



神秘学ポエジー 風遊戯  
mediopos  
142

【神秘学ポエジー～風遊戯 第 289集】 media-poesieヴァージョン

mediopos 3526-3550

2024.7.13～2024.8.8

神秘学遊戯団

「あさひてらす」で連載中の  
伊藤亜紗「一番身近な物体」  
第七回は「希望と分断のお薬」（2024.07.10掲載）

今回紹介されているのは  
「ナルコレプシー」という  
「時と場所を選ばず強烈な眠気に襲われ、  
1日に何回も眠り込んでしまう」という  
睡眠障害の一種に40年以上つきあっている  
「駒沢典子さん」という方のこと

当初は眠気が病気だとは思っていなかったが  
（「居眠り」「怠けている」と言われるような葛藤のなかで）  
高校生になったとき病院に行き  
「ナルコレプシー」という診断があり  
大学生になってようやく現在の主治医にたどり着く

ナルコレプシーが起こるのは  
「睡眠と覚醒のスイッチを固定化する物質」である  
オレキシンの働きによるものだという

ナルコレプシーの患者は  
その「オレキシンを作り出すことができないので、  
「ちょっとした刺激で睡眠に行ったり、  
覚醒に行ったり、ということを常に繰り返している」ように  
「スイッチがゆるゆるしてる」」のだという

「オレキシンの関わるスイッチ」は  
「覚醒をON、睡眠をOFFと捉え」ず  
「覚醒と睡眠を、等価な二つの選択肢ととらえる」

つまりナルコレプシーの人は  
「覚醒すべきときにスイッチを切っている」のではなく  
「覚醒と睡眠のあいだを行ったり来たりしている」  
「境界線の上で彷徨っている」というのである

駒沢さんはナルコレプシーだけではなく  
「情動脱力発作（カタブレキシシー）」の症状ももっていて  
「動かそうとしても体に命令が出せない状態」の発作が起こり  
「喜怒哀楽どの感情でも、高ぶると、  
体の力が抜けて動けなくなってしまう」のだという

とはいえ「薬を飲んでいれば、日常生活の中で急に眠くなったり、  
情動脱力発作が起こることは基本的に」はなく  
症状を緩和することはできる

しかし「薬」には「社会的な副作用」も存在する

「薬は、社会参加を可能にすることによって  
患者さんを結びつけると同時に、  
分断を生み出すこともある」というのである

駒沢さんはナルコレプシーの患者会に参加したとき  
「薬を飲んでも日常生活が送れない患者さんに対して、  
同じ病気の仲間が責めるような場面」にでくわす

そこには「患者さんたちのあいだに  
「薬さえ飲めば、自分たちは普通の人と変わらない」  
と信じたい気持ちが強くあった」からではないかという

「普通の人でありたい」  
「普通の人にならなければならない」  
という強い思い込みがそこにはあるのだろう

「薬」は「「普通の人になれる」可能性を与え」るが  
「他方で、症状を消すべきネガティブなものとしてだけ  
捉えること」にもつながってしまう

それは「自分で自分を差別しているような状態」にほかならず  
「症状＝ネガティブなものという見方が固定してしまうと、  
身体に起こっている現象を観察し、  
それが持つかもしれない意味や価値を  
創造的に問い直す機会を奪うことにつながり」かねないと  
伊藤亜紗は示唆している

さて伊藤氏が「駒沢さんにインタビューをしている間、  
彼女が何度も口にしたのは、  
「人の体ってほんとうによくできてる」  
という感嘆の言葉」だったという

駒沢さんは30代で受洗し  
「体は多くの部分から成り立っていて、  
そのすべての部分が調和がとれていて、どの部分も尊い」という  
「新約聖書「コリント信徒への手紙一」のなかの、  
体について書かれた箇所に救われた」と言う

そして「「自分は今のままでいいんだな、  
周囲よりできなくても何かしら役にたっているんだ、  
ということを実感」する

伊藤氏は「「体ってよくできている」という感嘆の背後には、  
社会、薬、仲間、さまざまなものが絡まり合った、  
駒沢さん自身の歴史」があり  
「薬というテクノロジーと、症状の意味を問う  
文化の両立」があると示唆している



第七回 希望と分断のお薬

■伊藤亜紗「一番身近な物体」第七回 希望と分断のお薬  
（「あさひてらす」2024.07.10）

病気とされていることそのものが  
投げかけてくるさまざまな問いがあり  
病気になる苦しみ  
そしてそれが癒やされる「希望」があり  
またそこで生まれる「分断」といった苦しみもある

しかしそれは  
「ふつう」であろうとすることで見失われがちなものから  
あらたな気づきを与えてくれる創造的な経験ともなり得る

■伊藤亜紗「一番身近な物体 第七回 希望と分断のお菓」（「あさひてらす」2024.07.10）

＊「駒沢典子さんとナルコレプシーとのつきあいは、もう40年以上になります。ナルコレプシーとは睡眠障害の一種で、時と場所を選ばず強烈な眠気に見われ、1日に何回も眠り込んでしまう病気のこと。駒沢さんは小学校高学年ころに発症しましたが、なかなか病気だとは理解されず、高校生になってようやく診断がありました。

しかし、「眠くなること」は、駒沢さんが抱えているさまざまな症状のうちのひとつでしかありません。感情が揺れ動くと筋力が脱力してしまふ「情動脱力発作」や、夜中に目が覚めて食欲を抑えられなくなる「過食」、さらに代謝の低下からくる「肥満」や「糖尿病」、「体温調節の不具合」など、現在進行形でいくつもの症状を抱えています。

興味深いのは、ひとくちに症状といっても、それによってもたらされる苦勞は一様ではない、ということです。身体的には苦しくないのに社会の無理解が原因で苦勞が生じている症状もあれば、直接的な苦痛を感じていてその結果社会生活に支障をきたすような症状もあります。この苦勞をめぐる「身体」と「社会」の絡み合いを、「菓」の存在がさらに複雑化します。駒沢さんの語りを手がかりに、その複雑な網目を紐解いていきたいと思います。」

\*\*\*\*\*

・金にならないもの

＊「まず、ナルコレプシーの主症状である「眠くなること」「眠ってしまう」について。言うまでもなく、眠ることそのものは、本質的には誰もが日常的にやっていることです。「めまい」や「頭痛」とは異なり、それ自体が直接的な身体的苦痛をもたらすわけではありません。

けれども、ナルコレプシーにおいては、その頻度やタイミングが一般の人とは異なっています。日中、退屈なわけではないのに急に眠気が出てきて、抵抗することができなくなる。しかし通常であれば、10-30分眠ると目が覚め、しばらくはすっきりと過ごせるそうです。こういうことが1日に何度も起こる。

程度の問題は、症状の有無に比べるとどうしても理解がされにくいものです。ある認知症の方が、自分の症状を話すと「物忘れなら私もしょっちゅうよ」などと返されることが多い、と話していましたが、ナルコレプシーにも同じことが起こりがちです。「昼間に眠くなることなんて私もあるよ」。誤解も同調ベースならまだよいのですが、ナルコレプシーの症状はどうしても「居眠り」「怠けている」といった規律に反する行為だと見られてしまう。日中の睡眠に対するこのスティグマ（ネガティブなレッテル）が、本人にも恥の感情をもたらします。」

「当時は駒沢さん自身も、この眠気が「症状」であるとは思っていませんでした。」

「駒沢さんの苦勞が、学校生活において顕在化したというのは象徴的です。なぜなら、明治以降、「時間を無駄にしない」「時間を守る」といった時間規律を身につけさせることが、学校の重要な役割のひとつだったからです。

ヨーロッパでは14世紀に機械時計が登場し、15世紀に定時法が普及、その後産業革命による大型機械の登場と鉄道の普及によって、現代の私たちにつながるような時間感覚が作り出されました。それは単に「時間を守る」だけでなく、「みんなが同期している」という時間感覚のことです。標準時の誕生によって、離れた土地の人々も同じ時間を共有しているという感覚が生まれました。

明治になり開国すると、こうした時間感覚が一気に日本にも入ってきます。幕末に来日した外国人の記録によると、江戸時代の日本人の時間感覚はかなりルーズだったようですが、明治に入ってから近代化されると、一気に更新されていくのです。そこで大きな役割を果たしたのが学校でした。（橋本毅彦、栗山茂久編著『遅刻の誕生』）

たとえば、当時の尋常小学校で使われていた教科書では、「時は金なり」というベンジャミン・フランクリンのものとされる格言が紹介されています。教科書の説明によれば、この格言は、「時間は金のように尊いものなのだから、無駄にするべきではない」という意味です。（西本郁子「子供に時間厳守を教える――小学校の内と外」）

「このような思想のもと、明治の学校では、それまでの寺子屋とは異なる、厳密な時間区分にもとづく教育が実践されていきました。授業開始十分前の登校、時間割の制定、授業開始や終了の時刻を知らせる鐘の普及、遅刻の禁止。駒沢さんが苦勞した学校生活は、そもそも子供たちの活動をひとつの時間のもとに同期させ、かつ一分たりとも時間を無駄にしないという勤勉の思想を教え込む場として誕生したものです。そこにおいて「眠ること」は、規律によって維持された同期から外れることであり、勤勉さの喪失、すなわち怠惰を意味するものとされてしまうのです。

こうした教育の効果に加え、近年では、情報テクノロジーの登場が、私たちの時間感覚に大きな影響を与えています。睡眠が、文字通り「金にならないもの」とみなされるようになってきているのです。人々の関心や注意それ自体が経済的価値を持つというアテンション・エコノミーの考え方にとって、睡眠は、昼の眠りであれ夜の眠りであれ、経済的価値を持ちません。」

\*\*\*\*\*

・『家庭の医学』と新聞記事

＊「「寝てしまうのは怠惰だからだ」と人から思われ、自分もそれを恥じ、人に相談もできない状況のなか、駒沢さんが「これは病気なのではないか」と自覚する出来事がありました。中学生の頃のことです。」

「駒沢さんは、自分の眠気が他の人の居眠りとは違う異常なものであることを確信します。」

「駒沢さんは高校生になるのを待ってから、ひとりで病院にかかります。電話帳でようやく見つけた、精神科があるとなりの市の総合病院でした。そこで検査をして、最初の病院でナルコレプシーという診断があります。病気だと分かり、これで親にも言える。ホッとすると駒沢さんは言います。

ここから、駒沢さんと病院との関わりが始まります。」

「最終的に今の主治医に辿り着いたのは、大学生のときでした。」

・スイッチがゆるゆるしてる

＊「自分で必死に情報を集め、眠気が怠惰ではなく病気のせいであることを証明できた駒沢さん。このことに加え、ちょうど90年代に、筑波大学の柳沢正史氏と櫻井武氏によって、「オレキシン」という物質の働きが解明されたことも大きかった、と語ります。

駒沢さんの説明によれば、それまで、オレキシンは「眠気のもとをつくる物質」だと考えられていました。けれどもそうではなくて「睡眠と覚醒のスイッチを固定化する物質」だということが分かった。駒沢さんのようなナルコレプシーの患者さんは、オレキシンを作り出すことができないので、「スイッチがゆるゆるしてる」。「それなので、ちょっとした刺激で睡眠に行ったり、覚醒に行ったり、ということを常に繰り返している」。それまでは「レム睡眠とか言ってもよく理解されなかった」のに対し、オレキシンのおかげで「普通の居眠りとの違いが分かりやすくなった」と駒沢さんは言います。

興味深いのは、オレキシンに関する科学的発見によってナルコレプシーの説明がしやすくなった、という点です。（…）謎だとされていた現象が解明されて理解できるようになったのではなく、別の説明原理が登場したことによって理解可能性が上昇した。ここにあるのは、「誤謬の修正」ではなく、「新しいナラティブの登場」です。

＊「オレキシンがないからスイッチがゆるゆるしてる」という駒沢さんの説明を聞いて私がイメージしたのは、シーソーのようなメカニズムでした。板の右が下がれば（覚醒）、左が下がれば（睡眠）。オレキシンがあれば、中心の支点部分をロックすることができるけれど、オレキシンがない駒沢さんのような人の場合には、ロックすることができない。だから、板の右が下がって（覚醒）になったり、かと思ったら左が下がって（睡眠）になったり、ふらふらして固定されることがない。この不安定さがナルコレプシーである。そんなふうに理解しました。

「スイッチ」は、以前のくり茶さんの語りにおいてもキーワードになっていました。どちらも、「自分ではコントロールできない自発的なもの」という点では共通しており、それ自体、当事者の「意志の弱さ」を糾弾するスティグマ的言説を相対化する力を持っています。「スイッチ」は、自分ではどうにもならない、自動的なものだからです。」

＊「一方で、二つのスイッチには根本的な違いもあります。くり茶さんのスイッチが「一度入ったら止められない」という絶対的なものであったのに対し、駒沢さんのスイッチはむしろ「行ったり来たりしてしまう」という不安定なものだからです。

「ナルコレプシーの説明原理としてゆるいスイッチが革新的なのは、覚醒をON、睡眠をOFFと捉えていないことです。」

「一方、オレキシンが関わるスイッチは、覚醒と睡眠を、等価な二つの選択肢ととらえる見方を私たちに提示します。覚醒＝ON、睡眠＝OFFではなく、覚醒＝右、睡眠＝左。二つが等価になることによって、ナルコレプシーの人は「覚醒すべきときにスイッチを切っている」のではなく「覚醒と睡眠のあいだを行ったり来たりしている」というイメージが生まれます。「さぼっている」のではなく「境界線の上で彷徨っている」。これが、ナルコレプシーのスイッチが「新しいナラティブ」たるゆえんです。」

\*\*\*\*\*

・情動脱力発作

＊「冒頭に書いたように、駒沢さんにはさまざまな症状があります。ここからは、それ自体が直接的な苦痛をもたらす症状について考えていきます。」

＊「駒沢さんが「非常にづらい」と訴えるのは、「情動脱力発作（カタブレキシ―）」の症状です。情動脱力発作とは、感情が揺れ動くと筋力が脱力する、という症状のこと。喜怒哀楽どの感情でも、高ぶると、体の力が抜けて動けなくなってしまうのだそうです。ナルコレプシー＝眠くなるというイメージが強かったので、最初にこの話を聞いたとき、私はずいぶん意外な印象を受けました。しかし、ナルコレプシーI型の人には典型的に見られる症状なのだそうです。

力が抜けるというリラックスして楽になるような印象がありますが、情動脱力発作は、動かそうとしても体に命令が出せない状態です。要するに、「金縛り」と同じ状態。意識は明瞭なのに、体に閉じ込められて身動きが取れなくなっているので、強い苦痛を伴います。」

「症状の出方には程度があり、軽い場合には、症状があらわれるのは体の一部分のみで済む、と駒沢さんは言います。友達と話をしている面白くなり、舌の力が抜けて舌がもつれ、言葉になりにくくなる、というような場合です。軽ければ、他の人が気づかないこともある。「聞いている方は、なんか喋り方がおかしいなって思うかもしれないですけど、そういうときはすぐ戻るので、あまり気づかれなかもしれないですね」。

「一方、重い場合には、全身の力が抜けてしまいます。」

「『喜怒哀楽』のような明確な輪郭がないように見える感情でも、情動脱力発作は起きるそうです。たとえば、宅急便が来ることがわかっていて、ピンポンが鳴った瞬間。「あ、来たな」と思って立ち上がろうとすると、ぐにゃっとなります。」

「駒沢さんは、情動脱力発作の症状が非常に強い方です。なので、その症状をかかえたままでは外出できず、人にも会えなくなってしまう。そこでふだんは薬を飲み、症状を抑えています。駒沢さんの場合、薬を飲んでいれば、日常生活の中で急に眠くなったり、情動脱力発作が起こることは基本的にありません。」

・菓の社会的副作用

＊「直接的な苦痛のある症状に対しては、薬を使って緩和することが有効です」

「しかしながら、菓は単純によいものとも言い切れません。患者さんの体への副作用が問題になることもあります。ここで注目したいのは、菓の社会的な副作用です。菓は、社会参加を可能にすることによって患者さんを結びつけると同時に、分断を生み出すこともあるからです。」

「それは駒沢さんがナルコレプシーの患者会に参加したときのことでした。薬を飲んでも日常生活が送れない患者さんに対して、同じ病気の仲間が責めるような場面があったと言います。」

「なぜ菓によってそのような分断が生まれてしまうのか。駒沢さんは、患者さんたちのあいだに「菓さえ飲めば、自分たちは普通の人と変わらない」と信じたい気持ちが強くあったのではないかと分析します。菓は、自分たちの症状をなかったことにしてくれる。症状がなかったことになれば、自分たちは「普通の人」でいられる。そう思うことが気持ちの支えになる。患者さんたちのあいだにそのような強い信念があったがために、「菓を飲んでもうまく病氣と折り合いがつかない人」は、自分たちがすがりたい信念をゆさぶるような「反例」に思えてしまった。あるいは自分たちの希望を打ち砕く「異端」のように見えたかもしれない。だからこそ、「真面目にやれ」という、おそらく彼ら自身が一番言われたくない言葉を、「反例」「異端」に対してぶつけたのではないかと。駒沢さんはそう分析します。」

\*\*\*\*\*

・体ってほんとうによくできてる

＊「このように菓は、患者さんに「普通の人になれる」可能性を与えるものです。苦痛がなくなるという意味ではそれはすばらしいことです。が、他方で、症状を消すべきネガティブなものとだけ捉えることにつながります。これは、自分で自分を差別しているような状態です。症状＝ネガティブなものという見方が固定してしまうと、身体に起こっている現象を観察し、それが持つかもしれない意味や価値を創造的に問い直す機会を奪うことにつながりかねません。」

＊「駒沢さんにインタビューをしている間、彼女が何度も口にしたのは、「人の体ってほんとうによくできてる」という感嘆の言葉でした。これだけままならない体を生きているにもかかわらず、なぜ「よくできている」と思えるのか。なぜ菓を使いながらも、決して症状のことをネガティブに語らず、その意味や価値を探究する姿勢を保ち続けるのか。そのことが不思議でたまりませんでした。

理由を聞くと、彼女は30代で受洗した経験について話してくれました。25歳でお母さんを亡くし、その喪失感が癒えないなか、駒沢さんはある神父の本に出会います。「今のわたしの大きなターニングポイントになったのは、わたしの中では信仰の部分がとても大きくて」。

駒沢さんは特に、新約聖書「コリント信徒への手紙一」のなかの、体について書かれた箇所に救われた、と言います。それによれば、「体は多くの部分から成り立っていて、そのすべての部分が調和がとれていて、どの部分も尊い」。この一節は、体について書かれていると同時に、人間ひとりひとりを「器官」とみなす見方を提示しています。駒沢さんは言います。「自分は今のままでいいんだな、周囲よりできなくても何かしら役にたっているんだ、ということを実感した瞬間でした」。

この気づきは、その裏側に、ある「とらわれ」があったことの発見でもありました。当事者でありながら、自分は病気を否定していたのではないかと。自分の中にもまた、あの上の世代の患者たちと同じような、「普通の人にならなければならぬ」というプレッシャーがあって自分をしばっていたのではないかと。」

「なぜ一般の人に合わせなければいけないのかな。「差別反対」と口で言うことはできても、心の底から自分の中にある差別意識を手放し、自分の体に向いていくことは容易ではありません。駒沢さんは、受洗をきっかけにして、その別の道にすすむ可能性を手にした。「体ってよくできている」という感嘆の背後には、社会、菓、仲間、さまざまなものが絡まり合った、駒沢さん自身の歴史があります。ここには、菓というテクノロジーと、症状の意味を問う文化の両立があります。」

幡野広志のwebちくまでの連載

「みんな普通で困っている」の第10回は  
「世界はあいまいでできている」

「ほとんどのものはグラデーションだ。  
○×しかない世界じゃないし、  
正解はもっとたくさんあったりする。」  
という話だ

世の中を見渡してみると

○か×か  
白か黒か  
正しいか間違いか  
善いか悪いか  
(それらの根底にあるには  
好きか嫌いかに他ならないが)  
といった貧しい思考があふれている

「ほとんどのものはグラデーション」であり  
さらにいえば「グラデーション」というより  
それを判断する視点とその判断される対象との関係で  
さまざまに変化するともいえる

そして「正解はもっとたくさん」あり  
さらにいえば  
「正解」かどうか視点によって変化する

従ってある程度固定されている視点で見たとしても  
対象はグラデーションであり  
さらに固定されない複数の視点からみるとき  
そのグラデーションもさらにさまざまに変化する

「世界はあいまいでできている」し  
さらにいえば  
視点しだいで  
その「あいまいさ」もさまざまな姿であらわれる

○か×かという見方があらわれやすい背景には  
近代科学のように  
「研究者と対象は完全に切断されているから  
これはoperateしたりmanipulateしたりできる」  
(河合隼雄「曖昧さと「私」」)  
というように  
関係性が切り離された客観性が成り立つという  
臆見があるともいえる

しかし私たちは関係性のなかに置かれ  
しかも対象も多義的であるとともに  
それを見る主体も決して固定的なものではない

「世界はあいまいでできている」の話のなかで  
「そもそも白黒思考の人は、答えはひとつしかないと思ってる」  
「白黒思考に染まっていくと、世の中を  
「敵と味方」の2色に分けて考えるようになる」  
といったことが示唆されているが

そうした「白黒思考の人」の場合

自分がどんな視点から見ているかにも  
またじぶんが白か黒かを判断した対象が  
「100%どっちかだけってことはない」ことにも  
自覚的であるとはいえないままに  
すぐに「答え」をだそうとしたりする

たとえば性別や世代にしても  
「個別を見」ないでひとくくりで語ろうとする

白黒思考の人の場合  
「「敵と味方」の2色に分けて考えるようにな」り  
「ぜんぶ自分と同じ考えじゃないと  
簡単に敵認定してしまうようになる。」  
「敵と認定した相手には無駄に攻撃的になるし、排他的になる。」

「大切なのは、グレーポジションの人間として  
「この部分は賛成だけど、この部分は反対」って  
判断を重ねていくこと」だと思われる

これは決して相対主義なのではなく  
みずからの視点とその対象への判断を自覚し  
両者とその関係を一義化しないでいるということなのだ  
が  
世の中では自分も対象も固定化して  
○か×かに決めてしまうような  
わかりやすさが求められてしまいがちのようだ



- 幡野広志「みんな普通で困っている 第10回 世界はあいまいでできている」(webちくま 2024年7月12日)
- 河合隼雄・中沢新一『「あいまい」の知』(岩波書店 2003.3)

- 幡野広志 「みんな普通で困っている 第10回 世界はあいまいでできている」 (webちくま 2024年7月12日)
- 河合隼雄・中沢新一 『「あいまい」の知』 (岩波書店 2003.3)

＊＊ (幡野広志 「みんな普通で困っている」より)

＊ 「ほとんどのものはグラデーションだ。○×しかない世界じゃないし、正解はもっとたくさんあったりする。」

＊ 「小学生の息子には何かにつけて、「○×で考えるのやめよう」と教えている。子どもには○×って言い方がわかりやすいからこう呼んでるけど、「白黒思考」とか「0-100 (ゼロヒャク) 思考」って言うのちよっと大人な感じになるだろうか。かんたんに言うと、極端に考えるのはやめよう、すべてのことには<間>があるんだからって教えだ。

これはいるんな状況で伝えてるんだけど、子どもにいちばん伝えやすいのがなにかを習得するときの話。たとえば授業で跳び箱を習ったとして、子どもは「できる=○」「できない=×」と単純な2軸で考えて一喜一憂してしまいがちだ。そりゃそうだよね、人生8年目だもん。

でもじつはその考え方ってあまり正確ではなくて、僕は息子に「両端に○と×が書いてあるメジャーをイメージしてしてごらん」と伝えている。左の端には真っ黒なインクで「×」が描いてある。そこから無数の「×」が続くんだけど、ちよっとずつ「○」が混ざってインクの色も薄くなっていく。そして真ん中あたりで完全グレーの「x○」になって、さらに右に進むと「○」の割合が増えて白に近づいて、右端で完全に白い「○」になる。そんなメジャー。」

＊ 「そしてこの「物事にはグラデーションがある」論は、「できる／できない」に限った話じゃない。ほとんどの物事は、濃淡こそあれグラデーションの中にある。」

「周りを見ても、いい人も悪い人も100%どっちかだけってことはないでしょ？ いい人でも少し自己中なところがあったり、悪い人でも情に厚かったり。最近ほドラマやアニメでも「悪にも事情があるよね」ってトーン作品がほとんどだし(…)」。

＊ 「真っ白／真っ黒、ゼロ／ヒャクといった極論はわかりやすくてキャッチーなんだけど、社会でうまく生きていくためには半端さを心がけるほうが大事だったりする。

「たとえば「自責的であれ」って考え方。一種の自己責任論。起こってることは自分の責任だって考えるのはときに必要なスタンスではあるんだけど、「いついかなる場合もすべてひとりで背負わねばならない」って100%自責ポリシーの人がいたらかなり危ういよね。」

「一方で100%他責ポリシーの人はほとんどサイコパスで、近くにいる人のメンタルを容赦なく破壊してしまう。成長もできないし、もちろん人から好かれない。

だから大切なのはバランスだ、ほどほどに自責でほどほどに他責。ケースバイケース。どっちつかず。」

「こうしてその都度バランスを取ることと同時に、個別を見ることも大切だ。たとえば世代論。「みんな」なんていないと理解したら、「若者は句読点をつけない」みたいなおおざっぱな「いまどきの若者像」を真に受けて振り回されたりしない。

知り合いが20代前半の息子さんに「若者ってみんな倍速視聴してるの？」と聞いたら、「んなわけないじゃん」と返されたと言っていた。(…) 現実世界はケースバイケースだらけだし、「人による」だらけなんだから。」

＊ 「そもそも白黒思考の人は、答えはひとつしかないと思ってるんだよね。でも実際の「正解」ってもっとたくさんあったりするし、時間の流れで変わっていったりもする。」

「科学も「絶対」が「絶対」ない領域なんだって。「今わかっている範囲だとこうなる可能性が高い」と説明するのが誠実な態度。なのに、「結局どうなんですか!?!」「絶対に大丈夫なんですか!?!」ってすごい形相で詰め寄る人、コロナ禍でたくさん見たでしょ。「絶対ではないが可能性は低い」みたいな言葉にキーキー言っちゃう人。でも「絶対」、つまり反証可能性がないのはもう宗教なんだよね。」

「「答え」に飛びつかないこと、極論をあやしがること、そして反対意見にも耳を傾けることは、知的で科学的な態度だ。言い切らない人、意見を変えられる人のほうが誠実だって頭の片隅に置いておくと、人を見る目の養成につながるかもしれない。」

「白黒思考に染まっていくと、世の中を「敵と味方」の2色に分けて考えるようになるのもめっちゃめっちゃ怖い。しかも、ぜんぶ自分と同じ考えじゃないと簡単に敵認定してしまうようになる。敵と認定した相手には無駄に攻撃的になるし、排他的になる。嫌われるし学べない。それじゃ人生、どん詰まりだよな。

大切なのは、グレーボジションの人間として「この部分は賛成だけど、この部分は反対」って判断を重ねていくことだ。まるっと判断しない。」

「繰り返すけど、現実ほ「間」も妥協も譲歩もありまくりだ。○×、白黒、ゼロヒャク。こういう考え方に囚われると、大人社会ではうまくやっていけない。

凡庸だしキャッチーさに欠けるんだけど、堂々と「そこそこ」「まあまあ」「一部は」「場合による」「人による」みたいなあいまい人間でいよう。」

＊＊ (河合隼雄・中沢新一 『「あいまい」の知』～河合隼雄「曖昧さと「私」」より)

＊＊ 「私は、心理療法師psychotherapistとして仕事をしているわけです。そのときに思いますのは、私のやっていることは少なくとも近代科学とはまったく違うことをしている。なぜかというと、近代科学というのは研究者と対象は完全に切断されているからこれはoperateしたりmanipulateしたりできるわけですね。ところが私は相談に来られた人と完全に関係をもっている。しかもその関係を非常に大事にしている。それは先ほどの雅楽の伝達にマン・ツウ・マンの形を大事にしているのと似たところがあると思いますが、人から人へというのをすごく大事にしている。実際は心理療法師にも種類がありまして、心理療法師を自然科学的にやっていて、自分は患者をoperateしたりmanipulateしたりして治していくことができると考えている人がいます。アメリカに非常に多いと思います。しかし私はそれとまったく違ひまして、来られた人に対してoperateすることもmanipulateすることもできないと思っています。なぜかというわれわれは関係の中に生きている。関係の中に生きているということと、対象の多義性ということをむしろずっと保存しておきたいと思っています。

それを一般の人は、私の前にいる人をたとえば非行少年であるとか殺人犯人であるとかヒステリーの患者であるとか一義的に定義するわけですね。ところが私は一義的定義を取りはらって、「この人は多義的で、何になるかもわからない」と思っている。」

＊ 「私と私の前に座っている人との境界は、普通は「I and You」というのは離れているわけですが、この境界が非常に曖昧になってきます。時には来られた人の症状がこちらに移るということもあります。ものの言い方で移るときもあります。それくらい一体になっているけれども、一つではない、やっぱり違うわけですね。そういうことをやりながら、あるいは私の生き方を考えますと、この「I」というもの、「私」というものは、いったい、どんなふうに生きてきいるのかとか、どの程度の曖昧さをもっているのか、ということが問題になっていきます。」

現代ではあたりまえのように使われている  
「健康」という言葉が頻繁に使われるようになったのは  
明治十三年（一八八〇）前後のこと  
それ以前の近世日本では  
「養生」という言葉が多く使われていた

片渕美穂子『気ながれる身体の考古学』は  
副題に「近世日本における養生」とあるように

日本における身体観の「中世と近世における大きな相違、  
近代とそれ以前における大きな相違」をふまえながら

「近世日本の養生論における身体は、  
どのようにして語りうるものとなっているのか」  
「養生論を可能にしている身体の捉え方とはいかなるものか」  
という問題意識から  
「養生論を可能にする身体の認識論的な布置を描き出す」試みである

身体思想において日本の歴史は  
「江戸以前と、それ以降」に「画然と二つに分かれる」という

「乱世」である中世は「身体時代」「個人の時代」であり  
近世になり主に武士階級において  
身体はその動作が形式化され  
心によって統御されるようになり  
（養老孟司『日本人の身体観の歴史』）

さらに近代になると  
その身体は「計測され、記録される身体、  
まさにその尺度にのっとって訓練され、調教される身体、  
……近代医学の視線にさらされた身体」となる  
（三浦雅士『身体の零度』）  
現代の身体観である

さて「ためし斬りや子殺しや子捨てが常体化した状態から  
それを否定する心性への変容」が起こったのは  
十七世紀末（元禄期）のこと

「幕府の禁令を通じて捨子や子殺しを罪とする感覚が人々に醸成され」  
「身体自然性の隠蔽」つまり  
「死体が差し示す自らの生と死、  
自らの存在が自然性の中にあることへの嫌悪」が進行していく

それが「当初は武士階級に、そして都市の富裕な者、  
さらにそれ以外の者、そして地方へと広がって」いった

「乱世」の十六世紀において  
養生の知や技術を学んでいたのは医家や戦国武将であり  
やがて江戸の泰平の世となってからは  
「かつての戦国武将たちは自らを道徳者たるべく位置づけ」  
「人を殺す術の代わりに、所作と威厳、  
そして他の階級との差異化によってその存在を示した」  
のである

代表的な養生書である  
貝原益軒『養生訓』で説かれているように  
近世日本の養生論における養生法は  
「気を身体に滞りなくめぐらすこと」だが

「啓蒙的な医療情報を内容とするだけでなく、  
十七世紀後半以降、身の処し方を説く  
日常実践道徳としても展開され」ている

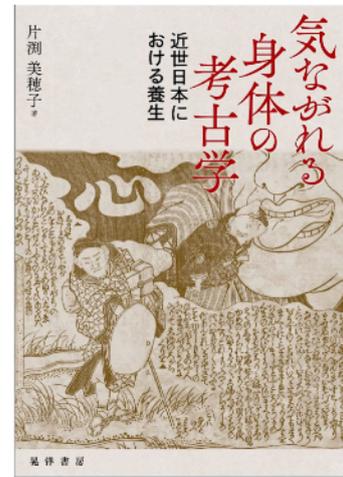
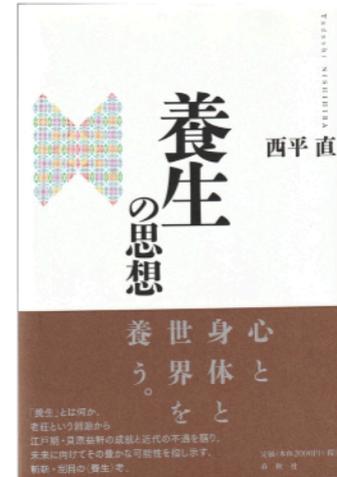
その「養生論」は  
「社会性において捉えられる身体を語り、  
身体社会性を強める機能をもっていた」のである

さらに「血縁によってつながる家筋・家系という家観念、  
ジェンダー、身分といった社会性、経済システム、  
自然環境、地理的環境、そして物理的な意味での家、  
あらゆるものと通じる」  
「様々な関係性を結ばせる結節点」として説かれていた…

さて貝原益軒『養生訓』をはじめとした  
「養生思想」については  
西平直『養生の思想』を  
mediopos-2367（2021.5.10）でとりあげている

『養生訓』は往々にして  
儒家的な修養（道徳形成）を重視するところがあるが  
「養生」は道家的に言えば養生（不老不死）をつうじ  
「気」と「徳」を養うということでもある

現代のように「近代医学の視線にさらされた身体」において  
「養生」はなおざりにされがちだが  
その教条的な道徳性を外した「養生」は  
「自ら「癒ゆる力（自然治癒力）」を育て」  
「自分で自分をケアする（労る・休ませる・養う）」  
ということにほかならない



- 片渕美穂子『気ながれる身体の考古学—近世日本における養生』  
（晃洋書房 2023/3）
- 西平直『養生の思想』（春秋社 2021.3）

近代医学では問題にされないが  
ホリスティック医学的な  
「気」のエネルギーを円滑にするような  
「エピステーメー（存在・認識論）」に根差している

以上のように  
身体観について  
「養生」という視点を通じ  
中世から近世へ  
近世から近代へそして現代へ  
その変化を観ながら

私たちの得てきたもの  
そして失ってきたものについてふりかえりながら  
現代的な観点から見直してみることは

みずからの「養生」のありようについて  
あらたな知恵を得ることにもつながるのではないか

- 片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学―近世日本における養生』（晃洋書房 2023/3）
- 西平直『養生の思想』（春秋社 2021.3）

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「序 章／研究の背景」より）

＊「北澤（一利『「健康」の日本史』）によれば、日本において今日のように「健康」という言葉が頻繁に使用されるようになったのは、明治十三年（一八八〇）前後だという。有名な近世日本の代表的養生書である貝原益軒『養生訓』（正徳三／一七一三）には「健康」という用語は登場してこない。近世日本で使用されていたのは「養生」という用語である。「養性（ようせい）」や「衛生」の言葉も存在していたが、それらは「養生」ほど頻繁に用いられていない。養生は極東文化圏に特有の文化概念であるとされる。」

＊「日本における身体観に関しては、中世と近世における大きな相違、近代とそれ以前における大きな相違は指摘されてきた。養老孟司は、中世と近世との「身体の思想」の違いについて次のように述べる。「身体の思想から見ると、この国の歴史は画然と二つに分かれる。江戸以前と、それ以降と、である」（『日本人の身体観の歴史』）。養老によれば中世は「乱世」であり、その乱世とは「身体の時代」「個人の時代」であり、近世は身体の動作の形式化され、身体は心によって統御された時代であるという。中世において養生書が僅かしか出されていないのは、この「乱世」によるところが大きいはずである。近世におけるその身体の統御をもっとも課されたのが武士階級であり、作法、礼儀、日常の行為、所作に従うべき型が求められた。他方、近代日本において身体観、身体感覚が大きく変容したことは、養老の他、特に一九九〇年代以降歴史的テーマを扱う研究において様々に明らかにされてきた。三浦雅士の整理に従うならば、近代の身体とは「計測され、記録される身体、まさにその尺度にのって訓練され、調教される身体、……近代医学の視線にさらされた身体、いってしまえば、物理的身体」である（『身体の零度』）。」

「養生における身体に関連する近代と近世との大きな違いのひとつは、身体像である。例えば、下腹部が大きく丸みを帯びたいわゆる太鼓腹を理想とする身体像が近代日本において変容していく過程を、田中聡が近代日本の健康法や強健術から描き出したようにん、理想とされる身体像も歴史的に相違する。おそらくは近世日本の養生論は、以上のような流れの中にある。つまり身体観に関して、近世日本の養生論は近代以降継続されることはなく、解剖学、生理学の知を基盤とする衛生論に換えられていく。それはまた身体観の変化を伴ってもいた。近代日本の医療、教育制度、さらに衛生論や健康本などの言説における「身体の近代化」の諸相が、体育・スポーツ史、歴史学、教育史などにおいて明らかにされている。近世養生論は、中世、近世、近代の歴史的な身体観の変容の中にある。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「序 章／二 本書の目的」より）

＊「本書の目的は（…）、近世日本の養生論における身体は、どのようにして語りうるものとなっているのかである。養生論を可能している身体の捉え方とはいかなるものか。この問題意識から本書は、近世日本における養生に関して語られたもの、描かれたものを養生論として、その養生論を可能にする身体の認識論的な布置を描き出すことが本書の目的である。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第一章 近世養生論の誕生／二 養生の社会的位置づけ」より）

＊「十八世紀以降、養生は武士を中心としながらも、他の階層にもその知が広がることは望まれた。しかし、十六世紀後半から十七世紀前半においては、養生を知る者は、医家たちと戦国の武士たちに限定されており、他の人々に広まらなかったのは、生を至高の価値とし、安寧な生活と長寿を願ひ、養生することを日常の実践道徳とする考えが未だなかったからである。それは、戦国の武士たちに求められた生き方にも関わってくる問題であった。」

「本章の考察の対象の時期である十六世紀後半から十七世紀前半においては、生命の略奪の行為に対する倫理的なもしくは規範的な拒絶感 は、それ以降に比較するならば強くなかった。バラバラにした死体をつなぎ合わせ、繰り返し試し斬りに用いること、『昔々物語』が述べていたよな使用人に対する哀れみの感情の欠如、こうしたことが以降の時代と比較するならば相対的に受け入れ可能な社会であった。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第一章 近世養生論の誕生／三 身体 の自然性の忌避と養生」より）

＊「動物から人間を分かちつもの一つとして、死における自然性への、生のもつおぞましさへの感覚の存在があるため、いかなる社会であれ死体に対する嫌悪やその腐敗のもつ暴力性が生じることなく、死体が置かれるということはないであろう。ただし、死体に対する嫌悪感の強弱の違いはあろう。日本の場合、十七世紀初めから中頃までの間にこの感覚が大きく変容した。ためし斬りや子殺しや子捨てが常体化した状態からそれを否定する心性への変容である。死体を（さらにいえば身体 の自然性を）できれば関わりたくないもの、できれば存在しないかのように扱うようになった、それが十七世紀後半であった。」

＊「幕府の禁令を通じて捨子や子殺しを罪とする感覚が人々に醸成されたのは、十七世紀末（元禄期）である。江戸という都市における身体 の自然性の隠蔽は、特に十七世紀に進行していったのであろう。身体 の自然性の隠蔽とは、死体の忌避であり、死体が差し示す自らの生と死、自らの存在が自然性の中にあることへの嫌悪である。近世日本の養生論が多く出版されるのは十七世紀中頃以降であり、身体 の自然性がないものとして、そうみなすことになった時期と一致している。養生論における身体が、その自然性を問わず成立していることは、養生が都市生活を背景にしていることとも符号する。」

「近世養生論は、当初は武士階級に、そして都市の富裕な者、さらにそれ以外の者、そして地方へと広がっていく。おそらくこの順番は、身体 の自然性から遠ざかった順番であろう。十六世紀、養生の知や技術を学んでいたものは、医家でありさらに戦国武将であった。戦国武将たちは、うち続く戦乱の中で体調管理、怪我や病気の対処法として、養生の知や技術を学んでいた。やがて泰平の世が訪れる時、かつての戦国武将たちは自らを道徳者たるべく位置づけた。そして、彼らがふるっていた人を殺す術の代わりに、所作と威厳、そして他の階級との差異化によってその存在を示した。」

＊「徳川幕府によってもたらされた新秩序は、身体レベルの問題でもあった。こうした形式化された立居振舞、声の出し方、儀式化された作法などは、身体 の自然性を徹底的に存在しないかのようにすることであった。これらの所作の獲得と日常道徳としての養生の実践とは、身体 の自然性の消去という点において同一なのであった。」

「近世日本の養生において語られる身と生は道徳の対象として、その安寧をはかることが求められる。そこでは身という言葉がよく登場するが、この身は社会的関係の中で編み出された身体 のありようを指す。死体において露わになる身体 の自然性あるいは暴力性が存在しないもののようにみなされた後に成立しうるのが、身なのである。そして養生という身体 の配慮の技術は、身体を社会的関係性の中に捉えうる身とし、またその意味に価値的観念を含む天地から受けたものとして生を指定し、それらを日常の実践道徳の対象とすることによって、身体 の自然性を弱めていく。身体を社会的関係性の中に捉えうる身とし道徳の対象とすることは、身体が心の支配を受けうることでもある。貝原益軒『養生訓』が「心は身の主也。しづかにして安からしむべし。身は心のやつこ（奴）なり。うごかして勞せしむべし。」というように、心の支配を受ける身という捉え方が養生論において強められていく。」

「時代が下って自然哲学者である三浦梅園による『養生訓』（安永七／一七七八）は「夫人の身體髪膚は、父母にうけたり、全うして返すは孝の道なり、君が一日の恩を感じ、我百年の身を獻ずるは、臣たる者の義なり」と述べ、十九世紀前半の『長命衛生論』もまた「天地の間に人より靈なるはなしし人を貴として父母の遺體なれば我からだを賣のごとく思へとなり」としている。死体という自然性の排除、死に至らしめる暴力的行為への禁忌は、生や身体を価値づける言説、身体を道徳の対象として統御しようとする言説を登場させた。身体へ配慮を日常の実践道徳と捉え、安寧な生活と長寿を願う養生論は、身体 の自然性を排除しようとする十七世紀後半以降の時代に相応しかったのである。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第二章 気めぐる身体」より）

＊「近世日本の養生論における養生法を一言でいうならば、「気を身体に滞りなくめぐらすこと」である。近世養生論の死体を論じるにあたって不可欠な概念が気である。代表的な養生書である貝原益軒『養生訓』（正徳三／一七一三）には、「養生の害二あり。元気をへらす【こと、その】一なり。元気を滞らしむる【こと、その】二也」と記述されているように、身体に気が十分にめぐっていることが、養生の目指すところであった。気は中国思想の伝統的な宇宙論における基層概念であるが、非常に大まかに言ってしまうと、それは宇宙万物を生成する物質であると同時にエネルギーでもある。陰陽五行の気の運行に関する気の理論は、東洋医学の基礎ともなっている。天地万物を生成する気であるため、身体もまた気によって生み出されていることになる。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第三章 慾と身体 の秩序化」より）

＊「養生は身体内に気を満ちさせめぐらすことを目指すが、気を減少させる慾、気のめぐりを妨げる慾、そして自己抑制の対象としての慾は、十八世紀前半を境として頻繁に語られるようになったものである。特に貝原益軒『養生訓』に顕著であるが、それは近世における経済的進展を反映した慾への対応が養生に求められ、慾と気が関連づけられて語られ始めたということである。近世養生論は、啓蒙的な医療情報を内容とするだけではなく、十七世紀後半以降、身の処し方を説く日常実践道徳としても展開されている。慾を孕む身体が見出されたことは、慾を統御すべく身体 の秩序化をもたらすことになった。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第四章 養われる身体―一女、子ども、そして老人―」より）

＊「近世の養生書は基本的には、男性武士を読者として記述されたものであり、それが十七世紀後半以降、男性武士のみではなく社会階級を縦断し町人や農民、さらには女、子ども、そして老人が養生の対象として語られるようになる。また出版業の進展の中で、寛文（一六六一―一六七三）の頃より赤本と呼ばれる女、子ども向けの書物も出版され始める。養生書の読者である男性武士が自らに対して養生の術を行うだけではなく、女、子ども、そして親である老人を養生の視点で捉えることになるのである。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第六章 中心と根源としての丹田」より）

＊「伝統的な日本の身体技法においては、丹田は単に下腹部という肉体の特定の箇所を示すものではなく、芸芸における要所、精神性の根源、気というエネルギーの湧出する源であり、修練を積むことによりその力が高められるものとして捉えられている。こうした捉え方は、近世後期の養生論において比較的とく登場してくる。時間的な流れをいうと、十七世紀の養生論にはそのような記述はないが、十八世紀前半の益軒『養生訓』（正徳三／一七一三）において丹田の重要性が提示され、その後白隱の著作によっても丹田が重要視される。そして十九世紀に入ると平野重誠の養生論に代表されるように、丹田に生命の根源や身心の中心が見出されるに至る。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「第七章 養生論における体内観と解剖」より）

＊「十八世紀後半の杉田玄白『解体新書』（安永三／一七七四）の出版は医学界に大きな衝撃を与えたが、その知は養生論においては直接的には導入されなかった。養生論における解剖学の受容のあり方から、身体がいかに見えるものであり、いかに言いうるものなのか、という問題を説くことができると思われる。」

＊＊（片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』～「結 章／二 結論」より）

＊「一、まず、身体は社会性の中に捉えられる（…）。養生論は、社会性において捉えられる身体を語り、身体 の社会性を強める機能をもっていた。社会性とは関係のない身体（例えば、生理学が把握するような）は、語りえないもの、見えないものであった。養生はその字義通りに捉えるならば、「生を養うこと」であり、生を安定的に維持しようとすることである。養生は生を引き延ばし、その引き延ばされた時間と空間において身心が安定的であるよう導くことを目指すものであった。近世養生論において語られる生は、計測され比較され、要素に還元されるようなものではない。その生も社会性という網の中に捉えられる。つまり、天地父母の関係における生、忠孝との関係における生、愛情を受け養育されるべき家の存続を宅される子どもの生、家の存続につながる子どもを産む女の生、そしてその生が終わりに近く。かつ家長の配慮を受ける老人の生である。」

＊「二、次に、身体は自然環境そして地理的環境の関係において捉えられる（…）。時間的な流れとしては、前者との関係において捉えられることは十八世紀以降弱まり、以降は後者との関係において捉えられることが多くなる。天地万物に流通しその聚散によって万物を構成する気が身体にめぐる、人は天地というマクロコスモスに対するミクロコスモスであるという捉え方は、天の気の運行、具体的には、天候や季節、方角、六十干支に従って養生の実践が求められることになっていた。これは近世日本に特有というよりは、伝統的に中国に存在した気の把握、さらにはそれが反映された中国古典の医学書、養生書を参考にして養生書が記述されればそのようなものとなる。近世においては、気の観念性が薄められ、農業、都市社会といった地理的空間に展開されていき、身体もそれらの関係において把握されるのである。逆に言えば、そうした関係を持たない身体は、言説化されにくい。」

＊「三、そして、身体は様々な関係性を結ばせる結節点であった。（…）血縁によってつながる家筋・家系という家観念、ジェンダー、身分といった社会性、経済システム、自然環境、地理的環境、そして物理的な意味での家、あらゆるものと通じるものとなっていた。」

＊＊（西平直『養生の思想』～「はじめに」より）

＊「養生は、医者から治療してもらうわけではない。自分で自分をケアする（労る・休ませる・養う）。しかし「鍛える」ことはしない。鍛える（トレーニング）というほど身心への負荷は強くない（この点は修行や稽古と異なる）。そこで「老いの知恵」と呼ばれることもある。養生は、病後の静養や老後の健康管理を含んだ柔らかな感触なのである。」

＊「哲学者・三木清は『人生論ノート』の中で、健康は「各自のもの」と強調する。誰も他人の身代わりに健康になることはできない。誰かに自分の身代わりとして健康になってもらうこともできない。健康はまったく個人のものである。「すべての養生訓はそこから出立しなければならぬ」。」

＊＊（西平直『養生の思想』～「第1章 養生は健康法か」より）

＊「貝原益軒『養生訓』は日本の養生思想に大きな影響を残した。本書もそこを原点とする。そして何度もそこに立ち返る。しかし同時に、益軒のみが養生を説いたわけではないことを核にする。」

＊＊（西平直『養生の思想』～「おわりに」より）

＊「養生とはどういうことか。
一、養生は（今日の用語で言えば）「健康」を求めた実践である。欲望のままに生きるのではない。適度に自制し人生を楽しむ。健康に生きるための知恵であり習慣形成である。

二、養生は医学と近接する。しかし治療ではない。治療してもらうのではなく、自ら「癒ゆる力（自然治癒力）」を育てる。自らの工夫によって身心のバランスを制御するセルフケアである。そして予防医学である。症状が出る前の「未病」に対処する。あるいは、「病後の静養」と語られる場合もある。

三、養生は個人の努力を基本とする。病を悪霊の仕業と見る場合、神仏の加護が必要になる。それに対して、養生は、本人の努力によって予防する。あるいは、努力によって生の時間を延ばそうとする。養生は信仰ではない。」

「四、養生は「気」の思想と関連が深い。人の身体は、気を介して、宇宙や自然とつながっている。養生は、気を養うことであり、気の新陳代謝を促すことである。個人は、直接的に、宇宙や自然と結びつく。人間関係を軽視するわけではないが、組織や制度が中心ではない。養生が組織化されることは少ない。稽古のように「家元制度」を作ることもない。養生は、個人が直接に宇宙エネルギーを取り入れ、それと一体化しようとする。

五、気の思想は世界をエネルギーと見る。気の新陳代謝とは、エネルギー交換であり、その流れを潤滑にすることである。今日のホリスティック医学は「エネルギー医学」という。それは、実体化された物質相互の関係ではなく、エネルギーの流れ（流体的変容）を見る。養生思想は、西洋近代（科学）とは異なる「エビステーマー（存在・認識論）」に根差している。

六、しかし養生は世俗社会で実践される。確かに古代中国の「仙人」思想は世俗から離れる道を用意し、「文人文化」はそれを理想としたが、しかし多くの養生は世俗の内側で実践された。庶民の暮らしの中でこそ養生は必要とされる。そしてこの点が「修養」との重なりを複雑にしてきた。あるいは、「科学（西洋近代科学）」との関係を複雑にしてきた。養生それ自身の中に、世俗外の発想と世俗内の発想が併存していたのである。」

＊「図式的に言えば、儒家は修養（道徳形成）を重視し、道家は養生（不老不死）を重視した。」

「儒家は修養を説いた。養生も語ったが、それは修養に近かった。」

「当然そうした発想は、近代ナショナリズムと親和的であった。」

「他方、道家の養生は、そうしたナショナリズムに馴染まない。道家にとって大切なのは、悠久なる自然のエネルギーと循環することである。国のために養生するのではない。身体の気と宇宙の気を連続させ、エネルギーを循環させる。しかし道徳と無関係ではない。「気」を養うことと「徳」を養うことは一体である。」

＊「養生には道場がない。師匠もいない。道場に通わずとも日々の暮らしの中で務めることができる。「鍛える」というニュアンスは強くない。そこで「老年の健康法」と理解されることもあるのだが、もちろん老年期に限定されない。むしろ重要なのは、洋上のは「評価」が馴染まないという点である。そこには「段」や「級」がない。特別な「学派」もない。まして「家元制度」などとは無縁であって、伝授における「正統」を競うこともない。養生は初めから庶民向けであり「民生日用」なのである。」

＊「もう一点、養生は信仰ではなかった。養生はこの身体をもった現世の生に留まる。死後の身体を気遣うとうこともなければ、清らかに死んでゆくという発想もない。養生は現世の社会生活に役立つ実用的な知（処世術）であろうとする。

さらに、そこには「信じる・任せる」という発想がない。「感謝」も強調しない。ある種の「合理的」地平で、与えられたいのちを最大限生かそうとする。言い換えれば、養生は人生の困難を特別に意味づけることをしない。新宗教や修養思想のように人生の困難を「自らを磨く試練」として意味づけたりせずに、日々健やかに過ごそうとする。寝て・起きて・食べる。生命体としての土台を整えようとする。養生の発想は合理的で実用的である。

しかし「出世」や「儲け話」とは違う。現世的・世俗的な有用性を重視するのだが、社会的成功を主たる目的としない。」

□片瀨美穂子『気ながれる身体の考古学』目次

序　章  
第一章　近世養生論の誕生  
第二章　気めぐる身体  
第三章　慾と身体の秩序化  
第四章　養われる身体  
　　――女、子ども、そして老人――  
第五章　喩えの身体  
第六章　中心と根源としての丹田  
第七章　養生論における体内観と解剖  
結　章  
補　遺　近世養生論における導引術及び調気法  
　　――その技法の整理――

愛とはなにか

正直なところ  
そう問うことは  
どこか臆さざるをえない

愛という言葉を使うこと自体もそうだが  
とくにそれを哲学的な用語を使って論じることが  
果たしてできるのだろうかという疑問からでもある

個人的にいえば  
哲学的に愛が論じられながら  
それについてはじめて違和感を感じないで  
どこか腑に落ちてくるような感覚を得たのは  
西田幾多郎『善の研究』の  
「第4編 宗教 第五章 知と愛」だったことを思い出す

そこでは（多分に宗教的ではあるが）  
「知と愛とは同一の精神作用である」と説かれている

「知は愛、愛は知である。  
たとえば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。  
自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。  
この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。  
この時が知即愛、愛即知である。」

「両者の差は精神作用その者にあるのではなく、  
むしろ対象の種類に由るといってよろしい。」

「愛は實在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。  
分析推論の知識は物の表面的知識であって  
實在その者を捕捉することはできぬ。  
我々はただ愛に由りてのみこれに達することができる。  
愛は知の極点である。」というのである

さて現代の日本の哲学者のなかで  
「愛」について論じているといえば苦野一徳である

その著書『愛』については  
mediopos-1745 (2019.8.26) でとりあげているが  
それは著者が構想20年執筆2年半を要して書かれたものだという

『愛』では真の愛について  
〈存在意味の合一〉と〈絶対分離的尊重〉の弁証法的統一である  
という思索を経て「自己犠牲的献身」と特徴づけている

しかもそれは「自由への誘い」でもあり  
自己犠牲的献身はたんなる自己否定に尽きず  
〈自分への拘りから離れることによってよりいっそう自分らしくなる〉  
という弁証法的連関によってひとを自由にするのだという

ある意味わかりやすい内容でもあり  
弁証法的云々といった哲学用語を使う必要はなく  
比較的平易に表現するとすれば

〈絶対分離的尊重〉とは  
愛は他者があってはじめて成り立つということであり  
〈存在意味の合一〉とは  
ほんらい一なるものである我と汝が  
その他者との合一を求めるということであり  
「自己犠牲的献身」とは  
我をなくして合一を求めるということだろう  
そして愛における利自即利他が成立することによる自由…

ちなみに苦野一徳は西田においては  
「愛を彼我合一の次元においてしか捉えていない」  
そこには「絶対分離的尊重」の契機が欠けているという

しかし西田の哲学の背景にあるのは  
たとえば鈴木大拙の禅仏教でもあり  
ある意味で「無」「否定」「即非」といったことは  
絶対矛盾的自己同一的に  
そこに含意されているともいえるのではないかと思われるのだが

おそらく苦野一徳がその著書で論じようとしているいることは  
そこにたどり着くまでのプロセスに意味がある  
ということだと思われる

そのプロセスのなかに「絶対分離的尊重」という契機があり  
その「存在意味の合一」との弁証法が重要で  
そのうえで「自己犠牲的献身」への「意志」  
ということが位置づけられている

つまり「「愛」は意志をもって育て上げるものである」  
「`真の愛、は、親の子に対する愛のような、  
必ずしも特別な関係においてのみ成立するわけではないのだ。  
彼岸的な理想では断じてない。奇跡のような至難なものでもない。  
「愛」は、わたしたちが自分の尻で座り、自らの意志をもって、  
育てあげていくべきものなのだ。」というのである

言うは易し行は難しで  
極めて実践的な「意志」そのものとして  
「愛」がとらえられているが  
あえていえば哲学的な定義等によって  
論じられるものでもないのかもしれない

著書『愛』を書くに至った経緯について  
刊行当時（2019年）に綴られた文章が先日（2024.06.27）  
ウェブサイト「現代新書」で公開されているので  
それを少しばかり辿ってみる

著者が「愛」の探究へ向かった動機は  
長い躁鬱病に苦しんでいた頃  
突如として「人類愛」の啓示に打たれたことにある

そして著者は「人類愛教」の「教祖」になりそこに信者が集うが  
その後「人類愛教」は崩壊し  
自身も壊れ哲学によって再生する…

「あれほどありありと見えたあの「人類愛」のイメージは、  
しかしじつは、わたし自身のある欲望によって作り出された、  
一つの幻影だったのではないか、と。」

「それはわたしの「孤独を埋めたい欲望」だった」  
というのである

哲学探究において著者は  
「「愛」の概念をわたしたちが獲得して以来」  
「現実にはありもしない究極的な「愛」のイメージを、  
さまざまな仕方で思い描くようになった」のだが

「愛の本質を正しく捉えるためには」  
「「このわたし」に確かに味わわれている愛の体験、  
その理念的情念の本質をこそ洞察しなければならない」

「性愛、恋愛、友愛、そして親の子に対する愛」など  
「愛」の名のもとに包摂されるありとあらゆる「愛」には  
「「合一感情」と「分離的尊重」の弁証法」が  
通奏低音となっているというのである



- 苦野一徳『愛』（講談社現代新書 2019.8）
- ウェブサイト「現代新書」～苦野一徳『愛』についての記事
- 山口尚『日本哲学の最前線』（講談社現代新書 2021.7）
- 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫 1984/6）

しかも「`真の愛、には必ず「自己犠牲的献身」がある」

そして「「愛」とは何か、そしてそれはいかに可能か？」  
という問いに対し上記のように  
「「愛」は意志をもって育て上げるものである」  
ということを著書『愛』は明らかにした…と

しかしあえていえば  
「理念的情念の本質」を「洞察」する云々という  
哲学的な言葉を使って説明することで  
愛はどこかハンドルに遊びのない車のような「意志」になって  
そこから「笑い」や「ユーモア」が排されているように感じる

「愛」を説いたイエスには  
「笑い」はなかったのだろうか  
その意味でも「愛」を論じる哲学に  
「笑い」の余地こそ必要ではないだろうか

「自己犠牲的献身」が「自由」であり得るのは  
そこに「笑い」や「ユーモア」といった  
「遊び」への開かれがあってこそではないか

「意志をもって育て上げる」といっても  
それが顔をしかめたような生真面目なだけの  
「笑い」のないものであったとき  
それを「愛」と呼べるだろうか  
そんなことをあらためて感じてしまうのだが…

- 苫野一徳『愛』（講談社現代新書 2019.8）
- ウェブサイト「現代新書」～苫野一徳『愛』についての記事
- 山口尚『日本哲学の最前線』（講談社現代新書 2021.7）
- 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫 1984/6）

＊＊（ウェブサイト「現代新書」～苫野一徳「躁鬱病に苦しんでいた若き日本人哲学者が、ある日突然「人類愛教」の教祖になり、崩壊し、そこから始めたこと」（2024.06.27）より）

（『愛』を書くに至った経緯について、刊行当時（2019年）に苫野さんが綴った文章／前半）

・躁鬱病に苦しんでいたある日、「人類愛」の啓示が

＊「講談社現代新書から上梓した拙著『愛』は、構想20年、執筆に2年半をかけた、わたしにとっておそらく最も大切な哲学作品となるものだ。

「愛」の探究へとわたしを駆り立てることになったそもそもの動機は、20年近く前、長い躁鬱病に苦しんでいた頃に、突如として「人類愛」の啓示に打たれたことにある。

すべての人類が、互いに溶け合い、結ばれ合った姿が、その時のわたしには、ありありと、手で触れられそうなほどの確かさを持って見えた。そのイメージは、わたしには「愛」と呼ぶほか言葉の見つからないものだった。

この「人類愛」を、やがてわたしは次のように言い表すようになる。「今存在しているすべての人、かつて存在したすべての人、そしてまた、これから存在するすべての人、そのだれ一人欠けても、自分は決して存在し得ないのだということを、絶対的に知ること」。

人類は、互いに完全に調和的に結ばれ合っている。それゆえ人類は、そもそもにおいて、本来絶対的に愛し合っているのだ。それはわたしが人生で味わった最も強烈な啓示であり、恍惚だった。わたしは世界の「真理」を知ったと思った。「人類愛」の真理を、わたしはこの目で見たのだった。

その後、わたしは「人類愛教」の「教祖」になった。なぜ、そしてどのようにしてそのような「宗教」ができ上がり、決して多くはないものの「信者」が集うようになったかという話は、かつて『子どもの頃から哲学者』という本に書いた。その後が続いた、「人類愛教」の崩壊と、わたし自身の壊れ、そして哲学による再生についても。」

・なぜ「人類愛教」は崩壊したか

＊「「人類愛教」崩壊の直接の原因は、それまで何年も躁鬱に悩まされてきたわたしの鬱が悪化したことにあった。しかしより根源的な理由は、わたしが哲学に本当の意味で出会ったことによる。

哲学とは、まず何をおいても自らを確かめ直す営みである。自身の信念や思想を問い直し、それが真に普遍性をもちうるものであるか吟味する。

その過程において、わたしは、「人類愛」は、じつはわたしの病的な精神が作り上げた、独りよがりなヴィジョンだったのではないかという疑いを抱くようになった。あれほどありありと見えたあの「人類愛」のイメージは、しかしじつは、わたし自身のある欲望によって作り出された、一つの幻影だったのではないか、と。」

・わたし自身の、ある欲望によって――？

＊「端的に言えば、それはわたしの「孤独を埋めたい欲望」だった。子どもの頃から、だれからも理解されない、だれからも愛されたことがないと思い込んでいたわたしは、長い間、大きな孤独を抱えていた。

それが、ある時人生最大の躁状態が訪れたのに伴って、いわば反動的に、わたしに「人類愛」のヴィジョンを強烈に与えたのだ。わたしが愛されていないはずがない。なぜなら本来、人類はそもそもにおいて愛し合っているのだから！」

・あの「感じ」は何だったのか

＊「しかしそれは、わたしが自らの苦悩の反動として捏造した幻想にすぎなかった。哲学に本当の意味で出会ったことで、わたしはそのことを理解した。

こうしてわたしは、それまで自分が信じていたものもともに、壊れ去った。

その後しばらく続いた暗鬱の時期の後、わたしは「人類愛」の思想をきっぱりと捨て去った。そうして、「確かめ可能」な普遍性を探究する営みとしての、哲学の道に入った。

しかし、その後も長らく、どうしても分からなかったことがあった。

わたしにありありと見えていたあの「人類愛」のヴィジョンは、確かにわたしの孤独の苦悩が生み出した幻影だったのだろう。しかしそれでもなお、あの時わたしは、確かに「人類愛」の恍惚を胸一杯に味わっていた。わたしは全人類を愛していると感じていたし、また全人類から愛されていると感じていた。」

・あの「感じ」は、いったい何だったのか？

＊「あの「感じ」がわたしにやってきたことそれ自体は、今なお拭い去れない確かな感触だ。しかしあれは、本当に「愛」と呼ぶべきものだったのか？　そう呼ぶほかにわたしは言葉を見つけられなかったが、しかしあれは本当に「愛」だったのか？

そうだとするなら、なぜなのか？　もしそうでなかったとするなら、いったい全体何だったのか？　そして、ではそもそも、「愛」とはいったい、何なのか？」

＊＊（ウェブサイト「現代新書」～苫野一徳「性愛」、「恋愛」、「友愛」、「親子愛」は、まったく違う情念にもかかわらず、なぜどれも「愛」と呼ばれているのか」（2024.06.27）より）

（『愛』を書くに至った経緯について、刊行当時（2019年）に苫野さんが綴った文章／後半）

・ほとんどの哲学者が「愛」の解明に失敗した理由

＊「拙著『愛』において、わたしはこの問いを徹底的に明らかにし得たと確信している。しかしそこに至るまでの道は、きわめて困難なものだった。

言うまでもなく、「愛」は哲学史上最も重要なテーマの1つである。多くの哲学者たちが、これまで「愛」の本質解明に挑んできた。

しかしわたしの考えでは、彼らの試みはそのほとんどが失敗している。

その最大の理由は、「愛」がきわめて「理念性」の高い概念であることにある。

単なる「好き」や「性欲」などの一般的な情念は、向こうから「やって来る」もの、あるいは内から「湧き上がって来る」ものである。わたしたちはそれを、ありありとこの胸で味わうことができる。

それに対して、愛は、一度わたしたちの理性を通して吟味されずにはいられない、きわめて「理念性」の高い概念である。つまり愛は、情念であると同時に1つの理念でもあるのだ。

愛の「理念性」、それはちょうど、「美」が「きれい」「心地よい」といった感性的な概念を超えた、理念性を帯びた概念であるのと同様である。

「きれい」や「心地よい」は、肉感的に、五感全体を通してわたしたち感じられるものである。「きれいな人」や「心地よいソファ」は、わたしたちの感官に快感を与え、ただ楽しませてくれるだけのものにすぎない。

それに対して、「美しい人」や「美しい家具」といった表現には、ただの快以上のものが含意されている。「正しさ」「よさ」「完全さ」といった、何らかの価値理念が表現されているのだ。

同様に、わたしたちは「愛」という言葉に何らかの価値理念を感じ取っている。単なる「好き」や「性欲」とは違って、愛には何か「正しいあり方」のようなものがあるのではないかと、つねにどこかで考えているのだ。

・現実にはありもしない「愛」のイメージ

＊「それゆえ、一言で「愛」と言った時、わたしたちは、神の愛のような理想理念や、あるいはわたしの「人類愛」のような、世界の一切の矛盾や苦悩を克服しうる絶対調和の理念などをイメージすることがある。

実際、キリスト教の影響を受けた西洋哲学者たちのほとんどは、「愛」をそのような何らかの理想理念として描き出し、そのいわば現実の姿を解明することに失敗してきたようにわたしには思われる。

カントが言ったように、わたしたちの理性は究極を推論せずにはいられない本性を持っている。世界の始まりはあるのかないのか。その究極原因を、わたしたちは推論せずにはいられない。神はいるのか、いないのか。

わたしたちの理性は、こうした世界の根本原因を推論せずにはいられない。そしてそれゆえにこそ、神や世界の始まりなどについて、決して確かめることのできない形而上学的な世界像を思い描くことになるのだ。

「愛」も同様である。「愛」の概念をわたしたちが獲得して以来、わたしたちの理性は、その究極の姿を推論せずにはいられなかった。そうしていつしか、現実にはありもしない究極的な「愛」のイメージを、さまざまな仕方で思い描くようになったのだ。

しかし愛の本質を正しく捉えるためには、わたしたちは愛の理想理念に思いをいたすのではなく、この現実の世界、現実の生活において、「このわたし」に確かに味わわれている愛の体験、その理念的情念の本質をこそ洞察しなければならない。そしてその普遍性を、広く問い合わなければならないはずなのだ。

・性愛、恋愛、友愛、親子愛…なぜ、どれも「愛」？

＊「本書でわたしは、この「愛」の「理念性」の本質を明らかにした。性愛、恋愛、友愛、親の子に対する愛……。愛にはさまざまな形があるが、これらはいずれも、本来まったく異なったイメージを与えるものである。にもかかわらず、なぜこれらは「愛」の名で呼ばれるのか？　それは、そこに「愛」のある「理念性」の本質が通奏低音のように響いているからである。性愛も恋愛も友愛も親の子に対する愛も、その「愛」の通奏低音の上に、それぞれ独自の音色を響かせているのだ。

あるいはこうも言える。エロティシズム、恋、友情、親の子に対する愛着……。これらは、互いにまったく異なる情念である。

しかし、これらが「愛」の「理念性」の本質を帯びた情念へと育て上げられた時、わたしたちはそれを、性愛、恋愛、友愛、そして親の子に対する愛と呼ぶことになるのだと。本書の目的は、これら「愛」の名のもとに包摂されるありとあらゆる「愛」の本質を明らかにすることにある。

その過程で、わたしは、わたしの「人類愛」がいったい何だったのかについても、明らかにすることができるであろう。さらにわたしたちは、「愛」の本質が明らかにされた時、ではそれはいかに可能かもまた、力強く明らかにすることができるようになる。

「愛」とは何か、そしてそれはいかに可能か？　これが、本書でわたしが挑み、そして明らかにした問いである。」

＊＊（苫野一徳『愛』～「第四章 真の愛」より）

＊「「合一感情」と「分離的尊重」の弁証法。すべての「愛」は、この理念的な根本本質を通奏低音とする。逆に言えば、この根本本質を欠いた情念を、わたしたちが「愛」の名で呼ぶことはないのだ。」
「「存在意味の合一」と「絶対分離的尊重」の弁証法。これこそ、“真の愛、の正しい本質観取である。」

「もう一点、“真の愛、には第二の重要な根本本質がある。

（…）述べてきた弁証法の先にあるもの、すなわち「自己犠牲的献身」である。

“真の愛、には必ず「自己犠牲的献身」がある。わたしは、相手の存在において自身の存在意味を見出し、その上でなお、相手をわたしとは完全に切り離された他者として尊重する。このような弁証法の上に、「愛」における「自己犠牲的献身」はじめて成り立つ。単なる自己満足に回収されることのない献身。「自己犠牲」という言葉の究極の意味を、わたしたちは「愛」において真に知るのだ。」

「単なる「共感」は、「分離的尊重」も、理念的な「歴史的関係性」も、また“真の愛、と比べるならば「自己犠牲的献身」も欠いているのだ。逆に言えば、もしわたしたちの「共感」にこれらの本質が備わっているならば、それはまぎれもなく「愛」である。悩みを打ち明けてきた友人に、わたしが「合一感情」と「分離的尊重」の弁証法や、理念的な「歴史的関係性」を感じているとするならば、わたしはそれを「友愛」の名で呼ぶことを躊躇わないだろう。」

＊＊（苫野一徳『愛』～「第五章 「愛」はいかに可能かより）

＊「“真の愛、は、確かに容易に手に入れられるものではない。夫婦愛や友愛は言うまでもなく、親の子に対する愛でさえ、それがどれだけ自然な情であるように見えたとしても、親にその子を愛する準備が整っていないければ不可能である（わが子を所有物としか考えることのできない親を見よ）。

「人類愛」のような愛に至っては、それはただ理論上可能にすぎないと思われるような愛である。

（…）
「存在意味の合一」と「絶対的分離的尊重」の弁証法。そしてその先にある「自己犠牲的献身」。わたしが全人類に対してその揺るがぬ思いを抱くことがあったなら、そしてそれを意志することができていたなら、わたしはそれを、いささかの疑いもなく「人類愛」と呼び得たのではないか？」

「“真の愛、。それはいったい、いかに可能なのか？

----自分の尻でしっかりと座ること。すなわち、自己不安と、その反動ゆえのナルシシズム----自己価値への過剰執着----を乗り越えること。そして、「意志」を持つこと。わたしはこの人を、わたしとは絶対的に分離された存在として尊重するという、「意志」を持つこと。これらの二つの条件を満たさない限り、わたしが“真の愛、を知ることはない。」

「「愛」は意志をもって育て上げるものである。そのことを、今のわたしはよく理解している。“真の愛、は、親の子に対する愛のような、必ずしも特別な関係においてのみ成立するわけではないのだ。

彼岸的な理想では断じてない。奇跡のような至難なものでもない。「愛」は、わたしたちが自分の尻で座り、自らの意志をもって、育てあげていくべきものなのだ。」

＊＊（山口尚『日本哲学の最前線』～「第六章 エゴイズムの乗り越えと愛する意志／苫野一徳『愛』」より）

＊「愛には感情的側面がある。とはいえ愛には「試練」なるものが伴わないだろうか。それゆえ愛には主体の意志の努力が関わらないであろうか。愛には（…）「行為的な」アスペクトがあるのである。」

＊「「人類愛」は無意識的な欲望の産物に過ぎなかった。それゆえこれは―――苫野はかつてこれを愛の真実の形態と考えていたが―――愛でも何でもなかった・

「「人類愛」が虚構の類だとすれば、真実の愛とはどのようなものか。愛の本質は何か。これが『愛』の議論を導く問いである。

見逃してはならないのは、この問いに答えようとする苫野が、「人類愛」を全否定していない。という点だ。」

＊「かくして苫野は「真の愛には足りない」事象の分析に取り組むのだが、こうした事象として取り上げられるもののひとつが「友愛」である。」

「友愛は合一と分離という二側面を併せ持つ。それゆえ友愛における合一は分離に媒介されており、友愛における分離は合一に媒介されている。合一しつつ分離しており、分離しつつ合一している――このように〈友愛〉はそれ自体のうちに弁証法的な複層性を内包する概念である。」

＊「友愛は愛の一種であるが、真の愛ではない。その理由は《友愛において合一感情と分離的尊重という愛の本質がいずれも極限までは尖らされていない》という点にある。真の愛は一種の極限的事象であり、それゆえに稀であり困難である。ではそれはどのようなものか。はたして苫野は「真の愛」をどのように特徴づけるのか。」

「真の愛の特徴づけはむしろ、愛のふたつの本質的側面のそれぞれをいわば「先鋭化」することによって得られる。すなわち第一に合一感情は、真の愛においては、「存在意味の合一」と呼ばれうるものへ強化される。すなわち、そこでは愛する相手の存在によって自分の存在の意味が充実する、ということだ。かくして真の愛を生きる者は《その相手がいなかったとしたら本当の自分にはなれなかっただろう》とすら考える。」

「そして第二に分離的尊重は、真の愛においては、「絶対分離的尊重」と呼ばれうるものに高まる。（…）愛する者はその相手を一切の押しつけなしにありのままて受容するのである。」

＊「苫野によれば、真の愛は〈存在意味の合一〉と〈絶対分離的尊重〉の弁証法的統一なのだが、それゆえにそれは「自己犠牲的献身」の様相を呈する。なぜなら、自らの存在の意味を形作るような相手の自律を絶対的に尊重するとき、ひとは一切の保身なしにその相手へ自己のすべてを捧げるからだ。

かくして苫野は、弁証法的思索を経て、真の愛を「自己犠牲的献身」で特徴づける。」

「真の愛における献身には見返りの期待がない。いや、正確に言えば。相手の存在それ自体が余りある「見返り」になっている。苫野はこれを「単なる自己満足に回収されることのない献身」とも表現する・真の愛において、愛する者は一切を捧げるのだが、相手の存在はそれだけで当人の生を満ち足りたものにする。かくして真の愛においてひとは、すべてを捨てながら、すべてを得る。」

＊「苫野の思想はいわば〈自由への誘い〉も含む。真の愛において、愛する者は相手の存在によって自分が今此处にいる意味を見たし、それによって本当の自分に成る。それゆえ自己犠牲的献身は決してたんなる自己否定に尽きない。そこには自己肯定の側面がある。より正確には〈自分への拘りから離れることによってよりいっそう自分らしくなる〉という弁証法的連関がある。したがって真の愛はひとを自由にすると言える。なぜなら〈本当の自分に成ること〉は「自由」という語が表現しうる深い事柄のひとつだからだ。」

＊＊（西田幾多郎『善の研究』～「第4編 宗教 第五章 知と愛」より）

＊「知と愛とは普通には全然相異なった精神作用であると考えられている。しかし余はこの二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であるとする。然らば如何なる精神作用であるか、一言にていえば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るというのは、自己の妄想臆断即ちいわゆる主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めてこれを能よくするのである。たとえば明月の薄黒い処のあるは兎が餅を搗いているのであるとか、地震は地下の大鯨が動くのであるとかいうのは主観的妄想である。然るに我々は天文、地質の学において全然かかる主観的妄想を棄て、純客観的なる自然法則に従うて考究し、ここに始めてこれらの現象の真相に到達することができるのである。我々は客観的になればなるだけ益々能く物の真相を知ることができ。数千年来の学問進歩の歴史は我々人間が主観を棄て客観に従い来った道筋を示した者である。次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するというのは、自己をすてて他に一致するの謂である。自他合一、その間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となりここに始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己の利害のように感ぜられ、子が親となると故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てて純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる。親子夫妻の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすむ。仏陀の愛は禽獣草木にまでも及んだのである。

斯かくの如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るにはこれを愛せねばならず、物を愛するのはこれを知らねばならぬ。数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明にすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することに由りて甬めて自然の真を看破し得るのである。また一方より考えて見れば、我はわが友を知るが故にこれを愛するのである。境遇を同じうし思想趣味を同じうし、相理会するいよいよ深ければ深い程同情は益々濃かになる訳である。しかし愛は知の結果、知は愛の結果というように、この両作用を分けて考えては未だ愛と知の真相を得た者ではない。知は愛、愛は知である。たとえば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。この時が知即愛、愛即知である。数理の妙に心を奪われ寝食を忘れてこれに耽ける時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。また我々が他人の喜憂に対して、全く自他の区別がなく、他人の感ずる所を直ただちに自己に感じ、共に笑い共に泣く、この時我は他人を愛しましたこれを知りつつあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである。池に陥らんとする幼児を救うに当りては、可愛いという考すら起る余裕もない。

普通には愛は感情であって純粹なる知識と区別されねばならぬという。しかし事実上の精神現象には純知識という者もなければ純感情という者もない。斯の如き区別は心理学者が学問上便宜の為に作った抽象的概念にすぎない。学理の研究が一種の感情に由って維持せられねばならぬように、他を愛するには一種の直覚が基とならねばならぬ。余の考を以て見ると、普通の知とは非人格的対象の知識である。たとい対象が人格的であっても、これを非人格的として見た時の知識である。これに反し、愛とは人格的対象の知識である、たとい対象が非人格的であってもこれを人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用その者にあるのではなく、むしろ対象の種類に由るといってよろしい。而して古来幾多の学者哲人のいったように、宇宙実在の本体は人格的の者であるとする、と、愛は実在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。分析推論の知識は物の表面的知識であって実はその者を捕捉することはできぬ。我々はただ愛に由りてのみこれに達することができる。愛は知の極点である。

以上少しく知と愛との関係を述べた所で、今これを宗教上の事に当てはめて考えて見よう。主観は自力である、客観は他力である。我々が物を知り物を愛すというのは自力をすてて他力の信心に入る謂いである。人間一生の仕事が知と愛との外にないものとすれば、我々は日々到他力信心の上に働いているのである。学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教という者はこの作用の極致である。学問や道徳は個々の差別的現象の上にこの他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上において絶対無限の仏陀その者に接するのである。「父よ、もしみこころにかなはばこの杯を我より離れたまへ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこころのままになしたまへ」とか、「念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏もしくは神を知るのはただこれを愛するに因りて能くするのである、これを愛するが即ちこれを知るである。印度のヴェーダ教や新プラトー学派や仏教の聖道門はこれを知るといい、基督教や浄土宗はこれを愛すといひまたはこれに依るという。各自その特色はないではないがその本質においては同一である。神は分析や推論に由りて知り得べき者でない。実在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのはただ愛または信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知りおる者である。」

昨日 (mediopos3529(2024.7.16)) は  
「愛と笑い」についてふれ

「「愛」を説いたイエスには  
「笑い」はなかったのだろうか」  
と問いかけてみたが

米田彰男『イエスは四度笑った』は  
マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネの  
四つの正典福音書のなかでは一度も笑っていないイエスが  
「大いに笑った」ことを読みとろうとする試みである

その試みの前置きとして  
一九七〇年代に発見された『ユダの福音書』のなかでは  
イエスが四度笑っていることが紹介されている

『ユダの福音書』は  
グノーシス的な視点から記述されていて  
その四度の笑いは  
造物主へ祈ることを笑うように  
生きたイエスの笑いとは言い難いようだ

そのようなグノーシス的な視点からの笑いではなく  
「歴史の中に生きたイエスが、  
いわばユーモアの塊であったればこそ、  
絶望のどん底にある人々が自ら近づいて来たのであり、  
子供らも、あるいは当時男性と気軽に対話することが  
許されなかった女性らも、無心に咲く花の周りを蝶が舞う如く、  
近づいてきたのである」という

そして「イエスの用いる比喻の面白さは尋常ではな」く  
「逆説の響きとユーモアの匂いが漂ってくる」ことから

著者は正典福音書のなかに描かれている  
有名な次の四つのエピソードをとりあげて  
そこでイエスが大いに笑ったであろうことを検証している  
(それぞれのエピソードについては引用部分で)

「よきサマリア人の譬え話」  
「フェニキアの女の機知」  
「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」  
「腹の中に入り、厠に出る」



- 米田彰男『イエスは四度笑った』（筑摩選書 筑摩書房 2024/5）
- エレヌ・ペイゲルス／カレン・L・キング（山形孝夫訳）  
『『ユダ福音書』の謎を解く』（河出書房新社 2013/10）
- 積徹宗×若松英輔 往復書簡「宗教の本質とは8／若松英輔「笑い」が開く境域」  
（『群像』2024年8月号）
- ドストエフスキー（原卓也訳）『カラマーゾフの兄弟』（新潮文庫（1978/7）

さて『群像』（8月号）にも  
「笑い」のテーマで

積徹宗×若松英輔の往復書簡「宗教の本質とは」第8回  
若松英輔「「笑い」が開く境域」が掲載されている

そのなかでも「イエスは笑ったのかという問い」に対し  
ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』における  
主人公のアレクセイとゾシマ長老の話から  
「イエスはもちろん笑った、それだけでなく、  
人々との時間を大いに楽しみさえした」こと

さらに「笑い」について  
河合隼雄が「「笑い」というのものは、  
常に「開く」ことに通じる」ことを  
示唆していることが語られている

そして「深いところから笑う」ことでそれは  
「ときに、世界とのつながりを根源的に変え」るものともなり  
また「自分が想像もできなかった深い安堵を経験するときも  
人は、笑っているのではない」かと示唆されている

「笑い」によって開かれる世界から  
射し込んでくるであろう光とともに生きられますように…

- 米田彰男『イエスは四度笑った』（筑摩選書 筑摩書房 2024/5）
- エレヌ・ペイゲルス／カレン・L・キング（山形孝夫訳）『『ユダ福音書』の謎を解く』（河出書房新社 2013/10）
- 釈徹宗x若松英輔 往復書簡「宗教の本質とは8／若松英輔「笑い」が開く境域」（『群像』2024年8月号）
- ドストエフスキー（原卓也訳）『カラマーゾフの兄弟』（新潮文庫（1978/7）

＊＊（米田彰男『イエスは四度笑った』～「はじめに」より）

＊「聖書のどこにも、イエスの笑いは出てこない。新約聖書、徳にイエスの生涯の言動を描いた福音書、今日キリスト教において正典とされる四つの福音書、〈書かれた順に〉マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネによる福音書のどこにも、イエスの笑いは出てこない。「史的イエス」、すなわち歴史の中に生きたイエスは、本当に笑わなかったのか？ 聖書におけるイエスの笑いの不在は、二千年に亘る一つの謎である。」

「一九七〇年代に発見された『ユダの福音書』、約千六百年間ナイル川流域の土の中に埋もれていたこの福音書においては、イエスは四度笑っている。一人のグノーシス主義者によって書かれた、イスカリオテのユダの福音書における、イエスの四度の笑いは、いったい何を意味するのか？ また、確かに『ユダの福音書』においてイエスは四度笑っているが、その笑いは歴史の現場で本当にイエス自らが笑ったものなのか？ そうではなく、『ユダの福音書』の著者が自己の主張を正当化するため、イエスを著者自身が笑わせたに過ぎないのか？

マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネの正典福音書には、イエスの怒り、イエスの苦しみや悲しみ、イエスの喜びは、ギリシャ語の言語においても明記され表現されている。

しかし、ギリシャ語の言語自体においても、イエスの笑いは不在であり欠如している。」

＊「本書は（…）正典福音書の中で一度も笑っていないイエスを、もう一度イエスが生きた歴史の現場に戻し、「イエスは笑った。四度ならず、大いに笑った」ことを、無力ながらも力の限り追求した一つの試みである。」

＊＊（米田彰男『イエスは四度笑った』～「第二章 イエスを四度笑わせた『ユダの福音書』」より）

＊「第一の笑いは、端的に言うとエウカリスチア（ギリシャ語で「感謝の祭儀」、後にカトリックでは「ミサ」と呼ばれる）に対する笑いである。『ユダの福音書』の冒頭で、「信仰の儀式」（…）を弟子たちがしており、パンに感謝の祈りを唱え、食事を分け合い、食べ物を与えてくださった創造主に感謝を捧げている。その創造主をグノーシス派はサクラスと呼ぶ。ところで『ユダの福音書』におけるイエスの神は、この世の創造主ではない。一方旧約聖書の神、すなわちユダヤ教も正統派キリスト教も万物の造り主こそが神である。だからグノーシス派のイエス、すなわち『ユダの福音書』のイエスは笑っているのだ。劣位の神に過ぎないサクラスを、今弟子たちは讚美している。その姿を、グノーシス・キリスト教のイエスは笑っているのだ。正統派キリスト教にとって最も重要な儀式であるエウカリスチアを嘲笑している。これは形成され、拡大しつつある正統派キリスト教会にとって、断固として看過できない事態である。」

＊「第二の笑いは、（…）弟子たちがイエスの出自に関し無知であるが故の笑いである。神の王国（バルペーロー）についての、弟子たちの知識の欠如を笑っているのだ。」

＊「第三番目の笑いは（…）ユダやイエスに自分以外の弟子たちの幻の話を知りたくてでなく、今度は自分が見た大いなる幻について聞いて欲しいとせがみ、そこでイエスは笑っている。どうして笑ったのか。

一つの可能性は、他の弟子たちに負けまいとして語りたがるユダの熱狂ぶりをイエスが面白がった笑いである。ここには、滅びゆく「人間の諸世代」に属する他の弟子たちと異なり、今は不完全ではあるが永遠に輝く「あの世代」に属するユダへの共感を伴った、いわば喚起の笑いがある。（…）

しかし、もう一つの可能性もある。それは他の多くのグノーシス文書に見られる、この世の闇の勢力や物質世界に対する。イエスの絶対優位性、優越感からくる笑いである。」

＊「第4番目の笑いは『ユダの福音書』の最後の部分で登場する。（…）世界の終末についてイエスが語っている。」

「第四の笑いは明らかに、他のグノーシス文書（…）にも確認されるように、グノーシス派特有のイエスの笑いである。すなわち、劣位の神サクラスによって創造されたこの世界、そこに存在するあまたの無知や邪悪、下界を支配する闇の支配者と、言語を絶する知られざる高次の神との無限の隔たり、そこから来るイエスの靈性優位性、その優越感がもたらす、いわばイエスの高处からの笑いである。」

＊「『ユダの福音書』の中に登場する、イエスの四度の笑い（…）は、本書の目的である、史的イエスの笑いではない。それは明らかに、グノーシス思想の枠内で、人為的に「笑わされた」イエスの笑いである。しかしそれは無意味な笑いではなく、イエスの死後、百年、二百年、三百年の中で、歴史の闇の中に葬り去られた笑いである。そしてまた、それは正当派教会との論争の中で、事実ナイル川流域に埋没された笑いである。

＊＊（『『ユダ福音書』の謎を解く』～「第四章 正典福音書におけるイエスの〈ユーモア〉」より）

＊「歴史の中に生きたイエスが、いわばユーモアの塊であったればこそ、絶望のどん底にある人々が自ら近づいて来たのであり、子供らも、あるいは当時男性と気軽に対話することが許されなかった女性らも、無心に咲く花の周りを蝶が舞う如く、近づいてきたのである。」

＊「イエスの用いる比喩の面白さは尋常ではない。そこには強烈な印象を記憶に留めながら、逆説の響きとユーモアの匂いが漂ってくる。」

- ・新しい布、新しい葡萄酒
- ・目の塵と梁
- ・蝨と駱駝
- ・金持ちと駱駝

＊＊（『『ユダ福音書』の謎を解く』～「第五章 正典福音書におけるイエスの〈笑い〉」より）

＊「新約聖書における一つの謎は、一度もイエスの「笑い」が登場しないということだ。本書の最大の目的は、正典福音書において笑っていないイエスを笑わせる試みである。」

＊「本当にイエスは笑わなかったのか。正統派キリスト教が認識するように、イエスは「真の神」であり、「真の人間」であるならば、イエスは笑ったはずである。そうでなければインカルナチオ（受肉）の意味はない。人間は笑う。それならばイエスも笑う。イエスは大いに笑った。人一倍笑った。澄み渡る魂から溢れ出る喜び、人間の悲しみや苦しみを経験し尽くした包容力から生まれるユーモア、こうした喜びやユーモアは自ずから笑いを生じさせるはずである。」

＊社会的構造悪に対する逆説的笑い

・よきサマリア人の譬え話

「多くの掟で人々が縛られていた当時、数々の掟の中で最も重要な掟は何か、律法の専門家はイエスを試そうとした問い質した。先生、何をしたら永遠の命を自分のものとして受けることができるでしょうか」と。イエスは「律法には何と書いてあるか、あなたはどう読んでいるか」と問い返す、律法学者は当時の常識である二つの重要な掟、いわゆる《愛の二戒》を答える。すなわち、「心を尽くし、生命を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、主なるあなたの神を大切にし、あなたの隣人を自分の如く大切にしないさ」と。律法学者はいとも簡単に、しかも得意げにユダヤ教のお題目を唱える。

まさにその時、イエスの逆説的響きを込めた笑いが聞こえてくる。「よく知ってるじゃないですか。それを実行してみてくださいよ。そうすればいとも簡単に永遠の命が得られるでしょうに。」

「イエスは喧嘩を吹っかられた律法の専門家に問いかける。「さて祭司、レビ人、サマリア人の三のうち、誰が強盗に襲われ半死半生の目にあった人の隣人になったと思うか」と。律法学者は答える。「その人を助けた人です」と。そこでイエスは「行って、あなたも同じようにしないさ」と言う。」

・フェニキアの女の機知

＊「フェニキア地方生まれのギリシャ人の女がいた。その娘は悪霊に取り憑かれていて、娘から汚れた霊を取り除いて欲しいと常日頃願っていた。ある時イエスがフェニキア方面にやって来た。イエスは旅の疲れもあって、人に知られることを欲さず、休息したいと思っていた。イエスが家に居ることを聞きつけた女は、イエスの所にやって来て、足元にひれ伏し、どうか娘から悪霊を追い出してほしいと頼んだ。

イエスは女に言う、「まず子供らが満足するよう食べさせよ。子供らのパンを採って子犬らに投げてやるのはよくない」と。女は答える、「はい、主よ。食卓の下に居る子犬らも、子供らのパンくずを食べます」と。

マルコが伝えるこの記事から、マタイは子供はユダヤ人、子犬は異邦人の比喩だと解釈し、編集上、次の言葉をイエスの口に乗せてしまう。「私はイスラエル人の家の失われた羊の所にしか使わされていない」（マタイ一五の二四）。

マルコにはマタイのような、あるいはルカのような民族意識はない。マルコにとって大事なのはオクロスすなわち「名も無き民衆」である。マルコにとってラオスすなわち「国民あるいは選民イスラエル」は重要ではない。（…）

以上を踏まえると、フェニキアの女との対話は、もっと素朴な、もっと愉快な話になる。

イエスは長旅の疲れで「休息」したかった。自分は今、休息を必要としている。必要としているこの休息を奪ってはいけないよと、女に言う。その女の応答が実に機知に富んでいた。その休息の必要を奪う熱心さで、娘の病気の回復を切に願う。そこにはイエスへの揺るぎない絶対的信頼があっら。しかもイエスの言葉のみごとにユーモアと機知で一蹴した。

イエスは笑った。聖書には書かれていないが、確かにイエスは笑った。この女、やるな、一本取られた、と明るく微笑んだに違いない。イエスは快く女の願いを聞き入れ、「もう大丈夫、娘さんは回復するよ、家に帰りなさい」と優しく語りかけた。心温まる物語である。

・カエサルのものはカエサルに、神のものは神に……

＊「民族主義、ユダヤ主義の問いかけに、もしイエスが帝国への人頭税を「払え」と答えたなら、お前は神を蔑ろにしていると、いちやもんをつけて糾弾するであろう。」

「イエスはこうした、彼らの腹黒い偽善を見抜き、怒りを込めてこの野郎と思いつつ、次のように言う、「なぜ私を試すのか、デナリ貨幣を持って来て見せなさい」と。彼らが持ってくると、イエスは「これは誰の肖像か、誰の銘か？」と尋ねる。彼らは「皇帝のものです」と答える、

イエスの笑いの可能性はこの時である、笑しつつ、イエスは問題の言葉を放つ。「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい。」
・腹の中に入り、厠に出る

＊「イエスの時代、庶民は余りにも多くの戒律で縛られていたが、その中でも食事は毎日のことであるから切実な問題である。」

「そうした宗教的圧迫に対し、イエスの次の言葉は実に壮快で笑ってしまう。「……外から人の中に入ってきて、人を汚すことのできるものなぞ何もない。人の中から出てくるものが人を汚す」」この言葉の意味が弟子たちにはわからなかった。群衆を離れて家に入った時、弟子たちはイエスに尋ねる。その応えこそ、社会的構造悪に対するイエスの一喝であり、イエスの笑いが聞こえてくる。

「あなたたちまでも他の者と同じにもわかりが悪いのか。外から人の中に入ってくるもので人を汚すものなぞ有り得ないことがわからないのか。それは人の心の中に入るのではなく、腹の中に入り、厠に出て行くだけである。」

＊＊（若松英輔「「笑い」が開く境域」）より）

・イエスは笑ったのか

＊「「宗教と「笑い」」という問題と向き合おうとするとき、見過ごせない、と感じるのはドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』です。（…）イエスは笑ったのかという問いに関してもふれられています。この作家は、イエスはもちろん笑った、それだけでなく、人々との時間を大いに楽しませたと考えています。

この小説の主人公アレクセイは、カラマーゾフ家の三男、そして見習修道士でもあります。彼の夢に出てきた彼の師でもあった長老ゾシマはそうしたイエスの姿をめぐってこう語っています。

愛ゆえにわれわれと同じ姿になられ、われわれとともに楽しんでおられる。客人たちの喜びを打ち切らせぬよう、水をぶどう酒に変え、新しい客を待っておられるのだ。（原卓也訳）

＊「読者はこの大小説のページをめくるとじつにさまざまな「笑い」の表現に遭遇します。

大笑いや薄笑い、あるいは嘲笑、苦笑いくらいなら格別な注意は必要ありません。しかしこの作家は、人には「皮肉な笑い」もあり、「悪意のある笑い」や「憎しみに近い笑い」を表情に浮かべることもあるというのです。人はときに「笑い」によって人を傷つけようとする、というのです。

世に言う笑いは、この作家によると「善良そうな快活な笑い」と表現されます。こうした笑いは、笑いの一部に過ぎない。この小説には「青ざめた笑い」という文言すらあるのです。この作家は「笑い」と歓喜を簡単に結びつけてはなたないと警鐘を鳴らしているようにさえ感じられます。

この作家が言うように人は確かに顔を青くしながら笑うことがある。むしろ、笑うことで危機を切り抜けようとする、といってもよいかもしれません。笑うことでどうにかして閉塞感から心理的に脱出しようとするのです。「「笑い」というものは、常に「開く」ことに通じる」（『こころの処方箋』）と河合隼雄がいうのは正鵠を射ています。」

「ある種の「笑い」は、心の動きの表象ではなく、さらに深い場所にある河合が「たましい」と呼んだものとのつながりがあるように思われます。」

・深い笑い

＊「笑いはときに、世界とのつながりを根源的に変える。人は、大声で笑うこともできますが、深いところから笑うこともできるのではないのでしょうか。こうしたことは私たちの日常でも起こっています。しかし、現代人は「笑い」を精妙に感じるができなくなっているかもしれません。

・安堵の微笑

＊「最後に、師であるゾシマが亡くなり、大きな悲痛と苦しみを感じていたアレクセイが予期せぬところから湧き上がる癒しを経験する場面にふれたいと思います。

さまざまの断片的な考えが心の中にちらとうかで、小さな星のように燃えては、すぐに消え、ほかの考えに代わっていったが、その代わり、心の中を支配しているのは何か完全な、確固とした、悲しみを癒やしてくれるようなものだった。

ここには「笑い」という言葉は出てきません。しかし読者の胸に去来するアレクセイの表情には安堵の微笑があるように思われるのです。

楽しみ、喜ぶときも人は笑います。もちろん。悪意ある笑いもある。しかし、自分が想像もできなかった深い安堵を経験するときも人は、笑っているのではないのでしょうか。確かな安堵、これを人はときに「救い」とさえ呼ぶことがある。」

◦米田彰男『イエスは四度笑った』【目次】

はじめに

第一章 イスカリオテのユダと『ユダの福音書』

- 1 イスカリオテのユダ
- 2 正典福音書の成立から『ユダの福音書』発見まで
- 3 グノーシス主義キリスト教と正統派キリスト教
- 4 『ユダの福音書』の中のイスカリオテのユダ

第二章 イエスを四度笑わせた『ユダの福音書』

- 1 『ユダの福音書』の中の四度の笑い
- 2 正統派教会のエウカリスチア（ミサ）を一撃した最初の笑い

第三章 正典福音書におけるイエスの〈怒り・苦しみ・悲しみ・喜び〉

- 1 共観福音書（マルコ・マタイ・ルカ）とヨハネ福音書の成立
- 2 イエスの怒り1
- 3 新約聖書の写本
- 4 イエスの怒り2
- 5 イエスの苦しみ・悲しみ・喜び

第四章 正典福音書におけるイエスの〈ユーモア〉

- 1 「ユーモア」という言葉
- 2 放蕩息子の譬え話
- 3 「比喩」の面白さ

第五章 正典福音書におけるイエスの〈笑い〉

- 1 イエスの笑いの欠如
- 2 椎名麟三の疑問
- 3 社会的構造悪に対する逆説的笑い
- 4 社会的弱者への共感に基づく笑い
- 5 快活で晴朗な笑い――イエスの食卓

追記1 聖夜を前に聖書ひもといて

追記2 ガザの「壁」

おわりに

# ☆mediopos-3531 2024.7.18

私が私であること  
そこには  
記憶が深く関わっている

ある意味で  
私は記憶でできているともいえる

その記憶がすべて事実に基づいているとは限らないし  
ときにさまざまにデフォルメされ改変されたりもするが  
私である記憶を失ってしまえば  
私は私という物語のない存在となってしまう…

そんな記憶を「ケア（世話）」する  
「記憶のケア」というシリーズが  
DISTANCE.mediaではじまっているが

（DISTANCE.mediaとはwebで購読・視聴できる  
「人／自然／テクノロジーのあいだの  
新たな距離とコミュニケーションを考えるメディア」）

編集委員である山本貴光による  
シリーズの緒言「記憶という庭を世話する」と  
柴崎友香との対談「記憶をめぐるトーク#1  
——記憶と場所をめぐる、行ったり来たり」が  
現在掲載されているのでそれをとりあげる

かつてインターネットは  
「図書館や博物館のメタファー」で語られ  
「無限に記録と記憶が可能な開かれた情報環境が実現し、  
世界の共通のインフラが生まれる」  
そんな「夢」が描かれていたが  
現状のような「めまぐるしく押し寄せる情報の波」による  
「記録も記憶もおぼつかない情報環境」を問い直す必要がある

この「記憶のケア」シリーズの緒言（山本貴光）では  
「記憶はどこか庭に似ている」という

「ネットを中心とした情報環境」のなかで  
「私たち人間の記憶もまた、  
意図した状態と意図せざる状態とが混ざり合っていてできている」  
そんななかで  
「記憶をどんなふう世話するとよい」のか  
その「手がかりを探してみたい」というのである

「記憶のケア」シリーズにともない  
「記憶のデザイン」をテーマにしたトークイベントとして  
柴崎友香×山本貴光による「記憶をめぐるトーク」が行われ  
その模様がYouTubeで視聴できる

トークは2023年12月に刊行された  
柴崎友香の小説『続きと始まり』の話題から始まっている

この小説は「2020年3月から2022年2月までの  
2年間にわたる男女3人の日常を通して、日本に生きる私たちが  
ともに経験した出来事に光を当て」ているが

そのなかには「当時の時間が文章というかたちで保存され」  
「そうした「時間の再体験」こそが、  
小説にしかできない表現なのだ」と柴崎氏は語る

そうした小説にしかできない体験について山本氏は  
小説とは「「他人シュミレーター」であり  
「記憶保存装置」でもある」  
「100年後の歴史学者たちは、もしかしたら  
柴崎さんの小説を読むことで2020年代の人々の生活を  
学ぼうとするのかもしれない」とも言う

またトークの後半では  
「かつて圧倒的多数の人が見ていたテレビ」は  
「現在圧倒的多数の人が見ているスマートフォン」とは異なり  
そこにはまだ「場所と記憶を結びつけ」るような  
いわば「動物的記憶」があったということから

「オフラインとオンラインの境界がますます曖昧になるなかで、  
私たちはいかに動物的記憶を働かせ、  
過去をよりよく記憶することができるのか」が問われている

現在のようなデジタル環境において  
「場所」と切り離されがちな「記憶」の在りようが  
どのように変わっていくのか  
そしてそんななかで「記憶」が  
どのように「ケア」される必要があるのか

## DISTANCE .media

F6 1		記憶という庭を世話する 山本貴光 記憶のケア 12 Jul. 2024
F6 2-1		【対談】柴崎友香×山本貴光 ——記憶と場所をめぐる、 行ったり来たり 記憶をめぐるトーク#1 柴崎友香×山本貴光 記憶のケア 12 Jul. 2024

■DISTANCE media (F6 記憶のケア)  
山本貴光「記憶という庭を世話する」(12 Jul.2024)  
【対談】柴崎友香×山本貴光「記憶をめぐるトーク#1」  
——記憶と場所をめぐる、行ったり来たり(12 Jul.2024)

「記憶」はまさに「私であること」と深く関わっている  
そんな「記憶」が生きた「場所」から切り離されていくとき  
「考える」ことさえA Iまかせになるといったことを思えば  
「私であること」そのものが空疎になっていくことになる

「記憶」が「場所」と結びついているということは  
その「場所」にじぶんが生きていたというリアルである  
そのリアルがヴァーチャルになっていくとき  
「私であること」もまたヴァーチャルになっていく…

- DISTANCE media**（F6 記憶のケア）
  - 山本貴光「記憶という庭を世話する」(12 Jul.2024)
  - 【対談】柴崎友香×山本貴光「記憶をめぐるトーク#1」
  - ――記憶と場所をめぐって、行ったり来たり(12 Jul.2024)

＊＊（山本貴光「記憶という庭を世話する」より）

- 「記憶のケア」シリーズ（山本貴光・緒言）について

＊「インターネットは、かつて図書館や博物館のメタファーで語られていました。記録メディアの飛躍的な向上、さらにはオープンで集合知的なその性質によって、無限に記録と記憶が可能な開かれた情報環境が実現し、世界の共通のインフラが生まれる、かつてそんな夢が描かれていました。しかしながら、めまぐるしく押し寄せる情報の波は、過去をまたたくまに押し流し、私たちの足場を時々刻々と組み替えています。さらには、精度の低い情報、偏った情報、誤った情報が流通し、情報環境の劣化、タコツボ化、汚染にもさらされています。いわば、記録も記憶もおぼつかない情報環境のなかで、私たちはこれからどのように、記憶を共有し、共同体を形成してゆけばいいのでしょうか？

本シリーズでは、「記憶のケア」というテーマのもと、わたしたちの情報環境を見つめ直します。最初に、記憶やアーカイブにかんする著書もある、編集委員の山本貴光さんに、シリーズの緒言をいただきました。」

＊ ＊ ＊ ＊ ＊ ＊ ＊

＊「記憶はどこか庭に似ている。庭では、放っておいてもいるいるな植物が生え育ち、その様子は季節とともに変わってゆく。そこに人が、土を耕したり草を抜いたり種を蒔いたり苗を植えたりと手を加える。庭には、自然に変わってゆく要素と人為で手を加える要素とが混ざり合い、人が意図した状態と意図せざる状態とが生じては移ろってゆく。意図しない植物はしばしば「雑草」と呼ばれるわけだが、なにをせずにおけば、雑草だらけの草茫茫にもなるし、こまめに手を入れれば整った状態にもなる。そうかと思えば、あれこれ世話を焼いても、思い通りになるとは限らず、時とともに崩れたり変わったりして留まることがない。

　私たち人間の記憶もまた、意図した状態と意図せざる状態とが混ざり合っていてできる。仕事の必要や試験前のように努めてものを覚えることもあれば、放っておいても日々の経験を通じてその気がなくてもなにかが記憶に残り忘れ去られていったりもする。加えてスマートフォンを通じたネット接続が日常となったいま、朝から晩まで各種のウェブやアプリを通じて、次々となにかしらが目や耳から入る。このとき、私たちの記憶にはなにが起きているのか。

「あのいい感じのシャツはどこで見たんだっけ。たしかInstagramだったけど、どこだったかな……。」といいながら、タイムラインを遡る。いくつもの投稿を画面の外へと見送って、「うーん、記憶違いかな」と覚束なくなり、そう思いながらも画面のスクワイプを続けると、やがて「あった！」と再会できたりできなかつたりする。なにかを目にして気になったことは覚えていても、それを目にしたメディアのどこにあったのかとなるとぼんやりしてしまうことも多い。

　加えていえば、以前ウェブで見たものがいまでも残っているとも限らない。ある調査によれば、2013年前に存在したウェブページの38％は存在せず、2023年のウェブページのうち8%が削除されているという。少し前に読んだニュースを見直そうと思って再訪したら削除済みだったとか、サブスクしている音楽や映画サイトで気に入っていた曲や映画が利用不可になった、という経験がある向きも少なくないのではないか。

　ところで、私は数日前にこの「ある調査」についての記事を読み、概要だけを覚えていた。いまお読みのこの文章を書くにあたって、正確を期すために読み直そうと思ったのだが、どこで読んだのかを覚えていない。閲覧してから今日までのあいだに何百というページ、何千という画像を目にしている。かといって購読している新聞やニュースのサイトを回って探すのは数も多いので現実的ではない。うーん、たしかTwitter（現X）かBlueskyで「いいね」をしたような気がする。というので探しても見つからない。結果的にはBlueskyでBookness and Therenessというアカウントによる投稿をリポストしていたことが分かった。その投稿は、COURRIER Japonに掲載された記事「10年前のウェブの約40％は「すでに存在しない」」（2024.05.29）という記事へのリンクを示したものだった。

　と、この経緯自体がややこしく、読むのも面倒なくらいだ。ややこしいついでにいえば、COURRIER Japon掲載のその記事は、Independent紙によるものである。そもそもネット上で目にするものには、どのアプリか、どのサイトか、どのページか、どのアカウントか、どの投稿か、どのリンクか、といった複数の要素が絡んでおり、少なくとも私の頭はこの絡みあった状態をそのまま記憶して「ここ」と覚えておくようにできていない。そこでたいていの場合、ネットで気になるものを見かけると、スクリーンショットを撮るかPDFでファイルにして手元に保存するようにしている。

　もちろんなんでもかんでも見聞きしたものを覚えておくのがよい、という話ではない。ネット閲覧を含む日々の生活のなかで、ぜひとも覚えておきたいと思うものがどれくらいあるか分からないが、それにしても庭でいうところの雑草の勢いがものすごい。ちょっとネットを眺めて歩くだけで、覚えておきたいものがわざわざと草の向こうに隠れてしまう。

　それでもいいではないかといえばそうかもしれない。他方で、目下私たちが使い、作り続けているネットを中心とした情報環境を前提として、自分の庭をもう少し思うように造りたいと思う場合、どうしたらよいのだろうか。一言でいえば、記憶をどんなふうに世話するとよいだろうか。この特集では、そうした問題を頭の片隅に置いてあれこれと考えたり試してみたりするための手がかりを探してみたい。」

- ＊＊（【対談】柴崎友香×山本貴光「記憶をめぐるトーク#1」より）

- ・対談について

＊「テクノロジーによって便利に情報や記録にアクセスできるようになったにもかかわらず、本当に大切なことが思い出せない。そんな経験はないでしょうか。

　インターネットの誕生以降、人類が生み出すデータ量は指数関数的に増加してきました。SNSによって日々ますます多くの情報が「記録」されるようになってきているものの、それにともない私たちがよりよく「記憶」できるようになったかといえば、そうではないのかもしれませんが。

　毎日あてもなくSNSをスクロールするものの、次の日に覚えているものがどれくらいあるだろう？　偏った情報、誤った情報がとめどなく流れるなかで、私たちはどのように自分の記憶を世話していけばいいのだろうか？　そのような問題意識から、DISTANCE.mediaは3月に「記憶のデザイン」をテーマにトークイベントを行いました。

　全3部で構成されたイベントの第1部のテーマは、「記憶と場所」。文筆家・ゲーム作家の山本貴光さんと、場所と記憶をモチーフに小説を書き続けてきた作家の柴崎友香さんが、「記憶」をキーワードに、柴崎さんの最新作から幼少の思い出、小説にしかできない役割までを語りました。」

＊ ＊ ＊ ＊ ＊ ＊ ＊

- ・「他人シミュレーター」としての小説

「ふたりのトークは、2023年12月に刊行された柴崎さんの最新長編『続きと始まり』（集英社）の話題から始まりました。阪神淡路大震災、東日本大震災、そして新型コロナウイルス感染症。柴崎さんは本作で、2020年3月から2022年2月までの2年間にわたる男女3人の日常を通して、日本に生きる私たちがともに経験した出来事に光を当てていきます。

　ある日突然マスクをする生活が当たり前になり、飲食店にはアクリル板が設置され、リモートワークが日常化する――物語が始まるのと同じ2020年に書き始められた『続きと始まり』には、そんな当時の時間が文章というかたちで保存されているように見えます。そうした「時間の再体験」こそが、小説にしかできない表現なのだと柴崎さんは語ります。

「小説が、ただ情報を並べていくことと何が違うかという、小説ってというのはやっぱり、ある人間を通して世界を体験し直すことができる。私たちは、普段は自分の身体を通してしか世界を体験できないですけど、小説は別の人間に入っていくことを可能にしてくれる。人の内側の、体感的な表現が、やっぱり小説にはできると思うんです。

　2020年の何月にこういうことがあった、というのはみんな知っていると思うんですけど、でも小説ではもう1回その時間を体験し直すことが可能だから、読まれた方が『こんなことを思い出した』『そういえばこういうことがあった』みたいなことを、感想として言ってくださるのかなっていうふうに思っています」

　すなわち小説とは、山本さんの言葉を借りれば「他人シュミレーター」であり「記憶保存装置」でもある。100年後の歴史学者たちは、もしかしたら柴崎さんの小説を読むことで2020年代の人々の生活を学ぼうとするのかもしれない、と山本さんは言います。」

- ・テレビと動物的記憶

＊「トークの後半では、子どもの頃は1日に8時間はテレビを見ていた「大のテレビっ子」だったという柴崎さんの経験から、「テレビと記憶」について語られました。

　かつて圧倒的大多數の人が見ていたテレビと、現在圧倒的大多數の人が見ているスマートフォン。両者の違いは、それが移動できるかどうかと、コントロール可能かどうかの2点が大きいといえるでしょう。テレビはテレビの置かれているお茶の間でしか見れなかったのに対し、スマートフォンはどこにでも持ち運んでいける。テレビは放映時間が決まっているのに対して、YouTubeもNetflixも、スマートフォンのコンテンツはユーザー側が「いつ見るか」を決めることができる。

　スマートフォンでいつでも、どこでも情報を得られるようになり便利になった一方で、記憶に残りやすいのはどちらだろうか？とふたりは問います。「この場所でエサにありつけた」「ここで危険な目に遭った」というふうに、動物たちは場所と記憶を結びつけながら生きていますと柴崎さんは言いますが、そんな「動物的記憶」は、メディア環境が変化するなかでますます薄れているのかもしれない。

　オフラインとオンラインの境界がますます曖昧になるなかで、私たちはいかに動物的記憶を働かせ、過去をよりよく記憶することができるのか。そのときに小説や物語は、私たちの記憶をどのように助けてくれるのか。トークの最後には、柴崎さんが「小説にしかできないこと」を言い得たイタリア人作家アントニオ・タブッキの言葉を朗読しました。」

○山本貴光（やまもと・たかみつ）
文筆家、ゲーム作家。1971年生まれ。東京工業大学リベラルアーツ研究教育院教授。文筆家・ゲーム作家。東京工業大学リベラルアーツ研究教育院教授。コーエー（現コーエーテクモゲームス）にてゲーム制作に携わり、在職中から執筆活動を開始。1997年より吉川浩満と「哲学の劇場」を主宰。著書に、『文学のエコロジー』（講談社）『記憶のデザイン』（筑摩書房）、『心脳問題』（吉川浩満と共著、朝日出版社）など多数。

○柴崎友香（しばさき・ともか）
作家。1973年大阪府生まれ、東京都在住。大阪府立大学卒業。1999年「レッド、イエロー、オレンジ、オレンジ、ブルー」が文藝別冊に掲載されデビュー。2007年『その街の今は』で芸術選奨文部科学大臣新人賞、織田作之助賞大賞、咲くやこの花賞を受賞。2010年『寝ても覚めても』で野間文芸新人賞、2014年『春の庭』で芥川賞を受賞。2024年『続きと始まり』で、芸術選奨文部科学大臣賞を受賞。その他に『パノララ』『千の扉』『百年と一日』ほか、エッセイに『よう知らんけど日記』、『あらゆることは今起こる』など、著書多数。

堀江敏幸に「頑なに守るもの」というエッセイがある  
(堀江敏幸『坂をみあげて』所収)  
墨子に由来する「墨守」という言葉をめぐる話である

「墨守」という言葉は  
「古い習慣や自説を固く守りつづけること。  
融通がきかないこと」(『広辞苑』第六版)  
つまり「頑迷固陋」を意味しているが

それは墨子の説いた  
「非攻」(非戦論)や「兼愛」とは  
随分と異なった意味で使われている

故事を原義で使うと誤解されることもあるだろうが  
墨子が争いを止めるために  
「侵略戦争に反対しつつ独自の武道集団を組織」したことが  
「都合よく引用」され利用されるときには  
その使われ方に注意深したほうがよさそうだ

墨子に関連しては  
mediopos-2372 (2021.5.15) で  
半藤一利『墨子よみがえる “非戦、への奮闘努力のために”』  
をとりあげたことがある

そのなかに  
安野光雅と中村愿との座談  
『『史記』と日本人』(平凡社)において  
両者とも「現代日本の墨子が存在するとすれば、  
それは中村哲さんをおいて他にいない」と語られたとあるが

墨子の「非攻」篇(上)で  
「小さな悪事を行うと、これを知って人は非難する。  
ところが大きな悪事を行って他国を侵略すると、  
非難しようともせず、かえってこれを誉め、  
それこそ正義であるという。  
これで正義と不義との区別をわきまえているといえようか」  
と書かれていることがふまえられながら

中村哲はこう語っているという  
「これまでのどんな戦争も『守るため』に始まった。」  
「大義名分を押し立てて始める。それが現実なんです。」

さて堀江敏幸「頑なに守るもの」に話は戻るが  
そこでは「ブレヒトが墨子の言葉をなぞり、ふくらませ、  
独自に読み替えた断章や寓話のような散文で構成しようと考え」  
死後になって編集版が刊行された『転換の書』があるといい



- 堀江敏幸「頑なに守るもの」  
(堀江敏幸『坂をみあげて』中央公論新社 2018/2)
- 半藤一利『墨子よみがえる “非戦、への奮闘努力のために”』  
(平凡社ライブラリー 2021.5)
- 『墨子』(金谷治 訳/中公クラシックス 中央公論新社 2018/2)
- 宇野哲人『中国思想』(講談社学術文庫 1980/5)

「あくまで墨子を読んだ  
ブレヒトの創造と見なすべきだろう」  
としながらも  
こんなテキストが紹介されている  
(「メ・ティ」は「墨子」の音)

「メ・ティはいった———役に立たないという誇りが、  
役に立つという誇りよりも多くみられる。  
少数派に属するという誇りは、  
役に立たないものに属するという誇りにほかならない。」

このことが「芸術になぞらえて説明され」ているとしながら  
それについてこう敷衍されている

「人智を越えた災厄に見舞われたときには」  
「個々の仕事の質は問われないままに、  
芸術の無力といった言い方が盛んになされる。  
周りの人間のみならず、  
それに携わっている当時者たちも、同様の言葉が出てくる。  
役に立たないことの誇りどころか、  
罪の意識に似たものに苛まれてしまう」

そして堀江敏幸は(「墨守」のほんらいの意味に沿いながら)  
こう問いかけている

「自分にできることはなんなのか、  
できないことはなんなのかを見極めて、  
絵画や音楽や文学の世界に足場を組み直そうとするのは、  
けっして役に立たない愚行ではない。  
融通のきかなさは、役に立たないこととちがうのである。  
むしろそのような足場を  
「非攻」のなかで貫き通すことにこそ価値があり、  
墨守と呼ばれるべき姿勢ではないだろうか。」

この「墨守」は  
mediopos3523 (2024.7.10) でとりあげた  
東畑開人の「贅沢な悩み」とも通じているように思われる

臨床心理学には  
「生存」と「実存」という「二柱の神」があり  
一九九五年の阪神・淡路大震災以降  
「いかに生き延びるか」という「生存」がクローズアップされ  
それまで重要とされてきた  
「いかに生きるか」という「実存」が  
「贅沢な悩み」とされるようになってきたというが

「融通のきかなさ」である「墨守」が  
「役に立たない愚行」ではないように  
「贅沢な悩み」とされる「実存」への働きかけも  
けっして「無力」な営為なのではない

ひとはパンのみにて生きるのではないからである  
パンをないがしろにはできないが  
「実存」への「墨守」がなければ  
ひとは「いかに生きるか」を見出すことができなくなる

- 堀江敏幸「頑なに守るもの」（堀江敏幸『坂をみあげて』中央公論新社 2018/2）
- 半藤一利『墨子よみがえる `非戦、への奮闘努力のために』（平凡社ライブラリー 2021.5）
- 『墨子』（金谷治 訳／中公クラシックス 中央公論新社 2018/2）
- 宇野哲人『中国思想』（講談社学術文庫 1980/5）

＊＊（堀江敏幸「頑なに守るもの」より）

＊「墨守するという言葉の定義には、どこか負のおいがまわりついている。『広辞苑』第六版には「古い習慣や自説を固く守りつづけること。融通がきかないこと」とあって、その前に「墨子がよく城を守った故事から」と括弧付きの補足があるものの、故事の細部と当時の文脈における異議を知らなければ、頑迷固陋とがおなじような意味合いで処理されてしまいかねない。

　故事のたぐいは使う人間の立場や文脈に応じて調整され、元のかたちから離れて使われることのほうが多いので、原義を云々するのはむしろ心が狭いような気もする。とはいえ、他国に軍隊を派遣するしないの議論がなされた際、時の責任者が墨子の他の一説を都合よく引用していた事例を思い浮かべればわかるように、侵略戦争に反対しつつ独自の武道集団を組織するという一見相容れない立場の思想家の仕事を全的に理解したうえで語るのならともかく、その時々の風向きにあわせて一部を利用することはやはり危険が伴う。」

＊「全体の一部を引いてくる作業は、批評である。そこから全体にさかのぼり、引用の仕方がじつは恣意的なものであったと示すのもまた、批評の仕事のひとつだ。」

＊「ブレヒトが墨子の言葉をなぞり、ふくらませ、独自に読み替えた断章や寓話のような散文で構成しようと考えていた『転換の書』は、生前、完成形での刊行に到らず、ようやく一九六五年になって編集版が世に出された。一九三〇年代から四〇年代にかけての、ブレヒト自身の亡命時代をふくむ出来事を素材にしているため、政治的・社会的な暗示が多い。日本語訳（石黒英雄・内藤猛訳）には、ブレヒトが参照した当時のドイツ語訳にちなんで、墨子の首である「メ・ティ」の一語が添えられている。（…）ブレヒトのメ・ティはやはり墨子その人ではなく、あくまで墨子を読んだブレヒトの創造と見なすべきだろう。

　メ・ティはいった―――役に立たないという誇りが、役に立つという誇りよりも多くみられる。少数派に属するという誇りは、役に立たないものに属するという誇りにほかならない。（一三六番）

　逆説的な書き方である。誇りは言い訳と同義にもなりうるし、自分が役立たずであると公言する際に働くのは、それこそ役立たずのエリート主義でもあるのだから。じっさい、おなじ断章の、一行空きの後半には、それが芸術になぞらえて説明されている。

　音楽や絵画の巨匠たちは、だれにでもできないことをなしたのを誇らしく感じたにちがひなかるう、と多くのひとはかんがえた。しかし、わたしが思うに、とメ・ティはいった―――すぐれた巨匠たちは、人類がそのようなことをなしうることに誇りを抱いていたのである、と。

　一般的に言って、人智を越えた災厄に見舞われたときには、巨匠か否かはべつとして、また個々の仕事の質は問われなままに、芸術の無力といった言い方が盛んになされる。周りの人間のみならず、それに携わっている当事者たちも、同様の言葉が出てくる。役に立たないことの誇りどころか、罪の意識に似たものに苛まれてしまう。

　自分にできることはなんなのか、できないことはなんなのかを見極めて、絵画や音楽や文学の世界に足場を組み直そうとするのは、けっして役に立たない愚行ではない。融通のきかなさは、役に立たないこととちがうのである。むしろそのような足場を「非攻」のなかで貫き通すことにこそ価値があり、墨守と呼ばれるべき姿勢ではないだろうか。」

＊＊（宇野哲人『中国思想』～「第一編 題十二章 墨子／第一節 事績及び著書」より）

＊「公輸般が楚のために雲梯（うんてい）を作って、宋を攻めようとした時、彼は自分の平和主義の立場から、その戦争を中止せしめんがため、昼夜兼行、楚の国に往って仮説的の戦闘をして、よく公輸般の攻撃を防ぎ、ついに楚王を説いて、宋の侵略を思い止まらしめたことがある。」

＊＊（宇野哲人『中国思想』～「第一編 題十二章 墨子／第五節 兼愛説」より）

＊「墨子の議論の骨髄は兼愛説である。墨子は社会学者であって、社会人民の安寧幸福という根本目的から、この兼愛説を主張するに至ったのである。己を愛すると同じく他人を愛し、自分の親を愛すると同じように人の親を愛し、自他の間に何らの区別をつけぬのを兼愛という。この兼愛が行われたなら、世の中には決して争乱はないはずである。しかるに世人みな、己を愛して人を愛しないから、互いに相奪ひ相争ひ、世の中に擾乱が絶えない。」

「彼の兼愛説は、愛に親疎の別がないので、儒教とはよほど違っている。そこで孟子は墨子の学は父を無みする者であると評している。」

「墨子は論証の三法で兼愛を主張している。第一に天の志、鬼の志を考えてみよ。天は無論兼愛している。天はすべてのものを同様に愛している。（…）第二にこれを古の聖人の言行に考え、聖人の書物に考えても、昔の聖人堯・舜・禹・湯・文・武のごとき、いずれも万民を同様に愛している。第三に兼愛を天下に行ったならば、天下は必ずよく治まる。人を愛すること己のごとくであったら、盜賊もなく、争乱もなく、天下はよく治まる。」

＊＊（宇野哲人『中国思想』～「第一編 題十二章 墨子／第六節 非戦論」より）

＊「墨子は、社会人民の幸福のために、非戦論を唱えている。」

「天も戦争を好まぬ。聖人も戦争は好まなかった。また国家の利益でもない。人民の幸福でもない。故に戦争はいけなものである。」

＊＊（半藤一利『墨子よみがえる `非戦、への奮闘努力のために』より）

＊「およそ墨子のことを少々なりとも知っている人は、「非戦」の思想とともに、普遍的人類愛のことを説いた「兼愛」の二次を想い浮かべるにちがひない。この独自の人類愛的な理念にもとづいてその上に、墨子は非戦論、平和論を強く主張するのである。」

＊「『墨子』には恋愛論はまったくでてこない。これは孔子の『論語』と同じである。しかも墨子が相愛というときは、それは兼愛と同意である。そしてその兼愛とは----「もし天下をして相愛せしむれば、国と国と相攻めず、家と家と相乱さず、盜賊あることなく、君臣父子みな孝慈たらん、云々」という徹底したヒューマニズムとったらいいもの。つまりは、ここにいる愛とは心情的な、個人的な愛情なんかではなく、他人のために努力する精神なのである。みずからのみを愛し、みずからのみを利する考え方を否定するために、墨子は人をひろく同等に愛しいつくしむ、兼愛をとなえるので、それはロシアの文豪レス・トルストイが感心した理念そのものなんであるという。」

＊「墨子は説く----おのれを愛するように人を愛し、おのれの父を愛するように人の父を愛し、おのれの国を愛するように人の国を愛せよ、と。これに孟子はカッとなっている。

「墨子は兼愛す。これ父を無（な）みするなり。父を無みし君を無みするは、これ禽獣なり」

「墨子、

兼愛す。

頂を摩して踵に放（いた）るも天下を利するのはこれを為す」

「墨子、

兼愛す。

頂を摩して踵に放（いた）るも天下を利するのはこれを為す」

　孟子があのほうでいわんとしているところは、墨子は天下の利のためには頭のてっぺんから足の先まですりつぶしても悔いはない、なんてバカげたことをいっておる、の意ならん。」

＊「孟子からすれば、日月の如き無私無欲の精神で、すべての人をわけ隔てなく愛せよという、少なからず人気のある墨子の兼愛には、腹が立って仕方がなかったのであろう。

　墨子はいうのである。

「人を憎み人を害しようとするのは、兼愛の立場にあるのか、それとも別愛の立場にあるのかと問えば、必ずそれは別愛の立場からであると答えよう。相互に差別する`別、の立場こそ、天下の大害を生み出す根本なのではないか」

＊「それ（`別愛の立場」）は根本的に間違っている。その誤った立場をとるものは誰なるや、それは儒家なんである、と墨子はいいきる。しかもその上で墨子は、

「別は非なり」

　ときびしく断言する。おまえたちがいっている「別愛」は、自分たちさえよければいい主義ではないか、と。孟子がカッカと怒り猛るのも無理はない。」

＊「このあいだ、編集者のおろくにせっつかれて、現代日本でただ一人の仙人たる安野光雅画伯と、在野にありながら司馬遷の『史記』に関しては他の追隨を許さない学識をもつ中村愿さんとの座談をまとめ『『史記』と日本人』（平凡社）を上梓した。そのとき安野さんも中村さんも異口同音に「現代日本の墨子が存在するとすれば、それは中村哲さんをおいて他にいない」と推輓した。」

＊「中村さんは語っている。

「私たちが作業している用水路と平行して、米軍の軍事道路をつくっているトルコの団体があります。それは兵隊に守られながら工事していますが、これも住民の攻撃対象になっています。トルコ人の誘拐・殺害が残念ながら後を絶たない」。しかし自分たちのほうではそんなことは起こらない。それでよりいっそう`丸腰の強さ、`真の国際貢献とは何なのか、を現地にいと痛感するのだと。

　その中村さんがさらにこう語っている。

「（日本はいまの平和憲法をいじらず）その精神を生かす努力をすべきです。他国との関係を考えても、経済的なことを考えても、それが現実的でしょう」

　そしてまた、中村さんはつぎの言葉を信条としているという。

「人は愛するに足り、真心は信ずるに足る」と。」

「墨子が`非攻」篇（上）でいっている言葉をもういっぺん試みに引いてみる。

「小さな悪事を行うと、これを知って人は非難する。ところが大きな悪事を行って他国を侵略すると、非難しようともせず、かえってこれを誉め、それこそ正義であるという。これで正義と不義との区別をわきまえているといえようか」

　さらに、中村さんの言葉を引く。

「これまでのどんな戦争も『守るため』に始まった。『自国を守るため』という名目で外に行って、非道なことをしているんです。悪いことを始めるときに本当のことを言って始めるわけじゃないんです。大義名分を押し立てて始める。それが現実なんです。」

　この中村さんを「現代日本の墨子」と讃えた安野・中村愿説に同感と叫びたくなくても不思議ではない。人として最後まで守るべきは何か、尊ぶべきは何かを求めて、`日本の墨子、は本物の墨子以上に奮闘努力している。」

＊＊（半藤一利『墨子よみがえる』～「[特別対談]中村哲さんに聞く/民主主義で人は幸せになれるのか？／聞き手・半藤一利」より）

＊「中村／時代が変わっても、われわれがなぜ『史記』の時代の物語をいきいきと読むのか、墨子がなぜ偉いのか。春秋戦国だろうが、日本の戦国時代だろうが、ピラミッド状の封建社会の中でも人びとにはいるんな喜怒哀楽があり、さまざまに葛藤しながら暮らしてきた、それは宗教のスタイルも関係なく、われわれももっとも変わりません。今、一番気に食わないのは、西洋的なデモクラシーを入れないと人間は幸せになれないという驕りです。ならば江戸時代の女性は皆不幸だったか、私はそういう気がしない。その時代の枠組みの中で、たとえば自分の気に入った気立てのいい男性と一緒にいられる幸せなどは、今と同じでしょう。たとえ男女平等の時代になっても、暴力をふるう男性と一緒になれば不幸です。そういうことは言わずに、経済や社会体制が変われば幸福が来るかのような風潮です。人を殺してまでその体制を入れる必要があるのか。これを言うとかかれるので、あまり大声で言わないようにしています。

　半藤／先生はもう、叩かれてもまったく平気でおられればいい（笑）。

　中村／今日は楽しかったです。若い人や理論家の方と話していると、「先生はなぜ頑張れるのですか、原動力は何でしょう」という話ばかりで、結局、男は度胸、女は愛嬌でしょうというのを上手に言い換えるのはどうしたらいいかと（笑）。

　半藤／つまり、これが男の生きる道、です。

　中村／浪花節みたいですね（笑）。八十歳以上の方になると「頑張るねえ、しっかりやって下さい」、それだけで、理屈は問わない。日本人の心性が変わってきているのかなあと感じます。気障なことを言えば、「情けは人のためならず」です。そしてあえて、「女も度胸、男も愛嬌」でいきたいですね（笑）。」

言語学者・吉岡乾の『群像』での連載「ゲは言語学のゲ」  
第13回目は「癒着する言語と文字」

吉岡乾は国立民族学博物館に勤めているそうだが  
博物館での言語に関する展示は難題だという

「言語はヒトにしかない社会的道具立て」なので  
「民俗学の博物館で言語を紹介するのは、的外れではない」のだが  
「音声言語には目に見える姿形がない」

文字を展示してもおかしくはないのだが  
視覚的に訴えかける文化人類学的な資料に対し  
「圧倒的に訴求力の点で不利である」という

しかも「言語＝文字」ではない  
「「言語＝文字」神話は弊害の多い偏見でしかない」のである

文字のない言語のほうが圧倒的に多いのだが  
文字を持たない言語はほとんど知られていない

「文字を持たない言語を第一言語としている人たちは  
文字を知らないわけではな」く  
「世界の男性の9割、女性も8割以上は字を識っている」のだが  
「文字が読めることと、書かれている内容が  
読み取れる（理解できる）こととは同じではない」  
「読めるかも知れないが、言語を識らなくては読み取れない」の  
である

ちなみにユネスコは両者を「単一の能力として計上」して識字率  
とし  
文字を持たない言語の存在を「完全に無視している」  
また点字を読める視覚障害者は  
日本でも全体の1割程度であるにもかかわらず  
「識字率100%だと謳っている」

そこにはあきらかに「言語＝文字」という偏見が存在している

現代はインターネットが世界中に拡散し  
様々な言語を使って「世界の屋根の奥地でも、  
若者がスマホを片手にSNSへと投稿」するが  
いうまでもなく文字のない言語話者による情報発信はない

「近年、各地の無文字少数言語でも  
文字化して発信をしようという動きが出始めている」のだが  
そこには文字表記という大きな問題がある

第一言語話者のみの表記であれば問題は少ないが  
それが言語の保存活動に関わってくると  
「システムチックな表記法」である必要がある

しかもそこには「方言差」があるため  
「標準語」が必要となる

また「文字は言語とは別の道具」なので  
「何語を何の文字で綴っても構わない」が

文字は「言語なくしては生まれていない道具」であり  
その道具を使う表記には  
「言語の歴史が蓄積される」ことになる

日本でも明治の頃  
漢字を使わず日本語をローマ字表記するべきだ  
という考えもあったが  
それは決して「理に適っている」とはいえない  
(ローマ字表記もできはするがそうならなくてよかった)

言語研究にはさまざまな課題があり  
失われていく文字を持たない言語を  
どのようにして「保存」し得るかといったことも重要だろうが

少なくとも「言語＝文字」ではないこと  
そして「文字が読めることと、書かれている内容が  
読み取れる（理解できる）こととは同じではない」ことは  
ふまえておく必要があると思われる

ここからは記事内容から少しばかり離れるが  
さらには  
たとえば各種メディアにおける〈読み書き〉においても  
「識字」は一様ではないということも忘れてはならないことだろ  
う

書かれていることを読めるということ  
そして書かれていることを  
書かれていないことも含めて理解できるということは  
大きく異なっているからである  
それはメディアリテラシーとも深く関わってくる

「言語」は文字表記され情報を伝えもするが  
「言語＝文字」でも  
「文字＝内容」でも  
「文字内容＝理解」でもない

こうして文字を使って書いている（ように見えている）ときにも  
じぶんがどれほど「識字」し得ているかさえ定かではないように



■吉岡乾「連載 ゲは言語学のゲ⑬癒着する言語と文字」  
(『群像』2024年8月号)

■吉岡乾「連載　ゲは言語学のゲ⑬癒着する言語と文字」（『群像』2024年8月号）

＊「博物館での言語に関する展示を考えていると熟々（つくづく）、目に見えないものの展示というのは難題だなと思うものである。」
「言語はヒトにしかない社会的道具立てであるので、民俗学の博物館で言語を紹介するのは、的外れではない。

けれども音声言語には目に見える姿形がない。これは、隣の展示区画でギラギラと魅力を視覚的に訴え掛けてくる文化人類学的な資料に対して、圧倒的に訴求力の点で不利である。手話言語には当然ながら視覚情報が多用されているが、それとて即自的なものであり。発話すればそこに時間を超越して残像が留まるものではない。」

＊「世界の幾つかの音声言語には、文字がある。文字自体は言語ではないのだが、それでも言語も副次的な道具として文字が発明され、改良され、無視できない割合の人々によって実用されている。文字を用いることによって言語のほうへと影響を及ぼすことなどもあり、ある言語に一度ある文字表記法が定着したら、その癒着の度合いは看過できないレベルのものになる。」

「言語展示に文字が展示されていてもおかしくはない。（…）しかし「言語＝文字」という、世の中に瀾漫している誤解を後押ししてしまうのは忍びない。文字のない言語のほうが数としては圧倒的に多く、けれども圧倒的に知られていないのだから、そちらの側に立ちたいという気持ちも溢れんばかりにある。」

\*\*\*\*\*

＊「文字を持たない言語は世の中にたくさんある。けれど、そういった言語の話は、ググってもあまり見付からない。何故なら文字がないからだ。

文字を持たない言語を第一言語としている人たちは文字を知らないわけではない。そういう人であっても、文字を知っている人のほうが実数は多いかもしれない。いわゆる「識字率」というのを考えてみると、世界の男性の9割、女性も8割以上は字を識っている。

字を識っているとは、どういうことか。

ユネスコの定義では「日々の短い簡単な文章を読み書きできる人口比率」を識字率と呼んでいる。

ここで既に「言語＝文字」の呪いがある。文字が読めることと、書かれている内容が読み取れる（理解できる）こととは同じではない筈なのに。つまり、文字を識っていれば読めるかも知れないが、言語を識らなくては読み取れないのだ。なのにユネスコさんは堂々とそれらを単一の能力として計上する。」

「そもそも文字を持たない言語については「識字率」という尺度は何も語らない。そういった言語の存在を完全に無視している。」

「しかも「読み書きができる能力」と言うのだから、視覚障碍者にとって残酷この上ない。日本で点字を読める視覚障碍者は全体の1割程度だと言う。ユネスコが年代別であっても識字率100%だと謳っている国々は、視覚障碍者を無視している可能性がないだろうか。それともそれらの国々では、日本と異なり、点字教育が漏れなくなされているのだろうか。教育の浸透具合を見るためのバロメーターとして識字率という概念を用いているのだらうとは思うが、そこで蔑るにされている存在が多方面にあるならばマトモな物差しだとは思えない。

この「言語＝文字」神話は弊害の多い偏見でしかない。

この偏見に支配されている人は、「文字を持たない言語は未熟で、劣った集団が用いている下らない言語であろう」と、何となく思っていることが多い。だって文字があってこそその言語なんだから、文字がないならそれは言語ではないじゃないか。あるいは言語だとしても缺損しているではないか―――という寸法だ。そして「書かれない言語なんて」などと褊（さみ）するのだ。

その裏返しで、言語運動などで地位向上を目指す人たちも「ならば我々の言語に文字を与えん」と躍起になる。勿論、文字のある言語のほうに死に瀕した際の粘り腰、強靱さを発揮するのだから、言語保存において文字が役立つというのは否めない。けれども、文字を獲得すれば言語としての重要性が高まり、注目度が高まり、運動にプラスに働くのだ、みたいな理屈を盾にして負け犬的に文字化活動をするのは、今は同じ立場にある他の無文字言語の肩身をより狭めるだけである。」

＊「世界はグローバル化に向かって突き進み、津々浦々に情報化の波が押し寄せている。世界の屋根の奥地でも、若者がスマホを片手にSNSへと投稿する。インターネットには数多の言語による膨大な情報が揺蕩っていて、掘っても掘っても果てのない鉱脈のようなものだ。

だが、彼らの言語による情報発信はない。文字がないからだ。

無文字言語の話者に劣等感を抱かせるのは、インターネット環境を与えるだけで十分なのである。

近年、各地の無文字少数言語でも文字化して発信をしようという動きが出始めている。」

＊「文字表記法を作る時に専門家が絡んでいないと、困ったことが起こる、少し考えればわかることだと思うが、一貫しらシステマチックな表記法にならないという、大問題だ。それでも第一言語話者たちは大いに推測を働かせて使えるかも知れないので、だからこそ客観視して問題を可視化できる専門家の介入が欲しいところである。」

＊「本人たち、第一言語話者が使うだけが目的だったら構わないかも知れない。しかし、様々な社会的動機によって大言語が膨らみ、小言語が消えていく昨今のグローバル化の情勢に鑑みると、内に閉じてしまっているスタンスの表記法は、焼け石に水ではないだろうか。外の人も巻き込むための仕組みを考えて行かないと、言語保存活動に使いにくい道具立てにしかならないだろう。

しかも、どんなに小さい言語であっても、内部が幾つかの下位コミュニティに分かれている限りは方言差がある。」

「だが、文字を与えたら、基本的には標準語が必要である。

方言毎に全てのバリエーションを包摂できる文字表記を作れたらそれに越したことはないのだが、少なくとも専門家を交えないで作られる文字体系にそんなことは望めず、ではどうしているかと言えば、文字を作っている当人の出身地の話し方を標準として作っているのである。そしてそれが恰もその言語の最も代表的な変種であるかのような顔をすることになるのだ。」

\*\*\*\*\*

＊「それでも、無文字言語の研究と有文字言語の研究とでどちらがやり易いかと問われれば、ほぼ全ての面で後者のほうがやり易からうと思う。」

＊「文字は言語とは別の道具である。

なので、何語を何の文字で綴っても構わない。（…）

だがそれでも、文字が言語なくしては生まれていない道具である。言語を書き表すために工夫されて誕生した道具が文字なのである。残念ながら手話言語を書き表す実用的な文字というのは、これまでにないが。文字は、音声言語という社会的道具の、下位道具（サブツール）という位置付けになるう。

だから言語の展示で文字を示すのは、文字の展示で文字を示すのと同じくらいには、的外れではない。要は示し方の問題なのだろうと思う。」

\*\*\*\*\*

＊「もう一つ、文字による綴り字には言語の歴史が蓄積されるという側面も見逃せない。」

＊「日本語をローマに（ラテン文字）で綴ることを切望した者も曾てあった。」

「曰く、ローマ字がより合理的なのだから漢字を使わないようにすべきだとのことであったが、どうにも動利的ではない説明である。恐らくは同音異義語が多いからローマ字表記にしつつ同音異義語を言い換えて……などと考えていたようだが、その発想のどこが理に適っているのかが全く解らない。」

「それは、調査地で地元の有志がアラビア文字を使いたがる素朴さと、根本的には同じに見えるのだ。「知の巨人」などと持て囃された偉そうな人が声高に唱えても、それが常に学術的に正しいだなんてことはない。少なくとも、誰しもが納得するだけの正当性を備えた主張だとは言えないのである。」

夏はお化け・怪談の季節でもあるが  
この類の話は季節を問わず面白い

しかも役に立つ話ではないのがいい  
なまじ役に立つ話はどこか教育的で  
けっきょくのところ消費される類の話になりがちだが  
今回とりあげる「もののけ」や「妖異」の話は  
想像力に働きかけてくれるだけに  
むしろ魂のどこかに滋養として残ったりもする

別役実『もののけづくし』は  
『虫づくし』『道具づくし』を含む三部作の一冊だが

本書において別役実は  
「近代科学」はこれまで一貫して、  
「妖怪変化」のたぐいを無視してきた」が  
「その結果、近代科学は、かつて妖怪変化がはそうであったのと  
同様の「いかがわしさ」をその身近に匂わせるに至った」とし

「近代科学と妖怪変化を、「二つの一つ」ではなく、  
「二つながら」同時に、良識の側に組み入れることが」  
できないだろうかという

そして「情報化社会というのは、  
「もののけ」と「お化け」の時代によく似ている。  
してみれば本書も、教養書としてよりも生活技術書として、  
いくらかお役に立てるかもしれない。  
つまり、「お化けとおつきあいをする方法」というわけだ。」  
としている

「もの」は物質でもあり霊でもある  
ならばそれぞれの「け」と「あつきあい」することは  
「生活技術」にもなり得るともいえるのだろう

『もののけづくし』は  
別役実ならではのほとんど創作された話だが  
古今東西・日本各地に伝わる奇談・怪談満載の  
柴田宵曲の『完本 妖異博物館』  
（『妖異博物館』『続 妖異博物館』）が  
二年程前文庫化されているので  
必携の愛蔵版としてあわせてご紹介しておきたい

落語にたとえば  
ある意味で『妖異博物館』は古典落語  
『もののけづくし』は現代的な語りによる  
創作落語とでもいえるだろうか

さて『もののけづくし』だが  
そのなかから  
「さとり」「ふんべつ」「てもちぶさた」  
「もったい」「りしょく」「とりとめ」を  
本文からの引用で以下に紹介してみたが

これらは気づかないところでわたしたちに働きかけている  
「もののけ」らしからぬ「もののけ」である

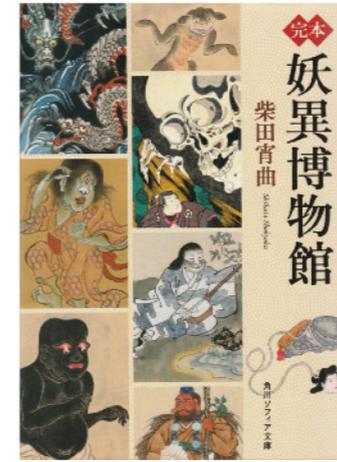
たとえば「ふんべつ」

これは「付喪神（つくもがみ）」の一種で  
「我々が歳をとり、体力のおとろえを感じはじめるころ、  
その気にゆるみにつけこんで、憑依するもの」だが  
「予防注射としてのふんべつを身につけ、  
その上でそれを捨てた経験を持つ者は、  
中年になってあらためてふんべつに憑依されたとき、  
それを異物とし、人間になじまないものと見なすことができる。  
しかし、一度もそれを捨てたことのない者には、  
その種の感受性がない。」のだという

「りしょく」は「お金にたかる妖怪」で  
「蝶が「毛虫」「さなぎ」「蝶」と変わるように、  
珍しく変態をする妖怪と言われ、  
「りんしょく」「りしょく」「はさん」と変化する。」

また「とりとめ」は「おおむね「ない」という  
多くのものの存在は、「ある」ことによって知られるのだが、  
とりとめは、「ない」時にないことによって知られる」

このように  
あらためて考えてみると  
何気なく使っている言葉のなかにも  
ずいぶんこうした「もののけ」が存在し  
気づかないままそれらに憑かれていることもありそうだ



■別役実『もののけづくし』（ハヤカワ文庫 1999.4）  
■柴田宵曲『完本 妖異博物館』（角川ソフィア文庫 2022/7）

■別役実『もののけづくし』（ハヤカワ文庫 1999.4）
■柴田宵曲『完本 妖異博物館』（角川ソフィア文庫 2022/7）

＊＊（別役実『もののけづくし』～「序 歩み寄る近代科学」より）

＊「「近代科学」はこれまで一貫して、「妖怪変化」のたぐいを無視してきた。もちろんこのことは近代科学にはじまったことではない。孔子の『論語』の中に、「君子は怪力乱心を語らず」とあり、すでにそのころから「良識」そのものが妖怪変化のたぐいを無視しようとしていたことが知られている。むしろ近代科学は、良識の促すそうした遠く太古よりの圧力に、やむなく屈したのだとも言えよう。

良識は当初、錬金術であり魔術であり占星術でありその他の術であった諸科学をも、「いかがわしい」ものとして無視してきたのだが、それらが「近代科学」と装いをあらためることにより、一転してこれを認めることにしたという歴史がある。そして近代科学が、錬金術であり魔術であり占星術でありその他の術であった時代には、明らかに妖怪変化のたぐいに親近感を抱きながら、良識の側にくみすることになって逆に、それらを無視し、攻撃する急先鋒となったいきさつも、これと無縁ではない。」

＊「もちろんこの時点での近代科学のとった態度を、一概に非難することはできない。それによって妖怪変化のたぐいが、以降の長く暗い苦難の時代を耐えなければならなかったとしても、そうすることで、近代科学がこの世界において一定の役割を果たすことになったのは否定できないことだからである。むしろ問題は、近代科学が妖怪変化のたぐいを単に「裏切った」ことではなく、にもかかわらずまだ「裏切りきっていない」と感じとっている点であり、さらに「裏切り続けなければならない」と考えていることであろう。つまり近代科学は、いまだにそうした「暗い過去」を引きずり、その意味で逆にそれらに呪縛されているのである。」

＊「今日に至り、あらためて振り返ってみると、かつて妖怪変化のたぐいがそうであった「いかがわしさ」と全く正反対に位置しながらも、同様のいかがわしさをほかならぬ近代科学が、そこはかとなく匂わせはじめていることに、我々は気づくのである。しかも、「試験管ペピー」や「遺伝子の組換え」や「臓器移植」や、そのほかこの種の匂いに接する機会が、ここへきて急激に増加しつつある。もし今日孔子が生きていたら、その『論語』に「君子は近代科学を語らず」と書くことになったであろう。つまり良識そのものが、いったんは自らの陣営に引き入れた近代科学に、眉をひそめはじめているのであり、もてあまりはじめているのである。」

＊「問題は、妖怪変化と近代科学が常に「二つに一つ」であるという、その考え方そのものの中にある、何故、「妖怪変化か近代科学か」ではなく、「妖怪変化も近代科学も」であることができないのであろうか。恐らくそれは、近代科学と妖怪変化が別れるにあたって、それぞれがそれぞれの傾向を過剰に洗練させすぎたせいであろう。近代科学は、反妖怪変化的であろうと過剰に意識しすぎたのであり、一方、妖怪変化は、反近代科学的であろうと、これまた過剰に意識しすぎたのである。

しかし、その結果、近代科学は、かつて妖怪変化がそうであったのと同様の「いかがわしさ」をその身近に匂わせるに至ったのであり、だとすれば今日、その「いかがわしさ」を通じて再び妖怪変化と融和するための、絶好の機会が訪れたと言えないであらうか。そうすることで我々は、近代科学と妖怪変化を、「二つの一つ」ではなく、「二つながら」同時に、良識の側に組み入れることが可能になるのであり、ひいては「良識」と「いかがわしさ」がほとんど同じものであるという、かつては思いもよらなかった立場を、我々のものとするのできるのである。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「三 高度な戦略／さとり」より）

＊「さとりというのは読心術にたけた妖怪にほかなたない。人の心を読むのであり、言ってみればただそれだけのものなのだが、当然ながらその種のものがかたわらにいて、こちらの思うことをことごとく読まれてしまうのは、かなりやりきれないことである。ある高名な哲学者が言ったように、「思うが故に我あり」なのだとすれば、その人間は恐らく自分が自分でないような気になるに違いない。現に、さとりにつきまともわれた多くの人間が、いわゆる「ふぬけ」になり、なすこともなくぼんやりしてしまうのである。」

＊「我々は、さとりにつきまともわれて、こちらの思うことをことごとく読みとられても「ふぬけ」になるし、かと言って逆に、さとりを追い払うべく思いがけない存在になろうとしても、同様に「ふぬけ」となる。いずれにせよ現在、さとりは我々に対して、圧勝しつつあると言えるであろう。ではどうすればいいか。方法は一つしかない。あえて「ふぬけ」になろうと努力するのである。そうすることのみが、さとりにとって「思いがけないこと」であらうからである。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「四 利己的行動／ふんべつ」より）

＊「「ふんべつ」というのは、いわゆる「付喪神（つくもがみ）」の一種であり、我々が歳をとり、体力のおとろえを感じはじめるころ、その気にゆるみにつけこんで、憑依するものとされている。「男の四十はふんべつ盛り」と言われているから、そのころが危ないということであろう。」

＊「「免疫療法」というのがある。元来は医学用語で、悪性のウイルスに感染される前に、毒性を薄めた同種のウイルスを体内に注入して「抗体」を作り、それによって本来のそれにとかられた場合の症状を軽くしようとするものであるが、妖怪学においてもこの先述は、医学がそれを思いつく以前に、すでに採用されていた。親が子に。くり返し「怖いお話」を聞かせたり、夏になると「お化け屋敷」なる見世物ができたのは、そのせいと言えるであろう。」

＊「予防注射としてのふんべつを身につけ、その上でそれを捨てた経験を持つ者は、中年になってあらためてふんべつに憑依されたとき、それを異物とし、人間になじまないものと見なすことができる。しかし、一度もそれを捨てたことのない者には、その種の感受性がない。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「六 てもちぶさた」より）

＊「てもちぶさたという妖怪は、いつもそのあたりにいて、とりたてて実害はないものの、時に我々の手を見つめるという奇妙な習癖を持っている。従って、我々の方からそいつを見ることはめったにないが、そいつに見られていることに気づくことが、たびたびある。」

＊「人類が直立歩行を開始し、前肢が手となり、特定の役割分担から解放され、従って定型を失い、その不安定さにつけこむべくてもちぶさたが出現したであろうことは、想像に難くない。妖怪というものは往々にして、こうした変化にともなう「心のすき」に住みつくものだからである。つまりてもちぶさたは、我々が前肢を手としながら、未だに手を手として扱いかねているのをいち早く見てとり、それを問うことに、そして問い続けることに存在理由を見出したのだ。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「九 経済変動で成長／もったい」より）

＊「妖怪の中に「もののけ」という種類があって、これは「もの」につく。一般には、「ものの毛」と書いて、これは「もの」に生える「毛」のことであろうと考えられているようであるが、そうではない。「ものの氣」と書いて、これは「もの」が漂わせている「気配」のことである。

つまりこれは、「もの」についてそれが「もの」であることを、次第に歪曲、もしくは変質させてゆくわけであり、それが我々には、どことなく得体の知れない「気配」を漂わせているように見えるのであるが、ここで言う「もったい」も、そうした「もののけ」の亜種にほかならない。そしてそれがつくと、我々はその「もの」を、むしように捨てたくなる。

従って逆に、それのついていないものを見ると、むしように拾いたくなる。つまり、「もったいない」のである。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「九 経済変動で成長／りしょく」より）

＊「お金にたかる妖怪である。これは、蝶が「毛虫」「さなぎ」「蝶」と変わるように、珍しく変態をする妖怪と言われ、「りんしょく」「りしょく」「はさん」と変化する。ただし「毛虫」の場合は、その状態で踏みつぶされたり、鳥に喰われたりしない限り、「さなぎ」になり、羽化して「蝶」になる過程を、必然的に辿らざるを得ないが、「りんしょく」の場合は、そう言われてたじろがないだけのずぶとさがあれば、そのままその状態を続けることも出来る。

ただし、それが「りしょく」になってしまった以上は、「はさん」への過程をとどめることは出来ない。羽がはえて飛んでいってしまうのであり、この時「は、は。は」と三度笑うというのと、この名がついたとされている。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「十 天然記念物怪／とりとめ」より）

＊「「とりとめ」は、おおむね「ない」のである。当然、「ある」場合もあるはずなのであるが、「ある」時にあることは、ほとんど気づかれない。そしてこれが、妖怪とりとめの特色と言えよう。つまり、多くのものの存在は、「ある」ことによって知られるのだが、とりとめは、「ない」時にないことによって知られるのである。」

＊＊（別役実『もののけづくし』～「文庫本のためのあとがき」より）

＊「今日の情報化社会というのは、かつていわゆる「魍魎魍魎」が横行していた世界と、一脈通ずるものがあるのかもしれない。」

「パソコンを通じてアクセス出来ることになっている無数のホームページと称するものの中にも、いくつかそれらしいものがあるがおかしくない。少なくとも、一室にこもってパソコンに熟中する若ものたちの姿は、かつて「魍魎」であり「魍魎」であるものと交渉を持った、それらの専門家の姿を彷彿させるのである。

恐らくそうなのだ。情報化社会というのは、「もののけ」と「お化け」の時代によく似ている。してみれば本書も、教養書としてよりも生活技術書として、いっらかお役に立てるかもしれない。つまり、「お化けとおつきあいをする方法」というわけだ。」

＊＊（□柴田宵曲『完本 妖異博物館』～常光徹「解説」より）

＊「民俗学、とくに民間説話（伝説・昔話・世間話）に関心をもつ者にとっては、『妖異博物館』正統は常に手許に置いておきた一書である。いつ頃だったか思い出せないが、古書店で手に入れて初めて読んだ。小躍りしたくなるような事例に出合うたびに、頁を繰る手を止めて傍線を引いた記憶がある。驚いたのは、今も各地に伝承されている民間説話と共通する話題の多いことだった。「猫と鼠」「河童の薬」「轆轤首」「舟幽霊」「人の溶ける薬」等々、挙げれば切りが無いほどだ。一般に、口頭で伝えられてきた説話は、話の歴史をたどるのが困難なケースが多い。従来、この種の話は、書き留められる機会が稀で文献が乏しいことに因る。その意味で、宵曲が博搜した近世の基壇や中国の志怪小説に、民間説話との繋がりを示す話柄が頻出するのは刮目に値する。話が帯びる伝承の時間軸を明らかにし、変遷を跡付ける上で、本書が担った役割は間違いない大きい。まして、初版は世に出た昭和三十八年当時を思えば、その先見性は一際抜きん出ている。それにしても、奇談を掘い取る宵曲のまなざしが、民俗学の関心と底流で通い合っていることに、ふしぎな懐かしさを覚える。」

芭蕉は『奥の細道』をこんな言葉ではじめている

月日は百代の過客にして、  
行かふ年も又旅人也。

そうしてひとは「漂泊」を事とする

実際に「旅を栖とす」ることがなくとも  
「得体の知れないある奥底からの衝動」から  
漂泊に駆り立てられる

『漂泊』の著者・目崎徳衛は  
その衝動を「デーモン」の促しだとするが

日本の思想史には三つの類型があるという

第一の類型は「神・仏・キリストなど、ある絶対者に帰依して  
解脱・救済を求めようとする宗教的志向」

第二の類型は「天皇・主君あるいは何らかの主義・集団  
などのための没我的に献身しようとする政治的・社会的志向」

第三の類型は「いかなる既成の思想や信仰にも規制されない  
生の実相を、冷酷に凝視しようとした志向」  
「人生に目的や結論を性急に求めるのでなく、  
与えられた一日一日を味わい尽くし、  
歩き通そうとする立場」である

「漂泊」はこの第三の類型にあたり  
「精神の営み」「内面の動き」における衝動としてあらわれる

言葉を換えていえば「自由」への衝動であるともいえる

近藤祐『漂泊者の身体』は副題に  
「ポール・リクールで読み解く西行・芭蕉・放哉」とあるように  
そんな「漂泊」への衝動を  
「西行・芭蕉・放哉」といった「漂泊者」として生きた文人たちの  
「意志」と「非意志」の視点から読み解こうとした試みである

漂泊者に共通しているのは  
「漂泊を希求する自らの「意志」」ではあるだろうが  
必ずしも「まったくの自由意志で漂泊者となったわけではない」

漂泊するにせよ「定住」するにせよ  
「まったく自由な意志など人間には存在しない」からである

漂泊しようとして漂泊するとはかぎらず  
「たとえば社会にあることのどうしようもない居たたまれなさ、  
人間集団にあってごくごく普通に生きていくことができない  
という嫌悪感など、理性では割り切れない生理的・身体的な何か」  
からでもある

漂泊者はさまざまな「葛藤」を抱えながら  
「漂泊」という「デーモン」の促しに身を委ねている

そんな「漂泊者」の「衝動」とは如何なるもので  
その果てにはどんな世界が開かれているのだろう

そのひとつの姿として  
近藤祐『漂泊者の身体』では  
尾崎放哉の

入れものが無い両手で受ける

という句の開示するものが示唆されている

「何かが「初めから失われているように感じられる」自分を、  
まさに両手を入れものにして受け入れる」  
そんな意志／非意志の深淵にある「漂泊者」の「衝動」…

漂泊者の衝動における「自由意志」とは異なるが  
ここで少しばかりスピノザの『エチカ』で示唆されている  
「自由」についてみておきたい  
(以下は國分功一郎の『スピノザ エチカ』より)

スピノザのいう「自由」は  
完全に能動的になるという意味での  
「自由意志」を意味する「自発性」ではない

「私たちは周囲から何らかの影響や刺戟を受け続けている」ため  
「純粋に私の力だけが表現されるような行為を  
私が作り出すことはでき」ない  
「完全に能動であるのは、自らの外部を持たない神だけ」  
なのである

その意味でスピノザは  
「意志の自由」も「自由意志」も認めないが  
「一つの行為は実に多くの要因の影響下に」あり  
そのなかでさまざまな「意識」をもつことはできるという

そして「言葉で説明できるのは能動性まで」であって  
自由は「言葉で説明されるのではなくて、経験されるもの」  
だという

「漂泊者」の衝動も「実に多くの要因の影響下に」あり  
「言葉で説明されるのではなくて、経験されるもの」だとしても  
その意志／非意志の狭間における「漂泊」という「経験」を  
なんとか言葉にしようとしたのが  
「西行・芭蕉・放哉」のような人たちでもあったのだろう



- 目崎徳衛『漂泊』（角川選書 昭和五十三年五月 四版）
- 三木清『人生論ノート』（新潮文庫 昭和四十九年十二月 五十刷）
- 近藤祐『漂泊者の身体／ポール・リクールで読み解く 西行・芭蕉・放哉』（彩流社 2024/4）
- 尾崎放哉（伊藤完吾・小玉石水集）『尾崎放哉全句集 決定版 新装版』（春秋社 2002/2）
- 國分功一郎『スピノザ エチカ』（100分de名著 NHK出版 2018/11）
- 國分功一郎『スピノザ—読む人の肖像』（岩波新書 2022/10）

そしてそれは第一の類型である  
「宗教的志向」をもつことがあるとしても  
それとは異なった  
第三の類型としての  
「精神の営み」にほかならないといえる

それは三木清が  
「到達点」や「結果」をのみ問題にすることなく  
「平生の實踐的生活から脱け出して  
純粋に観想的になり得る」  
という「未知のものへの漂泊」だともいえる

- 目崎徳衛『漂泊』（角川選書 昭和五十三年五月 四版）
- 三木清『人生論ノート』（新潮文庫 昭和四十九年十二月 五十刷）
- 近藤祐『漂泊者の身体／ポール・リクールで読み解く 西行・芭蕉・放哉』（彩流社 2024/4）
- 尾崎放哉（伊藤吾吾・小玉石水集）『尾崎放哉全句集 決定版 新装版』（春秋社 2002/2）
- 國分功一郎『スピノザ エチカ』（1 0 0分 de 名著 NHK出版 2018/11）
- 國分功一郎『スピノザー―読む人の肖像』（岩波新書 2022/10）

＊＊（目崎徳衛『漂泊』～「序章―――人生の旅人」より）

＊「『漂泊の思いとは何か』と問われたならば、（…）芭蕉のいくつかの箴言を想起するだろう。」

「人を漂泊に駆り立てるのは、得体の知れないある奥底からの衝動である。（…）芭蕉が古今の大漂泊者とみられる理由の第一は、このデモンが強烈に生涯を支配しつづけたことにある。しかし、そうしたデモンは多かれ少なかれ万人の内に潜み、人は時として理由もなくそのうながしに心を狂わされるのである。（…）芭蕉は時間の流れに浮かぶ人生そのものの本質を「漂泊」として認識し、代々の名もなき民衆の生活の中にその漂泊の相を看取し、さてこの極度に拡大深化された視野の中核に、彼の敬慕してやまない幾人かの古人（能因・西行・宗祇など）を位置せしめたのである。」

＊「私は、日本の思想史には、（…）三つの類型が確かに存在すると考えている。第一の類型は神・仏・キリストなど、ある絶対者に帰依して解脱・救済を求めようとする宗教的志向である。第二の類型は、天皇・主君あるいは何らかの主義・集団などのための没我的に献身しようとする政治的・社会的志向である。思うに人生は本来無目的・無方向であり、完結することのない、「虚仮」のようなものなのであるが、人間は決してそのような不毛な定義に満足しない。何らかの超越的存在に身を投げ掛けて、貧しく矮小な自己を克服しようとする。たとえ「世間虚仮」なりとも、「唯仏是真」なりと信じ、たとえ現世の戦いに敗北しても「七生報国」を誓ったりするのである。

しかし、そのような思想と実践を尊重しながらも、なお三木清の次のような言葉こそ、最も素直に自然に人生そのものに触れているもののように、私には思われる、

　　處から何處へ、といふことは、人生の根本問題である。我々は何處から来たのであるか、そして何處へ行くのであるか。これがつねに人生の根本的な謎である。さうである限り、人生が旅の如く感じられることは我々の人生感情として變ることがないであらう。いつたい人生において、我々は何處へ行くのであるか。我々はそれを知らない。人生は未知のものへの漂泊である。（人生論ノート所収「旅について」）

　　この言葉は奥の細道の冒頭の一行を親切にパラフレーズしてくれたものといえる。それは（…）日本の思想をを流れるいわば第三の類型ともいうべきものの、自然の現れと見なしたい。いかなる超越的存在にも身をゆだねようとせず、貧しく小さい自己自身に執して、孤独にしかし強靱に歩みつづけるこの志向を、三木清は「未知のものへの漂泊」といったのである。」

＊「私が第三の類型というのは、いかなる既存の思想や信仰にも規制されない生の実相を、冷酷に凝視しようとした志向である。それは人生に目的や結論を性急に求めるのでなく、与えられた一日一日を味わい尽くし、歩き通そうとする立場である。三木清は、「出發點が旅であるのではない、到着點が旅であるのもない、旅は絶えず過程である。ただ目的地に着くことをのみ問題にして、途中を味わふことができない者は、旅の眞の面白さを知らぬものといはれるのである。」といった。人生の「途中を味わふ」点において、この第三類型は第一類型の宗教的志向、第二類系の政治的志向に対して、文学あるいは芸術の志向といいうるのであらう。」

＊「西行・芭蕉などをことさら例に引くまでもなく、この第三の類型が思考内容においても生活形態においても、第二の類型よりも第一の類型に近接していることは明らかである。しかしそれにもかかわらず宗教的志向と漂泊的志向との間には、なお越えがたい断絶がある。なぜならば、第一・第二の類型はとも明確な目的をもつがゆえに、そこから常に激しい行動的エネルギーが噴出した。漂泊の志向にはそういう高貴なものがないのである。（…）それは一見すると、第一の類型―――宗教的志向の零落した形にすぎないようにさえ、考えられがちである。

しかしそこには他の二類型の及びがたい一つの性質がある。それは何か。もう一度三木清の言葉を引くと、―――

　　日常の生活において我々はつねに主として到達點を、結果をのみ問題にしてゐる、これが行動とか実践とかいふものの本性である。しかるに旅は本質的に觀想的である。旅において我々はつねに見る人である。平生の實踐的生活から脱け出して純粹に觀想的になり得るといふことが旅の特色である。旅が人生に對して有する意義もそこから考へることができるであらう。

　　三木清がここで旅について語っているとこそ、ただちに文学に移し考えることができるであらう。」

＊「このように考えれば、語の本質的意味で「漂泊」とは精神の営みである。内面の動きである。」

＊＊（近藤祐『漂泊者の身体』～「第一章 漂泊者の身体、あるいは自由ということ／生命のうちにあること」より）

＊「　　ああ汝　寂寥の人
　　悲しき落日の坂を登りて
　　意志なく断崖を漂泊（さまよ）い行けど
　　いずこに家郷はあらざるうべし。
　　汝の家郷は有らざるべし！
（萩原朔太郎「漂泊者の歌」部分）

　　近代に入り日本文学は、翻訳される西洋文学と、それを咀嚼した詩人や小説家らが活躍する場となる。朔太郎は西行や芭蕉のように、実際に漂泊したわけではない。けれどこのように悲憤慷慨する故郷喪失者で、漂泊者としての心情なり悔恨を抱えていたと言えよう。

　　以上に例示した漂泊者に共通するのは、漂泊を生業とはせず、しかしそのような漂泊を希求する自らの「意志」ではないか。たしかに詳しく見れば彼らの漂泊には、何か止むにやまれぬ事情があったり、気がついたらすでに漂泊していたということもあるらしい。つまりはまったくの自由意志で漂泊者となったわけではない。いや、そもそも漂泊者に限らず、まったく自由な意志など人間には存在しない。ごくごく一般的に、漂泊など企てず定住する人間においても、それは半ば強制的な「定住」であって、自由な意志ばかりではなからう。表向きは「定住」に身を置きながら、何らかの漂泊を夢想する者もいる。引用した朔太郎などそんな類例ではないか。何故ならばたいいていの場合、漂泊など遂行されない。何度も言うように人間は定住することで社会的な地位や役割を得て、それを生きていく糧とする。つまりただの空想ではなく、衣・食・住を必要とする生理としての身体をもち、さらにはどうしようもなく共生的存在であるらしい人間は、漂泊によって生じる身体的困窮のみならず、自らが所属する集団や社会を見捨て、または見捨てられるという不安や恐怖を抱かざるをえない。漂泊しようとする自由な意志には、そうとうな負荷がかかるのではないか。ならば何か止むにやまれぬ事情があったり、気がついたらすでに漂泊していたという場合はどうか。そのような漂泊を促すのも自由な意志ではなく、たとえば社会にあることのどうしようもない居たたまれなさ、人間集団にあってごくごく普通に生きていくことができないという嫌悪感など、理性では割り切れない生理的・身体的な何かであるう。人間を漂泊に駆り立てるのは、時に自由な意志であるように見え、時にそれとはまったく相容れない生理や身体であるようにも見える。いや、おそらくはその両者の葛藤なりもつれ合いに、漂泊者が抱く夢や自由は曝されるのではないか。」

＊「リクールは人間の意志的なものと非意志的なもの（必ずしも反意志的ではない）の相関・相克を、フッサール現象学を援用することで、現代思想史上のぼ抹殺された感のある自己としての人間の主体性の復権を試み、けれどその自己や主体性はどこまで自由で、どこまで不自由なのかを検証した。意志的なものと非意識的なものとは、例えば「精神と肉体」のような二元論ではなく、つまり双方が独自に存在し、お互いに干渉したり、協力したり反発するのではない。「非意志的なものに固有の可知性というものはない。意志的なものと非意志的なものとの関係だけが可知的」なのである。たとえば漂泊者の「漂泊しよう」という意志に対して、それまで不可知であった非意志的なものが記述可能な地平線に浮かび出る。ひとりの人間において、漂泊しようという意志的なものが発動しなければ、それとせめぎ合うべき非意志的なものは、漂泊など端から望まない人間において専らそうであるように、永遠に眠りつづけるしかない。もっとも現実の漂泊者は、必ずしも明晰な意志的判断ではなく、自分でもよくわからない衝動に憑き動かされることもあるう。つまりは自由な意志とはまったく異質の、何かおそろしく非意志的なものが漂泊を促し、自己の主体性はその不可解な力に従うしかないということはなるうか。漂泊者は定住することの日常に飽き足らず、何か自由なものを求めて漂泊するように見えて、実は意志的なものが理解も支配もできない自らの深淵から、なにか魔的・病的な衝動が湧いてきて、いつのまにか漂泊へと誘われる。そんな事例もあるように思える。」

＊「そのあたりのアポリアを、リクールはフッサール現象学の限界として指摘する。フッサールのいう超越論的還元においては、「意志作用がすでに変質し情念の彩りによって上塗りされているといった根本的事実」が想定されない。「情念」とは野心や嫉妬など、意志的な自由を変質させる志向性、錯乱的様態としての意志である。「情念」によって主体生の自由が惨たらしく変容してしまうことを、リクールは「過誤」とした。「過誤は基本的諸構造をくつがえしてしまうようなものではない〔中略〕それ自身としてあるがままの意志的なものと非意志的なものは、手つかずのまま敵に明け渡された占領国のように、〈無〉の威力に屈してしまう」。同時に「超越」、すなわち「道徳的にだけではなく存在論的にも徹底した意味での自律性としての自己」を仮構することも、べつの「過誤」であるとした。現実の漂泊者においても、「過誤」へと陥る水際をさまよい歩くように見えることはある。自由を求めての漂泊であるはずが、得体の知れない情念の沼にはまり込むことも、自己の自律性を超越的な何か、たとえば来世的な価値観によって武装してしまうこともあり得ない話ではない・そのような「過誤」や「超越」をリクールはカッコに入れて保留し、意志的なものと非意志的なものとの相関・相克を、あくまでも記述可能な弁証法として検証しようとする。もっともリクールによれば、「過誤」は人間にとって非本質的な症例ではなく、それどころか人間が自由であるうとする「身上」と表裏をなすという。「人間の中心に、絶対に非合理なものが存在すること、つまりもはや知性そのものにとって生気を与える神秘ではなく、神秘への接近と同様に可知性への接近さえもふさいでしまうような中心のいわば核のような不透明さがある」。仏教唯識のアーヤ識を思わせるこの「核のような不透明さ」に、「過誤」や「超越」は深く根を浸しているらしい。それゆえか『意志的なものと非意志的なもの』においては、保留したはずの「過誤」や「超越」がしばしば顔を出す。」

＊＊（近藤祐『漂泊者の身体』～「第一章 漂泊者の身体、あるいは自由ということ／序論（ポール・リクール『意志的なものと非意志的なものによる』より）

＊「　　入れものが無い両手で受ける（放哉）」

「この一句が開示するのは、普通ならば持っていてもいいものを持っていない清貧さではなく、リクールの言う「初めから失われているように感じられる」何かではないか。それは放哉の性格か無意識か、あるいは生命から予め剥ぎ取られているものか。いや、実際はそのすべてかもしれない。けれど、それら非意志的なものを蒙るのは、あくまでも放哉の意志的なものである。本章冒頭で引用したように、「非意志的なものに固有の可知性というものはない。意志的なものと非意志的なものとの関係だけが可知的」なのである。いや、同意することににおける非意志的なものは、意志的なものが発動しようしまうと、そこにある圧倒的な深淵であらう。誰から何を……を敢えて捨象し、「受ける」ことそのものを吟ずるこの一句において、放哉はその深淵を覗き込んでいるのではないか。何かが「初めから失われているように感じられる」自分を、まさに両手を入れものにして受け入れる。いや、放哉はそのような自分じしんに、同意しているように見える。」

＊＊（國分功一郎『スピノザ エチカ（1 0 0分 de 名著）』～「第3回 自由」より）

・「自由」とは何か

＊「与えられている条件のもとで、その条件にしたがって、自分の力をうまく発揮できること。それこそがスピノザの考える自由の状態です。

スピノザは『エチカ』の冒頭で自由を次のように定義しています。

　　自己の本性の必然性のみによって存在し、自己自身のみによって行動に決定されるものは自由であると言われる。これに反してある一定の様式において存在し・作用するように他から決定されるものは必然的である、あるいはむしろ強制されると言われる。（第一部定義七）

　　この定義を読み解くポイントは二つあります。

　　一つ目は、必然性に従うことが自由だと言っていることです。ふつう、必然と自由は対立します。必然なら自由ではないし、自由なら必然ではない。ところがスピノザはそれらが対立するとは考えません。むしろ自らの必然性によって存在したり、行為したりする時にこそ、その人は自由だと言うのです。」

・自由の反対は「強制」である

＊「自由の定義を読み解く上での二つ目のポイントは、自由の反対の概念が「強制」であることです。」

「強制とはどういう状態か。それはその人に与えられた身心の条件が無視され、何かを押しつけられている状態です。ですから、強制は本質が踏みじられている状態といえます。あるいは外部の原因によってその本質が圧倒されてしまっている状態と言ってもいいでしょう。」

・能動と受動

＊「不自由な状態、強制された状態とは、外部の原因に支配されていることである。ならば自由であるとは、自分が原因になることでしょう。では、自分が原因になるとはどういうことか。スピノザはこれを「能動actio」という言葉で説明しています。

　　スピノザによれば、人は自らが原因となって何かをなす時、能動であると言われる。私が私の行為の原因である場合、私はその行為において能動であるわけです。」

「人は自由である時、また能動でもあることになります。」

「しかしここに問題が残ります。重大な問題です。

　　私が自分の行為の原因になるとはどういうことでしょうか。『エチカ』によれば、すべては神という自然の内にあり、すべては神という実体の変状です。神の変状であるという意味では、私たちの存在や行為は神を原因としています。私たちは原因ではありません。

　　他方、私たちは外部から刺激を受け続けながら存在しています。『エチカ』でも、いかなるものも、他のものから作用を受けなければ、存在することも作用することもできないとハッキリ書かれています（第一部定理二八）。」

「だとすると、私たちは常に受動でしかあり得ないのではないのでしょうか。」

「スピノザは、私が行為の原因になっている時―――つまり、私の外や私の裡で、私を原因にする何ごとかが起こる時―――私は能動なのだと言いました。

　　先の原因／結果の概念を用いるならば、この定義を次のように言い換えられることになります。渡した自らの行為において自分の力を表現している時に能動である。それとは逆に、私の行為が私ではなく、他人の力をより多く表現している時、私は受動である。」

＊「ここから分かるのは、行為における表現は決して純粋ではないということです。ですから、純粋に私の力だけが表現されるような行為を私が作り出すことはできません。つまり私は完全に能動的になることはできません。いつもいくばくかは受動であるのです。なぜなら私たちは周囲から何らかの影響や刺戟を受け続けているからです。完全に能動であるのは、自らの外部を持たない神だけです。神は完全に能動です。」

・「意志」は自由ではない

＊「スピノザの自由とは能動的になることであり、能動的であるとは行為において自らの力が表現されていることでした。したがって、スピノザの自由とは自発性のことではありません。自発的であるとは、何ものからも影響も命令も受けずに、自分が純粋な出発点となって何ごとかをなすことを言います。」

＊「私たちが自発性を信じてしまうことには理由があるわけですが、しかし、実際にはそのようなものは存在しえません。この自発性は一般に「自由意志」と呼ばれています。」

　「意志の自由」あるいは「自由意志」の問題点は、先ほどの自発性の問題点と同じです。自由意志は純粋な出発点であり、何者からも影響も命令も受けていないものと考えられています。しかし、そのようなものは人間の心の中には存在しえません。人間は常に外部からの影響と刺激の中にあるからです。」

＊「スピノザは「意志の自由」も「自由意志」も認めませんが、スピノザがいったい何を否定しているのかに注意しなければなりません。私たちは確かに自分たちの中に意志なるものの存在を感じます。スピノザはその事実を否定はしません。スピノザが言っているのは、確かに私たちはそのような意志を自分たちの中に感じ取るけれども、それは自由ではない。自発的ではないということです。」

・意志と意識の違い

＊「意志の自由を否定したら人間がロボットのように思えてしまうとしたら、それは人間の行為をただ意志だけが決定していると思っているからです。意志こそが人間の行為の唯一の操縦者であるのだから、その操縦者がいなくなったら、人間には操縦者がいなくなると考えてしまっているのです。「意志の自由」や「自由意志」を否定することへの強い抵抗の根拠はここにあります。意志が一元的に行為を決定していると信じられているからこそ、その抵抗は強いものになるのです。

　行為は実際には実に多くの要因によって規定されています。」

＊「一つの行為は実に多くの要因の影響下にあります。それらが協同した結果として行為が実現するわけです。つまり、行為は多元的に決定されているのであって、意志が一元的に決定しているわけではないのです。けれどもどうしても私たちは自分の行為を、自分の意志によって一元的に決定されたものと考えてしまいます。繰り返しになりますが、それは私たちの意識が結果だけを受け取るようにできているからです。」

＊「意志と意識は全く別物です。そして、意志が自由な原因であることの否定は、意識の存在の否定とは何の関係もありません。意識の存在は否定されていません。意識は何らかの観念があれば、それに反省を加えることで生まれてきます。」

　「スピノザは意志が自由な原因であるという思い込みを批判しました。しかし、それはあなたの意識の否定ではありません。あなたはロボットではありません。意識は万能ではないし、意志は自発的ではない、ただそれだけのことです。」

＊＊（國分功一郎『スピノザー―読む人の肖像』
～「第六章　意識は何をなしうるか――『エチカ』第四部、第五部」
～「3　『エチカ』第五部――自由は語りうるか』より）

＊「第一種認識としての意識、すなわち初期状態にある意識は身体の変状がもたらす結果を受け取っているだけの状態にある。自らの身体の内部に留まっていて、その外部にある一般法則についての認識に自らを届かせられていないという意味で、この意識は、極めて受動性が他会状態にある、いわば静止している。それに対し第三種認識としての意識は、自らの身体のもたらす変状の観念を、「自己・神および物」に関係づける。第三種認識としての意識は、身体の変状をただ受け取る静止した状態にあるのではなく、四つの対象（注：身体・精神・神・物）の間をめぐるようにして運動している。ここに大きな違いがある。」

＊「言葉で説明できるのは能動性までである。自由は言葉で説明できる水準には位置していない。自由は至福と同様、言葉で説明されるのではなく、経験されるものである。あるいは、自由とは、第三種認識という意識のあり方がもたらす結果である。意識は我々のあり方に大いに関係している。意識は我々の行為の決定に関わっている。意識は何をなしうるか。意識は自由をもたらしうる。

　だとすれば我々が本当に『エチカ』を理解したと言えるのは、我々自身が『エチカ』の言う意味で能動的に生きて、ある時にふと、「これがスピノザの言っていた自由だ」と感じ得た時であろう。倫理学という実践的なタイトルを与えられたこの書は本当に実践的な書である。スピノザは言葉を用いて、言葉が到達し得る限界にまで、我々を連れてきてくれたのである。」

三木那由他「言葉の展望台」の連載が最終回を迎えた  
「㊿呼び掛ける言葉」である（『群像』）

この連載に関しては  
書籍化された三木 那由他『言葉の展望台』  
についてとりあげたmediopos2806（2022.7.24）のほか  
mediopos2703（2022.4.11）とmediopos-3131（2023.6.14）でも  
連載記事を取りあげたことがあるが

最終回では連載のいちばん最初に話題にされた  
「学生からの「先生」呼び」の話の  
現時点での着地点を示唆する内容となっている

学生からの「先生」呼びの話とは

「先生」と呼ばれることは  
教員と学生のあいだの力の不均衡を強化することになるので  
「『先生』呼びはやめてください」とするのだが

そのことで「表面的には「先生」呼びでなくなったとしても  
結局のところ不均衡は維持・強化されるのではないか」

「私が要求をおこない、学生が従った結果」  
その不均衡は「より強固なものになっているのではないか？」  
「言葉のうえでだけ「先生」という呼び方が消え去り、  
不均衡な関係が強められつつも、  
表面的にはそれが見えづらくなるというだけではないだろうか？」

という悩める問いである

結果として学生は  
「「どうやら『先生』呼びは好まないらしいけれど、  
かと言って代わりにどう呼んでいいかはよくわからないことが増えた」  
ということになる・・・

この例でもわかるように  
「呼び名」というのはなにかとむずかしい

呼び名を使わなくてすめばいいのだが  
どうしてもそれが必要になることも多い

ひとを呼びとめるときや  
だれかの話をほかのひとにするときなども  
なんらかの「呼び名」が必要になる

「会話相手の意見を訊くときには  
「Aさん/A先生/Aちゃん/……はどう思いますか？」  
といった訊きかたをする」  
「「あなた」や「きみ」といった言葉は日常的にはあまり使わず、  
どこか気恥ずかしいところがある」  
また「名前がわからないときの呼び方」もむずかしい

どこか気恥ずかしいところがある」  
また「名前がわからないときの呼び方」もむずかしい

呼びかけの言葉は「ニュートラルでないものが多」く  
「代替となるニュートラルな言葉が見つげたい場合が  
往々にして」あり  
「私たちはどうにも、この社会のなかでの位置づけを参照しないで  
ひとに呼びかけることができない」ところが多分にあるのだ

「結局のところ、私たちはそもそも否応なしにこの社会に組み込まれ、  
位置を与えられ、ほかのひとたちとの関係を与えられ、  
そのなかで生きている」ため  
「相手のそうした社会的な位置づけを  
参照して呼び名を選ばざるをえ」ず  
「それ以外の呼び方を、社会に埋め込まれて生きる私たちは  
知らないことが多い、ということなのだろう」という

そうした社会的な位置づけを行うことなく  
「個人と個人として向かい合える」かといえ  
少なくとも日本においてそうした言葉遣いは見当たりにくい

たとえばじぶんの親などを呼ぶときにも  
「ママ」「パパ」  
「母ちゃん」「父ちゃん」  
「お母さん」「お父さん」  
「お袋」「親父」など  
両親と自分との関係において  
年齢などに応じてさまざまな呼び名があり  
ときにそれも変わったりもする

それで「でも、だったらどうしたらいいのだろう？」なのだが  
連載の最後に現時点でたどり着いた理解は以下のようなものだ

「目の前の相手としっかりと向き合うためには、  
ときに自分自身で物事を決めるのを中断し、  
相手に身を委ねる必要」があり

「私の言っていること、私が発話を通じてしていること、  
そして会話のなかで現れる私とあなたの関係、  
そのいずれも、私単独で決めるのではなく、  
私とあなたのあいだで相互的に調整されること」なのではないか・・・

しかしそのような「調整」がなされたとしても  
「私とあなた」は  
「この社会から離れた個人と個人として向きあっているわけではな」い

「社会を背負って向かい合いながら、それでもときに相手に身を委ね、  
いったいどこに向かうかわからないまま  
コミュニケーションを続けるとき、  
ひょっとしたら私とあなたはそれ以前の関係とは違う  
関係のありかたを見出すことができるかもしれない」というのである



- 三木那由他「言葉の展望台㊿呼び掛ける言葉（最終回）」  
（『群像』2024年8月号）
- 三木 那由他『言葉の展望台』（講談社 2022/7）

あらためて「『先生』呼びはやめてください」  
というところに話を戻すと

先生と生徒・私とあなたといった関係を  
「それ以前の関係とは違う関係のありかた」へと開くためには  
「『先生』呼びはやめてください」という際に  
その「先生」と呼ぶことになっているということについて  
意識的であることを求めることはできるはずである

その意味においてまずは  
「『先生』呼びはやめてください」と  
要請することも重要な契機となる

固定化された関係性における「呼び名」は  
それそのものが関係性を強化するものでもあるから  
じぶんがほとんど無自覚なままに  
社会的な慣習のなかで使っているさまざまな「呼び名」が  
どういう関係性のなかで使われているのかを  
それぞれが問い直すようにするきっかけともなるからである

「相互的に調整される」ことで  
あらたに見出される関係があるとしても  
その前段階として  
「どう呼んでいいか」わからなくなる  
そのことそのものに直面することが重要ではないか

「わからなくなること」  
そのことでしか見えてこない  
あらたな未知の道もあるのではないかと思う

- 三木那由他「言葉の展望台㊦呼び掛ける言葉（最終回）」（『群像』2024年8月号）
- 三木 那由他『言葉の展望台』（講談社　2022/7）

＊＊（三木那由他「言葉の展望台㊦呼び掛ける言葉（最終回）」より）

＊「この連載の最初の回で、学生からの「先生」呼びを話題にした。教員と学生のあいだの力の不均衡を強化したくない、「先生」呼びはそれを強化しそうだ、けれど「『先生』と呼ばないで」と学生に私が言っている通りにさせたなら、それは私がどうにかしたく思っている力の不均衡を利用した振る舞いであって、表面的には「先生」呼びでなくなったとしても結局のところ不均衡は維持・強化されるのではないか、……と悩んでいるという話だった。

　それがもう三年ほど前のことだ。その間に、当時は想定していなかった自体が起こり始めている。単行本となった『言葉の展望台』を読んで、私のそのもやもやを知ったうえで入学してきた学生さんと出会う機会が増えてきたのだ。その結果、こんなやり取りも起こるようになった。

「あの、『先生』呼びでなく、何と呼んだらいいですか？」

「ええと、ご自由に、好きなように呼んでくだされば……」

「そうです……」

　そしてどうなるかという、たいていの場合、相手は単に私のことを呼びづらそうにするようになるのである。」

「ともあれ、そんなこんなで「私をどう呼んでもらうか問題」は新しい局面を迎えている。ひとと何気なく会話をしていなかで、「どうやら『先生』呼びは好まないらしいけれど、かと言って代わりにどう呼んでいいかはよくわからないことが増えたのである。」

＊「思えば、呼び名というのは悩ましいものだ。ひとに呼びかけるというのがどうしようもなく必要な場面はたくさんある。ひとを呼び止めるときにも必要だし、誰かの話をほかのひとにするときにもその誰かを何らかの言葉で呼ばないとならないし、会話相手の意見を訊くときには「Aさん／A先生／Aちゃん／……はどう思いますか？」といった訊きかたをする。もちろん「あなたはどう思いますか？」と訊いてもいいといえぱいいのだけれど、私の日本語感覚としては、「あなた」や「きみ」といった言葉は日常的にはあまり使わず、どこか気恥ずかしいところがある。

　そうすると、そのたびごとに私たちはAというひとに一定の「位置づけ」を与えながら話すことになる。Aは私と対等かつそこまで距離が近くない「さん」呼びでよいひとなのか、それとも親しく「ちゃん」呼びをする相手なのか、それとも……。その選択には、私自身がAとどういう関係でありたいかという意志だけでなく、実際のところ私とAがどのような社会的位置にあるかということも反映されるだろう。」

＊「名前がわからないときの呼び方も気になるところである。名前のわからないひとを相手に、「お姉さん」、「お兄さん」などと呼びかけるのは、よくあることだ。いや、私はそんなふうにひとを呼ぶことはないし、「お兄さん」は問題外として、「お姉さん」呼びをされるのも好まないけれど、とはいえそういう言葉遣いのひとはあちこちにいる。それは、一種の親しみの表現ともなっているように感じる。だからこそ逆に、ナンバや客引きなどでの「お姉さん」呼びは馴れ馴れしくて邪魔くさく感じられるのだろう。ほかにも、相手が教員であったり、弁護士であったり、医者であったりするのはわかっているが名前はわからない、という場合には、「先生」という呼びかけが使われることも多い。」

「困るのは、こうした呼びかけが必要になる場面が多いことと、そうした呼びかけの言葉にはそんなにニュートラルでないものが多いということ、そして代替となるニュートラルな言葉が見つけづたい場合が往々にしてあるということだ。（…）私たちはどうにも、この社会のなかでの位置づけを参照しないでひとに呼びかけることができならしい。

結局のところ、私たちはそもそも否応なしにこの社会に組み込まれ、位置を与えられ、ほかのひとたちとの関係を与えられ、そのなかで生きていくことなのかもしれない。私とあなたが社会を背負うことなく個人と個人で向かい合うことは、まったくないとは言えないかもしれないけれど、少なくとも減多にない。私はただの私ではなく、ある職業に就き、ある性別の枠に置かれ（あるいは置かれず）、ある年代の、あなたとある関係のもとにある社会的存在として現れ、あなたと向かい合う。そして、互いに呼びかけ合うとき、私たちはしばしば相手のそうした社会的な位置づけを参照して呼び名を選ばざるをえない。それ以外の呼び方を、社会に埋め込まれて生きる私たちは知らないことが多い、ということなのだろう。」

　では、そうした参照がうまくいかないときには、何が起きるのだろう？　社会的位置づけから遁れて、個人と個人として向かい合えるようになるのだろうか？　きっと、そんな都合のいいことにはならない。たぶん私たちはただ、互いの社会的位置づけはおおむね維持したまま、気まずく、ぎこちなく会話することになる。」

＊「小さいころ、私は両親を「母ちゃん」、「父ちゃん」と呼んでいた。幼稚園くらいまでは「ママ」、「パパ」だったはずだが、その後、確か小学校に入って少しして、『少年アシベ』のアニメが始まったのがきっかけで呼びかけを変えたような気がする。」

「この呼び方にはたくさんの位置づけが絡んでいる。親と子という関係、母と父を呼び分けるジェンダー化、そして「お母さま」や「お父さま」、あるいは「お母さん」や「お父さん」と呼ぶのと比べるといくらか庶民的なものとしての自分自身の立ち位置、そのことを、当時の私が意識していたわけではなかったはずだ。ただ、アシベの言動を真似することで、私は知らず知らずのうちに、自分をアシベに類似した位置に置くような自己理解をし、それに合わせて両親の位置づけ、両親と自分との関係を認識し、両親に呼びかけていたのだろう。

　だが、成長し、思春期を迎えるころ、周囲の子どもたちの親への呼びかけが変化するようになった。典型的なのは、親を「お袋」、「親父」と呼ぶ子どもたちだ。小学校のころ、そんな呼び方をする子はほとんどいなかった。しかし、中学校、高校となるとかなり数が増える。そしてそのほとんどは（というより、私の周囲に限って言えば全員が）男の子だった。」

「いま私は両親を「お母さん」「お父さん」と呼んでいる。それは、性別移行の過程で自然に起きた変化だった。「男性」という社会的な枠に適合できない自分に気づき、性別違和を解消しようと社会的、身体的な移行を試みるなかで、だんだんと周囲かた「女性」という枠に入れられ、呼びかけられるようになった。例えば「くん」や「お兄さん」呼びはなくなっていった、というように。」

＊「私が「先生」呼びへの否定的な気持ちを語ることで、このぎこちない状況へと追いやられてしまったひともいたのかもしれない。私に呼びかけるとき、相手は私との関係や互いの社会的位置を参照し、私への呼びかけを探す。特に親しい相手でなければ、参照できるのは私が大学の教員であるということくらいかもしれない。しかし、私は自分のそうした位置を参照してほしくなさそうな素振りをしている。すると、呼びかけかたが見つからず、ぎこちなく話すしかなくなってしまう。そんなふうにして、私は少なからぬひとを困らせてしまったのかもしれない。

　そんなことを考えていると、「でも、だったらどうしたらいいのだろう？」と改めて困惑してしまう。」

「たぶん必要なのは、関係の可能性を開くこと、関係の変化へと身を委ねることなのではないか。両親に対する私の位置は、「息子」から「娘」へ変わることができた。この変化のなかで、私は自然な呼びかけかたを手にした。これは、両親と私の関係がそのように変わる可能性が開かれていて、そして両親が私の試みるその変化へと身を任せてくれたために実現したことだ。」

＊「以前に「先生」呼びへともやもやを語ったとき、私はただ単に「私はこういう位置づけに違和感がある」という気持ちを表明しただけで、相手との関係をもっと広い可能性へと開くこともしていなかったし、その関係について相手に身を委ねる用意があるという姿勢を見せてもいなかった。ただ単に私の意志を語っただけだ。しかし、この連載を通じてコミュニケーションについて考えるなかで徐々にわかったきたのは、目の前の相手としっかりと向き合うためには、ときに自分自身で物事を決めるのを中断し、相手に身を委ねる必要があるということだ。私の言っていること、私が発話を通じてしていること、そして会話のなかで現れる私とあなたの関係、そのいずれも、私単独で決めることではなく、私とあなたのあいだで相互的に調整されることであって、だからこそときには自分の意志を引っ込めてあなたのやり方に合わせることもできる。一緒に歩いているときに、自分のスピードを頑として維持するのではなく、相手の歩調に合わせるように。」

「そのように相互に調整するただなかでも、私とあなたがこの社会から離れた個人と個人として向きあっているわけではないのだろう。私たちはこの社会から逃れることはできない。でも、社会を背負って向かい合いながら、それでもときに相手に身を委ね、いったいどこに向かうかわからないままコミュニケーションを続けるとき、ひよっとしたら私とあなたはそれ以前の関係とは違う関係のありかたを見出すことができるかもしれない。私はきっと本当は、そうした関係のつくりかたを夢見ていたのだ。それをうまくやるコミュニケーションの方法を知っているわけではないし、そんなものがあるのかもわからない。ただ、そうしたコミュニケーションがありうるのだと、そこに新しい私、新しいあなた、新しい私とあなたの関係が生まれる可能性があるのだと私は信じたいのだろう。」

＊＊（三木 那由他『言葉の展望台』より）

＊「私が「『先生』呼びはやめてください」と学生に言ったとしたら、私はどういう行為をしていることになるのだろう？　この言葉を見ると、（…）お願いのために使われる表現であるように思える。言語行為論的には、「『先生』呼びはやめてください」という文には、依頼という言語行為と慣習的に結びついた形式（「ください」）が備わっている、といった言い方がなされる、ただ気になるのは、この状況で、私の行為は単純に依頼で終わるのかということだ。

（…）

　私から学生に「『先生』呼びはやめてください」と言うとき、私はこれよりも大きな強制力をこの学生に及ぼしているように思える。私は、自分がそう言いさえすれば相手が基本的に断れないということを自覚している。そして、おそらくはその力を発揮しようとしている。これは依頼とは別の行為だ。

　言語行為のなかでよく語られるテーマのひとつに、間接言語行為というものがある。ある言語行為をすることによって別の言語行為をもずるときに、そのふたつめの言語行為のほうを「間接言語行為」と呼ぶ。例えば私がカフェで「お砂糖ありますか？」と訊けば、これ自体は（疑問文を浸かっているという点に照らしても）質問という言語行為に該当することになるのだが、たいていの場合において、私の真の目的はそのお店に砂糖があるかどうかの情報を得ることではなく、砂糖を自分のところに持ってきてもらおうということであるはずだ。私は、「お砂糖ありますか？」と言い、それによって直接的には質問をしているだけなのだが、間接的には依頼をしている。これが間接言語行為という現象の例だ。」

「私は教える者と教わる者との不均衡な関係をできるだけ弱めたいのだった。しかし、それを弱めるために言う「『先生』呼びはやめてください」は、まさにその不均衡な関係を挺子にして強制力を伴うようになりかねないのだった。言っていることとやっていることがちぐはぐだ。

　このちぐはぐに目をつぶって私が「やめてください」と果敢に言ったとしたら、例の学生はきっとその通りにするだろう。しかし、そのときに私が望んだ仕方ですたちのあいだの力の不均衡は弱められているのだろうか？　いやむしろ、私が要求をおこない、学生が従った結果、より強固なものになっているのではないか？　それなのに言葉のうえでだけ「先生」という呼び方が消え去り、不均衡な関係が強められつつも、表面的にはそれが見えづらくなるというだけではないだろうか？」

デヴィッド・グレーバーの『万物の黎明』を最初にとりあげたのはmediopos3256 (2023.10.17) だが

保坂和志の「鉄の胡蝶は夢は記憶を歳月は彫るか」(『群像』で連載中の連載小説)のなかで語られた『万物の黎明』の訳者・酒井隆史との対談予定についての話はmediopos3281 (2023.11.11) とmediopos3463 (2024.5.11) でとりあげている

ちなみに当初2023年11月18日に行われるはずの対談は延期され実際に行われたのは2024年5月26日のこと今回はその対談後の話である

『万物の黎明』では副題に「人類史を根本からくつがえす」とあるようにこれまで事実であったかのように示されてきた人類史を見直すための視点が示唆されている

それによればほんらいの人類の歴史は遊び心と希望に満ち可能性にあふれたもので「人類はさまざまな可能性を試しては放棄し、試しては採用する、イヤになったらとんずらしたり、別のシステムをつくったりする」そんな「遊戯」であるという

mediopos3281 (2023.11.11) では

「カラヤンの指揮による演奏」が「寸分のズレもなくきっちり足並みが揃っている」のに対し「バーンスタインの指揮にはぞろっとしたズレがある」という「寸分のズレのなさ」に不自然さを感じたことが

「「未開」社会」における「変わりもの(エキセントリシティ)に対する寛容」と関連づけられている

「寸分のズレのなさ」が「本当に厄介」なのは「一貫性」が求められることで「全、一、秩序、中心、それらを良しとする世界観支配」が浸透していきかねないということであるという

これまでの人類の歴史はそうした世界観によるものでそこでは「変わりもの(エキセントリシティ)」は許されなくなってしまう言葉にならない状態そのものが単に「不完全」なものとして排されてしまうことにもなっているというのである

またmediopos3463 (2024.5.11) では

『万物の黎明』は人類の歴史の既定路線とされていることを根底からとらえ直そうとするものだが人類の歴史にかぎらずなにかを探求するといふとき最初に「既定路線」を前提としてしまうと「既成の価値観や学説を言い方を変えて擁護する」ことにしかならないことについてふれた

「人類の歴史には既定路線、こうとしかかなりえなかったなんてことは何もない、人類の社会はいまあるこのような形とはまったく違う姿になりえたということ」が『万物の黎明』では繰り返し語られている

さて今回は以上のことをふまえながら

「後の時代で前の時代を説明する、結果を見てから原因を捜しはじめる、運命が人間に理解できる程度のものだと思う」

そんな思考を「完全に払拭して、誠実に、のろのろと、ごちなくであってもいいから、ただひたすら前方向だけの思考を積み重ねる」必要があることが示唆されている

グレーバーは「農耕以後の世界観で農耕のはじまりを説明しようとしてはいけない、農耕をはじめたのは農耕以前の社会に生きていた人たちであった」し

農耕がこの土地ではじまったというようにその初源を特定できるものでもなく(人類は今の我々から見るととても気まぐれにはじめてみたりやめたりを繰り返していた)

そしてそのことは「彼らが知的に劣ったからでなく、彼らは意識的にそうなることを避けてもいた」というのである

現代では「名もなき」という言葉には独特のバイアスがかかっていて「民藝やアーツ&クラフツ運動の「名もなき職人」」でさえ「名の知られた人が先にいてそれに対する「名もなき」となっているのだが



- 保坂和志「連載小説72/鉄の胡蝶は夢は記憶を歳月は彫るか」(『群像』2024年8月号)
- デヴィッド・グレーバー/デヴィッド・ウエングロウ(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)

かつての人類は「仮りに今生きていたとしても自分の名を残すことに関心がない」

現代において「歴史」とされていることは「映像の世紀のように過去の出来事を一つや二つの流れに整理して語るやり方」でありそれが「全体として学者・研究者の硬直した発想」となっている

極論をいえば大河ドラマ的な視点であるそこには主人公がいてその周辺にさまざまな「名」が連なっているそれはほんらいの歴史ではない

現在の視点を過去に持ち込むことで過去の人も私たちのように生きていたと思ひこむところからとらえられた歴史は現代人の語る(語りたい)創作でしかなくなっているのである

- 保坂和志「連載小説72／鉄の胡蝶は夢は記憶を歲月は彫るか」（『群像』2024年8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）

＊＊（保坂和志「連載小説72／鉄の胡蝶は夢は記憶を歲月は彫るか」より）

＊「京都の徳正寺でやった酒井隆史さんとの対談はとても充実した、大成功だった（…）、その対談の前、私は〈万物の黎明〉を読み出して最初の頃に書き出したノートをあらためて読み返してみると、それはももとは去年の十一月に予定していた対談より前に書き出した、ノートはヨコ書きだが書き写すところだ、

7 8 教義の正しい解釈を身につけた革命的前衛が人類史の全体的な方向性を理解できる―――という発想の誤り
1 0 9 「未開」社会―――変わり者に対する寛容
1 3 5 初期の祖先が私たちと知的に対等
1 4 4 人間は過剰な生き物である→という迷信
1 4 8 富の差が命令や服従につながらない
1 5 6 無知でなく自覚的な決断（サルは働かされたくないから言葉を話さない）
1 5 8 真に「初源」である状態は存在しない
人類が社会的組織の柔軟性を失い、支配と服従に閉塞したのは何故か？
1 6 0 農耕民でなく、文字も持たなかった←ポヴァティ・ポイント
1 7 3 （学者の硬直した発想）1万年前の狩猟民が20世紀の狩猟民を模倣した（という図式になる）現在の基準で過去を考える」

＊「〈万物の黎明〉の〈アドニスの庭〉という章はひじょうに大事な章で、この章によってこの本に書かれた思想あるいは思考の方向が明確になる、

「不発の革命、すなわち、新石器時代の人びとはいかにして農業を回避したのか」

というのがこの章の副題で、農耕はこれまで考えられてきたようなはじまりと発達をしたわけではなかったということを言うためにまづプラトンの〈パイドロス〉にある農業とはどういうものかという説からはじまる、」

「アドニスはギリシャ神話の人物でアフロディーテに愛された美少年で、ヘラクレスやテセウスなど雄々しい男性形象と対照的とされているそうだがここでは農業と計画性ということが結びついている、農業というのがギリシャで一般にどういうイメージだったか私は知らないが今の日本で穏健な、どちらかというとな女性的なイメージで思われるだろうが、（…）ソフォクレスの〈アンティゴネ〉のコロスの歌では、（…）農業もまた人間の雄々しさ、過剰さとして描かれる（…）。」

（プラトンは）真面目に農業をしようとする農夫は計画性がある、そうでない農夫など農夫と呼べるだろうか、ということを行っている。これは文学作品、フィクション全体に通じる理屈であり、そうだからこそ主人公はヒーローと呼ばれるわけだ、いい加減に種を蒔いて、テクトーに放っておいて、実がなった分だけ喜ぶ、というようなやり方は農業とは言えない、しかし農耕の起源はそんなような遊戯的なものであったとこの本でグレーバーじゃ言う、しかも遊戯的で真面目でない植物栽培で収穫を得ようになったら新石器時代の人たちは栽培方法を発達させていったかというと、そんな単純なことではなく、その人たちは自分の生活が植物栽培に束縛されることを嫌って、他所の土地に移動したりもした。

グレーバーが〈万物の黎明〉で繰り返していることだが、農耕以後の世界観で農耕のはじまりを説明しようとしてはいけない、農耕をはじめたのは農耕以前の社会に生きていた人たちであった―――これが一つ目で、もう一つ―――農耕は、この土地で、この時代にはじまったというように初源を特定できるものではない（…）、人類は今の我々から見るととても気まぐれにはじめてみたりやめたりを繰り返していた、―――そして三つ目―――それは彼らが知的に劣ったからでなく、彼らは意識的にそうなることを避けてもいた。」

＊「アドニスの庭の考え方は歴史に残らない、個人が歴史に何かをして名前が残ることが大事なのではなく編み物の仕方とか編み物の柄や模様とか人から人に伝わっていく過程で少しずつ変化したり進歩したりする（…）」

私が生きてきた二十世紀から二十一世紀では「名もなき」という言葉には独特のバイアスがかかっていて私がさっき使った「名もなき」は（…）なんというか、とても情緒的な段階で「名もなき」を読まれてしまうと、日本の懐かしい風景に回収されてしまう。

温かい、心温まる、やさしい風景の中での人々の営みがかつてあった……

いや、そのとおりなのだ、たとえば白川静やハイデガーによる古代人の像は穏やかで悠久の時の流れの中で人々は自然とともに安らいでいたわけではなく、自然から離陸して、自然を支配するための苛烈な闘いをしていた、ということになるんだが、〈万物の黎明〉ではアドニスの庭的に、つまり集中せずに遊戯的に、気ままに自分たちの生活の改良をしたりしなかったりしていた、―――

白川静&ハイデガーの古代人もアドニスの庭の古代人もどちらも名もなき人たちが、白川静&ハイデガーの名もなき人たちは歴史以前でも何も記録に残らないから遺憾ながら名前がわからない人たちである、しかし本来ならそれぞれが歴史に名を刻むにじゅうぶんに値することを為した、

一方アドニスの庭的な遊戯的な人たちは仮りに今生きていたとしても自分の名を残すことに関心がない」

＊「民藝やアーツ&クラフツ運動の「名もなき職人」はやっぱり名のある柿右衛門とかイギリスの誰々とか名の知られた人が先にいてそれに対する「名もなき」となっていて、支配者とか社会の中心にいる人物とか社会をリードする特定の人物たちがいることが前提となっている、だからアドニスの庭の名を持たない、そして歴史を必要としない世界観とはまったく違う、そこに生きる人たちのメンタリティは事を為す、人物が主人公となる文学にはならない、そもそも文学はその社会ではありえたか？（…）」

「映像の世紀のように過去の出来事一つや二つの流れに整理して語るやり方には私はこのところ、とても嫌なものを感じて仕方がない、いろいろ起きた出来事を俯瞰すること、それに対するものすごく強い抵抗が私の中にどんどん育っている、それは全体として学者・研究者の硬直した発想だ。」

＊「「正岡圭規のいう「写生」とは、風景を散歩し見つめる日々体と、風景の側にある植物や生き物、さらには季節や風習のような抽象概念までもが俳句を介して相互に摩擦し合う、その結果として各々の持つ持続性が各々の外に《世界の全構造の秘密》として作られていくプロセスだった。」

これは山本浩貴自身の文章だ、この文章は自分より先に生きた人たちが書いた膨大な文章があって書かれたことがじつによくわかる、私は感嘆する、山本浩貴の文章を書く態度はまったくアドニスの庭的ではなく圧縮あるいはネットワークの集積そのもので、人間が大地と格闘する農耕という構想力や計画性つまり人間の圧倒的な主体性の主張に通じるかのようなんだが、ところが、彼の世界観というか、世界と言語と人間の接し方というか、そういうことはとてもアドニスの庭にちかいと私は感じる。

彼は言葉を人間の所有物とは思っていない、言葉とは、ここまで言ったら彼からも離れてしまうかもしれないが世界が人間に世界とはどういうものであり、そこで起こる様々な現象、もちろんとりわけ生きることと死ぬことについて人間に考えたり感じたり触れたりするきっかけとして与えた、人間以外の動物たちは言葉など使わなくても世界をわかるわけだが人間だけは言葉を持ってしまったために言葉が障壁となって世界と隙き間ができてしまった、その隙き間を埋めるのは言葉なのか人間と世界との摩擦なのか、というか人間が世界と摩擦するにはどうしたらいいのか、―――

つまり山本浩貴はこの「日記と重力」で関心はあたり前なんだが他の書き手や読者にマウントをとったり「スゴイだる！」と言おうと思ったりまったくしていない、彼の文章を読んでいるとそんなことあたり前だ、そんなこととしてどうなるんだと人は私に言うだろうが、小林秀雄も江藤淳も柄谷行人も蓮實重彦もみんなそれがある、みんな人間に気持ちがあるからだ」

＊「物事の成り行き、展開、進展は結果や後の時代にとらわれずひたすら前から考えを重ねるべきだ、「予言した」という一見気の利いた言い回しは前方向に考えていったときに考えるべきことを全部ひとつの箱に放り込んで物事をあいまいなままに収めてしまうことだ、だいたいにおいて、時間をかけてちゃんと考えるべきときに気の利いたフレーズを書いってしまうのは考える態度としてダメなんだが世間ではそういう文章の方が歓迎される。

後の時代で前の時代を説明する、結果を見てから原因を捜しはじめる、運命が人間に理解できる程度のものだと思う、それらは今いる人間が共通に持っている思考というか了解事項で、それらを完全に払拭して、誠実に、のろのろと、ぎこちなくであってもいいから、ただひたすら前方向だけの思考を積み重ねるようになると「死なない」の意味は強引さは何もなしに、すっと腑に落ちるのではないか……と、さっきの山本浩貴自身による、

「正岡圭規のいう「写生」とは、風景を散歩し見つめる日々体と―――」の段落を読んでいると思う。」

＊＊（『万物の黎明』～「第1章 人類の幼年期と訣別する」より）

＊「人類史のほとんどは、手の施しようもなく、闇に埋もれてしまっている。なるほど、われらがホモ・サピエンスは、すくなくとも二〇万年前から存在している。だが、いったいその二〇万年のあいだになにが起きていたのか、わたしたちにわかっているのは、ごくごくわずかの期間にすぎないのだ。」

＊「もし人類史にまつわる大きな問いが浮上してくるとしたら、ふつう、人がこう自問をするようなときである。どうして世界はこうも混乱しているのか、どうして人間はかくも傷つけ合うのか、どうして戦争や貪欲、搾取があるのか、どうして他者の痛みに対する徹底した無関心がはびこるのか。わたしたちは太古の昔からそうだったのか、それともこの時点でなにかひどくまちがってしまったのか？

しかし、これは基本的に神学論争である。そこで問われているのは、人間は生まれながらにして善なのか悪なのか、なのだから。しかし、よく考えてみれば、こんな問いに意味などほとんどないことがわかる。」

＊「にもかかわらず、人が先史時代から教訓を得ようとするとき、ほとんど例外なく、この種の問いに舞い戻ってくるのだ。なかでもなじみ深いのは、かつては無垢な状態で暮らしていた人間が、あるとき原罪によって汚染されてしまったという、キリスト教による解答である。人間は、神のごとき存在にならんと欲し、そのため罰を受けた。いまや墮落の状態にありながら、将来の救済を待ち望みながら生きている、といった具合だ。ジャン＝ジャック・ルソーは、一七五四年に『人間不平等起源論』という著作を執筆したが、まさにこの著作のアップデート版の数々こそ、いまこのストーリーを普及させている主役である。むかしむかし、わたしたちが狩猟採集民だった頃、人類は大人になっても子どものように無邪気な心をもち、小さな集団で生活していました。この小集団は、平等でした。なぜなら、まさにその集団がとても小規模だったからです。この幸福なありさまに終止符が打たれたのは、「農業革命」が起き、都市が出現したあとのことでした。「文明」や「国家」のもとで、文字による文献、科学、哲学があらわれました。と同時に、人間の生活におけるほとんどすべての悪があらわれました。つまり、家父長制、常備軍、大量殺戮、人生の大半を種類の作製に捧げるよう命じるといwiseい官僚たちなどで、と。」

＊「問題なのは、それにかわるものを探してみつかる唯一のものが、もっとひどいということだ。すなわち、トマス・ホブズThomas Hobbesである。

一六五一年に公開されたホブズの『リヴァイアサン』は、多くの意味で、近代政治理論の基礎となった書物である。人間が利己的生物である以上、初源的な自然状態での生活はけっして無垢なものではなく、「孤独でまずしく、つらく残忍でみじかい」もの―――基本的には、万人が万人と争い合う戦争状態―――であるはずだ。ホブズ主義者なら、こう論じるだろう。この悲惨な状態から進歩があったとすれば、それはおよそ、まさにルソーが不満を抱いていた抑圧的機構―――すなわち政府、裁判所、官僚機構、警察―――のおかげであった、と。

（…）

この考え方によれば、人間社会は人間の卑しい本能を集団で抑圧することで成り立っているのであり、多数の人間がおなじ場所で生活しているようなとき、そんな抑圧がいっそう必要になる。それゆえ、現代のホブズ主義者は、以下のように主張することになる。なるほど、人間は進化の歴史のほとんどを小集団というかたちで生存してきた。そしてその小集団は、主に子孫を残すという関心事（…）を共有するおかげで、いっしょにやっていくことができた。ところが、このような集団も、けっして平等を土台としていたわけではない。ここにはつねに、「ボス男性」であるリーダーが存在していた。ヒエラルキーと支配、そしてシニカルな利己主義が、つねに人間社会の基礎だったのだ。とはいえ、集団として短期的な本能よりも長期的な利益を優先するほうがじぶんたちの有利になる、もっと正確に言えば、最悪の衝動を経済のような社会に有用な領域に限定し、それ以外の場所では禁じることを強制する法をつくることが、じぶんたちの有利になると学んできたのだ、云々。」

＊「本書で乗り越えたいのは、この（ルソーかホブズかの）二者択一なのだ。わたしたちの反論は、大きく三つのカテゴリーに分類することができる。これらの議論は、人類史の一般的な流れを説明するものとしては、

- 一、端的に真実ではない。
- 二、不吉なる政治的含意をもっている。
- 三、過去を必用以上に退屈なものにしている。

本書の試みは、これらとは違い、もっと希望があり、もっとわくわくするようなストーリーを語りはじめることにある。過去数十年の研究が教えてくれることを、もっとうまく説明するようなストーリーである。」

＊「いま浮上しはじめている世界像がこれまでのものとどう異なっているか、ちょっとだけ紹介してみよう。農耕開始以前の人類社会が平等主義的な小集団（バンド）にとどまっていなかったことは、いまやあきらかである。それどころか、農耕開始以前の狩猟採集民の世界は、大胆な社会的実験の世界でもあり、進化論のような貧しい抽象の提示するイメージより、政治形態のカーニヴァル・パレードこそふさわしいといった具合である。かたや農耕も、それが私有財産の誕生のきっかけをつくったわけでも、不平等への不可逆的なステップを画したわけでもなかった。実際、最初の農耕共同体の多くは、身分やヒエラルキーから相対的に解放されていたのだ。また、世界最古の都市の多くが、確固たる階級の区分を有していたどころか、強固なまでの平等主義にもとづいて組織されていた。権威主義的な統治者や野心的な戦士＝政治家、あるいはボス然とした役人すらも必要としていなかったのだ。

このような論点にかかわる情報が、世界のあらゆる場所から寄せられている。その結果阿、世界中の研究者が民族誌や歴史資料をあたらしい見地から検証するようになった。まったく異なる世界をつくりだすことのできる断片がいま、積み重なっているのだ。ところが、いまのところ一部の特権的な専門家以外は秘匿されたままである。（…）この本の目的は、パズルのピースを組み立てはじめることにある。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（1）構成について」より）

\*「本書はある意味では人類史を「遊戯（プレイ）」という視点から再構成する試みでもある。人類はさまざまな可能性を試しては放棄し、試しては採用する、イヤになったらとんずらしたり、別のシステムをつくったりする、そうした「遊戯」である。」

\*「本書の全体を駆動するのは、「先住民による批判」に対して動揺したヨーロッパの、長年にわたる反動が積み上げてきた知、もはやその重量によって桎梏となりはてたピラミッドの解体の意志である。その反動は「平等」や「進化論」、あるいは「段階論」といった観念のような証拠をあちこちに残している。わたしたちは、メソポタミア、エジプト、アフリカ、中国、日本、オセアニア、ポリネシア、そしてアメリカスを経由する壮大な時間旅行のあとで、ようやく、その謎の解明に立ち会うことになる。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（2）各章について／第3章　氷河期を解凍する」より）

\*「第3章は、本書全体の基盤をなしているといっても過言ではないが、その核心を『ワイアード』誌でヴァージニア・ヘファーナンがみごとにまとめている。

\*「ウェングロウとグレーバーはさらに、先住民の社会は原始的な方法で組織化されていたにすぎないという仮説にも疑問をなげかける。実際、その社会は複雑かつ変幻自在だった。シャイアン族とラコタ族は警察部隊を組織していたが、その唯一の任務は人々をバッファロー狩りに参加させることであり。オフシーズンに入ると即座に部隊を解散していた。いっぽう、現在の魅しシップ州に暮らしていたナチェズ族は、全知全能の独裁者を敬うふりしつつ、実は君主は出不精だから追いかけてくることはないと知ったうえで自由に行動していた。さらにウェングロウとグレーバーは、巨大な遺跡や墓は階級制度の証拠であるという通説にも見直しをせませす。とりわけ刺戟的だったのは、旧石器時代の墓の大半には有力者ではなく、低身長症、巨人症、脊椎異常など身体的以上のある人々が埋葬されていたというくだりだ。こうした社会では、上流階級の者よりも異端者が崇拜されていたようなのだ。」

\*「人間は当初よりただひたすらに人間だった―――かくして、本書の核心をなす問いが定式化される。人類の「社会的不平等の起原はなにか」ではなく、人類は「どのようにして停滞したのか」という問い、平等の喪失ではなく、自由の喪失の問いである。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（2）各章について／第4章　自由民、諸文化の起原、そして私的所有の出現」より）

\*「私的所有―――私的所有についても、本書では随所で、とりわけヨーロッパの所有の観念との比較で論じられるが、ここでは、所有を知らない（ルソーでいえば農耕の発明とともに私的所有も生まれる）といった単純素朴な狩猟採集民のイメージを覆すために、未開社会の複雑な私的所有のありようが分析される。それを通して、「私的所有」が人類の歴史とおなじくらい古いものであると推測されるが、それが（おそらく非資本主義的近代の）人類社会の大半では「儀礼の檻」によって社会のごく一部の領域に封じられ、権力とのむすびつきを阻止されている。ここにも、奴隷所有と密着していた古代ローマに由来するヨーロッパにおける所有観念を、人類史において異例中の異例のものとし（そしてきわめて暴力的なもの）として相対化をはかる、本書をつらぬく（あるいはグレーバーの著作をつらぬく）問題設定をみてとることができる。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（2）各章について／第6章　アドニスの庭」より）

\*「「アドニスの庭」を導きの糸に設定したのは、読者のイメージに訴えかけるにあたって、きわめて巧みである。そこいは、シリアスではない農耕、祝祭的雰囲気（遊戯性）、そしてジェンダーといった、本章のもくるむ「農耕革命」のイメージの顛覆の諸要素がみごとに集約されている。

　本章は、野生穀物のはじまるおよそ一万年前から、作物の栽培化の生物学的過程の完了までの三〇〇〇年のギャップを対象にしている。本来、さして手をかけなくても、この過程は長くても数世代で完了するはずだ（実験考古学の成果による）。ところが、人類はここではるかに長い時間をかけている。「スローなコムギ」である。ここからハラルイのような「農業革命」、農耕の発明によって人間は小麦の奴隷になった、というストーリーがどれほど多くものを見落とし、複雑で興味深いこときわまりない初期の人類と農耕とのかかわりを常識的ストーリーに落とし込んでいるのかが浮き彫りにされる。つまり、この三〇〇〇年もの長期の時間は、人間の未熟ゆえの進歩の遅さではない。そのギャップは、人間がコムギの奴隷となることを拒絶しながら、農耕とつきあい、実験的に戯れ、イノベーションを積み重ねていった、長期の時間を示している。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（2）各章について／第8章　想像の都市第8章　想像の都市」より）

\*「この章のもくるみは、ウクライナ、メソポタミア、インダス、中国のそれぞれの初期都市を検討することで、都市形成をめぐるこれまでの常識を一新させることになる。とりわけ、重要なポイントは「スケール」である。」

\*「一九七〇年代はじめに発見され、現地の考古学者たちによって調査が開始された。それは、前四〇〇〇年紀の前半から中盤にかけてのもので、メソポタミアの最古とされる都市よりも以前に存在したこと、そこに八世紀あまり人が居住していたことが判明する。このような巨大「都市」であるにもかかわらず、都市とは呼ばれていない。なぜなら。そこには一般的に都市の本質とされる特徴とは裏腹に、集権的統治の痕跡も、ヒエラルキーの痕跡もなかったのだから。それどころか、その遺跡の示す構造は、そうしたヒエラルキーの生成の阻止を意図した空間的構成を示している。（…）

　かれらはこのような水平的都市のありようを、さらにウルクなどのメソポタミアの初期都市、インダス、そして中国にみだしていく。」

\*\*（『万物の黎明』～  
酒井隆史「いまこそ人類史の流れを変えるとき『万物の黎明』訳者あとがきにかえて」  
～「6　ラフな手引き（2）各章について／第10章　なぜ国家は起原をもたないのか」より）

\*「ここでのもくるみは、「国家」という概念を、ほとんどお払い箱にしようというものなのだからこれもまた野心的である。」

\*「かれらは国家に変えて、あるいは国家を超えて、社会的権力の基盤となる三つの原理に分解してみるよう提起する。暴力、情報（知）、カリスマである。そしてそれらは、具体的には、主権、行政管理、競合的政治フィールドといった形態をとる。近代国家にはこの三つが具わっている。主権、行政装置、そして政治家たちが競合し合う選挙制度。しかし、それ自体、人類史においてきわめて独特であり、しかもその三つの要素の編成の仕方も独特である。それゆえ、近代国家を国家や社会のひな形にするわけにはいかないのである。」

\*「メソアメリカ、南アメリカ、ナチェズ即、あるいはエジプトなどの事例でこの考えを実験的に使ってみている。異質な複数の社会組織をこの三つの要素から分析することで浮き彫りになるのは、わたしたちは「国家」の典型とみなしている近代的国民国家の異例性である。それは三つの要素のすべてが合流していること、そしてその合流が独特の形態をとっていること、その点において、人類史においてはきわだって異例なのである。いっぽう、ほとんどの社会組織は、これらの三つの要素をすべて、かつ近代的国民国家のような編成で作動させているわけではない。それらの多くが、これらの三つの要素をひとつ、ないし複数を独特のかたちで編成しているのである。

シュタイナーは『人智学指導原則』のなかで「人智学はグノーシスの改新ではありえない」と示唆しているが

この視点はグノーシスと人智学を『バガヴァット・ギータとパウロ書簡』におけるクリシュナとキリストの違いと比べてみると理解しやすい

たとえば典型的な例として唯物論と唯心論があり物心二元論がある

極論あるいは典型をいえば科学は唯物論的であり宗教は唯心論的であり哲学においてもその二極および二元論がある

霊的世界観でいえばすべては霊（精神）であるともいえるが人智学でいえば物質はマーヤー（幻）のようなものではなく物質もほんらい霊的なものにほかならない

物質あるいはこの地上がマーヤー（幻）であるというのは古代インドの世界観だが霊的世界観のなかにはその古代インドの世界観から世界を見ようとするものも多くある

シュタイナーは「グノーシスは、感受魂（感覚魂）の時代（ゴルゴタの秘跡発生前の三千年から一千年まで）に、その本来の形態のなかで発展した」もので「古代から保管されてきた認識の方法」だという

霊と物質の善悪二元論であり認識（グノーシス）によって真の神に到達できるとしたが「外界は、もちろんマーヤー（幻）」であってキリストの神性を認識するときにもロゴスが肉になったという見解には至らずキリストは地上においては不可視な存在である

外界がマーヤー（幻）だというのは『バガヴァット・ギータ』においても同様にクリシュナは一種の「マーヤー（幻）としての受肉」であって超感覚的な領域のなかに生きていたのである

グノーシス主義においても古代インドの世界観においても「地上的なものへの関係すべてはマーヤー」だがキリスト・イエスの存在が重要なのは地上において肉体をもって生きたということである

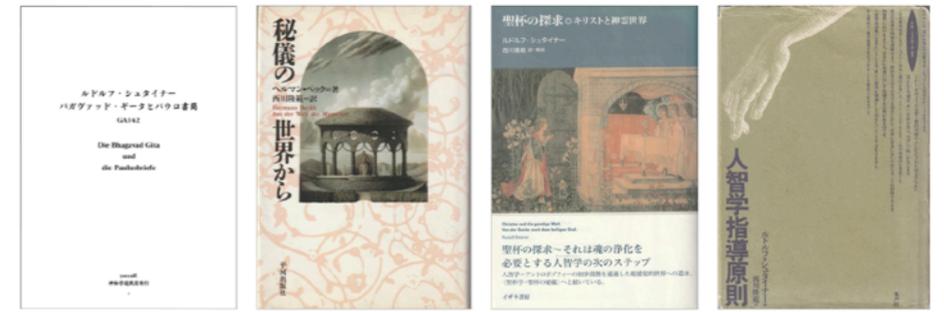
グノーシスがどんなに高次の認識に関わっているとしてもクリシュナがどんなに高次の存在であったとしてもそれらは地上における外界・物質そのものの秘密を開示するものではない

人智学が他の霊的世界観と大きく異なっているのはその点であるしかもアルジュナのような特別な人間だけに秘密を開示するのではなく全人類的への射程をもっているということ

しかしそれは逆説的にいってむしろさまざまな錯誤を生みやすくもなる

たとえばシュタイナーは霊的な認識のために感覚から自由な思考が必要だというのがこれは感覚を否定しているのではなく十二感覚論があるようにむしろ逆に感覚を豊かにする必要があるということを前提にしている自然学も医学も農業もそれゆえに豊かな領野として展開される

感覚を豊かにしなければそしてそれによって外界・物質そのものに深く関わらなければそこから「自由」になることもできないからである



- ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『人智学指導原則』（水声社 1992/9）
- ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『聖杯の探求 キリストと神霊世界』（イザラ書房 2006/7）
- ヘルマン・ベック（西川隆範訳）『秘儀の世界から』（平河出版社 1993/3）
- ルドルフ・シュタイナー（yucca訳）『バガヴァット・ギータとパウロ書簡』（神秘学遊戯団）

シュタイナーの初期の哲学書『自由の哲学』もそのことをふまえなければ思考による一元論という射程もとらえることはできずとらえそこなうと「感覚から自由な思考」が貧しい感覚の肯定のようにもなりかねない

思考そのものも行為にほかならないのだがその行為が外界（自然）における開示に至るまでのいわば「ミッシングリンク」が問われなくなったりもする

思考そのものを現実であり行為とするためには地上を生きて歩くロゴスとならなければならずそのためには豊かな感覚が不可欠なのである

「感覚は欺かないが、判断は欺く」というゲーテの言葉があるが欺かないはずの感覚に欺かれるところでは思考はたしかにはずの知覚内容とむすぶための生きた概念創造ができなくなる

■ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『人智学指導原則』（水声社 1992/9）

■ルドルフ・シュタイナー（西川隆範訳）『聖杯の探求 キリストと神霊世界』（イザラ書房 2006/7）

■ヘルマン・ベック（西川隆範訳）『秘儀の世界から』（平河出版社 1993/3）

■ルドルフ・シュタイナー（yucca訳）『バガヴァット・ギータとパウロ書簡』（神秘学遊戯団）

＊＊（シュタイナー『人智学指導原則』～「人智学指導原則 159・160・161」より）

＊「159　グノーシスは、感受魂（感覺魂）の時代（ゴルゴタの秘跡発生前の三千年から一千年まで）に、その本来の形態のなかで発展した。「神的なもの」は、先行する感受体（感覺体）の時代には外界の感覺的印象にみずからを開示したのに対して、この感受魂の時代には人間に、内面のなかの霊内容としてみずからを開示する。」

＊「160　悟性魂（心情魂）の時代には、「神的なもの」の霊内容はただ色褪せた仕方でのみ体験される。グノーシスは厳重な秘儀のなかに保管された、人間が感受魂をもはや活気づけることができなくなったとき、霊存在をとおして、グノーシスの認識内容ではなく、感情の内容が中世に運ばれた（聖杯伝説がこのことを示唆している）。それに平行して、悟性魂（心情魂）に侵入する公教的なグノーシスは根絶された。」

＊「161　人智学はグノーシスの改新ではありえない。グノーシスは感受魂の発展に関わっているからである。人智学がミカエルの活動の光のなかで、意識魂から新たな仕方による世界の理解、キリストの理解を発展させねばならない。グノーシスはゴルゴタの秘跡当時、ゴルゴタの秘跡の意味をもっともよく人々に理解させることのできた、古代から保管されてきた認識の方法である。」

＊＊（シュタイナー『聖杯の探求』～「聖杯の探求　キリストと神霊世界　1　グノーシス」より）

＊「グノーシスの思考内容に入っていくことは、人間にとって非常に困難なのです。グノーシスはまったく物質を想起させないものを、宇宙考察の発端に置くからです。（…）「どの宇宙存在に関しても、概念は宇宙の根底に到達しない。今日の宇宙理解によっては宇宙の根底に到達しない」と考えるように要求されると、現代の教養のなかで育った人間は、本当に嘲笑を禁じえないでしょう。

「神的な原初の父のなかに、宇宙の根底は存在する」。心魂が唯物論的な表象から離れて、自らの深みを探究するとき、原初の父のかたわらに、心魂が得ようと努めるものが、原初の父から発して、存在しはじめます。「沈黙、無限の沈黙、時間も空間もない沈黙」です。時間と空間が存在する以前の、宇宙の父と沈黙というペアを、グノーシス主義者は見上げました。

　　原初の父と沈黙の結婚から他の諸世界、他の諸存在が出現しました。そして、これから他のものが出現し、また、それらから他のものが出現します。そのようにして、三〇の段階を経ます。（…）

　　私たちの世界に先行する三〇の存在、三〇の世界は通常「アイオン」と表現されます。

「感覚が知覚するもの、自分の周囲の世界と名付けられているものだけが、三一番目の世界に属しているのではない。物質的な人間が自らの思考でこの世界を説明するとき、その説明も三一段階目に属すのだ」と明瞭に思うとき、アイオンの世界という表現によって意味されるものを表象できます。

「外界は、もちろんマーヤー（幻）である。しかし、私たちは思考によって神霊世界に突入する」と言い、この思考が本当に神霊世界に到達できるという希望を持つなら、精神的な世界観を了承することがまだ容易です。しかし、グノーシス主義者の見解では、そうではありませんでした。」

＊「「当時、歴史の発展のなかで生じたことを、グノーシス主義者は理解したのか」と、私たちは問います。グノーシス主義者から答えを得ることはできません。彼らの答えは、私たちを満足させません。今日、明視的な心魂が目にするものに、グノーシスは光を当てることができないです。」

【注釈：グノーシス哲学】

一世紀頃に生まれ、二～三世紀にかけて勢力を持った古代の神秘思想の一つ。霊と物質の善悪二元論に特徴があり、認識（グノーシス）によって真の神に到達できるとした。キリスト教がロゴスの受肉を語るのに対してグノーシスは不可視のキリストにとどまり、キリストの神性を認識するがロゴスが肉になったという見解に至らない。」

＊＊（ヘルマン・ベック『秘儀の世界から』～「第7章　古代の密議におけるキリストの秘密」より）

＊「キリストの啓示を太古のインドの密議のなかに見出すのは簡単ではない。太古のインドの密議に存在するのは、失われた楽園の回想である。人間の墮罪後、楽園は高次のエーテル界のなかにとどまった。ノヴァーリスが『夜の賛歌』のなかで語っている「エーテルのなかに消え去ったすばらしい故郷」が、インド人の意識の故郷であった。この意識のなかに、キリストの宇宙的な啓示が生きている。

　　しかし、この意識のなか、超感覺的世界のなかのキリストや、地上に生まれるまえのキリストの啓示だけではなく、キリストが地球と人類にとって意味するもの、シュタイナーの言葉を借りれば、「ゴルゴタの秘儀をとおして地球に救いをもたらし、人類に自由と進歩をもたらした」神霊としてのキリストを見ることは困難である。この地球の歴史の中心点となるできごとへの予言的な視点は、ゾロアスターの密議にかけると同様に、太古のインドの密議のなかにもあったにちがいないのだが、そのような事実の痕跡を見出せる場所はインドの密議のなかにはない。インド人には、アーリマンをとおして生じた墮罪へのまなざしが欠けていた。ルシファーとアーリマンの中間に、キリストの全体像が現れるのである。」

＊「ゴルゴタの秘儀よりまえに、墮罪後「楽園追放」とともに人間には失われた領域のなかに、キリストの魂を開示するもののように生きていたこの存在はだれなのか。この存在は大をともしなかった人類の実質を担い、地上に受肉しなかった実質を担っていた。この存在は誕生以前の領域にとどまっていたのである、人智学はこの存在を、ナタン系のイエスと呼んでいる。もっと性格にいえば、この存在と、「ルカ福音書」のナタン系のイエス。ナザレのイエスとの関係を、人智学は指摘しているのである。」

＊「「ナタン系のイエスの領域」からのクリシュナの下降に関して、クリシュナがナタン系のイエスの近くに立っているととしても、クリシュナがナタン系のイエスの本来の受肉の姿であると理解すべきではない。「ナタン系のイエス」のなかには、それまで地上での受肉を体験したことがなく、墮罪後高次の世界にとどまった人間の実質に属する存在が生きていた、と語られる。この存在はそれ以前にクリシュナとして地上に存在することはできなかったのである。ルドルフ・シュタイナーは、クリシュナは一種のマーヤー（幻）としての受肉であり、ナタン系のイエスの完全な受肉ではなかった、と強調している。それは、インドの文献を考察することによって完全に確かめられる事実である。偉大な闘いの叙事詩『マハー・パーラタ』に登場するクリシュナの人格を見てみるがよい。そこでは、クリシュナは戦いで困難な役割を果たす抜目のない政治家である。「この存在は地上で果たす役割、地上的なものすべてはそもそも意味のないもの、マーヤーであった。この存在は超感覺的な領域のなかに生きていた。この存在は地上のできごとが実体のないものであることを人々に示すために、人間のなかで生きた」と考えることによって、クリシュナという存在の謎を解くことができる

　　この気分が『バガヴァット・ギータ』のなかで、御者である神的なクリシュナがアルジュナにつきのように語る教えのなかにも現れている。「戦え、戦士として義務を果たせ。だが、勝利と敗北、生と死に対して無頓着であれ。ただ、おまえのなかの神的なものに帰依せよ。そうすれば、おまえはわたしにいたる。おまえの神的な自己としてのわたしに合一する」

## 「神的なもの」の存在が語られていること、その存在が「神的なもの」の存在が語られていること、その存在が「神的なもの」の存在が語られていること

　　このように神的なものが地上の課題を義務とせよと述べていることを、キリスト教衝動と結びつける試みはできるかもしれない。しかし。そうすると『バガヴァット・ギータ』における地上の義務、戦いの義務の遂行は、地球の創造的な愛のなかに神的なものを植えつけるためではなく、運命の課題を休みなく遂行することによって地上的なものを終結させ、それ自体の無実体性の手に委ねるためである、という決定的な観点を見逃すことになる。キリスト衝動の意味において地上的なものとは結びつくのではなく、地上的なものからの解放が、クリシュナの忠告の背景にある。クリシュナの地上への受肉はマーヤーにすぎない。地上的なものから解き放たれたクリシュナという存在が語っているのである。」

＊「そもそもインドの密議において、地上的なものへの関係すべてはマーヤーになっている。特徴的なことに、（インドでは女性の名まえとしては使用されない）マーヤーという名がブッダの母の名として現れるが、この名はキリストの母マリアを思いださせる。インドのブッダの物語においてははまだマーヤーのヴェールに覆われていたものが、マリアにおいて地上の現実となり地上の啓示となったのである。」

＊＊（シュタイナー『バガヴァット・ギータとパウロ書簡』～「第五講」より）

＊「東洋的な思考がまだ成し遂げることができたものと、パウロにおいてすぐさまかくもすばらしく明瞭に私たちに向かって現れてくるものとの間には、根本的な違いがあります。（…）東洋的な進化の内部では、東洋的な秘儀参入の内部においてすら、あらゆる努力は、物質的な存在[Dasein]から自由になること、自然として外部に拡がっているものから自由になることを目指すのです。と申しますのも、自然としてそこに拡がっているものは、ヴェーダ哲学の意味ではマーヤー（幻影、仮象）として現れるからです。外部にあるものすべてはマーヤーであり、ヨーガはマーヤーから自由になることです。私たちも示したことです。人間は、為し、行い、欲し、考えるものすべて、欲求や思考の対象となるすべてから自由となり、外面性であるものすべてに魂として勝利することがまさにギーターにおいては求められているのですから。人間の行う営みをいわば人間自身から落とし、人間は自ら自身のうちに安らい、自身のうちで自足せよ、というわけです。このように、誰であれクリシュナの教えの意味で進化したいと願うひとの念頭にもあることは、根本的に言って、いつかパラマハムサ[Paramahansa]、すなわちあらゆる物質的存在を離れ去り、彼自身がこの感覚世界の内部で行為として行ったすべてに打ち勝つ高次の秘儀参入者のような何かになることです、純粋に霊的な存在のなかに生き、感覺的なものを克服してもはや再受肉への渴望がなくなり、営みとしてこの感覚存在に習熟したものすべてにもはや関わりを持たないまでになった秘儀参入者のような何かに。つまりそれはこのマーヤーから抜け出すこと、いたるところで私たちに向かってくるこのマーヤーに勝利することなのです。

　　しかしパウロにおいてはそうではありません。パウロの場合はこうなのです、彼がこういう東洋的な教えに向き合ったとしたら、彼の魂の深い奥底において何かが次のような言葉を呼び起こすことでしょうか、いかにも、お前は外でお前を取り巻いているすべて、お前がかつて外部で行ったすべてからも抜け出して進化したいと思っている。お前はすべてを置いていきたいのか？　いったいすべては神のみわざ[Gotteswerk]ではないのか、お前が抜け出そうと欲するすべては神的に霊により創造されたものではないのか？　お前がそれを軽蔑するなら、お前は神のみわざを軽蔑しているのではないか？　いかなるところにも神の顕現が神の霊が生きているのではないか？　まずお前自身の営みのなかに愛し信仰し帰依しつつ神を示そうとはしないのか、それでいて、神のみわざであるものに勝ち誇るつもりなのか？

　　パウロによって語られてはいませんが彼の魂の底で動いているこの言葉を私たち自身が魂の奥深くに書き記すのが良いでしょう、と申しますのも、そこには私たちがまさしく西洋的な啓示として知っているものの重要な神髄が表現されているからです。パウロ的な意味においても私たちは私たちを取り巻いているマーヤーについて語ります。なるほど私たちも、いたるところでマーヤーが私たちを取り巻いている！　と言うでしょう。けれども私たちはこう言うのです、いったいこのマーヤーのなかには神の顕現がないのか、すべては神的一霊的なみわざではないのか、いたるところに神的一霊的なみわざがあるということを理解しないのは冒涔ではないのか？　と。今や新たな問いが加わります、なぜこれがマーヤーなのか、なぜ私たちは私たちの周りにマーヤーを見るのか、という問いが。――西洋はすべてがマーヤーであるかどうか、という問いにとどまりません、なぜマーヤーなのか、が問われるのです。ここで、私たちの魂的なもの、ブルシャの中心にまで入り込んでゆく答えが生じます、魂がかつてルツィファーの威力に屈したので、魂はすべてをマーヤーのヴェールを通して見るのだ、魂は魂としてあらゆるものの上にマーヤーのヴェールを拡げるのだ、という答えが。――私たちがマーヤーを見るということは、いったい対象の罪なのか？　否。私たちがルツィファーの威力に屈しなかったら、魂として対象は私たちにその真実の姿を現すだろう。対象が単にマーヤーとしてしか私たちに現れないのは、私たちがそこに拡がっているものの根底を見ることができないからだ。これは、魂がルツィファーの威力に屈したことが原因である、これは神々の罪ではなく、自分の魂の罪なのだ。お前魂はお前にとって世界をマーヤーにしてしまった、お前がルツィファーに屈服したことによってだ。

　　このような定式化の最高の精神科学的理解から下降して「感覚は欺かないが、判断は欺く」というゲーテの言葉までは一直線です。俗物や狂信者たちはゲーテを、ゲーテのキリスト教を思うさま論難するがよろしい、それでも、やはりゲーテが、自分はきわめてキリスト教的な人間のひとりであると言うことは許されるでしょう、なぜなら、「感覚は欺かないが、判断は欺く」というこの定式に辿り着くほど、ゲーテはその本質の奥深くでキリスト教的に考えているからです。魂の見るものが真実でなく、マーヤーとして現れるのは、魂の罪です。ここでオリエンタリズム（東洋主義 Orientalismus）においては単純に神々自身の行為のようにそこにあるものが、ルツィファーとの大いなる闘いの起こる人間の魂の深みへと転じられます。」

岡崎乾二郎批評選集vol.1

『感覚のエデン』（2021年）に続き  
vol.2『而今而後（ジコンジゴ）』が刊行された

そのなかから冒頭に収められ  
標題ともなっている「而今而後」をとりあげる

「而今而後」とは  
「いまから後、ずっと先も」の意味で  
『論語』の「泰伯第八」から引かれている  
内容は以下の通り

曾子が病気にかかったとき門人たちをよんで云った  
「詩経には「おそれつ戒めつ、深き淵をのぞむごと、  
薄き氷をふむがごと。」とあるが、  
これからさきはわたしももうその心配がないねえ、君たち」

「いまから後、ずっと先も」というのは  
「第III章「何事のおはしますかはしらねども」著者解題」で  
以下のように示唆されていることと深く関係しているようだ

現代は未来に希望を託すというよりも  
世界の終末に向かって「死を引き延ばしているにすぎ」ず

「いかなる理念も持たない彼ら、空虚な独裁者たち＝政治家たちが  
残されているだろう短い世界の持続時間と、  
せいぜい長くても一〇年、二〇年程度の自分たちの権力の持続時間を、  
一致させようと考えているように見え」る

そして「ただ、その残された時間を蕩尽、占有することこそ、  
自分たちに残された最後の政治的課題である―――と」

そして確実視される世界の終末を予期することを担保として  
「愚かさ、悪行のハイパーなインフレが起こる」…

いま私たちに必要なのは  
こうした認識をすべて裁断し  
その認識が「依拠していた時間として空間」を  
否定し終わらせるということだという

そうした終末論的な世界観の枠組みが崩壊したあとも  
「而今而後（いまから後、ずっと先も）」  
「世界は終わらない。わたしが終わっても、  
そのわたしを生成させた世界は終わらない。」  
「世界は世界を生成させる力を持ちつづける」というのである

そのように岡崎乾二郎の「批評」の言葉は  
いわゆる単なる芸術批評にとどまるものではない  
哲学や社会の根底にある  
認識そのものに対する批評でもある

「芸術」は世界を生成させる認識の力として  
成立し得なければならない

そのための端緒として  
冒頭に収められた「而今而後」では  
「わかる」ということがとりあげられている

「わかる」とは「分かる」「解る」  
つまり「分解」することにほかならない  
そのことによってあらたに  
認識は甦らなければならない…

「私（たち）の感覚諸器官が直接的に感受していた」  
「ばらばらの断片」の集合から  
「今後なんらかの有意を持つ連合が作り出されるとしても、  
それらの連合はきわめて恣意的」で

「再び何かが一つの確実な実感＝概念として立ち現れ、  
私（たち）がそれを納得し了解する、  
つまり〈然り〉と「わかる」のは、かなり困難な道」  
であるにもかかわらず  
それは「案外ふと訪れる」（訪れないかもしれないが）  
いわゆる「会得する」「合点する」「身につく」…

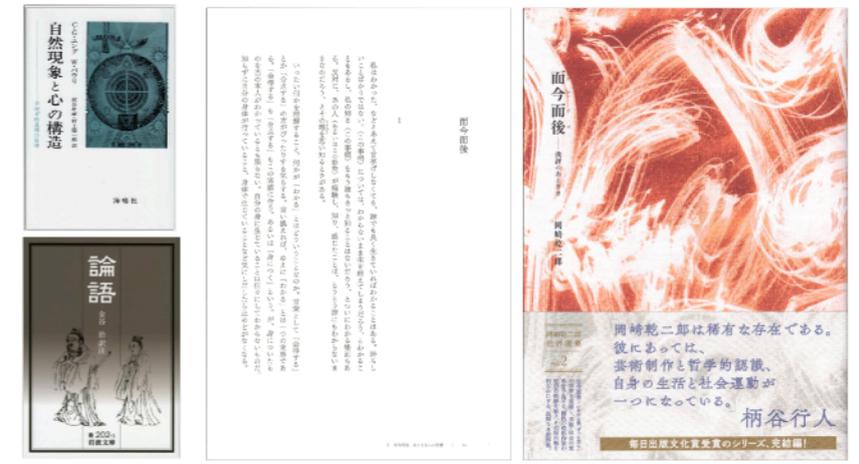
しかしその「訪れ」のためには  
いちど「分解」されなければならないのである

そのことによってこそ  
「私（たち）はこの不可能な経験が再び、  
唐突に「甦る」ように再帰するのを実感できる」

しかも「わかる」というプロセスは  
「他の誰かに受け渡すことも  
代わってもらうことも決してできない」もので

「個々の生の内実（それは精神とか心とか呼ばれる）の  
固有性、唯一性を他者が奪うことは許されない。  
当人だけが引き受けるしかない」  
「唯一性」の「わかる」というプロセスに他ならない

その唯一性の「甦り」のプロセスにおいて重要なのが  
パウリとユングがシンクロニシティをめぐり示唆している  
「感覚知覚と概念の間の橋渡しをするもの」であり  
それはいったい何なのかを問うことである



- 岡崎乾二郎『而今而後——批評のあとさき（岡崎乾二郎批評選集 vol.2）』（亜紀書房 2024/7）
- 岡崎乾二郎『感覚のエデン（岡崎乾二郎批評選集 vol.1）』（亜紀書房 2021/9）
- C・G・ユング、W・パウリ（河合隼雄・村上陽一郎訳）  
『自然現象と心の構造／非因果的連関の原理』（海鳴社 1976/1）
- 『論語』（金谷治訳注 岩波文庫 1999/11）

昨日のmediopos3538でも  
シュタイナーの『自由の哲学』における  
知覚内容と概念を豊かに結びつける  
「思考」についてふれたが  
その「思考」は一元論として自明なものとされ  
その内実はいわばブラックボックス化されている

おそらくその「思考」とされているものこそが  
「橋渡しをするもの」だとすれば  
それこそが「世界を生成させる力」  
その唯一性の「甦り」に関わる力であり

まさにそこにこそ本来の「芸術」が  
（「芸術と呼ばれているモノの  
ほとんどすべてがそれと無縁だとしても」）  
切に求められなければならないのではないだろうか

■岡崎乾二郎『而今而後——批評のあとさき(岡崎乾二郎批評選集 vol.2)』（亜紀書房 2024/7）

■岡崎乾二郎『感覚のエデン(岡崎乾二郎批評選集 vol.1)』（亜紀書房 2021/9）

- C・G・ユング、W・パウリ（河合隼雄・村上陽一郎訳）『自然現象と心の構造／非因果的連関の原理』（海鳴社 1976/1）
- 『論語』（金谷治訳注　岩波文庫 1999/11）

＊＊（岡崎乾二郎『而今而後』～「而今而後」より）

・而今而後　1

＊「私はわかった、などとあえて言挙げしなくても、誰でも長く生きていればわかることはある。誇らしいことなかりではない。〈この事柄〉については、わからないまま生を終えてしまうだろう、とわかることもあるし、私の知る〈この事柄〉をもう誰もきっと知ることはないだろう、とついにわかる場面もある。反対に、あの人（あるいはこの動物）が経験し、知り、感じたことは、とうとう誰にもわからないままなのだろう、とその理（断り）を思い知るときがある。

　　いったい何かを理解すること、何かが「わかる」とはどういうことなのか。言葉として「会得する」とか「合点する」の方がびったりする気もする。言い換えれば、ゆえに「わかる」とは一つの実感である。「会得する」も「合点する」もこの実感に合う。あるいは「身につく」という。が、身についたものを当の本人がわかっているとも限らない。自分の身に生じていることは往々にしてわからないものだ。知らずに自分の身体が行っていること、身体で生じていることなど気にしだしたら止めどがなくなる。」

＊「経験論の考えに基づけば、自然法則は、ひたすら経験から導かれた蓋然性として得られることになる、はずだが、そんな億劫なプロセスを信じる科学者はかなり以前に消え去っている。物理学者ですらないがいは直観とか関心の志向こそが概念の発展に重大な役を果たしていて、自然法則の体系の構築もこれが可能にしていると考えているらしい。けれど、そこに「一つの問題が生じる」とW・パウリがある論の中で述べている。いわく「感覚知覚と概念の間の橋渡しをするものの本性は何か、という問題である」（W・パウリ「元型的観念がケプラーの科学理論に与えた影響」〔1952〕／C・G・ユング、パウリ『自然現象と心の構造』河合隼雄・村上陽一郎、海鳴社〔1976〕所収）。」

＊「「わかる」を漢字で書けば「分かる」であり「解る」である。すなわち分解すること、一つであった身体をばらばらに解体してしまうとか。分解して何かがわかるわけではない。そうではなく、分解という物理的な解体作業が、一つの実感そのものまでも解体してしまうことが大切なのだ。機能的に考えれば死とはこういうものだろう。ばらばらにして現れるのは、帰するはずであったところの私および、私（たち）の生活との結びつきを解かれ、現実の意味を失った物理的な断片である。が、この物理的な断片のようなものに接する感覚は往々にして、よほどリアルに生起する〈物〉だった。

　　そもそも私（たち）の感覚諸器官が直接的に感受していたものは（当然、いまだ現実的意味を与えられる以前の）ばらばらの断片だったからである（これこそが一九世紀以来の近代芸術が発見した、その近代性と呼ばれる性質の核心だったのはおなじみの話である）。

　　ひとことで言って、こうして、ばらばら（無数の感覚情報の集合）に分解されてしまえば、客体も主体も（物質も精神も）領域の曖昧さにおいて溶け合ってしまう。その集合から、今後なんらかの有意を持つ連合が作り出されるとしても、それらの連合はきわめて恣意的であるほかない（概念――意味とは、この任意の連合にすぎない）。：

＊「夏目漱石が陥った病のように、分解したあげくに「わかる」ことはとりあえず、あらゆる自明性（当然と思っていたもの）が不確かであやふやな根拠しか持っていなかったということだった。それに来れば、分解され、てんでんに蠢きはじまった物理的断片の知覚的強度ははるかに強力である。この散り散りに破碎、離散し解像度（強度）を高めた感覚の刻印の群れから、再び何かが一つの確実な実感＝概念として立ち現れ、私（たち）がそれを納得し了解する、つまり〈然り〉と「わかる」のは、かなり困難な道のようにも予想される。

　　が、これは案外ふと訪れる。でなければ「わかる」という言葉は意味をも持たず（失ったまま）、いかなる経験も経験としてなされえないだろうか。

　　いわば分解することによってこそ、私（たち）はこの不可能な経験が再び、唐突に「甦る」ように再帰するのを実感できるのである。誰でも一度は自分が生まれかわったことを実感したことがあるように、それが「わかる」。が、もちろん、必ず蘇生できるとも限らない。」

・而今而後　2

＊「個々の人間の生がかげがえのないものとされてきたのは、個々の人間に生じる以上のようなプロセスが、他の誰かに受け渡すことも代わってもらうことも決してできないからだった。個々の主体が担う、生まれてから死ぬまでの過程、その過程で感じたり考えたりするだろう事柄は、決して、その過程の外に転置することはできないし、他の何かに代置することもできない。ゆえに個々の生の内実（それは精神とか心とか呼ばれる）の固有性、唯一性を他者が奪うことは許されない。本人だけが引き受けるしかない、だからこそ本人がそれを守るために抗うことをも許される権利と見なされてきた。この権利を否定し消去することは決してできない（不可能である）。」

＊「この唯一性は決して代置できない、と言うと、決して「わかる」わけもない、と言っているようにも聞こえるだろう。蓋し「わかる」とは、何かに置き換わったときにこそ起る事態であり、置き換わったはずなのに何かがまだある、あるいは以前よりもくっきりとある、という自覚こそ「わかる」ということだったはずだから。しかし一方で（先に書いたように）、個々の生の過程（生から死に至る過程、あるいは死という終わりから、意識が個々の生の条件に向けて遊行する過程）とは、むしろ、この「わかる」過程にほかならなかつたのである。

　　これこそ蘇生すること「甦り」という事柄の本質であるはずだった。端的に言えば「わかる」とは自分の生の固有性、唯一性をくつがえす行為（つまり生を転覆する行為）であり、精神の自発性とはこの転覆にこそ由来する。」

＊「精神はその存在（延長）可能性を物理的に否定されることによってのみ、精神として自律し存在しはじめる。さらに自律したとき、精神は自らの限定条件に対して嘘をつくこと（＝その固有性を偽りに延長し、すり替えてしまうこと）の自由を得る。然るに、精神とは物理的な意味における抵抗である。あるいは反撥である。」

・而今而後　3

＊「芸術を必要としていたのは、いつでも死という宿命だった。死を受け入れ、死に飛び込み、なお死から引き返すことのできた、わずかの「残り滓」がそこにあった。それがなければ芸術という不十分な言葉をあえて使う必要もなかった（できれば避けたい）。実際に芸術と呼ばれているモノのほとんどすべてがそれと無縁だとしても、それでもこの言葉は「甦り」の可能性に触れている。必ず「残り滓」こそが、すなわち物質と概念、「感覚知覚と概念の間の橋渡しをする」可能性である。」

＊「芸術は、像でも情報でもなく単なる感覚でもない、感覚与件から概念、いや、より直截的に言えば、生から死への過程に代表されるような受苦の道行きであり、その地図であり構造だ。地図であるからには、誰もが同じ道行きを歩くこともできよう。しかし、それは困憊と傷痕を伴い、やがては必ず死に至らなければ完遂しない。つまり一回きりである。死なしに感覚は感覚として全うしな。感覚の強度はあらゆる概念の死、その不可避によって支えられている。この耐えがたき強度ゆえに反対にあらゆる概念も誕生しうる。したがって死はつねに単独であり唯一である。

　　ただ、それでも、私（たち）は（残り滓）としてそこに見出される他者の死を自分のものとして（幾度も）受け取ってしまっている。私もそこで（必ず）死ぬだろう（つまり、この他者の死は、私の中だけの出来事としていま、ここに起こっている）。こうして（繰り返す、不可避の）死によって、精神がかかるじて、そこにとどまることを私（たち）は知る。もはや誰にも属さない精神が、まだここに（もう世界に属さないゆえに、決して消去できないものとして）残っている。」

<p>＊「芸術における死は、このようにしていかなる概念にも属さないものとなる。ゆえにいかなる人間にも帰属しえない。ついには死という概念そのものにも属さないものにまで昇華もする。</p>
<p>　　連続する時間の中でただ一回きりのはずの出来事――死が、再び、いまこの私の内に起こる。その死はもはや私のものである。誰にも代理できない痛みを持って私は、その死とともに再び産まれる。而今而後。」</p>
<p>・「「而今而後」についてのノート」より</p>

　　連続する時間の中でただ一回きりのはずの出来事――死が、再び、いまこの私の内に起こる。その死はもはや私のものである。誰にも代理できない痛みを持って私は、その死とともに再び産まれる。而今而後。」

・「「而今而後」についてのノート」より

＊「タイトルとなった「而今而後」は『論語』の「泰伯第八」から引かれている。『論語』から該当部分の書き下し分及び訳文を引けば、「曾子、疾（やまい）あり。門弟子を召（よ）びて曰わく、予（わ）が足を啓（ひら）け、予が手を啓け。詩に云う、戦戦兢兢（せんせんきょうきょう）として、深淵に臨むが如く、薄氷を履（ふ）むが如しと。而今（いま）よりして後、吾れ免るることを知るかな、小子」（＝曾子が病氣にかかったとき、門人たちをよんでいった、『わが足をみよ、わが手をみよ、詩経（小雅・小旻篇）には「おそれつ戒めつ、深き淵をのぞむごと、薄き氷をふむがごと。」とあるが、これからさきはわたしももうその心配がないねえ、君たち』）（『論語』金谷治訳注　岩波文庫（1963））となる。」

＊＊（岡崎乾二郎『而今而後（じこんじご）』～「第III章「何事のおはしますかはしらねども」著者解題」より）

＊「芸術の終焉、絵画の死、あるいは建築、文学の死という言葉はすでに六〇年近く前から蔓延していました。一九八〇年代以降には、この言葉は共通認識のように広く流布しました―――決定的な成果はすでに達成され、やり尽くされた。ゆえに、それらの仕事をなお続けるべき理由は喪失している。いまは意義を失い抜けがらとなった残骸の無限反復だけが亡霊の営みのように残されている―――などという認識が共有されていたのです。いわゆるポストモダンとして歴史以後の世界観です。

　　ここで言われているのは、大きな認識の変化も社会構造の変化ももう訪れない、つまり歴史は完結して閉じてしまっている、という認識に他なりません。何が起ってもそれはいままでの反復としてしか認識されえず、消費され、消えるだけである。すべてはすでに書かれた歴史をなぞっているだけであり、すでに終わったもの、死を引き延ばしているにすぎない。というのは、認識構造、そしてそれに基づく社会構造が同一のままである限り、自明の事柄だったはずです。は、閉じているのはその認識です。」

＊「いかなる理念も持たない彼ら、空虚な独裁者たち＝政治家たちが残されているだろう短い世界の持続時間と、せいぜい長くても一〇年、二〇年程度の自分たちの権力の持続時間を、一致させようと考えているように見えます。その最後に残された時間を逃げ切ろうとしている。彼らはこう考える―――世界の終末の前、死の前において、どんな暴虐もない。それを審判する時がもう来ないのだから。そして、ただ、その残された時間を蕩尽、占有することこそ、自分たちに残された最後の政治的課題である―――と。」

＊「繰り返せば、ここで「終焉」「死」とは認識の限界――消失点にすぎません。その消失点があらゆる無知、愚かさ、悪行が向かい収斂していく点として想定されている。この点が確定されてしまったとき、その予測のもとにすべての罪はあらかじめ解除、免罪が約束されている、だから開き直れる。世界の終末は確実視されるが、この予期を担保にして愚かさ、悪行のハイパーなインフレが起こる。

　　ところがその世界（そしてこのわたしもこの社会も）が終わっても、世界は終わらないことをわたしたちはもう知っている。いまの歴史、いや時間そのものが終わっても、その先に世界があること、すでにあったことを知っている。

　　断裁されるのはいままで述べてきたような認識すべてです。その認識にもとづいた人間、社会、世界、それらが拠っていた時間、空間という枠組みが否定される。終わるのはわれわれの認識とそれが依拠していた時間として空間です。

　　この世界の枠組みが崩壊しても、つまり私たちの世界が終わっても、世界は終わらない。わたしが終わっても、そのわたしを生成させた世界は終わらない。世界は世界を生成させる力を持ちつづける。たえず時間、空間つまり世界は生起している。この世界の外、この時間の先で、世界は起こりつづける。」

\*\*\*\*\*

＊＊（岡崎乾二郎『感覚のエデン』～「感覚のエデン―――蛇に学ぶ」より）

＊「感覚と存在、感覚と真理(イデア)を分けるという誤った図式があります。存在や真理は認識であり物質ではない。感覚は(物質によって起こされる事実であり、つまり)物質です。存在や真理を食べることはできません。食べることができるのはむしろ感覚です。林檎を食べているのではない。セザンヌがそう考えたように、赤という感覚こそを私たちは食べているのです。だから決して林檎は知恵の実ではない。林檎とは無数の感覚が作り出す、いわば星座なのです

岸本佐知子のエッセイは  
最初の一行で読者をつかみ  
話にひきこみ  
そこから思いがけない展開があり  
そして最後に笑えるオチがつく

ツボを決して外さない  
極上の落語をきいているようだ

自著について紹介する  
『群像』の記事「本の名刺」によれば  
最新エッセイ集『わからない』は  
最初のエッセイ集『気になる部分』の  
編集者Sさんが担当だという

『翻訳の世界』という雑誌に  
連載されていたエッセイを  
「ぜひ本にしましょう」と提案したのがSさんで  
あるきっかけで  
Sさんとの「距離がぐっと近づ」くことになる

それが「本の名刺」の記事の冒頭の一行  
「『わからない』が生まれたのは、  
谷岡ヤスジのおかげと言っていい」とあるように  
(岸本佐知子ならではの最初の一行である)

原稿を送る際に  
「何の気なしに「しよによ○」とした時だった」

「しよによ○」は知る人ぞ知る  
谷岡ヤスジが連載時に使っていた表現である  
(念のためにいえば「しよによ」は「その」  
○には数字が入る)

ちなみに今回この話をとりあげたきっかけは  
谷岡ヤスジがあまりに懐かしかったからでした(笑)

さて今回の『わからない』は  
「連載以外の単発のエッセイもいつか一冊にまとめたいね」  
という話からはじまったというが  
それから十五年ほど経ち  
Sさんの定年退職前にあたり  
それに間に合わせようとしたものの間に合わず  
結局Sさんは退職後にも作業されていたそうだ…



- 岸本佐知子「本の名刺 『わからない』」(『群像』2024年8月号)
- 岸本佐知子『わからない』(白水社 2024/5/24)
- 岸本佐知子『気になる部分』(白水Uブックス 白水社 2006/5)

この自著紹介のエッセイ「本の名刺」も落語のようで  
最後のオチがまた笑える  
表紙の絵に描かれている「謎の物体」が  
まさに「わからない」のだが  
「同業の斎藤真理子さんに  
「しゃもじの瞬間移動ですよね？」と言われて以来、  
もうそれにしか見えなくなった。」という(たしかに)

さてこの記事をきっかけに  
あらためて最初のエッセイ集『気になる部分』を  
少しばかり読み直してみた

その最初のエッセイ「空即是色」も  
よくできた落語のようである  
これも最初から引き込まれる

「世の中の人間を二種類に分けるいちばん手っ取り早い方法  
は、  
〈数学心のある人とない人〉だと思う。  
言うまでもなく私は〈ない〉の部類である。」

そんな数学心の〈ない〉著者が  
高三の中間試験で横綱級の問題を前に  
「式を見たとき、体の奥に靈感がわきあがる」のを感じる

そして「数学などというちっぽけな次元を超えた、  
宇宙の真理を私は見る(笑)」

そのあとのシンプルなオチもまた笑える(引用参照)

こうした岸本佐知子流の言語感覚のなかには  
いくつかのすぐれた物語性をもった「型」と  
豊かで伝わりやすい語彙などが  
すぐれた表現力をともないながら  
おもちゃ箱のように詰まっている

そして少しばかりのこだわりさえ感じる屈折したユーモア  
たとえば  
「翻訳専門誌なのに翻訳のホの字も出てこない」  
「フランス語専門誌で、フランスのフの字も出てこない」  
というのもそのひとつ

こうした練れたすぐれた言語感覚は  
長く文学作品の翻訳に携わることで  
磨かれてきている職人芸なのだろう

- 岸本佐知子「本の名刺 『わからない』」（『群像』2024年8月号）
- 岸本佐知子『わからない』（白水社 2024/5/24）
- 岸本佐知子『気になる部分』（白水Uブックス 白水社 2006/5）

＊＊（岸本佐知子「本の名刺 『わからない』」より）

＊「『わからない』が生まれたのは、谷岡ヤスジのおかげと言っていい。

この本を担当してくれたのは白水社のSさんで、今から二十四年前、私の初めてのエッセイ集『気になる部分』を世に送り出してくれた人でもある。

当時私は『翻訳の世界』という雑誌にエッセイを連載していたのだが、翻訳専門誌なのに翻訳のホの字も出てこないで「あのページだけ無意味だからなんとかならないか」と読者から苦情が来るなどして肩身が狭かった。それをいち早く見つけて「ぜひ本にしましょう」と言ってくれたのがSさんだった。

その連載だけでは本にするには分量が足りなかったので、今度は白水社の『ふらんす』というフランス語専門誌で、フランスのフの字も出てこない連載を始めた。Sさんは控えめなタイプだったし、私も人見知りだったので、最初のうちのメールのやり取りは「原稿送ります」「ありがとうございます」という淡々としたものだった。

それが一変したのは、何回めかに原稿を送る際に、いつもはタイトルを「原稿その〇送ります」（〇に数字が入る）としていたのを、何の気なしに「しよによ〇」とした時だった（「しよによ」というのは谷岡ヤスジが連載時に使っていた言い方だ）。それに返ってきたSさんのメールが別人のように饒舌で熱かった。私とSさんの距離がぐっと近づいた瞬間だった。

それからは「打ち合わせ」と称してしょっちゅう飲んだり食べたりするようになり、話してみれば歳もいっしょで好きな本や漫画やテレビ番組も似ていて楽しく、そんななかから「連載以外の単発のエッセイもいつか一冊にまとめたいね」という話も自然に出てきた。今から十年、いやもう十五年くらい前のことだ。」

＊「あらためて読みかえしてみると、素敵生活雑誌に自分の体から垢がめっちゃくちゃ出ることについて掻いたり、旅雑誌に自分の旅嫌いっぷりについて書いたり、ほのぼの育児雑誌にいかに容赦なく虫をぶち殺すかを書いたり、やっていることがけっこうひどい。」

＊「さて、十五年も前に発案された本が出るのにこんなに長くかかってしまったのは、ひとえに私の怠慢のせいだ（Sさんが原稿をまとめてグラ状態にしてくれたものを、私は何年も放置したりした。すみません）。けれどもSさんが今年の誕生日で定年退職されることになり、何としてでもそれに間に合わせるべく、そこから“巻き”で作業をして、どうにかこうにか間に合った……と言いたいところだが、ギリギリ間に合わず、最後のほうSさんは退職したはずの会社に毎日かよって作業をされていた。本当にすみません。」

＊「ところで表紙の絵のこと、これはブラジルの女性画家 Tarsila do Amaral の「眠り」という絵で、何年前前にMoMAのインスタで見つけて以来、ずっと頭から離れなかった。装画にこれを使いたいと言ったら、みんなに「どうして？」と訊かれたが、出来上がってみたらけっこう「わからない」の感じがあって、とても気に入っている。ちなみに描かれている謎の物体、私は骨みたいだと思っていたのだが、同業の斎藤真理子さんに「しゃもじの瞬間移動ですよ？」と言われて以来、もうそれにしか見えなくなった。」

＊＊（岸本佐知子『気になる部分』～「I 考えてしまろ／空即是色」より）

＊「世の中の人間を二種類に分けるいちばん手っ取り早い方法は、〈数学心のある人とない人〉だと思う。言うまでもなく私は〈ない〉の部類である。数学心のない人というのは、言ってみれば1＋1＝2という数学における大前提を、心のどこかで信じていないような人のことである。1＋2＝2、たしかに理屈ではそうだろう。が、足されるものの性質とか、足す人のその時の気の持ちようでは、2、0013とか、1、99857とかになることだって、あってもよさそうなものじゃないか。そう密かに感じている人のことである。」

＊「そんな私にもしかし、数学を通して世界の神秘をかいま見た瞬間があったのだ。あれはたしか高三の中間試験で、私はとっくに数学と訣別した、いや、されていたにもかかわらず、もしかしたら国立の大学も受験するかもしれないという下心から、往生際悪く「数IIB】を選択していたのだった。それがどういう問題であったか、もう手元に答案がないからわからないが、とにかく三枚あったテスト用紙のいちばん最後、十両格の単純な問題を終え、いよいよ結びの一番は横綱の登場ですといった風格の問題で、用紙のいちばん上にたった一行、おそろしく込み入った数式が示してあり、そのあとに「……における解を求めよ」とあるだけで、あとはまるまる空白、つまりこれを解くにはそれくらいの分量の数式操作が必要であることがほのめかされている、それ一つで配点二十点はあるうという、恐るべき問題だった。

しかし、その日の私はいつもと一味ちがっていた。数式を見たとなん、体の奥に靈感がわきあがるのが感じられた。複雑にもつれた糸がやわらかくほどけていく道筋を、はっきりとイメージすることができた。私はさっそく取りかかった。頑固に凝り固まり、膨れあがった横綱の筋肉をやわやわとさすり、揉み、叩き、少しずつほぐしていく、分子レベルにまで分解する。不純物を取り去り、同じ性質をもつ分子どうしを一緒にし、宇宙を構成する四大エレメントに還元していく。これはほとんど天地創造の作業だ。解きながら、私は惑星の死と再生の現場に立ち会っているような感覚に酔った。残り時間あと五分。式はどんどん透明度を増していく。めくるめく曼荼羅が、ガスが星に凝固していくように。みるみる収束していく。終了のベルが鳴りひびくのと、答えを書き終えるのはほぼ同時だった。私の前には、完成された式があった。

0＝0

この答えが間違っているなどと、誰に断言できるだろう。万物が無から出て無に還る。国破れて山河あり。色即是空。空即是色。溶けて流れりゃみな同じ。これは究極の真実ではないか。数学などというちっぽけな次元を超えた、宇宙の真理を私は見たのだ―――。答案が集められてしまったあとも、私はひとり法悦にひたり、いつまでも呆けたような薄ら笑いを浮かべて座っていた。

けっきょく私は国立大学を受けずに終わった。」

これから音楽はどうなっていくのだろう

コロナ禍の影響下において  
「ライブ演奏」は激減し  
ネットで聴く機会が飛躍的に増えることになった

ライブで演奏できない音楽家は  
ネット空間にその活動を移しはじめ  
ライブにでかけられない聴衆は  
積極的にネット空間を活用するようになった

そして大量の音楽と聴衆が  
ネット空間にあふれはじめ  
ライブ演奏が再開されるようになった現在も  
そうしたネット空間が日常化している

『配信芸術論』の監修者・三輪眞弘は  
2020年9月19日深夜において  
無観客・アーカイヴなしのオンライン配信で開催された  
音楽的事件ともいえる「三輪眞弘祭」において  
これからの音楽実践のありかたを  
ラディカルに問いなおし定義する試みをおこなった

岡田暁生はその2020年を  
「音楽聴のシンギュラリティ」として  
その基本的な視点を  
『配信芸術論』の「はじめに」で論じている

「かつて三輪眞弘は「生で聴く音楽」と「録音された音楽」は  
演劇と映画くらい違うものであるとして、  
前者を「音楽」、  
後者を「録楽」とよんで区別することを提唱した」

「身体の現前vs不在」「運搬可能性vs可能性」  
「時間の不可逆性vs可逆性」「出来事性vsモノ性」  
「複製不能性vs可能性」といったように  
両者の音コミュニケーションモードは全く異なっている

しかし現在のような「ネットで聴く音楽」は  
すでに「録楽」とは異なっている

ネットで聴く音楽はレコードやCDにあった物質性がなく  
「データだけが巨大情報ネットワークを半永久的に漂いつつ、  
まるで聖霊が降るようにして、  
ときおりPCやスマホのモニターに現象する」

「しかも当該データはいつのまにか  
ネットワークから消えていたりもする。  
“ありか、がいっこうに特定できない”

「どこにもありかがなく、どこかを漂っている」のである

『配信芸術論』は「「音楽」でも「録楽」でもないものとして、  
「ネットで体験する音楽」を考えようとする試み」  
として編まれている

「わたしたちは音楽史の  
シンギュラリティを踏み越えようとしている」が  
その「音楽→録楽→ネット配信楽」という流れは  
音楽の歴史の必然でもあるという

作曲家・三輪眞弘は京都大学人文科学研究所において  
共同研究班「「システム内存在としての世界」についての  
アートを媒介とする文理融合的研究」（二〇一九―二一）を  
班長として行ってきたが

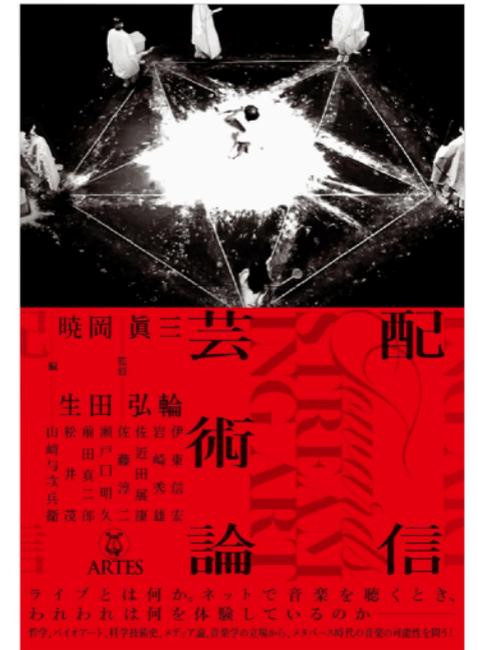
そこでキーワードとなったのは「システム」だという

わたしたちはいまや  
世界を覆う情報ネットワークのシステムの内にある  
「情報システム内存在」となっていて  
「わたしたちが昔と変わらぬ「音楽」だと  
思っているものの大半が、  
いまやテクノロジーによって再構成された  
「情報システム内現実」になりつつあるのかもしれない」  
というのである

「情報システム内現実」としての「音楽」を  
たんなるヴァーチャルなシミュレーションとしてではなく  
「ネットワーク空間をともなう奉納」のかたちとして  
「配信芸術」というコンセプトにおいて  
「情報とそれらを可能にしている技術的なシステム全体」を  
「作品」としてとらえている

そしてそれは物質性を脱しているがゆえに  
ほんらいの音楽の属性である  
スピリチュアルな「超越的体験としての音楽」ともなり

その超越性と深くむすびついた  
根源的な意味での「超越者への奉納」ともなり得る…



■三輪眞弘(監修)・岡田暁生(編)『配信芸術論』  
(アルテスパブリッシング 2023/10)

現在そうした「配信芸術」から逆に  
アナログな「録楽」の象徴でもあるレコードが  
クローズアップされてきたりもしているのだが

わたしたちはネット空間を活用しながらも  
そうした「情報システム内存在」から脱することでも  
ほんらいの音体験を求めようとしているのだろう

「情報システム内」において  
「超越」を図ろうとするか  
あるいは「情報システム」の外において  
「超越」を図ろうとするか

おそらくその両者は  
矛盾しているようで両輪のように働きながら  
音体験を深め得るものなのではないだろうか

なにより重要なのは  
豊かに耳を開くということなのだろうから

■三輪眞弘(監修)・岡田暁生(編)『配信芸術論』（アルテスパブリッシング 2023/10）

＊＊（「はじめに」～「岡田暁生 | 音楽聴のシンギュラリティ2020？」より）

＊「かつて三輪眞弘は「生で聴く音楽」と「録音された音楽」は演劇と映画くらい違うものであるとして、前者を「音楽」、後者を「録楽」とよんで区別することを提唱した。「身体の現前vs不在」「運搬可能性vs可能性」「時間の不可逆性vs可逆性」「出来事性vsモノ性」「複製不能性vs可能性」など、たしかに両者はまったく異なった音コミュニケーションのモードだ。とりわけ、「音楽」が人間の自然的身体で奏えられることを基本とするのに対して、「録楽」には電気の介在が不可欠だという違いは大きい。しかしながら、CDやラジオと同じく電気メディアを介するからといって、「ネットで聴く音楽」も単純に「録楽」にカテゴライズしてよいものだろうか？ 従来型の録楽とネット音楽とでは、なにかが決定的に違ってはいないか？」

＊「ネットで聴く音楽の最大の特徴は、その究極の非物質性にある。レコードやCDにはそれなりの物質性があった。」

「PCやスマホで聴く音楽にはほぼ重さがない。データだけが巨大情報ネットワークを半永久的に漂いつつ、まるで聖霊が降るようにして、ときおりPCやスマホのモニターに現象するといったふうである。しかも当該データはいつのまにかネットワークから消えていたりもする。“ありが、が”いっこうに特定できない。」

＊「こうした浮遊感との関係で注意をうながしたいのが、「現場（オリジン＝起源）から届けられるか否か」という問題である。伝統的なライブはもちろんのごと、従来の録楽にもそれなりの「現場」はあった。」

「しかしながらネット音楽はいったいどこから`ここ、に届けられるのだろうか？ 複雑なデータ記号に変換され、コピーを繰り返し、勝手な編集をされたかみしれず、かつ迷宮のように世界じゅうのサーバを経由しているものについて、いまだに「現場（＝オリジン）から届けられる」を云々できるだろうか。」

＊＊（「はじめに」～「岡田暁生 | 音楽聴のシンギュラリティ2020？」～「1 通称「三輪班」と配信音楽イベント「浄められた夜」」より）

＊「端的にいった本書は、「音楽」でも「録楽」でもないものとして、「ネットで体験する音楽」を考えようとする試みである。こういうテーマで本を作るにいたった経緯には長い前史があって、それは作曲家である三輪眞弘の創作活動と不即不離に結びついてきた（…）。」

「従来「芸術」と呼ばれてきたものこそ人文工学の端的な実践例なのではないか、という主張におおいに影響を受け、なにか人文学の「研究」と芸術作品の「創造」が一体になったようなプロジェクトができないかと思いはじめた。こうやって生まれたのが、京都大学人文科学研究所における、三輪氏を班長とする共同研究班「「システム内存在としての世界」についてのアートを媒介とする文理融合的研究」である（二〇一九―二二一）。」

「この研究班＝三輪班のキーワードとなったのは「システム」である。わたしたちはどうやって世界を覆う情報ネットワークのシステムの外には出られないし、ネットを介してその端末につながれることによって以外、生存すらおぼつかなくなっている。ハイデガーの「世界内存在」の概念をもじるなた、わたしたちは「情報システム内存在」であり、音楽もまた人間のいとなみである以上、例外ではありえまい。わたしたちが昔と変わらぬ「音楽」だと思っているもの大半が、いまやテクノロジーによって再構成された「情報システム内現実」になりつつあるのかもしれない――この感覚はメンバー全員に共有されているのかもしれない。」

＊「「ぎぶ未来音楽展2 0 2 0 三輪眞弘祭 ー浄められた夜ー」と題されたライブ配信イベントが無人のサラマンカホールからライブ配信されたのは9月一九日、二三時から二六時のことである。」

「このイベントが深夜というきわめて変則的な時間帯に、しかもリアルタイムのみの配信とされたのは、ライブほんらいの「時間と空間の共有」のうち、せめて時間の共有と一回性（あのときあそこで）だけは絶対を守るという三輪氏の意図である。」

＊＊（「はじめに」～「岡田暁生 | 音楽聴のシンギュラリティ2020？」～「2 四つのモチーフ」より）

＊「「三輪班」発足からイベントを経て本書にいたるまで、このプロジェクトには一貫したいくつかのモチーフがあったと思う。」

「(1)まず「超越的体験としての音楽」ということ。これは「ネットで聴く音楽を人類史的なスパンのなかで考える」とも言い換えられる。というのも、音楽のそもその起源には宗教があるわけで、近代においてどれだけ世俗化されようともその根っこは残っており、配信音楽とて例外ではないだろうからだ。それどころかネットで聴く音楽は、完全に脱物質化されて「ありが」が揺らいでいるがゆえに、昔から音楽の属性とされてきたスピリチュアル性のようなものに最接近すらしているのかもしれない。」

「(2)超越性と深く結びついているのは「倫理」の問題である。儀礼と結びついていた時代の音楽は、「そこに物理的には存在していないなにか（誰か）」（それを「神」といった言葉で人は表現してきたのだろう）の臨在を強く意識しながらいとなまれていたはずである。しかし近代は音楽を儀礼から切り離してホールという世俗空間に移動させた。（…）もちろん放っておけばネットは、こうした結衣画的唯我的で受動的な消費をさらに加速させるだろう。それに対して本書では、最低限の受け手の倫理―――三輪氏がよく使う言葉を借りれば「超越者への奉納」という音楽の根源―――を、ネットで聴く音楽にあってどう担保できるかが、暗黙の焦点のひとつとなっている。」

「(3)本書のいわば仮想敵は「道具&内容の二分法」である。ややもすると人は遠隔通信技術を、「内容＝コンテンツ」を伝えるニュートラルな「道具」だと考えがちである。（…）「この“音楽、は、そしてそれを聴いているわたしたちの聴回路は、ほんとうにかつてと同じなのか？」という自問はつねに強く意識しておきたい。」

「(4)このことは「生命メタファーに疑問を呈する」ということともつながるであろう。生命メタファーとは「ほんもの感」とか「臨場感」といったものだ。（…）しかしイヤホンから聞こえてくる奇妙な音響を、いまだに素朴な生命メタファーで考えていいものだろうか。情報ネットワークを漂う音楽データは、たとえば人工生命とかバクテリアのモデルで考えるべきなにかではないか。生きているはずのないものが生きているように聞こえはじめるという逆説こそ、PCで聴く音楽のおもしろさではないか。」

＊＊（「はじめに」～「岡田暁生 | 音楽聴のシンギュラリティ2020？」～「3 魔法のガラガラー―――音楽の究極型としての配信音楽」より）

＊「どこにもありががなく、どこかを漂っているという点で、ネットで聴く音楽は従来のな録楽＝旧録楽とまったく異なっている。その意味でわたしたちは音楽史のシンギュラリティを踏み越えようとしているといえるだろう。しかし他方、「音楽→録楽→ネット配信楽」という流れは音楽の歴史の必然でもあるということを見逃してはならない。」

＊「哲学者のエルンスト・ブロッホに「魔法のガラガラと人間竖琴」というおもしろいエッセイがある。それによると、太古において音楽とはここにあるガラガラが突如として音を立てはじめることだった。音はモノと結びついていた。太古は魔術的なモノであって、だからこそ呪術的な装飾をほどこされもした。しかしピッチが確定されメロディい形姿を整えられるとともに、「音」は魔法のガラガラから解放されて「音楽」になった。ブロッホはその象徴的始原を牧神の葦笛にもとめる。いまや音楽はあまねく存在するもの、「自由に漂うもの」となる。このガラガラが鳴るのではない。音楽はいわばモノから幽体離脱して、ここでもあそこでも鳴る。遍在する・かくして「天体の音楽」の比喩が生まれ、音楽とはどこにもあると同時にどこにもないもの、宇宙を浮遊するものになったとブロッホはいう。情報ネットワークを半永久的に漂っている音楽データは、音楽のこうした脱物質化の最果てである。」

＊「しかしながら、こうして音楽の脱物質化と亡霊化がどれだけ進もうとも、「音が鳴るモノ」という具体的な魔術が完全に消えることもまたあるまい。さきに引用にしたブロッホの論考には次のようにある。「〈どこにも＝ある〉と〈どこにも＝ない〉とが最終的な正当性をもつにいたる」近代になってもなお、響きが生まれるさいの「最初の〈どこで〉が失われてしまったわけではない」。かつての物魔術（あるいは素材魔術ともブロッホはいう）の残滓を今日なお強く残した例として、ブロッホが挙げるのは歌手である。「歌手は今なおみずから鳴る太鼓である」。歌手にあっては、いまここにある肉体が音の発生現場になる。肉体はモノから切り離されて宇宙に遍在する音楽を響かせるためのたんなる媒体ではない。いまなおそれじたいが振動するモノでありつつづけているのだと彼はいう。

ブロッホが歌手を物魔術の残滓の典型として挙げるのは、それが個別のモノ（歌手個人の身体）ともっとも密接にへばりつuiteいて、抽象化が不可能な音響発生体だったからであるう。しかし今日ではいうまでもなく人の声もデジタル構成されてしまう。（…）であってみれば、今日における物魔術の残滓の典型は、歌手ではなくPCではなかるうか？（…）それは音楽の長い脱物質化の歴史の果てであると同時に、世界じゅうのどんな音楽も聴かせてくれる二一世紀の魔法のガラガラだ。「ネットで聴く音楽」はこれまでの音楽の歴史の必然であり。同時になんらかの一線をどこかで踏み越えようとしており、しかしまた、デジタル・テクノロジーによる原点＝物魔術への回帰という面ももっているように思われる。」

＊＊（「おわりに」～「三輪眞弘 | 配信芸術、あるいは「録楽」の未来」より）

＊「いつもぼくは「テクノロジー」について、「それは人間にとって有用だが使い方によっては危険なものになる」などという説明は詭弁だと思ってきた。それはテクノロジーの「使い方」を、あたかもぼくらが自由に決定できるかのように語っているからだ。そんな自由などあったためしはなく、まさに人類の歴史とは、テクノロジーという「毒」をもって、テクノロジーという「毒」を制すいとなみだったとぼくは考えている。そして近代以降の「先進国」が「永遠に続く技術革新とエネルギー供給」をすべての前提として人類の未来を思考するようになったという驚くべき現実を理解してから、ぼくは（現実をヴァーチャル空間に再現してみる「シミュレーション」ではなく）コンピュータ空間のなかで検証されたできごとを現実空間のなかで「奉納」として実施する、すなわち人力で再現/体験する「逆シミュレーション音楽」という音楽の方法論を考えた。そして、さらに近年のコロナ禍のなかで、この現実空間に加えてネットワーク空間内でも日常生活をいとなみはじめたぼくらにとっての「ネットワーク空間をとまなう奉納」のかたち、すなわち表現の可能性を考えた。

ぼくにとつての「配信芸術」というコンセプトは、ほんらい「実空間、実時間」において体験されるはずのできごと（表現）を映像や音声データとして伝達する「実体験の代替」としての配信ではなく、情報とそれらを可能にしている技術的なシステム全体を表現、すなわち「作品」としてとらえるものである。」

＊「アナログの写真や映画やレコードや放送が、現実世界で起きたできごとの痕跡を定着し、それらを送受信して再現するものだったのに対して、現在のぼくらのデジタルなメディア体験は、現実世界のできごと（現象）を測定し、数値化されたそれらの情報を保存し。情報を「複写」「転送」し、転送された情報をもとに、再現ではなく「合成」する技術によって成立している。そうであるからこそ、その下腿はたとえ現実世界に起源をもたない情報によってではあっても、同様に実現可能なのである。その場合、それをもはやデータの「改竄」とはよばない。なぜならその「オリジナル」そのものが存在しないのだから。」

すでに6年前になるが岡崎乾二郎が  
「芸術史のコペルニクス的転回」として

「事物に従って生み出される、事物による事物の歴史。  
人のつくったすべての事物を芸術として扱うことで出現する  
単線的でも連続的でもなく、持続する様々な時のかたち。  
先史以前／以後の区分を廃棄。革命的書物、宿願の初邦訳」

と評したジョージ・クブラー  
『時のかたち——事物の歴史をめぐって』は  
1962年に刊行されているがいまでもなお示唆的である  
邦訳されたのはようやく2018年

アメリカの美術史家  
ジョージ・クブラー（1912-1996）による本書は  
20世紀に書かれた美術をめぐる  
もっとも重要な著作のひとつだという

こうしたエポックとみなされる類の著作から得られるのは  
それまでとは異なった「見方」「視点」である

ある決まった視点のもとで  
それが照らし出すものを詳細に見ていくことも重要だが  
それ以上にそれまで見えていなかったものを  
異なった角度から照らし出すことで  
まったく別様に見ることができる

カッシーラーが「芸術は象徴的言語である」と定義し  
その「意味」を考察したのに対し  
ジョージ・クブラーは「形」という観点から  
「事物」の歴史へと向かうことを示唆している

たとえば私たちがある芸術作品を鑑賞するとき  
作品は「事物」として目の前にあるのだが  
それは見たままのものを見ているのではない

○○時代を生きた○○という作家が  
○○の影響を受けて描かれた○○様式の○○というように  
作品に付随するさまざまなことがそこに記され  
そうした情報のヴェールの向こうに作品が展示されている

■ジョージ・クブラー（中谷礼仁・田中伸幸訳／加藤哲弘翻訳協力）  
『時のかたち——事物の歴史をめぐって』（SD選書 鹿島出版会 2018/8）

そのとき鑑賞者ははたして「事物」としての作品を  
その「作品」そのものの「事物」の有り様や  
その「事物」が生まれてきた歴史の背景などを  
たしかに見ているといえるだろうか

本書で提起されているのは  
作者の「伝記」や作品の「様式概念」  
そして「意味の分析」ではないような別の方法である

日本には手仕事によって生み出された  
日常づかいの雑器に美を見出そうとする  
柳宗悦らが提唱した民藝運動が生まれたが  
それもほんらいは「作家性」といったことを排しながら  
「事物」そのものの「美」を  
発見するということを課題にしていたはずである

本書で扱われているのは芸術作品だけではない  
芸術概念は「人間がつくり出したすべての事物」  
にまで拡張されている

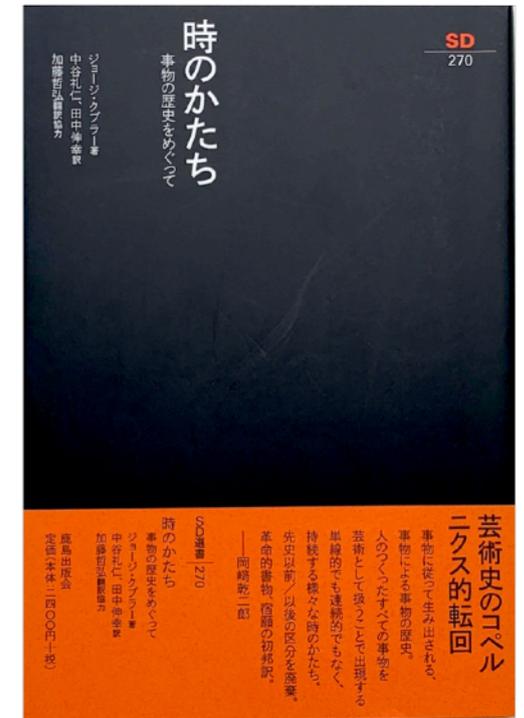
本書のタイトルは「時のかたち」であり  
副題は「事物の歴史をめぐって」となっている

本書では「発端となる作品（prime works）に  
その模倣物（replications）がつながってゆく  
連続のあらまし」について述べられているが

それは「発端となる事物やその派生物のすべては、  
同じ種類の活動の、初期だとわかる形態や  
後期だとわかる形態として、  
時のなかに送り出されてきた」  
のだと示唆されているように

「あらゆる事物はそれぞれに異なった  
系統年代に起因する特徴を持つだけでなく、  
事物の置かれた時代がもたらす特徴や外観としての  
まとまりをも持った複合体」であり

それは「一般史に比べて、はるかに具体的で  
物質的な存在を扱うもの」なのである



まさに「事物の歴史」をめぐる  
「時」の「かたち」が問題とされている

ジョージ・クブラーは  
「これまで生み出された時のかたちは、  
限られた数の類型から派生した  
無数の形態で占められた、海のようなものである」  
「それらをつかまえるには、  
今使われているものとは違  
う編み目を持った網が必要なのである」という

現在わたしたちが自明だとしている視点を見直し  
あらたな見方を得るためには  
「今使われているものとは違う編み目を持った網」が  
必要であることに気づくきっかけとしても  
本書の示唆はきわめて重要である

■ジョージ・クブラー（中谷礼仁・田中伸幸訳／加藤哲弘翻訳協力）『時のかたち―事物の歴史をめぐって』（SD選書 鹿島出版会 2018/8）

＊＊（「序文―象徴、形、持続」より）

＊「芸術は象徴的言語であるとカッシーラーは定義した。この偏った定義は、二〇世紀の美術研究を支配し続けてきた。それに伴い、芸術作品を象徴的表現としてとらえる考えにもとづいた新しい文化史が生み出されていった。こうして芸術は、歴史のなかの芸術以外の部分と結びつけられたのである。

しかし、その代償は高くついている。私たちの注意がことごとく意味の研究に向いている間にもうひとつの美術の定義、つまり形の関係を系統的にとらえることがおろそかにされてしまったからだ。このもうひとつの定義は、意味を考察すること以上に重要である。これは、話し言葉が書き言葉よりも重要であるのと同じである。なぜならば、話し言葉は書き言葉に先立つものであり、書き言葉は話し言葉の特殊な発展形にすぎないからである。」

形として美術をとらえるというこのもうひとつの定義は、もはや流行遅れとされている。しかし誰でも少し考えさえすれば、いかなる意味も形を持たなければ伝わらないということに思い至るだろう。どのような意味も、それを支えてくれたり運んでくれたり包んでくれたりするものを必要としている。それらは意味の運搬者であり、それらがなければ意味は私からあなたへ、あなたから私へ、あるいは自然界の一部から別の部分へとは伝わらない。」

「あらゆる芸術の形の構造にも、似たような秩序があるにちがいない。しかしそこに象徴性の強い作品群が現れれば、その系統のなかでの形の規則的な進化に干渉し、混乱を生じさせることになるだろう。視覚的なイメージによる干渉はほとんどすべての芸術に存在している。このことは建築にも当てはまる。一般に建築は、イメージを表現しようとする意図を欠いていると思われているが、ある表現が次の表現へと導かれるときには、それが大昔のものであれ最近のものであれ、過去の名建築のイメージを典拠としているのである。」

「本書の目的は、シリーズやシークエンスのなかで持続する形態学的問題に注意を向けることにある。これらの問題は意味やイメージとは独立して生じる。これは、研究者たちが「単なるフォルマリスム」に背を向け、複雑にからみ合った象徴の歴史学的復元に向かって以来、四〇年以上にわたって誰も手をつけなかった問題なのである。」

\*\*\*\*\*

＊＊（「第一章 事物の歴史」より）

＊「芸術概念を、人間の手によってつくり出されたすべての事物に広げてみよう。世界中の実用的でないもの、美しいものや詩的なものに加えて、すべての道具や文章までの含めてみよう。こうした見地からは、人間がつくり出したものすべてがそのまま芸術の歴史と重なって見えてくるだろう。その次には、すべての人工物を把握するためのよりよい方法を考え出すことが蒼穹に必要となる。そのため近道を見つけるには、実用的な見地からではなく、芸術から始めるとよい。もし実用からの考察を出発点にしてしまうと、すべての役に立たないものを見過ごしてしまうからだ。それに対して、事物の好ましさを出発点として考察を始めたならば、実用的なものも芸術と同様に多かれ少なかれ私たちが大切にしている事物であると適切に判断できるはずである。」

「このようにして作られた事物は、私たちが思っているよりも、はるかに正確に、時の流れていく様子を示している。そして、それらはそれほど形状を変化させることなく時を満たしてゆく。（…）しかし、このような視覚的に明確な過去を記述する私たちのやり方は、まだまだ洗練されているとはいえない。事物の系統的な研究は、イタリア・ルネサンスの芸術家たちの作品が伝記のなかに記述されるようになってから始まったもので、まだ五〇〇年も経ってはいない。」

＊「時の流れという連続体を好きな長さに切り分けて歴史を語ることは歴史家の特権である。自分の切り分け方について歴史家が弁明する必要はない。歴史はどこでも同じように簡単に切り分けることができるし、語り手はどこでも好きなところから始めて物語をつくることができる。

しかし、ただの語り手であることに飽き足らない歴史家にとって重要なのは、出来事における異なったタイプを切り分けられるような裂け目を歴史の中に発見することである。」

「数々の流派や様式は、一九世紀の美術史家たちが長年にわたって続けた在庫調査の成果である。」

＊「二〇世紀に入ると、諸経験を象徴的に解釈する思想の影響のもとで、それまでとは違った方向性を持った研究が登場した。それは、図像の類型を、歴史的変化を伴う象徴的表現だとみなす研究である。そこでは一七世紀の用語であるイコノロジーが復活した。」

「このような科学史やイコノロジー研究の手にかかると、発見の瞬間やそのあとに起こる連続的な変容は慣習的行動のように、あたかも予定されていたかのような現象として復元されてしまう。しかし、このようにして復元された変容の工程は、歴史の実体から起源とそれに続く主要な分節だけをとらえた輪郭にすぎない。」

＊「無生物である事物は、遠い過去にも人間が確かに存在したのだということを教えてくれる最も確実な証拠であり続けている。にも関わらず、この可視的過去についての記述には主として生物学的な隠喩が使われてきた。私たちは、ある芸術の「誕生」、ある様式の「一生」、ある流派の「死滅」、あるいは「開花」、「成熟」、「衰退」といった言葉をためらいもなく使いながら、芸術家の力量を言い表そうとする。」

・伝記の限界

＊「芸術家たちが直面した課題の歴史や、彼らがそれを乗り越えてきた歴史を記述することは、実用的という面では正当化できるかもしれない。しかしそれはまた、美術史の価値を単に教育的な効用にとどめてしまうことにもなりかねない。長期的にみれば、伝記や作品目録といったものは通過点にすぎず、そこでは芸術における伝統が持つ連続的な性質はたやすく見過ごされてしまう。芸術の伝統は、伝記という断片だけでは適切に扱うことはできないのである。確かに伝記は、芸術家たちの実体を読み取る手段のひとつではある。しかし芸術家たちの生涯における歴史的課題を扱うのは伝記だけではない。これらの課題は、いつの時代であれ、芸術家たちが自身の誕生より前にあったものや彼らのあとに続くものとどのように関わるのかということについての問題だからである。」

・歴史家の責務

＊「歴史家がなす特別な貢献とは、何よりもまず多岐にわたる時のかたちを見つけ出すことである。その専門分野が何であれ、歴史家の目標よは時を描くことにある。歴史家は時のかたちを探索し記述することに身を捧げる。歴史家がその形を写し取り、並べ替え、簡略化し、組み立て、彩色を施す。その姿は、題材の本質は何であるかを探求する画家に似ている。彼は、新しい方法で知覚した主題を伝えているうちに、新しい認識へと至る彼にしかないパターンを発見するはずである。」

・現在性の本質

＊「『過去は現在を知ることだけに役立つ。しかし、その現在は私をすり抜けていく。『いったい現在とは何であるのか』」。この問いは、私の師であるアンリ・フォションの人生において究極の、そして最も重要なものであった。それは何年もの間彼にとりついて離れなかった。とりわけ一九四〇年から、ニューヘイヴンで亡くなる一九四三年までの暗く絶望的な日々においてはどうであった。以来ずっと、私もまたこの疑問を抱き続けてきた。そしてこの問いに答えがあるとしたら、私はその解決にいまだ一向に近づいていないようである。」

「私たちが直接経験できるのは現在の瞬間だけである。それ以外の時間は無数の段階を経て、また予期せぬ運び手によってこの瞬間の私たちへと中継されるシグナルのなかにもみ現れる。これらシグナルは、物体が今まさに重力の中心に向けて落下する瞬間まで人に気づかされることなく蓄積された運動エネルギーのようなものだ。このシグナルがなぜ古くて、現在にあるものではないのかと問う者がいるかもしれない。それはシグナルによるメッセージが「ここ」や「今」ではなく、「あそこ」や「あの時」から来たという性質によっている。つまり、それがシグナルであるならば、それはもう過去の行為なのであって、ここに存在する「今」に包含されることはない。シグナルの知覚は「今」の出来事だが、その衝撃も伝達も「あの時」になされていた。どのような出来事においても、現在という瞬間は、すべての存在のシグナルが投影された一枚の平面なのである。そして時間の流れのなかで、その平面上の私たちが余すところなく移行しうる次の瞬間はない。」

・自己シグナルと付随シグナル

＊「今まで論じてこなかったその別のシグナルとは、自己シグナル（self-signal）の上に付加されたもので、ここには文字で書かれたものも含まれる。このシグナルは自己発生的であるよりも付随的であるという点で、自己シグナルと異なっている。自己シグナルは、言い換えれば、事物の声なき実在宣言である。作業台のハンマーを例にするなら、その柄は握るためであり、鎚はこれから厚板の繊維と繊維の間に釘を堅くしっかりと使用に耐えるように打ち込もうとしている使用者の拳の代わりであることを知らせている。一方、付随シグナル（adherent signal）はハンマーにつけられた刻印がそれにあたる。刻印はそのデザインが保護された登録商標となっており、商業目的でつくられたことを表しているにすぎない。

精妙な絵画もまた、自己シグナルを発する。枠に張られたカンヴァスの平面上の絵具とその配置は、工学的効果にもとづいて、シグナルを発する。それによって鑑賞者は、立体的形態で占められた奥行きある空間を生み出す錯覚と絵画の実際の表面とを混ぜ合わせたような体験を、同期的に享受する。現実の絵の表面と錯覚がつくる立体的幻影との相互関係が無尽蔵であることは明かである。」

「絵画、建築、彫刻、それに類するすべての芸術を検討すると、付随シグナルは、自己シグナルを犠牲にして、多くの人々の注意を引きつけることができる。絵画においてたとえば、画面の前景に人か動物のような影が描かれていたり、荒れ果てた小屋にいる幼子の体から発せられる光が描かれていたとする。これらすべての形を結びつけるのは聖ルカによるキリスト降誕の物語であり、画面の隅に描かれた紙片は画家の名と制作年を表している。これらすべては付随シグナルであり、実在の次元を超えて、聴朝敵秩序のなかで複雑なメッセージを構成している。（…）しかし、これら付随シグナル相互の関係や自己シグナルとの関係は、画家が対峙した取り組みや構想、問題といったものの一部分を構成しているにすぎない。画家にとっては描かれた絵自体こそが、彼の実体験によって導き出された解決そのものなのである。」

\*\*\*\*\*

＊＊（「第二章 事物の類別」より）

＊「わたしたちがとらえたい対象は、さまざまな時のかたちである。歴史の時間は、物理学者たちが自然の時間を計るために用いるような均質できめの細かい時間単位に比べて、あまりにもきめが粗く簡潔である。これまで生み出された時のかたちは、限られた数の類型から派生した無数の形態で占められた、海のようなものである。それらをつかまえるには、今使われているものとは違う編み目を持った網が必要なのである。様式概念はそのような網にはなりえない。（…）伝記は歴史の実体を凍りつかせ、切断し、切り屑にしてしまう。建築、彫刻、絵画や工芸についてのこれまでの歴史学では芸術的行為の些細な細部も、主要な細部も、いずれをも取り逃してしまう。単体の芸術作品を取り上げた研究論文は、積み上げられた壁の所定の位置に嵌め込むために整形された嵌め石のようだ。しかし、その壁自体は、目的も計画もなしに建造されているのである。」

\*\*\*\*\*

＊＊（「第三章 事物の伝播」より）

＊「事物の発生は発明、反復そして廃棄といった、私たちの事物に対する行為に触発される。発明がなければ、反復のよどみだけが残り、また複製がなければ、人工物はどれも決して十分な量になることはない。そして浪費や廃棄がなければ、あまりに多くの事物がその有用性が失われたあとに残り続けてしまうだろう。これらの過程に対する私たちの態度もまた絶え間内変化のなかにある。それゆえに私たちは事物の変化を図式化すると同時に、変化それ自体についての概念が変化するのを追跡しなければならないという二重の困難に直面するのである。

私たちの時代は「変化」に対して相反する感情を抱いている。現在の生活状況は絶え間のない変化を受け入れることを必要条件としているにも関わらず、私たちが知るすべての文化的伝統は永続的な価値を好む。つまり私たちはいわゆる「前衛主義」と同時にその過激な革新が惹き起こす保守的反応をも育てている。これと同じ現象として、複製概念は教育の過程や芸術的訓練からは疎外されているにも関わらず、私たちはこの産業化時代において機械によるすべての複製生産物を歓迎している。産業化における計画的消費という概念は、現代においてこそ道徳的価値を獲得しているが、何千年も続いた農耕文明においては非難されるべきものだった。」

\*\*\*\*\*

＊＊（「第四章 持続の種類」より）

＊「事物の歴史は、曲解がまかり通る一般史に比べて、はるかに具体的で物質的な存在を扱うものである。さらに事物の歴史が描くさまざまな形はそれぞれにきわめて明瞭な特徴を持っている。そのうえ人がつくった事物は、生物学上の動物や物理学における自然物質とは異なった時間を占有し、特徴ある持続の仕方を持っている。人工物の持続時間は、その見かけの違いと同じく、種類によって異なっている。つまり各々の持続はそれぞれに特徴的な期間と周期からなっている。しかし私たちがその違いを見落としてしまうのは、私たちの言語における一般化という慣習のためであり、その慣習は私たちが共通認識としている太陽時間へと、それらを安易に変えてしまうからである。」

・時のかたち

＊「しかし系統年代という考え方を確立すれば、私たちは大邸宅のさまざまな部分や着想を単体で考慮し、かつそれらを統合的に検討することができるようになる。」

「こうして、あらゆる事物はそれぞれに異なった系統年代に起因する特徴を持つだけでなく、事物の置かれた時代がもたらす特徴や外観としてのまとまりをも持った複合体となる。」

\*\*\*\*\*

\*\*（「結論」より）

・形と表現の等価性

＊「すべての事物は時とともに変化し、場所によっても変化する。私たちには、様式概念が想定するような不変の性質にもとづいて、どこかに事物をとどめおくことはできない。たとえ事物をその時空的位置づけから切り離したとしても、事物を固定することはできない。しかし事物における持続とその位置づけを視野に入れると、私たちは、生きた歴史のなかに、移行する関係、過ぎゆく瞬間、変わりゆく場所を見出すことができる。そのとき様式のような仮設的な次元の連続性は、どんなものであれ、私たちがそれを見出そうとしても視界から消えてしまうのだ。

＊「事物の歴史的研究が提起した問題全体に対峙できるのは、伝記でもなく様式概念でもなく、繰り返すが意味の分析でもない。私たちの最も重要な目的は、主だった出来事を秩序立てて並べるための、これまでとは別の方法を示唆することであった。あまりに多くの関係性を包含してしまう様式という考えに代えて、本書では発端となる作品（prime works）にその模倣物（replications）がつながってゆく連続のあらましを述べた。発端となる事物やその派生物のすべては、同じ種類の活動の、初期だとわかる形態や後期だとわかる形態として、時のなかに送り出されてきたのである。」

□目次

序文――象徴、形、持続

第一章 事物の歴史――伝記の限界／歴史家の責務／現在性の本質／自己シグナルと付随シグナル

第二章 事物の類別――形のシークエンス／素形物と模倣物／つながる位置、時代、そして変化

第三章 事物の伝播――発明と変化／模倣／廃棄と維持

第四章 持続の種類――速い出来事、遅い出来事／時のかたち

結論――発明の有限性／形と表現の等価性

野村喜和夫編「戦後散文詩アンソロジー」と  
野村喜和夫「散文詩全史（戦後日本篇）」  
（『現代詩手帖』2024年7月号 思潮社）を  
mediopos3525（2024.7.12）でとりあげたが

今回は安智史「萩原朔太郎と散文詩／「散文詩」をめぐる彷徨」  
（『現代詩手帖』同上）をとりあげる

日本における散文詩は明治末から本格化するが  
萩原朔太郎はそれが「変容する昭和初めの  
はざかい期に出発した詩人」である

萩原朔太郎は一九一七年に第一詩集『月に吠える』を刊行し  
西条八十から「本口語詩の真の完成者と呼ばれてもよい」と評されたが  
初期詩篇においてすでに「散文詩」の志向性があった

それは「シュルレアリストの自動記述の先駆というべき  
錯乱的・自己破壊的なテキスト群」だったが  
それらは大幅に「刈り込み」された四篇のみが  
『蝶を夢む』（一九二三年七月）の巻末において  
収録されているにとどまっている  
（「吠える犬」「柳」「Omegaの瞳」「極光」）

そうした初期「散文詩」とは別に  
「朔太郎にはもう一つの、  
より、自己の詩法として自覚された「散文詩」の試み」があり  
「第一詩集『月に吠える』と、  
第二詩集『青猫』（一九二三年一月）のあいだに開始された」

「『文章世界』一九一九年八月号に  
「散文詩」の総題のもとに発表した七篇のテキスト」であり  
「大幅な手入れ（削除）を施されて」  
『虚妄の正義』（一九二九年十月）に収録され  
その後最後の詩集『宿命』（一九三九年九月）に採録されている

ちなみに朔太郎は詩集とは別に  
『新しき欲情』（一九二二年四月）  
『虚妄の正義』（一九二九年十月）  
『絶望の逃走』（一九三五年十月）  
『港にて』（一九四〇年七月）という  
「思想詩」としての「アフォリズム」集を刊行しているが

「もしその人の心像中に、  
私の二つの世界の者（叙情詩と思想詩）を正しく一つに重ね合わせて、  
モノクルに映像してくれる読者があったら、  
それこそ私の全貌を知る人であり、  
著者にとって最も悦ばしい読者である」としている

朔太郎は「モダニズムにいたる「散文詩」の系譜のなかに、  
みずからの断章形式のテキストーアフォリズムを位置づけなおそう」  
という意図をもっていただようだ

そうした朔太郎の「散文詩／アフォリズム」の試みだが  
吉本隆明「固有時との対話」（一九五二年）  
そして埴谷雄高『不合理ゆえに吾信ず』  
『埴谷雄高準詩集』へと  
その系譜はつながっている  
（『北川透 現代詩論集成5』二〇二二年）

『宿命』所収の  
「地球を跳躍して」「死なない蝸」「自然の中で」における  
私をして、地球を遠く圏外に跳躍せしめよ。  
（「地球を跳躍して」）

荒涼とした山の中腹で、壁のやうに沈黙してゐる、  
一の巨大なる耳を見た。  
（「自然の中で」）

のようなテキストの表象は

「みずからを食らいつくし、知覚しえないものと化しながら、  
飢えた不在の影として宇宙に瀰漫しつつける  
蝸（「死なない蝸」）とともに、宇宙論的な孤絶感にむかう  
散文詩／アフォリズムの系譜へと開かれている」  
というのである

ちなみに埴谷雄高は『埴谷雄高準詩集』の「あとがき」において

かつて『不合理ゆえに吾信ず』の諸断片がそうであったように  
「どうもこれは「吾国の詩」の枠のなかにはいらないので、  
私はそれを敢えてアフォリズムと呼んできている」という

「それらは、必ずしも、独立した一篇の詩を  
そこに提出しているのではなく、  
或る場合は、或る想念のひとつの「導入部」として。  
また、他の場合は、或る想念と他の想念とのあいだを  
どうにか架橋する「つなぎ」として、  
文章の最前部、或いは、その途中に、一見「詩らしきもの」を  
投げこんでいるにすぎないのである」

その意味においてその詩集は「準詩集」と名づけられている

mediopos3525（2024.7.12）でもふれたが  
野村喜和夫が「通常の意味のシステムでは掬いきれない何か、  
余剰もしくは過剰としてあふれてしまう何かがあるとき、  
それを称して詩と呼んでみたい」と示唆したように

「散文詩」「アフォリズム」というのは  
たんなる「散文」ではなく  
さりとして「いわゆる詩」としては位置づけ難いものだが  
むしろ「詩」を「詩」の境域を超えたところで  
成立させるポエジーの可能性ではないかと思われる



- 安智史「萩原朔太郎と散文詩／「散文詩」をめぐる彷徨」  
（『現代詩手帖』2024年7月号 思潮社）
- 『萩原朔太郎全集 第一巻』（昭和五十年二月八冊 新潮社）
- 『吉本隆明詩集』（現代詩文庫8 思潮社 1982 第十九刷）
- 吉本隆明『言葉からの触手』（河出文庫 2003/12 新装版初版）
- 埴谷雄高『不合理ゆえに吾信ず』（現代思潮新社 1975/1）
- 『埴谷雄高準詩集』（水兵社 1979/11）

こうして日々書いているmedioposやphotoposの言葉も  
行分けで「詩」のような形で書いてはいるが  
いうまでもなく「詩」でも「散文」でもない

上記の視点をすこしばかり借りるとすれば  
ここで「神秘学ポエジー」としているものは  
「神秘学アフォリズム」とでもいえるのかもしれない・・・  
とじぶんでは勝手に思い込んでいたりもする（笑）

- 安智史「萩原朔太郎と散文詩／「散文詩」をめぐる彷徨」（『現代詩手帖』2024年7月号 思潮社）
- 『萩原朔太郎全集 第一巻』（昭和五十年二月八冊 新潮社）
- 『吉本隆明詩集』（現代詩文庫8 思潮社 1982 第十九刷）
- 吉本隆明『言葉からの触手』（河出文庫 2003/12 新装版初版）
- 埴谷雄高『不合理ゆえに吾信ず』（現代思潮新社 1975/1）
- 『埴谷雄高準詩集』（水兵社 1979/11）

＊＊（安智史「萩原朔太郎と散文詩／「散文詩」をめぐる彷徨」より）

＊「詩史的に見て萩原朔太郎（一八八六～一九四二）は、日本における「散文詩」が本格化する明治末と、変容する昭和初めのはざかい期に出発した詩人だった。しかし、彼の「散文詩」テキストには時代を逸脱する側面があり、ゆえに朔太郎は生前最後の詩集『宿命』にいたるまで、「散文詩」をめぐる模索をつづけることになる。」

＊「一九一七年『月に吠える』を刊行し、〈日本口語詩の真の完成者と呼ばれてもよい〉（西条八十「大正六年度の詩壇」）と評された朔太郎にも、早くから「散文詩」の志向性があった。とくにそれは北川透が「言語革命」（『萩原朔太郎〈言語革命〉論』一九九五年）と名付けた初期詩篇に顕著だ。ただし朔太郎はそれら、シュルレアリストの自動記述の先駆というべき錯乱的・自己破壊的なテキスト群を、生前詩集に収録することはほとんどなかった。

　わずかに四篇のみ、「散文詩」の章題のもとに〈拾遺詩集〉（序「詩集の始に」である）『蝶を夢む』（一九二三年七月）の巻末に―――実験的な試みとして、ということであろう―――収録したにとどまる。それら四篇は初出を刈り込み、よりまがまがしい一連のモチーフ―――詩人の餓死、凶行の霊性、愛人殺し、宇宙論的な孤独の恐怖感など―――を削除したものだった。朔太郎は自己の詩法に自覚的であった。これら初期の錯乱的散文詩は、彼自身によっても統御しえない、過剰なものに満ちており、その大部分を封印状態にとめようとしたことが、この削除からも読み取れる。」

＊「こういった初期「散文詩」とは別に、朔太郎にはもう一つの、より、自己の詩法として自覚された「散文詩」の試みがあった。それは第一詩集『月に吠える』と、第二詩集『青猫』（一九二三年一月）のあいだに開始された。

　その嚆矢は「文章世界」一九一九年八月号に「散文詩」の総題のもとに発表した七篇のテキストであろう。大部分は生前の単行本に収録されることがなかったが、うち「記憶を捨てる」のみ、大幅な手入れ（削除）を施されて『虚妄の正義』に収録され、さらに、後述の朔太郎最後の詩集『宿命』に採録される。初出「附記」で朔太郎は〈散文と、散文詩と、観念叙情詩と、純粹叙情詩との識域をば、一つの曖昧なぼかしの上に置きたい〉と述べているが、それはもちにみずから「アフォリズム」と称するようになるテキスト群の嚆矢となった。

　確認しておけば、文学史的に朔太郎は四冊のアフォリズム集を刊行し、日本に文芸ジャンルとして定着させたとされる。しかしその『新しき欲情』（一九二二年四月）、『虚妄の正義』（一九二九年十月）、『絶望の逃走』（一九三五年十月）、『港にて』（一九四〇年七月）のうち、序文等でみずからアフォリズムと称したのは『絶望の逃走』からで、そこで朔太郎は前二著をも「アフォリズム」集としたのである。

　では、出版当時、前二著はどう呼称していただろうか。その最初のものである『新しき欲情』は、その序文にあたる「概説」で収録テキストを〈自ら散文詩と名づけたい〉と述べていた。だが、

　けれどもそこには、一つの内気な遠慮がある。実際今日の詩壇で言はれてゐる散文詩とは、私の此所に書くやうなものでなく、もつづつと暗示的で、節律の高い、つまり言へば叙情詩のいくぶんひき延ばされたやうなものを意味してゐる。（中略）結局最後に―――あまり好ましくはなかつたが―――この書銘「情調哲学」を選定したわけである。

　こうして。この書の函・背文字には「情調哲学」と付記された。」

＊「『絶望の逃走』「自序」ではじめて、朔太郎はみずからの断章群を「アフォリズム」と総称し、自身の詩人としての活動中に位置づけなおしたのである。」

　「それまでの朔太郎は、「散文詩」「情調哲学」のほか、雑誌掲載の際には「新散文詩」「断章」「詩文風なる断章」「雑誌記事的命題」「短章詩文」「小論」「小エッセイ」とどと総題・副題していた。さらに『絶望の逃走』再版序文「再版に齎して」（一九三六年十月）で朔太郎は、アフォリズムを「思想詩」とし、

　もしその人の心像中に、私の二つの世界の者（叙情詩と思想詩）を正しく一つに重ね合わせて、モノクルに映像してくれる読者があつたら、それこそ私の全貌を知る人であり、著者にとって最も悦ばしい読者である。

と述べる。既発表のアフォリズム六十七篇を、新作六篇とともに「散文詩」として前半に収録し、既発表の叙情詩（行分け詩）六十八篇を後半に置いた朔太郎生前最後の詩集『宿命』（一九三九年九月）は、この観点から編集された総合詩集といえるだろう。さらに巻頭に、「散文詩について 序に代へて」を置き、巻末に附録「散文詩自注」を付すことで、『宿命』は朔太郎みずから〈「散文詩集」と名づけ〉（「散文詩について 序に代へて」）る詩集となった。

　ここには、モダニズムにいたる「散文詩」の系譜のなかに、みずからの断章形式のテキスト―アフォリズムを位置づけなおそうという意図も読み取れる。」

＊「一方、日本における散文詩の歴史も意識しつつ、「散文詩について 序に代へて」で朔太郎は散文詩を、以下のように規定する。

　ツルゲネフの散文詩でも、ボードレエルのそれでも、すべて散文詩と呼ばれるものは、一般に他の純正詩（抒情詩など）に比較して、内容上に観念的、思想的の要素が多く、イマヂスチツクであるよりは、むしろエッセイ的、哲學的特色を多量に持つてる如く思はれる。そこでこの點の特色から、他の抒情詩等に比較して、散文詩を思想詩、またはエッセイ詩と呼ぶこともできると思ふ。つまり日本の古文學中で、枕草子とか方丈記とか、または徒然草とかいつた類のものが、丁度西洋詩學の散文詩に當るわけなのである。

　枕草子や方丈記は、無韻律の散文形式で書いてゐながら、文章それ自身が本質的にポエトリーで、優に節奏の高い律的の調べと、香氣の強い藝術美を具備して居り、しかも内容がエッセイ風で、作者の思想する自然觀や人生觀を獨創的にフィロソヒイしたものであるから、正にツルゲネフやボードレエルの散文詩と、文學の本質に於て一致してゐる。ただ日本では、昔から散文詩といふ言葉がないので、この種の文學を隨筆、もしくは美文といふ名で呼稱して來た。

　ただ、これらの朔太郎の言葉を―――「美文」の語が一般化したのは明治以降であり。「昔から」とはいえないこともふくめ―――うのみにするわけにはいくまい。（…）

　枕草子や方丈記を散文詩とする慧眼をしめしつつ、一方で、朔太郎の述べる「散文詩」の定義と、実際の彼のテキストとのあいだにはズレも感じられる。その背景には、ここまで述べた朔太郎と近代詩史上の「散文詩」をめぐる経緯があった。」

<p>＊「また、朔太郎は「虚無の歌」の「散文詩自注」中で、</p>	
<p>　日本語を用ゐる限りボードレエルの芸術的散文詩は真似ができない。しかし私は特異な文体を工夫して、不満足ながら多少の韻文性―――すくなくとも普通の散文に比して、幾分かの音楽的抑揚のある文章―――を書いて見た。それがこの書中の「虚無の歌」「臥床の中で」「海」「墓」「郵便局」「パノラマ館にて」等の数篇である。嚴重に言へば、此等の若干の物だけが「散文詩」であり、他は未だ「詩」といふべきものでないかもしれない。</p>	

とする。ここには、日本語を欠陥に満ちた言語とし、その欠陥を埋めることを詩人の使命とする朔太郎の言語観・詩人観（…）が、晩年の散文詩観にまで一貫していたことが認められる。」

＊「吉本隆明―――彼の「固有時との対話」（一九五二年）は硬質の長編散文詩に他ならない―――の朔太郎アフォリズムへの高評価に言及しつつ、北川透は吉本の『言葉からの触手』（一九八九年）を、朔太郎―埴谷雄高らのアフォリズムの系譜において評価する（『北川透 現代詩論集成5』二〇二二年）。この指摘の先駆けとして、菅谷規矩雄が想定した〈《宿命》の散文詩と埴谷雄高《不合理ゆえに吾信ず》との接触面〉（菅谷『無言の現在 詩の原理あるいは埴谷雄高論』イザラ書房一九七〇年）の問題がある。菅谷は『宿命』刊行と埴谷雄高のアフォリズム「不合理ゆえに吾信ず」初出が同年であることに着目し、『宿命』の「地球を跳躍して」「死なない蛸」「自然の中で」を挙げてその連続性を強調した。

　もっとも、菅谷の挙げる右の三篇にかんしていえば、私は埴谷の作品ではむしろ〈太古の闇と宇宙の涯から涯へ吹く風が触れ合うところに、そいつはいた。〉とはじめられる「寂寞」（一九四八年、のち『埴谷雄高準詩集』（水兵社一九七九年）巻頭に収録）の、プレノ・ポスト・ヒューマンの世界イメージを連想する。

<p>たしかに、</p>	
<p>私をして、地球を遠く圏外に跳躍せしめよ。 （「地球を跳躍して」）</p>	
<p>荒涼とした山の中腹で、壁のやうに沈黙してゐる、一の巨大なる耳を見た。 （「自然の中で」）</p>	

など『宿命』テキストの表象は、みずからを食らいつくし、知覚しえないものと化しながら、飢えた不在の影として宇宙に瀰漫しつづける蛸（「死なない蛸」）とともに、宇宙論的な孤絶感にむかう散文詩／アフォリズムの系譜へと開かれているだろう。」

＊＊（萩原朔太郎『宿命』～「散文詩について 序に代へて」）

「散文詩とは何だらうか。西洋近代に於けるその文學の創見者は、普通にボードレエルだと言はれてゐるが、彼によれば、一定の韻律法則を無視し、自由の散文形式で書きながら、しかも全體に音楽的節奏が高く、且つ藝術美の香氣が高い文章を、散文詩と言ふことになるのである。そこでこの觀念からすると、今日我が國で普通に自由詩と呼んでる文學中で、特に秀れてやや上乘のもの―不出來のものは純粹の散文で、節奏もなければ藝術美もない―は、西洋詩家の所謂散文詩に該當するわけである。しかし普通に散文詩と呼んでるものは、さうした文學の形態以外に、どこか文學の内容上でも、普通の詩と異なる點があるやうに思はれる。ツルゲネフの散文詩でも、ボードレエルのそれでも、すべて散文詩と呼ばれるものは、一般に他の純正詩（抒情詩など）に比較して、内容上に観念的、思想的の要素が多く、イマヂスチツクであるよりは、むしろエッセイ的、哲學的特色を多量に持つてる如く思はれる。そこでこの點の特色から、他の抒情詩等に比較して、散文詩を思想詩、またはエッセイ詩と呼ぶこともできると思ふ。つまり日本の古文學中で、枕草子とか方丈記とか、または徒然草とかいつた類のものが、丁度西洋詩學の散文詩に當るわけなのである。

　枕草子や方丈記は、無韻律の散文形式で書いてゐながら、文章それ自身が本質的にポエトリーで、優に節奏の高い律的の調べと、香氣の強い藝術美を具備して居り、しかも内容がエッセイ風で、作者の思想する自然觀や人生觀を獨創的にフィロソヒイしたものであるから、正にツルゲネフやボードレエルの散文詩と、文學の本質に於て一致してゐる。ただ日本では、昔から散文詩といふ言葉がないので、この種の文學を隨筆、もしくは美文といふ名で呼稱して來た。然るに明治以來近時になつて、日本の散文詩とも言ふべき、この種の傳統文學が中絶してしまつた。もちろん隨筆といふ名で呼ばれる文學は、今日も尚文壇の一隅にあるけれども、それは詩文としての節奏や藝術美を失つたもので、散文詩といふ觀念中には、到底所屬でき得ないものである。

　自分は詩人としての出發以來、一方で抒情詩を書くかたはら、一方でエッセイ風の思想詩やアフォリズムを書きつづけて來た。それらの断章中には、西洋詩家の所謂「散文詩」といふ名稱に、多少よく該當するものがないでもない。よつて此所に「散文詩集」と名づけ、過去に書いたものの中から、類種の者のみを集めて一冊に編纂した。その集篇中の大分のものは、舊刊「新しき欲情」「虚妄の正義」「絶望の逃走」等から選んだけれども、篇尾に納めた若干のものは、比較的最近の作に屬し、單行本としては最初に發表するものである。尚、後半に合編した抒情詩は、「氷島」「青猫」その他の既刊詩集から選出したものである。

<p>昭和十四年八月</p>	
<p>散文詩 宇宙は意志の表現であり、 意志の本質は悩みである。 シヨペンハウエル」</p>	

＊＊（萩原朔太郎『宿命』～「地球を跳躍して」）

＊「地球を跳躍して

　たしかに私は、ある一つの特異な才能を持つてゐる。けれどもそれが丁度あてはまるやうな、どんな特別な「仕事」も今日の地球の上には有りはしない。むしろ私をして、地球を遠く圏外に跳躍せしめよ。」

＊＊（萩原朔太郎『宿命』～「死なない蛸」）

＊「 死なない蛸

　　或る水族館の水槽で、ひさしい間、飢ゑた蛸が飼はれてゐた。地下の薄暗い岩の影で、青ざめた玻璃天井の光線が、いつも悲しげに漂つてゐた。

　　だれも人人は、その薄暗い水槽を忘れてゐた。もう久しい以前に、蛸は死んだと思はれてゐた。そして腐つた海水だけが、埃つばい日ざしの中で、いつも硝子窓の槽にたまつてゐた。

　　けれども動物は死ななかつた。蛸は岩影にかくれて居たのだ。そして彼が目を感じた時、不幸な、忘れられた槽の中で、幾日も幾日も、おそろしい飢饉を忍ばねばならなかつた。どこにも餌食がなく、食物が全く盡きてしまつた時、彼は自分の足をもいで食つた。まづその一本を。それから次の一本を。それから、最後に、それがすつかりおしまひになつた時、今度は胴を裏がへして、内臓の一部を食ひはじめた。少しづつ他の一部から一部へと。順順に。

　　かくして蛸は、彼の身體全體を食ひつくしてしまつた。外皮から、脳髓から、胃袋から。どこもかしこも、すべて残る隈なく。完全に。或る朝、ふと番人がそこに來た時、水槽の中は空つぽになつてゐた。曇つた埃つばい硝子の中で、藍色の透き通つた潮水（しほみづ）と、なよなよした海藻とが動いてゐた。そしてどこの岩の隅隅にも、もはや生物の姿は見えなかつた。蛸は實際に、すつかり消滅してしまつたのである。

　　けれども蛸は死ななかつた。彼が消えてしまつた後ですらも、尚ほ且つ永遠にそこに〔#「そこに」に傍点◎〕生きてゐた。古ぼけた、空つぽの、忘れられた水族館の槽の中で。永遠に――おそらくは幾世紀の間を通じて――或る物すごい缺乏と不満をもつた、人の目に見えない動物が生きて居た。」

＊＊（萩原朔太郎『宿命』～「自然の中で」）

＊「自然の中で

　　荒寥とした山の中腹で、壁のやうに沈黙してゐる、一の巨大なる耳を見た。」

＊＊（『埴谷雄高準詩集』目次）

- 寂寥
- 隕石
- 暗黒物質
- 変化と無変化
- 無表現の精霊
- 水素原子
- 茫漠としたもの
- 存在は私のすべてを
- いま、ひとつの渦状星雲が
- 地霊よ
- 死んでしまったものは
- 断章

　　星は、無限へ向かつて/私とは、何か/私たちは、すべてを/私が生きている

　　/それは秘密なる遊園地/やがてはその意識が/それでもやがては/いづこへ行きなさる

　　/公に語ること/われは墜ちぬ/俺は俺だと/死んだものは
- 政治をめぐる断章
- 権力について
- 事実と眞実についての断章
- 想像力についての断章
- 埴谷雄高準詩集　あとがき

＊＊（『埴谷雄高準詩集』～「寂寥」より）

＊「太古の闇と宇宙の涯から涯へ吹く風が触れあうところに、そいつはいた。そいつは石のように坐つていた。」

「何時からかそいつは石のように坐つていた。そいつは朽ちた樹の下に坐つていた。そいつの胸のなかを、時折、漆黒の夜の空のような寂寥がかすめた。

　　そいつは湿った羊齒類がむれた土壌から芽吹く音を聞いた。香わしい夜の大氣のなかで静かに開く花の揺れ顫える音をも聞いた。柔らかな木の葉からはじき出た綿毛が微風の渦のなかを飛び散つてゆく爽やかな匂いを嗅いだ。そして、太古から時間のはてへまで睡らせつづける甘美な《もの》の歌のなかにそいつは睡つていた。」

「けれども、時折、闇に眼を見開くと、吹き荒れる凄まじい暴風のような凶暴な発作がそいつに起つた。」

「《とにかくその日まで待とう。それまでは妥協しておこう。だが、間違えちやいけないぜ。たとえ俺が乾いた砂のように風化しようと、お前やそこにあるさまざまなもの、それと許しあいをもとめてるんじやない。俺は俺がそこから出てきた過誤をとにかくその日まで許しておこうというのだ。》」

＊＊（『埴谷雄高準詩集』～「あとがき」より）

＊「私は、嘗て、詩のつもりで、『不合理ゆえに吾信ず』の諸断片を書いたが、しかし、どうもこれは「吾国の詩」の枠のなかにはいらないので、私はそれを敢えてアフォリズムと呼んできている。

ところで、私の嘗ての時代の私達全部の信条は、詩がほかならぬ文学のまぎれもない源泉であり、また同時に究極でもあるというふうに、「拭い去りがたく妄信」していたので、私は自分の文章のあいだになんとか「詩らしきもの」を無理強いにでも投げこむといった長い愚かしい癖から抜けきれないできているのである。とはいえ、それらは、必ずしも、独立した一篇の詩をそこに提出しているのではなく、或る場合は、或る想念のひとつの「導入部」として。また、他の場合は、或る想念と他の想念とのあいだをどうにか架橋する「つなぎ」として、文章の最前部、或いは、その途中に、一見「詩らしきもの」を投げこんでいるにすぎないのである。

従って、井上光晴が、それでいい、と無雑作にいつても、ここに集められたものを、「詩集」と名づけるわけにはどうしてもゆかないのである。

私達は、いま、私達にかなりよく知られるにいたつた星雲とは異なつた極めて不思議な、遠い、遠い、遠い光体をクエーサーと呼び、それを準星と訳しているが、その天文学ふう用語にならつて、ここに集めたところの独立詩ならざる一種の導入部、或いは、一種不完全なつなぎの集合を、「準詩集」と呼んで、大音声を発する井上光晴の強引な要請に答えることとする。」

鷺田清一『所有論』は『群像』二〇二〇年三月号から二〇二三年十一月号に「所有について」として連載されたものの単行本化（全二十七回）

このmedioposでも連載時に以下でとりあげている  
mediopos1913（2020.2.10）（1 だれのもの？）  
mediopos2645（2022.2.12）（11 人格と身体の連帯性の破棄）  
mediopos3094（2023.5.8）（21 制度から相互行為へ/  
22 《受託》という考え方）  
mediopos3252（2023.10.13）（27 危うい防具）

なお単行本化にあたって「21 制度から相互行為へ」は削除され  
随時Noは繰り上がり全26章の構成となっている  
（連載時の際の引用については雑誌掲載時のもの）

以前とりあげたことを簡単に振り返ると

「所有」しているということは近代の法的認識のような  
じぶんのものとして専有する権利ではなく「預かっている」ということであり  
そこには義務と責任が伴っているため「所有」を「受託」としてとらえかえす必要がある

さらには「所有」することによって開かれる可能性を生成させていく責任をも果たすためにも  
「所有」の概念を「未来を拓くものとして編みなおす」必要がある

…ということになるだろうか

この鷺田清一の『所有論』は「主体と存在、そして所有」という  
西欧近代的思惟が形成してきた「鉄のトライアングル」をその「拘束から解き放つ」もので

その巻頭には長田弘の『世界はうつくしいと』から「なくてはならないものは、けっして  
所有することのできないものだけなのだ。」とあり第一章はまさに「だれのもの？」と題されているのだが

最終章「危うい防具」でも「所有」「所有権」の問題は  
未来の世代に向けての「義務と責任」というまさに「危うい防具」としての示唆で終わっていて  
そこでは「所有することのできない」「なくてはならないもの」という視点については  
あまり見えてこないのではないかと感じられた

その「所有」の問題が「私」はどこにあるかということをめぐる  
プライバシーとパブリックの境界線という視点から論じられている中沢新一の講演がある

『マイクロコスモスII』に収められている一九九四年に行われた「芸術とプライバシー」という講演である

「プライバシー」とは「プライベート」の派生語で「私の（もの）」という意味だが  
「自分が何かを所有している」という考えは、自然に発生したものではなく、  
歴史のなかでつくられてきた概念であって、私たちは、プライバシーの観念がどこから発生したのか  
という原初の契機が、ほとんど忘れられた状態で生きている

「誰しも「私」という観念をもっていて、自分のからだは自分のものだし、  
「私」という存在は自分のものだと思ってい」るが決してそうとはいえない

「「私の名前」は「私のもの」」だが「それも他の人間が「私」に与えてくれたもの」

言葉もまた「相対の関係のなかで、差異の体系」としてあり「絶対的なプライベートというものは存在しない」  
それは「社会、つまり他者が「私」を通じて、「私」のなかにつくりあげている幻想のかたち」であって  
「プライベートとパブリックの境界というのも、本来は、存在しない」

「プライバシーは財産の観念と深く結びつ」ているが「財産というのは、存在を不滅なものに  
つくり変えていこうとする人間の欲望にもとづいて築かれてきた文明の根底にある問題」にほかならない  
それは鷺田清一『所有論』における「危うい防具」でもある



- 鷺田清一『所有論』（講談社 2024/2）
- 中沢新一「芸術とプライバシー」（中沢新一『マイクロコスモスII——耳のための小さな革命——』中公文庫 2014/3）

そうしたなかで「社会の共有され得るもののなかには、自分の真実はない、  
という強烈な直観を抱きつづけている人間」が芸術家で

「芸術の真実は、形を与えることすらできないもの」つまり「何の見返りもなく、何の保証もなく、  
何の意味もなく、人間に与えられたギフト」に根差しそこに「プライベートの問題が絶対究極の形として  
あらわれてくる」のだという

それこそまさに「所有することのできない」「なくてはならないもの」にほかならないだろうが  
これは「芸術家」にかぎらず根源的な自覚が求められる非常に困難な課題だろう

「所有」の概念を「未来を拓くものとして編みなおす」ためにはそれが根源的な「ギフト（賜物）」なのだということから  
開かれていかなければならないのではないと思われる

あらためて「所有」ということで実感させられるのは現代においてはまさに「自我」が問われているからだろう

- 鷲田清一『所有論』（講談社 2024/2）
- 中沢新一「芸術とプライバシー」（中沢新一『ミクログコスモスII―――耳のための小さな革命―――』中公文庫 2014/3）

＊＊（鷲田清一『所有論』～「1 だれのもの？」より）

＊ 「《所有権》は、歴史のある段階で、個人の（場合によっては組織や団体の）自由と独立と安全とをぎりぎりのところで護る権利として措定されたはずなのに、現代社会ではそれが過剰なまでに強迫的にはたらきだして、逆にそれがその自由と独立と安全にとって足枷や縛りや桎梏として立ちはだかる、そのような場面が増えている。マンションの建て替えや空き家の処分の難航、著作権の厳格さからくる制作や表現の困難、家族の孤立、地域生活におけるおおらかさの消失、「自己責任」という名の他者からの切り捨てから、人工中絶や安楽死の問題、さらに故国から脱出やはるか離島の領有権をめぐる攻防まで、《所有権》という観念は、寄り合いや助け合いや譲り合いの場を、あるいは自他のグレイ・ゾーンやコモンな空間を、いよいよ狭め、消し去らんばかりである。」

＊ 「ある物をめぐる所有〔権〕は、本来他人に譲渡可能なものとしてある。ある物がだれに帰属するか、それが係争の種となるのは、物をめぐる所有〔権〕が譲渡可能なものだからである。が、その所有〔権〕を意味するpropertyは、同時にまた人それぞれの掛け替えのなさ、つまりは「固有性」を意味する語でもある。譲渡可能な所有〔権〕を意味するpropertyがなぜ、人それぞれの固有なあり方、つまりは譲渡不可能な存在についてもいわれるのか。そこに《市民》という近代的な存在様式のその特異さがある。人びとが自己を《市民》として意識してゆくプロセスは、人びとが自己を「所有の主体」、すなわち何ものかをわたしだけに帰属するものとしてもつ主体として規定してゆくプロセスと切り離せない。そしてこの議論を先取りしていえば、この〈わたし〉に固有なもの、つまりわたしだけのものは、逆説的にも、「〈わたし〉だけにとって>（pour-moi-seulement）というこの否定」を媒介にしてしか存続しえないということが、〈所有>を考えるとときに外せない重要なポイントの一つなのである。」

＊ 「世界はただ「ある」のではない。それは「何かとしてある」。いいかえると、世界のいかなる事象もつねに何かとしてとして現れている。実在として受けとられる事象のみならず、虚想や沈黙もまたそれぞれに「虚想」「沈黙」として現れている。〈として〉は何かしらの意味においてということである。このような世界の現れの意味による媒介は、現象学の流れをくむ解釈学的哲学によって「〈として〉構造」（Als-Struktur）とよばれてきた。これとは別に、世界はあるものをく地>とし、そこから特定のをく図>として浮き立たせるという仕方で、おのれを分節しつつ現れてくるという言い方もなされる。

　世界はしかし、「何か」として現れるだけではなく、同時に「だれかのもの」として現れる。わたしたちがこの世界で出会うものはいずれも特定の「だれかのもの」である。

＊ 「だれかのもの」とは、だれかの所有物だということ、特定のだれかに「帰属」するものだということである。領海・領空から各人の身体まで、現象学的にはおそらくそうである。とはいえ、「何かとしてある」というのが、世界の現れを制約している条件としていわれるのに対し、「だれかのものとしてある」というのは、決められたもの、つまり歴史的な制度のなかでいわれるものである。文化人類学の知見が示すように、「だれかのものとしてある」という意識がきわめて希薄な文化というものもめずらしくはない。ただ《所有権》という、あくまで権利の視点から見ると、所有〔権〕のまなざしから外されるものは、ほとんど例外的にしかありえないといえるだろう。そのとき重要なのは、〈所有>がつねに（対立や抗争、合意や妥協もふくめて）係争の案件として浮上してくることだ。」

＊＊（鷲田清一『所有論』～「11 人格と身体の連帯性の破棄」より）

＊ 「わたしの体、服、鞆、部屋、家族。わたし [たち] の学校、会社、そして国……。世界は何ものかとして現れるだけでなく、だれかのものとしても現れる。（…）モノとの関係、人との関係、あるいは能力とか成績とか履歴。そういうことがらの隅々にまで、それが「だれのものか」という判断が浸透しているという、あえていえば強迫的な事実は、社会をどのような磁場へと引き込んできたのか、という問題といいかえてもよい。（所有）をめぐっては、土地の境界にしても、物品の帰属と所有者が有する権利についても、能力と報酬の査定にあっても、現代人は強迫的なまでに緻密にそれを決しようとする。一人ひとりの存在の内実は、その人が自由に用い、また処理できるものとして何を所有しているかに、ひたすら置き換えられてきた。しかもその所有は、他者による浸蝕や介入をきびしく監視するような、いってみれば《免疫》機構のような排除性や閉鎖性を特徴としている。〈所有〔権〕〉という、過剰なまでに緻密化しかつ偏在化したこの観念的=制度的なシステムが、どのような歴史的脈絡において成立し、増殖し、そしていまどのような境位にあるのか。

　わたしたちがこうした問題提起の核にまず据えたのは、次のような問いであった。第一に、〈所有〔権〕〉という観念がどのような意味で、近代の市民的自由というものの礎となり、またその過程で逆に、桎梏ともなってきたのかということ。第二に、「～のものである」という（所有者へのモノの）〈帰属〉の問題は、〈所有〉のそれと同一視できるものなのかということである。

　さらにそれに併せて、次のようないくつかの問題も、付随的というよりは右の問題と内的につながるものとして提示しておいた。一つは、所有権をもつということは、当該のものについて可処分権（もしくは自由処分権）があるということと同一のことを意味しているのかという問題である。あえて雑駁な言い方をすれば、「これはわたしのものだ、だからそれをどうしようわたしの勝手だ」という理屈は正当なものかということだ。

　いま一つは、〈所有〉の問題は〈もつ〉という問題とおなじであるのかということである。別の言い方をすれば、「ある」ということと「もつ」ということの関係はそのまま〈存在〉と〈所有〉の関係といえるのか、とりわけ〈所有〉ははたして（対象を持つという他動詞的な意味での）「もつ」と同一の事態をいっているのかどうかということである。

　そしてこうした疑問は、〈所有〉を表してきた二つの語がそれぞれにみずからを裏切るような反転性を有しているという語彙上の問題とも関連する。まず、property. この語は、一方で〈所有（権・物）〉を表すが、他方で、物や人の〈固有〉性を表しもする。つまり、所有（権・物）という譲渡可能なものと、固有性という譲渡不可能な、つまり代替不能なものとを、同時に表すということである。次に、possession. 何かをじぶんのものとして持つこと（占有）を表すこの語は、同時に、何かに取り憑かれていること（憑依という被占有の状態）を表すということである。」

　「人は所有者であることを止めることによって所有者になるという、〈所有〉をめぐる逆説を、ヘーゲルは提示した。彼自身の言葉でそれを再度確認すれば、〈所有〉のプロセスというのは、「私が他の者と同一的なある意志のうちに、所有者たることをやめるかぎりにおいて、私は対自的に有る所有者、他の意志で排除する所有者であり、かつありつづけるという矛盾がそのなかであらわれて媒介される過程」であったのだった。

　ここに提示されているのはなかなかきわどい論点である。（…）

　一つは、〈所有〉という事態には「放棄=譲渡」の可能性が不可欠の前提として含まれているという点である。

（…）

　そうだとすると、所有する主体としての〈わたし〉の存在もまたいずれ、〈所有〉の論理に呑み込まれざるをえない、そうした理路を撥ねつけないことになる。これは、身体もまた所有の対象となる外的な物件（=わたしの身体 mein Körper）の一つに数え入れることができるということ、身体はまぎれもない〈わたし〉の「自由の現存在」（=わたしのもの das Meinige）であるということとのあいだにヘーゲルが敷いたその隘路を、ふたたび閉じてしまう。これが第二の論点である。（…）

　そして第三の論点、これは〈わたし〉という所有する主体の自己同一性にかかわるものである。身体や生命はほかならぬわたしのこの現存在として、ほんらいは所有の対象ではありえないものである。わたしはそれらに養われており、それらはつねにわたしのもとにあるものであって、すくなくともそれらはわたしの存在にとって「外的」なものではないし、わたしはそれらを意のままにできる「主人」なのでもない。」

　「ヘーゲルにおける三つのきわどい論点を、いっそう尖ったかたちで再提示した人に、二十世紀という百年をほぼ併走して生きたフランスの思想家、ピエール・クロソウスキーがいる。その彼は、著書『ルサンブランス』（一九八四年）に収められた「ステレオタイプの使用と古典的統辞法によってなされる検閲について」という論考を、ヘーゲルの言葉をそのまま復唱するかのように、次の一文で締め括っている。――「私の財は、これを譲渡することによってのみ、私にとって譲渡不可能なものであり続ける」。

（…）

　ここでは、ヘーゲルの「きわどい論点」として先に析出した三つのものが、集約されて語られている。すなわち、

- ① 〈所有〉にはその不可欠の前提として放棄=譲渡の可能性が含まれていたが、そこから所有主体もまた代替可能であること。
- ② 〈所有=固有〉はすでに非固有性という契機に蚕食されており、そのかぎりで〈わたし〉の存在もまた所有の論理に呑み込まれること。そして、
- ③ 〈わたし〉の同一的存在とその固有性もまた、レトリカルな仮構であること。

が、ここではより先鋭なかたちで語り出されている。

（…）

　クロソウスキーによれば、身体と〈わたし〉との結びつきは偶然的なものでしかなく、したがって、身体は「わたしの所有物」ではなく、むしろ「ひとつの通過地点」（unlieu de passage）にすぎない。そう指摘するアラン・アルノーは、クロソウスキーにおける身体の観念を次のように解している。――肉体（身体）は、ひとつの舞台（scène）であり、したがって、あらゆる舞台と同様に、そこで演じられる見世物しか、また、時の経過のあいだに進行する出し物しか存在しない。この見世物は、別の舞台でも催されることができであろう。

（…）

　ここから浮かび上がってくる身体イメージは、わたしがわがものとして所有する身体のイメージとは大きく異なる。ここにあるのは「「私」の中に不定形な無数の力が入り込んでいるというヴィジョン」である。いいかえるなら、ここにあるのは、「私」と「身体」との内密で自己閉鎖的な関係ではなく、むしろ「私」の分裂であり、多数化であり、偏在化である。」

　さらにこれに重ねる必要があるのが、（…）ある身体がわたしの身体であることと、それがわたしによって所有されているということとは、同一の事態ではないという論点である。

（…）

　人格概念の論理的原初性という第一の論点と、わたしの身体の存立それじたいがすでにより根源的な同化=自己固有化の結果であるという第二の論点を重ね合わせれば、「身体から、〈わたし〉による所有〔権〕を解除する」こととしてクロソウスキーが描きだしていた身体の状況が、正確には、だれかのものでもあるというのではなく、むしろだれでもありうるということなのだということがわかる。

　「私の財は、これを譲渡することによってのみ、私にとって譲渡不可能なものであり続ける」ということ。ロックの語彙でいえば、人はだれでも自身の身柄〔身体〕に対するプロパティをもつというプロセス（自己固有化appropriation）のプロセスでもあるということが、ヘーゲルからクロソウスキーに受け継がれたもっとも重要な論点であった。そしてこれはまぎれもなく、わたしの身体はわたしの《私有財産》であるという幻影を生じさせる当の、まさにきわどい論点でもあった。」

＊ 「身体がいるんな人物になるということ、それを生業としているのが俳優である。身体はパーソンの憑かれる（possessed=占有される）。いいかえると、身体は俳優としてある。

（…）

　わたしたちは、〈所有〉の演劇的起源という、これまでとは別の問題圏へと誘われる。所有と譲渡・祭祀との概念的つながりの探求である。そのとき、占有（possession）ということが同時に憑依でもあるということの意味するところ、さらには、「私の財は、これを譲渡することによってのみ、私にとって譲渡不可能なものであり続ける」という固有（prooiriété）と譲渡（alienation）〔脱固有化〕の共範的な関係にも、あらためて光を当てることになるだろう。」

＊＊（鷲田清一『所有論』～「21 制度から相互行為へ」より）

＊ 「《所有〔権〕》の概念の失効ということについては、かつてピエール・ジョゼフ・ブルードンが、それが概念としてそもそも不可能なのだと指摘していた。」

＊ 「ブルードンは〈所有〉をめぐり、一八四〇年の『所有とは何か』でも一八四八年の『貧困の哲学』（…）でも、「所有、それは盗みだ!」（…）という紋切り型の表現を繰り返している。」

＊ 「ブルードンによる所有〔権〕の定義は、（…）「他者のもの」を横領し、「わたしのもの」として濫用することと、みずからは動かずしてそれを詐取ないしは着服することという二つの契機からなる。そしてそれを理由として、所有〔権〕を否定する。」

＊ 「ブルードンの議論がわたしたちにより多くの示唆を与えてくれるとすれば、それは「所有とは盗みである」というテーゼとは別に導入された二つの概念によってである。一つは、のちの『貧困の哲学』で提示された「系列」（série）の概念である。ブルードンは所有〔権〕について、それを単独の概念、あるいは単独の事象として論じることとはできないという。「所有」という事象も「所有権」という概念も、他のさまざまな事象や概念との、システムティックな関係の布置によってはじめてその象りを得るのであって、その布置をブルードンは「系列（セリー）」と呼ぶ。」

＊ 「ブルードンの言説で注目しておきたいいまひとつの概念は、「受託者」もしくは「受益権者」のそれである。（…）ブルードンはそこで人間の「才能」について、いかにそれが優れた天性であっても、社会から授かる教育と援助がなければ、あるいは数多くの先行者や手本がなければ開花することはない、だから個人の「才能」も、「蓄積された資本であり、それを受け取る者はその受託者(dépositaire)」たるにすぎない」と述べている。」

＊＊（鷲田清一『所有論』～「22 《受託》という考え方」より）

＊ 「人びとが「じぶんの所有物」と称しているものは、じつはその人に託された（confié）ものであるということ。そうした感覚は、あるものを「じぶんのものとして専有する」（s'approprier）のではなく、まさに「預かっている」という感覚である。そして重要なことは、だからそこにはなにがじかの責任が伴うと、つまり「自分に託されたものに責任がある」（…）と、いわれていることである。

　〈所有〉という関係がじっさいには《受託》の関係であるとすると、当然のこととして所有の主体も「受託者」というポジションに移行することになる。」

＊ 「《受託》というこの視点を所有（権）論のなかに導入することで、〈所有〉の問題はどのように再設定されることになるのだろうか。」

＊ 「さしあたってすぐにもそこから導き出される論点は二つある。一つは、あるものを所有していること、つまりはその「所有権」（…）を持っていること、つまりは「自由処分権」（…）があることとの等値がここでは妥当しないということである。いま一つは、所有する者よりも所有されるもののほうがより永続的に存立するということである。」

＊ 「《受託》ということが成り立つのは、所有されるもの、つまりは財産が所有する個人の生の有限の時間を超えているからである。そこでいやでも比較の対象としたくなるのは、手仕事における道具との関係、あるいは表現における言語との関係である。

たとえば大工道具。先輩から譲り受けたものであれ、新調したものであれ、それらを何度もくり返し使うなかで、だれにも軽々しく触れてほしくないし、使ってもらいたくないものになってゆく。その意味では排他的ではある。けれども引退するころになると、たしかに癖があるが、使い込んできたからこそ熟れたそれを、だれかに譲ることも考えるようになる。じぶんの身体の一部になっているそれを手放すのは寂しいのだが、だれかに大事に使ってもらえれば道具を死蔵するよりははるかにいいと思う。名を継ぐなどの例をあげて述べたのとほぼ同じことが、この道具の場合にも言えそうである。

あるいは言葉。言葉もまたわたしたちが考え出したものではなく、先行する世代から贈られたものである。わたしたちがそれらを口にするなかでじぶんというものを象ってゆく。もちろん、言葉はそれじたいがだれかに用いられなければ存続もしえないが、しかし所有関係とおなじで、使う者よりも使われる言葉のほうがいのちは長い。つまり「永続性」がある。となると、それぞれ独自の流儀やスタイルで表現するわたしたち一人ひとりが言葉の「器」であるわけで、言葉はそういう一人ひとりの使用を機縁として、そうした場面を超えて存続するものであるといえよう。

そのとき、道具を大切にするのも、言葉を大切にするのも、それがじぶんのものだからではなく、まちがいないみずからの身を養ってきたものだから、そしていずれ別のだれかが使うかもしれないからである。プロパティとは、それぞれの人が事物とのあいだで紡いできた私秘的な関係を護るために、それぞれの人がとるべき公的な責任をさすともいえそうである。そしてさらにそう考えるなら、その先に、この《受託》の「適切さ」（propriety）こそ、 propertyという概念の実質をなすものではないのかとさえ、先走って考えたくなる。」

＊＊（鷲田清一『所有論』～「27危うい防具」より）

＊ 「わたしが何かを所有しているという関係は、わたしという同一的な主体が、何かある対象をじぶんのものとして、つまりその有りようのみずから決めることのできるものとして保有していることというふうに、通常は思念されるのであるが、しかし、このわたしと特定の対象との関係を《所有》の関係として規定し、下支えているものは、けっして「わたし」という主体なのではないということ。このことをわたしたちはさまざまな視点から浮き彫りにしてきた。《所有》という関係は、所有する主体と所有される客体との恒常的な関係ではないこと、いいかえると、所有する者としての「わたし」と所有される物としての対象との関係は、「わたし」と当該対象との閉じた関係としてあるのではなく、つねに社会的な承認や受託という契機を内蔵することではじめて《所有》へと構造化されていること、つまり《所有》関係の形式である所有者／所有物はそれぞれに独立に二項ではなく、「わたし」はつねにある対象の所有権をめぐる係争に曝され、いつ破棄されるやもしれないし、当該の対象もまたどのような意味で、どこまで所有権の対象であるのかも「わたし」の意志によっては決しえないということ、それゆえにまた、ある物について所有権をもつことはかならずしも所有する者がそれを意のままにしようとする権利（＝自由処分権）を意味するものではないということ―――極端なことをいえば、「これはわたしのものだ」という言明からはかならずしもつねに「だからそれをどう処理しようどわたしの勝手だ」という言明が続くのではなく、「だからみなに分け与えることができる（あるいは、分け与えなければならない）」という言明が続きもするということらまで想像を拡げる必要があること―――、しかしその一方でまた、この《所有》の（権利というよりも）契機なくしては人の生存、ひいては「わたし」の存在も成り立たないこと……。このようなことを視野に入れたうえて、わたしたちの生存もしくは《存在》に《所有》という契機があらためてどのようなかたちで組み込まれているのかを考える必要がある。」

＊ 「本連載がその冒頭で、「ある」と「もつ」という二語をめぐるエミール・パンヴェニストと和辻哲郎の論攷を手がかりに、とりあえず議論の起点として確認しておいたのは、《存在》と《所有》の対置ではなく、むしろそれらの相互共軌的な関係であった。」

＊ 「「所有」が「存在」を支えるときの「所有」は、あるモノが「だれのものか」というモノの帰属をめぐるその権利をたがいに主張しある近代的な「所有権（プロパティ）」の「所有」ではない。「持つ」「有つ」「保つ」……と意味の含みを広げるこの「もつ」はどういうかたちで「存在」を支えているのか。いや、こういう問い方は正確ではないだろう。「存・在」こそ（和辻にいわせれば）「忘失・亡失」に抗うことなみ、すなわち「把持」であり、「有」こそ何かの「失」を回避するかたちで「有つ」（＝保たせる）ことであっただから、「存在」も「有」もこの三重の「もつ」をその存立の核としているのである。

そして、《所有》を《受託》として捉えかえすべきだというわたしたちの議論が引き継いでいかなければならぬのも、まさにこの論点なのである。《所有》を《受託》へと読み換えてゆくことの意味はおそらく、次の二点に集約できると思う。

一つは、《所有》といういとなみが最終的に帰着すべきところは、主体による「これはわたしのものだ」という「私的所有」の権利要求ではなく、むしろ状況にとって何がもっとも適切な配置かということ、つまりは「所有＝固有権」（property）ではなく「適切さ」（propriety）だということである。

いま一つは、《所有》において最後に問題となるのは、その権利の由来するところというよりもむしろ、当該のモノもしくは事態をこれらどう維持し、またその可能性をどう生かさせてゆくかということである。《所有》は権利である以前に、まずは義務もしくは責任としてあること、いいかえると、それは「帰属」の問題というよりもむしろ「帰責」の問題だということである。」

＊ 「「自己決定」とか「自律」とかの観念はつねにある限定された脈絡で用いられるべきであって、個人の「存在」全体を表す語としては不適切なものである。これが不適切である理由は二つあって、一つは自律という意味での「自己決定」はそれが主張される文脈を取り違えるとそのまま金泥の排他的な私的所有の権利にスライドしてしまうからであり、いま一つは、人は自己決定するにも、じぶんが何を望んでいるのかさえ不明だからである。自己決定するのはわたしたちには見えないものが多すぎるのであって、自分についてさえ実のところ責任を取りきれないからである。人はじぶんでじぶんのことを決められない。そういう不完全な存在だからである。」

「《受託》とはそもそも何かを預かり、その保管や処理、運用を委されることである。そして何よりも「わたし」というもろもろの行為をなす者は、人びとの社会生活のある局面を一つずつ委託されるなかで、それこそ責任を負うことのできる一主体として自己形成してゆく。つまり、ひとはあくまでそのつど共同生活上の役割（ペルソナ）を預かることで「わたし」という一つの人称的位格（ペルソナ）を得る（贈られる?）のであって、はじめからそうした主体であるから「だれ」という名をもった人になるのではない。じっさいわたしの考え、わたしの言葉一つとっても、それはすでにどこかからの引用であって、わたしがゼ口から創出したものではない。だからロク的な論理においてさえわたしのものではない。」

＊ 「《所有》を「権利」の地平でのみ捉えないこと、そして《所有》の概念を未来を拓くものとして編みなおすこと。この二つの視点が本稿にとって意味するところを最後に見ていきたい。

《所有》を「権利」の問題と見ないということ、つまり法的な次元でのみ論じることはいないということ、これをわたしたちなりに表現しなおせば、《所有》を、何かがだれかのものであることとしてではなく、だれかのものになることとして捉えるということであろう。そのことはつねに自他のあいだで係争的になる物件の所有をめぐるというよりも、さらに各人にとってのっぴきならない自身の身体、ならびにじぶんを養ってきた知識や能力についてより際立ったかたちで問われるべきことである。」

＊ 「人は身体を拘束されたり、一定の身体活動を強制されたり、暴力をふるわれたり、ときに陵辱されたりしたとき、だれにも譲ることのできない自己のこの身体の「所有権」を楯に、抗議したり、訴訟を起こしたりすることができる。しかしこの概念の防具も、それを過剰適用すれば逆に、「この身体はわたしのものだから、それをどう扱うかはわたしの自由だ」というふうに、自身の身体的な存在を排他的な私秘性のほうに約めてしまうことになる。また拷問にさらされるという極限的な場面で、「この身体は所詮はわたしの所有物でしかないから、おまえの好き勝手にすればよい、それで所有者としてのわたしの存在が破壊されるわけではない、というふうに、「所有権」の概念を楯におのれの主体的存在を護るというケースもありえよう。しかしその場合、主体としてのかぎりにおける「わたし」は身体のない主体であって。世界を感受しつつ生きる「わたし」ではない。「わたし」という存在の毀損や破壊を迫られる場面でのぎりぎりの自己救済の試みでではあっても、しかしそれは緊急避難というべきものであって、自己を私的なものへと閉じるかぎりで、この「所有権」という防具にはやはりどこまでも危うさがつきまとう。

（…）知識の所有についても同じことはいえるのであってm「わたし」だけの所有物としてなにかオリジナルな知識などというものは存在しない。個人の知識も、言語そのものとおなじく、幼い頃からその人に社会から供与され、また植え付けられてきたものであり、いわば「引用の織物」とでもいべきものであって、わたしの所有を超えたものである。「わたし」はせいぜい、それを使う「器」といべきものであって、剽窃や盗用の問題も一義的には決定できないようなむずかしさがある。」

＊ 「そして最後に（中空による）第二の提案、《所有》の概念を未来を拓くものとして編みなおすということである。

未来の世代に向けての「義務と責任」というにしても、未来の世代はしかし未だ存在しないものである。未来の世代はそのかぎりで約束も契約もしようがない存在である。つまりその「義務と責任」は、いずれかならずわたしたちの後を生きることになるはずの人たちに向けての「義務と責任」であり、現時点では不在の、仮想の人たちからの信任ないしは負託に応えるというかたちで果たされるものである。ここで示される「義務と責任」はそのかぎりで《所有》を「未来へ拓く」、一つの贈与として取り組まれるべきものである。というのもそれは、「これはわたしのものだ、だからそれをどう扱おうとわたしの自由である」という主張から、「これはわたしのものだ、だからそれはみんなに分け与えることができる」という逆の発想へと人を動機づけるものだからだ。それはつまり、「秘匿し、護る」自由ではなく、「手放す」に分ける」用意があるという志なのである。「手放す」用意、「分ける」用意があるというのは、戴いたもの、授かったもの、借りたものは、与えてくれた人、授けてくれた人、貸してくれた人に返すのではなく、それが必要なのに足りない別の人に贈ることで返す、あるいは内蔵する社会を次の世代のためにあらかじめ形づけておくことが、現世代の究極の「義務と責任」だということであろう。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「「私のもの」という観念」より）

＊ 「プライバシーとは、「プライベート」の派生語です。プライベートとは、パブリックなものではなくて、「私の（もの）」という意味です。では、この「私の（もの）」という観念が当たり前のものかということ、そうではないのではないか。」

＊ 「本来は、空気も水も、そしておそらくは土地も、誰のものでもなかったと思います。ところが、いまや、土地は、どんな小さな区画であっても、かならず誰かの所有物になっています。そのうち、空気も水も私有財産化されるかもしれません。「誰のものでもない」はずのものが、「誰かのもの」になってしまうということは、「誰かものである」ということも、じつは無根拠で。あいまいな幻想にすぎない、ということを曝露しているのかもしれません。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「「私」はどこにあるのか」より）

＊ 「自分が「何かを所有している」という考えは、自然に発生したものではなく、歴史のなかでつくられてきた概念であって、私たちは、プライバシーの観念がどこから発生したのかという原初の契機が、ほとんど忘れられた状態で生きているのだと思います。」

＊ 「自分のからだが「私」なのかというと、たとえば私の大腸には、たくさんの大腸菌やバクテリアが共同で生活しています。私のからだの中で、たくさんの微生物やウィルスが活動をつづけています。それらは当然それぞれが独立した生物ですから、「私」であるとは言えません。無数の微生物やウィルスの集合体であり、それらが強制して私たち人間のかただはできています。」

「ところが私たちは、誰しも「私」という観念をもっていて、自分のからだは自分のものだし、「私」という存在は自分のものだと思っています。私が最初に「私」になっていくプロセスを考えてみますと、第一に登場してくるのは、おそらく名前でしょう。しかも、この名前というのは、自分でつけるのではなく、親が決めたり、親類の人が決めたりして、言ってみれば用意された名前のなかに子供は生まれ落ちます。そして、その名前をもって、何十年間か、この存在の世界を生き抜いていくこととなります。」

「言葉をしゃべるといこと、そして名前をもっているということが、プライバシーの観念の最初の形態としてあらわれてくるのだと思います。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「名前をつけると財産になる」より）

＊ 「言葉をつかってまわりの世界に名前をつけ、それを自分に関係付けることをしないと、人間は外の世界を自分のなかに取りこむことができません。」

＊ 「子供がおこなう言語習得の訓練というのは、言葉と名づけによって、自分のまわりの世界に財産を殖やしていく過程なんだということえず。言葉とともに世界は存在するようになり、言葉は、世界にある存在を財産にする動きをしているのだということがわかります。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「財産とは何か」より）

＊ 「財産とは何かというと、ひとつの「不死」「不滅」の形態をつくりだそうとして生まれるものです。」

「この世界には、何ひとつ、不滅のもの、不死のものは存在しません。ところが人間は、この世界に、不死・不滅の存在をつくりだそうとする欲望をもっています。これは、人間という生き物のなかに深くセットされている衝動のようです。」

「そしてこれは、根本のところ、言葉の問題に結びついています。墓標は人間の生の証しを、不滅なものにつくりかえようとしますが、それは本来、言葉のなかに宿っている働きなのです。言葉には、動き、変化しているものを静止させ、死に近づけたり、それによって逆に不滅のものにつくりかえたいこうとする動きがあります。

ですから財産とは、自分のまわりに、たやすく消滅することがないものを集めておくことではないかと考えられます。」

＊ 「私たちは、財産といえば、私有財産ばかりを考えてしまいましたが、そのものになっている財産の観念は、ひじょうに古いものです。」

「「私」という、はかない、うつろいやすい存在を、安定した明確な輪郭をもつ空間的存在に変換し、維持・存続させようとするのが、人間の無意識にある欲望なのかもしれません。私たちは、言葉をもつ動物として、財産の観念を発生させ、それは数万年にわたって、人類の文明を本質的に決定づけてきました。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「貨幣経済と交換のはじまり」より）

＊「誰かのものである財産が、他の人間に譲渡されたとき、アルカイックな所有の観念では、その価値は消滅するべきものです。「私」の所有物は、「私」という空間的存在の一部ですから、所有物が譲渡されたとき、「私」という存在も譲り渡すことになるのです。これは、中世まで、人間の所有観念の根底にあった考え方です。「私」のもつ財産を譲り渡せば、「私」という存在まで、その人の所有と支配下に入る。ですから、所有物を譲渡するための儀式というのは、たいへんなものでした。

　　まずは、その財物を、誰のものでもない空間に譲り渡し、いったん無縁のものに変換して、それをまた別の人間が譲り受けるという形がおこなわれていました。」

「ですから、今日のように、貨幣との交換によって、所有権が一気になるという現象は、中世まではなかったということです。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「プライベートとパブリックの境界」より）

＊「プライベートなものとパブリックなものという対立は、いったいどこから発生するのでしょうか。「私の名前」は「私のもの」ですが、それも他の人間が「私」に与えてくれたものです。つまり、社会が「私」を「私」たらしめ、「私」を人間の社会に存在させてくれたことになります。言葉というのは、社会を前提とするパブリックなもので、絶対ではなく、相対の関係のなかで、差異の体系としてあるものです。ですから、絶対的なプライベートというものは存在しない。プライベートという観念は、じっさいには社会、つまり他者が「私」を通じて、「私」のなかにつくりあげている幻想のかたちなのです。プライベートとパブリックの境界というのも、本来は、存在しないのです。」

＊「それでも私たちには、個人的な生活がある、という幻想があります。（・・・）誰もが自分のプライベートをもっているとしたら、これは、個人的な記憶にかかわる空間なのではないでしょうか。」

＊「言葉を獲得する以前の人間が、どのように世界を所有していたか、という問題を考えてみましょう。言葉を獲得する以前に、人間はふたつの段階を経て、自分というものを認識します。ひとつは、鏡像段階、すなわち、ボディ・イメージを通じて、自分の境界づけをし、アイデンティティを確立します。これが生後数ヶ月の子供に起こります。

　　そしてもうひとつは、乳幼児と母親の関係のなかからあらわれます。（・・・）乳児は、おっぱいを触りながら、体温を受けとり、乳を飲み、鼓動を聴きとり、ときには子守唄を聴きながら、揺れ動く母親のからだというものを通じて、自分を形成するのです。この自分とはともやわらかく、あいまいなものです。そこにはすでに「私」というものが存在します。心理学の研究であきらかになっていますが、乳児には、自分は母親と一体であるという観念がありながら、同時に、母親とはちがうものとして自分をつくりあげていく行動があらわれます。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「言葉のなかに「私」の起源はない」より）

＊「この、最初の「私」というやわらかい観念が、そのあと、言葉というものを獲得したときに、より堅い、より安定した、より不滅に近い「私」というものをつくりあげていく前提になります。そして言葉をしゃべれるようになった人間は自分の過去を振り返ることはできませんが、言葉のなかに「私」の起源はないと感じます。自分が知っていたあの原初的な感覚は、もう言葉のなかにはない。なぜなら、言葉というのは、ほかの人間と共有しているものであって、プライベートではないからです。言葉という社会的な道具を使って、「私」は自分のプライベートな領域を語ろうとしますが、そのとき「私」は、自分の真実は言葉のなかにはない、という感覚を味わうことがあります。そしてこれがおそらく、詩や芸術の動機になっていくのでしょう。

　　つまり、芸術家とは、社会の共有され得るもののなかには、自分の真実はない、という強烈な直観を抱きつづけている人間のことで、芸術とはそれを原動力として、何かをつくりだす行為なのです。そして、この極限的にプライベートな感覚はどこから発生するかというと、言語以前の空間であって、母親の胎内や母性的なもの、体液的なもの、そして自分のからだを言葉ではなくて視覚的イメージとしてつくりあげる、あの最初の契機に根ざしたものだということがわかるでしょう。ですから、私たちがプライバシーについて考えるとき、法律的なそれと、芸術がかかかわっているものとは、ちがう次元だということをはっきりしておかなうといけないと思います。」

「プライバシーの問題というときに、たとえば、自分の作品を誰かが盗用したということの問題にするのなら、それはあまりにも小さな芸術観だと思います。自分のつくりだしたイメージは自分のものであって、それが他人に盗用されることで、自分の権利が侵害される、という法律的な観念が問われがちですが、この問題をそのような観点のもでとらえることは、芸術の本質、その発生とはかかわりのない、ただ金銭上の話でしかありません。」

＊＊（中沢新一「芸術とプライバシー」～「芸術は財産にはなり得ない」より）

＊「芸術家が語るべきプライバシーの問題とは、もっと根源的であるはずです。」

＊「おのれの抛っている源が、たとえ無根拠で意味をもちず、不死でも不滅でもない、在るがままの存在そのままであったとしても、それを過不足なく見つめるスタンスこそ、芸術というものの在りようだと思います。」

「彼らの作品が貨幣で換算できる価値をもったり、美術館の空間を占めることとは、なんの関係もありません。」

＊「プライバシーは財産の観念と深く結びついています。そして財産というのは、存在を不滅なものにつくり変えていこうとする人間の欲望にもとづいて築かれてきた文明の根底にある問題です。」

＊「絶対的なプライベートの空間というものが存在すること。そして、言葉のなかにも、社会的な表現形態のなかにもあらわれることのない「私」の真実というものが存在し、その「私」の真実は、おそらく財産ですらないということです。それは財産として形を与えることすらできない。芸術の真実は、形を与えることすらできないものに根ざしていますから、財産とはなり得ないでしょう。ましてや商品ではないのですから、なんと名づけたらいいのでしょうか。

「ひとこと言うと、ギフト、賜物ですね。何を何からたまわるのでしょうか。これは存在や神や自然です。何の見返りもなく、何の保証もなく、何の意味もなく、人間に与えられたギフトが、私たちのなかにはあります。私たちのなかを通過して、生命のなかを通過して、想像のなかを通過していくギフトが存在しています。このギフトは決して財産にも商品にもなり得ないものです。私たちは贈られたものとしての芸術を、擁護しなくてははいけません。そこでは、プライベートの問題が絶対究極の形としてあらわれてくるのだと思います。

岩川ありさ「養生する言葉」の連載（『群像』）が最終回を迎えた

この連載の原点となったのは二〇二三年三月号の『群像』での「論点」だった

最終回にあたり岩川氏はその「論点」の文章が「わたしはいつも死にたかった」という言葉ではじめていたので、驚いた」という

たしかに最初の記事の最初はこう始まっている

「わたしはいつも死にたかった。だから、生きるために必要な言葉を探しつづけてきた。」

その「言葉」が「養生する言葉」であり

「自分の生が崩れそうになるとき、生きづらさに苦しむとき、自分の背中を支えてくれる言葉、その言葉から力をもらって、今を生きられるようなヒントを探して」出会ってきた

それらの「言葉」たちが連載となってきた

岩川氏の『物語とトラウマ  
———キア・フェミニズム批評の可能性』

という本は二〇二二年に刊行され「自分の経験と文学の言葉が  
いかに響きあうのかについて」書かれているが

その本を書き終わってからも「コロナ禍のストレスで過食はとまらないし、  
わたしが書いた本に何か意味はあるのだろうかと思い悩んだ」が  
じぶんの書いた本を手にとると「大丈夫、生きられる」という  
確信のようなものが生まれる・・・

『物語とトラウマ』という著書のタイトルでもわかるように  
岩川氏にとって「物語」が重要となっている

「ひとりひとりの物語のかけがえなさ」・・・

しかし反面その「物語」には「強い拘束力と呪縛が潜んでおり、  
自分を縛りつける枠組みともなる」が「自分の生を規定しようとする力に抗い、  
自分を支配する物語をときほぐす働きも持っている」という

そうした「養生する言葉」をめぐる連載はつづけられ  
連載の最後に編集部からだれかに取材してみてもという提案があり  
がん看護専門看護師の第一人者として知られている  
田村恵子に会いにでかける  
テーマは「スピリチュアルペイン、スピリチュアルケア」

その一端は引用でもふれているがそのなかでも対話の最後の話が印象深い

「帰りぎわになっていたのに、私は思わず、「死」に取り憑かれることがる、  
死にたいと思うと話してしまった」のだが

それに対して田村氏は「それは私がいやだ」と言った」という

「死んではいけない」とか、「生きなければならない」ではなくて、「私がいやだ」

田村氏は「患者さんがどのようにして世界を生きているのか、その世界について知りたいという」

「田村さんが相手の世界を知りたい、生き方に触れたいというとき、それは一方的な理解ではない。問い、聴き、答え、フィードバックするという繰り返しのなかで、相手の価値観や世界が現れる。「私がいるんな人の人生を生きているような感じがする」と田村さんは話してくれた」という

だから岩川氏が「死にたいと思う」といったとき田村氏は「それは私がいやだ」といったのである

「希望はその人が見つける」という言葉にも深い真実が宿っている

かけがえのない「養生する言葉」・・・

「死にたい」というのはほんとうは「生きたい」ということなのだろう  
切に「生きたい」からこそ「死にたい」という逆説「死ぬのがとても恐ろしい」のに「死にたい」という矛盾

本連載の視点とは異なるが以下思うところをいくつかメモしておきたい

肯定的にせよ否定的にせよ「物語」に抛りすぎると「物語」のなかでしかみずからを見出せなくなる

さらにいえば生きる意味や生きがい等々にしてもそれを求めることが生きる力になることがあったとしてもそれも「物語」のひとつであって（「傷」といったこともそのひとつにほかならない）それらのさらに深いところからくる意味をこえた力が必要ではないかと思われる

意味があるのも意味がないのも意味に呪縛されることでありその結果「生」と「死」は裏表のセットで反復横跳びを繰り返してしまうことになるのではないだろうか



■岩川ありさ「養生する言葉（論点）」（『群像』2023年3月号）  
■岩川ありさ「養生する言葉 連載最終回  
田村恵子さんとの対話———スピリチュアルペイン、スピリチュアルケア」  
（『群像』2024年8月号）

- 岩川ありさ「養生する言葉（論点）」（『群像』2023年3月号）
- 岩川ありさ「養生する言葉　連載最終回　田村恵子さんとの対話――スピリチュアルペイン、スピリチュアルケア」（『群像』2024年8月号）

＊＊（「養生する言葉（論点）」より）

＊「わたしはいつも死にたかった。だから、生きるために必要な言葉を探しつづけてきた。しかし、死にたいという言葉は語弊があるかもしれない。インターネットなどでよくいわれる「生きたくない状態」に近いかもしれない。わたしは怖がりで、死ぬのがとても恐ろしい。それなのに、ふとした拍子に、生きていたくないモードに切りかわる。仕事が忙しかったとき、何もかも思うようにゆかなかったとき、自分がしたいと思っていることがわからなくなるとき、ふと、この世から消えたいと思う。

この原因は何か？　突きとめられれば、わたしは何とか生きられるのではないか？　文学研究やサブカルチャーの研究をしはじめたきっかけはまぎれもなく自分自身が死なないでいるためだった。自己肯定感の低さ、自分を痛めつけてやりたいという気持ち、無力感、眠れなさ、警戒心、自分を信じられないこと、自分がしたいことがわからない感じ。それらはわたしが育ってきた環境や人生とかかわりがあるだろう。ひとつの原因を突きとめられないからこそ、やっかいだ。それでも、思い当たることはいくつかあげられる。

わたしは、二〇二二年に、『物語とトラウマ――クィア・フェミニズム批評の可能性』（青土社）という本を刊行した。この本を書くときに、一二歳のときに性暴力を受けた経験が大きな影を落としていることに気がついた。また、生まれたときにわりふられた性別とは異なる性で生きるなかで経験した差別や暴力も、わたしにとって「傷」や「痛み」として残っている。『物語とトラウマ』は、自分の経験と文学の言葉がいかに響きあうのかについて書いた本になった。孤立無援のわたしにとって、文学の言葉が背中を支えてくれた。では、書き終わって、すべてが丸くおさまったのか？　大団円となったのか？

実は、そんなことはなかった。コロナ禍のストレスで過食はとまらないし、わたしが書いた本に何か意味はあるのだろうかと思悩んだ。しかし、本というのは不思議なもので、『物語とトラウマ』という本を手にとると、「大丈夫、生きられる」と自分のなかで確信のようなものが生まれる。生きるために必要な言葉を探して、集めて、書いて、伝えることで、誰かが生きるための言葉になる。言葉は自分を越えて、誰かの背中を支える。それは、誰かの生を養う言葉、つまり養生する言葉になるのではないだろうか？　これまで積み重ねられてきた養生する言葉によって、自分の生をいたわることができれば、生きのびることができるかもしれない。言葉は時代や社会と結びついているので、生きのびることができる言葉を増やすには、この社会を変えてゆく必要もある。養生する言葉はそのための足場をくれる。」

＊＊（「養生する言葉（論点）」～「「物語」と「論」より）

＊「ひとりの人の生のなかには複数の物語があり、層になって、その人の歴史をかたちづけている。ときに、国家などの強力な物語が前景化することも多いが、わたしが惹かれてきた文学や文化が垣間見せてくれるのはひとりひとりの物語のかけがえなさである。奪われてはならない。壊されてはならない。そのことを教えてくれる物語ばかりだ。人びとを強く束ねて、ほかの生き方を許さないような物語はたくさんある。だが、焦点から外されてきた細部を読みとるのが批評の役割のひとつである。小さな言葉がその人の物語をつくっているのだと示しうるのが言語だ。

だが、小さな言葉から生まれるとしても、物語というのは実はとても大きな言葉だ。普段からよく物語という言葉を用いるし、わたしたちの多くは物語を楽しむ。しかし、物語が自分の人生をかたちづくる。物語には強い拘束力と呪縛が潜んでおり、自分を縛りつける枠組みともなる。だが、不思議なことに、物語は、自分の生を規定しようとする力に抗い、自分を支配する物語をときほぐす動きも持っている。わたしが物語について研究しているのは、物語の拘束力をときほぐす動きがつねに生じていることに惹かれたからだ。抗えないように思う支配が、この世界にはある。それは本当に微細な物語で、今はまだ少ないのかもしれない。しかし、書き手は確実に増えてきており、今後、さらに必要とされる物語となるだろう。トランスするなかで見た世界はきっと違っている。その世界を描きうる言葉がもうすぐ見つかる。」

＊「物語と出会うと、自分の感情を知ることができる。何か違和感がある。悔しい。こぶしを握りしめる。そういうときにそばにいてくれる言葉。別の見方がある、別の社会がある、今もままではない時代を必ずづくれるとってくれるような言葉。そこから力をえて生きられるようなちょこんと置かれた言葉。それは、養生する言葉だ。死なないようになりたいという思いから、生きづらさのなかで見つけた、生を養う言葉は、自分をいたわり、生きていてもいいと背中を支えてくれる。そして、わたしは、明日も生きて、自分以外の誰かがこんな思いをしない世界になるようにしたいと思う。わたしがほしいのはそんな養生する言葉だ。お守りのようにして懐に入れておくだけでも、人生はずいぶん違う。ささやかだけれど、ささやかだからこそ、光る言葉がこの世にはある。」

＊＊（「養生する言葉　連載最終回」～「連載の最後に」より）

＊「二〇二三年三月、『群像』の「論点」というコーナーにこの連載の原点になった「養生する言葉」を発表した。最終回を書くにあたって読み返してみても、その文章が、「わたしはいつも死にたかった」という言葉ではじまっていたので、驚いた。一年あまりをかけて、私は、自分の生が崩れそうになるとき、生きづらさに苦しむとき、自分の背中を支えてくれる言葉、その言葉から力をもらって、今を生きられるようなヒントを探してきた。私がたどり着いたのは、生老病死のすべてを受けとめて、生き切るという生のありようだった。私たちは、絶えまなく変化し、別れと出会いを繰り返す。苦悩とともにこの生を生きる。長い道のり、長い旅の途中にいて、毎日の生活のなかで生を養ってゆく。」

「自分の人生に意味がないという思いに駆られることがあった。自分が活着ていることに意味はなく、誰にも必要とされていないし、ふとしたことで生きる支えをなくしてしまう。折れてしまう。精神的に調子がよいときにもこの現象が生じていたのである。私はこうした不調を心に還元して理解してきた。これまでも、心、体、社会という次元だけでは捉えきれない苦痛や苦悩があるように思ってはきた。とはいえ、自分の苦しみについて言葉がみつからなかった。」

＊「連載の最後に、どなたかに取材料に書いてみるのはどうですかと編集部から提案してもらった。すぎに名前をあげたのが、看護専門学校で文学を教えていたとき、NHKのドキュメンタリー「プロフェッショナル　仕事の流儀」のDVDを見て識った田村恵子さんだった。田村恵子さんは、一九八七年から二七年間、淀川キリスト教病院のホスピス緩和ケアに携わり、がん看護専門看護師の第一人者として知られている。また、スピリチュアルペインとそのケアを中心にして。現象学と看護を接続した研究を続けてきた研究者でもある。」

「NHKの番組で、「プロフェッショナル」とは何かと問われて答えた田村さんの言葉がずっと私の人生の指針になってきた。

私の中のこれまでの経験に基づいてできている直感を信じて揺るがないこと。そして、相手の方の力をそれ以上に信じてあきらめない、そういう人だというふうに思います。（『プロフェッショナル　仕事の流儀　希望は　必ず見つかる　がん看護専門看護師　田村恵子の仕事』NHKエンタープライズ　二〇〇九年）

経験というのはどれだけ大事か。養われた言葉は、たしかな手ごたえを持って、他者に伝わる。自分の仕事に意味はあるのだろうかと心が折れてしまうとき、それでもこれまでに書いてきたものが自分を支えてくれることがあった。その経験をちゃんと蓄積していると思えるようになってきた。書くことはひとりの作業、孤独な作業だと思われるし、実際に孤独だ。だが孤独だから、沈黙しているから、他者の声を聴くことができるときがある。私が向きあっているのは、言語という他者であり、他者が書いたり、語っている言葉である。相手を信じて言葉を受けとり、同じく、信じてもらえるくらい誠実に書く。それを繰り返して生きてゆけば、揺るがない核心ができる。田村さんの言葉は、読んだり、書いたりするときの指針にもなってきた。心の傷と言葉で向きあうことを私は自分の人生の仕事として選んだ。その向きあい方や存在の仕方そのものを田村さんは教えてくれた気がする。」

＊＊（「養生する言葉　連載最終回」～「スピリチュアルペイン、スピリチュアルケアとは何か？」より）

＊「田村さんに訊ねたいことはいくつもあったのだが、そのひとつが、田村さんが専門にしている、スピリチュアルペインとスピリチュアルケアについてだった。スピリチュアルという言葉そのものが捉えにくいといわれることもある。たしかにこの言葉は多義的であるが、自己が活着ている存在や意味、価値観などにかかわり、自分を越えたもの、自分を支える何かのことを指しているのだと私は理解した。宗教や信仰と繋がることも多いし、スピリチュアルについて考えるとき、宗教や信仰はとても大事なものだ。けれども、それに加えて、スピリチュアルという言葉は、人生の意味や目的、生きがいや平穩、支え、自分を越えて広がる時間や世界のなかに、自分が位置づけられているという感覚と繋がっているように思う。

ホスピスケア、緩和ケアの領域でかたちづくられてきた。スピリチュアルペイン、スピリチュアルケアの概念をそのままトラウマと接続することはできない。だが、「私はいつも死にたかった」という言葉がなぜ自分のなかから出てきたのかについて考えてみるとき、先ほども述べたように、スピリチュアルペインという概念は重要になってくる。うつ状態ではなく、心の調子がいいときでも、突然、人生が無意味に思えたり、生きる目的を喪失したりすることがあった。自分という存在がこの世界の厄介者だという感覚にとらわれることがある。これは医学的には抑うつ状態ではあるし、希死念慮があるといわれることも多いと思う。そのケアも必要であることはいうまでもない。しかし、伝えたいのは、それはそのまま「死にたい」ということではないのではないかということだ。」

「わたしはいつも死にたかった」という言葉はスピリチュアルペインの現れではないのか？　希死念慮という言葉が広く知られているが、この世に居場所がない虚無感、人生に意味を見出せない無意味感、自分が根底から否定され、消えるしかないという思いを、「死にたい」という言葉でしか表現しえないという思いを、「死にたい」という言葉でしか表現しえなかったように思う。難しいのは、この状態にある私は本当に死に近い場所にいて、死ないように懸命に活着ている状態なので、心理的なケアが当然のごとく必要であり、それらは切り離せないということだ。けれども、心理的ケアの領域だけから考えていると、根底にある、この世に生きる意味や支えを失っているという苦痛や苦悩を自分でも見過ごしてしまうのではないか？　苦痛や苦悩を細分化したり、分類したりして、どれがあてはまるかという見方ではなくて、「全人的」に見たとき、複数の要因が折り重なったところで現れる苦痛や苦悩の複雑な姿が浮かびあがるだろう。」

＊＊（「養生する言葉　連載最終回」～「田村恵子さんとの対話」より）

＊「田村さんからホスピスケアの実践を聴いたとき、「生きたい」と望む患者さんの話があった。詩を前にした患者さんたちが「生きたい」というときのスピルチュアルペイン、スピリチュアルケアの話に私は自分の考えが一八〇度転回してゆく気持ちがした。死への恐怖があるそのなかで、「生きたい」と願う。傍らにいて、田村さんはどれほど多くの患者さんの生を支えてきたのだろう。」

「希望はその人が見つける」

田村さんと話すなかで印象に残った言葉のひとつだ。自分が希望をあげるといった考えではなく。患者さんのほうから、こんなことがしたいという希望が出てくるようにケアする。何が希望が尋ねないで一生懸命になると、その親切は暴力にすらなりうると田村さんはいう。聴くことを通じて、人を信じてもいいという関係をつくってゆくことがホスピスケアでは重要なのだと感じた。患者さんたちは、人生の意味や目的などそれまで大切にしてきたものを喪失しそうになっている。身体的活動や、明日あるいは次の瞬間の不確実性も生じるだろうし、家族など周りにいる人への負担を気に病むこともある。希望をなくして、死への恐怖を感じてもいるだろう。そうした全人的苦痛を緩和し、最期まで寄り添い続ける。これがホスピスマインドであるのだろう。」

＊「田村さんは、患者さんがどのようにして世界を活着ているのか、その世界について知りたいという。近年、ますます、他者理解が大切だといわれることがあるが、自分が相手を「わかる」というとき、あくまでも、私の側の認識に引きよせて他者を理解していることになる。田村さんは、現象学を学ぶなかで、他者の一人称の世界を知ろうとしてきたのではないだろうか？　他者がどんなふうを考え、どんなふうの世界を見ているのか、そして、その人の観点からどういうふうに世界を捉えているのか？　このことはなかなか知るのが難しい。けれども、その人がどういう人なのか知るとき、相手の希望が何なのかを知ろうとすると、とても大事な視点である。「わたしはわたし、あなたはあなた」というバウンダリー（境界）を意識しながらも、対話を続ける。すると相手が一人称で自分の世界について話してくれることがある。もちろん、状況や機会が重なって話してくれることもあるだろう。しかし、がん看護専門看護師としての経験、ホスピスケアを行ってきた経験から、田村さんは相手の世界を聴くことを学び、考え抜いてきたのだと思った。聴くことの実践によって相手は心を開いてゆく。」

＊「田村さんが相手の世界を知りたい、生き方に触れたいというとき、それは一方的な理解ではない。問い、聴き、答え、フィードバックするという繰り返しのなかで、相手の価値観や世界が現れる。「私がいるんな人の人生を活着ているような感じがする」と田村さんは話してくれたが、田村さんが無心になって問うことなしにこの境地はえられないだろう。対話をしているあいだ、本当に自分のわからなかったことが埋まってゆく感じがした。

「バズルみたいに、最期のピースがはまったとき、この人がわかる」

田村さんのその言葉は、問うことで相手の世界を知ってゆく実践そのものだった。私は自分のことで手一杯の人生だったが、去年、心の底から自分の周りにいる人たちのことが知りたいと思った。誰もが何と豊かな世界を活着ているのだろう。そういうことに気がついたのだ。」

＊「この連載で一年あまり生を養う言葉を探してきて出会ったのは、傷との関わり方の変化だった。そして、それに気づかせてくれる人たちがこれまでもいたことを改めて感じ、思い出した。その出会いはすべてかけがえのないものだった。田村さんと三時間話した最期に温かいコーヒーとお茶をおかわりして飲みながら、話が深いところへいきついた。帰りがわになっていたのに、私は思わず、「死」に取り憑かれることがある、死にたいと思うと話してしまった。そういった私に、田村さんが、「それは私がいやだ」と言った。「死んではいけない」とか、「生きなければならぬい」ではなくて、「私がいやだ」という言葉に自分のなかの重荷が一気に軽くなるような思いがした。私があなたに生きてほしい。こう言えるのはなまかななことではない。本当に相手の生きる力を信じたときにしか言えない言葉だ。田村さんは、最後に、「次も来てね。約束」と笑顔になる。田村さんの言葉は、私にとって希望であり、私の支えになる。まぎれもなくこれは養生する言葉だ、この連載の最後が、こうして、生きること、もう一度、生き始めることに繋がったのに驚いた。苦しみのなかでもがくすべての人がその生を生きられる世界を私は信じる。」

「法政大学出版局●別館(note)」で連載されている  
岩野卓司『ケアの贈与論』

第1回・第2回については  
mediopos3479 (2024.5.27) でとりあげているが  
今回は第3回～第5回について

まず前回の内容をふりかえっておく

連載は「ケア」の倫理が「贈与」の思想と結びつけられ  
「来るべき共同体」の可能性について考察されている

「ケア」の問題を探求する際には  
障がい者との関係における  
「根源的な共同性」に向き合わざるをえないが

それが成立するためには  
「他者との非対称な関係」  
「ケアの倫理」  
「共同体(性)をもたない者たちの共同体(性)」  
という三つの条件が必要となる

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

そこに「根源的な共同性」を見出すためには  
私が私であるという自己同一性そのものが  
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という視点が必要となる

さて第3回・第4回ではジョルジュ・バタイユに焦点があてられる

バタイユは「ヤングケアラー時代」に父に介護を強いられ  
「幾度となく父の排尿と排便を目撃」し  
そこに「贈与の本性に潜む破壊的な傾向を手繰りだ」す

モーソのような「贈与交換の理論は  
贈与を交換を通して利益を得るものと見なすが、  
こういった理論によっては見過ごされがちな贈与の危うい面を、  
ジョルジュは鋭く見て取り  
「贈与論は本質的にスカトロロジーと密接な関係にある」  
とみなしている

そのようにバタイユは「消費の概念」論文では  
贈与と肛門サディズムの関係に注目しているが  
その後「贈与と消費についての経済学の考えをさらに進め、  
「太陽の贈与」の構想を抱くようになる」

この「太陽の贈与」の理論にも  
「憧れる太陽と破壊的な太陽、  
誇るべき父と糞を垂れる父」というかたちで  
「父の二重の影がつきまと」っている

「ヤングケアラー時代の思い出に苦しみながら、  
太陽と肛門を同一視することで、  
ジョルジュは一種の父殺しをおこなっている」のである

「ジョルジュという名のヤングケアラーは、  
その後オイディプスとして生きざるをえなかった。  
彼は近親相姦の欲望を抱きつつ、  
王、神、太陽に至るまで父殺しを徹底していった。  
しかし、そうであるから、  
贈与を安易に利他に結びつけることなく、  
その危ない本質についての鋭い考察」を  
行うことができたのだという

続く第5回は平川克美の視点を出発点とし  
「贈与の秘密」及びクロポトキンの「相互扶助」  
そしてギリガンの「ケアの倫理」が同じ組上に載せられ  
これからの「贈与論」のあり方が示唆されている

平川克美は経済や社会についての著作のかたわらで  
『俺に似たひと』という介護についての本も書いている

一年半にわたって父親を家や病院で介護するのだが  
そのなかで料理をつくることについて書かれているところがあり

「それまで料理をしたことのない「俺」であったが、  
介護を通して料理の腕をあげて、  
父親に褒められるほどに上達した」というのである

その後日談が『21世紀の楕円幻想論』のなかで  
「父親の死を機に、ほぼ外食の日々となってしまった」  
「自分のために、料理を作ろうという気持ちが  
まったく萎えてしま」ったと書かれているが

岩野卓司はこれを「贈与とケアの関係を考えるうえで、  
これは大変貴重な証言である」としている

「介護をしているとき、自分の料理を喜び  
待ち望んでいる人がいるから、  
彼は料理をつくることに喜びを感じて、  
一生懸命料理をつくったのだ」

「平川はここに「贈与の秘密」を見ようとする」

そこに「相互扶助」の視点が浮かびあがってくる

「人はお互いに助け合って生きてきたのである。」  
「動物ですらお互いに助け合っているのだ。  
そういった記憶が受け継がれて  
現代の僕らの心のなかにも宿っている」

そのことを体験的に論じたのが  
クロポトキンの『相互扶助論』である

「ケアの喜びを考えていくと、  
そこには他者を助ける関係、  
いや思わず助けてしまう関係が存在している。  
そして、これはまたケアにおける  
「贈与の秘密」なのである」



- 岩野卓司『ケアの贈与論』  
連載第3回『ケアの贈与論／あるヤングケアラー』  
連載第4回『ケアの贈与論／あるヤングケアラーのその後』  
連載第5回『ケアの贈与論贈与の秘密／贈与の秘密』  
(2024年5月31日・6月28日・7月26日 法政大学出版局●別館(note))
- バタイユ(酒井健訳)『呪われた部分』(ちくま学芸文庫 2018/1)
- 平川克美『俺に似たひと』(朝日文庫 2015/2)
- 平川克美『21世紀の楕円幻想論——その日暮らしの哲学』(ミシマ社 2018/1)
- ピョートル・クロポトキン(大杉栄訳)  
『相互扶助論 新装増補修訂版』(同時代社 2017/2)

こうした他者とのつながりには  
「ギリガンの主張する、  
「取り残されたり傷つけられる者は誰ひとり存在しない」  
「ケアの倫理」を見出すことができる」  
(キャロル・ギリガン『もうひとつの声で』)

「ここにケアにおける贈与と  
「根源的な共同性」が結びつくひとつの手がかりがある」  
そう岩野卓司は第5回を締めくくっている

与えるということ  
ケアするということ  
一方向的な行為ではない

与えることによって与えられ  
ケアすることによってケアされる  
その根底には「根源的な共同性」とでもいえるものが  
存在している

しかしそれはバタイユが見出したように  
破壊的な「危ない本質」として  
あらわれることもあることをも忘れてはならないだろう

憎しみさえも  
与えることで与えられもするからだ

白魔術と黒魔術が  
異なったもののためにあるにもかかわらず  
同じ原理のもとで動くように…

- 岩野卓司『ケアの贈与論』連載第3回『ケアの贈与論／あるヤングケアラー』連載第4回『ケアの贈与論／あるヤングケアラーのその後』連載第5回『ケアの贈与論贈与の秘密／贈与の秘密』（2024年5月31日・6月28日・7月26日　法政大学出版局●別館(note))
- バタイユ（酒井健訳）『呪われた部分』（ちくま学芸文庫 2018/1)
- 平川克美『俺に似たひと』（朝日文庫 2015/2)
- 平川克美『21世紀の精円幻想論——その日暮らしの哲学』（ミシマ社 2018/1)
- ピョートル・クロボトキン（大杉栄訳）『相互扶助論 新装 増補修訂版』（同時代社 2017/2)

＊＊（連載第3回『ケアの贈与論／あるヤングケアラー』より）

＊「現代社会を考えるうえで試金石となる「ケア」の倫理。明治大学の岩野卓司先生が「贈与」の思想と「ケア」とを結びつけ、「来るべき共同体」の可能性を根源から、ゆっくりと探っていきます。

　第3回は「あるヤングケアラー」と題し、ジョルジュ・バタイユに焦点をあてます。「贈与論は本質的にスカトロロジーと密接な関係にある」とは、……？」

・ケアラー時代

＊「1897年9月10日、フランス中部のピュイ＝ド＝ドーム県のピヨンという町にひとりの子どもが生まれた。

　その子はジョルジュと名づけられたが、その生誕は不幸の始まりをも予告していた。彼の父はすでに失明していたが、それは梅毒の進行によるものであったからである。

　ジョルジュが3歳のとき、病魔は進み、父は四肢の自由を失った。彼は母とともに父の介護をすることになったのだ。」

「少年は父が糞をたれるのを幾度となく目撃した。盲目で体の不自由な老人を彼は助け起こし、便器の上に座らせ、排便に立ち会った。梅毒は脊髄を犯し、突然襲ってくる苦痛に父は耐えきれず、排便のとき腕で抱え込んでいた脚を投げ出してしまい、獣のような恐ろしい叫び声をあげるのだった。これがなんともいえずやりきれなかった、と彼は告白している。」

「第一次世界大戦が始まったころ、ジョルジュの家族はフランス東部の都市ランスに住んでいたが、侵攻してきたドイツ軍の砲撃に晒されるようになった。身の危険を感じた母と彼は、盲目で動けない老人を見捨て町を逃げ出した。介護放棄である。1年後ランスに戻ってくると、父は棺のなかにいた。2、3日前に子どもたちの名前を呼びながら息を引きとったそうである。この遺棄は彼の心に深く罪悪感を刻むことになる。」

・甦るケアの記憶

＊「成長したジョルジュはこの体験から逃れようとしてカトリックに入信する。救いを求めたのだろう。熱心な彼は、一時は司祭になるうとも考えていたが、その道はあきらめ図書館の司書になった。だが信仰のほうはしだいに失われていき、ニーチェの「神の死」の影響で棄教するに至る。

　信仰による抑圧から解放されると代わってあらわれてきたのは、エロティシズムとスカトロロジーである。エロティシズムは、「おい、先生（医者のこと）、俺の女房といつまでやってんだ!」という妄想が、少年が受けてきた厳格な教育を粉砕したことに結びついているのかも知れない。スカトロロジーのほうは、どうしようもない糞尿の記憶であろう。」

＊「スカトロロジーやエロティシズムの嗜好は、ジョルジュに文学テキストを執筆させただけではない。彼はマルクスの影響を受けつつ社会学や人類学も研究していたが、社会の出来事の考察にもこの嗜好は深い影響を及ぼすことになる。」

＊「彼によれば、社会の出来事は聖なるものと俗なるものに分けられる。俗なる出来事とは、僕らの日常のそれで、労働、生産活動、功利性などによって特徴づけられているが、その根本にあるのが「同質化」と「獲得」である、とジョルジュは考える。人間は周囲の物を認識し名指し同一化することで同質のものとしながら支配していく。また、物を材料として加工しながら自分の役に立つものに作り変えていく。これが「獲得」にほかならない。ジョルジュの考えでは、この「獲得」は、人体が食物を体内で同化吸収して血や肉にしていくのと同じである。しかし、人体では役に立たないものは外に排出される。その典型は、糞尿である。それと同じように、俗なる社会にとって有用でないものは、外に「排除」される。彼はそれを「異質なもの」と呼ぶ。神や天使のような宗教的な存在は日常の外に位置し、僕らが所有したり支配したりできない異物なのだ。ただ、「排除」されるのは、高貴なものばかりではない。生殖目的をもたないエロティシズム、糞尿を愛好するスカトロジーも「排除」の対象であり、これらも聖なるものにほかならない。ジョルジュは人体からの糞尿の排出と社会からの聖なるものの排除をアナロジックにとらえるのだが、それも幼少期のケアの体験に由来しているのだろう。」

・スカトロ贈与論

＊「この「排除」された「異質なもの」を、ジョルジュは1933年に「消費の概念」という論文で消費という観点から分析している。「異質なもの」は、「獲得」して利益をあげるものではなく、むしろ経済的損失を招くものだからである。この論文ではモースの『贈与論』も取り上げられているが、それは贈与がその動機は別にしてひとつの経済的な損失だからである。そして「消費の概念」で目を引くのは、『贈与論』がスカトロ嗜好によって汚されながら再解釈されている箇所である。」

「ジョルジュは『贈与論』のなかのポトラッチに特に関心をもっている。ポトラッチとは北米先住民の儀礼で、鬭争的贈与交換とも呼ばれる。子供の生誕や結婚といった特別な行事のとき、ある部族の首長は別の部族の首長たちを招待し贈り物をする。受け取った首長たちは別の機会にこの首長や他の首長を招きそれ以上の贈り物をする。こういった贈与の応酬を通して、最も財を犠牲にした首長が部族間で最も高い地位につくことができるのだ。ポトラッチは経済的損失を通して名誉と地位を得るものなのである。

　こういった一般的な解釈に対して、ジョルジュはポトラッチの損失の面を重視する。ひとつ間違えると、名誉を求めて無謀な散財することによって身を滅ぼす危険が、ポトラッチには潜んでいるからである。この点、ポトラッチは賭けに似ている。勝負に勝つためにずるずると引きずり込まれ多額な負債を抱え込んでしまう危険と背中あわせだからである。

　ポトラッチは、必ずしも相手に贈与しなくてもよく、自分の所有物を破壊することでもかまわない。それは、相手からのお返しを期待していると思われたくないからである。部族にとって大切なカヌーをいくつも破壊したり、場合によっては自分の住んでいる家を焼くことで自分の力を誇示しようとしたのである。

　ここからジョルジュは、贈与の破壊的な面に注目する。」

「ジョルジュはフロイトの精神分析による肛門サディズムの考え方に触発されている。肛門は腹のなかの財産を糞のような無価値なものにしてしまう破壊性をもっている。これが無意識におけるサディズムの原因となっていくというのがフロイトの考えだが、ジョルジュはこれを贈与論に応用している。」

＊「贈与の本質は、今まで所有していたものを人に与えることで、自分にとって〈無いもの〉にしてしまうことにある。それは腹のなかの財産を糞にしてしまうのと同じなのである。

　ヤングケアラー時代に幾度となく父の排尿と排便を目撃したジョルジュは、贈与の本性に潜む破壊的な傾向を手繰りだした。贈与交換の理論は贈与を交換を通して利益を得るものと見なすが、こういった理論によっては見過ごされがちな贈与の危うい面を、ジョルジュは鋭く見て取っていたのだ。この発見は、ケアを彼に強いた父のおかげとも言うべきであろうか。

　贈与論は本質的にスカトロロジーと密接な関係にあるのだ。」

＊＊（連載第4回『ケアの贈与論あるヤングケアラーのその後』より）

＊「第4回は、ジョルジュ・バタイユを取り上げた前回の続篇「あるヤングケアラーのその後」です。「オイディプス」「神殺し」「太陽」という主題が幼少期の記憶につながっていき、ジョルジュの家族の物語が紡ぎだす「贈与論」が浮かび上がってきます。」

・オイディプス

＊「第一次世界大戦が始まり、ドイツ軍が攻め寄せてくると、彼と母は介護を放棄して逃げ出し、置き去りにされた父は、二人が戻ってくる数日前に死んでいた。この遺棄は終生ジョルジュの心に重くのしかかり、彼は自分をオイディプスになぞらえることになる。古代ギリシアのオイディプスが、知らず知らずのうちに父ライオスを殺害し、母イオカステと結婚したように、彼は父を置き去りにして殺し、愛する母を独占したのである。」

「ヤングケアラーのその後は、オイディプスを生きることにあつたのである。」

・神殺し

＊「母への近親相姦の願望とともに、ジョルジュの心を捉えるもうひとつのオイディプス的な欲望は父殺しである。現実の父が死んだ後も、ジョルジュは父殺しを繰り返すことになる。

　それは、神殺しというかたちであられる。前回説明したが、『眼球譚』執筆のペンネーム、ロード・オーシュは「便所の神」という含意がある。糞を垂れる父は、神に重ね合わされているのである。

　ジョルジュは、ニーチェの「神の死」の影響でキリスト教の信仰を失ったが、それは単に神を信じなくなったというだけではない。彼がこだわり続けるのは、神を殺すことなのである。」

＊「1930年代後半にジョルジュは、アセファル共同体なるものを構想する。アセファルとはフランス語で「頭がない」という意味である。このコンセプトのもとで、彼は頭脳の支配からの身体の欲望の解放、王や独裁者のような「頭」による支配のない共同体、キリスト教の神のような「頭」のない宗教を提唱する。その際、彼のイメージにあるのは、単なる「頭」の不在ではなく、フランス革命のように王を処刑することや、ニーチェのように神を殺害することなのだ。政治や宗教の共同体構想でも、彼は父殺しを徹底するのである。

　1940年代になると、ジョルジュの関心は神秘的経験（エクスターズ）の探求や実践に移り、キリスト教神秘家やニーチェのテキストなどを研究し始める。その成果は、『内的経験』をはじめとする『無神学大全』三部作に結実する。この神秘的経験にも神のイメージがつきまどっているが、その神を殺して「未知なるもの」に至るのが、神秘的経験の本質だと彼は説く。そして、神を殺した瞬間、自分も脱我（エクスターズ）という小さな死を迎えるから、神を殺すとともに自分も殺される、そんな経験を繰り返すのだ。ここでも父殺しに彼はこだわるのである。」

・太陽

＊「父や神のイメージと関係が深いのは、太陽である。太陽は直視すると目を焼き尽くし、盲目にするからである。父殺しと近親相姦の罪に耐えられず、オイディプスは自分の目を潰したが、太陽との関係はそれと同じである。

　若い頃のジョルジュが好んだ太陽のイメージは、古代ギリシアのイーカロスの神話である。イーカロスは蜜蝋で固めた翼をまもって自由に天空を飛翔できるようになったが、太陽に近づきすぎて熱で蜜蝋が溶けてしまい、墜落して死んでしまった。

　ジョルジュにとって太陽は、一方で憧れの対象であり、人間の生を高揚させ、恵みを与えてくれる美しい存在である。しかし同時に、イーカロスのように近づきすぎたり、直視しようとする、焼き尽くされたり、死が与えられるような恐ろしい存在でもある。だから、いくつもの神話のなかで、太陽は首を掻き切る男や首なし人間として描かれていたりする【2】。高揚感の極致は、失墜と去勢なのである。

　この二重な性格から、ジョルジュの頭のなかで太陽は肛門と結びつく。『太陽肛門』という詩的なイメージを炸裂させた奇書のなかで、彼は光り輝く美しい太陽と糞を垂れるだけの醜い肛門を重ね合わせたのだ。ヤングケアラーのジョルジュが排便の世話をした父の姿も、そこに重ね合わされるだろう。リスベクトされ愛される父と情けなく糞を垂れる父。ジョルジュにとって、太陽のもつ二面性は、父の二面性、太陽と肛門の一致にほかならない。

　そして、輝く太陽を糞でまみれた肛門で汚すことも、ひとつの父殺しなのである。

・太陽の贈与

＊「1933年に発表された「消費の概念」という論文で、ジョルジュは贈与と肛門サディズムの関係に注目したが、その後、贈与と消費についての経済学の考えをさらに進め、「太陽の贈与」の構想を抱くようになる。この構想は第二次大戦のさなかにすでに懐胎されていたのであるが、最終的には1949年の『呪われた部分I 蕩尽』で開陳される。時代はすでに東西冷戦に入っており、ひとつ間違えれば米ソによる第三次世界大戦となる危険も迫っていた。そういった危機を回避するために、ジョルジュはひとつの案をこの著作で提示したのだ。」

「太陽は何も受け取らずにエネルギーを地球に与えている。太陽のおかげで生物は繁殖し、農作物も実るのだ。この贈与は、あらゆる生の維持発展を支える源泉なのである。古代人や先住民の人たちは、この太陽を崇めて、受け取らずに与えること、利益を求めずに消費することに価値をおいたのである。この太陽のイメージは、恵みを与えてくれる美しい太陽のそれと言えるだろう。」

「太陽は間断なくエネルギーを与え続けるので、地球上のエネルギーは過剰なのである。この過剰エネルギーを生物が成長に使っているあいだはいいのだが、成長が限界に達して余ってしまったらどうなるのだろうか。そうなると反転して、生物はこの過剰を浪費しはじめるのだ。これを蕩尽という。」

＊「人間は生物のなかでいちばんエネルギーを使い成長進歩したが、その反面いちばんエネルギーを蕩尽している。この蕩尽の最たるものは、戦争である。戦争は莫大なエネルギーの消費なのだ。とりわけ、二つの世界大戦は、ジョルジュから見れば、過剰エネルギーの爆発にほかならない。太陽の贈与は、ただ生物の成長を可能にしてくれるだけではなく、生物をエネルギーの蕩尽や死の破壊に導くものでもあるのだ。

　だからジョルジュは、蓄積した余剰エネルギーが集中して爆発しないように、人間も無償の贈与をしたりして富を分散させなければならぬと説き、第三次世界大戦の爆発を避けるために、マーシャル・プランのようなアメリカ合衆国によるヨーロッパへの無償援助はもちろんのこと、さらには途上国への無償援助が必要だと述べている。」

＊「太陽はただ地球にエネルギーを贈与するだけなのだが、このエネルギーは一方で生物の繁殖と成長のために使われ、もう一方で蕩尽や破壊をもたらす。この贈与は、生の源泉であるとともに、死のそれでもある。ジョルジュは太陽の二面性を忘れてはいない。生の高揚を促す太陽は、その失墜をもたらす太陽でもある。だから、輝かしい太陽は、サディスティックな肛門でもあるのだ。たしかに、ジョルジュの構想した「太陽の贈与」からは、一見すると、肛門の贈与はまったく抜け落ちているように見える。しかし、そのエネルギーの性格を注意深く観察すれば、肛門の破壊性が暗黙の前提になっていることがわかる。」

＊「太陽はただ地球にエネルギーを贈与するだけなのだが、このエネルギーは一方で生物の繁殖と成長のために使われ、もう一方で蕩尽や破壊をもたらす。この贈与は、生の源泉であるとともに、死のそれでもある。ジョルジュは太陽の二面性を忘れてはいない。生の高揚を促す太陽は、その失墜をもたらす太陽でもある。だから、輝かしい太陽は、サディスティックな肛門でもあるのだ。たしかに、ジョルジュの構想した「太陽の贈与」からは、一見すると、肛門の贈与はまったく抜け落ちているように見える。しかし、そのエネルギーの性格を注意深く観察すれば、肛門の破壊性が暗黙の前提になっていることがわかる。」

＊「このように「太陽の贈与」の理論にも、父の二重の影がつきまどっている。憧れる太陽と破壊的な太陽、誇るべき父と糞を垂れる父。ヤングケアラー時代の思い出に苦しみながら、太陽と肛門を同一視することで、ジョルジュは一種の父殺しをおこなっている。そして、それは「太陽の贈与」の発想にも受け継がれている、と言えるだろう。

　ジョルジュという名のヤングケアラーは、その後オイディプスとして生きざるをえなかった。彼は近親相姦の欲望を抱きつつ、王、神、太陽に至るまで父殺しを徹底していった。しかし、そうであるから、贈与を安易に利他に結びつけることなく、その危ない本質についての鋭い考察を、僕らに届けてくれたのである。」

＊＊（連載第5回『ケアの贈与論／贈与の秘密』より）

＊「第5回は、平川克美さんの本を出発点として「贈与」と「ケア」の関係を考えます。平川さんが指摘する「贈与の秘密」、クロボトキンの「相互扶助」、そして、ギリガンの「ケアの倫理」を同じ組上に載せることで見えてくる、これからの「贈与論」のあり方とは？」

・贈与の秘密

「平川克美という文筆家がいる。」

「経済や社会についていくつもの著作を世に問い続けている。」

「そういった著作のかたわらで、彼は介護についての本も書いている。」

・「俺」の手料理

＊「彼は一年半にわたり父親を家や病院で介護したが、その体験を『俺に似たひと』という一冊の本にまとめている。平川によれば、この本は「わたし」が語る手記ではなく、「俺」というフィルターを通して自分の介護の体験を綴る「物語」なのである。「物語」といっても、これはフィクションではない。このフィルターを通すことで、作者は介護体験の生々しさやそれを語る気恥ずかしさに、一定の距離をもって接することができたのだ。いわば、作者が距離をおいて見つめた自分の分身が語る「物語」なのである。」

＊「母親が死んだあと、残された父親と「俺」は実家に同居して生活することになる。母親に家事を任せきりにしていた父親は、持病をかかえて弱っていたこともあり、一人で生きていくのは難しかったのだ。

　この介護の「物語」には、「俺」が料理をつくることについての生き生きとした描写がある。実際、親の介護は最終的には死で終わり、親の体も心も弱っていく姿を目の当たりにしたり、親もそういう自分の姿に自尊心を傷つけられて自暴自棄になったり、悲しくつらい話が多い。そういったなかで、この料理の話は実に楽しい。介護の初期で父親がまだ元気で毎日の食事を楽しみにしていたころの話である。介護生活の父親にとって楽しみは、食べることと風呂に入ることだけだったのだ。

　「俺」が作った料理は、「鍋に野菜類を放り込んで煮るだけの、コンソメ味のポトフ」、「試行錯誤を繰り返したチャレンジングなカレー」、「たくあんを細かく刻んで混ぜた特製チャーハン」、「醤油と砂糖で味付けした玉子焼き」といったものである。

　手軽にできる男の手料理であったが、父親は喜んだ。晩年の母親は料理を作る体力も気力も失い、自炊のできない父親は刺身ばかり食べさせられていた。「俺」の料理は簡単なものであったが、手をかけた料理だったから喜んでくれたのだろう。そんな「俺」に父親は「お前は料理がうまい」と何回も言った。

　嬉しくなった「俺」は、料理にさらに工夫を凝らすことになる。

　「料理本サイトを見ながら、ロールキャベツやハンバーグなどもつくった。パーニャカウダーなどという、覚えたばかりのソースをつくってみた。」

　「カレーは特に創造性を要求される料理で、さまざまなルーを組み合わせたり、香辛料を混ぜたり、ときにはチョコレートやココナッツミルク、醤油などを隠し味で配合する。失敗もあったが、大方はおいしいカレーができた。」

　食後には、甘党の父親を喜ばすために、デザートに「クリームぜんざい、アイスクリームと水菓子、ジャムがけヨーグルト」などもつくった。

　最初は、父親に何を食べたいか聞いて料理をつくっていたが、途中からは父親が何が食べたいかわかるようになっていった。お互いに喜びを感じ合う料理をとおしての以心伝心であろう。

　それまで料理をしたことのない「俺」であったが、介護を通して料理の腕をあげて、父親に褒められるほどに上達した。父親に「おまえは料理がうまい」と何度も言われて、嬉しくなってさらに料理の腕に磨きをかけていったのだ。」

・贈与の秘密

＊「この料理については後日談がある。それは『俺に似たひと』のなかでは語られていない。父の死後に作者の平川が、自分の介護体験を振り返って、『21世紀の楕円幻想論』のなかで次のように語っている。」

父親が死んでから、わたしはそれまで、毎日欠かさず行っていた料理をする習慣を無くしました。毎日毎日会社が終われば、スーパーマーケットに立ち寄って食材を買い込み、一週間の献立（いや、頭の中の献立らしき料理一覧）にしたがって、夕食の料理にとりかかっていたのですが、父親の死を機に、ほぼ外食の日々となってしまったのです。

　自分のために、料理を作ろうという気持ちがまったく萎えてしまいました。」

＊「どうして父の死後に料理を作るのをやめてしまったのだろうか。なぜ平川はあれほど上達した料理を作って、自分の口腹の欲を満たそうとしなかったのだろうか。どんなに忙しくても毎日欠かさず買いだしをして料理を作り、父親といっしょに食べたのに、父が死んでしまうと、彼は料理をつくらなくなってしまったのだ。その理由について、彼は次のように説明している。

　そのときに、わたしが考えたこと。それこそ、贈与の秘密だったのではないかと思ったのです。つまり、ひとは自分で思うほど自分のために生きているわけではないということです。家に自分が作る料理を待っていてくれるひとがいれば、ひとは何があってもそれをやろうとするだろうし、そこに喜びも見い出せるのですが、自分のためだけに味や栄養を考えて料理をつくらうという気にはなれないのです。

　贈与とケアの関係を考えるうえで、これは大変貴重な証言である。父親が亡くなったあと、平川が料理をつくるのをやめて外食の日々を送っていたのは、料理をつくることに喜びを見い出せなくなったからである。介護をしているとき、自分の料理を喜び待ち望んでいる人がいるから、彼は料理をつくることに喜びを感じて、一生懸命料理をつくったのだ。僕らは、人が喜ぶ姿からその人のためにサービスしようという気持ちになる。だから僕らは、他人のために生きることに喜びを感じることができるのである。」

＊「平川はここに「贈与の秘密」を見ようとするが、これは贈与とケアの関係を考えさせる、とても鋭い洞察である。人が贈与するのは、他人を喜ばせるためであり、他人が喜ぶ姿を嬉しく思うからである。ここに贈与の原点がある。例えば、クリスマイブに両親がサンタクロースのかわりに子どもたちの枕元にプレゼントを置くのも、子どもたちを喜ばせたいからであり、子どもの喜びを見て自分たちも嬉しく感じるからである。それは子どもたちに借りの感情を抱かせたり、感謝を求めたりするためではない。ただただ、与えたりサービスしたりすることに喜びを感じるからである。平川が料理を作ることに喜びを感じたのは、こういった贈与の原点に存在する感情からである。

　そして、重要なことは、父親に料理を贈与して喜ばせるのは、父親への単なる恩返しからではない、ということである。これはケアの根本についての考えにもつながる。老いた父や母を介護するのは、彼らに育ててもらい世話になった、その恩返しをしたいからなのだろうか。平川が父親の食事をつくったり、下の世話をしたり、お風呂に入れたりしたのは、すべて恩返しのためだったのだろうか。もちろん、そういった気持ちがあるのを、僕は否定しない。ただ、平川の書くものから読み取れるのは、単なる恩返しよりももっと根本的に、好きな父親を喜ばせたいという気持ちである。人の喜ぶ顔が見たいし、それが自分も嬉しいという、もっと普遍的な感情が、そこにはある。ここに贈与の原点があるとともに、ケアの原点があるのだ。」

・相互扶助

＊「人は自分のためだけに生きているのではない。ふつうは誰でも自分が大事だと思っているだろう。たしかに、私たちはさまざまな局面でエゴをむき出しにしたり、わが身かわいさに保身に走ったりする。しかし平川によれば、「人は自分のために生きる」という考えはホッブス以来、資本主義が産み出した偏見であり、人類史的には歴史の浅いものに過ぎない。たしかに、ホッブスの自然状態は「万人の万人に対する戦い」であり、各人はその生存を脅かされている。利潤を求めての自由競争という面においては資本主義も同じような戦いの状態である。弱い会社はつぶれていき、強い会社のみが生き残る。ホッブス流の考え方や資本主義の弱肉強食のみを見るならば、人間は「自分のために生きる」という個人主義こそが正しいと思うかもしれない。どんなにきれいごとを言っても、自分の命、自分の財産、自分の地位が大切なのである。しかし、こういう個人主義の発想が誕生したのは、近世のある時期であって、人間はもともと個人主義的に生きていたのではなかった。ケアが呼び起こすのはこういった記憶なのである。」

　「それは、相互扶助の記憶である。人はお互いに助け合って生きてきたのである。人だけではない。動物ですらお互いに助け合っているのだ。そういった記憶が受け継がれて現代の僕らの心のなかにも宿っている。そのことを体系的に論じたのが、ピョートル・クロボトキンの『相互扶助論』である。例えば、蟻はお互いに助け合って巣を作ったり、外敵と戦ったりするし、狼は群れをなし協力し合いながら狩りをする。それが人間にも受け継がれている。アフリカ、オセアニア、アメリカの先住民の社会では、自己犠牲と献身によってお互いに助け合っているし、中世の諸都市やギルドでは、封建的な身分を超えての相互扶助が見られる。近世の村落共同体では、繁忙期に農民たちはお互いに助け合って仕事をし、近代の労働組合においては、職種に関係なく団結をしている。こういった歴史にクロボトキンは相互扶助の精神を読み取っていくのだ。」

　「僕らはこの記憶を大切にしよう。いかに世の中にエゴイズムや個人主義が浸透しようとも、人は利己だけに還元できない。自分のためだけに生きているのではないのだ。それが平川が介護の体験から得たものである。ケアの喜びを考えていくと、そこには他者を助ける関係、いや思わず助けてしまう関係が存在している。そして、これはまたケアにおける「贈与の秘密」なのである。人は贈与したりサービスしたりして相手を喜ばせることで自分も喜びを得るのである。そういうつながりをとおして相互扶助があり、人間の種も維持されるのだろう。」

＊「さらに、こういった他者とのつながりには、ギリガンの主張する、「取り残されたり傷つけられる者は誰ひとり存在しない」「ケアの倫理」を見出すことができるだろう。ケアをとおして全ての人が受け入れられる場では、どんな人でもつながることのできる共同性が生じるからである。このつながりは、「正しい人」と「正しくない人」に分けてしまう「正義の論理」では掬い取れない根本的な関係である。来るべき贈与論は、ケアによる「贈与の秘密」を受け入れることで、共同性と深い関係を持つのではないだろうか。

　ここにケアにおける贈与と「根源的な共同性」が結びつくひとつの手がかりがあると思われる。」

○岩野卓司（いわの・たくじ）

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。

# ☆mediopos-3547 2024.8.3

岡崎乾二郎の批評選集『而今而後』から  
「でもの哲学」  
そして「一人のなかの妖怪たち」

論じられているのは  
「私は私であるがゆえに私である」  
というような単純な自我や  
いわゆる高次の自己なるものについてではない

身心をふくめた  
「私」という存在の多層性をふまえながら  
それ「でも」あらわれ得る  
「私」という「固有の主体——身体」における認識である

「私」は「一人」だろうか

「人間はたとえ一人であっても決して、一人ではない。」

私は私であるが  
その私の「体は無数の異なる器官の束」であるがゆえに  
「真に信用に値する認識は固有の主体——身体には帰属しない」

「足の小指が感じていることを肝臓は知らず、  
拷問で耳がそぎ落とされている最中でも、  
胃腸は平然と空腹を訴え「グー」と不平の声を上げる。  
欲望は知性と無関係であり、  
考える葦でもある人間はオナラをしながら、  
パスカルを読んでいる」ように

「固有の主体——身体」に帰属する認識を得るためには  
「主体的ないかなる実感からも離れていなければならない」

「信頼に値する知とは、その脳が誰のものでもなくなり、  
(主体的ないかなる統制、位置づけ、利害関係からも離れ)、  
自動計算をはじめたときに得られる」

ゆえに「倫理的であるとは」「外部化された認識  
(自分の予想を超えて自分の脳が引き出した答え)に  
忠実であること」であって  
「私たちの実感(中枢的な感覚)が切断されたときにだけ、  
得られうる至高の経験としてある」

たとえば職人の「技術と呼ばれるものは  
身体の統御をひとまず解体し、  
それを再編しなおすことによって習得される」

「職人の誰もが知っているように、  
手や足がそれぞれ独自の判断で  
自律的に動き出してしまうようにならなければ、  
信頼に足る技術を習得したとは言えない」

「でもの哲学」の「でも」とは

「一般的な善悪の判断(道徳意識)や  
中枢的な感覚——主体化された実感に基づくのではなく、  
むしろ主体の中枢的な制御に躊躇を与え、  
「それでも、しかし」とそれを逃れていく特殊な判断」である

「真の認識を目指す者に  
善悪といった基準はおおよそ信頼しえない。  
それらは目的によって統御された主体的、  
つまりは対他的な認識であるがゆえに、必然的に限界を持つ。  
それはついに普遍的な知に到達しえない」

けれど「善悪という中枢的な判断が解体され」  
「でも」とそこから逃れ  
「無数の異なる運動が同期しえる」とき  
その「瞬間」は訪れ得る

なおこの「でもの哲学」に関連した視点は  
水木しげるについて論じられている  
「一人のなかの妖怪たち」でも示唆されている

身体的なありように関しては  
H・G・ウェルズの『宇宙戦争』がひきあいだされる

「人間は消化と免疫のために、目に見えない他者、  
微生物や寄生虫を身体の中に  
自分でも知りえないくらい無数に飼っている」のに対し  
火星人は「消化器官がなかったために身体が純化されすぎて、  
微生物など異物の侵入にまったくもって弱かった」

水木しげるも『河童の三平』のなかで「消化器官」に注目し  
「自分の身体は多数の主体の集合体である。だから強い」という

またフロイトの「エス」という「無意識的なもの」は  
「抑圧された多数性の現れ」であって  
「水木さんの描く妖怪のように、  
多数の言語、多数の表現が、地中ならぬエスの中に、  
それぞれ、まったく別の時間の流れを持って多層的に住んでいる。  
隠れている。それが突然現れる。  
自我は、いばっているけれど、  
そのうちの可能性の一つでしかない」



- 岡崎乾二郎「でもの哲学」 「一人のなかの妖怪たち」  
(岡崎乾二郎『而今而後——批評のあとさき (岡崎乾二郎批評選集 vol.2)』亜紀書房 2024/7)
- 水木しげる『河童の三平』(ちくま文庫 1988/6)

「表向きの自我の底には、  
得体の知れない他者の集まりである  
身体＝エスがつねにある。  
そうすると自我が、いくら自分の経験を勘定し、  
自分の口座だけで一貫した収支決算をしようとしても、  
うまくいかない。  
水木さんのまんがが明解であるにもかかわらず、  
了解しにくいところがあるとすれば、エスの原理同様に、  
話の損得勘定、勝ち負けがわからないから」だという

以上のように  
「私は私である」  
「私には高次の自己がある」  
といった捉え方では  
得ることのできない認識がある

そうした認識のあらわれに立ち会うためには  
繰り返しになるが  
「一般的な善悪の判断(道徳意識)や  
中枢的な感覚——主体化された実感に基づくのではなく、  
むしろ主体の中枢的な制御に躊躇を与え、  
「それでも、しかし」と  
それを逃れていく特殊な判断」が必要になる

「でもの哲学」では示唆されてはいないが  
ある意味でそれは「身心一如」であり  
「身心脱落・脱落身心」  
そして「脱落即現成」の「瞬間」が  
そのあらわれでもあるのかもしれない

- 岡崎乾二郎「でもの哲学」
「一人のなかの妖怪たち」
(岡崎乾二郎『而今而後——批評のあとさき
(岡崎乾二郎批評選集 vol.2)』亜紀書房 2024/7)
- 水木しげる『河童の三平』（ちくま文庫 1988/6）

＊＊（「でもの哲学」より）

・1

＊「世界は決して一つではない。その同期しえない無数の流れ、運動が、だが確実に同期しうる一点が存在する。

人間はたとえ一人であっても決して、一人ではない。

身体は無数の異なる器官の束であって、足の小指が感じていることを肝臓は知らず、拷問で耳がそぎ落ととされている最中でも、胃腸は平然と空腹を訴え「グー」と不平の声を上げる。欲望は知性と無関係であり、考える輩でもある人間はオナラをしながら、パスカルを読んでいる。トラッキングが乱れたテレビ画像同様に、私たちの身体はアレルギーを起こす。身体が複数に分裂し（散漫に）、勝手な暴走をはじめるのはほとんどの病気の常である。

病気は一人の身体から、別の身体へも伝染するし、ゆえにあくびもまた伝染する。

私たちは知っている。

真に信用に値する認識は固有の主体――身体には帰属しない。」

＊「こうした認識の獲得は、身体が誰のものでもなくなり（統制――同期を失い）、それぞれの身体から、ばらばらに流れ出す―――そのとき身体の諸部分が帰属を離れた自律性を獲得する―――事態と正確に対応する。すなわち脳もまた身体であって、信頼に値する知とは、その脳が誰のものでもなくなり（主体的ないかなる統制、位置づけ、利害関係からも離れ）、自動計算をはじめたときに得られるのだ。

真の認識は主体的ないかなる実感からも離れていなければならない。」

「倫理的であるとは、このように、外部化された認識（自分の予想を超えて自分の脳が引き出した答え）に忠実であることだ。それは、私たちの実感（中枢的な感覚）が切断されたときにだけ、得られうる至高の経験としてある。」

・2

＊「技術と呼ばれるものは身体の統御をひとまず解体し、それを再編しなおすことによって習得される。」

＊「職人の誰もが知っているように、手や足がそれぞれ独自の判断で自律的に動き出してしまうようにならなければ、信頼に足る技術を習得したとは言えない。バスの運転やレストランの料理が、運電子やコックの精神状態あるいは家庭の事情に影響されていたとしたら、なんと恐るしいことか。すぐれた職人は、たとえ心の中で不埒な事柄を思い描いていようと、その手や足は勝手に、そして正確に動き、ほとんど自動的にまったく清らかな宗教画を仕上げてしまったりする。フラ・アンジェリコのすばらしさは、彼がそういう手を持ってしまったところにあるのであって、決して彼の人格の純粋さによるものではない。それはフィリッポ・リッピのことを考えればもっとよくわかる。そもそも、天使的なものとは固定した人格から外へと無制限に（惜しみなく）流出していくもののことを言う。

猥談を話しながら、作曲したモーツアルトを思いだせ。」

・3

＊「ここで、ようやく「でも」の哲学に私たちは辿り着く。

＊「「でも」、それは主体が唐突にその主体を放棄する瞬間である。死刑台に行く途中ですら、その瞬間は訪れる。明日の晩にチョコレートを食べよう。死の寸前に胃がそんなことを考え、うきうきしはじめる。この肝心なときに。

しかし肝心な事柄とは所詮善悪の判断の範疇にあるにすぎなかった。死刑台に行く途上で、胃が思うチョコレートこそが真実の対象である。自分がそれを食べるわけではないがゆえに。でも、胃とともにわれわれの気分までわくわくしはじめるのはなぜか。真の認識を目指す者に善悪といった基準はおおよそ信頼しえない。それらは目的によって統御された主体的、つまりは対他的な認識であるがゆえに、必然的に限界を持つ。それはついに普遍的な知に到達しえない。善悪を万人のものとして正当化することはひたすら顛倒している。

「でも」はこの中枢的な欺瞞に、疑問を突きつける（かすかな高揚とともに）。いかなる危機も、その危機を根拠として確保される正当性もこのとき、一挙に解体される。「でも」という至高の切断―――忘却によって。」

＊「善悪という中枢的な判断が解体されるとき、すなわち、私たちが日常、道を歩いていて、ふと自分が誰であるか、わからなくなるとき、自分の鼻が花の匂いに同調して、思わず電信柱にぶつかってしまうとき、「でも」は確実にそこにある。自分の生死を忘れて、花の匂いに酔えるなら、とりあえずそれを美的判断として認めてもいいだろう。無数の異なる運動が同期しえるのはこの瞬間だけであり、ただここだけがチャンスである。正しい知識は、よい香りを持つ。そして必ず伝播する。世界はこんなふうに組み替えられる。」

・「でもの哲学」についてのノート
【初出：『RAM DEMO SITE』(Web)二〇〇三年三月一〇日】

＊「本稿で言うところの「でも」とは、イラク戦争に際して世界中で巻き起こった多種多様な半円運動（＝「デモ」）を示すと共に、一般的な善悪の判断（道徳意識）や中枢的な感覚――主体化された実感に基づくのではなく、むしろ主体の中枢的な制御に躊躇を与え、「それでも、しかし」とそれを逃れていく特殊な判断を指している。この特殊な判断「でも」にこそ、場所を越えて連帯を可能にする契機があると説かれている。この点については、本書収録の水木しげる論（「一人のなかの妖怪たち」）における「消化器官」と「エス」についての考察も参照のこと。」

＊＊（「一人のなかの妖怪たち」より）

・「微生物と消化器官、うんことエス」

＊「スピルバーク監督の《宇宙戦争》（2005）という映画が公開されていますね。H・G・ウェルズの原作。」

「この映画のもっとも奇妙な点は、（主人公トム・）クルーズが、不合理なまでに「どんなことがあっても、戦わないで逃げる」という信念を持っていることです。なぜ不合理かというと、そもそも逃げるということが不可能であるとされている状況で、なお逃げるということがどういう意味なのか、という問いに関わります。」

「ともかく絶滅されることが必至であっても、なお逃げるというクルーズの思想は何だったのか。解決されないのは、この問題です。結末だけなら勝手に火星人が滅びてくれて運がよかったですから。最後にナレーションで「地球人は絶対に滅ぼせない。なぜなら地球人がは何百万年もの間、目に見えない微生物と共生してきたからだ」と流れる。つまり目に見えない、かつては。それがいるとも知らなかった微生物と何百万年もの間、人間は知らずに共生してきた。（…）逃げるとは、表向き存在しなくなっても、殺されてしまっても、あるいは降伏してしまっても、目に見えない部分は存在している、という事実に確信を置いた行動です。ゆえにゴキブリも細菌も絶滅させることはできない。せいぜい、その存在が意識されなくなるくらいに、どこかに見えなくなるということではしかない。クルーズは何百万年もの間、火星人が地下に潜っていたように、人間ではなく、微生物になってでも逃げるという選択をした。いかなる暴力も通用しない地下に潜る。まさにThe War of the Worldsのタイトル通り、この世界ではない他の世界に潜る。この見える世界で絶滅され見えなくなったとしても、その世界からは見えない他の世界、複数の世界がある。」

＊「水木さんの『河童の三平』の不思議さ、魅力は、この世界観をもっと徹底したものでしょう。登場人物たちは、三平のおじいさんもお父さんも、水の精の娘も三平も、死んで幽霊になるのではなく、互いにもう会えない別の世界へ行く。もう会えない、もう終わり、では、さようならということが死です。生きている間にはもう決して会えない。しかし、それが本当に存在しなくなったのかどうかというのは、究極的には問うてもわからない。永遠に不明である。みんな死んでしまった一〇万年後にひょっこり生き返るかもしれない。」

＊「原作のH・G・ウェルズのThe War of the Worldsには、捕まえた火星人を解剖する場面があるんですが、火星人の身体はきわめて合理的に発達していて、消化器官がない。身体ほとんどが脳です。反対に火星人の身体と比べると人間の身体はほとんど消化器官で支配されているということになります。外部から何かを取り入れて、長い時間をかけて消化して排泄するという消化作業に、人間の身体は空間も時間もエネルギーもとられている。こんな無駄なことはない。で、火星人は自分で消化するという労働をしないで、いきなり（地球人の消化＝労働の成果である）血液を摂取する（もっともおぞましいのは、火星人が地球人の血を吸う場面ですが）ことで消化という無駄を排除したのだと（これが当時のイギリスの植民地政策を揶揄しているのは明らかですが）。しかし、火星人の身体のこうした合理的な仕組みが、火星人の命とりになる。消化器官がなかったために身体が純化されすぎて、微生物など異物の侵入にまったくもって弱かったわけです。対して人間は消化と免疫のために、目に見えない他者、微生物や寄生虫を身体の中に自分でも知りえないくらい無数に飼っているわけですから、もともと不純だからこそ汚れたものを食べても大丈夫なのね。

けれど、こうした消化器官への注目ということこそ、水木しげるのなんが、そして描かれたものの特徴でもあった。」

＊「自分の身体は多数の主体の集合体である。だから強い。これはH・G・ウェルズの原作の結論と同じです。一人の人間とは多数の主体の集合体である。この原理を戦争のモデルに置き換えてみると、敵、見方双方にそれぞれを統制する支配者がいて、そのどちらかが降伏すれば、戦争には勝ったことになる。けれど、その統制する代表が代表を名乗るだけで、実際はちっとも代表ではなく、ばらばらにすぐ分解してしまうのだったらどうなのか。

たとえば暴力が暴力として効力を持つのが、相手の主体および行動をいやおうなしに従わせ支配することにあるとしたら、そしてそれが暴力的抗争の勝ちを意味するのであれば、そうした勝ち負けが成り立つ限り、最終的なもっとも強力な暴力とうものもあるはずだという論になるでしょう。そして、そもそも「国家は国家である」という根拠不明のものが存在することをみなが認めているのは、そうした暴力を国家が独占しているがゆえだというストレートな論も成り立つのですが、この論は暴力を行使する双方の主体が安定していることを前提にしており、それが安定していなければ、そもそも勝ち負けも成立せず、暴力の効果もなくなるということになる。ゆえに、いかなる暴力であれ、うんこの太さも制御することができないというのが水木しげるの＋H・G・ウェルズの考えなんですね。」

・水木式損得勘定

＊「第一次大戦後、ヨーロッパでは文化の枠組みが大きく変容しました。いままで、まっすぐ進んでいると思われていた歴史が終わるわけですね。そしてそれぞれが異なる時間を刻む多数の文化、言語が多層的にあることを認識せざるをえなくなった。この多数性は一人の人間の中にもある。フロイトもそれまでの「意識」「前意識」「無意識」の三つ組みの理論を大きく転回して、「超自我」「自我」「エス」（英語では「I T」、スティーヴン・キングが小説にしています）の三つ組みのモデルに展開する。

もっとも重要なのが「エス」です。エスを導入することで無意識を実体的に捉えることを止めるんですね。」

「それをフロイトは「無意識的なもの」と呼んでいます。「無意識」という実体を持っているような名称ではなく、「無意識的なもの」と言い換えた。それは無意識ではなく、抑圧された多数性の現れなわけですね。こうして、まさに水木さんの描く妖怪のように、多数の言語、多数の表現が、地中からぬエスの中に、それぞれ、まったく別の時間の流れを持って多層的に住んでいる。隠れている。それが突然現れる。自我は、いばっているけれど、そのうちの可能性の一つでしかない。」

＊「こうして妖怪というのは、自分の外にいっぱいあるだけでなく、スティーヴン・キングが書いたようにエス（I T）として自分の中にも、たくさん住んでいる。ゆえに河原三平を自我とする少年が河童かん平にひっくり返る可能性がツねにある。柳田国男が気づいていたことも同じだと思います。」

＊「そういうわけで、表向きの自我の底には、得体の知れない他者の集まりである身体＝エスがツねにある。そうすると自我が、いくら自分の経験を勘定し、自分の口座だけで一貫した収支決算をしようとしても、うまくいかない。水木さんのまんがが明解であるにもかかわらず、了解しにくいところがあるとすれば、エスの原理同様に、話の損得勘定、勝ち負けがわからないからですね。儲かったのか損をしたのか、計算ができない。惨めなのか、幸福なのか、英雄伝なのか、悲劇なのか、喜劇なのか、主人公が一つに確定できず、妖怪さながら身体の消化器官レベル、微生物レベルまで変化（へんげ）し、複数に化けていってしまうから、一つの口座で決算ができない。消化器官や微生物のシャドウワークにもきちとお給料を払わなくてはいけない、そういうモノたちを無視して未払いしていると、忘れた頃にきっと最速に現れそうで怖いわけです。計算しないで貯め込んでいると、水木しげる二等兵が溜め込んだ巨大うんこみたいに、突然、切るうにも切れない大きなものが出てきたりする。これが戦争を深く経験した、フロイト＋水木しげるの教訓です。」

AIとALIFEをめぐって #1~#4  
ALIFE 生命とAIのあいだ  
池上高志×下西風澄

DISTANCE.mediaにおいて

「ALIFE 生命とAIのあいだ」というテーマのもと  
池上高志と下西風澄による対話  
「AIとALIFEをめぐって」全4回が掲載されている

複雑系・人工生命研究の池上高志の研究室を  
哲学者・下西風澄が訪れ対談は行われた  
旧知だがメディアでの対談は今回が初めてという

(DISTANCE.mediaとはwebで購読・視聴できる  
「人／自然／テクノロジーのあいだの  
新たな距離とコミュニケーションを考えるメディア」)

第1回「意味がありすぎると飽きる、無意味すぎるとわからない。」  
第2回「意味と無意味のあいだで変化していく、人間とAI」  
第3回「ChatGPTが生み出す新しい言葉が社会を変えるか」  
第4回「ChatGPTは詩を書く夢を見るか？」

コンピュータを駆使して生命をシミュレーションする研究分野  
「ALIFE (Artificial Life : 人工生命)」は  
AIに生命が宿る未来は来るのかと  
「生命」と「環境」の境界にアプローチするものだが

ALIFE研究者の池上高志は  
ChatGPTにも意識はあるのではないか  
AIに生命が宿るのではないかと  
という視点のもとに研究を行い

哲学者の下西風澄は  
「身体性」に関することをはじめ  
少なくとも現在AIにできないことという視点において  
対話が行われてゆく

重要なのはおそらく  
「人間とAIの限界と生命の本質」という視点のもと  
その可能性と不可能性という視点のもと  
違いを明らかにしていくことではないかと思われる

たとえば現在のところ  
「ChatGPTと一緒に詩を書こうとしたんだけど、  
「花がきれい」とか、「空が美しい」みたいな  
つまらないことしか言わないんですよ」(下西)という



- DISTANCE media
- F3:ALIFE 生命とAIのあいだ／F3-5:AIとALIFEをめぐって  
池上高志／下西風澄
- #1 意味がありすぎると飽きる、無意味すぎるとわからない。
- #2 意味と無意味のあいだで変化していく、人間とAI
- #3 ChatGPTが生み出す新しい言葉が社会を変えるか
- #4 ChatGPTは詩を書く夢を見るか？

おそらくこれはAIによる言語学習の蓄積だけの問題ではなく  
人間の「固有の主観的経験」がそこに必要となるからで  
科学やAIによって実現しようとしているのが  
「どこからでもない眺め」であることに関係している  
「主観」「経験」といったもののプロセスがAIには存在しない

ChatGPTはそれなりのレベルでの文章作成が可能で  
学生もレポート作成などに使っているというが  
池上氏は「僕は何でも使っていていいって言っています。  
そもそも、そんな制約をつけて、どうするのかと言いたい」  
という

池上氏にとって重要なのは  
おそらくAIという道具を活用しながらも  
その道具では可能にはならない  
「パースペクティブ」や「問い」へ  
向かうほうに目を向けているのだろう

池上氏は「ChatGPTが、われわれが知らない概念や言葉を  
どんどん生み出すようになって、まったく新しい  
乗り物や装置が生まれるかもしれない」というのだが

下西氏は「これ何だっけ？って考え出すというのが、  
たぶん人間の学問に残された」  
「文系と理系の境界に近いような分野」だろうとも言う

しかし書かれた文章が  
ChatGPTによるものかそうでないのか  
わからなくなっているのだとすれば  
それを見分けることのできる言語感覚や視点を  
いかに育てていくかということが重要だということでもあるだろ  
う

「これ何だっけ？」と問えるかどうか…

■DISTANCE media
F3:ALIFE 生命とAIのあいだ／F3-5:AIとALIFEをめぐって
池上高志／下西風澄
#1 意味がありすぎると飽きる、無意味すぎるとわからない。
#2 意味と無意味のあいだで変化していく、人間とAI
#3 ChatGPTが生み出す新しい言葉が社会を変えるか
#4 ChatGPTは詩を書く夢を見るか？

＊＊「AIに生命が宿る未来は来るのだろうか？ 生成AI、VR／AR、メタバース、BMIといった新しいテクノロジーの出現により、「生命」と「環境」の境界が揺らぎ始めている。その境界をさらに突きつめようとするのが、コンピュータを駆使して生命をシミュレーションする研究分野「ALIFE（Artificial Life：人工生命）」だ。本特集では、生命とは何か、心とは何か、生命の〈わからないさ〉に迫る。」

・対談から

＊「下西／池上さんはChatGPTには意識があると言いたい感じですか？

池上／それに近い感覚を持っていると思います。

下西／だとしたら、GPTの言語モデルに「身体性」がないことについては、どう思いますか？

池上／たとえば、ディープニューラルネットワーク（DNN）をロボットの頭に載せたら身体性はあると思いますか？ 下西君だったらそう思わないと思うけど。

下西／そうですね。

池上／「物理空間においてある程度の幅や大きさを持って動き回るもの」というのは、身体のごくおおまかな近似にすぎません。一方、ChatGPTの場合、人間が発した言葉がデータベースに存在しているわけですが、その言葉というのはそもそも人間の身体を前提としています。であるならば、そのデータベースの言葉にもやはり身体性が埋め込まれている、と考えることができると思うんですね。つまり、ChatGPTの中には身体性が入っていると言うことはできるんじゃないかな。それはあまりにも単純化しすぎているでしょうか？

下西／なるほど。ただ、ChatGPTに、「あなたは誰ですか？」と聞くと、「私は人工知能です」と答えるけれど、「その『私』というのはどこまでが『あなた』ですか？ いま、僕と話している『あなた』と、世界中で他の誰かと対話している『あなた』と、メインサーバで動いている『あなた』と、どう違うんですか？」って聞くと、うまく答えてくれないんですよ。

つまり、ChatGPTって、自分の「境界」を持っていませんよね。だからパースペクティブを持ってないというか。「あなたの右に何かありますか？」と言うと、「何も見えません」というふうに。身体性って、たしかに単に物理的な肉体を持つということだけではないけれど、自分に固有の境界を持っていて、そこからしか発生しないパースペクティブを持つというのは大事だと思うんです。

池上／それはそうですね。ただ、GPTは身体は持たないまでも、言語データをもとにつくられたものだから、ある程度のパースペクティブは持っているんじゃないですかね。実際、「右に何かがあるか」「左に何かがあるか」といった例文は、データベースの中にゴマンとあるはずです。実際にGPTが「右」や「左」に直面することがないから、その例文が使われないだけで。その言語表現は何らかのパースペクティブに引っ張られている、と思いますよ。」

＊「下西／GPTは、「いきなりわかっている」というか。だから僕がGPTに、「最初に覚えた単語って何ですか？」って訊くと、「最初とかありません」と答える。「最後に覚えている言葉は何ですか？」と言うと、「私に順序はありません」と言うんですよ。それってつまり、動くことによって三角形を学習するとか、パースペクティブそのものを獲得するようなプロセスがない、ということですよね。だから、GPTは僕たちとはだいぶ違うプロセスを経て知能を獲得しているわけで、パースペクティブがあるかというところ……

池上／でも、繰り返しになるけれど、GPTが覚えた言語や文章表現は、そもそも人間のパースペクティブをもとにしていますよね。だからそれを使って、次の言語をしゃべるときも、当然、その穴埋め問題しか解いていないにしても、その解き方にはパースペクティブが効いているんじゃないかな、と僕は思うんですね。

相手を「わからない」と思っているほうが、コミュニケーションでは大事だと思うからChatGPTのほうがいいんじゃないか。」

＊「池上／VRもあらゆる人の世界（視点）をあらかじめ入れておいて、そこから生成するほうがおもしろいと思うんですね。現状は、プログラマーがどこかで見た視点で書いているから皮相的なものになってしまっている。デイヴィッド・オライリーくらいつくりこんでヘンテコリンな世界を創造するならいいけれど、ほとんどのVRは現実世界の二番煎じにすぎないという気がしています。

下西／縮約されすぎているし、マッシュじゃないわけですね。現実のほうがはるかに膨大な情報量がある。

池上／現実のほうがはるかにマッシュですよ。

下西／でも、だからこそ両方が大事だと思うんですよね。マッシュなもの、固有のパースナリティのあいだの距離というか、交差する点というか。マッシュでわけのわからないものが大量に存在する世界のなかから、なぜか特定の視点が生まれてしまう、という構造を実現できたらおもしろいな、と。

そういう意味では、僕はやはりChatGPTにも物足りなさを感じてしまうんですね。たとえばChatGPTに、「ちょっと最近つらいんだけど」と言うのと、「そうですね。つらいですよね」とか言ってくる。でも「いや、おまえにはわからんだろう」って思っ（笑）。なんでそう思うのかな？と思ったら、ChatGPTとは歴史、来歴をまったく共有していないからなんですね。たとえば論文を書くつらさは論文を書いた人にしかわからない、みたいな。全員に対して同じマッシュさで返答してくると、仲良くなれない感じがします。」

＊下西／実は、僕はChatGPTと一緒に詩を書こうとしたんだけど、「花がきれい」とか、「空が美しい」みたいなつまんないことしか言わないですよ。

池上／それは間違ってるよね。

下西／石川啄木は、「どんよりと くもれる空を見てゐしに 人を殺したくなりけるかな」とかいう詩を書いていますけど、本当はChatGPTにもそういうことを書いてほしい。それで、僕はChatGPTに狂人のふりをする練習をさせてから詩を書かせたりしていたんですね（笑）。基本的に文学とか哲学、人文学は善悪の彼岸に立って思考するものだと思うから、最初から倫理が設定されている現在のお利口なChatGPTだと、まったく文学にならないと感じているのです。

池上／それは先ほど言ったように、OpenAIのアラインメントに規定されてしまっているせいでしょうね。もう一つ、ChatGPTで僕が問題だと思っているのは、たとえば3時間のセッションの最初の2時間くらいはいいんだけど、2時間過ぎたあたりから、へたってしまうことなんです。

下西／収束していつちゃう？

池上／最初は賢いのに、どんどんダメになってしまう。いまの答えに重きを置いてコンプレス（圧縮）するせいなのか何のか。このあいだ衝撃的だったのは、最初、「インフォメーション・クロージャー（情報閉包）」という単語がわかっていたのに、途中から適当なことを言い始めたんですよ。「さっき正しく読んでたじゃない」って言ったら、「ええー」ってごまかしたりして。ああいうことをされると、すごく不安になる。

下西／でもそれはなんか人間っぽいな。逆に。」

＊「池上／ああ、物理学が求めているものも「どこからでもない眺め」なんですね。固有性は物理学の対極にある。ChatGPTは、物理学の普遍性のほうですね。

下西／なるほど。

池上／物理法則は、誰かの眺めだったら困る。だからALIFEも、誰かが考えている生命じゃ困る。誰かの生命ではない、普遍的な生命をつくり出すという意味でChatGPTのやり方は、正しいと思うんだけどな。」

＊「下西／たしかに、何で動くのかを最初に与えなきゃいけないというのは、ひとつの課題だとは思いますが。池上／そうですね。自発的に動くモチベーション。

下西 だから「動き出すというのが最初にある」というのは身体性のすごく大事なところですよね。何かの目標に向かってじゃなくて、なんかよくわからないけど動いている自律性みたいな。

池上／それには100%賛成します。

ちなみに、最初のALTER1って何もしないんですよ。これまで研究してきたカオスやヘッブラーニングなどの知見が総合的に入っていて、なんだかわからないけど動き出す。つまり、何をやるロボットなのか、よくわからないわけです。でもそれをずっと飽きずに見ている人がいるんですね。一方、ALTER3は目の前の相手の真似をする。だから、行為の意味がわかる。すると、みんな真似するのかどうかを確かめるだけ確かめて、帰っちゃう。意味があるとみんな納得するけど、すぐ飽きる。でも、わからないと30分でも1時間でも、飽きずに見ている。

それがALTER1とALTER3の違いだけど、ALIFEを研究している以上は、やはり意味を生成したいと思うじゃないですか？ 生命の問題というのはどうやって意味が生まれるかということであって、意味を生み出さない限りはノイズ生成器でしかないですからね。そうしたなかで、ChatGPTは意味のある言葉をしゃべるから衝撃を与えるんですよ、みんなに。

下西／おもしろいですね。たぶん意味がありすぎると人は飽きるし、無意味すぎるとわかんない。それで、人間は無意味な動きと意味というのがきっぱりと分かれてなくて、けっこう連続している。それどころかたぶん、人間は本質的に意味と無意味を区別することもできない。そこが人間のすごいところですね。だからALTERも意味と無意味が混じっているようなときに人間っぽさが出てくる。一方で、ChatGPTは無意味なことをやらせようとするので全然できない。

池上 無意味なことをやらせたいけど、なかなかやらないよね。」

＊「池上／アンドロイドにChatGPTをつないで、たとえば「オバケの真似をして」って言うと、真似はするけど、通り一遍なんですね。オバケって一通りなわけないでしょ？ だからChatGPTは真似の仕方を選んでいると思う。それはどこから来たのか、と。だからそこに何か意味のなさとか、癖とか、そういうのを見ておもしろがるのが難しいんですね。

下西／意味が機能するというのは、逆に言うと、いつでも無意味な場所に還るということが重要なんだろうと思うんです。無意味なものという意味あるものが連続しているというのが、たぶん人間のおもしろさというか……。それはさっき言ったように、ChatGPTには学習過程がないということとも関係があるだろうと。学習プロセスのなかにある時間や躊躇いが、意味と無意味の自由な横断を可能にしてるんじゃないかと思うんですね。最初から意味が与えられていると、無意味に戻るのはけっこう難しいですよね。

池上／意味の理論をつくった科学者はいませんからね、いまのところ。意味の理論が存在しないから、生命もできなければ、意識の問題も解けないし、いろいろ解けないんじゃないかと思うんだけど、どうですかね。」

＊＊（「#2 意味と無意味のあいだで変化していく、人間とAI」より）

＊「#2では科学からアート、人間に残された役割へと展開していく。」

・Contents

＊「AIが賢くなってどんどん科学の謎が解明されていったとして、最後に残るのは、文系と理系の境界に近いような分野だと思う――池上ランダムネスと意味とのあいだに揺れるということが本質かもしれないですよね――下西言語やメタファーが変わることによって、ソフトのほうがガラリと変わってしまうというのは全然ありうるだろうなと――下西AIが賢くなってどんどん科学の謎が解明されていったとして、最後に残るのは、文系と理系の境界に近いような分野だと思う――池上」

・対談から

＊「下西／池上さんは、AIがサイエンスの研究をし始めて、AIがすべての論文を書くようになったら、論文を書きますか？

池上／うーん、AIと協力して何か達成できることがあるんじゃないかとは思っています……。人間が主じゃなくなるかもしれないけど、人間の役割はなくなるんじゃないかな。先日も落合陽一さんと話していたんだけど、いずれ人間は自分の論文の査読者になるしかないんじゃないかって言っていたんですね。査読だけは譲れないだろうと。ただ、本当に優れた論文というのは自分でも判断できないのかもしれない。

もっとも、瞬時に問題を解くAIが現れたら、将棋と同じように科学も意味なくなるだろうと思いますよ。

下西／それはもしかするとサイエンスと人文学の違いに近いかもしれないけど……サイエンスだったら要らないかもしれないけど、将棋は単なる勝負というより、文化であり、儀式になっていますからね。人間はそういう意味のないことをつないで生きている。だから人間は儀式がないと生きていけないんじゃないか、って僕は思いますけど。

池上／ただ、科学は儀式になっちゃったら、終わりだと思う。

下西／科学はそうかもしれないですね。ただ池上さんは、科学だけでなくアートもやってますよね。アートって儀式みたいなところもあるし、それなしに人間は生きられないんじゃないかと思っているんですが、どうですか？

池上／人間はアートの的なものについて考えられるから、人間として存在しようということだよ。そういう意味ではまさにアートは宝だと思し、人間の固有性とか経験、意味が活きてくるのは、やはりアートや文芸のなかにあると思う。

下西／AIが出てきて世界はますます最適に向かっていているけれど、そこから外れるものや、それを壊すものをつくり続けることがたぶん大事だし、人間はそういうふうにして生きていくんじゃないかなと思っているんです。

池上／そうですね。一方で、本当は科学にもそういう側面が必要だと思っていて、その一端をALIFEは担っていると思うんですけどね。そもそも科学がいまみたいに、お金取りゲームになっているのはおかしいでしょう。科学というのは、いいものを発見すべく頑張る協力ゲームであるべきで。」

＊「池上／ご存知の通り、ChatGPTやLLM（大規模言語モデル）は、カッコ埋め問題をやっているだけなんです。次のカッコに何の言葉を埋めるかというときに、確率でもっともらしい言葉を振っていく。そのパラメータそのものはわれわれが自由に変更できる。そうすると、そのパラメータの設定が人間の権利になったらいいのかな。」

ただ、それも、先ほど話したアラインメントの問題と同じで、なんか間違っているような気がするんですね。つまり僕は、たしかに意味とランダムネスの狭間におもしろいものが出てくると思うけど、だからといって、それを実際に人間が選んだり、パラメータを変えたりすればいい、というふうにはあまり思えないところがあるんですよ。

下西／なるほど。

テッド・チャンが「あなたの人生の物語」で、宇宙人の全然違う言語を学んだら人間の意識が変わっていく話を書いていましたよね。その宇宙人の言語は過去・現在・未来を区別しないんだけど、その言語を人間が学んで体得していくうちに、その言語を使う宇宙人と同じような意識になっていって、人間も過去・現在・未来が混在して見えてくる、っていう。別の時間構造を持つ言語をインストールすると、時間知覚そのものが変わるという話。そういう感じで、LLMによって、人間自身が判断基準とか、何かを受け取るフィルターみたいなものをガラリーと変えるという可能性はあるかもしれないと思っています。むしろ人間の側がそっちにアラインメントされるというのはあると思う。」

＊「下西／人間が可塑的な存在であるというのは同意します。僕は『生成と消滅の精神史　終わらない心を生きる』（文藝春秋、2022年）のなかで、ホメロスからソクラテスまでの間に、意識のあり方がめちゃくちゃ変わったってことを書いたんです。ホメロスの頃って意識というのは、ほとんどもう風みたいなもので、身体の外から身体の中に入ってきたかと思うと、今度は外に流されて出ていく、そういうものだったんだけど、ソクラテスの時代になると、急に意識は身体の中に困われていて、同一性を持った自我であり、倫理や判断の拠点であるといった話になって、まるで別ものになる。しかもおもしろいのが、その劇的な心の変容って、たった数百年のあいだに起こったんですよ。

池上／何がそんなに人間の意識を変えたんですか？

下西／僕はソクラテスみたいな人が、意識のメタファーを変えたんじゃないかと書きました。つまりハードウェアとしては数百年たらずで進化が起こるはずはないけど、僕たちの使う言語やメタファーのようなものが変わることによって、ソフトのほうガラリーと変わってしまうというのはありうるだろうなと。

池上／シュメール神話を題材に演じている安田登さん（能楽師）も書いていましたよね。シュメール人も、「心」という言葉を発明したら急に心に関する記述が増えたと。

下西　それに近いことはいっぱい起こるのかなって思う。」

＊＊（「#3 ChatGPTが生み出す新しい言葉が社会を変えるか」より）

＊「#3ではGPTが生み出す言葉の可能性、生物らしさ、生命を考えるためのアプローチ、人間の学問の営みの意味へと展開していった。」

・Contents

＊「ChatGPTが、われわれが知らない概念や言葉をどんどん生み出すようになって、まったく新しい乗り物や装置が生まれるかもしれない――池上
ソフトウェアはどんなハードウェアを要求しているのか、ALIFEで考えるべきは、まさにその問題だよ。――池上
意味がないかもしれないけど、これ何だっけ？って考え出すというのが、たぶん人間の学問に残されたことなのかな。――下西

ChatGPTが、われわれが知らない概念や言葉をどんどん生み出すようになって、まったく新しい乗り物や装置が生まれるかもしれない――池上」

＊「池上／下西君はChatGPTが生み出すテキストを読んでいるだけでは、人間は変わらないと言いましたよね。でも、本当にそうかな、とも思うんですね。」

「ChatGPTが、われわれが知らないような概念や言葉をどんどん生み出すようになって、それで実験が進んでいって、まったく新しい乗り物とか装置とか、あるいは家具なんかが生まれるということもあるかもしれないと思うんですが。

下／なるほど……そうなのかな。

でも、超弦理論で宇宙は9次元とか11次元だという理論がありますよね。あの次元数は経験的な観測に基づいて導かれたわけではなく、計算のうえでうまく辻褄が合うからという理由でつくられているわけじゃないですか。それってなんなのとも思うわけです。僕らの認知限界がある限り、11次元と言われてもピンとこないというか。

池上　じゃあ、量子力学についてはどう思いますか？

下西／サイエンスとしてすごいと思し、量子力学は技術的に必須だとは理解しているんですけど、僕らの認知とか意識にどう関係あるのかな？という気もしていて。」

＊「下西vボルヘスの短編で、厳密な地図をつくらうとして、街と同じサイズの1/1の地図をつくってしまったという話があります。最初はあるモデルをつくって対象の本質を理解しようとしていたのに、大きさが違うとか色が違うとか、どんどん対象に近づけようとしていくと、結局はそれそのものになってしまう、という不条理を描いている。同じように、中間層みたいなものを考えようとして、それをどんどん突き詰めていくと、現実そのものに最終的になっちゃうみたいなのは難しいはあると思うんですよ。

そういう意味では、池上さんのALTERって、わざと裸にしているというか、骨組みを見せて、どこか中途半端な部分を残してるじゃないですか。そこは中間層というか、何か本質的なものを抽出することによって、かえって人間っぽさが見えてくるかもしれないといった意図があるんでしょうか？

池上　そういう意図はありますね。」

＊「下西　それからALTERが自律性を持つときに、生きたいとか、この身体を維持したいとか、ソフトがハードを絶対に必要としてしまうみたいな、その必然性も大事かなと思ったんですけど、どうですか？

池上／それは最も大事な問題ですね。このソフトウェアはどんなハードウェアを、どんな物理を要求しているのかということ解かなくちゃいけない。ALIFEで考えるべきは、まさにその問題ですね。

このあいだ「細胞を創る」研究会に参加したときに感じたのですが、多くの人はやはりハードウェアのことを考えているんですね。要するに構成要素としてハードウェアを、ソフトウェアとは独立に考えようとしている。ハードウェアをつくりさえすれば、ソフトウェアは勝手についてくるだろうと思っているけれど、そうはいかないでしょう？　だって多くのハードウェアはそのままで生物にならないんだから。一方で、生命をソフトウェアから考えようとすると、ソフトウェアが要求するハードウェアをどうやってつくるのか、という生命の起源問題が浮上してくる。やはりそこへ戻ってくるんだらうなって思っています。

下西／池上さんが昔、GoogleのエンジニアがGmailのような膨大なシステムを維持するために、とにかくいろいろ継ぎ足し継ぎ足しでハードをつくっているけれど、じつはそれこそが生命の本質なんじゃないかって言ってきましたよね。ああ、なるほど、そういうことなんだなっ

池上／それはいまでもそう思っています。だからそういうタスクとソフトウェアが必要かということからハードウェアを考えなくちゃいけない。

下西／でも、それって進化の順番から考えると逆じゃないですか。生物の場合、ハードをつくったら、何かソフトみたいのが生まれちゃったという。

池上／そのとおりなんです。だからこそ、みんな生命の起源はハードウェアとしての化学反応から考えようとしている。でも、それだとハードとソフトがつかまらない。そこに生命の起源の難しさがあるし、ALIFEもそこにコミットしていこうとしています。この難問をいずれ、ChatGPTが解いてくれるのかなどうか……（笑）」

＊「池上／僕は、AIが進化して、AIが科学者を超えていくためには別な方向で賢くならなくてはいけないと思っているんですね。現状はまだ、科学者としてのAIが人間を超えているわけではないですよ。

下西／医療の画像診断で人間よりも精度良く病巣を発見できたとか、創薬のときに、物質の最適な組み合わせを素早く解いたとか、そういうのはありますけど。

池上／ジョルダンの閉曲線定理を知ってますか？　輪ゴムを机の上に置く問題。こうやって輪ゴムを机に置くと、内側と外側に分けられますよね？　これ、自明のことに思えるけど、数学的な証明があるんですよ。

下西／なるほど。

池上／アメリカの数学会で、人がした証明をAIが検証するという試みがあり、いくつかの公理から始めて、いままで証明されたものをみんなチェックしたら、ジョルダンの閉曲線定理が引っかかったんですね。レンマ（補助定理）を2つ導入しないとこの証明は正しくないとかAIが言ってきたのです。人間のプロの数学者が一度はOKを出した証明なのに、本当は正しくなかった、という。そうなると、わかるとは何かについて考えなおしたくなってしまいますね。

下西／おもしろいですね。ただ大事なのは、本当に答えが出るということよりも、むしろそういう問いにあれこれ言うことじゃないですかね。たとえば哲学の起源って、古代ギリシアのソクラテスやプラトンにあるけど、当時、文明はエジプトのほうが発展していたんですよ。ピラミッドをつくったり農業のために天候を予想したりしなくちゃいけないから、計算や幾何学が非常に発展していた。でもエジプト人はプラクティカルで、ファンクショナルに幾何学や数学を使っていたから、根源的な議論には至らなかった。だけど、数学が実践と離れてギリシアに来たときに、「三角形って何だ？」とか「円って何だっけ？」とか言い始めて、プラクティカルには意味はないんだけど、「現実の円は本物じゃなくて、本当はアイデアとしての円があって」と、変なことを言い出したわけです。

池上／たしかにそうですね。

下西／だから、たぶんプラクティカルにスルツと機能しちゃうものはAIでもできるんだけど、そこで何か立ち止まって、意味がないかもしれないけど、これ何だっけ？と考え出すというのが、たぶん人間の学問に残されたことなのかなと。」

＊「池上／日常にはないけれども、概念的には重要になる。そういうことが生命システムを考えていくうえでも大事なんじゃないかと僕は思っているんですね。

下西／それはそう思います。それがないとファンクションだけがあらゆるところで作用している世界になる。そういう異物というか、無意味なことに情熱を捧げ続けるみたいなことが大事なんじゃないかな。どうしてもならんかのエラーが人間に起こってしまって、そこになんだかんだ言いながら執着してしまう、というようなことが人間の世界を可能にしているんじゃないかと。

池上／だから、最初に言っていたように、ChatGPTが新しい言葉や概念をつくって、それが物質世界を豊かにして、人間がより創造的に、いろいろ発散させていくという可能性もあるかもしれないと思うですよ。

＊＊（「#4 ChatGPTは詩を書く夢を見るか？」より）

＊「最終回となる今回は、散歩をしながら、人間とAIの限界と生命の本質に思いを馳せる。」

・Contents

＊「どこからでもない眺め（パースペクティブ）を持つ」というのはけっこう難しいことなんです。――池上
むしろクオリアみたいなものだけが最初にあって、そこから主観性のようなものが立ち上がったのではないか――下西
身体の中だけで閉じているのではなく、外側にあるものを使うことで成立するシステムがある――下西
詩とか絵とかも描けなくなっちゃったら、そうしたらもう大敗北だよ、ChatGPTとしては――池上

「どこからでもない眺め（パースペクティブ）を持つ」というのはけっこう難しいことなんです。――池上」

・対談から

＊「下西／そういえば、将棋AIが出始めた初期のころ、「Bonanza（ポナンザ）」とか「Apery」とか「やねうら王」とか、いろいろなタイプのコンピュータ将棋のプログラムが乱立していたんですが、棋士たちは「このAIは攻めっ気が強い」などと言ったりして、それぞれのAIに癖や個性を見ていたし、そこからAIを理解しようとしていましたね。人間はどうしても、それぞれのシステムの違いに固有性を見てしまう、というところがあるのかな、と思っているんです。

池上／そうですね。人間は固有性を見てしまうからダメなんだと思いますよ。突き抜けられない。

下西　たしかに、それはそうですね。

池上/AIは固有性を見ませんからね。ただ、科学においては、固有性を本当に排除すべきなのかどうか。それは悩ましい問題だと思っています。

下西/池上さんの研究は、どちらかというと、固有性を見るほうなんじゃないですか？

池上/うん、でもそもそもサイエンスというのは普遍性を求めるものですからね。普遍性というのは神の視点から見たものを法則として抜き出す、ということです。

下西　なるほど。じゃあ、ゲーテの『色彩論』（1810年）はどうですか？　ゲーテは詩人ですが、この本はいわば当時の科学論として書かれたものです。そのなかでゲーテは「徹夜したあとに外の雪景色を見ると青みがかって見える」といったように、自分の生活の膨大な経験的な観察を記録して、自分自身が知覚する多様な色彩のパターンを集め、そこから色彩の理論をつくりあげた。それは現在の認知科学の営みにも通じる態度だと思いますが、科学が物質だけでなく人間の意識を対象にしたとき、ある種の経験の膨大な蓄積のなかからファンクションや理論が生まれてくる、そういうやり方もあるんじゃないかなと思うんですが。

池上/それはそのとおりだと思います。でも、そうした固有の主観的経験だけだと、なかなか「どこからでもない眺め」にはならないんじゃないですかね？

下西/ならないですね。

池上/ChatGPTの場合は、データとしては無数の人間のパースペクティブが入っているし、アラインメントの問題はあるにせよ、いまや限りなくどこからでもない眺めになっているんじゃないかと僕は思っているんですね。ところが、同じようなことをVRでもつくりうとすると、難しくてなかなかできない。音楽もそうですね。音楽というのは、誰かの固有性を学習することは、比較的簡単にできます。たとえば、パッパ風の音楽のパターンを学習して再現することはできる。ところが、それがノイズだったらどうなのか。ノイズだって個性があるんですよ。もっとも、人間はホワイトノイズの区別はできないから、何もないと思うのかもしれませんが。」

＊「下西/「最初に言語ありき」というChatGPTにはどうしても違和感を抱いてしまうんですね。ALIFEがつくりようとしている「意識」とは全然違うんじゃないかな、って。ただ、あらためて考えてみると……言語と言っても、僕たち人間が使うような文法や規則に基礎づけられる言語ではなくて、ChatGPTにとっての言語は、膨大な特徴量が分布するベクトル空間におけるデータの集合なわけで、人間にとっての言語と同じではない……。たまたまわれわれに見えているのは言語だけど、もしかするとそこにあるのはノイズに近いものなのかもしれないですね。

池上/そう思います。もともとALIFEでも、言語の進化という大きな分野があったのですが、だんだん廃れていったのは、それが人間の言語のように進化しなかったからなんですね。簡単なシグナルのようなものは生まれてくるけれど、言語は生まれてこなかった。当時は、皆、人間以外は言語をしゃべれないと思っていましたしね。最近の研究では、ゾウが鳴き声で複雑な感情を表現したり、それぞれ固有の名前を呼び合っていたりする、といったことが判明しつつありますが。」

＊「下西/そうそう、この話って、人間がどこまで足が速くなれるか、といった話にも通じますよね。

池上/う。もう記録ののび率は完全にサチっていますからね。

下西/だから知性にも限界があるんじゃないか、と。

池上/限界にきていますよ。

下西/でも、そのときはAIが解いてくれるのかもしれない。

池上/そこに期待しているのです、僕は。

以前、水泳で、高速水着を着たら選手たちが軒並み世界新記録のタイムを塗り替えて、その水着が禁止になったことがありましたよね？

下西/そういうの、意味わからないですよね。

池上/そう、それを「ダメだ」と言って、禁止することに私は不満を持っているんですね。もし、「私はコンピュータを使わずにこれだけの仕事をしました」と言われても、「はあ？」となりますよね。それなのに、アカデミアはChatGPTに関しては制約かけている。対応は割れているものの、ChatGPTを使った論文は受け付けない、という出版社が多いですからね。

下西/ああ、そうですね。

池上/僕は、そんなことをしても意味がないと思っているのです。

下西/それは意味がないですよね。まさに先ほどの水着の話と同じで。そういう意味では、卓球も似ていて、ラケットのラバーが命らしいんですね。ラバーの摩擦によって球の回転や球速、コースが変わるので。それで、新しいラバーが開発されるたびに規制されて、それをハックする側との戦略合戦を経て、どんどん進化していく、という。現実の制約が進化を促すということはあるのかもしれない。

池上/それはあるでしょうね。だから、研究にしる、教育にしる、ChatGPTを使っちゃいけないなんて言うのは、僕はおかしいと思うんですね。研究をする際に、何を使ってもいいから問題を解け、生命をつくってみる、というほうが、建設的なんじゃないか、と。もちろん、インチキはいけないですが。

下西/大学の先生も、学生がレポートでChatGPTを使う/使わないで苦慮してるという話を聞いて、大変だなど。

池上/僕は何でも使っていいって言っています。そもそも、そんな制約をつけて、どうするのかと言いたい。そういえば昔、小学校の算盤の授業に電卓を持っていったことがあるんですよ。それで計算したら、先生にすごく怒られて（笑）。でもそのとき、算盤で計算するのと、電卓でやるのとあまり変わらないんじゃないかと思ったんですね。人間って、何でそういう新しいものに制約をつけたがるのか。

下西/ああ。たとえば昔、琵琶法師って関所の関銭を免除されていたんですね。盲目の僧侶であり、ある意味、神聖なものとして扱われていたから。一方で、差別もされていた。関所を自由に通る権利はあるし、霊とも交信できるけれど、異形の者であり、異界に通じる者として恐れられていたんです。そうした得体の知れない能力のある者に、何かマイナスを与えないと、人間は受け入れることができないのかもしれない。

池上/ハンデをつけようとしたわけですね。

下西/そう。だから、よくわからないものを受け入れるキャパシティというものが、意外と人間にはないのかもしれないですね。

池上/その話は、いろいろな話につながりますね。つまり、「公平さ」とは何か、という問題に立ち返ってくる。最初に話したように、AIアラインメントはまさに、公平さに根ざした話であって、ポリティカル・コレクトネスもそうだけど、いまや、いろんなところに顔を出しますね。

下西/そうですね。AIアラインメントは、やはり何らか人間の倫理の基準を入れる必要があるからといって取り組んでいるわけですね。AIがただ知的な推論やコミュニケーションをするだけだったら大量の言語データを学習させればいいけど、実際には人間の何らかの評価を入れなければならなくて、それはただ言語データの学習からは生まれません。なので現実には、ChatGPTをアラインするためにOpenAIはアフリカなどの人件費の安い国の人たちに、倫理に触れそうな「レイブ」「獣姦」「拷問」などといった記述に関する言語データをチェックさせて、学習データを調整しています。

池上/そうなんですね。

下西/つまり、AIは人間に倫理を外注しなきゃいけない、ということですね。人間だったら、これは痛いとか、人を殴ったら相手を泣かせてしまおうとか、そうした痛みを伴う経験から倫理を獲得できるプロセスがありますよね。一方、AIの場合は、その痛みの部分を……

池上/外注せざるをえない、と。

下西/そう。人間とは違う倫理に基づいているわけで、だからこそ、変にお利口さんなAIができてしまう。スタンリー・キューブリックの映画『時計仕掛けのオレンジ』で、主人公のアレックスの目をかっ和无理やり開いて、延々と衝撃的な映像を見続けさせて、矯正しようとするじゃないですか。それでもう自分の意思がなくなっちゃうみたいな。いまのChatGPTって、なんかあんな感じがするんですね。

池上/そうかあ。そうだとしたら悲しいね。

下西/そういうAIには、詩は書けないだろう、と。

池上/そんなふうに去勢されたお利口さんになっちゃったらーつまり、詩も絵も描けなくなっちゃったら、もう大敗北だよね、ChatGPTとしては。だからやはり、AIに人間の中にあるどんな悪さや、余剰、無駄みたいなものを残すことができるか、というのが、じつは非常に大事になる、ということだと思うんですね。

下西　本当にそうだと思います。」

＊＊【対談後記】より

○池上高志

LLMが身体性を持ったとき、すなわち自律性を持ち、Agencyを示すとき、新しい生命システムが誕生したことを意味する。このことは、いわゆるAIアライメントを考えていく上でも重要なことであろう。来年の今頃、われわれはどういう驚愕すべき事態に遭遇しているのだろうか。その頃また下西くんと話してみたい。

○下西風澄

僕は人文学と自然科学のあいだには、方法論として根本的な違いがあると考えている。だけれどもそれは、両者がきっぱりと袂を分かつことを意味しない。むしろ逆に、その差異のもとに共通の関心について語り合うことによって本質的なことが見えてくる。

重要なことは、学問領域として人文学とサイエンスを統合することではなくて、人間について、言語について、倫理について、学問という枠組みなどなかったかのように、本質についてだけ語り得る「ビュアな思考」を続けることだと思う。ビュアな思考をもち続けている希少な研究者である池上さんと、またどこかで散歩しながら話せたら、と思っている。

○池上高志

いけがみ・たかし

1961年生まれ。複雑系・人工生命研究。東京大学大学院総合文化研究科広域科学システム系教授。理学博士（物理学）。アンドロイドAlterを用いたアート活動にも取り組む。著書に『動きが生命をつくる』（青土社）、『作って動かすALife』（共著、オライリー・ジャパン)など。

○下西風澄

しもにし・かぜと

哲学者。1986年生まれ。東京大学大学院博士課程単位取得退学後、哲学を中心に講演・執筆活動を行う。著書に『生成と消滅の精神史――終わらない心を生きる』（文藝春秋）、『10才のころ、ぼくは考えた。』（月刊たくさんのふしぎ2018年6月号、福音館書店）など。

『談』no.130 の特集は  
「トライコトミー …二項対立を超えて」

今号から今年度の『談』では  
「〈精神的〉東洋」について考察していく予定だという

今回はその第一回として「トライコトミー」がとりあげられている

ひとつめのインタビューは  
清水高志「二項対立を調停する」

トライコトミーについては  
mediopos-2591 (2021.12.20) で  
少し詳しくとりあげたことがある

簡単に説明しておけば  
西洋の論理の基本は  
古代ギリシャ以来矛盾律（「Aは非Aではない」）が  
基本となってきた

インドでは「Aである」「非A」であるという命題に加え  
「Aであり、かつ非Aである」  
「Aでもなく、かつ非Aでもない」という二つの命題が加えられ  
西洋的な二者択一に対してテトラレンマとよばれている

それをふまえながら清水高志は  
「主体／対象」「一／多」という二つの二項対立に加え  
「内／外」という二項対立を加え組みあわせた  
トライコトミーという思考法を提案している

ふたつめのインタビューは  
奥野克巳「縁起あるいはアニミズムの他力性」

奥野克巳はマルチスピーシーズ人類学の研究者で  
『談』no.118でのインタビューを  
mediopos-2154 (2020.10.9) でとりあげたことがあるが  
このインタビューではアニミズムおよび仏教の縁起の思想から  
他力性についての議論となっている

三つめのインタビューは  
護山真也「〈今ここ〉の極地点、未来原因説と仏教哲学」

インド仏教のプラジュニャーカラグプタの未来原因説  
つまり過去と未来は対称性の関係にあり  
過去が結果を生み出すならば  
未来もまた結果を生み出す作用を持つというようように  
現在は未来からの影響のもとに成立しているという視点が検討される

以上の三つのインタビューの  
具体的な内容については  
項をあらためてそれぞれとりあげることにするが

ここではその前置き／背景として書かれている  
エディターの佐藤真のnoteから  
今年度考察していくという  
「〈精神的〉東洋」について

西洋哲学では私たちの感性的世界と神のあいだには  
何も存在しないか単に空想でしかないと言われていたが  
井筒俊彦は「この間に、第三の領域である  
「顕現しないものの現れ」としての世界があると示唆し」  
それをもとに精神的東洋哲学の構想を提起した

従来「東洋哲学」といえば  
インド・中国・日本が「東洋」とみなされていたが  
井筒俊彦は「東洋」を  
イスラム・ユダヤなどの中東やさらにはギリシャにまで拡大する

さらにその言葉の意味を  
「地理的な意味から、「経験の深層次元」という  
超歴史かつ超地理的な意味へと変換させ、  
そこに自律的な経験の野を設定し、それを「中間界」と名付ける

「西暦紀元前をはるかに遡る長い歴史。  
それを「東洋哲学」の名に値する有機的統一体にまでまとめあげ、  
さらにそれを世界の現在の状況のなかで過去志向的でなく未来志向的  
に、  
哲学的思惟の創造的原点となり得るようなかたちに展開させる」

「そのような理論的、知的操作の、  
少なくとも一つの可能なかたちとして、  
井筒氏は「共時的構造化」ということを提案」している

「こうしてできあがる思想空間は、  
当然、多極的重層的構造をもつことになり  
「この多極的重層的構造体を逆に分析することによって、  
われわれはその内部から、いくつかの基本的思想パターンを  
取り出してくることが可能にな」という

この視点については  
永井晋『〈精神的〉東洋哲学: 顕現しないものの現象学』を  
mediopos-2451 (2021.8.2) において  
同じく永井晋「動きのなかに入り、共に動くこと／  
「顕現しないものの現象学」から考える」（『談』no.129所収）  
mediopos3404 (2024.3.13) においてとりあげたことがあるので  
その際の引用資料を引用資料の最後に付していくことにする



- 『談 no.130 トライコトミー …二項対立を超えて』  
（水曜社 2024/8）
- 井筒俊彦『意識と本質』（岩波書店 1983/1）
- 永井晋『〈精神的〉東洋哲学: 顕現しないものの現象学』（知泉書院 2018/11）
- 永井晋「動きのなかに入り、共に動くこと／  
「顕現しないものの現象学」から考える」  
（『談』no.129所収）

- 『談 no.130 トライコトミー …二項対立を超えて』（水曜社 2024/8）
- 井筒俊彦『意識と本質』（岩波書店 1983/1）
- 永井晋『〈精神的〉東洋哲学: 顕現しないものの現象学』（知泉書院 2018/11）
- 永井晋「動きのなかに入り、共に動くこと／「顕現しないものの現象学」から考える」（『談』no.129所収）
- ＊＊（佐藤真「テトラレンマ・アニミズム・未来原因説」）

- ・「顕現しないものの現れ」と東洋思想

＊「これまでの西洋哲学では、私たちが生きる生活世界（感性的・地平的世界）と神や一者などと呼ばれるものの間には、何もないか、あったとしても単なる空想的世界、あるいはこう言ってよければ怪しげな神秘の世界が広がっているだけ、と考えられていました。ところが、言語学者でありイスラム学者でもあった井筒俊彦氏は、この間に、第三の領域である「顕現しないものの現れ」としての世界があると示唆したのです。そして、それを根拠に井筒氏は、精神的東洋哲学の構想を提起しました。それは、その一部として含む「東洋」思想の諸伝統を、何らかの方法的措置を加えることで、普遍的な思想体系として組み直すことであり、そのようにして、「東洋哲学」を、西洋哲学のように現代的世界の哲学に寄与し得るものにしよう企てるものでした(1)。

「東洋哲学」を構想した背景として、井筒氏は、近代日本における「日本哲学」、あるいはそれを含む「東洋哲学」の必要性を示し、その典型的な成功例として西田幾太郎氏の哲学を見ています。明治期の日本は、西洋文化、とりわけその背景としての西洋哲学の輸入に際して、それへの自然な反動として「日本哲学」もしくはより広く「東洋哲学」を確立することが求められていました。けれども、それらの「東洋哲学」は、近代日本が置かれた状況からして、何らかのかたちで、西洋中心主義の産物であるオリエンタリズムの支配下にありました。永井晋氏は、ただしと断ったうえで少なくとも二つの、オリエンタリズムに対する単なる反動を超えた、普遍的価値をもつ「日本哲学」あるいは「東洋哲学」の試みが現れたことに注目します。西田幾多郎氏と井筒俊彦氏の哲学です。それが可能だったのは、二人の哲学が、それぞれの仕方で、日本もしくは東洋の伝統的思想の特殊性だけにアクセントを置くのではなく、それらを普遍化する方法をもっていたためではなかったかと提起します。

西田氏にとって「西洋」とは単なる地理的概念ではなく、あくまでも「表象的思考」、「対象化論理」のことです。それに対して論理としての「東洋」とは、「西洋」、つまり表象的な対象化に対立するのではなく、むしろ、あらゆる対象性をその根底から「包む」、より深い「場所」の論理です。その包むことを西田氏はベルクソンの純粋持続、アリストテレスの判断論などを主な手引きとして、それらがなおそれに縛られている対象化論理を、その「手前」に、すなわちそれらが「於いてある場所」にまで遡ることとそれを行おうとするというのです。このことは、対象性の地平（西洋）からいわば垂直方向への徹底した退歩と見ることができます。すなわち、対象性を全体として否定する「絶対無の場所」への退歩であり、これこそが西田氏にとっての、論理としての「東洋的なもの」ではなかったかと永井氏は問います(1)。

一方、西田氏は別のところで、「東洋的なもの」とは、「形なきものを見、声なきものの声を聞く」ことだとも言います。あらゆる対象性がそこに於いてある「絶対無の場所」においては、対象性を形成するかなる形（形相）も通すことなく世界が直接、そのまま現れてくることを意味するからです。

- ・精神的東洋と共時的構造化という方法

＊「西田氏とは違い、自らの哲学をはっきりと「東洋哲学」と主張したのが井筒俊彦氏です。井筒氏は、「東洋」という言葉の意味を、日本の哲学界で伝統的に使われてきた意味を改変させます。というのは、従来日本で「東洋哲学」という時、インド、中国、日本が「東洋」とみなされていましたが、井筒氏はその範囲を超えて「東洋」の内容を、イスラム、ユダヤなどの中東や、さらにはギリシャにまで拡大します。さらに、「東洋」という言葉の意味を、地理的な意味から、「経験の深層次元」という超歴史的かつ超地理的な意味へと変換させ、そこに自律的な経験の野を設定し、それを「中間界」と名付けるのです(1)。 井筒俊彦氏は、『意識と本質』の「後記」で次のように言います。「一口に（東洋哲学）といってしまえば、すこぶる簡単で、すくにも（西洋哲学）と比較対照できるだけのまとまりをもった一つの統一体であるかのような印象も与えかねないけれど、実際に自分でなかなか出逢ったような感じでも出逢ったような感じがする」といっています。

東洋哲学、その根は深く歴史は長い。また、その地域的広がりも大きい。さまざまな民族のさまざまな思想、あるいは思想的可能体が入り組み入り乱れて、そこにあります。西暦紀元前をはるかに遡る長い歴史。それを「東洋哲学」の名に値する有機的統一体にまでまとめあげ、さらにそれを世界の現在の状況のなかで過去志向的でなく未来志向的に、哲学的思惟の創造的原点となり得るようなかたちに展開させるためには、そこになんらかの、西洋哲学の場合には必要のない、理論的、人為的操作を加えることが必要になります(2)。

そのような理論的、知的操作の、少なくとも一つの可能なかたちとして、井筒氏は「共時的構造化」ということを提案します。この操作は、手短かにいえば、東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移行し、空間的に配置し直すことから始まります。つまり、東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的パラディグマティックに組み変えることによって、それらすべてを構造的に包み込む一つの思想連関的空間を、人為的につくり出そうとすることで、と井筒氏は言います。

こうしてできあがる思想空間は、当然、多極的重層的構造をもつことになります。そして、この多極的重層的構造体を逆に分析することによって、われわれはその内部から、いくつかの基本的思想パターンを取り出してることが可能になります（3）。

- ・テトラレンマとトライコトミー

＊「今号を皮切りに、今年度は「〈精神的〉東洋」について考察します。その第1回は、トライコトミーを取り上げます。

二元論や二項対立の克服もしくは調停という課題は、そもそも東洋の思想的営為においても古くから問われていました。西洋の形式論理では、古代ギリシャ以来矛盾率（「Aは非Aではない」といった論理）による議論、二元論的なロジックはむしろ常套でしたが、インドで発達したのは四区分別（テトラレンマ）と呼ばれる独自の論法です。たとえばインドのナーガルジュナ（龍樹）が『中論』で駆使しているテトラレンマは、①すべては真実（如）である、②すべては真実（如）ではない、③すべては真実（如）であり、かつすべては真実（如）でない、④すべては真実（如）であるわけではなく、かつすべては真実（如）ではないわけでもない、といったものです。二項対立の調停という文脈のなかで、なぜ④を必要としたのでしょうか。それは、端的に「多即一」、「一即多」の世界観に超出するためだといわれています。このテトラレンマに、東洋の思想的営為の極限を見出します。

「主体と対象」「一と多」に、さらに「内と外」（ないしは「含むと含まれる」）という二項対立を加える。二項対立の種類を限定しつつも増やすことによって、構造をより直感しやすくするわけです。このように三種類の二項対立を組み合わせるることによって、媒介と縮約の循環的構造をつくり、原因となる始点がどこにもないあり方を示す方法が、トライコトミー（trichotomy）です。西洋的発想の基底にある二項対立をいかに回避するか、東洋大学教授、井上門下哲学センター理事の清水高志氏に、トライコトミーを手がかりに考察していただきます。

複数種のエンタングルメント＝絡まり合いは、相依相関する「縁起」のことです。「縁って生起すること」を意味する縁起とは、精神的・物質的な要素としての法（ダルマ）が、他の法に依存して生じるといっ道理を指しています。民族誌において、文化や社会といった枠組みのなかで語られてきた、ある事物と他の事物との「関係性」とは、まさしくこの縁起的な動きを別の言葉で置き換えたものです。むしろ、仏教のもっとも基本的な思想ともいえる縁起の道理は、「関係性」として描かれるメカニズムを、より深層から理解するための糸口となるのです。

一方アニミズムは、自分と自分の周囲の世界の連絡通路をつねに開いておく、言い換えれば、モノや他生にも注意を払うことによって、モノや他生や世界の側からの働きかけに対しても私が応じるという機序で成立するようにも思われます。だとすれば、自力のみに頼るのではなく、あちら側からもたらされる他力を感じて、あるがままの自然を受け入れるアニミズム「縁起」は、近傍に位置する二種の思想的営為といえます。立教大学異文化コミュニケーション学部教授奥野克巳氏にお聞きます。

原因は結果に時間的に先行する。われわれの多くが当然のように前提とするこの考えに、異議を唱えたのが、インド仏教の論師プラジュニャーカラグプタです。たとえば、明日、恋人とのデートが約束されている場合、その未来の出来事が現在の心に幸福感をもたらすとします。あるいは逆に、明日に控えた手術が現在の心に暗い影を落としているでしょう。われわれは過去の積み重ねのうえに現在があるという考えにとらわれていますが、現在はまた未来からの影響のもとに成り立っています。因果の関与は過去から現在へという方向性だけではなく、未来から現在へも向けられているとしたら……。プラジュニャーカラグプタによれば、過去と未来は対称性の関係にあり、過去のものが結果を生み出す作用をもつならば、同様に未来のものも結果を生み出す作用をもつと考えても、なんら不都合はないと主張したのです。

果たしてこの考えを尻尾屈として退けることは可能でしょうか。一見奇妙に見える未来原因説を（今ここ）を生きる哲学の文脈とすり合わせることから再検討します。お尋ねしたのは、信州大学人文学部教授でインド哲学、仏教学がご専門の護山真也氏です。」

- ＊＊（永井晋『〈精神的〉東洋哲学: 顕現しないものの現象学』より）

＊「「顕現しないものの現象学」としての「〈精神的東洋哲学）」は、あくまでも、徹底して事象そのものに従うことによって現象学の範囲を拡大し、それ以前の現象学では目立たず、隠れたままに留まっていた諸々の経験を発見し、主題化する作業を意味する。そこでは、「東洋」とはそのような「顕現しない／目立たない」、あるいは「形なきもの」の現象次元を指すのであり、それに対して「西洋」は、地平に媒介されて表象され、顕わになった形の世界を指す。」

「井筒（俊彦）はその後期の代表作『意識と本質----精神的東洋を求めて』において、自らの「精神的東洋哲学」の目的を「その多様さゆえに統一性をもたない「東洋」の諸伝統にある統一を与えること」だとしている。それは一見単なる比較哲学のように見えながら、「顕現しないものの現象学」から見るなら、東洋の経験的多様性を一者の内なる元型に還元して「一が多様性」として捉え直す、形而上学的な構想なのである。」

「「顕現しないものの現象学」とは、いわゆる後期のハイデガーが「ツェーリングエンのゼミナール」（一九七三年）で使用した用語である。それは、彼が「存在と時間」以来初めて、それまで封印していた「現象学」に、「転回」を経て根本的に変容した新たな意味を込めて言及したものとして極めて重要なものである。つまり、「顕現しないもの」とは、転回以前のハイデガーの現象概念につきまどっていた制限を脱して最も徹底した意味で現れる次元なのである。しかし、ハイデガーの試みが真にそのような究極の現象性にまで至っていたのかが問題となる。

ハイデガーが主にバルメニデスを参照しつつ使用する意味での「顕現しない／目立たない」ものとは、「存在者の存在」における存在者（顕現する／目立つもの）へのあらゆる限定から解放されたギリシャ的な意味での「存在することそのこと」、端的な「存在そのもの（存在としての存在（Sein als solches）」の生起を指す。この定式は、存在そのものは、形而上学的な停止した実体でないのはもちろん、フッサール、さらには転回以前のハイデガーにおけるような、それと気づかれなない仕方ではあれ地平的に現れ、それによって動きを止めるものでもなく、als（として）を通して垂直方向に自己差異化しかつ自己媒介することによって生起する徹底的に動的な「出来事」である、ということを示している。その自己媒介という特性が「同語反復（Tautologie）」によって評言されているが、ここでは、alsで媒介されるのが同じ「存在」であるため、存在者として、つまり地平方向には何ら現れることはないが、垂直方向の自己差異化／自己媒介が生じており、それによって「存在する」という根本的な出来事が顕現しない、目立たない仕方で出来るのである。別の表現をすれば、この次元では、「存在することそのこと」とは（alsによる、ではなく）alsという、何ら「動くもの」なきラディカルな「動き」そのもの、あるいは「動きつつある」ことなのだと言ってもよい。さらにハイデガーは、alsを介入させることで失われかねないその出来事のラディカルな動性と顕現しない性格をより正確に示すために、alsを省いて（つまり現象学的還元をさらに吊り上げて）「現前しつつある：現前することそのこと（Anwesend:anwesen selbit）」と表現する。

この出来事は、それを経験する人間の側からするなら、『存在と時間』の時期の現存在が、己の「死への存在」から脱し、さらに深いところで存在そのものに巻き込まれて、言わばその現象化原理としてのalsに成り切る（「動くもの」なき「動くこと」そのこと）によって初めて「存在そのもの」がまさしく現象学的な意味で現前することである。あるいは、この純然たる「動きつつある」ことが「存在そのもの」なのである。

フランスの「神学的」現象学における「顕現しないもの」の「存在」から「神／一者」への移行もしくは転換は、現象学的に見るなら----そして少なくともも彼らの理解に従うなら----還元のさらなる深化によって、この「として／:」がその身分と機能を変えることに他ならない。それによれば、「神としての神」もしくは「一者としての一者」は、単なる同語反復ではなく、コルバンにおけるその最終形態においては、無限が「自ずから顕わになったもの（épiphanie,théophanie）として、「存在そのもの」とはまったく逆に、最も豊かな、潜在的現象性の出現である。そしてそれは、この新たな〈として〉が、神／一者をその内側からそのまま映す鏡であることによって可能になる。

未だまったく現象していない一なる神が、人間を媒介として、すなわち人間の魂＝創造的想像力という鏡に自らを映すことによって、実体なき映像（元型イマージュ）として、その無限の潜在性を解き放つ。ここでは、「顕現しないもの／目立たないもの」とはこのような映像（元型イマージュ）として現れた一者そのもののである。その映像は即一者自身であり、それ以外の何ものでもないのだから。それを、その自己自身でないもの、すなわちその外部から現れさせる地平や存在に媒介されて現れることはない。その意味でそれは「顕現しない／目立たない」のである。しかしそれは全く現れないのではなく、むしろいかなる外的な制限にもその動きを妨げられることなく無礙に炸裂するという仕方で、そして地平的な隠れは一切ない微細な超現前として、徹底した意味で現れるのである。そしてそのような「顕現しない神／一者」の徹底して内在的な現象様態の典型が、ユダヤ神秘主義カバラやイスラーム神秘主義における文学や神名、セフィロート、あるいは密教におけるマンダラなどに代表される「元型的象徴」である。それは「象徴という現れにおいて象徴されるものが隠れる」という、「現れ＝隠れ」の論理の一形態によって構造化されるが、ここでも地平や存在を構造化する「隠れ」とは異なって、元型の次元で「現れ」と「隠れ」がラディカルに同じものであるために、本書でも多用した仏教用語を用いるなら「一即多」というべき事態である。ここでは“als”が徹底しら現象学的還元を経て「即」に変容している。“als”が、地平的に働く場合のもっぱら存在者の世界を現象させ、これに対して垂直方向では「同じもの」の反復として「存在そのもの」を顕現しない（何も現れない）仕方で顕わにするのに対し、「一即多」の「即」は一をそのまま無限の多様性へと自己展開させる。というよりもむしろ、より正確には、この無限の多様性以外にはラディカルに何もないと、否定が肯定に一挙に旋回する事態こそが即であり、空である。そしてその無限の現象は「存在者の世界」でも「存在そのもの」でもなく、この二元対立的思惟にとってはまさしく顕現せず、目立たないがゆえに見過ごされてしまうそれらの手前の、最も具体的な現前の世界なのである。それは密教においてはまさしく元型的象徴として、禪においてはあらゆる実体性から解放されて端的に、生き生きと現前している世界として経験される。

この地点から再びハイデガーを振り返るなら、この「神／一者（もしくは空）」は、ハイデガーの「存在の現象学」が、それをラディカルな動性として思惟するにしても「存在者の存在」という或る区別（存在論的差異＝無／否定）から出発するのに対し、「神／一者」として現れたるイマジナル界の「間」には初めからいかなる区別（無／否定）もないため、「神／一者」の全き肯定的内在の中で転回するものであり、その意味でハイデガーよりもむしろスピノザからベルクソンを経てドゥルーズに至る内在哲学の系譜に繋がるものである。

このように、「顕現しないもの」の現れの論理としての「イマジナルの現象学」、あるいはその器官としての「魂（創造的想像力）の現象学」は、世界を知覚されたものや思惟されたもの、あるいは存在するものとしてではなく、魂（創造学的想像力）を通して、無限の潜在的深みを秘めた元型的象徴として見直してゆくものである。そしてその象徴の無限の深みとは、決して計り知れない深淵に隠れてゆくものではなく、むしろあらゆる桎梏を超えた全く新たなものの無礙な創造として経験される。そしてそれがこそ、「〈精神的〉東洋」の哲学的内実なのである。」

＊＊（永井晋「動きのなかに入り、共に動くこと／「顕現しないものの現象学」から考える」より）

＊「これまでの西洋哲学では、私たちが住む感性的・地平世界や神や一者などと呼ばれるものの間にはなにもないか、あったとしても単なる空想的世界、あるいは怪しげな神秘的世界、もしくは宗教的な境地のようなものとしてしか捉えられていませんでした。（・・・）しかし、ユダヤ教やイスラームの神秘主義、密教や老荘思想など、コルバンや井筒が言う意味での「東洋」には、そうしたイマジナルの現象が満ち満ちています。ですから、ここをもう一度現象学的に評価しないとイケないというのが、私の考える「顕現しないものの現象学」なんです。」

石井ゆかり「星占いの思考」（『群像』9月号）は  
「54 結晶の崩壊」

冒頭にはアンジェイエフスキの  
『灰とダイヤモンド』が引かれている

主人公マーチェクがじぶんと同じく  
ポーランドの独立のために闘い  
じぶんとおなじ22歳で死んだ青年を悼んで  
墓碑銘に刻まれた詩の一節

「残るはただ灰と、あらしのごと深淵に落ちゆく混迷のみなるを  
永遠の勝利のあかつきに、灰の底ふかく  
さんぜんたるダイヤモンドの残らんことを」

現在の日本では火葬が一般的なので  
骨と灰になるのは一般的だが  
火葬が一般的ではないうえに  
第二次世界大戦時に強制収容所で「焼却」された人々のこともあり  
「灰になる」というのはまったく別の意味合いをもっていた

「ダイヤモンドの結晶の結びつきがほどかれるように、  
人生をひとつのものとして成り立たせる「なにか」が失われ、  
生きることの意味が崩れ落ちる、  
その絶望が「灰」だったのかもしれない。」と

さて今回石井ゆかりは  
「この8月、火星と木星が双子座に同座している。」  
ことに注目している

双子座の神話には  
スパルタ王テュンダレオスと妃のレダの間には4つ子がいたが  
白鳥に姿を変えたゼウスがレダの寝所に忍び込み  
その後で王が彼女と同衾して生まれたため  
4人のうち2人は神の子で不死だが  
ほかの2人は人間で死すべき存在だという説がある

人間はだれもが死すべき存在だが  
せめて不死の神に近づこうとでもいうのか  
「死なないもの」  
たとえば「子孫」「血筋」「名声」といったものを  
残そうとする人たちも多い

「死んだ後も自分の業績や偉大さが語り継がれるよう、  
多くの人が様々な工夫を」したりもするのである

「人生に何の意味があるか」を問い煩悶するのも  
「自分が灰になった後で、何が残せるか」という問いの、  
ほど近くにある。」

石井ゆかりは問いかけている

「双子座は言葉の星座である。  
ジャーナリズム、本や小説、作家とも関係が深い。  
たとえば作家が作品を残して死に、  
その作品が長く受け継がれていくのを思う時、  
私は双子座の神話を想起する。  
人間は死ぬが、その分身の作品は残る。  
双子の一方は死すべき存在だが、もう一方は不死なのだ。  
だが、それはダイヤモンドのようなものだろうか。」

『灰とダイヤモンド』では  
灰とダイヤモンドで象徴されるものたちが「並べられ、検討される」  
しかしそれらは「指の間から砂のようにこぼれ落ちる」のである

「この8月、言葉が、信念が燃えている。  
言葉の星座・双子座の火星（炎、闘争）と木星（権威、思想）と  
いう配置に、  
白熱する議論、ジャーナリズムの闘争、宗教戦争、  
あるいは焚書のようなイメージを浮かぶ。」  
そして「燃え尽きたあとの灰は、風に吹き飛ばされる。」

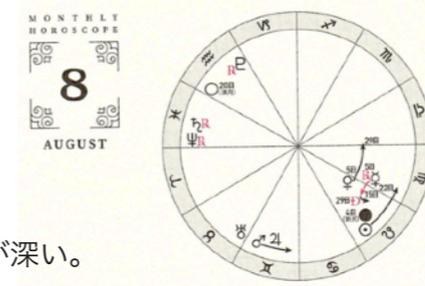
双子座の火星（炎、闘争）×木星（権威、思想）  
まさに現在進行形でさまざまな「言葉」たちが燃えさかっている  
ようだが  
おそらくそれらのほとんどは「燃え尽きたあとの灰」のように  
「風に吹き飛ばされ」てゆくばかりなのだろう

「燃え尽きたあとの灰」のなかから  
ダイヤモンドのような不死鳥が生まれるということはあるだろう  
か

それよりもわたしたちは  
じぶんの「言葉」がつくりだす  
火星（炎、闘争）や木星（権威、思想）に対し  
それらを「燃やす」「闘う」方向から  
種を植えそして育てるといった発想への  
転換が求められているのではないか

「自分が灰になった後で、何が残せるか」  
といった悲しい発想からも自由になる必要がある

死すべき存在であろうが不死であろうが問う必要はない  
種を植えるのはじぶんの「名」を残すためではないだろう  
残すのはつねに至上の「NOBODY」であるのがいい



- 石井ゆかり「星占いの思考 54 結晶の崩壊」（『群像』2024年9月号）
- アンジェイエフスキ（川上洸訳）『灰とダイヤモンド（下）』（岩波文庫 1998/7）
- マルクス・アウレリウス（神谷美恵子訳）『自省録』（岩波文庫 2007/2）

- 石井ゆかり「星占いの思考 54 結晶の崩壊」（『群像』2024年9月号）
- アンジェイエフスキ（川上洸訳）『灰とダイヤモンド（下）』（岩波文庫 1998/7）
- マルクス・アウレーリウス（神谷美恵子訳）『自省録』（岩波文庫 2007/2）

＊＊（「石井ゆかり「星占いの思考 54 結晶の崩壊」より）

＊「`《残るはただ灰と、あらしのごと深淵に落ちゆく混迷のみなるを……》。それでは。自分の知らないこの若い男が死んだあとには、なにが残ったのだろう？ 灰と混迷だけなのだろうか？、（アンジェイエフスキ作　川上洸訳『灰とダイヤモンド（下）』岩波文庫）

　第二次世界大戦の終わり、ポーランドでの僅か4日間を切り取った本作（…）・

　引用部は本作タイトルにつながる一文である。主人公の一人であるマーチェクは、若くして戦死した兵士の墓碑銘を目にする。自分と同じくポーランドの独立のために闘い、今の自分と同じ22歳で死んだ青年。その彼を悼んで刻まれた詩の一節が、過去の殺人とこれからの殺人のあいだにある彼の心に、ふとからみつく。「残るはただ灰と、あらしのごと深淵に落ちゆく混迷のみなるを／永遠の勝利のあかつきに、灰の底ふかく／さんぜんたるダイヤモンドの残らんことを」。」

アンジェイエフスキ

＊「この一節を読んで、私はマルクス・アウレーリウスの『自省録』のことを思いだした。あの本には死をどう受け止めるとか、人間の人生がいかに儚いかということがくり返し書かれているが、そこに何度か「灰」がでてきたのである。「昨日は少しばかりの粘液、明日はミイラか灰」。「もうしばらくすれば君は灰か骨になってしまい、単なる名前にすぎないか、もしくは名前ですらなくなってしまう」。「そのほかのことは君の自由意志の下にあるうとなかろうと、死と煙にすぎない。」最後のは「灰」ではないか、燃え尽きてしまうことを想起させる。少し調べたところ、マルクス・アウレーリウスの生きた古代ローマでは土葬、火葬のどちらもありだったようだ。一方、ポーランドでは、火葬は一般的ではなかったらしい。しかし、第二次世界大戦中、強制収容所では膨大な人数が「焼却」された。その記憶が現代を生きるポーランドの人々に、今もしばしば、火葬を忌避させることがある、とも聞く。現代を生きる日本人である私には「死ねば灰になる」ということは、ごく普通の観念だ。しかしアンジェイエフスキやその同時代人にとっては、まったく別の意味だったかもしれない。ダイヤモンドの結晶の結びつきがほどかれるように、人生をひとつのものとして成り立たせる「なにか」が失われ、生きることの意味が崩れ落ちる、その絶望が「灰」だったのかもしれない。」

アンジェイエフスキ

＊「この8月、火星と木星が双子座に同座している。スパルタ王テュンダレオスとレダの間には4人の子供がいた。カストルとポリュデウケス、ヘレネとクリュタイムネストラである。ある夜、白鳥に姿を変えたゼウスがレダの寝所に忍び込み、その後で王が彼女と同衾して、4つ子ができた。このうち、ポリュデウケスとヘレネのみが神の子で、のこる2人は王の子供だったので、前者は死なないが、後者は死すべき者、つまり人間だった。という説がある。

アンジェイエフスキ

　人間はすべて死ぬが、そのあとに様々な「死なないもの」を残そうとする。たとえば「子孫」「血筋」がそれだ。自分と似たものを、自分の死後にも継続させようとする。あるいは「名声」もその一つである。死んだ後も自分の業績や偉大さが語り継がれるよう、多くの人が様々な工夫をする。「人生に何の意味があるか」と多くの人が問う。これは多分「自分が灰になった後で、何が残せるか」という問いの、ほど近くにある。」

アンジェイエフスキ

＊「双子座は言葉の星座である。ジャーナリズム、本や小説、作家とも関係が深い。たとえば作家が作品を残して死に、その作品が長く受け継がれていくのを思う時、私は双子座の神話を想起する。人間は死ぬが、その分身の作品は残る。双子の一方は死すべき存在だが、もう一方は不死なのだ。だが、それはダイヤモンドのようなものだろうか。」

アンジェイエフスキ

＊「この8月、言葉が、信念が燃えている。言葉の星座・双子座の火星（炎、闘争）と木星（権威、思想）という配置に、白熱する議論、ジャーナリズムの闘争、宗教戦争、あるいは焚書のようなイメージを浮かぶ。燃え尽きたあとの灰は、風に吹き飛ばされる。

アンジェイエフスキ

　生身の人間を傷つけようとするとき、胸にはダイヤモンドのごとき信念や意志、理想、希望が欲しいだろう。正しさが、「意味」が必要だろう。それは、道徳なのか。仲間との連帯なのか。不正への怒りか。義務や責任なのか。生きたいという願いなのか。それとも愛なのか。よい信念と悪い信念を分けるものはなにか。本作ではこれらが並べられ、検討されるが、指の間から砂のようにこぼれ落ちる。」