がわかったと思いついでいるだけで、本当はわかっていない部分があるのかもしれない。そうしたとき、自分は何かを誤解しているのではないか、あるいは何かを見過ごしているのではないか、と、改めて考え直してみてください。

この二つの指針をもって、絶対的な答えにたどり着けるかどうかはわかりません。しかし、少なくとも答えに対して接近することはできるでしょう。あるいは、たとえそれが難しくても、ひどい誤解から遠ざかることはできるはずです。」

☆mediopos-3492 2024.6.9

佐藤史生という
S F ファンタジーを描く漫画家がいた

主に1980年代に
『夢みる惑星』『ワン・ゼロ』などを発表していたが
2000年の『魔術師さがし』を最後に
作品が発表されなくなっていたこともあり

ぼくのなかでは
内田善美とならび
いつのまにか姿を消した
謎のような漫画家となっていたが

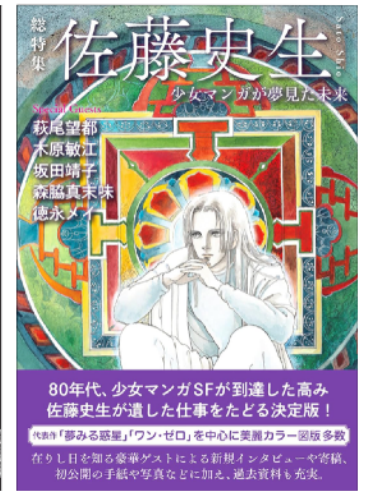
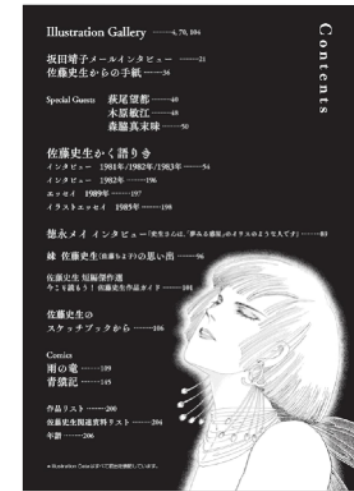
（同時期に活躍し作品を発表しなくなっていた
『イティハーサ』という長編漫画を発表していた
水樹和佳（子）という漫画家もいたが
現在フラワーデザイナーをされている）

2001年に乳がん摘出手術を受け
2010年には脳腫瘍亡くなっていた（享年59歳）ことを
『総特集 佐藤史生 — 少女マンガが夢見た未来』で知った

マンガ家デビューは1977年
『別冊少女コミック』での「恋は味なもの」
その後1980年には『プチフラワー』創刊号で
「竜の谷」を発表
それが連載化され『夢みる惑星』となる

デビュー以前は
萩尾望都や竹宮恵子などのアシスタントをしていたそうだ
たしかに作画表現に近しいものを感じる

『総特集 佐藤史生』には
主な作品のイラストを筆頭に
佐藤史生への生前のインタビューやエッセイ
坂田靖子への最新インタビュー
萩尾望都による特別寄稿
（「佐藤史生さんの思い出」4コマ漫画×15）
「精霊王」など幻想S F作品の原案提供者
徳永メイへのインタビュー
短篇（短篇「雨の竜」「青猿記」）
など・・・が掲載されているほか



- 『総特集 佐藤史生 — 少女マンガが夢見た未来』（河出書房新社 2024/6）
- 佐藤史生『佐藤史生 傑作短編集 夢喰い』（河出書房新社 2024/6）

これまで知らずにいた
作品前リストや年譜なども掲載され
充実した一冊となっている

そのなかでもっともうれしい記事は
ぼくの大好きなマンガ家である坂田靖子への
2024年3月のインタビュー

佐藤史生に出会ったのは
坂田靖子が二十歳になる前くらいの頃でその後もずっと
「本当にただただ普通の、仲良しの友達だった」という

なお今回はこの特集と同時に
『佐藤史生 傑作短編集 夢喰い』も刊行されている

収録されているのは
「金星樹」「レギオン」「阿呆船」「夢喰い」
「バナナ・トリップに最良の日」「羅陵王」
「塵の天使」「一角獣にほほえみを」の全8編と
懐かしい作品ばかり・・・

久々代表作の連作『夢みる惑星』『ワン・ゼロ』など
本棚の奥からとりだしあらためて読み耽ってみようか

- 『総特集 佐藤史生 — 少女マンガが夢見た未来』（河出書房新社 2024/6）
- 佐藤史生『佐藤史生 傑作短編集 夢喰い』（河出書房新社 2024/6）

＊『総特集 佐藤史生 — 少女マンガが夢見た未来』【内容紹介】

●カラーイラストギャラリー

代表作「夢みる惑星」「ワン・ゼロ」を中心とした美麗カラーイラストを多数掲載！

●スペシャル企画

「坂田靖子が語る佐藤史生」

出会いは10代。まだお互いに何者でもなかった頃から、数え切れないほどの夜を語り明かし、長い手紙を交換しあった佐藤史生と坂田靖子。「本当にただただ普通の、仲良しの友達だった」そんな二人の思い出をもとに、佐藤史生の生前を偲ぶ2024年3月のインタビュー。

●初公開の手紙や写真を多数掲載

●特別寄稿

萩尾望都、木原敏江、森脇真末味

●インタビュー

「史生さんは『夢みる惑星』のイリスのような人です」

長年の友人であり、「精霊王」「タオピ」などの原案提供者として共に作品づくりをしてきた徳永メイが語る、漫画家・佐藤史生。

●貴重な本人インタビュー&エッセイ

●マンガ2本

「雨の竜」巻頭カラー4ページ含む36ページ

「青猿記」51ページ

●家族ページ

姉が語る「妹・佐藤史生の思い出」

●未発表スケッチ 大公開！

●作品リスト・年譜などのデータも充実！

○佐藤 史生（さとう・しお）プロフィール

漫画家。1950年12月6日、宮城県登米郡（現・登米市）生まれ。1977年デビュー。主にSF・ファンタジーを得意とする。1980年『プチフラワー』創刊号にて「竜の谷」を発表。後に「夢みる惑星」として連載化。1984年まで続く代表作となる。他の代表作に「金星樹」「ワン・ゼロ」など。デビュー以前は萩尾望都や竹宮恵子らのアシスタントをしており、大泉時代に親交を深めた人物として知られる。2010年に脳腫瘍で死去。享年59歳。



『生々流転の哲学』の著者・小林道憲は「一哲学者として、自然、倫理、歴史、芸術、宗教、存在、認識、文明、時代などについて考察してきた」が

「今回の著作は、この私の哲学のエッセイ版であり、それぞれのテーマをできるだけ短く簡潔に書いたもの」だという（扱われているテーマについては「目次」参照）

扱われているテーマは多方面に及んでいるがそれらに通底しているものは〈相反するものの相補性〉という思想である

〈相反〉は小林氏のの造語で〈相互作用からの自己形成〉「万物は相互連関から生成する」こと

つまり「天と地、生と死、善と悪、聖と俗、煩惱と救いなど、相反するものは相補って存在し、それらが絡み合って、生々流転する世界は成り立っているという考え」である

そのなかから最初の章「1 万物流転」から「ヘラクレイトス」をとりあげる（機会があれば他のテーマもとりたいと思う）

ヘラクレイトスは紀元前五百年頃の哲学者であり

「同じ川に足を踏み入れようとしても、つぎつぎと違った水が流れ去っていく。」

というように万物流転を説いたといわれるがその言葉は引用された断片しか残っていない

ヘラクレイトスの言葉に「足を踏み入れようとしても」その言葉そのものはすでに流れ去っているように・・・

その流転と生成の考え方からすれば相対立する相が相互に転換するがゆえに「存在と非存在が矛盾しながら同時存在している」「われわれは存在するとともに、存在しない」

「生成」は矛盾律を超え「反対するものは、同時につながっている」のである

「互いに反対方向に向かう宇宙のプロセスが同時進行することによって、変化はある。自然は形を変えていく。満ちた月も必ず欠ける。凝縮と分散、創造と崩壊も、同時存在してはじめて変動ということがある」

本書のタイトルが「生々流転の哲学」となっているのも小林道憲の〈相反するものの相補性〉という思想がヘラクレイトスの考え方に近いからだろう

すべてが「一なるもの」であればそこに変化や生成は生まれない「一なるもの」のなかに「互いに反対方向に向かう宇宙のプロセス」が生まれることによって変化や生成が可能になる

ゆえに「相反するものは相補って存在し、それらが絡み合って、生々流転する世界は成り立っている」

しかし私たちが生きていくなかで重要となるのは「相反するもの」をいかに調和に導くかということだろう調和とは「相反するもの」を「中」することだがその「中」は変化しないのではなく常に動的な変化のなかにあるいわば「動的平衡」である

私たちの日々の営為も極端な偏りに対していかにその反対の力をつかって平衡をもたらすかということでもあるだろう

そのためには現状の「両極」あるいはさまざまな方向に向けられたベクトルの諸関係を把握することが不可欠になる

「生と死」も「善と悪」も「聖と俗」も「煩惱と救い」も片方の局に寄りすぎると「苦」の原因ともなる

いわゆる「無明」というのは偏っていることに気づかずにいるということでもある

そんなこんなで生きているということは（同時に死んでいくということでもあるが）なかなか課題山積だが

わたしたちはそうして「生々流転」しながら存在することを「遊戯」しているのかもしれない

とんだ「酔狂」なことかもしれないがなぜわざわざ世界がありそのなかにわざわざ「わたし」がいるのかを考えると結局のところそう考えるのがいちばん腑に落ちる（笑）



- 小林道憲『生々流転の哲学／人生と世界を考える』（ミネルヴァ書房 2024/2）
- 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』（岩波書店 1958/5）

- 小林道憲『生々流転の哲学／人生と世界を考える』（ミネルヴァ書房 2024/2）
- 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』（岩波書店 1958/5）

＊＊（小林道憲『生々流転の哲学』～「あとがき」より）

＊「（今回の著作に）通底するものを取り出すとすれば、それは、〈相反するものの相補性〉という思想に行き着く。つまり、天と地、生と死、善と悪、聖と俗、煩悩と救いなど、相反するものは相補って存在し、それらが絡み合って、生々流転する世界は成り立っているという考えである。宇宙的なものとその中で生きる人間を見据えながら書いてきた諸作品の低層流には、なお、私たちの生命哲学、〈相反〉の哲学が流れていると言えるだろう。絶えることの無い変化の流れの中で、すべてのものは生成する。」

（＊〈相反〉とは、私の造語で、〈相互作用からの自己形成〉を意味する。万物は相互連関から生成するの意。）

＊＊（小林道憲『生々流転の哲学』～「1　万物流転／ヘラクレイトス」より）

＊「万物流転を説いた紀元前五百年頃の哲学者ヘラクレイトスは、エフェソスの王族兼聖職者としてこの町に生まれた。ヘラクレイトスの来歴は、この程度のことしか分かっていないし、書いたものも、後人の引用による断片しか残っていない。

「同じ川に足を踏み入れようとしても、つぎつぎと違った水が流れ去っていく。」

この断片は、あらゆるものは流転し何一つ留まらないというヘラクレイトスの思想を象徴的に語ったものであるう。自然は川の流れのように常に変化している。この世界には、何ら固定し不動なものはない。どんなものでも在るのではなく成るのであると、ヘラクレイトスは考える。」

「同じ流れに立つことはできないと考えたヘラクレイトスは、自然は不可逆で不確実性に満ち、逆戻りすることもなく、まったく同じことが起きることもないと考えていたと言える。」

「この世界は休むことのない流れである。ヘラクレイトスは、この常なる変化の世界の象徴として、〈火〉を世界の原理とした。世界は、火から生まれ、一定の周期に従い交代しながら、そして再び火に還る。あらゆるものは火の交換物であり、火の希薄化と濃密化によって生成する。

「火は土の死を生き、空気は火の死を生き、水は空気の死を生き、土は水の死を生きる」

と言う。しかも、火は永遠に生き、「定量だけ燃え、定量だけ消える」とも言う。

ヘラクレイトスの宇宙論では、ある一定の量のエネルギーが様々な宇宙の構成物に転換し合い、そのエネルギーの一定量は変わらないと考えられていたようである。現代物理学でも、この宇宙はエネルギーに満ちた場と考えられ、それが収縮して物質を生みだし、それが分散して元のエネルギーに戻ると考えられている。しかも、そのエネルギーと物質の総計は一定量だと考えられている。川の流れと渦は明確に区別できないように、エネルギーと物質も相互に転換しうる・ヘラクレイトスも、すでにこのことを、万物の原理、火の転化として考えていたであろう。」

＊「この世界は瞬間瞬間に変化して止まない流れである。ヘラクレイトスの考えたように。「われわれは同じ川に入っているとともに入っていない」のである。とすれば、「われわれは存在するとともに、存在しない」ことになる。生成とは、存在と非存在が矛盾しながら同時存在しているということである。一であって同時に一でないことはありえないという矛盾律を超えるもの、それが生成である。

したがって、昼と夜は一つだとヘラクレイトスは言う。昼と夜は対立するが、それも一つの過程の表裏にすぎない。本質は、その過程の中にある。流転と生成の世界では、相対立する相が相互に転換する。反対するものは、同時につながっているのである。ヘラクレイトスが言うように、弓と豎琴のように逆向きになったものがつながることによって、最も美しい音律が生まれる。互いに反対方向に向かう宇宙的プロセスが同時進行することによって、変化はある。自然は形を変えていく。満ちた月も必ず欠ける。凝縮と分散、創造と崩壊も、同時存在してはじめて変動ということがある。

自然現象でも、遠心力と求心力、高速と低速、軽重、濃淡、膨脹と収縮など、反対するもの道士が絡み合うと、回転や巻き込み、律動や蛇行、螺旋運動などが生じ、生成変化が起きる。台風も、高気圧と低気圧、冷たい気流と温かい気流、下降気流と上昇気流が接触するとき、その接触面から渦が生じることによって生まれる。

生と死も、同時に存在している。われわれは生きていると同時に死につつある。死があるがゆえに生がある。生と死もまた一つである。生と死も相反し対立するが、生が死になり、死が生になることによって、生成変化は起きている。ヘラクレイトスは言う。

「不死なる者が死すべき者であり、死すべき者が不死なる者である。かのものの死をこのものが生き、かのものの生をこのものが死している」と。

われわれも、誕生し、成長し、成熟し、退化し、老衰し、そして死んでいく。結んでは直ちに消え、消えてはまた結ぶ泡沫のようなもの、それがわれわれに生である。」

＊「ヘラクレイトスは、また、「万物から一が生じ、一から万物が生じる」とも言う。世界は、一から多へ、多から一へ、生成そのものである。現代の物理学でも、ミクロの世界で生成消滅している多くの素粒子を根源的場の現れとみている。そして、それらは相互に結びついた不可分な織物のようなものだと考えている。世界は一であると同時に多なのである。われわれは根源的一に還らねばならない。」

＊「ヘラクレイトスは、その時代、聞いても理解しない輩、聞くすべもの語るすべも知らない人間、いかがわしい歌や踊りに熱狂する人々を批判してやまなかった。だから、ヘラクレイトスは、エフェソスの人々とはうまくいかなかった。」

＊＊（『初期ギリシア哲学者断片集』～「11　ヘラクレイトス」より）

＊「77. (一つの場合は相反するもの、またその逆)

海は最も清らかな水であると共に最も汚い水である。それは魚にとりては飲むことが出来、命をもたらすものであるが、人間にとりては、飲むことが出来ず、命を滅ぼすものである。」

＊「78. (一つと凡て)

一緒に把握されるもの、それは全きものであると共に全からざるもの、一致するものであると共に一致せざるもの、相和するものであると共に和し難きものである。凡てのものから一つが出て来、また一つから凡てのものが出てくる。」

＊「80. 〔戦い〕

戦いは万物の父であり、万物の王である、そしてそれは或るものたちを神として、或るものたちを人間として示す、また或るものたちを奴隷とし、或るものたちを自由人とする。」

＊「82. 〔河の比喩〕

河は同じだが、その中に入る者には、後から後から違った水が流れよってくる。」
「同じ河に二度はいることは出来ない……散らばっては、再び集って来、……また近寄っては、去っていく。」

＊「85. 魂にとって水となることは死、また水にとって土となることは死、しかし土から水が生まれ、自ら魂が生まれる。」

□小林道憲『生々流転の哲学』【目次】

1　万物流転
　ヘラクレイトス
　共鳴する宇宙
　華嚴の世界

2　いのちのかたち
　食虫植物
　飛　翔
　螺旋と渦

3　時間と空間
　モグラとデカルト
　動物の時間感覚
　時の矢

4　先史と古代
　洞窟から神殿へ
　大地女神
　太陽神と王権

5　文明の条件
　マチュピチュ
　サマルカンド
　風土論再考

6　人間について
　「アンティゴネー」と「寺子屋」
　エッシャーの多義図形
　仮想現実

7　善と悪
　孫子に学ぶ
　『韓非子』を読む
　老　子

8　美と詩
　田中一村
　詩人良寛
　寒山詩を読む

9　業と救い
　阿修羅の祈り
　越後の親鸞
　道元の世界

10　生と死
　人生と偶然
　後期ストアに学ぶ
　メント・モリ

参考文献

図版出典

あとがき

人名・事項索引

昨今「Web 2.0」という言葉が使われたりもするようになり「オカルト」もこれまでとは異なったあり方認識のされ方が求められるのではないかと、ということから竹下節子『オカルト2.0』という著作が書かれている

副題に「西洋エゾテリスム史と霊性の民主化」とあるように秘められた高次の智慧のようなものとして限られた人間だけに可能な「霊性」をとらえるというよりもこれまでのエゾテリスムの歴史を踏まえながら「民主化」されたなかでその可能性を見ていくということでもあるようだ

『オカルト2.0』は「オカルティズム」と括られてきたさまざまな流れを文化現象として解明しながら、時として終末論的の不安が煽られる二一世紀の情報社会において、過去のオカルトの進化系であるオカルト2.0を新しい視点に立った新しい方法論として提示するために書かれた」という

そして「オカルトの世界に迷い込んで取り込まれるのとは反対に、一人ひとりの「試みる精神」に同行してくれる最適のものを豊穰なオカルト世界に探し求める営みが始まっている」と示唆されるなかで

ちょうど折良く「WORKSIGHT」（MAR 25, 2024）において「科学はフェイクで、魔術がリアル？：大学で「魔術とオカルト科学」を学ぶ意義」という記事が掲載されているのを見つけた

2023年8月からアメリカ・サウスカロライナ大学でそして2024年9月からはイギリス・エクセター大学で「魔術とオカルト科学」（Magic and Occult Science）の修士・博士課程が設けられることになったそうだが

そのサウスカロライナ大学で教鞭をとるマッシュー・メルヴィン＝クーシュキー准教授に「現代社会でオカルトを学ぶ意義」について話を聞いた記録である

マッシュー氏は「プログラムに「魔術」という言葉を使ってはいるものの」「その言葉自体あまり好きでは」なく「より正確に表現するとすれば精神物理学（Psychophysics）だと考えて」いるというつまり「精神と身体との相互作用（Mind-Matter Interaction）」

「オカルト」という言葉は英語圏では「魔術」と同じような意味で理解されるが「オカルトとは単に「目に見えない」ということ」であり「そもそも科学とは可視情報だけでなく、可視情報／不可視情報のどちらも扱うもの」であって

「目に見えるもの、目には見えないものが存在し、それらが相互に影響し合っている。この考えは単に、わたしたちがこの世界をどのように認識しているか、そして、人びとがどのように世界に存在しているのかということに過ぎ」ない

「オカルト」は「目に見えるデータから目に見えないものを推定する学問といえる」のだという

大学で「魔術とオカルト科学」のプログラムが創設されたのはパンデミックが科学に対する信頼の低下を招いたことがきっかけとなっているようだ

今日の科学には「政治や大金が絡んでいることで多くのフェイクが生まれてい」て「7割ほどは怪し」く「人びとはもはや科学を信じなくなってい」るという

「パンデミックが発生したとき、医療関係者やその他の科学者たちは、かつてないほどの権力を与えられ」「アンソニー・ファウチのような選挙で選ばれたわけでもない役人たちが、公共政策に対する支配権を与えられ、アメリカ社会に損害を与えるような変更を実施した」

さらに「一般の人びとがニュースや情報を収集するにあたり、ソーシャルメディアに依存していることにも起因している」

「このようなフェイクニュース、あるいはディープフェイクがつくり出すイメージに操られないためにも、「魔術」を勉強することは有益だ」という

こうしたマッシュー氏の視点は「オカルト2.0」の視点であるともいえそうである

かつてオカルトの世界においては秘儀が公開されることが禁じられていたがたとえばシュタイナーは現代においては秘儀の多くは公開される必要があることを示唆しているまさに「オカルト2.0」でもある

オカルトの世界もその現実には玉石混淆で怪しげなものも数多くあるがむしろ現代において科学が「政治や大金が絡んで」いることが多いことを踏まえれば科学／宗教／オカルトの境を超える「オカルト2.0」がまさに必要とされているともいえる



- 竹下節子『オカルト2.0 西洋エゾテリスム史と霊性の民主化』（創元社 2024/4）
- 「科学はフェイクで、魔術がリアル？：大学で「魔術とオカルト科学」を学ぶ意義」（「WORKSIGHT」MAR 25, 2024 より）

『オカルト2.0』の最後に竹下節子はこう記している

「カオスの時代に「真の多様性」とは何かを示唆するオカルトの使命に期待したい」

オカルトを怪しげなカルトのようなかたちで秘められたものとするのではなくオープンにされた探求のなかでむしろ科学を拡張するものとしての「オカルト」に「喜ばしき知恵」を見出すこともできるのではないかと

- 竹下節子『オカルト2.0　西洋エゾテリスム史と霊性の民主化』（創元社 2024/4）
- 「科学はフェイクで、魔術がリアル？　大学で「魔術とオカルト科学」を学ぶ意義」（「WORKSIGHT」MAR 25, 2024　より）

＊＊（竹下節子『オカルト2.0』～「まえがき」より）

＊「オカルトの世界はすでにゲームやアニメやライトノベルなどで消費されていたが、パンデミーの先の見えない闇の中で一筋の光を求めて手探りをしようとする人々にとっては、オカルトこそが、「忘れられた宗教」、「失われた精神世界」への無意識の郷愁と穴を埋めるものとなっていた。それが「オカルト2・0」だ。

時代の空気が、富と力による支配か、逃避・省略・回避・無関心か、という二つに分かれつつある中で、オカルトへの感性は単なる非合理生への回帰ではない。液状化する足場にしがみつくのではなく、共に見上げることのできる空、個人の枠を超えた居場所を「神秘」に求める動きだ。平時に「共通の大義」を模索するのは容易ではない。パンデミーという「共通の不安」から出発して初めて他者と協働する可能性が探られたことになる。

それだけではない。パンデミー下で孤独や鬱や葬儀、法事の欠如など、さまざまな問題が出てくることで、霊性の欠如が意識されるようになった。家族に会えぬまま亡くなった高齢者や家族を看取ることができなかった人たちが、今まで忘れていた「死」を前に、古来続いていた霊的な直観、「あの世」とのつながりを新たに取り戻そうとしている。

若者のオカルト2・0だけではなく、順境においては「健康長寿」や「遺産相続」などの「終活」ばかりに目が向いていた高齢者自身の意識も変わらざるを得なくなった。一人ひとりが時間と金をかけて「心と体」をマネジメントすればいいと信じていた人々に、「魂」のレトロピアが見えてきた。

ヴァーチャルなメタパースの中でだけ完結するオカルトではなく、魂のレトロピアを通じて実存的な不安から抜け出さない限り、本当の平和は訪れない。どんなに「科学や合理主義」が進歩しても、争いはなくならないしエスカレートさえすると歴史が教えてくれる。

そこから逃避するためにスポーツや暴力やアルコールやドラッグなどへと向かうのが一時的であり解決にならないこともわかっている。既成の宗教や哲学の歴史を敢えて迂回することで、今のオカルトの可能性を問う意義は看過できない。

本書ではその可能性を探るために、秘伝的・難解・深淵だと思われてきた秘教エソテリズムの歴史を紐解く。」

＊「今のオカルトが秘めているのは「可塑性」だ。一時はカルトやオカルト、超常現象という扱いを受けていた心靈現象なども、二一世紀の最新科学ですべて「あり得る」ことだとされつつある（・・・）。オカルトからいったん「離陸」したはずの近代科学が自らの「知の限界」を知ってから。再びオカルトに接近したり、オカルトにインスパイアされたり、オカルトと協議したりする経過を概観する。

また、西洋キリスト教文化圏といっても、ローマ・ギリシャ文化圏に生まれたカトリック世界と、宗教改革で分離したプロテスタント世界、新大陸に渡ったピューリタン世界、共和国主義と政教分離の国、立憲君主国など多様な歴史と文化がある。そこで、それぞれの中でオカルトがどのように醸成したかを観察する。それを踏まえることで、日本の伝統文化とサブカルチャーの間でオカルトがどのように受容され変化したのかが見えてくるだろう。

複眼的な視点なしには、オカルト2・0を「希望」に結びつけて語ることは不可能だ。それは「今、ここ」の不安の解消でもないし、線的な「未来」における欲望達成の「期待」でもない。個々の時や空間を超えて、人と自然が共に育んでいる「全体」を内的に生きる「希望」こそを、オカルト2・0に託してみたい。」

＊＊（竹下節子『オカルト2.0』～「終章　オカルト2・0総論」より）

＊「この本は、「オカルティズム」と括られてきたさまざまな流れを文化現象として解明しながら、時として終末論の不安が煽られる二一世紀の情報社会において、過去のオカルトの進化系であるオカルト2・0を新しい視点に立った新しい方法論として提示するために書かれた。

カタカナの「オカルト」は、日本のサブカルチャーの中で定着してきたが、一神教的文化圏においての認識と多神教的・アニミズムの文化圏とは、まったく異なる受け取り方と発展の仕方を見せた。また、一神教的文化圏内部にあっても、特に「近代世界」を科学技術的に牽引した「西洋」のキリスト教文化圏においては、ローマ・カトリック文化圏とプロテスタント文化圏では異なる理解、異なる展開を見せてきた。」

＊「今や、覇権の秩序も、共産の秩序も、宗教的秩序も、近代ヒューマニズムさえも崩れてしまった世界には、多様性というカオスが渦巻いている。そんな多様性の極みに現れた現象がオカルト2・0だが、見方によっては、ばらばらの個人が端末などを通して接触できるようになった「超越への扉」ともいえるのではないだろうか。」

「オカルト2・0は多様であるし、さまざまな変種がひしめいている。そのうちのどれにどのようにどの程度アプローチするかというのも多様だ。膨大なデジタル空間に膨大な情報があふれているのでヴァーチャルな「仲間」ができることもあるだろうし、自分から何かを発信することもできるだろう。（・・・）

誰もが「自分」のことに関心を持ってばらばらのように見えるけれど、共通点はある。今ここでは見えていないけれど、見えない世界に何かが隠れているという直感と無縁ではないということだ。その直感は「希望」につながらないだろうか。」

「大きなモザイク画の一つのピースかもしれないし、実は大きな一つの「普遍」の体のいろいろな部分で生き、生かしている、細胞やら分子や量子のような立場なのかもしれない。

「普遍」を見渡すことはできないけれど、境界ゾーンに漂いながらさまざまな動き、波動、色や熱を感じたりすることで、「大きな命」に参入することはできる。それを果たした無数の優れたアーティストの足跡が、絵画に、オブジェに、建築に、音楽に、文学に残って居る。

オカルト2・0はアートである。」

＊＊（竹下節子『オカルト2.0』～「あとがき」より）

＊「もう誰も「宗教」や「科学」をほんとういは信じていない世界で、その両方を融合しながら、「恐怖」や「不安」の解消をビジネスにするオカルト＝カルトが現れる。その「オカルト」はもはや「秘術」でなく、隠れているのは監視の目からだけだ。

「宗教」も「科学」も「政治」も「秘儀としてのオカルト」も、その根源においては、人間のサバイバルに必要な進化から生まれた。一神教の場合は、創造神が、原初の「カオス（渾沌）」から天と地を。闇と光と、陸と海を分けたとされている。「コスモス」は「秩序」として現れたわけだ。

その後、人間は、自らの生と死という実存的な問題についても、さまざまな教えや儀礼によって秩序立てて組み立てた歴史がある。いや、宗教も科学も政治も、人間が、まるで神のように、現実世界のカオスをコスモスの中に位置づけるために創ったという見方さえできるだろう。とはいっても、神ならぬ人間は、自分たちの手に負えるカオスだけを切り取って都合のよいことを正当化できる小コスモスを提供したに過ぎない。

ところが、ある時代のある地域の「権威」が提供する「コスモス」だけでは対応できない現実が存在し続ける。キリスト教文化圏においては、権威やシステムが切り捨てた部分を拾い上げて裏から「コスモス化」することで、結果的に権威を安定させてきたのがエゾテリスム、オカルトの伝統だた。それが、隠れた平行コスモスとして実は、表向きのコスモスをしっかり裏打ちしてきたのだ。」

＊「実存的な悲劇と心理的葛藤とを分けなくてはいけない。葛藤を一つひとつ解決する「治療」を求めるのではなく、それらを抱えたままで「大いなる健康」に向かう一つの方法がオカルト2・0であるかもしれない。

歴史の中でオカルトは、隠れた場所で自己満足して現実の苦しみを忘れる手段であったり、都合のいい現実だけを都合よく切り取る道具であったりもした。けれども使うようになって、カオスの濾過装置になるかもしれない。

苦しみに対処する「最適解」が見つかるまで、何度も何度もカードを並べ替えてもいい。無論、時宇都場合によって「最適解」も変化するだろう。「希望」も「愛」も、一方的に与えられるものではなく、見つけ、育て、学ぶものなのだ。

ある音楽を愛し、メロディーを口ずさんだり、頭の中で全オーケストラを想起することができたりするためには。「音」の連なりをリズム。メロディー、ハーモニーと共に再構成しなければならない。脳内での「学習」が前提になっている。ニーチェは、音楽だけでなく私たちが愛するものすべては、同じように、未知だったものを知ること学んだことに結果としてあるのだと言っている（『喜ばしき知恵』§3 3 4）

オカルトの世界に迷い込んで取り込まれるのとは反対に、一人ひとりの「試みる精神」に同行してくれる最適のものを豊穣なオカルト世界に探し求める営みが始まっている。長い歴史に培われて登場したオカルト2・0は、それに応えることができるのだろうか。カオスの時代に「真の多様性」とは何かを示唆するオカルトの使命に期待したい。」

＊＊（WORKSIGHT「「科学はフェイクで、魔術がリアル？」より）

＊「2023年8月よりアメリカ・サウスカロライナ大学で、今年9月からはイギリス・エクセター大学でもスタートする「魔術とオカルト科学」（Magic and Occult Science）の学位プログラム。超自然科学的なものとして敬遠されがちなものでもある「魔術」「オカルト」の本来の定義、そして現代にこれを学ぶ意義について、サウスカロライナ大学で教鞭をとるマシュー・メルヴィン＝クーシュキー准教授に尋ねた。（MAR 25, 2024）」

＊『「RITUAL：人類を幸福に導く「最古の科学」』（ディミトリス・クシガラタス著、晶文社）によれば、人類が定住したのは農耕を始めたからではなく、大規模な儀式を行うためであったという説があるという。現代でも、多くの一流のアスリートは「儀式」を好み、迷信的な行為を自身のパフォーマンスを引き出すために行っていることが知られる。このように半ば非合理的に思える、いわばオカルト的な営為は古代からわたしたちの生活のあちこちに見られるものだ。

The New York Timesの記事によれば、コロナ禍で超常現象を信じる人が増えたという。また、日本では疫病を鎮める力をもつ江戸時代の妖怪「アマビエ」が流行したことも記憶に新しい。経験したことのないような事象に遭遇した人びとは、世界を見る視点のひとつとしてオカルトの存在を強く感じるようになるのかもしれない。

そんななか、2023年8月よりアメリカ・サウスカロライナ大学、2024年9月からはイギリス・エクセター大学でも「魔術とオカルト科学」（Magic and Occult Science）の修士・博士課程が設けられることになった。現代社会でオカルトを学ぶ意義とは。サウスカロライナ大学で同プログラムを受けもつマシュー・メルヴィン＝クーシュキー氏に話を聞いた。」

＊「マシュー・メルヴィン＝クーシュキー | Matthew Melvin-Koushki
サウスカロライナ大学准教授。現在のイラン周辺で14世紀に栄えていたティムール朝、その後に勃興したサファヴィー朝と19世紀までのペルシアにおけるオカルト科学に焦点を当てた、近世イスラム文化の歴史を専門とする。」

・「魔術という言葉は好きじゃない」

「"魔術"の修士号がほしい？ それならサウスカロライナ大学へ！」——コロナ禍の2022年11月、北米初となる「魔術とオカルト科学」（Magic and Occult Science）の修士課程プログラムの開講がX（旧Twitter）で告知された。

世界史、宗教史、科学史などの歴史的観点から、魔術がこれまでどのように社会や科学に影響を与えてきたかを学ぶ本プログラム。教鞭をとるのは、近世イスラムの帝国史およびインテレクチュアル・ヒストリー（人文学の用語で「知の営み」についての歴史学を指す）を専門分野とし、オカルト科学やオカルト人文主義、近世ベルシャ世界、科学と帝国の脱植民地史などを研究してきたマシュー・メルヴィン＝クーシュキー准教授だ。プログラムを告知した当時の心境についてこのように振り返る。

＊（マシュー氏）「魔術とオカルト科学はもともと研究テーマとして掲げていた内容だったものの、このプログラムをアナウンスしたときは非常に驚きました。瞬く間にバイラルとなり、TikTokでも拡散されたのですから。そのおかげでプログラムを実現することができました。いまは8人の大学院生が在籍し、魔術について学んでいます。

当時、SNSでバイラルになったことだけではなく、世界中から出願があったことにも非常に驚きました。学生たちのなかには、シベリアのシャーマニズム、日本のお参りや巡礼、ヨーロッパに伝わる魔術、イスラム教やユダヤ教などの宗教、AIのような現代技術などのテーマに取り組んできた学生もいました。プログラムには科学史、宗教史、世界史などが含まれ、これらを組み合わせることが可能なのですが、そもそも「魔術とオカルト科学」というテーマは、学生らが研究したいと考える多様なテーマを包括するようなものなのです。まるで傘のようにね」

＊「同様のプログラムはイギリスのエクセター大学でも2024年9月より開講される予定で、　20名ほどの学生が入学を控えているという。また、アメリカやヨーロッパを中心として国際的なネットワークの構築・拡大を目指しているほか、修士にとどまらず博士課程、そして博士研究員（ポストドクター）のポジションも提供できるよう計画中とのことだ。

このような人気の背景には、コロナ禍の不安定な社会情勢を起因とするオカルトブームがあるとの見方が強い。2021年4月6日付のFinancial Timesの記事「WitchTok: how the occult became big online」（ウィッチトック：オカルトはいかにしてネット上で大流行したか）では、TikTokで「#witchtok」のハッシュタグが付いた動画が110億回以上視聴されていることを伝えたほか、2023年10月13日付のThe New York Timesの記事「A U.K. University Will Confer a New Title: A Master's Degree in the Occult」（イギリスの大学が新たな学位を授与：オカルト学の修士号）では、魔術やスピリチュアリズムの文献を専門に扱うロンドンの書店「Treadwell's」の創業者が「知り合いの魔女の多くが（エクセター大学への）入学を考えている」と語ったことを報じている。

とはいえ、大学におけるアカデミックな学びと、「魔術」「オカルト」といった言葉がもつ一般的なイメージが結びつかない人も多いのではないだろうか。魔術（あるいは魔法や呪術など）は超自然的な能力として、オカルトもまた心靈現象や未確認生物などの超自然的な体験として、近代の自然科学と対抗するものと捉える人も多く、「疑わしい」「胡散臭い」といったネガティブなイメージをもつ人もいる。

このプログラムにおける「魔術」「オカルト」とはいったい何を指すのか。マシュー氏に尋ねたところ、少し意外な答えが返ってきた。」

＊（マシュー氏）「まず前提として、プログラムに"魔術"という言葉を使ってはいるものの、実はわたしはその言葉自体あまり好きではありません。大学や科学史ではネガティブな意味合いで使われることが多いですし、ヨーロッパでは魔女狩りを連想させるような言葉でもあります。非常に難しい言葉だということは、みなさんもおわかりになると思います。

これはわたしの理解ではありますが、このプログラムにおける"魔術"をより正確に表現するとすれば精神物理学（Psychophysics）だと考えています。つまり精神と身体との相互作用（Mind-Matter Interaction）ですね。そして、それが精神と身体が相互に影響し合うものである以上、物理学に限らず医学や数学、建築学や情報工学など多くの分野が包括されるものであると考えています。

また、"オカルト"という言葉に関して言えば、日本ではどうかわかりませんが、少なくとも英語圏でそれは"魔術"と同じような意味に捉えられます。でも、オカルトとは単に"目に見えない"ということなのです。そもそも科学とは可視情報だけでなく、可視情報／不可視情報のどちらも扱うものです」

＊「例えば宇宙物理学では、仮説上の物質である「ダークマター」「ダークエネルギー」といった、現代の技術ではまだ直接観察できていない不可視情報を扱っている。また、医学では、いまでこそX線装置のように不可視情報を可視化する技術が普及しているものの、従来は可視な情報、つまり顕在化している症状から不可視な病気・疾患を診断してきた。心因性の病についてはいまなお同様だ。心理学についても「潜在意識という、意識の奥底にあるものを取り扱うという意味ではオカルトといえる」とマシュー氏は述べる。

そこでマシュー氏が言及した「精神物理学」（認知科学や工学の分野では「心理物理学」とも呼ばれる）は、ドイツの物理学者／心理学者であるグスタフ・フェヒナーが創始した学問で、物理的事象と精神的事象、つまり外的刺激と内的感覚の間の定量的関係を研究するものだ。測定法として「丁度可知差異法」「当否法」「平均誤差法」などが創案され、のちの実験心理学の成立に多大な影響を及ぼした。

このように精神と身体、心と物が相互作用するという点で、マシュー氏は「オカルト」についてこのように続ける。

＊（マシュー氏）「目に見えるもの、目には見えないものが存在し、それらが相互に影響し合っている。この考えは単に、わたしたちがこの世界をどのように認識しているか、そして、人びとがどのように世界に存在しているのかということに過ぎません。ですので、"オカルト"は一般的なイメージとしての魔術的なものではなく、わたしからすると普通の科学なのです。オカルトは、目に見えるデータから目に見えないものを推定する学問といえるでしょう」

・心と体をつなぐ技術としての「魔術」

＊「歴史的に見ても、「魔術」は秘教の信仰など限定されたテーマを取り扱うものではなく、例えば「科学」「宗教」などの二面性を引き受けてきた。19世紀のオカルティストにして元聖職者であるエリファス・レヴィは著書『The History of Magic』のなかでこのように記している。

魔術とは、哲学におけるもっとも確実なるものと宗教における永遠にして無謬なものを結合し、単一の学問としたものである。それは一見すると対立するもの、たとえば信仰と理性、科学と信仰、権威と自由などを完全かつ疑問の余地なく和解させる。魔術によって人間精神は哲学的宗教的確実をもたらす器具を与えられる。その確実は数学がもたらす確実と同じ、数学ゆえの無謬と同じとさえいえる。（『黄金の夜明け団』入門：現代魔術の源流』チック・シセロ／サンドラ・タバサ・シセロ著、江口之隆訳、ヒカルランド、p108）

エリファス・レヴィ（1810～1875）は、魔術を高く評価した人物のひとりだ。カトリック教会の聖職者としての道を歩んでいたが、20代半ばで神職を辞し、儀式魔術師となった。40歳ごろからオカルトについて公言し始め、魔術、カバラ、錬金術、オカルティズムに関する著書を20冊以上残した。Photo by Culture Club/Getty Images

このような歴史を踏まえると、マシュー氏が先に述べた「精神物理学」的な性質、つまり、精神と物理という一見相対するものが互いに影響しながら存在しているという考え方は、決して新しい解釈ではなく、むしろ本来の魔術＝科学の解釈ということになる。

＊（マシュー氏）「そもそも、科学と宗教が別のものとしてカテゴライズされるのは20世紀以降の動きなのです。これは現代で"魔術"を学ぶ重要性にもつながるところですが、"魔術"は、それが精神や心への作用も含まれるという点では、プロパガンダやマインドコントロールと密接につながっており、特にヨーロッパ諸国が世界を植民地化し、それを正当化するための武器として使われてきました。植民地開発において、科学知は支配・権力と強いつながりをもってきましたから。彼らは『わたしたちには科学がある』と言いながら、科学こそが現代的なもので、宗教は時代遅れのものだというイメージを伝えてきました。でも、それは言葉遊びのようなものに過ぎません。

今日の科学においてもまた、政治や大金が絡んでいることで多くのフェイクが生まれています。科学のすべてが間違っているとはいいいませんが、7割ほどは怪しいのではないのでしょうか。社会はおかしな方向に進んでいると思います。そして、人びとはもはや科学を信じなくなっています」

＊「特にパンデミックは、科学に対する信頼の低下を招いた。The Wall Street Journalは2023年11月21日付で「Why We Don't Trust Science Anymore」（科学が信用されなくなった理由）という記事を公開。これによると、科学者を「大いに信頼する」と答えたアメリカ人の割合は、2020年から23年にかけて16％減少した。その理由として、コロナ禍で起きた以下のような状況を挙げている。

アメリカ人が科学者を信頼しなくなった最も大きな理由は、権力の乱用である。パンデミックが発生したとき、医療関係者やその他の科学者たちは、かつてないほどの権力を与えられた。アンソニー・ファウチのような選挙で選ばれたわけでもない役人たちが、公共政策に対する支配権を与えられ、アメリカ社会に損害を与えるような変更を実施したのである。アメリカ国民は、この権力の掌握が何であるかを認識し、その結果、科学界は苦境に立たされた。

さらに、一般の人びとがニュースや情報を収集するにあたり、ソーシャルメディアに依存していることにも起因しているという。コロナ禍で「インフォデミック」という言葉が広まったのも記憶に新しい。

このようなフェイクニュース、あるいはディープフェイクがつくり出すイメージに操られないためにも、「魔術」を勉強することは有益だとマシュー氏は話す。」

＊（マシュー氏）「この場合、魔術は"IT（情報技術）"という言葉に置き換えられると思いますが、言葉やイメージを自分でちゃんとコントロールするためにも魔術の歴史、過去そして現在における精神と身体の関係を理解・研究することには意味があると思います。それは先ほども申し上げたように、人びとがこの世界にどのように存在しているかということであって、信仰とはまったく関係がないのです。今日では科学がフェイクで、魔術がリアルとさえ言えると思います」

＊「最後に改めて、卒業生の進路を含め、「魔術とオカルト科学」プログラムに参加することの意義を尋ねてみた。

＊（マシュー氏）「"魔術"に関するアカデミックな仕事はほとんど存在しないのが実情で、学生たちがどのようなキャリアを積むことになるかはわかりませんが、サウスカロライナ大学では史学の学位が与えられるので、研究者や教員はもちろん、一般職に就くことも可能です。エクセター大学では演劇の学位を取得することがのできるの、ダンスや演劇の道へ進むことも可能です。どんなキャリアに進むのかは、何をしたいかによって人それぞれですが、どんな分野であれ、魔術を研究することは世界について新しいことを考えるきっかけになるはずだと信じています。」

◦竹下節子『オカルト2.0』【主要目次】

まえがき

プロローグ　SBNRとエコフェミニズム

第1章　フランス型個人主義とエゾテリズム

（コラム1　フランスのオカルト事情の定点観測を始めた理由）

第2章　メスメル磁気療法とオカルトの転換点

（コラム2　占い師のセラピー効果）

第3章　西洋オカルト史とオカルト2・0

（コラム3　コーチングから霊媒へーパラプシーの最新状況）

第4章　科学史・科学哲学とオカルト

終章　オカルト2・0総論

あとがき

◦竹下節子『オカルト2.0』【主要目次】

まえがき

プロローグ　SBNRとエコフェミニズム

第1章　フランス型個人主義とエゾテリズム

（コラム1　フランスのオカルト事情の定点観測を始めた理由）

第2章　メスメル磁気療法とオカルトの転換点

（コラム2　占い師のセラピー効果）

第3章　西洋オカルト史とオカルト2・0

（コラム3　コーチングから霊媒へーパラプシーの最新状況）

第4章　科学史・科学哲学とオカルト

終章　オカルト2・0総論

あとがき

◦竹下節子

比較文化史家・バロック音楽奏者。東京大学大学院比較文学比較文化専攻修士課程修了。同博士課程、パリ大学比較文学博士課程を経て、高等研究所でカトリック史、エゾテリズム史を修める。著書に『陰謀論にダマされるな!』（ベスト新書）、『大人のためのスピリチュアル「超」入門』（中央公論新社）、『フリーメイソン　もうひとつの近代史』（講談社）、共著に『コンスピリチュアリティ入門　スピリチュアルな人は陰謀論を信じやすいか』など多数。

石原吉郎は
「詩は、「書くまい」とする衝動なのだ」としながら
一九七七年六十二歳の晩年まで詩を書きつづけた

文月悠光は一九九一年生まれの詩人だが
『群像』の「連載書評 文一の本棚」で
『石原吉郎詩文集』をとりあげている

ひとは必ずしも年齢ではなく
それぞれの体験の質はひとの数だけあるだろうが
三十代の文月悠光にとって
そしてその「詩」の言葉にとって
石原吉郎の「沈黙と失語」は
どのように位置づけられ得るのだろう
そんなことを考えさせられる書評となっている

石原吉郎の

〈詩は、「書くまい」とする衝動なのだ〉
〈詩における言葉はいわば沈黙を語るためのことば、
「沈黙するための」ことばであるといっている〉
〈いわば失語の一手手前でふみとどまろうとする意志が、
詩の全体をささえるのである〉

という「詩の定義」に対して
文月はこう書いている

「三十代になった今の私は、この言葉をどこか警戒する。」
「この考えはあまりに究極的で、
その究極性ゆえに感染力が強い。
だからその魅力は理解しながらも、
ある詩人の姿勢として素朴に捉えたい。」
「「詩とは何か」という問いに対する答えは、
詩人によって全く違うのだから。」

文月は大学の授業で
「さまざまな作家」と出会い
そのなかで石原吉郎の詩とも出会う
そして現在は三十代

なぜ石原の「言葉をどこか警戒する」のだろう
「失語」「沈黙」を「警戒」しているのだろうか
なぜ「ある詩人の姿勢として素朴に捉えたい」
としているのだろう

だれもが「失語」「沈黙」を
余儀なくされるわけではないが
おそらくそこでは
「言葉」というまでもないが
「詩」や「詩人」の存在さえ
自明のものとされてはいないだろうか

書評の最後には
「「他者の詩を読む」という行為は、
自分にとっての「詩とは何か（きっとこういうものだろう）」
という価値観を揺るがされる体験といっている。」とあるが

そこで「価値観を揺るがされる」のは
あらかじめ決められたジャンルとして
文学や詩に向かうのではなく
言語そのものの根底における「体験」であって
はじめて意味をもつのではないか

「存在（有）」の淵源には「無」があるように
「言葉」の淵源には「沈黙」がある
そして文学や詩の淵源には「言葉」がある

「言葉ありき」からはじめた表現は
おそらくその深みに「沈黙」を持ちえないのではないか

ちなみに野村喜和夫によれば
『現代詩度読本2 石原吉郎』に収められた「代表詩50選」
で
三人の選者（鮎川信夫、谷川俊太郎、清水昶）が
一致して選んでいるのは「葬式列車」と
「世界がほろびる日に」だけだという

「世界がほろびる日に」には
石原吉郎ならではの「イロニーとユーモア」がある

「世界がほろびる日に」とは
「私がほろびる日に」であるのは勿論
「詩がほろびる日に」とも
「言葉がほろびる日に」とも
置き換えることができるかもしれない

「世界がほろびる日に」
「かぜをひくな／ビールスに気をつける
ベランダに／ふとんを干しておけ
ガスの元栓を忘れるな
電気釜は／八時に仕掛けておけ」
というのである



- 文月悠光（連載書評 文一の本棚）「石原吉郎『石原吉郎詩文集』」
（『群像』2024年6月号）
- 『石原吉郎詩文集』（講談社文芸文庫 2005/6）
- 『石原吉郎詩集』（思潮社 現代詩文庫26 1969/8）
- 『続・石原吉郎詩集』（思潮社 現代詩文庫120 1994/4）
- 野村喜和夫『証言と抒情 詩人石原吉郎と私たち』（白水社 2015/11）

死を前にして
詩がほろびても
淡々と生きるということを
「イロニーとユーモア」を用いてさえも
決してわすれてはならない・・・

とはいえ石原吉郎は
「私がさびしいのは」という
死の直前に書かれたであろう
一九七七年十二月に発表された詩で

「私がさびしいのは」
「私が詩ではないから
つまり私が私でないから
ある日とつぜん
私はさびしいのだ」

と詠っている

- ・文月悠光（連載書評 文一の木棚）「石原吉郎『石原吉郎詩文集』」（『群像』2024年6月号）
- 『石原吉郎詩文集』（講談社文芸文庫 2005/6）
 - 『石原吉郎詩集』（思潮社 現代詩文庫26 1969/8）
 - 『続・石原吉郎詩集』（思潮社 現代詩文庫120 1994/4）
- 野村喜和夫『証言と抒情 詩人石原吉郎と私たち』（白水社 2015/11）

※※（文月悠光（連載書評 文一の本棚）より）

*「石原吉郎の詩との出会いはよく覚えている。大学二年の頃、堀江敏幸先生の授業に潜っていたときのことだ。確か、戦後の日本作家の短篇をメインに扱う授業で、先生と共に作品を精読するのだった。

堀江先生の教え方は、他の教員とは明らかに違うところがあった。一見作品の欠点と思しき部分も、「この作家の持ち味かもしれないね」と作家が書いたものを信じて受け入れるのだった。」

*「石原吉郎の詩は授業で紹介された作品の中でも異質であった。唯一の詩ということもあるが、彼の背負った思い体験と、硬質な詩語において際立っていた。一九一五年生まれの石原吉郎は、シベリア抑留の経験をもつ詩人である。シベリアの強制収容所に八年間抑留され、戦後もその体験を背負い続けた。異国で言葉を奪われた彼は、詩作によって自分のアイデンティティを取り戻したのだろう。

最初に触れたのは、「位置」「葬式列車」という詩だった。詩に前者は十三行ほどの短い詩なのだが、それゆえに詩語の重みを感じた。私が胸打たれたのは、その詩行の一切の無駄のなさだった。」

*「戦後、石原は自分のノートにこのようにつづっている。〈体験とは、一切耐え切って終わるものではない。くりかえし耐え直さなければならないものだ〉と。詩「位置」には、まさに体験と向き合うことの壮絶さがにじむ。と同時に、他者の〈位置〉も認める広やかさがある。〈君は呼吸し／かつ挨拶せよ／君の位置からの　それが／最もすぐれた史生である〉

二十代の頃、何かの決断に迷うとき、私は石原吉郎の詩集を開いた。身体に芯が通ったように感じて、胸を張ることができたからだ。

〈なんという駅を出発して来たのか／もう誰もおぼえていない／ただ　いつも右側は真昼で／左側は真夜中のふしぎな国を／汽車ははしりつづけている〉（「葬式列車」）

詩に描かれているのは、栄養失調で汽車に運ばれる抑留兵の姿。戦後七十年を経た今、私たちは〈もう誰もおぼえていない〉歴史の続きを生きている。〈真昼〉からパソコンやスマホの画面を見て作業に没頭し、気づけば〈真夜中〉。そんな都市生活者の姿も、この詩には重なってくるようだ。

一九五三年、抑留を解かれて祖国に戻った石原はすでに三十八歳。戦後の日本はすっかり様変わりしていた。抑留期間を終えて以降も、彼は己の〈位置〉を問いつけることとなったのだ。

石原吉郎の詩や文章を、彼のそうした体験と結びつけずに読むことは困難だ。石原の生涯は、明らかに抑留のトラウマと共にあった。しかし、詩はときに、体験を離れた悲哀を帯びることもある。

詩「泣きたいやつ」にはそんな悲哀を強く感じる。〈おれよりも泣きたいやつが／おれのなかにいて／自分の足首を自分の手で／しっかりつかまえて／はなさないのだ〉。〈泣きたいやつ〉という悲しみの根を自身の中に持つこと。どのようにしても癒やされないこと。その悲痛さを滑稽なまでに読者に曝け出した。」

＊「『石原吉郎詩文集』冒頭には、「詩の定義」という文章が収められている。〈詩は、「書くまい」とする衝動なのだ〉。〈詩における言葉はいわば沈黙を語るためのことば、「沈黙するための」ことばであるといっている〉。〈いわば失語の一手手前でふみとどまろうとする意志が、詩の全体をささえるのである〉。

三十代になった今の私は、この言葉をどこか警戒する。失語するほどの危機に瀕しながら、それでも言葉にする。かろうじて言葉になったときに残るものが〈詩〉であり、それはいずれ〈沈黙〉にたどり着く――。この考えはあまりに究極的で、その究極性ゆえに感染力が強い。だからその魅力は理解しながらも、ある詩人の姿勢として素朴に捉えたい。当然だ。「詩とは何か」という問いに対する答えは、詩人によって全く違うのだから。

「他者の詩を読む」という行為は、自分にとっての「詩とは何か（きっとこういうものだろう）」という価値観を揺るがされる体験とい
ていい。」

＊ ＊ （『石原吉郎詩文集』～「詩の定義」より）

※「私には、私なりの答えがある。詩は、「書くまい」とする衝動なのだ。このいいかたは唐突であるかもしれない。だが、この衝動が私を駆って、詩におもひかせたことは事実である。詩における言葉はいわば沈黙を語るためのことば、「沈黙するための」ことばであるといっている。もっとも絶えがたいものを語るうとする衝動が、このような不幸な機能が、ことばに課したと考えることができる。いわば失語の一步手前でふみとどまろうとする意欲が、詩の全体をささえるのである。」

※※（『石原吉郎詩文集』～「一九六三年以降のノートから」より）

*「沈黙するためには、ことばが必要である。」

「詩とは、〈沈黙するための言葉〉の秩序である。」

＊ ＊（『続・石原吉郎詩集』～大野新「初源からみる石原吉郎」より）

*「昭和35年6月1日発行の「鬼」26号のあとがきで石原吉郎は書いている。

「詩がぼくを書きすてる日が、かならずある。おぼえておこう。いちじくがいちじくの枝にみどり、ぼくがぼくにみどり次ぐ日のことだ。(中略) 殺到する曠野がぼくへ行きづまる日のために、だからいま、いかなる備えもしてはならぬ、いかなる日の備えもしてはならぬと。」

詩が石原吉郎を書きすてることはなかった。石原吉郎がいのちを書きすてた。」

※※（野村喜和夫『証言と抒情』～「II変奏 六つの旋律／言語」より）

・沈黙から言語へ

* 「この詩人のさらに特異なことは、言語をたえず失語や沈黙との関係において考えたことである。彼ほど失語や沈黙にさらされつづけ、脅かされた詩人というのめずらしいのではないだろうか。じっさい、評論・エッセイの類を集めた『石原吉郎全集II』の目次をみても、「沈黙と失語」「沈黙するための言葉」「失語と沈黙のあいだ」と、似たようなタイトルの文章が三篇もあって、いかに石原が失語や沈黙という問題に囚われていたかを物語っている。

もちろん、どんな詩人の場合でも、発話の背景は沈黙である。沈黙を破って言葉は発せられ、発話が一応の終結をみたとき、ふたたび沈黙が訪れる。あるいは終結もみないうちに、発話を中断させるように沈黙がすべてを覆ってしまう。それは詩人の生涯にとってもそうだろう。たとえばランボーの沈黙といえば、この天才少年詩人がわずか二十歳で詩を書くことをやめた事実を、あるいはそれ以降の、詩から離れたままアフリカで交易にたずさわるようになったその驚くべき転身をさしている。そこで、なぜランボーは沈黙したのか、というような設問が立てられる。

だが石原の場合は、言語と沈黙の関係はもっと同時混在的に、あるいは相互嵌入的に捉えられている。」

・イロニーとユーモア

*「石原吉郎におけるユーモア。それはもしかしたらこの特異な詩人をめぐる最重要なテーマのひとつかもしれないのである。」

*「比較的後期の作品においてさえ、ときにユーモアが噴出している場合がある。たとえば、『禮節』に所収の、「世界がほろびる日に」という詩――

世界がほろびる日に
かぜをひくな
ビールスに気をつける
ベランダに
ふとんを干しておけ
ガスの元栓を忘れるな
電気釜は
八時に仕掛けておけ

世界の終末論的展望というキリスト者石原にとって避けられないテーマがいきなり提示され、かつまた、それがユーモアによって徹底的に相対化され無化されている。ちなみに、『現代詩読本2 石原吉郎』に収められた「代表詩50選」に、三人の選者（鮎川信夫、谷川俊太郎、清水規）が一致して選んでいるのは、「葬式列車」とこの詩だけである。ある意味でこのたった八行の短詩は、石原詩のひとつの頂点であり、あるいは石原詩のあらたな可能性をひらく萌芽ともいえるだろう。それが晩年に十分に展開しなかったことは、いや、「日本の美意識」のほうへと奇怪にねじれてしまったのは、やはり痛ましいということになるのだろうか。

しかしながら、石原にとってもともと詩とは、「沈黙するための言葉」である。晩年の彼の詩作が「詩がおれを書きすてる」ように衰微していったのも、言葉は最終的に沈黙にいたるということを、身をもって示したということなのかもしれない。」

小笠原鳥類は一九七七年生まれの詩人である
誰にも似ていない詩を書く

彼は詩は魚であるといっているそうだが
最初の詩集は『素晴らしい海岸生物の観察』（2004年）

鳥類なのになぜ魚なのかといえは
魚を狙う鳥だからだとかいう（笑）

小笠原鳥類の詩を読むようになったのは
入沢康夫が上記の詩集の帯にある
「この新しい詩人の自然物（生物、わけても鳥）への
こだわりようはどうだ。筆名までもが鳥類だとは！
その驚くべきこだわりが超絶的な作品群を発生させる。」
といった賛辞？を書いているのを知ったのがきっかけである

実際に小笠原鳥類は入沢康夫と親しかったらしい
入沢康夫ファンとしては見逃すわけにはいかない

その後思潮社の現代詩文庫を求め
以後その誰にも似ていない言葉を眺め
笑ったりもしている

その小笠原鳥類がまた
誰にも似ていない詩論集？
『吉岡実を読み！』を刊行している

吉岡実の短歌と俳句も加えた全二八〇詩篇を読んで
それについて書いている四五八頁の著作である
（そのために昨年末頃までほとんど半年間を費やしたそうだが）

詩論集というよりは
個人的な感想でいえば
この一冊まるごとが
小笠原鳥類詩集となっているのだとイメージしている

『吉岡実全集』は手元がないが
思潮社の現代詩文庫二種と『サフラン摘み』以降
最後の詩集『ムードドロップ』までは手元にあるので
ほぼ参照しながら読みすすめることができる

ちなみにこの六月一日に
『吉岡実を読み！』著者トークイベントがネット上で開催され
その模様をYouTubeで視聴することができる

司会は『吉岡実を読み！』を刊行している
ライトバース出版の黒崎晴臣
そしてゲストは詩人の広瀬大志と野村喜和夫である

詩集ましてや詩論集などほとんど売れず
吉岡実の詩さえほとんど手に入らない現状のなか
小笠原氏は当初一冊も売れないのではないかと
心配していたにもかかわらず
現状は品薄で結局増刷の運びとなったとのこと

なにはともあれ
吉岡実の詩があらためて注目されるのはうれしい

さて動画のなかで気になった点について
コメントしておきたい

主に野村喜和夫のコメントからだが

『吉岡実を読み！』は
吉岡実の全詩を評論するというよりは
（ホテルの）バイキングのように
好きな「部分」だけを取りあげ部分と部分を
つなげていくもので
吉岡実の全体像は描かれていないが
（特に吉岡実のエロティシズムやグロテスクなものは排されて
いる）
そのことでむしろ吉岡実の「外」がそこに介在してくる・・・
こうした論じ方はこれまでなかったやり方である

野村喜和夫はそれについて
本書の「9 サフラン摘み」から引用し
小笠原鳥類の読み方の特徴を挙げている

「人生や世界の真実は、詩とは無縁だ。
わけがわからない、笑ってしまう（泣けることもある）
謎のエンターテインメントが、詩である。」

「『サフラン摘み』は、そして吉岡実のすべての詩は、
読んでも教訓はない。エンターテインメントだ。」
「たくさんの、あやしいものが
ガチャガチャ並んでいるお祭りである。」

この「ガチャガチャ」はある意味では
レヴィ＝ストロースのいうブリコラージュに似ているという
「手持ちの材料を適度に組み合わせて驚異的なものをつくる」
そんなありよう・・・

動画のなかで『吉岡実を読み！』は
どこかポスト・ヒューマン的な
未来への希望を失っている現代的なありように通じている
といったことも語られているが

野村喜和夫の「小笠原鳥類論」（2014）を読むと
動画から伝わってくる小笠原鳥類の不思議なイメージが
少しばかり腑に落ちてくるところがある

「いずれにせよ、小笠原鳥類は孤独である。」
「小笠原世界はほかの誰の世界にも似ていない。
ほかの誰も真似することができない。」

「われわれは彼の孤独に手を差し伸べることはできない。
ただ、繰り返すが、その世界が
「知覚しえぬものへの生成変化」にまでいたるのを、
期待してはいけないわけがあるうか。」



- 小笠原鳥類『吉岡実を読み！』（ライトバース出版 2024/3）
- 『吉岡実詩集』（思潮社 現代詩文庫14 1968/9）
- 『小笠原鳥類詩集』（思潮社 現代詩文庫222 2016/4）

そして「だが鳥類よ、たまには外に出て、
ヒト並みの逸楽や幸福を追求するふりでもしてみたらどうか。
同行しよう。」と論は閉じられている

小笠原鳥類の（詩の）魅力は
その「ガチャガチャ」のエンターテインメントであるとともに
「ほかの誰も真似することができない」
そんな「孤独」にあるのかもしれない

昨日mediopos3495（2024.6.12）で
文月悠光の石原吉郎の詩への関わり方として
「その魅力は理解しながらも、
ある詩人の姿勢として素朴に捉えたい。」としていたが

ある意味で「詩人」とされる人間は
どこか孤島のようなところがある

それぞれの島にはそれぞれ独自の生態系があり
それをほかの島と単純に比較することはできないが
それぞれの島の独自の生態系について「調査」する
そんな楽しみ方はあるのかもしれない

とはいえ「ガチャガチャ」のエンターテインメントを
描く者もそれを享受する者も
それぞれ「身体」を持って生きている

その意味でも詩の外に出て
「ヒト並みの逸楽や幸福を追求するふり」をしてみるのも
別の意味において
「ガチャガチャ」を楽しむことにつながるのかもしれない

- 小笠原鳥類『吉岡実を読み！』（ライトバース出版 2024/3）
- 『吉岡実詩集』（思潮社　現代詩文庫14 1968/9）
- 『小笠原鳥類詩集』（思潮社　現代詩文庫222 2016/4）

＊＊（『吉岡実を読み！』～「凡例」より）

＊「詩人、吉岡実（一九一九～一九九〇）が書いたものについての本である。『吉岡実全集』（筑摩書房、一九九六）と、この全詩集に収録されていない、吉岡実の句集『双草』（書肆山田、二〇〇三）を読んで、書いていく。

『吉岡実全集』にある、すべての詩集のすべての詩（帯に「全詩二八〇篇」）のそれぞれについて、少し、あるいはたくさん書く。ただし、歌集『魚藍』と句集『双草』からは、いくつかの短歌と俳句を選んで、それらについて書く。

すべての詩を褒めてはいない。高く評価されている詩であっても（そうでないようであっても）、これはどうなんだろうという疑念も率直に言っている。」

「この本の題名『吉岡実を読み！』は、中山康樹『ディランを聴け！』（講談社文庫、二〇〇四）（・・・）を参考にしている。」

「吉岡実の詩だけを読むのではなくて、関連する、他の詩人たちの詩、そして他のジャンルの文章を引用していく（・・・）。どのような新しい詩があるべきか、アイデアも書いている。

最後に、雑誌に発表した論考二つを追加した、吉岡実だけを論じたものではないが、中心に吉岡実がいる。

詩とはどういうものか、についてのガイドブックである。かたまった過去のことを書いていない。今、そして、これからのこと。」

＊＊（『吉岡実を読み！』～「9　サフラン摘み」より）

＊「詩集がたくさん売れることがあったとしたら（あまりないが）、それを喜んでいるだけでは、よくないかもしれない。詩はおそろしいものであるが、しかし、読者を理不尽な不安で支配するものであってはいけない。詩は教科書や新聞にあるようなものだから、正しいものだと思われるとしたら、それは違う。人生や世界の真実は、詩とは無縁だ。わけがわからない、笑ってしまう（泣けることもある）謎のエンターテインメントが、詩である。

『サフラン摘み』は、そして吉岡実のすべての詩は、読んでも教訓はない。エンターテインメントだ。難解な（解釈すれば、何か、いいことが読める）詩であると思ってしまうと、そうではないのだから、読めない。くだらない娯楽だと思うと、読める。たくさんの、あやしいものがガチャガチャ並んでいるお祭りである。

好きなことだけ、好きな言葉だけ並べる勝手な書きかたが、詩である。エッセイや小説や評論のような散文は、どうしても、かったるい説明のような、つまらない部分が混ざる。書きたくないけれど、書かないと話がつかないから、書くしかない————そういう部分を、吉岡実は書かない。わからなくても、好きになることができる詩。」

＊＊（『吉岡実を読み！』～「広瀬大志（帯）」より）

＊「もはやこの本は単なる評論集にはとどまらず、ケミストリにより新しく進化した詩の生き物だ。

ここには「たくさんの、あやしいものがガチャガチャ並んでいる」。驚きたければ『吉岡実を読み！』を読め!!」

「詩人小笠原鳥類が、なんと詩人吉岡実の全二八〇詩篇（それに短歌と俳句も加えた）のそれぞれ全てに評を記すという、驚くべき書物を生みだした。論じるものと論じられるものとの密着した関係は、縦横無尽に現代詩のフィールドを駆け巡り（ああなんという鳥瞰か）、ついには一体化してしまうほどの幻惑するフォルムを見せつけてくれる。もはやこれは単なる詩論集やガイドブックやオカルトにはとどまらず、ケミストリにより新しく進化した詩の生き物だ。極めて怪物的だ。そのスリリングな追跡に途切れなし。しかも笑ったりする・また吉岡実の詩を読解することによって、途方もない鳥類詩学図鑑を完成させたとも言えるだろう。ここには「たくさんのあやしいものがガチャガチャ並んでいる」。図鑑とは想像力を掻き立てる科学なのだから、読むと好奇心楽しさしかない。さあ、飲みこまれてしまおう。」

＊＊（『小笠原鳥類詩集』～野村喜和夫「小笠原鳥類論」（2014.12）より）

＊「いずれにせよ、小笠原鳥類は孤独である。無人島にいるように孤独である。小笠原世界はほかの誰の世界にも似ていない。ほかの誰も真似することができない。小笠原の登場とともにいわゆる二〇〇〇年代詩は始まったが、厳密に言えば、彼は二〇〇〇年代詩人ではない。究極のところ、詩による他者への開かれの希求、それをもって抒情であるとするなら、そしていわゆる二〇〇〇年代詩がそのような次元での詩的言説空間の更新であったとするなら、彼の世界は徹底して反抒情であり、反時代的である。むきだしで純粋な言語＝動物の跳梁的愉快あるのみ、波がそれを洗っているのみ。

われわれは彼の孤独に手を差し伸べることはできない。ただ、繰り返すが、その世界が「知覚しえぬものへの生成変化」にまでいたるのを、期待してはいけないわけがあるうか。あるいは、言語＝動物の呪縛が解かれて、思いのほかふつうの動物詩集めいた景色があらわれることになるのかもしれない。帰趨は神のみぞ知るであろう。だが鳥類よ、たまには外に出て、ヒト並みの逸楽や幸福を追求するふりでもしてみたらどうか。同行しよう。」

＊吉岡実の詩集・歌集・句集　一覧

詩集

『昏睡季節』（草蜨舎、1940年）

『液体』（草蜨舎、1941年・湯川書房、1971年）

『静物』（私家版、1955年）

『僧侶』（書肆ユリイカ、1958年）

『紡錘形』（草蜨舎、1962年）

『静かな家』（思潮社、1968年）

『異霊祭』（書肆山田、1974年）

『神秘的な時代の詩』（湯川書房、1974年・書肆山田、1976年）

『サフラン摘み』（青土社、1976年）

『夏の宴』（青土社、1979年）

『ポール・クレーの食卓』（書肆山田、1980年）

『薬玉』（書肆山田、1983年）

『ムーンドロップ』（書肆山田、1988年）

未完詩篇

歌集

『魚藍』（私家版、1959年・深夜叢書社、1973年）

句集

『奴草』（書肆山田、2003年）

東畑開人が「文學界」で連載している
「贅沢な悩み」の第7回

第1回から第5回までは
第1回：mediopos3310 (2023.12.10)
第2回：mediopos3343 (2024.1.12)
第3回：mediopos3376 (2024.2.14)
第4回：mediopos3409 (2024.3.18)
第5回：mediopos3432 (2024.4.10)
でとりあげている

第6回はこの連載の向かうところが
少しばかり見えなくなっていたこともあり
あえて見送っていたが

「ここまであまりにも長く助走をし続けてきたのだから、
そろそろ跳ばねばなるまい」とあるように
ようやく今回の第7回
「臨床心理学の二柱の神———生存と実存」で
その「贅沢な悩み」が何を意味しているのかが見えてきたところがあるのであらためて…

「臨床心理学という学問には、
常に不和があり、紛争があった」

「臨床心理学には二つの基本的な価値があり、
二つの異なる目的」があり「二柱の神」がいて
世界レベルでも日本の学会レベルでも
「歴史上一貫して闘争してきた」という

世界的に見れば
「心の深層を探索していく心理療法」（精神分析）と
「具体的な行動を変化させようとする心理療法」（行動療法）
の対立であり
日本でいえば
特に1995年の阪神・淡路大震災以降
「二つの臨床心理学が並び立」つことになった対立である

「1995年以前の臨床心理学は、
震災被害に対してあまりに無力」であり
それまで臨床心理学の基本旋律となっていた
「「聴く」の根源的否定」が行われるようになった

被災者の話を聴こうとする心理士たちは「拒絶された」のである
「必要なのは水であり、食事であり、安全な住まいであって、
「水がない」と嘆く声をただ聴くだけの人ではなかった」

行動療法が精神分析を批判したように
「被災地の外の安全な場所からやってきた心理士たちは、
偽善的で、高慢に映り、彼らの「聴く」は
贅沢な遊びのように聞こえた」のだという

そこに「二つの臨床心理学」があらわれる

精神科医の松本卓也によれば
「1995年以前に主流であった精神分析的アプローチが
「垂直」方向に心の深みを掘り下げ」
「「真理」を探求するもの」であるのに対し
1995年以降は「「水平」の人間関係に介入し」
「「生き延び」を追求するもの」となった

単純に考えるだけで
たとえばマズローの欲求5段階説にある
「生理的欲求」「安全の欲求」「社会的欲求」
「承認欲求」「自己実現の欲求」の階層のように
状況に応じて必要となる優先順位がある

「生理的欲求」から「自己実現の欲求」へと至る二つの極が
「生存と実存」という臨床心理学の「二柱の神」として
あらわれているということだろう

「2024年現在、臨床心理学は
圧倒的に生存の方へと舵を切っている」ということだが
それは「生存こそが現代における社会の第一目的になっていて、
その背景にはこの30年で日本社会において
生き延びることの困難が増していったという事情がある」

しかもここ数年来
さらに政府の主導において
国民の「生存」を脅かすような方向がとられているため
ますますいかに「生き延び」るかという
「生存の方へ」と向かわざるを得なくなっている

そんななかで次回からようやく
「「贅沢な治療」に見えてしまう
もう一つの心理療法の神の名」について
明らかにされていくようだが

いうまでもなく
「生存」あつての「実存」ではあるものの
ひとは「生存」することに特化するだけで
生きられるわけではない



■東畑開人「贅沢な悩み 連載第7回4章 臨床心理学の二柱の神———生存と実存」
（『文藝界』2024年7月号）

その二つの極のどちらに向かうかによって
臨床心理学には生存と実存という二柱の神があらわれ
対立・闘争しているのだろう

以下に引用はしていないが
今回の記事の最初に
河合隼雄のこんな言葉が引用されている

僕は治すことに熱心なんじゃなくて、
あんたが生きること熱心なんやから、
それはほんまに長い時間がかかります。
（河合隼雄、村上春樹との対談、
村上春樹『約束された場所で』所収）

対処療法は目の前で結果が見えやすいが
「生きること」にかかわるには「長い時間」がかかる
それを「贅沢な悩み」だとされてしまうと
「生きること」は「生存」以外になくなってしまふ

■東畑開人「贅沢な悩み　連載第7回
4章　臨床心理学の二柱の神―――生存と実存」
（『文藝界』2024年7月号）

＊＊（「1」より）

＊「臨床心理学という学問には、常に不和があり、紛争があった。

我が業界は本当に仲が悪い。学会の会議からSNSの心理士クラスタまで、どこを見ても暗い情念が満ちていて、互いに呪いをかけあっている。私も嫌いなやつがたくさんいるし、私のことを嫌いな人もたくさんいる。

内輪揉めが絶えないのだ。内紛こそが臨床心理学のお家芸であり、伝家の宝刀だ。そして、この伝家の宝刀をひたすら自傷行為のために使うのが、臨床心理学というチャームングな学問の基本的性質なのである。

これが最大限に発動されたのが、国家資格化問題である。日本では心理職の国家資格が成立するまでに50年もの歳月がかかったわけだが、それは国家資格化が現実化しようとするたびに内紛が発生し、リセットされることを繰り返してきたからだ。

2017年によりやく「公認心理師」という国家資格がスタートしたが、これが出来上がるまでもに、苛烈な政治的闘争があった。さまざまな駆け引きがあり、裏切りがあり、関係者はみんな深く傷ついた。」

「なぜそうになってしまうのかというと、私たちの闘争が「利害」ではなく、「価値」を巡って行われるからだ。何が善であり、何が悪であるのか、何が聖であり、何が邪であるのか。これらが人によって全然違うのだ。それはすなわち、追求する目的が違うということであり、違う神を戴いていると言ってもいい。したがって、宗教戦争になる。別の目的＝神を崇める他者は魔女とか詐欺師に見えるから、容赦のない攻撃と呪いが加えられることになる。」

＊「臨床心理学には二柱の神がいる。」

「実際、私の所属する学会でも結局は二つの学派に分かれて、骨肉相食むような戦いを繰り広げてきたし、グローバルな臨床心理学の潮流においても同様である。

たとえば、フロイトの元からアドラーが離反したときにも二柱の神が現れたし、なによりも1960年代以降に本格化した精神分析と行動療法の抗争がその最たるものである。つまり、心の深層を探索していく心理療法と、具体的な行動を変化させようとする心理療法の対立である。

第二次世界大戦後、精神分析は心の治療の世界で覇権を握っていたわけだが、これに対して行動療法は猛批判を仕掛けた。その代表格が行動療法家のアイゼンクだ。彼は精神分析の理論が科学的とはいえないオカルトで、その治療効果もないと主張した。」

「行動療法側は精神分析を「非科学的だ」「魔術的だ」「効果がない」と罵り、精神分析側は行動療法を「浅い」「人間を分かていない」「実際には治っていない」と軽蔑する。宗教戦争とはそういうものだ。相手の合理性を信じられないままに、感情的に異教徒を排斥しあうのである。

この対立はクラシックなもので、その後も基本的に同じ構造で反復されてきた。たとえば、日本では行動療法の進化系である認知行動療法の普及を図った下山晴彦が、精神分析の亜型であるユング心理学を攻撃したときもそうだった。「効果が実証されていない」とアイゼンクと同じ論法でユング派の批判を行った下山は、その長老であった河合隼雄に激昂され、その弟子たちから嫌がらせを受けたことを証言として残している。」

＊「臨床心理学には二つの基本的な価値があり、二つの異なる目的がある。二柱の神がいる。

これが歴史上一貫して闘争してきた。世界レベルでもそうだし、日本の学会レベルでもそうだ。今朝のSNSでも心理士クラスタは血みどろの戦いを続けている。

ここにある亀裂を理解するうえで、アイゼンクが次のように精神分析を批判しているのは興味深い。

精神分析を受ける患者は、ほとんど常にYAVIS（young,attractiv,verbal.intelligent,and successful）―――若くて、魅力的で、言葉によって表現する力が豊かで、知的で、社会的に成功している―――というタイプに分類され、そういうひとはどういう治療をしても治りやすいのです。

YAVIS。つまり、贅沢な人たち。

精神分析はお金持ちの恵まれた患者ばかりを見ていて、本当に治療を必要としている人を相手にしていない。

精神分析は長い時間を必要とし、高額な治療費がかかる。それなのに、効果が小さく、コスパが悪い。

精神分析は贅沢な人たちの贅沢な悩みに対して行われる贅沢な治療である。

「贅沢な治療」。

そう、行動療法の神は精神分析の神を「贅沢」と呼ぶ。

これが問題だ。

「贅沢」と呼ばれた神の本当の名前とは何か。あるいは「贅沢」と呼ぶ神の名前は何か。

神々の御名を探り当てねばならぬ。」

＊＊（「2」より）

＊「臨床心理学には二柱の神がいる。」

「全体の構造をスケッチするだけでよいならば、1995年について書けばいい。「臨床心理学とは何か」という問いの答えは、とにもかくにも日本において1995年に起きたことに象徴的に示されている。」

＊「1995年。言うまでもなく、日本戦後史の転換点である。阪神・淡路大震災が起こり、オウム真理教事件が起こった。」

「日本の臨床心理学にとっても、1995年は転換点だ。それ以前と以後では「心とは何か」「ケアとは何か」の想像力が決定的に変わってしまったからだ。理論も技法も、あるいは職業倫理すらも、1995年を境に根本的な部分で変わらざるをえなかった。

いや、より正確に言う必要がある。1995年を境に、それ以前の臨床心理学がまるごと消失したわけではない。そうではなく、二つの臨床心理学が並び立ったのだ。以前の臨床心理学と以降の臨床心理学。二柱の神がいて、そこに深刻な断絶があったことが露わになったのである。

このとき、なによりも語られなければならないのが阪神・淡路大震災である。

このとき、なによりも語られなければならないのが阪神・淡路大震災である。

ここに二つの臨床心理学の断絶が具現化されている。」

＊「1995年以前の臨床心理学は、震災被害に対してあまりに無力だったのだ。彼らは混乱し、打ちのめされ、途方にくれた。それゆえに、この未曾有の困難を仲間と共有するために、ニュースレターを発行し始めた。被災地支援に必要な情報を同業者にシェアすると同時に、現場での困難や工夫、そしてその背景にあった様々な苦悩をエッセイとして書き記すようになったのだ。」

＊＊（「3」より）

＊「基本旋律となっているのは「聴く」の根源的否定である。これがニュースレターの全ページに響き渡っている。

1995年以前の臨床心理学の中核には「聴く」があった。

クライアントが面接室にやってきて、心のうちを語る。心理士は心の深い部分に耳を澄ます。（・・・）

前提になっているのは「深さ」である。心には深層が存在して、そこには声にならない声があり、聴かれるのを待っている。これこそが先に述べた精神分析の基本的な構えであり。日本ではそこにユングとロジャースの心理学が混じる合うことで、（・・・）「聴く」を中心とする臨床心理学が成立していた。これが1995年以前の基本モデルであった。」

＊「したがって、被災地に向かった心理士たちは、「聴く」を提供しようと意気込んでいた。震災での傷つき体験は物語られ、聴かれることを必要としているはずだ。そして、自分たちは「聴く」専門家である。そういう信念のもとに、彼らは被災地に乗り込んだ。」

しかし、現実とは違った。話を聴こうとする心理士たちは、被災者から拒絶された。家を失い、避難所暮らしを続ける被災者にとって、必要なのは水であり、食事であり、安全な住まいであって、「水がない」と嘆く声をただ聴くだけの人ではなかった。」

「この被災者の声は、先のアイゼンクの批判と共鳴している。贅沢な治療じゃないか。被災地の外の安全な場所からやってきた心理士たちは、偽善的で、高慢に映り、彼らの「聴く」は贅沢な遊びのように聞こえたということだ。」

＊「この根源的自己否定の衝撃がニュースレターに満ち満ちている。自分たちは善きことをしているはずなのに、実際には害しかしていない。これに心理士たちは困惑し、茫然としている。」

「この現実を認めることができたとき、心理士たちは新しいことを始めることになった。」

「たとえば、ある女性心理士はマッサージ師のチームに同行し、マッサージに励むようになった。身体に触れることを禁忌としてきた1995年以前の臨床心理学文化に抗って、体のケアをはじめたのだ。」

「ある男性心理は避難所の自治会の連夜の酒盛りに参加するようになった。（・・・）

すると、自治会内部にも様々な不和があり、権力闘争があることがわかってくる。そして、その背景には震災によってもたらされた傷つきと不安があって。それが相互不信を作り出していることに思いを寄せられるようになっていく。こうして構築されていった自治会との信頼関係によって、心理士たちがボランティアとして活動するための場所が確保された。個人をケアするためには、まず場をケアする必要がある。そういう新しいやり方を学んでいったのだ。

そしてなにより、これがこのニュースレターの白眉であると思うのだが、ある男性心理士は。トイレそうじについての思想を深めていくことになった。」

「「聴く」ではなく、トイレそうじこそが心のケアになる。困惑と自失の果てに、被災地の心理士たちは新しい思想に辿り着いた。」

＊＊（「4」より）

＊「問題は心の内側にあるのではなく、外側にある。自然災害にせよ、犯罪にせよ、あるいは家庭内の殴打や搾取にせよ、「暴力」という心の外部からふりかかるものが問題になっている。すると、必要になるのは、話を聴き、心の中を整理することではなく、生じている暴力を止めて、心を取り囲む安全を確保することになる。

信田さよ子が1995年以降を象徴する心理士であるのは、彼女が徹底的に「暴力」にこだわるからである。依存症の臨床から出発し、DVや虐待のような家族の中で起きる暴力を専門としてきた信田は、繰り返し「私は『心』という言葉が必要としない」と明言してきた。彼女からすると、心の深層とは贅沢な茶番であり、真に必要とされているのは心を取り巻く人間関係への介入であるということになる。」

＊「この信田の臨床の本質を精神科医の松本卓也は次のように整理する。1995年以前に主流であった精神分析的アプローチが「垂直」方向に心の深みを掘り下げていくものであったのに対して、信田さよ子は「水平」の人間関係に介入していく。松本は、前者が「真理」を探索するものであり。後者は「生き延び」を追求するものだという。

1995年以降の臨床心理学は「いかに生き延びるか」に取り組む。目標とされている価値は「生存」だ。暴力が溢れる厳しい環境において、必要最低限の必需品を入手し、生存のリスクを取りのぞくのが心理士の仕事である。

生存。

これこそが1995年以降の臨床心理学の「神の名」である。」

＊「2024年現在、臨床心理学は圧倒的に生存の方へと舵を切っている。」

「生存こそが現代における社会の第一目的になっていて、その背景にはこの30年で日本社会において生き延びることの困難が増していったという事情がある。新自由主義が社会を覆うことで、弱い個人が生き延びるための装置であった中間共同体は解体し、人々は自己責任でリスクの海を渡り、自分で安全を確保していかなばならなくなった。

すると、経済的に困窮し、社会的に孤立し、暴力日さらされて。生存が脅かされる個人が大量に現れざるをえない。社会はリスクに囲まれた個人をサポートする必要に迫られる。ここに臨床心理学が呼び出されて「いかに生き延びるか」に取り組むことになるのである。」

＊「生存のために、暴力に対処し、いかに生き延びるかを追求する。これが大事であることは現代日本においては自明であり、それを臨床心理学が担うことは当然のように思うことだろう。

しかし、1995年にはこの思想は新しかったのだ。ニュースレターにあったように、トイレそうじを肯定するために、当時の心理士たちは血にまみれながら思索を重ねなければならなかった。

ここが重要だ。1995年には確かに大地震が起きた。臨床心理学内部の深刻な断絶が明らかになり。心理士たちは衝撃を受けた。

ならば、もう一つの思想とはいかなるものであったのか。生存の思想を覆い隠していた、1995年以前の臨床心理学とはいかなるものであったのか、

ここに生存と並ぶもう一つの価値＝目的が浮かび上がるはずだ。

生存の心理療法から見ると、「贅沢な治療」に見えてしまうもう一つの心理療法の神の名を明らかにせねばならない。

ということで、ようやく贅沢な治療に入っていこうとするところで、いつものように紙幅が尽きたので、続きはまた次号で。」

感情というのは厄介極まりないが
思考や意志と関係した感情もふくめ
ひとはその生のほとんどを感情とともに過ごす

いかに感情を豊かにするかということ
意識化し制御できるかということが
最重要の課題だといえそう

注意が必要なのは
感情が豊かであるということと
感情的になりやすいということとは
逆だということである

感情的になりやすいのは
むしろ感情が未熟でその器が小さいため
器からすぐに感情があふれてしまうことにすぎない
つまりキレやすい・・・

感情が豊かであるということは
その器が大きいということであり
しかもその感情が無数に分節化されている
つまり数えきれないほどの感情の質を持っている
ということでもある

感情が豊かであればあるほど
それを制御するのは難しくなるが
豊かさは自己制御とともに成熟へともたらされるといえそう

さて『群像』2024年7月号の石井ゆかり「星占いの思考」は
「フォグット・ミー・ナット」というタイトルで書かれているが

そこで示唆されているのは
ひとの感情を支配しようとする感情の力のことだと思われる

「人は基本的に、本当の感情は隠し」
「自分の感情は見せまいとする」が
ひとの感情を動かすことで
ひとの感情を見ようとするという

相手にたいして「引き起こす感情が大きければ、
相手を支配できる」からである

石井ゆかりがSNSの世界で挙げている例でいえば
「自分の攻撃が相手の心をちゃんと動かした、
とわかったとき、初めて」「満足」するようなこと・・・

なぜわざわざそんなことを
しなければならないのか疑問にも思うが
逆説的にいえば
ひとは自分の無意識の感情に向きあうために
相手の感情を引き出し
それを支配しようしているのかもしれない

いうまでもなく
それで自分の感情が調和へ導かれたり
成熟したりするわけではなく
その逆の循環へと迷い込むことになる

いってみれば
感情の黒魔術だといえる

黒魔術があれば白魔術もあるだろうが
対極にある感情の白魔術にせよ
その質としては
支配しようとすることにおいては同じかもしれない

善き感情を喚起するものであるとしても
そしてそれはときに重要な働きを担っているとしても
相手がその感情を自己制御するように
導くものではないからだ

芸術表現は往々にして
そうした感情の黒魔術と白魔術によって
ひとを笑わせたり泣かせたり怖がらせたりする
そしてそれがあゝ種のカタルシスをもたらす

ケン・ウィルバーの
「インテグラル・スピリチュアリティ」において
論じられている「影と切り離された自己」
という視点を使っていえば

自己の感情を自覚できない場合
それは影となって
じぶんから切り離され
「私自身の一人称の意識のなかで、二人称（あなた）、
さらには三人称（それ）の事象として現れる」

その意味で相手の感情を支配しようとすることは
じぶんの感情を相手に投影しながら
みずからその「影」となることでもある



- 石井ゆかり「星占いの思考52 フォグット・ミー・ナット」（『群像』2024年7月号）
- ケン・ウィルバー（松永太郎訳）『インテグラル・スピリチュアリティ』（春秋社 2008/2）
- カルロス・カスタネダ（北山耕平訳）『時の輪／古代メキシコのシャーマンたちの生と死と宇宙への思索』（太田出版 2002/5）

相手はじぶんの「鏡」でもあり
その「鏡」にうつったじぶんを
じぶんのものとして「和解」できないと
投影した相手と闘うことになってしまう
投影した相手とはじぶんの無意識を対象化した姿である

そうしたことについて自覚的になるうとするとき
たとえばカスタネダの「戦士」の「教え」が役に立つ

相手に対して腹を立てるときには
相手の行為を「重要だと考えている」ということであり
なぜ重要だと考えるのかを意識化することで
それがそれほど気になってしまうのかを吟味する必要がある

「自尊心は、人間の最大の敵」であって
「良きにつけ悪しきにつけ、彼がともにいる
人間たちの行ないによって感情を害されること」で
「腹を立てたまま過ごす」さなければならなくなるのである

それはある意味で姿を変えた
「うぬぼれ」であり「自己憐憫」だから
その仮面をはがし
それらへの「過度な関心から遠ざかる」動きが求められる

そうしたことをふまえ
じぶんの感情の言葉を豊かにし統合しながら
それを自己制御できるように方向づけられればいいのだが・・・

- 石井ゆかり「星占いの思考52　フォグット・ミー・ナット」
（『群像』2024年7月号）
- ケン・ウィルバー（松永太郎訳）『インテグラル・スピリチュアリティ』（春秋社 2008/2）
- カルロス・カスタネダ（北山耕平訳）
『時の輪／古代メキシコのシャーマンたちの生と死と宇宙への思索』
（太田出版　2002/5）

＊＊（石井ゆかり「星占いの思考52　フォグット・ミー・ナット」より）

＊「人間は感情を隠せる。社会的な生活において、人は基本的に、本当の感情は隠している。一方で、コメディアンは人を笑わせる。悲劇役者は人を泣かせる。アスリートやミュージシャンは観客を興奮させ、熱狂させる。人の感情を動かすことは「仕事」になっている。人間は人間の感情を見たがる。でも、自分の感情は見せまいとする。相手の心に何らかの感情をわきあがらせたとすれば、そこに自分と相手の関わりができたということになる。引き起こす感情が大きければ、相手を支配できる。感情は危険だ。ゆえに隠される。演技ではない、本物の感情を「できるだけ安全に」引き出すために、人間は奇妙な手段、様式を編み出した。たとえば祝祭や、SMプレイがそれである。

現代のSNSの世界では、そのやりとりは基本的に、テキストで行われる。テキストの上には、生な感情は表れにくい。ゆえに、なにか失敗した人をまず、厳しく批判し、非難する。すると相手は言い訳したり、謝罪したりするが、「それは本心ではないだろう！」「嘘泣きだろう！」という追い打ちがかかる。「本物の感情」の証明を見るまでは、納得できないのだ。何らかの形で相手が「本当に打ちのめされている」「本当に後悔している」と感じられた段階で初めて、人々の「本物の感情が見たい」という思いが鎮静化する。自分の攻撃が相手の心をちゃんと動かした、とわかったとき、初めてみんなが「満足」する。これは危険な現象だ。」

＊「この6月、双子座に集まった星々が次々に蟹座に移動していく。特に6月17日は、水星と金星が同日に移動する、少々特別な雰囲気の日となっている。双子座は知とコミュニケーションの星座、蟹座は感情と記憶の星座である。「決闘」は、火星（闘争、刃傷）や射手座（射撃）と関係が深く思われるが、そのある種のゲーム性には、双子座的な匂いがある。双子座はルールによるゲームデザインとルールの破壊の両方を含む、非常に両義的な星座だ。一方の蟹座は、論理やマナー、ルールに守られた社会的な顔の「内側」にあるものを扱う。双子座的な決闘の銃弾に甲羅を打ち破られて、中から不安や死への恐怖、愛憎など、本物の蟹座的感情が出てくる。人間が何らかの行動を起こすとき、その動機には必ず、感情がある。でも、渡井たちは普段、それを「ないもの」として扱い、人に見せないよう徹底的に注意を払っている。なのにいざ他人に対すると、その中身を「見たい」と欲望する。親しくなるにせよ、敵対するにせよ、「中身を見せろ」と要求する。そこには、人と人が出会ったときに必ず働くある種の「力」が作用している。相手に忘れられたくないのだ。憶えておいてほしいのだ。どんな形であっても。」

＊＊（ケン・ウィルバー『インテグラル・スピリチュアリティ』～「第6章　影と切り離された自己」より）

＊「私が、私を否定することができる、というのは驚くべきことである。私は、自分の自己、私の「私的」な部分を取り上げて、自己境界の向こう側に押しやり、その側面に対する、自己の「所有制」（自分がそうした感情を持っていることを認めること＝訳者）を否定しようと試みる。それはたとえば、自分で受け入れるのは、あまりにも否定的であったり、あまりにも肯定的であったりする側面である。しかし、自己境界の向こう側に押しやることは、それを無くしてしまう、ということにはならない。ただ、それを神経症的な症状に変換させてしまうことを意味するだけである。切り離された自己の影は、私にとりつくため、戻ってくる。私が鏡を見ると、世界で最も自分を悩ませるものが見える。それは、切り離された自己の影である。」

＊「現代西欧心理学の偉大なる発見は、特定の状況下では、一人称（私）の感情、衝動、性質などが、抑圧され、分離され、切り離される、ということ、そして、そうなった場合、それは私自身の一人称の意識のなかで、二人称（あなた）、さらには三人称（それ）の事象として現れるということである。」

＊＊（カルロス・カスタネダ『時の輪』～「ドン・ファンの教え（『呪術師と私』からの言葉）」より）

＊「人びとにたいして腹を立てることは、その人たちの行為が重要だと考えていることを意味する。どうしてもやらなくてはならないことは、そのように感じることを止めることだ。人びとがやっていることが、もうひとつの選択としてわれわれに唯一実行可能なものにくらべて―――つまり、無窮なるものとの変えることのできない遭遇に―――相殺できるほどには重要なものではない。」

＊＊（カルロス・カスタネダ『時の輪』～「内からの炎（『意識への回帰』からの言葉）」より）

＊「自尊心は、人間の最大の敵である。人がもろくなるのは、良きにつけ悪きにつけ、彼がともにいる人間たちの行ないによって感情を害されることによる。尊大ぶることは、人が人生の大半を、誰かによって、あるいはなにかによって、腹を立てたまま過ごすことを要求する。」

＊＊（カルロス・カスタネダ『時の輪』～「沈黙の力（『意識の処女地』からの言葉）」より）

＊「戦士の行なうことはすべて、彼らの集合点の移動のなせるわざであり、そうした動きは、彼らが自在に扱えるエネルギーの量に左右される。」

＊「集合点がどのような動き方をしたとしても、それは、個々の自我への過度な関心から遠ざかる動きを意味する。シャーマンたちは、その集合点の位置こそが、現代人を、自己のイメージにがんじがらめになった人殺しのエゴイストにしていると信じている。万物の源に帰還するという希望を永遠に喪失してしまった並みの人間は、おのれの自我のなかに慰めを探し求める。」

＊「戦士の道の目的は、うぬぼれを王座から引きずりおろすことにある。そして戦士たちのなすことはすべて、その目的の達成を目指している。」

＊「シャーマンたちはうぬぼれの仮面をはがして、その正体が別のものになりすましていた自己憐憫であることをつぎとめた。」

mediopos3493（2024.6.10）では
小林道憲『生々流転の哲学』から
「ヘラクレイトス」をとりあげたが
今回は同じ「1 万物流転」から
「共鳴する宇宙」をとりあげる

この章では
「宇宙は無数の要素の共鳴世界」であって
「多くの音の振動や位相が同期し」
「弦と弦が共振するように」
「われわれ地球上の生命体も、
この宇宙のリズムと共振している」
ことが示唆されているが

その視点は
クラードニ（1 7 5 6－1 8 7 2）のクラードニ図形
そしてハンス・イェンニ（1 9 0 4－1 9 7 2）の
「キマティーク（波動学）」からのもの

クラードニはゲーテと
イェンニはシュタイナーと深く関係している

イェンニについて
日本で初めにまとまって紹介があったのは
中村雄二郎『かたちのオデッセイ』である

中村雄二郎は〈汎リズム論〉を展開するにあたり
ハンス・イェンニの著書から示唆を受けている

一九八九年にスイスのドルナハにイェンニ夫人を訪ね
イェンニの著作『キマティーク』の巻頭に
「ルドルフ・シュタイナーの思い出と研究に捧げる」と
献辞が書かれてもいるように
イェンニがシュタイナーから深く影響を受けていることを知る

とはいえ中村雄二郎によればイェンニの研究は
「内容的、方法的には決していわゆる〈シュタイナー的〉ではない」
（〈シュタイナー的〉であるというのは
おそらく超感覚的認識による
神秘学的なアプローチということなのだろうが・・・）

イェンニはクラードニが行なった
「金属板の上に混ざりもののない砂を撒き、
ヴァイオリンの弓で縁を擦ってその金属板を振動」させ
そこに「幾何学的な対称図形を描く」のを観察する方法から

「実験の条件を自由に選択し
その観察範囲を拡大するため」
水晶発信器を使った方法や
〈トノスコープ〉（音を見る器械）を
使った方法を用いた

イェンニは「芸術と科学の接近によって
〈振動底〉あるいは第一原因を解明することをめざし、
その手がかりを、ほかならぬ人間の喉の働きに見ようとし」
「発生器官である喉がもつ可能性」を確信していたようだが

シュタイナーも未来において
人間の生殖器官は喉になる
といったことを示唆してもいるので
そこにもシュタイナーからの影響があると考えられる

さて今回はそれに加えて
アレクサンダー・ラウターヴァッサーの
『ウォーター・サウンド・イメージ』をとりあげている

アレクサンダー・ラウターヴァッサーは
ハンス・イェンニの影響を受け
最初はクラドニの図形で
その後は水を共鳴媒体に用いた実験を始め
「金属の皿や水の容器に幅広い範囲の周波数を
じかに伝える装置を開発」する

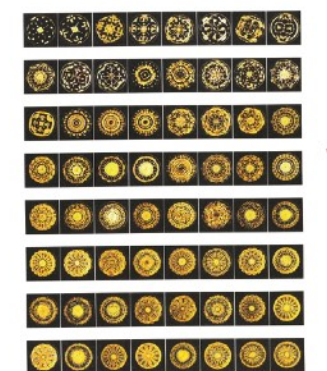
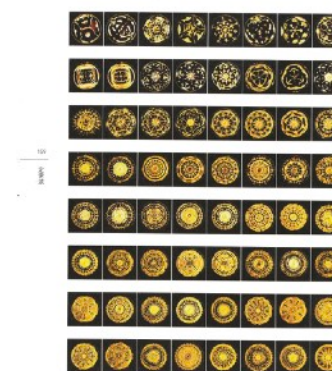
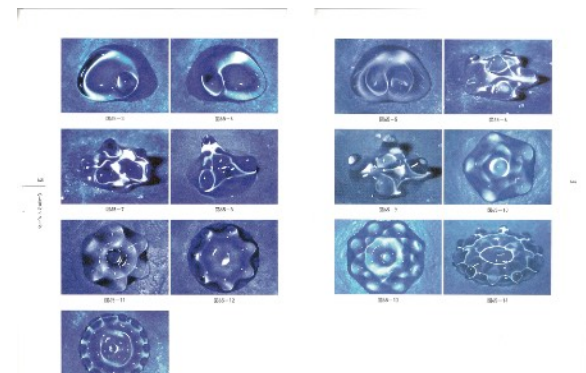
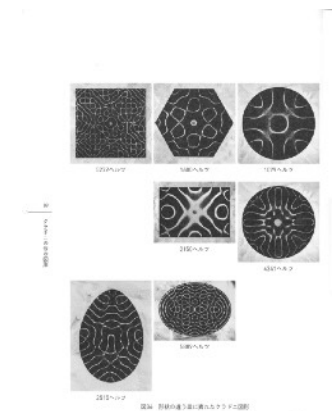
最初の章「宇宙の創造と音 神話と哲学」からもわかるように
その向かう視点は
「「創造についての「なぜ」を探る手がかりは、
共振という宇宙的な現象にありそうだ」というように
生命のそして宇宙が形成される根本原理が
「振動（音）」であるということにある

それはマクロコスモスとミクロコスモスの照応という
神秘学の基本的な認識とも通底しているだろう

宇宙はマクロからミクロまで
さまざまな「弦」を奏で
共振しながら歌っているのである



- 小林道憲「共鳴する宇宙」（小林道憲『生々流転の哲学』ミネルヴァ書房 2024/2）
- 中村雄二郎『かたちのオデッセイ』（岩波書店 1991/1）
- アレクサンダー・ラウターヴァッサー（増川いずみ監訳・解説）『ウォーター・サウンド・イメージ』（ヒカルランド 2014/6）



- 小林道憲『共鳴する宇宙』（小林道憲『生々流転の哲学』ミネルヴァ書房 2024/2）
- 中村雄二郎『かたちのオデッセイ』（岩波書店 1991/1）
- アレクサンダー・ラウターヴァッサー（増川いずみ監訳・解説）『ウォーター・サウンド・イメージ』（ヒカルランド 2014/6）

**（小林道憲「共鳴する宇宙」より）

＊「二十世紀後半、スイスのバーゼル郊外のドルナッハで医者をしていたハンス・イエニニは、音響学で有名な十八世紀末のクラードニの先例にならって、様々な周波数の震動を加えられた物質でいるるな形をつくっていく実験を繰り返していた。水滴、水銀の粒、石英粉など、液体や固体の材料を使い、それに振動を与えると互いに共振し、螺旋や渦、鱗模様など、千変万化する形態が現れる。イエニニは、これをキマティーク（波動学）と名づけ、記録し、出版もし、映画化もした。振動が与えられ共振することによって、物質は、それを形に変えるのである。」

＊「この宇宙は、エネルギーと波動の海であり、諸形態が流動的に変化しつづけている不可分な全体である。海面にできる並みが海面と別のものではないように、宇宙の各部分は、分かつことのできない共通の場で相互に結合している。素粒子から銀河まで、あらゆる事物は、どんなに遠く離れていても動的に結びついている。銀河、星、粒子、どれも独立した実ではない。そこでは、一つのもが他のすべてのものに浸透し、他のすべてのものが一つのものに浸透する。相互作用や共振が可能になるのは、そのような共通した場があるからである。自己創造する動的宇宙は、このようにして形成される。

　　宇宙は無数の要素の共鳴世界である。それは、多くの弦楽器から生まれる音が共鳴して奏でられる管弦楽である。そこでは、多くの音の振動や位相が同期している。弦と弦が共振するように、宇宙の出来事は響き合っている。われわれ地球上の生命体も、この宇宙のリズムと共振している。

　　ハンス・イエニニの多くの実験に現れた多様な形は、宇宙の縮図だったのである。」

**（中村雄二郎『かたちのオデッセイ』～「第X章　振動のひらく世界―――H. イェニニの周辺」より）

＊「一九八九年の十二月初め、ストラスプール大学の二つの講演を終えたのち、私は同じフランス領の近くの町コルマルールを経てスイスに行き、バーゼル郊外のお小さな町ドルナッハにイエニニ夫人を訪ねた。」

　「ドルナッハがルドルフ・シュタイナーの（人哲学）の本拠として有名な〈ゲーテアナム〉（ゲーテ館）の所在地であることは知っていたけれど、うかつにも、イエニニとシュタイナーが密接な関係にあることは知らなかった。」

＊「ハンス・イエニニについては、わかりにくいことがいろいろあるが、その一つは、シュタイナーのつよい影響下にあったことがはっきりしているのに、『キマティーク』や映画「振動の世界」だけを見ていと、多くのシュタイナーの徒のような神秘主義的なところがほとんど見られないことである。『キマティーク』Ⅰ、Ⅱにしても、巻頭にはっきり「ルドルフ・シュタイナーの思い出と研究に捧げる」と献辞を書いているが、内容的、方法的には決していわゆる〈シュタイナー的〉ではない。」

　「自然の探検旅行に出たイエニニは、たまたまドルナッハで建築中のゲーテアナムに出会った。道すがら彼は（第一）ゲーテアナムの二つの半球状の屋根を何度も眺めた。彼はこの建築家の思想を理解したいものだと思った。しばしばイエニニは、このとき彼の心にルドルフ・シュタイナーの精神性が現前したころを語っている。」

　「一九三五年にマリア・シュスターと結婚してから、イエニニはドルナッハに移り住んだ。」

　「一九五四年にイエニニは、彼の最初の科学的な著作「類型」を出版し、このなかで彼は、動物や植物を有機的な形態として類型化する研究をはじめた。さらに彼は、非有機的領域にも認められる形態の合法性則性に接近するため、一九五八年から「振動の世界」を研究するようになった。こうしてイエニニは、独自に開発した方法によって、広汎な振動の現象学を、この上なくさまざまな液体や固体の材料を使いつつ実現した。ここに、振動の持つ合法性則性が実際に見える形象となった現れることになった。イエニニは、このように徹底的に追求した振動の研究を、〈キマティーク（波動学）〉と名づけた。」

＊「〈波動学〉の古典的な実験としては、すでにドイツの物理学者で音楽家でもあったエルネスト・クラードニ（一七五六一―一八二七）が行なった砂の振動についての実験がある。クラードニは、金属板の上に混ぜりもののない砂を撒き、ヴァイオリンの弓で縁を擦ってその金属板を振動させた。すると、振動が砂粒を波腹から結節線へ運び、砂は振動に応じて見事な幾何学的な対称図形を描くのである。いわゆる〈クラードニ図形〉である。」

＊「しかし、実験の条件を自由に選択しその観察範囲を拡大するためには、新しい方法が発見されねばならなかった。新しい方法には水晶発信器が使われた、それは、一般に薄い水晶板の圧力をかけると圧電気が生じ、逆に高周波の電圧を受けると水晶板が振動することを利用している。」

　イエニニが使っている別の装置は〈トノスコープ〉（音を見る器械）と呼ばれる。これは、人間の音声を、なんら特別の電気振動回路を使わずに、振動板上の砂、粉、液体などにそれが残す痕跡（形態や図形など）として捉える動きをする。ここに痕跡がはっきりあらわれるのは母音の発声であり、音の高さ、話し手の声の特色も痕跡の形態や図形のうちに示される。」

＊「これらのイエニニの実験から、私はなにを読み取ったのであろうか。私の〈汎リズム論〉はそこからどのような示唆を受けたのであろうか。」

　「その考え方の要点を述べておけば、次のようになる。自然界のなかに自然発生的に生じた簡単なリズム振動同士が引き込みによって共振し合うとき、リズム振動帯は次第に複雑化し、物質代謝の機能を獲得しつつ、自立化していく。こうして、物質界から有機体、そして生物が生まれていく。非生命体と生命体とがこれまで考えられてきたように断絶していないことを示唆する重要でわかりやすい実例は、大気現象である台風が、一種の振動現象にもとづく渦巻きによって、まわりのエネルギーを吸収じて成長し（つまりエントロピーを減少し）、生命体のようなライフ・サイクルをもつということである。」

＊「イエニニは、芸術と科学の接近によって〈振動底〉あるいは第一原因を解明することをめざし、その手がかりを、ほかならぬ人間の喉の働きに見ようとしている。ここには、一見なんでもないような人間の自然（身体）、とくに発生器官である喉がもつ可能性に対する彼の確信の大きさがあらわれている。しかも彼の場合、その確信は宇宙の調和との響きあいにもとづいているのである。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「序文」より）

＊「自然科学者のエルンスト・F・F・クラドニ（・・・）は、細かい砂をまぶしたガラスの皿と、バイオリンの弓を使った一連の実験を行った。

　バイオリンの弓で皿の縁を摩擦すると、クリスタルガラスの濡れた縁を指で軽くこすったときのように、ガラスの皿が「歌う」。弓でこする振動の速さによって、表れる模様が異なることを彼は発見した。これらの模様は、クラドニ図形と呼ばれている。」

＊「この研究を大きく発展させたのは、１９６０年代から７０年代、スイスの物理学者で自然科学者であったハンス・イエニー（１９０４―１９７２）だ。

　彼は、粉やペースト、そして最も興味深いことに、液体という異なる素材を用いて、さらに実験を発展させた。

　３次元的な構造の広がりを示すさまざまな魅力的な音の形を通じて、音の形成するパワーが明らかになった。

　イエニーは詳細な実験を短いフィルムに録画し、何百枚もの写真を撮った。それらは「キマティック」（波という意味のギリシア語kymaと、波形という意味の英語cymatics）という名前で、２巻組の本として出版された。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「宇宙の創造と音　神話と哲学」より）

＊「創造についての「なぜ」を探る手がかりは、共振という宇宙的な現象にありそうだ。

　「なぜ無ではなく、有なのか」（ライブニッツ）という人間の根源的な問いに対する、数えきれないほどの神話的、哲学的解釈のなかで、ひとつの主題が繰り返し語られている。意識の目覚めと自覚について。

　自己の意識に目覚めた創造主は振動し、聞こえる音を発した。音が完全に生き生きと響くには、世界という共鳴体が必要だ。

　あるスーフィズムの信者が創造の理由について問うと、次のような答えを受け取った。

「わたしがあなたを創造した理由は、あなたという魂の鏡を通して世界を見るためであり、わたしの監であなたの心を満たすためである。わたしは隠された宝であり、見つけられることを願っていた。それゆえ世界を創造したのだ」（シンメル　１９９５、４１９、２７０）。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「波動と音　現象と物理学」より）

＊「色は明から暗へ広範囲にわたる。虹の架け橋は天国と地上を結ぶ。これらの現象は昔から、空間や距離を仕切る境界線の象徴とみなされてきた。色の明と暗が組み合わせり、発展するさまは、会話に似ている。

　同様に、音は動と静が、有と無が互いに引き合う緊張、時間の次元を分断する（引き裂く）力への抵抗と考えられるのでは？　揺れる「二重の動き」（ゲーテ）で、音は分かれた過去と未来をつなぎ、失われた「原初的统一性」を共鳴する今にもたらそうとしているのだ。

　したがってすべての楽音（トーン）は、この時間の分断を嘆き悲しむ叫びなのだ。しかし音は、その分断を克服し、内的な統一性という深遠な真理を目撃し、讃美し、高らかに祝福する。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「クラドニの音の図形」より）

＊「特定の楽音（トーン）は、すべての要素が同じであるなら、つねに同一の振動パターンと図形を生じさせるか。もしそうであるなら、特定の楽音で同一の図形を作る。それはつまり、振動にとって生じた音の図形はすべて、刺激振動と振動させられた媒体との議論と同意の結果であると言える。

　それらの図形は楽音の振動とそれに応える物体との「会話」の表現であり、振動に含まれる動的エネルギーと、ともに振動するか、関与することに消極的で動くことしない物体との会話なのである。」

＊「音の図形はオクターヴ（８個連続している）のパターンを閉めるのだ。しかし音程のオクターヴに相応しているわけではなく、倍音ごとでもない。最初のパターンが繰り返されたあとの間隔は、繰り返すにつれて現象し、メートル法のグラフで示すと双曲線を描く。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「振動する生命」より）

＊「クラドニの音の図形のさまざまな模様やデザインや構造と、自然界の事象のそれらとの類似性は驚くべきもので、同じ起原から来たのではないかと考えずにはいられない。」

＊「「本当に関係のあるもの同士は、関係が相似ではなくても、相同―――特徴が似ている―――である。だからこそ、その振動プロセスや波動現象を理解しようとするなら、自然界をよく観察して、対象に語らせることが重要なのだ。本質的な型に共通性や統一性があるかどうかを問いかけよ」（イエニー　１９７２）」

　「この「世界の汎周期的特徴」（イエニー　１９６７）を知らしめるために、イエニーは自然界のあらゆる領域で発見した数多くの実例を提示してみた。

　「血液循環と呼吸のシステム」、神経系の構造、すべての神経プロセスのインパルスの特徴、植物の「連続的要素」や「反復的構造」や網目のような構造、動物界に「優勢な要素」としての「周期的でリズムカルな形式」。「さまざまな種目の動物の体節形成を思いだしてほしい。多くの虫、節足動物、脊椎動物は、この法則によってそれぞれの図形を獲得している」。そしてこの組織的な法則は、生育のごく早い時期に「最初の体節や脊椎の形成」（イエニー　１９６７）において明らかになる。

　「音楽の音色」から「昆虫の飛翔」（イエニー　１９６２）、水晶の格子状の構造から原子やそれを囲む電子の振動状態（イエニー　１９７１）、熱、光、放射線や重力の波状の特徴（イエニー　１９６２）、太陽や大宇宙の物理的現象（イエニー　１９７６）―――どこを見ても、自然物の波状の特徴や周期性を通して、リズムカルな形式のプロセスが基本にあることは疑かだ。収縮と膨脹、圧縮と拡張、固形化と液化という両極的影響によっても。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「水と音のイメージ」より）

＊「「生命」という現象の特徴のひとつは、両極のあいだを絶え間なく言ったり来たり揺れながら、バランスと調和を保とうとしているということだ。一方の極では、ある種の崩壊を体験し、個を失う。反対の極では凝縮して固形化する。

　この生きた惑星で、「水」という元素は、混沌と秩序のあいだのダイナミックな振動をもっともよく表している。絶え間なく揺れ動きながら、凝縮したり、空気中に蒸発したり、液体となって流れたり、凍ったり、さまざまな状態に変化している。われわれの惑星のあらゆる地域を永遠に循環するひとつの流れで結びついている。」

＊「われわれの知るかぎり。最初にクラドニの研究を液体の媒体に適用しようと考えたのはハンス・イエニーである。そして無数の波形成態学的現象を見せてくれた。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「（音楽によって創造される）水と音のイメージ」より）

＊「音楽を水に伝えると、形成プロセスはまったく新たな性質と動きを見せた。敏感な水がまるで生きているかのように絶え間ない音の流れに波の形で応えるのを見るのは、魅惑的な体験だった。

　さまざまな楽器の倍音の響きに合わせ、つきることなく豊かで多面的な形やパターンができるのは、じつに感動的だ。

　この「水の音楽」では、低い音はより大きな波を生じさせ、そこに高い音によるより速い、繊細な波が重なっていく。しかし水面全体はつねにすべての周波数に共振するわけではなく、暗く静かな面が現下の狭間に表れ、次の瞬間にはダイナミックな波にさらわれていく。」

**（アレクサンダー・ラウターヴァッサー『ウォーター・サウンド・イメージ』～「エピソード」より）

＊「ハンス・イエニーの書物に刺激を受けたわたしは、自分で実験を開始した。最初はクラドニの図形からはじめて、その後、水を共鳴媒体に用いた。

　ルア　H I F I マニュファクチュア社（ドイツ、ボンデシー州フリッキングエン）のヘルムート・ルアの創意工夫と協力のおかげで、金属の皿や水の容器に幅広い範囲の周波数をじかに伝える装置を開発することができた。」

ユクスキュルの『生物から見た世界』は
mediopos-2343（2021.4.16）でとりあげているが

その「環世界」という視点は
主-客という認識の問題にも深く関わり
さまざまな動物の世界における「環世界」の他にも
ひとりひとりの人間にとっての「環世界」という
主観的現実についての視点も加えられているのが興味深い

ひとりひとりの見ている世界が
客観的現実としてだれにも同じように現れていると信じる
素朴實在論的な見方も事実上決していまだ少なくはないが
その視点からは「環世界」の視点は得られにくい

『生物から見た世界』に添えられている
「人間にとっての部屋」
「イヌにとっての部屋」
「ハエにとっての部屋」
それぞれの生物の視点から
それぞれの「環世界」を想定してみるだけでも
ふだん私たちが比較的固定させてとらえている
素朴實在論的な視点を背景にした「主観的視点」からは離れた
「新しい視点」を得ることができる

「同じ部屋」でも生物によって
「環世界」は多様な姿であらわれる

さまざまな生物がどんな「環世界」を有しているかを
探求してみるのも興味深いが
その視点をそれぞれの人間によって異なる
「環世界」として見ていくと

上記の「人間にとっての部屋」にしても
同じ部屋でもそこにいる人間によって
同じ部屋としてあらわれているとは限らないことがわかる
そして人間の場合は動物よりも多様な現れ方をする

『生物から見た世界』の最後の章「結び」でも
天文学者や深海研究者のように
自然研究者が異なれば自然が客体として果たしている役割も
矛盾に満ちてくると示唆されているが

ユクスキュルの死後出版された著作『生命の劇場』では
ユクスキュル自身の見解（環世界論）を示す生物学者と
それに対立する理論（機械論）を展開する動物学者を中心に
形而上学を代表する宗教哲学者
芸術を代表する画家
そして議論のまとめ役としての大学理事の対話によって
それぞれが代表する「世界」についての思索が展開されている

「世界」は典型的な役割を生きている人を挙げるだけでも
その「主義」や「立場」によって
異なったあらわれ方をする事がわかる

さて保坂和志の『群像』での連載
「鉄の胡蝶は記憶を歳月を夢は彫るか」では
このところデヴィッド・グレーバーの
『万物の黎明』をめぐった話となっていて

「動物はひとりひとり、一匹一匹、一羽一羽、
一尾一尾で世界像が違う、いま自分が調査対象としている民族を
自分たちの世界像・世界観を白紙状態にしないままで
調査対象に接しても実体はわからないとグレーバーは言う」
というように

ユクスキュルの「環世界」を
文化人類学において展開させているともいえるかもしれない
「世界像・世界観」が（小説として）展開されている

現代における科学的世界観や
根拠を「エヴィデンス」があるかないかに求める
ほとんど科学とさえいえないような世界観に対し
「すでに私には宗教の信仰と同等のものにしか見えていない」
というような違和感が表明されている

人間だけをとってみても
世界は人間の数だけ
あるいは同じ人間でも同じ世界を見ていないときがあり
その数に応じた姿であらわれている

そして典型をイメージするだけでも
科学的進歩史観的な世界とグレーバー的な世界とでは
まったく異なっているのが明らかだが

そんななかでじぶんが「信仰」し
疑ってもみることもない「世界」のことを疑い
じぶんの「環世界」をイメージしてみることが
必要不可欠な時代となっているといえる

そのためにも身近な人や
じぶんとはまったく異なった考え方で生きている人の
「環世界」を比較してみることが重要となる

「〇〇から見た世界」をくらべると
そこで上演されている劇が
それぞれでなんと異なって見えていることか！



- 保坂和志「鉄の胡蝶は記憶を歳月を夢は彫るか71
人は宗教よりもずっと深く信じる行為をしてきた」
（『群像』2024年7月号）
- デヴィッド・グレーバー／デヴィッド・ウェングロウ（酒井隆史訳）
『万物の黎明／人類史を根本からくつがえす』（光文社 2023/9）
- ユクスキュル／クリサート（日高敏隆・羽田節子 訳）
『生物から見た世界』（岩波文庫 2020/3 第25刷）
- ヤーコブ・フォン・ユクスキュル（入江重吉／寺井俊正訳）
『生命の劇場』（講談社学術文庫 2021/7 第4刷）

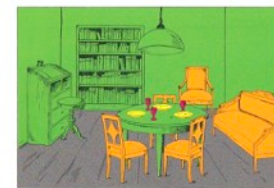


図10 イヌにとっての部屋



図11 ハエにとっての部屋
（図29～31 本文頁自参照）

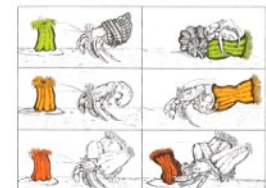


図28 イソギンチャクとヤドカリ
（本文頁自参照）

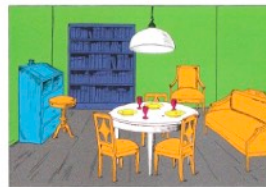


図29 人間にとっての部屋

- 保坂和志「鉄の胡蝶は記憶を歲月を夢は彫るか71
人は宗教よりもずっと深く信じる行為をしてきた」
（『群像』2024年7月号）
- デヴィッド・グレーバー／デヴィッド・ウェングロウ（酒井隆史訳）
『万物の黎明／人類史を根本からくつがえす』（光文社 2023/9）
- ユクスキュル／クリサート（日高敏隆・羽田節子 訳）
『生物から見た世界』（岩波文庫　2020/3 第25刷）
- ヤーコブ・フォン・ユクスキュル（入江重吉／寺井俊正訳）
『生命の劇場』（講談社学術文庫　2021/7 第4刷）

＊＊（保坂和志「鉄の胡蝶は記憶を歲月を夢は彫るか71」より）

＊「私は近代というのか現代というのか、自分が育った教育とか知的訓練とかそういうものがほぼ決定的に間違っていたんじゃないかと感じる、そう感じている自分が今たんに精神状態がよくないだけなのかもしれないがどうなんだろう、そこは自分では何とも言えないがこういうネガティブなところとどまっている感じは良くない」

＊「私は最近よく別の世界像の中で生きた人たちの世界像がもう少しで触れられる気がする、これは錯覚かもしれないし気安めかもしれない、私はもうあんまり難しいことを考えられなくなった」

「動物はひとりひとり、一匹一匹、一羽一羽、一尾一尾で世界像が違う、いま自分が調査対象としている民族を自分たちの世界像・世界観を白紙状態にしないままで調査対象に接しても実体はわからないとグレーバーは言う（『万物の黎明』）、自分が考えている相手の世界像が自分の中にとても身近な感触として得られることが最近私はある、それが錯覚とか気安めとかではないかと私は少し心配する」

「そういう気安めとして、自分がもう難しいことはわからないが自分以外の世界像を身近に感じるときがある……いやまだ感じたわけではない、とても身近に感じるという感触、期待、予感がくることがある―――いわゆる知的な活動の部分ではやっぱり六十代というのは記憶力も計算力も論理の構築力とか、それら学生時代にずうっと必要とされて、大人になっても社会での仕事においては必要だったそれらのものはだいぶ衰えている、実際そうなんだろうが実際そういうことになる以前にそうなっていると自分に言いきってしまう方がいい、無駄な労力をそこに割かなくていい、しかしそれらの能力が活発だったあいだにはあまり発現しなかった脳の活動、脳と限定する必要もないのかの活動、それが年齢で自分の中に起こっているのか、それとも〈万物の黎明〉も含めた文化人類学方面の知識が入ってきたことによって私の中のあまり活発でなかった関心が活発化した。」

＊「グレーバーは何度でも〈サピエンス全史〉的な、人類史を一望する類いの本を根拠のない神話だと否定する、歴史を書く前にすでに誰でもが知っている未開から富と権力の集中へと至る筋書きが出来上がっている、考古学の遺跡の発掘とその都市の再現もまた自分たちが事前知っている古代人のイメージつまり偏見・思い込み・予断が強く左右する。

―――ここで思うんだが最近流行の二言目にはエヴィデンス、何でもなんでも「エヴィデンスはあるんですか」という考え方とグレーバーはここで描き出している人類史は異質、もっと言うとか相容れない思考法なんじゃないか、私は、「その考えにはエヴィデンスがない。」という言葉は権威主義の側からしか聞いた憶えがない。（…）誰かがエヴィデンスと口にしたらその人は、「科学的思考とか論理的思考とかわかんないからエヴィデンスがあるかないかだけ言ってくれ」と言ってるようにしか私には聞こえない。それで科学的思考とか論理的思考とかの話なんだがこれがさっきの「私はもうあんまり難しいことを考えられなくなった」につづく話になるわけだが、科学的思考というのはすでに私には宗教の信仰と同等のものにしか見えていない、科学は時代とともにどんどん進歩するというのが公理として認めたら、明日くつがえされるかもしれない今日の根拠を正しいとかエヴィデンスだとか言える感覚が私はわからないんだがそんなことよりも〈万物の黎明〉を読むうちに私は千年前や一万年何千年前やすべての人間の社会は活動の知的レベルにおいて同等であり、かつ、人間の反応も含めて世界に起こる現象そのものが人間の知の活動に同等に对应してくれていたんじゃないのか、だから世界における人類の営みは人類誕生以来進歩はしていない、とくに近代に至っては近代人が進歩ということを信仰しているだけで、千年前も一万年前も同じなんじゃないか。」

＊「社会が進歩するとか時代が進歩するとか、何を基準に進歩と言っているのかわからないが、生活が便利になることと物がいろいろ充実することは進歩ではない、というか進歩というのはそれを指す概念で、便利や物に依存することを進歩と呼んだわけだから、そこに人生の幸福はない、子どもの幸福度調査みたいなのがあって日本は必ずとても低い、低いと聞けば「やっぱりね」と思う、そしてアフリカのどこそこの国の子どもの幸福度が高いと聞けばこれも「やっぱりそうか」と思う、それを肯定する気分が多くの人にあるとしたら人類の進歩史観はすでに支持されていない。」

＊＊（ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』～「まえがき」より）

＊「『この小冊子は新しい科学への入門書として役立とうとするものではない。その内容はむしろ、未知の世界への散策を記したものでとも言えよう。それらの世界は単に未知であるばかりか目にも見えず、それどころか、そういう世界が存在することの正統性は多数の動物学者や生理学者によっておおむね否定されているのである。』

「あらゆる生物は機械にすぎないという確信を固守しようとする人は、いつの日か生物の環世界(Umwelt)を見てみたいという希望は捨ててほしい。」

「われわれの感覚器官がわれわれの知覚に役立ち、われわれの運動器官がわれわれの動きかけに役立っているのではないかと考える人は、動物にも単に機械のような構造を見るだけでなく、それらの器官に組み込まれた機械操作系(Maschinisit)を発見するであろう。われわれ自身がわれわれの体に組み込まれているのと同じよう。するとその人は、動物はもはや単なる客体ではなく、知覚と作用とをその本質的な活動とする主体だと見なすことになるであろう。

しかしそうなれば環世界に通じて門はすでに開かれていることになる。なぜなら、主体が知覚するものはすべてその知覚世界(Merkwelt)になり、作用するものはすべてその作用世界(Wirkwelt)になるからである。知覚世界と作用世界が連れだって環世界(Umwelt)という一つの完結した全体をつくらげているのだ。

環世界は動物そのものと同様に多様であり、じつに豊かでじつに美しい新天地を自然の好きな人々に提供してくれるので、たとえそれがわれわれの肉眼ではなくわれわれの心の目を開いてくれるだけだとしても、その中を散策することは、おおいに報われることなのである。

このような散策は、日光がさんと降りそそぐ日に甲虫が羽音をたてチョウが舞っている花の咲きみだれる野原からはじめるのがいちばんだ。野原に住む動物たちのまわりにそれぞれ一つずつのシャボン玉を、その動物の環世界をなしその主体が近づきいるすべての知覚標識で充たされたシャボン玉を、思い描いてみよう。われわれ自身がそのようなシャボン玉の中に足を踏み入れるやいなや。これまでその主体のまわりにひろがっていた環境は完全に姿を変える。カラフルな野原の特性はその多くがまったく消え去り、その他のものもそれまでの関連性を失い、新しいつながりが創られる。それぞれのシャボン玉のなかに新しい世界が生じるのだ。

このような世界をともに歩きまわろうと、この旅行記は読者を誘う。筆者らはこの本を作るにあたって、一人（ユクスキュル）が本文を書き、もう一人（クリサート）が絵の題材にも配慮するということに仕事を分担した。」

＊＊（ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』～「12章　魔術的世界」より）

＊「われわれ人間が動物たちのまわりに広がっていると思っている環境(Umgebung)と、動物自身がつくりあげ彼らの知覚物で埋められた環世界(Umwelt)との間に、あらゆる点で根本的な対立があることは明らかである。これまでのところでは、原則として環世界とは外部刺激によってよびおこされた知覚記号の産物だとされていた。しかし、探索像なるものや、なじみの道をたどること、をして故郷を限定することとは、すでにこの原則の例外であった。それらはいかなる外的刺激にも帰することのできない、自由な主観的産物なのだ。

これらの主観的産物は、主体の個人的体験が繰り返されるにつれて形成されていくものである。

さらに進むとわれわれは、たいへん強力だが主体にしか見えない現象が現れるような環世界に足を踏み入れることになる。それらの現象はいかなる経験とも関係がないか、あるいはせいぜい一度の体験にしか結びついていない。このような環世界を魔術的(magische)環世界と呼ぼう。

たくさんのこどもたちがどれほど深く魔術的環世界に生きているかは、次の例からよくわかる。

フロベニウスはその著書『パイデウマ（教育される者）』の中で、ある少女についてこう語っている。その少女は一個のマッチ箱と三本のマッチで、お菓子の家やヘンゼルとグレーテルと悪い魔女のお話をしながら一人で静かに遊んでいたが、突然こう叫んだ。「魔女なんかどこかへ連れていっちゃって！　こんなこわい顔も見ていられない」。

（…）少なくともこの少女の環世界には悪い魔女がありありと現れていたのである。

このような経験はしばしば、原始的な民族を研究する探検家たちの注意をひいてきた。原始的な民族は魔術的な世界に生きており、ここでは、彼らの世界の感覚的に与えられた事物に空想的な現象がまぎれこんでいると言われている。もっと詳細に観察すれば、教養の高いヨーロッパ人の多くの環世界でも、同じような魔術的なイメージに出会うはずである。」

＊「環世界の研究に深くかわればかわるほど、われわれには客観的現実性があるとはとうてい思えないのに何らかの効力をもついろいろな要素が、環世界の中には現れるのだということを、ますます納得せざるをえなくなっていく。」

＊「環世界には純粋に主観的な現実がある。しかし環境の客観的事実がそのままの形で環世界に登場することはけっしてない。それはかならず知覚標識か知覚像に変えられ、刺激の中には作用トーンに関するものが何一つないのにある作用トーンを与えられる。それによってはじめて客観的現実現実の対象物になるのである。

そして最後に、単純な機能環が教えてくれるように、知覚標識も作用標識も主体の表出であり、機能環が含む客体の諸特性は単にそれらの標識の担い手にすぎないと見なすことができる。

こういうわけで、いずれの主体も主観的現実だけが存在する世界に生きており、環世界自体が主観的現実のほかならない、という結論になるr。主観的現実の存在を否定する者は、自分自身の環世界の基盤を見抜いていないのである。」

＊＊（ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』～「結び」より）

＊「何百万という目がまわりそうな数の環世界の中から、自然の研究に捧げられている環世界、すなわち自然研究者（天文学者）の環世界だけを取り出してみよう。

地球からできるだけ遠く離れた高い塔の上に、巨大な工学的補助具によってその目を宇宙の最も遠い星まで見通せるように変えてしまった一人の人間が座っている。彼の環世界では太陽と惑星が荘重な足どりでまわっている。その環世界を通り抜けるには、足の速い光でさえ何百万年もかかる。

しかしこの環世界全体は、人間主体の能力に応じて切りとられた、自然のほんの小さな一こまにすぎない。

天文学者像をわずかに変更すると、深海研究者の環世界のイメージを描くことができる。ただし、深海研究者のカプセルの回りをまわるのは星座ではなくて、無気味な口と長い髭、放射状の発光器官をそなえた深海魚の幻想的な姿である、ここでもわれわれは、自然の小さな一こまを再現した現実の世界に目を向けているのだ。」

＊「自然研究者のさまざまな環世界で自然が客体として果たしている役割は、きわめて矛盾に満ちている。それらの客観的な特性をまとめてみようとしたら、生まれるのは混沌ばかりだろう。とはいえこの多様な環世界はすべて、あらゆる環世界に対して永遠に閉ざされたままのあ​る一つのものによって育まれ、支えられている。そのあるものによって生みだされたその世界すべての背後に、永遠に認識されえないままに隠されているのは、自然という主体なのである。」

＊＊（ヤーコブ・フォン・ユクスキュル『生命の劇場』～入江重吉・寺井俊正「学術文庫版のあとがき」より）

＊「本書の対話に登場するのは、大学理事（フォン・K氏）、宗教哲学者（フォン・W氏）、画家、動物学者、生物学者の五名である。この内、直接に論戦が交わされるのは動物学者と生物学者のあいだであり、ここで生物学者はおそらくユクスキュル自身の見解（環世界論）を示し、動物学者はそれに対立する理論（機械論）を代表している。それに対して、宗教哲学者と画家はそれぞれ形而上学と芸術を代表し、それぞれの立場から、基本的には生物学者の見解を補強する役割を担っている。そして大学理事は、同じ基本的には生物学者の見解に同調しつつも、対話のまとめ役として、全体の論議を調整・総合する動きを示していると言えよう。ちなみに、このように見れば、著者であるユクスキュルが、本書では生物学者と大学理事との両方にスタンスを置いていることは明らかである。言い換えれば、直接的には生物学者に自らの見解を語らせながら、しかし同時に、それを相対化・客観化しうような総合的・包括的な立場に身を置いているのである。そしてここに、本書の主たる性格―――すなわち、本書が著者の最晩年において、生命に関する長年の思索のいわば総決算として著されたものであることを、容易に見てとることができよう。」