

## EALAI とは

東アジアリベラルアーツイニシアティブ（East Asia Liberal Arts Initiative, EALAI）は、東アジアにおけるリベラルアーツ教育の共有を目指し、その基盤構築を行なうプロジェクトとして、2005年に文部科学省の援助を受けた東京大学のプログラムとして発足し、2009年4月からは教養学部附属施設となり、現在は大学院総合文化研究科および教養学部の附属施設となっています。また、東京大学が1999年から、北京大学・ソウル国立大学校・ベトナム国家大学ハノイ校と共同で開催してきた「東アジア四大学フォーラム」の本学における実施機関としての役割も担っています。

教養学部においては、駒場の教養教育の国際連携のために、ソウル国立大学校やベトナム国家大学ハノイ校など、東アジアの主要大学との間で E-Lecture や集中セミナーなどによる共同授業を行ない、また、国内外の専門家を招いて、東アジアにおけるさまざまな事象や問題を主題とする講演会やテーマ講義も開催しています。駒場の教養教育のみならず、東京大学にとっても、アジアとの教育交流の重要性はますます増大しており、EALAI はその中核として積極的に活動を続けています。近年は、大学院総合文化研究科における日本・アジア研究の成果還元にも力を入れ、グローバル地域研究機構アジア研究センターとの連携のもとに、東アジアの研究交流にも力を入れています。

本年度のテーマ講義は、UTCP/CPAG（東京大学共生のための国際哲学研究センター・「グローバル化時代における現代思想—概念マップの再構築」研究プロジェクト）との共同企画のもとに、「グローバル化時代の現代思想：東アジアから」として、さまざまな思想のキーワードを軸に、現代に生きる私たちの課題について考えました。地球規模での思考が要請される時代に向けて、東アジアにおける知の交流を核とした新しい思想への取り組みが、いま始まっています。この講義は、そうした活動の一線に立つ教員たちによる躍動感にあふれたものです。これからの時代を考え、作っていくための重要なヒントが、きっと見いだされるに違いありません。

EALAI 執行委員長 齋藤希史

## 趣旨説明

黑夜给了我黑色的眼睛, 我却用它寻找光明。——顾城

2011年の東日本大震災ならびに原子力発電所の事故は、日本の政治・経済・社会に多大な影響を与えました。近代を通じて形成されてきた人類の文化・思想の深い次元に関わる大きな時代の変化の波のなかで出現したという意味では、この災害はいつか訪れる必然であったのかもしれませんが。わたしたちは、震災後を生き、グローバルな環境の変化の中を生きていく人間と、それを取りまく社会の導き手となり得るような人間モデル・社会モデルについて、もういちど根本的なところから問いなおすべき岐路に立たされていると言っても過言ではないでしょう。

そのために、この授業では、これからの「現代思想」はどうあるべきかについて、皆さんといっしょに考えてきました。ただしこれは、ただ単にこれまでの学問が語ってきたディスコースを再解釈することではありません。毎回の担当者は、それぞれの担当分野(ディシプリン)の中に収まる専門的な知見ではなく、わたしたちが日常的に行うさまざまな動作——書く、隠れる、わかる、話す、聞く、知る、わかる、食べる、味わう、待つ、耐える、忘れる、触れる、おどる、ひらく、うたう——をテーマに選びました。日常の感覚から思考を再出発し、学問の世界にもう一度「人間を取りもどす」こと。それが、これからの社会を生きるわたしたちが求める人文学が進むべき道だとわたしたちは考えます。

では、そのような思想の実践の中で、「東アジア」とはいったい何を意味するのでしょうか？その答えは、授業に毎回参加した受講生の皆さんに委ねられています。なぜなら、この授業で「東アジア」とは空間概念であるよりも、わたしたちが思考している、歴史的負荷を背負ったこの「場」と言うべきだからです。それは「日本」というナショナルな境界の範囲にとどまらないことはもとより、「東アジア」を地理的に確定し、そこに収まらないものを排除する一切の力を斥けて、世界へと縦横無尽に、そしてつねに可変的にうごめきながら広がっているはずですが、そのさまはしかし、決して軽やかなものではありません。繰り返しになりますが、わたしたちは、いまあるその「場」において、歴史への応答可能性(responsibility)をつねに負っているからです。過去の傷(それはわたしたちの個性を決定づける重要な要素です)を引き受けつつ、新たな人間の学に「希望」をかけること、それがこのテーマ講義に寄せたわたしたちの願いにほかなりません。

なお、このテーマ講義は、EALAI と UTCP/CPAG(東京大学共生のための国際哲学研究センター「グローバル化時代における現代思想—概念マップの再構築」研究プロジェクト)との共同運営によるものです。授業をご担当いただいた UTCP/CPAG の先生方のご協力に心より感謝いたします。

2015年2月9日

石井剛

# 目次

EALAIとは	1	齋藤希史
趣旨説明	2	石井剛
講義概要紹介		
「書く／隠れる」	4	2014年10月16日 講師:石井剛
「わかる」	9	2014年10月23日 講師:石原孝二
「話す／聞く」	12	2014年10月30日 講師:梶谷真司
「知る／わかる」	17	2014年11月6日 講師:原和之
「食べる／味わう」	23	2014年11月13日 講師:中島隆博
「待つ／耐える」	28	2014年11月20日 講師:星野太
「忘れる」	33	2014年12月4日 講師:齋藤希史
「触れる」	38	2014年12月11日 講師:清水晶子
「おどる」	43	2014年12月18日 講師:小林康夫
「ひらく」	47	2015年1月8日 講師:林永強
「うたう」	51	2015年1月15日 講師:村松真理子
編集後記	57	
協力者一覧	58	

# 書く／隠れる

石井剛(本学総合文化研究科准教授)

第2回:2014年10月16日

## 講師紹介

石井剛

(いしい つよし)

東京大学大学院  
総合文化研究科  
地域文化研究専攻  
・准教授。  
専門は中国思想



史・哲学。特に近代が中心。最近では明治後期の思想状況についても考察を行っている。著書に、『戴震と中国近代哲学漢学から哲学へ』(知泉書館、2014年)、『敢問“天籟”: 中文哲学論集』(UTCP、2013年、中国語)がある。

## 講義内容

### 0. 誰かを傷つけることなく「たたかう」

日露戦争前の日本では、1903年に旧制一高の学生であり、「曰く不可解」と残して身投げした藤村操に代表されるように、人生問題に悩む若者が出始めた。それは初期資本主義形成の時代であると同時に、初期の労働問題や社会的な綻びが出始めた時期であった。国家の成長目標が見失われる中、若者たちも自らの目標を見失い、華嚴の滝での自殺がブームとなり、「煩悶青年」という言葉が生み出された。夏目漱石の著作の中でもこの「煩悶青年」については度々取り上げられている。当時のメディアも「煩悶青年」について取り上げており、どのように扱えばいいのか議論となっていた。姉崎正治もその議論に加わっており、日露戦争前は、成長途中であり、若者にはそれを突破

する力が必要だと論じていたが、日露戦争開戦後には、閉塞感を突破するために戦えという論調へ変わった。姉崎は戦争支持論者ではなく、人間の実存的な問題に即して、戦う必要性を説いたのだが、現実の戦争と重なりあって、戦争支持という論調で見られている。

自分の権利が侵害されているときにたたかないということが可能か？戦わないでたたかう方法はあるのではないか？平和的にどうたたかうのか？闘うことはある局面では正しいが、誰かを犠牲にしてはいけない。特に無辜の人々を傷つけてはいけない。そこで出てきたキーワードが「書く／隠れる」であった。

### 1. 「書く」とは何か

「書く」には3つの要素がある。行為としての書くこと、結果としての書かれた物、読む人。この3つの要素があって初めて完成する。今回の講義では前者2つの行為としての書くことと、書かれた物について論じる。他者を傷つけることなく、排除することなくたたかうことであり、ある種の正しいものをいかに守り抜くことである。

### 2. 「書」は万能か

「書」で「たたかう」と考えた時、2014年にノーベル平和賞を受賞したマララ・ユサフザイが有名である。2013年7月に国連で行われた演説「ペンが剣よりも強し」の中では、教育の重要性を述べつつ、書とペンについて何度も言及される。だが、書物の力はそれほど強いのか？ここでは清代前期に編纂された『四庫全

書』を例にとって考えてみたい。

『四庫全書』とは清代の乾隆帝の命で編纂された全書物集のことで、当時の書物を網羅的に集めて書き写したものである。清朝は満人の王朝であったため、明の皇帝が追われた後、漢人は抵抗した。それに対して清朝は厳しい言論統制を敷いた。『四庫全書』の編纂過程でも膨大な量の本の廃棄が行われ、編纂された量よりも廃棄された量の方が多いと言う。書物が存在しないということは、そこに書かれている事実が消えてしまうわけである。書物は燃やされたら終わり、読む人がいなくなったら終わり、というように考えると、本当に強い武器なのだろうか？『四庫全書』は当時の優秀な学者を集めて編纂されたもので、彼らは明代にシンパシーを持った人々であった。彼らに対しては科擧の高位を与えるなど、清朝への取り込みを行っていった。



### 3. 清朝考証学から考える「隠れてたたかう」

梁啓超は、清朝考証学(漢学)に対して、「漢学の弊害は偽ることすらない、道徳的なものすらない」と批判している。清代のころ、言論に対する厳しい弾圧があり、それに前後して籠絡政策がなされ、その結果、学問は墮落したと結論づけた。

しかし墮落していたら、レベルの高い文献学

は成立しないはずである。清朝考証学に対する別の見方があるのではないだろうか。章炳麟はこのように考え、清朝考証学を支えた動機として次のような見方を提示した。清代の漢学は役立たずであったという魏源の見解は正しい、しかしながら、当時の中国は暗黒の時代で何かを成すことはできなかった。読書人(士人)は俸禄のために仕官するだけしかなかった。言論統制下において仁義(正しいこと)は全てお上が決める。権勢を持っているものが正しいという時代であった。そういう時代に漢学を享受することは反政府的な企てを捨てることと見なされた。俸禄のために仕官するという「朝隠」で十分である。魏源の時代のように政治に関わっていけない環境にあるなら、漢学に縛り付けられる必要はなかつただろう。章炳麟の意見は、清朝が厳しい弾圧をし、籠絡政策があったという点で梁啓超と同じであるが、漢学という方法を使って消極的な抵抗を行ったと解釈した。つまり漢学(漢の学問)を保存したという見方である。中国の伝統の根っこについて堅実な学問的研究をしたということだ。それは満人によって汚されたと考える漢ナショナリズムの根幹にある。漢学を行った漢人はこのような気持ちで漢学を行ったと言える。学問を通じた記憶の保存であり、隠された感情を仮託するものであった。それが漢学の精神である、と章炳麟は述べた。

### 4. 「隠」とは何か

漢代に作られた辞書では、「覆い隠す」と定義された。それに対して、章炳麟は、「依拠すること、もたられること」と定義する。つまり、感情を仮託することである。朝廷にもたれ(利用し)つつも、本心は別にある。このような漢学の姿勢を「学隠」と説明した。

この「学隠」について、日本でも同じような状況があった。丸山は徳川思想史叙述の研究について、自身の著書『日本政治思想史研究』で次のように研究動機を述べている。ファシズムに対して強い抵抗をするとき、徳川思想史に取り組んで隠れた。学問を越えた動機はここにあった。いかなる盤石のような体制もそれ自身に崩壊の内在的な必然性を持つことを徳川時代で実証することは、当時の環境においては、それ自体、大げさに言えば魂の救いであった。

### 5. 書かれた言葉はどこに書かれているか

文字(文)と音声(言)は現代思想ではエクリチュールとパロールと呼ぶ。エクリチュールとは何か。書物とは何か。書かれた言葉は一体どこに書かれているのか。

「書く」ことの限界についてプラトンは『パイドロス』の中で次のように述べる。文字の生みの親であるテウトは「文字は記憶と知恵の秘訣」というが、タモスは「忘れっぽい性質が植えつけられるもので、記憶の秘訣でなく想起の秘訣である。文字を学ぶ人たちに与えるのは知恵の外見であって真実の知恵でない」とテウトの意見に反論する。このような姿勢は書物を死んだものと見る見方につながっていく。「(書物に)君が何かを訪ねてみると、いとも尊大に沈黙して、答えてくれない」、「言葉というものは、ひとたび書物にされると、転々とめぐり歩く」。

このように「書くこと／書かれたもの」を否定するプラトンの姿勢は手紙にも表れている。プラトンの第二書簡(デリダ『プラトンのバルマケイアー』から)では「自分を守る最高の手段は、書かずに心で学び暗記することだ。書物が最終的に公の場に落ちないことなどない」と述べ、自分の名前を残したくないという意志を

見せた。これは、真理はダイアローグ(dialogue、対話)の中にあり、心の中で覚えていることであり、分かっている人と語り合うことで真理は担保されると考えていたためだ。

ところが、プラトンは「書く」ということに対して次のような言葉も残している。「魂の中にはほんとうの意味で書き込まれる言葉、ただそういう言葉の中にのみ明瞭で、完全で、真剣な熱意を値するものがあると考えたい人になりたい。」ここで述べられている「魂の中に書き込まれる言葉」とは何か。書物より以前に言葉が書かれているということか。

これに対して、ジャック・デリダは次のように批判する。「(プラトンのいうことは)あるエクリチュールを別のエクリチュールより偏愛するということ」であり、魂の中にあらかじめ書かれている言葉を書物の言葉よりひいきするというのである。書物の弱さについて話してきたが、書かれた言葉がそこにあるのではなく、あらかじめ書かれている、つまり「根源的なエクリチュール」(デリダの言葉)があるとしたら、状況はまた変わってくる。

### 6. 「文」とは

秦の始皇帝の時代に焚書坑儒が行われ、言論統制が敷かれ、書物が焼き払われた。ところが、漢の時代になるとそれらの書物はすぐに復活してくる。それらは、経古文学、経今文学と呼ばれた。経古文学とは、書物が全て焼かれたとはいえ、家の壁に塗り込むなどどこかに隠してあり、それが出てきたものである。一方で、経今文学とは、頭の中でテキストを記憶している人たちが世代を超えて伝承していったもので、漢代の儒学復興の時に伝承されてきたテキストが書き下ろされた。それは昔の文字(古文)ではなく当時の文字(今文)で書き起

こされたものであった。内容は両者で少しずつ異なるが、このような 2 つの方法を使って書物は保存されてきた。

どちらも「文」という言葉が使われている。「文」とは交わっているものという概念である。『論語』の中でも言及されている。孔子と弟子たちが地方をまわっていたとき、とある暴虐な王に捕まった。そこで孔子は次のように述べた。「天はまだ文を滅ぼしていない。文はまだ残っている。文が残っている以上、京の人は自分を消去することはできない。」ここでいう「文」は文化、文字のことで、「文はまだ失われていない」というのは孔子とその弟子はまだ生きているという意味である。孔子は自分とその弟子を「文」を体現する存在と見ている。共に学ぶ存在であり、根源的なエクリチュール間の対話関係が成立しているとみる。このような姿勢は「学びの共同態」と言えよう。

和辻哲郎は著書『孔子』の中で、孔子については紹介するが、『論語』の思想については紹介していない。『論語』をどう読むかは読者の自由であり、孔子が『論語』に表した「学ぶ」ということの本質は、書かれたものを互いに共有することであり、読者と孔子の間のダイアログの上に成り立っているという。これは「文」というコミュニティを通じた究極の抵抗の形であり、友愛とつながる。書く人、書かれた物、読者の三者によるコミュニティであり、古代と現代、洋の東西を越えて共有できるものである。

## 7. インターネットの時代の「文」?

インターネット時代における「文」とは何か。インターネットを通じてどんどん新しいものが拡散される状況で、「文」の関係が増殖している。インターネット時代の「文」が抱える限界とは何

<コメントペーパー>

文がいわゆる文章についてだとしたら、理系における文、すなわち数学や物理で使われるような文字の集合、式は行なのだろうか？そういったものは、心の中に残しておくことが困難であり、また別の性質を持つ。もしかしたら人間の心ではなく、物や世の中の様々な自然の中にあるものなのかもしれない。そう考えると、これもまた紙面上になくなったとしても、世の中には有効な物として残り得るのかもしれない。(理Ⅰ・3年)

文字に頼って書物を隠した場合と、文字に頼らず記憶を伝承する場合は、具体的に動作が開いていくのか。ここを考えることでインターネット時代の文についてのヒントも得られるのかもしれないと思いました。現代は経古文学と経今文学を同時に行っているように感じます。膨大なデータベースに隠されている文字と、リアルタイムで人から人へと伝わっていく言葉が絡み合っているということです。(文Ⅰ・2年)

「ペンは剣よりも強し」という言葉があるが、ペン(書)は「強い」とか「弱い」で語られるべきものなのか。もっとも我々が恐れるべきことは、ペン(書)、つまり自分の内にあるものを自分の内にとどめるということであるかもしれない。文という字が、絡まっているイメージを連想させるものであるが、知は外に出て様々な摩擦の中で発達していくものであるからである。(文Ⅱ・2年)



# わかる

石原孝二(本学総合文化研究科准教授)

第3回:2014年10月23日

## 講師紹介

石原孝二

(いしはら こうじ)

東京大学大学院

総合文化研究科

広域科学専攻

・准教授。

科学技術哲学、現象

学を専門とし、最近では精神医学の哲学や当事者研究の研究などを中心に研究している。

主な業績に、石原孝二・稲原美苗編『共生のための障害の哲学:身体・語り・共同性をめぐって』(UTCPUehiroBooklet, No.2, 2013年)、石原孝二編『当事者研究の研究』(医学書院、2013年)がある。



## 講義内容

「わかる」という日本語は含蓄の多い言葉である。英語で表すと、「analyze」「classify」「differentiate」「discriminate」「distinguish」「distribute」「divide」「share」という八種類にもなる。日本語の「わかる」に含まれる意味は、「区別する」「共有する」「分類する」の三つが挙げられるだろう。本日の講義では、「discriminate/distribute」の関係について考える。「discriminate」とは「区別する」「差別する」、「distribute」は「分配する」という意味であろう。この二つの語はどのように関係しているのか。ここでは障害について、差別禁止と分配とを絡めて考えたい。

## 1. 分ける、discrimination

近年、「差別をしてはいけない」ということの意味が変容してきた。古典的には、「差別禁止」＝「(本人の能力とは関係ない)属性による差別の禁止」という考え方が存在してきた。しかし近年、2006年に採択された国連障害者権利条約に見られるように、障害者の権利を認め、差別禁止という従来の型の差別を謳ったものの中に、「合理的配慮(Reasonable accommodation)を怠ることの禁止」、という新しい考え方が持ち込まれている。合理的配慮とは、社会的障壁の除去、すなわちバリアフリーを実現することを意味するが、そのためには経済的/人的コストがかかる。その負担が、他とのバランスで見て過重でないときに、社会的障壁の除去という対策をとらないといけないとされている。こうした配慮のことを合理的配慮と呼ぶ。

ここで「distribution」が絡む。去年成立した障害者基本法でも、「わけない」ために「わかる」、すなわち、「差別を行わないために(合理的である限りにおいて)資源の配分を行う」という考え方が示された。

日本でも、障害を理由とする差別の解消の推進に関する法律、差別を解消するための措置を取らなければならないという義務を課す法律が採択されている。精神障害の場合は、強制入院の措置がとれることなど、基本的に他の障害者の状況とはやや異なるのだが、今日の講義では割愛する。分けないために分けるということ、差別を行わないために合理的配慮を

していなければならないということである。



与えるという考え方を否定してきたのが社会モデルであったためだ。障害者の立場から見れば、誰かに恵んでもらう、助けてもらおうという立場ではなく、社会的な障壁を取り除いてほしいという発想である。

## 2. イギリス障害学の社会モデル

イギリス社会学から出てきた新しい社会モデルの考え方として、「impairment」と「disability」を区別する方法がある。「Impairment」に社会的障壁が生じることで、「disability」が生じていく、という考え方である。個人の属性から無能力が作られていくのではなく、社会が無力者を作り上げているということだ。したがって、社会的障壁をなくすということが社会の側の責任と考えられている。社会モデルという考え方それ自体は 1970 年代に登場し、今日でもこの考え方は強く影響を与えている。合理的配慮などもこの継続であると捉えられる。

そこで、以下の点を問いかけたい。

1. なぜ社会的資源を投入して、障害者の能力を発揮できるようにしなければならないのか。
2. 社会的障壁を取り除き、「合理的配慮」を行うことは、結局はできないことの価値を認めない能力主義的な発想なのではないか。
3. 社会モデルの「社会的障壁」を取り除くという考え方は妥当か。やはり「援助する」と言うべきではないのか。

社会モデルの基本的な発想として、援助するのではなく、社会的障壁を取り除くという考え方がある。それは、障害者を援助する、恩恵を

<コメントペーパー>

「合理的配慮」という言葉も、実際差別とどう異なるのかというのは意外と難しい話ではないかと思います。先のオリンピック、パラリンピックにも共通しますが、スポーツをするにも社会生活をするにも常に相手との「差」を意識する必要があります。ここで意識した「差」に対して、どう対応するかどうかで法律で禁止される差別に当たったり、感謝されるような配慮になったりが変わるのは面白いと感じました。現代思想・哲学が立法にも深くかかわっているということは、法学部生としてもとても面白かったです。

(文Ⅰ・2年)

障害者に対しては、その人が障害者ということを考えるだけで、それはもう **discrimination** (差別) なのではないかと不安になることもあった。しかし、障害者への「配慮」は、「配分」の行為に他ならないという新たな知見が得られ、納得いくとともに、自分の考えに自信が持てるようになった気がする。(文Ⅲ・2年)

私が最初に「わけないためにわかる」という言葉を聞いたとき、思い浮かんだ意味は「差別しないために(定説的にも)差別する」ということでした。つまり社会的障壁による受難を乗り越えるために、相手が自分とは立場の違う弱者であることを自覚し、要するにその相手と自分とを差別するという意味に私は思えました。追及すべきことは、こうした相手がより弱い立場にあるということを思わずとも、対等に生活していくことの出来る社会、環境、もしくは人間の意識改革ではないでしょうか。(文Ⅰ・1年)

わけないためにわかるというのは当然そのとおりだと思いました。しかし、障害をもった人々にとって過剰な配慮は迷惑かつ失礼にあたると思うので、現実に実践をする上ではその線引きが重要だろうと感じました。(文Ⅱ・1年)

## 話す／聞く

梶谷真司(本学総合文化研究科准教授)

第4回:2014年10月30日

### 講師紹介

梶谷真司

(かじたに しんじ)

東京大学大学院

総合文化研究科

超域文化科学専攻

・准教授。

専門は哲学、比較文化、  
医学史。最近では、「哲学対話」のプロジェクト  
を推進している。

主な著作は *Bodily Existence in History and Culture* (UTCP Uehiro Collection, 2013)、『シ  
ュミツ現象学の根本問題——身体と感情か  
らの思索』(京都大学学術出版会、2002)、  
「集合心性と異他性——民俗世界の現象学」  
(『雰囲気と集合心性』京都大学学術出版会に  
所収、2001)など。



### 講義内容

#### 0. はじめに——対話から生まれる自由への問 い

対話とは、話す、聞くという動作を基本とする。対話の場を通して感じたことは、単なる言葉のやり取りによらない深い意味を持つものである。哲学において「話す」ことについては多く論じてきたが、「聞く」ことについてはほとんど語られていない。

#### 1. 対話的關係と自由

対話的關係とは、「話す」と「聞く」によって成り立つ関係であり、母親と生後間もない赤ん坊

の間でも成り立っている。赤ん坊の声に対して母親は言葉やほほえみ、授乳、抱っこといった応答・反応を行う。赤ん坊は言葉が話せないからと言って、受動的ではなく、泣き声で母親がどう動くか知っている。大人に能動的に働きかけ、周りの大人との関係を作っている。泣き声もひとつのメッセージで、そのうちだんだん言葉を習得する。そこで習得される言葉を用いた母子間のやり取りが、広範囲の社会的なやり取りへとつながっていく。意味の表出と受容によって生まれ変化する関係は、言語習得以前から始まっている。言語的コミュニケーションは、言葉以外にも、身振り、姿勢、表情、眼差し、場の雰囲気、沈黙も含まれている。例えば対話の時の机の有無やサークル状になるかどうかによっても、そのコミュニケーションの中身は変わる。身体的レベルでの関わりが言葉によるコミュニケーションにも深く変わっている。

哲学で語られる運命論や決定論では、人間にとって自由は可能か不可能かという抽象的な一般論になる。しかしここで問題にしたいのは、そういう原則論ではない。運命論や決定論から見て、人間に自由が不可能であっても構わない。それでも私たちは生活の中で自由だと感じる場合と不自由だと感じることもある、その違いが問題なのだ。それは、痛みと同じように、ある種の身体感覚であり、痛みを幻想だと言ってすませられないのと同じように、この意味での自由は幻想とは言えない。しかもそれを、他者と関わることによって可能になる自由とし

捉えなおしてみたい。

## 2. 抑え込まれた言葉、引き裂かれる私

アルコール中毒、薬物中毒は、違法行為で、だらしない、乱れた行い、悪い人がやるなどのイメージを持たれている。だがそもそもなぜ中毒になるのか、私たちはふつつう考えない。しかしそこにより根深い問題がある。ここで、上岡陽江(ダルク女性ハウス代表)氏が執筆した『その後の不自由 「嵐」のあとを生きる人たち』(上嶋栄子と共著、2010年)を紹介したい。

ダルク女性ハウスは、アルコール依存症、薬物依存症の女性のための支援施設である。アルコール中毒、薬物中毒というのは、子どものころの虐待を受けたことのある人、その後、旦那からDVを受けていたという背景を持つ人が多い。ここで言う「虐待」とは、身体的暴力、言葉による暴力、無視、放置、親のイライラ等を指す。そういうところで育った子どもは、自己表現ができなくなってしまう。身体的不調、精神的な悩み、生理的欲求(空腹、渇き、眠気、便意)といった自分が抱える問題を親に話したことも聞いてもらったことも、対処してもらったこともない。恐怖や緊張に満ちた生活で、痛みや不調、生理的欲求も表現できない。そのため、やがて身体感覚もなくなっていく。痛みや不快感のような身体感覚ですら、時間をかけて他者との間で言葉と共に習得していくものであり、精神的な悩みや問題はなおさらである。家族に対しても、家族以外の場でも訴えることができない状況が、心身で感じることを言葉もろとも抑え込んでいく。

そのような人たちは、親から離れて暮らすようになると、緊張や抑圧から解放され、抑え込んでいた痛みや苦しさが表面化してくる。そうすると訳のわからない得体の知れない苦痛を

感じるようになる。例えば、渇きですら、よく分からず、放っておくと最後にパニックになってしまう。その時々体調や気分の変化に翻弄されてしまい、潔癖症、神経症、摂食障害、パニック障害、自傷行為、うつ病、自殺願望なども抱えていることが多い。このような人たちにとって、アルコールや薬物は一気にすべての苦痛を和らげてくれる。しかし時間がたつと効き目がなくなり、ふたたび耐え難い苦しみを感じるようになり、再び使い、やがて中毒化する。彼女たちは、こうした自分の状況を語る言葉をもたず、聞いてくれる人もいないので、何が起きているのか分からない。

身近な人から世話をされたり受け入れられたりした経験が乏しいために、信頼関係に対する不信感・不安を感じてしまう。大切な人、助けてくれる人がいても、信用できない。暴力、恐怖、不安、緊張、支配、屈服のなかで生きてきたため、それ以外の人間関係の作り方を知らない。そうするとこのような負の気持ちで接してくる人を信頼してしまう。周囲からは自分勝手な人間に映るが、実際にはコントロールがきかない不自由を抱えている。

そのような方たちに対しては、これまで言葉にしてこなかった自分の感覚や気持ちを話す機会を持つ必要がある。つまり聞き手の存在、一緒にいてくれる人の存在が重要である。アルコールや薬物に依存せずに人と関わり、安定した行動ができるようになる。ただし、だからと言って楽になるのではない。それまで彼女たちの苦しみを一気に消してくれていたものなしで生きる=苦しみと「その後の不自由」と、正面から向き合わなければならない。おそらく、それは薬物の中で生きていた以前よりは自由である。極端な事例であるが、自分の身体にインシアティブを持って関わられることは自由なので

ある。



### 3. 閉じ込められた言葉、立ち行かない私

自閉症とは、コミュニケーション障害、社会性の障害というように他者との関係における障害と考えられがちであるが、これもその原因がどこにあるのかを知ることで、全く異なる事態が見えてくる。そこで 2 つの著作、綾屋紗月・熊谷晋一郎『発達障害当事者研究』(医学書院、2008 年)と東田直樹『自閉症の僕が跳びはねる理由』(エスコアール、2007 年)を取り上げてみよう。

綾屋氏によると、自閉症はコミュニケーション障害ではなく、知覚・認知レベルで起こる困難が根底にある。第一に、内部知覚の過剰である。体の内外から来る様々な刺激や感覚、想念が大量に押し寄せてきて、そのつど必要なものに焦点を当ててまとめ上げることができない。例えば、空腹のさい、関係あるものもないものも同じ強度で乱立し、「空腹」という一つの経験にまとめられず、空腹に気付かず、気づいた時には危機的状態になる。そのため、綾屋氏は決まった時間になったら、「おなかですいた」と判断する。とはいえ、どこに行くべきか、いつ仕事を中断するか、行くときに周りにどういふ声で伝えるべきか等々、考えるべきことが大量にあり、そのたびに様々な想念や感覚に埋もれ、一つの決断にまとめられない。

第二に、外部知覚の過剰である。人並み外れて敏感で、普通の人が気づかない様々な刺激を無差別に感知してしまう。服に残った洗剤で痛みを感じ、低気圧で頭痛や吐き気を感じる。また、ものを見ると、それにまつわる記憶が次々に出てきて飽和状態になってしまう。

第三に人の認識の困難さについて。普通の人だったら聞き取れない音が聞き取れてしまい、目の前の人との会話に集中できない。また、人を見る時も細部に目が行くため、体の一部(目の形)が似ているだけで二人の人が似ていると感じたり、同一人物なのに、服装や声の調子が変わるだけで、同じ人かどうか自信が持てず、馴染みのない人になってしまう。細かい感覚、刺激、意味が乱立し、自分の身体の状態も、周囲を取り巻く物も人も安定したまとまりをもたず、どう行動していいか、自分がどうしたいのかも分からない。そのため動けなくなったり気分が悪くなったり、パニックに陥る。そのため、同じパターンの繰り返しであれば安心できるということが、自閉症の人の特徴となる。しかしこれは、物が相手ならまだ可能だが、人間が相手だとほとんど不可能である。そこで他者との関わりが難しくなり、「自閉的」になる。コミュニケーション障害は、こうした知覚・認知の障害の帰結である。

### 4. 自由に話すことの難しさ

依存症と自閉症の人たちの共通点は、自分の気持や思いを言葉で人に伝え、受け止めてもらった経験が乏しいという点にある。その結果、彼らの思いも経験も、人に理解してもらえず、自分で自身を持つことができない。そのため、彼らの経験は無秩序で安定せず、まとまりをもたず、彼らはそうして緊張や不安や恐れ、無力感のうちで抑え込まれていくか、圧倒され

て対処できない。その時々に必要な感覚や欲求をもつことができず、言い知れぬ不快さ、不安に襲われ、不機嫌になったり、緊張や恐怖に襲われたり、気分が悪くなったり、パニックに陥ったりする。そのようになってしまうと、生活がつねに危うく、たえず何かに脅かされ、世の中や他者に対する根本的な信頼感、安心感が失われてしまう。そのため、「できる」という感覚がもてず、自分のイニシアティブで物事、他者と関わることができない。辛うじて生き延びてきている。

不自由な苦境から抜け出す道は、「話すこと」と「聞いてもらうこと」である。痛みや空腹のような一見受動的で単純な感覚ですら、他者との対話的關係において、自分の思いや気持ちが表現され受容されてはじめて経験され、どう対処し行動すればいいか分かるようになる。そのためには、安心して話せる場、つまり対話的狀況が重要となってくる。それは言葉のやり取りによって安心感・信頼感が得られる場であり、安心感・信頼感があるから言葉をやり取りできる。

アルコール・薬物依存症の人、自閉症の人はどれくらい特殊なのか？ 私たちはどの程度、自分の言いたいことを自由に話せているか？ 自分たちと似ていると思わないだろうか。例えば、学校等で小さいころは正解を言えるか言えないかにかかわらず発言していたが、中学校へ入ると、間違えることを恐れ、発言しなくなる。間違えると何が問題か。恥ずかしい、自分の評価が下がる。なぜ意見を言えないのか。自信のなさか、遠慮か私たちが言いたいことを何も言えていない。学校というのは、人間を考えない・しゃべらなくさせるための場になっているのではいか。何を言っているのか。先生の意向に沿ったことを言う、または反発する。不

安なときは話さない。まさに、人間関係の立場に応じた仕方ではしか話せていない。仲の良い親子ですら、非常に限られたことしか話していない。それは友達同士でも同様である。言いたいことを話せていない。それはやはり自由でない、ということではないか。

## 5. むすびに——共にいることによる自由

「話す」、「聞く」によって成り立つ自由。聞いてもらえると思ったら、何でも話せる。お互い受け入れる、承認するというところで成り立つ自由。他者に対する信頼感があって、自分の行動に自由が持てる。その点にきわめて大きな不自由を抱えて生活しているのが自閉症や依存症の人たちであるが、私たちも根本的にはそれほど変わらない。人の意向に沿って行動して、自由か。わがままではなく、自分の思いや言葉が受け止められて行動できるというのが自由にとって大切である。

<コメントペーパー>

自分の経験に確信するという行為は、自分の中で「完結するもの」でなく、他者との交流の中で成立するが、それは人とのコミュニケーションが一般的にとらえられている以上の意味を持っているということを示していると感じた。(文Ⅱ・2年)

一般的には「会話」とは話す側について着目することが多いように思える。言論の自由といっても話すことに重点を置いているし、「会話が下手」な人は話が上手でない人のことをいう場合が多い気がする。会話は話すことを聞くことによって成り立つのだと学んだ。(文Ⅱ・1年)

自由というのは難しいなというのが素直な感想です。完全に自由でなくてもいいと思っています。これは、自閉症や薬物依存と直接関係していないのですが、非常に場や流れ、役割、ルールというものがあり、自分が本当に言いたいことの中から、そうした制約に沿うものを出すわけで、場に合うことをしなくちゃというのがまず第一にあるわけではない場合があると思います。そういう意味で、不自由と自分が感じなければよい(不自由、自由の概念、基準を知った上で)と思います。(文Ⅰ・1年)

「誰も言いたいことを言えてない」という言葉が印象に残りました。この人なら、自分の言いたいことなんでも言えると思ってはいても、その人との関係性であるとか、その場で相手から受け取る反応に応じてしか話すことを選べないのだろうと思うと、不自由だとは思いますが。その「不自由」と向かい合うのと同時に、「自由」な対話の関係を少しずつでも築けていけたらよいのですが。(文Ⅲ・1年)



## 知る／わかる

原和之(本学総合文化研究科准教授)

第5回:2014年11月6日

### 講師紹介

原和之

(はら かずゆき)

東京大学大学院

総合文化研究科

地域文化研究専攻

・准教授。

専門は、精神分析

を中心としたヨーロッパ思想史。

主な著作は、”Amour et savoir: etudes

lacaniennes”(愛と知:ジャック・ラカン研究)

(Collection UTCP, 2011年)、「抵抗」するフランス――精神分析の言語論的展開への道

(『フランスとその〈外部〉』東京大学出版会、に所収、2004年)、『ラカン――哲学空間のエクソダス』(講談社選書メチエ、2002年)など。



### 講義内容

#### 1. 「知」の変容:外部化、商業化、低減、拒絶

ジャン＝フランソワ・リオタールの『ポストモダンの条件』(1979年)によれば、情報機械の多様化によって生じた変化とは、「知る者」に対する「知」の顕著な「外部化」である。従来は知を得ることで、その人が変わる(「精神ないし人格の形成(Bildung)」)ことが期待されていたが、それと無関係に知が流通するようになったこと、このことをリオタールは「外部化」と呼んでいる。それは、「知が自らを目的をすることをやめ、その「使用価値」を失うこと」であり、知が「交換されるため」「売られるため」のものになるというこ

とである。すなわちそれは「知の商業化」を含蓄している。

リオタールの議論は、ここから高等教育における知の在り方へと移行していくが、こうした変化が個々の人々の中で如何に生きられたかについても若干の言及がある。1968年の五月革命の心理学的説明として、彼は次のように述べていた。「知の商業化」が、当時すでに、とりわけそれが顕著に進行している科学的知を「生気を失った蒼ざめたもの」として現れさせ、これに引き続いて起きた「研究者、教師の士気低下」が最終的に、「60年代のすべての先進国社会において、研究者、教師を目指す人々、すなわち学生たちのもとで爆発した。」ここに述べられているのは、「知る」ということに向けられた欲望のレベルでの大きな変化であり、それはとりわけ欲望を低減する方向に進んでいる。

「知の商業化」から「知の欲望」の低減が帰結する道筋を理解する仕方の一つとして、いわゆる「アンダーマイニング効果」が考えられる。知に対する報酬を常に得られる状況においては、知の流通場面で「アンダーマイニング効果」が作用している。さらに現在の日本では、単に学ぶ意欲がなくなるというだけでなく、学ぶことを拒絶するという態度が見られる(いわゆる「学びからの逃走」(佐藤学))。これを子供が消費者マインドを持って教育の場に入ってきていることから生じる問題としてとらえたのが内田樹の『下流志向』である。

内田は、そのメカニズムを次のように説明す

る。「消費者」を導くのは等価交換という原理であり、もっといえば得られる価値に対して払いすぎず、あるいはできるだけ少なく払う「賢い」消費者であるということである。このとき「買い手」としての子供にとっては、バザーでの交渉のように、商品として現れてきた知を欲しくないように振る舞うのが有効な態度となる。こうして知を欲望しないという態度が促進される。その一方で、教育においてはそれを受けている時点ではその価値がわからないということがしばしば起きるが、価値が分からないものにお金を払うというのは消費者として「賢く」ない、避けるべき振る舞いである。知が商品として捉えられてしまうと、知が新しいものの見方を提供してくれるにもかかわらず、欲望の対象となりえなくなってしまう。交換が行われるときの視点の高さに子供は拘束され、そこから乗り出すと言う動きを構造的に排除してしまっている。こうして自ら変わる機会をシステムティックに排除する子供が生まれてしまい、内田はそれを「捨て値で未来を売り払う」ことだと述べていた。これは、社会階層の問題として考える教育社会学的観点へ議論の材料を提供している(いわゆる「意欲格差社会」(荻谷剛彦))。

## 2. 「哲学(Philosophé)」の限界:「知の欲望」の前提

ここで、知の欲望という問題が出てくるわけだが、これは西洋哲学の観点から議論するのが難しい問題である。というのも西洋哲学の議論ではしばしば、知の欲望は人々があらかじめ備えているものという前提で議論がなされるからである(「知(ソフィア)への愛(フィリア)」としての西洋哲学(フィロソフィア))。代表的な例として、プラトンの『国家』では、「理知的部分」「気概的気分」「欲望的部分」の三つを区別す

るが、この「理知的部分」はのちに「好学的部分」「愛知的部分」と呼ばれ、人間の知に対する欲望は生来的に組み込まれているものと見なされていた。もう一つの例として、アリストテレスは『形而上学』の冒頭で、「すべての人間は生まれつき知ることを欲する」と断言するところから議論を始めている。西洋哲学の最初の身振りが、知の欲望の前提であったということの意味は大きい。

現代哲学では、これに批判的立場を取る者がある。ジル・ドゥルーズは『プルーストと記号』で、「哲学のおかず過誤とは、思考という積極的意志、真なるものへの欲望、自然な愛が我々のうちにあると前提してしまうということである」と述べ、知の欲望がはじめてから全ての人に備わっているということを疑問視している。彼によれば、そうした意志ないし欲望を前提とする限り、「知の営み」は抽象的な可能性の領域に留まり、人を傷つけ、動揺させる現実との出会いに根ざした、より切実な知の営みは排除されてしまう。

西洋哲学が知の欲望を前提としてしまうこと、そしてそこに固有の問題があることは、さらに別の観点からもあきらかになる。

アレクサンドル・コジェーヴの『ヘーゲル読解入門』は、ヘーゲルが『精神現象学』のなかで記述した人間の精神の成長・形成の過程、すなわち感覚から出発して、自らを存在として意識し、そして最終的に「絶対知」(あるいはコジェーヴの言い方で言えば「知恵」と呼ぶあり方に到達する過程を独自の観点から論じた講義の記録である。コジェーヴはヘーゲルを読み直すときに、人間が、死の危険のなかで自己を意識せざるをえない場面(いわゆる「主人と奴隷の弁証法」)を考え、それを後の段階に敷衍するわけだが、彼はこの『精神現象学』が

描く過程が進んでゆくためには、「自己意識」以外にも隠れた前提があると主張する。コジェーヴによれば、「弁証法的運動」が必然であるためには、人間が自分の状態を意識することができるというだけでは不十分で、意識しようとする傾向を考えないといけない。つまり、知の欲望があるのでなくてはならない。しかし同時にコジェーヴは、そうした知の欲望を必ずしも持たない人間が存在することも認め、これを「無意識の賢者」と呼んだ。コジェーヴは、自分の置かれた状態を意識しようせずにあるがままに死ぬまで留まるというそうした人間の在り方を、「東洋」の形象(ヒンズーの思想家、仏教徒、またニーチェの言う「中国人」)をもって描き出した。さらに付け加えて言えば、「賢い消費者」とは、等価交換原理に固執するあまり自ら変わる機会を常に失っている人たちである。彼らは知ろうとせず、そうした自分のあり方に満足している。だとしたら、「賢い消費者」というあり方も「無意識の賢者」の中に組み込むことが可能だろう。

知の欲望を持つ人たちは、ヘーゲルの記述する弁証法的運動に参入し、最終的に「絶対知」ないし「知恵」の境位に達することを目指す。彼らは「知を愛する者」としての「哲学者」である。他方、知の欲望を持たぬ人たち、「哲学者」でない人たちがいるわけだが、彼らとどのように関わるか。コジェーヴは、「手の施しようがない」と見なしている。「無意識の賢者」は、ヘーゲルからの働きかけに一切応えようとしないだろう。つまり哲学者の側からできることは何も無いということになる。自己の内外の新しい事実を受け入れようとせずに過ごしている哲学者以外の人々に対して、哲学者がそうした変化に、彼らの意に反して気づかせる、という関係はあるかもしれない。しかしそれは、知を愛さなかつ

たものが知を愛するようになるということではない。『精神現象学』には人間精神のあらゆる変容が記述されているが、しかしこの変容だけは排除されているわけである。

ヘーゲル＝コジェーヴの観点から言えば、「哲学者」とそうでない人間、「無意識の賢者」が存在し、『精神現象学』はその選別装置となっている。『精神現象学』を読み、把握する者は、自分が「哲学者」であることを証明する。それはそれ自体、自分に関して有している意識を増大することであるからだ。「哲学者」は、自己に関心を持つ一方で、「哲学者でない他の一切の人間、すなわち—そもそも—『精神現象学』を読もうともせず、したがって自己意識を広げようもしない人々への関心を失う」とコジェーヴは言う。歴史の状況の変化に「哲学者」が気づき、「無意識の賢者」に気づかせるという関係はあるだろう。しかし、この二つの間には大きな区別が最初からあり、それは乗り越えられないものであるという前提になってしまう。

「知の欲望」の共有を前提とする「哲学者」のサークルの外部は、あまり問題になってこなかったかもしれない。しかしグローバル化時代においては、これまで「東洋」という形象を借りて遠くに追いやられていたそうした外部が、身近な具体的問題として提起されることになる。そうした「外部」はまた、「賢い消費者」としてわれわれの社会に入りこんできている。これにどう対応するのか。そうした人間の在り方とのあいだに、どのように関係を築くのか。

### 3. 精神分析の寄与:「知の欲望」の起源

この問題に対する伝統的哲学の答えは、教え導く、意に反して気づかせるというやり方であった。これにたいして、別のアプローチへの手がかりを与えてくれるのが精神分析である。

精神分析とは、フロイトが始めたヒステリーの治療法である。フロイトはヒステリーの原因を心的外傷に求めた。彼によれば、苦痛な出来事の回想はそれ自体苦痛なので、それを押さえつけようとする力(いわゆる「抑圧」)が働くが、そうするとその回想が様々に形を変えて現れてくる。これがヒステリーの症状である。「抑圧」の結果、実際に起きた苦痛な出来事と症状の繋がり、簡単には見通せなくなっており、そのために症状が長く続いてしまう。これを見通せるようにすれば症状は回復するとフロイトは考え、「抑圧」を取り除く「解釈」という操作を中心として精神分析を考えた。

さてフロイトは「抑圧」が、「知ることを望まない Nichtwissenwollen」という主体のあり方からくると考えた。すなわち患者はある仕方で「知の欲望」を持たない者であり、しかしそれによって「無意識」となった知を持っている者である。換言すれば、精神分析においては、そうした「無意識の賢者」に働きかけるということが問題になる。

この働きかけを、フロイトははじめ「哲学者」的な仕方で(つまり症状の「意味」を教えるというかたちで)考えていた。しかしそれがかならずしもうまくゆかないことから、フロイトは分析の焦点を「症状の解釈」から、解釈に対して主体が示す「抵抗の分析」へとシフトさせる。このときフロイトの視野には、主体の現在の欲望のあり方を規定しているものとして、過去の欲望、とりわけ発達の初期に成立した人間関係における欲望のあり方が入ってくる。フロイトによれば、人間の欲望は、その発達の段階を経て変わっていく。この「リビード発達論」の観点からいえば、人間の欲望ははじめから与えられているものではなく、知の欲望も例外ではない。フロイトは、抵抗の分析の問題と知の欲望を直接結び

つけることはしないものの、リビード発達論の中で、知りたいという欲望が発生する場面を考えている。



人間の欲望がどのように発生するのか。フロイトは『性理論をめぐる三篇』で論じている。2歳から4歳の時期、家族の中に自分のライバルが生まれるときに、親の愛情が受けられなくなるという危機が生じ、それへの対応として子供がどこから生まれてくるか考えるようになる。フロイトはここに「知への欲動(好奇心)Wisstrieb」の誕生を見る。それは性というよりも愛をめぐる問題への対応として生じてくるのである。フロイトは、知の欲動の起源に一つの危機を置いており、その限りでドゥルーズが示唆していたような、予め前提された「真なるものへの自然的な愛」ではなく、暴力や遭遇から余儀なくされるような思考ないし知の一形態がここには見られる。また知の欲動は乗り越え不能な原理ではなく、別の欲動(愛、危機を条件とした生成)から生じると考えられている。

フロイトの議論では、知の欲動の登場と、その後の発達の関係は必ずしもはっきりしていない。これに対して、リビードについて想定される発達の総体を、こうした知の欲動との関わりで整理する道を開いたのがジャック・ラカンである。

ヘーゲルから非常に大きな影響を受けたラ

カンが提案する、いわゆる「欲望の弁証法」の出発点はフロイトと一緒に、愛をめぐる外傷的出来事である。主体＝子供は、「母」が目の前にいてくれることを欲望しているが、それは十全に満たされるものではない。そもそも「母」が大事な理由は、子供は発達の初期に周囲に生命維持の機能を依存しているため、そういう人たちが周りにいることは安心になる。知の欲望が動かされるのは、「母」の不在の原因を考えるように促されるためだ。そこで主体は「母」が欲望するという想定を行う。「母」が自分以外の何かを欲望しているために、どこかにいってしまう。そのため、「母」の欲望するものを持っていたら「母」は目の前にいてくれると考えるようになる。

こうして「母」との関係の中で一種の作業仮説が立てられ、「母」の欲望の対象を知ることが「母」の現前という点で大切になってくる。さらにラカンは「母」の欲望の対象として食物や排泄物を考える段階と、誰か別の、すなわち「父」という存在を考える段階を区別する。ただ、物や人を母の欲望の対象としても、母の現前は完全な形で維持することはできない。こうして最後にラカンが想定するのが、「父の名」が母の欲望の対象であるとする段階である。

精神分析の観点から、ラカンは最初から最後まで「知の欲望」に貫かれたものとして「欲望の弁証法」について論じた。フロイトの構想をさらに徹底化したものとしてラカンの議論がある。

「知の欲望」の存在を前提とし、「哲学者＝愛知者」のみを相手にする西洋哲学に対して、精神分析はそうした西洋哲学の対象領域の外部に位置する人々を相手にし、そのなかで「知の欲望」の起源を問題にする議論を展開してきた。ここでの議論が、現代哲学における精神

分析の貢献を考える手掛かりになればよい。

<コメントペーパー>

哲学の果たすべき役割として思い浮かぶのは、やはり形而上学として現在の判断、理性を規定する。形而上的存在体制の考察であるように思える。ドゥルーズの生成の哲学については全く知識がないが、生成前の始原があるとすれば、それは想像的なものであり、理論の根拠になるのかは詳しく考えていきたいと思った。(理Ⅱ・4年)

ヘーゲルの哲学において、「東洋」の存在が外部的に知の欲望を持たぬ者として捉えられているのは非常に意外でした。哲学というものが、知の欲望との関わりを探り続けていたことが分かり大変勉強になりました。また、その知の欲望との関わりの中で、フロイトの精神分析がある種のターニングポイントとしての役割を果たしていたのも、新しい事例としての「転移」を発見していたというのも新鮮でした。(文Ⅲ・3年)

「知の商業化」について、教育が商品となり、子供が消費者マインドを持つという言い方は今の「受験ブーム」にもつながるように感じました。教育は受けている時点では価値が分からない(分かりづらい)商品であるため、それによって何か「知」以外のものを目的とする傾向が生まれるのかと思いました。ということは、小中学生に哲学に触れさせるという試みは、知の欲望の低減に対して一つの策となるのかもしれませんが(それがよいかどうかは別として)。(文Ⅰ・2年)

# 食べる／味わう

中島隆博(本学東洋文化研究所教授)

第6回:2014年11月13日

## 講師紹介

中島隆博

(なかじま たかひろ)

東京大学

東洋文化研究所

・教授。

専門は中国哲学・比較哲学。最近は日本哲学

を含めた比較哲学研究を行っている。

著書に『悪の哲学——中国哲学の想像力』(筑摩書房、2012年)、『共生のプラクシス——国家と宗教』(東京大学出版会、2011年)がある。



## 講義内容

### 0. はじめに

スローフードの提唱者カルロ・ペトリニはイタリア出身である。今の日本と同じ状況(高齢化、少子化)を戦後イタリアは抱えていたようで、スローフードはそれを救おうという社会運動であった。人が農村に戻り、お金が回っていくという仕組みを作らない限り、イタリアの農村再生はできない。農村に根差す社会運動であると同時に、新しい哲学運動でもあった。

では日本の場合どのようなことが可能か。スローフードモデルを日本で実行すると半分は成功し、半分は失敗すると言われている。その地域の人たちの、自分たちの社会に対する熱意、伝統の再発見がうまくいけば、ビジネスモデルも確立していく。

さて、「味わう」とは不思議な行為である。非

常に特殊で個別的な行為であるが、「美味しい」という判断は共有できるし、判断が違うことも共有できる。

「味わう」はある時期に重要な哲学的概念になっていった。カントの主著は、『純粋理性批判』、『実践理性判断』、『判断力批判』の三批判であるが、その第三批判の『判断力批判』において、「趣味判断」を重要なものとして位置づけた。「味わう」は個人で行うものだが、他の人にも共有されてしまう。そういう不思議な判断が人間にはあり、人間の社会的あり方がどう構成されるかを考えるのに、「趣味判断」はきわめて重要である。

カント以降、「味わう」は哲学上の重要なテーマとなり、現代のスローフードもそれを念頭に置いている。では、現代の日本社会において「味わう」ということに基づいたモラルを考えるために、日本や東アジアの文脈で「食べる」や「味わう」はどのように論じられてきたかを見ておこう。

### 1. 肉を食らう者たち

日蓮は建治四年(1278年)に次のように述べた。

それにしても、今の世の状態は悲惨です。日本国は数年間飢饉が続いて、衣食がなくなり、家畜を食いつくした後は、とうとう人肉を食う者まで出て、あるいは死人、あるいは幼児、あるいは病人たちの肉を切り裂いて、魚や鹿の肉に混ぜて売ったので、みんな、知らないうちに人肉を買って食べていま

す。日本は、思いもよらないような大悪鬼の国となってしまったのです。（「松野殿御返事」、渡辺宝陽・小松邦彰編『日蓮聖人全集』第七巻、今成元昭訳、春秋社、1992年、103頁）

この引用において、人肉を食べるという点も重要ではあるが、鎌倉時代に「肉食」をしていたという点に注目してほしい。通常、日本は肉食の国ではないと考えられて来た。明治以前の日本では、魚は食べるし、ウサギや鳥も食べていただろうが、四足の大型獣（牛、豚）を好んで食べているということはなかったとされている。この背景には、仏教の殺生禁断に反するという考えがあったからでもあるが、神道においても、「穢れ」を清めることを主としていたので、「死」と「動物」は穢れであると考えられていた。仏教的、神道的には肉食は忌避されていたのである。

ただ、それは中世のある時期に殺生禁断・肉食禁忌が社会通念として定着していったということで、その前には肉食は相当程度流通していたのだろう。ところが、中国の儒教儀礼では大型獣を備えていた。日本はそれをそのまま受け入れることはなく、近代での湯島聖堂の孔子祭では、神田明神の神官が儒教の儀礼をおこなっていて、供物は魚となっている。中国の儒教儀礼では魚を捧げることはない。ただし、現代中国でも生の獣肉を備えるところは減ってきており、花やお菓子に代えてお供えしている。

## 2. 悪人について

鎌倉時代に、親鸞は悪人正機説「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」（『歎異抄』第三条）を提唱した。このことが浄土真宗でずっと唱えられていたかという、より中心化され

て議論されるようになったのは近代になってからである。では、誰が悪人なのか。仏法に違反している人と思われがちだし、近代の解釈では、道徳的な悪が強調されてきた。しかし、『歎異抄』では「動物を捕まえて生業としている人＝殺生する人」を悪人と呼んでいる。ここから、親鸞を中心とした浄土真宗は、そのような社会から排除されていた人たちを取り込もうとしていたとも考えられる。少なくとも、近代的、道徳的な悪を問題にしているわけではない。

## 3. 食べることを規制する

道元は僧の集団の規範である『清規』を重視していたが、この規範の中心に「食べる」ことがあり、食べることをいかにコントロールしていくのかに注力した。というのも、道元にとって仏道の修行は「食べることを通じた修行」であるという大前提があったからだ。なぜ禅は食べるということに注意を払うのか。それまでの仏教とは異なり、禅は托鉢もするが、自分たちで耕し生産もする。これは一つの革命である。世俗的な行為そのものが仏道の修行になる。したがって、掃除や座るといった日常の行為が仏教的価値を有したものに転化したのである。

## 4. 殺生戒と味わうこと

中国の古い思想においては、「食べる」ことの暴力性はよく認識されていた。そのために、食べることを規制する方向に向かい、人間の欲望をなくしていけばよいとまで主張されたのである。それに対して、「食べる」という欲望は人間と切っても切り離せない本性であるという見方から出発して、人間のモラルを考えることができないかと考えるようになったのは明代くらいからである。欲望を肯定した上で倫理を考えるようになった。その前に禅の議論があったの



で、それを継承しているところもあるのだろう。典型的には、王龍溪や李贄であり、彼らは人間の欲望を肯定した上で倫理を考えるようになった。

17世紀にイエズス会が伝来してくると、殺生戒をめぐって仏教と対決した。マテオ・リッチは、動物は人間のために創造されたので食べてよろしいと主張し、殺生戒が大事だと仏教徒はいうが、それはおかしいことではないかと論じた。それに対して仏教とは反論する。輪廻転生の観点から、人間と動物はつながっていると考えるからだ。この背景には、人間と動物の関係をどのように考えるかという根本的問いがある。

カントと同時代人であった戴震は、キリスト教の宣教師から色々な知識を取り入れており、当時の西洋の学術をよく知っていた。カントは「ケーニスベルクの中国人」というあだ名を持っていたように、カントの近代的哲学の背景にはヨーロッパでないもの、中国の影が働いていたようだ。戴震はカントの「味わう」と全く同じ考えを持っていた。食べるという次元にモラルを設定しようとした。それは、「ただ食べる」ことにモラルを設定するのではなく、「味が分かる」という点にモラルの根拠を置いてはどうかと提言した。こういうことが18世紀の東西で議論されていたのである。

## 5. 近代の啓蒙と肉食

日本の近代を考えてみる。福沢は肉食を推奨した。肉を食べなかったために栄養が偏り、病弱になっていったと考えたためである。これは日本の前近代社会に対する徹底的批判である。仏教の影はここにはない。このような啓蒙が近代において行われた。日本の近代啓蒙は精神的だけでなく、人間の身体に深くかかわる、

生活の仕方を変えるというところまで注意を払ったものであった。



## 6. 「精神のエコロジー」

南方熊楠はアメリカとイギリスで教育を受けた、博物学・生物学の専門家である。熊野の山中にこもり、粘菌の研究に従事した。精神に変調をきたしたが、それを科学的に記録して理解しようとした。「エコロジー(エコロギア)」を最初につかかった日本人であった。イギリスは産業革命で環境がどんどん破壊されていき、それを回復する運動(エコロギア)が展開された。熊楠は日本が近代化を急ぐあまりに神社を取り潰し、森林伐採していたために、環境を考えよと主張していた。その背景には真言宗の熱烈な理解があった。

一九〇二年の土宜法竜宛書簡:「もし人間の人間たる所以の精(エッセンス)が死か不死かとの説ならんには、予は他の動物とかわり不死と答うべし」

人間の靈魂不滅が、「この世の安心」を超えた「身後の安心」に関わるとした上で(「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第七卷、三一六頁)、人間ではない動物そして植物の「安心」についてこう論じていた。

また動物衆生の安心は如何と問わば、一休が、汝生きて潑々たらんよりはわれに食われて成仏せよ、とて鯉を食いし一事にて、鯉が人身となりて鯉の精は大安心せることを

知るべし。(同上)

一休は僧侶であり、本来は殺生してはいけないと言うべき側の人だ。ところが、鯉を食べて大安心させるというのは、鯉の精神が自分の中で生きるという世界観によっている。それをあえて引用する熊楠は、非常に近代的な世界観と仏教的世界観とが共存する思考を持っていた。現代日本はこのような感覚を忘れているのではないか。

## 7. まとめ

「食べる」という行為は、人間の欲望の中心にある。それにどのような規制を与えていくかが、古い時代の思想の課題であった。ところが、その後、人間の欲望を肯定した上で、「味わう」という倫理を創り出す展開が生じた。

ところが、今日では、「食べる」「味わう」ということに対して、倫理的な問いが立てられることはなかなかない。資本主義の進展の中で、前近代や近代の人たちが直面していたのとは違う社会的課題を「食べる」ことに関して抱えてしまった。こういった状況だからこそ、スローフード運動は、もう一度「味わう」ということを通じたモラル、社会的想像力を獲得し直そうとしたのだろう。はたして今日の日本社会でこのような議論は浸透するのだろうか。これはわれわれの社会をどのように構想するかに関わっている。

<コメントペーパー>

「味わう」という言葉からとても広い世界を見ることができたように思います。かつては殺生をしないことで、ある意味、死から目を背けていたのかもしれませんが、今はまた違った方法で死を見ない世の中を作っているように感じます。(文Ⅰ・2年)

人間が生きていく上では、動物を殺して食べることはどうしても必要なことであり、だからこそ倫理的に折り合いをつけるかが昔から課題としてあったのだと思う。一方で、大量に食糧を破棄する現代において、味わうこともなく殺されてしまう動物がいるのは事実で、だからこそ新しい考えや見方が求められ、そこから生じたのがスローフードなのだと思う。この考え方は傲慢になっていた人間の食に対する考えの揺り戻しとして生じていると思うので、この考えがどのくらい浸透するか、そしてさらに次にどのような考えが生まれてくるのか注目していきたい。(文Ⅰ・2年)

食べる、味わうということを哲学的に考えようとするのが面白かった。食べるということは、人間が生きるために必ずし続けなければならない身体的なことだが、それは味わうという感覚的なことに結びついている。また、食べることは人の根源的な欲求であるからこそ、様々な時代、文化においてそれを抑え統制しようとする試みや、食べることの背景にある殺生を禁じる動きがあったのではないかと思った。(文Ⅲ・1年)

スローフードがただ「食事の選択」なのではなく、モラルをもつ行動・観念だということを知りました。物を食べることは、対象を殺し、自分で咀嚼して取り込む暴力的行為。それは人間みなに共通することだから、「それを許す」という宗教の役割は、多くの人に訴えかけることができるのかと思いました。(文Ⅲ・1年)

# 待つ／耐える

星野太(本学総合文化研究科特任助教)

第7回:2014年11月20日

## 講師紹介

星野太

(ほしの ふとし)

東京大学博士課程教

育リーディングプログラ

ム 多文化共生・統合

人間学プログラム

(IHS)・特任助教。

専門は美学、表象文化

論。特に西洋における「崇高」の系譜学と、現代の芸術と政治の関わりをめぐる表象文化史を専門とする。

共著に、『コンテンポラリー・アート・セオリー』(イオスアートブックス、2013年)、『欧米のモダニズムとその後の運動』(幻冬舎、2013年)などがある。



## 講義内容

通常、哲学、思想がテーマになる場合、「名詞」=概念が思考の出発点となるのに対し、今回の EALAI/CPAG テーマ講義では動詞群が主題として取り上げられている。今回の講義では「待つ／耐える」という動詞を通じて、一見受動的な行為と見られがちなこれらの動詞が、能動性、積極性を持つ側面に注目してみたい。

### 1. 「待つ／耐える」ことをめぐる思想史

近代以前、「待つ」「耐える」という行為には、いつか来る終末を「待つ」そのために現世を「耐える」という宗教的な契機が密接に結び付いていた。これに対し「待つ」という行為の時間

性、持続性が意味を持つようになってくるのは近代化以後、それが世俗的、経験的な「待機／抵抗」として捉えられるようになってからのことであった。

近代以前と近代以後のはざまにあるもの、それは文学作品の中の要素として現れていた。たとえばカフカ『掟の門前』は、終末論的な世界観を強く残しつつ、それを現代的なフレームワークのもとで再解釈したものであり、ベケット『ゴドーを待ちながら』は、戯曲の主題としての「待つ」という行為を、Godot (=God) とかけあわされたゴドーという名前をモチーフに、救世主である神が来ない、という世俗的な表現によって表している。このように、待つという行為の前近代性と近代性とがこれらの文学作品の中心的な主題となっている。

### 2. 主体的／現象学的経験としての「待機」

「待つ」ことが初めて哲学の問題として取り上げられたのは1907年のアンリ・ベルクソンの著作『創造的進化』においてであった。ベルクソンの「持続」の概念は、一方では世界の時間が一続きになって継続していると同時に、それぞれの主体=個体が経験している主観的な時間でもあるという二重性を持つことを示した。「砂糖水を作るために待つ」という時間は、客観的に持続する時間であると同時に、主体が経験した内実を伴う行為の時間でもある。ベルクソンは、この世界、すなわち自らが置かれた状況において、主体が経験する現象学的な行為としての「待つ」という契機があることを示し

た。

日本語として見た場合、「待つ」という動詞には消極性、受動性のニュアンスが強く含まれる。これに対しフランス語では、attente=待機(受動性)と期待(能動性)という二つのモメントが共存しているといっても良いかもしれない。砂糖水を待っている主体が、溶ける前に死んでしまったら？そうすると砂糖水は溶ける前に空虚なものになってしまうだろう。それを映画のフィルムのようなものとして把握してみてもどうか。主体の生命が有限であることを前提とすれば、ある時点で物質は「消滅」することも考えられる。フィルムが突然リールから切れてしまうように、主体が消滅すれば待つという行為は寸断されてしまう。一方の充実と、他方の死やそれ以外の契機による寸断。これらのモチーフは主体の経験を巡る現象学的な議論の中で登場する。



### 3. 技術的／資本主義的發展への抵抗としての「待機」

「待つ」という行為がどちらかと言えば受動的な性格を帯びているのに対し、それよりはやや能動的な行為として「耐える(resist)」という動詞が存在する。ただしここにも二重性が伴っている。何かに対して「耐える」ことが受動的かつ消極的な性格を持つ一方で、「耐える」ことが

そのままイコールで「抵抗する」という行動に結びつくこともあるからである。よって「耐える」という動詞もまた、「待つ」と同様に、受動性と能動性、消極性と、積極性のはざまにある動詞として捉えられるだろう。

我々が押し付けられている時間の速度、流れに対して抵抗するという行為について論じたリオタールは、ある人間主体が時間の流れに対して抵抗する、すなわち、資本主義や今日の科学技術の発展によって我々に課されている時間の流れに対して、我々がいかに抵抗することができるかを考えた。マルクス主義が提起した資本主義に対する大きな問題提起とも関わるが、リオタールが論じた「待つ」「耐える」という行為は、資本主義の持つ時間性、速度に対して、いかにして抵抗を試みることができるかという点に注目している点で興味深い。

發展の形而上学とは、「非人間的」なイデオロギーを持つ。広い意味での科学・技術の發展は、驚くべきことに、本質的には何の目的性も必要としていない。すなわちここでは、科学や経済が「發展する」ことが、人間によって駆動されているものではなく、個々の人間主体から切り離された一つのイデオロギーとして、なかば自動運動しているものとして想定されている。發展は、理性や、自由といった理念によって牽引されているのではなく、自己の内的な力学によって加速、拡大しつつ自らを再生産するものとして捉えられている。

その意味で、抽象化、形式化された科学的、経済的發展は、どこかで人間主体から切り離され、それ自体が一つのシステム=形而上学として、自らを拡大し、再生産していくものだという捉え方ができるだろう。

以上のように、資本主義の發展は、貨幣を稼ぐというよりむしろ、「時間を稼ぐ(gagner le

temps)」ものとして捉えられる。先の発展のイデオロギーに照らし合わせてみれば、それは個々の利便性、財、お金ではなく、時間を稼ぐ(gagner)＝時間を切り詰めて効率化していくことを唯一の目的性としている。

主体から切り離された発展があるとして、それに対して主体が抵抗を試みるという場面を考えてみよう。発展のイデオロギーが時間を稼ぐことを目的としているならば、人間主体ができることは、その速度を緩めることを通じた抵抗であろう。

発展、資本、経済などの様々な側面からの抵抗を考えると、しばしば芸術作品がその範例として挙げられる。利便性、効率性の面から考えればある種無駄なものが、我々の経験の質的なものを変化させてくれる。ニューマンの作品に見られるように、私という強い主体が作品を「眺める」という関係ではなく、作品が自分に対して二人称的なものとして立ち現れてくる。そのとき、そこでは有用性ではなく、むしろ経験を通じて主体が自らの理解を寸断することが、その行為の中心となる。

加速度的に進んでいく非人間的、非抽象的時間が存在する一方で、主体が時間の流れに対して何らかの抵抗を試みる、どこかで流れを中断するということが考えられる。利便性に常に浸っている主体が、それに積極的に抵抗することで時間の速度を緩めていくというビジョンが存在する。実際に芸術や文化は、発展の形而上学に抵抗するものとして、20世紀終わりまで、しばしば称揚されてきた。

1980年代にリオタールは前衛芸術と資本主義の共犯関係について述べた。ここで言う共犯関係とは、産業資本主義への抵抗としての「崇高の美学」において典型的に現れる。「(美の)美学」が私たちにとって支配可能でハンデ

ィなものを示していたのに対し、18世紀以降のヨーロッパで注目された崇高の美学とは、私たちの感性、美学を大きくはみ出してしまうものである。したがって崇高の美学は、しばしば私たちに苦痛や不快をもたらすものとみなされてきた。

エドマンド・バークの『崇高と美の観念の起源』(初版1757年)は、調和的な美に対する崇高の概念をはじめ積極的に主張した。さらに哲学的な文脈では、カントの『判断力批判』(1790年)が、より練り上げられた形で崇高の美学という考え方を提起した。

しかし、これは本当に、私たちの生を支配している発展という形而上学に抵抗しうるのだろうか？ 常に新しくなければならぬものとしての前衛芸術＝アヴァンギャルドに象徴されるように、近代絵画の歴史とは、常に新しいものを求めてきたプロセスであった。マネ、クールベ→印象派(光学)→野獣派(色彩)→キュビズムという流れに示されるように、近代絵画は、つねにみずから前の世代から切り離すことによって発展してきたのである。

既存のものとは異なる新しい商品がつねに求められるように、資本主義の本質は、常に新しさを求めるというイデオロギーにある。このように考えると、前衛芸術と資本主義のたどってきた道は同じ方向性を向いている(共犯関係にある)と言えるのではないか。

#### 4. 「待つ」という受動的／能動的経験

「待つ／耐える」の二面性。「待つ」という行為は通常受動的なものだと認識されているが、それは同時に能動性をも併せ持つ。何かを待つ、待機する、じっとしているということは、まぎれもない行為なのだ。

松浦寿輝の最終講義(『波打ち際に生きる』)

がインタラクティブな授業に対する批判的見解を示しつつ述べたように、話す一聞くという関係が成立している教室においても、実は大きなエネルギーが消費されている。ただ「黙って聞く」ことにも高い生産性がある。

同様に、一見受動的に見える観客の中にも、積極的な行為は生じている。受動的／能動的という疑わしい二元論は、俳優と観客の関係に還元されてしまいがちだが、観客は「見る」という行為を通じて、常にその演目を解釈し、翻訳し、次の自らの行為につなげていく、という能動的作業を行っている存在なのだ。

解釈する、翻訳する、変奏するという言葉は英語ではすべて Interpretation である。観客の鑑賞に対する態度にはさまざまな水準があることは認めるとしても、すべての観客がそれぞれの水準で Interpretation を繰り返しているのである。

##### 5. 「待機」と「変奏」——主体の生成変化、(逆説的)保守主義に抗して

今回の講義では、「待つ／耐える」という表向きは受動的にしか見えない(と思われている)行為に潜む、能動的、積極的な側面に目を向けてきた。

他方、ドゥルーズの議論の中には、生成変化は「待つ」ことでしか実現できないという主張がある。主体自身が想定可能な範疇で変化したのでは、本来の意味での生成変化とは言えない。そうではなく、外部からの働きかけや、自分の失敗を通じてでしか、本来の意味での生成変化はできない。しかるべき仕方ですらを待機の状態に置く＝「待つ」ことによって、それは自らに大きな変化をもたらすことができるようになる。しかしそれを裏返して言えば、我々は外部から決定的な何かが到来することを待

つことしかできない、ということもできてしまう。とすれば、このような思想は、自分の行為は究極的には意味がないので受動的に「待つ」しかないのだ、という逆説的な保守主義にもつながってしまう。最後に付け加えれば、「待つ」ことの擁護に潜むこのような逆説的な保守主義には注意を払っておく必要がある。

<コメントペーパー>

能動・受動というキーワードが出てきましたが、もしかすると「能動・受動」という言葉では今回のテーマについて上手く語るができないのではないのでしょうか。また、「受動的でしかない行為」が存在しないのではないかととも考えました。能動的という言葉は対象に働きかけることを、受動的とは作用を及ぼされたり自分の意志でなく他の働きかけで行動することを意味しますが、人間が何かをするということは、何らかの働きかけをすることだと思うので、全ての行為に受動性と能動性が含まれるということにならないのでしょうか。(文Ⅲ・2年)

ドゥルーズが言う「本当に変わるためには待たねばならない」ということから、「果報は寝て待て」ということわざを思い出しました。待つ能動性への危険性に言及されていましたが、待ったとしても、到来した何かを受け容れなければ変わることはできないのだから、受け容れる時点で能動性が働いているのでは?と思いました。(文Ⅲ・1年)

「待つ」ことへの能動性について次のように考えた。「待つ」という行為が能動的であるためには、待つための「何か」しらないことを知ることへの期待を抱いている。主体の生成変化ということも関わるが、その時私はその「何か」にやはり私の知らないことを期待しているはずである。だから末という行為の根源に、無知への自覚や知への渴望があるのではないか。知への渴望こそ、保守主義を破る原動力になると思う。(文Ⅲ・1年)



# 忘れる

齋藤希史(本学総合文化研究科教授)

第8回:2014年12月4日

## 講師紹介

齋藤希史

(さいとう まれし)

東京大学大学院

総合文化研究科

超域文化科学専攻

・教授。

専門は、中国古典文

学、東アジアの書記言語。

主要著書に、『漢文脈と近代日本』(角川書店、

2014年)、『漢字世界の地平 私たちにとって

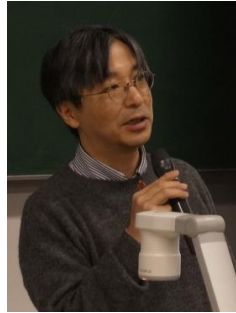
文字とは何か』(新潮社、2014年)、『漢詩の扉』

(角川書店、2013年)、『漢文スタイル』(羽鳥

書店、2010年)、『漢文脈の近代 清末=明治

の文学圏』(名古屋大学出版会、2005年)な

ど。



## 講義内容

### 0. はじめに

今回の講義では、荘子の思想を中心に「わすれる」について考えていく。荘子のみならず、中国の道家思想においては「忘」が重要な概念として存在している。道家思想は、前近代の知識人の精神生活においても大きな意味をもつが、今回は、それに加えて、その今日的意義についても考えたい。

### 1. 「忘」と「亡」

まず、漢字の「忘」を見ていきたい。後漢の許慎は、「忘」を「不識也。从心从亡。亡亦聲」と解説する(『説文解字』)。意味は「不識」、字

の構成は「亡」と「心」を組み合わせた会意文字である。同時に、「亡」は、「聲」つまり音であるとも言える。つまり形声文字でもある。音としての「ぼう」は、心の有様を示しており、何か失われる、隠れる、逃げるという意味を持つ字としても流通していた。

「亡」は、「隠れる」「隠す」「見えなくする」という意味として捉えられている。白川静は「死者の屈肢の形」と捉えている。また、「忘」と類似する発音の文字としては、茫、忙、望、盲、荒、網等がある。

いずれにしても、字源よりも、人びとがどのような概念を連関させ、結び合わせてきたかを考えることを可能にするものとして、漢字という文字を利用することが重要だ。漢字における音による意味連関と形による意味連関について思考をめぐらせることで、「忘」は、単純に何かを「忘れる」よりも広く、また深く捉え直すことができるのではないか。

### 2. 「忘れない」

「忘れる」とは人間としてどうしても起きてしまうことである。おそらくそれゆえに、「忘れない」ということが、人の倫理としてしばしば求められる。「忘れない」ということの倫理性は、現代世界に生きる私たちにとってはより強い規範になっているかもしれない。「忘れる」というのは怠惰であるとみなされ、「忘れない」ことが倫理的規範として強制される。風化させない、覚えておくべきだということは大事であるが、「忘れない」ということだけが常に倫理的に要請されると

したら、そのような社会で息苦しさは感じないか。それを徹底されてしまったら、我々に出口がなくなってしまうのではないか。社会で生きていく上では、人に信用されるためには「忘れない」ということが、たしかに大切ではあるけれども。

他方、「忘れない」とは考えと行いを一貫させることでもあり、自分自身のアイデンティティを保つことでもある。人は、「忘れる」ことで自分自身の人格の統一性が危うくなるという恐怖を感じるものである。「忘れない」ということは、他者に対してだけでなく、自分に対しても意味を持つ。日記を書くという行為も、自身のアイデンティティを保つために「忘れない」という意味をもつだろう。

儒家的な立場から言っても「忘れない」ことは重要だ。君子とは徳をそなえた存在であり、責任意識と行動規範が合致している人物であり、「忘れない」というスタイルそのものが彼らの人格を創り出しているとも言える。

儒家的人間とは誰か。彼らは、文字の読み書きによって中国の行政の担当者になる資格を持った人間であり、統治に参加する資格を持った人間である。言論と文字の読み書きが彼らの能力である。彼らは財産や血統でなく、無形の能力によって統治に参加しようとするタイプの人たちである。彼らにとって「忘れない」というのは重要な倫理であり、日々の行動の中で要請されることであった。

### 3. 「忘れよ」

ところが、儒家のそうした考え方に対して、意味がないと言う人たちが現れる。それが道家である。たとえば荘子は、「蒙の漆園の吏(漆を生産する畑の管理人)である」(『史記』)ということから、生産ではなく管理を行う側の人物だ

とわかる。いわば下層知識人である。当時の社会においては、知識階層でありながら、天下の統治に参加できない人々が少なくなかった。孔子も老子も荘子もそうであるが、そうしたいわば下層知識人の中で、儒家的な「忘れない」という規範意識に対して疑問を抱く人々が現れたのである。

荘子の書物を見ていると、「忘れろ」というメッセージを強く感じる。

闔跂支離无脰説衛靈公、靈公説之。而視全人、其脰肩肩。甕盎大癭説齊桓公、桓公説之。而視全人、其脰肩肩。故徳有所長而形有所忘、人不忘其所忘而忘其所不忘、此謂誠忘。(『莊子』内篇徳充符)

儒家は「忘れるな」と言うが、本質的なことは忘れてしまっているのではないか。本当に大切な部分である「徳と形」を忘れてしまっているのではないか。

泉涸、魚相與處於陸、相呴以濕、相濡以沫、不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也、不如兩忘而化其道。(『莊子』内篇大宗師)

「泉が枯れて、魚が丘に上がってきた。お互いに口で湿り気を吹きかけあった。麗しそうに見えるが、広い川や湖でそのようなことをしなくてもよい境地にした方がいい」という意であるが、社会を健全に営むことを大切にする儒家は丘に上がった魚ではないか。良い君主、悪い君主の両方を忘れて、より大きな原理である道と一体化した方がよいのではないか。このように、荘子は「忘」を積極的な意味で用いている。

荘子は儒家に対して辛辣な批判を展開する。士(知識階層)にとって、自らのアイデンティティは天下の統治に参加できる能力を持つことであった。荘子は、士にとって統治への参加は

本当にしたいことだったのかというように、士としてのアイデンティティを疑った。知識階層という出自に束縛されているという感覚を強く持っているのが道家である。

社会的規範や日常のしがらみ、思考もひっくくめて「忘」れて、大道と一体化する。それは荘子の「死」の思想と関連する。

老聃曰、「…丘、予告若、而所不能聞與而所不能言。凡有首有趾无心无耳者衆、有形者與无形无状而皆存者盡无。其動止也、其死生也、其廢起也、此又非其所以也。有治在人。忘乎物、忘乎天、其名爲忘己。忘己之人、是之謂入於天。」  
〔『莊子』外篇天地〕

興味深いのは「天を忘れて、天に入る」という点である。本当に一体化したいと思うなら、それ自体を意識してはいけないと言う荘子特有の考え方が見える。忘れるというのはネガティブな意味ではなく、何かを得るためなのだが、その得るといふことも意識しない。

孔子見老聃而語仁義。老聃曰、「夫播糠（糠）眯目、則天地四方易位矣。蚊虻嚙膚、則通昔（夕）不寐矣。夫仁義慳然乃憤吾心、亂莫大焉。…泉涸、魚相與處於陸、相响以溼、相濡以沫、不若相忘於江湖。」  
〔『莊子』外篇天運〕

仁義というものを持ち出すおかげで、それに心が囚われて、不自然な痛みを感じるようになるという。このように荘子は、社会的な道徳や規範をいったん忘れると繰り返し述べる。

荃者所以在魚、得魚而忘荃。蹄者所以在兔、得兔而忘蹄。言者所以在意、得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉。  
〔『莊子』雜篇外物〕

このことは、荘子という書物そのものを捉え返すことになる。荘子の思想は書物として残さ

れている訳である。荘子自身が忘れようとする途上にある存在であることを意味していないか。



#### 4. 「隠れる」

忘れると並んで重要なのが「隠れる」である。社会といかに関わるかという点に、儒家と道家の思想的争いがある。社会と関わろうとするのが儒家で、その社会とは何かと疑問を呈したのが道家である。中国の知識人は、中国が統一帝国になっていく中で、社会との関わりが切実な問題になっていった。戦国時代までは中国大陸全体を支配する政治システムはなかったため、知識人に選択肢は残されていた。しかし、秦、漢の時代に一つの統治システムで支配されるようになり、文字による支配が行き渡ると、文字の読み書きの世界に逃げ場がなくなる。皇帝権力の風向きによっては命すら危ういという状況が生まれる。士である知識人はどのように振る舞うか、常に問われるようになる。仕えないという選択肢が危険な選択肢になってしまい、その政治システムから逃れるために、道家的思想が強くクローズアップされるようになる。道家という思想は彼らの生を守るための精神的支えとして機能したと言えよう。

隠者は道家的なものだけでなく、本来、儒家的なものの中にもある。「天下有道則見、無道則隠」〔『論語』泰伯〕のように、天下に道がなければ、徳を守るために隠れるのである。し

かし、それはあくまで天下がどうであるかということに関わっている。彼らは天下がどうであるかを忘れない。したがって、以下のような問答も行われることになる。

子路從而後、遇丈人、以杖荷蓑。子路問曰、「子見夫子乎。」丈人曰、「四體不勤、五穀不分、孰為夫子。」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿、殺雞為黍而食之、見其二子焉。明日、子路行以告。子曰、「隱者也。」使子路反見之。至則行矣。子路曰、「不仕無義。長幼之節、不可廢也。君臣之義、如之何其廢之。欲潔其身、而亂大倫。君子之仕也、行其義也。道之不行、已知之矣。」(『論語』微子)

天下が乱れているからこそ、私はそこに留まる。いかにも儒家的なことばである。

統一王朝下の知識人は、儒家か道家の二者択一ではなく、「守拙と自足」つまり、自分は無用の人物なので、世の中のことは忘れても良いと考えることで儒家的発想と道家的発想の折り合いを付けようとした。その典型的な人物として、白居易がいる。

聖代元和歳、閒居渭水陽。不才甘命舛、多幸遇時康。朝野分倫序、賢愚定否臧。…拙劣才何用、龍鍾分自當。…習隱將時背、干名與道妨。外身宗老氏、齊物學蒙莊。…息亂歸禪定、存神入坐亡。…不動為吾志、無何是我鄉。可憐身與世、從此兩相忘。(白居易「渭村退居、寄禮部崔侍郎・翰林錢舍人詩一百韻」)

世を忘れるだけでなく、自分自身も忘れるという。儒家としての責任感や拙を守るという名目で脇に置かれる。中国の知識人は儒家的発想と道家的発想を組み合わせることで生き延びようとしたのである。

## 5. 「わすれる」の今日的意義

こうした白居易的な「忘」は、統一王朝の知識人として生き延びるためには重要な生き方ではあったが、一方で、既存の社会システムを補強するだけではないかとも問われかねないものだ。本来、「わすれる」ことは、元に戻ることがないという怖さを持ったものである。「わすれる」という行為は、この世界のはるか外側に出て、その価値観を問い直す試みへとつながる。

人間は、忘れる存在ではあるが、忘れても忘れることができない存在、あるいはすべて忘れることには耐えられない存在でもある。完全に忘れるということは死である。その意味では、「わすれる」をどのように取り扱うかは、私たちの思考の分岐点となる。

今日の世界において「わすれる」という概念の可能性を取り出すことができるとすれば、「わすれる」ことが新たな世界への展望を開くかどうかというところにあるのかもしれない。中国の統一帝国は、知識人にとって逃げ場のない世界であった。グローバル化の時代に生きる私たちも、どこか彼らに似ていないだろうか。ただ生き延びるために「わすれる」のか、まだ見ぬ世界のために「わすれる」のか。考える価値はありそうだ。

<コメントペーパー>

国家のシステムの中にあるように見えながら、国家、政治、あるいはシステムという存在の一点に目を引き付けられることなく、目を泳がせることができる。こういうようなあり方を「忘れる」からイメージすることができた。…「忘れる」は、なにかを失うことよりも、「忘れ続ける」、「ひとが覚えていることに目を固定しない」ことのように思えた。(理Ⅱ・4年)

荘子において、孔子を登場させるパロディを用いているというのが非常に面白かったのですが、自説の正しさを主張するために都合よく敵を使うと、自分が小さく見えるというようなことがあると思うのですが、そういった批判は生まれなかったのでしょうか。(文Ⅲ・2年)

(授業を受けてみて気がついたのは)「わすれる」が消極的な言葉だということ。前回の「待つ／耐える」では、むしろ積極的な意志でこれらの選択をするところがあったが、身をゆだねるという説明や、論語のたとえを聞いてみても、この「わすれる」は、それこそ死に近づく、生から遠ざかる、という、最も生きる上で消極的な選択のようにも思われ、そこにひきつけられる気がする。(理Ⅰ・2年)

倫理的側面から忘れないこと、風化させないことを常に要請される現代社会は、息苦しく出口のないものだから、「忘れる」という逃げ道も大事なのかなと思った。また、変わるためには考えない、すなわち忘れることが必要だという考えも新鮮だった。(文Ⅰ・1年)

## 触れる

清水晶子(本学総合文化研究科准教授)

第9回:2014年12月11日

### 講師紹介

清水晶子

(しみず あきこ)

東京大学大学院

総合文化研究科

超域文化科学専攻

・准教授。

専門はフェミニズム／

クィア理論。身体とその(自己)表象、クィアディアスビリティ論、ポストコロニアルフェミニズムなど。

著書に、『愛の技法—クィア・リーディングとは何か』(共著、中央大学出版、2013年)、“Lying Bodies: Survival and Subversion in the Field of Vision”(Peter Lang., 2008年)。



### 講義内容

触れるということを考える時、直感的に考えて、自分に触るという経験、自分の外部のものに触るという経験、他人に触るという経験がある。同時に、距離の縮小、近接性がある。その近接性の極限状態が触れていることである。接触の近接性とはもともとあるものなのか。近接性は生み出されるものなのか。接触が生み出されるものと想定する場合、その主語は触る者か、触る者と触られる者が近寄っていくものか。近接する動きというのは誰によって、何によって先導されるのか。

#### 1.1. Locality, Distance

2011年3月11日後のしばらくの間、

Locatedness の感覚、つまりどこかに位置づいているという感覚を抱いていた。コトが起きているところと、自分がいるところ、自分が連絡をとりあっている他の人々がいるところ、それらについての近さと距離の感覚が鋭敏になった。

この時期は、SNS が有効であるとメディアが取り上げた時期でもある。SNS の繋がりと並行しながら3.11後に、国が主体となって主要なメディアを通じて「絆」が強調されていく。繋がりが絆が強調される裏で、「ここ」と「ここではないあそこ」との距離、Locality の違いが決定的意味を持つ時期であった。距離がどれだけの特権であるか。あるいは距離がもたらす繋がりの断絶という幻想を持てる特権性が、各地で暗黙裡に痛感された時期である。被災地区の孤立、原発との距離、放射線物質の拡散に敏感になった東日本。離れていた方が安全であるという思い込みがあり、そこでは距離は同時に断絶 Distance であり Disconnection である。距離を置くことで断絶を期待していた。

断絶は感覚だけでなく、それまでにあった社会・経済構造によって生み出された断絶も意味した。福島第一原発から距離を置けるかどうかで一種の断絶があった。とりあえず避難しようと言える人、言えない人。土地、コミュニティ、健康状態等、距離をとれるか、とれないかは、それまでの社会・経済要素で決定されてしまう。避難勧告を受けた人は移動できたが、距離に関する選択権は行使できるわけではない。距離の選択ができるか、できないかというのは特権である。支援をしに近づいていくこと

ができるということもまた特権である。距離に関する選択権があるかないかで特権性が生まれる。離れたところに住んでいる人たちは、原発に関わるか拘わらないか、決めることができる。距離が近い人々にその選択権はない。

3.11 が明らかにした距離は、距離を操作できる Locality と可動性を剥奪された Locality との距離である。ここでのアプローチは不可逆的であり、相互交換の不可能性がある。それはしばしば政治的に動員され、搾取される。距離を短縮できるという特権性を隠蔽できる場合、アプローチは政治的に容易に動員される。

## 1.2. Manipulation of Distance

3.11 後、国は東京オリンピック開催と福島の復興をつなげようとした。日本を一つの統一体と考えて、東京と福島の距離の消去をはかった。「ニッポン復活オリンピック、ニッポン復活パラリンピック」。「復活」を謳っているが、結果として復興を一番必要としている東北は語りの中では出てこない。東京に代表される日本に東北が吸収されてしまい、語りの中から消えてしまう。濫用的提喻によって二つの locality の距離、差異が消去される。東京は福島、東北ではない。福島、東北の復興は東京の復興ではないということが消されてしまう。

それにも拘らず、そこで消去された距離は「(東京と福島は)ほぼ 250 キロ、非常に離れたところ」と表現されるように、場合によって明確な距離がとられた。距離の操作である。一方で距離を縮め、他方で距離を作っていく。その結果として、一つの locality による収奪が起きていく。

「絆」がさんざん呼びかけられたが、東北と東京の断絶は残る。東京から福島への一方的な動きは、福島を収奪しながら、距離の操作を

通じて隠ぺいしてきた。その政治性を念頭において、「触れる」を考えたい。距離を恣意的に操作し、再設定することを念頭に置き、身体と身体との距離を縮めることについて考える。



## 2.1. リュス・イリガライ

カルチュラル・スタディーズの近年のキー・タームのひとつに「情動」がある。感情は個人が持つものだが、情動は個人の主観性を超えて作用されるものである。そこで強調されるのが、相互依存性、明確な主客の対立の不成立である。情動と結び付けられる身体経験が「触る」である。触れるというのは接続性の経験、能動性と受動性が溶解する経験、相互の浸透性の経験である、とされる。私が触れているとき、どこまでが私でどこまでが外部か、厳密に考えると分からなくなる。指先の感覚を考えてみたときに、私が触っていると感じているものは、皮膚なのか、触っているものなのか区別をつけることは難しい。

「触れる」ということをフェミニズムの中で論じたリュス・イリガライは、男性性の秩序の中で、「これがこれである」と同定できるものが尊重されてきたという。男性性の秩序は境界がはっきりしている「一」の秩序であると言われる。全てを Oneness で考えていく場合、女性のセクシャリティは議論できない。女性の言葉も同一ではなく、互いに隣接し、接触していると言われている。イリガライの議論の中で、「触れ合う唇に

においては能動性と受動性が不可分である」という。常にそこには触れることと触れられることが裏表にあって、いつでもひっくり返るという身体経験が起こっており、触れているものと触れられているものを区別できない。しかしながら、イリガライの「接触」は第一義的には、私の身体の異なる部位同士の接触と考えている。私の身体を構成するもの同士の接触である。これは触覚一般として考えることも可能であり、男性の oneness に挑戦するものとして象徴される。

ただし、象徴であっても、それが自分の身体の部位同士で起きているということを看過できない。自分と他者に対する接触は感覚的に同じでない。イリガライは主体と客体が接触を通じて、個性が溶解していくと考える。しかし、他方で私と他者の身体の接触については必ずしもそうではない。これは私ではないという抵抗の経験を過小評価してしまう。

## 2.2. ジュディス・バトラー

これに対して、クイア理論から、男性性の秩序と完全に切り離れたものとして女性性を称揚しているのではないかという批判がでた。バトラーは、Oneness の秩序とは別のところで分断を起こす女性性ではなく、主体の内部自体に断絶が組み込まれ、すでに身体に他者性が入り込んでいると論じる。ただし、ここでバトラーが述べる他者性は、私と別のものという話でなく、身体を感じる感覚についてである。感じ取る時の私の感覚に私でないものが介在しているということだ。どんな経験であろうと、私が何かを感じる時、不可避免的に他者性が浸透している。

## 2.3. ジェイ・プロッサー

バトラーのモデルでは、身体表面は「私が感

じている心的投影である」という。そこで出てくる身体は、私が感じている身体であるが、外から見えている身体と同じとみなされる。

ところが、プロッサーは心的に作られている身体表面と物理的にそこにある身体表面は一緒ではなく、身体には感じられるものと見えるものの二つの表面があり、トランスセクシャルの場合この両者は一致しない、と論じる。触覚に起因する身体感覚が重要である。ボディ・センセーションによってもたらされる身体表面と可視的表面とのずれを考えないといけない。

## 2.4. サラ・アーメッド

情動論で接触を理解することには限界がある。私と私ではない者との相互浸透的な融合への潜在的抵抗として機能することもある。私ではないものを媒介した身体についてアーメッドは、身体表面は私ではない事物との痛みを伴う接触 (contact) によって感取され、形成されるという。このときに痛みは私の中において、私ではないものとして感じられる。

## 2.5. Connection/ Separation

それゆえに、私の身体というのは私ではないものに常に浸透されている。私を他者と切り離すものが、同時に私と他者を結び付ける。それは断絶を含んだ経験である。バトラーが、「触れることと触れられることは相互的な関係にはない。鏡像的に作用もしないし、円環を描いたり互恵的な関係を結んだりもしない。」といったように、触れるときというのは常に相互的でない、融合的でないと考えることができる。そのような触れることの両義性について距離の操作の力学と結び付けた例を最後に見る。

## 3.1. 山城知佳子『ヴァーチャル継承』(2008)



## 年)

山城知佳子の作品から見えることは、触れることを巡る倫理的関係性の模索である。接触のモチーフが根本的身体経験として出てくる。彼女の作品では、触れることは常に不安と恐怖を伴っている。『ヴァーチャル継承』で見られるのは「過剰な接触」の瞬間である。老人ホームへ行った時に、十分に戦争体験を受け止められないと思い、老人へ触ってほしいと言った。言語を通じた不足を、身体接触を通じて埋めようとした。その場面を撮った写真には、不穏当な雰囲気を読み取れる。触るのではなく、引き寄せるような手の動きの中で、彼女の存在が違う方向へ取り込まれそうになっているように見える。

### 3.2. 山城知佳子『肉屋の女』(2012年)

接触を求めて伸びてくる手は恐ろしく破壊的な手として描かれる。鈴なりになった手がどんどん伸びてきて、伸ばされる手が切迫したいらだちを持った手になっていく。ここでの接触は非常に抑圧的で触られたものが呑み込まれ、食い尽くされてしまうかもしれないものである。ここで自他の境界が溶解するというのは、胃袋に飲まれて溶けてしまうということである。山城作品の接触は、自他が溶け合うことに対する強い抵抗が見える。触れる経験というのは間主観的浸透性の経験でなく、不可避的な個性の経験である。接続が中断されるという経験であり、断絶によってのみ込まれることに抵抗する経験である。山城の作品において、触れる経験は他者性の経験であり、同時に痛みを伴う経験である。

### 3.3. 山城『私の声は私の喉を通った』(2009年)

戦争経験の継承を扱った作品である。山城が戦争体験を語る男性を飲み込んでいるかのような作品だ。自他の融解が幸福なものとして描かれていない。輪郭が浮かび上がっては、消え、決して一つにならない。他者を飲み尽くすような動きに抵抗する時に、痛みが出てくる。痛みというのは私と私でないものの近接性を示すことになる。山城作品の痛みは他者の他者性の主張であり、同時にそのような「わたしではないもの」と「わたし」との身体的な近接性あるいは関係性を指し示すものでもある。

## 4. Ethics of Painful Touch

痛みを満たした接触は、痛みから身を引き、統合に抵抗するような私を輪郭づける表面の表面化を可能とする。にも拘らず／それゆえに、接触は、触れられることを拒否し、触れることをためらう側面をもつ。痛みは私を構成する避けがたい他者性のしるしである。接触の場においてのみ込まれる他者が、接触を断ち切ろうとしようとしている場合、倫理的だけでなく政治的に大きな問題をはらむ。それは触れることの放棄でない。接触から身を引きつつも、接触に留まる。痛みから身を引きつつも、痛みに留まる。何かに触れることによって初めて私たちは身体表面を感じる。触れることは他者を内包しており、触れることに留まるためには、痛みに留まる必要がある。

<コメントペーパー>

接触によって自己の側面が表出することに関して、自己に内在する他者性を仮定することで、接触という行為の性質をさらに知る糸口のようなものを感じた。(理Ⅰ・3年)

情報化、グローバル化が進行していく中で、「距離」が持つ、SNS では補うことのできないつながりという特権や、それによって逆説的に生まれる距離によるつながりの断絶に、私たちは鈍感になっているのではないかと思います。(文Ⅰ・1年)

復興を盛んに訴える広告などに日頃から違和感を感じてきましたが、その理由が距離の操作、動きようがない者に対する収奪であると納得しました。接触というのは避けて通れないものでありながら、常に他者であることから生じる痛みを伴うものであるので、慎重に考えねばならない行為であると思いました。(文Ⅰ・1年)

私は性別による触れることへの感覚の違いに興味を持っていました。というのは、女性同士の場合、抱き合い、手を繋いでいたとしても「友人」というくくりで、一般的に許容されるように思いますが、男性同士が手を繋いだり抱き合ったりしているとすぐにいぶかしげな目を向けられるような印象があります。この講義を聞いて、女性には明確な外部と内部の線引きが存在しないが、男性は内部が自己として確立しているという考えがいまだに残っている部分なのではないかと考えました。(文Ⅲ・1年)

# おどる

小林康夫(本学総合文化研究科教授)

第10回:2014年12月18日

## 講師紹介

小林康夫

(こばやし やすお)

東京大学大学院

総合文化研究科

超域文化科学専攻

・教授。

専門は、現代哲学、表象文化論。

著書に『こころのアポリア』(羽鳥書店、2013年)、『存在のカタストロフィー』(未来社、2012年)、『歴史のディコンストラクション』(未来社、2010年)、『知のオデュッセイア』(東京大学出版会、2009年)ほか多数。



## 講義内容

### 1. 本テーマ講義出発点としての「動詞」

現代思想、現代哲学を考える際、一般的には生命、倫理、実存といった名詞が出発点となって組み立てていくことが多い。名詞を通じて思想を構築していく作業がコンセプトの形を作っていく。イデー、善、場所、などもすべて名詞。名詞とは言語の特有物。たとえば中国語の「存在」という名詞を考えてみよう。ドイツ語の Sein、英語でいえば Be、日本語では「有」、「存在」などという概念をコンセプト化して哲学としていく。言い換えると、名詞化されるような概念に制約されている現状。これをいったん解除してみてもどうか。名詞に縛られた思考を解除できるかどうか試してみよう。動詞から考えてみようという発想の出発点はそこにある。

東アジアの人間にとって「道」という名詞が意味するものの文化性をヨーロッパ人に説明しても、彼らの伝統にとってこの概念が存在していなければそれを理解することはできないかもしれない。名詞という強いコンセプト=langueで構成されている哲学的な思考の体系を解体構築(deconstruction)する試みが必要。

これに対し、動詞という比較的文化的な重みが少ないものを通じて哲学をやってみようという提案した。哲学を構築物として考えるのではなく、おどる=dance、遊ぶ=playなどといった動詞として考えることはできないか。文化的、歴史的な脈の中に埋め込まれているものかもしれない思想や哲学、出来上がった構築物の中にはなく、その瞬間に「おどっている」、思考の行為それ自体の中にあるのではないか。

肉体的な行為ではなく、思想を生きるということはどういうことか。根本的に、生きるとはそういうことなのではないか、ということを考えてみたい。言われたこと、建築物に意味があるかどうかを考えるのではなく、役に立つかどうか、目的であるかどうかという観点から哲学を考えるのではなく、自分が考え、生きることに意味があるのではないかと考えてみたい。すなわち、全体に対するメタ言語としての「おどる」=danceという発想である。

### 2. dance の東アジア的解釈？

歴史的にさかのぼると、どんな人類も、道具を使うのと同じ瞬間に、おどる、うたうという行為を行っていたに違いない。洗練されたものではな

く、むしろ人間的に最も根源的な行為として、生きることに直結していたように思う。

われわれ日本人は、おどる＝踊る、と同時に、まう＝舞うという言葉も持っている。これが Dance, Danse という語源を持ち、ラテン語につながっていく。ここで、dance には、おどる、まう、の二つの意味を持つことに気がつく。では、「おどる」と「まう」の関係とはなにか？たとえば、おどるは地との上下運動、まうは空間の中での回転(まわる)運動と考えてみよう。方向性や場所に対する関係づけが大きく異なることに気がつく。日本語を経由して考えてみる、すなわち東アジアの思想を通じて見てみれば、dance が二つの運動のコンプレックスとして立ち現われてくる。

この二つの基本ベクトルを持つ dance の具体例とはなにか？たとえば、「まう」＝バレエ(出来る限り地面との接点を少なくする *pointe* という動作)、「おどる」＝タップダンス、フラメンコ(リズムを媒介にして地面との関係(＝踏む)を作る)という二つの大きなパターンがあるとすれば、日本の踊りはどうだろう。舞っていく身体、踏んでいく身体、いずれも存在する。

世阿弥の能の影響を与えた「天女舞い」がある。世阿弥の観世流のお能は「踏む」が基本だった。大地を踏みしめる行為＝「踏む」と優雅＝「舞う」の接触・融合が起きた時に、世界に誇れるダンスの典型を打ち立てることが出来た。大和猿楽を起源とした世阿弥にとって、踏むという行為は「物真似」につながる。ダンスを通じて、自分の身体を自由しながら他のものに変身するが、その変身の仕方が異なる。変身儀式としてのお能、自分自身を隠すための面をつける。何にでもなれる面を身につけることで、自在に他のものに変身していく。どうい

うによってダンスが構成されているのかそれを理解することによって、それぞれの文化が持っている生の在り方の世界を見出すことができる。生きることの根底に触れることができるのである。それぞれの文化空間の中に置かれたダンスとは、地と天との関係をとり結びながら、人が生きて動いているその基本的なパターンを提示する。このような行為には根本的に目的がない。これこそが、文化論的に見た「おどる」という動詞に注目する際の視角となる。



### 3. Demi-pointe、その中間性と東アジア

*pointe* と、かかとを付ける、の中間形態も存在する。Demi-pointe から、20 世紀の西洋における新しい dance が出発した。現代ダンス全体の原流はイサドラ・ダンカンにある。全体としてギリシャの古代彫刻をモデルにしつつ、そこにバレエの古典的な動きを取り入れながら西洋の現代ダンスを作っていた。20 世紀的な身体が、バレエの虚構性とも、大地を踏みしめる大地密着性とも異なる、中間的なダンスの流れを作り上げることとなった。太陽神経叢を中心にすべての動きが作られていく。東アジアのダンスの身体を中心は丹田にあるのに対し、demi-pointe ではもう少し高い位置に身体を中心点を置く。大地の根源的なリズムと舞いが共存し合うような場所に新たなダンスの原流を発見した。こうしたダンスの発見には、近代化、機

械化され、衰弱された人間性の中で、再び人間性を回復するにはどうすればよいか。そこにダンスという行為を見出した西洋人たちは、この際、当然のようにギリシャを持ち出す。ギリシャ風のチュニック、はだし、demi-pointe、西洋の古典音楽を使っておどる。

ダンカンから始まる思想の流れは、実際に体が動く、生きられているという点において、どんな偉大な思想家よりも「生きる」哲学として受け止められ得る。これに対し、はたして、東アジアの文脈の中で、古代とダンスを結びつけているものはあり得るのだろうか。日本の戦後において、人間の回復、生きることとおどりはどのように結びついていったのであろうか。日本の現代文化を作っている、構成している非常に重要な要素としてある「舞踏」。その後、いったん「舞踊」になったあと、1960年代に再び「舞踏」になり、Butho という単語として世界に再発信されていった。人間回復、人間の在り方を問う一つの強力な方法論として、ダンスの新しい形態が見出され、世界中に広まっていった。西洋の原理とは全く異なる新たな原理をもたらした舞踏。日本における舞踏の出発点は土方巽や大野一雄。彼らは、当初ドイツから入ってきたモダンダンスを勉強しているうちに、自分たちのオリジナルな身体、ダンスに気が付いていく。

土方の書いたものの中に、pointe, demi-pointe, すり足、これに次ぐ4番目のポジションは「足ない」。「おどりとは命がけで突き立った死体である。」根源的なあり方としては、足が立っているという状況が否定されている。「五体が満足でありながらしかも不具者でありたい、いっそのこと俺は不具者に生まれついていたほうがよかったのだ、という願いを持つようになりますと、ようやく踊りの第一歩が始まります。」

美の舞踏ではなく、グロテスクなものを見せつけるものとしてのダンス。田んぼのあぜ道に飯詰めで置いておかれた赤ん坊時代が自分のダンスの原点なのだ、と語る語り方。1960年代に土方によって開始され、1970年代後半以降、山海塾の彼の弟子たちが西洋に行って公演した。西洋人たちにとって、全く異質なものとして受け止められた。シンメトリカルではなく、常に不具を装い、まともに歩けないことを前提として、不完全を背負い込んで踊る、という価値の転換が生じた。戦後日本は、このようにして価値を世界に発信したのである。これこそが自分の引き受けるべき肉体を引き受けながら、マイナスそのものすらを引き受けながら、踊るという行為を通じて自由を示したのである。地と天とを結びつけるという条件付けを与えられたダンスという根源的な行為を行うことで、もっとも原初的な形態の中で、人間としてあることの一瞬の歓喜を実現したのだ。

<コメントペーパー>

舞うという言葉は優雅さを感じさせるところが魅力であり、踊りはエネルギッシュなところが魅力だと思う。舞うは天国、踊るは地獄といたら言い過ぎだろうか。個人的には、地獄は人の欲が漂うエネルギッシュな空間だと思っているので、ネガティブな意味は感じていない。踊りをネガティブなものだと言いたいわけではない。ただ、舞うと踊るは全く違う魅力を持った異なる概念であり、ダンスと一つにまとめるのではなく、二つの動詞によって分けるのは意義のあることだと認めたい。(理Ⅰ・3年)

(「踊りとは命がけで突き立った死体である」という言葉について) 踊る主体の人間の美しさ(ギリシアの彫刻のような)、「生」の世界の価値観による、「生きているものの美しさ」とは反対の、「死」の世界、なにかおそろしい、不浄の、しかし「俗」ではない「聖」の美しさこそが、真に美しいということを語っているのかなと思いました。

(文Ⅲ・2年)

同じ欲望から発せられたダンスであっても、天を求める、優雅で申請である舞いと、地面を踏みならし、情熱的な踊りと二通りに派生したというのは不思議でなりません。この二種類のダンスを規定するものが、風土・文化なのだとしたら、本当に原始的な形態としてのダンスとはどのようなものだったのでしょうか。その形こそが命がけで突き立った死体なののでしょうか。命をかけていながらもダンスしているのは死体なので、その命とは何なののでしょうか。(文Ⅰ・1年)

# ひらく

林永強(本学教養学部特任准教授)

第11回:2015年1月8日

## 講師紹介

林永強

(ラム ウィンカン)

東京大学総合文化研究科附属国際日本研究教育機構

・特任准教授。

専門は東アジアの哲

学、特に近代日本哲学及び中国哲学。

共編著に、『東亞視野下的日本哲學:傳統、現代與轉化』(台湾大学出版社、第2版、2014年、中国語)や『日本哲学の多様性—21世紀の新たな対話をめざして』(世界思想社、2012年)などがある。



## 講義内容

### 1. ひらくとは何か

自動詞、他動詞があるが、意味は大体同じである。もともと閉じていることを開くという意味である。閉じると開くはペアになっている。では何が閉じているか。哲学は閉じているか。日本哲学という時に、日本人だけの哲学か、日本語だけの哲学か。

哲学に閉鎖性はあるのか。哲学と言えば、メインは西洋である。本屋に行ってもそうで、日本哲学、中国哲学の本は少ししかない。なぜ閉鎖されているか。私の解釈では、文化本質主義、民族主義に原因があると考え。開くためには、多様性、雑種性(ハイブリッド)が必要だ。ハイブリッドなものがあるからこそ、可能性がひらく。

### 2. ひらくと日本哲学

日本哲学とはなにか。日本的な哲学か、または日本の哲学か。例えば、2020年に東京オリンピック開催されるが、「日本的」なおもてなしが話題になっている。「日本的」というと、本質的な日本を前提としている。一方で、「日本の」という場合、本質主義に基づいて言及されない。

### 3. 日本と哲学

なぜ「日本」と「哲学」をつなげて、「日本哲学」と言わないといけないのか。

#### 3.1. 哲学

哲学は、ギリシャ語で「philo+sophia(知恵を愛する)」である。なぜ日本語だと「哲学」と表現されるのか。「哲」+「学」に「知恵を愛する」という意味があるのか。誤訳なのか。「哲」は中国の古典『史記』から借りた「知恵」という意味で、「学」は『論語』における「学ぶ」ことを意味する(John C. Maraldoの見解)。ここには「愛する」と言う意味は含まれていない。訳語としての「哲学」には独特の意味があり、「知恵を愛する」という意味だけではないようだ。たとえ、「哲学」が誤訳であっても、言っていることに普遍性があることが重要である。

#### 3.2. 日本

「日本」とは何か。国家か。なぜ国家か。世界から国家として認められているから国家と言える。国家には国境があるが、国境は不変か。

いつも論争を引き起こす曖昧なものである。そう考える場合、「日本哲学」は、「日本」という4つの主たる島と曖昧な国境をもつ「国家」に関する「哲学」と言えるのか。

「日本」は国籍か。例えば、ブラジル国籍で日本語が母語の人や、日本人の血が流れているが日本語能力なしの人もある。日本は、国家や国籍から考えても曖昧である。

それとも「日本」は言語か。西洋哲学であっても日本語で書かれている。日本語で哲学しないと「日本哲学」と呼べないかという、そういう訳ではない。では日本語とは何か。日本語は決して易しい言葉ではない。方言もあり、単純に説明できない。

では、「日本」は文化か。日本政府は日本文化を推進するために様々なプロジェクトをしている。では、日本文化とは何か。日本哲学は日本文化とどう関係あるか。日本文化は日本人専用か。日本国家、日本国籍、日本語と関係あるか。

「日本哲学」も同様に、日本国家、日本国籍、日本語と関係ある必要があるか。「日本＝国家＋国籍＋言語＋文化」か。

特定の本質がないと「日本」と言えないか。「Japaneseness(日本的)」があるから「日本」か。りんごとオレンジは同じではない。りんごの本質があるからオレンジではない。同じように、「日本」の本質があるから、フランスやドイツではないと言えるか。「日本」の本質とは何か。そのようなものはあるのか。

「日本哲学」を考える時、「日本」と「哲学」を考えないといけない。「日本」を考えるのは難しい。「日本」という概念が何か考えないといけない。

一つには、「日本的」という文化の本質があるから「日本」と言える。本質とは変わらないも

のである。それは他の国がもっておらず、昔から変わらないものを指す。文化本質主義から「日本」を考える場合、本質とは何か分からなくても、本質があるから「日本」と言ってしまうこともある。

もう一つは比較文化、間文化から考える「日本」である。他国と比べて「日本」にしかないものを見出し、そこに「日本」という本質が見えてくるかもしれない。

最後に、トランスカルチュラルの立場である。文化を超えるという意味ではない。「日本」の文化の中には様々な様相が含まれており、ミックスされている。様々に交錯しているもので、日本文化はハイブリッドな文化ではないか。ミックスジュースは成分が混合されていて、科学的に区別ができる。ところが、ハイブリッドな文化は明確に区別できず、より深い、豊富な内容を含んでいる。交錯という状態は、ミックスの中に多様性がある状態である。

「日本哲学」も多様性を持つものである。「日本的」なものではない。「日本」は概念としても様々な様相が含まれている。普遍性を追求する一方で、特殊性も持つ。特殊性は本質ではなく、多様性や雑種性が混合している。

### 3.3. 日本哲学

「日本哲学」は日本語版の西洋哲学ではない。特殊性＋普遍性なのか。橋本峰雄は「日本哲学は形容矛盾である」と言っている。「哲学」は普遍性を追求しているが、「日本」は特殊性を追求している。

「哲学」という訳語は、西周によって翻訳された。では明治以前に「日本哲学」はなかったのか。訳語があるからといって、「日本哲学」があるとも限らない。中江兆民は『一年有半』の中で、「我日本古より今に至る迄哲学無し」と述



べた。日本のそれは、西洋哲学の輸入でしかない。哲学は輸入されたものでなく、独自性がないといけない。普遍性だけでなく、独自性もないと哲学と言えない。「普遍性＋雑種性＋独自性」が「哲学」である。



#### 4. 日本のなかの日本哲学

東京大学は 1877 年に設立された。設立時に哲学「専修」が作られた。「哲学」と翻訳されて間もなくの時代である。卒業生として、西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎、九鬼周造がいた。哲学は当時新しいものであったため、教員がいなかった。ドイツ人教員を雇った。最初に日本人の哲学教授になったのは井上哲次郎であった。しかし、「日本哲学」という講座は 1995 年までなかった。1995 年に京都大学文学部に「日本哲学史」という専修が設立された。とはいえ、1995 年以前も「日本哲学」の研究者は存在していた。

1990 年代以降というのは、日本哲学へ焦点をあてる動きが出る。博物館(西田幾多郎記念哲学館)や学会(西田哲学会)が作られた。

#### 5. 世界の中の日本哲学

「日本哲学」に関する本で、西田幾多郎の『善の研究』は中国語、英語、ドイツ語、フランス語などに翻訳されている。「日本哲学」に関する大学のポストはあるが、数は多くない。Sourcebooks も作られてきた。専門誌『日本の哲学』、『日本哲学史研究』や、英語雑誌 *The Journal of Japanese Philosophy* もできている。

開くと言うのは、閉じたもの、つまり本質主義的考えから解放され、豊富な可能性があることに気づく。最近の世界の潮流からも、「日本哲学」は重要になっている。場所に限らず、グローバル化の日本において、哲学的運動があり、それは閉鎖されたものでなく、開放的なものを目指さないといけない。そして創造性が必要である。開くために、創造性が必要である。そして「日本」＋「哲学」と考えるとき、多様性を考えなければ、「日本哲学」とは言えない。それは日本語と全く無関係でもない。言葉が必要なら、文化とも関係がある。

グローバル化の世界で、日本は閉鎖的立場を持つてはいけない。多様性を無視しては、将来は暗い。日本は東アジアかどうかという議論があるが、もしその一部であるのであれば、東アジアの現代思想を考える時に日本哲学を無視することはできない。

<コメントペーパー>

「日本哲学が形容矛盾」であるという橋本峰雄の言説ははっとさせられました。哲学が普遍性を求めるのに対し、なぜそこに日本という特殊性を付加するのか。日本哲学について学びなおしてみようという気持ちにさせられました。(文Ⅲ・3年)

私は、「ひらく」と聞くとまず物理的な開くというものを想像する。開放性があるというのはどちらかというと開かれているというようなイメージだが、物理的意味ではないひらくという視点も面白いと思った。日本がなぜ日本であり、フランスがなぜフランスなのか、頭大がなぜ東大なのかという問いは、私は連続性に答えがあると思う。つまり、ある事実は事実として存在するためには、過去から現在、そして未来に至るまで連続してそうであるということで、それをあらかず、認識させる根源になっているように思う。(文Ⅱ・2年)

日本の本質とは何か。授業では、文化本質主義、比較、トランスカルチュラルを示していただいたが、それでも、日本と言う野茂は捉えにくいもののように思われた。たとえば宗教を取ってみれば、神道や仏教、キリスト教が当たり前のように共存し、各々の行事を疑問も持たずに執り行っているのは日本の特異的な性質だと思う。このようにみると、日本はすでに十分開放的で、あらゆる外界のものの中から会いそうなものをより合うよう作り変えて取り込んでいくという本質があるようにも思った。(理Ⅰ・2年)

## うたう

村松真理子(本学総合文化研究科准教授)

第12回:2015年1月15日

### 講師紹介

村松真理子

(むらまつ まりこ)

東京大学大学院

総合文化研究科

地域文化研究専攻

・准教授。

専門はイタリア文化。

特に中世ルネサンス

期と20世紀の文学が中心。

主要著訳書に、『謎と暗号で読み解くダンテ

「神曲」』(角川書店、2013年)、Segni e voci

dalla letteratura italiana. Da Dante a

D'Annunzio (UTCP, 2012年)、アントニオ・タ

ブッキ『イタリア広場』(白水社、2009年)があ

る。



### 講義内容

#### 1. ダンテ『神曲』の挿絵から考える「うたう」

イギリスの詩人ウィリアム・ブレイク(1757-1827年)の描いた、ダンテ『神曲』「煉獄篇」の挿絵で地上楽園に登場する天使たちの姿には、「うたう」行為の西洋のイメージがあらわされている。ダンテが14世紀に詩として表現したものを、後代の詩人が絵画に表現したのだが、ここでは天使たちがうたっており、それをダンテが耳にしている姿が描かれている。

次に、19世紀フランスのギュスターヴ・ドレ(1832-1888年)の『神曲』の挿絵を見てみよう。天国へ入ったダンテが、肉体の重みを持たな

い天使の飛ぶ様子を見つめていて、そこでは妙なる音楽が聞こえている場面である。カトリック的世界の最も美しい歌は、天使の歌ということになる。このようにともうたい、それを捧げる行為こそが、「うたう」という行為のオリジンであると言えるだろう。

#### 2. 祈り、愛の表明、共同体を意識する行為としての「うたう」

「うた」を英訳すると何に当たるだろうか。「song」だけでなく、(何かについて詠ずる、必ずしも音楽は必要でない)「poem」も含まれる。「うたう」という動詞を日本語として考えると、『広辞苑』などの辞書によれば、「①言葉に節をつけて声を出して唱える、言葉に節付けして口にする、詩歌を作ってそれを吟ずる、さえずる。②(多くの人が一斉にうたう意から転じて)多くの人々がほめ、もてはやす、主張する」ということになる。「うた」という名詞が、音楽に結びつく第一義の意味をまずイメージさせるのに対して、動詞になったときはより広い、人々の行為を含むものとなるのではないか。つまり、広く公に宣言することもまた、「うたう」という動詞によって意味されるようになる。「うたう」人は共に「うたう」ことで、他の人々と共同体を作るのである。コミュニティとして「うたう」という意味が動詞自体に既に含まれているようだ。

「歌／歌う」という言葉が英語で「sing／song」なら、イタリア語では「canto, canzone／cantare」である。「canto」というのはベル・カントのカント

で、歌・歌曲を指す。ただし、ほかの一般の詩はそう呼ばないのだが、ダンテの『神曲』の詩の一つ一つは「canto」と呼ばれ、この名詞が特別な意味を持って使われる。

このように考えると、「うたう」というのは、人が他者に向けて、あるいは他の人とともに共同体として奏することばであり音楽である。もともと、ダンテの『神曲』の歌が一つの典型であるような、自分たちを超える存在、「神」と呼ばれる存在に対して声に出して呼びかける、あるいは「祈る」行為に近いものだったろう。

芸術の起源はしばしば宗教と結びつけられ、古の絵画は祭儀が行われた場所に残されている。歌も絵と同じように、神々に捧げる祈りと結びついていたら、歌は人間の身体が声という見えないものに変換され、神聖な存在に対して、人々を向かわせたのだらう。同時に、心の中の祈りではなく、歌として捧げられるとき、単なるコミュニケーションではないが、他の人に聞かせるものによって変わっていたはずである。その賛美や祈りが歌として伝えたのは何だったのかを考えてみると、それは関係性や「愛」であったと言えるのではないか。愛の形はそれぞれの文化によって、様々な表現を持つ。歌が祈りであっても、それぞれが共にうたう相手の方向を向くとき、またはお互いに対して歌を向けるときには、それは特別な誰かに愛を伝え、ときには「連帯」と呼ぶべき関係を支えるものになるだろう。

それは「祈り」の場に限られない。労働しながら共に「うたう」こともあるはずだ。祭りにおいて、神や自然に向かって共に祈りを捧げ、日常では共同体の仲間同士で、共に働くための励ましをうたい合うというのが「うたう」本来の姿だったのではないか。

### 3. 20世紀の「うた」—私たちはうたえるのか

さて、20世紀以来、私たちの「うた」と「うたう」という行為は、どのようなものになっているだろうか。「うた」によって伝えられることは、コミュニケーションや情報の中身だけでないはずだ。「うた」には、「song」としてメロディのつくもの、「text」や「poem」として言葉の連なるものがあるが、「うたう」行為自体は、それ以前の共同体とのつながりや神に向って行く方向性を、近代以降、持ちえたかを考えてみると、「私たちはうたえるのか」という問いが生じる。

ここで「うたう」行為自体とその可能性を問うために、イタリアの詩人エウジェニオ・モンターレ(1896-1981年)の詩「レモン I limoni」(1925年、『鳥賊の骨』所収)を紹介したい。ファシズムのイタリアにおいて、反ファシズムを貫き、テクストを推敲し書き続けながら、「詩を書く」行為が20世紀において可能なのかという問題自体に向き合った詩人である。

詩を書くとは、誰かに言葉を向けることだ。詩人はこの詩のはじめで「あなた」にうたいかけることを宣言する。「あなた」に「自分の声を聞け」と命令するのである。詩人は田園の風景に自らの視点を置く。高きに向けられる視点ではなく、日常の暮らしの周りに広がっている場所、雑草が生えているような細い道へと読者を連れていく。かつての詩人のように「うたう」ことはしないと宣言しながら。彼は高貴な英雄でも、悩めるロマンチックな詩人でもなく、恋人たちすら登場しない。その風景の中には菜園に植えられたレモンが現れ、その香りが漂っている。小鳥たちのさえずりは青空に飲み込まれ、詩人は沈黙の世界へ誘われる。五感は目の前の風景に対して鋭敏に開かれるが、世界は劇場的でもなく、激しい喜びが表現されることもなく、静けさの中に吸い込まれる。そこで研ぎ澄まし

れた感性に訴えるのは、嗅覚を刺激する柑橘類の香りなのである。それはどんな存在にも許されるようなかぐわしい香りだ。そしてただ、光を目にし、小鳥のさえずりを聞き、日の光の温かさを感じている。伝統や文化や歴史を信じないことをまるで強いるかのような状況にあって、世界は裸の沈黙のうちにのみ存在している。それでも、しじまのうちにあって、私たちは何かを感じ取ろうとしている。従来のイメージや象徴を信じるのが許されないにしても、そこには何かがあるのかと、詩人は、そして詩人の視点を通して読者は、立ちすくんでいるのかもしれない。夕方のときが近づく。甘美な光が注がれる時間。詩人とともに私たちは何かを見つけようとする。「自然」が、人やものを越えた神聖な姿で顕れていないかと、目を凝らす。

けれども、それをいったん詩人は否定する。私たちが実際に身を置く雑踏には、空ですら見えないのだから。我らに許された黄昏の一瞬にも、何かを示されることはない。世界を動かす存在からの啓示は示されることなく、ただイメージの不在のみがある。私たちが信じられるのは不在だけであり、否定形しかないのではないか。何もかもが断片的に見え隠れする世界では、空や青空ですら断片でしかない。けれどもそのとき、光り輝くことなき灰色の世界に突然何かが現れる。それは都会の道に面した半開きの門からふっと見える中庭のレモンだ。かつて追憶の風景に、香り豊かに立っていた木。それが街の喧騒と風景の中に一瞬間垣間見える。

私たちに届くものは、黄色の「色」である。その色が私たちの心の氷を解く。そのとき胸の内に広がる感情を「歌声」と詩人は呼ぶ。視覚が呼び覚ます嗅覚であり、胸の内に感受される

見えない「歌声」が、心にトランペットのように高らかに響く。心が何かを求めることすら忘却する都市生活と閉塞した歴史の中で、垣間見えたレモンの色が放つのは、極限まで感情や期待を切り捨てた私たちを訪れる思いがけない「うた」なのだ。

神聖な超越的存在を見上げて歌を捧げる行為が、なぜモンターレの時代に困難なのか。それは、そもそも至高な存在を別の言葉に置き換え、ついには否定した「近代」という人間の在り方に由来するだろう。近代は懐疑することから始まったのだから。詩人はそのただ中に身を置いたに違いない。けれども、彼は詩人としてあえて「うたう」。それは自分自身だけに向けられている歌なのか。それとも、他者に向けられているのか。いずれにしても確かなのは、その他者は、神とは呼べない「あなた」という存在である。

では、この「あなた」とは誰なのだろう。もし、この詩を読んでいる読者を「あなた」と理解すれば、声を出すときの緊張感が想像されるはずだ。突然話を切り出さないとはいけないあの緊張、沈黙を破る恐怖である。始まりの不自然な沈黙の中で、詩人は声を発する。それがこのモンターレのうただ。そのようなぎりぎりの「前提」とはなんだろうか。ある、一つに連なる言葉の系譜、音のつながり。それをかつては文学、伝統、文化と呼ぶことができたし、皆がそれを共有することを問う必要もなかった。しかし、近代とそれが産み出した「科学」の歩みが進み、20世紀というファシズムや戦争に集約されてしまった様々な状況にいたって、「伝統」に依拠することがモンターレには許されなかったのである。20世紀に詩が自由な形式もしくは形式の否定を求めるのも、その流れだ。かつてははっきりと刻まれた韻律を繰り返し、それを共有しつ

つ伝達することは、彼には許されていない。あからさまな引用や言及も避けなければならない。現実と言葉と詩人の緊張関係がそこに生じたのである。

では、それを読者はどのように受け止められるだろうか。あからさまな言葉で語る自由も許されていないとき、詩人は、テキストを少しずつ受け取る読者と辛抱強く関係を結ばないといけない。そして、ついに神や伝統と断ち切られた場所に共に足をふみいれ、そこにこそ何かがあるのではないかと宣言する。

過剰なモノや言葉をそぎ落とし、あらためて根本的な「意味」を問い直す詩人モンターレ。私たちはそのようにしてモンターレが得たレモンの光を、あるいは「啓示」と呼べるようなものを、共有することができるだろうか。別の言い方をすれば、私たちのことばは、レトリックも形式もそぎ落として伝統に頼ることなくモノとの関係に立ち返る荒涼とした世界で、「他者」と共有することができるようなものなのだろうか。

そこで、私たちは最初の問いを前にしている。つまり、わたしたちの「うた」はどのように共有できるのか、という問いである。視覚的イメージ、感覚に答えがあるか。それをこの詩は伝えようとしているのか。それなら、それが私たちに啓示するものは何なのか。ラッパの音は、かつて人々が求めていた「幸福」と言いかえることができるようなものなのか。仮に、せめてこの一連の問いを今も他者と共有することが可能なら、レモンの「色」のように私たちを訪れる何か、またはそれを共に求める行為こそが、私たちの「うた」だと言ってもいいのではないだろうか。

#### 4. 20世紀の天使とは

共に何かを求める思いを共有できる状況において、もしくはそのような希望・期待を共有す

る場において「うた」が発せられ、詩が生まれるのだとしたら、同じ詩人が後年さらに呼びかけの詩を発している。そして、呼びかけの対象は「天使」のイメージである。ただし、ダンテの時代の天使とは異なる天使だ。輝く真っ白な天使ではない、「黒い天使」。

天使は近代以前、『神曲』にも登場していたように、重要なイメージだった。中世神学の大全を著したトマス・アクイナスはじめ、多くの神学者が真剣に議論している。天使とは、一言で乱暴に言ってみれば、神と人間との間に位置し、メッセンジャーの役割を持つ存在だ。中世においては、位階や名前が定められ、神と人間の関係の中に位置付けられ、論じ続けられた。そういう存在の在り方こそ、リアルで重要な問題だった。その天使たちは輝く光と意思により、(人間には必要な)言葉を交わさずに理解し合う存在だ。

権威あるものとしての天使が姿を消してから久しく、20世紀に再び取り上げるようになったのはなぜなのだろう。ただし、モンターレの天使は、天上の存在でもなく、人間でもなく、暗がりにいる。私たちが気付かぬところにいるのかもしれない小さな存在こそが、その天使像だ。



ナチズムを逃れて自死したドイツ語で思索した哲学者ウォルター・ベンヤミン(1892-1940年)もまた、天使について語っている。1940年に記

された『歴史の概念について』で、彼は画家ポール・クレーの「新しい天使」のイメージを想起しつつ、天使の姿を描き出す。ベンヤミンの天使は、モンターレの黒い小さな天使とは異なる、激しい「歴史」の暴力にさらされた存在だ。

モンターレとベンヤミンの描くのは、「うたう」行為を捧げるべき絶対的価値観を共有できない中で、歴史の危機と近代の限界に瀕するときに、なお、あえて求められた 20 世紀的天使たちのイメージだと言っていいだろう。それは、メッセンジャーであり仲介者でありながら、高みにいるのではない、ちっぽけな存在としての天使像だ。

20 世紀までの「近代」を、「理性」という名の下に人間の進んできた歩み、もしくは「歴史」ということばにいいかえてみよう。すると、その「歴史」の果てにあつて、私たちは私たちの存在をつなぐ共通性や「普遍」を見出せるのかという根源的問題に向き合っている。それは、この世界において、仲介者としての天使—瑣末な日常にひそんでいるかもしれないメッセンジャーのような存在に—私たちは出会えるのか、という問いであり、レモンのような「啓示」に気づき、その「歌声」を共有することが可能なのかという、私たちの「うた」をめぐる問いでもあるだろう。

グローバル化が進む今日の世界において、声をあわせて「うたう」ことはできるのか、人間はいかなる表現を共有することが可能なのか。それが非常に劇的な、深刻な形で問われているのが、まさに私たちが日々生きている状況であり、2015 年にはいつて早々、立て続けに衝撃的な事件が起こっていることを思う。私たちが、ともにひとつの「神」にむかって「祈る」ことができない時代を生きていることは確かである。そして、一つの至高の存在を人々がそろうて求めることも、自らの信じる価値体系を

他者に強制することもできない現代という時代にあつて、多様な価値と表現の共存を模索することに、「うたう」という動詞をめぐる今日の私たちの問いは重なっている。

<コメントペーパー>

歌は言葉としての情報を持っているが、同時に音楽としての要素も持っている。「歌＝言葉＋音楽」なのだろうか。言葉だけのもの、つまり詩も和歌のように歌と呼ぶし、楽器による声のない音楽も歌と呼ぶことができるので、単純な概念ではないことがわかる。「うたう」ことは許されるのか？至高なるものに近づこうとは思わずとも、その一端に触れ、感じたいと願う者にとっては、それぞれが心に任せて言葉と音楽とを紡いでゆけば、必ずや望みをかなえる一助となるのであろう。(文Ⅲ・1年)

かつて「うた」が人と神をつなぐものとして、愛に支えられた連帯を形作るものであったが、それが個人化した近代において成り立ちうるかというのが主題であったと理解したが、逆に明示的な共同体が崩壊する中で、「うた」の役割はむしろ大きくなっているということはあるのではないか。(文Ⅰ・1年)

うたうという行為が共同体の要素を含むことは、今まであまり意識はしてきませんでしたが、今回の講義を受けて再確認しました。そして、同じ言葉でありながら、歌うことも詩の朗読も単に話すということとは違う特別な雰囲気をもつものです。「うたう」とは宗教的な、神聖な文化に結実することは分かりますが、僕が講義の中でふと思い出したのは、小林先生の話でも出てきましたが、フラメンコです。この生々しい程に激しい踊りも同じ「うたう」なのだとなると、人間というのは分からないものだなと思いました。また、他の動詞、行為と関連し、この場合では「おどる」と「うたう」も感じられる点も興味深いです。(文Ⅰ・1年)



## 編集後記

「現代思想」とは、日々刷新されていく世界の中で今を生きる人々の営みの中から生成されるものであり、過去の積み重ねの中にそれは位置づけられています。そうは思っている、日常から乖離しているのではないかと思わざるを得ない難しい概念、用語を語ることが「思想」を語ることでであると錯覚してしまいます。そのような感覚を持ってしまっている私も含めた学生に対して、日常の何気ない動作から考え、時には歴史をさかのぼり、新しいメディアの台頭・普及も加味しながら、「あなたはどう思うか」と絶えず問いかける授業は、刺激的でした。このような機会を与えてくださった先生方とEALAIのスタッフの方々に御礼を申し上げます。

(テーマ講義 TA/大学院総合文化研究科博士課程2年 新谷 春乃)

フィロソフィア *philosophia*、「知恵」を、「愛する」ということ。今回のテーマ講義は、11の日常的な動詞をもとに11人の講師がそれぞれの「知恵」についての読み解き方を講義するという形式で行われた。私たちの暮らしの中でほとんど意識を向けられることのない些細な動作たちが、11人の「知恵」によってスポットライトを当てられるやいなや、生き生きと輝きを放つようになるとともに、過去から現在にかけて繰り返されてきた人類の工夫や試行錯誤のプロセス、そして未来へ向けた英知のあり方としての意味を知ることができたことは大きな収穫であった。11人それぞれの「愛」のかたち、その多様性について、それ自体も十分に考察していかなければならないテーマとなりそうだが、すくなくとも「哲学」というややとっつきにくいテーマに一歩足を踏み入れる出発点として、動詞をキーワードに読み解いてみるという今回の試みがとても有意義であったことは確かである(個人的には、「愛する」や「恋する」といった情感的な動詞が取り上げられなかったのはやや残念ではあるが)。

今回テーマ講義に参加してくださった先生方、TAの新谷さんをはじめEALAIスタッフの皆さんに感謝いたします。

(東アジアリベラルアーツイニシアティブ特任講師 伊藤未帆)

# 協力者一覧

(五十音順)

■ 担当教員 Professor in Charge

石井剛                      ISHII Tsuyoshi

■ テーマ講義 TA Teaching Assistants

新谷春乃                      SHINTANI Haruno

■ EALAI 特任講師 EALAI Assistant Professors

伊藤未帆                      ITO Miho

齊藤良子                      SAITO Ryoko

■ EALAI 事務補佐員 EALAI Assistant Clerk

岩田以都子                      IWATA Itsuko

■ 報告書編集 Editors

伊藤未帆                      ITO Miho

新谷春乃                      SHINTANI Haruno