

mediopos 86

2020.9.11～2020.10.5

【神秘学ポエジー～風遊戯 第177集】

media-poesieヴァージョン

mediopos2126-2150

すべての知の源泉には
ポイエーシス（制作）というプロセスがある

さらにいえば
明確なかたちをとっているように見える知も
それが生きたものであるとすれば
それはポイエーシスのプロセスそのものである

ゲーテの自然学は
色彩論においても形態学においても
もちろんその詩作がそうであるように
ポイエーシスのプロセスそのものの学である
そしてそこでもっとも必要なのは想像力である

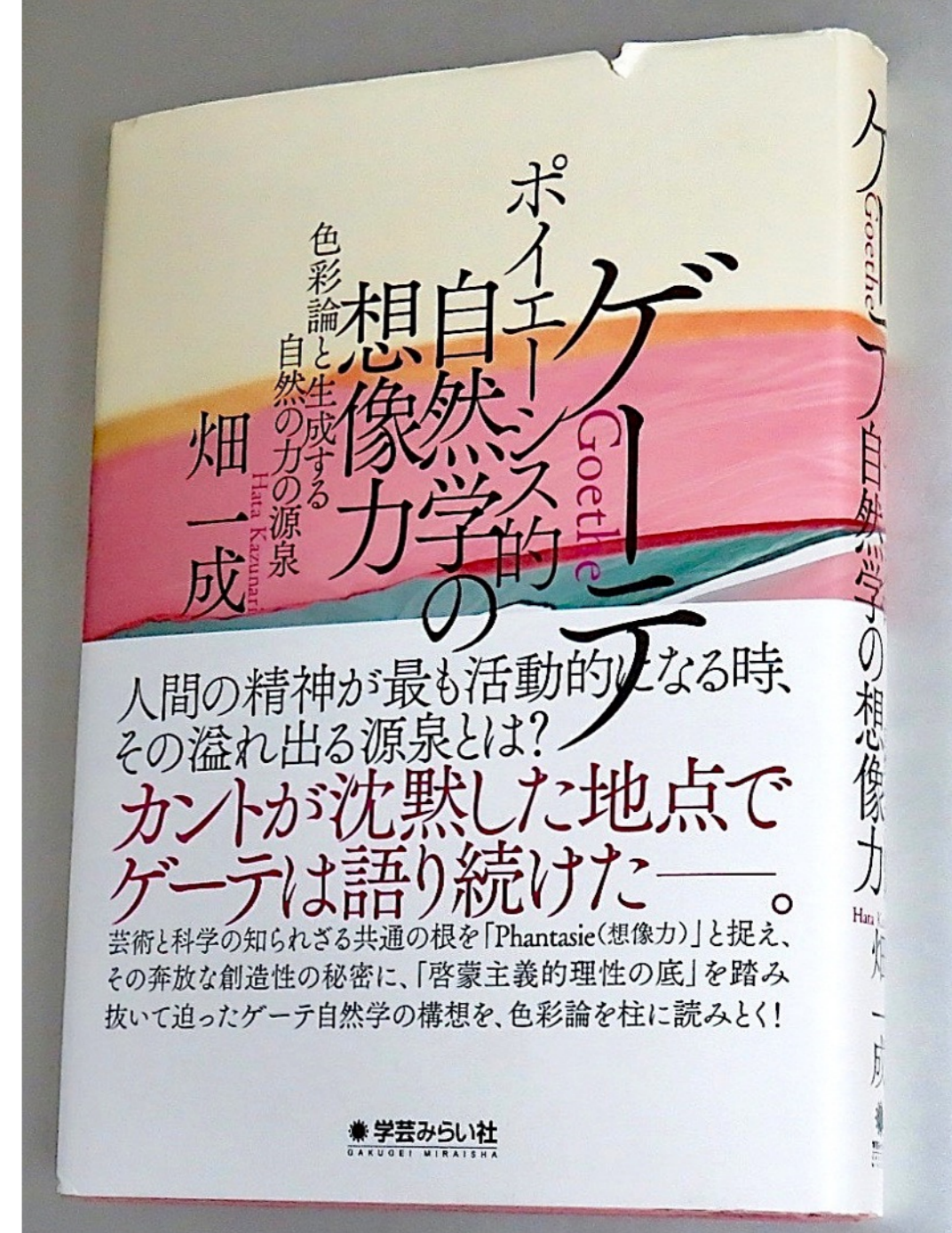
学も芸術も
閉じた知のシステムではなく
未知の領域へと開かれたシステムであり
その範囲を広げていくためにこそ
その想像力を使いながら
ポイエーシスのプロセスで
その可能性を広げていくことができる

ノヴァーリスが
すべての学は
哲学になったあとにポエジーになる
といったのも同様な構想だろう
ポエジーはまさに
人間の想像力のポイエーシスの象徴でもある

専門領域が閉じられ細分化され
閉じた条件で実験が行われ
理論化された知は
すでにポイエーシスのダイナミズムから
はるかに遠い場所で死の床についている

仏教における諸行無常諸法無我も
そのゲーテ的自然学の光に照らすならば
常にメタモルフォーゼというプロセスにある
ポイエーシスそのものであるといえる
そのときにはじめてその果ての涅槃寂静もまた
静的な永遠の姿では決してない
永遠のポイエーシスの姿として現れてくる
キリスト・イエスの顕現もまた同様である

真善美も靈魂体もそうした宇宙的営為や身体も
さらにいえばマクロコスモスとミクロコスモスの照応をはじめ
アルファからオメガまですべての生成の永遠の姿を
ポイエーシスの光のもとでとらえることもできるのではないか



■畑一成
『ゲーテ ポイエーシス的自然学の想像力／色彩論と生成する自然の力の源泉』
(学芸みらい社 2020.9)

「学の本質は知にない。この言明は矛盾を孕んでいる。なぜなら、学（Wissenschaft）は、そもそも知（Wissen）に関する活動であり、知の体系が学を形成し、その学の活動がまた知を再生産すると思われるからである。確かに、学と知は、相互に密接に関連しており、学の本質が知に存立しているという言明は妥当だと思える。しかし、学の発展史を詳細にみつめるならば、そのすべてが常に知のみに関連しているとはいえないことがみてとれる。むしろ、知に至る前の活動、あるいは知が未だ明確な形をもたないところでおこなわれる原初的な試行錯誤というものが、学の大半の実態である

「知を生み出す源泉は、直観にではなく行為になる。それ以上遡ることができない知の根拠は、対象を受動的に認識する直観にではなく、生成を実現させる制作的行為にある。知とは、行為によって制作されたものであり、そうした制作行為を抽象化して出来上がる産物でしかない。知自身は、そのような産物を発生させた具体的な過程そのものを表してはいない。それゆえ、知が成立する前段階にこそ、学的活動の本拠がある。

学ダイナミックな発展を十全に考察するためには、その学的活動の具体的な過程が明らかにされなければならない。この課題には、前理論的な領域における学的方法論の説明が含まれている。この方法論は、いわば知の源泉を描き出そうとするものであると同時に、その溢れ出る泉そのものである。学は、明晰判明な知の集合体という姿を表向き見せているが、その内側で未だ知に至らない前概念的な行為が潜んでいる。

ヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテの自然学は、まさにそのような学の根源的な活動を主題にし、近代自然科学の時代においてもなお、古代的とさえいえる方法論をもって、前概念的な制作行為を明らかにしようとする。」

「ポイエーシス（制作）は、人間の基本的な活動形態の一つであり、よく「テオリア（観相、認識））から区別されている。テオリアは、他ではありえないもの、つまり数学や幾何学などの必然的なものや永遠的なものに関係しているが、ポイエーシスは、例えば詩学などの芸術的、あるいは技術的な制作を通じた生成変化するものに関係している。」

「ゲーテの自然学は、学の歴史においてポイエーシスの一種であるにとらえることができる。プラトンは、非存在から存在へともたらずものすべてをポイエーシスと名づけている。アリストテレスは、自然との違いにおいて人間的な制作を取り上げ、とりわけその詩作などをその代表とした。哲学史において、あるいは科学史において、この制作行為が十分に論述されてきたとはいえない。そのそも制作行為の詳しい内容は、具体的に探求すればするほど広範に拡散し、常に改定が必要とされるような暫定的な定義で表現する他ないというものである。その内容は、それぞれの分野や探求ごとに徐々に発展し、明らかとなることから、正確な定義づけがあまり意味のないものとなるようなものである。ゲーテの自然学は、そうしや制作行為的学の一つの典型である。それは、方法論として悟性や直観だけではなく、想像力をより根源的なものとして採用する。それゆえ、アリストテレスが詩学を主題としたことにも対応して、この学は必然的に修辞学を表現の自然な様式として用いる。しかし、ゲーテは詩学だけにではなく自然学にも制作行為を関連づける。彼にとって、それが古代ギリシア的な学術の姿であった。

彼のポイエーシス的な試みは、単純に人間の活動の三種類の内の一つとしてみなされるべきものとはいえない。明確に三分割され、その一角を占めるものとして、ゲーテの営為を定義することは不可能である。むしろ彼は、テオリアとポイエーシスのいわば中間に立とうとしている。彼はそれを、芸術論の中で、自然に即しつつも超自然的である作品、あるいは自然学の中では、理念的でありながら現実的である原現象として表現し、そうした芸術や自然学の統合を謳う。ここに、自然という、力を呑み込む力に対峙する人間の力の源泉があるという考えに至る。ゲーテは、悟性や直観を否定したのではない。しかし、それらが芸術に限らず学的探求の一部を対象としているにすぎず、それらを過大評価し、想像力を貶めてはならないという。学や芸術は、開かれたシステムであり、その広大な対象や領域は、未だ計り知れなく未知である。人間の直観で見いだせる範囲、あるいは悟性で分析できる範囲は広くはない、あるいは広いのかもわからない。人間の能力の限界であり想像力でいくばくかこの範囲を広げられるとすれば、それを避けるのは不条理である。それゆえ、学の可能性は、常に論理的で合理的な悟性の理論だけにではなく、修辞学的な想像力の制作行為にもある。

こうした考察から、さらなるゲーテ研究の課題と見通しが提示されている。ゲーテのニュートンに対する非難は、実験から理論への移行に焦点が合わせられている。ゲーテは、決定的実験などのニュートン的な実験が本来何も決定的に証明できないという。決定的実験では、ある一つの実験が、その理論の真偽を、その他の可能性を排他し、決定的に証明するというものである。ゲーテは、ニュートンが決定的実験で述べたような安易な理論と実験との直接的なつながりを容認できなかった。より明確に述べるなら、実験の理論化、実験の抽象化というものに警鐘を鳴らしていた。ゲーテは、理論と制作行為の調和を見出そうとしていた。その彼には、ニュートンのおこないがすべてをテオリアに集約させようとしているように見え名。それゆえ、ゲーテとニュートンとの比較は、ニュートンの理論や実験の正しさそのものとゲーテのそれとの直接的な比較ではなく、両者の理論と現象との間、ありはテオリアとポイエーシスとの間の境界線の取り扱いに課題設定されるべきである。テオリアの範囲内で両者の理論の正しさを比較しても、ゲーテのニュートン批判の本質を顕わにすることができない。そのような狭義の比較ではなく、両者の学の原理へと遡及し、学的営為の本来の姿をさらさなければならない。

ゲーテが自然学を制作的行為にとらえていたことから、彼は、自然学における修辞学の使用を肯定している。特に象徴法を、自然に即した言語であると述べている。マリー・ヘッセ（Mary Hesse）がすでに類推を学的な方法論として考察しているように、近代自然科学における修辞学の使用は、そもそも奇妙なものでも見慣れないものでもない。彼女は、アーネスト・ラザフォード（Ernest Rutherford）が述べたような原子の存在形態のモデルにおいて、原子と陰電子の関係が太陽とその周囲をまわる惑星の関係でもって類推されていることを指摘している。その際、こうした類推は、対象の説明のためだけに使用されたのではなく、対象の未知の性質の発見のためにも使用されている。類推、あるいはアナロジーといったものは、修辞学の最も基本的な形態であり、人間のある種の思考様式の基本的要素であるといえる。

象徴法の意義は、今日まで科学論において十分に明らかにされていない。ゲーテは、象徴法を自身の自然学の重要な方法論と位置づけている。それでもって目指されているのは、これまで述べてきたように、自然の活動的な力を表現することである。変幻自在な自然の活動を表現にもたらすため、ゲーテは、象徴をある特殊な時間規定をもつものとしてとらえている。そこでは、過去現在未来といった様々な時間様態がある一つの瞬間に収斂されることが述べられている。」

「カントの天才を巡る考察において、彼の理論的分析に基づけば、芸術における天才は、その他の人々から「種族的に区別」されると述べられている。ゲーテにとってこうした区別は、芸術においても自然学においても疑問視される。ゲーテにおいては、芸術や学の三段階の論考にあるような形成的な経験や修養を通じて主体の能力を高めることは述べられている。ゲーテの象徴法では、こうした主体のメタモルフォーゼの過程が説明される。

最後に、ゲーテ的自然学が本来どのようなものとして特徴づけられるのかが、明らかにされなければならない。（・・・）ニュートン光学とゲーテ的色彩論との比較から、制作行為的なゲーテの探求プログラムは、ニュートン的なものとな異なっていることが推察される。その違いを生むものの一つは、学的な原理の違いである。このことから予想されるのは、両者の理論の堅い核が異なる形式と意味をもつだろうということである。堅い核はその名の通り、変更不可能なものである。それにしたがって、推論と仮説の意味が異なってくる。こうしたゲーテ自然学の科学性に関する問いは、彼の自然学を科学史において合理的に説明するだけでなく、現代におけるゲーテ的な学の可能性を開くものとなる。ゲーテの学が「活気づける原理」というものを内包するのなら、ゲーテ的自然学は、以前と変わらず実り豊かな探求プログラムとして成立するはずである。なぜなら、ゲーテ的自然学は、まさにかの生き生きと溢れ出す泉に触れているのだから。」

宇宙論には二種類ある
コスモロジーとしての宇宙論と
物理学的天文学的宇宙論である

現代では宇宙論といえば
物理学的天文学的宇宙論で
コスモロジーとしての宇宙論の元祖ともいえる
プラトンの『ティマイオス』についてはあまり語られず
いまだ文庫になっていないことがその事情をよく表してい
る
比較的ポピュラーなのはソクラテスの対話編のいくつかだ

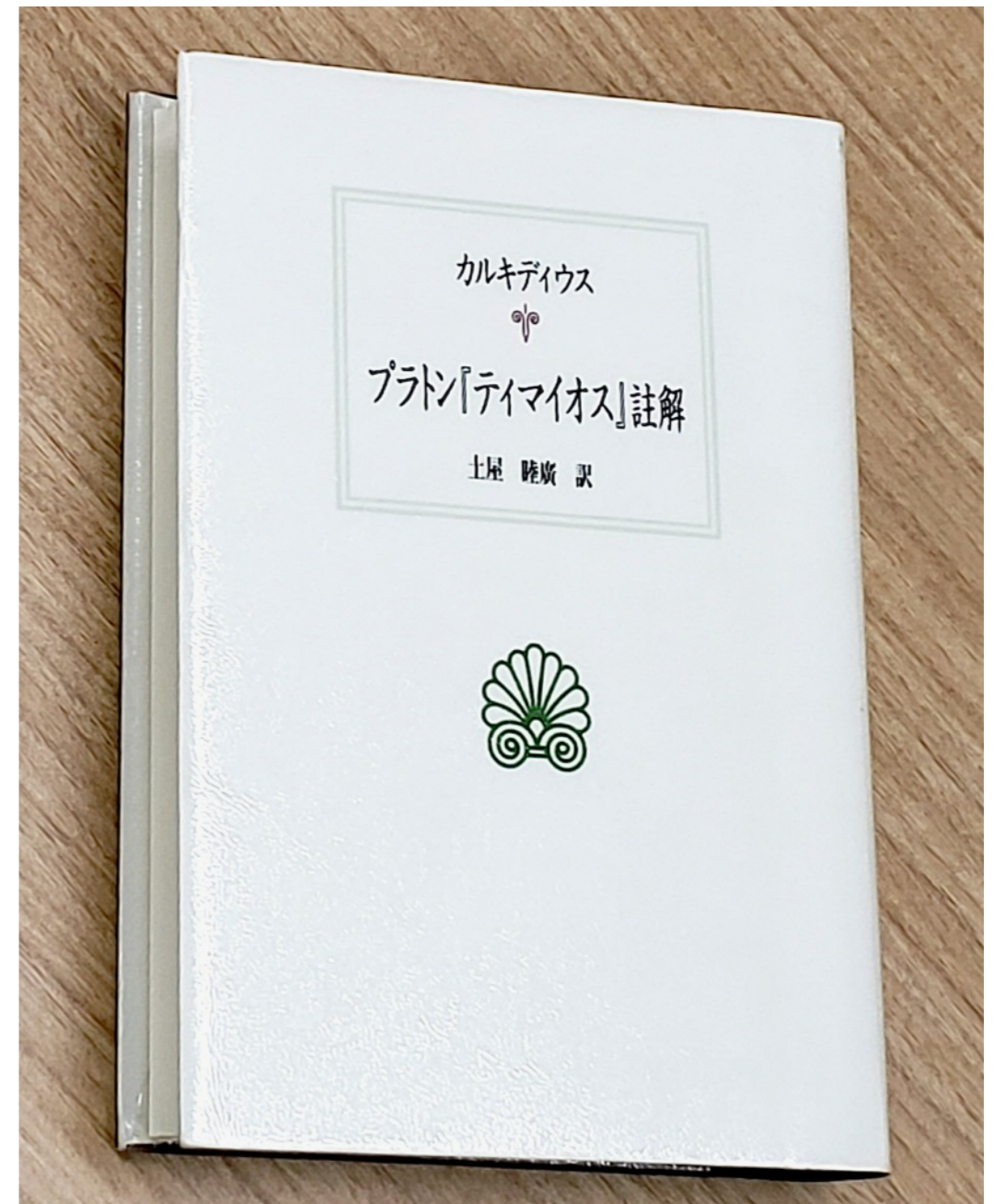
かつてプラトニズムにおいて
もっとも重要視されたのは『ティマイオス』で
そこでは宇宙がどのようにしてできたのかが
物理的にではなくイデア的に語られている

唯物論的で科学主義的な認識以外は
あてにならないものとされる現代では
そうした宇宙論はただの古代的な神話としてしかみなされ
ない

しかしコスモロジーとしての宇宙論こそが
私たちの死生観をはじめとした世界観に
関わっていることはいうまでもない

唯物論的で科学主義的な宇宙論から
導き出せる世界観はとても貧しい
だから多くの人には二重人格的に
表では唯物論的で科学主義的な
素朴実在論的な世界で目先の利益を追って生き
裏では慣習化された宗教のもとで
じぶんを騙しながら死を恐れて生きている

コスモロジーとしての宇宙論
つまりはどんな世界観を持って生きているのか
それを問いなおすことが求められなければ
どんなに技術や科学が進んでも
その袋小路の生は貧しさを増すばかりだろう



■カルキディウス（土屋陸廣訳）
『プラトン『ティマイオス』注解』
（京都大学学術出版会 2019.11）

（第一部「序論」より）

「一 プラトンの『ティマイオス』が、昔の人々からも理解するのに難しいとみなされ評価されてきたのは、語り方の拙劣さから生じた曖昧さのせいではなくて（…）むしろ読者が、さまざまな問題の解明に従事する専門的な理論に習熟していなかったからである。文体の様式は、議論の対象となったことを、それと無関係な方法ではなく、その問題に特有の証明法によって明らかにするという目的で、決定されているからである。というのも、相応しい適切な理論によって問題を解明する、あの証明法のみが確かなものだからである。たとえば、もし星の運動に関して何か戸惑いが生じたなら、天文学と呼ばれる学問から判定が下るだろう。もし弦の相違や、相異なった声や音から生じる協和について論じられているなら、音楽という治療法によって戸惑いは治まるだろう。要するに、治療において傷の性質に応じて医薬の援助が適用されるときには、どんな場合でもいつも最も熟達した医師に診てもらおうという習慣を保持するべきである。

二 さて、この本（『ティマイオス』）においては、万有の成り立ちについて論じられ、宇宙が包含するあらゆることの原因と理由が明らかにされるのだから、多くのさまざまな問題が生じることは必然であった。すなわち、平面図形について、立体的物体について、感覚されうる宇宙に生命を与える魂が身体をまとったことについて、魂の運動と永久の活動にゆつて、星の規則的な運動とさまよう運行について。各々の事柄がそれ本来の類縁的な理論によって解明されるためには、確実な学問のあらゆる専門的な治療法について、すなわち、数論、天文学、幾何学、音楽の治療法によって対処されるべきであった。それゆえ専門的なことに習熟していない人たちは、まるで外国語に無知な人のように、それらを少しも吟味できなかった。他方、諸学問のうち何か一つを習得していた他の人々は、自分たちが知っていたことだけは認識し吟味したが、他のことは無知の闇に隠されたままであった。

三 それゆえ、この著作（『ティマイオス』）は、ほとんどこのようなすべての知識に習熟し訓練を積んだ人たちのためだけに作り上げられたものであり、そうみなされることは明らかである。彼らは、知識のこれほどの輝かしさを他の人々とも共有しなければならなかったのに、不毛な嫉妬に忌まわしく引き止められて、大いなる幸福を広め分かち合うことをせずに、自分たちのもとに留めてしまったのである。」

（土屋睦廣「解説」より）

「プラトニズムの伝統において『ティマイオス』は古くからとりわけ重視されてきた。とくに、紀元前後に始まるいわゆる中期プラトン主義と、三世紀半ばに始まる新プラトン主義においては、この書はプラトンの著作の中でも特権的な地位を占めていた。古代後期から近世にいたるプラトニズムの歴史は、『ティマイオス』の解釈史であったと言っても過言ではない。ことに中世においては、十二世紀半ばにヘンリクス・アリスティップスによる『メノン』と『パイドン』のラテン語訳や現れるまで、カルキディウスによる『ティマイオス』のラテン語訳が、西欧において直接読むことができたプラトンのほぼ唯一の著作であった。『ティマイオス』にはカルキディウス以前にも、キケロによる部分的なラテン語訳（…）があり、たとえばアウグスティヌスはこれを用いていたとされるが、それ以降中世ではほとんど用いられた形跡がない。カルキディウスの翻訳も全訳ではなく、中ほど（…）で中断しているが、彼はこれに翻訳の五倍余りの分量の注釈を付した。カルキディウスの『プラトン「ティマイオス」注解』は、古代末期のプラトニズムの様相を伝える貴重な資料であると同時に、数論、音階理論、天文の基礎知識と古代の哲学的議論を中世前期に伝えた数少ない文献の一つとしても重要である。」

「『ティマイオス』の宇宙論の枠組みを確認しておこう。『ティマイオス』においては、「存在するもの」と「生成するもの」という、いわゆるイデア論の図式に、宇宙論的な「知性（ヌース）」と「必然（アナンケー）」が重ね合わされ、この対立する二項の図式が一貫した議論の枠組みとなっている。そこに、宇宙の製作者という、いわば両者を仲介するものとしての神が登場する。『ティマイオス』では宇宙論全体の序論において、最初に考察すべきこととして、「宇宙はいかなる生成の始まりもなく、常にあったものなのか、あるいは、ある始まりから始まって、生成したものなのか」という問題が提起され、即座に「生成したものだ」という回答が与えられる。その理由は、宇宙は感覚されるものであり、感覚されるものは生成するものだからと語られる。続いて、生成したものは何らかの原因によって生成することが必然だと言われ、その原因者として「この万有の作り手にして父」がいくぶん唐突に導入され、それは以下の箇所「デーミウールゴス」と言い換えられていく。この箇所は、宇宙は過去のある一時点において生じたものなのか、あるいは永遠に存在するものなのか、換言すれば、神による宇宙の製作は歴史的事実として語られているのか、説明のための虚構なのかをめぐり、古代から現代に至るまで解釈者たちを悩ませてきた。また、先の二項の図式に当てはめれば、当然デーミウールゴスは、イデアとヌースの側に属することになるだろう。しかし、イデアとヌースとデーミウールゴスとが、それぞれどのような関係にあるのか、明確なことは『ティマイオス』において何も語られていない。」

「カルキディウスの『ティマイオス』解釈の最大の要点は、「神」と「イデア」と「知性」と「宇宙の魂」の四者の関係を、階層構造を想定して整合的に理解しようと試みた点にあると考えられる。すなわちカルキディウスは、「神」を頂点として、「知性」を神の意志である「摂理」と解釈し、「宇宙の魂」を「摂理」に従属する「運命」と同一視することで、これら三者がヒエラルキーをなして宇宙を支配するという構図を考えた。さらに彼は、イデアを神の知性活動として神に従属させ、「知性」の地位に置いた。これによって、四者の上下関係と役割が整理され、理解可能なものとなっている。宇宙論的な「知性」を「摂理」とし、「宇宙の魂」を「運命」とする解釈には、カルキディウスの時代と関心のありようが大きく反映されている。このようなカルキディウスの解釈は、『ティマイオス』のテクスト解釈としては多々問題はあるが、一つの世界観を提示するものである。これはまた、『ティマイオス』解釈によって導き出されたカルキディウス自身の哲学的世界観と言ってもよいだろう。実際、彼の『注解』の多くの議論は、この思想を核として展開されていると見ることができる。」

☆mediopos-2128 2020.9.13

調性は秩序であり
無調は無秩序なのだろうか

(おそらく無調とされるものは)
(拡大された調性の秩序を指向しているはずだ)

調性は不自由であり
無調は自由への道なのだろうか

(自由は無制約ではなく)
(制約ゆえの自由への道であるならば)
(調性にも無調にも自由も不自由もあるはずだ)

調性は規則性への指向であり
無調は多様性への指向なのだろうか

(無調はいわゆる調性の範囲では展開し難い領域の)
(新たな規則性をも求めるものでもあるはずだ)

音楽とはなんだろうか
音楽を聴くとはどういうことなのだろうか

(音楽を問うことは)
(音楽がなにを目指すのかを問うことでもあるだろう)
(音楽を享受する耳は)
(いったいなにを聴こうとしているのだろうか)
(少なくともだれも聴かない音楽は音楽の領域にはない)

いわゆるクラシック音楽の世界は
極端な保守から極端な革新までが同居しているが
現代音楽とされる音楽のほとんどは
「無調」といわれる流れのなかにある
そしてそれらの音楽は
極めて限られた聴衆に享受されている

あらたな道を進もうとすれば
過去に踏みならされた道ではなく
だれも歩かないような道をも進まなければならない
かつての「調性」では聴くことのできない領域へ
冒険を敢行するという事は
その冒険をともにする者は多くの場合限られてくる
そこに現代音楽の可能性と困難があるといえる

無調／調性は二項対立ではなく
無調は調性の拡大された領域において
あらたな調性を展開しようとするということなのだ
新しい音楽／古い音楽
前衛／保守といった二項対立的な発想もまた同様である

その意味で
あらたに「調性」とは
ほんらい何であったのか
何でありえるのか
何であろうとしているのか
そのことをこそ問う必要があるのだろう

それは音楽にかぎった話ではなく
秩序そのものへの問いでもある
狭義の秩序の可能性と不可能性
あらたに拡大する必要のある秩序の可能性
そうしたことへの不断なる問いかけこそが
あらたな時代への重要な示唆となるはずだから



■ 柿沼敏江
『〈無調〉の誕生／ドミナントなき時代の音楽のゆくえ』
(音楽之友社 2020. 2)

「スイス・ロマン管弦楽団の名指揮者エルネスト・アンセルメは、第二次世界大戦終結後に、メロディは、そして音楽は、ドミナント（属音、属和音）へと向かう弾道である、と述べた。前衛音楽が開花しようとしていたこの時期に、なおも音楽には調性がなくてはならないと信じ続けたこの指揮者は、音楽においては主音よりもまずドミナントが決定的な吸引力をもっていると主張していた。（…）まるで時代錯誤でもあるかのように響くこのアンセルメの発言はしかしながら、いま振り返ってみると、二〇世紀音楽の核心を逆の形で照らし出していたように思われる。ドミナントを失い、調性機能が停止し、「無調」が席卷した二〇世紀の音楽は、アンセルメの言うように音楽の根幹とも言うべきものを失い、様々な試行錯誤を繰り返していた。機能不全に陥ったのは調性だけではなかった。調性と緊密な関係にある音楽形式、時間的な構造も大きく揺るがざるをえなかったのである。多種多様な技法やスタイルが出没し、異なる潮流が折り重なって動き出し、音楽の風景を塗り替えていった。だからこそ、ドミナントは重要だと考えるアンセルメの発言は、そうした混迷の時代を経て、二一世紀を迎えた現在、近現代の音楽を見るひとつの視座を与えてくれるように思われる。」

「このようなドミナントの弱体化と解体、そして「無調」音楽の誕生の物語を私たちはこれまで当然のこととして受け取ってきた。それまでになかったはずの「無調」という新しい流れを経験し、その大きなインパクトに当惑し、疑いの目でもって、あるいは期待を抱きながらこれを受け入れてきた。無調こそ進むべき新たな道だとして受け入れた者も、また絶対に受け入れられないと拒否した者もいたし、この「革命」を不承不承に受け入れた者もいた。」

「一部の抵抗を尻目に、「無調」は進歩的な作曲家がとりべき道として推奨され、作曲のコンクールでは賞を獲得するための標準的な語法となっていた。いまなお、現代音楽界、とくにドイツを中心とする音楽界では、「無調」が支配的である。そうした状態はいったい、いつまで続けられるのだろうか？ また調性から無調へという流れは、はたして歴史の必然だったのだろうか？」

「「無調が生まれた」と言ったのはジョン・ケージだった。ケージが言った言葉は文字どおりには「無調が起こった」であったが、「無調」は誰かが考案したというよりは、二〇世紀初頭に、まさしくどこからともなく起こった（生まれた）出所不明の言葉だった。「無調」という言葉が使われるようになったことによって、今度は「調性」が意識され、問題にされるようになった。調性か無調かという議論は音楽界を二つの人生に分けることになり、作曲家たちを激しい戦いの渦に巻き込んでいった。

二〇世紀以降の西洋音楽の歴史は「無調」に翻弄された歴史であった。「無調」はまずは音楽批評において「非音楽的な」というネガティブな意味で、調性感の揺らいだ耳障りな音楽を批判するために使われた。しばらくすると意味は大きく変わり、音楽の「革命」を意味するようになった。またそれに加えて「自由」、「解放」という意味あいを与えられるようになり、独裁主義的な政治状況が生まれるなかで、作曲家たちに音楽的な立場とともに、倫理的、政治的な姿勢をも意識させることになった。こうした状況は、調性から「無調」に鞍替えする多くの転向者を生むことにもつながった。

この語法の創始者の一人とされるシェーンベルクは「無調」という言い方に同意せず、「汎調性」の方がふさわしいと考えていた。そして汎調性を両性具有の、あるいは性別のない天使のようなものと捉え、すべての調を含むとともにそれらを超えた新しい調性を構想した。シェーンベルクの考えの基礎には、つねに調性があった。

言葉としての「無調」とこの言葉が指し示す現実の音楽との間には隔たりがあった。「無調」とされる音楽にも調性を認めることができるということについては、シェーンベルクをはじめ、多くの人々がすでに気づいていた。また調性が明確には分からず、曖昧な場合にも「無調」という言葉が使われたため、様々な形態と様式による音楽が「無調」と呼ばれる状況が生まれた。その一方で、シェーンベルクの「無調」音楽とセリアリズムを正統化する動きも生まれ、その意味は明確にされないままに「無調」という言葉と「無調」音楽はともに広められていった。

無調の音楽、調性のない音楽は果たして存在しうるのだろうか。というのは、調性は、音組織の問題というよりは、聴き手の聴覚にかかっているからである。人は音と音を関係づけて聴くため、一二音をたとえ均等に扱ったとしても、聴く側はかならずしもそのように捉えるわけではない。人は音が鳴ったときに、ある音と別の音との関係性を聴きとってしまうのである。音が偏りなく完全にバラバラになった状態は理念のうえでしか存在せず、そこでは音が意味を結ぶことはない。つまりそれは音楽にならない。

調性はその使命を終えて崩壊し、無調に至ったとする歴史観については、そうした見方こそがすでに役目を終えている。旋法から調性へ、そして調性から無調へと進展したとする疑似進化論的な見方は、旋法は調性に比べると素朴で未熟であり、調性は無調より単純で未発達だという偏った価値観を含んでおり、旋法と調性がこれまでともに使われてきた歴史を認識していないだけでなく、音楽に対する価値判断を誤らせる可能性を含んでいる。「ポストトータル（調性以後の）」という言い方もその意味で問題の多い用語である。

調性か無調かという問題設定のし方にそもそも問題があったのではないだろうか。本書では、二〇世紀からの現代の音楽を「無調」に関連して取り上げてきたが、ここで吟味したことを振り返ってみると、無調／調性という二項対立は成り立っていなかったことが分かる。この二項対立はまた前衛／保守という矛盾の多い別の二項対立とも連動して、さらに問題を入り組んだものにした。

これらの二項対立によって混乱し、濁って見えにくくなった音楽の状況を新しい眼で見直す必要があるだろう。また調性についても、これまでとは違う広い視野で捉えることが求められる。地球上の様々な音楽が、また古代から現代までの多種多様な音楽が立ち並んでいる現在の状況のなかで、広い意味で「調」を捉え直すことによって、また音響の原理に立ち返って新たに音組織を考えることによって、今後の展望がひらけてくるのではないだろうか。そこではもはや「無調」という実体不明の言葉葉役立たない。」

「「無調」という言葉は、いまやひとつのメタファーとして音楽外の領域にまで拡大している。スロベニアの哲学者スラヴォイ・ジジェクは「大義を忘れるな」（原書二〇〇八）のなかで、フランスの哲学者アラン・バディウを引用して現代社会を「無調の世界 monde atone」と呼び、それは中心点のない世界（留め金のない世界）であるとしている。ジジェクはポストモダンの社会を「明確な調性を欠いた多様性の世界、無調の世界」として描いているのである。さらに社会学者の大澤真幸はこのバディウ／ジジェクのレトリックを採用して、いまの無調性の時代を支えている画された調性があるはずであり、それを摘出することが必要だと述べる。こうした言説を見る限りでは、「無調」という言葉が生んだ波紋はさらに広がっており、この言葉がもはや取り消せないほどに一般化されていることが分かる。

しかし、こうしたレトリックの使われ方は、皮肉にも現代の音楽状況そのものを逆照射しているようにも思えて興味深い。音楽に立ち返って考えてみると、無調の裏側に見えない調性があるとすれば、完全な「無調」などそもそも存在しないということになるだろう。むしろ調性はゾンビのように生き残り続け、より幅広い多様な意味をもちながら、新たな音楽をつくることへとわれわれを誘い続けるであろう。まさに多様な音楽が同時進行する中心のない現在において、「調」の新しいあり方がポジティブな意味で問われているのである。そう考えれば、現代の音楽を捉え直すうえで、「無調」という誤称も、一定の役割を果たしたということになるだろう。」

ひとつ
 秘密のそのなかに
 ふたつ
 不思議が潜んでる
 みつつ
 魅せられ酔いしれて
 よつつ
 夜には夢のなか
 いつつ
 いつかはその彼方
 むつつ
 無辺のその世界
 ななつ
 奈辺にあるのやら
 やつつ
 闇路の奥辿り
 ここのつ
 言の葉訪れて
 とうで
 問ううち
 ひとつへ返る

一二三四五六七八九十の
 数え歌を試みに作ってみたが

ひふみよいむなやここのとを

それは
 物部氏の祖神である饒速日命が
 高御産霊尊に授けられたという
 「布瑠（ふる）の言」である

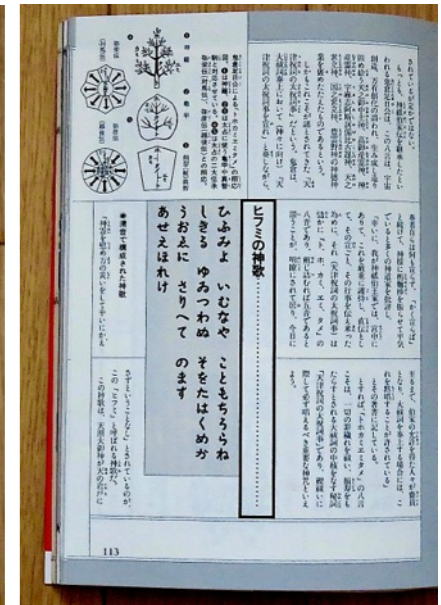
石上神宮に伝わる鎮魂法とも
 深く関わっているという

「ひふみよいみなやここのたり、
 ふるべ、ゆらゆらとふるべ」

その十の数は
 澳津鏡（おきつかがみ）
 辺津鏡（へつかがみ）
 八握剣（やつかのつるぎ）
 生玉（いくたま）
 足玉（たるたま）
 道返玉（ちかへしのたま）
 死返玉（まかるかへしのたま）
 蛇比礼（へびのひれ）
 蜂比礼（はちのひれ）
 品物比礼（くさぐさのもののひれ）」
 という十種神宝

その神咒は
 死者さえも甦るほどの力を持つというが
 数というのは
 その奥に
 数知れぬ霊的な言霊の力を秘めている

良寛が毬つきをしながら
 一二三四五六七を繰り返し
 「つきてみよ ひふみよいむなや ここのとを
 十とをさめて また始まるを」と
 和歌で詠ったのも
 その数の神秘的な力の秘密を
 どこかで直観していたからなのかもしれない



- 円満字二郎『数になりたかった皇帝／漢字と数の物語』（岩波書店 2010.8）
- 吉野秀雄 校註『良寛歌集』（東洋文庫556 平凡社 1992.10）
- 入矢義高 校註『良寛詩集』（東洋文庫757 平凡社 2006.12）
- 『古神道の本』（Books Esoterica10 学研 1994.8）

（円満字二郎『数になりたかった皇帝』～「一二三四五六七 良寛は無心に毬をつく」より）

「江戸時代後期の良寛といえば、書道と漢詩と和歌のいずれにもすぐれた禅僧だが、一般には、子どもらちと“かくれんぼ、や“毬つき、をして遊んだ、という話でよく知られている。そんな良寛は、「毬子（きゅうす）」といういかにも彼らしい漢詩を残している。

袖裏の繡毬 値千金
謂う 言（われ）は好手 等匹無しと
箇中の意旨を若し相問わば
一二三四五六七

良寛はもういい年の老人だというのに、きれいな毬をまるで高価な宝物みたいに、さも大事そうにたもとに入れて放さない。そして、自分は毬つきの名手で、かなうものなんかいないので、と思っているのだ。-----「毬つきの極意は何ですか」とだれかが尋ねたならば、お答えいたそう。「一二三四五六七」と。」

「同じ「一二三四五六七」でも、そこに漂う詩情はかなり異なる。（…）なぜなら、良寛には次のような和歌もあるからだ。

つきてみよ ひふみよいむなや このとを 十とをさめて また始まるを

（…）

良寛が子どもたちとうち興じた“毬つき、は、（…）毬をつきながら「一つ、二つ、三つ……」と数えていき、「十になると「一つ」に戻る。そのくり返しのようだ。名手を自負する良寛は、それをえんえんと続けられたのだろう。

そこには、“数える、ことによる無心への回帰とは別に、同じことがくり返される永遠性のようなものがないだろうか。良寛は毬つきを通じて、“永遠、の中に遊んでいたのではないだろうか？」

「一二世紀の中国で編まれた『碧巖録』という禅の教本に、「雲門の六不収」という話が出て来る。ある僧が「法身」とは何かと問うたのに対して、雲門という高僧は「六不収」と答えた。「法身」つまり宇宙の本体は、「六には収まらない」というのである。

そこに付された、「頌（しょう）」と呼ばれる解説には、次のようにある。

一二三四五六、碧眼の胡僧も数えて足らず。

「碧眼の胡僧」とは、インドからやって来た達磨のこと。達磨法師も「一つ、二つ……」と数えてみたけれど、数え切れなかったよ、ということらしい。

これは本物の禅問答だから、宇宙の本体とは何かとか、何をもって「六」というのかとか、達磨は何を数えようとしてどうして数えきらなかったのかとか、ぼくにはわからないことだらけだ。ただ、「一二三四五六」の部分に、「周（めぐ）りて復た始まる」という注が付いているのだけが、妙に気になる。

宇宙の本体なるものは、「六には収まらない」という。とすれば、「一」から数えていくと、「六」を超えて「七八九十」と続くのだろう。そうして、ぐるりと回って「一」に戻り、また始まるというのか。

“数、を表す漢字の羅列は、ここでも、くり返しの果てに、“永遠、の存在を示しているのだろうか。」

（『古神道の本』～「ヒフミの神歌」より）

「「神霊を慰め万の災いをして幸いにかえさずということなし」とされているのが、この「ヒフミ」と呼ばれる神歌だ。

この神歌は、天照大御神が天の岩戸に身を隠したとき、帰神法の祖とされる天鈿女命が神舞を舞いつつ、この神歌を謡ったと古伝にある。

ちなみに、言語は数十万と存在するが、その言語の基となるのが、この神歌を構成する47音で、その一音一音に対応する神々が存在すると解する説もある。つまり。清濁音すべての75音の言霊宇宙を象徴する「真寿美鏡」に対して。47音の清音のみによる言霊宇宙を形成しているのが、この「ヒフミ」だというのだ。

この神歌の意味についても多くの説がある。人間の生き方を説いたもの、あるいは古神道における宇宙創造原理を簡約したもの。あるいは最初の「ひふみよいみなやこと」は「一二三四五六七八九」であり数霊を意味するもので、同時にそれは深秘とされる「十種神宝」の一つ一つを表すものである、等々だ。」

（『古神道の本』～「布留の言」より）

「記紀に次ぐ第三の神典として重視される『旧事本紀』には、物部氏系の伝承が色濃く反映されているが、その物部氏の祖神とされる饒速日命が、天孫に先立って降臨する際に、高御産霊尊に授けられたというのが、この布瑠（ふる）の言である。

正式には、「ひふみよいみなやこのたり、ふるべ、ゆらゆらとふるべ」と唱える。

この前節部分は「ヒフミ」の一から十までの部分に相当し、十種神宝をそれぞれ意味している。すなわち、

「澳津鏡（おきつかがみ）、辺津鏡（へつかがみ）、八握剣（やつかのつるぎ）、生玉（いくたま）、足玉（たるたま）、道返玉（ちかへしのたま）、死返玉（まかるかへしのたま）、蛇比礼（へびのひれ）、蜂比礼（はちのひれ）、品物比礼（くさぐさのものひれ）」

が、言霊のうちに表現され、これらの神宝を想念のうちに置きながら霊的秘儀を行う義を示しているのである。

『旧事本紀』が記すように、この神呪を唱えれば「死者が甦る」ほどの奇瑞を現すことができるという。謎とされる十種神宝や、石上神宮に伝わる鎮魂法との関わりも無視できない言霊である。」

☆mediopos-2130 2020.9.15

かつて
魂は集合的な姿をしていた
感情もまた
外からの神々の働きかけであり
内なる世界へと向かう必要はなかった

世の中は場の倫理と論理で動いていた

時代とともに
魂は個的な姿をとりはじめた
そして
神々の働きが
内的な世界として演じられ始めた

当初はかぎられた人たちが
その内的な世界へ向かうことで
神的な世界へとつながろうとしたが
それは大変危険な秘儀であり
そのプロセスを辿るためには
導師の支えがどうしても必要だった
渦巻く激情と欲望の世界の嵐のなかで
ひとりその道を歩むことはできなかったのだ

キリスト教が個を準備したのだといわれるが
それは特別な者だけの魂の個別化ではなく
すべての魂が個として働ける力を
長い時間をかけながら育てなければならなかったのだ

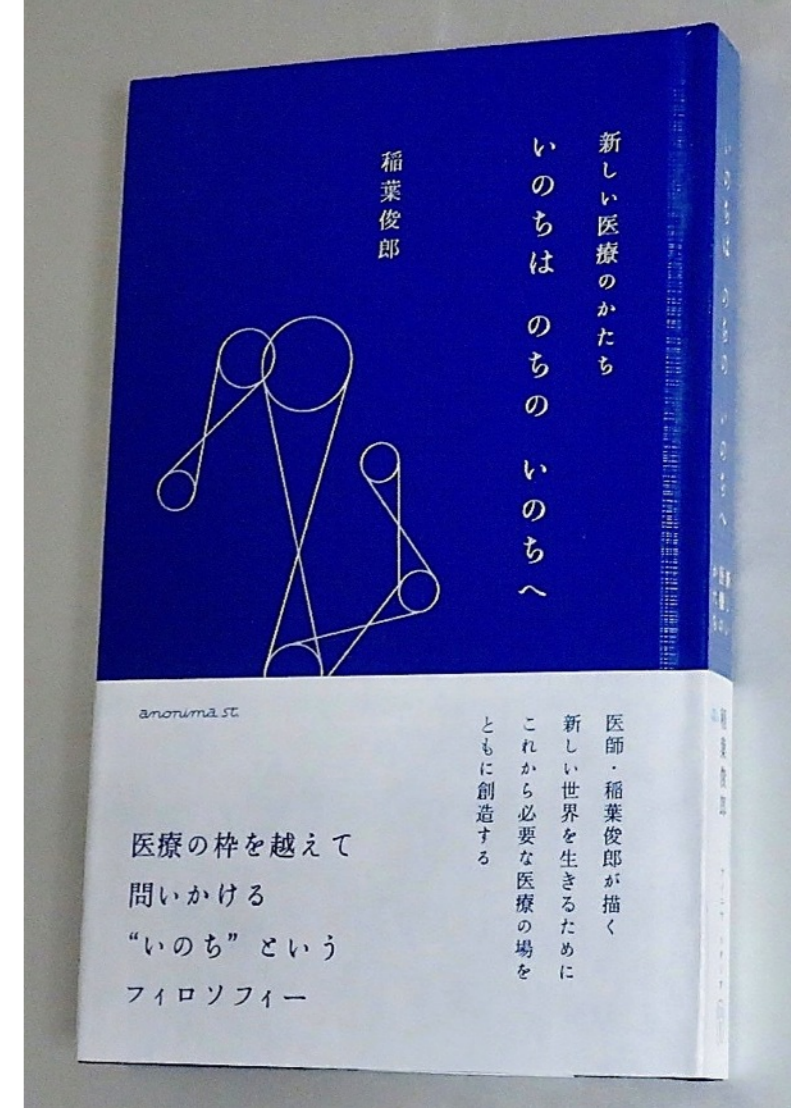
自我と対峙するといったフレーズも聞かれるが
みずからの内的世界へと
ひとりで向かっていく力を育てていくということである
精神分析や心理療法などが生まれてきたのも
そうした要請に対応するものでもあったのかもしれない

けれども内的世界への道は険しい
かつては導師がいなければ歩めなかった道だ
仏教では魔境ともいい
キリスト教でいえば悪魔がいつも傍で窺っている

現代においても古い霊性の魂は
過去の霊媒的な力を残したまま
思考や論理の力を持ってないままでいたりする
トカゲが尻尾を再生する力が
その進化のプロセスであらたな生命力に変化するよう
それらの力は過去の霊的能力が変化したものなのだ
これからは明るい意識での思考や論理を通して
新たな霊性を育てていかなければならない

世の中は自我の暴走という嵐のなかで
個の倫理と論理へと向かおうとしている
そして場と個はしばしば矛盾することになる

その矛盾を超えるためには
個と個はみずからの内的世界の底で
互いにつながる道を模索しなければならない
そのためにもひとりひとりの魂は
みずからの内で荒ぶる影に
新たな霊性の光を当てることから始める必要がある



■稲葉俊郎

『いのちは のちの いのちへ／新しい医療のかたち』
(アノニマ・スタジオ 2020.7)

「心理学者の河合隼雄氏が1976年の著書『母性社会日本の病理』（中公叢書）で、「場の倫理」と「個の倫理」として紹介している一節がある。日本では「倫理」の源泉が「場」の中にあり、欧米では「個」の中にあるというものだ。こうしたことは、「倫理」だけではなく「論理」も同じ状況ではないかと思う。

日本人は「個の倫理」をつくることは難しく、「場の倫理」とでも言うべきものに判断基準を頼ってきた。それは日本の共同体の平和を守る知恵のひとつでもあったのだが、時代の変化とともに諸刃の剣ともなり得るものだ。日本という国にある「場の倫理」は、個ではどうにも抗えない「場の空気」をも生み出す源になる。場の力には、可能性とともに危険性もある。まず私たちが無意識に影響を受けている場のメカニズムを自覚することが大切だ。見えない場の力に飲み込まれ、個の力を失わないためにも。」

「個を強く出しすぎると、場を破り、「場違い」になる。そのため、場の平衡状態を維持しながら個を生かすために、日本では「間」の感覚を身につけることが必要とされたのだろう。「場」の中と外を徹底的に分けて、「場の中」の平衡だけを考えることが、日本という島国で綴じられた「場」を平和に保ち、安定化、平衡化のために大切だったのかもしれない。

ただ、現代のようにあらゆる国の文化が多様に多層に混在している時代では、日本的な「場の倫理」の更新が求められているのだと思う。」

「「場の倫理」を大切にしながらも、決して「個の倫理」を疎かにしない。もし場を変えることが困難な場合は、「個の倫理」を守りながら場といかに共存するかという距離感が大切だし、もし場を変えることができるのなら「個の論理」を損なわない場をともに育てていくことが、場づくりへと繋がっていく。

「場の倫理」と「個の倫理」は対立するものだからこそ、その2つの両立や共存を目指すことは、矛盾が矛盾のまま同居できる新しい「場」の創造へと繋がるだろう。」

「「オープンダイアログ」を実践することが難しい時、支えになるひとつの考えが、「中動態」という概念だ。」

「「能動態」と「受動態」という言葉がある。日常用語で言えば、能動態が「～する」で、受動態が「～される」である。しかし、古代ギリシアの時代は「能動態」に対する言葉が「受動態」ではなく「中動態」というもうひとつの大きな概念であり、その「中動態」の一部に「受動態」があったとされている。ある時から「中動態」という概念はなくなり、「能動態」に「受動態」が対比されるようになった。

この失われた「中動態」を意識することが、真の創造的な対話において重要な点になるのではないかと考えている。別の言い方をすれば、私たちは「中動態」を失ったからこそ、日常的な会話と創造的な対話という対話の質の違いがよくわからなくなってしまったのではないだろうか。」

「「能動態／受動態」は、行為を「する／される」で区別する言葉であるのに対して、「能動態／中動態」は、行為を自分の「外側／内側」で区別する言葉である。

例としれ、「惚れる」「感動する」という言葉に置き換えて考えてみよう。現代の感覚で言うと、自分が相手に「惚れた」り、何かに「感動する」から、「能動態」のように思える。しかし「中動態」で考えてみると、自分の「内側」だけで完結している「惚れる」「感動する」という行為は、「中動態」だというのだ。

また、「能動態／受動態」における「能動態」という行為は「する（した）」側の責任を追及するような言葉になり得るが、それに対して、「能動態／中動態」という考え方では、行為が自分の「外側」へ及ぶのか、「内側」だけで完結しているのかを区別するだけであるため、誰が「する（した）」かといった責任の所在とは関係がない。

例えば、「謝罪する」という行為は、現代の感覚で言うと「能動的」な行為だが、「中動態」では外部の影響を受けず、その人自身の「内側」から本当に悪かったという意志のもとに「謝罪する」ことを指す。そうした行為を多くの人が求めているのではないだろうか。」

「現代という時代は、「外側」の世界からジャッジされたり責任を取らされたりする場面が多く、純粋に自分自身の内側から生まれてきたものなのか、外部かたの影響を受けて生まれたものなのなのか、その違いがよくわからなくなってしまうことがある。だからこそ、お互いに自分の「内側」から生まれる「中動態」の態度を大切にして言葉を発さないと、真の対話は成立しない。」

「自分の「内側」を起点とした「中動態」のような状態こそが、私たちの「個」が持つ固有の居場所に近く、それは固有の「いのち」の場所と言ってもいい。「場」に支配されない「個」の場所。自由な「個」を前提にして、「個」と「個」とが対話を繰り返した結果、そこに「場」がつくられていくだろう。」

「人間がつくってきた場や共同体、社会という営みの中で、私たちの「つながり」は変化を繰り返してきた。小さな共同体への「つながり」はいいところもたくさんあったが、密な関係性ゆえに村八分や差別、不自由さも同時に抱えることになった。そんな密な関係を壊して都市化へと向かうことで、新しい「つながり」を求めた。ネット社会が発達し、私たちが新たな関係性を築いているところに、新型コロナウイルスをきっかけとして「つながれない」時代へと新たに突入した。

ただ、大事なことは「つながっている」事実よりも、「つながり方」であり、自分と他者がどういう通路で繋がるのか、ということではないだろうか。そして、「つながり」には常に距離感こそが大事なのだということも忘れてはいけない。

これからは、作家の村上春樹さんが『ねじまき鳥クロニクル』（新潮社）という長大な物語で紡いだ「壁抜け」のような「つながり」の時代になるのではないかと思う。

「壁抜け」のような「つながり」とは何か。

それにはまず、それぞれ個人が自身の存在や「いのち」の源を掘り続けること。自分の中の「底」、へと掘り進めることは、自分という存在や「いのち」の水源と新しく「つながる」ことでもある。底へといくと、そこでは見たくなかった自分や、隠れていた影とも直面し、対決する必要もある。過去の自分は、自分という存在の底で、現在の自分と新しく繋がり直すことを待ちつづけている。

ひとりで乗り越えられない時には、他者の力を借りることも必要だ。登山と同じで、伴走者の助けが必要になる時もあるが、最終的には自分の足で歩みを進めなければならない。」

☆mediopos-2131 2020.9.16

アウグスティヌスは
嘘とは意志をもって偽りを言うことだと言
すべての嘘は罪であるとしたが

カントはさらに
嘘をつくことを絶対的な悪とした
「人殺しに追われている友人を助けるためであっても、
その人殺しに対して嘘をつくことは
誠実の義務に反している」としたのだ

一方『判断力批判』では
行動は「美」や「善」の
感性の問題としてとらえられている

そのふたつの判断を
どのようにむすびつけばいいのだろう

現代は現実と非現実
現実とイメージの境界が
見えにくくなっている時代である

嘘は理性的にのみ捉えられる問題ではなく
イメージと感性の問題なのだ
悪とされる嘘もあれば
美や善とされる嘘もまたあるだろうが
その両者の境界も絶対化することは難しい

私たちの「対話」や「おしゃべり」にしても
そのなかにはさまざまな嘘が
意図的かそうでないかを超えて
さまざまなかたちで織り交ぜられている

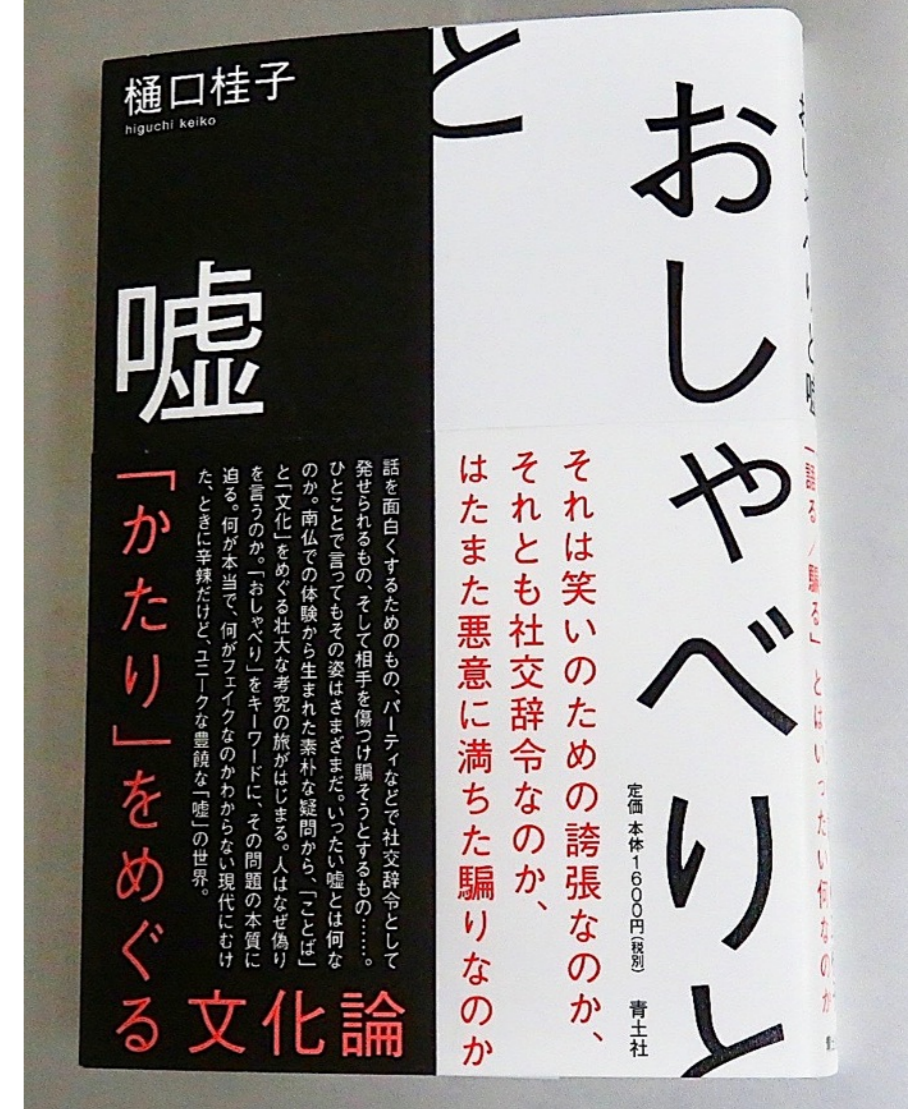
話をおもしろくしようとする嘘や
社交辞令などもあるように
嘘もほんとうもその場のかたりのなかにあるから
絶対的にカテゴリー化され峻別されるようなものではない

とくに芸術における虚構性となると
それを嘘かほんとうかでとらえ
どちらかに分けることに意味はない

しかしながら
嘘とほんとうを絶対化する愚もあるものの
日々の生活のなかにおいては
致命的なまでの大きな嘘に対する
感性をなくしてはならない

そういうものだという人の言葉や
メディアからの垂れ流しを鵜呑みにするばかりで
じぶんで考え判断していくことを怠ったとき
大きな嘘の迷路の中から出られなくなってしまうから

嘘もほんとうも
いつも同じ顔をしているわけではない
常にそれらは変化のなかにある
思考停止に陥らないように
柔軟な感性と想像力が必要なのだ



■樋口桂子
『おしゃべりと嘘/「かたり」をめぐる文化論』
(青土社 2020.9)

「変化と不安の中にあるとき、私たちは、何が嘘であるのか何が本当であるのか、分からなくなる。嘘に惑わされて、どこかわけの分からないところに向かうのではないかと、内心動揺する。人との交流を強く求めながらも、不安の中にいると、人は嘘に惑わされやすい。しかしだからこそ、今、人がなぜ嘘をつくのかを考えることは、意義があることではないかと思う。私たちは生きて人と交流をするかぎり、人と対話をする。おしゃべりをする。そしてそれは嘘とつきあうことでもある。

他方、意図をもって人を欺して、嘘をつこうとする人がいる。かたりにする人間は、実は大変な努力をしているのだろう。周到に用意された嘘に対処する妙薬は、なかなか見つからない。嘘はそれぞれみな特殊だからである。私たちはその場その場で特殊な嘘を判断し、処していかなければならない。

パスカルは「われわれは理性によってのみではなく、心によって真実を知る」と言った。嘘を見抜き、大きな嘘から逃れるためには、嘘の影におびえているのではなく、まずは柔軟な感性をもってものを見て、それを知ることなのだろう。」

「嘘の概念は二十世紀のはじめに大きな転換点をもった。世界は情報伝達の構造を大規模に変革した。振り返ると、かつて言語伝達の手段が世界を、声中心の時代から文字中心の時代へと移行してゆき、伝達の革命を起こした時代があった。そこにはなにとり、活版印刷の伝播があった。それが巨大なうねりとなって、伝達構造を根っこから変えた。さらに二十世紀の初頭、人類はそこからもう一段階上の、情報伝達のあり方を変革する戸口に立った。そして、今、その階段を上りきった私たちの時代は、かつてないスケールでの伝達革命を成し遂げようとしている。情報伝達の変化は、現実の見方を変える。現実と非現実、現実とイメージの境界を見えにくくするのである。

予期しない事態が起こったとき、人は不安になり何かにすがりたいと思う。不安は世界を恐怖の劇場と化すことさえある。混乱し恐怖の中に放り込まれると、人はどれが正しいのかという判断が冷静にできなくなる。頼れる情報にすがりたいと思う。情報を得る手段が激変する中では、舞台の仕掛けをし、嘘をつくことは、以前よりも格段と容易に、そして大規模に行われることになる。

コミュニケーション手段の変化は、耳と心に響く生声を排除してゆく方向を取ってきた。これは、真実であるかどうかの感覚を人から削ぎ落とし、より大きな嘘をつくことを容易にする。声は心と感情を直かに表すものである。声のない、顔の見えない世界では、情感に迫るイメージの操作が人の心をつかまえやすい。声の届かなくなった世界では、嘘は一層大きく巧みにつかれることになるだろう。

嘘は倫理や政治の問題だけでなく、感性の問題である。デリダもアーレントも、カントの『判断力批判』に強い興味をもっていた。これは、人が「美しい」と判断する「判断力」についての論考である。つまり『判断力批判』は「この行動は善い・悪い」という、倫理や嘘の書ではなく、感性の判断についての、美学の書である。ところが「美しい」と感じる人間の感性を論じたこの書に、デリダもアーレントも並々ならぬ関心を寄せた。それは『判断力批判』が人の行動と情動をつなげて論じているものだからである。「美しい」は行動に連動している。私たちは善い行為を同時に美しいと思う。困っているお年寄りに誰かが手を差し出す様を見ると、善い行為であると思う。同時にその行為を美しいと感じる。「美にして善」ということは、わたしたちが日ごろ肌身で感じているもので、行動をつかさどるところと、創造と感性をつかさどるところが分かちがたく結びついていることは、古代ギリシアの哲学書を開くまでもない。そして、善いことと美しいことをつないで感性の判断を扱ったカントの『判断力批判』に、デリダもアーレントも「嘘をつく」ことと「行動する」こととの強い関連性を取り出そうとしていた。嘘はイメージと感性の問題なのである。」

「わたしたちは現在、大きな虚のイメージをこしらえて、それを拡散しやすい世界にいる。嘘が現実となり、事実が隠されて現実となって、世の中を覆いかねない世界にいる。「現実」が変わり、「事実」の見方が変わりつつある。アウグスティヌスによれば、嘘とは、意図をもって事実を反することを、対象となる相手に向けて言うことであった。けれどもわれわれの時代は、事実と事実でないものの区分や、現実と現実でないものの境界が見えにくくなっている。対象となる相手がはっきり分からなくなっている。メディアの変革とコミュニケーション手段の変化が、そこにある現実を大きく変えて、何が事実で現実なのかを判断しにくくしているからである。」

「現代「芸術」と言われるものは、もはやかつて求められたリアリティの再現を目指しはしない。私たちのリアリティに対する感覚は大きく変化した。変化した、というよりも、私たちはもはやリアリティという感覚そのものをそれほど欲しないし、リアリティをことさら現実の中に求めない。いや、考えてみると、リアリティとは現実にあるように描くことなのではなく、現実に見たと思わせるものである。AIは現実よりもイリュージョンに富んだ現実感のある現実さえ提供してくれる。しかしリアリティが抜けて、空いたその穴に入りこんでくるのは、操作されたイメージなのである。

嘘は芸術よりも保守的である。嘘は本物よりもリアルさと強く結びついている。現実感覚は簡単な嘘から入ってくることが大いにあるし、また、何かに酔えば、現実感は一変する。現実と違うものが簡単に取り換えられるのである。「酔う」とは、仕掛けの中に入りこんでそこで溺れることである。それは人の心も現実もざらりと書き換えてしまうことになりかねない。」

「嘘は今、さらに大きな変異の転換点にあるといえるのかもしれない。人はイメージにやすやすと欺される。そして、相手の顔の見えない不透明な状況の中では、嘘のイメージにのみ込まれた人は思考停止に陥るかもしれないという、より深刻な問題が待ち構えている。」

「想像力がなくなると、人は判断を人任せにしてしまう。こうして、嘘も嘘でないことも、真実も欺瞞もついに分からなくなってゆく。

大きな嘘の被害を避けるためには、嘘という抽象名詞ではなく、具体的な嘘の一つひとつを、その変化の中で見て捉えようとする、柔軟な感性のベクトルをもつことが必要であろう。（..）嘘は常に変貌してゆくもので、固定的ではない。情報手段のあふれる中では、嘘はいよいよ変幻の幅を大きくするのである。大きな嘘は、私たちがものを見る視点を固めて動かさなくしたときに、最も強い力を発動してくるように思われる。情報の過多が、逆に人を閉塞させる。

嘘の恐ろしさは、人を思考停止にさせてしまうことである。嘘はいったい恐ろしいかたちになったとき、虚や偽善と芸術、現実と非現実との線引きの問題など、排除してしまう。」

☆mediopos-2132 2020.9.17

ベンヤミンの思想の背景には常に
ユダヤ・キリスト教の神学的な歴史概念がある

この世界は神との理想的な関係から離れてしまった状態にある
その状態のなかで「救済」を待ち望む状態が
いつまでも続いているのが歴史の世界なのだ

ベンヤミンにとっての神学的な「救済」は
神あるいは天使の視点から見た
この歴史の世界の終焉である「破局」でもあった
そしてその救済が解放ともなる

いってみれば天使は映画を見るように
時間性と空間性のうちに起こるさまざまなきごとを
この世界の外から見ている
そしてこの歴史の世界は終わる
それが新たなユートピアへといたる
「罪」の状態からの救済であり解放となるのだ

歴史があるということは
そのはじまりとおわりがあるということだ
はじまる前にはエデンの園のユートピアがあり
終わった後には救済を通じて新たなユートピアがある

時間を直線的にとらえるか円環的にとらえるか
さらに直線と円環による螺旋としてとらえるか
そのとらえ方次第で「救済」も異なってくる

キリスト教ではキリストが再臨し人々を救済し
仏教では釈迦の入滅後56億7千万年後に弥勒菩薩が現れ
釈迦の教えで救われなかった人々を人々を救済するとされる
それが信仰者にとっての最終的な救済であるのだろうが

■山口裕之
『映画を見る歴史の天使/
あるいはベンヤミンのメディアと神学』
(岩波書店 2020.6)

あらためて「救済」とは何なのかイメージしようとする
いま目の前の困った状況における「救済」からはじまり
最終的な（想像力の及ぶ限りでの）「救済」までの振幅はあるものの
さまざまな「救済」を人は欲しそこに宗教も生まれてくる

ゴーギャンの絵画作品に
《我々はどこから来たのか 我々は何者か 我々はどこへ行くのか》
と題されたものがあるが
結局のところ「救済」もその問いの先にある
見果てぬユートピアでもあるのだろう
まさにユートピアとはどこにもない場所

それはともかくとして
私たちの日々欲している「救済」が何なのか
それをあらためて見直してみると
その姿はみずからを鏡に映した姿でもあるのだろう
そしてひとはその想像力を超えたところに行くことはできない



■山口裕之『映画を見る歴史の天使／あるいはベンヤミンのメディアと神学』（岩波書店 2020.6）

「メディアという主題、とりわけ高度な技術的複製可能性を備えることになったメディアは、ベンヤミンのさまざまなテキストのなかでも、さしあたり神学から最も遠く離れたものと見える対象である。しかし、ベンヤミンにとってメディアとは何かを考えようとするとき、最終的には神学と歴史概念の問題に逢着せざるをえない。というのも、（・・・）ベンヤミンのメディアの思想の中心にあるのはアレゴリー思考であり、このアレゴリー思考をその根底で支えているのが神学と歴史の概念であるからだ。映画はベンヤミンの時代における技術的複製可能性の一つの到達点としてとらえられているが、同時に彼にとって映画は、「罪」のうちにとらわれたこのわれわれの世界のなかでアレゴリー的断片として存在するものが「救済」へと向かうための現実の形態でもあった。」

「アレゴリーはベンヤミンにとってつねに神学的な「救済」という連関と結びついている。ベンヤミンの神学的な「救済」の思考を、単純化を恐れず図式化するとすれば、それはあるユートピア的状况、ここからの離反による「罪」の状態、そして救済を通じて新たなユートピアへといたる三段階的な展開のうちに考えることができる。この思考の枠組みは、プラトンの理念論、初期口マン派の思考、ユダヤ教およびキリスト教の神学的伝統、神学的な歴史概念、メディアの展開、そしてマルクス主義の史的唯物論など、さまざまなヴァリエーションをとりながら、ベンヤミンの思想のいたるところに姿を現している。

ドイツ・ユダヤ主義の思想家や作家の多くにおそらく共通していえることだが、彼らによってこの世界は（宗教的感情や信仰とは別の問題として）神との理想的な関係から離れた悪しき状態にある。そのような状態からの「救済」を待ち望むことが、この世界のなかでいつまでも続いている。ベンヤミンにとってこの我々の世界とは、神学的な歴史の思考においては、神の世界に対置されるような、時間と空間によって規定される「歴史」の世界であり、神学的には「罪」にとらわれた世界であり、マルクス主義的な理解においては「高度資本主義の社会」である。ベンヤミンにとって、このわれわれの世界からの救済の可能性を担っているのが、アレゴリーである。ベンヤミンは『ドイツ悲劇の根源』のなかで、アレゴリーをとりわけバロック時代に特有の図像表現として示しているが、ここでは文化史的・文学史的記述のかたちをとりながらも、アレゴリーの置かれた神学的歴史概念の連関がきわめて強力に描き出されている。

ベンヤミンがわれわれの生きるこの「歴史」の世界にまなざしを注ぐとき、それは時間性と空間性のうちにさまざまなきごとが生じ、そして滅びてゆく世界であり、そして何よりも「罪」の連関のうちにとらわれた世界である。この世界のうちにアレゴリーとして存在するもの---例えば廃墟、門、ガス灯、パサーージュ、商品、あるいは『一方通行路』や『ベルリンの幼年時代』で描き出されるさまざま事物やできごとたち---は、見かけの上では文化史的連関のなかに置かれているようにとりあげられている。だが、それらはベンヤミンの思考の枠組みのなかでは、なによりも神学的連関、神学的歴史概念の連関のなかで語られている。これらはまさにアレゴリーとして、事物そのものの意味や機能を持つとともに、意味の連関から解き放たれ、記号的断片となって別の意味連関の構造的なうちへと「救出」される。それは新たな意味連関であるとともに、それらのアレゴリーを生み出した根源の世界における構造的にも支えられたものである。ベンヤミンのまなざしはこのようにつねに二重写しの世界をとらえ、「歴史」の世界（あるいはマルクス主義的による具体的なイメージとしては資本主義者社会）からの「救済」を見据えている。

このことはベンヤミンのメディアをめぐる思考についても同じように当てはまる。映画という技術的複製可能性をもつメディアは、ベンヤミンのアレゴリー的思考にとっては救済を現実のかたちで体現する技術的形式である。そのことは、救済の段階にある「映画」のみに当てはまるのではなく、メディアの展開の図式そのものが、救済へと向かう神学的な思考の枠組みと重ね合わされている。だからこそ、ベンヤミンのメディア論について語ることは、彼の神学概念と切り離して考えることが本来できないのだ。より具体的に言い表すとすれば、それは複製技術論を、近接する時代に書かれた歴史的学テーゼの視点から読むということであり、また反対に、歴史哲学テーゼを複製技術論の視点から読むということである。そのような視点からベンヤミンのテキストを読むとき、例えば、ベンヤミンがなぜあのように映画における「編集（モンターージュ）」に対して素朴なまでの期待を寄せていたのかということについて、その神学的コンテクストが見えてくるだろうし、また、神学的な歴史概念における「時間」の問題が、実はメディアの技術性に対する意識と結びついているということも、新たな視点からとらえることができるだろう。

このように述べると、一般に考えられているような「メディアの進歩」と「救済」とが重ね合わされる非常にオプティミスティックな未来像を語っているように見えるかもしれない。だが、ここで最終的に描き出されるのはそのようなイメージではない。（・・・）

問題となるのは、ベンヤミンのいう「救済」とはいったいどのようなものなのかということだ。ベンヤミンは、彼のマルクス主義思考が顕著に示しているように、一方では、人間がこの現実の世界のなかでより望ましい状態に向かうという意味で、「救済＝解放（Erloesung）」という言葉を使っているように見える。それは、ベンヤミン本体の神学的思考が史的唯物論と結びつくことで生み出された救済のイメージである。しかし他方で、《歴史の概念について》のいくつかのテーゼや《神学的・政治的断章》に典型的に見られるように、「救済」と彼が述べているものはむしろ、神あるいは天使の視点から見たこの歴史の世界の終焉、「破局」であり、人間の視点からすれば（それがこの世界に生きる人間の価値にとっては、おそらくありがたいものではないという意味で）「救済」とは呼ぶことができないようなものである。そのような救済のイメージをベンヤミンのメディアの思考に重ね合わせるならば、技術的に完全な展開を遂げたメディアの段階は、きわめてペシミスティックなイメージをもつものともなりうる。ただしそれは、ベンヤミンのテキストでは顕在的に描き出されることのないメディアのイメージである。

メディアをめぐるこの二つのイメージは、ちょうどベンヤミンにおいて二つの異なる次元の救済の観念が同時に存在するように、ベンヤミンの思考のうちにも存在するのではないか。あるいは別の言い方をすれば、ベンヤミンがメディアについて語る時、その背後には、新たな技術メディアにもとづくポジティブな未来像をはるかに高いところからとらえるもうひとつ別のペシミスティックともいえるまなざしがあるのではないか。」

☆mediopos-2133 2020.9.18

アレクサンドロス大王はアリストテレスから学び
やがてインドにいたるまで東征する

そしてギリシアとインドは出会い交流する
その舞台となったのがバクトリア王国である

シュタイナーも講義のなかで言及したことがあるが
ギリシアとインドの出会いと交流を象徴しているのが
ミリンダ王とナーガセーナの対論『ミリンダ王の問い』である

ナーガセーナは無我説の立場から
ミリンダ王は有我説の立場から対話を重ねる
ミリンダ王はナーガセーナの無我説を
受け入れるというストーリーになっているが
必ずしもそれだけでもなさそうなのがむしろ興味深い

中村元によればナーガセーナの立場は
切一切有部の思想の萌芽であるいわゆる小乗である
仏教もその後大乘といわれる流れが起こるが
そこではむしろ単純に実体が否定されているだけではない
(それが大乘起信論からの仏教は仏教ではないという説も生む)

シュタイナーはアリストテレスの自然学の秘儀的な流れは
西洋では失われ東方に伝わったことを示唆しているが
それだけではなくギリシア的な叡智の流れが働いて
仏教をはじめとしたものをも
変容させていったところもあるのかもしれない

逆にギリシアに伝わった仏教は
時代的に見てもグノーシスを生んだ可能性がある



- (中村元・早島鏡正 訳)
『ミリンダ王の問い1 / インドとギリシアの対決』
(東洋文庫7 平凡社 1963.11)
- 前田耕作『バクトリア王国の興亡 / ヘレニズムと仏教との交流の原点』
(ちくま学芸文庫 筑摩書房 2019.3)
- 「金澤修「ギリシアとインドの出会いと交流」
(『世界哲学史1 / 古代1 知恵から愛知へ』
(ちくま新書 筑摩書房 2020.1) 所収)

キリスト教のなかでもトマス福音書は
グノーシス的だといわれたりもしたが
トマスがインドまで赴いて宣教し
そこで殉教したとされている話があるのも
その親近性が背景にあるといえるのかもしれない

世界史はそうした相互の影響関係のなかから
あたらしい衝動や智慧を生み出していく

アレクサンドロス大王の東征は
ギリシアとインドが出会い
西洋と東洋とが互いに変容しあうために
アレクサンドロス大王に働いた
大いなる歴史的な衝動でもあったのだろう

（「金澤修「ギリシアとインドの出会いと交流」より）

「古代文明が栄えたギリシアとインド。異なる文化的伝統のもとで発展した両思想の出会いは、歴史的には偶然的要因が積み重なった結果とも言える。だがそれを出発点として、後に起こった両思想の交流は、或る意味では必然であった。」

「アケメネス朝ペルシアを前三三〇年に滅ぼしたマケドニアのアレクサンドロス大王は、前三二六年、さらにインダス川を渡ってインドのパンジャーブ地方にまで到達した。その後、ガンジス川まで行こうとした彼は、部下の反対を受けてマケドニアへの帰国の途につくが、果たせぬままに前三二三年に死去する。」

「大王の死後、バクトリアという古名で知られるアフガニスタン周辺を巡って後継者争い、通称「ディアドコス戦争」が麾下の将軍達の間で発生した。結果として、旧ペルシア帝国の領土を継いだセレウコスによってセレウコス朝シリアが建てられることとなる。他方、前三三〇年頃、インドではナンダ朝を倒したチャンドラ・グプタによって初の統一王朝マウリヤ朝が成立し、かつてアレクサンドロスが占有していた地域を取り戻すべく西進する。前三〇六年以降、セレウコス朝とマウリヤ朝とはたびたび争うこととなる。だが戦況は膠着し、やがて講話を選択することとなった。

少しばかり時代は下るが、バクトリアの地方総督を任じられていたセレウコス朝のディオドトスは、自らの王国を前二五五年前後に建てる。これ以降、バクトリアおよびその周辺にはギリシア人による諸王朝が建国され、その支配はやがてパンジャーブ地方にまで及ぶ。

ギリシア思想とインド思想との出会いはこのような背景のもとで起こった。もちろん、それ以前にもギリシアにはインドについての情報はもたらされていた。しかしながら、両者の媒介となっていたペルシア帝国が東征によって瓦解したことで、図らずもギリシア文化はインド文化に直接触れることになるのである。バクトリア周辺地域で両者の接触が始まったことは、その後の「東洋・西洋」の哲学史的な境目が初めて失われたことを意味する。

「ギリシアとインドの間では、時が経つにつれ積極的な対話も行われるに至った。バクトリアの周辺のギリシア王の一人ミリンダは、「アラサンダ」から自身の疑問を解決すべくやってきて、仏教僧ナーガセーナと対話をしたという。これをパーリ語で記録したものが『ミリンダ王の問い、ミリンダ・パンハ』と伝えられる作品である。「ミリンダ (Milinda)」とは、前二世紀半ば（前一五〇頃～前一三〇頃）に在位していたバクトリア王「メナンドロス (Menandros)」の音韻変化で、「アラサンダ (Alasanda)」とは、アレクサンドロスによってバクトリア周辺に複数建てられた都市「アレクサンドレイア (Alexandreia)」の一つであろう。」

「この対話編で討論されているのは、無我説と輪廻思想の調和といってよい。無我説はウパニシャッド思想が「真実の自己」として「我・アートマン」を追求し（有我説）、それを宇宙の究極原理「梵・ブラフマン」と一致させようとしたこと（梵我一如）に対する批判と位置づけられるだろう。」

「無我説を即座に受け入れたミリンダ王であるが、対話全体を見てみるとそうではないようである。そもそもミリンダ王は「人格的主体」を、戒律を遵守するか否かなど行為を選択する行為者として理解した上で、それがどこに存在するのか、いわば「有我説」の立場から問いを発していた。確かに主体を想定すれば責任の所在は明らかだが、「無我説」ではそうではない。実際、輪廻説と組み合わせられると、行為者と責任の問題は複雑な様相を呈する。」

（前田耕作『バクトリア王国の興亡』より）

「メナンドロスは経験豊かで賢明な王であった。そして多くの学問をも会得していたという。四ヴェーダ聖典、プラーナ聖典はいうにおよばず六つの哲学大系のうち四つ、サーンキヤ、ヨーガ、ヴァイシェーシカ、ニヤーヤを身につけていた。いずれんもインドの智慧である。それに詩学、論理学、数学、天文学、音楽にも通じていたという。いずれもギリシアの教養（パイディア）である。『ミリンダ王の問い』は初めからメナンドロスを東西両世界の知に通暁する人として設定している。彼は論談を好み、側近の者たちに対論の相手となる賢者を求めさせた。六人の論師が選ばれたが、だれも彼が投げかける疑問に満足な答えを返すことができなかった。「ああ、実にインドは空なり、あるのは無のみ」、「インドは朧がらである」とメナンドロスは思う。そのとき一人の賢人の比丘が托鉢をしつつサーガラ都にやってくる。仏陀の教えを説き、真理の道を指示し、真理の炬火をかかげる尊者ナーガセーナである。彼こそ「三蔵を誦する者、多聞の者、伝承の教えに通達した者」で、王の対論にまことにふさわしい人と聞き、郊外のサンケツヤの僧坊にナーガセーナを訪ねる。二人が静かな僧坊で、たがいに礼を交わしたのち対座したときから、対論が始まる。

それは名前と事物の関係をめぐるものであった。」

「メナンドロスがギリシアの思考で問い、ナーガセーナがインドの思考で答える。問いは実に「三百四」も発せられ、ナーガセーナはこれらすべてに「見事な解答」をし、その問答の進行のなかで間何度口スはしだいに「仏陀の教えの真実」を学び、「高慢と尊大」を捨てる必要を悟り、ついに「生命の終わるまで<三宝>に帰依することを誓うのである。仏典の語るようにメナンドロスが本当に仏教に帰依したとするならば、彼はギリシアの智慧にインドの魂を与え、ヘレニズムのアジア化をみずからのうちに具現してみせたということになるう。」

（『ミリンダ王の問い1』～中村元「解説」より）

「ナーガセーナの思想は、（…）伝統的保守的仏教（いわゆる小乗）である。まだ大乘仏教思想に言及せず、往生思想もはっきり現れていない。切一切有部の思想の萌芽と思われるものをもっている。」

「メナンドロス王が仏教に帰依したということは、単にかれ一個の主観的意向とか、伝道者としてのナーガセーナの卓越した才能にのみ帰すべきではない。それは当時のインドにおける大きな精神的潮流の一つのあらわれであると解しなければならない。

インドにいたギリシア人が仏教に帰依したということは、すでにアショーカ王時代から起こった事実であるらしい。すでにマウリア王朝時代に仏教がインド在住のギリシア人の間にさえもひろまっていたということが、銘文によって確かめられる。」

「なぜギリシア人がこのように大勢仏教に帰依したか、ということが問題になる。一言でいうならば、古来バラモン教の勢力の根強く存するインド社会においては、外来民族としてのギリシア人がもしもインドの宗教を奉ずるとしたならば、どうしても仏教によらざるを得なかったのである。バラモン教の立場からみるとギリシア人はたといいか高い文化をもっていたとしても、夷狄にほかならない。かれらは蔑視される。」

「ところが仏教はこれに対して正反対の態度をとった。仏教は宗教的なすくりに関するかぎり、民族の差別や国境を超越する。」

「ギリシア文化の影響がインド文化史上に顕著に現れるには、ギリシア人の政治的支配が滅亡した後のことである。アレクサンドロスのインド進入当時にインド人はギリシア的文物の殆ど何ものをも受け入れなかった。」
「ギリシア人は、インド社会の上層の支配階級として一般民衆の上ののっかっていた間はインド文化そのものに影響を及ぼすことはできなかったけれども、社会組織の下部構造に溶け込むことによってはじめて、インド文化に実質的な影響を与えることができたのである。

ギリシア文化は特に科学の面において後代のインド民族に深い影響を残すことになった。」

☆mediopos-2134 2020.9.19

世界劇場で
不条理が
日常として演じられている

不条理が
日常と化した時代に
わたしたちは生きている

不条理はすでに死語化しているが
それは外からくるというよりも
わたしたちを内から満たし
ときにその水に溺れさえもする

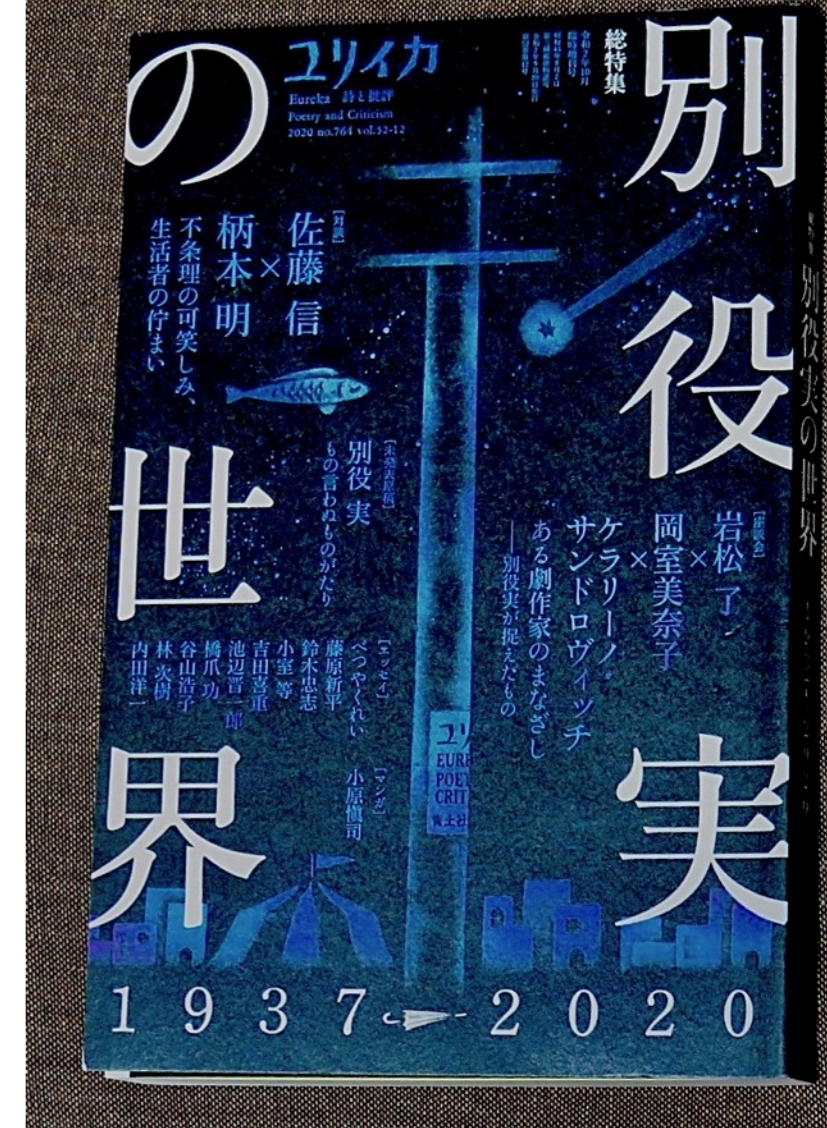
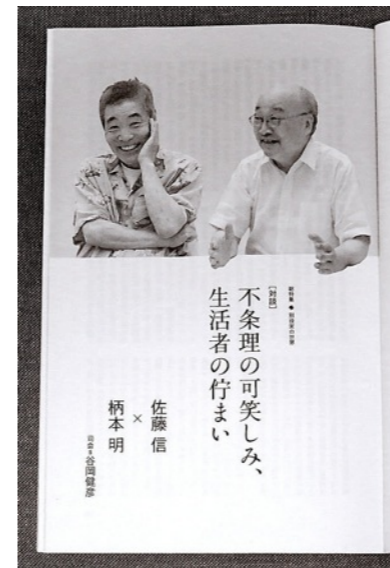
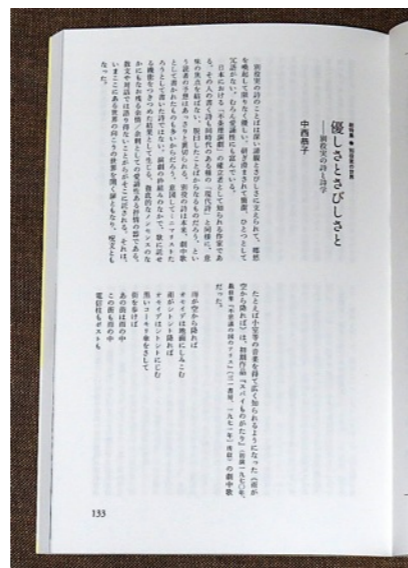
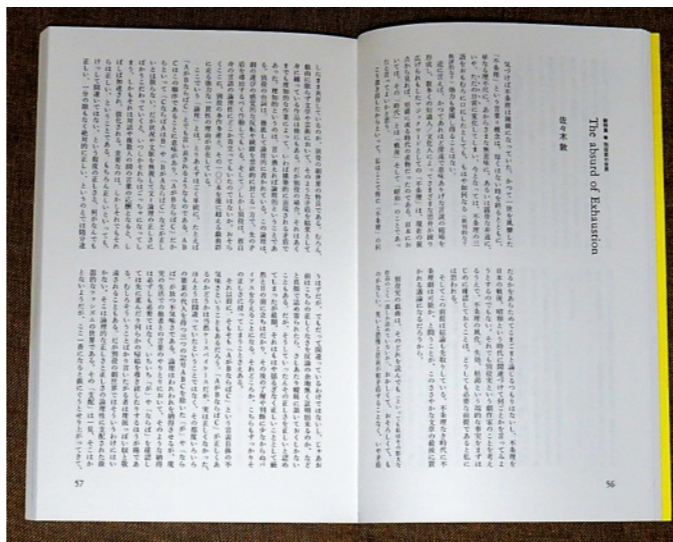
コロナはまるで
その象徴のようにも見える

土日だけ祝祭化される非日常の舞台ではなく
新しい生活様式という言葉が不気味に響くように
日常と非日常の境はすでにメルトダウンしている

もともと日常は
それそのものがすでに非日常的な
不条理そのものでもあったはずだが
それに気づく者は限られていた

不条理を日常で生きていた者にとって
コロナはさして大きな意味を持ちたくないが
いまやわたしたちすべてが
不条理そのものを
日常として演じなければならなくなっている
舞台と客席そして劇場の外の境は失われているからだ

ある意味ではコロナ・イニシエーション
それともコロナ禅問答とでもいえるように
そこから新たな次元の現実を
見いだしていかなければならない



そこで月を見るか
月を指す指しか見えないか
世界をポエジーそのものとして見るか
あいかわらず即物的に見るか

とりあえず
わたしたちにできるのは
この日常化した不条理と
そのなかで生きているじぶんを
笑ってみることだけなのかもしれない
そしてその笑いのなかにある
深い諦観とさびしさを鎮魂し
新たな姿へと変容させることだろうか

- 佐々木敦「The absurd of Exhaustion」
- 佐藤信×柄本明「対談 不条理の可笑しみ、生活者の佇まい」
- 中西恭子「優しさとさびしさと／別役実の詩と詩学」
- ※上記：「ユリイカ10月臨時増刊号 総特集＊別役実の世界」（青土社 2020.9）所収

（佐々木敦「The absurd of Exhaustion」より）

「気づけば不条理は陳腐になっていた。かつて一世を風靡した「不条理」という言葉＝概念は、短くはない時を経るとともに、単なる理不尽に、あからさまな無意味に、あるいは露骨な非道に、いや、ただの日常に変化してしまい、今となっては、不条理の三語をおもむるに口にしたとしても、もはや如何なる（批判的な？批評的な？）効力も発揮し得ることはない。

逆に言えば、かつてあれほど深遠で意味ありげな言説の磁場を形成し、数多くの知識人／文化人によってさまざまな思弁が繰り広げられもしたマジックワードとしての「不条理」は、現在の視点から見れば、明確に或る時代の産物だったのである。日本においては、その「時代」とは「戦後」そして「昭和」のことであったと言ってよいかと思う。」

「昭和の終わりとともに、かつて不条理と呼ばれたものは、消え去ったのではないが、敢えて乱暴に言ってしまうと、ごく普通のことになった。日常と極限は見分けがつかなくなり、かつて「男」や「男！」をどこまでも追い詰めていった、あの異様な正しさ、正しさという狂いは、いまやほとんどの人々を包み込み、誰もがその力に圧倒され、時には無意識のうちに行使してさえている。だから不条理は陳腐になったというよりも、遂に世界は完全に不条理になったのである。不条理は枯渇し、われわれの「今ここ」に気化したのだ。

然るに、不条理なき時代に不条理演劇は可能か、と問うことは、不条理でしかありえない時代に、劇はなにをするべきなのか、という問いに変換される。この視座から別役実の戯曲を読み直してみること。そこで駆使される論理を、かつてなら間違いなく不条理と呼ばれただろうが、もうけっしてそうは呼ばれず、そう呼ばれるべきでもない、コロナの時代を生き抜くための新たな武器へと編成しすこと……。」

（佐藤信×柄本明「対談 不条理の可笑しみ、生活者の佇まい」より）

「佐藤／別役さんを一言でいうと、やはり不条理の劇作家ということになると思うけど、不条理演劇というのは「可笑的、んですよね。ベケットやイヨネスコも不条理作家だと言われるのは、まず単純に可笑的というのが重要なんです。別役さんの戯曲は可笑的よね。笑いを取るためのテクニカルなものではなくて、もっと本質的に可笑的というか……別役さんがあの真面目な顔でキャビンの煙をはきながら「不条理演劇」と言うと、それだけですごく可笑的じゃない？」

柄本／可笑的ですね（笑）。

佐藤／あのひとがぼーっと向こうに立っているだけで、「芝居の世界ってなんか面白いなあ」という感じがする。

それから別役さんという作家をもう一つ特徴づけるとすると、都市で子どもを育てて会社に勤めて……というような、いわゆる普通に生活しているひとの感覚をととてもよく表現していたことだね。

柄本／これは聞いた話ですけど、早稲田小劇場が結成される前、自由舞台にいたときに、別役さんはずっと「みんな仕事をもって、土日になったら集まって芝居をしようよ」と言っていたらしいですね。」

「佐藤／不条理がなぜ可笑的かという、例えば横綱の白鵬のような、身体の大きなひとがいたとする。いきなりそういうひとに会うと驚いてしまうけど、よく考えるとそのひとより少しだけ小さいひととか、それよりももう少し小さいひとというのが必ずいて……というふうに並べていくと、いずれ僕の身体までつながる。その巨大な人は、たとえどんなに巨大でも、つまりそういうグラデーションの一番はずれにいる、同じ人間なんだよね。おそらく別役さんにとっての不条理ってそういうものなんだろうと思う。一見、現実とはかけ離れているように見えて、だからこそすごく現実感がある。あらゆる現実がそこに入ってくる。非常に普遍的ななにかを写しだしている。きっとこれから別役さんの戯曲を上演すると、「あ、これはCOVID-19のことだ」って皆思うんだよ。

柄本／そこにすでに含まれているんですね。

佐藤／COVID-19であれ世界大戦であれ、起きていることの本質というのはそんなに変わらないということでもある。要するに原因はなんでもよくて、そのことに対して人びとがどうふるまったのかというのが重要だと思うんだ。今回のことでは、まず世界中がこれだけの規模で同じように動いて、その対処の仕方というのは「ブレーキをかける」ことだった。それも完全に止めるのではなく、自力でもそもそ動いていると。この居心地の悪さは今後じわじわと効いてくる気がしてしかたないんだ。たとえば子どもたちにとって、この学校に行けなかった三ヶ月は、後々すごく影響を与えるだろうととても心配になる。

柄本／そう考えると、やはり別役さんにはぜひ何か書いてほしかったですね。」

（中西恭子「優しさとさびしさと／別役実の詩と詩学」より）

「別役実の詩のことばは深い諦観とさびしさに支えられて、郷愁を喚起して限りなく優しい。研ぎ澄まされて簡潔、ひとつとして冗語がない。むろん愛誦性にも富んでいる。

日本における「不条理演劇」の確立者として知られる作家である。その人の書く詩も同時代のある種の「現代詩」と同様に、意味の焦点を結ばない、脱臼したことばからなるものだろう、という読者の予想はあっさりと裏切られる。別役の詩は本来、劇中歌として書かれたものも多いからだろう。意図してミニマリスタろうとして書いた詩ではない。演劇の枠組みのなかで、歌に託せる機能をつきつめた結果として生じる、徹底的なノンセンスのなかにもなお残る余情／余剰としての愛誦性ある抒情の器である。散文や対話では語り得ないことがらがそこに託される。それは、いまここにある世界の向こうの世界を開く扉ともなり、呪文ともなった。

たとえば小室等の音楽を得て広く知られるようになった《雨が空から降れば》は、初期作品『スパイものがたり』（…）の劇中歌だった。」

「戯曲からは独立した声楽作品連作としてまとめられた初期作品のなかに、別役の詩と詩学がすでに結晶している。かぎりなく脱線し、脱臼し、因果律のもとに意味を結ぶことのないことばの応酬のおかしみの彼岸にあってただ歌にしか託せない境地に、鎮魂の風が吹く。詩人を標榜しない詩人がそっとさしだすその境地に、やさしさとなぐさめを私たちは見いだすのかもしれない。」

☆mediopos-2135 2020.9.20

宇宙は生まれ
うつろいながら変化し
やがて死を迎え
あらたな宇宙へと変容する

そのなかで
地球は生まれ
うつろいながら変化し
やがて死を迎え
あらたな地球へと変容する

またそのなかで
人間は生まれ
うつろいながら変化し
やがて死を迎え
あらたな人間へと変容する

そうして
わたしは生まれ
うつろいながら変化し
やがて死を迎え
あらたなわたしへと変容する

科学の描く
宇宙とその未来は
どの視点に立って
なにを描こうとしているのか

「地球アラート」として発される警鐘が
重要であることに間違いはないだろうが
そこで「未来」ということでイメージされるものには
なにか大切なものが欠けている気がしてならない

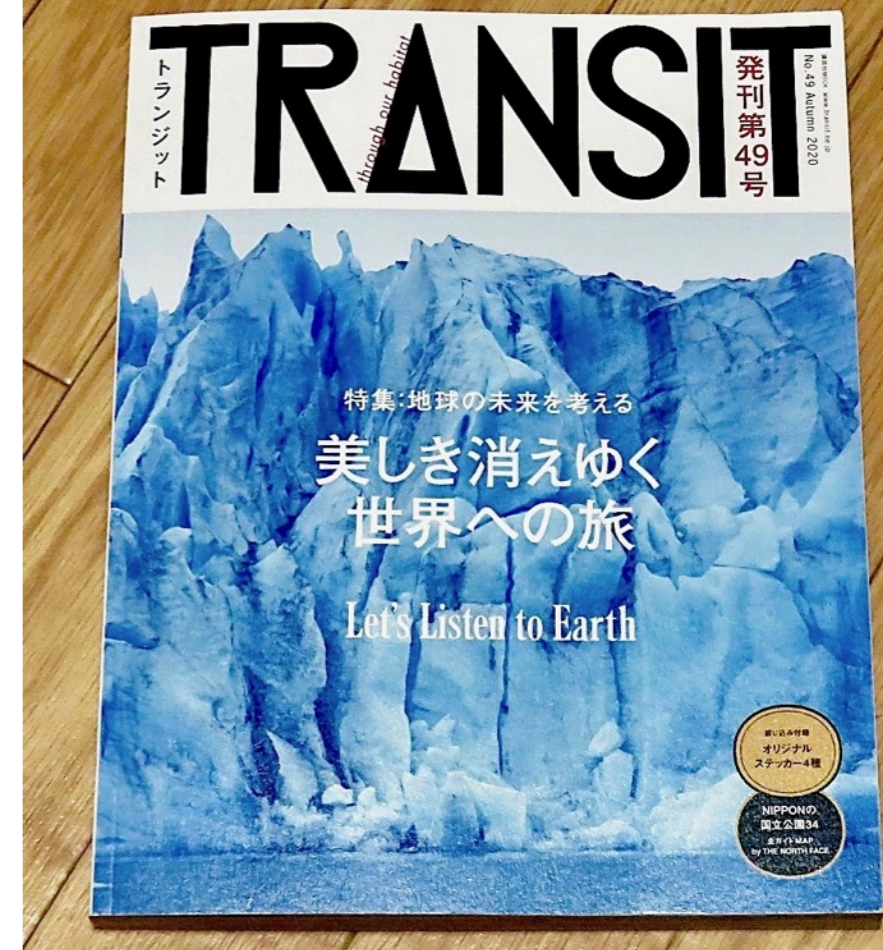
■TRANSIT 発刊第49号 Autumn 2020
「美しき消えゆく世界への旅」
(講談社MOOK 2020.9)

現代の科学には
いまといううつろいを
ただの物質的な未来へと
投影することしかできないで見える
いのちとか環境といってもどこか即物的で
極論をいえばその先の未来は
「50億年後 さよなら、地球！」でしかなくなってしまう

おそらくそれは
科学では問うことのできない
存在の謎への視点なのだろうが

すべての存在の刹那と永遠
ミクロとマクロが照応しながら変容していく姿
そうしたものをまるごと包み込みながら
荘厳されていく存在へと
変容するための視点が欠けているとき
未来はただの直線的な未来でしかなくなる
できるのはただ時間直線のいくばくかの線分の物語を
描いて見せることだけでしかなくなる

宇宙は地球は人間は
そしてまさにわたしは
いまという永遠
すべての未来のなかにある永遠のなかで
どんな夢を生きようとしているのだろう



「アフリカを襲う干ばつや、アマゾンやオーストラリアの森林火災、あるいは、海氷の融解で絶滅の危機にさらされるホッキョクグマのこと。ピンとこないかもしれないが、これらの出来事は対岸の火事ではない。局地的な大雨や、連日つづく猛暑を思い出してほしい。世界を揺るがす気候変動をはじめとする環境問題は、我々の暮らしと地続きである。そして、気候変動により変化を余儀なくされる先住の民や、すでに絶滅してしまった動物が急増していることも忘れてはならない。ある学者は、新型コロナウイルスの流行は、私たちが自然を無視し、動物を軽視した結果だと訴えた。すべての問題はひとつでつながっている。」

（「誕生から消滅まで地球史すごろく」より）

「138億年前 ビッグバンで宇宙創造」

「46億年前 私たちの地球、生まれる」

「46億～45億年前 マグマでドロドロの地球」

「45億5000万年前 月は地球の破片」

「43億7000万～42億年前 1000年分の雨水が海に」

「42億年前 磁場で宇宙の光線をバリア」

「39億年前 地球に初の生命が誕生！」

「35億～27億年前 オゾンができる」

「23億年前 地球が氷の塊に」

「19億年前 超大陸ヌーナが出現」

「6億年前 多彩な生物が登場」

「5億4000万年前 カンブリア大爆発！

「3億年前 パンゲア大陸出現」

「2億5100万年前 ほとんどの生物が絶滅」

「2億5000万年前 栄華を誇る恐竜たち」

「6600万年前 隕石落下で恐竜絶滅」

「6500万年前 哺乳類の時代はじまる」

「2500万年前 日本列島の誕生」

「700万年前 チンパンジーが二足歩行」

「20万年前 ホモ・サピエンスの時代」

「現在 定住する現代人」

「80年後（西暦2100年） 人口ピークを迎える」

「2億5000万年後 超大陸アメイジアに」

「50億年後 さよなら、地球！」

（「地球アラートMAP&年表」～「地球が壊れる前に」より）

「46億年前に地球が誕生して、38億年前に単細胞の微生物が生まれてから、生物は時間をかけて個体を増やし、種を増やし、海や陸で多様な生態系を築いてきた。人間もわずか20万年前に現れたそんな生物の一種だ。それは18世紀にはじまった産業革命以降、人類が経済優先の暮らしを追い求めたことで劇的に環境が変化していった。この200年ほどで世界人口は約8倍の約78億人になり、平均基本は1℃上昇し、1年に4万種の生物が絶滅しているという。この、人類が地球の生態系や気候に大きな影響を及ぼすようになった時代を、「アントロポセン（人新世）」と呼ぶ。もちろんありがたくない意味においてだ。

なかでも深刻な問題は、人間がその活動により排出した二酸化炭素の増加によって、地球が温暖化していることだ。その急激な気候変動に順応できない生物が絶滅したり、気候難民が生まれたり、干ばつや大規模な森林火災が起こるなど、これまで穏やかだった地球が極端で住みにくい環境になってきているのだ。

自然界にも治癒力がある。時間をかければ森は再生し、海も土も生物によって浄化され、地表の熱も宇宙に放出される。だが、今はその処理能力を超えて、人間が環境に負荷をかけているのだ。人類の暮らし方を変えなければ、私たち含め地球上に暮らしている生命に未来はない。」

☆mediopos-2136 2020.9.21

純粋さは好きになれない
異質なものを排除するからだ
スポイルされた異質なものは
むしろその無意識の影をつくり
純粋さだけを求めるファナティズムへとひとを煽る

精製されたものを食べるのはからだに悪いように
純粋化されすぎたものほど暴力的な働きをもつのだ

純粋そうな見かけをもった
シンプルなことばもまた同じ
それはほんとうはとても複雑で多義的だから
理解するのはむしろむずかしい

シンプルなことばは単細胞生物的ではなく
さまざまに複雑化された細胞が集まって
統合されて働いている組織体のようなものだ

シンプルなことばを遡っていけば
夥しく絡みあい交錯しあった概念や歴史が
複雑に絡み合っていることがわかる
それらが単純なことばのなかにすべて入っている

純粋が素晴らしいと誤解されることが多いのは
シンプルさこそが
だれにでも開かれているというふうに
誤解されているからにすぎない

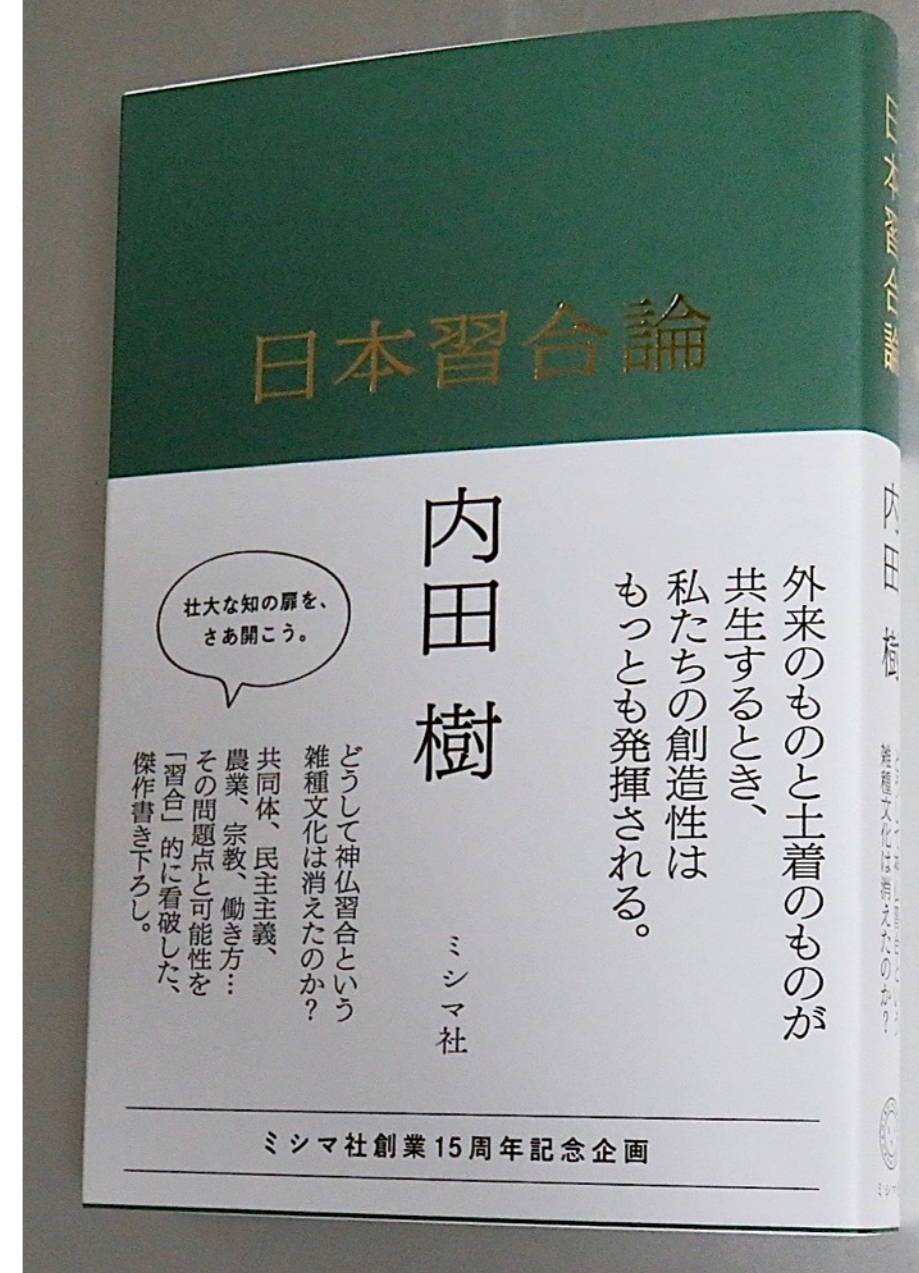
それは容易にさまざまな誤解を生む
むしろ複雑さこそがだれにでも開かれている
そのさまざまなプロセスを通して
単純に表現されたことばを理解することができる

純粋だけを求めることは
それ以外のものを排するために
感情においても容易にファナティズムに陥る

純粋は他と共生することができない
他を配することでしか純粋は保てないからだ
共生するということは
複雑化のなかで
「ナカとって」いこうとすることだから
純粋にとってそれは許しがたい冒瀆にさえなる

単純化されたものには注意が必要だ
メディアは人を単純化されたものへと
誘導することを得意とする
限られた問いをもとに
限られたデータを統計化する手法も同様だ
そして多くのひともまた
ややこしい話を単純化して教えてくれるのが好きだ

純粋さは純度の高い麻薬のように人を酔わせ
現実の複雑さや多様性からひとを遠ざけ
容易にファナティックな幻想世界に導いてしまう



■内田樹『日本習合論』（ミシマ社 2020.9）

「原初の清浄に返れ」というのは、世界中のすべての社会の「浄化論」に共通する文型です。反ユダヤ主義も黄禍論も移民排斥論も民族浄化も在日コリアンへのヘイトも、排除される集団はそのつど違いますけれど、用いられる文型は同じです。外来種である「こいつら」が入り込んできたせいで、われわれの社会は汚され、収奪され、壊乱され、疲弊している。「こいつら」を排除して、純粋状態に戻れば、われわれの社会は甦る。全部同じ構文です。そして、この「浄化論」「原点回帰論」「初期化論」が声高に叫ばれるときに、人々は節度を失って、過剰に暴力的になるのも世界どこでも同じです。

化学的に不安定な状態が一気に安定状態に移行するプロセスを「爆発」と呼びます。一気に「現状に戻る」ときに巨大なエネルギーが放出される。どうやら人間社会もそれと同じように作られているようです。原初の、シンプルで、同質的な状態に一気に戻ろうとするとときに社会は激烈な政治的エネルギーを放出する。だから、多くのカリスマ的な政治的指導者は「混淆状態」から「純粋状態」への化学的単離によって巨大な政治的エネルギーを解発できるということを直感的に察知しています。

僕が「習合」ということにこだわるのは、「原初」とか「純粋」というアイデアが嫌いだからです。ほんとうに寒気がするほど嫌いなんです。だから、「習合」という対案を提示しているのです。それによって「純血」をめざす政治的熱狂を抑制したいのです。」

「習合論の立場に立つかぎり、人はファナティックになりません。なりようがない。習合というのは、受け入れ、噛み砕き、嚙下し、消化し、自分の一部にすることだからです（うまく消化できなかった場合は申し訳ないけれど「排泄」しますが）。どちらにしても採り込んだ異物の一部は僕の生体組織に組み込まれて、僕の一部分になる。そんなふうにして、僕は「これまでの自分」とは別の生き物に変化する。組成要素は増え、「ナカとって」の技術もだんだん高度化する。そうやってだんだんより複雑な生き物に変わってゆく。

僕が神仏習合が好きなのは、それが実に複雑な構造物だからです。奈良時代、地場の神さまは最初「天部の仏様」として仏教的位階制に組み込まれましたが、本地垂迹説を採り入れてからは如来・菩薩と同格のものだということになりました。さらに、天皇制の正統性を仏教的に基礎づけるために、天皇家の祖神である天照大神は大日如来の垂迹神であるというご都合主義的な神話があとづけで創られた。話がどんどん複雑になる。僕は「話がどんどん複雑になる」のが好きなんです。好き嫌いですから理屈はありません。でも、「話を簡単にしよう」と言い出す人間がだいたい何かを排除したり、何かを破壊するのに対して、「話を複雑にしよう」と言いだす人間は何も排除しない、何も破壊しない、習合というのは破壊しないこと、排除しないこと、両立し難いものを無理やり両立させることからです。」

「ややこしい話を単純化する才能」をもてはやすのはメディアです。もっともその傾向が強いのはテレビですけど、僕はテレビの仕事を基本的にしないので、実害はほとんどありません。困るのは新聞相手です。僕のところにインタビューに来る記者たちでは、大手メディアの人たちほど「話を簡単にすること」にこだわりを示します。以前、ある大手紙のインタビューで、僕がかなり長いこと自説を述べた後に、記者が話を遮って「まあ、雑談はその辺にして」と言ったことがありました。びっくりしました。自分のほうにあらかじめ「こういうコメントを取る」というシナリオがあって、それに合わない話は「無駄話」として聞き流されていたのでした。なんと。

それからよくインタビューの最後に「で、最後の質問ですが、われわれはこれから具体的にどうしたらよいとお考えですか？一言でお願いします」という質問がよくされます。何度されたかわからないくらいです。でも、悪いけど、そんなの「自分で考えてくれ」としか言いようがありません。」

「話を簡単にするのを止めましょう」。それがこの本を通じて僕が提言したいことです。もちろん。そんなことを言う人はあまり（ぜんぜん）いません。これはすごく「変な話」です。だから、多くの方は「そんな変な話は聴いたことがない」と思うはずですが、でも、それでドアを閉じるのではなく、「話は複雑にするほうが知性の開発に資するところが多い」という僕の命題については、とりあえず真偽の判定をペンディングしていただけないでしょうか。だって、別に今すぐ正否の結論を出してくれと言っているわけじゃないんですから。「というような変なことを言っている人がいる」という情報だけを頭の中のデスクトップに転がしておいていただければいいんです。それ自体すでに「話を複雑にする」ことのみごとな実践となるのですから。」

☆mediopos-2137 2020.9.22

グノーシスが興味深いのは
それを他の宗教思想・宇宙論と比較することで
じぶんがどのような人生観・宇宙観のなかで生きているのか
それを問うことができるということでもあるだろう

グノーシスおよびグノーシス主義の基本は
この地上世界は至高神ではなく
創造神（デミウルゴス）が作りだした世界で
この地上世界に幽閉されている本来的自己が
解放されて至高神のもとへと帰還することが
救済であるということである

したがってこの地上世界
そしてそこでいきている身体は
本来的自己である靈魂を閉じ込めているものであり
物質的世界は基本的に低次のものとして否定的にとらえられる

なぜキリスト教が
グノーシスを異端視し続けてきたかといえ
その宇宙観のなかでは
キリストの身体そしてその復活ということが
意味をもたなくなってしまうからだろう

さらにいえば地上の物質世界や自然も
低次のものとしてみなされてしまうことになる
キリスト教が個をつくりだしたという捉え方もあるように
その個をつくりだすいわゆる母胎としても
おそらくは「身体」が重要な意味を持っている

シュタイナーが
人智学はグノーシスの改新ではありえないというのも
宇宙的な意味での認識を重要視しながらも
身体のそして自然への認識態度が
キリストの意味も含めながら
不可欠であるということでもあるだろう

仏教がグノーシス的であるといわれるのは
地上的な生による苦からの解放としての解脱が
説かれているということ
その意味でえば即身成仏的な身体性を重く見る
密教的なありようは仏教ではないともいえる
禅もまたしかり

そのようにグノーシスをめぐって
世界観／宇宙観をとらえようとするとき
じぶんのそれを問わざるえをえないことにもなる

現代では科学教が幅を利かせていて
その背景で素朴実在論的な生が
死への恐れを伴いながら営まれているといえる
素朴すぎるほどの世界観である

そうしたなかで
ゴーギャンの作品名でも知られる
（二世紀後半のテオドトスの言葉や
一世紀のローマの詩人ペルシウスの作品などにも
同様な問いの言葉は遡れるようだが）
「わたしたちはどこから来たのか
わたしたちは何者なのか
わたしたちはどこへ行くのか」
という問いから
みずからの世界観／宇宙観を
問い直してみるためにも
グノーシスの視点は示唆的である



■筒井賢治
『グノーシス／古代キリスト教の<異端思想>』
（講談社選書メチエ 2004.10）

「「グノーシス」とは、ただの単語として見るなら、「認識」や「知識」を意味する古代ギリシア語の普通名詞である。ならば、キリスト教グノーシスとは、「知る」ということに特に重きをおくキリスト教流派であったのだろうと連想することができるだろう。事実、そう考えても間違いではない。ただし、いったい何を「知る」というのか、この点で一定の方向性があった。

多くの場合、キリスト教グノーシスにおける「認識」の対象は、イエス・キリストが宣教した神（=至高神）とユダヤ教（旧約聖書）の神（=創造神）は違うということ、創造神の所産であるこの世界は唾棄すべき低質なものであること、人間もまた創造神の作品であるが、その中に、ごく一部だけ、至高神に由来する要素（=「本来的自己」）が含まれているということ、救済とは、その本来的自己がこの世界から解き放たれて至高神のもとに戻ることなのだということ、といった事柄である。」

「このキリスト教グノーシス思想は、時代としては、紀元二世紀の半ばから後半に最盛期を迎えた。もちろん、これ以降もキリスト教グノーシスと呼びうる思想や運動が一部で続いていったし、逆に、それ以前の時代においても、いわば萌芽的な段階のキリスト教グノーシスの存在を、ある程度まで実証的に確認することができる。しかし、この思想の頂点はやはり紀元二世紀であった。」

「次にキリスト教とは直接に関係しない領域に目をやると、同じ紀元二世紀の前後、ほかにも似たような思想運動があったことがわかる。これを「非キリスト教グノーシス」と呼ぶわけだが、とすれば、キリスト教／非キリスト教という区別を越えて、総括的に「グノーシス」もしくは「グノーシス主義」と呼ぶべき思潮が古代末期において実在していたのだという結論が出てくることになる。」

「その上で、さらに歴史上の直接的な因果関係や影響関係を度外視した観点から眺めるなら、現代日本をも含むさまざまな時代と場所で、「グノーシス」と呼びうる思想傾向が認められる。個々の別においてそれが当たっているのかどうかは別にして、事実、哲学者や宗教学者、さらには社会学者や心理学者や評論家など、さまざまな分野の人々がそのように論じている。（…）「グノーシス」という言葉が古代キリスト教史や西洋古代思想史という専門領域を越えて世に広く知られるようになったのは、そのおかげである。

つまるところ、ひとくちに「グノーシス」といっても、このように実は意味内容が多重である。簡単にまとめるなら、元来は古代キリスト教史におけるテクニカルタームであったものが、研究の進展とともに次第にカバーする範囲を広げ、キリスト教という枠も歴史という枠も打ち破って抽象性の大を増し、ついにはある種の汎用的な概念にまで成長を遂げたのである。」

「キリスト教グノーシスに影響を与えた可能性のある宗教思想として名前を挙げるべきは、古代ペルシアの宗教、そしてギリシア古来のオルフェウス教であろう。

ペルシア・イランにおける善悪二元論の宗教は、一般にゾロアスター教と呼ばれている。紀元前一〇〇〇年よりもさらに前に活動したというこのゾロアスターという人物は、（…）古代ギリシアでも東方の伝説的な賢者として崇敬されていたし。時代が下ってキリスト教グノーシスの文書にまで間接的に名前を残している。それどころか、後にマニが独自のグノーシスの宗教を始めたとき、立ちはだかったのがゾロアスター教の司祭たちであった。ペルシア・イランの土壌と結びついた、非常に息の長い、また周辺への影響力も強い民族宗教だったわけである。この宗教が、善と悪の宇宙的二元論を説いていた。直接的には、マニ教がこの考え方を継承することになる。しかし、間接的にこの思想がマニ以前のギリシア・ローマ思想やユダヤ・キリスト思想に影響を与えていた可能性も否定できない。

人間の肉体は靈魂を幽閉する一種の牢獄であるという思想は、実態はなかなかつかめないながらも、ギリシアにおいては古くからオルフェウスやピタゴラスの名の下に伝えられてきた、伝統的な宗教思想・哲学思想である。有名な「肉体（ソーマ）は魂の墓場（セーマ）である」という語呂合わせを紹介しているプラトン派、これをオルフェウスの教えに帰している。人間の死後には靈魂が解放され、上天にある裁判所で裁きを受け、しかるべき懲罰もしくは褒美を受けた後、それまでの記憶を消された上で再び新しい人間（もしくは動物）の肉体をまとめてこの世に生まれでる、という輪廻転生の前提をなす考え方である。

キリスト教グノーシスにおいて輪廻転生の思想が取り入れられている例は稀だが、靈魂を肉体から分離し、前者においてのみ永続的な価値を認めるという点で、グノーシスとの親近性は否定できない。ただすグノーシスとの違いは、星々を神聖視するという伝統的な姿勢である。グノーシスで広まっているような、宇宙を丸ごと否定し、宇宙を超越した地点に靈魂の故郷を位置づけるということろまで、オルフェウス＝ピタゴラス教は徹底していなかった。むしろ、地上の苦しみや日常的な混乱と労苦の名かにあっても、ひとたび夜空の星々を仰ぎ、あるいは昼の太陽を見上げれば、美しく整然とした宇宙の秩序を再認識することができ、そこに自分の精神的故郷を認めることができる----星辰のこのような宗教的機能こそ、伝統的なギリシア思想にとって、決して譲ることのできない一線であった。時代が下って古代末期になっても、新プラトン派哲学者のプロティノスが、グノーシスの星辰否定を激しく攻撃することになる。」

「イランの宗教やギリシアのオルフェウス＝ピタゴラス教のほか、ユダヤ教の一部にも、後のキリスト教グノーシスに連なる要素が見いだされる。この点は、特に近年になって、グノーシスの歴史的起源という問題とも結びついて、注目を浴びるようになってきている。具体的には、ユダヤ教の中でヘレニズム時代に入ってから盛んになった「黙示」の思想と「知恵」の思想とが、キリスト教グノーシスの歴史的な母体なのではないか、という仮説である。」

「「キリスト教グノーシス」という言葉を使うことからわかるように、キリスト教と関係のないグノーシス主義思想もある。」

「マンダ教は、少なくともごく最近までイラクの湿地帯に現存していた、非常に歴史の長い民俗宗教である。（…）この宗教が、起源をはるかに遡ると、どうやら洗礼者ヨハネの運動にまで関係している可能性がある。少なくとも、非常に古い宗教であること、そしてキリスト教から派生した宗教でないことは確実である。」

「次に「ヘルメス文書」、正式にはラテン語で「コルプス・ヘルメティクム」と呼ばれる文書である。（…）この「ヘルメス文書」もしくは「ヘルメス選書」とは、ギリシア神話に登場するヘルメス神の教えであるという名目で書かれた、もしくはそれに準ずる、一八編の比較的短いギリシア語文書の集成である。（…）全体としては、プラトン哲学の系譜を引く、古代末期ギリシア哲学の産物であるといってよい。ユダヤ教の影響は認められるものの、キリスト教からの影響はない。そしてこの中に、『ポイマンドレース』や『アスクレピオス』など、キリスト教グノーシスにかなり近い思想を示している文書が含まれている。」

☆mediopos-2138 2020.9.23

ピュタゴラスの名は
よく知られているが
ピュタゴラスが何者であるかは
ほとんど知られていない

確実にいえるだろうことは
ピュタゴラスは「輪廻転生を含む教説を説き、
従うべき生のあり方を示したこと」だけで
その他について知られているのは
ピュタゴラスの名のもとに活動した
ピュタゴラス主義者やピュタゴラス派が与えてきた
さまざまな影響の跡だけ

数学者・哲学者として
ピュタゴラスを権威化したのは
プラトンでありアリストテレスであって
その後二千年にわたって
「ピュタゴラス派と呼ばれる人々」の教説が
自然学を中心として伝わり
ピュタゴラスという伝説の人物の姿を描いてきた

ピュタゴラスは当時「真理の師」とされるカリスマで
その教説そのものではなく
その共同体における生のあり方を示すことで
「その知それ自体が権威の源泉」となっていたようだ

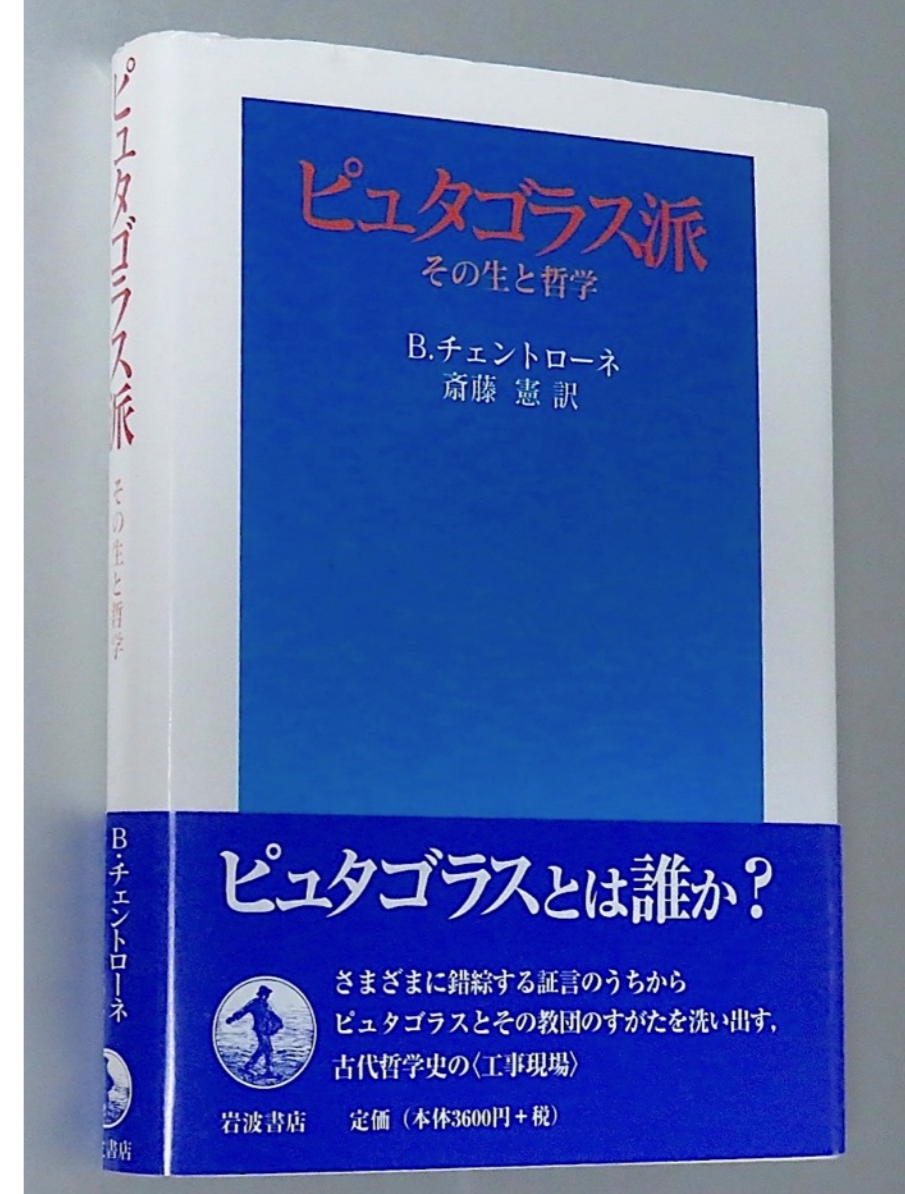
そしてピュタゴラスの名は後世の大いなる権威ともなり
ピュタゴラス出自のものではない数学・哲学的な教説も
その名のもとに伝えられることで権威化することもできた

「訳者」は「あとがき」で
「人間とは何と権威の好きな生き物であろうか」
「現代でもしばしば根拠なき権威が人の心をとらえている」と
本書の試みを受けながら記している

「〇〇〇主義」というのは
すでに「〇〇〇」ではないにもかかわらず
「〇〇〇」という名の権威を使った
権威好きへの効果的な啓蒙手段ともなる
さらには権威ある人の名だけではなく
「科学」のような名さえも「主義」となる

そのためにも可能なかぎり「〇〇〇」を光の下に置き
それがどのように影響され受容されたかを
意識的に分けてとらえるのが
過ぎた権威による影響を避けるためには重要になる

そしてそのうえで意図的な「誤読」こそが必要となる
「〇〇〇」を絶対化し権威化し
その名のなかに閉じ込めてしまわないないためにも
あらたな可能性へと展開させることが不可欠だからだ



- B.チェントローネ（斎藤憲 訳）
『ピュタゴラス派 その生と哲学』
（岩波書店 2000.1）

「古代の証言に基づくならば実際、ピュタゴラス主義を、宗教運動、すなわち正真正銘の宗派ないし信徒集団としても、政治的党派としても、哲学の学派としても解釈できるし、きわだって数学に関心を示した科学的学派として解釈することさえできる。このようなイメージの多様性は、ピュタゴラスの人物像を特徴づけるイメージの多様性を反映している。伝承が提示する彼の姿は時によっては政治家であり、哲学者であり、数学者であり、シャーマンの容貌をした奇跡を行なう人、宗教的結社を率いる聖人、神に近い人物である。ごく近年のピュタゴラスとピュタゴラス主義の再構成も、逆説的なことに、これらの描写のあいだで揺れ動いているのである。」

「ピュタゴラスはいわゆるイオニア啓蒙主義の同時代人であるが、「真理の師」と定義されうる最後の人物の一人である。これらの人物の知は特定の分野に限定されないばかりか、彼等の神的な性格のゆえに、その知それ自体が権威の源泉であった。これらの人物のカリスマ的な性格に伴うのは、天と地、人間と神、倫理と政治に関わる普遍的な性格の智慧であり、この意味での一種の博学(polymathia)であり、それは科学的方向付けが強まっていく知を代表する者の目には、ペテンでいかさまと映りかねないものであった。似たような他の人物とは違って、ピュタゴラスの教えは一つの共同体を生むこととなった。それは我々が知っている他のモデルとは明白に異なるもので、政党や、ティアソス〔宗教的結社〕や、ヘタイリア〔政治的結社〕や、あるいは科学・哲学的学派にも還元できないものである。」

「ピュタゴラス主義者であるというのは、何よりもまず一つの生のあり方を意味し、それが場合によっては政治的分野で活動することや、科学や哲学の活動をするを意味したのである。これは実際ピュタゴラス主義の歴史の中で起こったことである。ピュタゴラス主義者であることは特定の哲学を表明することでもなく、学派の正統な教義-----そのようなものは一度も存在したことはなかった-----に忠実であることでもなく、明確な政治的方針を共有することでもなかった。「貴族的」なピュタゴラス主義も、「民主的」なピュタゴラス主義も存在したのである。結社に属する者は、生活の掟に従いながらも、科学的、「哲学的」な研究の分野での知的な自主性を保つことは妨げられなかった。この意味においては、逆説的なことに、ピュタゴラス主義のさまざまな区分がある意味で再び真実となる。実際、政治家のピュタゴラス主義者、哲学者のピュタゴラス主義者、数学者のピュタゴラス主義者が存在したのであり、それらを共通の名前で呼び、ミロンやヒッパソスやアルキュタスやピロラオスのような人物をひとまとめにする根拠は何かといえば、それは政治的方針にも、哲学的あるいは宇宙論的な教説にも、特定の分野の科学の実践にも見出すことはできない。」

（斎藤憲「訳者あとがき」より）

「ピュタゴラスの名を知らない人はいないが、それではピュタゴラスが何者であったかという、奇妙なことに誰も正確には知らない。この謎に満ちた人物はギリシアの哲学と数学の創始者であると漠然と信じられてきた。ところが現在、ピュタゴラスはまず第一に宗教的な人物で、数学者や哲学者ではなかったと考える研究者が多数を占める。」

「本書は全体として、ピュタゴラス（派）をめぐる伝説がどのようにして成立・展開していったかを、基本的にはブルケルトの示した展望に従って追跡している。ピュタゴラス本人について確実に言えることは、彼が魂の輪廻転生を含む教説を説き、従うべき生のあり方を示したことである。ピュタゴラス自身の数学・哲学における貢献は、綿密な検討の結果、哲学における多少の貢献の可能性を残しながらも、基本的に否定される。しかしこの半ば宗教者ともいえる伝説的人物は、ピュタゴラス派という集団を残した。これは彼が定住した南イタリアのクロトンで彼の弟子たちが形成した集団であり、その構成や性格に関する多くの伝承資料のどれが信頼に値するかを確定することは困難であるが、この結社へ属するということは、基本的なピュタゴラスの教えた生（ピオス）を守ることを意味し、哲学や数学の研究や、あるいは政治的活動を意味したわけではない、と結論される。

もちろんこの結論はピュタゴラス派の構成員の政治上、学問上の活動を否定するものではない。実際、この集団は結果的には政治的に重要な存在となる、そのため逆に反対派の蜂起を引き起こす。特に紀元前450年頃の焼き討ちはその構成員の大半を失わせ、ピュタゴラス派は政治の場面からは消滅する。この後約1世紀間の時期は本書では古いピュタゴラス主義の第二段階と呼ばれる。また、自然哲学の領域では、アリストテレスが「ピュタゴラス派と呼ばれる人々」の教説として紹介する自然哲学がよく知られているが、最近の Huffman）ほ研究によって、これが前5世紀のピロラオスのものである可能性が高いことが一段と明らかになった。」

「新ピュタゴラス主義という言葉は、ローマ帝政初期の復活後の時期を指すものである。しかし新ピュタゴラス主義にはもはや以前のような結社は存在せず、ピュタゴラス主義と興味をもった個人が表明する哲学的立場にすぎず、その内容も一定しない。」

「本書の価値は、ピュタゴラス主義という錯綜したテーマを整理したことだけにあるのではない。著者は単に結論を羅列するのではなく、関連資料を丹念に紹介しつつ、どのような結論がどの程度の確かさで導かれ、何をめぐって現在の論争が行なわれ、どこから先は不明なままなのか、率直かつ明快に記述していく。出来上がった哲学史の記述ではなく、哲学史研究の工事現場を訪れる趣が本書の最大の特徴であり、それは本書の見解に必ずしも納得しない研究者にも有益であろう。」

「こうして大量の「ピュタゴラス伝説」や「ピュタゴラス派に仮託された教説」が明らかにされるのを見ると、人間とは何と権威の好きな生き物であろうか、とただただ感心してしまう。もちろんピュタゴラスがそれだけ魅力的な人物であったことは想像に難くないが、名声のみ高く、その教説の内容が不明なピュタゴラス（派）は、権威づけに格好の対象であったに違いない。プラトン哲学の真髄はピュタゴラスに遡るという形で、古代後期の新プラトン主義とともにピュタゴラスの権威化は頂点を迎え、その後二千年にわたってギリシアの思想史と科学史は正確とは言えない形で伝えられてきた。」

「ひるがえって見れば、現代でもしばしば根拠なき権威が人の心をとらえている。さらに、偉大な先人をことさらに誉めそやすことで自分の権威づけを図る人物は飽きもせず現れるが、それはプラトンの弟子たちの行為をはるかに低い次元で繰り返しているに過ぎない。古典研究の提供する冷静な批判精神が、我々を現代の権威からも自由にするを願ってやまない。」

いま人間という存在はおそらく
「からだ」を問うことを最重要の課題としている

からだがなければこの地上で生きることはいかない
からだでもあるじぶんがあつて
はじめて感じ考えることができる

そんなあたりまえすぎるのが
どこかで等閑にされることで
さまざまな病に苦しむことにもなる

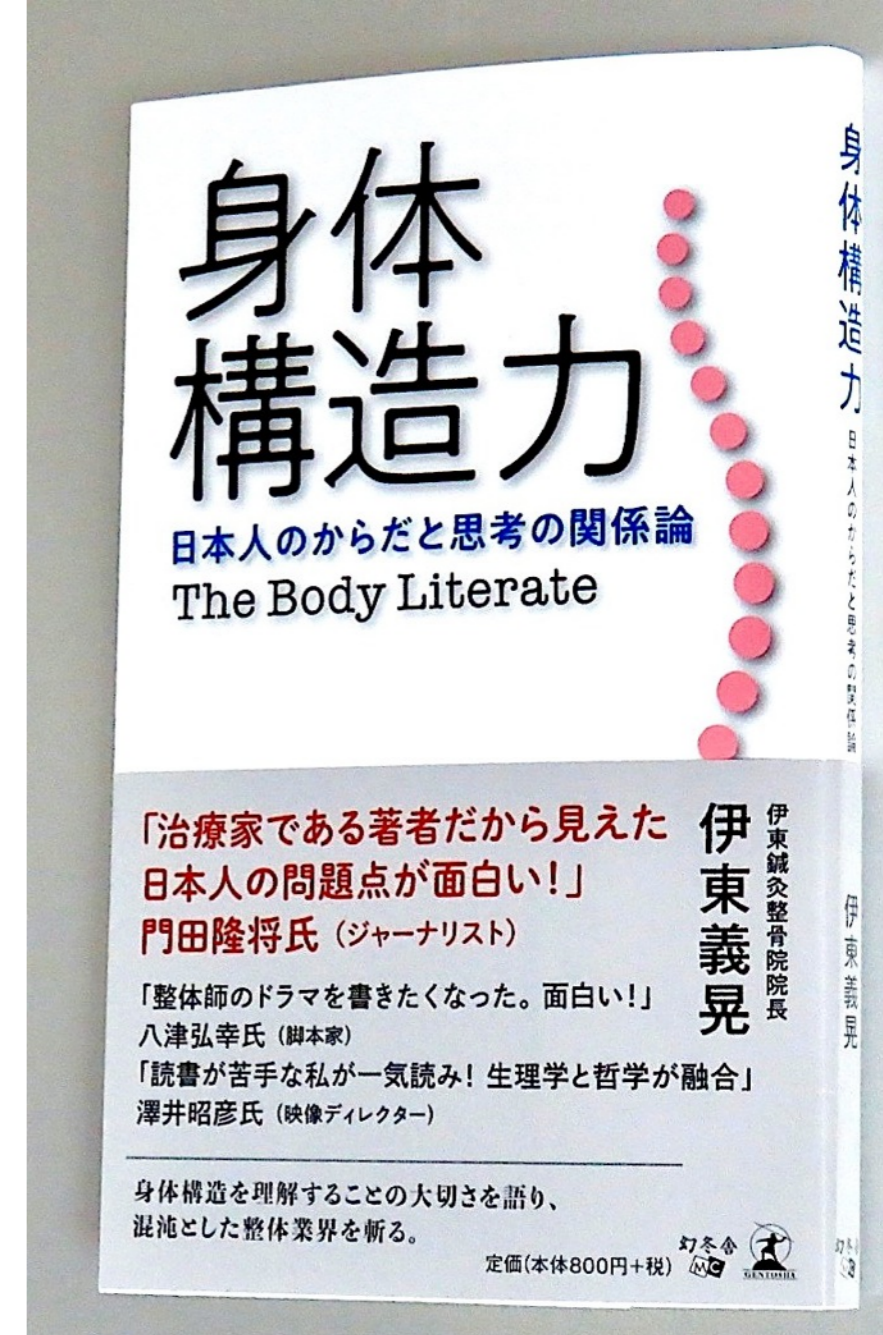
からだが課題であるということは
からだだけが重要であるというのではなく
からだとともにはたらいっている
思考や感情や意志など
そしてそれらすべての働きをどのように作っていくかを
総合的統合的に問うことが重要であるということ

著者は「行間を読む」という喩えで
「行間を読む前に字も読まなければ、なりません。
文字の力学を存分に堪能してこそ、行間がある」
そう示唆しているが
まさにここを問う前にからだも問わなければならない

その喩えはほかの多くのことについても言えることで
見えないものを問う前には
見えるものを正確に見なければならず
聞こえないものを問う前には
聞こえるものを正確に聞かなければならない
そして思考を超えたものを問う前には
思考できるものを正確に思考しなければならず
といったように敷衍してとらえていく必要がある

そうでなければ
いわゆる想像の世界・アイデアの世界・ヴァーチャルな世界を優先し
現実をそれに合わそうとすることで
からだのなかでさまざまな齟齬が表れ
それが思考構造にもフィードバックされ
そのことで心身ともに病となって表れてくる
病はその順序が逆転してしまっているということでもある

「人間は全身で世界を認識し、全身で考えて」いる
この地上でからだを持って生きるかぎり
これからもそれは変わることはないだろう



■伊東義晃
『身体構造力／日本人のからだと思の關係論』
(幻冬舎 2020.8)

「「身体構造力」とは、「身体自体が持つ構造の力」と同時に、私たちの意志によって「身体を構造する力」という二つの意味が込められた造語です。」

「子供の頃、詩を読む授業で言われる言葉に「行間を読み」というものがありました。真に詩を味わうことは、字面だけを追うのではない、その文字が指し示すものを解釈して、文字に表れていない作者の気持ちを読むものだといった意味でしょう。

(…)

詩の心が行間だとすれば、文字は身体です。詩にはその言葉の選び方であったり、韻律であったりといった文字の妙もあるわけです。そこには文字自身の力学があります。そもそも詩とは声に出して読むことで、その真価が発揮されるものでもあります。詩を読みたいならば、当然、“行間を読む前に字も読まなければ、なりません。文字の力学を存分に堪能してこそ、行間があるのです。「そんなの当たり前じゃないか」と仰る声が聞こえます。ただ、“当たりのことだから誰も指摘しない、“当たり前すぎるから考えない、”ということはよくあります。ここにも人間というものが陥りやすい錯誤があります。」

「現代の医療の枠組みでは身体構造、とりわけ骨格と筋肉の構造があまりにも軽視されています。骨格は「構造の力」を持っています。その構造の力と機能があることで、人間は初めて二足で歩行することはできるのです。その「構造の力」を十全に活かせない状態は、本来ならば必要のない筋肉の緊張や拘縮を呼び、様々な愁訴を引き起こします。

骨格の構造はその人間の思考から性格形成、脳や内臓の働きにまで多大な影響を及ぼしますが、病院などではE BM（根拠に基づく医療、Evidence Based Medicine）や健康保険制度などに過度に縛られており。その制度が持つ原理的な問題として、画像や血液の数値に表れない症状に対しては打つ手がありません。また、部分的な間接の器質の変化や、“症状だけを観る結果検証と対症的な処置、しか考えることができなくなっているのです。

これは少し考えれば当たりの話で、広く公平に医療を施すということは“マニュアル化する、”ことだからです。症状を根本的に引き起こしていると思われる骨格構造の歪みは、年齢、人種、性別、仕事、趣味嗜好、性格、生活習慣、そして現在だけでなく過去の行状が絡み合っているために、その治療法に関して数値化も平均化も均質化もできません。それはもはやマニュアルの手には負えないのです。とはいえ“対症療法としてのマニュアル、”じまだ有効かもしれませんが、その場合の問題点として、思考停止に陥りやすいということがあります。医師も患者も目の前にある身体を忘れてしまうのです。その結果、構造と痛みに関して、医師も患者も原因と結果を逆さまに理解したまま人生を過ごすことになっていることも、ままあるのです。」

「人間には脳や心ばかりにアプローチをかけたがる“心の癖、”のようなものがあるのかもしれないsねん。文字のことを忘れて行間ばかりを読みたがる心の癖とはどこから来るのでしょうか。実は私たちの持っている世界観がそうさせるのです。

私は人間の想像力を否定しているわけではありません。これはバランスの問題なのです。この世には絶対的に正しいものや絶対的に悪いというものは恐らく存在しません。あるのはバランスがいいか、悪いかだけなのではないかと思えます。イエス・キリストは「人はパンのみにて生きるにあらず」と言いましたが、人は生きていく上で神の言葉を求めることもあるでしょうが、まずはパンを食べなければならない。曰く「詩は行間を読み、でも字も読め」なのです。」

「人間がこの地球上に誕生してから、左右の脚の長さが同じであったことは恐らくありません。自然界のほとんどの事物は厳密に言えば対称なものは存在しないのです。私たちはそれぞれに自然環境に適応して生きています。歪みのない、完全なものがあるとすれば私たちの頭の中だけなのではないでしょうか。それは観念の世界のお話です。古代ギリシャの人びとは「イデア」という完全な世界を想起しました。完全な円や三角形、そのほかの事物は「イデア」という私たちが住んでいる世界とは次元の違う場所にしか存在しないといいます。この世の全てはその完全なる世界の「模造品」に過ぎません。どうやら「真理」というものもそこにあるらしいのですが、そういったものを言葉で説明する学問のことを哲学といいます。その意味で、哲学が考える「自然」とは実は「不完全なもの」だということになります。

そのように“不完全な自然、”である私たちのいる世界においては、ほとんどの物が何かしらの環境の影響を受けて歪みを持っています。私たちの周りにある最も身近な自然である「身体」もまた例外ではありません。」

「大脳新皮質が発達した人間はどこかで、“脳の絶対的な有意性を信じ込みすぎる、”ところがあります。脳とその下にある「奴隷のような身体」という感覚です。そして少し逆説的ですが、意識と身体というものを分けて考えているわりには、“人間の身体を特別視しすぎる、”ところがあります。しれはしばしば「人間は機械じゃない」といった情緒的な物言いとして聞こえてきます。しかし、人間だってある程度まではシンプルに機械として見るべきなのです。」

「身体構造の歪みは、世界について脳に誤ったフィードバックをします。多少の歪みがあっても症状が出なかったりするの、その歪みに呼応して動的な平衡をとっているからです。ただしそれはあくまで妥協なのです。」

「私たちの知識や経験は脳にだけ蓄積されているわけではありません。身体も含む一つの構造体に記憶は蓄積されます。培った身体構造には否応もなく生き様が表れます。そして、忘れてはならないのは、それがまた“思考も作る、”という点です。」

「人間は大脳だけで世界を認識しているわけではないという当然のことを今一度捉え返してみないといけません。有史以来、人間は全身で世界を認識し、全身で考えてきました。そしてそれはこれからも変わらないはずです。少し大げさな身振りに感じられるかもしれませんが、全体の限らず、人の身体と関わる業というのは、哲学的な思索を離れて存在できるものではありません。いや、これは何も特定の業に限ったことではない。現代社会全体が落ち込みやすい社会的病理についての話であるからです。頭の良し悪しや学歴に高低や社会的地位の高低にかかわらず、ある種の病理に嵌ってしまう人というのがいます。その病理は、薄く、広く、社会に蔓延している。それは、繰り返しになりますが、私たちの持っている世界観というものに対する無自覚さが引き起こしています。

「自己の世界認識の相対化」という作業を経た人か、そうでない人かの違いはとても大きい。ある専門的領域で素晴らしい業績を上げた人でも、その分野を離れ得て、例えば人生についての話、社会についての話をしても、途端に薄っぺらい理想論ばかりになったりすることがありますが、実は、その違いがあるのではないか。ましてや、その人生自体に身体の悩みが嵌り込んで、現代医療からはとりこぼされた患者さんを受けとめることが多い「整骨院」「施術過」「整体師」「鍼灸師」、その他のセラピスト、また治療家に限らず身体を扱う、ヨガ講師、気功師といった人々が、その肝心の部分に無頓着でいるとすれば、有資格か否かにかかわらず、それにすがる患者も生徒も巻き込んで、魂の漆黒に落ち込む気がしてならないのです。」

「私たちは、今一度、人間とは身体なしでは輝くことができないという当たり前のことを思い出さなければならないのです。」

☆mediopos-2140 2020.9.25

現代詩は
現代音楽に似て
垂直的な深みよりも
水平的な複雑さに向かい
読みにくくなっている印象がある

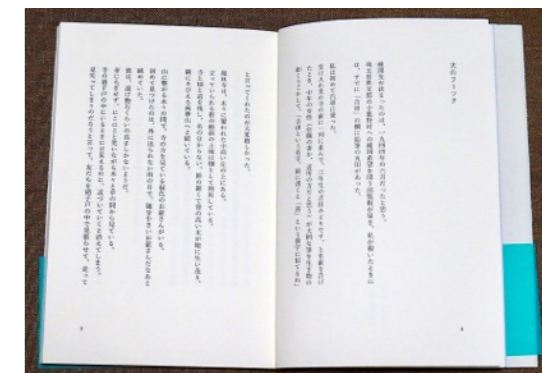
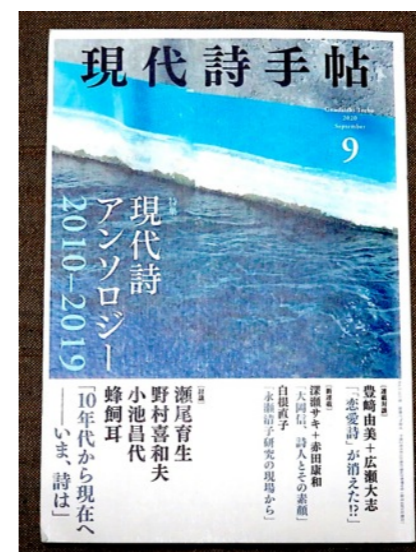
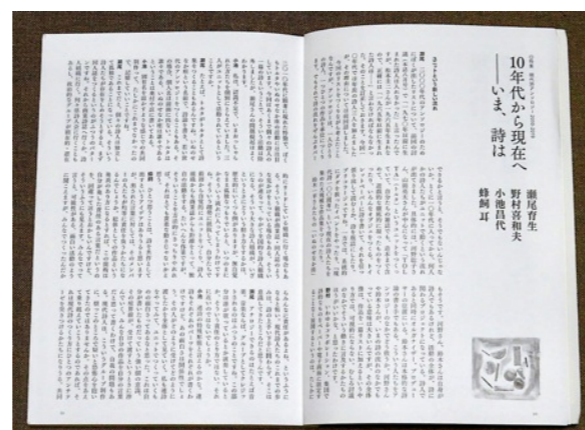
そんななか
マーサ・ナカムラの詩には
了解しえないにもかかわらず
魅力的に感じさせる物語があり
一行一行を読み進めていきたくなる
不思議な楽しさがある

マーサ・ナカムラは
観世流の能の稽古をしていたらしいが
たしかに夢幻能のように
死者までもが召還されながら
そうした時空のなかで
地謡や囃子を背景に
シテやワキやツレによって
物語が進められていく詩のようでもある

言葉
そして語りは
多くのばあい
驚きをなくして
平板な意味の羅列になったり
自己表現のための
感情の吐露になってしまい
ただの瓦礫の集積になってしまう

それを避けようとするあまり
言葉を複雑に組み合わせすぎたり
ただ読みづらいだけのものにしたたり
クールな難解さのなかに逃避したりすれば
読まれることそのものがスポイルされてしまう

詩にかぎらず
言葉と語りが
音やリズム
意味や物語
そしてそこに
水平とあわせ垂直な時空が創造されることで
高次の調和への誘いとなってゆけますように



- マーサ・ナカムラ『狸の匣』（思潮社 2017.10）
- マーサ・ナカムラ『雨をよぶ灯台』（思潮社 2020.6）
- 瀬尾育夫・野村喜和夫・小池昌代・蜂飼耳「10年代から現在へ----いま、詩は」（『現代詩手帖9月号/特集・現代詩アンソロジー2010-2019』（思潮社 2020.9）所収）

（「10年代から現在へ-----いま、詩は」～「深みに触れる/マーサ・ナカムラ」より）

「瀬尾／ぼくはマーサ・ナカムラさんをよく読んでいるわけではないんですが、すごく才能のある人ですね。そして、方法としては「夢」ですね。その意味では、具体的な影響関係はないんでしょうけど、天沢退二郎さんの流れなのかな、とも思いました。もちろんずいぶん違う。天沢さんの詩が夢の記述というかたちをとっているとすれば、マーサさんは夢を記述しているわけではない。しかし言葉や場面の選択や転換、そのつながりのつくり方が、至るところ夢なんですね。

蜂飼／直接的には書かれていないことですが、マーサ・ナカムラさんがこれからきっと仕事をしていくんじゃないかという領域があるんです。マーサさんは中学時代から大学時代まで通して、観世流の能の稽古をしていた人なんですね。死者の問題や夢の問題も、能のなかの夢幻能、ああいう領域の感触をもっているな、と思ってこれまでの作品を読んできました。作者自身がそれをまだはっきりと書いているわけではないので、私の知っていることをきっかけに想像している範囲にすぎないんですが。死者の扱い方、登場の仕方はちょっと独特だな、というふうに私も感じています。

小池／前回、ゼロ年代の詩をめぐって、「見る詩」とか、読めなくなるという問題について、みなさんでお話しましたがけれども、詩を見るという読み方はむかしからある。見ながら読む、読みながら見るっていうことは、当たり前前の行為として同時に行っていることで、深みをつくるのはやっぱり意味のようなものです。

私が現代詩に苦しさを覚えていたのは、言語という牡蠣殻がびっしり壁にくっついていて、中に入れないんですね。表面がすごく硬くて、入れてもらえない。だから見るしかないみたいなことになっちゃう。ただ、そこにかすかな意味の溶けるような部分があると、スーッと中に入っていけて、深いところに連れてってもらえる。マーサさんの詩は、遊んでいるんだけど、深いところで触れてくるものがあるんです。何だろうと思って、意味はわからないのに読んでしまう。私はこの人にすごくはまっちゃいました。

現代詩には笑える詩があまりなかった。マーサさんの詩は、べつにおかしいことを書いているわけではないけど、身体的に笑えるんですよ。だけど底にあるものは複雑で、とぐろを巻いている。恐怖が流れている。そんな気がする。現代詩に希望が湧いてきました。

瀬尾／たしかにこの人は、ゼロ年代、一〇年代の詩人たちのヴィジョン・イメージの扱い方と何か根本的に違うようですね。

蜂飼／ある程度散文系の言語で一行ずつ書き綴ってもかまわないと、自分自身に許容している書法ということになると思うんです。行と行のあいだの断絶を深くつくっていくことによって詩が浮かび上がる。前回話題になった、言語を切断していく方法を追求して苦闘する、というあり方とは対比的とも言えます。行の並びを見るとわりと素直な散文系ですね。ある種の物語性、寓意性が、深みに見えるものを連れてくる書法になっていて、読む喜びがある。物語と意味なんですね。語と語の断絶を追求していうと、どうしても深さというよりは、言葉によってがじかれてしまうものが生じてくる。むしろ言葉によってはじかれることをこそ見る、というのが断絶をつくっていくやり方だと思うんですが、そうじゃなくてもいい、と自分自身に許容して書き進めている印象があります。

瀬尾／現代詩がゼロ年代から一〇年代まで行き着いたところで、言語びっしりで、これでもか、というような密集・密着の世界をつくる。そうしないと詩にならないんだみたいなことが、かえって抑圧になっているところがあったのかもしれないですね。

蜂飼／そうですね。読み進める面白みが感じられる。前回話題になった、面で見るとは違って、一行一行を読む詩だと思います。空間が立ち上がりはするけれども、読む部分を決して排除しない詩ですね。

小池／マーサさんの詩は、たとえば、おばあちゃんが他のおばあさんたちと話しているのをずっと聞いている子どもがいたとして、その子どものなかに、意味はわからないんだけど、お年寄りの話がいつ積もっていく。それを子どもが後に、こんなことをおばあさんたちが話してたの、と言って書いたような詩のような気がした。だから読み方によっては物語にも見えるんだけど、物語をつくっているようでつくっていない。その子ども自体は、物語の意味をわかっていないんです。わからないんだけど、身体に入っているからとりあえず外に出してみたという。だから語り方になんだか従来にないおかしさがあるんです。

野村／なるほど、ぼくはある書評で「マーサ作品は世界は根本的に了解不可能であるという了解にまで読者を運ぶ」と書きましたが、どういうことですね。」

それは
どこか外部から
「やってくる」
言葉をかえれば
訪れる

いま・ここは
いま・ここという
点だけでは成立しない
刹那滅のように
点が現れ滅するだけ

いま・ここは
そしてわたしは
場所そして器である

そこに過去から未来から
時を超えたところから
見えない地平の彼方から
他なる存在から
「やってくる」
そのことで
いま・ここが
そしてわたしが生成する

わたしには
わたしという限界がある
その限界を超えるためには
わたしというフロントを超えた外部から
「やってくる」ものを待たなければならない
そして待つということは
ただ愛するということでもある

わたしにできることは
どこか外部から
「やってくる」ものを受け入れる
わたしという器をつくること
禅でいえば啐啄同時
ポイエーシスもポエジーも
そこではじめて生成することができる



■郡司ペギオ幸夫『やってくる』（シリーズケアをひらく 医学書院 2020.8）

「どんなに頑張っても、人間の認識能力や思考能力には限界があります。この限界の存在に気づかない限り、自由に生きている気がします。しかしひとたび限界に気づくと、限界の向こう側に思いを馳せることになるでしょう。この限界のことを、ここでは「前縁（フロンティア）」と言うことにして、「境界（バウンダリー）」と区別することにします。

境界はこちら側とあちら側の両方を知っていて、その間に引かれる線を意味しますが、前縁はこちら側しかわからないのです。境界は、まるで上空から大地を俯瞰して、向こうとこちらの間に線を引くイメージですが、前縁は地平線や水平線のように、「ここ」から離れていったことのない者にとっての限界で、その向こう側は存在するかどうかさえ確信できません。だから認識や思考の限界なのです。」

「認識や思考の限界に気づかなくても、多くの場合、生きることの前縁には気づくことができます。私たちは、その向こう側がどうなっているか決して知ることはない。」

「死がこちら側のものである場合、死について考えるとは、「死に至ると考えられるこちら側のもの」を考えることになるでしょう。つまり、死に至るであろう、病気や老化などについて考えることです。この場合、病気や老化、その他諸々の苦痛は十分認識可能であり、経験可能です。死はこれらの到達点であり、同時にこれらの否定として想定されることとなります。」

「向こう側として感じられる死は、（・・・）前縁の神です。生の不条理の原因を司るものではありませんが、生の不条理そのものを体現しています。生の向こう側は一切知覚できず、想像できないものである限り、向こう側に生きることの根拠を求めることはできません。たとえば、「向こう側に生かされている」という感覚を持たない。この限りで、生は向こう側と無関係に、それ自体で簡潔する「生きていこうとする意思そのもの」と想定されることとなります。

生きていこうとする意思と真っ向から対立し、これを終わらせるものが死です。（・・・）だから死は前縁の神の形をとり、恐怖の対象であり、畏怖すべきものになります。」

「前縁の向こう側は知覚できないため、存在を確信できません。その結果、こちら側の不条理と結びつけられてしまいます。だから「前縁の神」としての死は、つねに恐怖や畏怖と結びついてしまう。対して、境界によって示される向こう側は、存在を直接感じるができる向こう側ですから、向こう側にいる神を待つことができる。この意味で「境界の神」としての死は、安心して受動的に待つことができるはずです。しかしその存在は、私たちの実感する前縁の向こう側としての死とは違うもので、物象化を通してのみ得られるものです。その点で、わたしの死を含む死とは異なり、違和感の残るものでした。」

「「前縁の神」と「境界の神」とを使って、徹底した外部にあるものを待つ。この構えを理解するために、ヨーロッパの仮面装束である「ワイルドマン」を手掛かりに考えてみます。唐突に思えるかもしれませんが、一見すると二者択一に見えるものの間にあって、両者の関係を宙吊りにする典型的な例が、ワイルドマンには認められるからです。

ワイルドマンは、野生の世界の動物の雄と人間の女との間に生まれたもの、と言い伝えられています。（・・・）基本的に人間的なものと動物の、両者の片鱗併せ持ちます。（・・・）

ワイルドマンは、表面的には、人間の世界とその向こう側の橋渡しをする者のように思われます。しかしそれは「自分にとって都合のいい世界を拡張する」人工知能のセンサーのイメージにすぎないでしょう。ワイルドマンは、人間のために、何か特別なものを運んでくることはしないのです。

人間はワイルドマンを、知覚できない向こう側への媒介として使っていたのでしょうか。もしそうであれば、不確定な向こう側とのやりとりのためワイルドマン自身が変化し続け、媒介として透明化するか、疲弊するか、殺されて別のものになってしまうか----いずれにせよワイルドマンは変化を伴うものになるでしょう。ところがワイルドマンはそれ自体として強烈に己を主張し、変容しません。

つまり、ワイルドマンは媒介する者ではない。動物の世界と人間の世界の間にあって、両者の力をそれぞれの世界においてよりも強力に継承した「第三の存在」であり、動物とも人間の世界とも違う、より大きな世界の圧倒的力を受け取る者なのだと考えられるのです。」

「ワイルドマンが間に立つ二つの世界とは、「人工世界としての人間界」と「生き物としての人間さえ含む生命の野生性」、つまり生命の全体なのだと思います。ワイルドマンは、むしろその二つの世界の間を象徴的に開き、人間世界や生命の全体のさらに外側にある力呼び込む存在なのです。

このワイルドマンの存在様式は、私が昔から気にしていた「かつ」と「または」の間を開くものだと気づきました。

「かつ」はつねに世界の部分を切り取り、限定します。「AかつB」は、Aであること、Bであることの両者が成立する部分を限定します。他方、「または」は限定を解き、広がり、世界の全体を志向します。「AまたはB」はAであることBであることの一つが成り立ちさえすればよいのです。だから、「かつ」と「または」は指し示すものが真逆とさえ言っている。限定世界としての人口世界は「かつ」による限定として一般化され、生命の全体は「または」による限定を解くこととして一般化されるわけです。

ところが私たちは、「かつ」と「または」の区別を知らながら、両者を混同し、「かつ」と「または」の間に立とうとします。」

「間を開くとは、私たちが使う「かつ」と「または」の混合物が、論理的な「かつ」でも「または」でもないことをあらためて確認し、その使用の場所がどこにもないことを確認することなのです。

「かつ」の果てに限定される人工世界としての人間界、「または」の果てに見いだされる生命の全体、まさにその間にあって、明確にそのどちらでもなく、それ以上であるワイルドマンは、「かつ」と「または」の間を開くことで、私たちに生命の理解を拓く存在なのです。

人間界の向こう側、生命の全体の向こう側をそれぞれ考えると、境界の神、前縁の神に対応することがわかります。つまり境界の神と前縁の神の間で、ワイルドマンに対応するものを構想できれば、私たちは、前縁の向こう側としてさえ概念化できない、徹底した向こう側にあるものを受け取ることができる。そうではないでしょうか。」

本書の原題は

“HOW LANGUAGE BEGAN”

邦題は『言語の起源』となっているが

「言語はどのように生まれたか、生み出されたか」

いやむしろ過去ではなく

「言語はどのように生まれるか、生み出されるか」

という現在形にしたほうがいいのかもわからない

本書で深く領けたことは

解説にもあるように

「単純なものが複雑になる成長の物語というより、

もともと複雑な一つの全体から、

言語やその様々な側面が分化して豊かになる話」

だということ

著者の言葉で言えば

「それはジェスチャーから生まれたものでも、

歌や動物の声の模倣から生まれたものでもない。

言語は、文化的に発明されたシンボルを介して始まった」

ということ

言語の秘密に迫るためには

いつ人類にとって最初の言葉が生まれたか

というような探求よりも

いままさに言語は生成されているという視点から

言語がどのように生まれ生み出されているか

それを探求することのほうが重要なのではないだろうか

そうすることで

言語のさらなる生成への視点も得ることができる

重要なのは最初に単純なものがあって

それが組み合わさって複雑になっていくのではなく

最初に複雑で複合的な全体があって

それが意味分節化され展開していくことで

豊かな表現が可能になっていくということ

言語へのそうしたアプローチは

言語ほど分節化はされていないとしても

思考や感情について

それがどのように生まれ生み出されるか

そして展開していくかを探求することへも

つなげていく可能性も得られる

なにかを考えるときにも

ある複雑な全体があってはじめて

それを分節化させ展開していくことができる

その逆では決してない

あとはその言語の語彙とスキルが

どの程度それに対応できるかということ

感情もまた同じ

言葉の豊かさ

思考や感情の豊かさ

そうしたプロセスによってこそ

生み出し展開していくことが可能になる

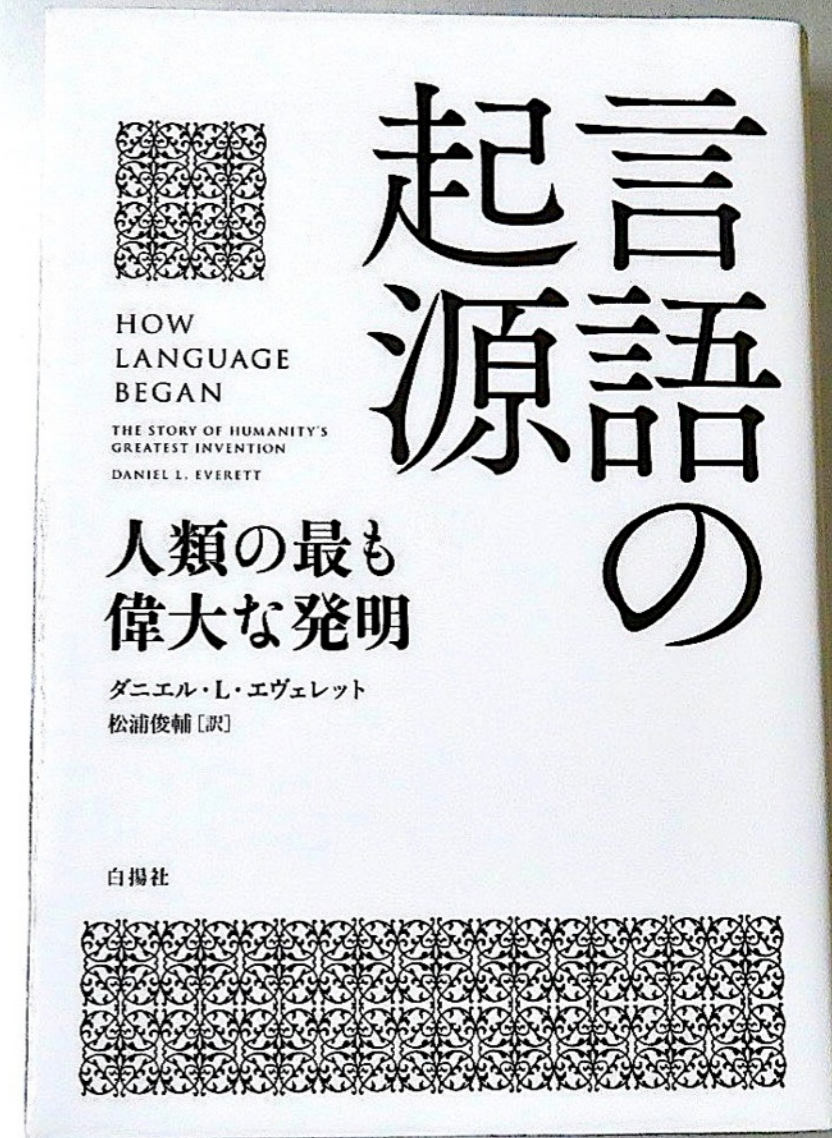
最初に単純さだけしかないとき

言葉も思考も感情も

そこから展開していくことはできない

つまりどれだけ背景となる

複雑な奥行きを持ちえているかということだ



- ダニエル・L・エヴェレット（松浦俊輔訳）
『言語の起源／人類の最も偉大な発明』
（白揚社 2020.7）

「本書は、人類の発明としての言語の進化史について、人類の誕生から七〇〇〇の言語が話されている現代に至るまで、多彩な視点から語るユニークな物語を提示する。言語の複雑さと幅広さは人類が発明したもので、のちに各地域で個別に発展し、そうして生まれた新しい言語共同体は、自分たちの文化に合うようさらに言語に改変を加えていった。もちろん、誕生当初の諸言語には、人類の神経生理や発生器官による制約があった。そこから、あらゆる言語は徐々に姿を現していった。ただそれはジェスチャーから生まれたものでも、歌や動物の声の模倣から生まれたものでもない。言語は、文化的に発明されたシンボルを介して始まったのである。人類はこれらの最初に登場したシンボルを整理して、そこからさらに多くのシンボルを作り出した。それに加えてシンボルは、ジェスチャーと声のピッチ変調、すなわちイントネーションを伴っていた。ジェスチャーとイントネーションは、個別にあるいは共同して機能し、発話に含まれるいくつかのシンボルを知覚的に目出させることで、聞き手の注意を引き、何が最も価値のある情報からを知らせる。シンボル、語順、ジェスチャー、イントネーションからなるこのシステムは相乗的に発展していき、システムの各構成要素が採り入れた新しい内容が、より複雑で効果的な内容をさらに呼び込むという具合となった。こうした要素はどれか一つだけで言語の一部を構成するということではなく、約二〇〇万年前にすべてがそろって-----全体が部分に目的を与えて-----はじめて言語となった。言語は文化的に発明され、形を整えてきたが、それは人類の巨大かつ高密度な脳によって可能になった。なぜ人類だけが話せるのかという疑問には、この脳と文化の組み合わせで答えることができるだろう。

(...) 本書で用いる「発明」という語は、比喩ではなく文字通りの意味だ。つまり人類のコミュニティは、何も無いところから、シンボル、文法、言語を創造したのである。

だが、発明とは何だろう。それは文化が創造したものだ。エジソンは独力で電球を発明したわけではない-----その一〇〇年前にフランクリンが電気の分野で行った成果が必要だった。一人で成し遂げられる発明は存在しない。誰もが文化の一部であり、誰かの創造性、アイデア、先行する試み、自分が住まう知識の世界の一部をなしているのだ。あらゆる発明は時間をかけて、すこしずつ積み重ねられていく。言語もまた、例外ではない。」

(「訳者あとがき」より)

「著者のエヴェレットは、南米のアマゾン川流域の少数民族の言語についての研究で知られるアメリカの言語学者で、著書の一つは『ピダハン-----「言語本能」を超える文化と世界観』（屋代通子訳、みすず書房、二〇一二年）として邦訳され、評判になりました。」

「その副題にある「『言語本能』を超える文化と世界観」というのが著書の言語観をよく表していて、今回の本書にもそのことが受け継がれています。つまり、言語（言葉）が言葉という一つの体系としてであるとか、それを人は習得する（あるいはそれを操る本能がある）といったことではなく、言語はある文化の中で人々がコミュニケーションする様子、あるいは人々が生活する様子の切り取り方、さらに言えば、当の文化が現れる一つの運動だというのが、著書の基本的な考え方だと思います。言語を知るには言語を切り離して分析したのでは不十分で、表に出てくる言葉は、それをそのような形にする生活や文化の事情（著者はそれを表に出さないで作用するものということで、「ダークマター」と呼びます）とともにあることを理解しなければならないことを、著者は強調します。

一見するとむしろあたりまえにも見える姿勢ですが、言語を言語学として扱う際には、そうした付属物をいったんはぎとり、「エッセンス」だけを抜き出して考えるというのが科学の王道でもあり、言語学の言語はそうした純化された言語になるというのも、一面では無理ないことと言えます。しかし著者は、そうした常道とは別の言語へのアプローチを試みてきて、その成果を「言語の起源」という、これもかつての言語学では推測に頼るしかなくてなかなか手を出しにくかった-----それでも近年には考古学や人類学などで集められた資料が蓄積されることで、仮説を立て、確かめることもできるようになってきた-----領域に適用しようとしたのが本書ということになります。

起源とはいえ、もちろん、何万年ほど前にどこで最初の言葉が生まれたという話ではありません。言葉はどのような状況で生まれ、どう進展してきたのかを描くモデルを立てるのが、起源論の要諦でしょう。そこで著者が強調するのは、言葉を全体として見るということです。

たとえば、人のコミュニケーションは、まず身振りがあって、それから音声言語が生まれるとか、その音声言語も単純な発声から、きれぎれ言葉が並べられるだけのものを経て、複雑な文法が育つといった道筋をたどって一人前の言語に成長するといった見方を、著者は採りません。むしろ、コミュニケーションにはそもそも身振りも音もあって、身振りの部分、音の部分は重なり合い、また作用しあって言葉として進展すると考えます。あるいは、コミュニケートしなければと思わせる何かの事態に応じて発せられたひとまとまりの音が反復される中で、意味を補ったり強調したりする文法のような機能が生じるとともに、その作用で全体が単語にも分かれる.....単語をつなぐのが文法とはいえ、文法がなければ単語も単語にはなれない、というような考え方を採っています。

単純なものが複雑になる成長の物語というより、もともと複雑な一つの全体から、言語やその様々な側面が分化して豊かになる話とさえいいでしょうか。(…) 別々のものと思われていることが、核になる同じ一つのものから枝分かれし、またそれが絡み合って進展するというその論旨には、大いに説得力があるし、目を開かれるように訳者には思えます。」

マチネ・ポエティックは
詩の革命を標榜した

短歌の誕生
連歌の誕生
新体詩の誕生に続く
第四回目の革命として位置づけたのだ

その理論的背景には
九鬼周造が晩年に論じた「押韻論」があり
「言語の音響上の偶然的関係に基づく遊戯」として
押韻定型詩を提唱した

詩の第四の革命たるべく
『マチネ・ポエティック詩集』が
中村真一郎・福永武彦を中心に
加藤周一・原條あき子・中西悟堂
窪田啓作・白井健三郎・枝野和夫を
同人にして刊行されたが
革命は頓挫した

おそらくは九鬼周造の説く
押韻定型詩の重要性と
実作された詩との間に
大きな距離があったのだ
詩集を読み進めても
たしかに深く届いてくる詩はない
試みだけが上滑りしているのは否めない

日本語で押韻定型詩を作ろうとするとき
いうまでもなくさまざまな制約がある
五七五・五七五七七という
五と七のリズム
さらにいえば五は二と三または三と二
七は四と三または三と四のリズムがあり
そのかたちのなかで
日本語では多く
が・の・に・をという序詞が文の後に置かれ
動詞や形容詞の語尾もまた単調な響きとなり
押韻に必須である偶然性を生かした音楽性を
発揮することは難しくなる

しかしだからといって
日本語における押韻定型詩の可能性
さらにいえばその音楽性の面を生かした
詩作の可能性は否定されるべきではないだろう

押韻定型詩ではないが
たとえば谷川俊太郎の
「ことばあそびうた」など
ことばのあそびのなかに
その可能性を一端を見出すことも可能だが

俳句や短歌と比べても
現代詩はたしかに音楽性において
その「読み」の楽しさは少ない
その自由なかたちのなかで
音楽性をもった言語遊戯はいまだ貧しいままだ

九鬼周造が富士谷御杖の歌論書
『真言弁』から示唆され夢見たであろう
「物ふたつうちあふはづみ」
つまり「音と音とがたまたま重なりあい、
共鳴しあうという偶然の戯れ」
それが戯れが生み出す
「音楽的可能性を発揮させて
詩の純粋な領域を建設する」こと

その困難さを言挙げするのはやさしいが
詩のほんらいのなかから
「音楽的可能性」を捨象することは
詩の可能性の重要な要素をも捨象することになる

九鬼周造や中村真一郎をはじめとする
マチネ・ポエティックの同人たちが
試みようとした「詩の第四の革命」は
いずれ果たされる時は来るだろうか
音と音とが偶然に戯れながら
ポエジーの新たな領域が開かれる時は



- 『マチネ・ポエティック詩集』（水声社 2014.5）
- 『九鬼周造全集第五巻』（岩波書店 1981.4）
- 藤田正勝『九鬼周造／
理知と情熱のはざまに立つ<ことば>の哲学』
（講談社選書メチエ 2016.7）

（『マチネ・ポエティック詩集』～安藤元雄「『マチネ・ポエティック詩集』について」より）

「ここに復刊された『マチネ・ポエティック詩集』は、一九四八年（昭和二十三年）七月一日を発行日として、東京の溜池にあった真善美社から出版されたものである。（…）これは実に過激な、時流に挑戦する大胆さと泥くささをもった書物でもあった。というのも、ここに収録された作品はことごとく、日本語による押韻定型詩だったからである。「マチネ・ポエティック」は集団の名であり、その命名者は同人の一人だった福永武彦だったそうである。」

「巻頭には「詩の革命」と題する押韻定型詩のマニフェストが高らかに掲げられ、巻末には「NOTES」と題して、グループやこの詩集の成り立ち、ここで用いられている技法の解説などをするした一文が添えられている。どちらも無署名の文章だが、実は全社は中村真一郎がすでに雑誌「近代文学」第十三号（一九四七年九月）の巻頭に発表していたものであり、また後者は、この詩集の著者代表として奥付に名を出している窪田啓作の執筆だと思われる。

それにしても「詩の革命」とは、何と激しい揚言ではなかったか。短歌の誕生、連歌の誕生、新体詩の誕生を、それぞれ日本の叙情詩の歴史を区切る三回の革命であったと位置づけた上で、「千年にわたる我々詩人たちの夢であった」ところの「厳密な定型詩の確立」をもって第四回目の革命を遂行しようというのだ。」

「考えてみれば、リズムと言い脚韻と言い、すべて時間を切り取るための工夫だった。そうやって切り取られた時間が、言葉によって生み出されながら逆に音楽性の面から言葉を支えるときに、その作品は定型詩として初めて成功する。これが詩語の保証なのだ。完璧な押韻アレクサンドランで書かれた無味乾燥な駄句はフランスにも無数に存在する。要は詩というもの、そしてとりわけ押韻定型詩の、このおよそ別世界的なあり方が、語法それ自体の統一的な構造的どこまで一体化し得るにかかっている。それが詩的レアリテと呼ばれるものであり、また、詩の自律性と呼ばれるものであろう。

「マチネ・ポエティック」の実験は、押韻は音節の数的位置については精密な考慮を払ったが、アクセントや速度、音価、さらには発語の位相といった要因への配慮が、おそらくは不十分だったのだ。そのために、言葉の置き換えの可能性が、ほとんど恣意的なものとなってしまった。そして、故意にせよ偶然にせよそうしたものへの配慮が払われたときにだけ、存在感のある作品を生み出し得たのである。

とすれば、「マチネ・ポエティック」の試みは、本当にわれわれ自身のものである詩語を何とかして確立しようという、新体詩以来の執拗な、しかしいまだに実らない努力の、長い系譜上に位置づけられることになる。この「革命」の流産を惜しむことはできても、それを歴史からはみ出した狂い咲きとみなすことはできない。復刊された「マチネ・ポエチック詩集」は、いかなお検討さるべき問題点を数多くはらんでいる。「革命」はまだ成就していないだけだ。」

（『九鬼周造全集第五巻』～月報5　中村真一郎「『日本の押韻』とマチネ・ポエチック」より）

「九鬼周造博士の「日本詩の押韻」という論文は、日本の貧しい詩学の歴史のうえで、劃期的な業績である。

にも係らず、哲学者-----それも博士の周辺のひと握りの同情者、あるいは崇拜者-----が、それを博士の偶然論の一適用であるとして、専ら哲学的な関心を示したにとどまり、詩人たちのなかには真面目な関心は惹きおこさなかった。真面目に研究して評価したのは、戦争直後に押韻定型詩運動を行った、東京のマチネ・ポエチックグループだけである。（ただし、同人の詩の大部分は戦前、戦争中に、既に出来上がっていた。）

マチネ・ポエチックの仲間、専ら実作を発表するに急であって、日本語で押韻が可能なりやという理論的考察は、博士の論文に任せたままであった。云うまでもなく、いかに理論が精緻であっても、実作が失敗してしまえば、押韻は有効ではないということになってしまうのである。

マチネ・ポエチックの運動は数年にして止んだ。私を含めてその仲間は、活動の舞台を散文の領域に拡げて行くことになり、押韻の実験も中絶したままになった。そして当時を知る人は、その運動が詩壇のなかで、四面楚歌だった。ほとんど悪罵の超えに埋もれて終わった有様を、今も記憶しているだろう。しかし私自身の定型詩集も、その後、二度にわたって再刊され、又、『マチネ・ポエチック詩集』も、最近になって三十年ぶりに復刊されて、また人々の手にわたるようになった。私たちの定型詩運動は、ようやく再評価の時期を迎えはじめたのである。

一方で、「日本詩の押韻」を含めた、九鬼博士の全集が、これまた刊行中である。興味のある者は、理論と実作とを並べて検討することが、容易に可能となったのである。

この時期に、実作者のひとりであった私が、私たちの実作と博士の理論との関係について、一言、誤解を防いでおくことは、意味があるだろうと思う。」

（藤田正勝『九鬼周造』～「第六章　文学・詩・押韻」より）

「九鬼は、押韻は語呂合わせや地口の類いの遊びにすぎないという、自由詩の立場から押韻詩に向けられた批判を十分に意識していた。その批判を十分に意識した上で九鬼はむしろ「言語の音響上の偶然的関係に基づく遊戯」を積極的に評価したのである。（…）「日本詩の押韻」のなかの「遊戯を解しない者は芸術の世界に入る資格は無い」という言葉がそのことをよく示している。

そのように述べたあと、九鬼はまた次のように記している。「押韻は音響上の遊戯だから無価値だと断定するのは余りに浅い見方である。我々はむしろ祝詞や宣命の時代における「言霊」の信仰を評価し得なくてはならない」。ここで「言霊」がもちだされたのは、江戸時代の国学者・富士谷御杖（一七六八年――一八二三年）の歌論書『真言弁（まことのべん）』（一八〇二年）を念頭に置いてのことであった。

富士谷御杖はこの書のなかで必ずしも歌を遊戯と捉えていたわけではない。人は誰しも思いのままに行為しようとする偏心（ひとえこころ）をもつが、それを抑えきれず、それが一向心（ひたぶるこころ）になったときに、それを慰め、悪しき行為へと走らないようにするのが歌であるとしている。そして『真言弁』下巻の「言霊の弁」において、「一向心を慰めようとして生まれでた歌のなかに、そのやむをえない思いがとどまり、そのなかにこもったものが「言霊」であるとしている。それを「言霊」と呼んだのは、そこに人の力では及べない「活用の妙」があると考えたからである。御杖はその例として、『古今和歌集』「仮名序」で言われる「力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、猛き武士の心をも慰むる」働きを挙げている。

九鬼がこの書に注目したのは、そこで「すべて、物ふたつうちあふはづみにおのづからなり出るものは、かならず活て不測の妙用をなすものなり」と言われていたからである。「物ふたつ」という言葉のもとに御杖が理解していたのは、歌詠む人の「私」なる思いと、時宜にかなわぬ行為をすべきではないという「公」の思いとであったが、九鬼はこの「物ふたつうちあふはづみ」という表現のなかに押韻の遊戯を、つまり、音と音とがたまたま重なりあい、共鳴しあうという偶然の戯れを見たのである。

その戯れが生み出す「音楽的可能性を発揮させて詩の純粋な領域を建設する」ことが、九鬼のめざしたものだと言えるであろう。」

分類するということは
ある観点にもとづいて整理することで
それを使いやすくしようとするのだが

本草は自然界にあるさまざまな物を
薬という観点で分類しようとし
博物学は薬だけではなく
人との関係のなかで物を分類しようとした

リンネは西欧自然誌研究の近代化を
一応の完成に導いたが
それは生物のみを対象とし
まず属と種とを区別すること
そして理論的な分類体を与えるものだった

中国の本草学は神農からはじまると伝説は伝えているが
記述されはじめるのは後漢の時代になってからのこと
日本の本草学はまずその中国からの導入ではじまるが
ある程度まとまったかたちになるのは徳川時代以降であり
やがてオランダ語の学習や医学を通じながら
本格的な西欧自然誌の研究や薬学の研究へと展開するのは
シーボルトが来日して以降
幕末の時代を待たなければならなかった

本草や自然史研究についてみていくのはとても興味深い
そのなかでももっとも興味深いのは「分類の思想」である
つまりどんな見方にもとづいて分けるのかということ

本草は薬になるものという観点で分け
博物学は人との関係という観点で分けたように
それは目的合理性にもとづく行為だったが
「古代人にとって分類とは、
むしろ存在論的というべき行為であった」という
つまり「世界像」としての分類としての
「世界分類」とでもよべる行為であるといえる



分けられていないカオスを
分けられている秩序だったコスモスにするように
分けるということ
ひとは分かることができる
それは言葉で名づけるということであり
その名づけられたものたちの間を関係づける

そしてわたしたちの日々使っている言葉と
それを使った言語行為もまた
そうした「世界分類」による
「世界像」の開陳となっているといえる

しかしその分けるということでは分かつようとする行為が
最初から与えられたものとして固定化されているか
常に変化のなかにあるものをとらえる仮のものとして
みずからの分かるという行為を問い直せるかどうか
それこそが重要な課題だといえる
分けられたものを絶対化してしまうことのないためにも

- 山田慶兒
『本草と夢と錬金術と／物質的想像力の現象学』
(朝日新聞社 1997.3)
- 木村陽二郎
『日本自然史の成立／蘭学と本草学』
(中央公論社 昭和49年10月)

（山田慶兒『本草と夢と錬金術と』～「効分け・食分け・見分け」より）

「本草は東洋で生まれた薬物の記述であり、博物学は西洋で生まれた自然の記述である。本草は人の病の治療と養成に用いる薬を、博物学は人とそれをとりかこむ自然の多様な物を、それぞれ記述する。ふたつの学問のあいだには本質的なちがいが、おいそれとは埋められない溝が、横たわっているように見える。だが、見かたを換えてみよう。

本草は、自然の物であると技術の産物であるとを問わず、すべての物を薬という観点から捉えようとする、一種の博物学であったといってもよい。その記述が自然のすべての物にわたらなかったのは、薬として作用しない物があるからにすぎない。それに対して博物学は、やはり自然の物であると技術の産物であるとかかわりなく、すべての物を人とかかわりにおいては、したがってなんらかの意味で役に立つという観点から捉えようとしたのだが、人に役立つという意味のなかには、薬として役立つということが大きな比重を占めていたのだった。たとえば、博物学という言葉の起源となった古代ローマのプリニウスの『自然誌』Naturalis Historia 三七巻（前七七）は、全体の分量の約三分の一を薬の記述にあてている。本草と博物学はもともと学問の近縁種だったのである。

本草という学問のもつこの性格から、わたしたちは容易にそこに、歴史的に展開していったであろうふたつの道筋を予想できる。ひとつはいうまでもなく薬物学の道であり、もうひとつは薬という呪縛からおのれを解き放った博物学の道である。薬の視点を捨て去って物を記述するとき、自然の物と技術の産物とのちがいはおのずと際立ってくる。事実、このような分岐と展開が明清時代の中国で、また江戸時代の日本でおこったのである。それと似通った分岐と展開は、西洋の博物学がたどった過程でもあった。薬物学への傾斜から脱却し、天文誌や地理誌、民族誌や技術誌を分離・独立させたとき、近代の博物学が誕生する。そして東洋の本草と西の博物学の航跡は一八世紀以降、とりわけ一九世紀の東アジアで交わり、ひとつの溶け合って、大きな学問の流れをつくりだしたのであった。

（…）

わたしの試みは、本草の歴史を、認識の原理が効分（ききわ）けから食分（たべわ）けへ、さらには見分けへと三段階にわたって転化し、記述の範囲を拡大していった過程として、素描することにある。効分けが薬物学の原理、見分けが博物学の原理であるのは、あらためてことわるまでもあるまい。」

（山田慶兒『本草と夢と錬金術と』～「本草における分類の思想」より）

「必要なときすぐ捜し出せるように、ひとは物を分類する。分類に決まった方式はない。本棚に本を並べるのに、分野別でもよければ著者別でもよく、問題別や出版社別でもかまわない。好きな本と気にくわない本、高い本と安い本、初版本と重版本、といった分けかたもあるだろう。いくつかのやりかたを組みあわせてもよい。分類のしかたは人の数だけ、必要性の数だけある。

事実、その意味ではひとはたえず分類している。たとえば、片付けるということは分類するということだ。いる物といない物、いつも使うものとめったに使わない物、とっておきたい物とどうでもいい物、それらを分けてそれぞれここと思う場所に置く。整理ずきのひとなら、そうしてはじめて心安らく思いをするだろう。部屋のなかにある物は同じなのに、散らかっていれば落ち着かず、片付いてやって落ち着くのはなぜか。分類するという行為の意味が、この卑近な例にもよくあらわれている。

必要なときにすぐとりだせるように分類する。わたしたちはそう考える。だが、分類がそうした目的合理性にもとづく行為とみなされるようになったのは、比較的新しい。古代人にとって分類とは、むしろ存在論的というべき行為であった。

「世界には本来的な秩序がそなわっている。その秩序は固定的である必要はない。変化のなかに見出せる秩序であってもよい。分類はその秩序をできるだけ正確に表現するものでなければならない。いいかえれば、分類の原理は存在の原理でなければならない。このような存在論の優越こそ、古代人の思考を特徴づけるものだった。

ことわっておくが、自然科学者の思考の根底にも根強く存在論すなわち形而上学が横たわっている。今日の生物学の分類原理は進化であり、進化論があきらかにした進化の系統にもとづく分類だけが自然分類と呼ばれているのである。とはいえ、その分類は生物に限定される。古代中国人にとっては、分類を生物に限る理由はどこにもなかった。自然と人間と社会を貫いて同じ秩序原理がはたらいており、したがって人間や社会も自然と同じ空間に位置づけられるべきであった。その空間とはいうまでもなく世界である。こうして世界像としての分類が生まれる。ここではそれを世界分類と呼んでおこう。」

（木村陽二郎『日本自然史の成立』より）

「ヨーロッパにおける自然誌研究の近代化はルネサンスに始まり、リンネによって一応の完成を見るが、その高弟ツェンペリーの来日にもかかわらず日本においては、その研究方法は、すぐには吸収されなかった。その達成は、はるか後代の宇田川榕庵、伊藤圭介らの時代をまたねばならず、この間の道筋は一樣でなかった。

わたしは蘭学の発展の歴史をとらえるのに、これを三期に分けて考えている。第一期は、オランダのリーフデ号が豊後に漂着した一六〇〇年に始まり一七七一五年まで、第二期は、吉宗が將軍となった一七七一六年から一八二二年まで、第三期は、シーボルトが来日した一八二三年から幕末の一八六七年までである。

吉宗の時代には田沼時代が連なり、この期間が蘭学興隆の時代である。シーボルトが日本の弟子たちに西欧の学問研究の方法を身につけさせるため教育しようとするときには、弟子たちはすでにオランダ語をよく理解し、それを受け入れる能力をもっていた。」

「医師は薬のために必ず本草学を学ぶので、医学としての蘭学の発達とともに、西欧自然誌の研究も蘭医を通じて興ってきた。医学の近代化はオランダ語の学習とともに進んできたが、オランダ語習得の発達も蘭医の活躍によった。絵図の影響も重大であった。西欧の精巧な人体解剖図はオランダ語の読めない人びとの目をも新たにし、『解体新書』の翻訳を宇Mだ。また西欧のすぐれた動植物絵の図によって日本の自然誌研究の近代化への道が開かれた。

しかし、西洋医学の根本思想の紹介に長い時間が必要だったように、日本に自然史研究が確立され、また薬学が本草学の域を脱するためには、長い時間を要した。『解体新書』に関係した蘭学者のなかで、本草学者でもあった中川淳庵は、西欧の薬物の研究を早くから志したが、志ならずして病に倒れた。大槻玄沢は精力的に西欧の動植物の紹介につとめたが、これはオランダ語の勉強の手段であり、翻訳の仕事であり。西欧の事物の紹介という啓蒙的な色彩が濃かった。本格的な西欧自然誌の研究や薬学の研究は、宇田川家の学者たちの活躍に待たねばならなかった。」

「リンネ（一七〇七--七八）によって自然誌研究の近代化が一応完成したというのは、一つには、属と種とをはっきり区別したからであり、このことによって一つの生物に一つの学名が定まる結果となった。もう一つには、理論的な分類体系が与えられたからである。

リンネに至るまで、動植物の属と種との区別は、洋の東西を問わず曖昧であったが、すでにゲスナーは属と種とを区別することは考えていた。つまり、一般に動植物には一つの群（属）に多くの種があることを知っていた。」

「日本の自然誌の研究は中国の本草学の導入によってなされた。そして徳川時代以前にはほとんど独自の見解はない。ただ中国の本草書や詩文に出てくる名が日本の何に当たるかが問題であった。

中国に「本草」の名が初めて現れるのは前漢時代で、『成帝紀』や『平帝紀』に、仙術をおこなう「方士」とか「方術」といった語とともに見える。方術つまり仙術とは不老不死の術である。本草が本草として書かれるのは、後漢になってからである。

中国の本草学の初めは、伝説的な神農炎帝が人びとに農耕を教え、百草をなめて薬を定めたところにあるという。」

ひとは与えられた能力と
与えられた環境だけから
みずから育てるのではない

環境をみずからつくることもできる
経験を積み重ねることもできる
そしてみずからの知性と感情と意志を
磨いていくこともできる

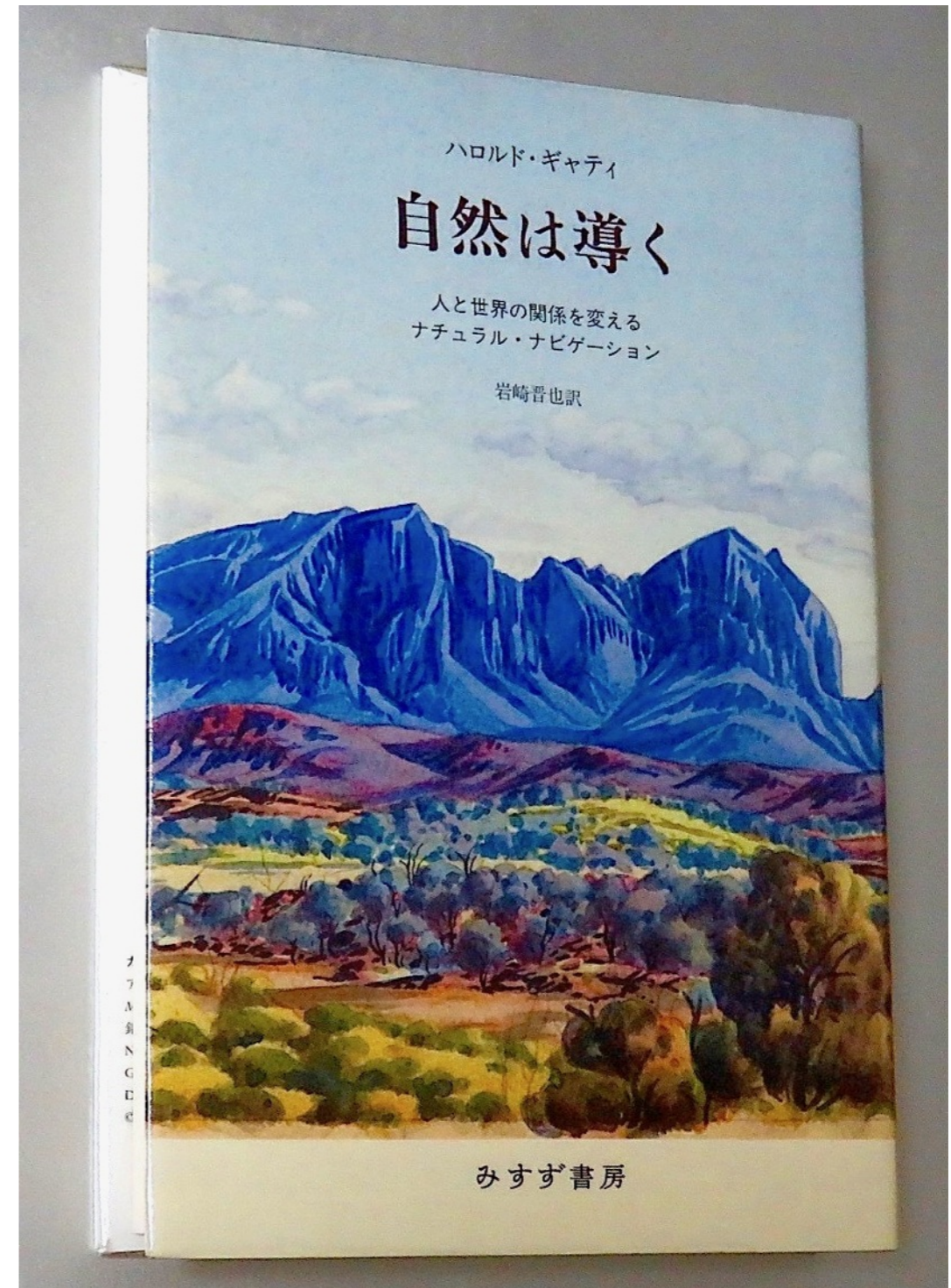
現代においては
テクノロジーや道具の発達を背景に
特に都会のなかだけで育つ者は
自然にふれそれを観察し読み取り知識を蓄え
訓練していく機会を持ちにくくなっているが

どんな能力も環境も
それを育てようと思わなければ育つことはない
自然に対する関心と観察がなければなにもはじまらない
逆にそれさえあれば
身のまわりにあるどんな自然からも
ひとつひとつ学んでいくことができる

樹の名前
草花の名前
鳥の名前
虫の名前
石の名前
雲の名前
星の名前

そんな名前をひとつひとつ覚え
そのありようを学んでいくだけで
世界は一変する
そしてそれらの名前さえも超えた
自然の神秘へも近づくことができる

すべては与えられているが
すべては学ばれなくてはならない
そしてすべては関心と観察からはじまり
ひとつひとつが積み重ねられ深められてゆく



■ハロルド・ギャティ（岩崎晋也訳）
『自然は導く／人と世界を変えるナチュラル・ナビゲーション』
（みすず書房 2019.9）

「あの人はすばらしい方向感覚の持ち主だ」。わたしは真面目な人々が口癖のようにこう言うのを何百回、あるいは何千回も耳にしてきた。彼等は単純に心から信じて、性質の面でも働きから考えても曖昧でかなり説明しがたいこの謎めいた能力のことを語る。なかにはしたり顔でうなずいて、方向感覚はふつうの人々（そして多くの動物たち）が持って生まれた五感とは異なる特別な感覚、つまり第六感なのだとほめかす人もいる。

わたしはそのような第六感的存在しないと考えている。方向感覚の優れた人というのは、単に進むべき道を探すのが上手な人、つまりナチュラル・ナビゲーターなのだ。彼等は豊富な経験と知性によって発達した（目で見、耳で聞き、舌で味わい、鼻でかぎ、皮膚で触れるという生まれつきの）五感を使って正しい道をたどることができる。必要なのは感覚と、自然のしるしを読みとるための知識だけだ。

観察し、読みとることのできる自然のしるしや道しるべは無数にある。それらを使えば、人里離れた誰もいない場所で、陸でも海でも、必要ならば地図やコンパスを使わなくても進路を導き出すことができる。自然にはいつも理由がある。この本のおもな目的はその理由を読みとり、それを使って道を探すための助けとなることだ。

巧みに進路を導き出すことができる人は、その技に習熟し、ふつうの人を驚かせるほどになる。もし謎めいた存在でいようと思えば、自分には第六感があるのだと友人に言って、それを信じさせるも簡単だろう。だが正直でありたいと思うなら、そのようなものはいっさいないと認めなければならない。

多くの人が目と耳、鼻、味蕾、そして感覚を備えた皮膚を持って生まれてくる。もちろん、生まれ持った感覚の鋭さは人それぞれだ。人はみな感覚器官を本能的に使う。つまり、誰に教わらなくても、感覚器官そのものの働きに沿ってそれらを使う能力が生まれつき備わっている。ただしそれが上手な人もいれば、そうでない人もいる。しかし、経験や練習によってそれを発達させる力は誰にでも与えられている。感覚をどのように使うかについては、子供のころの環境によるところも大きい。都市生活者の多くは話し、読むことができるようになればさほど真剣に道を探す必要はなくなるが、田園や森の住人、漁師、船乗りなどはまわりの自然にしっかりと親しまなくてはならない。

ますます都市化していく文明のなかで、自然のしるしを観察し、読みとる必要性は少しずつ消えつつあるように思われる。それが生死に関わることは、いまではそれほど多くないからだ。しかし、必要不可欠ではないものはなくなってもいいわけではない。音楽や絵画、バードウォッチング、トポガン（北米の先住民族に伝わる木製のそり）、その他の純粋芸術や科学、スポーツでもそうだろう。自然のしるしを読みとることは、地理や数学と同じように学校で教えられるし、またそうすべきだ。自然のしるしから進むべき道を探すことそのものも、誰にとっても重要なことだ。だがそれ以上に、自然のしるしを使う訓練を受ければ、実際にナビゲーションをする機会がめったりに訪れないにせよ、身のまわりのたくさんの自然物を楽しめるようになる。自然を観察し、その細かな変化や特徴に気づく習慣は、適切な訓練と練習によって簡単に身につけられ、それがあれば意識的な努力をしなくても驚くようなことができるようになる。

偉大な芸術家、作家、ナチュラルリスト、科学者、航海者、探検家、詩人、開拓者たちにはひとつの共通点がある。外部世界に興味を持ち、世界をひとつひとつの部分へと分解してから組み立てなおすことによって、この世界で生きる人類に創造的なものをもたらす能力だ。観察力や、はじめは取りに足りないように思える小さなことに目を向ける能力は、のちに驚くほど重要になり、深い意味を持つ。小さな観察かた、大きな発想が育ってくる。感覚の使い方を訓練し、感受性を備えた精神は膨大な観察結果を蓄えていて、やがて時が来れば、そうした集められたものすべてがまるで一編の傑作小説のように結びつき、魅力的な模様を織りなして新しいものをもたらしてくれる。」

（岩崎晋也「ナビゲーターたちのプリンス----訳者あとがきにかえて」より）

「1958年、『自然は導く』（原題 Nature Is Your Guide:Hoe to Find Your WAY ON Land and Sea）はイギリスのWilliam Collins社から発売された。これはさまざまな立場から生涯にわたって自然を観察してきた彼のライフワークと言えるだろう。当時の科学技術を駆使した旅の方法を書くだけの知識も持っていたはずだが、ギャティはあえて自然そのものから観察力のみで読みとることのできる方法をテーマとした。もちろん、テクノロジーや道具を不要のものとみなしたからではない。ただそれによって、この本はさまざまな読者に、時代を超えて届くものとなった。ここでギャティが紹介している方法は、ただ旅先で進むべき道を知るためだけでなく、誰でも、どこにいても自然を観察するために使うことができる。また読者それぞれが、この本の知識を身のまわりの自然に当てはめ、観察力を高めたり、そこに自分なりの観察をつけ加えていくこともできるだろう。若い読者が、自然観察に明け暮れたダーウィンや夜ごと星を眺めたギャティのように自然に親しみ、つぎの世界のナチュラルリストとして育っていくきっかけのひとつになるかもしれない。」

☆mediopos-2146 2020.10.1

人間は細菌がなければ生きてゆけないように
植物もまた菌がなければ生きてゆくことはできない
その菌は「菌根菌（きんこんきん）」と呼ばれる

菌根とは
ギリシア語で菌を意味するmykesと
根を意味するrhizaを合わせた
mycorrhizaの訳で
一九世紀後半のドイツの菌学者・植物学者の
アルベルト・フランクが用いた
植物の根と菌類の統合体を意味する用語だという

植物と菌根菌は共生関係にある

その歴史は長く
地球にはじめて現れた陸上植物は
そのはじめから菌根菌と共生しながら
環境に適応することによって共進化してきた
地球が緑で覆われるようになったのも
その共生関係があったからなのだという

菌根菌は植物の根の中に棲んでいる

陸上植物の八割以上の種に菌根菌が棲んでいて
植物と共生関係にあるが
その共生の仕方は
菌糸が根の組織の表面に付着し
厚い菌糸層を形成する「外生菌根」と
菌糸が根の皮膚組織へ侵入する「内生菌根」の
二つに大きく分けられているが
肉眼でも観察できるのは外生菌根で
内生菌根は肉眼ではわからない

内生菌根のなかで最もポピュラーな菌根は
「アーバスキュラー菌根」で
リン酸の少ない土壌でも効率よく土壌からリン酸を吸収し
宿主である植物へ供給することで植物の生育は改善されることから
農作物の生育を改善することが期待されているというが

植物に共生しないと増殖できない
「絶対共生」といわれる関係にあるため
それを有効利用するためには新たな技術開発が必要のようだ

植物と菌との共生関係とあわせて
動物や菌そして人間と菌との共生関係への視点も
腸内細菌のことを中心に注目されてきているが
そうしたこれまであまり考慮されなかった存在との
共生関係によって私たちは生かされている

さらにいえば
見えない存在との共生関係もまた
人間にとって不可欠なものであることは確かだろう
それを科学的に探求することはいまは難しいだろうが
いずれそうした関係にも目が向くようになるのではないだろうか



■齋藤雅典 編著
『菌根の世界／菌と植物のきってもきれない関係』
(築地書店 2020.9)

（齋藤雅典・小川真「序章 地球の緑を支える菌根共生----菌と根の奇跡の出会い」より）

「春になり、大地から植物が芽吹き、葉を広げ、花を咲かす。植物の生命力に驚かされる。ほんとうにすばらしい。私たちは、大地から上へ上へと伸びる植物の生き様をみて感嘆する。しかし、それを支えているのは土の中へ伸びている根である。根から水や養分を吸収して、地上の茎や葉へ送ることによってはじめて花が咲き、実も稔る。この根の動きは、じつは植物自身だけで行われているわけではない。根の中には、その名を「菌根菌（きんこんぎん）」という菌類、つまりカビの仲間が棲んでいて、植物の根が養分を吸収するのを助けている。（・・・）陸上の植物の八割以上の種に菌根菌が棲んでいて植物を助けている。菌根菌は、（・・・）姿や形はいろいろである。根の表面にからみつくように棲んでいるものもあり、根の組織の内部まで入りこんでいるものもある。森の中で、樹木の周囲に同心円状にキノコが発生していることがある。ヨーロッパではフェアリーリング（妖精の輪）とも呼ばれるが、これらのキノコは地下で木の根につながっていて気の養分吸収を助けている。一方で、この菌根菌は植物がないと生きていけない。植物と菌根菌はともにもちつもたれつ共生関係にある。」

「「菌根」とは、根とそこに生息する菌類の統合体のことである。植物と菌類がパートナーであり、その両方が揃って菌根なのである。菌根を形成するパートナーの片方である菌を「菌根菌」と呼ぶ。本書では「菌根」と「菌根菌」をこのような意味で使い分けている。」

「菌根は、植物の根に菌がどのように侵入するかによって、菌糸が根の組織の表面に付着し厚い菌糸層を形成する外生菌根と、菌糸が根の皮膚組織へ侵入する内生菌根の二つに大きく分けられる。外生菌根は、一般に樹木の根に形成され、根の形態が変化しているので肉眼でもすぐにわかる。形態の変化はいろいろだが、細根の先端部分の色が変わったり、ふくらんだりしている。根の横断面を顕微鏡で観察すると、菌がマット状に根の外側の組織を覆っていることがわかる。これを菌鞘（あるいはマントル）と呼ぶ。外生菌根は、針葉樹のマツ科のマツ属、トウヒ科、カラマツ属、広葉樹のカバノキ科、ブナ科、フタバガキ科などさまざまな樹木種に、担子菌あるいは子囊菌が共生して形成される。五〇〇〇種を超える外生菌根菌が知られており、それらの多くは樹木と共生して、キノコ（子実体）を形成する。」

「内生菌根は、外生菌根と違って、根の形態に変化は生じないので、肉眼でその存在を認めることはできない。根を適当な方法で染色し、顕微鏡で観察をしてはじめてその存在を確認することができる。内生菌根のなかで、もっとも普遍的なのがアーバスキュラー菌根である。アーバスキュラー菌根は、コケ植物、シダ植物、裸子植物、被子植物のきわめて広い範囲の植物種（維管束植物種の八割とも言われている）に、ケカビ門の一系統であるグロムス菌亜門あるいはケカビ科の菌が共生してできる菌根である。」

「特定の植物種に形成される内生菌根にはラン菌根、エリコイド（ツツジ型）菌根、アープトイド菌根、モノトロポイド菌根がある。」

「これらのさまざまな菌根菌は、数十億年の地球の生物の歴史の中で陸上植物を支えてきた隠れたヒーロー（あるいはヒロイン）でもある。」

「地球の歴史ではじめて陸上に現れた陸上植物は、最初から菌根菌という菌類と菌根共生を形づくり、菌と植物がともに進化し、環境に適応することによって、この地球を緑で覆うようになったのである。」

（齋藤雅典「第1章 土の中の宝石----アーバスキュラー菌根菌」より）

「アーバスキュラー菌根は、さまざまな菌根の中でもっとも普遍的な共生で、内生菌根という根内に共生器官を形成するグループである。アーバスキュラー菌根菌は植物の根の中に樹枝状体や嚢状体という器官を形成して増殖するとともに、根の外側の土壌中に菌糸を伸ばしている。そして、植物の光合成の産物であり糖などの炭素源を植物からもらう一方で、アーバスキュラー菌根菌が土壌から吸収したリン酸などの養分を植物へ供給している。アーバスキュラー菌根菌がリン酸の少ない土壌でも効率よく土壌からリン酸を吸収し、宿主である植物へ供給することで、植物の生育は改善される。そのため、この菌根菌を利用して、農作物の生育を改善することができると期待されている。しかし、アーバスキュラー菌根菌は、大腸菌やコウジカビなどの普通の微生物のように栄養分を含んだ寒天培地の上で培養することはできない。植物に共生しないと増殖できないのである。これを「絶対共生」と呼んでいる。」

「アーバスキュラー菌根菌は農業利用にとどまらず環境修復の場面でも利用できる可能性は高い。しかし、こうした利用を進めていくためには、（・・・）多くの問題を解決する必要があり、新たな技術開発も必要だろう。環境中でアーバスキュラー菌根菌を上手に利用することで持続的な社会の構築につながることを期待している。」

「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」
という言葉をもじっていえば
「天は人の外に自然を造らず、自然の外に人を造らず」
ともいえるのだが
福沢諭吉はだから平等だというのではなく
反語的に世の中は平等ではないといっている

そのように
人と人外である自然
主体と客体
内部と外部
それらは切りはなされることで
人間は世界から孤立し閉塞してしまっている

ゆえにアニミズムを
森の民から学ぼうともするのだが
過度にアニミズムに傾斜する
またはアニミズムを否定するならば
アニミズムは薬ではなく毒にもなってしまう

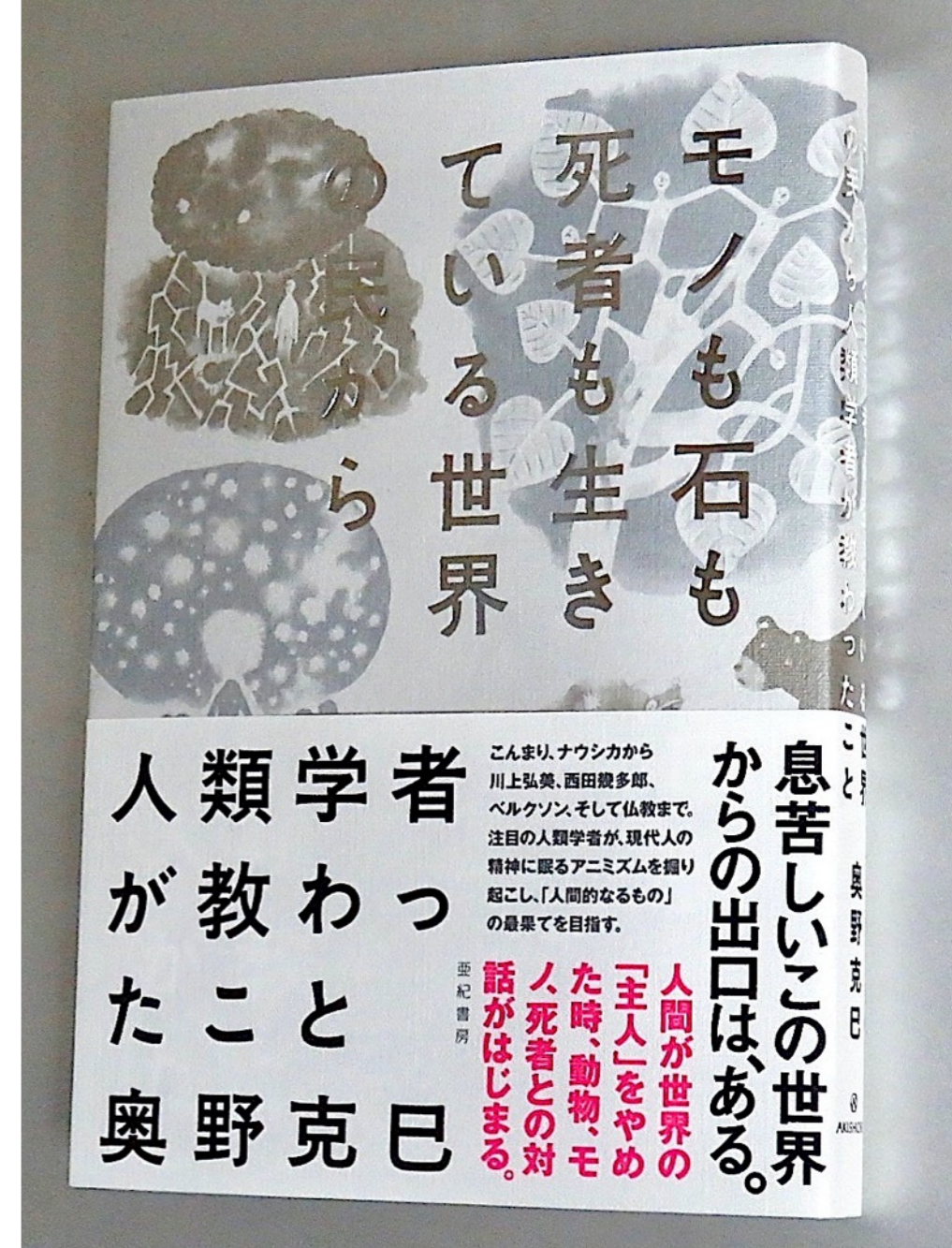
人間は人間であるというより
人間になろうとしている
さらにいえば人間を超えようとしているがゆえに
いちどアニミズムから離れなければならなかったが

あらためてアニミズムへと帰還するのではなく
分かるためには分けることが必要なように
さらに分けることを超えて分かる必要があるように
人間はいちどみずからでもあったものたち
モノや石や死者を
生きているじぶんから切りはなし
切りはなしたものを
あらたに変容したかたちで
獲得していかなければならないのだ

世界が閉塞しているように見えるのは
ひとが世界から閉じているからだ
世界には人間だけがいるわけではないのに
過度な人間主義がまかり通っている

とはいえ人間から切りはなしたところでは
世界が表れることはない
人間はみずからを開いていくことで
世界を開いていかなければならないのだ

人と自然
主体と客体
内部と外部
それらを切りはなすのではなく
多次元的に統合する道を見つけなければならない
『学問のすすめ』ならぬ「神秘学のすすめ」へと



■奥野克巳
『モノも石も死者も生きている世界の民から人類学者が教わったこと』
(亜紀書房 2020.10)

「アニミズムは、十九世紀のエドワード・タイラーの定義、モノに霊や魂を認める考えだとされてきた。その見方は、けっして間違いではない。

しかし私たちは、その言い方によって、モノ自体のあり方に目を奪われてしまいがちである。つまり、アニミズムは、人がモノを感知することによって生成する現象であるという点が、往々にして見過ごされてしまう。その結果、カミや宿る巨木や聖なる石や、森羅万象に八百万の神が宿る日本古来の信仰がアニミズム的だと説明されるのみで、それがどのようなメカニズムにおいてアニミズムとして発生するかの機序に関しては、ほとんど取り上げられなくなる。

アニミズムを考える上では、人とモノの「あいだ」を考えることが肝要である。精神医学者・木村敏によれば、「あいだ」とは、人やモノなどの存在しない空白部分ではなく、表面に出ている人やモノに裏面から作用を及ぼす力の場である。」

「アニミズムとは、人間が、人間であることの最終地点に立つことに深く関わっている。それは、モノに向かう人間の精神の問題として現れうる。人間が、人間以外のモノや何者かになりぎってしまう直前で、再び人間のほうに還ってくることを含んでいると言い換えてもいい。

その意味で、アニミズムは、人間による人間のためのギリギリの、人間中心主義の最後の砦であろう。」

「アニミズムには、衆生の浄土と穢土の往還運動のようなものが見られる。往還存在論は、（・・・）どこかに区切りがあるのではなく、区切りがあると言えらる、＜メビウスの帯＞のような形状をしている。」

「私たちの住まう穢土では、世界を主体と客体、外部と内部に分節する。そこで支配的なのは、言語を用いて世界を理解する分別知であろう。それに対して、浄土では、主体が客体を突き破るかたちで反転し、主体が客体へとくびれこんでいる。言い換えれば、それは、主体が分かれる以前、あるいは兆しのようなものすらない、物事や対象と自己とが未分化の「朕兆未分巳前」の世界である。こっちとあちは、単なる裏返しではない。内が外を突き破り、外へと反転し、外が内にくびれこんで、裏返っている。

朕兆未分巳前の世界は、西田幾多郎のいう「純粋経験」からなる。主観と客観が現れる以前の段階で、言葉で言い表される以前の事実それ自体を、西田は「経験の最善なる者」すなわち純粋経験と呼ぶ。

純粋経験とは「主客対置と言語化以前」の直接経験であり、主客対置および言語化された「公共的空間」を基点として、私たち人間は、私的な純粋経験に入っていく。そして、純粋経験から、再び主客が対置され、言語化された公共的空間に還ってくる。アニミズムでは、私的空間と公共的空間が互いに往還存在論的にくびれ、裏返っているのだ。」

「私たちの生きる、主客の対置された公共的空間から主客未分で、言語化以前の私的空間への連絡通路は、「壁」によって阻まれてしまっている。そのため、こちらから一つながりになったあちらに達することは、閉ざされたままである。例えば、人間とクマ（カミ）が一つながりになっているという感覚は、現代社会では最初から失われてしまっている。」

「高い隔壁とは、「人間と動物との間に築き上げられてしまった絶望的な隔壁」のことである。」

「人間は、人間だけに閉じた世界の内側で、人間にとっての便利さや快適さを追求し、人間の持つ知性や能力を備えたモノの開発するようにもなった。自らの手足や脳となるべくつくられた「人工知能」は、やがて人間による統御を超えて自律性を持ち、人間を脅かす存在になるだろうと予想されている。自らの世界に閉じた人間は今、得体の知れない不安に怯え始めている。

人間が、人間のみの世界の内側に閉じこもって、かなたにある人間の知性と能力をはるかに超えた外部の世界と出会うことがないのなら、私たちは私たちの行く末を、このまま永遠に見失ったままなのではないだろうか。逆に、こちら側からあちら側に抜けるための連絡通路を開いておけば、私たちはこちらとあちらを往還しながら、アニミズムが自然と立ち上がってくるだろう。

アニミズムは、主客が対置され、言語によって分節化されている公共的空間を生きる人間の分別知によってすくい取ることが困難な外部の世界にそっと触れようとする。言語化以前の、自己と物事や対象が分かれる前の朕兆未分巳前の世界に。こちらからあちらへの連絡通路を開けておけば、こちらとあちらで往還を繰り返すことが可能になる。

アニミズムは、人間と人外（自然）、主体と客体。内部と外部などに深く関わる現代の諸問題を、その根源的な地点にまで遡って考え、問い直すために、私たち人類に与えられた秘密の道具なのである。」

わたしたちはこの地球の上で
「しがらみとしての共棲状態」を生きている

他者との関係や環境との関係の網目の
「しがらみ」による「共棲状態」はさまざまだが
それが個々人の「自由」を基軸として
「持続的」に可能となるためには
そこに「相互扶助」という視点が重要となる

「相互扶助」が成り立つためには
まず個としての「単独者」であることから始まる
そうでなければ「相互」は成り立たない
愛するためには他者が必要であるように

最初に国や民族や共同体や組織があるのではなく
一人ひとりが「単独者」であり得るからこそ
その「単独者」と「単独者」との間の「相互扶助」によって
「しがらみとしての共棲状態」が持続的に可能となる
それこそが「可能なるアナキズム」なのだろう

アナキズムは
さまざまに語られ
贈与もまた
さまざまに語られるが

アナキズムには相互扶助が
贈与には個としての自由が必要で
そうしたあり方が可能になるところでは
国や民族や共同体や組織もまた否定されることなく
あらたな姿を現すことになるのかもしれない

そのあらたな姿としての
「しがらみとしての共棲状態」が
支配／被支配の関係に陥らないためには
相互扶助するアナキズムというモラルが必要となる

はたしてそうした未来は訪れるだろうか
そのためにはすべての一人ひとりが
「単独者」でなければならないのだけれど



■山田広昭
『可能なるアナキズム／マルセル・モースと贈与のモラル』
(インスク립ト 2020.9)

「非中心性、自主的連合、そしてつねにダイレクトに否を表明できる直接民主主義、これらはアナキズムの変わることのない基底である。アナキズムが絶対的自由主義と異なるのは、そこに互酬性の原理が不可欠のピースとして組み込まれているからである。しかもこの原理それ自体は、私たちがそれを自由に選んだり、選ばなかったりできるようなものではない。

クロボトキンの相互扶助論の意義を論じて、高祖岩三郎は次のように書いている。

好むと好まざるとにかかわらず、われわれは「この世界」つまり「この地球」という単独性に捉えられている。それはわれわれが、他者との関係、環境との関係の網目に、つまりそのしがらみに捉え込まれている、ということである。この共棲状態は与件として自然必然的に与えられているものである。したがってそこには、抗争があり、意にそぐわぬ協調があり、同時に積極的な相互扶助がある。だがここで（たとえばホップズの『リヴァイアサン』のように）この状況を「抗争」からのみ見ようとする視点は、共棲世界の表面的な意識としてしか存在しえない。それに対して「相互扶助」からの視点こそが、この条件を深部から積極敵に意識化し、肯定し、方法化して乗り越える可能性に導くだろう。

高祖が協調している「しがらみとしての共棲状態」、すなわち、抗争と意にそぐわない協調と積極的な相互扶助とがないまぜに共存しているこの世界こそ、モースがその『贈与論』の結論として提示したモラル、「階級も国民も、そしてまた個人も、互いに対立しながらも殺し合うことなく、互いに自らを与えながらも自己を犠牲にすることがないようにする仕方を学ばなければならない」が、そのすべての価値を示す世界のあり方にほかならない。モースに学んだ「共生主義」がこのモラルから出発し、そこに絶えず立ち返ろうとするのは当然のことなのだ。モースの足跡を検討することからはじめ、彼にインスピレーションを与え、あるいは彼からインスピレーションを受けたさまざまな著者のさまざまな仕事を経巡りながらたどってきた本書の探求の道のりが、結局のところ戻ってくることになるのもまたこのモラルである。

最後に、あの、人間の社会的本性を認めながらも、断固として単独者であり続けようとした、『唯一者とその所有』の著者マックス・シュティルナーの、いまなおその輝きを失わない言葉を引いておきたい。シュティルナーは、自発的な献身を人々に求める国家（民族）や党をはじめとするあらゆる概念的共同性からの個人個人の完全なる離脱こそが、すなわち一人ひとりの完全なる分離こそが、真の連合のための条件であることを主張して譲ろうとしなかった。彼によれば、寛容さを欠いて激化する対立は、人々の結合が不十分だからではなく、人々の間の分離が不完全であるからこそ起こるのである。

互いに連合に入りうるのはただ個人のみであって、諸国民の同盟だの連盟だのはすべて、機械的組成であり、そうでありつづける。というのは、集合する者たちは、少なくとも「諸国民」が集合させられたものと見なされるかぎりでは、無意志的であるからだ。最終的分離とともにはじめ、分離そのものが終わりをつげ、連合化に一転するのだ。

たしかに、一九世紀に生きたシュティルナーは、地球規模での共同性を、自然との交換の絶対的な有限性と人間間の所与としての共棲を、すなわち「しがらみとしての共棲」をまだ知らなかった。その意味で、彼のいう「エゴイストの連合」はまだ宙に浮いている。しかし、「贈与のモラル」をおぞましいものに転化させない歯止めとして、その言葉は絶えず念頭におかれなければならないだろう。」

そろそろ平成を振り返る時代に来ているが
平成は大正のようだとされる

大正にはデモクラシー・ユートピア文学・大震災
そしてインターナショナリズムの時代であり
平成はインターネットによるデモクラシー・ディストピア
大震災そしてグローバリズムが唱えられた
大正の終わりの頃にはスペイン風邪が流行し
令和のはじめの今はコロナウイルス現象が世界を席卷している

元号そのものが意味をもつかどうかは定かではないが
日本では明治・大正・昭和・平成・令和という
元号による時代の変化はなにがしか
人の意識や社会の変化と連動してくるところがある
少なくとも区切りとして見るときに時代をとらえやすい

福嶋亮大『らせん状想像力』が書かれたのは
あとがきをみると二〇二〇年三月とあるので
コロナ禍前に書かれたもので構成されている

興味深いのは
社会や文化を説明するのに
病理的なメタファーを用い
「感染」(infection)と
「梗塞」(infarction)の二つに
病気のタイプに分ける見方を紹介した際
平成文学はうつ・ADHD・BPDなどにもみられる
「梗塞」(infarction)だとしていることだ
現在の「感染」が現象化する前のことだから
なおのこと興味深い分け方だといえる

この見方をあえて使えば
平成から令和への変化は今度は
「梗塞」から「感染」へと向かっているのかもしれない

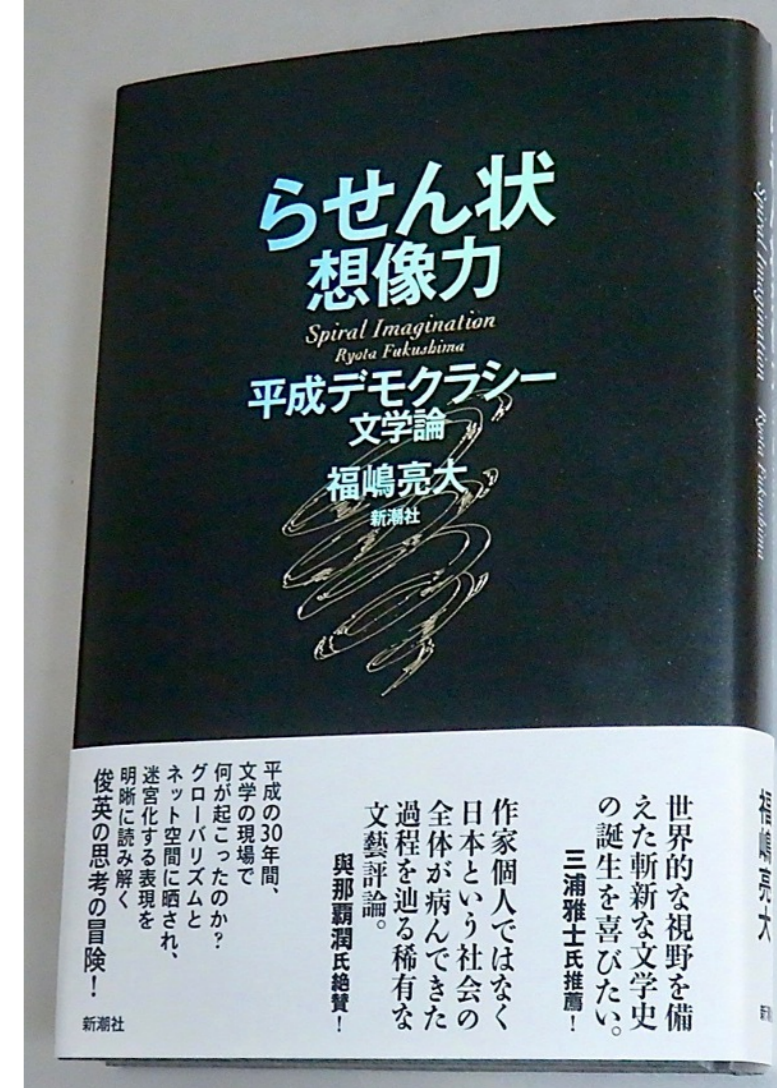
平成文学はグローバリズムの時代にもかかわらず
むしろ内向化し迷宮化した世界でもあったが
コロナ禍のもとで閉じられた世界へと移行することで
なにかが変わってくるのかもしれない

村上春樹的にいうと
井戸の底に下りて壁抜けをする方向へ
向かおうとしているのだろうか
内向化することではじめて
超えられる世界がそこに広がる可能性

最近もっとも重要だと思える日本の文学作品は
この一月に文芸誌に発表された
村上龍の『MISSING』だったが

これまでの村上龍の作品とは異なった
驚くような内向化にもかかわらず
そこにはどこかで新たな世界へと向かう
予兆のようなものが垣間見える
文学者だけが半ば無意識のうちに
そうした新たな世界をとらえ得るのだろうか

おそらく現在のようなコロナ禍が
示そうとしている新たな可能性は
外へと向かう可能性ではなく
深く内へと向かうこと
ほんとうの外へとつながる道
を見出そうとすることなのかもしれない



■福嶋亮大
『らせん状想像力／平成デモクラシー文学論』
(新潮社 2020.9)

「世代論的な見地から言えば、きわめて顕著であるのになぜかあまり言及されない現象がある。それは主だった作家の高齢化がかつてなく進んでいることである。平成の終わった段階で、純文学の主要な担い手はほぼ四〇代から八〇代までの作家によって占められている。これは前代未聞である。」
「この状況はいわゆる「ミレニアル世代」が純文学に寄りつかなくなったことを物語っている。」

「小説を昔から読んでいる読者からすれば、昭和文学と比べて平成文学は小粒な印象を与えるかもしれない。平成の小説家が特殊なテーマへと自己閉塞していった一面があることは確かだろう。しかし、それは出版界の縮小と急激な世俗化のなかで、古典的威厳を成立させる土壌がなくなり、そのぶん作家たちが各自手の込んだゲームを仕掛けるように強いられたからである。どんな優れた書き手も、時代の条件から逃れることはできない。重要なのは、与えられた条件を理解し、そのなかで最善を尽くすことである。

私の考えでは、さまざまな問題を抱え込んだ平成は、偉大でもなければ美しくもないが、決して無味乾燥な時代ではなかった。問題やトラブルを抱えていることは、文学にとって決してマイナスではない。むしろ問題を忘れることこそが問題なのであり、だからこそ問題群を復元し、それとの共生を指し示すことが批評の仕事となる。偉大な美しさを失った荒野でも、文学はなおも問いかけを続行することができる。」

「平成文学を何らかのアイコン的な図形に集約するとしたら、どうなるか。それは「らせん」や「渦」の形状に近くなるだろう。」
「らせんや渦のなかにいる人間は、世界との不一致、自己との不一致を宿命づけられている。彼らはこの世界、この私の残像を引きずりながら、一瞬前とは別の世界、別の私へと強制的に押し流されていく。このらせん状のゲームは主人公の意思に関係なくスタートしており、開始前に戻ってやり直すことはできない。つまり、ゲームそのもののなかった状態に遡ることは許されない。しかし、平成文学はこの出口のない悪循環を生き抜かねばならないという命法を、否応なく背負い込まれたように思える。その際、しばしば性的なフェティシズムが導入されたことは見逃せない。フェティシズムは酩酊のなかで「私」の同一性を保つための命綱となったのである。

平成の小説家たちにとって、実在的なものは結果ではなくプロセスである。彼らは決して共謀したわけではないにもかかわらず、そろってらせん状想像力のなかで自己と言語と世界を描き直そうと試みてきた。らせんは外界のさまざまな現象（災害、テロリズム、インターネット、国家……）を巻き込むことはできるが、それらと人間をぴったりと一致させることはない。酩酊や眩暈を伴ったプロセスのなかにいる主人公は、外界の現実を固定させられないまま、延々と悪戦苦闘を強いられるだろう。悪循環から脱出したと思ったとたん、次なるトラブルの渦に巻き込まれる――、このような渦は平成文学のみならず平成の時代精神をも特徴づけているのではないか。」

「社会や文化を説明するのに、病理的なメタファーを用いるのは珍しいことではない。ただ、病気にも時代性がある。韓国生まれのドイツの思想家ビュンチュル・ハンは病気のタイプを「感染」（infection）と「梗塞」（infarction）に大別して、グローバリズムと新自由主義のもとでは後者のタイプが優性になると論じた。例えば、うつ、ADHD（注意欠陥多動性障害）、BPD（境界性パーソナリティ障害）、燃え尽き症候群等は、ハンによれば総じて精神的な「梗塞」に関わるものである。これらを感染症のように免疫学的なパラダイムで理解することはできない。

平成という時代を象徴するのも、感染症の疫病というよりは、心の梗塞（閉塞）に関わる病であり、それは平成後期の文学にも明らかに反映されていた。九〇年代に『ヒュウガ・ウイルス』を書いた村上龍が、二〇一〇年代に内向的な『MISSING』に転じたこと、あるいは自閉的な「コンビニ人間」が二〇一〇年代の日本文学を代表する人格になったことは、改めて思い出されてよいだろう。グローバリズムとインターネットは情報の爆発的拡散を可能にしたが、平成文学はこのような感染モデルを横目で見ながらも、むしろ心の梗塞モデルに向かったように思える。（…）「拡散と収縮」という両極のベクトルが、平成という時代には刻印されていった。」

「村上春樹をはじめ、平成の小説家たちはしばしば悪循環のプロセスを生き抜くことで作品を自律させようとした。このような想像力の背景に「書くこと」の環境の激変はあるのは確かだろう。平成のインターネットは「書くこと」から神聖性や重厚さを奪いとり、かつてない規模で民主化した。テキストを書き、発表することは、平成の三〇年のあいだに何ら特別なことではなくなった。この「平成デモクラシー」の深化のなかで、小説家たちはエリートとして社会を領導する代わりに、らせん状の迷宮に引きこもることによって、文学の自律性や固有性を保とうとしてきたのである。

この「民主とらせん」のパラダイムも、歴史的な反復のなかにある。（…）大正と平成には平行性がある。大正にはデモクラシーの運動があり、ユートピア文学があり、大震災があり、インターナショナリズムが唱えられた。平成もインターネットによるデモクラシーがあり、ディストピアが流行り、二度の大震災があり、グローバリズムが唱えられた。長い昭和を挟んで、その前後の二つの時代がまさにならせんを描くように交差したように思える。

もし大正と平成が対応するならば、令和においては「昭和的なもの」が再来するのだろうか。現に、令和初期にはちょうど昭和初期と同じく、自由貿易に依拠したグローバリズム（インターナショナリズム）あるいはリベラリズムの限界が語られる一方、気候変動や差別をまぐって政治的な闘争が繰り広げられ、分化と政治が分かりやすく連動するようになった。今後はさまざまなトピックを横断するようにして「政治の季節」が世界中で大々的に再会されるかもしれない。この加速度を増した世界では、平成文学の手法や発想はまたたくまに風化しかねない。

だとしても、平成文学の問題群そのものが消えるわけではない。なぜなら、われわれはもはや線的に進む明快な世界には住んでいないからである。一九六〇年代の政治の季節が終わった後、古井由吉は政治的な祭りが白昼夢であることを、初期の短編「不眠の祭り」においてすでに見事に言い当てていた。

祭りは最後には必ず人を欺く。しかも見えすいたやり方で欺くのだ。人はあまりにも露骨な誘惑にかえって惹きつけられて、困惑しながら、シニクに構えながら集まってくる。しかしどんな祭りにも、いわば太鼓の乱打のような瞬間があって、その時、人は困惑していれば困惑したまま、シニクに構えていれば構えたまま、心ならずも熱狂していく。（…）しかしやがては現実が、熱狂の中で肥大した夢想にも思い及ばぬ醜怪な姿で、襲いかかってくる。その時、祭司どもの姿はもう見えない。

平成文学が三〇年かけて物語ってきたように、われわれは「私」の欺かれやすさに困惑しつつ、それでも欺かれずにはいない存在である。そのことは二一世紀の人類は文字通り「不眠の祭り」のなかにあることによって、あるいはシェイクスピアふうの言い方をすれば、眼を大きく開きながら眠り込んでいることによって、いっそう顕著になっている。相次ぐ地球規模のトラブルはますます差社会を不眠症に陥らせ、ひとびとの心をハイジャックし、終わりの見えない悪循環のなかに人類を巻き込んでいくだろう。それゆえ、らせん状想像力はもはや文学だけの問題ではなく、地球の問題なのである。」

☆mediopos-2150 2020.10.5

私たちはたまたま

(必然であってもその諸関連はわからない)
ある状況のなかにある条件をもって生まれる

その「一回限りの歴史と構造のなかで」
私たちは「必死で生きよう」として
ある行為を選択してゆくことになる

「生活史調査」というのはそのありようを
「統計データや文書資料などの力も借りながら」
「特定の歴史的・社会的条件」(歴史と構造)のなかで
「生きている人びとの人生について考える方法」だという

対象は個人であり

対話によって「生活史」の「調査」を行う
その「事例の報告」を繰り返しながら
「人間についての理論」をつくらうとする

「個人を通して社会を考え、
社会を通して個人を理解する」ことだともいうが
そうした「生活史調査」は人間学に近い
要は人間理解の方法だということなのだろう

その方法は会話であり対話である

人は言葉と語りで
みずからの生を表現しようとする
そしてむしろ
言葉も語りも使わないときにこそ
その生の真実が浮かび上がったたりもする

しかしそこで使われている言葉も語りも
あるいは沈黙もそのままは信じられないものだ

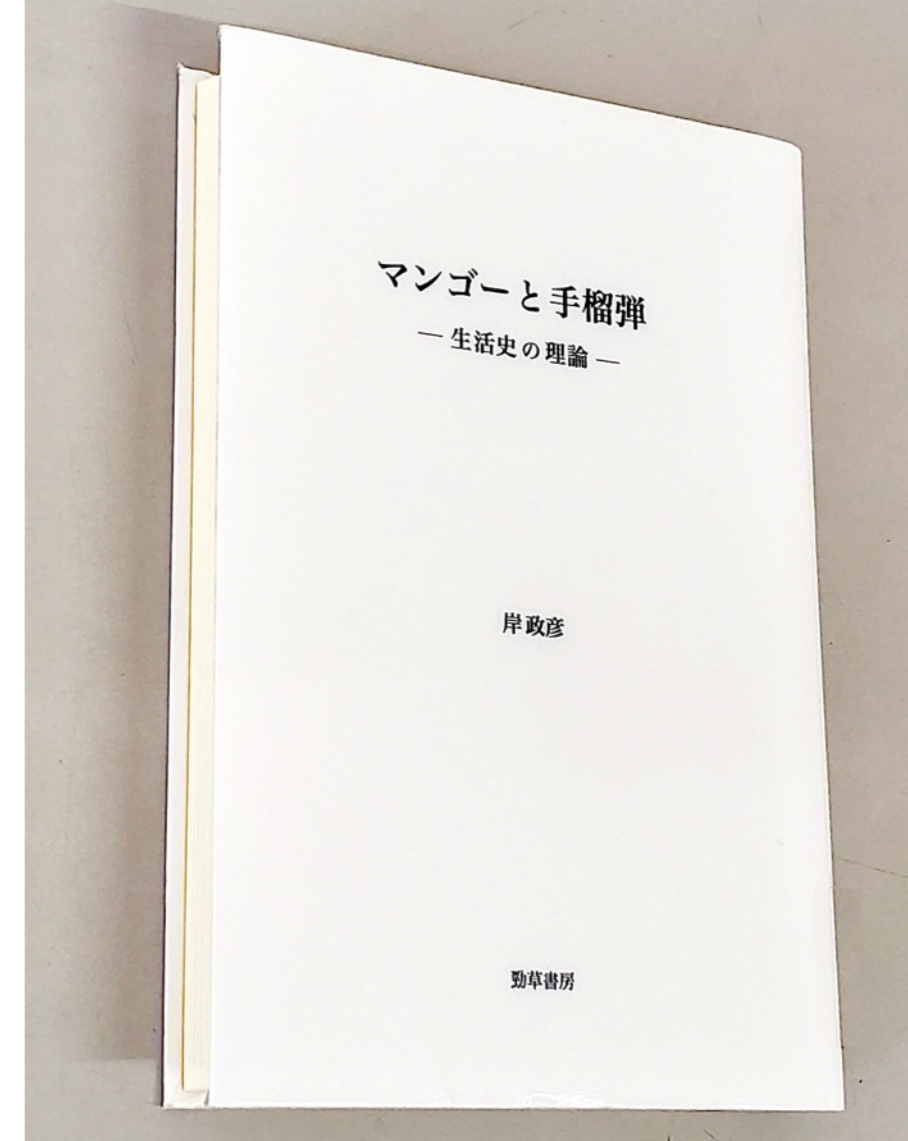
だから

言葉でそして語りで
なにがなされ得るのか
言葉とはそして語りとは
いったい何なのか
そこから始める必要もあるだろう

言葉と語りが作り出すストーリーに
ただ呑み込まれないためにも
言葉と語りによって伝えようとすることに
たしかに耳を傾けるためにも

そうした生活史調査のような研究ではないとしても
私たちは日々そうした言葉と語りに囲まれている
日常的なコミュニケーションをはじめ
現在ではインターネットとくにSNSによる
さまざまな「自己表現」となにがしかの「対話」がある

そうした「自己表現」で使われる言葉や語りで
その人がなにをしようとしているのか
それをイメージしてみるのも重要なことだろう
そのためにもそのストーリーそのものにではなく
言葉や語りそのものが持っている語られない真実を
たしかに聞き取れるだけの「耳」が必要なのだといえる



■岸政彦

『マンゴーと手榴弾／生活史の理論』
(勁草書房 2018.10)

「生活史調査は、人びとの人生のなかに実際に存在する、生きづらさ、しんどさ、孤独、幸せ、悲しさ、喜び、怒り、不安、希望を聞き取る調査である。それは、調査の現場で聞き取られた語りを通じて、その人びとはどのような歴史的状況のなかで、どのような社会構造のなかで生きてきたのかを考える。統計データや文書資料などの力も借りながら、特定の歴史的・社会的条件-----私の言い方でいえば「歴史と構造」-----のなかで生きている人びとの人生について考える方法である。

個人を通して社会を考え、社会を通して個人を理解する。私たちは、頼んでもいないのに特定の時代の特定の場所に生まれ、あらかじめ決められた狭い条件のなかで、それでもせめてよりよく生きようと、必死で暮らしている。生活史を聞き取ることで私たちは、私たちの人生のもるもろが、ひとりだけの問題ではなく。社会的な問題であること、あるいはまた、社会的な問題は、それぞれひとりひとりの人生のなかで経験されることに気づく。私たちは、歴史と構造によって、私たちの人生の多くの部分を規定されてしまっている。そういう意味で私たちはひとりきりではない。そして私たちは、そうした歴史と構造のなかで、それぞれ固有の人生を送らねばならない。そういう意味で私たちはひとりきりである。

このことを、生活史の語りは教えてくれるのである。

しかし、「語り」という概念は、あまりにも多くの意味づけをされている。そして、あまりにも多くのことを期待されている。それはしばしば、事実とは関係のないナラティブであるとか、ストーリーであるとか、自己の提示であるとか言われる。しかしそうすることでそれは、生活史を通じた人生の研究であるというよりも、語りそのものの、あるいはそれが語られる場における相互行為の研究になってしまった。

確かに語りとしての生活史は、そこから現実を描くことが、とても難しい。語りから直接世界そのものについて語ることは、超えてはいけな境界線を飛び越えてしまうことのように感じることもある。

しかし、このトビ声は、実は語りそのものによってもたらされるものである。私たちは、語りを聞いた結果として、語りの外に出てしまう。対話を重ねることで、対話の外に出るのだ。対話の外へ、「現場」へ。生活史が扱うのは、人びとの「実際の」苦しみや悲しみや喜びである。人びとは実際に、それぞれの人生を生きている。人生はただのストーリーではない。

この本は、おおよそ、このような問題関心から出発して、生活史調査においてなんとか現実を取り戻す方法を探ろうという試みである。」

「私たちは、すくなくとも自らが語るときは、実在する世界についての信念にもとづいて語る。事実かどうかを判断できない、単なる「ストーリー」を語ることはほとんどない。ところで、「語り手に寄り添う」ということが、生活史の方法論ではよく言われる。これはどちらかといえば、多様な物語、多元的な現実を「そのまま受け入れる」という意味で使われることが多かった。しかし私たちは、純粹な願望を表明したり、あるいは直接的に命令したり、などの場合を除いて通常の会話では必ず、何らかの实在にコミットして語る。これは「文法的」な問題である。この場合、語り手に寄り添う、ということは、どのようなことだろうか。事実性を無視して単なるストーリーとして扱うことだろうか、それとも、その事実性を受け入れて、ほんとうに起きた出来事として聞き、さらに、事実関係において誤りが生じた場合はそれを訂正するという態度だろうか。

ドナルド・デイヴィドソンは、言語というものは存在しない、と言った。より正確に言えば、哲学者が思っているような意味での言語は存在しない。それは、自己と世界との間にある眼鏡のような、スクリーンのようなもので、私たちはそれを学習して、体得して、内面化して、それに従うような、外在的な体系だと考えられてきた。それは自己からも世界からも独立していて、自己と世界との間に存在して、それ独自の機能を主張している、と。

しかし、デイヴィドソンは、言語はそういうものではない、そういう意味での言語は存在しない、と言う。世界と自己とのあいだには何もないのだ。だから彼は、互いに翻訳不能な「世界観」としての概念枠という考え方も否定する。それでは、「分かり合う」「理解する」ということは、どのようなことなのだろうか。それは、複数の異なった概念枠や世界観が一挙に融合することではなく、細かな言葉を果てしなくやりとりしながら、お互いがもつその場の「当座理論」を相互に微調整していくプロセスである。

生活史や質的調査の方法論は、長いあいだ、「ストーリー」という概念を中心にして組み立てられてきた。それは実在と切り離された、語り手と世界との間に横たわるなものかである。ここでデイヴィドソンの言うことが許されるなら、こうなる。ストーリーというものは存在しない。すくなくとも、一部の社会学者が考えてきたような意味での、私たちと世界を隔てるものとしての、あるいは、私たちと世界とを媒介するものとしてのストーリーなるものは、存在しない。

デイヴィドソンは、私たちは「目を通して」世界を見るのではなく、「目で」見るのだ、と述べている。同時に、「言語を通して」世界を知るのではなく、「言語で」世界を知るのだ。それは「公共的な感覚器官」のようなものだ。沖縄戦直後に、多数の犠牲者を出した軍用船舶事故は、実際にあった、語り手も、どういうことがあった、ということ、その語りによって私たちに伝えている。世界と切り離された「ストーリー」というものを「使って」なにごとかをなしたわけではない。ただ、そういうことがあったのだ、ということ、彼女たちは私たちに伝えたのである。

私たちは、私たち自身が身につけた知識や理論を使って、この語りを解釈する。私たちは、ある時代のある場所で、そういう出来事があったのだ、ということ、この語り「で」知る。そして、その出来事にどのような意味があったのかについて考える。」

「すべては相互行為であり、コミュニケーションである。私たちは、たとえば沖縄戦というものがどういうものだったのかを、会話のなかで語り合う。その会話自体を記述することは、それはそれで重要なプロジェクトである。しかし、すくなくともその会話のなかで私たちは、「沖縄戦がいまこの会話のなかでどのように語られているか」ということを語ることはほとんどない。私たちはただ、沖縄戦がどのようなものであったのかについて語るのである。

聞き取りが終わって研究室に帰っても、その会話は続いている。終わることはないのだ。」

「会話を続ける必要がある。言語という呪縛、ストーリーという呪縛から逃れ、私たちはもっと自由に、世界について語り合うことができるはずだ。」

「基本的にはこの世界には意味はない。私たちがある戦争に巻き込まれてしまうことにも、ある階層に生まれついてしまうのも、あるいは「男」や「女」であることについても。どれも無意味に決められている。私たちの絶対的な外部で連鎖している無限の因果関係の流れのなかに、私たちはとつぜん放り込まれ、そこで生きると言われる。

そして、そういう因果のつながりのなかで私たちは、配られた手持ちの資源をなんとか使って必死に生きようとする。意味とはまさに、この「必死で生きようとする」ということである。私たちは、なぜ私たちが存在するのかということについては理解することはできない。しかし、そうした理解できない世界のなかで、どうやって必死に毎日生き延びているかについては、お互いに理解することができる。

私たちは人間についての理論をつくりあげようとするのだが、その作業に終わりはない。それは無限に続く。社会学者にできることがあるとすれば、それぞれ一回限りの歴史と構造のなかで、その状況において行為者たちはこの行為を選択したのだという事例の報告を、無限に繰り返すことだろう。」