

東京医科歯科大学教養部

人文社会科学特論

第二期

学生論文集

2010年3月

目 次

我々はいかに語るか——「物語」の言語行為とその可能性……太田 充胤 (現代思想特論)

日本の刺繍文化におけるフランス刺繍の受容……金森 ゆうな (歴史学特論・東洋史)

豊臣秀吉の歴史的評価と現代におけるイメージの相違に関する考察
……………加納 千博 (歴史学特論・西洋史)

時間・接続・自由……………佐藤 文哉 (日本思想特論)

妖怪の未来……………徳留 和佳 (日本思想特論)

精神障害者の雇用促進に関する一考察……………藤井 典子 (法学特論)

自我の肯定と否定……………本間 斐 (現代思想特論)

参考資料「2009年度シラバス 人文社会科学特論」

序論

第1章 物語の構造と機能

1. 物語の正当性
2. 起源に遡る物語
3. 理念を掲げる物語
4. 物語の方向性と目的

第2章 物語の喪失と「喪の作業」の可能性

1. 「大きな物語消滅論」を検証する
2. 小さな物語の可能性と限界
3. 大きな物語は再構築できるか

第3章 メディアという言語

1. 印刷物と共同体
2. 印刷物から電子メディアへ

第4章 現代の「物語の言語行為」

1. 言語としてのインターネット
2. インターネットは何を織り上げるか

結論

序論

「物語」という言葉が、あらゆる批評の場で使われている。

時に安易に取り上げられもするこの観念は、しかし、それほど明確に定義されたものではないように思われる。その必要性については頻繁に、声高に語られるものの、それ自体について語られることは多くはない。それはどのように語られ、どのような構造を持ち、どのように機能するのか。我々はそれに何を求め、実際にどのような恩恵や影響を受けるのか。それには何ができるのか、また我々は、それを使って何ができるのか。たしかに「物語」の必要性も大いに論じられるべきである。しかしながら、まずはこのような事柄について問い直してみることも有意義であろう。それは「物語」が何故社会に必要なのか、あるいは必要でないのかについても、1つの考察を与えてくれるはずである。本稿では主に上記のような問いについて論じた上で、現代における「物語」の可能性（必要性ではない）について考察する。

「物語」とは何か。

直感的には、それは何らかの言説やイメージ、あるいは複数のそれらによって構成される総体を指していることが推測される。それでは我々は、どんな種類の言説やイメージを指して「物語」と呼べばよいのだろうか。「物語」自体を詳細に分析した先人はさほど多くないものの、以下に紹介するいくつかの意見は「物語」の大まかな概念を与えてくれる。

2008年の秋に来日し、東京大学で講演を行ったカナダ人作家スチュアート・ダイベックは、*fantasy*なるものの意義について聞かれ、「私が意義深いと思う *fantasy* は、所謂 *fairly tail* ではなく、こういうものである」と前置きをした上で、だいたい次のような趣旨のことを述べていた。

We human being simultaneously lives many levels of story/life/world. Fantasy shows the core of human being travelling level to level every day.¹

たとえば我々が普段パンを買って食べたりジョークを交わしたりする生活世界は、ドア一枚隔てて教会の神聖な空間とつながっている。このように全くレベルの異なる様々な空間（あるいは精神）を自由に行き来しながら生活しているのが人間である。生活世界で日常を送るのも教会で神に祈るのも、同じ1人の人格（*personality*）である。そして、彼が持つ人生の様々な位相を貫き、彼の人格に同一性を持たせる存在こそが *fantasy* だというのである。

fantasy という語と「物語」を安易に同一視することには問題があるかもしれない。しかし、*fairly tail* ではない意味に限定しているダイベック自身の意図を汲むならば、彼の語る *fantasy* はある種の「物語」だと考えることが出来そうである。この詩的な主張を直接の根拠にして論述することは出来ないだろうが、なにより個を貫き統一するような軸を「物語」

に見る彼の観点は興味深い。

他方、「物語」についてより散文的に考察を深めているのは坂部恵である。彼はダイベックが「人生の異なる位相」として個人のレベルで捉えたものに、集団・共同体というレベルでアプローチする。

……<ものがたり>の語り手は、いわば、日常効用の生活世界の水平の時間の流れと直行する、<ミュートス>の遠くはるかな記憶と想像力の垂直の時間の次元の奥行きへと参入し、二つの次元を往来しつつ語ることによって、共同体の共同性の繰り返しての創出基盤ともなり、またわれわれの心性と宇宙の根底の形成力とのきずなともなるもののうちへとところを根づかせ、また、世界と人間の生を解釈し、行動の指針を与える一連の母型（マトリックス）ないし範型を凝縮された形で提供するというようなこともあるだろう。²

後に詳しく考察するが、物語の語り手が行っているのは「二重化」であると坂部は指摘している。語り手は登場人物の人格を「騙る」と同時に、「遠くはるかな記憶」「神話的記憶」と自己を重ね合わせて「語る」という、二つの二重化を行っている。それは我々が日常交わす「話」に比べ、「より演技化されあるいは儀式化された次元へ、あるいは、時にはさらに俗なるものから聖なるものの次元へと」³近づいていると言うこともできる。

ここではダイベックの指摘した個人的な「位相」の移行が共同体で共有されている。そしてその移行がまた、共同体の基盤を強固にするのである。

これをよりストレートに表現すれば、次のようになるのかもしれない。

物語こそ権威そのものなのだ。物語は、その外部にはもはや「かれら」以外存在しないような、ひとつの堅固な「われわれ」に権威を与える。⁴

ジャン・フランソワ・リオタールの、シンプルで力強い指摘である。この指摘は、坂部の言うように「物語」が「共同体の共同性の繰り返しての創出基盤」として働いたとき、いったい何が起こるのかを示唆している。過去の記憶に結びついた「物語」は、共同体を堅固にし、唯一無二の集団として正当化するのである。リオタールのこの指摘はナチズムの発展に関する考察へと続いていく。リオタールは、ナチズムが強固な共同体を創り得たゆえんを「物語」の力に見ているのである。

以上の3人の指摘から、「物語」なるものは個の成立と共同体の成立に深く関係しているのだということがうかがい知れる。これを踏まえてまず我々がすべきことは、彼等のイメージを手がかりに我々の議論の対象を定めること、すなわち、何を以て「物語」と呼び、論じればよいのかをはっきりさせることであろう。そこで第1章では、主に坂部とリオタールの主張を取り上げ、我々が論ずべき「物語」の概念を明らかにしていくことにする。

¹ 2008年10月25日に東京大学本郷キャンパスで行われた講演会における発言。筆者のメモより抜粋。

² [坂部 1960:49]

³ [坂部 1960:49]

⁴ [リオタール 1986:63]

第1章 物語の構造と機能

「物語の構造と機能」と題したが、ただ漫然と物語の特徴を羅列するだけでは、物語全体の構造を明らかにすることは難しいだろう。物語が果たす役割を知るためには、それぞれの特徴の関連や、その特徴が物語の構造の中で果たす役割を知らなければならない。また、全ての物語が筆者の挙げた特徴を持っているとは断言できないし、筆者によって抽出された「物語の特徴」が、物語の全てであるとも限らない。そもそも、一口に物語といってもその内容、規模、伝承の方法（口頭／文字）などの詳細において、無数の種類に分けることができるはずである。

したがってここで抽出する特徴は、そうした詳細に言及するようなものよりも、あらゆる種類の物語を横断するようなもの、物語を大まかに系統づけ、分類可能にするようなものが望ましい。そこで本章では、主に坂部とリオタールの主張を取り上げ、いくつかの事例を見ながら物語の系統を明らかにしていく。

分析を始める前に明確にしておきたいのは、我々がここで論ずるべきは物語を語り、それを受け止めるという人間の言語行為についてであって、一つ一つの物語の詳細な内容ではないということである。もちろん、物語の中で何が語られているかを分析することによって明らかになることも少なからずあるはずである。しかし、そのような分析は必ずしも普遍性を持たず、したがって現代の物語について検討する際の道具とはなりそうもない。現代の物語に関する考察を最終的な目的に置く本稿では、あくまでもその道具を得るための作業として、本章で物語の概念について論じるものである。

リオタールと坂部はともに、その主張の中心を「語りの内容分析」ではなく「語りの言語行為論」においている。物語の本質をその内容ではなく、それを生み出した人間や社会との関係に見て取ろうとする彼等のアプローチは、本稿の目的に合致する。これが本章で彼等の主張を取り上げる理由である。

1. 物語の正当性

リオタールは物語が「権威」を与え、共同体の形成に関与するものだと指摘しているが、そうだとすれば、物語とはどのような基準を以て分類されるべきだろうか。分類そのものについて言及する前に、物語が与えるという「権威」について考えることから始めてみたい。物語が「権威」を与えるとは実際にはどういうことなのか。またその方法についてリオタール自身はどう説明しているだろうか。

彼は「正当性についてのメモランダム」⁵と題された書簡の中で、権威の正当性、とりわけ全体主義におけるその獲得について言及している。それによると、あらゆる政治の形態は「行政権と立法権が混同されているかいないか」の違いによって、専制と共和制に分けることができる。いうまでもなく、いずれの形態においても権威が正当性を保持している

ことが必要となるのであるが、専制であっても共和制であっても、立法権が行政権の正当性を保証することには変わらない。その際、立法権の正当性は誰が保証するのか、というのが問題となる。すなわち、「a という行為をなしとげることは x にとって義務である」という指令文に対して、「a という行為を成し遂げることは x にとって義務だというのは、y によって命じられた規範である」という規範文がある。この y なる人格は、いったい誰の承認を受けて権力を行使しているのかということである。

ここにはいくつかのアポリアが存在する。

循環論法「y は x に対して権威を持つ、なぜならば x が、y が権威を持つことを認可するからだ」。不当前提「権威づけが権威を認可する、つまり y が規範となることを認可するのは規範文である」。無限後退「x は y によって認可され、y は z によって認可され、などなど」。個人言語（イディオレクト）のパラドクス（ヴィトゲンシュタインの意味で）『神』あるいは『生命』は何らかの大文字 A が、y が権威を行使するようにと指名する、しかしその啓示には y 自身以外の証人がいないのだ」。⁶

我々は通常、権威を行使する人格が、その権威を行使するだけの「正当性」を持っているか否かを疑問に付すことはない。しかしこうして見てみると、我々が信じている所謂民主主義も、為政者が権威を行使する対象である国民がその正当性を保証しているのであるから、これは循環論法的なアポリアを抱えていることになる。日本であればそこに天皇という新たな権威の保証者が加わるが、それでは天皇の権威はどこからくるのかということになる。

リオタールは、「少なくとも全体主義をめぐる考察という枠の中では」と前置きした上で、共同体においてこの問題を覆い隠す方法を提示している。その方法とは「時系列の軸上への展開」である。つまり、権威の根拠を同時代的な関係のなかにではなく、現在ではないどこかの時点に求めるということだ。するとここには 2 つの系統が存在することになる。物語を共同体の過去・起源に向かって拡張する系統と、未来・理念に向かって拡張する系統である。リオタールによれば、両者は同じように時間軸上を移行するものの、結果として全く異なった様相を呈するという。

我々はここに物語の第一の類型を見ることができそうである。両者がどのような性質を持つものか、具体的な例を挙げながら比較してみよう。

2. 起源に遡る物語

時間軸上を過去に向かって移行する物語は、その性質から「神話的物語群」と名付けられている。これらの物語は共同体の起源を示し、その起源から現在に至るまで、共同体がひとつの同一性を保っていることを保証する。その保証が、物語を語る人間の権威となり、

また彼の権威を正当化する、ということである。

このような性質を持つ物語として、我々は無数の例を挙げることができるであろう。リオタール自身は「正当性についてのメモランダム」の中で、カシナワ族の口頭伝承を取り上げている。先にも触れたように、リオタールは物語に対して「言語行為論」的アプローチをとっている。従って彼が注目するのは、カシナワ族の神話が口頭伝承されるという事実、そしてその方法である。

カシナワ族の口頭伝承にはいくつかの制約がある。すなわち、物語を語る人格、その物語を聞く人格、そして物語として語られる人格という、言語行為としての物語をめぐる3つの人格に対し、それぞれ制約が加えられているのである。物語を語ることができるのはカシナワ名を持つ成人男性のみ、聞くことができるのは、同じくカシナワ名を持つ男性か思春期未満の少女、そして全てのカシナワ族が語られる資格を持つという具合である。カシナワ名とは、スペイン語やポルトガル語による名前とは別に、カシナワ族の中で通じる名前を指す。カシナワ名を持つということは、つまりカシナワ族の持つ物語の中に組み込まれることである。名前によって固定された人物は、物語の登場人物として、語り手として、また受け手として、物語群の中で相互に関係づけられていくのである。こうして現代に生きる人々は、彼らの共同体の過去・起源とのつながりを持つことになる。リオタールの言葉で言えば次のようになる。

名づけられるということは、語られるということだ。(中略)それぞれの物語は、見かけの上では単なる挿話でしかないようなものでも、名前ならびに名前相互の関係を、再現実化している。共同体は、その物語を反復することによって、その名辞世界が物語の中に回帰してくることを通じて、その世界の持続と正当性を確認する。⁷

従って、過去から語り継がれてきた物語は、個々の人々を共同体の過去・起源と結びつけると同時に、共同体それ自体の同一性を主張するのである。

ところで、ここでもやはり先述のアポリアが問題となる。物語の語り手は、権威、つまり語るための資格を、物語によって与えられているという循環論法のアポリアである。カシナワ族の場合、権威を保証するのは彼のカシナワ名であるが、共同体におけるその名の起源を明らかにし、それが権威を持つことを示唆しているのは物語そのものにほかならないという具合だ。こうしたアポリアは、過去・起源とつながることによって覆い隠されはするものの、構造上の矛盾として残存する。問題が起こるのは、それが何らかの原因によって表面化したときである。

物語の利点は、それが「ふくらむ」ことによってあらゆる言説を内包できることだとリオタールは言う。物語は、人名に限らずあらゆる「事件」を命名し、自身の中に組み込んでいく。そしてそのように意図的に組織された「事件」の連続が、共同体にとっての歴史となる。とすれば、先のアポリアが顕在化するのには、閉鎖された共同体の外部から物語装

置の矛盾を指摘するような事件が訪れたときではなかろうか。

統合不可能な「物語のかす」が生じたとき、共同体はそれを「供儀、あるいは麻薬の服用（カシナワ族の場合はこれだ）、あるいは境界をめぐる戦争、といった手段によって、とりのぞく」⁸。共同体は自らの正当性を揺らがせる何かと出会ったとき、こうして自己同一性の崩壊を免れようとするのである。

このような物語叙述の形式として、リオタールは他にもナチズムにおける全体主義のあり方を挙げている。それはアーリア人の神話を巧みに使い、ユダヤ人の迫害によって内部の矛盾を解決しようとした。日本でも古くは古事記の編纂に見られる歴史を使った天皇の権威付けが行われているし、第二次世界大戦における天皇の位置づけを見ても、神話的物語の関与が見て取れる。

3. 理念を掲げる物語

もう一つの物語が、共同体の未来や、実現すべき理念に向かって拡張していく種類のものである。リオタールはこれを「解放の物語群」と名付ける。この名称は、近代の共和制が人類の解放という大きな理念に向かって拡張していることに由来する。人類はより自由で豊かな未来へと進んでいくのであり、それこそが正しいという思想を持つ物語である。

このような物語は、以下のような点で神話的物語と区別される。

それらはこの正当性を〈創設の〉初源的行為に見いだすのではなく、到達させるべき未来のうちに、つまり実現すべき「理念」の中に見出す。この理念（自由の、啓蒙の、社会主義の、全般的な富裕化の）は、それが普遍的であるというせいで、正当性に役立つ価値をおびる。その「理念」が、近代に対してその特徴的なモードである「計画」、つまりひとつの目的へと向けられた意志を、与えるのだ。⁹

「解放の物語群」は「神話的物語群」と同様、「制度、社会的・政治的実践、立法、倫理、考え方、象徴的なもの」を承認し、正当化する役割を果たす。しかしこの場合、物語自体の正しさの根拠が見出されるのは、物語によって承認された制度その他が形成していきであらう、共同体の未来の姿の中である。この点が神話的物語群とは大きく異なる。近代以降長い間人類の文明を支配していたのは、人間はより自由であるべきである、あらゆる拘束から解放されるべきであるという未来の理念を掲げた「解放の物語群」であった。

リオタールと言えば、大きな物語の消滅を指摘したことで有名である。すなわち、人類全体が共有し、その内部で生きるような大きな物語が近代には存在したが、ある時期においてそれは消滅し、物語の様式は小規模なものへと移行していったという指摘である。この大きな物語の役割を担っていたのがまさに、文明を高度に発展させてきた「解放の物語群」に他ならない。大きな物語の消滅に関しては後に詳しく論じることとするが、ここで

はひとまず、「解放の物語群」と名付けられたこの物語形式が、人類全体を取り巻き、文明の発展と社会の変容に寄与してきたというリオタールの指摘に注目したい。

4. 物語の方向性と目的

さて、以上が正当性の拠り所に注目した物語の分類であるが、リオタールの論述からはもう一つ、別の分類を可能にする系統を見て取ることができる。それは、物語が権威と正当性を得た結果どのように振る舞うかという、物語の方向性と目的に関するものである。

前項で取り上げた「解放の物語群」は、当然のことながら理想的な未来に向かって前進する。それらはその内容自体が理想の実現を標榜しており、またその実現を前提として正当性を得ているからである。物語を受け入れその中で生きる人々は、物語の要請に従ってその理想を実現しようとし、また理想を実現しようとする個人の集積が、未来へと向かう物語のベクトルを強化しかえす。この循環を繰り返しながら、物語と社会は理想に向かって前進していくのである。

これに対して、「神話的物語群」に属する物語は必ずしも前進するとは限らない。「神話的物語群」のなかでも、たとえばナチズムや昭和の天皇制などは、起源にその正当性を求めながら、物語自体のベクトルはある未来の実現へと向けられていたように思われる。しかし、先述のカシナワ族の伝承に関するエピソードからは、これとは全く別の性質が見て取れる。すなわち、カシナワ族の神話は理念を実現しようとはしない。そこで神話が果たしている役目とは、共同体の「前進」ではなく「維持」である。

「神話的物語群」は、共同体の起源を語る物語を反復し続ける。世代を越えて語り継がれる神話的物語は、共同体の正当性を繰り返し主張し、また強化する。そうして正当化の物語が伝承されることで、未来の共同体は現在の共同体と同じように、確固たる「われわれ」の概念を保持しているであろう。物語を反復し伝承することで、共同体はその同一性を保っているのである。

カシナワ族のような共同体は、その同一性を失うような形で変化してはならない。カシナワ族は常に同じ「カシナワ族」でなければならず、別の何かに向かって進歩していくということはない。一方、ナチズムの物語では同じく正当性の根拠を共同体の起源に見出しているが、共同体はある理想に向かって変化しつづけることを要求される。この点において、2つの物語ははっきりと区別されるのである。

リオタールにおける前進型／反復型という対比は、たとえばレヴィ・ストロースの言うところの「冷たい社会」と「熱い社会」の対比と重ね合わせて考えることができるであろう。「冷たい社会」が恒常性を持った社会であるのに対し、「熱い社会」が変化と進歩に飛んだ社会という対比である。この場合、「冷たい社会」を支配していると考えられるのは「神話的物語」の方であり、「熱い社会」では「解放の物語」が支配的であると考えられる。レ

ヴィ・ストロースはつまり、「神話的物語」を発見したのである。「解放の物語」型の物語の下で生きていた西洋の人々が、彼ら自身の物語を通してのみ「発展途上国」を見、共同体の維持を第一の目的に据える「神話的物語」の存在と機能に気がついていなかったという事実を明らかにしたということである。

さて、リオタールの主張を分析した結果、本章では物語に関する 2 つの分類を得ることができた。1 つ目が、物語が正当性を得るための時間軸上の移動に関するもの、すなわち、起源（過去）型／理念（未来）型というものである。そしてもう一つが、物語の方向性に関するもの、すなわち、前進型／反復型という分類である。これらの 2 つの分類の組み合わせによって、本来ならば物語は 4 つの系統で表されるようになるはずである。ただし実際には、理念型でありながら反復型であるような物語は定義上存在し得ない。理念の実現に正当性の根拠を見いだす物語は、その理念に向かって前進することをやめると同時に正当性を失うからである。したがって、ここでは当面 3 つの系統が明らかになったと考えるべきであるが、次章ではこの分類を参照しながら、近代および現代を支配してきた新しい物語の様式について考えてみたい。

⁵ [リオタール 1998]

⁶ [リオタール 1998:72]

⁷ [リオタール 1998:61]

⁸ [リオタール 1998:62]

⁹ [リオタール 1998:86-87]

第2章 物語の喪失と「喪の作業」の可能性

1. 「大きな物語消滅論」を検証する

近現代（modern）の物語のあり方を論じるに当たり、避けて通れないであろう問題は、リオタールの掲げる「大きな物語」消滅論である。近現代においては人類全体が、解放と自由を理想とする大きな物語を共有していた。この大きな物語がある時点でその正当性を失い、もはや物語として信ずるに足るものではなくなってしまった。その結果、人々は地域ごとに細分化された小さな物語の中でしか生きられなくなってしまった、というのがリオタールの指摘である。

彼が小さな物語の例として挙げているのは、宗教やナショナリズムといった、「神話的物語群」に属する物語である。この指摘を受けて、我々は物語の歴史に関してある線形の図式を想定することが可能である。すなわち、かつては地域ごとに「神話的物語」を持った共同体が形成されていたが、しだいに地域間で物語が共有され、統合されるようになり、大きな物語が生まれた。ところがその大きな物語、すなわち「解放の物語」もやがてその正当性を失い、再び無数の「神話的物語群」へと分化していった。すなわち、「神話的物語群」→「解放の物語群」→「神話的物語群」という三段階の移行である。しかし我々は、この指摘をそのまま受け入れる前に、その正当性について十分に考えてみる必要がある。

そもそも、リオタールの言うような大きな物語が存在していたことは、はたして自明のことであろうか。リオタールによれば、人類が共通の理念として持っていたのは次のようなものである。

理性と自由の漸進的な解放、労働（資本主義における疎外された価値の源泉）の漸進的あるいは破局的な解放、資本主義テクノサイエンスの進歩により人類全体がゆたかになること、そしてさらには、キリスト教そのものも近代性（モダニティ）のなかに数えるなら（つまりそのときそれは古代の古典主義に対立させられているわけだが）、わが身を犠牲にする愛というキリスト教の物語への魂の改心による、人間の救済。¹⁰

ここに挙げられた例を一見してもわかるように、彼の言う理念とは極めて西洋的な価値観を背景としているようである。大きな物語が人類全体で共有されていたとするためには、この西洋的な価値観が世界中で共有されていたことを前提としなければならない。そのような前提が、はたして容易に成り立つであろうか。

レヴィ＝ストロースが指摘したとおり、共同体のあり方は西洋のように進歩を求めることには集約されない。前進を要求せず周期的に循環するような社会も実際に存在する。リオタールによると、「解放の物語群」の理念を人類全体が共有していたとされる時期に、こうした共同体も同様に解放の理念を標榜していたとは考えがたい。従って、大きな物語が

共有されていたであろう範囲は、リオタールの主張よりももう少し限定されねばならないであろう。

ただし、このような限定の必要がありながらも、やはりリオタールの指摘が意味するのは大きい。というのも、「人類全体」という点には注意せねばならないものの、もう少し限定された規模においては、「神話的物語群」→「解放の物語群」→「神話的物語群」というレベルの変化を見て取ることもできるからである。もちろんリオタールが西洋的な価値観を念頭においている以上、その指摘が最も説得力を持つのは西洋においてである。しかし西洋でなくとも、西洋の価値観を受け入れて「近代化」を目指した国や地域では、彼の指摘が当てはまるように思われる。

たとえば江戸時代までの日本では、天皇、あるいは将軍という中心を置きながらも、地域ごとに異なる文化があり、異なる起源を持つ物語があった。それらが明治時代以降、「国」という概念の獲得を経て、中央集権化や情報技術の発達とともに、国全体を包み込む 1 つの大きな物語へと統合されていった歴史がある。この大きな物語は、「富国強兵」というようなスローガンに見られるナショナリズムを理念に掲げ、国際社会における地位の獲得を目指した。また第 2 次世界大戦が終わった後、驚異的とも言われる復興と経済発展へと日本を駆り立てたのは、まさに日本全体で共有されていた「解放の物語」であったとすることができよう。

この「解放の物語」がやがて力を持たなくなり、宗教に代表される小さな物語が顕在化し始めたというのも、リオタールの指摘するとおりのことである。オウム真理教の活動は我々の記憶にも新しいが、その登場がバブル期の終焉と時期を同じくしていたという事実は興味深い。この事実はつまり、進歩を掲げる物語が終わろうとしているとき、それと入れ替わるように力を持ち始めたのがオウム真理教の物語だったという図式を成り立たせるものだからである。そしてこの図式は、まさにリオタールの指摘にある「解放の物語群」から「神話的物語群」への移行と符合しているのである。

ここに見られるように、物語のレベルの移行に関するリオタールの指摘は、少なくとも西洋の進歩の理念を受け入れた国や地域、あるいはその集合において強い説得力をもっている。従って本稿では、その適用範囲に注意を払いつつ、引き続き彼の指摘を参照していくものである。

2. 小さな物語の可能性と限界

さて、大きな物語消滅論が少なくとも日本においては妥当であるとしたとき、その後にある（あった）新しい物語とは何だろうか。このことを考えるにあたってヒントとなりそうなのが、フロイトが言うところの「喪の作業」である。

「われわれ」は全員一致に対する追悼を行い、思考し行動するための別のモードを見

つけ、あるいはこの失われた〈対象〉（あるいはこのもはやありえない主体）のために、いやすことのできないメランコリーへと飛びこまなくてはならないだろう。（中略）喪の作業とは、失われた対象から主体の上に、かれらからわれわれのうえに、供給をひきもどすことにより、愛の対象の喪失から立ち直るとのことだ。¹¹

「喪の作業」は通常、ある個人が対象喪失を経験した際に引き起こされる一連の応答の一つとして捉えられる。自分にとって大切な対象、精神的に依存していた対象を失った際、人はそれを埋め合わせるための作業をするというものである。その「対象」は必ずしも人であるとは限らない。物である場合もあるし、より抽象的なもの、たとえば制度や思考の枠組みが対象となる場合もある。

この過程がここでは、ある集団にとっての物語の喪失と重ね合わせて考えられている。坂部風に言えば「われわれ」の思考と行動の様式を決定することで、アンダーソン風に言えば確固たる「われわれ」を想定させることで、物語は共同体を保っている。物語が失われることは、共同体の存在が曖昧になること、そして「思考し行動」するためのモードが失われることをも意味する。「全員一致」とは共同体の同一性を全ての成員が共有していることであり、坂部の言葉で言うならば「共同体の共同性」¹²ということになるのであろうが、これはまさに物語の喪失と同時に失われるものである。また、物語は我々の思考や行動の規範となるものであり、物語の喪失によって「思考し行動する」ためのモードも失われてしまうことが推測される。これらの失われた共同性とモードを再び獲得し、新しい共同体の枠組みを構築しようとする試み——あるいはかつての共同体の枠組みを取り戻そうとする試み——はまさに「喪の作業」であるといえよう。

リオータルによれば、この「喪の作業」によって生まれてくるものの一つが無数の小さな物語群だということである。先のオウム真理教の例も、「喪の作業」の過程と比較して考えてみるとわかりやすい。オウム真理教が提出した物語は、日本の高度な発展が限界を迎え、進歩を求める物語がもはや信じられるものではなくなったとき、それに代わる新しいモードとして一部の人々に受け入れられた。その物語が信者に提供するの、厳しい戒律によって規定される思考と行動の様式であり、教祖を中心とした確固たる「われわれ」の概念であり、起源を語る「神話的物語」による共同体及び彼等自身の正当性である。こうしてみると、無数の小さな物語が生まれるというリオータルの指摘はいかにも的を射ているように思われる。

オウム真理教の例は、しかし同時に、小さな物語という存在の危うさをも示唆している。オウム真理教の物語は、別の物語との摩擦から、あるいはそれ自身の覆いきれなくなった矛盾から、かつて多くの信者を集めたような形ではもはや存続できなくなってしまっている。

オウム真理教の大きな特徴の一つは、教団自身の持つ「正しさ」を、物語の外部にまで押し広げようとしたことにある。彼等はその終末論と救済の理念を、教団の外の社会にも

積極的に適用しようとした。教祖松本智津夫が「国家との対決」というビジョンを明確にしていたことは有名であり、また創価学会等に代表される他の宗教団体に対して敵対意識を持っていたことも知られている。こうした彼等の物語と対立する共同体を、彼等は自らの物語を以て価値判断し改正しようとした¹³。その結果生じたのが地下鉄サリン事件に代表される一連の事件である。

これらの事件に対し法が処罰を加えたのは言うまでもないが、この応酬を単なる犯罪 - 処罰という図式ではなく、ある種の物語同士の衝突として見ることもできる。我々はいづれオウム真理教を「犯罪に関与した危険な集団」として捉えがちであるし、それに対する法の処罰も自明のこととして受け止めている。しかし、まさに松本がそう観ていたように、これらの事件をオウム真理教の物語と国家を貫く物語という、2つの物語同士の対立として捉えなおしてみると、小さな物語の問題が浮かび上がってくる。すなわち、小さな物語の「正しさ」は、必ずしも他の物語と互換性を持たないこと、そしてそれ故に、小さな物語による共同体は閉鎖的にならざるを得ないということである。

オウム真理教の教義の善悪に関する価値判断を一旦保留して見てみれば、彼等の行動の本質はまさに、他の物語と交流しようとしたことや、彼等自身の小さな物語を大きな物語に変えようとしたことにある。その試みが、彼等の例が示すように実際には成功しがたいものであるとしたならば、小さな物語や小さな物語を軸とする共同体が存続するためには、その正当性はあくまでも共同体の内部に留められねばならないことになる。従って小さな物語による共同体は、必然的に閉鎖的な性質を帯びていくのである。

こうした閉鎖的な共同体の発生はまさにリオタールの予言した現象である。小さな物語は無数に生まれるものの、それらはあくまで断片化されたものでしかなく、人々は自らの抱える物語の中で生きるしかなくなったのだと彼は言う。このような共同体の閉鎖性はまた、次節で取り上げるような「大きな物語再構築論」の論拠となる部分でもある。

オウム真理教の例から読み取れるもう一つの事実は、物語を新しく立ち上げることの難しさという点に関係するものである。オウム真理教が提供した物語は、その原型をチベット仏教やヨーガ等の思想から得ているものの、それらの相異なる思想の混合ゆえ、全体としては松本によって新しく構築された物語であるということが出来る。このような新しい物語においては、上記のような既存の共同体との摩擦の他に、カシナワ族の例で登場したような「物語のかす」がどのように処理され得るか、という課題がある。

カシナワ族に見られるような強固で伸縮性のある物語は、「ふくらむ」ことによってあらゆる事件・言説を内包できる。そうすることで物語（あるいは共同体）の外部にあるものや、内部に新しく入ってくるものを、物語の中に位置づけ、共同体の同一性を維持している。その上で、それでも覆いきれなかった矛盾は「供犠」「麻薬の服用」「境界をめぐる戦争」によって取り除かれる。したがって問題は、新しく生み出された物語は、外部の事件・言説を内包しうる伸縮性を持つだろうか、という点にある。

オウム真理教の例を見るならば、彼等の物語は——少なくとも日本における既存の物語

との比較において――伸縮性を持たなかったということができる。外部とはかけ離れた価値基準を持つオウム真理教の物語は、共同体の正当性を訴えはしたものの、その効果は十分とは言えず、時に信者自身にさえ矛盾を感じさせるようなものだったと言われている¹⁴。この矛盾を覆い隠すための手段として教義があり、熱心なヨーガの修行があったものの、やはり最終的には「国家との対決」というビジョンを打ち出すことでしか共同体を維持できなかったということである（このような「境界をめぐる戦争」によって共同体を維持する構図は、ナチズムにおける対ユダヤ人政策にも見て取ることができる）。

こうして見ると、同じ「神話的物語群」に属する物語でも、そのパフォーマンスの程度には随分差異があることが認められる。この差異を生んだ要因は無数にあるであろうが、あえてそのうちの一つを挙げるならば、カシナワ族のように長く存続している共同体はある種の自然淘汰を経ているということがあるように思われる。物語は正当性付与の機能や伸縮性において必ずしも優れているとは限らないが、ある程度の時間経過を経てなお存続している共同体の物語機構はそれらの点において優れていることが予想される。新しく生まれた物語の中にも優れたものは存在して然るべきであろうし、そのような物語を持つ共同体は存続することができるであろう。しかし、逆に優れた機能を持たず共同体を維持する十分な機能を持たない物語は、より大きな物語に押しつぶされて消滅するか、オウム真理教のように外部の物語と「境界をめぐる戦争」を引き起こすかのいずれかである。このように、無数に生まれるであろう小さな物語やそれによって成立させられる共同体は必ずしも存続可能ではなく、また既存の物語との摩擦をどう扱うかという課題が残る点で、極めて不安定な要素を抱えた存在だと言うことができる。

3. 大きな物語は再構築できるか

このように小さな物語が生まれる一方で、再び大きな物語を構築すべきだという意見もある。たとえば、西欧近代の知のあり方を批判した『オリエンタリズム』で知られる英文学者エドワード・サイードは、「人々は断片化した自分たちだけの小さな物語の中で生きるしかなくなった」というリオタールの見方に対し、次のような見解を示している。

「解放の理想は失われたというが、いまでも世界中で多くの人々が自由を求めて苦闘しているのです」。そう語るサイードは一方で、人類共通の価値観や大きな理想に背を向けて伝統や宗教のような小さな世界に閉じこもる傾向が、地球全体に強まっていることに強い危機感を示した。「だからこそ真実や普遍的な価値を追及する知識人の役割は少しも変わっていない。これからが知識人の存在が試される時代なのです」（中略）「他の民族がこうむった苦難も人類共通の苦難として受け止めなければならない」¹⁵

サイードの見解のバックグラウンドには、彼の出身地であるパレスチナをめぐる問題があ

る。彼の故郷のパレスチナ人、そしてパレスチナ人と対立するユダヤ人は、今も解放と自由の理想を追求し苦闘していると彼は語る。この理想を人類全体で共有し追求すべきという彼の主張は、この種の理想を掲げる物語が信じられにくくなった今日においても十分な正当性を持っている。

こうした「べき」論は、しかし、また既存の共同体を支えてきた物語の多様性を損なってしまう恐れも孕んでいる。リオタールは現代の物語をめぐる議論のあり方に対して次のように警告している。

「われわれは大きな物語を永続化することができるのか？」という問いに対する答えは、「われわれは何らかのことを、おこなわなければならない」になってしまったのだ。

(中略) 16

この「権利から義務への横すべり」は、場合によっては諸文化の持つ多様なアイデンティティを損なうものとなり得る。「解放の物語」が全人類を覆うためには「現実の共同体の解体」が前提となる。大きな物語の下では、「フランス人あるいはアメリカ人というその名を普遍的市民という概念に反して論ずることはできず、できるのはその逆なのだ」¹⁷。すなわち、「フランス人あるいはアメリカ人」という国と地域における名づけが、大きな物語の中での「普遍的市民」という名づけの下位に位置するという現象である。カシナワ族の例を見ればわかるように、物語における名づけは共同体の内外の事物や事件・言説を共同体の歴史の中に位置づけることと同義である。したがって、各共同体の名づけがより大きな物語における名づけの下位に置かれている状況は、各共同体を支える物語の機能不全をも意味しているのである。こうして解体された共同体の集合が統一された最終的アイデンティティを目指す様は、パレスチナ問題に関わるサイドの目から見ても不自然に映るに違いない。

このような「べき」論にしたがって物語が構築されていくことの善し悪しはさておくとしても、「喪の作業」には他のあらゆる可能性が想定され得る。大きな物語が再構築される可能性がある一方で、それとは別に無数の小さな物語が生じることも考えられる。また、無数の小さな物語は、それらが宗教の形態をとっているか、あるいはナショナリズムの形態をとっているかで全く別の意味合いを持つことになる。大きな物語の再構築も、小さな物語としての宗教も、そうしたあらゆる可能性の中の一つに過ぎないことをまず念頭に置かねばならない。

さて、ここで仮に「大きな物語を再構築する」という選択肢を選んだ場合に我々が直面する課題は、既に多くの共同体においてもはや信じられないものとなっている大きな物語を、いかにして信ずるに足る物語として再構築するか、ということである。もはや信じられなくなった物語と同じ様式の物語が、何らかの原因で再び力を持つことは考えがたい。「解放の物語」的物語が再構築可能であるとするならば、その理念は自由や進歩、解放と

いった西洋的な価値観に支配されたものではなく、何か別の未来を標榜するものでなくてはならいだろう（たとえばエコロジーの観念が掲げる理念はこの条件に該当すると考えられる）。そうでなければ、その伝達様式が過去に「解放の物語」を伝達した様式とは異なっている必要があるだろう（たとえばインターネットはそれ以前の様式とは全く異なる特徴を持ち、かつテレビと比肩しうる同時性を持っている）。

逆に、我々が本当に「小さな物語の中で生きるしかなくなった」のだとしたら、我々の課題は小さな物語による共同体が持つ閉鎖性について考えるという点にある。サイドによれば自由と解放の理想は（あるいは「他の民族の苦難」は）共同体を超えて共有されるべきものである。このような共同体間の交流がはたして可能かという問題がある。また、オウム真理教の例で見たような共同体自体の不安定性や、物語間で生じる摩擦の存在にも目を向けなければならない。これらの問題は、何らかの新たな理念を掲げることによって、また物語の伝達手段の変化によって、解決へと導かれるのか。あるいは代替的な解決案を提出することで解決可能なのだろうか。

繰り返しになるが、物語の内容に関する分析は本稿の目的とするところではなく、したがって新しく生み出されるであろう物語が、どのような理念に依拠しているかを予想することは本意ではない。以下の分析で対象とするのは坂部やリオタールの言うところの「物語の言語行為」であり、ここでは物語の伝達様式である。実際のところ、大きな物語の終焉後まもなく発展を始めたインターネットという情報伝達様式は、この問題を扱うにあたって最も大きなファクターであるように思われる。この様式を通じて何か大きな物語が織り上げられているようでもある一方、リオタールが予測していた以上の規模で物語の断片化が起こっているようにも見える。そこで次章以降では、物語が今日どのような可能性を持っているかについて、メディアの変遷とそれぞれのメディアの特徴をpushしながら考えてみたい。

10 [リオタール 1998:38]

11 [リオタール 1998:51-52]

12 [坂部 1960:49]

13 このような改正を指す観念として、教団内で「ポア」という言葉が使われていたことが知られている。「ポア」はチベット密教にルーツを持ち、本来は「ある人物を、死後の世界においてより高いステージに転生させる」という意味を持つが、教団内では後に（主に教団にとって都合の悪い人物を）殺すというニュアンスが付加される。実際に、教団内での信者の事故死を目撃した信者（田口修二）や、オウム真理教に関わっていた弁護士一家（坂本提一家）が「ポア」されている。[高山 2001]などを参照のこと。

14 信者の証言に関しては[村上 1998:116-139]等を参照のこと。

15 2006年12月18日、朝日新聞夕刊

16 [リオタール 1986:57]、傍点ママ

17 [リオタール 1986:88]

第3章 メディアという言語

メディア論の大家であるマーシャル・マクルーハンはかつて「メディアはメッセージである」と説いた。共同体を成立させるのが物語であるとしたならば、共同体の内部に網の目のように張り巡らされたメディアはそれ自体物語的であるとも言える。あるいは、それを使って物語が生み出され伝達されるという点で、メディアは「言語」だということもできるだろう¹⁸。人類は古くから言語を用いて物語叙述を行ってきたが、その様式は身体表現や口頭によるものから文字によるものへ、また文字から映像へと変化し、同時に言語の届く範囲も格段に広がった。そして今日では、インターネットがあらゆる伝達の様式を取り入れ、世界中をかつてないほどの速さで繋いでいる。

インターネットというメディアの登場によって、我々の日常的なコミュニケーションのあり方はもちろん、より巨視的な観点では物語の叙述と伝達の方法も、ひいては共同体のあり方も大きく変容したことが推測される。このインターネットが新しいメディアとして大きな力を持ち始めた今日、インターネットを通じて物語がいかに編み上げられるか—あるいは編み上げられないか—という問題は、現代の共同体がどのように形成され得るかという問題と同義である。かつてテレビが最先端の言語であった時代、リオタールは物語が断片化していくことを予言し、マクルーハンはテレビに代表されるマス・メディアが世界の共同体に与える影響を論証した。それから長い年月が過ぎ、インターネットという新しい言語が獲得された現代において、彼等の意見を再検証することは大変興味深い。本章および次章で取り組むのはそういった試みである。

1. 印刷物と共同体

テレビなどの電子メディアやインターネットが普及するより遥か昔から、印刷物は大規模なメディアとして作用してきた。ベネディクト・アンダーソンによれば、人々が現在のような共同体の枠組み、つまり国民(nation)を想像できるようになったのは、地域ごとに日常言語が統一され、同時に印刷物が普及したことに起因しているという。

印刷物以前の時代、西洋で共同体の枠組みを作っていたのは宗教と王権であった。聖なる言語で書かれた聖典をシンボルとして、また王の権力を中心として、その成員が明確な共同体が想像されていたのである。すなわち、宗教共同体では聖典を読める者が、王国では王権の支配下にあるものが、それぞれその共同体の成員となる。これらの共同体は空間的にも、精神的にも中心と呼べるものを持っており、したがって共同体の構造はあくまでも「求心的」「階序的」¹⁹であった。宗教共同体であれば聖典や聖職者が、王国であれば王権がその中心である。

しかし、聖なる言語の権威が廃れ、印刷物の多くが俗語で書かれるようになるにつれ、「出版資本主義(print capitalism)」²⁰が同じ言語を話す集団を1つの市場として浮かび上ら

せていく。そして、その言語で書かれた印刷物が集団の中で流通することによって、それを読む人々はその言語の通じる範囲を、新しい共同体の範囲として想像することが可能となったのである。

かれらは、彼等のこの特定の言語の場には、数十万、いや数百万もの人々がいること、そしてまた、これらの数十万、数百万の人々だけがこの場に所属するのだということを次第に意識するようになっていった。出版によって結び付けられたこれらの読者同胞は、こうして、その世俗的で、特定で、可視的な不可視性において、国民的なものと想像される共同体の胚を形成したのである。²¹

今日我々が持っている国民 (nation) の観念の起源は、まさにここにあるとアンダーソンは述べている²²。

さて、かつての共同体が「求心的」で「階序的」であったのに対し、この新しい共同体はあくまで「水平」²³であった。なぜなら新しい共同体には、宗教共同体における聖典のような特権的な存在も、王国における王のような地理的中心もなかったからである。そこで彼等を共同体たらしめていたのは、「永続的形態をもち、時間的にも空間的にも、事実上無限に複製可能」²⁴な印刷物であった。したがって共同体の成員は、その個人的なプロフィールに関わらず「時間的にも空間的にも」並列化された同一性を手に入れることになる。こうした同一性、とりわけ時間軸上の同一性は、起源を語り共同体の同一性を支える「神話的物語」の機能を髣髴とさせる。ここでアンダーソンが指摘しているのは印刷物による共同体の空間的限定であるが、このような時間軸上の同一性があることを考えると、印刷物は同時に共同体内の時間軸をも形成しているということができらるだろう。

印刷物と共同体の関係について、もう一つ別の観点から見てみよう。人類学者のエドモンド・カーペンターは、印刷物というメディアの特徴について次のように述べている。

手書き本は絵や色彩があり、シンボルと紙面の間に相関関係があったが、独りで黙って読む印刷物の白黒のページの画一的な形に道をゆずった。議論は表紙から裏表紙へと糸のように流れるものなので、本の形態は線的な表現をよしとした。主語から動詞へ、動詞から目的語へ、文から文へ、パラグラフからパラグラフへ、章から章へ、初めから終わりまで周密に構成され、クライマックスに価値がおかれた。偉大な詩や戯曲は、そうではなく多面的な見方を残していた。しかし、たいていの本、特に教科書、歴史書、自叙伝、小説が線的な性質のものとなった。

事件は時系列に従って配置され、そこから原因と結果がはっきり表現されたと考えられた。実態ではなくて、関係が価値あるものとされた。著者は“権威者”となった。著者のデータはまじめなものとしてされたが、それは継起的に構成されたからである。そのようなデータは、継起的に並べられ印刷されると、価値と真実を伝えるとされた。

別の方法で配置されると、疑わしいものとされた。²⁵

印刷物の画一性に関してはアンダーソンも触れているところであるが、ここでカーペンターが強調しているのはその線形性である。線形性とは常に、それ以外の可能性を排除した上でしか成立しえないものである。本来ならば、あるデータの次に並べられるべきデータは一つに限定されないはずである。Aの次に配置されるデータはBであってもCであってもかまわないし、そのまた次に配置されるデータも限定されない。したがって、同じデータの集合でも配列によって複数の最終的アイデンティティをもち得ることになるのである。しかしながら、著者によってA、B、Cの順に配列された時点で、それらのデータの集合の最終的アイデンティティ（「クライマックス」）は固定される。それらのデータはA、B、Cの順に並んだ線形の物語となり、それ以外の配置をとることも、AとBの間にDという別のデータが入り込むことも許されない。この点において著者は「権威者」なのである。ここで著者が行っていることは、唯一絶対の物語を創作することである。

このような線形性はまた、知覚の使い方の変化によっても強化されていると言っているだろう。印刷物以前の文化において人類はあらゆる知覚を使っていたものの、印刷物の登場と普及によって、人類の知覚は視覚優位になった。これについてマクルーハンが、文字形式によって「わざと、また組織的に、一時点の一つ以外は全て無視する知覚、分析習慣」²⁶が作り出されたのではないかと指摘している。複数の知覚が併用を併用している時には、得られる情報が「一時点の一つ」ということはあり得ない。たとえば、目の前で鳥が鳴いているという視覚的情報は、鳥の鳴き声という聴覚的情報と一緒に認識されるし、それと同時に風が吹いているという触覚的情報や、風で木々が揺れているという別の視覚的情報も入ってくるはずである。これに対して、印刷物では一時点に得られる情報が、文字で表されていることの一点に限定される。したがって鳥が鳴いているのと同時に風が吹いたり、木々が揺れたりすることはなくなるのである。これこそがまさに、印刷物における物語が一本の線形として表される所以である。人類がこうした知覚の使い方を捨得したことは、一つの物語の外部に別の物語が存在することを不可能にしたと言えるだろう。

印刷物の叙述形式におけるこうした線形性は、「神話的物語」が持つ特徴と似通っているように思われる。「神話的物語」は、外部のあらゆる事件と言説を包み込み、それ以外の歴史が存在し得ないような形で共同体の歴史を語る。その最終的アイデンティティははじめから1つに限定されており、それ以外の到達点へと物語が向かうことはない。そういう具合に歴史を語ることで、物語は「その外部にはもはや「かれら」以外存在しないような、ひとつの堅固な「われわれ」に権威を与える」²⁷のである。

本章では印刷物の持つ2側面、すなわち画一性と線形性に注目したが、これらの特徴を踏まえると、印刷物という言葉を用いて行われる言語行為はリオタールが指摘した「神話的物語」の言語行為に極めて近いと言ってよい。もちろん、全ての印刷物が線形性を以て書かれているわけではないことをカーペンターも認めているし、画一性と線形性を備えて

いる印刷物に関しても、その全てが「神話的物語」として作用していると断言することはできない。しかしながら、印刷物が国民（nation）という今日の共同体の概念—リオタールによれば小さな物語によって作られる共同体のあり方—を作り上げたことは注目に値すべきであるし、その点において、印刷物という言葉には「神話的物語」を語るのに適した特徴があるのではないかと考えられるのである。

2. 印刷物から電子メディアへ

さて、このように共同体を縁取ってきた印刷物は、やがてそれ自身の新たな叙述形式を獲得することになる。

新聞の形式が本の文化に終止符を打った。新聞の形式は短くて不連続な記事を提供する。各記事は重要な事実を最初におき、次第にどうでもよい細部の事実へと、しりすぼみになっていく。（中略）少なくともクライマックスないし結論を最後にもっていく伝統的な線形的感覚で書くわけにはいかない。²⁸

新聞は、本の形式で出版された印刷物とは全く異なる叙述形式を持っている。本ではA、B、C、それぞれの因果関係が整理され、しかるべき順番で線形に配置された。しかし新聞においてはそうではない。A、B、Cは時系列や因果関係と関係なく併置される。その結果、新聞は次のような性質を帯びることになる。

時間と空間は別々の観念として破壊され、単一の「ゲシュタルト」（部分の総和を超えたまとまり）として、“ここ”に“いま”提示される。（中略）このような形式は時系列ないし線性でなく、同時性を高める。一つの全体的情勢から抽出された各項目は、原因結果の連続にしたがって配置されず、なまの経験として全体として提示される。²⁹

新聞においてA、B、Cの因果関係は注目されず、A、B、Cが同時に発生していることのみが強調される。ここではそれぞれの事件が起こっている場所の空間的な距離は問題とならず、したがって共同体の内外の事件・言説が、さも同じ一つの場所で起こっているかのように語られるのである。

また、新聞はA、B、Cの順序が定められていないために「読者は製作者の役割を持たされる」³⁰ことにもなる。唯一絶対の物語が提供されないことにより、伝達されたデータを元にどのような物語を編み上げるかが読者に委ねられるのである。

このような叙述形式によって事件・言説が整理されたとき、共同体という単位がどのように変容していくかという問題は大変興味深い。「神話的物語」が共同体における唯一絶対の歴史を語り共同体の枠組みを維持していたのに対し、新聞はむしろ共同体の内外の同時

性を強調することによって、既にあったはずの共同体の枠組みを積極的に無視しているようにも見える。もちろん毎日大量に発行されては捨てられる新聞の上で、共同体の枠組みを変えるような物語が語られるとは考えがたいが、同様の同時性を持つ言語がもっと別の形を取って登場したとき、その言語はそれ以前に自明のものであった共同体のあり方を根本的に不可能なものにしてしまうのではないかと考えられる。そして、本稿でこれから取り上げる電子メディアやインターネットという言語は、まさにこうした特徴を備えているのである。

カーペンターやマクルーハンが電子メディアと呼ぶのは磁気テープやラジオ、そしてテレビのことであり、本稿でもこれらの意味に限定してこの語を使用することとする。さて、彼等によれば、これらのメディアも新聞同様「数ヶ所からの情報が同時に、集合的に蓄えられる」といった特徴を持っており、非線形であるという。一方電子メディアが新聞と異なるのは、そこに聴覚的情報が含まれていることである。新聞を含む印刷物の情報は全て視覚的情報であるといつてよいのに対し、テレビにおいては視覚的情報に加えて聴覚的情報が、ラジオにおいては聴覚的情報のみが伝達される。

使用される知覚の変化がいかに重大であったかについてここで言及する余裕はないが、この知覚の変化によってメディアは、より受け手を巻き込むような形式へと変化したといえることができる。マクルーハンは「距離をおく見方、関与しないでいる態度、客観性を与えてくれる感覚は視覚だけである」³¹と語る。他の感覚はそうではない。触覚、運動感覚、味覚、そして聴覚は、いずれも「深く関わる (involved)」³²ことを要求する。新聞においても読者の参加は要求されていたが、ここではその程度がより高くなっているといえることができる。こうした叙述形式によって、世界はもはや一本の線形では表現できないものとなった。

また、ラジオやテレビの同時性は、新聞のそれと比べて遙かに高い。1日に数回発行される新聞とは異なり、ラジオやテレビの情報は1日中発信されつづける上、それらの情報は場合によってはほとんど時間差のない状態で受信される。世界のどこかで起こる事件の情報は、起こると同時に世界中に配信される。そして、たとえ配信された情報が古いものであったとしても、視聴者は聴覚を使ってそれらを受信するため、その時間差に関係なく事件を追体験するかのよう感覚を持つことが可能となる。

もう一つ、電子メディアが新聞と異なっているのは、電子メディアの視聴者は必ずしも「製作者」となる必要がないということである。この点についてはマクルーハンやカーペンターが言及しているわけではない。彼等はあくまで、電子メディアを新聞と同じように、無関係な情報の集合を提供するメディアとしてしか捉えていないようである。しかしながら、電子メディアによって伝達される情報に対しては、ユーザーによる取捨選択や「製作」が新聞の場合ほど自由に行われ得ないのも確かである。新聞においては記事を読む順番の自由や、読まない自由が読者に与えられていたのに対して、電子メディアでは情報が線形に並べられて伝達されるからである。もちろんそうした配列は、因果関係や時系列に基づ

いて整理されたものではない。しかしながら、ここに番組の製作者が何らかのメッセージを込めることは十分に可能であろうし、その意図がなかったとしても、一様に配列された情報を受信することで、複数の視聴者がそれらの情報の集合に共通の物語を見出すことがあるかもしれない（たとえばニュース番組の中で、少年による犯罪が連続して取り上げられた場合、視聴者の「最近少年犯罪が多い」という印象はばらばらに取り上げられた場合よりも強くなるだろう）。

以上の点を鑑みれば、電子メディアはそれまでのメディアに比べ、極めて強い力を持った言語であり、また強力なメッセージとなっていたと考えることができる。そしてこの言語が発達した結果、世界の共同体に起こったのは次のような変化だった。

文字人の電子メディアは、世界を一つの村ないし部族に縮小する。ここでは、あらゆるものごとが、あらゆる人に、同時に発生する。あらゆる人が、あらゆるものごとについてそれが発生するその瞬間において知り、したがってあらゆるものごとに参加する。テレビが世界村の出来事にこの同時発生性を与える。

村ないし部族におけるこのような経験の同時的な分け合いが、村ないし部族の様相を作り出し、集団性を優先させる。³³

そもそも無関係であった世界の共同体は、電子メディアによって接続されることで、まるで1つの部族のような様相を呈するようになったのである。小さな部族においては、そこで起こるすべての事件が全員に同時に共有される。そして共有された事件は物語の中に組み込まれる、つまり共同体の歴史の中で固定される。電子メディアの登場は、このような物語の作成が人類全体で行われるようになったことを意味する。

電子メディアのこのような性質を考慮すると、近現代において大きな物語が構築された一因には、電子メディアという言語の獲得があったのではないかと考えることができる。もちろん、こうした言語の登場があったからこそ「解放の物語」が大きな物語となり得たのだと言うのはいささか乱暴であろう。しかし少なくとも、「解放の物語」が電子メディアの言語で、世界中に向けて語られたことによる影響の大きさには留意せねばならない。たとえば日本人が「解放の物語」を信じて進歩を目指していたとき、電子メディアで配信されていたのはアメリカのホームドラマであった。便利で快適な暮らしの様子—それは進歩と発展の象徴である—が繰り返し放送されたことと、日本の高度経済成長との関係性が注目されるのは珍しいことではない。ここには「解放の物語」が受け入れられ信じられたことと、電子メディアとの間に少なからぬ関係があったことが見て取れる。また、大きな物語が人類全体の理想を掲げている一方で、電子メディアも人類全体を同時に接続しているという点で、両者の特性に空間的な一致があることにも注目したい。

逆に言えば、電子メディアは「理念・前進型」の物語の伝達を得意とした言語だったのではないかということもできる。「解放の物語」は電子メディアと相互作用し成功を収めた。

もしこれが「神話的物語」であったら、つまり人類全体の起源について語り、世界中が一つの共同体として結束することを正当化するような物語だったら、はたしてそれは「世界村」の成立を成功させただろうか。世界中に存在していた共同体は既に、独自の起源を語る物語を持っていたはずである。こうした共同体に対して語りかける物語として適切なのは、各々の共同体が信ずる起源に代わって新しい起源——人類全体の起源——を語るものよりも、それらの起源と矛盾しない未来の理念を語るものの方が適切であるように思われる。したがって、既存の共同体の枠を越えて物語を伝達する電子メディアという言語にあつては、「起源型」の物語を伝達することは難しいと考えられるのである。

18 [カーペンター1981:150-185]等を参照のこと。

19 [アンダーソン 1983:39]

20 [アンダーソン 1983:63]

21 [アンダーソン 1983:84]

22 アンダーソンは以上の論述を、南アメリカとヨーロッパの歴史を例に取りながら行っているが、日本の歴史の中にはこのプロセスに相当するものがあるとは考えがたい。ヨーロッパ等でこうしたプロセスを経て獲得された国民 (nation) の観念、その完成形を輸入したと考えるのが自然であろう。「日本」という単位が意識されるようになったのは開国後のことであり、その後明治政府の政策によって国民 (nation) の実装が行われたとするのが自然である。

23 [アンダーソン 1983:76]

24 [アンダーソン 1983:84]

25 [カーペンター1981:152-153]

26 [マクルーハン 1981:54]

27 [リオタール 1986:63]

28 [カーペンター1981:154]

29 [カーペンター1981:154-155]傍点引用者

30 [カーペンター1981:155]

31 [マクルーハン 1981:125]

32 [マクルーハン 1981:124]

33 [マクルーハン 1981:55]

第四章 現代の「物語の言語行為」

さて、こうして「大きな物語」を伝達してきた電子メディアと比べて、インターネットは何が異なるのか、というのが本稿で最後に取り組む問題である。一見すると、インターネットは電子メディアと同じように世界中を同時に接続し、「世界村」を形成しているようにも見える。しかし、「世界村」の形成を促した電子メディアのような特徴を、はたしてインターネットは持っているかという点には十分注意しなければならない。インターネットの特徴はむしろ、それがあらゆる規模の共同体をも解体するものとなり得る点にあるのである。

1. 言語としてのインターネット

インターネットを目の前にして我々が抱く感覚は、世界中がウェブ上で接続され、情報のやりとりが瞬時に行われるという、いわば同時性の感覚である。遠く離れた国のユーザーとリアルタイムで会話をする経験や、世界各地のニュース速報を動画で視聴し、それに対するホットな議論を交わす経験は、電子メディアを越える同時性の感覚を与えてくれる。同時性が情報の受信のみならず、情報の発信においても獲得されたことは特筆に値する。送受信が時間差なしで行われ得る環境の整備によって、電子メディアにおいては得ることの難しかった「つながり」の感覚までもが、インターネット上では実現されることとなった。こうしてみると、インターネットという言語の性質は電子メディアの延長にあるようでもあるし、インターネットが発達した今日の状況を「世界村」の完成と見る向きもあるかもしれない。

しかしながら、大きな物語がインターネットと入れ替わるようにして消滅していったことを鑑みると、事態はそれほど単純ではないように思われる。仮にインターネットが電子メディアの延長上にあるとしたら、それは大きな物語の再構築に大いに寄与し新しい物語を編み上げていることが推測されるが、そのようなインターネット全体を覆う物語を見いだすことは難しい。もちろん、仮にそうした物語があったとしても、それが現代人の目に映るとは限らないという点には常に自覚的であるべきである。今は明らかにならなくても、インターネット以降の言語との比較において、インターネットの言語で語られていた大きな物語が浮かび上がってくることもあるかも知れない。しかし少なくとも今日インターネットのあり方を見るに、大きな物語を共有するのに適した構造があるとは考えづらいためである。

その理由は、以下に引用した荻上チキの指摘の中に見出すことができる。

インターネットを利用する各人は、意図的であれ非意図的であれ、常にある程度の情報のフィルタリング（情報のふるいわけ）を行っており、興味のある情報、知りたい

情報などを選別しています。ウェブ上で人は、自分が知りたいと思う情報を収集します。³⁴

インターネットにおいて、情報は印刷物のように線形に並ぶわけではなく、新聞や電子メディアのように同時に集合するわけでもなく、散乱した情報をユーザー側で選択して受信する。受け取る情報の順番が指定されないのはもちろんのこと、どのような情報を受信するか（受信しないか）という選択までユーザーに委ねられる。その結果、人々が情報を消費するやり方は次のようになるとマクルーハン指摘している。

ヘビメタを聴きたくなければ聴かなくてもいい。好きな音楽だけを常に聴いていればいいわけです。そういう意味で、マーケットはおたたく的な特定領域に分裂していきました。

（中略）例えば、アルゼンチンのネットワークにログインして、アルゼンチンに関するどうでもいい話を二四時間見続けることができます。そんなときに閲覧者は、ブラジルのこと、チリのことについてはまったく考える必要がなくなるわけです。³⁵

新聞や電子メディアにおいてはそうではなかった。あらゆる情報が同時に集合しているため、視聴者は好みに関わらず「ともかく全体を見る」ことを余儀なくされた。だからこそ、世界中の事件が人類全体で全体で同時に共有され、結果的に世界が一つの部族を形成することとなったのである。しかし、インターネットにおいてユーザーに与えられた選択可能性は、このような共有のあり方を最早不可能なものにした。今や我々は、自国のどこかで起こった事件に対してできえ目をつむることができる。このような言語を使って、マクルーハンがかつて指摘したような「世界村」を再び形成することが、あるいはサイドが主張するように「他の民族がこうむった苦難も人類共通の苦難として受け止め」ることが、はたして可能なのかということである。

言うまでもなく、技術的には可能であるばかりか、電子メディアの時代よりもその可能性は高い。チベット独立問題はその好例である。2008年の北京オリンピックの際にチベット民族が中国からの独立を訴えていたとき、twitter³⁶では即座に無数のコミュニティが形成され、チベット民族の苦難は一瞬にして人類全体に共有されうる状態となった。この運動はまさに、解体された時間と空間の概念が、チベット独立問題をキーワードとして世界規模で再構築された例だといえよう。こうした迅速で大規模な物語の構築を、電子メディアを使って再現することはおそらく不可能である。

しかしながら、「世界規模」は「人類全体」と同義ではない。twitterを通じて人類全体に発信されたチベット独立問題を、人類全体で受け止めたはずのないことは容易に想像がつく。定量的な論証をすることは難しいが、少なくともかつて「解放の物語」が共有された規模でチベット独立問題が共有されたとは考えがたい。この例は、インターネットを通じ

て発信された情報が必ずしも受信されないこと、従ってインターネットという言語で語られた物語が大きな物語とはなり難いことを示していると言える。

ならば、インターネットの言語ではどのような物語が語られているのであろうか。それを知るためには、インターネットの特性を次のように言い換えてみるとわかりやすい。インターネットの情報は新聞のように集合的ではないが、ユーザーが情報を受信する際の順列が指定されないという点では新聞と共通している。無数にある事件・言説は因果関係や時系列とは無関係に散乱しており、それらの間にどのような因果関係や時系列を見いだすかもユーザーに委ねられる。つまり、インターネットのユーザーは新聞の場合と同様「製作者の役割を持たされる」。

ここでは物語を構成するのは情報の発信者ではなく、受信者である。テレビなどの電子メディアにおいては、発信者が事件・言説の因果関係や時系列を明確にし、何らかの物語を描き出すことも可能であったと考えられる。しかし、インターネットにおいてそれは明らかに不可能である。発信された情報がどのようなコンテキストにおいて読まれるかは、発信者にはわからないのである。こうして人々が事件・言説を自らの物語の中で位置づけ固定していくと、次のような現象が起こる。

それは時として、「多くの人々を自作のエコーチェンバーに閉じこめてしまうようなシステムとして機能してしまうようなシステム」として機能してしまいます。

エコーチェンバーとは、音の反響効果を人工的に作り出す部屋や装置のことです。仮に小さなつぶやきであっても、あるいはどうてい人には聞き取れないような囁きであったとしても、自分に都合のよい言説を選択し、多くの人と同調しあうことでその声を大きくすることができるのです。仮にユーザーの立場が少数派でしかなくても、ウェブ上では必ずしも問題となりません。³⁷

この現象は、たとえ一個人の中でできあがった物語だとしても、それが彼自身にとって必ずしも小さい物語とは感じられないということを示している。このいわば「大きな物語幻想」とでも言うべき物語が無数に散乱しているのが、今日の物語のあり方だと言うことができよう。これは一見すると——より正確に言えば、一個人の立場から見ると——大きな物語が世界中で共有されている/されうるような印象を与える幻想である。しかし実際には、リオタールの予言したように、物語の細分化が極度に進行した状態に他ならないのである。

2. インターネットは何を織り上げるか

この無数の「大きな物語幻想」について、リオタールの分類に基づく分析をしてみたい。もちろん無数の物語が共存しているのであるから、そこには多様な物語が存在するはずで

あって、インターネットの言語で語られる物語は何型であると断定することは不可能である。ここで試みるのは、インターネットの可能性について分析することである。

まずは時間軸上の展開についてみてみよう。今日日本でよく聞かれる「ネトウヨ」の存在や、反韓国・中国、反米の議論がインターネット上で盛り上がるケースなどを見れば、過去・起源への展開は可能であることがわかる。また先のチベット独立問題の場合は、明確に未来・理念への展開が見られる。しかしここで気をつけなければいけないのは、そもそもインターネット上の物語に時間軸上の展開が必須であるかということである。物語が時間軸上に展開するのは、物語の権威を、また共同体の正当性を獲得するための策であった。これに対し、必ずしも共同体を形成しているとはいえない「大きな物語幻想」は、時間軸上の展開を必要としない場合がありそうである。個人レベルで抱えられた「大きな物語幻想」が正当性を付与しているとすれば、それは彼自身の人格に対してであり、従って「大きな物語幻想」が支えているのは、彼自身の同一性である。この時権威の根拠となるものは、恐らく時間軸上の展開だけではない。水平面上の展開——彼の物語を正しいと言っている人がどこかにいるということ、あるいは彼の物語を強化するような言説がどこかにあるということ——もまた権威を与えてくれるはずである。自分にとって都合のいい物語を編み上げられるインターネットにおいては、「誰が言っているか」よりも「誰かが言っているという事実」の方が重要なのである。

次に、その方向性についても見てみよう。チベット独立問題の例は、「解放の物語」型であるからして明確に前進型である。しかし、こうした一部の例を除くインターネット上の物語の多くは反復型であるように思われる。このことについて考えるときに鍵となるのは、インターネットの「疑似同期性」³⁸という性質である。

《客観的》な時間の流れから見れば、利用者間のコミュニケーションは「非同期的」に行われているけれども、各ユーザーの《主観的》な時間の流れにおいて、あたかも「同期的」なコミュニケーションがなされているかのような錯覚を与える。³⁹

以上の引用は、研究者の濱野智史氏が **twitter** とニコニコ動画について指摘しているものであるが、こうした特徴はむしろ、インターネット上のこの両者以外の場所において顕著であるように思われる。**twitter** で起こったチベット独立問題に関する運動は、現実には事件が起こってまもなく活発になったものである。ニコニコ動画においては過渡的な流行や「祭り」の存在から、ほとんど同時的なコミュニケーションが行われる場合があることを示している。もちろん濱野氏が指摘するように、この両者においても「非同期的」なコミュニケーションが行われる場合も多い。しかしインターネット全体を眺めてみると、そこで行われているコミュニケーションのほとんどは「非同期的」であり、しかもユーザーがそれを「同期的」とすると錯覚できるようなものである。今必要な情報を収集するユーザーにとって、情報が発信された時刻はさほど問題とならないことも多いし、収集された情報が

編み上げられるのも、ユーザーにとっての「今、ここ」に他ならない。

こうした「疑似同期性」がインターネットに一般的な性質であるとすれば、インターネット上で編み上げられた物語は全体としては前進しづらいことが推測される。もちろん、個人のレベルでは前進が起こりうる。一個人が自信の編み上げた物語に従って、目標を持ち行動することは十分に考えられる。しかし、各人の情報共有があくまで「非同期的」である以上、大きな規模での前進が起こることは考えづらい（twitter のような一部の例を除く）。たとえユーザーが大きな規模での共有と前進を感じていたとしても、それは「疑似同期性」によって生み出された幻想でしかない場合もあるだろう。

また、インターネットの大きな特徴である「アーカイブ性」は、一つの事件・言説が永遠に、ユーザーにとっての「今、ここ」に位置づけられ得るものとして残ることを示している。同じアーカイブでも、印刷物のアーカイブにおいてそのようなことは起こらない。しかしインターネット上では、「議事同期性」によってそれが可能となる。

「アーカイブ性」と「議事同期性」によって「今、ここ」に残り続ける事件・言説は、繰り返し同じような内容の物語が編みつづけるだろう。この構造は、「解放の物語」における前進の構造よりもむしろ、カシナワ族における反復構造や、レヴィ＝ストロースの言うところの「冷たい社会」のそれに近い。このような構造のあることを踏まえると、インターネット上で未来型の物語が共有されることは——少なくとも共同体に何らかの変化を与える程度の規模で共有されることは——難しいとすることができる。

³⁴ [萩上 2007:64]

³⁵ [梅森 2007:211]なお、引用部はベネディクト・アンダーソンの講演中の発言による（以下同様）。

³⁶ twitter とは、ユーザー同士がウェブ上で短いコメントでやり取りを交わす場を提供するサービスである。あるユーザーが 140 字以内の短いメッセージを発信すると、別のユーザーがそれにレスポンスするという連鎖が次々と生じる場となっており、ここではブログよりも時間軸上の距離が近く、かつチャットよりも大規模なコミュニケーションが行われる。サービスの特徴と趣旨は下記 URL を参照のこと。

http://www.greenspace.info/twitter/whats_twitter.html

³⁷ [萩上 2007:68]

³⁸ [東 2007]

³⁹ [濱野 2007]

結論

最早大きな物語が幻想でしかあり得なくなった今日の状況について、本稿は価値判断を下すものではない。しかしながら、少なくともサイドのような理想を掲げるものにとって、この状況は嘆かわしいものであるに違いない。2003年に亡くなったサイドの目にインターネットがどのように写っていたのかは気になるところであるが、いずれにせよこうした状況は、インターネットの次の言語が獲得されるまで続くのであろう。

かつてテレビが全盛期にあったころ、マクルーハンはこんなことを書いていた。

テレビが古いテクノロジーになったとき、われわれはテレビのすばらしい本質を真に理解し、ありがたく思うことだろう。⁴⁰

テレビが過去のメディアとなった今日の観点から「テレビのすばらしい本質」を挙げるならば、それは人類全体を繋ぐことができること、そして繋がれた人類全体に、あらゆる問題へのコミットメントを同時に要求することができたということに集約されるであろう。それが良いか悪いかは別として、テレビは大きな物語を語ることのできる言語であった。

インターネットは大きな物語を語りはず、代わりに「大きな物語幻想」を編み上げる。これはテレビとの比較において、一見よくないことのように思われるかもしれない。インターネットは確かに、テレビが語る物語によって作られた既存の社会のあり方に対する矛盾を孕んでいる。しかし、そのために悪であると判断されてはならない。それはテレビが登場した頃に、既存の社会構造との間に摩擦を生じせしめたのと同じ現象に過ぎない。これからはインターネットによる物語が社会構造を作り変えていくであろうし、その構造の中で新たに増えてくることもあるであろう。我々があくまでテレビ時代からインターネット時代への過渡期に生きているということ、その時代の限定性を忘れてはならない。インターネットの「すばらしい本質」は、次の言語の登場によってのみ明らかになるのである。ところで、荻上は「消費者たちがウェブを批判する言説もまた、ウェブの法則に則らなくてはならない」⁴¹と面白いことを書いている。本稿でインターネットについて論じる際に参照した文献はすべてインターネット上で[東 2007]からリンクを辿って収集したものであるが、荻上の指摘が正しいとするならば、本稿もまたウェブの法則の中にあるのだということに注意したい。ここで指摘されているウェブの法則とは、先に取り上げたような選択可能性や「エコーチェンバー」の形成のことを指すのであろうが、仮に彼の指摘が正しいとするならば、「大きな物語幻想」を指摘している本稿自体が幻想である可能性は免れえないことになるのである。

⁴⁰ [マクルーハン 1981:148]

⁴¹ [荻上 2007:20]

参考文献一覧

東浩紀「人文系が語るネット」2007

<http://it.nikkei.co.jp/internet/news/index.aspx?n=MMITbe000007112007>

ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』書籍工房
早山、1983

梅森直之『ベネディクト・アンダーソン グローバリゼーションを語る』光文社、2007

荻上チキ『ウェブ炎上』ちくま新書、2007

エドモンド・カーペンター「新しい言語」『マクルーハン理論』平凡ライブラリー、1981

坂部恵『かたり——物語の文法』筑摩書房、1960

高山文彦『麻原彰晃の誕生』 文芸春秋 2001

濱野智史「情報環境研究ノート」、本稿で参照した部分はすべて 2007

<http://wiredvision.jp/blog/hamano/>

マーシャル・マクルーハン「メディアの文法」「メディア・アフォーリズム」「テレビとは何か」『マクルーハン理論』平凡ライブラリー、1981

村上春樹『約束された場所で』文芸春秋、1998

ジャン＝フランソワ・リオタール『こどもたちに語るポストモダン』筑摩書房、1986

日本の刺繍文化におけるフランス刺繍の受容

31080172 金森ゆうな

目 次

- 1 はじめに
- 2 フランス刺繍が伝わる以前の日本の刺繍文化
 - (1) 日本に刺繍が伝わった時期
 - (2) 日本刺繍の技法、使用用途、題材
 - (3) 日本刺繍の担い手
 - (4) 日本刺繍業界の状況
- 3 フランス刺繍が伝わった後の日本の刺繍文化
 - (1) フランス刺繍が伝わった時期
 - (2) 日本刺繍の技法、使用用途、題材
 - (3) 刺繍の担い手
 - (4) 日本刺繍業界の状況
- 4 フランス刺繍が日本刺繍に与えた影響に関する考察
- 5 おわりに

謝辞

注

参考文献

1 はじめに

現在、日本の伝統的な刺繍としては、着物や帯、相撲の化粧廻しなどに用いられている、京繍などの、日本刺繍が挙げられるが、それは専門職人によって、あるいは一部の一般人によって趣味として刺されているにすぎない。一方、フランス刺繍は学校の家庭科の授業などの学校教育の現場にも取り入れられることが多く、日本人にとって親しみやすいものとなっている印象を受ける。なぜ、どのようにして、日本の刺繍文化はこのような現在の状況に至ったのだろうか。

日本刺繍の変化を追った研究や欧風刺繍が日本に導入される過程を追った研究は既に存在する。例えば、前者のものとしては、畑澤正子氏の「日本刺繍の変遷」¹があり、この論文では古代から江戸時代までの日本刺繍の技法や使用用途の変化について研究されている。後者のものとしては、長谷川綾子氏の「明治期における欧風手芸（編物、刺繍）の女子教育の導入について」²、「大正期における欧風手芸（編物、刺繍）の女子教育の導入について」³があり、欧風手芸が日本の女子教育に取り入れられる過程が教育制度や出版物の点から研究されている。また、この論文の中ではフランス刺繍は日本刺繍と異なり簡単に刺せ、洗濯することが可能なため、洋装化に伴って普及したことが指摘されている。

しかし、これらの論文ではフランス刺繍が日本の刺繍文化に与えた影響については触れられていないので、現在の日本の刺繍文化の理解を深めるために、この点について考えたいと思う。

異文化受容の過程に関しては、平野健一郎氏の文化触変論のモデル⁴を参考にして考察する。このモデルでは、「文化触変」とは、文化同士の接触とそれによって起こる変容のことを指している。

この文化触変論によると、文化触変の過程には、他文化の要素の提示と選択、統合、結果、の3つの段階が存在し、その結果、文化の状態は旧平衡状態から新平衡状態へ移行すると考えられている。なぜなら、人々の生活を支える文化の安定性が崩れると文化の意義そのものが失われることになるので、多くの場合、文化の内部に混乱状況を避けて新しい安定状態を獲得しようとする動きが生じるからである。

まず、異文化の要素が既に存在する文化に取り入れられるときの第一段階は、外来の文化要素が提示され、そしてそれを選択するという過程である。このとき、選択と受容の間に「フィルター」が存在し、この「フィルター」を通過できた文化要素だけが受容され、それ以外は拒絶、黙殺される。「フィルター」は比喩的な概念であり、この役割を果たしているのは、受け手の文化側にある必要性和適合性である。必要性とは、文化を維持、安定させるために必要な文化要素はどのようなものであれ受容されるということを示しており、適合性とは、外来の文化が以前から存在する文化要素群に適合するかどうかということを示している。第二段階は、外来の文化要素の内、受け入れられる文化要素を、受け手側が持っている文化体系の一部として取り込んでいく過程である。第三段階では、その受容の

結果、受け手側の文化に引き起こされた影響、つまり文化の新平衡状態が示される。

しかし、複数の文化間で接触が起こった場合、必ずしもいずれかの文化に変化が見られるわけではない。互いに相手を侵さず、定期的な交流で平和的な関係を長期間続け、双方共に生存を保っているという、共棲の関係も存在する。

以下、本稿では、まずフランス刺繍が伝わる以前の日本の刺繍文化について、次にフランス刺繍が伝わった後の日本刺繍の変化について書く。最後に文化触変論と比較して、フランス刺繍が2つの段階を経て日本の文化に定着し、その後フランス刺繍と日本刺繍が共棲する結果になり、そして現在の状況に至る過程について考察、説明する。

2 フランス刺繍が伝わる以前の日本の刺繍文化

まず、フランス刺繍が日本に伝わる以前の日本の刺繍文化について概観する。具体的には、日本に刺繍が伝わった時期、日本刺繍の技法、使用用途、題材、担い手、日本刺繍業界の状況などについて触れる。

(1) 日本に刺繍が伝わった時期

日本刺繍の最も古い記録としては、『日本書紀』の推古 13 年（605 年）に、「十三年夏四月辛酉朔天皇詔_二皇太子大臣及諸王諸臣_一、共同發_二誓願_一、以初造_二銅繡丈六佛像_一、各一軀_一。乃命_二鞍作鳥_一、爲_二造_一佛之工_一⁵。」とあり、刺繍による一丈六尺の仏像の製作が命じられたことが分かる。「鞍作鳥」に命じたとなっているため、仏師が製作したか、あるいは仏師の監督の下で刺繍職人が製作したことがうかがえる。この作品は現存しないため技法や作風などの詳細は分からないが、仏教伝来とともに繡仏の技術として刺繍が日本に伝わったことが推測できる。

(2) 日本刺繍の技法、使用用途、題材

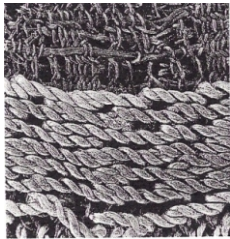
飛鳥時代から奈良時代にかけては、仏教の教えを説くために刺繍が利用されていた。

例えば、日本刺繍の現存する最古の作品として、国宝にも指定されている飛鳥時代の「天寿国曼荼羅繡帳」がある。また、『上宮聖徳法王帝説』によると、推古 30 年（622 年）に聖徳太子が亡くなったことを悲しんだ橘大女郎が推古天皇にお願いした結果、勅命によって、采女が太子の往生した天寿国の図を刺繍したことが分かる。これが最初に製作された繡帳である。鎌倉時代になると、中宮寺の尼僧、真如がこの繡帳の朽損を嘆き、建治元年（1275 年）に模本製作を行った。最初の繡帳断片と鎌倉時代の繡帳断片が江戸時代に張り混ぜられたため、現存の繡帳には飛鳥時代と鎌倉時代の繡帳断片が混在している。紫羅地の部分が飛鳥時代に製作された部分、紫綾地と白平絹の部分が鎌倉時代に製作された部分と考えられており、それぞれ繡法に違いが認められる。飛鳥時代の部分は、中国古代の刺繍の影響を受けて、染色が鮮明な強く撚られ糸で、返し繡いの技法がされているが、鎌倉時代の部分は染色が薄い緩く撚られた糸で、まつい繡い、平繡い、刺し繡いの技法がされている。前者は刺繍の素人である采女によって製作されているため、簡単で形式的な繡法が用いられ、後者は専門家の繡師によって製作されているため、より複雑な技法が用いられている⁶。



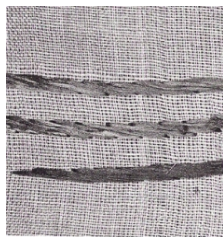
天寿国曼荼羅繡帳（国宝、中宮寺）⁷

< 繡法 >



返し繡

一針繡っては少しも
との方へ返す技法。



まつい繡

一本の糸を表から
裏、裏から表へと抜
いて繡う技法。



平繡

糸を平行に引いて、
平面を埋める技法。

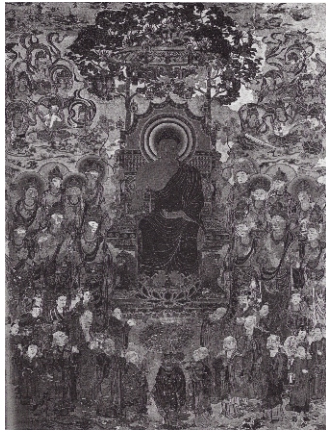


刺し繡

針目の方向を一定に
して、長短交互に埋
める技法。

⁸

奈良時代には繡法が大きく変化した。奈良時代初期には、国宝に指定されている「刺繡 釈迦説法図」に代表されるように、鎖繡いで図を埋め、相良繡いで螺髪などを刺繡する技法が用いられていた。しかし、正倉院蔵「花樹孔雀文様刺繡裂」などの作品では、鎖繡いは部分的に用いられるのみで、大部分は撚りの少ない糸で平繡いがされている。これは、唐の繡法が平繡いであったことに影響されたことと、刺繡の題材が仏から花鳥や草花に変化したことに伴って、技法も情緒的な表現が可能な平繡いへ変化したことが考えられる。奈良時代に発達した平繡いは、以後日本刺繡の基本的な繡法として定着することになる。また、奈良時代までの作品は幡などとして使用されたため、両方の面から見られるように両面繡いがされた。しかし、奈良時代以降は両面繡いではなく片面繡いがされるようになる⁹。



刺繡釈迦説法図（国宝、奈良国立博物館）¹⁰



花樹孔雀文様刺繡裂（正倉院）¹¹

<繡法>



鎖繡い

鎖状を表しながら線や面を繡い詰める技法。



相良繡い

裏から刺した糸を表で結び玉をつくる技法。

12

平安時代には繡仏が仏画に代わり、刺繡の目的は衣服の装飾効果に向けられるようになったため、公家社会の服飾に用いられた。平安時代の作品で現存するものはほとんどないのだが、唐衣や裳に菊の折枝や松などの文様が刺繡されたことが、『栄華物語』卷三十七に描かれている¹³。

鎌倉時代には、浄土教の影響で再び繡仏や幡が製作されるようになる。この時期の作品の特徴は、刺し繡い、まつい繡い、平繡い、留め繡い、駒繡いなどの繡法と人髪の使用である。鎌倉時代には、繡技が非常に洗練され、発達した。また、撚られていない糸である、釜糸が使われ始めたのもこの時期である。

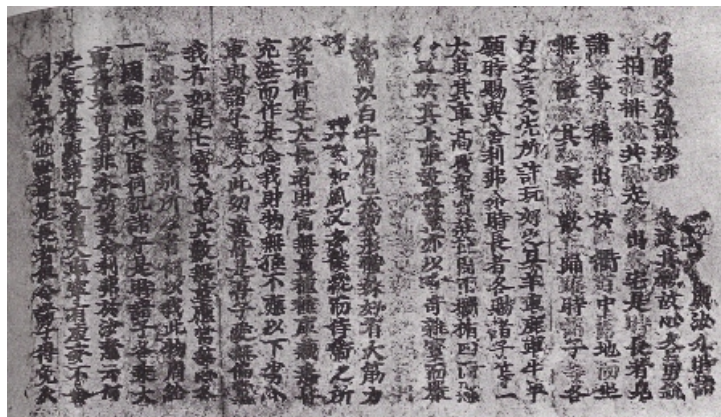
例えば、重要文化財に指定されている「刺繡大日如来坐像」は、撚り糸が使用され、繡法は主に刺し繡いがされ、線の表現にはまつい繡いがされている。尊像の髪と着衣の部分に人髪が他の糸とともに繡い込まれているのが特徴である。この材料は今までの繡仏には使われたことがなかった。これは、死者を回向することによって死者が救われる、という浄土教思想の影響である¹⁴。

「五色繡字法華経切」は、経文を刺繡した装飾経で、繡法は返し繡いがされている。糸

は、撚りのない釜糸が使用されている¹⁵。



刺繍大日如来坐像（重文）¹⁶



五色繡字法華經切¹⁷

<繡法>



留め繡い

糸の浮きを抑えるため、上から別糸で繡い綴じる技法。



駒繡い

糸を木製の糸巻きに巻き取って引きのばしながら下絵に沿って置き、別の細い糸で綴じ付ける技法。

¹⁸

室町時代には、阿弥陀三尊像図などの繡仏の製作は盛んに行われたが、一方で、室町時代から桃山時代にかけて、能装束や小袖など、服飾に刺繍が使用されるようになる。能装束には刺繍と摺箔による縫箔、小袖類には染めと繡い、絞りと繡い、染めと絞りと繡いが用いられ、それらの技法によって装飾性の高い作品が生まれた。糸は釜糸が主に使われ、繡法は平繡い、刺し繡い、駒繡いを始め、多様な繡技が用いられた。題材は、草花、扇面、御所車、蝶などがある¹⁹。



草花文様肩裾縫箔（重文、宇良神社）²⁰

江戸時代にも、小袖、打掛、女帯、帷子、袱紗など、刺繍は装飾に使われた。使われる繡法は桃山時代のものと同じだが、糸は釜糸の他に、金糸、銀糸などが多く使用されるようになった。題材は、草花、鳥、木、扇面、貝桶文様などがある。

生活が豊かになった町人階級が金糸、銀糸を多用した刺繍がされた豪華絢爛な美服を追求するようになり、幕府から度々美服の売買を禁じられるほどであった。寛文8年（1668年）には金銀の使用を禁じる儉約令が出され、天和3年（1683年）には高価な刺繍がされた衣服の製作が禁じられた²¹。



流水に四季花の丸文様打掛（京都・洛東遺芳館）²²

(3) 日本刺繍の担い手

『延喜式』によると、「縫殿寮」がおかれていた。それよりも古く『続日本紀』には聖武天皇の天平5年（733年）12月の条に縫殿寮の長官である縫殿寮の名がみえる。

また、職人の働く風俗を画題としたものに、鎌倉時代から江戸時代にかけての歌合せ絵巻や職人尽があり、「ぬいものし」「ぬいとりし」が描かれている。桃山期に描かれた職人

尺絵屏風を見ると、作業をする姿が写実的であり、現在の刺繍師の製作方法と変わっていないことが分かる。



職人尺絵屏風（重文、喜多院）²³

(4) 日本刺繍業界の状況

明治時代以前は、一般的に刺繍する家を「文庫や」、「縫箔や」と呼んでいたが、刺繍界では「おめしや」と「地ものや（地向きや）」の 2 種類が存在した。前者は、御所や諸大名の御用を受け高級なお腰巻などを製作するため非常に格式が高く、一方、後者は、琴に掛けるユタン、襟、帛紗などの市井一般の注文品を製作していた²⁴。

なお、貿易については、元治元年（1864 年）、田中利兵衛は英国人ガラバと相談して刺繍品の見本品を英本国に送り歓迎されたいきさつはあるが、当時の日本は鎖国状態²⁵だったため、輸出をすることはできなかった²⁶。

3 フランス刺繍が伝わった後の日本の刺繍文化

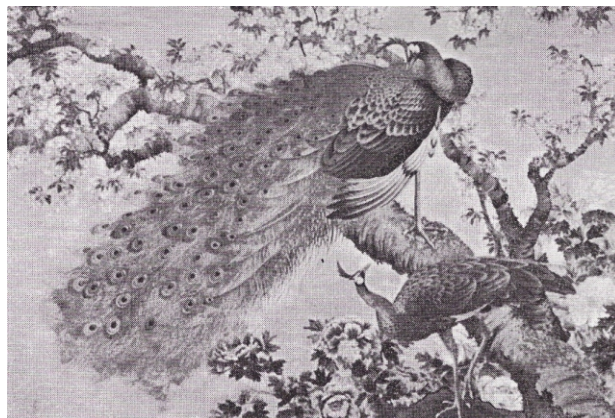
次に、フランス刺繍が伝わった後の日本の刺繍文化について書く。

(1) フランス刺繍が伝わった時期

フランス刺繍が日本に伝わった時期は定かではないが、明治時代に日本は欧米の文化を大きく取り入れており、フランス刺繍が起源であるといわれているすから繡いが既に存在すること、また、大正時代には既にフランス刺繍に関する著作物²⁷があることなどから、明治時代にフランス刺繍が日本に伝わり、日本刺繍の繡法には影響を与えたが、フランス刺繍自体は一般には普及されず、大正時代に広く普及したと考えられる。この点については、(2)以降で説明する。

(2) 日本刺繍の技法、使用用途、題材

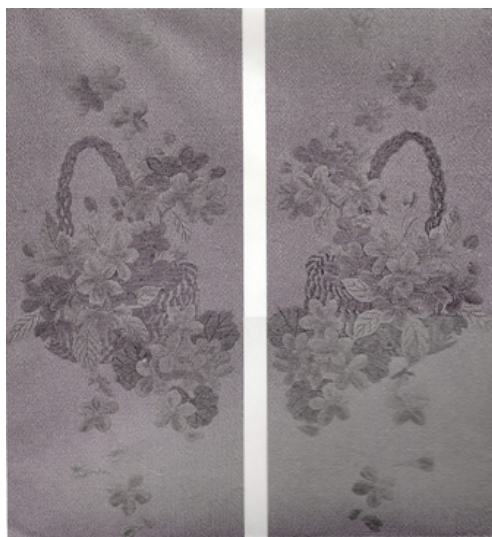
明治時代以降、外国文化の流入、繡師の刺繍技術の発展に伴い、日本刺繍は服飾の分野から室内装飾の一分野に利用されることになった。つまり、鑑賞を主とした、衝立、屏風、壁掛け、額面などが多く作られた。繡法も複雑になり、垂幕などは立体的な表現のためにアップリケが併用された。題材も山水や花鳥など、絵画的なものとなった。明治時代の作品としては、旧赤坂離宮の壁面装飾がある。この作品は、日本画家の菊池芳文が下絵をし、京都の川島織物が拝命を受けて製作したものである。桜と牡丹、孔雀の番を題材とした写実的な作品で、肉入れの技法や撚り糸の使用によって量感がある格調の高いものになっている。繡法は全て刺し繡いが用いられている。



旧赤坂離宮壁面刺繍 桜牡丹孔雀の図²⁸

大正時代から昭和時代初期にかけては、フランス刺繍やクロスステッチ²⁹、ロシア刺繍³⁰などの外来の刺繍の受容による影響を受け、図案、色彩、繡法が洋風化したため、表現が太く荒いものも出てきた。これは、外来の刺繍は布目の粗いものに太い刺繍糸であるためと考えられる。例えば、クロスするバテン繡いや縁かがりに利用されるスカラ繡いなどの

技法が試みられた。一方、刺繍入りの半衿が流行したため、表現が繊細になり、菅繡が多く用いられ、表現が多様化した。半衿は洗わなければならないため、手法が今までと比べて細かくなった。この他に、日本刺繍は歌舞伎座の大緞帳や相撲の化粧回しに用いられた。例えば、19代横綱常陸山の化粧回しは、題材が月桂樹で、金モールが用いられている点やパールやルビー、ダイヤがあしらわれている点が特徴的である³¹。



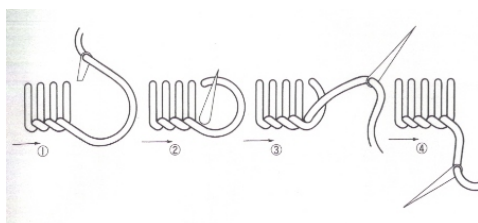
刺繍襟 縮緬地淡藤色堇花籠模様菅巻繡³²

< 繡法 >



バテン繡³³

糸を交差する技法。



すから繡³⁴

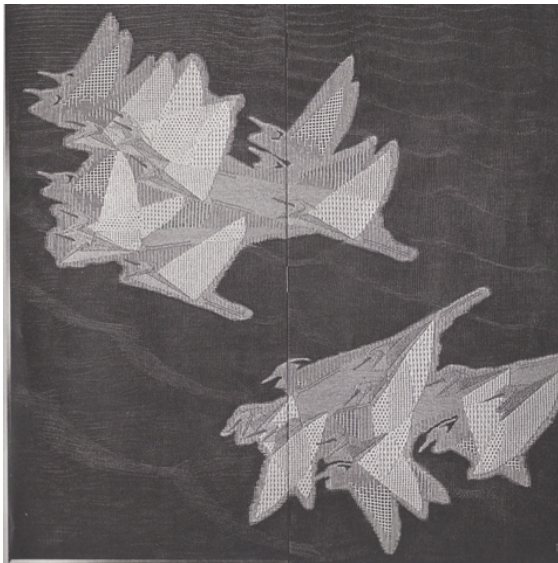
縁をかける技法。



菅繡³⁵

縮緬類の布目を一つずつ拾って繡い、次にその糸を留める技法。

昭和2年(1927年)、帝展に工芸部染織の部が設けられてからは、新たな表現を追求する日本刺繍作家が登場した。伝統的な技法をふまえた上で、さらなる洗練された表現や斬新な表現が求められたのである。昭和時代の作品として、岸本景春氏の屏風「湖面の影」、平野利太郎氏の衝立「宝相華」がある。これらの特徴は、布目の粗い生地に木綿糸、モール、漆糸、金銀糸などを使い、両面刺繍されている点である³⁶。



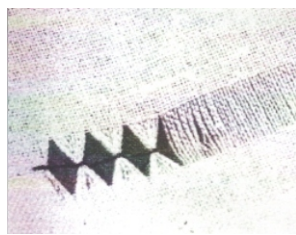
岸本景春 刺繍二曲屏風「湖面の影」
(第二回日展日本芸術院賞) 37



平野利太郎 刺繍三折衝立「宝相華」 38

繡法としては、元来フランス刺繍だが日本刺繍として定着しているものとして、スカラ、ドロンワーク、アップリケがある³⁹。また、昭和3年(1928年)の『刺繍百種技法帖』では、西洋風な図柄、色彩を撚り糸で表現する「ふらんす縫い」や生地織り糸を模様に合わせて切って抜き取り、網目のように透けた部分を別糸でかがりつける「ドロンワーク縫い」が紹介されている⁴⁰。

<繡法>



ドロンワーク⁴¹

生地織り糸を切って抜き取り、透けた部分を別糸でかがりつける技法。



ふらんす縫い⁴²

西洋風な図柄、色彩を撚り糸で表現する技法。

昭和15年(1940年)、第二次世界大戦直前に贅沢禁止令が出され、日本刺繍は下火になったが、戦後、振袖、留袖、帯などの服飾に利用されるようになった。その一方で、刺繍の機械化がめざましく、ミシン刺繍が日本刺繍全体に占める割合は、8~9割程度である⁴³。

(3) 刺繍の担い手

明治時代以降、刺繍を職業とする繡師の他に、趣味として、あるいは職業として刺繍に

取り組む女子が増えた。また、より芸術的な作品の製作を目指す日本刺繍作家の存在も出てきた。

明治5年(1872年)に頒布された学制により、日本でも教育制度が整備され始め、教育の一環として刺繍も教えられた。特に、一般家庭の女子教育を目標にした女学校で、裁縫、手芸、刺繍は積極的に取り入れられた。しかし、どのような種類の刺繍が教授されていたかということについては、管見の限りでははっきりとしたことは分からなかったのだが、日本刺繍を教える学校と西洋刺繍を教える学校が混在していたことが推測できる。例えば、明治5年に開校した東京女学校では手芸を課し、英国婦人エム・グリフィスが編物、レースなどとともに刺繍を指導していた⁴⁴。日本刺繍を指導していたとは考えにくいので、西洋刺繍が教えられていた可能性が高い。一方、明治23年(1890年)に存在した東京高等女学校の裁縫科の要目の中には服紗繡箔が含まれており⁴⁵、日本刺繍が教えられていたことを示唆している。また、明治36年(1903年)に出された「文部省訓令第二号高等女学校教授要目並ニ教授上ノ注意」の刺繍の項目には、「綿糸、絹糸等ヲ用ヒ、襟、服紗、袋物地、服地、髪飾品等ニ就キテ、種々ノ縫ヒ方ヲ授ケ、又便宜ソノ方法ニ依リ材料ノ性質、図案、色ノ配合、糸ノ染メ方ヲ授クベシ⁴⁶」とあり、日本刺繍と西洋刺繍のどちらを指しているかを判断することはできない。

しかしながら、日本刺繍が専門的な教育を施す女学校に取り入れられたことは分かっている。明治30年代のフランスで開かれた万国博覧会に日本から出品された刺繍作品が注目をひき、それに影響を受けて女子教育の中に取り入れられるようになった。まず刺繍を取り入れた学校は、明治初年に下田歌子女史が校長であった華族女学校と実践女学校、鳩山春子女史が校長であった共立女子職業学校であった。これらの学校では、江戸末期の刺繍の名人を招いて刺繍科を設けて、江戸期の繡法を伝授した⁴⁷。

次に、明治時代から大正時代にかけて出版された刺繍に関する著作物から、どのような刺繍が誰によってされていたかについて考える。

まず、明治35年(1902年)の著作物に、富田たか子著『刺繍教科書全』という日本で最初の刺繍の教科書がある。ここでは、「すから繡」について、「スカラ繡とは『ハンカチーフ』類の周辺に模様を繡付け終りて、其外縁の繡地は切り去るを得るやうに繡ふ方法なり。」と説明されている⁴⁸。

同じく明治時代の下田歌子著『女子手藝要訣』では、主に日本刺繍の技法が説明されているが、一部西洋刺繍が紹介されている箇所がある。フランス刺繍の影響を受けた日本刺繍の技法である「すから縫い」に関しては、「手巾(ハンカチーフ)の縁などを、からみ縫ふを云ふなり⁴⁹。」と記述されている。また、日本刺繍の題材としては、花、葉、鳥、果実、紋などが挙げられている⁵⁰。

大正時代の日本刺繍に関する著作物である、梶山彬の『高等女藝 刺繍極意』は、一般の人の趣味のため、あるいは家庭の実益のために書かれた。この本の中でも、「すから繡」に関する説明がされている。題材は、花鳥、魚、昆虫、山水などである⁵¹。

一方、大正時代には、フランス刺繍に関する著作物も出版された。例えば、千葉富美の『フランス刺繍』では、フランス刺繍が大正時代になって流行し始めたこと、フランス刺繍は縫い方が平易で応用範囲が広いこと、洗濯ができること、美術的であることなどを指摘し、日本の女性に勧めている。題材は花や葉のモチーフで、帽子、テーブル掛け、手提、洋服、カバンなどに用いられた。ここでは、本来のフランス刺繍とそれよりも簡単な刺繍が紹介されている。色に関しては、本来のフランス刺繍は白や薄い色一色が使われていると記述されている⁵²。金澤静子の『フランス刺繍』でも、フランス刺繍はあかぬけていて清楚で、美術的だが、洗濯できるため日本刺繍と異なり実用的であり、また日本の女性の仕事に適していることが指摘されている。この本では、本来のフランス刺繍を改良した「金澤式フランス刺繍」が紹介されている。より簡単にするため、刺繍枠は使用せず、より洗濯に耐えるようにするため、仕上げ縫いよりも芯に深く注意して糊は使わない点が異なっている。題材は花や葉のモチーフで、手提、よだれかけ、鏡かけ、襦袢の袖口、帯などに使われている。襦袢の袖口や帯など、和服にもフランス刺繍がされている点が特徴的である。色は、白や優しい色が薦められている⁵³。

フランス刺繍は日本刺繍のように複雑でなく誰にでも容易にできるので、女学生やアマチュアなどの間で流行し、大正期が最も盛んであった。日本刺繍もその影響を受け、太くて粗い作風も現れた⁵⁴。また、大正時代に半衿の加工が盛んになったため日本刺繍を職業とする女性が増えたが、昭和時代には職業選択の幅が広がり、減少の傾向を示した。しかし、全国の女学校、技芸女学校で必須科目、随意科目として教授した結果、女性の趣味としては流行していた⁵⁵。

(4) 日本刺繍業界の状況

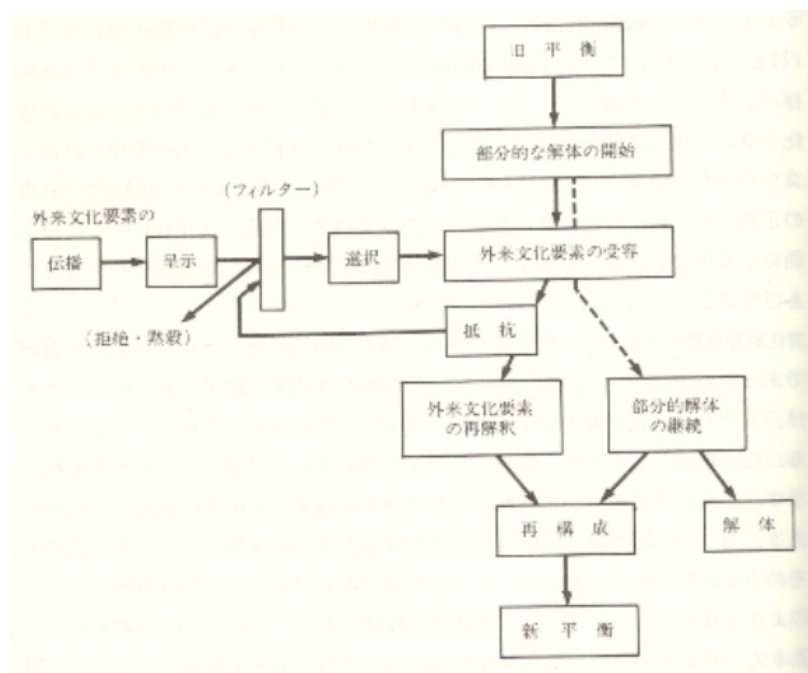
明治時代には、日本刺繍の製品が海外へ輸出されるようになった。大政奉還により封建制が崩壊し、おめしやは一度に仕事を失い、地ものやも不景気に陥った。しかし、貿易の自由が認められたため、明治7年(1874年)以降は、主におめしやが貿易に活路を見出し、帛紗を中心に、大量に輸出した。輸出先の国はイギリス、フランスが主で、日清戦争後と日露戦争後が最も盛んであった。その後、大正3年(1914年)の欧州戦争をきっかけにして、刺繍貿易の勢いは衰えた⁵⁶。

また、日本刺繍業界の大きな変化として、組合が組織化されたことが挙げられる。明治31年(1898年)、工業組合と商店が合併して京都刺繍同業組合が設立され、徒弟が途中でやめてしまったり、約束を履行しない場合、組合は裁判にかけても厳重に取り締まった。なぜなら、貿易刺繍の黄金期には徒弟や職人に密かに刺繍させる商店が出てきたため、工業組合に加入していない商店を取り締まる必要が出てきたからである⁵⁷。東京地区では輸出品に力を入れるようになり、毎年一回、京都地区では同業者の組合が刺繍技術の競技会を催して技を競い、その技巧は極度の発達をもたらした。東京地区に組合が創立されたのは大正6年(1917年)である⁵⁸。

4 フランス刺繍が日本刺繍に与えた影響に関する考察

本章では、文化触変論を参考にして、フランス刺繍が日本刺繍にどのような影響を与えたのか、そしてどのようにして日本の刺繍文化に入ってきたのか、という点について考察する。

「1 はじめに」でも触れたように、文化触変論によると、文化触変の過程には、他文化の要素の提示と選択、統合、結果、の3つの段階が存在し、その結果、次の図のように、文化の状態は旧平衡状態から新平衡状態へ移行すると考えられている。そして、選択と受容の間には「フィルター」が存在し、この「フィルター」を通過できた文化要素だけが受容され、それ以外は拒絶される。「フィルター」は比喩的な概念であり、この役割を果たしているのは、受け手の文化側にある必要性和適合性である。



文化触変の過程⁵⁹

フランス刺繍が日本に伝わった時期、つまりフランス刺繍が日本の刺繍文化に「提示」された時期は、明治時代と大正時代の2回である。

まず、初めてフランス刺繍が日本に伝わった、明治時代のことについて考える。異文化受容の第一段階としてフランス刺繍の技法の一部が選択され、第二段階としてその技法が日本刺繍の技法に取り入れられた。その結果、第三段階として、日本刺繍にすから繡という技法が増えた状態に達した。フランス刺繍が日本刺繍の使用用途や題材に影響を与えたとは言えない。なぜなら、明治時代以降、日本刺繍の使用用途が室内装飾の範囲にまで広がったり、題材が生物や風景を含むようになったりしたのは、フランス刺繍のみが原因

とは断定できず、開国によって日本に伝わった絵画や手工芸など、様々な他の要素も影響していると推測できるからである。そして、すから繡いは、洋服の導入に伴って伝わったハンカチの縁をかがるのに便利であったから受容されたと考えられる。

次に、明治時代にはなぜフランス刺繍自体が日本で一般に普及しなかったのかということについて考える。

ひとつは、フランス刺繍を普及する人がいなかったという日本の環境が挙げられる。当時、英語教育を重視する女学校では外国人教師が雇われており、フランス刺繍も教えられていた可能性はあるが、そのような女学校は次々と廃校になっている。例えば、前の章で挙げた東京女学校も、明治5年(1872年)に開校したが、明治10年(1877年)には廃校となっている⁶⁰。その結果、フランス刺繍の教育は長続きしなかったのであろう。さらに、フランス刺繍に関する出版物もないことから、日本人でフランス刺繍の技術を習得して広めようとする人もまだ存在しなかったと考えられる。

さらに、日本刺繍の文化がフランス刺繍の普及に対して「抵抗」したことが挙げられる。フランス刺繍が伝わったとき、既に日本には日本刺繍を職業とする繡師がいた。繡師は、明治維新による環境の変化を乗り越えて生き残っていくために、貿易、技術向上を目指して団結し、組合を作った。このことから、新しく伝わったフランス刺繍を身につけて職業とするよりは、長い徒弟制度の末に身に付いた技術をいかした方が有益であると考えたのである。また、日本刺繍の組合の設立とも関係するが、日本刺繍を日本の文化として守っていこうとする意識が生じたために「抵抗」の動きが生まれたとも考えられる。例えば、万国博覧会などの国際的な展覧会に出品された日本刺繍の作品や日本最初の女優である貞奴の着物にされていた日本刺繍などが外国から高い評価を受け、他国の文化にも大きな影響を与えた。貞奴がパリに滞在したとき受けた雑誌のインタビューでは、日本刺繍の着物が紹介され、記者は感嘆の声をあげている⁶¹。また、印象派を代表するフランスの画家、モネは江戸時代の日本刺繍の着物を着た金髪の女性を描いている。このように、開国による他文化の流入と日本刺繍の文化が与えた他文化に対する波紋によって、日本刺繍の価値に気付いたことが組合の結成を促し、「抵抗」につながったと言える。



モネ「ラ・ジャポネーズ」(1876年、ボストン美術館) 62

次に、2回目にフランス刺繍が日本に伝わった、大正時代について考える。

大正時代には、フランス刺繍は日本刺繍に直接的な影響を与えることはなかったため、「受容」されたと言うことはできない。なぜなら、この時期にはフランス刺繍以外にもクロスステッチやロシア刺繍などの様々な外来の刺繍が日本に紹介されたため、日本刺繍の表現が多様化し、太く荒いものが出てきた原因をフランス刺繍によるものとは限定できないからである。

一方、フランス刺繍自体に目を向けると、「受容」されたと考えることができる。異文化受容の第一段階としてフランス刺繍が「選択」され、第二段階としてフランス刺繍が定着し、その結果、日本刺繍とフランス刺繍の両方が絶えることなく存在するという、第三段階の状態に達したと考えられる。

フランス刺繍自体が日本で一般に普及した主な理由は、フランス刺繍を普及する人の存在にある。つまり、フランスに留学してフランス刺繍の技術を習得した日本人が本を出版した結果、趣味や家事として取り込まれるようになったのである。また、2つの著作物のみから断言することはできないが、フランス刺繍が日本の一般人に伝えられたとき、ややフランス刺繍の技法が簡略化された可能性がある。そして、長い徒弟制度によって身に付く日本刺繍に比べて簡単で、容易に洗濯することができ、洋服にも長襦袢や帯などの和服にもほどこすことが可能であるフランス刺繍は、趣味や家事に適していたと考えられる。一方、日本刺繍が絶えなかった理由について考えると、刺繍入りの半襟の流行によって、日本刺繍を職業とする女性が増えたことや日本刺繍の職人やその組合が存在したこと、日本刺繍の伝統的な文化を守っていこうとする意識があったことなどが「抵抗」につながったのだと考える。例えば、大正時代には、新たに東京地区にも日本刺繍の組合ができてお

り、日本刺繍を存続させようとする意志が推察できる。

最後に、日本刺繍とフランス刺繍の両方が存在する状態に達した後の変化について考える。

昭和時代初期には、ドロンワークやアップリケ、ふらんす縫いなど、日本刺繍の技法が増え、表現にも変化が起こった。既にフランス刺繍の技法は日本に伝わっていたので、この変化は、能動的にフランス刺繍の表現を取り入れて、安定している日本刺繍の表現をさらに発展させて新しい作品を作りたいという日本刺繍作家の欲求が生じたことによるものと考えられる。なぜなら、この時期には帝展に日本刺繍の枠ができ、職業や家庭の趣味とは異なり、表現すること自体が目的である作家によって、基本的には日本刺繍の技術に重きを置きながらも、選択可能かつ取り外し可能な部分に個人の表現を加える方法が模索されたからである。例えば、昭和 35 年社団法人日展の第二回展に出品し日本芸術院賞を受賞した、岸本景春氏の「湖面の影」では、基本的な技法は日本刺繍に重きを置いているが、元来日本刺繍にはなかった布や糸などの材料、ドロンワークなどの技法が用いられている。

5 おわりに

以上のことから、技法や表現の上で、フランス刺繍が日本刺繍に影響を与えつつも、フランス刺繍と日本刺繍のどちらかが絶えることなく、共棲する結果になったことが分かる。明治時代と大正時代のフランス刺繍の受容過程について文化触変論と比較して何が「フィルター」の役割を果たしていたのかということについて考えると、日本内部にフランス刺繍を積極的に普及する人が存在するか、その時代の環境や流行に適するか、生活に必要であるか、日本刺繍を職業とする人たちにとって不都合がないか、既に存在する文化を伝統として守っていく「抵抗」の動きが強すぎないか、などという条件が「フィルター」にあたると考えられる。平野氏のモデルにおいては、「フィルター」として適合性と必要性が挙げられているが、それに加えて、内部の普及者の存在の有無も、受容の結果に影響を及ぼすと考えられる。また、日本刺繍とフランス刺繍が共棲できた理由としては、日本刺繍の担い手とフランス刺繍の担い手が異なったこと、日本刺繍が日本の伝統であるという意識が存在した上でフランス刺繍が取り入れられたことなどが挙げられる。日本刺繍の技法の中にフランス刺繍が取り入れられた最終段階については、日本の中の刺繍文化として定着したフランス刺繍を、日本刺繍の表現技法の手段の一つとして取り入れたということなので、日本刺繍の基本的な技術に基づいた上で、刺繍する人が自由に選択できる表面的な部分に起きた変化ということができる。

このような過程を経て、フランス刺繍は現在の日本の刺繍文化の一部として定着し、一方で、日本刺繍の技法や表現の一部に影響を与えたのである。また、現在、日本刺繍が専門の職人によって取り組まれているのは、本来の日本刺繍の担い手の影響と明治時代以降にできた専門学校の影響であり、展覧会に出品するために一般人によって取り組まれているのは、昭和時代に出現した刺繍作家の影響であると考えることができる。他方、フランス刺繍が日本人にとって親しみやすいものとなった理由は、大正時代に起こったフランス刺繍の普及の動きと、それによって生じた流行によるところが大きいと言える。

謝辞

本稿を書くにあたり、歴史学特論（東洋史）の石田徹先生には丁寧なご指導をいただきまして、ありがとうございました。直前までご心配をおかけしましたが、お陰様で最後まで書き上げることができました。また、この授業を開講してくださった諸先生方に厚く御礼申し上げます。

注

- 1 畑澤正子「日本刺繍の変遷」『聖霊女子短期大学紀要』第8号、1980年。
- 2 長谷川綾子「明治期における欧風手芸（編物、刺繍）の女子教育の導入について」（第1報～第3報）『聖霊女子短期大学紀要』第21～23号、1993～1995年。
- 3 長谷川綾子「大正期における欧風手芸（編物、刺繍）の女子教育の導入について」『聖霊女子短期大学紀要』第27号、1999年。
- 4 平野健一郎『国際文化論』東京大学出版会、2001年、第3～6章。
- 5 坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀（四）』岩波書店、2004年、461頁。
- 6 守田公夫「刺繍」『日本の美術』第59巻、至文堂、1971年、19～22頁。
- 7 河上繁樹『日本の刺繍』京都書院、1993年、3頁。
- 8 河上前掲書、86～87頁。
- 9 守田前掲書、27～32頁。
- 10 河上前掲書、9頁。
- 11 守田前掲書、30頁。
- 12 河上前掲書、86～87頁。
- 13 守田前掲書、34～35頁。
- 14 守田前掲書、38～39頁。
- 15 守田前掲書、47頁。
- 16 河上前掲書、16頁。
- 17 守田前掲書、48頁。
- 18 河上前掲書、86～87頁。
- 19 守田前掲書、55頁。
- 20 守田前掲書、63頁。
- 21 守田前掲書、67～69頁。
- 22 河上前掲書、70～71頁。
- 23 今井むつ子編『日本の刺繍』毎日新聞社、1976年、240～241頁。
- 24 金子錦二編、森川清太郎補『日本刺繍史』京都刺繍同業組合、1928年、500頁。
- 25 既に当時は開国した後だったのだが、貿易があまりさかんに行われていなかったため、「鎖国状態」であるという意識を当時の人々が持っていたと推測することができる。
- 26 金子、森川前掲書、502頁。
- 27 金澤静子『フランス刺繍』アルス、1924年、千葉富美『フランス刺繍』倉持精市本店、1924年。
- 28 今井前掲書、285頁。
- 29 山本鼎『刺繍・レース・染色』日本農業美術研究所出版部、1925年、15～18頁。
- 30 津田敏子『母の手芸』婦女界社、1923年、172～174頁。
- 31 今井前掲書、257頁。
- 32 今井前掲書、154図。
- 33 今井前掲書、155図。
- 34 平野利太郎『日本の刺繍』有鶏社、1987年、112頁。
- 35 今井前掲書、264、278頁。
- 36 今井前掲書、256～258頁。
- 37 今井前掲書、166図。

- 38 今井前掲書、178 頁。
- 39 平野前掲書、79 頁。
- 40 今井前掲書、263、274～276 頁。
- 41 平野前掲書、79 頁。
- 42 今井前掲書、274 頁。
- 43 今井前掲書、258 頁。
- 44 牛込ちゑ『被服教育の変遷と發達』家政教育社、1971 年、77～78 頁。
- 45 牛込前掲書、79 頁。
- 46 牛込前掲書、88 頁。
- 47 今井前掲書、277 頁。
- 48 今井前掲書、277～279 頁。
- 49 下田歌子『女子手藝要訣』博文館、1899 年、117 頁。
- 50 下田前掲書、111～115 頁。
- 51 梶山彬『高等女藝 刺繡極意』文友堂、1923 年、1、54 頁。
- 52 千葉前掲書、1～3 頁。
- 53 金澤前掲書、3～9 頁。
- 54 金子、森川前掲書、532～533 頁。
- 55 金子、森川前掲書、502～504 頁。
- 56 金子、森川前掲書、502～504 頁。
- 57 金子、森川前掲書、522 頁。
- 58 今井前掲書、263 頁。
- 59 平野前掲書、58 頁。
- 60 牛込前掲書、77～78 頁。
- 61 深井晃子『ジャポニスム イン ファッション 海を渡った着物』平凡社、1994 年、184～185 頁。
- 62 深井前掲書、189 頁。

参考文献

- 平野健一郎『国際文化論』東京大学出版会、2001 年。
- 今井むつ子編『日本の刺繡』毎日新聞社、1976 年。
- 牛込ちゑ『被服教育の変遷と發達』家政教育社、1971 年。
- 梶山彬『高等女藝 刺繡極意』文友堂、1923 年。
- 金澤静子『フランス刺繡』アルス、1924 年。
- 金子錦二編、森川清太郎補『日本刺繡史』京都刺繡同業組合、1928 年。
- 河上繁樹『日本の刺繡』京都書院、1993 年。
- 坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀（四）』岩波書店、2004 年。
- 下田歌子『女子手藝要訣』博文館、1899 年。
- 千葉富美『フランス刺繡』倉持精市本店、1924 年。
- 津田敏子『母の手芸』婦女界社、1923 年、172～174 頁。
- 平野利太郎『日本の刺繡』有鷄社、1987 年。
- 深井晃子『ジャポニスム イン ファッション 海を渡った着物』平凡社、1994 年。
- 守田公夫「刺繡」『日本の美術』第 59 卷、至文堂、1971 年。
- 山本鼎『刺繡・レース・染色』日本農業美術研究所出版部、1925 年。

豊臣秀吉の歴史的評価と 現代におけるイメージの相違に関する考察

31090152 加納千博

目次

1. はじめに
2. 歴史的背景
 - 2-1. 豊臣秀吉の人物像
 - 2-2. 歴史状況と政策
 - 2-2-1. 太閤検地と刀狩り
 - 2-2-2. 朝鮮出兵
3. 日本人が抱く秀吉像
 - 3-1. 小説
 - 3-2. 歴史上の人物ランキング
 - 3-3. ドラマ、映画
4. 揺れる歴史的評価
5. むすびにかえて

1. はじめに

やや個人的な事柄であるが、本稿執筆の背景をはじめに述べておきたい。

私は、現在理系の大学に通っている。1年生の今は専門的な授業が始まる前の予備段階である教養生として、様々な授業で学んでいる。将来的には歯科医師として、患者と向き合っていたいと希望している。

そんな私がなぜ歴史を学びたいと思ったか。

まず、この「歴史学特論（西洋史）」をとったのは、教養を身につけたかったからである。中高生時代、歴史といえば詰め込み勉強で、前後関係もよくわからないまま問題を解き、テストのときの解答を書く行為は、反射にすぎなかったと言っても過言ではない。そうした勉強法のためか、歴史についてはほとんど知識のないまま大学生となったと自覚している。そして入学後、歴史とは無縁なまま時間が過ぎようとしていたが、自由選択科目について悩んでいたとき、先輩に「歴史学」を勧められた。将来、患者に歴史について面と向かって質問される場面を想定しているわけではないが、果たして全く歴史の知識のない歯医者信用してもらえらるだろうか、診られたいと思うだろうか。そう気付いたときに、自分のために歴史を勉強しようと思った。

さて、「歴史学特論（西洋史）」は西洋史の授業である。前期中、ロシアやヨーロッパの民族、民族問題に起因する紛争について学んだ。世界には、日本には考えられないような民族紛争があった。もちろん現在もあるだろう。正直にいうと、1つの民族集団のアイデンティティ、1つの民族集団として存在することの重要性が未だによくわからない。しかし、各民族において、また各国において守るべきものがあり、様々な手段を用いて守ってきたことは理解した。さらに、それに関連するのだが、前期の授業では、『歴史』を書くことの意味についても学んだ。「歴史」は、必ず誰かを通して語られる。つまり、誰かの視点による「歴史」が残っていくのだ。だから、「歴史」は国の思惑に沿って描かれることもあるし、強引に事実を決定するときに使われることもあるだろう。そしてその「歴史」を見た私たちは、「その『歴史』は、『歴史』上のある視点から生まれたのだ」ということを、私たちの視点から「歴史」として語る。近年の日本の教科書問題でも同じである。どうやら日本の語る戦争の「歴史」と中国の語る戦争の「歴史」は異なるようだ。このように、歴史はそれぞれのメガネを通して見られるものであると言える。

そうした問題意識を持った私は、NHKの大河ドラマ「篤姫」や「天地人」を見て、メディアにおける日本史の描かれ方に興味が沸いた。これらのドラマでは、物語りの舞台は、前者は幕末であり、後者は戦国時代である。両者ともにほかの大名と駆け引きしながら、虎視眈々と天下をねらう。そのロマンを抱きながらも思い思いに義を掲げて戦を駆け抜ける。その歴史展開がすさまじい点は同じである。一方、孤独な天下人の強さと優しさの描かれ方に感動した。

確かに歴史小説は史実を基にして書かれている。しかし、小説の中で描かれる歴史は、筆者が一定の読者を想定して描く「歴史」である。そこには小説家なりの目的があるだろ

う。だが、上で述べたように、いわゆる「歴史」も目的があって書かれたものである。では、歴史小説と私たちが教科書で習うような歴史とはどう違うのか。それぞれが現代の日本人に与える影響の違いはどのような意味を持つのであろうか。そうした点を考えるための材料として、本稿で注目したいのは、豊臣秀吉である。

豊臣秀吉は、織田信長や徳川家康などと並んで、歴史小説でもっともよく取り上げられる武将の一人である。また、最近の大河ドラマ「天地人」においても秀吉の位置づけは極めて重要であった。他方、日本史の教科書でも豊臣秀吉に言及のないものはない。我々が小説などからイメージする豊臣秀吉像といわゆる「歴史」の中の豊臣秀吉との間のギャップを考察することで、現代の社会における歴史の意味について考える手掛かりとしたい。

以下では、まず、第2章で豊臣秀吉の人物像、彼が生きた時代の歴史背景、豊臣秀吉の治世の中で重要とされる政策を、日本人の知識の基盤となっているであろう教科書を中心に整理する。次に、第3章で歴史上の人物を対象とした好感度調査、小説、ドラマなどを素材に、現代における豊臣秀吉のイメージを探る。続く第4章では歴史家らの見る秀吉像に迫り、最後にそれらのギャップについて考察する。

2. 歴史的背景

2-1. 豊臣秀吉の人物像

天下統一を成し遂げた豊臣秀吉について何も知らない日本人というのはまずいないだろう。ここでは、秀吉の人生に焦点を当てて5つの時期に分け、やや年表風にまとめてみる。なお、この分け方は筆者の判断によるものであり、歴史研究においてこのように分けられているわけではない。

秀吉幼少期から信長に仕えるまで

天文6年(1537)、尾張愛智郡中村に農家の子として生まれる。天文12年(1543)7歳のときに父弥右衛門をなくし、母なかは、信秀の茶同朋竹阿弥と再婚する。天文20年(1551)の春には亡父の形見、永楽銭一貫文をたずさえて遠州に向かう。浜松で今川家の臣松下加兵衛尉之綱に出会い、奉公することになったという。

信長に仕え始めてから本能寺の変まで

天文23年(1554)尾張に帰り、織田信長に仕えることとなり、秀吉の人生が大きく変わる。永禄4年(1561)、浅野又右衛門長勝の養女おねと結婚する。その後も変わらず、二条城を固めるなどして信長に仕え続ける。天正3年(1575)、長篠の戦にて、信長が武田勝頼に勝利する。秀吉はその後、明智光秀らとともに越前の一向宗徒を攻め、2千人余りを切り捨てる。ところが、天正10年(1582)に本能寺の変が起こり、信長は急逝する。

信長の死後の秀吉の行動

主君信長を失い、秀吉が台頭してくることとなる。秀吉は夜に本能寺の変の情報を聞く。そのわずか10日後、秀吉は明智光秀を破る。天正11年(1583)、姫路に帰り、呼び名を茶々とする側室を引き取る。この茶々は淀殿のことであり、信長の妹である。

秀吉による政治の開始

秀吉は治世に精力を注ぐ。16年間続くことになる太閤検地を始めたのは天正10年(1582)のことであった。天正13年(1585)、羽柴秀吉、関白となる。翌年には太政大臣となり、豊臣という姓を受ける。天正16年(1588)、刀狩令を発する。そして天正18年(1590)、小田原征伐を経て秀吉の天下統一が実現する。

朝鮮出兵と秀吉の死

天正17年(1589)、朝鮮に来貢を促した後、朱印船制度を設け、文禄1年(1592)の文禄の役、慶長2年(1597)の慶長の役で2度にわたり朝鮮に出兵する。しかし、この朝鮮出兵中の慶長3年(1598)、秀吉はこの世を去る。

2-2. 歴史状況と政策

ここでは上に述べたような秀吉が生きた時代の背景となった歴史の流れを見たのちに、豊臣秀吉のとった政策のうちで特に顕著なものを挙げることにする。

室町時代第8代将軍足利義政の跡継ぎ問題、また、三管領のうち、斯波氏では義敏・義廉の間で、畠山氏は政長・義成の間での相続争いをきっかけとして応仁1年(1467年)に

勃発した応仁の乱は、12年間にわたって続いた。当時既に将軍の力は弱まっており、両者は細川勝元と山名持豊（宗全）について、京都を舞台に戦を展開した。最終的には、文明5年（1473年）、足利義尚が室町幕府を継ぐことになる。

その後、北条氏、今川氏、伊達氏、武田氏が台頭するが、永禄3年（1560）の桶狭間の戦いにおいて、織田信長が今川義元を大逆転で破り、その後、信長が急成長することとなる。信長は天文11年（1543）に伝わった鉄砲を駆使して、天正3年（1575）の三河長篠の戦いにおいて武田勝頼に打ち勝つ。そして右大臣まで上り詰めるが、天正10年（1582）本能寺の変で家臣、明智光秀に追い詰められ自害する。

豊臣秀吉は、本能寺の変で敗死した織田信長のあとを引き継いだ。秀吉は、本能寺の変について知らせを受けたとき毛利軍対戦中だったが、ただちに毛利軍と和を結んで軍をかえし、京都の西の山崎の戦いで明智光秀の軍を破った。ついで信長の重臣であった柴田勝家を賤ヶ岳の戦い（1583天正11）で破り、信長の後継者として地位を獲得した。

全国統一を目指す秀吉は、1585（天正13）年には長宗我部元親を降伏させて四国を平定し、1587（天正15）年には九州の大半を領地としていた島津義久をしたがえた。またこの間に、秀吉は関白・太政大臣になり、朝廷から「豊臣」の姓を与えられるなどしてその権勢を強めた。1588（天正16）年には、京都の聚楽第に後陽成天皇をむかえ、その機会に諸大名に秀吉への忠誠を誓わせるなど、自らの武力と朝廷の権威を背景に諸大名を圧倒した。そして1590（天正18）年には、関東の大部分を領有していた小田原の北条氏を小田原攻めで滅ぼし、さらに伊達正宗ら東北の諸大名もことごとく服従させて全国統一を成し遂げたのである。

全国統一を成し遂げた秀吉が採用した政策のうち主なものについて、以下に見ていく。

2-2-1. 太閤検地と刀狩

秀吉は、征服時の勢力拡大とともに新領土を家臣に分け与えたが、倉入地と呼ばれる秀吉の直轄領は約200万石に及んだ。さらに京都・大阪・長崎などの重要都市を直轄にするなどして財政的基盤をかためた。主要な街道を整備したり、天正大判などの貨幣も铸造したりした。こうした秀吉の事業の中で、後世にもっとも影響をおよぼしたのは、検地と刀狩である。

秀吉の検地は中央から役人を派遣し、全国にわたってほぼ同一の基準で耕地や宅地の面積・等級を調べて耕作者をともに検地帳に登録するもので、これを太閤検地という。検地帳に登録された耕作者は、年貢や労役の負担者とされ（一地一作人の原則）、荘園制のもとのひとつの土地に何人もの権利がかさなりあう状態が否定された。また、これによって秀吉は全国の土地を確実に把握し、大名の配置換えも容易に行えるようにした。太閤検地で近世封建制の基礎を固めたのである¹。

¹ 五味文彦・鳴海靖編『もういちど読む山川日本史』山川出版社、2009年、142頁。

太閤検地についてはまだ多くの点で議論がある。例えば、太閤検地で重要な間尺についてである。いま、方6尺3寸1歩、1反300歩制が有力なのは、現存する検地帳では近江国蒲生郡今在家村の天正11年の指出が1反360歩制であるのに、翌12年の検地帳では1反300歩制がとられていることから、これはごく初期の太閤地からみられる原則のひとつであったとされる。つまり、この今在家村の場合間竿の寸尺は明示されていないけれども、1反300歩制における間尺は6尺3寸でなければならないという前提から、方6尺3寸1歩、1反300歩制が有力だとされるのだ。また、豊臣政権下における田租の賦課率は二公一民であったというのはほぼ通説と言ってよい。しかし、この二公一民制については近年三鬼清一郎氏の新説があり、「これは、百姓が常に収穫高の3分の2を年貢として納めていたという意味ではなく、類似する二公一民を指示する秀吉の法令は、百姓の年貢減免要求による給人の危機を公権として支えた「年貢減免規定」であった、としている。そしてこの規定は「損免出入という年貢納入の際の紛争を処理するためのものであり、通常の場合には適用されることはなく、年貢免率は給人の自由裁量で決められたものである」と結論している²。

太閤検地については、研究は進んでいるが、このように、論点が多いことも指摘しておきたい。

刀狩とは農民から武器を取り上げることである。秀吉は、農民が刀や弓を持つと一揆を起す原因にもなると考え、天正16年(1588)に刀狩令を出して、すべての武器を没収した。これによって兵農分離がすすみ、さらに天正19年(1591)には身分統制令を出し、武士・農民・町民などの身分や職業を固定する方策をすすめた。ここでも、身分統制令は、武士・農民・商人・職人の身分を定めた法令と考えられてきたが、近年、武士一般にまで身分統制を及ぼすものではなく、武家奉公人・町人・農民の身分の移動(武家奉公人が百姓・町人になること、百姓が耕地を放棄して商いや日雇いに従事すること、逃亡した奉公人をほかの武家が召し仕えることなど)を禁じた法であることが明らかにされた。翌年、豊臣政権はこの法令をもとに全国の大名に戸口調査を命じたが、その目的は朝鮮出兵に際して陣夫を調達するための戸口調査であった。その結果、これらの法が身分を固定化する統制令の性格をもつことになったのである³。

2-2-2. 朝鮮出兵

秀吉は外交の面でも積極的で、倭寇などの海賊的な行為を禁じるとともに、日本人の海外発展を援助したので、日本船の東南アジア方面への進出が盛んになった。秀吉はさらに明(中国)の征服を企て、まず朝鮮に対して国王の入貢と明への先導を求めた。しかし朝

² 三鬼清一郎『岩波講座日本歴史・近世 I 太閤検地と朝鮮出兵』岩波書店、1993年、93頁。

³ 前掲書、144頁。

鮮がこれに応じなかったので、秀吉は2度にわたって出兵を行った⁴。それが、文禄の役と慶長の役である。

天正18年(1590)の暮れ、朝鮮から通信使が来日したが、秀吉はこれを入貢の使節と勘違いし、明国侵入のための道を朝鮮に借りることを申し伝えた。明国の属国にあった朝鮮がこの要求を受け入れるはずもなかった。そこで秀吉は天正19年(1591)に明国征討計画を諸大名に伝え、元禄1年(1592)、遠征軍を出発させた。開戦1カ月余りの間は、数十年に渡る国内戦で鍛えられた統一的な軍隊の威力や鉄砲の大量使用などで快進撃を見せた。しかし、その後まもなく朝鮮人民によるゲリラ的抵抗が開始されるにおよび、日本軍は苦戦を強いられることとなる。明の援軍によって補給路を断たれるとたちまち食糧不足となり、飢えに苦しんだのである。一度日本と明で和議がすすみ、休戦状態になったが、それが決裂したために再征軍を渡海させた。慶長2年(1597)を迎えるとともに日本軍諸将は次々と渡海していったが、苦戦の連続であった。石田三成・小西行長と加藤清正・福島正則の間に対立もあり、全軍の統率もとれていなかった。

慶長3年(1598)、秀吉の死によって全軍は撤退したが、朝鮮出兵とその失敗は明・朝鮮の反日感情をつのらせたほか、国内的にも豊臣政権が崩れる原因のひとつになった。

⁴ 前掲書、145頁。

3. 日本人が抱く秀吉像

日本人が抱く豊臣秀吉像を知るためのてがかりとして、ここでは、小説、好感度調査、大河ドラマを取り上げてみることにする。その際、関心は次の点にある。すなわち、大河ドラマ、歴史小説には秀吉のどのような姿が描かれているのか。また、そうした描かれた姿は日本人の持つ秀吉像にどのような影響を与えているのだろうか。今年のNHKの大河ドラマでは「天地人」が放映されたが、以前はどのような秀吉にまつわる大河ドラマが放映され、小説が出版されているだろうか。信長ならびに家康と秀吉ではイメージがどう違うのか、ということも考慮にいれていきたい。

3-1. 小説

豊臣秀吉を扱った小説は枚挙にいとまがない。やはり、天下統一をなし遂げた、というインパクトと、農民から成り上がったというドラマがあるからではなかろうか。歴史上最大の出世物語であるからこそ、多くの小説が出版され、読者を得ていると考えられる。以下は、そのほんの一部である。

司馬遼太郎	「新史太閤記」(新潮文庫) 1974
海音寺潮五郎	「新・太閤記」(絶) 1987
吉川英治	「新書太閤記」(講談社文庫) 1990
山田智彦	「秀吉暗殺」(絶) 1996
堺屋太一	「秀吉 夢を超えた男」(文春文庫) 1996
早乙女貢	「おれは日吉丸」「おれは藤吉郎」(絶) 1999
山田風太郎	「妖説太閤記」(講談社文庫) 2003
津本陽	「夢のまた夢」(文春文庫) 2005
山岡荘八	「豊臣秀吉 異本太閤記」(講談社文庫) 2009

司馬遼太郎、山岡荘八など、著名な歴史小説家だけでなく、堺屋太一のように他分野で活躍する知識人もまた豊臣秀吉の人生に魅入られたのかもしれない。

3-2. 歴史上の人物ランキング

それでは現代の日本人は、歴史上の人物をどうみているのだろうか。以下は、インターネットで公開されている好感度調査の結果である。

〈上司にしたい戦国武将ランキング〉

社会人のための転職サイト リクナビNEXT PRODUCED BY RECRUIT より⁵

⁵ http://next.rikunabi.com/01/sengoku_sengoku/sengoku_sengoku.html

第1位 織田信長

理由：部下をうまく使い、そのうえ、正当な評価を下してくれそう。独創性があり、変化を恐れずつっぱしってくれそう。

秀吉を見出ししたり、桶狭間の戦いなど圧倒的不利でも部下を鼓舞して勝利に導いたりしたとされる点、樂市・樂座を行った点が評価されていると考えられる。信長は、天下統一の先駆者として実行力があり、独創的な性格のカリスマだと思われるようだ。

第2位 徳川家康

理由：綿密な設計と、最終結果を出すという確実性を持っているので、最後までついていける。自己管理ができています。不遇な生い立ちや逆境をものともせず、ひたすら辛抱強く運を切り開いていく能力がある。

6歳から19歳まで長きにわたって人質生活を送ってきて、さまざまな辛酸を舐めてきた、ということから、非常に忍耐強い人だというイメージが強いようだ。また、関ヶ原の戦いで入念に戦略を練ったことから、戦略家としても評価が高い。

第3位 上杉謙信

理由省略

第4位 豊臣秀吉

理由：頼もしい部下であり、部下に対してはやる気を出させるのが上手そう。人をほめて伸ばすのがうまい。働き手としてもリーダーとしても優秀。いつの世にも通じる知略を持っているそう。

信長に気に入られ、優秀な部下に恵まれた、ということから、人を惹きつける力を認められているようだ。また、百姓から成り上がったことに人間味を見いだせるともいえる。政策は、知的、合理的を求めたわかりやすいものであったことも評価されている。

〈20代の本音ランキング：【女性編】最も好きな戦国武将ランキング〉

[COBS ONLINE/コブスオンライン]より⁶

第1位 織田信長

理由「大胆かつ強引である」「映画『GOEMON』を見て好きになった」

第2位 豊臣秀吉

理由「大河ドラマを見て庶民的なところが好きになった」「どっしりと構えながらも戦略的な様子が好き」

第3位 徳川家康

理由「しっかりとした支配体型を築いたところに強いリーダー性を感じる」「家康の大河ドラマが好き」

⁶ http://cobs.jp/enquete/realranking/2009/08/31_2.html

挙げられている理由から判断すると、女性は、ドラマや映画の影響を受けやすいらしいということが言えそうである。ここでの1位である信長は2位に大差をつけていて、短気で冷徹なイメージの強い信長が人気を博した。また、現代はいわゆる草食系男子がはびこっていて、積極的でない男性に女性がもどかしさを覚えていると言われている。そのような中で、信長の（映像などで描かれた）強引で強気な肉食系キャラクターに惹きつけられる女性が少なくないのだろう。一方、秀吉はやはり庶民的であるというイメージが強いようだ。

（同【男性編】）⁷

第1位 織田信長

理由：「誰もしたことがないことをやろうとした」「決断力がある」

第2位 徳川家康

理由：「最後の最後に勝った」「リーダーシップがある」「派手さはないが、その後長く続く幕府を作り上げた」「自分の失敗をいつまでも忘れない」

第3位 上杉謙信

第4位 豊臣秀吉

理由：「農民から成り上がったから」

それぞれ1、2位の信長、家康に関しては、リーダー性を評価する意見が多く見られた。戦国武将に理想のリーダー像を重ねることが多いのは、男性が常にリーダーになれる道を探っているからか。一方、秀吉に関してはやはり農民から成り上がったことが強調されていた。

ここで取り上げたランキングから判断した限りであるが、どうやら秀吉は、戦国武将の中で見ると、さほど人気はないようだ。実は、上記にあげたランキングは、あえて秀吉が上位にあがっているものを選んでいく。ほかのサイトの「戦国武将ランキング」では、下位、またはランク外という状況であった。ほぼ同じ時代を生きた織田信長は最高の人気を博し、家康もそれなりに上位にランクインしているが、なぜ秀吉はそれほど人気がないのか。その理由としてまず一つ目に、時代の流れの順番が、信長→秀吉→家康だったからではないかと思う。先駆者はカリスマ性が光り、最後は記憶に残りやすい。そうした中で、秀吉については独自に日本を取りまとめた、というよりは、この両者を繋いだ、というイメージの方が強いのではないか。二つ目に、農民から成り上がった、という印象が強すぎて、一種の地味さが感じられているのかもしれない。一般的に、信長のような一般人離れしているカリスマの方が崇め易いのではないか。

⁷ http://cobs.jp/enquete/realranking/2009/08/31_1.html

3-3. ドラマ、映画

ドラマについては、主役に抜擢される人のキャラクターや演技方に見られる特徴について見てみたい。歴史を舞台としたドラマの代表といえはNHKの大河ドラマが代表的であると思われるので、大河ドラマの中で、秀吉と信長、家康に題材をとった作品を表に整理したものを以下に示す。

			出演者		
作品名	放映年	原作	織田信長	豊臣秀吉	徳川家康
太閤記	65'		高橋幸治	緒方拳	尾上菊蔵
天と地と	69'	海音寺潮五郎	杉良太郎		
春の坂道	71'	山岡宗八		中村芝鶴	山村聡
国盗り物語	73'	司馬遼太郎	高橋秀樹		寺尾聡
黄金の日日	78'	城山三郎	高橋幸治	緒方拳	児玉清
おんな太閤記	81'	橋田寿賀子	藤岡弘	西田敏行	フランキー堺
徳川家康	83'	山岡宗八		武田鉄也	滝田栄
独眼竜政宗	87'	山岡宗八		勝新太郎	津川雅彦
武田信玄	88'	新田次郎	石橋凌		
春日局	89'	橋田寿賀子	藤岡弘	藤岡琢也	丹波哲郎
信長	92'	田向正健	緒方直人	仲村トオル	郷ひろみ
琉球の風	93'	陳舜臣			小林旭
秀吉	96'	堺屋太一	渡哲也	竹中直人	西村雅彦
葵 徳川三代	00'	ジェームズ三木			津川雅彦
利家とまつ*	02'	竹山洋	反町隆史	香川照之	高島政宏
功名が辻	06'	司馬遼太郎		柄本明	西田敏行
天地人	09'	火坂雅志	吉川晃司	笹野高史	松方秀樹

※'02「利家とまつ」の正式名称は、「利家とまつ～加賀百万石物語～」である。

このように見ていくと、まず驚かされるのは、信長、秀吉、家康を取り上げる回数の多さである。やはり戦国時代という激動の時代は視聴者の心をつかみやすいのであろう。

それではまず、どういう俳優がそれぞれの戦国武将を演じているかみていくことにしたい。

信長は、緒方直人、渡哲也、反町隆史など、一般にクールであるとされる俳優がキャストとして選ばれている。逆に家康は、丹波哲郎や松方秀樹など、どっしりとした風格の俳優が多い。そして秀吉は、竹中直人や笹野高史など個性派の俳優が多いようだ。これらはランキングのイメージと合致しそうだが、ドラマがそのようなイメージを作り上げたのか、

製作者側が視聴者のイメージに合わせて作ったのかは定かではない。

ここで指摘しておきたいのは、信長や家康は単独で主役を務めているが、秀吉はあくまで他2役と「共演」しているという事実である。他2役とは信長、家康のことである。つまり、信長、家康とは異なり、秀吉が単独で主役になることはなく、秀吉が出るときはかならず信長、家康が出てくるのである。もちろん大河ドラマでない映画においては秀吉が単独で主役となっている場合もあるが、時代順で3者の真ん中に位置するという仕方がない理由だけでなく、政治的に行った仕事が大きく、朝鮮出兵という容易には説明がつかない戦の最中に死んだので、ドラマとしては簡単に取り上げられないのではないだろうか。もしドラマの影響がキャラクターの人気に関係していることが無視できないとするなら、こういった製作上の理由も含め、秀吉の人気が下位であることにつながっているのではないか。

4. 揺れる歴史的評価

それでは実際、秀吉は「歴史」においてどのように歴史的評価をされてきたのだろうか。学者、思想家、評論家などの意見を時代順に追っていきたい。

最も早い時代の秀吉批評は、天正1年（1573）安国寺恵瓊の手紙で「一、信長之代、五年。三年者可被持候。明年辺者公家などに可被成候かと、見及申候。左候て後、高ころびに、あをのけに、ころばれ候ずると、見え申候。藤吉郎、さりとはの者にて候⁸」とある。これは当時最盛期の強豪織田信長の前途を予測して、数年後の本能寺における横死を予言している。それに比べて、秀吉のことはその前途の有望さを、暗にほめかしているのである。「このたびの行楽のごとくなることは、古のためしもきき侍らず。みゆきは、万民龍顔を拝したてまつりて、恩沢をかうぶり、災いをのぞくゆへに、行きて幸すといへるにや。国土安全のまつりごと、是にすぐべからず。古諺云う、大徳は、かならずその位を得、かならずその名を得、かならずいのちながきことをうるとなん。千秋万歳の恩齡、いささか此のことはりにたがふべからざるものなり⁹。」というのは、天正16年（1588）大村梅庵由己が秀吉の命令で記述し、秀吉の右筆の楠法印諳がそれを清書したものだ。秀吉の寿命の長さを願っている。このように、本能寺の変前後の時代は秀吉を礼賛するものが多い。

ほぼ同じ時代の西洋人の秀吉評価はどうであったのだろうか。天正11年（1584）、パードレ・ルイス・フロイスがイエズス会の総長に送った報告書には、秀吉のことを「信長の家臣中甚だ勇猛で、戦争に熟練な人・羽柴筑前殿」といい、また、「信長の如く他人の意見を容るる力なく、己の意見を他の人のより優れたものと考えている¹⁰」とさえ述べている。これによると、秀吉は、信長よりもさらに独断的とみなされていたのである。また、天正14年（1586）にフロイスがインド管区長バリニヤノに送った報告書には、「富においては、日本の金銀及び貴重なる物は皆掌中にあり、彼は非常に畏敬せられ、諸侯の服従を受けている」と言い、「彼は甚だ高慢で、大なる王侯が彼に渴する時も、これを軽視する¹¹」と評している。秀吉の財力の豊かさと態度の高慢さを指摘してある。このとき秀吉はすでに日本の中央部の平定を終えていた。つまり、西洋人にとって秀吉はかなりの独裁者に見えたと思われる。

それでは、秀吉の死後、江戸時代において、彼はどのように評価されたか。太田牛一が、慶長15年（1610）に書き溜めたという「大かうさまぐんきのうち」に、「さるほどに、大かう秀吉公御出世より此かた、日本国々に金銀山野にわきいで、そのうへ、高麗・琉球・南蛮の綾羅錦繡・金襴・錦紗、ありとあらゆる唐土・天竺の名物、われもわれもと、珍奇のその数をつくし、上覧にそなえたてまつり、まことに宝の山をつむに似たり¹²。」とある。

⁸ 桑田忠親『豊臣秀吉のすべて』新人物往来社、1991年、10頁。

⁹ 同書、13頁。

¹⁰ 同書、14頁。

¹¹ 同書、15頁。

¹² 同書、17頁。

秀吉の時代が、全国的に見て、多額の金銀が産出し、それが、運上に形式で、秀吉の手元に集まってきた。秀吉の富は、実にすばらしいものであって、到底信長の比ではなかった。この評価は秀吉を賛美したものであるが、元和2年(1616)の「八物語」という書記では、「臣道の果敢の行事を論ずる」の条で、小瀬甫庵がかなり辛辣な批判をしている。実際に存在する文章を現代語でまとめると「秀吉は、才色兼備の名将で、主君信長の悪しきを捨て、善きを取り、また、先祖が善行をした因縁か、甚だ幸運に恵まれた人物である。しかし、その子秀頼が敢えなく滅び、子孫が絶えたのは、信長の高恩を忘れて、信長の三男神戸信孝を殺害し、次男の北畠信雄の本領尾張を横領しようとして、これを流罪に処したので、亡父である信長の恨みが強いためであろう。また、海外に出兵するなど、驕慢無道で、しかも、関白太政大臣という高官を汚したため、冥罰が莫大であった。恩義を忘れ、私利を恣にした者の行く末は、みなこんなものだ。秀吉の行動を抑止する諫め役のような者がいないから、こんな結果になったのである¹³。」となる。実際は、信孝を殺害させたのは柴田勝家と提携をとって秀吉に敵対したからであり、信雄を秋田に配流したのは秀吉の国替え命令に従わなかったからである。秀吉は、徳川家康が豊臣家に対して行ったように、信長の子孫の織田家を滅ぼしてはいない。むしろ、信長の嫡孫にあたる織田秀信を優遇し、岐阜の城主としている。秀吉の諫役は、大阪落城のとき自害した永翁などがその一人である。甫庵の秀吉論は、徳川の治世を賛美するためにわざと秀吉の欠点だけを拾っている観がある。秀吉の天下平定と統一政策があったからこそ、江戸の天下泰平が到来したのにもかかわらず、家康を讃え、秀吉を非難している。このように、江戸時代の批評は秀吉を讃えるものと非難するものにわかれているが、比較的后者の批評が多い。しかし、16世紀末から約20年間も長崎に在住したイスパニアの商人、アビラ・ヒロンの書いた「日本王国記」(大航海時代叢書所収、佐久間正・会田由・岩生成一共訳)によれば、「秀吉は、勇気にあふれ、努力家だったばかりでなく、天才と智略の人物だったから、彼の言動に、誰一人、これに非難を加えた者も、これに欠点を発見した者もなかった。なかには、彼を残忍だったとするものもあったが、しかし、決して残忍ではなく、むしろ公正な人物であった。秀吉は、極めて戦闘的ではあったが、平和と徳義を愛していたからであって、何びとに対しても害を与えることは欲しなかった。秀吉は、盗賊に対しては重い刑罰を加えただけに、盗賊らはひどく彼を忌み嫌っていた。日本では自らの手で人を殺すのが日常茶飯事になっているというのに、彼だけは、戦争で戦っていた時と除いて、自分の手で人をあやめたことは一度もなかった¹⁴」と、絶賛している。江戸時代は、国内では家康を讃えるため秀吉を不当に評価するものが比較的多い。しかし、外国人の客観的視点、つまり家康による支配という制約がない視点からでは秀吉に高い評価を与えている。

それでは、江戸時代以降の秀吉の評価に移りたい。明治時代の評価として、明治39年に公刊された「豊太閤論」で、山路愛山は、「豊太閤とて鬼神に非ず。あれほどの人物はその

¹³ 同書、19頁。

¹⁴ 同書、29頁。

ころの日本中を探したらば、いくらもありしに相違なし。」「豊太閤の如きものは、則ち、福運に籠せられたる英雄なりと知るべし。」「太閤を論ずるは則ち日本人民を論ずる所為にして、論題始めて広く、直ちに日本人民の血液と関係す¹⁵。」として、環境と好運が秀吉だけを英雄にたらしめたと解釈し、彼を代表的な日本人と断定している。日本には、太閤ほどの素質をもった人間は他にもたくさんいた、ということである。大正時代の徳富蘇峰の大書「近世日本国民史」豊臣時代篇に掲げられた秀吉論では、「秀吉は日本でも大座一の人物じや。彼が天下無双の快男児で、座中を賑はしたから、苦虫を噛み潰した様な家康さへも、躍り出す様になった¹⁶。」と述べ、秀吉は好戦的ではないと論じて、「秀吉は決して戦争の為に、戦争しなかつた。道春の所謂弄兵黷武は、秀吉の大禁物であった。島津に対しても、北条に対しても、秀吉は及ぶ岳の手段を取つた。然も到底手を下さざる可からざるに至って、始めて手を下した。朝鮮に対しても同様だ。全く同様だ¹⁷」というのである。朝鮮出兵もやむなくして行ったというわけだ。大正6年、京都大学史学科教授であった三浦周行博士の太閤論では、「豊太閤の出でた時代は、我國民の海外発展が前古無比の盛況を呈した時代である。太閤の唐・南蛮を手に入れやうとの壮図も、畢竟、此時代人心の反映であつて、何等時代を超越したものではない¹⁸」とあって、秀吉個人の意図よりも、むしろ時代の環境、時代の要求のほうを重視し、その時代の要望に応じて朝鮮出兵、明国計略をも行ったというのである。秀吉の野望や狂気から行ったものではないということだ。大正・昭和前期、つまり大戦前は、辛辣な批判が少ないのは、軍事力による大東亜進出という時代背景があったからであろう。

大戦後、東京都立大学教授の北島正元氏の秀吉論は「秀吉の性格は、信長にくらべれば、人間味があり、磊落で無邪気な面さえあった。安国寺恵瓊が秀吉を評して、彼は弓を手にとり、槍一すじで城を攻め、世の苦勞をなめつくし、乞食や小者までやりとげてきた男だから、口先ぐらいでまるめられるものではない。といているが、そうした人間的な苦勞が、かれに、人を切りむくことはきらいだ、といわしめたものであろう。肉親に対する愛情の深さも信長の比ではなかつた。それが、かれの人気の源泉の1つとなっている。しかし、全国支配者の地位につくようになると、人間秀吉は、専制支配者秀吉のかげにかくれてしまった¹⁹」というのである。秀吉が槍一すじで天下を取った努力は認め、また、不殺主義には共感できるが、専制支配者秀吉には、そのような良さが見失われた、と評する。このように、大戦後は敗戦的歴史観で秀吉を振り返る説が多い。

15 同書、31頁。

16 同書、43頁。

17 同書、43頁。

18 同書、47頁。

19 同書、56頁。

5. むすびにかえて

歴史は、実に様々な人物によって成り立っている。しかし、リーダー次第で歴史の刻まれ方が変わるのだと痛感した。秀吉は、まぎれもなくそのリーダーのうちの一人である。彼がリーダーと見なされるのは、国に統一的な政策を実行したことが大きな要因だろう。

それでは、われわれの持つイメージと歴史的評価とのギャップについて考察してみたい。イメージでは、秀吉は、信長・家康とともに戦国時代を作った武将の中のひとりであり、人気の高い信長と天下泰平を続けることに成功した家康の時代のつなぎ役となっているように思える。また、農民から成り上がったことから庶民的なところが共感できるが、むしろ庶民に近いゆえ、地味な印象を与えている。有名な句でまとめてみると、信長の「鳴かぬなら、殺してしまえ、ホトトギス」のような派手さや、家康の「鳴かぬなら、鳴くまで待とう、ホトトギス」のような時機を待つ辛抱強さはなく、「鳴かぬなら、鳴かせてみよう、ホトトギス」のようにコツコツと仕事をこなすイメージか。もちろん、頭がよく知略家である、というイメージもある。これらは、ドラマの出演者の特徴が、私たちにより明確なイメージを与えていると思える。

次に歴史的評価を見てみると、全体として政治的に秀吉を英雄とし、絶賛している批評が多い。たしかに、秀吉が天下統一を成し遂げられたのは運やタイミングの関係もあっただろう。しかし、秀吉の周りの人間が逐一感じた、判断力、迅速な処置、手際の良さが彼の功績につながったのだと思われる。信長はやはり歴史的な評価でも乱暴さが指摘されている。秀吉は信長を見て特に殺傷を嫌ったようだ。また、家康の評価は、今のイメージでこそどっしりと構える風格があるが、それは、秀吉が天下統一したことで世の泰平が約束されていたからである。しかし、秀吉にも辛辣な批判は少なくない。富を独占したことや、独断的であったことである。天下統一した者ならば、富や権力への私欲があるのは当然と思えるし、現在もそのようなイメージが残っていてもよいと思うのだが、好感度調査のコメントをみても、私の印象にも我が強い秀吉のイメージは無かった。これは、メディアにおいてそのように描かれないためか。また、冒頭で歴史は誰かの視点による「歴史」が残っていくものだ、と述べたが、やはり、それぞれの時代、立場によって微妙に批評のニュアンスが異なることも、秀吉をめぐる評価を追うことで確認できた。

冒頭同様、個人的な感想で、本稿のむすびとしたい。この歴史論文を書くという作業を通して、初めて歴史に向き合ったような気がした。今までの学習における歴史は過去の事実確認のようなものだったが、むしろ歴史とは今も生きているように思える。それは、過去のある出来事は、本当にその場にいた人でないと分からないし、その場にいた人であっても全ては説明しつくせない。また、同じ出来事を経験していても感じるものが異なる。さらに、後に、いや、何世紀か後に、その出来事から考えうることは、考える人や時代によって異なる。すなわち、歴史解釈は一つでも不変でもなく、変動するものである。前期の授業で学んだことを実感できたと思えるゆえんである。はじめはただ教養をつけようと思っただけだったが、思いがけない歴史の奥深さを知ることができた。

序	1
第一部 ベルクソンの時間概念を訪ねて	
第一章 ベルクソンの方法	
第一節 厳密さを目指して歩む道	2
第二章 意識的感覚と数の空間	
第二節 質と量	4
第三節 数の勘定と連続への飛躍	6
第四節 情緒的感覚の強度	9
第五節 表象的感覚の強度	14
第三章 純粹持続と多様性	
第六節 理念的空間、二つの多様性	20
第七節 純粹持続と同時性	22
第八節 空間的運動	24
第九節 自我の二相	27
第四章 自由の問題	
第十節 自由な行為とは何か	30
第十一節 自由をめぐる決定論者と敵対者、ピエールとポールの問題	32
第二部 社会的時間の起源	
第一章 自己と時間	
第十二節 木村敏の批判	37
第十三節 人間的時間	40
第十四節 死の祝祭としての非-時間	42
第二章 時間の演出	
第十五節 表象の生の制定	48
第十六節 〈鏡〉の場	52
第三章 時間の系譜	
第十七節 位置と同一性	58
第十八節 空間化の初期段階における時間の表象	60
第十九節 西洋中世における時間と近代の時間への移行	63
第二十節 規律・訓練的時間、および余暇の時間の統御	66
第三部 持続と分化の跳躍	
第一章 物質、知覚、およびイマージュ	
第二十一節 イマージュという「常識」	72

第二十二節 純粹知覚とイメージの選択	75
第二章 持続と記憶	
第二十三節 記憶と過去	78
第二十四節 多様な持続の運動	83
結論に代えて——自由と創造	
第二十五節 話す動物による不断の試み	86
註	88
跋	107
参考文献	108
略号一覧	109

序

本論は時間を考察したものであるが、時間概念を論じるためには、時間とは何であり、そもそも独立した実体として扱えるものなのか、またどのような問いを立ててアプローチするかといった根本的な事項が大問題となる。時間を計測しようと私たちは日々時計を見ているが、そこで測定されているものは果たして時間そのものであろうか。諸事象の運動と変化と時間とは密接な関係があるだろうが、進展をどのように語ればよいただろうか。また時間は外的な諸事物の活動だけに係わるのではない。時間は人々の位置確認やアイデンティティや自己意識に係わるし、社会の活動や規律とも係わっている。そもそも私たちが時間概念として抽象しているものは、果たして自明な実在と言ってしまって良いのだろうか。時間をそれ自体のみで問いにかけるためには、この概念は余りにも漠然としている。

より正確に本論の内容を述べるならば、時間という観点から、時間概念と密接不可分な自己や社会や自然といった諸事項について議論を重ねていった結果であると言うべきだろう。時間だけが論じられたわけではない。時間との関係はこのように広汎に亘るので、諸学問領域の垣根を払って、専門の籠に囚われずに様々なテキストを渉猟しつつ考察していく必要があった。第一部では主にベルクソンの『意識に直接与えられたものについての試論』を扱い、感覚の強度における質と量の問題から獲得された視座を基に、相互浸透的な質的進展としての純粹持続と空間的に表象された等質的時間とを二極の方向として時間を分離した。これにより、物理学等で象徴的に表される時間が持続の性格を抜き取られた残滓であることを理解し、持続が本来的に持っている自由を擁護するに至った。但し、木村敏の批判の通り、私たちに馴染み深く、自己の有り様に直接影響する時間は空間性を帯びており、ゆえに空間的時間を軽視することはできない。そこでルジャンドルやエリアスらを頼りに社会的、人間的な時間を考察し、空間的表象を容れた位置確認手段としての時間概念の発生や変遷を研究する必要が生じた。第二部はこうした問いから始まる。ここに至って時間は当然のものではなくなる。普段は自明とされる私たちの社会の時間を初めとする公理を敢えて俎上に載せて系譜的に検証し、歴史を通じて行われてきた後裔の創出が今も常に可能であることを確認した。第三部ではベルクソンの理路を取り戻し、主として『物質と記憶』を取り上げる。知覚や記憶、持続の弛緩と収縮、差異化といった概念を基に、ドゥルーズの助けを借りつつそれまでの議論を捉え直し幾つかの分離を解消し、時間、持続、自由といった諸概念について本論における纏めを行うと共に、新たな出発点とする。

ここまで本論の内容を概説したが、この序は本文の後に書かれたものであり、踏破され、既に与えられた軌跡を回顧的に述べているに過ぎない。実際の執筆作業においては当然ながら全てが現実に与えられているのではなく、大まかな狙いこそあれ、分化するまでどこへ向かうのかも分からない手探りと往復と混迷を伴わざるを得ない。しかしそれ故に私たちは書くのだ。これ以上は贅言となろう。後は是非本論を読み進めて頂ければと思う。

第一部 ベルクソンの時間概念を訪ねて

第一章 ベルクソンの方法

第一節 厳密さを目指して歩む道

ベルクソンの著作を、曲がりなりにも医学科に籍を置き学んでいる筆者が、そうでなくとも現代の自然科学の恩恵のもとで生きてきた私たちが読むとは、どういうことでありえようか。神経生理学、あるいは精神物理学などといった人間についての諸科学が発展しつつあった時代——当時発見されたことの一部は、いま私たちがその目覚ましい進歩の恩恵を受けている現代医学などに繋がっていることだろう——に、そのような量のみの支配に抗い、直観による方法と本性の差異による区別の重要性を擁護して戦ってきた彼を読むというのは。

時にベルクソンは意識や感覚に対する医学あるいは生理学などの分析に対して、痛烈に異議を唱えることだろう。あるいは現代の神経科学や物理学が彼の議論を拒絶しようとするかもしれない。だが、そもそも科学と哲学はこのように互いに対立し、排斥しあうものなのだろうか。そのような見方では、ドゥルーズやレヴィナスらが敬意を惜しむことの無かったベルクソンが持続、記憶その他の概念を創造し、長年論じてきた理由を逸してしまうのではないか。彼に対して最終的にどのような態度をとるにせよ、彼の仕事を無視することなど許されはしない。ドゥルーズが指摘するように、ベルクソンの哲学が進もうとするのは、科学との競合を諦めた先の痩せ細った道などではなく、反対に科学によって隠されているような、事物についての別の認識や関係を再発見する道なのであり¹、彼は哲学に厳密性を取り戻そうとしているのだ²。

そういう意味では、筆者がベルクソンを読むのは、自分にとって避けられないことであるかもしれない。はじめに提示した問いは、数十年先にならなければその答えを実感し確信することができない種類の問いであろう。とはいえ、今ここでベルクソンがなぜ量に対して質を、空間に対して時間によって語ろうとし、後者の前者への還元を警告しつづけてきたのか、そうしなければならなかったのかを問うことは無意味ではあるまい。

『意識に直接与えられたものについての試論』（以下、『試論』と略記）は、英訳版で採用された『時間と自由』という題でも知られる第一の主著である。その第一章と第二章で強度や持続の概念について議論されており、第三章の自由の問題について扱うための準備となっている。ベルクソンといえば持続や時間だ、という声が聞こえてきてもおかしくないほど有名なこれらの概念が、この著作において既に論じられており、その後の『物質と記憶』、『創造的進化』などでの思索の土台となる方法が既に顕れている。

だが、『試論』を一つの作品として見るならば、あくまで持続や時間についての議論は、続く自由の議論の準備としてなされているということを過小に見積もってはならない。ベ

ルクソンの時間と持続の議論は、単に時間を問うばかりではなく、そのまま自由や記憶、エラン・ヴィタール等の問題に緊密に繋がりうるし、ドゥルーズのように存在論として扱うこともできる。レヴィナスのように、時間を倫理として論じることも可能だろう。あるいはそもそも、時間について問うということ自体がそれほど広汎な領域に跨がる重大かつ根源的な問いであり、数々の問題は時間の概念の助けを少なからず借りて解決されうると言うべきなのだろう。ベルクソンは第二の主著である『物質と記憶』においてベルクソンは「主体と対象、それらの区別とそれらの結合に係わる諸問題は、空間に応じてではなくむしろ時間に応じて提出されなければならない」ⁱⁱⁱと述べているし、これに呼応するように、ドゥルーズは「空間によってではなく、むしろ時間によって問題を提起し、解決する」^{iv}ことをベルクソンの直観的方法の第三の規則として挙げている。

ベルクソンの持続や時間の実態をまだ詳しく論じていない段階での先回りはこれ以上控えるが、これを追究することによって、私たちは思索のための非常に強力な武器を得ることになるだろう。そこで私たちはまずは『試論』での彼の議論を横断することにする。持続の概念をいきなり論じたいところではあるが、そのためには支度として『試論』の理路を丁寧を追う必要がある。あまり急いではない。まずは質と量がいかに区別されるのかを考えよう。というのも、持続を定義する際には量と本性的に異なっているものとして質を把握しておく必要があるからだ。ベルクソンの持続の概念が論じられ、質と量の差異が注目されることは屢々あっても、『試論』第一章で詳論されている強度を細かに考察しているものは筆者の知る限りではそれほど多くない。だが、質の量への翻訳がいかになされるか具体的に知るためには非常によいテキストであるし、後に身体や自由を取り扱う際にも、第一章で繰り返し論じられる諸感覚について、議論の速度を多少緩めつつ予め確認しておくことは有益となるであろう。

第二章 意識的感覚と数の空間

第二節 質と量

ベルクソンが非延長的なものと同延長的なもの、質と量の本性的差異に注目する理由は『試論』の冒頭に示されている。彼は、自由など幾つかの哲学的諸問題が直面する困難が「持続と延長、継起と同時性、質と量の混同という前提を含んでいる」^vことに由来すると指摘する。多少先回りして述べるならば、こうした混同から自由をめぐる「提起の仕方のよくない」「にせの問題」が生ずるのである^{vi}。『試論』においてベルクソンは質を量に翻訳し、量の次元で議論することに由来する問題をいくつか例示している。そこには、時間を空間的に表象することによる問題も当然含まれる。それはいったいどんな問題だろうか。手始めに、質と量を彼がどう捉えているのかを追っていく。

質と量それぞれの差異について、ベルクソンは直ちに定義を与えているわけではない。『試論』第一章で書かれているのは、さまざまな意識状態や諸感覚などの〈強度〉の概念が持つ曖昧さのうちに重大な問題が含まれているとして、これを詳細に分析する試みである。後で明らかになるように、それと気づかずに私たちが質と量を混同してしまっているために、強度の概念は非常にややこしいものとなっている。その強度の概念の曖昧さを追究していくことで、私たちは質的差異と量的差異、およびその混同により生ずる問題がどこに存するかを諒解することができるだろう。両者の混同それ自体が悪しきものではないとしても、そこから数々の「にせの問題」が生ずるのであれば、少なくとも理念上において両者を区別し、問題を解消しなければならないし、どのように混同から曖昧が生ずるのかを吟味する必要がある。

私たちは屢々「意識の諸状態、様々な感覚や感情、情念、努力」^{vii}などに強度を認めており、或る感覚を「強烈な」「幽かな」などと形容することがある。精神物理学者ならば、例えば「この痛みはあの痛みの何倍である」などと、或る感覚の強度を別の同種の感覚との比によって表現することができる、と主張するかもしれない。或いはそうではなく、すなわち比率尺度で感覚の強度を捉えるのではなくとも、日常的には「より暑い、より寒い、より悲しい、より嬉しい」^{viii}といった表現を用いて感覚の強度を示そうとすることが少なくない。この場合、私たちは少なくとも、順序尺度で強度を捉えることができていることになる。だが、何故に諸感覚の間に大小関係を導入できるのだろうか。更に言えば、そもそも感覚に大小の尺度をあてて比較することは可能なのだろうか。本来不可能なものだとすれば、なぜ私たちは恰もそれが可能であるかのように扱ってしまうのか。感覚の強度を大きさと同一視することはいかに行われており、何がそこで変化してしまったのか。

数値によって計測可能な外延量において大きな量と小さな量の比較は、前者が後者を包含するという関係で考えられるし、或る大きさを持つ量は、小さな量を経つつ増大してい

った後により大きな量へと達するという関係で考えられる。このことは、大きさの順序関係が空間的に表象されることを示しているのだが、数の大小や数の系列に関する一般的な観念も同様に空間的表象によって得られているとベルクソンは言う。

では、どのように数の観念と空間の表象が重なり合うというのか^{ix}。これについては『試論』第二章の冒頭部分で頁を割いて説明しされている。強度の議論を一度傍に置いて、外延量がどのように意識によって捉えられ、空間的イメージと関連しているのかを考える。第一章における強度の議論は、生理学・精神物理学・心理学などについてのベルクソンの深い学殖と数々の引用によって数々の感覚についてなされているが、先に量と空間の議論を追っていたほうが第一章の理解もし易くなるであろう。

私たちは或る自然数を表す数字を見たとき、特に数値の計算を行おうとするとき、もはやそれがどれだけの大きさであるのかをいちいち数えるのではなく、そのまま数を記号的にとり扱うことが少なくない。数を私たちが扱い、演算を行う場合、むしろ数を表象するよりも、記号的な操作のみを加えた方が簡便でさえある。だが、私たちがそのように記号として数を扱えるようになったのは学習と訓練の結果であって、意識に直接的に与えられる数はそのような単なる記号ではなく、具体的な数の表象を指示するものである。ベルクソンは私たちが幼少の頃に習ってきた算術の議論に従って、私たちの意識における数の概念の形成過程を構成しなおそうとする。

われわれは最初はたとえば一列に並んだ球を想像していたが、次いでこれらの球が点になり、遂にはこのイメージそのものも立ち消えて、その背後に、われわれのいう抽象的な数を残すだけになったことが分かるだろう。……けれども、もはや単に数字や言葉だけでなく、数をも表象しようと欲するや否や、外延的なイメージに立ち戻らざるをえなくなる。^x

私たちがものの数を数えるとき、一列に並んだ球のように、理念的空間の中に個物を次々と併置して数えている。本当にそのような数え方しかないのか、という疑問は当然ありうる。むしろ、一つの球の想起を繰り返すことで非併置的に数えることが可能なのではないか。ところが、ベルクソンは後者の数え方も前者同様に併置的であると断じる。実際、単に球のイメージを反復するだけであれば、それはその都度、一度きりの想起でしかなく、一、二、三…と数えるよりむしろ、一、一、一…となってしまう、複数のを数えることができない^{xi}。確かに数える行為の反復それ自体は継起するものではあるが、私たちに数えることが可能であるためには、どこかでそれまでの球のイメージを保持し、それぞれを併置していなければならない。したがって、後者の数え方と前者の数え方に何か本質的な差異があるわけではなく、いずれも空間の表象が介入していると言える。

数え上げの過程でさらに考えておかなければならないのは、ベルクソンが羊や兵士の例を挙げて説明しているように^{xii}、私たちが個物を一つ一つ数えて全体の個数を求める場合

には、それぞれ互いに異なっている部分を無視して、すべて等質的な同一物と想定しなければならないということである。数え方における同一性への注目と特殊性への注目との差異は、ベルクソンの例を用いれば「軍隊の兵士の数を数えるか、点呼するか」^{xiii}の差異に相当する。軍隊の例がどれほど適切であるのかを判断するためには当時の軍隊のあり方を検証する必要があるが、ここは軍隊に拘らず、現代の学級を例にとり、名簿に登録された人数と教室の人数を比較し、一致していることによって全員の出席を確認するような方法と、教師が生徒の名前を一人一人呼んで出欠をとる方法とを比較することにしよう。前者の場合、各学生の個性は考慮されず、謂わば交換可能で等質的な一つの駒として数え上げられることによって、総学生数を得る。反対に後者の場合、各学生の出欠を調べることはできても、全部で学生が何人いるのかを知ることはできない。もちろん私たちは両方の仕方、つまり一人一人の名前を呼びながら数えることも可能なのだが、それでも二つの観点は明確に分離されうるということに同意していただけるであろう。

ここまでで、数の観念は空間性と等質性を持つ、すなわち数は等質的空間の中で表象されることが分かった。しかし、議論されてきた外延量は自然数に留まっていた^{xiv}。そこで私たちは、次に外延量についての考察を実数の次元にまで拡張し、連続量と等質的空間との関係の探究に移る。なにも数学基礎論による実数までの数の拡張を繰り返そうというのではない。良く理解しないまま迂闊に数学の概念を論拠として権威付けようとするのは慎もう。問題は私たちがどのように実数で与えられる一般的な量を直観によって把握しているかであり、自然数からどのように有理数の概念に到達し、実数へと飛躍するのかがあって、自然数系から整数環や有理数体を得、その完備化によって実数体を構成することではない。そもそも数学基礎論で厳密に定義される形式的自然数と、私たちの直観的自然数とは直ちに一致するものではないことに注意しよう。私たちは数論などを学ばなくとも、たとえそれ故に一部の人々から真に数を理解していないと言われようとも、特定の数について何らかの表象を得ており、時には記号的にそれを演算している^{xv}。

次節では、ベルクソンの理路に従いながら、実数の直観的表象を得るまでの過程を進むことにする。実を言えば、感覚の大小は既に述べた自然数の空間的表象や、あるいは数を具体的に指示せずとも明らかに意識に与えられるような空間的領域の大小関係ないし包含関係と量の大小関係との対応を言うことができれば、『試論』第一章の残りの議論を追うことができるはずであって、私たちは既に強度の議論を行う準備ができています。だが、連続性をもつ実数の概念まで深く考察を進めることは、私たちが論じる概念のなかでもとりわけ重要な持続や、等質的空間の分割可能性を理解する上で欠かすことができない。したがって、ここに一節の迂回を置き、暫く外延量の考察を続けるのが適当である。私たちは極めて有用となりうる概念を迎えに行く途中にいる。すぐ分かりたいという焦りは禁物だ。

第三節 数の勘定と連続への飛躍

通常、数える行為は一を数えることから始まる。これは至極当然のこのように見えるが、この次第はそれほど単純ではない^{xvi}。ここには既に前提が置かれている。一を数えるとは、実際のところ、境界を設定してある項を分離し、その上でそれを一つの「全体」として「一」とすることである。ベルクソンはこう言う。

数は一であると主張するとき、そのことでわれわれが言わんとしているのは、その数を、われわれは精神の単純不可分な直観によって、全体として表象しているということである。したがって、この単一性はひとつの多様性を包括している。というのも、それはひとつの全体の単一性なのだから。^{xvii}

全く不可分な単一性がまずあって、その単位が集合し数えられることによって一つの数が表されているのではない。純粹な単位としての一次的な一と、諸単位の集合を改めて一と置き直すことによる二次的な一-の二つがあるのでもない。不可分な全体としての一とは、まさにそれを一つの全体と置き、単位と見なしたことによる効果としての、暫定的な単一性でしかない。先ほどの表現をもし使うなら、こういって良ければ、あらゆる一が二次的である。私たちは必要に応じて、別の単位によってある数を別の仕方で表すことができる。採用された単位が不可分であるのは、その単位が含んでいた多様性を捨象する限りにおいてである。したがって、単位とは際限なく細分化可能な延長として表象されるものであり、決して空間と無関係ではありえない。少々長めに引用しておく。

この点〔ある単位は、そのもとで思考している限り不可分であるが、客観化すれば単位は一つの多様性になるということ：引用者〕を納得するためには、算術が数を形成する際に用いる諸単位は暫定的な諸単一性で、それらは無際限に細分化されうるということ、それらの各々は、想像できる範囲で好きなだけ小さく、好きなだけ数多くの分数の総和を構成するということを指摘すれば足りるだろう。……暗黙のうちにこの単位を延長的対象とみなしているのではなければ、すなわち直観において一であり空間において多であるものとみなしているのではなければ、一方ではこの単位は一であると表明しておきながら、いかにしてそれを細分化することができるというのか。^{xviii}

確認する。ある数を形成するために集められた単位は、私たちがその単位を利用しての限りで不可分な単一性である。その上、私たちは同じ数を任意の単位、例えば三分の一などを使って再構築することができる。この場合は三分の一を新たに不可分な全体として表象し直すことになる。また別の単位に注意を移すなら、私たちは一挙に新たな単位へと移るであろう。単位を細分化し、何分の一かを適当に新たな単位として選びなおすことによって、私たちは単純な分数を把握しうる。 m 、 n を正の整数として、 m 分の n という数は元の単位を m 個に細分化して得られた単位分数 m 分の一をまさに単位として n 個集め

ることによって表象されうる。

第二節の終わりで述べたように、私たちは数学的な議論に深入りはしない。だが、ここまでの議論における数は稠密ではあっても連続性を持たないということを忘れてはならない。ここではベルクソンに従って、連続性をもつ数へ飛躍する過程を簡単に見ておけば十分であろう。こうだ。

諸単位のどれかひとつを任意に思い描く際の動きの不可分性は、後続する点から空間上の空虚な間隙によって分離されるひとつの数学的点のかたちで翻訳されることになる。しかし、たとえ空虚な空間のうちに配列された数学的点の系列が、われわれによって数の観念が形成される際の過程をかなりよく表現しているにしても、これらの数学的点は、われわれの注意がそれらから離れるにつれて、あたかも互いに再結合しようとするかのように、諸々の線へと展開されていく傾向にある。xix

特定の単位に注目しているとき、私たちは諸単位を表す何らかの図形——例えば八分の一は八等分された球や円、時には具体的な物体の欠片が表象されているかもしれない——を相互外在的に併置するだろうし、数そのものの観念に近づいていけば、遂にそれらの図形は理念的空間上で重ならないように並べられた点に還元されるであろう。しかし、私たちが諸単位を抽象する努力を減じていくと、点の整列は次第に互いに繋がって線へと変化してしまう。本来ならば、単位をどれほど細かく分割したとしても、それら諸点は分離しているがゆえに、連続な線を構成することはない。更に細分化された単位を用いて各間隙を一見狭くすることは可能であるにせよ、そこを埋め尽くすことはできないし、新たな単位に注目し直すならば、空間的表象の像は拡大され、間隙は広がるであろう。連続性は細かな単位に注目することによってではなく、むしろ注目せず分割を放棄することによって、一種の思いなしとして得られるのである。一度併置された点が繋がり、分離が解消し、線となった数は「完成状態」として既成事実化するxx。かくして私たちは数直線概念へと到達する。線分にいつでも理念上の物差しを当て、好きなだけ目盛りを細かくして長さを読み取り、ある単位で表される具体的な大きさを——無理数の場合はふつう近似的に——知ることができるようになるのである。

纏めよう。正の整数を数える場合、私たちは理念的空間上に「一つ」の「全体」として球や点を——点といっても、表象可能である以上有限の大きさを持つので、完全な数学的点ではない——相互外在的に併置する。ところで、一つ一つの点はある多様性の包括であり、必要に応じて私たちはこの点の境界を解消し、分裂させたり融合させたりして新たな多様性を包括する全体としての「一」なる点を得ることが、すなわち別の単位へと移行することができる。これは常に「ぎくしゃくした仕方」xxi行われる。また、私たちはこれらの点をばらばらに配置することができるが、比較や演算をするため、一列あるいは数行数列ずつに等間隔で整列させる傾向にある。直線的に並べるといっても、この段階では数

は直線上にある仕方で刻まれた目盛りのようなものでしかない。仮に諸点を結ぶ直線を描いたとしても、それはまだ数直線とは言えない。ここには飛躍が必要なのだ。私たちは数目盛りを新たに大きな目盛りとしたり、逆に一目盛りをある比で内分する諸点を新たに刻むことでより小さな目盛りとしたりできる。同様に、数行数列ずつ点を併置している場合は既に大きな単位が思考されているし、一点を更に数行数列の点の集合に分割することもできる。謂わば私たちは空間上に配置された点の疎密を操作したり、空間的表象の倍率を自由に変えたりできている。ここから私たちは連続性をもつ実数の表象へと一挙に跳躍する。それはどのような仕方によってか。

私たちは単位に注目している限りで、ある多様性を包括する全体を単一性のうちに固定しているのだが、特定の単位の固定をやめ、各点や分割への注目の努力を減じていくと、考えられていた諸点は互いに癒合し再結合し、実線や矩形などの連続した図形が現れる。算数の授業で用いる数図ブロックの個々の境界は溶解し、等質的延長として恣意的な分割を容れる矩形となる。私たちは連続的空間の任意の部分と連続性を持つ実数とを対応させられると思うようになり、これらの空間的図形を必要に応じて、適当に分割することによって、ある長さや面積や体積などに対応した任意の実数を得ることが出来るという諒解に達する。数は直線上に打たれた目盛りというよりむしろ、直線上の適当な点に直接対応するものとなる。単位の無際限な細分化から空間的延長の任意の分割の表象へと移ることで数が有理数から実数にまで一気に拡張されたことが分かるだろう。単位の無際限な細分化と延長の任意の分割との差異に注意されたい。実際、前者において数は依然として非連続であり、後者のような空間的表象によってはじめて数は連続性を獲得する。

一度こうして数を完成状態へともたらしてしまえば、連続する数は「既成事実」となる。つまり、空間上で互いに分離された点が先にあるのではなく、もはや等質的空間の延長が先にあるようになるのだ。驚くべきことに、一度も具体的な無理数を表象することなしに私たちは有理数から実数へと飛躍することが可能なのだ。

こうして一度数直線を得てしまえば、二辺の長さを単位長とする直角二等辺三角形の斜辺の長さなどの無理数を、分数の形では表せないにもかかわらず、実在的な数として納得し、数直線上にこれに対応する点を打つことができるし、数直線を上組と下組とに切断した箇所と一つの実数を対応し実感することができる。もちろん完成状態の数を形成しなくとも、個々の無理数を作図などによって表象することは可能である。だが、個々の無理数に係うだけでは、実数の連続性の直観的把握には至らない。私たちが外延量一般を扱うためには、任意の等質的空間上の延長に数を溶け込ませることによって一気に完成状態へと数を導く必要があるのである。

完成状態にある無際限に分割可能で延長的な数、図形と対応させられる数とは、空間的に表象された数に他ならない。このように、一般の数の抽象的観念も空間の諸部分を材料とした併置によって表象されており、その性質を変えることなく無際限に分解することのできる等質的空間の表象を借りることによって、数の加算や分割が可能となっているので

ある。外延量と空間の関係を明かしたところで、私たちは第一章における強度の概念に戻り、いかに感覚のなかに空間的表象が入り込み、量への翻訳がされているのかをいよいよ追究する。

第四節 情緒的感覚の強度

強度を計測可能な量と考えても、あるいは計測不可能だが大小を語ることはできるような量として考えても、それは増減を容れる量に他ならず、いずれも強度は分割可能かつ延長的であると見なしていることになる。ここにおいて既に私たちは「強度的なものを外延的なものへとすでに翻訳している」^{xxii}。私たちは感覚や意識の状態などの強度を一体どのように大小を持つ量へと変換しているのか。

もしも凡そ諸感覚の強度が、例えば光の強さなど客観的に計測可能な感覚の諸原因の大きさと対応するとだけ主張するならば、それはあまりに素朴である。私たちは原因の大きさを知らずに強度について語ることがあるし、むしろ逆に感覚の強度に基づいて原因の大きさを推測することさえある。そもそも外的要因が計測し難い場合でもそうであるし、更に外的要因ではなく内的要因によって生ずる諸感覚についても私たちは強度を口にしていくのだ。

それでもなお、私たちの諸感覚は脳科学の進歩によって量的差異に還元されうると言われるだろうか。こうした仮説についてベルクソンは一定の価値を認めつつも、なお問題を押し進めるものではないとして斥ける。

ある感覚の強度が、われわれの身体組織のなかで遂行される仕事の大小の証左となることはありえるにしても、意識によってわれわれに与えられるのは感覚のほうであって、この機械的な仕事ではない……それどころか、われわれはむしろ感覚の強度にもとづいて、遂行された仕事量の大小を判断しさえする。^{xxiii}

今なお問いは提起されたままである。振り出しに戻ったところで、ベルクソンは強度が外延へと投射されるまでをいくつかの種類感覚について一つ一つ分析してゆく。スペンサー、ジェームズ、ヴント、リシェ、ダーウィン、ヘルムホルツ、デルブフ、フェヒナーなどを自在に引きながら議論を進めるベルクソンの手腕には感嘆させられるし、読んでいて面白くもあるのだが、ベルクソンの議論を横断して強度や持続から自由の問題まで駆け抜ける予定の私たちには、あまり迂回に迂回を重ねるような余裕はない。興味ある向きには原著を読んで頂くとして、以下簡略に要点を論じ、核心のみを見ていく。

深い感情、すなわち欲望や美的感情、喜びや悲しみなどの情念、哀れみなどの道徳的感情、これら心理的な状態の系列について。身体的な感覚などの外的要素を含まず純粹に心理的であるかのように見えるこれらの感情をまずベルクソンは意識の諸感覚から分離し、

強度にどのように大小が与えられるかを探っている。結論から言ってしまった方が分かりやすいので先に引用しておこう。

純粹な強度はここでは、心理的諸状態の大なり小なりの集塊を色づけているある質やニュアンスに、というか、こう言ってよければ、根本的な情動に浸透している単純な諸状態の数の大小に還元されている……。xxiv

純粹に内的な喜びには多くの特徴的な形態があつて、相繼起するその段階の各々が、われわれの心理的状态の集塊の質的変容に対応しているのだ。……喜びがある形態から別の形態へと段階的に歩むことから、今度はこれらの形態のほうが、同じひとつの感情の複数の強度であるように思えてくる。xxv

哀れみの漸増する強度は、ある質的な進展のうちに、すなわち嫌悪から危惧への、危惧から共感への、そして共感そのものから卑下への移行のうちに存しているのだ。xxvi

判明な仕方ではないにせよ、私たちは諸感情の質的变化を感じ取って分割し、というよりもむしろ、分割することによって質的变化を变化として諒解し、感情の質的進展の数々を、ある一つの感情の大小として解釈する。ある感情の大きさが変化しているというよりも、質が変化しているというべきであるのに、各々の質の感情を同じ名で表してしまうために、私たちはその変化を量的なものだと思い込んでしまう。

だが、感情を完全に心理的な状態として議論するだけでは、どうにも納得できない部分がある。性質の変化が大きさの変化へと翻訳されてしまうという大筋を認めるとしても、いったい何を手がかりとして情動の本性的差異が大小の差異になるというのか、なぜ感情の大小関係は反対ではありえないのか。もっともな疑問である。私たちの意識の一瞥を得るだけの感情、意識の集中を獲得するにせよ熱狂には至らしめないような感情、もはや意識を覆い尽くしてしまつて「魂全体を独占してしまう」^{xxvii}感情という状態の差異には、既に外延が混入してはいまいか。注意をより強く引きつける、などとして質的差異を表現しようとしても、そこに既に大小関係が含意されているために、その試みは失敗せざるをえない。

注意について私たちが詳しく論ずるなら、『物質と記憶』第二章を検討しなければならないだろう^{xxviii}。しかし、簡単のため本論ではこれを割愛する。ここでは次の点を指摘して議論を続けるに留める。情動とは殆どの場合身体を揺さぶり、筋肉の努力や心拍などの生理的变化を伴い、私たちをせき立てるものである、と。そうであるならば、私たちが次に考察すべきなのは「心理的諸事象の系列の反対の極」^{xxix}である、筋肉の緊張などの表層的努力であろう。

神経科学の知見を用いるなら、骨格筋の伸張を静的動的に感知するのが筋紡錘であり、

筋の張力を感知するのが腱紡錘（ゴルジ腱器官）だということになる。筋の張力を一定に保ったり、肘の曲げ伸ばし運動における拮抗抑制を可能にするなど数々の運動を正確に行ったり、過度な負荷による損傷を防いだりといった仕組みの解明について神経科学の貢献を無視することはできないし、神経科学は実際これらをよく説明してくれる。とはいえ、この説明を以て直ちに筋肉の努力の大小の感覚と神経細胞の発火頻度とを結びつけることはできない。その理由は先の引用でベルクソンが述べていたとおりであるし、幾つかの筋肉の努力に対する神経細胞の知覚による作用、例えば伸張反射は脊髄反射に含まれるものであって、努力の感覚の原因は別にあると言わなければならない。

ここでベルクソンが注目するのは、中風などで麻痺によって身体の一部が不随となった患者である。彼はドイツの哲学者・心理学者ヴントの『精神物理学』を参照し、「中風患者は、足を持ち上げようとするときに展開される力について、足そのものは反応しないにままだであるにもかかわらず、きわめて鮮明な感覚をもっている」^{xxx}ということを紹介する。足を持ち上げていないにもかかわらず努力感覚を獲得するのはどうしてか。「否応なしに何か別の運動を遂行している」^{xxxii}からである。

麻痺した拳を握るよう指示された半身不随の患者は意識せずに動く方の拳を握るし、右眼の外直筋が麻痺した患者は、左目の運動によって、仮に左目が覆われていたとしても眼を右側に向ける感覚を得るし、実際に対象が右側に逃げていくと思えている。拳を強く握ろうと思えば、手だけでなく腕、肩も強ばるだろうし、全身を捧げて力を込めるならば、歯を食いしばったり、呼吸を止めたりもするだろう。次第に私たちの感覚は負荷から疲労や苦痛へと質的に変容していく。だが、これらの感覚の空間的領域の増加および質的進展を私たちは普段それと知らずに、拳に集中させ、握りしめる力の増加という一つの感覚の大小にしてしまうのである^{xxxii}。

以下のような結論を取り出すことができるとわれわれは思う。すなわち、筋肉の努力の増大についてのわれわれの意識は、末梢感覚の数の増加ならびに、それらのあいだで生じる質的な変化についての二重の知覚に還元される、と。^{xxxiii}

もう十分だろう。ここまで分析すれば、もはや具体例を逐一考察せずとも、嫌悪感や苦痛、恐怖、憤怒、快楽、恋愛感情などといった情緒的諸感覚の強度について私たちが増減を容れる原因は明らかである。もちろん心理的要素がすべて末梢感覚にまで還元されるというのではない。しかし、情緒的感覚の大小を定義することの困難は、感覚それ自体を心理的なものとして分離してしまい、身体の振動を無視することに由来しているのであり、後続する反応、即ち現在何かを遂行しているか、あるいは将に遂行しようとしているかによってもたらされる末梢感覚をもし全て消去するならば、私たちはもはや感覚に質的差異しか見いだすことができないだろう。私たちは感情の本性の質的差異を一つの名の下に捉え、面積や数など空間的に計測可能な種々の末梢感覚から得た程度の量的差異を投影する

ことによって、諸感覚の強度を大きさと同一視するに至るのである。例えば精神物理学者リシェが観察したように、「苦痛が弱ければ、ひとはそれだけ正確に痛みの場所を特定できるが、苦痛が強まると、痛みを、病んでいる手足の全体に帰してしまう」ように、「われわれはある苦しみ強度を、まさにこの苦しみと係わろうとする有機体の部分の大きさによって評価する」^{xxxiv}、といった具合で。但し、例えば怒りによって全身を震わせる等の諸反応が起こるが、反対に、緊張によってますます怒りは亢進したり、弛緩すると怒りがある程度緩和されたりすることがあるようにも思われる。もし筋肉を緊張させることが無かったなら私たちはさほど怒りを覚えないのではないだろうか、という問いも考えられる。これに対しても、努力する筋肉の範囲を以て強度を大きさに解することに由来する単なる翻訳の問題としてしまってよいだろうか。問題はそれほど単純ではない。筋肉の努力の覚知等の経験によって怒りの感覚は絶えず質的に変容する、と答えるべきであろう^{xxxv}。私たちの感情は常に質的に進展しており、それを唯一の名で呼ぶのは空間への展開と境界の画定の効果に過ぎないことは少し前に確認したばかりであった。

ところで、快樂あるいは苦痛といった感覚は、そもそも一体なぜ存在するのだろうか。この問いに十全に答えるためには『物質と記憶』の議論を最終的には援用しなければならないだろうが、現時点でも言えることは幾つかある。特に深い情緒的感覚がそうであるように、これらの強度は質であって身体を構成する分子の振動のような量には単純には還元されないものであるのだった。こうした諸感覚には存在理由は無いのだろうか。恐怖による動悸や戦慄、愛情による紅潮や鼓動、憤怒による緊張や痙攣等といった情動——空間的表象による身体の諸反応の計測によって初めて強度が大きさに還元されるに至ったのであった——は、単に身体の現にある状態や直前ないし過去の状態を表すというよりも、身体を揺さぶり何らかの行為を遂行するよう働きかける未来への志向が存在するのではないか。そう解釈するならば、次のような仮説が呈示されうる。外的刺激に対する反応を意識の仲介なしに行うような生物は多いし、私たちも反射運動においては屢々そのような反応を示す。そうであるなら、「快樂や苦痛が若干の特権的な動物において生じるのは、ほぼ間違いなく、反応が自動的に生じてしまうことに対する抵抗を、これらの生物がみずから認可するため」であって、「感覚は自由の始まり」^{xxxvi}なのではないだろうか。自動でない能動的行為の遂行が表出される源泉が深層の心理的諸状態の多様な質であり、そうした感覚が準備された運動を素描し、同時にその素描が強度を量へと翻訳する材料となると言うことができるだろうか。この問いは、質と量の差異だけではなく心理的諸状態についての概念をも強度の議論から『試論』第三章の自由の問題に引き渡すような、優れて豊饒な問いである。本節ではこれ以上踏み込まないが、第一部第四章や第三部で再び顔を出し、私たちの自由の議論の助けになってくれることだろう。

感覚に関するここまでのベルクソンの論旨は明快ではあるが、他方で次のような疑念は残る。第一に、末梢感覚と空間との関係は自明なのだろうか。自分の鼻の頭を搔くことはできて指さすことができないという有名なシュナイダー症例が示すように、理念的空間

に身体を参入させることはある種的能力を要する。質的に変容する諸感覚を一つの名で表すということも同様に、言語の介入を疑わざるを得ない。自らの身体の末梢感覚を空間的に区分し配置し、努力に寄与する身体の面積の増大を努力の強度として捕捉し直したり、継起する諸感情の質的差異を同一の感情の量的差異として纏めたりする能力、更に言えば、感覚を感覚として意識する能力は何重かの前提の上に立つものに過ぎないのではないか。そうであるならば、その学習はいかにして行われたのか。一切の空間や言語への翻訳以前の感覚とは感覚と呼べる代物なのか。実は原初的な身体感覚など存在しないのではないか。

第二に、情緒的諸感覚の強度、情動的性格を幾分か有する感覚の強度についての分析は良いとして、明確な身体的反応は無いと思われる表象的性格の強い諸感覚、例えば音・熱・光といった感覚の強度について私たちはどのように外延量への翻訳を行っているのか。第一の疑問は極めて根本的であって、この疑問に答えるためには、ルジャンドルの登場を待たなければならず、今すぐ論じるわけにはいかない。ベルクソンは身体感覚について原初的あるいは自然的などと形容される状態が現実的に存在することを主張したなどとは寡聞にして知らない。第一の疑問は彼の議論の正当性自体を揺さぶるものではなく、むしろ彼の議論を更に深める端緒となりうる疑問であるし、同時に空間的表象の入り込んだ感覚を初めから与えられたものであるかのように考えることに対する批判にもなっていると受け止めるべきだろう。これは第二部および第三部で、主にルジャンドルの理路によって考察し、ベルクソンの『物質と記憶』での身体イメージの問題に引き継いでいく予定である。反対に第二の疑問は、ベルクソンの理路を更に追っていくことで程なく解消されるだろう。むしろこの疑問を考察しなければ強度の議論として不十分である。特に光の感覚について、精神物理学の手法をベルクソンは詳しく分析しながら論じており、『試論』第一章の中でもとりわけ興味深い箇所となっている。そこで私たちは表象的諸感覚の強度についての彼の議論を駆け抜けて、持続の概念への足掛かりとしよう。

第五節 表象的感覚の強度

音や光の感覚についても、それらを覚知するために注意や集中を要する場合や、反対に私たちの身体を揺さぶるような場合では、その情緒的性格によってこれまで同様に、諸感覚の強度は刺激に対する身体反応の程度の差異へと翻訳され、強さを語るようになるであろうことは容易に推測できる。前者の場合では、その感覚は私たちに要求される注意の努力の程度に従って小さいと言われるだろうし、後者の場合は私たちを圧倒する程度に応じて大きいと言われるだろう。既に何度も確認したことではあるが念を押しておく。この順序によく注意しなければならない。ある感覚は、小さいから注意を要したり、大きいから私たちを呑み込んだりするのではない。これでは順序が逆転してしまっている。そうではなくて、注意しなければ感覚できないから小さいのであり、私たちを激しく揺り動かすから大きいのである。いま例えば視覚の強度を考察しようとするなら、一旦

生物学や物理学は脇に置いておいたほうが良いだろう。

しかし、「感覚がその情緒的性格を失って、表象の状態に移行するにつれて、それがわれわれの側に喚起していた反応的運動は消え去る傾向にある」^{xxxvii}。それゆえ「中程度の強度の領域」^{xxxviii}と呼ばれることになるような感覚について、私たちは如何にして程度を語りうるのだろうか。音の場合は他の音との競合や注意の程度によって相対的に大きさを語りうるように思われるし、外国語の会話が声高に聞こえる、夜に時計の音が大きく感じられるといったベルクソンの挙げた生活の例はそれなりの説得力があるのだが、では音の高さについてはどうだろうか。あるいは光の明るさと色との量化の仕方の間に差異はあるのだろうか。

これら表象的諸感覚の大きさへの翻訳の方法についてベルクソンが提示するのは、次のようなものだ。私たちがある感覚を得るとき、同時に「感覚の原因である外的な対象を覚知している」か、あるいは「かつてそれを覚知し」「その外的な対象に思いを馳せている」^{xxxix}ことがある。あるいはベルクソンは言及していないが、未知の原因を推測したり、その手がかりを記憶に探しに行き、類似の質的印象を与えた過去感覚を想起して今の感覚と連合させたりすることもあるだろう。というのも、光や重さの感覚の原因はまさに私たちが見たり持ったりしている対象であると言えても、音や熱の場合は必ずしもそうではなく、それらの源がどこにあるか分からないにも拘わらず感覚が与えられることもあるからだ。第四節冒頭において原因の量とだけ強度が対応すると考えるのは単純すぎると述べたが、身体の運動を明白には惹起しないような感覚では原因の量も問題となる。この対応関係は素朴なものであるにせよ、具体的な翻訳過程自体は省略して済ませられるほど自明というわけではない。したがってこの節では、主に音と光の感覚の強度が大きさの言語で語られるようになるまでをベルクソンとともにその概略を追うことにする。

さて、その外的な対象は外延的で計測可能なものであるならば、私たちは結果である感覚の質に原因の量を結びつけることで強度を大きさに仕立て上げることができる。例えば、私たちは音の大きさや高さを、同様の音を出すために要求される身体の努力の程度によって語りうるだろう。声を張り上げたり、強い力で鍵盤を押し下げたりしなければならぬ音は大きい音ということになるし、声帯の緊張あるいは身体の響き方の空間的表象が入り込むことによって音に高低が生ずることになる。硬い音、柔らかい音などといった音色の表現も、音を出すために使われた材質や、ピアノの場合は比較的硬い指の先で弾いたか柔らかい指の腹側で弾いたかなどと関係しているように思われる。振動数や音圧といった物理量を知ること、最初から量が与えられていたかのような錯覚はますます強固なものなるだろう。音についてのベルクソンの議論は短いので、更に多様な音の感覚について掘り下げるのも悪くないが、今はこれ以上立ち入らずに跨ぐことにする。

音や熱、重さの感覚についてのベルクソンの説明は決して退屈というわけではないが、ここまでの議論を横断してきた私たちにとってそれほど目新しいものは見あたらない。先を急ぐ私たちは、熱と重さの感覚を省略し、あとは光の感覚の議論において彼が精神物理

学の方法に対抗しているのを一瞥して本章を終えることにしよう。

私たちは色よりも頻繁に明るさを量として語る。むろん絵の具を混ぜるなどして色を作ったことのある人々ならば、橙色をそれ自体としてではなく、赤色と黄色の混合として考えたりするかもしれないが^{xl}、明るさについて私たちが語るとき、様々な明るさの色を単純にそれぞれ異なる色彩を持つ色としてだけ表象しているわけではないことには直ちに同意していただけるだろう。明るい色と暗い色の差異について、私たちは明らかに赤色と緑色の差異以上の何かを持ち込んでいるのだ。

物理学では明るさを光子の単位時間あたりの数ないし光波の振幅、色を光の振動数ないし波長によるものとし、その差異は截然たるものとするであろう。現代の神経生理学によっても、色相と明るさの感覚を含む色覚についてはかなり説明されてきている。ロドプシンというタンパク質を持つ杆体や、長波長、中間波長、短波長にそれぞれ吸収のピークがある視物質を持つ三種類の錐体といった視細胞、および双極細胞や節細胞の応答など、網膜に存在する細胞による一連の色覚処理を詳しく説明する余裕はここではないが^{xli}、神経生理学的に色覚の機構を見るならば、先ほど筆者が提起した問いは愚問という他ないと、医学をしっかりと学んでいない証拠だと言われるかもしれない。大脳において入力された情報が処理され、映像が再構築されているのだ、活動電位はその過程において本質的なものではないか、生理学的機構は感覚を可能にするとともに限界付けるものとして無視することはできない、というような主張も当然ありうるし、そこにも一理あるのは確かだ。

しかしくどいようだが、意識に直接与えられるのは膜電位ではなく感覚そのものであり、私たちが一貫して問うているのは、如何にして感覚がそれ自体の質を帯びた感覚として完結するのではなく、ある種の量を持つようになるのかであることを忘れてはならない。例えば精神物理学者は物理学で光の強度を光量計によって測定するように、「われわれの目がそれ自身で光の強度を評価する」ことを示そうとして行われた、デルブフらによる様々な実験の成果や手続き自体をベルクソンは否定せず、実験をどう解釈するかに議論の的を絞ろうとしている^{xlii}。私たちが神経科学の研究や手法自体に異議を唱えることはしない。但し意識の直接与件である感覚と自然科学的に説明される感覚とは直ちに一致するものではないのであり、日常の言語で考えられている感覚とでさえそうなのだ。この曖昧で胡乱な点をこそ私たちは扱っているのである。神経生理学にはもう少し出番を待っていただくとして、今は記憶や習慣、物理学、生理学のことは傍に置いて素朴に考える。これらの領域については追々説明する。

明るさの変化をことさらに私たちが言い立てるのは、視覚の対象を一つの名で固定する言語の習慣、それを可能にする記憶、そして照明の制御あるいは天気や時刻による周囲全体としての明暗の変化の効果である。ベルクソンが最初に挙げる例を見て欲しい。

たとえば、四本の蠟燭によって照らされた一枚の紙を注意深く眺めながら、それらの蠟燭を、一本、二本、三本と継起的に消してみてほしい。面は白いままであるがその

明るさが減少する、と諸君は言う。 xliii

もし継起的に蠟燭が消されるに従って紙の色は段階的に変化したのだと言う人がいれば、その人に奇妙な眼差しが注がれるにちがいない。あまりに素朴な主張だと思われるからだ。だが、私たちの研究にはその素朴さが必要なのである。むしろ、どうして私たちは通常このような主張に唱和しないのだろうかを問うべきである。ある段階の紙の色が単独で与えられたとすれば、その色はその色自体として、一つの質として現れるであろうことに異論の余地はない。確かに物理学を知る者ならば当然のように、あるいは物理学に詳しくなくとも私たちは日常的に、白色の強度が漸減していくに従って様々な灰色の階層を経て遂に欠如あるいは最小限として黒へと到達すると考えているのだが、その習慣を捨象すればどうか。習慣を剥ぎ取られた黒と白との差異は、一般的な色の差異と全く同様の質的なものになるのではないだろうか。

黒はわれわれの意識にとっては白と同じだけの実在性をもつし、一定の面を照らす白色光が次第に弱まっていく際に迎える諸々の強度は、先入見をもたない意識にとっては、その各々が別々のニュアンスであってそれらはスペクトルの多様な色に酷似している。……したがって、ある一定の色の明るさの変動——先に話題にした情緒的感覚は捨象する——は、われわれが原因を結果のうちに置き、経験と科学から学んだことをもって素朴な直観に代える習慣を身につけなかったならば、諸々の質的な変化に還元されるだろう。 xliv

対象を照らす照明の数や対象と照明との距離、光を遮蔽し影を作る物体、現代ならば明るさを調節する摘みの回し具合かレバーの位置といった、外延的な計測を容れる原因を以て明るさは大きさに仕立てあげられる。他にもこれまで私たちが議論してきたように、対象の色彩や輪郭を判別するために要する努力、眩しさに起因する身体的反応、眼を離れた際の像の残存の程度などの空間的計測を容れる差異を用いてもよいだろう。もはや私たちにとってこうした量への翻訳を捉え直すことは難しくない。

今の例では、原因の量や身体反応から感覚を量とする過程を扱ったが、反対に、私たちは意識に与えられた感覚の側から原因の量の関係を推測することがある。このことは既に述べたが、ここでベルクソンの例を挙げておくのも無駄ではあるまい。一本の蠟燭で紙を照らしたときの紙の明るさと同じ感覚を二倍離れた場所にある蠟燭の光で得ようと思えば、蠟燭を四本にする必要がある、というのがそれである。「ここで問題となっているのは物理的効果であって心理的効果でない」のであって、単に「光覚は補助未知数の役割を演じて」おり、「これを二つの物理的量のあいだの媒介として役立てている」に過ぎない xlv。したがって、この手の実験は感覚を直接計測しようという試みではなく、ベルクソンの立場からも特に文句はない。文句があるのは精神物理学者たちの実験解釈、すなわち感覚そ

のものを外延的に計測して定式化できるという主張に対してである。ベルクソンは最初にフェヒナーの弟子たちであるプラトーとデルブフの方法を、次にフェヒナーの方法を取り上げて彼らの実験解釈に批判を加えていく。今、有名な「フェヒナーの法則」を巡る問題を取り上げることにするが、ベルクソンによるこの法則の説明をそのまま繰り返すわけではないことを予め断っておく。

法則の導出過程は以下の通りである。物理学者ウェーバーの発見した法則によれば、或る感覚 S を生み出す刺激を E とすると、ある範囲の E に対し、 $\Delta E / E = \text{const.}$ が成り立つ。但し ΔE は刺激の変化を感知するために変動させるべき最小の刺激の大きさである。 ΔE に対応する感覚の変化を ΔS と置けば、定数 C を用いて $\Delta S = C \cdot \Delta E / E$ と表すことができる。もし最小の差異 ΔS と ΔE とを微小の差異 dS と dE とで置き換えることができるならば、微分方程式 $dS = C \cdot dE / E$ の両辺を積分することによって、 Q を定数として $S = C \cdot \ln(E) + Q$ を得る。これこそが「フェヒナーの法則」と呼ばれている感覚の強度と外延量との関係式であるが、私たちとしてはこの導出過程が抱える困難と欠陥とを考察することにしたい。

実のところ、 ΔE が E の関数で表されるというような法則——先の例では ΔE は E に比例していた——が存在するかもしれないということ自体については特に異議はない。というのも「ここで問題となっているのは、感覚を計測することではなくて、単に、刺激の増大による感覚の変化が正確にいつ生じるかを規定すること」^{xvi}だからである。では、どこに問題が存するというのか。 ΔS と ΔE から dS と dE への移行であろうか。無論ここにも飛躍があるのは確かだが、ここを批判してもあまり益するところはない。実際、それよりも大きく本質的な錯誤が存在するのだから。ベルクソンにとって最も深刻であり、それを指摘しなければフェヒナーの立言を批判したことになるばかりか、質と量の混同を生む地平から抜け出すことができないような錯誤が、『試論』第一章の理路を精密に追ってきた今なら既に明らかだと思われるかもしれないが、手間を厭わず纏めてみよう。

始めの感覚を S 、原因の刺激を E として刺激を少しずつ変化させていくと、 ΔE だけ刺激が変化したところで、意識はその変化を初めて感知する。ここまではよい。意識が刺激の変化を感知したというのは、換言するならば感覚 S から別の感覚 S' へ移行したということである。さて先程はこの S から S' への移行を ΔS で表し、これを代数的な差異ならしめたのであった。もう明白だろう。これこそが導出過程における最大の飛躍であり、その要石なのだ。何度も同様の主張を繰り返してきたように、感覚 S と S' との差異とは本来は質的差異であって、量的差異ではない。敢えてこの差異を ΔS で表すとしても、どうして三者の関係を $S' - S = \Delta S$ という代数的関係に直接帰着させることができるというのか。結局フェヒナーの方法の錯誤は、単に ΔS は本性の差異を表す一つの象徴であるにもかかわらず、これを程度の差異と混同してしまっていることに帰着する。

但し早合点しないでいただきたいことがある。いま錯誤という語を用いたが、質的差異を量的差異へと翻訳すること自体が錯誤なのではない。日常生活で当然のように量的に比

較される感覚のあり方を嬉々として論い非難するような、そのような態度をベルクソンは関知しない。そうではなく、量的差異がある特定の仕方による翻訳の一形式であり、意識に直接与えられるのは質的差異のほうであるという起源、感覚の強度を当然のように比較することが実は当然ではなく翻訳されたものであるという事実を無視し、初めから諸感覚に量的差異が存在すると思いついでしまうことが錯誤なのである。

一つ附言をしておこう。刺激の連続的な変化に対する感覚の変化が非連続的で段階的であるのは、ある質的状態から別の質的状態への連続的変動の間に私たちは有限の中間点を大雑把に置き、中間点の数を数えているからであると考えられる^{xlvi}。このことについては強度の各論で最初に紹介した、喜びや哀れみについての私たちの議論を思い返していただきたい。先の議論において ΔS は最小の間隙とされたが^{xlvi}、この間隙はもともと量的なものではないのであった。細部に分け入ることはしないが、プラトーとデルブフの方法とは、明るさの変動に対して私たちが間隙を弁別し、光覚の推移の中間点を数え上げる過程に注目することで感覚を計測しようとした試みである^{xlix}。しかしながら、感覚の進展をどれほど細かく分割し概算するかは注意の努力や敏感さ、進展の早さなどの影響を受け、その仕方は自明でない。結局この方法においても、質的差異を量的差異に恣意的に帰着させていることに類被りするという誤りを犯してしまっている。「色合いの差異に対してはまったく為そうと思わないことを、明るさの差異に対して為す^{li}し、明るさの程度の差異が初めからあったかのように振る舞ってしまう。したがって彼らの方法もフェヒナーの方法と本質的に異なる部分はない。

私たちは強度の議論を横断し、いかに感覚の強度がある大きさへと仕立て上げられるかを多くの例で確認してきた。強度の概念の曖昧さは質と量との混同に存しており、外的原因や身体的情動ないし努力の程度といった大きさの観念を感覚に結びつけることと、意識状態の連続的な質的進展を段階として分割し数えることとの合流点に強度の観念は位置しているのであり^{lii}、いずれの流れにおいても空間的表象は鍵概念となっていた。私たちが日常的に口にする強度は、既に質と量が混合されている。それ自体は何も問題ではない。ところが、私たちが「混合されているものの理由を失った」とき、「混合されたものを測るときに、それ自体が不純ですでに混合された単位を用いて」しまい^{liii}、種々の「にせの問題」が生まれてしまう。そこで私たちは、「もしも混合されたものが事実を表象するとすれば、それを理論としてのみ存在する傾向や純粋な現存に分割しなくてはならない」^{liiv}のである。

些か先回りが過ぎた。ドゥルーズからのこの引用をきちんと吟味するためには、未だ尽くされていないいくつかの重要な議論を経なければならぬ。だが現時点でもこの彼の言葉は、多少の予言をしつつ章の総括と次章以降への方向付けをするものとして適当だろう。このことを踏まえ、引き続き次章では、等質的な理念的空間についてももう少し掘り下げたあとで、いよいよ空間的表象を容れない純粋持続の概念と、持続への空間の導入を自明視することから生じる種々の問題へと切り込んでいく。

第三章 純粹持続と多様性

第六節 理念的空間、二つの多様性

私たちが第二節、第三節で詳しく議論した数の観念に続いて『試論』第二章では理念的空間についての記述が持続の概念の前に置かれている。第四節で私たちが第一の問いとして提起し保留した通り、理念的空間の操作、空間への投射、空間的表象を貼り付けた身体の獲得という根本的な問題についてこの段階で詳論することはできない。したがって今の段階では等質的な空間の観念は既に得られたものとした上で、慎重にベルクソンの議論を追っていかざるを得ない。そうではあっても、空間的表象の形式を支えるものが未だ明らかではないことに呉々も留意しておく必要があるものの、膨大な迂回を置いて議論の腰を折ってしまうよりは、このまま『試論』の議論を一度に渡りきってしまった方が私たちの理路も簡明なものとなるだろう。

既に実数の観念についてはゆっくりと検証を重ねた。純粋な理念的空間の獲得もまた、私たちが連続性をもつ実数を表象するために或る跳躍を遂げたように、或る超越論的な遡行を要する。というのも、私たちは純粋に等質的でいかなる分割をも容れるような、連続した理念的空間を経験することがないからである。それは経験の外にあり、寧ろ私たちの日常的な位置感覚を可能にするものである。つい先程も述べたように、一からこの過程を事細かに論ずることはまだできない。ひとまず持続の議論を進めていく上で最低限必要な確認のみを、ベルクソンに従いながら簡潔に追う。

理念的空間は、例えば私たちが鐘の音を数えるような場合、一連の鐘の音を一突きずつに分離して併置する際に用いられる等質的媒体であった。この媒体は空間であって持続する時間ではないことは明らかである。もし持続の中で鐘を聴くのであれば、私たちは鐘の音の数を勘定するのではなく、音の継起が私たちに絶えず変化する質的印象をもたらすのを感じ取るだけである。音を数える過程はこのようには進まない。私たちが音を数えられるのは、継起する鐘の音が導入された間隙によって一音一音に分断され、等質に均され、空間の中で間隙が存続させられているからに他ならない。よく似た例として、打楽器の演奏を素朴に鑑賞するときと、譜面を起こすように分析するときとの私たちの態度の差異を挙げるができるだろう。こうした差異は「判明な多様性」^{lv}と「錯雑な多様性」^{lvi}との差異として捉えることができる。前章で論じてきた意識的感覚の質的進展が強度として計測され、量が混入するとき、ここには錯雑な多様性から判明な多様性への、空間的表象を介した変化があるのだ。勘定や加算が可能になった感覚ないし感情の数は、既に理念的空間のなかに展開され相互外在的に並置された諸点に過ぎない。相互に浸透していた感覚等の意識的事象は、互いに区別され、「もはや相互に浸透しあわないような諸単位によってそれらを代理表象させるという条件が満たされるのでなければ、それらは数えられない」^{lvii}のである。

では、こうした計測を容れる空間、空虚で等質的な空間という観念はどのようなものだろうか。初めに空虚な空間が存在し、次いで諸事物が空間内に位置を占めているという便利な考え方は、知性によって初めて可能になるものであり、従って転倒していると言わなければならない。また、空間は身の回りの延長的諸事物の性質から抽象されるようなものでもない。反対に、空間は一つの物体を全体として捉え、周囲から抽出することを可能にするものである。今は、私たちが非延長的な質的異質性から延長的等質性へと知性の活動によって移行する過程を更に引き伸ばし、極限まで推し進めた先——極限であるがゆえに最後には飛躍を要する——に等質的空間の観念は存するのであり、こうした超越論的遡行によって私たちは純粋な空間を再発見する、と予告するに留めよう^{lviii}。私たちに数えることが可能であるためには諸点の理念的空間への併置という延長的表象が必要であるが、その時に無際限に分割可能で等質的な空間に相当するような実数の観念は意識されていないのと同様である^{lix}。

ドイツの哲学者ロツツェが言うような、「われわれが刺激の部位を識別できるのは、皮膚上の各点がみずからの場所の指標（サイン）を与えるからである」^{lx}という局所指標仮説、即ち空間的表象の起源を身体感覚に求めるべきであるという主張はどうだろうか。確かに私たちは、視覚や聴覚であれ触覚であれ、異なる位置から同時に刺激された二つの感覚について異なる印象を抱き、異なる反応を示すであろう。しかし同時的な諸感覚について質的に異なる印象を抱き反応することは、空間的表象を容れずとも、まさにそれら諸感覚の質的差異に従って可能である。私たちは身体の位置関係を把握する能力に障害が起こり特定の場所を指すことができなくなったとしても、痒い場所を搔くことは可能なのだ。ところが幸いなことに等質的空間を媒体とすることが可能である私たちは、自分でもそうと知らない内に「この質的差異を次いで位置の差異に解する」^{lxi}。恐らく一般の動物は自身が進むべき方向を、周囲から触発される質的差異をもつ自然な感情に従って識別している。

「動物にとっては空間は等質的ではなく、空間上の諸規定や方向も動物にとっては決して純粋に幾何学的な形態を帯びていない」のであり、寧ろ私たちが「質なしの空間を知覚したり思い描いたりする特別な能力を有しているのだと述べなければならない」^{lxii}のである。もっとも、等質的空間は飽くまでも理念的なものであり、私たちが定位していると普段思っている空間には全く質が無いというわけではない。例えば私たちは質的差異を感知することで自然と左右を区別しているのであり、同語反復に陥らずに左右を定義することは極めて困難である^{lxiii}。かかる質的差異を等質的空間へ投射し、単なる座標へと帰してしまう能力を私たちは持っている。

本節冒頭で述べたとおり、現段階ではこの能力の獲得についての議論を後回しにして、つまり一旦既得の前提とした上で議論を続けていくことにしよう。それ自体では単に質であった感覚が等質的空間を媒体として延長的な量となり、これが強度に他ならないのであったが、このとき、空間による象徴的表象によって感覚の内実はかなり変容してしまっていると考えられる。その具体的な論証を次節で行うとともに、同様の観点から、私たちは

純粹な持続と空間的表象の闖入によって配列された時間とを対比させていくことにする。持続と空間とは相互に還元可能なものなのだろうか。日常的に私たちが表象している時間は、既に持続ではなく、空間との混合物に過ぎないのではないだろうか。今や長い支度が調い、私たちは時間に関する中核的な問いの一つに立ち入るための有力な概念を手に入れている。続けよう。

第七節 純粹持続と同時性

最初に、ベルクソンによる純粹持続の定義を与えてしまおう。とはいっても、私たちがこれまで意識的感覚の諸状態の、数えられ分離される前の質的進展として捉えてきたものとそれほど異なるものではない。故に今ならば一読してその意味するところを納得できるはずである。こうだ。

まったく純粹な持続とは、われわれの自我が黙々と生きるだけで、現在の状態と先行する諸状態とのあいだに分離を設けるのを差し控える場合に、われわれの意識的諸状態の継起がまとう形態である。^{lxiv}

純然たる持続とはまさに、融合し、相互に浸透し合い、明確な輪郭をもたず、互いに他を外在化しようとする傾向をもたず、数とは何の類縁性もない、そのような質的諸変化の継起でしかないはずなのだ。そのような持続とは純粹な異質性であろう。^{lxv}

これらの定義から、どのような時間の観念が純粹持続ではないか、それが如何に空間的な位置等と対応させられた時間に還元されてしまっているかを裏返すように示すことができる。例えば、一連の継起する諸感覚の系列を順序立てて表象するとき、既に私たちが純粹な持続から離れ、空間への投射をしてしまっている。というのも、継起的な感覚に順序が設けるためには、空間内で諸感覚を区別し併置しなければならないからである。継起という語を使う危うさがここにはある。ともすると私たちは或る項から次の項への移行をもって継起とするが、このような順序という観念は既に空間の表象を含んでいるし、併置された諸項は継起ではなく既に同時に表象可能なものとなっている。曲線上を動く点に意識があると仮定するとき、もし点が自身の踏破した曲線の表象を抱くとしたら、それは既に持続ではなく、自身を外部から観察して初めて可能になる、継起を同時に包括する空間的表象である^{lxvi}。持続では、このような配列は行われぬ。区別なき継起、即ち「一方のかたわらに他方を」ではなく「一方のうちに他方を」^{lxvii}置くような仕方で、錯雑に多様な感覚、潜在的にしか複数でない諸感覚が相互に浸透し融合したものとして有機的に組織化されるときに、初めて私たちは持続していると言えるのだ。厳密に言えば、これらの表現自体が一方と他方、諸感覚といった区別された複数性を持つ語を使用してしまってい

るので、それは本当に純粋な持続の表象ではないと言われればそれまでだが、言語の習慣上、私たちはこれらの語の助けを借りなければ純粋持続を思い描くことさえできないだろう。従って、今はこうした語の選択には拘泥せず、表現が指し示すものを感じ取れば十分としよう。但し今、一つベルクソンの純粋持続の定義に疑問を差し挟むことができる。持続する意識的諸状態という形態は考え得るとしても、純粋持続は意識的という形容ができる状態と言えるのだろうか。真に純粋な持続は意識し得ないし、表象も不可能なのではないか。純粋持続を理論的に考えることができるということは、純粋でない持続も考えられるはずである。それはどういう性格を持つのか。あるいはそのような持続は空間化された持続、空間的表象を容れた時間と何が違うのか。持続の概念の根幹に関わる重要な問いだけに、すぐに答えを与えることはできない。一旦この問いは保留し、純粋持続、持続、等質的時間といった用語に気をつけながら続ける。

具体的な例の一つを考えよう。私たちが持続のうちで音楽を聴く場合、旋律の個々の音を個別に扱い、併置された音を単純に加えていくのではなく、個々の音が合成されて作られる楽句総体の印象を受け止めている。個々の音は独立しているのではなく相互に浸透し、楽句全体を有機的に組織しているのである。もし楽句の一部の音量や音価、音程が外れていた場合、私たちはそれ自体で違和感を覚えるのではなく、楽句全体にもたらされた質の変容によって知るのである^{lxviii}。ヴァイオリン奏者がボウイングによって一息で一連の音を奏でられるのに比べて、ピアノ奏者は楽器の特性上、それぞれの指を動かして各音に対応する鍵盤を別々に押し下げなければならない。ピアノ演奏において強弱やテンポの変化が急になりがちなのは、このような持続の難しさが関係しているのかもしれない^{lxix}。

しかし先程と同様の問いがまたも提起されうる。持続のうちで音楽を聴くとしても、持続するのは一連の旋律の間か、どんなに長く見積もっても楽曲の長さであり、それ以上の持続はもはや音楽鑑賞とは言えないのではないだろうか。それとも、純粋持続は時間の長さとは一切無関係だということか。すると最早私たちは純粋持続について通常の経験を例に出して説明することができないのではないか。まだある。音楽の例の場合の持続は楽句の範囲に留まっているのではないか、楽句で持続を切り取っているのではないか、あるいは楽句を構成する音を全く違いに区別しないなどということがありうるのかという疑問もありうる。現時点で筆者も共有する疑問であり、尤もなものだと思われる。これらの批判については後で吟味する。これらの問いは後に託し、もう一度例を挙げてみる。

時計によって計測されるものもまた持続ではない。では、私たちは時計で何をしているというのか。「諸々の同時性を数えている」^{lxx}だけである、とベルクソンは言う。言い換えるなら、私たちは時計で何かを計測することによって、時計の針の運動を基準連続体として参照し、時計の針の位置と、計測対象である何らかの変化や運動と、内部で持続する観測者との三極的關係を結びつけているのである^{lxxi}。嘗ては基準連続体として砂時計や水時計を用い、落下した砂や水の量で時間を表すこともあっただろうし、実際に古代アテネ人は同時性によって流れ落ちる砂の量で二人の弁士の演説時間を表した^{lxxii}。現在ならば一般

には時計の針や数字、より厳密な自然科学の世界ではセシウム原子の或る状態間の遷移に対応する放射を時間決定の準拠棒としている。社会学者エアラスが言うように、時計は時間を告知したり記録したりするようなものというよりも寧ろ、「時計とは（そして時間を決定する媒体というものは総じて）、人が造り出したものであるか否かに依らず、自身の目的のために人間によって必要とされる特定の様式の機械的運動に他ならない」^{lxxiii}のである。

『試論』の中には、「私」の外部の空間には継起なき相互外在性があり、或る瞬間に一つの位置があるのみで、持続は全く存在しないと主張している箇所がある^{lxxiv}。しかし、『物質と記憶』や『持続と同時性』では物質にも持続の弛緩した状態を認めているし、また『創造的進化』では持続するものを生命体に限るなど、何にどのような持続を認めるかという立場は変化している^{lxxv}。一方、『試論』の別の箇所では「われわれだけが持続するのではない」^{lxxvi}と述べている。要するに、持続はベルクソン哲学の中でも重要だが難しい概念であって、『試論』における持続の概念だけでは洗練されていない部分があるのだ。何度か純粹持続に関して私たちが提出してきた問いからもこのことは肯えるはずである。今は「私」の外部に持続があるか否かについてあまり深く追究することはせず、内的に持続する「私」が、外部の時計の針の位置と被観測体との同時性を計測し、過去と現在を有機的に組織し保持したまま補助的空間の中で併置することによって、被観測体の諸状態を区別し相互外在性なき継起として空間的に表象し、等質的時間＝空間の第四次元の中で理解することが可能になっている、と理解しておけばよいだろう。空間化された持続としての時間を表象することは同時性の概念によって可能になっており、従って同時性は謂わば「時間と空間の交錯点」^{lxxvii}なのである。時計による計測とはまさに同時性の計測によって等質的時間の中に併置された諸状態の表象を得る過程に他ならない。

第八節 空間的運動

さて、以上の考察を経た上で運動を考えると、有名なゼノンのパラドックスが運動と踏破された空間との混同に由来する「にせの問題」であることが容易に示される。そもそも運動とは何らかの事物でも、運動体を通った道筋でもなく、継起する諸々の位置の漸進的かつ組織的な進展の総合たる持続に他ならない。『試論』におけるベルクソンは運動の知覚に際して意識主体の介入を積極的に認めているが、ここでは措く。エレア派の二分法、アキレスと亀、飛ぶ矢、競技場といった詭弁で無際限に分割されているのは空間の方であって、空間の中で各瞬間の同時性における二点の位置が比較されているに過ぎない。一方、運動は或る地点から別の地点への移行の一連の不可分な全体であり、中間の諸位置を次々に通過することは確かであるが、中間地点において運動体は停止することがなく、決して運動は無限に短い制止さえも容れることがない。同時性による比較が為されているのは運動体によって踏破された曲線上の一点であって、運動そのものではない。運動が軌道を作ったのは確かであるが、空間内に併置された諸点は同時に一覽される不動の線においての

み意味を持つ想像上の停止でしかない^{lxxviii}。彼らの詭弁に対しては「どうして進展（*progrès*）が事物（*chose*）と、運動が不動と一致するというのか」^{lxxix}、とベルクソンとともに反問すべきだろう^{lxxx}。軌道の曲線が分割できるからといって、対応する持続が諸部分の総和であるということも、遂げられる運動や流れる持続を表象しているということも導くことはできないのである^{lxxxii}。

力学等で定義される時間が純粹持続ではなく「二つの持続のあいだの相等性」^{lxxxii}であることは最早明らかである。これは、それが良い悪いという話ではなく、物理学における考察対象は持続なき時間、動性なき運動であるという単なる事実の言明である。時間を表す変数 t を基準とする諸々の同時性のみがそこでは問題となっており、それゆえに t を自由に操作することが可能なのである。力学における速度の概念も同様である。速度を定義するためには運動そのものを動性のもとに扱う必要はなく、踏破された空間と同時的諸位置のみを問題とすれば事足りる。或る運動現象——例えば同じ高さからの石の落下や、ストップウォッチに表示される数字の表示——を基準連続体とし、速度を計測する対象の運動との同時的位置を二度関係づければ、私たちは目的の運動体の平均の速さを知ることができる。ここで比較されるのは運動ではなく空間における軌跡上の点であって、私たちはその間隔を無際限に縮小していくことができる。その極限がある位置における運動体の速度に他ならない。要するに、ここで考察対象となる時間は、外的世界の諸状態を相互外在的に併置した空間であるところの等質的時間であって、未分化で相互浸透的な持続は方程式の外部に留まっているのだ。私たちは、持続する意識のもとで諸状態の全体を組織化し過去と現在を結びつけることによって諸状態を記憶し保存するとともに、諸状態を区別して空間内に展開し配列することによって、同一的な諸項による多様性である等質的時間＝補助的な理念的空間における分析を可能にしているのである。

かかる記述に違和感を覚える読者もいるであろう。おそらくその違和感は妥当なものである。空間と同時性のみで事足りると言っていたのに、なぜここで更に持続する意識が登場するというのか。少し前に、純粹持続を言語で表現するためにはどうしても「複数の」や「相互に」といった併置的な語彙を使用せざるを得ず、そうして表象されるものは純粹持続そのものではないと述べたが、同様に私たちは空間の表象を容れない質的多様性を一方で置くこと無しに、数を構成する判明な多様性を考えることはできないだろう。私たちが数を勘定する場合、一方では互いに外在的な等質的諸単位を空間内に配列するが、他方では単位を付加する度に総和の質的印象を進展させている。そうでなければ加算は不可能だからだ。全く等質的な、純粹な理念的空間を理論的に考えることはできるとしても、そこに点を併置したり境界線を引いたり間隙を作ったりするならば、何らかの形で僅かな質がそこに出現してしまうであろう。ベルクソンがこのことを『試論』で認めているのを、後の二元論の解消の前兆とするのは回顧的な評価に過ぎないかもしれないが、確かに彼は「われわれが質なき量という観念を形成するのも、量の有する質のお陰なのである」^{lxxxiii}と書いていることには注目すべきだろう。

純粹持続と実際に例示されている持続との関係について提出してきた幾つかの疑問を考え直してみよう。やはり、ベルクソンが運動や持続の不可分性を幾つかの箇所ですべて説明しているからといって、持続は単純な意味で不可分なものだと考えるのは無理があり、誤りであろう。厳密には、持続は不可分であるというより分割によってその性質を変えてしまうために、その質の各段階において不可分であるというべきである^{lxxxiv}。分割自体が可能でないとする、質的進展に中間点を置いて数えることは固より不可能になってしまうし、一切の分割を容れずに延々と質的進展を続けるのは殆ど無茶な話であろう。第四節で議論した、諸感情の質的進展を思い出されたい。あるいは、音楽の一部を切り取れば楽句の与える質的印象が大きく変わることには簡単に同意が得られるはずである。これは分割しても性質を変えることのない判明な多様性ないし客観的なものに対する、質的多様性ないし主観的なものの重要な性質であるのでよく注意されたい。物体の下位分割は現勢的に覚知されるが、複合的感情の分割は潜在的にあるのみで、判明に知覚するや否や、まさにそのことによって心理的状态は変化してしまうのである^{lxxxv}。そこで私たちは純粹持続と何らかの分割を加えられた持続とを区別して考える。純粹持続は意識される以前の何か、寧ろ幾らかに分割されて純粹持続とは異質のものとなった通常感覚される持続を意識したときに失われる何かとして超越論的な遡及によって考えられるものであり、純粹持続は理論的にはあり得ても経験することは不可能と言うべきだ。普通の持続は分割を容れるために若干の外在性や空間性を認めざるを得ないが、直前で議論したように、なお質的多様性を持っている。これに対して純粹に量的多様性を持つ空間は完全に等質である。だが私たちはこのような謂わば純粹空間なるものは純粹持続を経験しないのと同様に経験しないのであって、通常の空間的表象は多少の質を保持しており、それゆえに私たちは量的差異を持つもの同士を異なるものとして覚知することができているのだ。空間的表象がどの程度入るかによって持続に程度の差異を認めることになり、質的差異を追い求めてきた私たちの進行方向に反すると思われるかも知れない。しかしこのことは問題にはならない。持続は分割の度に質を変えるのであり、そこにあるのは程度の差異ではなく、差異の程度と言うべきなのだ^{lxxxvi}。ドゥルーズはこのことを鋭敏に察知していた。持続にかかる程度があり、錯雑な多様性と判明な多様性には垂直的次元を考えることができる。実際、直接的な言及はないが、『試論』においても次に扱う自我の二相で表層と深層、そして両者間の移動が論じられており、予告的ないし萌芽的にこのことを見出すこともできる。

とはいえ、本節の時点では持続が普通に想像されるような質的進展としての持続で、純粹持続はそれとは別の次元にある不可能として考えておけば十分だ。今ここで逡巡するよりも次節へと進んだほうがよい。疑問は次第に解消していくはずである。因みに、仮に私たちが純粹持続に再参入するというのを考えても、それは或る時点からの純粹持続という既に切り取られた形でしか取り戻すことはできないのであって、それは一切の分割の手前である純粹持続の定義に矛盾し、純粹持続は無効である、というような反論は当たらない。持続の長さは切り取られて生じるのであり、純粹持続は空間的表象——表象とは凡そ

空間的なものであり、空間的表象は重言であるという考え方もあり得るのだが——に覆われ隠されているだけで常に潜在し、一切の空間的表象を廃すれば純粹持続の地平が開かれると考えることが理論上可能だからだ。

もう一つ付け加えておく。純粹持続と純粹空間は遡及的に理論化される持続の二極である。但し、この二極の地位は同等ではない。ここでは措くが、純粹持続や純粹空間というものがまずあって、それが混合することで普通の量や質が生まれるというのは初歩の理解としては良いし、これまでも便宜上そのような表現を使った箇所もあるが、後に判明するように、かかる言い方は厳密ではない。二元論は最終的には解消されると言ったとおりである。その内容について立ち入るのはまだ早い。

第九節 自我の二相

さて、錯雑で表現し難い質的多様性と判明で非人格的な数的多様性という二種類の多様性があることを考慮するならば、私たちは質的多様性としての持続と、理念的空間によって表象された等質的持続という自我の相の二つの方向を区別しなければならないだろう^{lxxxvii}。意識的事象は、どちら側の多様性の中で捉えられるかによって異なる様相を呈するが、私たちはより根底的な「その諸状態および諸変容が内密に浸透し合っているようなひとつの力」たる「感じたり熱中したりする自我、熟慮したり決断したりする自我」^{lxxxviii}よりも寧ろ、「区別しようという癒しがたい欲望に苛まれて、実在を象徴によって置換したり、実在を象徴を介してのみ覚知したりする……屈折させられ、まさにそのことによって細分化された自我」^{lxxxix}で意識的事象に対応することを好む傾向にある。というのも、後者のほうが言語の事情や社会生活にはよく適合するからだ。この理由は些か単純に過ぎるという感想は尤もであり、私たちは後にその背景まで考察の対象とすることになるが、今は先へ行こう。

空間の表象を殆ど容れない、持続する意識の等質的空間^{xc}への投射による破碎的な変容の例としては、街の家々を同じように覚知していた私たちが、ある時不意に当初の印象と比べて今のそれが変化してしまっており、私たちと同様に諸対象も老いたことを実感することや、或る食べ物の味や香りが好きになったり嫌いになったりすると、それを感覚の変化ではなく嗜好の変化として考えること、絶えず持続の中で変容し相互に浸透し根底で渦巻く感情、錯雑な集塊を一つの判明な多様性の中に置くとき、感情の生气は失われて、社会的に共通理解のある言語で語られる不活性な残滓に換わってしまうこと等をベルクソンは挙げているが^{xcii}、もはや逐一詳細を論うことはしまい。こうした感覚や感情については機会を改めて、より包括的に考究する。

なお、ベルクソンは「無媒介的・直接的意識」^{xciii}という用語を一部で使用しているが、真に純然たる直接的意識が実在するのかという疑問が第四節等で既に示されており、前節で否定的な答えを既に得ている。純粹に「自然状態」の、「空間の憑依から解放された」^{xciii}

持続は俗に言われる神秘体験の如くに直接何らかの仕方で接近することは不可能ではある。純粹持続に意識を言うことはできないことは既に見た。つまり直接的意識や無媒介的意識というのは厳密にはあり得ない。少なくとも表層の判明な意識にとって少々の努力で到達できるような次元にはない。但し、何かの拍子に触れ、掠めたかのように、爪痕を刻まれたかのように純粹持続が感じられるような瞬間は到来しうる。このことは第二部第一章等である程度の尺をとって論じる予定である。

それよりも今は、ここでベルクソンが『試論』第三章へ橋渡しをするために欠かすことのできない議論、自由の問題の先取りを行っているのをよく見ておくべきである。

われわれはある種の問いにおいては無反省な情熱をもって決断を下すが、この情熱は、われわれの知性にもそれ固有の本能があるということを十分に証している……観念すべての相互浸透によるのでなければ、われわれはどのようにしてこの本能を表象できるのだろうか。われわれが最も執着している意見は、最も説明するのが厄介な意見であって、われわれが自分の意見を正当化する際に用いる理由そのものが、われわれをして当の意見を採用させた理由であることは稀れである。ある意味では、われわれはそれを理由なしに採用したのだ。^{xciv}

ここで言うところの理由なしの採用とは、それが相互浸透する錯雑に多様な意識的事象からなる人格全体による決定であるために、採用の具体的な理由が曰く言い難いということである。決して恣意的で無責任な選択を意味しているのではなく、その反対なのだ^{xcv}。事情は激しい犇めきあいの中にある潜在的な感情と、名を与えられて色合いを奪われた感情との差異と同様である。無論、既成のものとして外的に受け取られた観念等は「池の水面に浮かぶ落ち葉のように表面を漂っている」のであって、「意識的諸状態の集塊」^{xcvi}には含まれない。同化されない異質的諸観念、涸渇した観念などは表層に数的多様性に属するが、深層に潜るにつれて諸観念の錯雑な多様体^{xcvii}たる持続が現れる。ここで渦巻く諸観念を判明な多様性へ展開するならば、時にそれらは互いに対立することすらあるだろう。私たちは潜在的矛盾や葛藤を抱えながら決断することも少なくないのだから^{xcviii}。しかし実のところ、かかる決定こそが自由の問題における鍵概念となるのである。私たちは次章で純粹持続や強度の概念の応用として、『試論』第三章における自由の議論の一端を取り扱う予定である^{xcix}。

本節における結論を纏めておこう。持続はそれ自体では質的であり、錯雑な多様性を持ち、諸状態は互いに浸透し合っているが、空間的表象によって配置され、一や多といった観点で見られるにつれ、それは変容して判明な多様性として相互外在的な諸状態を示すという二重性を持ち、どちらも自身であることに違いはない。このこと自体は別段悪いことではない。寧ろ私たちは等質的空間の助けを借りることによって社会的生や言語が可能になっていることに驚くべきであろう。各人の相互浸透する意識状態である人格全体^oを反映

するそれぞれの愛し方や憎み方があるにも拘わらず、「言語はこれらの状態を、すべての人間において同じ言葉で指示」し、「魂を揺さぶる愛や憎しみや幾多の感情の、客観的で非人格的な相しか定着させることができなかつた」とか、「思考は言語と共約不能なものにとどまる」^{ci}等と言うとき、明らかにベルクソンに言語不信のきらいがあるのは、質的多様性を擁護する立場と問題関心からすれば仕方のないことであるが、だからといって数的多様性、量、言語、空間といったものを軽視してよいことには全然ならない。ここで日常言語の限界を勝ち誇ったように捲し立てるような幼稚な真似は呉々も慎なければなるまい。私たちがどのように数的多様性や概念を形成するのか、また詩人たちの言語活動はベルクソンの視点からはどのように捉えられるのかという問いについては、今は措く。敢えて『試論』の記述に素直に従うならば、小説家が呈示するのも感情の影ではあるが、それは影の非論理的な対象である感情や観念を私たちに感づかせるように巧みに言葉を紡いでいく仕方であり、その能力によって私たちは彼らの才能を賞賛するということになるのだが^{cii}、作品を書く者についての理解はこの程度で満足して終わらせて良いものではない。言語も単なる形式の如きものではない。言葉にならないものがあり、言語の外に真の生や神秘めいたものがある等という俗見はもう捨てよう。だが『試論』の理路の中でこのことを論じるには無理がある。今は言語の問題は隅に置いて、横断を続けることにしよう。

私たちの理路の幹線に戻る。意識的生の二重性から何が問題として迸出しようのか。それは、社会的生を記述し形成過程を無視するような場合に限れば有効な表面的心理学が、「すでに遂行された事象」だけではなく「遂行されつつある事象」について推論しようとし、「具体的で生きた自我を、互いに区別され、等質的媒体のうちで併置される諸項の連合としてわれわれに呈示」^{ciii}しようとする場合に生ずる困難である。自由に関する諸問題もその一種であり純粹持続の空間的展開、継起の同時性による位置づけといった今やお馴染みの混同によって提起される「にせの問題」なのだ。単純な解決は難しくない。空間の表象を容れない純粹持続と等質的時間を本性の差異によって分けて考えればよい。「にせの問題」による幻の困難を解消した後に私たちは真の困難に突き当たることがあるかもしれない。それでも怖れず飛び込もう。ベルクソン第一の主著の要諦である『試論』第三章「意識的諸状態の有機的組織化について——自由」に向かおう。

第四章 自由の問題

第十節 自由な行為とは何か

一口に自由の問題といっても、自由とは何かという問い自体が論争を呼ぶ非常に重いテーマである。私たちが自由であるのはどのような場合であり、自由な行為とは何を指すのか、ベルクソンは次のように言う。

要するに、われわれが自由であるのは、われわれの行為がみずからの人格の全体から発出し (émaner)、これらの行為が人格の全体を表現する場合、そして、前者と後者のあいだに、作品と芸術家とのあいだに時に見られるあの定義しがたい類似が存在する場合である。civ

前節での指摘を振り返れば分かるように、自由な行為の主体である人格全体とは、質的に多様な意識状態の併置されない錯雑な集塊を含み、互いに区別可能な諸感情や観念等の判明な多様性をもつ連合だけを言うのではない^{cv}。従って真に自由な行為とは、幾つかの対立する区別された感情の中で私たちが躊躇し選択するというようなことではない。それは感情を相互外在的に併置し、熟慮の過程において自我と感情は質的に進展していくにも拘わらず、これらは熟慮している間に変化しないと仮定してしまっている、決定論的な誤りである。そうではなく、私たちはベルクソンのように自由な行為を遂行するとき、外面的で分かりやすく表現されるような理由が当てはまらないばかりか、時にそれに反するような決断を行う。「遂行された行動は最も内密な感情や思考や希求の総体に、われわれの過去の経験全体と等価であるような……幸福と名誉についてのわれわれの個人的観念に対応している」のであるから、それこそが「場合によっては最良の理由」^{cvi}とすることもできる。ここで「過去の経験全体」をベルクソンが挙げていることについて今はこれ以上詮索しないが、『物質と記憶』で過去を詳しく考察する際に頭の片隅に置いておくと良いだろう。

ここでのベルクソンの議論について注目すべき点が二つある。一つは彼が自由に程度を認めていること、もう一つは、相互浸透している意識的諸事象が必ずしも根底的自我の錯雑な集塊と一致しない場合があると注意していることである。成る程、真に自由な行為は生の深みにまで掘り進められた反省による、意識的諸事象が相互浸透した魂の全体からの沸騰であるとしよう。しかし、「すべての意識状態が、ちょうど雨滴が池の水と混じり合うように、その同類と混じり合って一体化するなどということはおよそありえない」^{cvii}のであって、「自分自身を観察し、自分が行うことについて理性的に推論するのに申し分なく習熟したひとにあっても、自由な行為は稀れである」^{cviii}と言わなければならないだろう。私たちは多くの場合、表層で固定化した判明な観念を動かすに留まり、人格の全体を関与させることなく、恰も「自動機械」^{cix}のように局所的かつ反射的な運動によって日常的な仕

事を処理したり、他人に勧められるまま判断したりする。そのほうが心理的負担は軽く、また些末な活動に関してはそれで十分だからであり、皮肉なことに、行動の理由も訳知り顔で明確に並べ立てやすい場合がある^{cx}。連合主義的な分析はこうした反応を対象とする限りで有効である。だが、判明な多様性と錯雑な多様性、あるいは持続と等質的時間という自我の二つの相は完全に乖離したのもではなく、どちらも「同じひとつの自我」であることを忘れてはならない。これら二つの形態を表層と深層と表現し、注意を傾けて根底まで掘り下げるに従って「互いに区別される諸状態」は「長く手で触れられた雪の針状結晶と同じく互いに溶け合う」^{cxii}とするとき、また「具体的自我、生きた自我」も「固定された外皮によって覆われる」のであり、「言語のもつ便利さと社会的諸関係の安逸さを勘案するなら、この表皮に穴を穿つことなく、この表皮がそれによって覆われている対象の形態を精確に描いていると認めるほうがまったく得策である」^{cxiii}と言うとき、ベルクソンが意識的諸状態の相互浸透の程度を認めていることを容易に見て取ることができるだろう。このことを認めるならば直ちにベルクソンの自由の定義から、行為に結びつく意識的諸事象と根底的自我との同一化の程度、深層の反映の程度によって自由にも程度が発生する。

ところが、自由に程度を認めると、今度は「自動機械」的な運動にも低次の自由が与えられ、表層で固化した諸観念も深層の錯雑な集塊と幾ばくかの関連があることになってしまう。果たしてそれで良いのだろうか。良い、と言うべきである。そのような局所的過程においても私たちは多少の戸惑いや足踏みと小さな決意とを経る。経験もこのことを支持するはずである。また、ルーチンワークや強迫の下であっても、人格全体の表出としての行為の遂行がある限りで自由は存在し、権力下にあっても私たちは自由が与えられており、行為主体は私たちであると言わなければならない^{cxiii}。自由の絶対零度は、暴力によって私たちに受動性の極しか残されていない場合に当たるだろう^{cxiv}。が、今はよい。一つ注意をしておくと、権力による統制の厳しさとベルクソンの自由の程度とは直接的な関係はない。ベルクソンにとって自由の程度とは、飽くまでもどれほど行為が錯雑な集塊である根底的な人格全体からの表出であるかという行為主体の態度の問題であって、現実にはどのような行為の幅があり、何が可能であるのか、選択肢が幾つあるのか等といったこととは関係がない。

二つ目の点に移ろう。行為主体は、深層では意識的諸事象が相互浸透する錯雑な多様体の相を示し、表層では相互外在する判明な多様体の相を示すというような単純な階層構造にはなっていない。そのような理解は素朴に過ぎる。「判断よりも記憶に訴える」、「意味をはきちがえられた教育」等による「感情や観念の総体」を例とする、「相互浸透してはいるが、自我の稠密な集塊のうちにみずから完全に溶け込むには決して至らない」諸要素、根底的自我を浸食する「寄生的自我」^{cxv}が存在する。真の自由とはほど遠いにも拘わらず、こうした意識的諸要素から表出された行為で完結してしまう場合が少なくない。ベルクソンによれば、催眠による暗示もこの種に属する。他方で、これらの諸要素が人格の質的多様体の中に取り込まれ、信念と化す場合もある。この時は高次に自由であると言える。ベ

ルクソンは明記していないが、水面に浮かぶ落ち葉のように表層的で判明に区別された諸要素が潤びて奥底へ沈潜し、稠密な集塊の区別不可能な一部分になるような過程も考える。私たちが新たな考え方を学習し、自家薬籠中のものとする過程、また嬰兒が自分の姿を知り、言葉を身につける過程はどのように説明できるだろうか。特に後者について第二部で慎重に議論を重ねていくことになるだろう。

さて、かかる立場をとるベルクソンは、決定論者の主張も、また決定論に反駁しようとして彼らと同じ轍を踏んでしまう反対論者の主張も、両者ともに自由に関する根本的な思い違いがあるとして斥ける。彼らの議論のどこに錯誤が存するか、私たちは容易に探し出すことができる。彼らは純粹な持続を見落としている。次節では少し具体的に決定論者たちの議論を確認し、彼らの立脚点を暴くことで幻想を打ち破ることにする。その後で今一度私たちが辿ってきた理路を振り返り、放置されていた問いを回収して第二部へと向かうことになるろう。

第十一節 自由をめぐる決定論者と敵対者、ピエールとポールの問題

決定論者たちの理論の源泉はどこに存するのだろうか。どうして彼らはそのような主張をするようになったのか。こうした問いはそれ自体では興味深いものだ。だが私たちにあまり猶予はない。『試論』だけでは論じ切れない問いがもう幾つも騒めき立っている。従って本節では決定論者と反駁者たちの議論の流れだけを簡略に追うに留める。早速始めよう。

自由の擁護者は、私たちが或る仕方で行為する際に別の仕方で行為することも可能であり、即ち幾つかの選択肢の中で選択することができるということを以て自由であると主張する。反対に決定論者は、先行条件が適当に決定されれば次の行動はただ一つに求まると主張する。そこで彼らは、「意識的諸事象の系列 MO を踏破した後に点 O に達し、同じように開かれた二方向 OX と OY を前にした自我」^{cxvi}を表象し、口々に次のような論戦を交わすことだろう。

私が X を選択すると、前者の人々は、あなたは躊躇し熟慮した、したがって Y は可能であった、と言うだろう。すると後者の人々は応じるだろう。あなたは X を選んだ、したがって X を選ぶ理由があったのであり、 Y が等しく可能であったと宣言されるときにはこの理由は忘却されている、つまり問題の諸条件のひとつが放置されているのだ、と。^{cxvii}

どちらの主張がより正当なものであるかを吟味しようとするなら、私たちは問題の核心から遠ざかってしまうだろう。というのも、既に議論の前提となる自我の表象に問題があるからだ。「そもそも線 MO も、点 O も、道 OX も、方向 OY も存在しない」のであり、「このような問いを立てることは、時間を空間によって、継起を同時性によって十全に表

す可能性を認める」^{cxviii}ような「にせの問題」に他ならない。確かに X と Y という二つの傾向の間で躊躇することはあり得る。しかし私たちは O で一時停止することも、熟慮している間は同一不変の自我であるということもあり得ず、自我は意識の二種類の状態を交互に経過するにつれて変容し続ける。より厳密に言うならば、二つの傾向すら元々は存在しないのであり、そこには意識の継起する諸状態と質的進展があるだけである。私たちは「想像力の努力によって、相反する二つの方向を選び分け」^{cxix}ているに過ぎない。

そうだとすると、X のほうに決定されたことが経験によって示されたならば、点 O に置かれるべきは中立的な活動ではなく、見かけの躊躇にもかかわらず、まさにあらかじめ OX の方向に向けられた活動であるだろう。反対に、Y が選ばれたということが観察によって証示されたとすれば、それは、われわれによって点 O に局所化された運動が、たとえ X の方向に幾度か揺れ動いたにもかかわらず、Y の方向と優先的に係っていたからである。^{cxx}

このベルクソンの立言は随分奇妙ではないだろうか。彼は目的論にいつの間にか包摂されてしまったのだろうか。そうではない。そもそも、MO を経た後で OX あるいは OY を進むような自我の表象は適当でないのであった。ならば本当は何を指す表象であるのか。それは遂行されつつある行動や持続ではなく、既に遂行された行動であり、過ぎ去った時間である。このことを決定論者も自由意志の擁護者も忘れている。持続の中で行われる自由な決定と自由の表出として遂行されつつある行動を扱うためには、両者が共通に立脚している前提それ自体が不適である。自由を論ずるために X に達した後で道 OY を引くことが既に誤っており、最終的に X に達したならばその終わった事実が単に記録されるだけであって、自由の問題を容れる余地はなく、ここでは決定論は全てが終わった後にやって来て、これは予め決定されていたのだ、と勝ち誇るような無意味な後出しに過ぎない。

未来の行動について決定論者が次のように主張するとすればどうか。もしも未来のあらゆる先行条件が全て正しく把握できたとするならば、続く行動を確実に予見することができるだろう、と。ここで不確定性原理を持ち出し、諸粒子の位置と運動量の両方を誤差なしに測定することは不可能であり確率的にしか記述できないから、かかる主張の仮定は成り立たない、等と言ってラプラスの悪魔を打倒しようとしても、それは有意義ではないどころか、決定論者たちをいっそう元気にしてしまうだろう。第八節で少し見たように、かかる分析を加える自然科学は持続から同時性しか保持することはなく、等質的な時間と空間のみを対象としている点で自由を語るに不適當である。このような立場も、決定論者が最後の拠り所とする因果性との類似を暫く後に見てから纏めて斥けることになるだろう。まずは先程の決定論者の主張を素直に受け止めて考えてみよう。

ベルクソンは「深刻な状況のなかで一見すると自由な決断を採るよう求められた」^{cxxi}人物ピエール、および彼と同時代あるいは先に生きる哲学者ポールという二人を想定して決

定論者の主張を検証する。ポールはどのようにして或る瞬間におけるピエールの意識状態を十全に獲得することができるだろうか。初めに考えられるのは、ピエールの心理的な諸状態を何らかの記号や象徴によって想像する小説的な仕方である。これに対して、心理的諸状態の強度についての種々の議論を経た私たちは、ベルクソンと俱に次のように指摘することができるだろう。

心理的状态の強度は、代数における冪指数のように、この状態に随伴してその冪〔力能〕を規定するような特別な記号として意識に与えられているのではない。……むしろ当の状態に固有なニュアンス、色合いを表現しているのであって、たとえば感情に関して言えば、その強度はそれが感じられるという点に存している。cxxxii

もし私たちに強度の説明——この感情はその感情より大きく彼を動かす、より重要な役割を演じる、決定に際しての決め手となる等、いずれも量的に指示される——が与えられるとすれば、それはどうして可能なのだろうか。ピエールが最終的に何を行ったのかを知っていなければ、このような表象は不可能であるように思われる。だが私たちは先行条件のみを問題にしていたのであるから、これは論外である。残された道は一つしかない。ポールはピエールが経た質的に多様な心理的諸状態の進展を実際に経験しなければならない。しかも、どの感情が重要であったかは事前には分からないのであるから、それらは一つも漏らさず経過しなければならない。また同時性を問題にする限りでは等質性ゆえに時間経過の速さは任意であり、「宇宙のすべての運動が二倍、三倍速く生じたところで、われわれの有している公式にも、そこに代入される数値にも何ら変更を加える必要はない」cxxxiiiののだが、例えば音楽の演奏速度が変われば受ける印象も質的に変容するように、諸状態が互いに付加し浸透し合う持続において短縮も延長も、また省略も付加も反復も許されないcxxxiv。意識状態の継起の総和がどのような効果をもたらすのかを一度に知ろうとするなら、再び最終的行為を既に把握していなければならないという矛盾に出会うであろう。ゆえにポールはピエールと「同じ順序で同じ感情を抱き」、「同じ経歴」cxxxvを持ち、「同じ過去と現在を有し、同じ経験を有し」cxxxviていなければならない。

以上の点を納得した上でピエールとポールとを見比べてみるとどうだろうか、「ピエールとポールはただひとりの同一人物であり、この人物が行動するときには諸君は彼をピエールと呼び、この人物の経歴が再検討される場合には諸君は彼をポールと呼ぶ」だけであり、先行条件の十全な認識というよりも、「遂行された事実の単なる確認」cxxxviiがあるだけなのではなかろうか。ピエールをより詳細に観察し彼の心理的諸状態を感得しようとするほど、ポールは観察者ではなくなり、彼は役者どころかピエール本人になってしまうのであって、俯瞰的なピエールの心理状態への視座はあり得ず、ポール＝ピエールは、「この行動を予見することが問題となりえず、ただ行為することのみが問題となりえたような、まさにそういう瞬間に到達する」cxxxviiiはずだ。条件を知ろうとして観察と行為が渾然一体

になってしまった時、決定論者によって発された主張は無意味なものとなる。彼らは強度の質を無視し、遂行されつつある行動に対して遂行された行動からしか得られないような性質を帰し、質と量、進展と事物、動的状態と静的状態、道のりと軌道、継起する時間と経験された時間、描かれつつある線と描かれた線、持続と等質的時間を混同してしまい、「にせの問題」を提起するに至ったのだ。

決定論者は最後に次のような主張を抛り所とするであろう。曰く「どんな行為もその心理的先行条件によって決定される、言い換えるなら、意識的事象は自然現象と同様に諸法則に従う」^{cxxix}と。或る時点での心理的諸状態を完全に把握することは不可能でも、依然としてそれらは自然科学的な因果関係には従っているというわけである。しかしこうした立言には重大な飛躍が含まれている。かかる因果関係においては、等質的時間の中に継起する事象を分離し併置し、再現可能な或る諸条件の組から特定の現象が生ずることが主張される。このような原因と結果の関係を私たちもひとまず認めることにしよう^{cxxx}。ところで、深層の心理的諸状態の継起は相互浸透しつつ普通に質を進展変容させており、反復によっても質が異なってしまうのであって、常に同一な条件を取り出したり、継起を判明に順序づけたりすることは不可能なのであった。従って物理学で問題になるような因果関係を根底にある意識的諸事象の錯雑な集塊に適用することはできない。かかる分析が加えられるのは、持続から質を取り去り、継起を同時性で置換し、空間へ投射した先の等質的時間や運動や諸々の量に限られるのである^{cxxxi}。「原因と結果のあいだに論理的必然連関をうち立てようとする」自然科学の試みは、「継起の諸連関を内属の諸連関へと変形し、持続の作用を取り消し、見かけの因果性を根底的な〔継起をすべて唯一の瞬間＝永遠の内に必然として掌握する絶対者におけるような：引用者〕同一性に置換しようとする傾向」^{cxxxii}を有し、「現実に生じる運動」よりむしろ「思考された運動」^{cxxxiii}を語るのだが、ベルクソンの自由において問題になるのはかかる傾向によって捨象される質のほうなのだ。或る状態の内部に既に未来の状態の萌芽を含んでいるというような考え方も、諸要素間の相互の影響関係を説明しようとする、既に斥けられた予定調和の決定論に舞い戻ってしまう。

結論として私たちはこう言うべきだろう。「外的因果性の連関は純粹に数学的なもので、心理的力とそこから発出する行為の連関とはいかなる類似も呈さ」ず、「内的因果性の連関は純粹に動的であって、互いに条件づけ合う二つの外的現象のあいだの連関とはいかなる類似も有さない」^{cxxxiv}のであり、自然科学の因果法則がベルクソンの自由の概念を否定することはない、と。決定論者たちもそれに瘻癈的に反対する者たちも、同じ誤った前提の上で議論を展開していたために混乱が生じてしまったのだ。しかし、これまでの議論を経て来た私たちはもう自由について何も恐れる必要はない。本節で扱った限りで想定される決定論の三つの形態はいずれも無効化された。ベルクソンによる総括を確認し、『試論』第三章における自由の問題についての私たちの理路に一区切りをつけることとしよう。

要するに、自由に関しては、その解明を求めるとどんな要請も、それと気づかぬうちに、

「時間は空間によって十全に表されうるか」という問いに帰着してしまうのだ。これに対してわれわれはこう答える、流れ去った時間については諾だが、流れつつある時間については否である、と。しかるに、自由な行為が生じるのは流れつつある時間においてであって、流れ去った時間においてではない。したがって、自由はひとつの事実であり、確認される数々の事実のうちでも最も明白な事実である。cxxxv

しかし、それにしても。ベルクソンによる自由の概念は一般に通用している自由、特に政治学や法学の言語に属する自由とはあまりにも異なっている。強度や持続の議論からの帰結としては当然なのではあるが、やはり憲法で保障されるような自由を念頭に置いてきた者からすれば、肩すかしを食らったかのように感じられるかも知れない。そのような自由はどこへ行ってしまったのか。私たちは一体何を求めていたのだろうか。ベルクソンの言う自由とは、これだけなのか——そうだ。

これを承けて、次のような落胆や悲憤が聞こえてくるかもしれない。私たちは既に自由だなどと、そのような言明に一体何の価値があるというのだろうか。今なお世界の方々で行われている、自由を求める闘争は何だというのか。無意味だとでも言うのか。それもまた「にせの問題」として否定されてしまうのだろうか。抑圧的環境の下にも自由がある等という言葉が聞きたかったのではない。ベルクソンは既存の権力構造に対して現状肯定してしまうだけなのか。彼も畢竟、社会の外部に居座って単なる個人的な問題についてご高説を垂れるような連中と同じ穴の貉なのではないか、云々。ベルクソンによる自由の議論をこのような理解で終わらせてしまうのはあまりにも勿体ないことである。あるいは今日の政治的文脈における自由の他に、例えばアウグスティヌスが述べたような、選択の自由という「第一の自由」と、選択が正しかったことを確信することからくる「第二の自由」といった概念^{cxxxvi}とベルクソンの自由とはどのように折り合いを付けることができるだろうか。とはいえ、ベルクソンの自由を単純に従来の自由の概念と突き合わせても益するところは少ない。ではどうすれば良いか。既に『試論』だけでは理路を担いきれなくなりつつある。ベルクソンが擁護した自由の勢力を私たちの社会の中で取り戻すために、過去や記憶、持続の弛緩と収縮といった諸概念を手にするために、私たちは第二の主著である『物質と記憶』に向かわなくてはならない。しかしそれだけでは不十分だ。社会への、空間の生成や言語についての、そして「テキスト」に対しての豊饒な視座が必要だ。助けを借りよう。この閉塞を解消しなければならない。私たちはここで大きく旋回し、木村敏を経てルジャンドルたちの方へと向かう。これは何ら遠回りではない。「にせの問題」を否定し、本性の差異を見だし、持続によって問題を解決するベルクソンの方法の基礎を私たちは第一部で身につけた。第二部で彼らの議論を突き抜けて、私たちは『物質と記憶』の理路へと、新たな理論的武器を携えて第三部へと降り立つことになるだろう。

第二部 社会的時間の起源

第一章 自己と時間

第十二節 木村敏の批判

もう、目を背けるのは止めよう。第一部で置き去りにしてきた種々の問いをこれ以上無視し続けることはできない。直視しなければならない。初めに私たちは、精神病理学者である木村敏の批判に身を晒す。彼は『時間と自己』の中で、「もの」としての時間と「こと」としての時間との間に本性上の差異があるとして、両者を区別してみせる^{cxxxvii}。「もの」と「こと」の存在論的差異を詳しく考究するならば和辻にまで遡らなければならないが^{cxxxviii}、例えば「木から落ちるリンゴ」や「木からのリンゴの落下」という「もの」と、「木からリンゴが落ちる」や「腑に落ちる」という「こと」、あるいは「速さ」という「もの」と「速い」という「こと」等を考えると分かりやすい^{cxxxix}。前者は対象として見られ名指され、客観的かつ相互排除的で、空間を占めるが、後者は「沈黙の声として聞くという仕方ではしか知りえ」^{cxl}ず、主観的かつ相互融合的で、「私」の時間を構成し、占める。

ここで注意したいのは、純粋な「もの」、純粋な「こと」というものが独立な現象であるとか、あるいは単独に取り出し経験することができるというような考え方は誤っている、ということだ。「こと」を理解するために私たちは想像力を逞しくするが、想像され見られたものは「もの」的な姿を幾分とって空間的に表象されてしまうのであり、それは最早純粋には「こと」ではない。「ことば」は語源通り「こと」の一端を示してくれるが、それは表層でしかなく、そのために私たちは話したり書いたりする差異に両者の間隙に悩むことになる。反対に、表情を読み取ったり演じたりする場合や造形芸術を鑑賞する場合、私たちは「もの」から「こと」を開いていると言えるし、詩を通じて私たちは「ことば」から単なる説明的、「もの」的ではない、情感的、「こと」的な世界を聞き取っている^{cxli}。普通、私たちは何時もこうした「もの」と「こと」との「共生関係」^{cxlii}の中で日常生活を送っており、世界の「もの」的な感覚は「こと」的な感覚によって豊かに支えられている^{cxliii}。離人症患者の生においては「こと」が欠落してしまっており、何を知覚してもそこに実在感を得られず、元来「こと」的である自己、存在感、時間を失ってしまうことが問題になるのであり、私たちの言葉にするならば、質的感覚の欠損によって空虚な等質的空間しか残っていない状態とすることができるかもしれないが^{cxliv}、今は精神病理学の詳細な議論は措いておこう。

時間に主眼を置き直してみる。「ことは、……私のいまを構成しているという意味において、私の時間を占めている」^{cxlv}のに対し、「ものが時間を占めるという場合、そこで考えられている『時間』とは、……計測の可能な時間、あるいは空間化された眼に見える時間……それ自体もの的に対象化された時間」^{cxlvi}である。物理学的に測定される時間、競技で

計測される時間とは、目盛りによって計られる「もの」としての連続量的時間である。一方で木村は、私たちが時計を見やるときの「もうこんなに月日や時間が経ったとか、まだこれだけしか経っていない、というような感慨」^{cxlvii}に注目し、物理学者が時間を計測するときの態度とは異なる、「二つの数値のあいだの演算によって与えられる時間の量にはけっして還元しつくされない、もっと生命的で切実な心の動き」^{cxlviii}を指摘する。デジタル時計は現在の時刻を数字によって表示するだけであり、このような感覚を直観的には与えてくれず、私たちは「まだどれだけ」「もうどれだけ」^{cxlix}を知るために演算を行わなければならないため、殺伐とした印象を受ける。アナログ時計は空間的な針の角度と運動——分針の運動は眼には見えにくい、私たちは「隠れた動き」^{cl}を感じ取っている——によってより現実味を帯びた時間の感覚を与えてくれる。

ベルクソンに対する木村の批判はここを出発点とする。木村は「真の時間はあくまでことであってものではな……いという意味でなら、彼の意見は文句なしに正しい」のだが、直観的な仕方では空間的に時間を表示するアナログ時計が先述のような時間の実感をもたらす、非空間的で数量的なデジタル時計はそうではないというのは、「ベルクソンの時間論に対する大変な皮肉」^{cli}ではないかと指摘する。もう少し彼の具体的な批判の内容を見るために、少々長くなるが引用してみよう。

ベルクソンのいう純粹持続とは、……^{cl}ことの世界に属するものだと言ってよい。しかし、……純粹な^{cl}ことの状態は、たとえそれがありえてもきわめて不安定なものであって、それ自体として持続することは難しい。もしそれがある期間持続したとすれば、それは一種の放心状態としてでしかないだろう。……だれしも、放心状態の中にのみ真の時間があるということはできないだろう。^{clii}

ベルクソンのいう純粹持続が真の時間として生きられるためには、つまりわれわれにとっての^{cl}こととして生きられるためには、それは実際にはいっさいの空間性を免れた「純粹」なありかたにとどまっているわけにはいかない。純粹持続がある種の空間性、^{cl}もの性のうちに投影されて「不純」になったときにはじめて、そこから時間の実感が生まれてくる。……^{cl}ことそれ自身が、独立して、時間の本質や源泉なのではない。むしろ^{cl}ものとの差異におけることが、あるいは^{cl}ものと^{cl}こととのあいだの存在論的差異そのものが、時間の本質を構成し、時間を生み出す源泉となっているのだ、というように理解しなければならないだろう。^{cliii}

木村が純粹持続論をそのまま時間論とすることに反対するのは、「もの」と「こと」が完全に純粹な形では理念的には兎も角、日常的な経験としては実感として与えられないという彼の基本的な立場からである。こうした批判を承けて、安易にベルクソンか木村か、という両者を対立させるような問いを立てるのは建設的ではないどころか、問題の本質を見

誤っていると言わざるを得ない。第一部でベルクソンの理路を綿密に検証してきた私たちにとっては、木村の批判がベルクソンの哲学そのものに対するものではなく、純粹持続についての議論を一般の所謂「時間論」と同じ次元に置いて特権視して賛美し、生き生きとした真の生命のあり方の如き状態として純粹持続への回帰を論い謳うような俗流ベルクソニズムに向けられていることは難なく諒解できるだろう^{cliv}。純粹持続の実体化にも目的化にも私たちは与しないし、少なくとも第一部で『試論』を涉猟した限りではベルクソン自身もそのような通俗的でユートピア的な立場などとしておらず^{clv}、持続の議論は自由や質を論じるために持ち出されたのであって、彼はそれを従来のものに取って代わるような所謂「時間論」として提出してもいない。

しかしだからといって、木村の批判はベルクソンに対する早まった理解に基づいていてベルクソンへの批判になっていない、等と身を躲して終わりにするのは誠実な態度ではない。木村の考察は私たちへの批判としてではなく、私たちの議論を一層深化させ、『試論』だけでは解決し切れなかった種々の問いを取り扱う助けになるものとして読まれなければならない。木村は純粹持続の概念をよく理解した上でドゥルーズのベルクソン読解を参考にしつつ自己および時間についての考察を「時間と自己・差異と同一性」という論文で詳しく行っており^{clvi}、それは実りあるものとなっている。その理路も追々援用することになるだろうが、今は少し踏みとどまって『時間と自己』での彼の議論を分析してみよう。その前に、先程の木村の批判に対する私たちの立場を明確にしておく。

既に第四節、第八節、第九節等で、真に純粹な持続や真に空虚で等質的な空間は権利上存在するような、理念的にのみ到達可能な次元なのではないか、という問いを度々提起してきた。そして純粹持続を相互浸透する質的進展、錯雑な多様性という言葉で説明したとしても、完全に純粹な形を思い描くことが極めて困難であること、質なき量が表象可能であるのも量の有する質のお陰であること、即ち私たちが表象しているのは常に混合物であることをベルクソンが認めているのも見てきた。彼は純粹持続を擁護し、空間的表象を容れない真の時間を持ち出すとき、それを私たちが取り戻すべき時間として考えていたのではなく、持続を忘却し等質的時間を以て提起される「にせの問題」を無効なものとして斥けるために私たちとともに時間の本性を確認していたのだ。言い換えれば、ドゥルーズの言うように「ベルクソンは、抽象的時間は空間と持続の混合であることを示」^{clvii}したのであり、通常私たちが時間を表象するとき、その表象において純粹持続は既に失われ空間化されているという単純な事実を証明すると同時に、そのような時間の表象の起源を忘れることによって生ずる問題を鮮やかに消去してみせたのである。私たちは純粹持続への木村の批判に対し、それがベルクソンへの非難ではなくベルクソンの議論を承けての新たな問題提起であるとした上で完全に同意する。但し、真実の時間を実感させてくれるのはアナログ時計の方だ、というのは単にどちらに真の時間という称号を与えるかというだけの問題であって純粹持続が確固たる時間感覚を与えてくれるものだと言われたことはないのだし^{clviii}、ベルクソンの時間論が不徹底という評価も、ベルクソンは単に持続を重点的に論じ

たというに過ぎないのに一般的な時間論として受け取ってしまった当然の結果であることはベルクソンのためにも確認しておくべきだろう。

第十三節 人間的時間

木村はアナログ時計に「時間の真実味、人間的時間との近さ」^{clix}を見ていた。このことを私たちの理路の上で論じ直してみたい。彼が言うアナログ時計的な空間的時間感覚において、私たちは「現在の針の位置の背後に、『いまはまだ』とか『いまはもう』とかの形で表現されるような、いまの後と先へのひろがりを感じ取っている」^{clx}という。私たちは時計で現在の時刻を確認し、針の隠れた動きから時間の推移感を得ていると先に書いたが、「それはむしろ、それぞれのいまが以前と以後、いままでといまからの両方向へと開かれた広がりとしての私自身であることによって、時間の推移というよりは私自身の推移として理解しなくてはならない」のであり、「時間の推移ということは私的・個人的な自己存在の時間性と密接な関係を持っている」^{clxi}と木村は述べ、このような「あいだ」としての「いま」が失われるのが離人症による「私」および「時間」の不成立なのだとは鮮やかに論証してみせる^{clxii}。しかしすぐに彼は「私的・個人的な自己存在」に係わる時間とは、完全に私的な時間ではなく、寧ろ「公共的な共同体時間」なのであって、「われわれが時計を見なければならぬのは、人間が社会的な動物であって、共同体の制度を内面化することによってしか個人の生活をいとなむことができないから」^{clxiii}だろう、と畳み掛ける。何も混乱することはない。かかる時間感覚は高度であれ低度であれ空間的に表象される^{clxiv}、社会の中での自身の位置感覚であり、時計や暦によって読まれる時間とは、「共同体の共通項」^{clxv}、「共同体内部での共同生活と共同思考・共同体験を可能にする共通の約束事」であり、「共同体成員のメンバーシップあるいは役割確保の資格」や「共同体意識と密接不可分な関係」^{clxvi}にあるという単純なことだ。

傍証としてエリアスを引こう。時間概念は何世代にも亘る学習過程を通じて自分の位置を知るためのものとして発展させられたに違いないのであり、空間の概念と同様、「今日《時間》として人々が諒解し経験しているものは、正にこうした位置確認手段なのである」^{clxvii}。

つまり私たちが《時間》と呼んでいるものは第一に、或る特定の集団の人々が、そして最終的には人類もが、絶え間ない変化の連続の中でその時の準拠集団によって承認された里程標を立てたり、またあるいはそうした出来事の流れにおける特定の段階を別の段階やその他多くのものと比較対照したりするために役立つ準拠枠なのだ。^{clxviii}

しかし同時に私たちは次のことを指摘しておかなければなるまい。木村の言う「まだこれだけ」「もうこれだけ」という時間感覚を得るためには高度な抽象化と空間化が必要であり、初期の時間決定においては以前と以後へと広がる連続したアナログ時計的な感覚とは

別の、点的で非連続的な仕方で人々は自分の位置を確認していたのであり clxix、「未来と過去のあいだ」 clxx というような「あいだとしてのいま」 clxxi は時計や暦が表すような高度な空間的表象を要する時間概念を獲得した私たちに限られる、と。更に言おう。「ベルグソンのいう純粹持続がそれだけではまだ時間と言えないのは、そこにあいだ的な性格が認められないからである」 clxxii と彼が言うのは、時間を位置確認手段として解する限りにおいて正しい。しかし、木村の「あいだ」という概念の核心は高度な空間的表象を容れる時間の中での広がりには無い。里程標としての「いま」が「あいだ的な性格」を持つという説明の仕方を認めるにせよ、そのような「あいだ」とは「ことともとのあいだ」 clxxiii のような「あいだ」であり、ベルクソンの言うならば持続と空間との本性の差異であり clxxiv、ドゥルーズの言葉を借りれば「その差異そのものと同一的なそのもの自体、何ものかと同一的な内的差異」としての「事象の方向線」 clxxv の側に存在する clxxvi。木村は「時間と自己・差異と同一性」においては明らかに「あいだ」を後者の意味に解しているし、『時間と自己』の註でも同様であるが、誤解を生むとは言わないまでも、ここでは「あいだ」に二重の意味が付されていることに注意しておくべきだろう。尤も、無際限の分割を容れる等質的で平板な空間でなければ真の空間と言えないというのと同様に、そのような空間と同じ段階の抽象化を施された時間でなければ私たちが言う時間ではない、と強弁することはできる。だが、時間と名付ける時間概念を私たちの空間化の段階に限るとすれば、それは些か自己中心主義的に失するだろう。初期の時間決定も、それは低度の空間化を容れるという意味では純粹持続とは厳密に区別された時間概念と言えるし、デジタル時計が示す時間は質の切り捨てが相当まで推し進められ記号化された時間と言うべきではないだろうか。純粹持続と私たちの時間という二つの時間形態があるわけでもなければ、時間概念の初期段階が純粹持続であったわけでもない。社会が構成され、自身の位置が確認される限り、純粹持続は空間化の段階に応じて既に「汚染」されている。エリアスは次のように言う。

文明化の過程には零点、文明化されない人々が存在し謂わば文明化され始めるような点は存在しない。どの人も自己強制〔自制〕の能力を持っている。生まれたばかりの無法〔野性的〕で全く制御されない〔馭されない〕小さな生き物に、大人の構成員たちが自己調整と自己強制の型を組み込むことに成功しなければ、どんな人間集団も大した期間機能することはできないだろう。文明化の過程で変化するのは、個人の自己強制の社会的な型と、今日私たちが《良心〔意識〕》あるいは《理性〔分別〕》と呼んでいるものの形態をとって一人一人に組み込まれる際の方法である。 clxxvii

木村とエリアスの理路から、私たちは第一部ではなかなか得ることの難しかった——もちろん、ベルクソンの議論という基礎も不可欠であった——広い視野を開くことができる。時間が時間として成立し、「私」の位置確認手段となるためには、掟も自他の区別も時間も知らない嬰兒に、帰属する社会に応じたそれぞれの自己調整と自己強制の型の組み込みの

一つの形式である、純粹持続の或る程度における空間化が必要不可欠である。時間は自己と密接不可分な関係にあるばかりか、自己と同様に社会的に構築される概念でもある。次に私たちはこうした時間の側面について考察していくことにしよう。エリアスや歴史学者コルバンは時間概念を社会的あるいは歴史学的に多彩に示してくれている。『試論』を横断してきた私たちならば彼らの言っていることも受け入れやすいに違いないし、私たちの理解を非常によく助けてくれるだろう。が、そこに踏み込むのはまだ早い。私たちは時間の差異化の線を更に手繰り、その起源を求めてルジャンドルのドグマ人類学を訪ねる。ルジャンドルを加えてこそ、彼らの沈黙の共鳴^{clxxviii}を聞き取ることができる。自制の型の嵌め込みや、人間の内部の世界と外部の世界を劃定する「ほぼ空間的な裂け目の想定」という「個人的かつ集団的なファンタジー」^{clxxix}と同じような有限性の告知の一つの形態として、純粹持続への空間的表象の導入があるのだった。時間をそれ自体で単独に取り扱うことはもうできない。時間の発生は社会的な調教の一つであり、第一部で保留しておいた、「一」を数える能力、そして木村が明かしてくれたように自己の問題ともそれは深い関係にある。そこで私たちは次のような問いを立てて次章へ進もう。純粹持続の空間化の一の矢はどのようにして打ち込まれるのか。純粹持続への鋭利な刃の斬りつけによって空間的表象の一形式ないし一段階が可能になるのはどのような機序によってなのか。

第十四節 死の祝祭としての非-時間

但し、今すぐに次章へ入ることはできない。というのも、もう一つ木村の議論で気になる点があるからだ。彼は純粹持続について次のような説明も加えていた。

純粹持続の中には、動いているもの、変化しているものはなにひとつない。それは真の時間であるどころか、完全に動きのない無時間的な状態だといってもよいだろう。……われわれが生きているということは、絶えず動きや変化を感じ取っているということである。そして、そこからはじめて時間の実感が生まれる。無時間の世界とは、死の世界でしかありえない。^{clxxx}

運動をどう考えるかという問題はこの際措いておこう。まず注視したいのは、純粹持続を「死の世界」と言っていることだ。別の箇所でも彼は、共同体が共有する社会的時間よりも純粹持続的「原時間」の側に極端に傾いてしまい^{clxxxi}、「いままでそのようにあり続けてきた自己の積み重ねとしての現在を……自己実現の根拠として引き受けることができない」^{clxxxii}ために、「時間よりも自分を大切に」^{clxxxiii}し、「未来への性急な先走り」^{clxxxiv}や「人生全体の根本的な変更への願望」^{clxxxv}が現れるアンテ・フェストゥムの病態の一形式として挙げられる「絶望の中に影を落としている他者性」は「実はわれわれの生を徹底的に無化する死の影ではなかったのだろうか」^{clxxxvi}と分析している。純粹持続が死の世界で

あることを認めるに吝かではないし、更に一步踏み込んで、空間の世界も死んでいると言
うべきだろう。純粹持続に生命の脈動の如き仮象をなすりつける誤りについては前節でも
確認してきたことだ。少々先取り気味に言うならば、生の躍動は差異化の働きであって、
持続それ自体にも空間それ自体にも存在しない。

問題は次だ。木村は癲癇発作を「個別の生死を超えた一つの次元」^{clxxxvii}としての「生の
只中での死の顕現」^{clxxxviii}だと言ひ、そこで迸出する時間のあり方を「永遠の現在」、「時
間の死」、「われわれにいまの広がり^レと自己の持続とを保障してくれる」ような「生きた時
間が生まれてくる真の源泉」^{clxxxix}等と名付ける。また彼はドストエフスキーを参照しながら、それは自己の有限性が壊れて「宇宙大に拡大した自己が、根源的一者としての自然と
の和解の祝祭に酔いしれる」^{cxix}状態であり「生から死への参入の体験というよりは、むしろ死の世界へ一歩足を踏み入れた人が、死の側から生を見ている」^{cxci}体験であり、またル
ソーを援用して「自然との合一」ないし「自己存在の高揚」^{cxcii}の体験であると説明する^{cxci}。

かかる狂気に木村は「イントラ・フェストゥム」の名を冠する^{cxci}。この死の祝祭は、
先に木村が形容した「時間の死」である純粹持続に近い状態とすることができるだろう^{cxci}。
純粹持続への傾危傾倒がアンテ・フェストゥムの病態だと言った舌の根も乾かぬうちに今
度は純粹持続に浸かった祝祭がイントラ・フェストゥムの病態だとは、論理が自己破綻を
来しているのではないか、と怒る人が若しいるとしたら、残念ながらその人は病態の名前
しか見ていないと言わなければなるまい。問題にしたいのはそこではない。木村もイント
ラ・フェストゥムという用語を紹介した直後に未来や過去に対する現在の独自性、特殊性、
根源性を挙げて「イントラ・フェストゥム的な第三の狂気が、アンテ・フェストゥムの狂
気とポスト・フェストゥムの狂気に対立するものでないことは……明白であろう」と念を
押し、「イントラ・フェストゥムのおよびポスト・フェストゥム的な両方の事態と、それに
垂直な量的規定として関わっている」のであり、健康者にもアンテ・フェストゥム親和性
やポスト・フェストゥム親和性が存在するのと同様に、「いかなる分裂病者も、いかなる鬱
病者も、そしていかなる健康者も、多かれ少なかれ、イントラ・フェストゥム的でありう
る」^{cxvi}と言っている。筆者は精神疾患の病態に関しては素人であるし、それぞれの病態
を穿鑿することは控えるが、簡単に言えば概ね次のようになろう。アンテ・フェストゥム
的病態は自己の位置を表す既存の現在を飲み込めないという乖離の感覚に苦しんでいるこ
とが多く、同時に自由の議論でも見たような持続の根源的な未知性、他者性によって自己
が脅かされているのであって、「ことあるごとに最初から自己を発見しなすなければ自己
の自己性を保ち得ない」^{cxvii}状態である。ここでは自己の存立が問題になっているのであ
り、純粹持続への沈潜といった傾向とは無縁であって、純粹持続に傾いているというのは
既存の里程標を取り壊してその度に純粹持続から新たな位置を析出させ空間化しなければ
ならないという意味を超えるものではなく、純粹持続の中に居るのでは決して無い。一方、
ポスト・フェストゥムの病態は、「外的な共同体時間に自己の時熟を合致させるという仕方
で、これを最大限に内面化している」、謂わば社会的時間に偏り、未知性を排除した状態

——病的要素が入らない限り単にこの状態は秩序的、模範的な几帳面さである——に周囲の状況の大きな変化や特別な日の近づき等によって齟齬を来し、「外的共同体規範からの回復不可能なおくれが意識され、共同体時間が巨大な負い目となって自己にのしかかってくる」^{cxviii}状態と要約することができるだろう。イントラ・フェストゥムの病態は両者とは様相を異にし、共同体時間との係わりは最早問題にならず、純粹に永遠の現在の死の祝祭の中にいるのであって、アンテ・フェストゥムの傾向を極限まで推し進めればイントラ・フェストゥムの病態に到達するというようなことでは無いし、反対に鬱病と躁病が近い関係にあるのは、「鬱病がこの〔日常の秩序を保持するという：引用者〕要請に応えられない悔みであるとするならば、躁病はこの秩序によって圧服されていた非日常性の噴出である」^{cxix}からであって、「単極型鬱病と両極型躁鬱病の違いも……単極型から両極型に移るに従ってイントラ・フェストゥムの構造がより顕著になるような、連続的移行系列と考えなくてはならない」^{cc}のだ。同様に分裂病者もそれぞれのイントラ・フェストゥム性によって異なる徴候が現れる。イントラ・フェストゥム性がアンテ・フェストゥム性やポスト・フェストゥム性に対して垂直の次元の関係にあるという意味がこれで大分明らかになったはずだ。

だが私たちの問題はこれではない。イントラ・フェストゥムという傾向の導入自体には取り立てて不満は無い。ならば何が問題か。木村がイントラ・フェストゥム的な意識として「愛の法悦」「神秘への沈潜」「酒や麻薬への耽溺」「ギャンブルへの熱中」「理由のない凶暴な殺人」「革命」等を一纏めにして挙げ^{cci}、「この現在の一瞬こそは、人間が永遠の死と真正面から向き合って存在の充溢を生きる輝かしい瞬間のことなのではないのか」^{ccii}と書き、次のように纏めることだ。永遠の現在の回復を標語に決してしない木村は俗流の生の哲学を嗤し立てるような輩と雲泥の差があることは言うまでもないのだが、それでもなお、彼の議論は不十分であるように思われるのだ。

もちろん、われわれは有限な生の相にとどまるかぎり、この永遠の現在に安住することはできない。それはわれわれにとって死を意味することになるだろう。しかしそれでも、われわれは元来はこの死から生まれ出てきた存在なのである。生への限定は、本来不自由で不如意な拘束にほかならないのであって、生としての日常性は、それ自身の制縛からの開放感を味わうために、自らの中にとときどき自分自身の故郷である死への通路を開こうとする。日常性の厳しい監視の眼をかすめて、生はひそかに解放の祝祭に酔いしれようとする。仔細に見れば、われわれの日常性は大小のこのような祝祭によって、いわば穴だらけになっているのではないのだろうか。仕事のあとの一服の煙草が、音楽に心を奪われているひとときが、見知らぬ土地への旅情が、すでに日常性の中にまぎれこんだ祝祭的な非日常の性格をおびている。そこにはすくなくとも暗示的な形で永遠の現在が姿を現しているのではなからうか。^{cciii}

先に挙げた諸々の非日常がイントラ・フェストゥムの狂気の要素を含むということ自体

には異議はない。私たちが時折かかる非日常に身を投じて束の間の祝祭を楽しむということも、否定できるはずもないことだ。しかし彼はここで重大な混同を犯してしまっているのではないだろうか。絶対的享樂、ファルスの享樂、剰余享樂、大他者の享樂等の享受のような種々の祝祭^{cciv}を十把一絡げにし、全てを些細な軽犯罪の如き祝祭に帰して終わりにしてはいまいか。

ラカン精神分析の用語を考察している余裕は無いので、ここまでの範囲で言えることだけを簡潔に言おう^{ccv}。まず、「愛の法悦」とは果たして、ボッシュが「地上の喜びの樂園」で描いたような自己内部や自己と他者の分裂の解消を含めた、あらゆるものの調和としてのエデンの園^{ccvi}の再現であろうか。元来の試みはそういうことを目指すものであったかもしれない。しかし「絶頂の瞬間は、わたしたちがかつてエデンの園であたりまえのように享受していた幸福の紛い物」に過ぎず、「地の国の住人が閨房という隠れ家からは締めだしたと思っていた疎外がほかならぬ閨房のなかにある」^{ccvii}ということは、アウグスティヌスが既に暴こうとしていたことではないか。日常の中の慎ましやかな非日常としての「愛の法悦」等で享受されているのは欲望されていた調和ではなく、既に去勢され調整され、欲望の先を逸らされたものだ。煙草一服、酒一杯や音楽鑑賞の陶酔がそれ自体では日々を変革するようなものにはならないのと同じように、それも「ちょっとしたスパイス」^{ccviii}に過ぎない。日々所々空いた穴でしかないそれらの穏当な祝祭は日々を根底から脅かすことではなく、結局平和の中に回収される。

殺人や近親姦といった非日常性の噴出はこれらとは全く異なる。それは不可能なものとして絶対的に禁止されていたはずの〈法〉の侵犯である。若干の先回りをしてしまうことになるのだが、哲学者・理論宗教学者佐々木中を援用すれば「法は禁止を染みこませ……罪悪感を楔のように心身に叩き込み、……禁止によって身体を彫りだす……ことによって、人は……有罪性の主体とな」^{ccix}り、精神科医中井久夫が言うように、「殺人が耐えがたい心的外傷を起こ」し「殺人場面のフラッシュバックに耐えかね」^{ccx}るような主体が生成する。殺人の衝動に駆られたまま禁止を犯す際に求めていた当のものは、もはや既に主体として生成した人間には耐えきれないものだ^{ccxi}。不可逆な空間化の手術を受けて主体となった人間には純粋持続は不可能であったはずであり、フラッシュバックがその一時的な顕現と完全に言い切れるかには留保を置かなければならない。或る種の社会的様式を纏っている可能性があるからだ^{ccxii}。恐らく厳密には同じと言うことはできないのだろうが、今は良いとしよう。

癲癇発作にも人は長く意識を保って耐えることはできないし、「それを眼のあたりにする人にとっては、なにかしらタブーを感じさせるだけの超現実的な威力の顕現」^{ccxiii}である。そもそも大多数の患者は発作を意識さえすることができない。凄まじい陰惨さと恐怖とともに到来する場合もあるだろう。ただ、「むしろ発作を必要としているかに思える」癲癇患者がいたり、「自分で発見した確実な発作誘発法を用いて、ひそかに発作を楽しんでいるような人」^{ccxiv}がいたりすること、また意識が完全に飛ぶ前の経験の遡及的な報告やドスト

エフスキーの生々しい作品描写等を考えると、どうやら発作中の体験は殺人の外傷的な死の祝祭とは何かしら差異を有するものであるようだ。また快樂や苦痛とはとても呼べない甚だしさがあり^{ccxv}、これは享樂的な体験と言うべきだろう。固より私たちは癲癇発作や純粹持続を奨励している訳ではなし、純粹持続をそれ自体として捉えることに興味がある訳ではないので、この体験が純粹持続的ではあれ、真に純粹持続と一致するかを考えるのはあまり意味がない。純粹持続は超越論的な遡及によって見出されると以前に述べた。現実には二つの脳波を比較することも不可能であり、できたとしても感覚の強度の量的議論と同じように無意味である。殺人の心的外傷と同様、今は留保を置きながら類似を指摘するだけで良いだろう^{ccxvi}。私たちは純粹持続の空間化を語り、持続を遡及によって見出していたのであり、持続に帰る等という浮かれた文言を斥けてきた。癲癇の発作は純粹持続的であるかもしれないが、発作を起こすことを肯定するわけにはいかない。私たちは実質不可能で遡行によって理論的にのみ考え得る純粹持続、病的状態としての癲癇の発作、心的外傷、自己の成立以前の嬰兒という各々の状態の類似性を見つても機序によって区別し、回帰を否定してきた。どこにも幸福な調和などない。そもそも全てが相互浸透あるいは相互融合しているような純粹持続に均衡も調和も何もあるはずがない。そういう言明が不可能な彼岸が純粹持続である^{ccxvii}。話の筋を戻そう。或る種の宗教団体が持つような神秘体験の如きもの、あるいは麻薬や酒への耽溺と同じく、癲癇の発作もそれ自体では何も作り出すことはなく^{ccxviii}、既存の社会構造を揺れ動かすことはない。言ってみれば、それは「安全」なのだ^{ccxix}。専制君主たる嬰兒も同様、全能ゆえに無能である。彼らが無力な小さな生き物であることは誰でも知っていることではないか。

本節を一度振り返ってみよう。当然のことながら、祝祭的な非日常として殺人や戦争の如きものは認められないし、幾らイントゥラ・フェストゥムの傾向を容れるからといって、癲癇の発作を起こせばよいという話にもならない。化学物質にも教団的神秘体験にも頼るわけにはいかない。では私たちは唯々諾々として予め与えられた社会の回転とともに、木村が言うように、「日常性の厳しい監視の眼をかすめて」、平穏な日々を開けられた穴を巡って、密かに調整済みで平穏な「解放の祝祭に酔いしれ」ていけばよいのか。勿論、このような祝祭を楽しみたい気持ちを否定することなどできない。誰もが折を見て享受していることだ。それはそれで良い。日々の安寧と時々の非日常の刺激によって私たちの生は統御されている、と。

だが、木村敏自身が例示したはずの「革命」は何処へ行ってしまったのか。あるいはベルクソンのエラン・ヴィタールは。「革命」とは「殺人」や「戦争」等の完全な同類項なのか。最早革命など存在しない、とでも言うべきなのか。革命を嘗ての暴力革命のようなものに限るとすれば、そうなのかもしれない。しかし、これだけなのか。第一部の最後に見つけ出したベルクソンの自由は、ここで終わってしまう程度のものに過ぎないのだろうか。純粹持続の概念にこれ以上用はないと言うのか。日々の監視の目から少しの間隠れて隅で一時的な開放感に浸るのが自由の発現だろうか。前節の最後に提出した問いは無意義であ

ろうか。もう私たちは文明化の終焉段階に来ており、別の時間概念の余地は無いのだろうか。違う、断じて違う。そうではない。ここで終わるわけにはいかない。佐々木＝ラカンと俱に、「何の文句があるというのだろうか」に対して「文句がある」^{ccxx}と言おう。このような死の祝祭に決して還元されない、純粹持続に裏打ちされた自由の発現が、別の時間があるはずだ。日々の中のささやかな非日常ではなく、新たな日々を創出する試みがあるはずだ。ドゥルーズもベルクソンも私たちの理路を支えてくれるに違いない。そしてエリアスも力強くこう言う。なんと心強い、同時に途方もない、苦渋を伴う課題であろうか。

時間の研究は、もうお気づきかも知れないが、もう疾うに期限を過ぎた大掃除のための有益な出発点なのだ。……伝統が長続きすればするほど、公理〔思考の習慣の基本的な前提：引用者〕は益々当然のもののように思われてくる。したがって、一つの伝統が数世紀もの長い間そのまま続いていくとき、不問に付されていたこれらの公理を明らみに出し、既定のものとして受容されていた《思考という動産》がそもそもまだ使えるのか否かを吟味し、若しもそうでないならば、何がその後任を務められるのかをよく考えてみるのが緊急の課題となる。尤もこれらは、誰か一人だけで引き受けられるような課題ではない。一人の人間には、独力で或る社会の位置確認手段に取りついた、長いこと定着し深く根付いた公理を一掃するために必須となる潜在能力を有していないし、そのような課題が要求する知識の広さや人生の長さも有していない。更に古い伝統による気の抜けた有り合わせの公理を克服できるような新たな位置確認手段を彫琢し貫徹するのは至難にも思えるだろう。しかし試しにやってみることは可能だ。^{ccxxi}

エリアスの言葉を単なる体の良い宣伝のようなものとして消費してはならない。闇雲に変革を叫んで何になるというのか。まずは既存の枠組みがうまく機能しているのかどうかを検証するところから始まる。公理が嬰兒に刻み込まれる様態と、その歴史の変遷を追わねばならない。また、かかる変更は一夜にして成るものでもない。そうした試みがどんな結果を招くかはよく知られているはずである。現在は進歩の絶頂でもなければ歴史の終焉でもないし、決定的な変曲点でもなければ、断絶の時期でも曙光の時期でもない。態々フーコーの対談を引くまでもないことだ^{ccxxii}。日々の案出は実体化された非日常で行われるわけではない。ではどうやってか。それも以降の議論の課題に含まれるだろう。

既に議論の性急な進行に戸惑いを覚えられているかもしれない。確かに、後の理路を経た後で言うべきことを随分と先回りして早口に述べてしまった。今の段階では拙速で意味の通らない、飛躍が多く渡れない道理で、理路整然とは呼べない熱っぽいだけの文章と言われても半ば仕方のないことだ。だが文意は追って明らかとなるだろう。第一部で「何も恐れる必要はない」と言った。それは何も無責任な放言のつもりで書いたのではない。さあ、前節の問いを再び手に、ルジヤンドルへの、次章への扉を開くことにしよう。

第二章 時間の演出

第十五節 表象の生の制定

時間の起源を訪ねて私たちは遂にここまで来た。木村もエリアスも口を揃えて言うとおりに、単純に「時間とは何か」とだけ問うことは固より不可能だったのだ^{ccxxiii}。形而上学あるいは物理学といった領域が互いに交流しないまま別々に、あるいは時間について物理的なものと社会的なものを独立にしたまま研究しても実りは少ない^{ccxxiv}。各文化における「自己についてのイメージ」、「アイデンティティ」^{ccxxv}との密接不可分な関係のもとで空間化の機序と過程を検証し、「時間決定の全般的な機能を浮き彫りにすること」^{ccxxvi}が是非とも必要である。第一部の終わりでも述べた通り、ベルクソンの感覚の強度、純粹持続、そして自由の概念はこれを探求することで再びその精力を取り戻し、第三部で論じる『物質と記憶』での純粹知覚、記憶、想起、過去、弛緩と収縮、そしてドゥルーズが潜在的な威力を十分に引き出した差異やエラン・ヴィタールといった諸概念と共に私たちは一步を踏み出すことができるだろう。

ローマ法と中世法制史の教授資格を持ち、また精神分析家でもあり、法制官僚として産業顧問を務めた経験もあり、何より「ドグマ人類学」という領域を開拓した大家、ピエール・ルジャンドル^{ccxxvii}。著作の邦訳も数冊を数えるようになり、西谷修や佐々木中らの精力的な紹介によって少しずつ日本にもその名は知れ渡りつつあるが、残念ながらまだラカンやフーコーらのようによく知られているとは恐らく言えない^{ccxxviii}。私たちがルジャンドルを訪ねたのは他にもない、人と時間との関係、純粹持続の空間化の嚆矢、「私」の出現、感覚と身体の切り出し、公理の変更可能性という数々の問いを追う際に彼が有力な手掛かりを示してくれると期待してのことである。彼の経歴や精神分析との関係についての記述は最小限に留め、第二部の中心となる彼の理路の横断に早速入ろう。尤も、本論の主な興味は時間にあるのだから、度々難解であったり、あるいは困難で飲み込み辛かったりするルジャンドルの議論を全て密に通覧するわけではないし^{ccxxix}、ルジャンドル論の如き何かをものするつもりもない。適宜寄り道もするが、本筋を見失わないために一層簡潔を旨として進む。

時間という線からルジャンドルの理路にできるだけ簡単に近づいていくには、ルジャンドルが2003年秋の来日に際して東京外国語大学で行った第一講演「西洋が西洋について見ないでいること」を初めに取り上げるのが良いだろう。彼は先ず、「文化のアイデンティティを構成する関係のシステム」の二要素として、「時間との関係」および「不可視の〈建築〉」＝「〈鏡〉の論理」を指摘する^{ccxxx}。文化やアイデンティティについての現代の言説は、こうした関係のシステムや組み立ての論理という根底の仄暗さを排除した無知の上に立ちながら、標準化され習慣化されたやり方によって梱包され、輸出され、消費されている——例えば「民主制」の理論という冷凍食品、社会等に関する歴史の瓶詰、所謂「未開

社会」についてのエキゾチックな商品等々 ccxxxix。

しかし、私たちの問いは根底にある無理解の次元に係わっているものであり、従って多くの言説が類被りしてきた胡乱な次元に掴みかかる必要がある。私たちもルジャンドルと俱に根底の無知の次元に向かって分け進んでいくことにするが、この次元で明かされるのは、時に私たちも野蛮な輩に過ぎないことを容赦なく通告し、私たちを引き摺り下ろすような、忍耐を強いられることであり得る ccxxxii。ルジャンドルが考究する組み立ての論理によってあらゆる社会、文化は対等なものに見なされるからだ ccxxxiii。深淵を覗き込むとはそのような覚悟を要するものである。だが、それだからこそ良いのだ。ルジャンドルが言う時間は、持続でもなければ物理的時間でもないし、形而上学的なそれでもない。ここで問題になるのは時間の制定である。私たちは正に純粹持続に楔が打ち込まれる瞬間を捉えようとしているのだから、引き返すことはできない。

ルジャンドルが出発点とする「時間に対する関係」とは何か。彼は次のように語る。

人間という種は、時間に向き合っています。それは単に歴史的な、流れてゆく時間だけではなく、夢や神話の時間でもあります。

ことばやイメージの作用、つまりは人間を他の種から区別する表象の生によって、それぞれの社会は限界と有限性に向き合い、そしてこの有限性を通して虚無と向き合っているのです。社会は時間を構築し、それを演出します。というのも、話す動物にとって、誕生と死を自分のものにするということは、起源と運命を考えること、すなわち因果性を問うこと、自己の原因と世界の原因を問うことを意味しているからです。 ccxxxiv

彼によれば、私たちをして自身について確信を抱かしめる——例えば野蛮から抜け出た近代人、民主化で自由である等——、あるいは私たちの生存の正統性を保証しているのは、「ドグマ的な〈記憶〉」であり、その核心には起源と運命、自己と世界の原因を語り、系譜を語る「定礎する神話」というシナリオがある ccxxxv。嘗ての西洋ではそれは聖書であっただろう。ラーマヤナやクルアーン、法華経、あるいはトーテムを考えても良い。かかる言説の真理性、明証性は、それが〈準拠〉の位置、権力の場から発されていることによって保たれている。ルジャンドルは伊勢神宮にある神道の鏡、ローマ皇帝や教皇、既判事項の権限を持った判決を下す国家の最高裁を例に挙げている ccxxxvi。私たちの社会的統治、更に言えば世界の解釈や理解は、定礎的な神話の機能によって支えられている。現代にあっても、ドグマ的な〈記憶〉あるいは歴史的時間と神話的時間への依存という関係は変わっていない。「現代の西洋といえども、時間に従属しており、みずからの生成のありようとの関係において、その伝統の拘束を逃れることはでき」ず、「歴史の終わりなどなく、そしてまた神話的次元の廃滅などない」 ccxxxviiにも拘わらず、計測可能で判明な量の枠組みだけを用い、こうした心身分割や理性や親子関係を含む組み立ての論理を過去の遺物、忌むべ

き因習として告発するならば、人間についての「何故」という問いかけに答える〈準拠〉の場所が圧殺されてしまう。そうすれば時間も自然科学による説明だけが真理とされてしまうだろう。私たちは神話の堆積を非現代的なものとして根絶しようとするような運動とは袂を分かつたねばならない。かなり大雑把に駆け走ってしまったので、まだ嚙下できるほどには噛み砕かれていないと感じられるだろう。ルジャンドルの議論をもう少し解きほぐし、定礎機能の実態を探ってみよう。

私たちの言語活動、文明の生、そして再生産を可能にし、アイデンティティを構成する関係のシステムとしてルジャンドルはまた「〈鏡〉の論理」を挙げていた。〈鏡〉というフィクションが前提となって、シニフィアンとシニフィエの関係を作用させる第三項が機能し^{ccxxxviii}、自己のイメージへの同一化の関係が成立する。「三項的な論理あるいは鏡像的な論理……がアイデンティティの関係を支えており、表象の生のあらゆる水準へ、したがって文化そのものへと拡大してゆく」^{ccxxxix}と彼は言葉を続ける。実のところ、「神話的時間」と「歴史的時間」の上演も〈鏡〉の機能に含まれている。〈鏡〉は人間を分割する権力の隠喩である。既にラカンの鏡像段階を想起されている読者もいるかもしれないが、私たちは差し当たりラカンを直接引く予定はない。あまりに膨大すぎる。まずはルジャンドルの第二講演「話す動物とは何か」から引こう。

〈鏡〉とは何かといえ、それは説明の必要がないということです。それはイメージへの信なのです。自分自身のアイデンティティと世界の人間的な現前——つまり、ある意味でわれわれを見つめているような世界の現前——への信ということです。鏡は、われわれを、表象の生の根源となるようなものへ参入させる。つまり、鏡に対する関係には、なにかしらプリミティブなもの、人間がイメージのうちに自分の姿を認めるさいに覚える感覚、内奥の異質性という仄暗い感覚が保たれているということです。言い換えれば、そのとき人間は自分が分割されていることを見出すのです。^{ccxi}

第一部で既に「一」を数えられる能力の特殊性について触れた。言葉を知らず、どこまでが自己なのかを知らない嬰兒にはその能力はない。嬰兒が自分を知り、言葉の秩序に参入し、「一」を数えられるようになるのは〈鏡〉の機能によってである。嬰兒にとって〈鏡〉とは何か。「大人たちの眼差しとことばを準拠としてはじめて作用する」^{ccxli}装置である^{ccxlii}。〈鏡に映ったイメージが自分自身であるということが告げられる。「それ、わたしはそれだ」という認知まで導かれ、子供は言葉の内へ参入する^{ccxliii}。注意しなければならないのは、「わたしはそれだ」と言うということは、鏡に映ったイメージがフィクション的な他者であるとした上で、その他者を外部の対象として名指しつつ自己自身として引き受けることを意味しているということだ。主体とそのイメージを結びつけるということは、両者の間に分離があることを同時に意味している。つい先にも述べたように、ここにはシニフィアンとシニフィエおよび両者を隔てながら関係を作用させる紐帯^{ccxliv}というのと同じ三肢構

造があるのだ。日々自分を鏡で見ている私たちも、まさかその像それ自体が自分そのものだと思っている人はいまい。「わたしはそれだ」とは、「わたしはそれではない」と知っているからこそ言うことができる^{ccxlv}。〈鏡〉の場所で行われる主体の縫い合わせ、「人間の組み立てを構成するイメージと言説による嵌め込み」^{ccxlv}とは、かくも複雑な過程を経て行われる手術なのであって、「人間にとって第一の他者とは自己自身」^{ccxlvii}である。

〈鏡〉の働きにはまだ言うべきことが残っている。「一」と「多」は同時に書き込まれ、或る分類の中に包摂される。子供はこのとき世界の他性、そして自分に語りかける大人たちの他性といった、「自分自身のイメージとは別の水準の他性」^{ccxlviii}をも発見している。例えば、「人間」という分類を発見して初めて私たちは自分が「人間」という種の中の「一」、「一人の人間」であると言うことができる。「一」として自分を指し示す主体は、「二」あるいは「多」ないしそれ以上の数という同種の、等質の存在を知っている。ルジャンドルは谷崎潤一郎の『吉野葛』で岩に名前が与えられる場面を挙げ、世界の他性を発見した子供が山川等の事物に人間的な相貌を与え、名付け、イメージと言語によって演劇化された世界に住みつき、自分に語りかけてくる世界と対話できるようになる段階を例証しているが^{ccclix}、私たちが特に興味のある「数」の問題や分割と分類をより克明に議論するために、今述べた〈鏡〉の働きを「分割原理」として説明している佐々木の議論を援用したい。

だから、〈鏡〉によって主体を成立させることは、それを分割して「一」と数えられるようにすることであり、ある分類上のカテゴリーのもとに「一挙に」参入させることである。だから分割原理はカテゴリー上の分割であると同時に、主体に禁止を宣明し限界を通告することである。ある人間という種のある団体に属するある系譜に属するある性別を持つ一人の人間でしかない、と。主体は分割原理によって、一つ一つ項が分離された分類の秩序のなかに参入する。だからそれは、因果律と根拠律への参入でもあるのだ。^{cccl}

多くの肝腎な要素が凝縮された文章である。「これがおまえだ」と同時に、「おまえはこれではない」が告げられる。自己の外部にあるイメージ、どこか空疎で凍結した静止像、何かが奪われた自動人形、死んでいる表象、それがわたし、なのか。その通りだ。佐々木は歴史学者カルロ・ギンスブルグを引きながら「表象は、死体の人形である」^{cccli}と断言し、それで良い、だから良いのだと繰り返す。葬儀の際の王の人形や遺影も表象であり、身体イメージも表象である——身体は育ち、老い、終いには腐っていくのであるが。但し第十八節でも述べる通り、生命体が生まれ、成長し、老衰し、死ぬという理解ですら出生から死亡までを一つとする抽象化の能力が働いているのであり、途中で別人になるような社会も存在する。このような当然と思われることも実は〈鏡〉の言説の効果なのである。

とまれ私たちは〈鏡〉が明証性の内に示してきた身体イメージという他性を持つ表象を自己として引き受けている。〈鏡〉の言説的な働きによるこの主体の縫い付けに成功して

漸く表象の生が始まるのだ。無論、成功の保証など無い。「そう、それはわたしだ」の歓喜と背中合わせにあるのがラカンの言う根源的な攻撃性と原初的な嫉妬であり、〈鏡〉による制定はかかる危険と隣り合わせの賭けであることはいくら強調してもよい。また、「わたしはそれだ」と「わたしはそれではない」という二つのメッセージを明証性のうちに受信できなければ、そこに待っているのはナルシス的な狂気である^{cclii}。だが極めて重要な点ではあれ、私たちとしては取りあえずここに固執するつもりはない。〈鏡〉による分割によって私たちの表象の生——「人形の生」^{ccliii}——が制定され、言葉と共に延長が切り出されることを諒解できれば、今の段階での目的は達成されたと言って良いだろう^{ccliv}。ルジャンドルや佐々木の広大な議論の森を探検するのは非常に興味深くかつ有益ではあるが、迂回こそすれ私たちは自身の理路が目指すべき大体の方向を少なくとも見失って迷走しないように気をつけねばなるまい。

そもそも心身が分割されつつ紐帯を結ばれ、身体が表象として書き込まれるのも〈鏡〉の分割作用による。身体の物質性と精神の非物質性によって心身が分割されるのではない。曰く、「記号によって人間と世界を演出すること……によって、身体そのものが演劇的な空間となり、ことばのうちに錨を下ろした表象の対象になる」^{cclv}、「分割を作り出す言説……によって身体は、記号の構造のうちにインストールされる」^{cclvi}と。従って身体も私たちもイメージであり、〈鏡〉の場所から発せられる言説の効果として彫り出されるテキストである^{cclvii}。今ならば第四節の問いにある程度答えることができる。無媒介的、直接的、原初的な感覚など存在しない、と。純粹持続における錯雑な質の進展が意識に与えられる感覚と呼べる出来事ではないことは何度も繰り返してきた。私たちの身体感覚は〈鏡〉の効果であって、文化に鑄造される現象であり、単なる神経科学の被計測物ではない^{cclviii}。第一部で既に論じたことはもう繰り返すまい。〈鏡〉が変われば映し出されるイメージも変わるのであり、引き受けられる身体も異なってくると言えば十分であろう。それよりも、直前に引用した文章の最後に書かれていた因果律——ベルクソンの自由は少なくとも自然科学的な言説における因果律をはみ出していた——、および根拠律について私たちは殆ど語っていない。根拠律はルジャンドルの〈鏡〉の論理のもう一つの柱でもある。次節では〈鏡〉の明証性、ドグマ性、そして根拠律について考察する。

なお第二節で軽く触れたことではあるが、曖昧さを避けるためには「数」についてはつきりと次のように言うておかなければならないだろうか。つい先程、「一」を数える際の抽象化の働きと嬰兒によるこうした表象能力の獲得を確認してきたわけであるが、ここで扱われている「一」は、「一人の人間」「一頭の羊」「一本の木」のような特定の対象と対応する表象と、それを可能にする第三の要素としての〈鏡〉であり、純粹な「一」なる数そのものを表象する高度な抽象化能力、あるいは空間的表象の段階はまだ要請されていない。私たちの社会にあては算術の授業等で後者の表象を子供が自在に操れるようになるよう大人たちが努力するわけであるが、当然ながら、「四個のリンゴ」や「五頭の牛」といったシンボルを所有してはいても「四」「五」「六」等の、特定の対象を指示しないからこそ様々

な対象に適用されるシンボルを持たない社会もある^{cclix}。第三章でいくつかの事例を扱うが、今日の私たちが表象している時間概念も同様の高度な抽象化能力に支えられたシンボルであり、別の仕方で時間を表象する社会は沢山存在したし、今も存在している。

第十六節 〈鏡〉の場

〈鏡〉は説明の必要がないイメージへの信であると書いた。その意味をもう少しここで明らかにしておこう。ルジャンドルは第三講演「人間のドグマ的な次元についてのいくつかの考察」で、主体と〈鏡〉とイメージという三要素が人間の言語作用に属していることを指摘しながら、こう述べている。

このパラダイムあるいはモデルにおいて現れてくるのがドグマ的な次元、つまりフィクションによって支えられた明証性の次元です……。鏡像性……—あえていうなら〈鏡〉の支配—は、主体がその真理に同意するにあたっていかなる証拠も必要としないイメージの明証性を通して、ドグマ的な関係を浮き彫りにしています。かつてわたしはこのことを要約して次ぎのように述べました。「イメージ、それはドグマである」と。^{cclx}

〈鏡〉という明証性のシステムの機能として文化があり、聖典はかかるドグマ性が発現する典型である。勿論、かかるテキストは文書である必要はない。音声によるものもあれば、音楽、あるいは身振りで話されるものもある。彼は的確に「アフリカ（より一般的に言えば口承的な伝統をもつ人びと）の舞踏法が神学と形而上学の書物と等価でありうる」^{cclxi}と指摘している。こうした舞踏法が〈鏡〉を構成するテキストと無縁なものとしたのは、後に説明する西洋中世の〈中世解釈者革命〉による効果に過ぎない。さて、「文化とは根底において、世界の真理を映し出す〈鏡〉というフィクション」^{cclxii}なのであった。重要なのは、そこには根拠がないということである。逆なのだ。そこから根拠が、因果性が、説明が可能になる〈準拠〉の位置に〈鏡〉は置かれている。ドグマとは元々「夢や幻視の物語」「臆見」「決定」「投票」という意味を持ち、またドクサに近い「公理」「原理」「装飾」の意味も含んでいたのであり^{cclxiii}、〈鏡〉の機能を言い表してくれる言葉である。ルジャンドルが敢えてドグマという今では悪い方の意味で使われる言葉を選んでいるにはこうした理由がある。ここまでルジャンドルの理路を追ってきたならばもう言う必要はないかもしれないが、ルジャンドルが単に「文明の衝突」のようなことを銜学的に吹聴しているだけではないかと考えるのは全くの誤解である^{cclxiv}。明証的に示される因果性や説明の源泉としての「ドグマ性」という言葉は、近代以降になって個人の思想や行動の自由や自律と対立すると見なされ、他律を甘受する受動性と結びつけられ、全体主義的なものと同一視されていく^{cclxv}。またそこに科学的態度が対置されるようになり、このような先験的保証を

認めず、計測可能なものの実験による確認が無二の基準とされるようになる。言葉による人間の組み立て、心身の分割、系譜的な位置決定が完全にお払い箱にされつつあるようになり、脳や性に関する生物学だけが権力の場に位置され或る種の管理経営的な社会と一体となった先の閉塞は見通せよう cclxvi。このことは臓器移植や代理母、遺伝子技術等の医学的問題とも無縁ではない。

根拠律の話をしているのであった。ハイデガーの指摘の通り、根拠律とは「何ものも根拠なし、理由なしには無い」という原理であり、「原因なくして結果なし」という因果律と同一である cclxvii。だが、根拠律自体には根拠はなく、根拠律は自明とされる断言である。

〈鏡〉が明証性の内に自己のイメージを示すことを思い出そう。そこに何故はなく、そこから何故に対する説明が開始される。また、原因と結果、事象と理由、事実と事実証拠、言明元と準拠先には相互外在性が不可欠である。分類上の完全な分割なくして因果関係の説明は不可能であり、また主張の理由が自分自身であってはならない。分離が、疎隔がなければならぬ。これらを全て担保し、絶対的準拠を明証的に示し、最終的な保証を行い、因果性を可能にし、分類を作り、主体を分割するのが〈鏡〉の上演作用なのである。もしかかる機能が無い、あるいは壊れたとしたら。そこに何故は無くなり、問いは立ち消え、〈理性〉は崩れ、表象の生は金輪際存在しなくなる。従って、どうしても私たちはドグマ的な次元を守り、イメージへの信を保ち、根拠と分離を作り出さなければならぬのである。

同時に〈鏡〉は権力の場にあり、主体とイメージとの紐帯を作る第三項であるということ忘れてはならない。自らと〈鏡〉の分離が失われれば原理主義者や自分が法律だと思いついた無法者が、準拠先のテキストと自分の区別がつかず殺人を正当化する輩が現れる cclxviii。〈鏡〉が生み出す分離は準拠先と主体を外在させるのでもあり、その疎隔、距離によって〈準 - 準拠〉の場、解釈の場、道徳や倫理や常識の介入する余地が確保されているのである cclxix。前節でナルシスの狂気に少し言及したが、ナルシスにはこうした〈鏡〉の三項的な場所が欠けていたのだ。〈鏡〉の論理から引き出せることはかくも多く、かつどれも重要な論点になりうるのだが、時間の問いを追ってルジャンドルの理路を横断している私たちは一つ一つ論じている余裕はない。本節ではこのくらいにして、後は別の種々の研究に任せることにしよう。

私たちの興味に応じて〈鏡〉について復習する。〈鏡〉はイメージを明証性のうちに示すとともに境界を制定するものであり、因果性を作り偶然性を馴致し cclxx、主体を彫り出し、位置を通告する機能であり、また権力の位置から言説が発されることによって三項的關係が成立するのであった cclxxi。これをベルクソンの理路に引きつけるならば、純粹持続は〈鏡〉以前であり、フィクションとしての〈鏡〉の言説が権力的に作用し、それを嚆矢として私たちが抽象化、空間化の能力を獲得することで初めて数的表象が可能になり、また純粹持続の空間への投射が可能になり、かくして位置確認手段としての時間の表象が生まれると言ってよいだろう。当然、分割する権力の隠喩である〈鏡〉の効果として一挙に、あるい

は突如として現れる時間の形式は多様でありうる。今ならば純粹持続が因果性に包摂されないことも判明に理解できるだろう。ドグマ的次元を暫し見つめることによって私たちの議論に理論的な奥行きと支えを手に入れることができた。次に私たちは〈鏡〉の操作や交換ないし編集、そして第一章で予示した革命の問題へと進む。〈鏡〉が位置確認手段としての時間、および神話的時間と歴史的時間を創り出すならば、〈鏡〉を書き換えることによってこうした時間を操作することも可能なのではないか。

身近な例として、西洋の〈鏡〉という不可視の〈建築〉を考えてみよう。一方にはユダヤ教に接ぎ木され、内実を空にしつつユダヤ教を取り込んで変形しながら、また割礼等の身体に直接作用する儀礼を排除しながらユダヤ教の継続であると謳うキリスト教、〈準拠〉としての聖書がある。だが、近代を語るにはキリスト教の要素だけでは不十分であって、私たちは中世への視線を抜きにすることはできない。ルジャンドルは中世という坩堝においてスコラ学によって練り上げられた戦略概念として「事実および事実証拠というふたつの概念の練り上げを通じて流通させた技術的な原理」、「責任とめぐる決議論の制定」、「国家 (État) という概念の到来」^{cclxxii}を挙げている。キリスト教はローマ帝国とローマ法の体系を飲み込み、「みずからの合理的な解釈の手順、心身分割の扱い方、そして政治的かつ社会的な組織化の原理、さらには『宗教』という概念そのもの」^{cclxxiii}を入手し、「ローマの継承者としてみずからを打ち立てた教皇権が、皇帝という至高の位置をも借用」^{cclxxiv}するようになる。こうした聖書のシナリオからローマ＝カノン法という「もうひとつの聖書」、中世西洋が再発見した『ローマ法大全』と、教会がこれを取り込んで作り上げた『グラティアヌス教令集』との組み合わせのシナリオを経て科学や政治学の言説が出現したのだ^{cclxxv}。これをルジャンドルは〈中世解釈者革命〉と呼び、今日の〈国家〉と〈法権利〉という組の前身として〈生きる文書〉〈全知の解釈者〉たる教皇と『グラティアヌス教令集』との組が作られ、テキストが客観化、情報化され文書に限られて純粹な資料として扱われるようになった情報革命だとしている^{cclxxvi}。ローマ帝国において〈鏡〉の位置、〈準拠〉の位置には「自分を超え、自分を統治する何か、けれども自分がそれと関係しているような何かがある、ということの思い起こさせる記号を嵌め込む」^{cclxxvii}生きる〈紋章〉としてのローマ皇帝が「かれはその胸の文書庫のうちにすべての法をもっている」^{cclxxviii}という表現とともに屹立していた。教皇がローマ皇帝の「至高の位置」に転置され、キリスト教の神を受託するものになったのだ。キリスト教のヴァージョンにおける世俗化によってこの位置は近代国家へと移され、国王や大統領が不可視の国家を受託表象し生きた〈紋章〉となって、国家による司法的な実践がなされていくようになる。

ところが、今日の西洋文化においてこうした系譜は隠蔽されており、科学的イデオロギーによって非合理的なものとして排除されている。表象の生の制定、儀礼的な〈鏡〉の演出という問題は私たちが未開あるいは発展途上と呼んでいる社会と同じように私たちの社会においても提起されつづけているし、かかるトーテム機能を野蛮と称するならば、私たちはどこまで行っても野蛮なのである。ここから〈鏡〉の場所の転覆によるアイデンティ

ティの組み立ての危機や、他の文化に対して自身を〈鏡〉として権力的に機能させる改宗作業としてのグローバリゼーション、国家に系譜原理を丸投げしたまま〈鏡〉の後継になろうとする管理経営という問題を取り出すこともできるが、私たちが当面問題としたいのは、ユダヤ教の聖書のシナリオの改変やローマ法の取り込みといった〈鏡〉の編集作業である。

ルジャンドルがフランス革命等の、流血を伴った歴史上の政治的革命に否定的なのは、三項的な場を破壊する殺人を招いただけでなく、その割に先の〈中世解釈者革命〉の歴史的効果の枠内で、ローマ＝カノン法体系を揺さぶることは少なかったからである^{cclxxix}。最早「戦争」や「殺人」と同列の「革命」、木村敏の言う死の祝祭の一部としての暴力的な革命など問題にはなっていない。そうではなく、〈革命〉とはドグマ的システムに係わる、「二百数十年に及ぶ中世解釈者革命に匹敵すべき年月を賭けて、法と〈鏡〉と『モンタージュの別の形式』を作り出す」^{cclxxx}、失敗と隣り合わせの苦難に満ちた抵抗の一つ一つの長い積み重ねなのである。第一章の最後で引いたエリアスの言葉通り、これは至難の作業だ。だが挑戦することは常に可能である。ルジャンドルは隠蔽された〈革命〉の系譜を繙いてみせ、今なお私たちをその効果のうちに包摂する〈中世解釈者革命〉があったことを論証してみせたのだった。現在の〈鏡〉の言説がどのようなもので、如何なる系譜の上に立っているのかを検証しなければ伝統的な公理を吟味したことにはならないし、それが上手く機能していないとき、ドグマ的次元、仄暗い深淵を見据えなければこのような〈革命〉、後任の模索は不可能である。

自由の問題はどうなるだろうか。現在の内面的な信仰の自由も極めて西洋的な枠組みであり、世俗化とはキリスト教規範の延命のアリバイであり改宗の戦略であるとルジャンドルは痛烈に批判している^{cclxxxix}。私的な信仰の問題にまで零落した宗教はもう〈鏡〉や根拠律や系譜原理に係わる膂力を失い、西洋の枠組みに屈服している。表現の自由も同断である。〈鏡〉の場所、表象の生に係わるフィクションの次元から隔離され、自己と世界への関係を開く言語による分割や、言語とは単なる情報伝達媒体ではなく身体と一体となった政治的機能を持つものであるということが忘れられ、あるいは書かれ音読されるような単語を伴わずに話される舞踏法や音楽の声が政治的なテキストの読み書きと無関係なものとして、「小説・詩・絵画・演劇は現実に影響力を持ち得ないということと引き替えに、卑小な自由を手に入れてそこに自足している」^{cclxxxiii}からこそ芸術に自由が保証されているに過ぎない。その次元の自由に快哉を叫ぶ者は、〈鏡〉に根本から係わる自由が失われていることに気づいていないのではないか。佐々木は「自由とは疎隔であり、疎隔とは自由の別の名である」^{cclxxxiii}と書いている。〈鏡〉は根拠律と絶対的な準拠先を創出するものであると同時に、主体と準拠となるテキストを分離し、疎隔を作り、解釈の場を提供するものであった。「直接準拠を検閲する」ことによって『『解釈の自由』を保持する』^{cclxxxiv}ことが不可欠である。彼が「自由」とするのは疎隔が維持している解釈の自由であろう。暴力革命のようなものではなく、無批判に現代西洋で囁かれる自由に乗るのでもない、新しい自由

と〈鏡〉を作り出すための〈革命〉が真の自由獲得のためのイメージを巡る闘争であると言うことができよう。時間の問題は〈鏡〉による表象の生と密接に係わるのであり、私たちは時間概念と神話的時間、歴史的時間を巡ってもかかる闘争を繰り広げることになるだろう。

もう一つ、当然考えるべき問題がある。ベルクソンの自由とこの自由は重なり合うものだろうか。過去の経歴総体に遡った全人格の表出は疎隔の、解釈の場で、〈準 - 準拠〉の場で自由として可能ではないか。自分の解釈が唯一のものだと原理主義的に考えて適用することは疎隔を失っているし、少なくない場合においては安定無難であり上手くいく限りさほど問題にはならないものの、〈準拠〉となる法を単純に適用することも自動的反射運動の如きもので自由とは言えないだろう。またそれだけではなく、あるいは更に重要なことには、嘗て西洋中世が過去の中に忘れられていた『ローマ法大全』を再発見して取り込み、ローマ=カノン法体系を作り出し〈中世解釈者革命〉を達成したこと、こうした〈鏡〉を紡ぎ直したことは、ベルクソンの自由の相当に高度な表出と言うことはできないだろうか。〈鏡〉を書き換えるということは、そのテキストが〈鏡〉として機能する〈準拠〉の源泉であることを信じつつ、書き換えることの危うさをも認識しつつ、一方でそれを信じず別様に改変するということである^{cclxxxv}。他の依拠しうる言説等を参照しながら、自身の人格に浸透した良識のもと〈鏡〉を操作するという責任を負って、横への一步を決然と踏み出すことである。そこに稀なる自由の発現が見られるのではないだろうか。現時点ではこれらは予感的なものでしかないかもしれない。私たちは再びベルクソンの理路に第三部で戻るが、その時に第一部と第二部のどこかまだぎこちない結びつきは納得できるものとなるだろう。次章では少し具体的に時間概念の制定のあり方を歴史学的あるいは社会学的な視座から少し考察し、これまでの議論の例証としたい。

第三章 時間の系譜

第十七節 位置と同一性

判明な数を表象することは分割という一種の空間的操作を施すことであった。「一人の人間」の「全体」として自分を名指し勘定に入れる能力も、〈鏡〉による分割の機能であり、輪郭を持った一つのイメージを全体像として引き受けることであった。言葉と物、精神と身体の分割は〈鏡〉の位置から発せられる言語の内にあり、その効果によって空間内のある位置を占める延長としての主体がイメージとの紐帯に結ばれて生成する。

ところで、主体が世界内に位置を占める——より厳密に言えば、分割によって世界内に位置を占める全体として主体が生じ、同時に純粹持続の非 - 世界から或る秩序のもとで住みうる世界が作られる——というのは、何も普段私たちが考えている空間だけの出来事ではない。〈鏡〉は分類を外在的に作り出すとも書いた。この分割機能によって、主体は女あるいは男といった区別の一項となり^{cclxxxvi}、また或る男を父親とし、或る女を母親とし、その二人の子に位置し、自分の原因とするようになる。「ドグマは系譜の原理」^{cclxxxvii}なのであり、近親姦の禁止は自己と他者の論理的な文化的分類に係わる根拠律の構築である。例えば娘と父が交わって生まれた息子が自身の位置を言おうとすれば、父の息子であり父の孫であり祖父の息子であり母の息子であり母の弟であり姉の息子である云々という分類の崩壊を目の当たりにするだろう。従ってこの禁止の侵犯は自身を根拠律としようとする全能の要求であり、そこでは〈鏡〉と主体の隔たりが押し潰されている^{cclxxxviii}。〈鏡〉による分割と表象の生の制定、根拠律の定礎は成功するとは限らない。殺人事件等を失敗事例としていくらかでも挙げることができるような危うさともにある一種の賭けである。だが私たちは何らかの様式で〈鏡〉を存続させなければならない。このことは既に述べた。

社会によって様々ではあれ、こうした系譜的な象徴的位置は社会の根底に置かれる普遍的構造とすることができる。人間の中の一人であり、あの人の子であり、人間という分類内部において自分は親に似た者であり、自分の原因であり、自分の根拠であるということが言葉とともにインストールされて表象の生が開始される^{cclxxxix}。前章において身体はイメージであると述べた。自分が親に「似た者」であるということは、両者は別の項でありながら同じ分類に属するということを意味すると同時に、親の姿というイメージのイメージである自分の姿を引き受けることでもある。このイメージの因果関係は無限に遡行できってしまうように思われるが、その遡行を断ち切り、反対にそこから親子関係のイメージの連鎖を可能にするのが、例えば西洋のヴァージョンでは人間は「神の似姿 (imago Dei)」であるという神話であった。「親子関係は神話的なものであり、また法的に組織されています」^{ccxc}というルジャンドルの発言も今ならば理解できよう。社会も同様に神話的時間と歴史的時間、「美的な表現、神話体系、儀礼」という「ファンタジー的な場面」と「計測可能な実証性や経営管理的な法制度」という「社会の身体性」^{ccxci}の組み合わせである。

身体というイメージは個々の水準における〈紋章〉の象徴でもあり、私たちが所属する団体がどうしても持つ、不可視な抽象的団体そのものを受託する図形や色や像や身分証や名刺や国旗や王冠と同様に機能している。例えば大学生であることが学生証によって保証され、学生証の有効性は発行する大学によって保証され、大学は国家によって認められ…という準拠の連鎖があるように、より微視的な水準の〈紋章〉が準拠するより巨視的な水準の〈紋章〉を辿っていけば遂に絶対的〈準拠〉の縁となるドグマ的な〈鏡〉に到達するのだが、各社会の各水準において、それぞれの仕方で「ほら、ここに書いてある」という「イメージ=テキスト=エンブレム」^{ccxcii}への準拠が為されており、「これはおまえだ」によって同一化と帰属、「政治的愛」を可能にするとともに「これはおまえではない」によって禁止と疎隔を作り、全能の要求や原理主義やナルシスの狂気を防いでいるという構造は共通している^{ccxciii}。

巨視的な〈紋章〉や根拠律の源泉としての〈鏡〉から、より微視的な方へと目を移してみよう。社会の床にあるのが系譜原理という中々直視し辛い「子の再生産のための、つまり繁殖のための制度」^{ccxciv}であり、「子をなし、子を躱け、つまり子を『調教』し、共に法の下に額づくこと」^{ccxcv}であり、法なき社会が存在しないのと同様に、それ無くしては社会が成り立たない不可欠の制度であるということを諒解したならば^{ccxcvi}、親子関係を奥底の次元から切り離して単なる生物学や心理学の問題に還元してはならないことを見通したならば^{ccxcvii}、もう少し個別的な主体の位置決定の次元一般にまで広げても袋小路に陥る心配はあるまい。本来の私たちの目標である社会的時間の問題に入ろう。

社会的役割は様々な水準の演出によって確立される、私たちの社会では ID カードやバッジや装飾や戸籍などを〈紋章〉の具現とする主体の位置である。巨視的には親族や国家や地域における位置、微視的には組織や班における位置等が主体あるいは人格的団体、法人が何者であるかを示している。残念ながら今日ではまともに機能しているとは言い難いが、未成年と成人という分類も位置決定手段の一つであろう。実際、系譜的位置とかかる社会的地位との間に断絶線を認め難い社会が存在する。そのような社会では儀礼の前後で別の名前を持つ別の人物として自身を体験し、かつ他人からもそう体験されたり、自身や他人の認知において父親と同一になったりする^{ccxcviii}。こうした場合の〈鏡〉の演出は多分に巨視的である。今の私たちは生まれてから死ぬまでの一つの生命体としての「私」は同一人物であるということがアイデンティティの根幹部分に自明の事実としてあると思っているかもしれないが、このこと自体が既に膨大な基礎知識を前提としているのである^{ccxcix}。

私たちの社会により引きつけて考えてみる。自分が年を取る一人の人間であるというイメージを引き受けている私たちは年齢や、人生の経過の或る段階における社会的地位で自分を説明することがあるし、根本的には或る時点で或る二人の子であることだけでなく或る子の親となるという系譜的位置の変化も事象の経過と係わっている。換言するならば、社会ないし他人と自分との紐帯をその都度作り直しているのだ。また、農耕社会等では自然の変化と主体ないし共同体を時間的に関係付けることが重要になる。現代における微視

的次元では、木村敏が指摘したように、『いまはこれこれをするときだ』『いまはまだいついつまで時間がある』などの意味での「いま……」ということばで自分自身を言い表している」^{ccc}のであり、「いま」は「私自身」に係わるのであった。私たちの社会のヴァージョンにおいて「いま」は以前と以後に広がっているので、過去の経歴や未来の予定が自分のアイデンティティを支えていることもあるし、「今はどこそこでアルバイトをしている」とか「いついつまでに課題を提出しなければならない」という平凡な日常的言説も、名簿や日程表に準拠した主体の微視的な時間的自己認識と言ってよい。微視的な水準ではあれ、こうした時間意識が失われてしまえば、離人症のように時間と共に自己もどこか罅割れてしまう。

「いまは何をしようか」、あるいは時間概念に幅があるならば「私たちはそれをいつするのか」といった行為の時間決定が、流動し諸事象が継起する自然や社会と、世界の他性と関係を結んで活動する限り、表象の生を営む限り必要不可欠である。これまで繰り返してきたように、社会的ないし系譜的な地位と同様、或る社会の様式における時間や空間の概念は、純粹持続の空間的抽象と秩序化に係わる行動主体の基本的な位置確認手段、自己調節手段の一つなのだ。第二部はこの内の社会的時間、人間的時間という観点を主とした考察であり、第一章では木村敏の批判を承けて自己と時間と社会との関係を論ずる地平を開いて検討し、第二章ではルジャンドルの助けを借りてドグマ的次元にまで潜って議論を重ねてきたのだが、本章では第一章や第二章で得られてきた知見のもと、私たちがどのように高度に空間化、抽象化された時間概念を発達させてきたのかという問題を扱う。連続的で不可逆な時間、あるいは一つの月が満ち欠けするという時間理解も既にかんがりの抽象化が行われているのであり、人々が世代を超えて自分たちの位置確認手段を高度化していった結果に過ぎない。時間史のようなものを包括的に扱うことはしないし、本章で考察対象とするのは社会学的、歴史学的な時間概念の一部に過ぎないが、先入観を排し、時間に対する社会的、歴史的な理解を少しでも深めるため、現在の時間概念の形成過程を明らかにしてより良く検証するために、空間化の初期段階での時間概念を次節で確認し、次いで西洋中世から近代にかけて、時間に対する人々の認識がどのように変遷していったのかを、現代の時間に係わる言説がどのように構築されてきたのかを、ささやかながら追うことにする。

第十八節 空間化の初期段階における時間の表象

最も初期の時間決定とは、眠くなれば寝るし、空腹になれば食物の調達に出かけて食べるといった受動的なものであっただろう。この段階でも集団として狩りに出かける時間を決めるといった社会的時間の調節が見られるだろうが、積極的に社会のおよび個人的な時間を決定し調整することが重要になるのは、食料生産を行うようになる段階である。というのも、そこでは時候の変動に合わせて種蒔きをいつ行うか等を決断しなければならないからだ。

嘗てアフリカの或る山岳部族では神官が日の出を観察し、東方の卓上山地から日が昇ると、その週で最初に降る雨が種蒔きに適した時間であるとして雨の翌朝に神官が人々に警告の歌を歌い、その後農民は作業を開始し種を蒔きながら警告の歌を歌った。種蒔きが終わってからその呪文を利用すると厳罰に処された。また、儀礼の挙行時期を決定するため、新月毎に神官が印をつけるか貝殻を鍋に入れるのだが、それに触れられる者は厳しく制限されていたという^{ccci}。共同体の運命を左右する農業の共同作業や儀礼の時間決定が権力の場から発されること、妄りに呪文や印に触れれば罰されることを今ならば簡単に納得できるだろう。

ここで現れている概念としての時間は私たちが時計に象徴させているような高度に抽象的な時間ではないし、連続的に流れてもいない。日の出は天文学のような恒星としての太陽の動きでも暦に対応した連続的な変化でもなく、地上の目印との関連で点的に種蒔きの時期についての「正しい時間」^{cccii}の予兆として関連づけられただけである。そのような社会では年月という概念は殆ど確立しておらず、備蓄の減少等が直接彼らの意識に係わっているだけである。人々は新月が出るのを抽象的な数詞で勘定するのでも、月の満ち欠けを「非個人的な天の時計」^{ccciii}とするのでもなく、鍋に入った貝殻で新月が観察された回数を表し、それが儀礼の適当な時期を決定する指標とされているのである。これは私たちが暦や時計を知った上で具体的に月や太陽の状態で時間を表すのとは異なり、単に低度の抽象化における非連続的な時間概念として位置確認に利用しているだけであって、彼らの様式を「具体的な時間決定」とする理解は誤りである。概念をその抽象化の程度で区別することはできても、「具体的」という概念は殆ど概念自体には適用できないからだ^{ccciv}。

時間決定のこの抽象化の段階における神官が新月を迎える仕方について、エリアスはシヌア・アシュブの『神の矢』という長編小説を示唆に富む時間決定の実践の記録として引きながら、次のように説明している。

この段階では、ご覧のとおり、新月の到来は未だ自然的なもの、力学的因果的な出来事としては体験されなかった。それは根本において、生命同士の遭遇や人と人の出会いとして経験された。^{cccv}

神官は新月を客として歓迎し、「悪い月」にならないよう、機嫌を損ねぬように儀式を行った。もちろん一般の人々も新月を見ることはできるが、本当に新しい月が来たのかどうか論争が起こると新月の時間調節機能は危ぶめられる。また新月を見ることは新月から見られることも意味するのであり、皆がこの客から歓迎されるとは限らなかった。人々はそれゆえ、神官に新月の到来に関する仕事を任せていた。ここに〈紋章〉と権力の場を見出すことは容易い。

このような社会における諸物と人々との関係は「アニミズム」と評されるかもしれない。その理解は間違っているわけではないが、より抽象化の初期の段階にある社会の人々が、

今日の私たちの知識では生命が無いとされるものを生命あるものとして知覚するときの距離の取り方は、より後の社会の人々とは同一ではないということに注意しなければならない。月が一つの衛星という物体であり、動物園の猛獣は檻を破って襲い掛かってこないということを私たちは知っていて、生物とも無生物ともかなり距離を取って知覚しているが、彼らは生物と事象経過とを区別せず、月や太陽を目的や意志や人格を持つ何らかの前兆として知覚しており、それらは自己調節や位置決定により強く関係し、また月や太陽等の運動は私たちが考えているよりも相当に不確実であり、一定周期で運動がほぼ繰り返されているとは思っていなかったために儀礼が重要視された^{ccv}。それが彼らの社会における世界のイメージへの紐帯の構築様式、世界との対話の仕方なのであった。私たちの所謂現代社会では抽象化がかなり進んでおり、また生物と無生物、植物と動物などといった分類が細かく整序されているものの、これも自己イメージを含む世界のイメージと自己を関係づける紐帯の構築、〈鏡〉による演出の一様式であるという点では同じである。

言うまでもないかも知れないが、私たちは計測可能なものの精緻な理論を構築してきた科学の恩恵を現にある程度受けているし、既に迷信とされてしまった過去の言説を現代社会に復興させたり、科学的根拠を主張したりするつもりはない。準拠の先が異なるからだ。そうではなくて、科学を正当化する根拠が科学自体ではなくその外部にあり最終的に現代社会のドグマ的な〈鏡〉にまで行き着くように、種々の社会は各々の仕方に従って世界との紐帯を結び、分類し秩序化し根拠律を定礎し、世界を理解しているのだということである——尤もルジャンドルに言わせれば、科学によって自然の予測と支配を高度に行って利益を得ている一方、科学的で客観的な説明以外は不要だとして鏡像的な次元が転覆されつつあるという危機に陥っており、管理経営が自身を中立的な唯一の様式だと思い込み、宗教的であることを認めようとせず〈鏡〉が担うべきものを無視ないし冷笑したまま改宗を迫っているという状況に置かれているのも現代ということになるだろう。また、科学が幸福と力をもたらすという主張自体がローマ＝カノン法に出発点を持つものであり、真理によって未開の人々を誤謬から救うというのは改宗作業に他ならないということ十分に留意すべきである^{ccvii}。これは第二章のルジャンドルの議論の復習に過ぎない。まだまだ多くのことを引き出しうるとはいえ、私たち自身の時間の議論を進めるため、これ以上は反復すまい。

私たちの社会は何世代にも亘る学習経験によって例えば「月」という満ち欠けを繰り返す一つの天体という統合的概念を獲得し、それに伴って時間決定手段を発展させ、「一ヶ月」のような時間単位を創出してきた。また、個人の年齢や時代の年号といった不可逆の時間尺度を発達させ、また単なる時間的な前後関係による「より前」「より後」といった時間の指標だけでなく、参照者の位置を基準とする「未来」「現在」「過去」という時間概念を形成することに成功した。更に驚くべき事に、ガリレイの頃から社会の制度的な時間から分岐した自然それ自体に流れる物理的時間を、尺度となる物理的運動に仮託される人の手を離れた時間概念として確立させてきた——一方で自然的時間が幅を利かせ、あたかも客観

的な実体であるかのように扱われ、また自然と社会を別々に扱うようになり、時間に対する不毛な議論が繰り返されるようになってしまったのだが。

かくして高度に抽象化、空間化された時間概念を教えられ、私たちはその恩恵を享受しているわけである。抽象化がより高度になってゆく学習過程は今ごく大雑把に記したに過ぎないが、固より初期段階から現代の私たちの社会までの時間概念の歴史や時間についての科学史を編纂することが目的ではない。時間測定一般において計測されているのは持続ではなく、私たちは諸々の同時性を勘定し、自己を含む幾つかの変化連続体を関係づけてタイミングをとっているだけだということは第七節で述べた通りである。本節では低度の抽象化における時間概念を簡単に把握し、私たちが当然と思っているような時間概念が自明ではないのを見たことで十分としよう。次節では時間が所有物のように扱われ、その無為な浪費が害悪と考えられるようになるという、私たちの社会にも直接影響している重大な時間概念の転換点の一つである西洋中世から西洋近代への時間概念の変化を、フランスの歴史人類学者ジャック・ル・ゴフの研究を援用しつつ考察する。

第十九節 西洋中世における時間と近代の時間への移行

西洋中世から近代にかけての時間概念の変化を論ずるならば、商人や職人の活動に対する眼差しが不可欠である。備蓄や相場の知識に基づいた購入転売、返済猶予による利得など、商人にとっての時間とは、より多く儲けるためのそれであった。しかし、教会にとって時間は神だけに属するものであり、時間を利益の対象とすることは、本来その者に属さない時間と売るという罪を犯すという高利貸しの悪徳とされた^{cccviii}。教会の時間と商人の時間の対立は「中世の只中であって、これら数世紀の心性の歴史における重大な出来事のひとつとして現れ」^{cccix}、次第に教会側の受容と譲歩という方向に進んだが、教会法や神学による理論的整備は難航した。

準備として、聖書の時間から十二世紀の神学者たちの時間までをざっと見通しておこう。ル・ゴフによれば、聖書や原始キリスト教において、時間は神の支配の下にあり、神の行為と結びつき、その必要かつ当然の条件となっていた。そこでは永遠と時間は矛盾するものではない。永遠とは無限に連続する時間であり、そこには量的な差異しか無かった^{cccx}。十一、十二世紀ごろに千年王国思想の終末論が一時期頭を擡げたものの、十二世紀初頭の正統派に受け継がれていく新約聖書の時間とは次のようなものであった。キリストが救済を確かなものとしたことにより、旧約聖書にある歴史は救済史に吸収され、また現世は人々の救済の実現のための歴史の場となり、時間は永遠の一端を担いつつ直線的に神へと向かうと信じられた^{cccxi}。また、中世初期においてキリスト教は神の摂理に支配され救済に向けて秩序立てられた永遠の中に位置づけられつつも、人々の運命に影響する歴史の時間における発展に組み入れられるという両義性を持っていた。九世紀から十一世紀ごろの封建社会では歴史の時間は停止するか歴史性を奪われて教会の時間と同化していたが、神学者サ

ン・ヴィクトールのフーゴーによって歴史は「為された事の叙述の連続、救済の諸事件」という意味を与えられて再び動き出す。また他方では文明の転移という空間と結びついた感覚で捉えられた^{cccxi}。教会は聖務日課を行う実務上の必要から、鐘による具体的な時間告示も行って聖職者の時間を大まかに区切っていたが、それは不正確な日時計ないし水時計に頼るものだった^{cccxiii}。

さて商人も当初は気候に左右され自然と神の支配に服していたが、旅程や職工らの労働時間、価格変動や両替等の問題が重要性を増してくると、こうした「技術的な事情が、永遠に繰り返されるにもかかわらず、永遠に予測不可能な自然環境の時間の上に、計測可能な新しい時間、すなわちある方向性を有する予測可能な時間を重ね合わせる必要を商人に与えた」^{cccxiv}という。時間の正確な計測を要する職業上の理由から、教会の鐘楼の他に大時計を設置し、商人たちは商取引や労働者が仕事に行き来するための世俗の時間を管理支配するようになった。また、中世商人による時間と空間の征服に伴って、絵画にも変化が現れた。これまで身分や位階を表すに過ぎなかった身長が量的に計測され遠近法に従って描かれるようになる。物語は神の意思によって決まっていたために各場面が時間区分に依らず併置されていたのが、或る瞬間を捉え固定するような絵画が登場する。人物は神の秩序の中よりも寧ろ具体的な時間と空間に置かれ、肖像画として描かれるようになる^{cccxv}。

キリスト教徒の商人は教会の時間と商人の時間という二つの時間を生きており、彼らは一方で商業活動を行いながら他方で救済を求めて慈善活動や寄進を行っていた。これは私たちから見れば矛盾しているように見えるが、双方は別々の仕方で正当化され、また統一され調和し一貫性を持った態度を実感したり希求したりする習慣が彼らにはまだ無かったため、「中世商人の中に偽善は無」^{cccxvi}だった。

ところが十二世紀頃から贖罪の重点が外面的な罰金等から内面の心情に移ってゆくと、商人達は二つの時間の融合という問題に直面し葛藤するようになるのだが、同時に教会法の整備や告解の実践により商業活動の正当化が模索され、「断食、小斎、日曜の休息の時間はもはや文字通り守られるべき掟ではなく、職業上の必要を前にして精神において受け取るべき勧告」^{cccxvii}と化し、古い伝統を教会は一方で固持しようとしながらも、時間を売ることとされた活動への論難は緩和していった。尤も、これはキリスト教の或る種の凋落も意味するのだが。かくして商人は二つの時間を調停し、自らを一貫させるために「心的な屈折を受け入れ、狡猾な実践に頼る」^{cccxviii}ようになった。

このように、中世の時間から近代への時間への移行とは、教会の時間からキリスト教のヴァージョンにおける世俗化をうけた時間への移行とも言える。またそれは、労働時間に対する考え方の質的転換でもあった。もう少し労働時間の観念についての考察を深め、人々の時間意識の変化を詳しく辿ってみたい。

耕地の広さが一日の内に一人で耕せる面積で語られたように、西洋中世の労働時間は一日という単位で語られており、都市部では日の出から日の入りまでの時間で定義され、また先述の通り宗教行事のために聖職者の時間によって大まかに区切られているだけに過ぎ

なかった。これは生産の数値目標や効率、正確性、迅速性といったものにあまり囚われな
い、当時の経済状況に見合った時間と言える。人々もそれほど時間に齷齪することはな
かっただろうし、遅刻を恐れて慌てたりすることも殆どなかったに違いない。この時期には、
都市における夜の労働以外で時間に関して問題が起こることは殆ど無かった^{cccix}。しかし、
経済の発展と都市の労働状況の変化に従って時間の計測、社会的時間の枠組みは変革を迫
られる。

ところで、十三世紀末から労働時間に対する疑念が生まれ、この時間は聞きを迎える。
夜の労働の側からの圧力が高まるにつれ、とくに日中の労働が厳格に定められ、計測
され、実践されるようになり、ついには労働時間の長さをめぐる社会的紛争が生じる。
かくしてこの領域における全般的な危機が十四世紀に明確な形で生じることになる。
この深刻な危機に対処するのは困難であったが、それを通じて社会全体が進歩を遂げ
る。その太の社会的な条件と同じく、労働の時間は変容し、正確になり、より効率的
になる。だが、この変化は苦痛を伴わずにはおこななかった。^{cccxx}

まず労働者側が労働時間の延長によって給与をより多く得ようと求めを起し、実際に
認可が降りることもあった。これに対して雇用主側は日中の時間をより厳しく統制しよう
と試み、出勤、食事、仕事再開等を告げる労働の鐘が増えだした。労働者はこうした鐘が
響くのを止めようと抵抗するが、使用者側は時間を守らない労働者に罰金を科したり、鐘
を制圧しようとする労働者に対しては更なる厳罰を下したりして厳しさを増していく。
ル・ゴフはこうした状況について「十四世紀末と十五世紀初頭において、給与そのものでは
なく労働時間の長さこそが労働者の闘いの争点であったことは明白である」^{cccxxi}と纏め
つつ、正気の労働時間の他にも「余暇の時間を、……私的な仕事や闇労働のための時間を
確保しようと望んでいた」^{cccxxii}と指摘している。こうした宗教的な儀礼や有事の際に鳴ら
される不確実な時間に代わる、規則的で都市生活な時間の枠組みが誕生していった。尤も、
後者の時間が前者の時間に完全にとって代わったわけではない。依然として人々は農業活
動的な時間や教会の時間を尤も重要なものとして生活していたし、都市的時間はまだ国家
の時間とは同一化しておらず、午前零時の定義は場所によって子夜、正午、日出、日没等
様々であった。また労働の鐘も元々は手衝きのものであり、遂に十四世紀に大時計が発明
されて大都市に広がり、一日が二十四時間で一時間が六十分という時間単位が確立されて
益々時間が量化され等質化され分割され、数学的なものとなっても、頻繁に時計は不具合
を起こしていた。「それはまだ日常生活の道具というよりも驚異であり、装飾であり、……
実用品というよりは威信材であった」^{cccxxiii}というル・ゴフの記述は、まだ都市的な時間が
人々の意識に浸透していないことを示すとともに、時間を受託する（紋章）の具現として
の鐘や大時計が権力の位置にあることを確認させてもくれる。実際、労働者に仕事を提供
し彼らを管理するために登場した時計は、すぐに権力の象徴、支配の道具、統治の表現と

して君主たちに独占され、例えば「一三七〇年にシャルル五世は、パリにあるすべての鐘を、毎時および十五分ごとに鳴る『王宮』の大時計に合わせる」^{cccxxiv}という命令を出し、アフリカの小山岳部族においては神官が時間を司っていたのと同様に、国家が時間を手中に収めるようになったのである。

十四世紀のこうした時間の変化は、学問や信仰における時間概念の変容を通じて人々の時間に対する意識を大きく動かしていった。所謂「時は金なり」という発想が生まれたのである。それまでの中世においては既に述べたとおり、時間は神にのみ属し、時間を売ることが許されない悪徳であった。ところが、十四世紀頃からは財産や肉体と同様に所有物と見なされ、時間は節約すべきもの、一時間たりとも無駄にしてはならないものとなり、計測し活用すべき対象となり、無為に過ごすことは悪徳となり、時間を有意義に使うことが望ましいとされるようになった^{cccxxv}。私たちがよく知っている、計測する時計の大切な時間、高度に空間的な時間の端緒である。この抽象化の段階に到達して高度に空間的な時間に支配されるようになった人々は、自分たちの時間概念の由来を忘れ、幼少の頃に叩き込まれた調教の成果であり社会的に形成された概念というよりも、先天的に自分たちの種族に備わっている自然的な概念だと思い込むこともあるだろうし、彼らと同じようには時間を厳守しない人々を自分たちの尺度で評価し、無礼で無責任だと感じてしまっただろう。少し時代は飛ぶが、一九三〇年代にアメリカ人がスー族に対して抱いた困惑はその好例と言える^{cccxxvi}。異なる時間概念を持ち、自己と時間の紐帯を結んでいる人々を理解できないのだ。

第二十節 規律・訓練的時間、および余暇の時間の統御

ところで、遅刻した労働者に対する罰、あるいは時間区分と行うべき反復される作業を組み合わせた時間割といった概念は、何も無いところから突然湧き上がったわけではない。その手本は修道院の規則に求めることができる。ル・ゴフは祈祷に遅れた修道士を罰するという戒律を引いてこのことを説明している^{cccxxvii}。このような活動の統制は、十八世紀頃には「身体の運用への綿密な取締りを可能にし、体力の恒常的な束縛をゆるぎないものとし、体力に従順=効用の関係を強制する……《規律・訓練 discipline》」^{cccxxviii}の技法の一つとして大いに活用される。身体の隅々まで常態的にその活動を監視し評価し調教する微視的な権力の政治的な技術が発達するのだ。例えば十九世紀を通じて寄宿舎は増加し、修道院や軍隊を参考にした「厳しい身体的しつけを行うために必要な枠組みである時間の厳密な統制にもとづいた教育モデル」^{cccxxix}が実現されてゆくし、監獄や病院や工場等では他人の時間の厳密な管理が重大な関心事となっていく。もうお気づきかも知れないが、私たちはミシェル・フーコーの『監獄の誕生』へと向かっている。といっても、身体刑や一望監視方式や非行性といった諸概念を註釈していくわけではないし、権力論を本節で展開するわけでもない。確かにいずれの概念についてもフーコーは極めて有力な思考の道具を手

渡してくれるし、彼の著作を順に追っていかねば分からないことも少なくないのだが、ここで扱うのはこの画期的な著作のごく一部である。主眼はあくまで時間の利用法、権力的な時間の発生を探ることにある。とはいえ、時間への眼差しと空間の分割を別々に扱うことはできないのであった。実際、規律権力は空間や個人の位置のあり方、可視性をも変貌せしめたのだ。そこで私たちは、規律権力がどのように時間や空間を管理し、また規律権力によってどのような時間や理念的空間の形態が誕生したのかを簡略に追っていく。

第一に、規律・訓練は空間を分割し、「分析本位の空間を構成する」^{cccxxx}。工場や学校は閉鎖的に区切られた空間となり、決められた僅かな時間帯にしか出入りは許されなくなる^{cccxxxi}。その内部はさらに細分され、「基本的な位置決定もしくは碁盤割りの原則にもとづいて……各個人にはその場所が定められ、しかもそれぞれの位置には一個人が置かれる」ことによって、「捉えどころのない複数状態」^{cccxxxii}は分析される。こうして勝手な密集や移動や逃亡や意思疎通は禁止されて有益なものだけが取り出され、個々人をそれぞれ統御し監視し幾つかの評価項目に従って手量的に計測することが可能になる。

ここで議論されている空間が「混成的な空間……、つまり、建築物・部屋・内部設備などの配置を統制する点では現実上の空間、だが、そうした整備には〔個々人にたいする〕特徴明示・評価・階層秩序が投影する点では理念上の空間である」^{cccxxxiii}ということに注意しよう。これは分割以前の混沌が分割され空間化されるという意味での現実的空間と理念的空間の分離と結合といった話とは別の議論である。確かに個々の身体は現実上の空間に配置され、工場では生産装置が空間的に整備され、個々人は持ち場について規定の活動を行うようになるし、学校では座席について学習したり廊下に整列したりするのだが、「基本的要素は相互に置き換えが可能」^{cccxxxiv}であり、個々人は特定の場所にずっと定着するのではなく、移動と交換とがされうる。席替えが一例であり、病室や成績順の座席や学年毎の教室や工員の配置等、理念上の空間における個人の動的な位置に応じて配分し直される場合も多い。では理念上の空間とは何か。それは、性格の諸項目への細分化と量化によって発見された正確性や迅速性や忍耐力や学年や成績や素行等の個々の変数に応じて個人一人に一定期間毎に与えられる序列である。つまり規律・訓練的な空間は現実上のものと理念上のものとの「複合的な空間」^{cccxxxv}であって、人々の雑多な集団を個人に分割し、身体の配置を細分化され個別化された区画に割り振り、「秩序づけられた多様性へと変える《生ける絵図》を構成」^{cccxxxvi}し、「さまざまな個別性を並列し慎重に区別した、実際の一覧表を組立てる」^{cccxxxvii}のである。

現実上の空間と理念上の空間という区分と、一切の表象の外にある非-空間としての現実的空間と空間化され表象される理念的空間という区分を混同してはならない。私たちの理路からいけば、先程議論した現実上の空間も理念上の空間も一種の空間的表象の様式、即ち高度に細分化され計測可能な量に翻訳された諸要素の相互関係が投射された理念的空間の表象と言うことができるだろう。現実上の空間を私たちは当然のように見聞きしているが、それも或る空間化の様式を学習した結果であり、理念上の空間の構築と同様の前提

を要していると同時に理念上の空間における位置関係が投影されてもいることを思い出して頂きたい。また、空間化ないし抽象化の段階を進む過程は何世代にも亘る長い学習過程の成果であり、商人の時間が測量技術等の進歩や都市化とともに中世から近代にかけて次第に形成されて今の時間感覚に繋がってきたように、規律・訓練的な空間化様式にもその原型は存在する。初めに時間割が修道院に由来することを述べたが、この規律・訓練の空間も「修道院の独房」^{cccxxxviii}と結びついている。建築によって構成された空間は流用可能なものであったのだが、例えば病院では寝台に病人の名が書かれ、彼らの状態は帳簿に細かく評価され、勝手な移動は規制され、伝染病患者は隔離されるなどといった「医学的に有用な空間」の形成が生じたように、既存の空間を「規律・訓練中心の施設では徐々に記号体系化しようとする」^{cccxxxix}のである。反対に考案された理念的形式、記号体系に従ってより目的に適合した施設が建築されもするだろう。

フーコーが正しく忠告しているように、配分の技術も、また次以降に挙げる規律・訓練の技法、「新しい政治解剖学」の案出は「突然の発見のように理解してはならない」のであって、「むしろ、起源のさまざまな、出所もばらばらの、しばしば些細な過程の多種多様な集まりとして理解する必要がある」^{cccxi}。権力形態は誰か一人の意図や手によっていきなり生み出されたのではない。監獄のより効果的な運用を目指す種々の言説、監獄が犯罪者矯正に役立っていないと批判する言説、麻薬売買を告発する言説、悪者を英雄視する言説等々の奇妙な複合的効果として、目的達成に失敗したかと思われた監獄が、政治的に経済的に危険が少なく活用可能な所謂「やくざ」のような、売春や麻薬等を取り扱いながら隠密役や住民の監視をも担う非行者を生み出すという機能を持ち始めた事実が好例である^{cccxi}。佐々木の言葉を引用しよう。

個々人の真意や欲望といったものが成功か失敗かはどうでもよいのであって、それらはそれ自身効果としてある布置を描き出し、ある効果を生み出してしまおうということである。思わぬ言説や装置が思わぬ言説や装置に結びついて、その意図にない効果を発してしまおう、そうした布置。これをフーコーは戦略と呼んでいる。……戦略家など居はしない。……ベンサムが売春と麻薬の収益性のことまで考えていた訳がない。^{cccxlii}

無数の人々の考案や言説が或る歴史的背景のもとで奇妙に組み合わせたり、戦略として具現化し絶えず変化していく。私たちの言説も或る〈鏡〉という装置も、思いがけない効果として別の形式を生み出すか、あるいは歴史に埋もれて忘却され、時に発掘され時に消失するだろう。人々の過去の膨大な記憶の中に何かを忘れているかもしれない。不意にそれらが蘇り、新たな言説や装置を構成するかもしれない。それまで忘れ去られていた『ローマ法大全』が発見され中世西洋に取り込まれてローマ＝カノン法の体系が生まれたように、民主主義が議会制と代表原理をギリシアのアリストクラシーから、無記名投票と多数決原理を教皇選出のためのコンクラーヴェから寄せ集めたように^{cccxlili}。「言説の内容と機能は

一致しない」^{cccxliv}のであり、私たちが書き話し述べたことが狙い通り機能し、意図の通りに成功するという儚い願望はまず裏切られるだろう。生み出したものが同時期のあるいは発見されて後の戦略に組み込まれ〈鏡〉の装置の部品として意図と関係なく突如として働き出すか、それとも埋没したままか、「この二者択一は避けられない」^{cccxlv}のだ^{cccxvi}。

本来ならば規律・権力の技法を通覧し、更に権力形態の変遷や知と権力の両輪的活動を追ってから論ずべき所を随分足早に先取りしてしまった。まだ私たちは配分の技術しか見ていないというのに。本節の本題に戻ろう。次なる規律・訓練の技法は私たちの興味を最も惹くところであり、これを言わずして本節を終えることはできない。

規律・訓練は第二に身体運用の効率化のために主として時間面において活動を厳しく取り締まる。既に確認したように、「数世紀にわたって修道士たちは……時間処理の専門家、律動ならびに規則正しい活動の主要な技術家だった」のであり、修道院の「古くからの〔時間割の〕図式のなかに、規律・訓練が宿ることは困難ではなかった」のだが、「規律・訓練は、みずから継承するこの時間規制の方策をも変化」^{cccxlvii}せしめたのであって、私たちは修道士たちの時間から変容していった規律・訓練的な時間を暫く考察することとする。

中世における教会の時間が聖務日課の儀礼を行うための大まかな時間区分であり、しかも鐘は不正確であったことを思い出そう。都市的な時間が支配的になるにつれ、宗教色を残しつつも労働の鐘はより正確に、また区分は短くなっていったが、規律・訓練において時間は益々精巧なものとなる。数えられる時間の単位が十五分、一分、一秒にまで細くなり、例えば十九世紀初めの相互教育の小学校の時間割は次のようなものであった。「八時四十分、教師の入構、八時五十分、教師による集合合図、八時五十六分、児童の入構および祈り、九時、着席、九時四分、石版での第一回の書取、九時八分、書取の終了、九時十二分、第二回目の書取」^{cccxlvi}。賃金労働において測定される時間は良質性を要請され、それまでは仕事の時間と飲酒喫煙の時間が混同され、酒のための休憩で仕事が中断したり、熟練工は労働時間をかなり自由に使えたりしていたのだが、時間給の普及と規律の厳格化とともに労働と余暇の時間が厳密に分離され^{cccxliv}、冗談、睡眠、賭事、飲酒はもちろん、食事時間でも作り話や色事等の話題は禁止され、遅刻は厳禁となる。こうして細分化され測定される時間の中で身体を最も無駄なく効率よく運用するため、「行為は諸要素に分解され、身体の、手足の、関節の位置は規定され、一つ一つの動作には方向と広がり」と所要時間が指示されて、それらの順序が定められ、「行動についての一種の解剖面=時間区分面の図式が規定される」ようになり、「時間が身体深くに」^{cccl}まで浸透していく。例えば上手な字を書くために調整すべき上体の姿勢、机との距離、両腕と両足の置き場所等は全て徹底され矯正される。身体は手や指や膝や肱等の諸要素に分解され、その系列と操作される物体の諸要素の系列を関連させて記号体系化せしめ、銃を担ぐ挙動は拍子に従って細かく規定される。無為に時間を過ごす怠惰が悪徳とされるというような消極的な時間使用原理から「積極的な経済策を整備する」^{cccli}規律・訓練の時間消費原理が立てられてゆく。

第三に、これも時間と関係することであるが、規律・訓練は「時間を加算して資本化す

るための装置」として「いかにして個人の時間を資本として活用すべきか」、「いかにして利益のあがる時の流れを組立てるべきか」^{ccclii}を考える。まず時の流れは線分に分割され、即ち区分調整され幾つかの段階に時間が分解され、それぞれの段階や水準に適した訓練が定められ、各人は前の段階の修了試験に合格して初めて次の段階へ移るようになる。要するに私たちもよく知っている「試験と進級と落第の誕生」^{cccliii}である。規律・権力は詳細に亘って一刻毎に諸段階を辿る個人を活用するために介入し、時間を管理する。

こうして規律・訓練によって「線型の時間」^{cccliv}が見出され、「個人重視のもろもろの系列を出現せしめ」、個人の「《段階的形成》との関連での或る進化」^{ccclv}を発見するに至る。一方、行政や経済の時間管理技術は系列的、累積的、方向的な社会的時間を出現せしめ、社会の「《進歩発達》との関連での或る進化」^{ccclvi}を発見する。権力の技術としての時間の分割、系列化、総体化によって「社会の進歩発達と個人の段階的形成という、十八世紀のこの二大《発見》」が為されるわけであり、「《進化発展》中心の歴史性」^{ccclvii}という観念も規律・訓練的権力の効果として形成されてくる。このような時間に沿った発展的、線型的、段階的な有機体としての個人の形成という考え方の起源は宗教界にあるとはいえ、意味合いは少しずつ逆転されている。つまり、最早「救霊の獲得のためにこの世の時間に秩序を与え」、彼岸を目指して訓練を高めていくのではなく、「身体ならびに時の流れにかんする政治的技術論のなかに要素として組込まれた鍛錬は……完結が絶対におこなない服従強制を目標にしている」^{ccclviii}のである。「規律の時空とは、『マリアなき修道院』」^{ccclix}に他ならない。

第四に、一人一人の身体および時間は複合的時間としての「多様な線分状の機械装置の部品として組織」^{ccclx}され、綿密な計算によって最も効率的な方法で各々の力を組み立てて合成し、成果を最大とするように各身体は有機的に配置される。兵や労働者の効率的な空間的配置はもちろん、例えば年長の児童が年少の児童を見張りあるいは教育したり、古参兵が新兵を監督したりするように、時間的にも個々人は配列され組み立てられる。個々人の活動を時間の細かな区切りで支え、諸力を組み合わせるためには、更に「精確な命令組織」^{ccclxi}が必要となる。それは話される言語による説明である必要はなく、予め設定された記号体系に従って手の打ち鳴らしや鐘や視線等の合図や口頭による一単語の命令といった信号に瞬時に反応させ、機械的な服従によって所定の一連の行動を直ちに開始させられれば十分である。

細々とした規則の制定、生ける一覧表としての個人の常時計測による可視化と規格化、個々人を事例とする文書化と情報化、それに伴う評価と身体の配置、常に観察されうる監視体制による自発的に服従する非監視主体への個々人の馴致等々の諸技術を以て、以上のように規律・訓練は「(空間配分の作用によって) 独房的であり、(活動の記号体系化によって) 有機的であり、(時間の累積によって) 段階的形成を旨とし、(さまざまな力の組立によって) 組み合わせを旨とする」^{ccclxii}、四つの性格を備えた個人を製造していく。これら四つ四つの個人性は「規律・訓練の一つの結果ならびに一つの客体」^{ccclxiii}である。

なお、王権による大規模で華々しく過激な祝祭的身体刑から、一見すると些細な監獄の「微視的物理学」^{ccclxiv}としての矯正的な規律・訓練への移行を以て、儀礼的なものが古くなって打ち捨てられたと結論づけるのは早計である。既に私たちの社会は身体刑に代表されるような見世物、スペクタクルの社会ではなく、一望監視装置に代表されるような隅々まで行き渡る監視の社会になったのだ、というフーコーの立言は確かに正しい^{ccclxv}。だが〈鏡〉の儀礼が無くなった訳では無いのだ。『監獄の誕生』では新しい規律・訓練の権力によって儀式や演劇的なものは無くなった、と書いたフーコー自身も後に歴史上連続と続く統治性という概念を持ち出すと共に、一望監視方式は古い主権者の夢であり一望監視装置の中心点が完璧な主権者であると言うようになる^{ccclxvi}。規律・訓練における監視は見られることによって見る、見られていることを見させるという機能によって規律の内面化を行い、個々人の主体化、個人化、同一化を試みる。だが、装置の設置とイメージの呈示という機序に何も変わりはないのであり、第二章で論じてきた〈紋章〉は形を変えながら存続しており、歴史上の様々な言説や装置が奇妙に組み合わせられた結果、規律的なものが生まれたというだけで、主体を制定する〈鏡〉は機能し続けている^{ccclxvii}。「監視は儀礼」^{ccclxviii}なのであり、儀礼や調教は終わることがない。繰り返すが、時間や主体を制定する権力そのものに善悪は無い。調教の仕組みがうまく機能しているかどうかの問題なのだ。

ところで、時間の管理と統制は労働の時間だけに留まらない。歴史を少し遡れば、「時間を計算して使うという霊性そのものに達し……十分に計算された時間を基礎に置くひとつのユマニズム」を信奉する十五世紀初頭のブルジョワジーは午前中に全ての仕事を終えて「裕福な人々の余暇と社交生活の時間」を有効に利用することを望んでいたのであった^{ccclxix}。十八世紀や十九世紀のブルジョワジーも、古代ローマ貴族が実践していたような生活様式による影響から、個人の時間を仕事に余すところ無く捧げるような「断固として仕事を優先するブルジョワ的ともいわれる時間割モデルとの競合」がありつつも「品位ある閑暇」や「自己管理技術の応用」に多大な興味を示しており、彼らの人生観にも浸透していった^{ccclxx}。また当時において労働者や若者の自由時間を埋め尽くすことは「民衆の獣性の危険を抑制してその再発を防」^{ccclxxi}ぎ、「若者の性欲をそら」して「体力減退の危険をとまなう自慰行為」^{ccclxxii}を撲滅するための手段として強く求められ、また医者も患者の時間を厳しく管理しようとした。時間の無駄遣いが罪悪と感じられるようになった有閑階級の女性は読書や訪問やペットの世話やピアノ演奏や談笑等で彼女らの時間を有用ならしめようと努力し、私的時間の存在を示すために毎日の経験を規則的に記す日記が普及していく。趣味や医学の言説、あるいは都市生活の習慣等によって四季や一日の時間帯に対する評価や感性もこの時期に変化している^{ccclxxiii}。十九世紀末には、余暇の時間の厳しい規制に対する労働者の不満を都合よく解消し、労働者や若者を教化して怠惰や不品行を抑制するために、教育的な政策が次々と導入されていく。「成人教育、一般庶民のための図書館や大学、公共の閲覧室、教育的な目的でおこなう美術館見学やハイキング」^{ccclxxiv}をはじめ、レジャーやスポーツによる気晴らしも推奨される。

かくして暇で無為な時間は敵視され、日々の時間は計測され、時間割は記録され、時間の使い方は点検や反省を受けるようになる。日記や手帳が流行しだし、自由時間は自己表現のための予定で埋められる。このような時間は私たちにもお馴染みだろう。無論、現代社会の時間も様々な言説が渦巻く以上常に変化しつつあるだろうし、日本の時間の使い方は西洋のそれを多く取り入れつつも全く同一であるわけではあるまい。外国人からみて日本人は規則正しい、というのはありふれた話だ。以上の概論にあるような西洋の時間と伝統的な時間がどのように混合し、私たちの時間装置を構成しているのかを研究することが更なる課題だろう。人々の時間に関連して死の捉え方をより中心的に研究することも有益であるだろうし、また技術的にも観念的にも、自然科学の発展と時間概念の関係を軽視することはできない。だが本論でそこまで歩みを進める心算はない。時間の社会的、歴史的、人類学的な考察を一旦閉じ、宣言通り再びベルクソンの理路に戻って第一部と第二部の議論を捉え直しつつ、更に第三部ではドゥルーズの助けを借りながら主として『物質と記憶』の理路を追い、時間と持続、および自由の議論を深くまで推し進めることにする。これまで積み重ねてきた議論は、そうしてこそ真に実りあるものとなるだろう。

第三部 持続と分化の跳躍

第一章 物質、知覚、およびイマージュ

第二十一節 イマージュという「常識」

古くからの心身問題を論じたとされる第二の主著『物質と記憶』でベルクソンが最初に提出する「イマージュ」なる概念を、何も知らずに直ぐ嚙下しようとしても問えてしまうかもしれない。それは私たちに物質と知覚を区別する習慣が染みついてしまっているからである。「常識の人」^{ccclxxv}ベルクソンは、極端な实在論と観念論の不毛な対立、および意識の体系と科学の体系のどちらか一方から他方を演繹できないという困難を指摘しており^{ccclxxvi}、これらの問題の解消を図ってイマージュの体系を採用するに至ったことは想像に難くない。

既に私たちは第二部で心身分割がイメージと言語に係わる権力的な〈鏡〉の作用であることを見た。ルジャンドルが警告するように、生命科学が脳や神経その他の活動についての知を獲得していったとしても、「ドグマ的な組立てについての知」を無視し「計測可能なものの実証性についての知」のみを追究している限り、「社会の生というドグマ的な宇宙に属している」知覚や感覚や「思考や美学や倫理について何の光明ももたら」さないだろうし^{ccclxxvii}、反対に〈鏡〉という装置によって表象の生が制定され、意味も象徴もない単なる偶然性の非-世界に因果性と根拠律が定礎されて世界に安住できるのであるから^{ccclxxviii}、知覚する統一的な独立主体を自明視して「あらゆる経験に先んじた人間的知覚」^{ccclxxix}を前提に置いて外部の対象に意識や精神といった自己内部にある何かが諸法則と共に投影される等という考えを支持するわけにはいかない。エリアスが言うように、「《主体》と《客体》、《内界》と《外界》とを隔てる見えない裂け目」を導入した考察が屢々なされるが、「単に一つの認識過程における人間と自然ないし人間と人間という二つの分かち難く相補的な機能と関係しているだけの《主体》と《客体》の両概念」が恰も初めから「架橋不可能な空間的な裂け目で互いに分離された二つの独立した存在」であったかのように扱ってはならず^{ccclxxx}、内部の世界と外部の世界という概念も同断であって、これらの分割自体を問わずにいたままでは幾つかの根本的な問いは解決不能であろう。時間に対する問いもそうであった。

そこでベルクソンは「しばらくのあいだ、われわれは、物質の諸理論と精神の諸理論について、外界の实在性もしくは観念性をめぐる諸論争について、何も知らないふりをしてみよう」^{ccclxxxi}という素朴な、だが重要な提案と共に議論を開始する。そこで登場するのがイマージュである。彼自身は感覚を開けば知覚され閉じれば消えるようなものだと附言し、また事物と主観的な知覚との中間と説明されることも多いが、もう少し正確に言うならば、イマージュとは事物と知覚の分割以前であり、両者に先行する。実体化して表象しない限

りにおいて、丹生谷貴志のようにイマージュは「事態」であって元々は事物も主観も存在せず、「あるのはただイマージュでありその持続」であると言ってもよい^{ccclxxxii}。この並立助詞「と」が隠しながら示す二項の分割の危うさの原因と言うこともできるだろうか。ベルクソンは次のような定義を置く。

私はイマージュの総体を物質と呼ぶが、これら同じイマージュが、ある特定のイマージュ、すなわち私の身体の可能的な作用と関係づけられた場合には、それらを物質についての知覚と呼ぶ。^{ccclxxxiii}

私たちが考察にあたって距離を設定し、諸々のイマージュが私の身体を通して知覚されているという一連の認識過程を取って分離して、知覚する身体を消去して「外部」の諸イマージュおよびイマージュ同士の関係のみを考察するならば、諸物質の運動と自然法則を発見する素地が現れるだろうし、「真に新しいものは何も生み出されないかのように、すべてが進行している」^{ccclxxxiv}と思われるだろう。但し、諸イマージュと言いうるためには相互浸透的なイマージュに境界を劃定し、質的進展を無視して固定していなければならない、即ち〈鏡〉に映って抽象化されたイマージュでなければならない。一切の分割と固定を容れない状態での純粹持続的イマージュは〈鏡〉に映らず、表象も象徴も不可能である。しかし本論においては煩雑を避けるため、一つの全体として抽出し固定されたイマージュとまだ分割されず持続するイマージュを用語としては特に区別しない。

定義通りに考えれば当然、私たちの身体も脳も諸神経もイマージュであり、感覚神経から脳へと伝えられる震動もイマージュであり、総体としての宇宙のイマージュの一部ということになる。基本的には、外的イマージュから伝えられた運動に身体イマージュは反応して運動を返すのであるが、ここに物質的世界から表象が新たに脳で創造されたと主張する余地はあるだろうか。答えは否である。ドゥルーズがこのことをよく纏めて述べている箇所を引こう。

脳は他のイマージュのなかのひとつの《イマージュ》であり、あるいは、他の運動のなかでの一定の運動を保証するものであるから、脳のいわゆる知覚能力と脳髄の反射機能とのあいだには、質的な差異はありえない。したがって脳は表象を作るものではなく、単に受け取った運動（刺激）と、実行された運動（反応）とのつながりを複合化するだけである。^{ccclxxxv}

脳は知覚だけでなく記憶も行うではないかという反論については後で対応することにして、今は同時的な知覚表象のみを扱う。表象が脳で作られるものではないとすれば、一体何なのか。第一部での感覚の議論を呼び戻そう。ベルクソンも「脳の諸機能と脊髄系の反射活動とのあいだには複雑さの程度の相違しかなく、本性の相違があるのではない」^{ccclxxxvi}

と述べているが、脳と脊髄との機能に程度の差異しかないのだとすれば、それは何の程度であるか。反応的運動の複雑性、多様性、随意性、不確定性、選択可能性である——これらの用語を使わざるを得ないにせよ、自由の問題で述べたように、これらは予め選択肢と傾向が明確に示されているかのような印象を与える、持続を空間的に表す危険な用語であることには十分注意すべきである^{ccclxxxvii}。多様な行為が可能であるとはいえ、実際には複数の傾向など存在しないのであった。「脊髄は、受けられた刺激を、実行された運動に変える」のに対し、「脳は、この刺激を、単に生まれつつある反作用へと延長し」^{ccclxxxviii}、無数の可能的反応の間で迷うことを可能にし、距離や関心や重大性に応じた身体の潜在的反応を素描して自由な行動の条件となり、甚だしい場合は殆ど直接的に反応させる。感情の大きさは後者の場合の現実的に作用し振動する身体イメージの部分に局所化される伸張的感觉であり、単に身体の潜在的な作用を含んでいるに過ぎない外的な諸イメージの知覚とは程度の差異ではなく、本性の差異によって区別される^{ccclxxxix}。感情を全く容れない知覚は経験されないが、感情的な感觉の局所化も一なる全体として数えられる自己の身体イメージの獲得も原初的なものではなく、プリミティブな身体感觉等というものは無いのであって、次節冒頭で提示する純粋知覚を考察するにあたっては不純物として感情は分離される。『物質と記憶』でもある程度詳しく論じられているが、情緒的感觉と表象的感觉を巡っては『試論』を扱った第四節および第五節との重複が多くなるし、身体イメージを巡っては第十五節と第十六節でかなり詳しく論じてきたのでこれ以上は繰り返すまい。

表象はイメージとして学習された方法によって固定されたイメージであって、話す動物としての人間と密接な関係にあるが、私たちはそうではなく不明瞭なままイメージを知覚する意識のようなものを大なり小なり原始的な有機体に認めるに吝かではない。表象するためにはイメージの分割と固定が必要であるとはいえ、何か本質的に新しいものが突然その過程で付け加えられるわけではなく、漠然とした物質についての知覚それ自体は身体にイメージとして伝えられるものだからである。勿論このことは私たちと同じような知性をもつ霊の如きものが宿っているという話にはならない。「生命はそれ自体で意識であり、ただしそれは権利上の意識なのだ」^{ccxc}というドゥルーズの指摘を過大あるいは過小に捉えるべきではない。動物について言うならば大まかな傾向として、下等なものは刺激に対する反応もより直接的で行動の自由度が少なく、高等になるにつれて知覚可能な範囲が増えたり神経系の複雑さが増したりして行動の自由度が上がる。「知覚は、物質によって受け取られた衝動が必然的な反応へと引き継がれないまさにそのときに現れる」のであり、「知覚の射程は、引き続く行動の不確定性の正確な尺度を示し」ており、従って「知覚は行動が時間を自由にするのとちょうど同じだけ空間を自由にする」と主張できる^{cccxc}。

確かに脳と意識との間には何らかの関係が存しているのであろう。私たちもそれには喜んで同意するし、実際に神経系の活動を解析することで数々の知識が得られてきたし、今後も得られていくだろう。しかし、分割を自明視した素朴な事物と主観の二元論や、物質のみの世界が先にあって表象が作られるとか、知性が先にあって世界の表象を投影してい

るとか、脳と心が同一であるとか、脳の活動を計測すれば意識を全て解き明かせるとか、あるいは外見は人間そっくりだが実は意識を持っていないものが存在するといった主張は、イメージと非決定論的自由についての理解を以て斥けられるだろう。尤も、私たちはまだ知覚の実態について何も語っていないのであって、なぜ知覚が意識的な形態をとり、脳で知覚が生じるかのように考えられてしまうのかという問いは残されている。次節ではこれらの問いを扱うことにしよう。

第二十二節 純粹知覚とイメージの選択

実際の知覚過程において、脳を含めた私たちの身体は数々のイメージの修飾や加工を行っている。ベルクソンが認める通り、「想起の染みこんでいない知覚というものは存在しない」し、「知覚はつねにある程度の持続を占めており、したがって、多数の諸瞬間をして互いに継続させる記憶の努力を必要として」もいる^{cccxcii}。私たちに体験される知覚は、このような二種類の記憶に係わる作用によって構成されてもいるのだ。ベルクソンはこの文脈では明記していないものの、私たちは更に表象への抽出という段階も含めて論じなければならぬだろう。分割を秋毫も容れないイメージはイメージされ得ず、人間的生の淵源たる表象の論理に属さないからである^{cccxciii}。

この複雑な知覚過程を明晰に議論するために、記憶作用を排除し、想起の混ぜ込みや持続の厚みを無視した「純粹知覚」という概念をベルクソンは暫定的に記憶から分離する。純粹持続等の概念と同様、これも「事実上というよりもむしろ権利上存在する知覚」^{cccxciv}なのであって、本当の知覚の如きものでないどころか知覚不可能であり、理論的にのみ考察可能な概念であるが、ひとまず知覚を純粹知覚に限定して考えてみよう。最終的には持続と空間が二元論では無くなるように、後に記憶を論じ直してこの極端な概念から私たちの知覚の問題へと軌道が修正されるだろう。

イメージの総体としての物質界を想定してみる。「私の身体」というイメージを操作し、求心神経を全て思考の中で切断すると、表面から中枢を経て表面へと流れる身体を取り巻く諸事物への一連の作用が中断される。すると、係わっているイメージの体系は僅かにしか変化しないが「私の知覚」は消え去る^{cccxcv}。知覚されなくともイメージは存在できる、即ちイメージは表象なき現存が可能なのであるが、現存と表象との隔たりは一体何に由来しているのだろうか。初めにイメージの総体を想定したのであるから、ここに何か本質的に新しいものが加わることはできない。ベルクソンの解答は次の通りである。知覚を問うにあたっての中核となりうる箇所なので、少々長めに引用しておく。

第二の用語〔表象〕のうちに第一の用語〔現存〕よりもより多くのものがある、現存から表象へ移るためには何かを付け加えなければならないならば、両者の隔たりは飛び越えることのできないもので、物質から知覚への移行は不可解な神秘に覆われた

ままになるだろう。逆に、第一の用語から第二の用語へ、減少によって移ることができるならば、そして、あるイマージュの表象がそのイマージュの単なる現存よりもより少ないものであるならば、事情は同じではないだろう。というのも、その場合には、現前する諸イマージュがその何がしかを放棄するのを強いらられるだけで、これらのイマージュの現存がそれらの表象に転じるには十分だろうからだ。cccxcvi

ということはつまり、諸イマージュにとって、存在することと意識的に知覚されることとのあいだには、単なる程度の相違があるのであって、本性の相違があるのではないということだ。cccxcvii

われわれが専念している問題の困難は、知覚を諸事物の風景写真のようなものとして表象することからことごとく生じている。知覚がそのようなものであれば、それは、知覚器官のごとき特殊な装置を用いてある決まった点から撮られ、次いで、何だか分からない化学的で精神的な加工によって脳の組織のなかに現像されることになるだろう。しかし、写真があるとして、その場合、写真は、諸事物のまさに只中で、空間のすべての点に向けて、すでに撮られすでに焼き付けられているのだということに、どうすれば気づかないでいられるだろうか。cccxcviii

先にイマージュの総体を想定した時点で、知覚は既に諸イマージュの一部として与えられている。諸イマージュの一部が感覚諸器官に何らかの形で捕捉され、神経線維等を介してその影響が脳へと伝達され、思考や行動を起こす。伝達過程で何らかの修飾や増幅や削減や記憶の混入があるだろうが、別の本性をもつ何かがいマージュの体系に加わるわけではない。知覚は既にあるのだから、脳で知覚が現像される過程のような何か不可思議なことを考える必要はない。こうしてみると、ベルクソンが「常識」を推し進めたように、私たちの議論は物質的な諸理論とそれほど大きく食い違っているわけではないことが分かる。イマージュの総体の中に物質的なものも含まれているのだからこれは当然の話であって cccxcix、私たちは何も突拍子もない、斬新で奇抜な発想を過激に繰り返してきたわけではないのだ。さて今や私たちが進むべき方向は明らかである。「知覚は権利的には全体のイマージュであるのに、事実的にはあなたに利害のあるものに縮減されているのだから」、次なる課題は「知覚がどのように生じるのかではなく、どのように知覚が制限されるのか」^{cd}を説明することに他ならない。

また、これまでの議論からもう一つ重要な帰結が生ずる。知覚は限定されたイマージュであるから、殆どの場合、私たちの身体という「不確定性の地帯」^{cdi}に残された部分しか論じられることがないのであり、恰も脳が経験されている知覚を生み出しているかのように考えられてしまうのも仕方のないことではある。但し実のところ、身体イマージュにおいては知覚の生成ではなくイマージュの限定が行われているに過ぎないのであって、例え

ば光点 P から発せられる光線が網膜に働いて私たちがそれを知覚する過程を考えると問題となるのは、知覚としてのイメージがどのように他の無数のイメージを差し置いて選定されたのかであり、どこで知覚が生じたのかではない。敢えて後者の問いに答えるならば、「P のイメージが形成され知覚されるのは、まさに P においてであり、他の場所においてではない」^{cdii}ということになるだろう。網膜においてイメージの限定が行われているのは確かであるが、本来一連の過程として不可分な知覚の生成場所として限定してしまうのは誤りである。幻影肢を論拠に脳でこそ知覚が行われるのだと反論する向きもあるかもしれない。確かにより緻密な検証を要する問題ではあるが、それは感覚の身体への誤った局所化によるものであるし、純粹知覚よりも想起を問うべき錯覚であって、反証とはなり得ないであろう^{cdiii}。

論点を記憶に移す前に、純粹知覚に関係すると思われる幾つかの興味深い神経科学の問題を私たちの言葉で少し語り直してみよう^{cdiv}。知覚されたイメージを表象に映し出すためには〈鏡〉を設置しなければならないだろうが、境界線を入れるにあたって助けとなるイメージの加減は純粹知覚の次元でも行われている。例えばマッハの帯やヘルマン格子、きらめき格子といった明るさの錯視は、学習による効果が全く無いとは言い切れないが、その発生要因の多くは網膜の水平細胞によるコントラストの抽出作用、換言すればイメージの選定や刺激の増幅に係わっていると言える。色の陰性残像も ON 型と OFF 型という二種類の双極細胞および節細胞があるためである。勿論、網膜だけでなく脳においても選定されたイメージは加工される。例えば視細胞のレベルでは三種類の波長感受性色素に対応する三種類の視細胞があり^{cdv}、光波長の違いが分析され、その後は明るさや色の対比が検出されるが、大脳皮質の一次視覚野のブロップ領域にある神経細胞の応答は中間的な色に敏感なものも現れる。視覚に係わる細胞は有限であり、伝達される情報も効率的で限定されているので、私たちは連続した空間を知覚しているかのように思っている、実際にイメージとして与えられるものはごく一部に過ぎない。視覚の解像度にも当然限界がある。脳が知覚を構成しているわけではなくとも、省略された部分等を補う高度な処理を行っているのは確かである。また、私たちの身体が弁別できる時間の長さにも限界があり、極めて短い瞬間的な現象は認識できないことがある。しかし、このことを以て分割以前の状態や純粹持続が否定されるわけではない。瞬間や停止が空間的な抽象によってしかあり得なかったように、たとえ映画の一コマであってもそれは単なる写真ではなく、続くコマあるいは運動の持続へと捧げられており、あるいは記憶の持続への収縮と同様の作用を持っているとすることができる^{cdvi}。こうした問題については、映画を拒絶するベルクソンに抗してドゥルーズが展開した擁護をより詳しく吟味するとともに、離散と連続、持続と空間についてより慎重な検証を重ねる必要があるだろう。これらの議論は別の機会に委ねるとして、再び私たちの理路に記憶と想起を取り戻し、知覚を持続の中へと復活させることとしよう。本章の議論は時間それ自体を問うに当たっては迂回であると思われたかも知れないが、次章以降の考察にイメージや知覚の概念を欠かすことはできない。次章

では本章で獲得された諸概念を携えて、記憶とともに持続を再論する。

第二章 持続と記憶

第二十三節 記憶と過去

記憶と持続の不可分性、過去の残存、そして持続の弛緩と収縮による一元論といったベルクソン哲学の腰膂を、私たちのこれまでの議論を承ける形で簡潔に述べるためにはどうすればよいだろうか。その内の多くは『物質と記憶』で詳らかにされているし、彼が失語症を取り上げて言語の再認等を論じている第二章を始めとして、彼の議論はそれ自体興味深いものであるし、解釈を加えていくことは有益だろう。しかし、私たちはベルクソンの著作を註釈しているのでもなければ、ベルクソン論を綴っているわけでもない。議論の中心にベルクソンの哲学の方法が少なからず置かれているのは確かであるが、あくまで私たちの目的は、彼を始めとして本論で言及した様々な人々が手渡してくれる諸概念を使い役立て、自然と社会といった分割に囚われずに時間概念にアプローチし、それを研究することであった。エピソード記憶や手続き記憶を始めとする何種類かの記憶の形態や、第二部第一章で触れた外傷的記憶等の記憶の具体的、各論的事項は又の機会に改め、本節では概略を述べるに留めよう。さて持続概念を真に活用するには、『物質と記憶』の第四章等だけでなく、『試論』は勿論、続く『創造的進化』で深化される諸理論等を見ておく必要がある。依然『物質と記憶』で現れた論点を主に考察していくが、私たちは最早この著作に留まるわけではない。第一部と第二部、および前章で行ってきた議論を振り返りながら結論を迎えに行く時期も近い。そのために私たちはドゥルーズのベルクソン論を推求しよう。いきなり彼の寸鉄の文章に掴みかかっても不求甚解に陥る危険があるかもしれないが、私たちが獲得してきた諸概念と理解を以て当たれば、彼の力を借りながら、再び木村らと俱に自己や社会や自然と密接に係わる時間の問題を剔抉することができるはずであり、木村が言うとおり、私たちにとって持続の概念は実りあるものとなるだろう^{cdvii}。始める。

第一部では持続を遡行的に発見して論じてきたが、過去ないし記憶については問いを保留してきた。しかし実際には、持続は記憶と切っても切れない関係にある。というのも、「持続は本質的に記憶であり、意識であり、自由」だからであり、「そして持続が意識であり自由であるのは、それがまず第一に記憶だから」に他ならない^{cdviii}。一連の継起は、先行する瞬間が続く瞬間の中に記憶内容を残存させると同時に、両瞬間が集約され相互浸透している。このこと自体は『試論』の理路からも明らかである。既に注意したように、持続を判明な数の表象を用いて記述しているこの説明は便宜的なものでしかない。ともあれ、記憶はかかる二面性を持っており、持続の一部を占めて経験されるあらゆる知覚に対して記憶の両作用が間断なく機能している。

では一体、記憶の内容はどこに保存されているのだろうか。そう問いたくなるかも知れない。脳に記憶は保存されるのだ、という主張は頻繁に聞かれるし、私たちとしても脳の活動と想起や記憶の機能との間に密接な関係があることには喜んで同意するだろうし、私

たちの行う議論も新たな科学の知見と常に突き合わせ、絶えず必要に応じて修正を迫られるだろう。ベルクソンのとる道が科学と対立したり科学と決別したりするものではなく、その知の空隙を充実させるものであることは繰り返してきた通りである。時間に対する自然科学的アプローチも、その理論の適用範囲を超えない限り特に文句はない。しかし私たちの目的は記憶を持続の流れに取り戻し、自己や自由の議論へと繋げることであるのだから、計測可能なものの空間的な理解で満足するわけにはいかない。また私たちは知覚と純粹記憶や純粹想起との本性の差異があることも示そうと思う。脳もイメージなのであって、何かを付け加えて知覚を生成する特権的で神秘的なものという理解が誤りであり、先の通り心身の乖離が「にせの問題」であったように、脳と想起や再認や記憶と関係があるとはいえ、記憶や想起の錯雑な概念およびそれらの働きを過小に見積もって、単純に「脳を記憶内容の保存容器または基体と考え」^{cdix}たり、「記憶は脳の一つの機能にすぎず、知覚と想起のあいだには強度の相違しかない」^{cdx}と断じたりするのは行き過ぎであって、誤った解釈を含んでいると言わざるを得ない。これから記憶と過去の問題に分け入ることでそれを示す。私たちはベルクソンの哲学の中でもとりわけ難解な頂に登ろうとしている。様々は議論をそこから展開しようが、欲張らずに私たちの考察にとって本質的な部分を、何よりも簡潔に取り出していこう。

そもそもドゥルーズ＝ベルクソンに言わせてしまえば、「記憶内容はどこに保存されるかという問題」自体が「にせの問題」であり、「よく分析されない混合されたものを含んでいる」のである^{cdxi}。というのも、過去あるいは記憶内容とはそれ自体で保存されるものだからだ。過去は脳にはなく、それ自体の場所で保存されており、どこかに局所化されると考え、記憶内容を蓄積する器のようなものを想定するのは適切な問題提起ではない。しかし、少なからず彼らの主張に抵抗感を覚える向きもあることだろう。というのも、現在存在しているものが確かに存在し、過去はもう存在していないという考え方が広く浸透しているからである。だが、この一見当然と思える命題をこそ疑うべきなのである。ドゥルーズ＝ベルクソンは言う。

現在は存在しない。それはむしろ、つねにおのれの外にある純粋な生成変化であろう。現在は存在しないが、活動している。現在に固有の要素は存在ではなく、活動と有用性である。これに対して、過去は活動または有用であることをやめたと言わなくてはならない。しかし、過去は存在することをやめてはいない。過去は、役にたたず、活動せず、無感覚ではあるが、ことばの完全な意味において存在している。^{cdxii}

素朴な理解のもとでは、現在はあり、過去はあつたと言うかもしれない。しかし実際には逆である。現在は存在するのではなく絶え間なく進展しているのであって、過去がそれ自体で保存されているのであるから、現在が各瞬間にあつたのであり、過去は常にあると言わなければならない。まず現在があつて、次いで新たにやつて来た別の現在が取って代

わり、古い現在が過去になるのでもない。現在は絶え間なく過ぎゆくだけであり、或る現在は「現在であると同時に過去」^{cdxiii}でなければ、新たな現在も、古い現在が過去になることも不可能であろう。記憶とは劣化した知覚ではないのであり、私たちは現在と過去を時間の前後として理解するのを止めなければならない。有用かつ活動する現在と、常に存在しあらゆる現在が通ってゆく過去という二つの要素の共存があるだけなのだ。現在は「成るもの」であって「存在するもの」ではないことに同意するならば、音声为例とすればすぐに納得できるように、凡そ純粹知覚ではない体験される知覚は瞬間的であっても持続の一部分を事実として占めているのであるから、知覚には無数の記憶が集約され融合しており、「すべての知覚はすでに記憶」であり、「純粹な現在は、未来を侵食する過去の捉えがたい進展」に他ならず、「われわれは、実際には、過去しか知覚していない」と言うべきである^{cdxiv}。

嘗ての現在は現在であると同時に過去なのであり、現在は過ぎて行くが過去は常に保存され存在しているのであるから、その過去は古い現在と同時である。絶えず新たな現在が流れゆくのであり、過去も絶えず保存されていくのであるから、現在と過去全体は共存している。即ち、現在が過ぎて行く条件として保存されている過去の総体、「過去一般」^{cdxv}が各現在と共存している。『試論』において持続とは継起的な質的進展であったし、分割によってその質を変えるような、相対的な不可分性を持っているのであった。その理解は決して間違っていないが、もう少し厳密に言うならば、持続は記憶内容を常に含み、過去一般は現在に凝縮されており、各記憶内容は持続の進展の先端に収縮されているのであって、「実在的継起」と共に私たちはこの「潜在的共存」^{cdxvi}という持続の本質に注目しなければならない。勿論、過去が保存されているといっても持続の非空間的、非軌道的、進展的な性質が変わるところはない。但し、持続に過去が集約され含まれているということから、多かれ少なかれ過去が現実的ではなく潜在的に反復されていることは確認しておくべきだろう。

現在と過去の以上の理論を飲み込んだ上で私たちの持続する意識が記憶を探るとき、過去がどのように開示されるのかを考えてみる。私たちが外的諸イメージをそれ自体の場所において知覚するように、過去は現在においてではなく、過去それ自体において把握される。経験が示すように、記憶内容を想起するとき、思い出すことに失敗でもしていない限り、私たちは想起される過去に一気に飛躍するのであって、時間を順に遡って過去を手繰り寄せているのではない。後述のように、仮に想起に失敗したとしても、時間の流れを逆回しにするのではなく、その都度私たちは過去への飛躍の試みをやり直している。

言語に対するベルクソンのアプローチについての仔細は省略するが、この記憶についての飛躍の図式は、言語の理解についても当てはまることを附言しておこう。私たちは言語の意味内容を再認するにあたって、「耳に聞かれた音声と、それに連合するイメージとから意味を再構成するのではなく、われわれは意味の要素のなかに、それからこの要素のひとつの領域のなかに、一気に位置を占める」^{cdxvii}のである。但し『物質と記憶』の中で

論じられている言語には詩的な要素が乏しく、人間の言語活動を分析し、芸術家の試みに寄り添うためには差異化の運動と共に種々のテキストを援用して別に新たな論を起筆しなければならないだろう。言語についての根の深い問題に生半可な議論で応じてはならない。現時点で何かを断言しておくのは憚られるため、以上の簡単な指摘に留めておく。

ところで、私たちは記憶を二極の方向線によって区別する必要がある。ベルクソンは暗誦課題の想起を例に挙げ、個々の状況における各朗読の練習経験の想起と、暗誦課題それ自体の想起を独立させる^{cdxviii}。後者の記憶は想像されイメージ化される記憶というよりは習慣であって、想起されるというよりは反復され演じられる過去の経験であり、現在の行動に絶えず引き継がれる収縮的記憶である。それに対して前者の記憶とは、「不断に再開される現在のなかではなく、決定的な過去のなかでまさに現実に活動している」^{cdxix}追憶的記憶である^{cdxx}。記憶は想起の反復によってその都度変容するが、それは現実化され想像され知覚された、イメージの世界で経験される記憶内容——それ自体も過去として保存される——についての謂であって、それ自体で保存され想起される、何も表象していない純粹過去の記憶内容自体とは関係がない。「イメージ化すること〔想像すること〕(*imaginer*) は、想起すること (*se souvenir*) ではない」^{cdxxi}というベルクソンの注意をここで強調しておく。

今や記憶に蓄積された想起全体をベルクソンが表した有名な倒立円錐の図が読めるはずである^{cdxxii}。円錐体の底面 AB とは、潜在的に共存している過去一般、過去の総体であり、頂点 S は絶えず前進し、過去が凝縮される現在を表している。追憶的記憶は記憶の土台として底面 AB の方に係わり、収縮的記憶は現在の行為として、追憶的記憶に支えられる先端としての頂点 S の方に係わっている。両者の記憶は相補的である。与えられた状況に関係する想起のうち有用なものを凝縮して人々は行動している。純粹な現在の中に生き、刺激にその都度直接的に反応する人は「衝動的な人 (*un impulsif*)」、反対の極として現在の利益と関係なく、行動に適応せずに想起が浮かび上がってくる人は「夢見る人 (*un rêveur*)」と呼ばれるだろう^{cdxxiii}。私たちの一般観念は円錐体の記憶内容の数々が保存される底面 AB と、感覚および運動と係わる現在の知覚がある頂点 S との間で動いているわけであるが、底面 AB と頂点 S とは極端な二つの位置に過ぎないのであって、私たちが実際に両極端な位置だけを占めて、代わる代わる衝動的になったり夢見たりしているわけではない。そこでベルクソンと俱に円錐体の比喩に幾ばくかの修正を加えつつ、彼のテキストを読んでみよう。弛緩と収縮が述べられる肝腎な箇所であるので、少々長いが必要なだけ引いておく。

点 S によって表された感覚 - 運動機構と AB に置かれた想起の全体とのあいだには、……同じ円錐の断面 A' B'、A'' B'' 等によって表されるわれわれの心的生の無数の反復のための余地がある……。夢の生を生きるために、われわれが自分の感覚的で運動的な状態からより遠ざかるにつれて、われわれは AB へと分散するようになる。感

覚刺激に運動反応によって応答しながら、われわれが現在の現実にいっそう固着するにつれて、われわれはSに凝縮するようになる。実際、正常な自我はこれら極端な位置の一つには決して固定されず、それらのあいだを動き、中間的諸断面によって表象される数々の位置を代わる代わる採用する。言い換えるなら、正常な自我は、みずからの諸表象に、それらの表象が現在の行動に有効に協力することができるのに十分なだけ多くのイメージと観念を与えるのである。cdxxiv

各断面はそれぞれの収縮の程度において共存している潜在的過去の全体を表しているのであって、Sとの遠近は収縮の程度であって特定の過去の時間的な前後関係とは直接関係がない、と念を押しておく。また円錐の頂点Sで表される「現在〔時〕は記憶の最も収縮した程度に外ならず、それがつまり直接的過去である」cdxxvことはこれまでの理路から明らかであって、かくして収縮の程度が定義される。愛読本の表紙を眺めたとき、個別の内容が溢れるのでもなく、必要ならば思い出せるだろうという曖々とした能力の感覚、中井の言葉を借りるなら「輪郭のはっきりしない真珠色の塊」の感覚とは、「ベルグソンが言ったような生理的無意識すなわちわれわれの意識的活動を可能にするために無意識化・自動化している心臓運動などの生理的無意識でもな」いとして「メタ私」と彼は呼んでいるがcdxxvi、適度に収縮され反復された読書経験の漠たる表象ではないだろうか。ベルクソンの無意識や精神分析の無意識といった概念について本論では触れない。中井記憶論の詳細と共に後の研究課題としておく。

次に、これら純粹過去としての潜在的な記憶内容が現実化されてゆくイメージ想起過程と純粹知覚への流入過程を考えよう。私たちは現在の状況に応じて有益な要素を過去一般への跳躍によって探しに行くわけであるが、円錐の喩えからも分かる通り、この想起過程で私たちは或る収縮の程度における過去一般の地平における目的の領域に身を置いている。聞き取られた単語を想起する場合でも、その意味が問題なのか、発音された状況が問題なのか、誰が言ったのかが問題なのか、抑揚や訛りが問題なのか、似た単語が既に発されていたのか、聞いたのは何度目か等によって私たちは相異なる収縮の程度における過去の領域に飛躍している。時に私たちは適切でない領域に着地することもあるだろう。その場合は先述の通り、記憶内容への呼びかけと飛躍を初めからやり直すことを迫られる。正しい過去の領域に身を置いたときでも過去の記憶内容は未だ現実化されていないのであって、潜在的なものに留まっている。潜在的な記憶内容を私たちはイメージ想起によって現実的な知覚へと導き、過去から現在へと戻るのが、それはどのような機序によって起こっているのか。

記憶内容の現実化過程とは、過去への飛躍を逆回しすることでもないし、円錐の諸平面を経由して先端へと収縮することでもない。収縮の程度が異なる過去はそれぞれが潜在的に現在との質的差異を持っており、各記憶内容は過去の特定の収縮段階に固有な領域を支配しているからである。確かに記憶内容は収縮されイメージとなって現在へともたらさ

れるが、その収縮は過去一般の収縮とは別物である。ドゥルーズ＝ベルクソンは次のように注意を喚起している。

収縮があるのは、記憶内容がイメージとなることによって、現在と《融合》するからである。したがって、記憶内容はそれを実在化する《意識の諸面》を経由する。…
…記憶内容が現実化される意識の諸面と、それによってつねに潜在的な記憶内容の状態が変化する、過去のもろもろの領域・断面またはレベルとを混同しないことが必要になる。cdxxvii

私たちは或る収縮の程度における過去の平面上に載った記憶内容を収縮させるのだが、意識的知覚の内部へとそれを転じるためには、多かれ少なかれ相互浸透している記憶内容の収縮された潜在的イメージから、分割された表象としての現実的イメージへ切り出され、現在ないし過去の知覚との類似や隣接において連合され、純粹知覚と融合して経験的知覚になる、即ち追憶的記憶として想像されるか収縮的記憶として演じられなければならない。持続的意識は常に進展しているのであるから、その都度現在の行動にとって有用な面を見せる記憶内容を現実化するため、「この記憶内容は、現在との《融合》に入るのみでなく、現在との一種の回路に入り、記憶内容としてのイメージが知覚としてのイメージに、またその逆方向にと戻っていく」cdxxviiiという回転運動が絶えず起こっている。

一方で、現在の知覚を記憶内容のイメージと近づけ強調させることによって、記憶をより有用なものとし、現在の行動をより効果的にするための身体の態度が形成され、現実化の最終段階として調和された身体の運動が生み出される。以上の過程によって、過去の記憶内容は進展する現在の中で具体化されて融合し、私たちが経験する知覚が可能になっている。各側面の障碍によって様々な記憶に係わる疾患が惹起されるが、本論ではそうした精神病理や個々の記憶形式については割愛する。木村が理論化していた種々の症状も、あるいは更に精緻化できるかもしれない。

第二十四節 多様な持続の運動

前節では、過去はそれ自体で様々な収縮の程度において潜在的に共存し保存されていること、そして現在も過去の最も収縮した程度であることを示した。即ち、「持続とは……自己の自己との共存以外のことではなく、「過去時と現在時とは、持続の中に共存する両極の程度、一方はその弛緩の状態によって、他方はその収縮の状態によって、区別される二つの程度」cdxxixなのである。知覚と記憶、現在と過去は新たに弛緩と収縮の程度によって示唆された持続の一元論によって統一される。私たちが二つの極限として扱ってきた持続と空間、質と量についての議論もこれによって更に厳密なものとなるだろう。

分割以前のイメージの総体、錯雑に多様な諸イメージの純粹持続に戻ってみよう。

度々述べてきたように、私たちにとってかかる純粹持続は遡行的に見出される潜在的なものであるが、ここには分割や区別が一切無いので、時間の経過に遅速はなく、数は潜在的にしか含まれないが敢えて言うならば、無限に多様な流れはあるが、唯一の時間しか流れていない。しかし実際に私たちは三項的な関係によって、有限複数の変化連続体の持続を同時性によって切断しつつ関連づけて、諸部分の流れを知覚している。私たちが各持続の質的進展をどのように感じ取るのかといえば、それは収縮によってである。数百兆 Hz の電磁波の振動が或る色の光として質的に知覚されるように^{cdxxx}、「ひとつの感覚とは……振動を収縮する作用」であり、「質とは収縮した量にほかならない」^{cdxxxi}のだ。現在が過去の最も収縮したものであるとすれば、機械的で殆ど新しいものを容れないような物質それ自体は「無限に膨張し、弛緩した過去のようなもの」^{cdxxxii}である。非常に弛緩した持続を持つ物質は、絶えず過去をほぼ単純に繰り返し交替的に反復し、単純な分析によって各瞬間の殆どを演繹できるかのように「物質の過去はまさにその現在のなかで与えられて」^{cdxxxiii}いるのだ。これに対して生命体は不確定な進展の中で現在に絶えず過去を収縮し、その都度何か新しいものを生み出し、予見不可能性を私たちに示す^{cdxxxiv}。

持続する多様なイマージュの分割はどのようにして行われるのだろうかといえば、それは空間的表象によってであり、判明な数を勘定し、分類を可能にし、一を全体として数える能力のお陰であり、空間的表象を全く容れずに私たちの生は不可能なのであった。質的に進展していく感覚もどのような程度であれ空間に投影され、幾らかの延長を分有するのでなければ経験不可能であり^{cdxxxv}、第二部で答えたように、原初的な身体感覚は存在しないのであった。第一部から繰り返し言及してきた理想的な純然たる空間、全く等質的な空間を今の私たちの理路のもとで言い換えるとするならば、それは持続の弛緩の極限である。物質は非常に弛緩してはいるものの持続に参入しており、物質は空間ではないのであり、やはり空間的表象による分割を何らかの形で容れなければ十全に認識することはできない。空間は弛緩の運動の極限であるから、実際には持続を弛緩しても到達することはない。つまり空間とは「持続とはもはや結びつかない極限の項」であり、「弛緩の運動が到達するところの項の表象」である^{cdxxxvi}。私たちは諸物質や数々の延長を経験するが、完全な空間は理論的にしか存在せず、どこを捜したとしても経験されることはない。空間の中に諸物質が位置を占めているのではなく、その反対で、物体ないし象徴によって表象される何らかの実体としての諸物質の分割を可能にするための「図式」^{cdxxxvii}が空間なのである。この図式によって私たちはイマージュの境界を劃定し固定し、一なる全体として数え、分類の秩序空間の中に諸項を位置付ける。かかる空間化の特定の形式を可能にする装置が〈鏡〉であり、私たちの表象の生を制定する。ここに私たちの種々の議論は合流する。

さて、持続は現実的には継起であるが、潜在的には共存なのであった。現在の進展と生成変化の運動とは、記憶としての過去が凝縮され、潜在的なものが現実化される運動でもある。この図式から持続、記憶、およびエラン・ヴィタールという三つの相を取り出すことができる。

持続とは自己との間の差異であり、記憶とは差異のさまざまな程度の共存であり、エラン・ヴィタールとは差異の分化である。cdxxxviii

あるいは持続は既にエラン・ヴィタールであり、持続とは記憶である、と言っても良いし、その方が簡明であるかもしれないcdxxxix。また、私たちは持続において現実化される潜在的なものを可能的なものと混同してはならない。自由の問題において両者の根本的な相違は明白であった。可能的なものは既存の因果的秩序によって実在的なものへと移行していくのだが、実際には可能的なものの中には「すでに一切が与えられてある」cdxlのであって、回顧的に与えられた実在的なものからの抽出物の別名に過ぎないからである。これに対し、潜在的なものの現実化とは差異の分化であり、持続は未来へと身を投じる現在の集約的な一点において決定論に吸収されず予見不可能な質的差異、本性の差異、内的差異、生命的差異を自身に対して創造し続ける。私たちは『創造的進化』の議論にも接近しているが、最早個別の迂回はするまい。このまま歩み続けよう。

第二十五節 話す動物による不断の試み

初めに〈鏡〉があった。〈鏡〉は言葉とイメージとの相互浸透によって組み立てられた装置であった^{cdxli}。〈鏡〉は人間を言語によって分割し、表象の生を制定する。人間は突如として切り出され、自らを差異化し、自らを同定し、自らを認知するための区分を築く。それは「自己と自己のあいだの隔たり、距離、そして悲痛な引き裂き」でもあり、「フィクションの宇宙」の洞開でもあった^{cdxlii}。かくして私たちは自己を問い、世界を問い、文化のための闘争を繰り広げる運命を負う。

人々は何世代にも亘る学習過程を経て、謂わば巨人の肩に乗って、より抽象化された概念を獲得し、様々な出来事連鎖の相互関係を秩序化し、己や集団の行動を調節するための位置確認手段——社会的時間もその一つであった——を発達させてきた。また、社会が構築してきた〈鏡〉が演出する、神話的な時間と歴史的な時間の所産であるドグマ的な〈記憶〉という言説に支えられて自己の姿を見出し、因果性を、自己と世界の原因を問い、正統性とアイデンティティを構築してきた。

優れて緊張し持続する精神は、「諸事物の流れのリズムから身を引き離し、過去を益々銘記して未来に益々深い影響を与えることをこの存在に許容する内的な力」^{cdxliii}を手に入れた。というのも、持続は「物質を自らの最低の程度、自らの最も弛緩した程度として、無限に広がった過去として包含」し、「自らを収縮させることによって極端に緊縮し、緊張した現在時として自らを内包」し、「各瞬間に差異化〔分化〕」^{cdxliv}して未来へ自らの全てを投げ出しつつ内的差異を絶えず創造して進展するからである。人間は持続の弛緩と収縮の多様な程度の潜在的共存を見出すし、錯雑な集塊として潜在的に共存する自らの多様な過去の経歴全てを表出し現実化することによって差異化の自由な創造ができる。真に自由であることは稀ではあれ、既に私たちは潜在的に自由なのであった。神経系の複雑さとはその外観に過ぎない^{cdxlv}。

社会は単なる分割不可能な個人の集合ではなく、世界を映し出す〈鏡〉という文化による組織であり、個人と同じようにフィクションに基づく系譜的な言説として構築され、新たな内的差異を生み出し展開していく。言語と表象は人々の世代を超えて継承され、人々の生を支えている。ここにはドグマ的な次元が存在するのであった。合理的根拠が無いというよりも、そこから根拠や説明が可能になる最終的な〈準拠〉の位置がある。ドゥルーズ＝ベルクソンの言葉を借りるならば、「社会生活は知性に内在し、知性とともには始まるが、知性から由来するものではない」^{cdxlv}。

様々な言説や装置が奇妙に結合し、突如として新たな言説や装置が生み出されると以前に述べたが、現実化された方向線を終端から遡り、差異化の線を逆に辿って考えるならば、新たな言説や装置の誕生とは、歴史的に蓄積された人々の記憶の総体の凝縮と分化と言う

ことができる。知性と社会は連動しているし、社会は知性の軛となるが、そこには疎隔が存在するのであり、疎隔の消失とはナルシスの狂気や原理主義といった袋小路を意味するのであった。分離が作り出す場において私たちは躊躇い、迷い、解釈し、時に反抗する。だが、この疎隔は自由の別名でもある。私たちは弛緩と収縮、過去と現在のあらゆる程度を絶えず往復し、現在の一点に持続を凝縮して未来への乾坤一擲を試みる。既存の秩序への信頼と疑念の狭間で彼方を眺めつつ、殆ど忘却された深淵の記憶を身に纏って跳ぶ程に、それ自体で政治的な挑戦となる、危うい賭けである。多くは失敗に終わるかもしれない。全てを予測することなど不可能である。「しかし、別の方向では、われわれは全体が与えられていないことを喜ばなくてはならない」^{cdxlvii}。全てではないからこそ、私たちは創造的分化が可能なのだ。潜在的なものの渦巻く場は実体化され得ないが、実在性を持っている。私たちは〈鏡〉の別の形式を現実化させよう——弛緩した瞑想によってではなく、収縮した行動によって。

幸運にも新たに組み立てられたものが私たちにより良い効果をもたらし、社会を前進させたとしよう。だが、諸問題に対する解決とは最終的な成功では全くなく、寧ろ相対的には分化の運動に対する失敗でもある^{cdxlviii}。潜在的なものから現実的なものへの差異化の線の末端で運動は停止し固化する。全体は決して与えられることがない。私たちは困難な創出を再びやり直さなければならないだろうし、この運動が尽きることはない。しかしこれは自由の喜びでもある。潜在性と多様性の、分化の源泉へとその都度戻り、無限に案出し分化し、勝利し敗北する哲学の関の轟きを聞いてみよう。机上に遊ぶだけの哲学を嫌い、科学を好んだベルクソンは哲学に何より正確さを求め^{cdxliv}、力の及ぶ限り戦い続けた。『試論』から『物質と記憶』までの間には七年の歳月が流れているが、その間彼は『試論』で論証を重ね到達した結論が要求した「生理学、とりわけ大脳生理学の勉強に一から取り組んだ」^{cdli}のであり、そして一気に書き上げ、この難解かつ重要な第二の主著が突如として現実化され生み出されたのである。エリアスの檄文を思い出そう。素朴な樂觀を慎み、既存の公理に張り付いた思考を点検し更新する試みの重さと向き合わねばならない。一人の時間は有限である以上、限界があるのは確かだ。だがそんなことは問題ではない。ベルクソンもまたこう言うのだ。これこそが冒頭で述べた彼の方法であり、その通奏低音である「自由の真の賛歌」^{cdli}なのであった。

ここに、ひとつの哲学的問題があるとする。私たちは、それを選んだのではない。それに出くわしたのである。……問題はその諸要素に分割されなければならないのだ。そうやって、どこに導かれるか。それは、誰にもわからない。……それで結構。未知の科学を一から学んだらいい。それを掘り下げ、必要とあらば、それを変革しよう。何ヵ月も、何年もかかるとしたら？要るだけの時間をかければいいではないか。一生かけても足りないとするれば？何代もかければ、着くべきところに達するだろう。今や、どんな哲学者にも、哲学全体を建設しなければならない、などという義務はないので

ある。……この方法は、彼が幾つであろうと、学生に戻ってやり直す不断の用意を要求するものだ。 cdliv

何の保証もない困難な自由であるが、試しにやってみることはできる。どうして諦められようか。問いは尽きない。終わりは無い。ならば試そう。話し、学び、信じ、疑い、考え、書き、歩み、踊り、演じ、賭けるもの、それが私たちなのだから。

註

- i ジル・ドゥルーズ「ベルクソン 一八五九 - 一九四一」『差異について』平井啓之訳、青土社、2000年、172頁。以後この論文を DD II と略す。準拠した箇所をより判明に示すため、略号の使用の有無に拘わらず「同書」や「前掲書」などの表記は敢えて用いない。
- ii アンリ・ベルクソン「緒論」『思想と動くもの』河野与一訳、岩波書店、1998年、11頁。
- iii アンリ・ベルクソン『物質と記憶』合田正人・松本力訳、筑摩書房、2007年、88頁。強調省略。以後この著作を MM と略す。
- iv ジル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』宇波彰訳、法政大学出版局、1974年、24頁。強調省略。以後この著作を B と略す。
- v アンリ・ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、筑摩書房、2002年、10頁。以後この著作を DI と略す。
- vi B、8-10頁。強調省略。
- vii DI、12頁。
- viii DI、12頁。
- ix 厳密には、量とは数と単位の積として表されるものであり、量と数とは区別される概念である。1/3を新たに単位とするならば、元々1/3であった量が1となり、1であった量は1/3+13+1/3ということで1+1+1=3になる。厳密には特定の単位を付記して論じなければならない、例えば、1m³=1000Lが成り立つが、1=1000は当然成り立たないのであって、単位を書かずに量を扱うのは誤りの元となる。だが、本論では特定の単位をもつ量进行操作することもなく、異なる単位の物理量を加減算あるいは比較したりする誤りの虞もないので、煩雑を避けるために、ベルクソンの議論との整合性を重視して、量と数を多くの箇所で敢えて混同している。
- x DI、92頁。
- xi 一方で、二を一の次として捉え、あるいは一に一を加えると二になるという表象が可能であるためには、空間的表象だけでなく、そこに一と二の間の何らかの質的差異を感じ取っていなければならないという考え方もありうる。このことはベルクソンも認めており、私たちが第三章で取り上げる予定である。
- xii DI、90-91頁。
- xiii DI、90頁。
- xiv ただし、私たちは0の概念についての議論はしていない。0はこれまでの議論における非負整数の直観と同列に扱うことはできず、個別に詳論する必要がある。
- xv 公理的集合論では空集合を0と書き、以下{0}を1、{0, 1} = {0, {0}}を2、…と定義しており、これを併置や包含関係といった空間的表象へと引きつけて論じることにも不可能ではないかもしれないが、今これ以上深入りして記号を振り回すのは無益どころか議論を錯綜させるだけであろう。形式的自然数についての詳細は、斎藤正彦『数学の基礎——集合・数・位相』、東京大学出版会、2002年、40頁、204頁、および218頁などを参照。なお、形式的自然数と直観的自然数という表現はこの著作の記述に従ったものである。
- xvi ここではベルクソンの理路に従うが、一を数えられることの重大性については、ルジャンドルの理路を追いながら第二部第二章で再論する。
- xvii DI、94頁。
- xviii DI、95-96頁。
- xix DI、97頁。
- xx DI、97頁。
- xxi DI、99頁。
- xxii DI、15頁。
- xxiii DI、17-18頁。
- xxiv DI、19頁。

- xxv DI、21-22 頁。
- xxvi DI、31 頁。
- xxvii DI、28 頁。
- xxviii 例えば MM、140 頁の図 1 では B、C、D の順に注意が進展していると言って差し支えない。
- xxix DI、32 頁。
- xxx DI、33 頁。
- xxxi DI、34 頁。
- xxxii DI、34-37 頁。
- xxxiii DI、37-38 頁。
- xxxiv DI、47 頁。
- xxxv だからといって感覚の質が余すところ無く量に還元され、量から質を単純に再構成できるといふことにはならない。既に何度も注意してきたことだ。
- xxxvi DI、45 頁。
- xxxvii DI、53 頁。
- xxxviii DI、52 頁。
- xxxix DI、53 頁。
- xl もちろん橙色が赤色と黄色の混合だというのは、遡及的な言説に過ぎない。アンリ・ベルクソン「緒論」『思想と動くもの』河野与一訳、岩波書店、1998 年、33-35 頁を参照。
- xli 第三部の純粋知覚やイマージュの議論で軽くではあるが再度触れる。
- xlii DI、63-64 頁。
- xliii DI、64 頁。
- xliv DI、64-65 頁。
- xlvi DI、66 頁。
- xlv DI、71-72 頁。
- xlvi DI、71-72 頁。
- xlvii この考え方は持続の議論においても重要になってくる。
- xlviii 念のため確認しておく。ΔS は本来、間隙を弁別した後になって初めて最小の間隙として回顧的に捉えることができるものである。予め間隙が決まっておき、感覚がその分だけ変動したら意識がそこに中間点を打つ、という捉え方が為されるのではない。
- xlix DI、66-71 頁に当該部分の詳しい記述がある。
- l 例えば、熟練した楽器演奏者は——無論、演奏技術の熟練はそれだけに集約されるものではないにせよ——熟練していない人々よりも多様に音質を表現できるだろう。
- li DI、69 頁。もっとも、色合いを或る色空間の座標で表すことなどによる量への翻訳の試みも存在するのだが。色空間は私たちの議論にとっても興味深い研究対象となりうるので、以後も何度か言及することになるだろう。
- lii DI、83 頁。
- liii B、14 頁。
- liv B、15 頁。強調省略。
- lv DI、94 頁。
- lvi DI、102 頁。
- lvii DI、104 頁、
- lviii 今は持続への空間の混入、質と量の混同といった二元論的な考え方を採っているが、最終的にはこうした二元論は解消される。すると空間は理念的な質無き実在ではあるが、何かを構成する元素のようなものではなくなる。第三部で論じられるほか、場面場面で補足していく。
- lix 理念的空間を \mathbf{R} や \mathbf{R}^3 等の性質やその表象とどれほど対応させることができるかという問題や、数学的には等濃である \mathbf{R} と \mathbf{R}^2 との関係と、連続した直線と平面との表象の関係

に連関が存するかどうかという問題、論理的には別の仕方で厳密に定義される極限をとる操作が如何に意識によって表象されているかという問題が残されているが、これは別の機会に委ねる。数学の威を借りる意図は秋毫も無いし、数学的に定義される数直線や座標空間を研究する予定は本論では無いので、差し当たりこの喩えの妥当性の吟味に拘泥はしない。第三節での議論を想起されれば十分である。

lx DI、266 頁、第一章の訳注 [11]。

lxi DI、110-111 頁。

lxii DI、112 頁。

lxiii 左右をどのように定義するかは、オズマ問題等として有名である。素粒子物理学においてはコバルト 60 の崩壊における電子放出の非対称性から定義可能であるようだが、私たちはこのような崩壊を観察して初めて左右を知るようになるのではないのだから、両者は区別して考えなければなるまい。

lxiv DI、115 頁。

lxv DI、119 頁。

lxvi DI、118-119 頁の例。

lxvii DI、117 頁。

lxviii DI、116 頁。

lxix 私事で恐縮であるが、筆者を嘗て指導して下さっていたピアニストの方が、ピアノトリオの練習の際にヴァイオリン奏者から聞いたピアノ奏者一般に対する感想であるという。

lxx DI、123-124 頁。

lxxi 少なくとも三つの変化連続体を結びつけるという表現については以下を参照。Norbert Elias, *Über die Zeit*, hrsg. von Michael Schröter, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p.12. ノルベルト・エリアス『時間について』ミヒャエル・シュレーター編、井本响二・青木誠之訳、法政大学出版局、1996 年、50 頁。以後この著作を Z と略す。引用は拙訳を用いる。邦訳は勿論参考にしたが、本論の文脈に合わせて訳し直したり用語を訳し変えたりしている。

lxxii Z, pp.77-78. 邦訳 108-110 頁。

lxxiii Z, p.96. 邦訳 126 頁。強調省略。

lxxiv DI、124 頁。ただし外部の空間といったとき、それは果たして理念的空間のような純粹な空間でありえないのではないのかという問題があることに注意すべきである。

lxxv B、第四章を参照。持続一元論については本論第三部で扱う。

lxxvi DI、122 頁。

lxxvii DI、126 頁。

lxxviii エレア派の詭弁に関する記述はベルクソンの著作の中で何度も登場する。DI、128-129 頁よりも MM、268-275 頁に詳しい。

lxxix MM、271 頁。強調原文。

lxxx 木村敏のように、「こと」と「もの」の差異として捉えることもできるかもしれないが、ここではベルクソンに従うことにして、そのような用語の使用は控える。

lxxxi なお、プランク長やプランク時間を持ち出してゼノンの詭弁を云々しようとしたり、あるいは細小の長さとしてプランク長があるのでユークリッド空間は不十分だ等という議論があるが、筆者の学識不足のためこれらを本論で扱うことはしない。ただ、持続と空間とを混同することから提起の仕方の悪い問題が生じたのであり、また正否は今措くとしても「アインシュタインは時間を空間化する新しいやり方を発明したにすぎない」(B、94 頁)というドゥルーズ＝ベルクソンの批判があるように、プランク長やプランク時間といった概念を持ち出すこと自体が適当なのかどうかを慎重に検証する必要があるだろう。尤も、「にせの問題」を解消するための検証自体も得るところの少なくない議論ではある。

lxxxii DI、131 頁。ここではベルクソンは物質に持続を認めている。

lxxxiii DI、139 頁。

lxxxiv 詳しくは B、39 頁を参照。これは持続についての音楽の例の箇所提出したいくつかの疑問の答えにもなるはずだ。

lxxxv DI、98-99 頁。

lxxxvi ジル・ドゥルーズ「差異について」『差異について』平井啓之訳、青土社、2000 年、114-122 頁、特に 117 頁を参照。以後この論文を DD I と略す。

lxxxvii DI、143-144 頁。なお、自我なる実体の存在の有無がここで云々されているわけではない。自我や意識とは何かについては後に多少論じる。

lxxxviii DI、141 頁。

lxxxix DI、144 頁。

xc 既にお分かりのことと思うが、「等質的空間」とは一種の重言であり、純粋な理念的空間の等質性を強調するために使い続けているだけである。

xc i DI、144-149 頁。なお、構造主義的な「言葉が生まれる前には私たちは何が言いたいのか知らない」という考え方とベルクソンの主張とは必ずしも矛盾しない。「発された言葉」とともに、それまで潜在的であった「その言葉を発する主体」が現実化するものであり、それ以前には「その言葉を発したい主体」は可能的にさえ実在しないというだけの話である。但し、言葉を発した主体は多くの場合、言い過ぎたか言い足りないかのどちらかの印象を抱き、修正を加えていく。件の考え方について、例えば内田樹『こんな日本でよかったね——構造主義的日本論』、バジリコ、2008 年、20-30 頁を参照。

xc ii DI、148 頁。

xc iii DI、150 頁。

xc iv DI、150-151 頁。原文では「十分に証している」、「当の意見の採用させた理由」となっているが、誤りと思われるため文意に沿って訂正した。

xc v この一見逆説に見える事情は、DI、281-284 の解説も参照。

xc vi DI、151 頁。

xc vii まさかとは思いますが、多様体とは数学用語のそれではないことを強調しておく。また筆者は、ドゥルーズが後の諸作で使用するころの意味を含ませているわけでもない。

xc viii 勿論、だからといって社会生活にいわゆる説明責任は無いという話にはならない。

xc ix そもそも DI では強度や持続の議論は自由の問題への準備とされていた。「初めの二つの章では、強度 (*intensité*) と持続 (*durée*) の概念が研究されるが、これらは第三章への導入として役立つように書かれている」(DI、10 頁)。

c 純粋持続は人格に含まれるだろうか。表象不可能、意識不可能という意味では含まれないようにも見えるが、そもそも持続が可能なのは純粋持続への空間的表象の導入であるから、人格を支えるものとしては度外視するわけにもいくまい。あるいは开区間における端点のようなものであろうか。いずれにしてもここではあまり大きな問題にはなっていない。

ci DI、184 頁。

cii DI、149 頁ならびに 184 頁を参照。

ciii DI、155 頁。

civ DI、191-192 頁。

cv 人格全体というからには表層も含まれなければならないのであり、深層だけが問題になるのではない。但し、そもそも人格全体という閉領域的な何かというのは考えづらい。自由の問題を扱う限りではそれほど問題視しなくてもよいのだが、これについては追い追いまう少し厳密な議論が行われるだろう。

cvi DI、189-190 頁。

cvii DI、185 頁。

cviii DI、187 頁。

cix DI、188 頁。

ex アプローチの仕方こそ若干異なるものの、内田樹が合気道への入門者について、動機を滑らかに言ってみせる人よりも、よく分からないが来てしまったような人の方が長続きすると指摘しているのは私たちの理路からしても興味深い。内田樹「AO 入試が始まった」http://blog.tatsuru.com/2009/09/28_0958.php を参照。

cxix DI、155 頁。

cxix DI、184 頁。

cxixiii 権力は行為の幅を規定し、行為領野を構築する。権力は行為を制限するとともに可能性を開くという二面性を持っており、自由とフーコー的権力を巡る問題は錯綜しているため、本章では扱わないが、第二部以降で少し触れることになるだろう。

cxixiv 例えば、トイレを掃除しなければ酷い目に遭わせると言われて渋々掃除をする場合でも自由は残されているが、束子を持った手を捕まれて動かされるような場合には自由は存在しない（フーコー的権力と暴力の対比についての萱野稔人による例）。もっとも、後者の場合においても、されるがままであるか可能な限り筋肉の努力によって抵抗するか、心理的に屈服し従順になるか反抗的であるか、ということをお案すれば自由の余地はあると言えるかもしれない。しかし、実際にどのような場合を挙げることができるかという問題は措くとしても、どんな可能性をも閉ざしてしまうような「受動性の極」なる状態自体は理念的に想像可能であろう。

cxixv DI、186 頁。

cxixvi DI、196 頁。197 頁の図も参照。

cxixvii DI、199 頁。

cxixviii DI、200 頁。

cxixix DI、195 頁。

cxixxx DI、198 頁。

cxixxxi DI、205 頁。

cxixxxii DI、206 頁。

cxixxxiii DI、132 頁。最先端の物理学においてもそうであるかは筆者の乏しい学識のために判断しかねるが、少なくとも一般に通用している自然科学においてはその通りであろう。

cxixxxiv 感情は思い返したというそれだけのことで質的な変容を受ける。「たとえ同じ感情であっても、それが反復されるだけで、新たな感情と化すのである。のみならず、この新たな感情も以前と同じ外的原因に対応し、以前と同様の記号によって外部に翻訳されるということ以外は、それを古い呼称で呼び続ける理由はまったくない」（DI、221 頁）。

cxixxxv DI、208 頁。

cxixxxvi DI、209 頁。

cxixxxvii DI、209 頁。

cxixxxviii DI、209 頁。

cxixxxix DI、219 頁。

cxixxxx より深く考察を加えるなら、根拠律には根拠があるのか、因果関係は本当に成立するのかという問題に行き着く。これを論じるために、第二部でルジャンドルの助けを借りることになる。今はとりあえず因果関係を飲み込むが、決定論者の最後の主張を突き崩すには支障がないというより、その方が有効であろう。

cxixxxxi 私たちは決して自然科学そのものを疑っているのではない。諸法則が適用される外的現象という範囲を超えて深奥の心理的諸事象の規則性を説明しようとするところから困難が生ずるということをお指摘しているだけであって、自然科学の諸体系に関して議論しているわけではない。こうした箇所においてベルクソンはデカルト、スピノザ、ライプニッツ、ファラデー、ウィリアム・トムスンなどの名を挙げて決定や因果性の問題を論じており、科学哲学的にも興味深いと思われるが、自由の議論を横断中の私たちはこれを省き、別の機会に譲ることとする。

- cxxxii DI、229 頁。
- cxxxiii DI、227 頁。
- cxxxiv DI、239 頁。
- cxxxv DI、241 頁。
- cxxxvi アウグスティヌスの自由の概念について、無論原典を読むに越したことはないが、ここではマイケル・イグナティエフ『ニーズ・オブ・ストレンジーズ』添谷育志・金田耕一訳、風行社、1999 年、第二章における記述を念頭に置いている。
- cxxxvii 木村敏『時間と自己』、中央公論新社、1982 年、20 頁。以後この著作を ZS と略す。
- cxxxviii ZS、8 頁。
- cxxxix ZS、5 頁および 9-11 頁。
- cxli ZS、16 頁。強調省略。「もの」が視覚的、「こと」が聴覚的という指摘は興味深く、例えば宗教学的ないし現象学的な考察対象にもなりうるかもしれないが、本論では特に問題とせず受け入れることにする。
- cxlii ZS、20-24 頁。
- cxliii ZS、22 頁。強調省略。
- cxliiii ZS、27 頁。
- cxliv ZS、24-31 頁。
- cxlv ZS、18 頁。強調原文。
- cxlvi ZS、19 頁。強調原文。
- cxlvii ZS、32 頁。
- cxlviii ZS、36-37 頁。
- cxlix ZS、36 頁。
- cl ZS、37 頁。
- cli ZS、37-38 頁。
- clii ZS、40-41 頁。強調原文。
- cliii ZS、42-43 頁。強調原文。
- cliv ここでラカンの現実界についての注意、即ち想像界が死んでいて世界の外としての現実界が生きているのではなく、現実界も死に係わるものだという言明を引き合いに出したくなるが、純粹持続の次元と現実界を無批判に重ね合わせるのは慎むべきである。そもそも純粹持続は誰かの持続的意識から空間的表象を排除する遡行によって見出されるものであって、最も一般的で非人称的な純粹持続についてはそれがあり得るのかも検討していないのであり、やはり現時点で現実界と同一視することはできない。但し、唯一の純粹持続が考え得るとすればあるいは比較可能かもしれないし、通常の意味での純粹持続も、現実界との不可能な遭遇、遭遇し損ないと並べることができるかもしれない。なお、ドゥルーズがベルクソン哲学の方法としての本性の差異による裁断を「現実界の分節」(DD I、16 頁。強調省略)と表現し、「現実界は、同時に、裁断されるものであるとともに『裁ち直される』『再吟味される』ものでもある」(DD I、17 頁)と述べる等、彼が「現実界」という用語を使用しているのを読むとき、益々ラカンとベルクソンを比較してみたくなるが、一方で「現実の分節化」(DD I、46 頁)という和訳も見られることを考えると、「現実界」という用語が出てきたのは単に訳の問題の可能性もあり、ラカンのドゥルーズへの影響があるからといって直ちに彼を媒介項に仕立て上げるのは拙速であろう。そもそも日本語では「現実界」と「現実」が截然と用語として区別されるが、元々のフランス語ではどちらも「le réel」であるが、いずれにせよドゥルーズのフランス語の原論文を当たるとともに、ラカンとベルクソンを詳しく比較研究しつつ、ドゥルーズの両者への評価を受容の仕方を調べる必要がある。現時点で未だフランス語の覚束ない筆者には手に余るどころの話ではないし、本論で扱う範囲を超えているため、ここでは両者を比較したり一方の説明に他方の説明を直接転用したりはしない。但し、現実界についての考察の一部は純粹持続

を問題にする上で幾分参考になるのは確かであろう。現実界同様、後で木村とともに純粹持続の世界は生き生きなどしていない、死の非世界であるということになる。なおラカンの現実界については、佐々木中『夜戦と永遠』、以文社、2008年、103-105頁等を参照。以後この著作を **BNÉ** と略す。

clv 尤も、私たちがドゥルーズの読解等の助けを借りながらベルクソンの議論を私たちなりに横断してきたのであり、例えば真に純粋な持続は意識的生にはならない等と指摘してきたのであって、ベルクソン自身の考えそのものを得ようとしていたわけではないので、若干好意的に評価してのことではあるが。

clvi 木村敏「時間と自己・差異と同一性」『自己・あいだ・時間』、筑摩書房、2006年、244-245頁、248頁、252-253頁等を参照。以後この論文を **ZSDI** と略す。**ZS**、55-56頁の註も参照。

clvii **DD I**、38頁。

clviii 筆者の立場としては、原時間としての純粹持続に対し、木村が言うような実感を伴う時間を人間にとっての「時間」として区別する。どちらも解釈次第で真の時間の名に値するのであって、無用な混乱を避けるため、特に「真の時間」という表現には拘らないことにする。但し、誤解の余地が無ければ文脈によって、例えば空間と対比させて「持続」を時間と言ったり、「時間」を空間化された等質的時間などと言ったりする場合もある。

clix **ZS**、37頁。

clx **ZS**、43頁。

clxi **ZS**、56頁。強調原文。

clxii **ZS**、54頁。

clxiii **ZS**、59頁。

clxiv 誤解を避けるため言うておくが、空間化の高度低度というのは価値の高低の意味を含まない。

clxv **ZSDI**、234頁。

clxvi **ZSDI**、236頁。

clxvii **Z**、p.2. 邦訳 40頁。

clxviii **Z**、p.43. 邦訳 78-79頁。

clxix 初期の時間決定の形態については色々な箇所と言及があるが、例えば、**Z**、p.64. 邦訳 98頁。詳しくは改めて扱う。第三節において元々離散的であった数の表象が高度な空間化によって連続量にまで到達した過程を追ったように、このことは私たちの議論に矛盾するようなものではない。

clxx **ZS**、54頁。

clxxi **ZS**、55頁。

clxxii **ZS**、55頁。

clxxiii **ZS**、55頁の註。強調原文。

clxxiv より厳密に言うと、かかる差異は持続と空間との間に存在するようなものではなく、持続の側に属する。

clxxv **DD I**、18頁。

clxxvi もう一つ注意しておく、「いま」＝「未来と過去のあいだ」（**ZS**、54頁）は「事物相互の間の本性の差異を委ねる」「現実の分節化」（**DD I**、18頁）でもない。

clxxvii **Z**、p.128. 邦訳 155頁。元の用語の雰囲気をもより適切に示すために、採用した訳語の他に補助として [] の中で別の訳語を適宜併記している。ドイツ語において、意識にはもう一つ「Bewußtsein」という語もあるが、「Gewissen」が第一義に良心を意味すると共に第二義には意識をも意味することは念頭に置いておくに値するだろう。この語はラテン語の良心＝意識 *conscientia*（ギリシャ語の *syneidesis*）の翻訳借用であるが、ラテン語においては「共に知ること」を意味する。もう少し敷衍すれば、「他人の痛みを知ること」でも

ある。特に精神分析の用語において無意識»Unbewußte«とは形容詞形で与えられる、こうした「良心=意識がないこと」、何をしても疚しくもなく、どのような暴力を振るっても何とも思わず、共感能力が無く、傍で誰かが苦しんでいてもその痛みを全く察しないこと、罪悪感の欠如であって、「無意識がある」と言うのはあまり正確ではない。以上は佐々木中氏の講義による。

clxxviii 所謂「統一的視座」のごときものではない。私たちはそのような弁証法的な立場をとらない。

clxxix Z, p.102. 邦訳 132 頁。

clxxx ZS、43 頁。

clxxxi ZSDI、237-238 頁等を参照。

clxxxii ZS、90 頁。強調原文。

clxxxiii ZSDI、233 頁。強調原文。

clxxxiv ZSDI、229 頁。

clxxxv ZSDI、231 頁。強調原文。

clxxxvi ZS、93 頁。私たちはハイデガーらの現象学的な理路には深く踏み込んでいないので、残念ながら「他者性」をここで詳論することはできない。時間と他者については例えばレヴィナスが論考をものしているが、今からレヴィナスの思索の森に分け入ってしまうと本論は余りにも長大になり、私たちは自身の理路に迂回を重ねた挙げ句に自失してしまいかねない。彼らの時間の形式については機会を改めて論じた方がよいだろう。

clxxxvii ZS、144 頁。

clxxxviii ZS、143 頁。

clxxxix ZS、182 頁。

cxc ZS、165 頁。

cxci ZS、147 頁。

cxcii ZS、166 頁。強調省略。

cxciiii 癲癇のあり方も多様であるから、勿論このように一口に纏められているのは一つの病態に過ぎない。しかし本論は癲癇論ではないから、精神医学的な厳密さにはあまりこだわらずに進める。

cxciiv ZS、159 頁。

cxci v ZS、55 頁の註においても木村は「純粹持続は……時間の死としてしか実現されえない」と述べている。但し、純粹持続そのものと癲癇発作の異同を敢えて取り上げて細々と検証するようなことはしない。

cxci vi ZS、159 頁。

cxci vii ZS、96 頁。

cxci viii ZSDI、237 頁。

cxci ix ZS、131 頁。

cc ZS、160 頁。

cci ZS、160-161 頁。

ccii ZS、190 頁。

cciii ZS、181-182 頁。

cciv 享樂的な物事を扱うのには確かに精神分析の言語が非常に優れているものの、精神分析については議論を行っておらず死の祝祭と享樂を比較していないので、これらの語をそのまま使うわけにはいかない。

ccv 享樂については BNÉ、109-164 頁等を参照。あまりに大きな話であり、ここで一口に纏めることはできない。だが私たちはラカンのこうした用語に拘泥するわけではないので、一瞥してこれらを聞いたことがないという読者はそのまま通り抜けて結構である。私たちがラカンではなくルジャンドルの方へ進むのは、過渡的な精神分析の用語の乱発を避ける

ためでもある。

cevi ボッシュについてはマイケル・イグナティエフ『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』添谷育志・金田耕一訳、風行社、1999年、105-106頁を参照。また、ラカンが言葉を知らぬ幼児の、自他の区別の存在しない非-世界についてボッシュの世界という比喻を用いていたこと (BNÉ、35頁) も興味深い。但し、幼児の身体は寸断されており、そのような幼児が住まうのは「死に似た生の充溢」、「能動的でもあり受動的でもある、言及することが不可能で融合的な人肉食」(BNÉ、35頁。強調省略) であるものの他方で『『原初的不調和』の世界』(BNÉ、34頁) であると言われており、単純に自然との調和という一体感に満ちた世界と幼児の非-世界と本当に同一視できるのかという問題は残る。例えばピアジェは幼児が置かれている状態は原初的な未分化の状態だとしている。これは単なる言葉の綾とも、調和の欲望の先にあったのは調和ではなかったという話ともとりうる。ラカン理論に深くまで立ち入らない本論ではこうした問題についてはこれ以上の個別の追究はしない。両者が完全に一致していても、類似していても異なるものであっても、私たちのとる理路に違いはない。理論の綺麗さはともかく、幼児の自己の獲得と、近親姦や殺人といった死の祝祭、絶対的享樂の侵犯とをそれぞれ論じている限りでは特にどちらであっても不都合はなく、混同したとしても、あるいは分離したとしても問題は起こらないからだ。参考までに引いてきたボッシュの名や、もともと難解で不均質なラカンの用語に振り回されては本末転倒であろう。本論の理路を進んでいけば自然と解消されるだろう。

cevii マイケル・イグナティエフ『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』添谷育志・金田耕一訳、風行社、1999年、90-91頁。

ceviii BNÉ、140頁。

ceix BNÉ、115頁。

cex 中井久夫『『踏み越え』について』『徴候・記憶・外傷』、みすず書房、2004年、321頁。

cexi ラカンの用語で言えば殺人の享樂は絶対的享樂であるが、同時にそれは絶対的享樂ではないということもできる。絶対的享樂は不可能なものとして予め設定されており、殺人が求める絶対的享樂とは既に絶対的享樂ではなく「永遠の苦痛の反復」としての「死の欲動」(BNÉ、114頁) という享樂になっているのだ。精神分析において殺人の議論で云々されているのは後者の意味での絶対的享樂に他ならない。

cexii 以下は現実界と心的外傷の関係を述べた箇所であり、現実界との遭遇と純粹持続との比較を行っていない私たちは更なる留保を置きながら読まなければならないが、BNÉ、104頁および593-594頁の註278を参照。

cexiii ZS、141頁。

cexiv ZS、142頁。強調省略。

ce xv ZS、145-146頁、162-166頁を参照。

ce xvi 再び現実界を引き合いに出すなら、癲癇発作の誘導法を実践している患者の報告を考えるに、それは真に偶発的ではなく、そこで触れているのは現実界ではないと言わなければならない。そもそも現実界は実体化されうる通俗的なものではない (BNÉ、104頁)。

ce xvii ラカンは現実界を厳密に思考不可能で、日々の穴をなし、世界ではなく、全称命題で言い表せないものとしている (BNÉ、103頁)。永遠の現在=死の祝祭=純粹持続=現実界の接触と等号を並べたくなるかもしれないが、我慢しよう。私たちはラカンを論じていない。これらを全て同等に見てしまうのは急ぎ過ぎた所業であり、危険だ。確かに興味深い課題ではあるが、ラカンとベルクソンの親和性を査定したいわけではないので、今の話の流れには必要ない。安易に同一視するよりも、違和感が残っているとしたらそれを保持したままにしておいたほうが良い。心的外傷や癲癇発作と純粹持続の関係に留保をつけたように、上の式にも留保をつけておこう。ところで純粹持続はベルクソンが説明したような錯雑な質的多様性の世界、相互浸透する質的進展であって、全称命題で言えているのだから現実界ではない、という声もあるかもしれないが、そもそも純粹持続の中から要素を

任意の一つ取り出すようなことはできないし、純粹持続は一でも多でもなく、そういった判明な数によるような説明をすると忽ち零れ落ちてしまうようなものと第三章で定義したはずであって、その主張は成り立たない。

cxviii 「それ自体では」という留保をつけるのは、イントゥラ・フェストゥム親和性の人々の中には芸術的な才能等を発揮する人が見られたりするからである。但し癲癇の発作それ自体は、靈感を与えるような効果はあるのかもしれないが、やはり病的と言わなければならないだろう。同様のことはアンテ・フェストゥムやポスト・フェストゥム親和性についても言える。癲癇の発作を賛美するような人々は一切関知しないが、癲癇患者が現にいて不都合に苦しんでいたり、あるいは癲癇を必要としているかのように思われたりするような状態は由々しき事態であって、無視して済ませられるようなものではない。また、筆者には癲癇患者やその周囲の人々を中傷する意図は全く無いことを断っておく。神秘体験や麻薬と同列に置いたのは、日々の中の非日常性の現れという意味だけであって、決して癲癇の発作が神秘体験であるとか麻薬摂取状態と似ている等という意味ではない。それはあまりにも失礼で、配慮を欠いている。輝かしさが言われることもあれば陰惨さが取り上げられることもあるだし、そもそも私たちはこれらを肯定的に見てはいない。もし気分を害された読者が居られたとしたら申し訳なく思う。筆者は癲癇の病態や臨床像には通じていないので、これ以上検討することはしない。

cxix BNÉ、140 頁も参照。

cxx BNÉ、141 頁。但し、これらの文言は日々のファルスの享樂と剰余享樂について述べているものであるから、精神分析の言語を使っていない私たちの立場と直ちに一致させることには慎重であるべきだろう。

cxxi Z, pp.67-68. 邦訳 100-101 頁。

cxxii 参考としては、BNÉ、554-555 頁。

cxixiii 「時間とは何かという単純な問いが、そもそも不可能な問いだったのではあるまいか」(ZS、185 頁。強調原文)、および「これまでに於いて《時間》の問題は普通、時間決定の発展の軌道と無関係に、またそうした発展の軌道の全ての方向を分離して試みられてきた。そうした事態にある限り、この問題は解決不能なままである」(Z, p.66. 邦訳 99 頁)等を参照。

cxixiv 例えば以下を参照。Z, pp.56-62. 邦訳 90-95 頁。

cxixv ピエール・ルジャンドル『西洋が西洋について見ないでいること』森元庸介訳、以文社、2004 年、42 頁。以後この著作を O と略す。

cxixvi Z, p.179. 邦訳 202 頁。

cxixvii 彼の経歴について詳しくは BNÉ、187-195 頁その他ルジャンドルの著作の邦訳にある紹介等を参照。

cxixviii 筆者がルジャンドルを知ったのも佐々木中氏の講義からである。なお、本論では未邦訳の文献を典拠とする部分もあり、筆者の無学のため、どうしても BNÉ の議論に頼らざるを得ない。本論においてルジャンドルと言ったとき、それは佐々木＝ルジャンドルであることが少なくない。

cxixix 例えば、系譜原理、世俗化、ロルティ伍長の犯罪、西洋のヴァージョンにおける〈父〉等の多くは割愛する。中世解釈者革命もその輪郭をなぞるに留める。従って本章で扱うのはルジャンドルの議論が持つ射程のごく一部でしかない。

cxixxx O、42-43 頁。

cxixxxi O、41 頁。

cxixxxii BNÉ、188-190 頁も参照。

cxixxxiii O、56 頁および 76 頁を参照。

cxixxxiv O、43 頁。

cxixxxv O、44-46 頁。

- ccxxxvi O、136-138 頁。
- ccxxxvii O、47 頁。
- ccxxxviii シニフィアンとシニフィエという二項が先行するのではないことに注意。
- ccxxxix O、57 頁。
- ccxl O、93 頁。
- ccxli O、126 頁。
- ccxlii 本章で述べられることは、〈鏡〉の効果によって社会生活を送り根拠律の上に立っている以上無縁な人はいない。ここで指摘されているように、特に子供を教育するということは系譜原理を守るための、大人の重大な仕事である。
- ccxliii O、95 頁。
- ccxliv 勿論、紐帯によってシニフィアンとシニフィエの関係が生まれるということは、初めにシニフィアンとシニフィエがあって、そこへ第三項がやってくるというような図式ではない。
- ccxlv BNÉ、96-98 頁を参照。〈鏡〉は見えないが見させる装置なのだという指摘は優れて明晰である。
- ccxlvii O、127 頁。
- ccxlviii O、38 頁。
- ccxlviii O、127 頁。
- ccxlix O、96 頁。
- cel BNÉ、228 頁。強調原文。
- celi BNÉ、182 頁。強調原文。
- celii BNÉ、36-41 頁、202-203 頁を参照。また O、122-124 頁も参照されたい。
- celiii BNÉ、183 頁。
- celiv 何度でも言うが、本論の流れを優先して割愛したからといって、それが二次的だというような話にはならない。寧ろその逆と言うべきだろう。本来ならば〈鏡〉の強さと脆さを何章も割いて精神分析や神学等を視野に入れつつ様々に論ずるべきところではある。
- celv O、90 頁。
- celvi O、91 頁。
- celvii BNÉ、206-207 頁も参照。
- celviii 例えば痛みや匂いが歴史的にどう扱われてきたのかについては興味深い研究が発表されてきている。しかし残念ながら本論では感覚の各論には入らず、別の機会に委ねることとする。
- celix Z, p.114. 邦訳 142 頁。
- celx O、125 頁。
- celxi O、81 頁。
- celxii O、131 頁。
- celxiii O、113 頁。
- celxiv BNÉ、213 頁も参照。
- celxv O、114 頁。
- celxvi BNÉ、246-247 頁、および O、114-118 頁を参照。
- celxvii BNÉ、218-221 頁。
- celxviii BNÉ、260-261 頁。
- celxix BNÉ、262-264 頁。
- celxx 詳しく論じることはなかったが、佐々木＝ラカンによれば、現実界は純粋な偶然性であり、或る規則のもとで象徴が導入され、項に区切られ分類され、カテゴリーによって包摂され並べられることによってある程度必然化されたのが私たちの日常的な現実性である。ただし、現実界の偶然性とは乱数列の如き偶然性ではない。かかる列は既に項に分けられ

並べられた結果という程度の偶然性でしかない。現実界の偶然性とは、そういうものを丸ごと無意味にしてしまうような純粋な偶然性である。BNÉ、63-72 頁および 104-105 頁を参照。

celxxi まさか権力という言葉にアレルギー反応を示して、ならば権力を全て撤廃しようなどと吹聴しだす者はいまい。権力そのものに善悪はなく、権力の効果を受けない私たちの生など存在しない。

celxxii O、52 頁。

celxxiii O、50 頁。宗教や世俗化といった概念自体がキリスト教的なものである。イスラームには当然ながらキリスト教的な世俗化は起こりえないが、イスラームによる別の世俗化と別の自由があり得る (BNÉ、297-300 頁)。宗教という概念はそれまでは地獄に墮ちる異教を指す言葉であったのに、13 世紀頃に種々の宗教の中のキリスト教と言ってしまった瞬間に、キリスト教的世俗化とともに誕生したと言える。それまではキリスト教は宗教では無かったし、西洋的な宗教という概念が暴力的に輸出される以前は今では宗教の一つとされているものも宗教では無かった。〈鏡〉としての宗教が無くなることはあり得ないが、自身が西洋的な意味での信仰としての「宗教」であることを認めることは、〈鏡〉を担う力を失うことである。

celxxiv O、54 頁。

celxxv O、67 頁。

celxxvi BNÉ、274-279 頁。更に言葉を費やして論ずべき重要な出来事ではあるが、本論の性格上概略的な解説に留める。しかし、この効果によって神学と法学が分離し、踊りや音楽や詩等の芸術が政治的な次元から引き離されたことを見落としてはならない。

celxxvii O、133 頁。

celxxviii O、138 頁。

celxxix BNÉ、324-325 頁。

celxxx BNÉ、327 頁。強調原文。

celxxxi BNÉ、284-286 頁。

celxxxii BNÉ、294 頁。

celxxxiii BNÉ、300 頁。

celxxxiv BNÉ、262 頁。

celxxxv BNÉ、312 頁。

celxxxvi 男女の分割は自然的なものではなく、制度的な必要から生まれたのであって、文化が異なれば当然この分類の仕方も変わる。また、どちらも絶対的権力、絶対的性ではなく、全能であることを〈鏡〉に禁止されているのであり、構造的に平等である。詳しくは BNÉ、236-249 頁、特に 238-239 頁を参照。

celxxxvii BNÉ、255 頁。強調原文。

celxxxviii BNÉ、259 頁。

celxxxix BNÉ、252 頁。

cexx O、106 頁。

cexxi O、106-107 頁。

cexxii BNÉ、230 頁。

cexxiii BNÉ、216 頁。

cexxiv BNÉ、235 頁。

cexxv BNÉ、234 頁。

cexxvi 誤解を避けるために言うておくが、系譜原理が社会にとって不可欠だからといって、子を作らない大人は社会の原理に悖っているので非難されるべきだとか、早く結婚すべきだ、という話には決してならない。そのような論説に筆者は一切関知しない。

cexxvii 私たちの時代は「国家が系譜原理を担えなくなりつつある」(BNÉ、235 頁。強調原

文) という危機的状況にあるというのがルジャンドルの診断である。また、かかる制度が無くなった社会は廢絶に向かう社会である。佐々木氏によれば、「自ら絶滅に向かった唯一の国家として、ナチス第三帝国をルジャンドルが挙げているのは偶然ではな」(BNÉ、235頁) く、また私たちの時代は「ルジャンドルの言葉によれば『ポスト・ヒトラー社会』の『親子関係の肉处理的概念化』の支配下にある時代」(BNÉ、247頁) だという。第二章でも言及したとおり、医学はこうした背景から目を逸らし続けているわけには行かない。しかし医学の個別の問題に立ち入ることは本論では行わない。

ccxcviii Z, p.37. 邦訳 73 頁。また、本論では儀礼を個別に扱わないが、出生した嬰兒を社会の一員として登録したり、死者を吊って死を送り返したりといった儀礼の重要性にも注目しておきたい。

ccxcix Z, p.36. 邦訳 72 頁。

ccc SZ, 52 頁。

ccci Z, pp.16-17. 邦訳 53-55 頁。

cccii Z, p.25. 邦訳 62 頁。

cccciii Z, p.19. 邦訳 56 頁。

ccciv Z, p.65. 邦訳 98-99 頁。

ccciv Z, p.150. 邦訳 174-175 頁。

cccvi Z, pp.156-157. 邦訳 180-181 頁。

cccvi O, 60 頁を参照。

cccvi ジャック・ル・ゴフ「中世における教会の時間と商人の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年、50-51頁。以後この論文を AMÂ II と略す。

cccix AMÂ II, 51 頁。

cccix AMÂ II, 51-52 頁。

cccxi AMÂ II, 52-53 頁。

cccxi AMÂ II, 54-56 頁。

cccxi AMÂ II, 58 頁およびジャック・ル・ゴフ「十四世紀の『危機』における労働の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年、74頁。以後後者の論文を AMÂ III と略す。

ccciv AMÂ II, 57 頁。

ccciv AMÂ II, 58-59 頁。

cccvi AMÂ II, 60 頁。

cccvi AMÂ II, 63 頁。

cccvi AMÂ II, 64 頁。

cccix AMÂ III, 74 頁。

cccix AMÂ III, 75 頁。

cccxi AMÂ III, 78 頁。

cccxi AMÂ III, 79 頁。

cccxi AMÂ III, 81 頁。

cccxi AMÂ III, 81 頁。

cccxi AMÂ III, 82-84 頁。

cccxi Z, pp.118-122. 邦訳 146-150 頁。

cccxi AMÂ III, 80 頁。

cccxi ミシェル・フーコー『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、1977年、143頁。以後この著作を SP と略す。

cccxi アラン・コルバン『「時間」の誕生』『時間・欲望・恐怖』小倉孝誠・野村正人・小倉和子訳、藤原書店、1993年、19頁。以後この論文を AJ と略す。

- cccxxx SP、148 頁。
- cccxxxi 但し、この閉鎖性は規律的空間の必要条件というわけではない。
- cccxxxii SP、148 頁。強調原文。
- cccxxxiii SP、152-153 頁。
- cccxxxiv SP、150 頁。
- cccxxxv SP、152 頁。
- cccxxxvi SP、153 頁。ルビおよび訳注は省略。
- cccxxxvii SP、149 頁。「絵図」「一覧表」とともにタブローとルビが振られている。
- cccxxxviii SP、148 頁。
- cccxxxix SP、149 頁。
- cccxl SP、144 頁。
- cccxli 本論の主旨から言っても監獄と非行性については今詳細に論じることはしないが、SP 第四部第二章「違法行為と非行性」その他の箇所を参照。
- cccxlii BNÉ、395 頁。強調原文。因みに、見られずに見ることによって規律の内面化を可能にする一望監視施設を考案したのがベンサムである。SP、202 頁以下を参照。
- cccxliiii 民主主義については佐々木氏の講義による。BNÉ、572-753 頁も参照。但し筆者はドゥルーズ＝フーコーの議論にはあまり立ち入らないことを断っておく。
- cccxliv BNÉ、396 頁。
- cccxlv BNÉ、395 頁。
- cccxlvi 科学の法則がどのように用いられ或いは改良されていくかも戦略に含まれるし、非応用的なものに美を見出す芸術のための芸術のような考え方は第二章で既に批判してきた。このことは「役に立たない」と思われているものに価値がないことを意味しない。逆である。そこに潜在的な有益性と影響力を感じ取り夢中に研究することは肯定されるし、後の世代で使われれば有意義ということが出来るだろう。長い間無用の長物とされていたとしても、実用的でないと思われていたものが突如として役立つことがあるし、忘れられていた理論が後になってその重要性を発見されることも屢々であることは歴史が示すところである。社会に出て役に立たない、何に役立つのか分からなければ学びたくないという学びを放棄するのは論外として、何かの役に立つというのは既存の枠組みでしか捉えられないということ謙虚に考えるべきである。何人にも未来永劫役に立たない等と断言することはできない。興味関心を惹きつけたが何に使うのかよく分からない何かを研究する価値は十分にあると言うべきだろう。
- cccxlvii SP、154 頁。
- cccxlviii SP、155 頁。
- cccxliv AJ、20-21 頁を参照。SP の例として挙げられているものとは時期が多少ずれるが好例であろう。
- ccccli SP、156 頁。
- ccccli SP、158 頁。
- ccccli SP、161 頁。
- ccccli BNÉ、376 頁。
- ccccliv SP、163 頁。
- cccclv SP、164 頁。
- cccclvi SP、163 頁。
- cccclvii SP、164 頁。
- cccclviii SP、165 頁。
- cccclix BNÉ、377 頁。強調原文。
- cccclx SP、167 頁。
- cccclxi SP、168 頁。

ccclxii SP、169 頁。
ccclxiii SP、164 頁。
ccclxiv SP、144 頁。
ccclxv SP、216-127 頁を参照。
ccclxvi BNÉ、515-519 頁を参照。
ccclxvii BNÉ、519-520 頁も参照。ネオリベリズムが自由競争を煽り立てる手口も同じ演出であるとの指摘にも注目されたい。
ccclxviii BNÉ、519 頁。強調原文。
ccclxix AMÂ III、83 頁。
ccclxx AJ、17-18 頁。
ccclxxi AJ、23 頁。
ccclxxii AJ、22 頁。
ccclxxiii AJ、27-29 頁。
ccclxxiv AJ、24 頁。
ccclxxv 内田樹による表現。「ベルクソンという哲学者は、若い人たちの間ではあまり人気がないけれど、それはこのおじさんが徹頭徹尾『常識の人』だからである。まことに『常識的』なことを、あきれるほどに精緻な学術的論証を積み重ねて検証するのである。……観念論と实在論の極端な主張をおしとどめて、……〔事物と表象の中間としてのイマージュという：引用者〕妥協を策した……。こういう『ナカ取って』というようなことをなかなかここまではっきりと口には出す哲学者はおらない」（内田樹『物質と記憶』
<http://blog.tatsuru.com/archives/000221.php>)
ccclxxvi MM、22-25 頁。
ccclxxvii O、92-93 頁。
ccclxxviii 第二部でも注意したが、不可能としての非 - 世界は事後的に遡行することによって理論的に見出すことができるだけであり、徒に実体化して捉えるべきではない。
ccclxxix Z, p.3. 邦訳 40 頁。
ccclxxx Z, p.103. 邦訳 132 頁。
ccclxxxi MM、8 頁。
ccclxxxii 丹生谷貴志「持続と記憶」『ドゥルーズ・映画・フーコー』、青土社、2007 年、13 頁。
ccclxxxiii MM、15 頁。強調原文。
ccclxxxiv MM、10 頁。強調原文。
ccclxxxv B、16 頁。強調原文。
ccclxxxvi MM、26 頁。
ccclxxxvii 第十一節を参照。
ccclxxxviii MM、18 頁。
ccclxxxix MM、65-71 頁。すぐ後の本文でも述べるように、第四節と第五節ならびに DI の該当箇所も参照されたい。
cccxc DD I、63 頁。強調原文。
cccxcii MM、30-31 頁。
cccxciii MM、32-33 頁。
cccxciiii 尤も、後で議論するように、言語による分割以前に感覚器によるイマージュの取捨選択がありうる。しかし両者には本性の差異があるのであって、混同したり程度の差異に帰着させることはできない。
cccxcv MM、34 頁。
cccxcvi MM、14-15 頁を参照。
cccxcvii MM、35 頁。

cccxcvii MM、39 頁。
cccxcviii MM、39-40 頁。
cccxcix MM、34-35 頁の諸原子についての記述も参照。
cd MM、43 頁。
cdi MM、40 頁。
cdii MM、46 頁。強調筆者。
cdiii ベルクソンはそれほど大きく取り上げていないが、MM、72 頁を参照。
cdiv 以下の神経科学の記述は本学システム神経生理学分野の杉原教授の講義の配布資料を参考にした。
cdv 但し、L 錐体、M 錐体、S 錐体の分布は平等ではない。通俗的な理解としては赤、緑、青の色をそれぞれ感知するとされるが、厳密には各色素の吸収のピークとそれらの色とは完全には重なっていない。
cdvi 例えば、丹生谷貴志「持続と記憶」『ドゥルーズ・映画・フーコー』、青土社、2007 年、18-19 頁を参照。
cdvii ZS、55-56 頁を参照。また、感覚や時間や自己イメージの定礎について把握するためにはドゥルーズが解き明かしたベルクソンの理路だけでは不十分であって、第一部と第二部の蓄積を抜きにすることは到底できない。
cdviii B、51 頁。
cdix B、54-55 頁。
cdx MM、336 頁。強調省略。
cdxi B、54 頁。
cdxii B、55-56 頁。強調原文。
cdxiii B、60 頁。
cdxiv MM、214-215 頁。強調原文。
cdxv B、57-58 頁。
cdxvi B、62 頁。
cdxvii B、58 頁。
cdxviii MM、103-106 頁。
cdxix MM、216-217 頁。
cdxx 追憶的記憶と収縮的記憶という用語は、DD I、99 頁を参照。
cdxxi MM、193 頁。強調原文。
cdxxii MM、218 頁、図 4 を参照。もう一つの倒立円錐の図は後述。
cdxxiii MM、219-220 頁。因みに、子供が出来事の些細な箇所までよく覚えているのは、ベルクソンによれば子供においては行動の必要によって識別されることなく想起が行われており、夢見る人に近いからであって、大人になると記憶力が減退するというのは、想起が現在の行動についての有益さに従って組織されていくからであるという。
cdxxiv MM、231-232 頁。232 頁の図 5 も参照。
cdxxv DD I、108 頁。強調原文。
cdxxvi 中井久夫「記憶について」『アリアドネの糸』、みすず書房、1997 年、128-129 頁。
cdxxvii B、68 頁。
cdxxviii B、69 頁。
cdxxix DD II、190-191 頁。
cdxxx MM、215 頁および 293-294 頁。厳密には、光変換によって視細胞の過分極応答が起こり、節細胞では活動電位の発火頻度へと変換される等という一連の過程をも含めて考えなければならないだろう。またベルクソンは人間が識別可能な最短の時間の長さについての研究も一瞥しているが、より詳しい研究が待たれるところである。なお言うまでもないことだが、収縮といってもそれは波長を短くするという意味では全く無い。

cdxxxix B、80 頁。但し、ここで言われている量とは第一部で述べたような質を有する量であって、純粋に空間的な量ではない。そもそも純粋な量は私たちの世界の外にある。

cdxxxix B、81 頁。

cdxxxix MM、317 頁。

cdxxxix DD I、54-55 頁、90-91 頁その他の箇所を参照。ここでの予見不可能性とは単純な偶然性とは異なるとドゥルーズは述べている。極めて峻厳な偶然性であった現実界と純粋持続はやはり違うものであったと言うべきだろうか。しかし、特定の生命体の持続を問題にし、分析を加えている時点でそれは純粋持続ではない。本論では結論を出さないでおく。

cdxxxix MM、308 頁以下も参照。

cdxxxix B、95-96 頁。

cdxxxix MM、294 頁。B、96 頁も参照。

cdxxxix DD I、80-81 頁。強調原文。

cdxxxix DD II、188 頁も参照。

cdxl B、109 頁。

cdxli BNÉ、98 頁および 201 頁を参照。

cdxlii O、97 頁。

cdxliii MM、315-316 頁。

cdxliv DD II、195-196 頁。

cdxlv MM、315 頁も参照。

cdxlvi B、121 頁。

cdxlvii B、116 頁。

cdxlviii 文脈は異なるが、B、115 頁も参照。

cdxlix 前田英樹「ベルクソン哲学の喜び」『思想』No.1028、岩波書店、2009 年、55-57 頁を参照。

cdli 前田英樹「ベルクソン哲学の喜び」『思想』No.1028、岩波書店、2009 年、46 頁。

cdli DD II、194 頁。

cdlii アンリ・ベルクソン「緒論」『思想と動くもの』河野与一訳、岩波書店、1998 年、101-102 頁の文章に相当するが、ここでは前田英樹「ベルクソン哲学の喜び」『思想』No.1028、岩波書店、2009 年、53-54 頁の訳を引いた。

跋

思いのほか本論は長いものとなった。時間を巡る問いの根深さを物語っている、と言いたいところだが、筆者の文章力および構成力の拙さによるところが大きい。自身の浅学が何度も痛感されたが、議論を続ける過程で幾つかには答え、幾つかは保留してきた種々の問いとの遭遇は貴重であった。書く試みは単純に快いものではないどころか、自失を伴う苦しいものである。だが異質な楽しさがそこにはある。決して短くはない時間をかけて、書物と照明との狭間で戸惑いつつも意を決し論文を綴って来た経験は楽しかったとすることができる。このような機会が増すことを願うし、恐らく筆者自身は以後も別の何かを書いていこう。本論で十全に答えられなかった問いもあれば、新たに出現した問いもある。実践的な時間論としては、本論は序論の域を出るものではない。ともあれ本論はここに結晶し、分化の線の終端で停止した。既にそれは筆者の手から流れつつある。読者は非常に限定されているだろうが、忌憚ないご意見やご批判を仰ぎたい。

本学教養部において開講された「日本思想特論」のために本論は書かれた。擱筆した今ならばこれで良かったと言ふべきかもしれないが、実際に現実化したのは、当初に予定されていた他者論や仏教思想とは似ても似つかないものになってしまった。また、筆者の懶惰および遅疑と遅筆のために、ご指導を賜った吉田真樹先生には多大なご迷惑をおかけしてしまった。それにも拘わらず辛抱強く熱意を以て鞭撻して下さったことに厚く御礼を申し上げる。シンチンガー先生は極めてお忙しい中、ドイツ語の訳文を点検し不適當な箇所をご指摘下さった。執筆過程において少なからず原文に当たって嘸みしめる大切さの一端を感じることができたのではないかと思う。一方で、筆者のフランス語運用能力は未だ実用に供せるものではなく、所々気になる箇所がありつつも原文の吟味を行えなかったことが惜まれるので、今後は更に精進したい。しかし日本語の著作や訳文を読んでも、テキストを刮目して熟読することが如何に重大であるかを感じることがあった。終始それらに誠実であれたならば良いのだが。

執筆にあたっては他にも多くの人々に導かれた。教養部の集大成として、記憶と過去の多くを集約して誕生したのが本論なのであるから、本学の先生方や図書館の方々、手に取って来た諸テキストを始め、筆者が本論を執筆するために様々な形でお世話になった全てを挙げようとすればきりがなく、思いもよらぬ何か役立っている部分も少なくないだろう。あらゆる出会いが有り難いものであったと、ここに感謝の意を表して代えることとしたい。ありがとうございました。

参考文献

- マイケル・イグナティエフ『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』添谷育志・金田耕一訳、風行社、1999年。
- 内田樹「AO入試が始まった」http://blog.tatsuru.com/2009/09/28_0958.php。
- 内田樹『こんな日本でよかったね——構造主義的日本論』、バジリコ、2008年。
- 内田樹『物質と記憶』<http://blog.tatsuru.com/archives/000221.php>。
- Norbert Elias, *Über die Zeit*, hrsg. von Michael Schröter, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. ノルベルト・エリアス『時間について』ミヒャエル・シュレーター編、井本响二・青木誠之訳、法政大学出版局、1996年。
- 木村敏『時間と自己』、中央公論新社、1982年。
- 木村敏「時間と自己・差異と同一性」『自己・あいだ・時間』、筑摩書房、2006年。
- アラン・コルバン「『時間』の誕生」『時間・欲望・恐怖』小倉孝誠・野村正人・小倉和子訳、藤原書店、1993年。
- 斎藤正彦『数学の基礎——集合・数・位相』、東京大学出版会、2002年。
- 佐々木中『夜戦と永遠』、以文社、2008年。
- ジル・ドゥルーズ「差異について」『差異について』平井啓之訳、青土社、2000年。
- ジル・ドゥルーズ「ベルクソン 一八五九 - 一九四一」『差異について』平井啓之訳、青土社、2000年。
- ジル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』宇波彰訳、法政大学出版局、1974年。
- 中井久夫「記憶について」『アリアドネの糸』、みすず書房、1997年。
- 中井久夫「『踏み越え』について」『徴候・記憶・外傷』、みすず書房、2004年。
- 丹生谷貴志「持続と記憶」『ドゥルーズ・映画・フーコー』、青土社、2007年。
- ミシェル・フーコー『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、1977年。
- アンリ・ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、筑摩書房、2002年。
- アンリ・ベルクソン「緒論」『思想と動くもの』河野与一訳、岩波書店、1998年。
- アンリ・ベルクソン『物質と記憶』合田正人・松本力訳、筑摩書房、2007年。
- 前田英樹「ベルクソン哲学の喜び」『思想』No.1028、岩波書店、2009年。
- ジャック・ル・ゴフ「十四世紀の『危機』における労働の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年。
- ジャック・ル・ゴフ「中世における教会の時間と商人の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年。
- ピエール・ルジャンドル『西洋が西洋について見ないでいること』森元庸介訳、以文社、2004年。

略号一覧

- AJ...アラン・コルバン『『時間』の誕生』『時間・欲望・恐怖』小倉孝誠・野村正人・小倉和子訳、藤原書店、1993年。
- AMÂ II...ジャック・ル・ゴフ「中世における教会の時間と商人の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年。
- AMÂ III...ジャック・ル・ゴフ「十四世紀の『危機』における労働の時間」『もうひとつの中世のために——西洋における時間、労働、そして文化』加納修訳、白水社、2006年。
- B...ジル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』宇波彰訳、法政大学出版局、1974年。
- BNÉ...佐々木中『夜戦と永遠』、以文社、2008年。
- DD I...ジル・ドゥルーズ「差異について」『差異について』平井啓之訳、2000年。
- DD II...ジル・ドゥルーズ「ベルクソン 一八五九 - 一九四一」『差異について』平井啓之訳、2000年。
- DI...アンリ・ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、筑摩書房、2002年。
- MM...アンリ・ベルクソン『物質と記憶』合田正人・松本力訳、筑摩書房、2007年。
- O...ピエール・ルジャンドル『西洋が西洋について見ないでいること』森元庸介訳、以文社、2004年。
- SP...ミシェル・フーコー『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、1977年。
- Z...Norbert Elias, *Über die Zeit*, hrsg. von Michael Schröter, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. ノルベルト・エリアス『時間について』ミヒャエル・シュレーター編、井本响二・青木誠之訳、法政大学出版局、1996年。
- ZS...木村敏『時間と自己』、中央公論新社、1982年。
- ZSDI...木村敏「時間と自己・差異と同一性」『自己・あいだ・時間』、筑摩書房、2006年。

妖怪の未来

11080501 徳留和佳

目次

- 第0章 妖怪とは何か？
 - ①問題提起
 - ②妖怪研究の歴史

- 第1章 妖怪の発生
 - ①実の妖怪、虚の妖怪
 - ②実の妖怪
 - ③虚の妖怪
 - ④虚実の妖怪、その境界

- 第2章 過去の妖怪と未来の妖怪・忘却と新興

- 第3章 超自然的事象の区別
 - ①今までの分類
 - ②言葉の意味、変遷
 - ③神と妖怪

- 第4章 表記をどうするか——言葉のルーツ

- 第5章 問題提起に対する回答

- 参考資料

第0章

妖怪とは何か？

①問題提起

河童、天狗、鬼、座敷童子、酒呑童子、海坊主、鶴—日本では古より、妖怪と言われるモノの存在が信じられ、畏れられ、語られてきた。それらは人々の生活に根付き、人々の近くで人々と共に暮らしてきた。しかし、人工的な光が物理的な闇を駆逐し、科学による合理的な思考が様々な謎を解き明かしてからは、人を化かす妖怪は住処を失い、怪奇現象は恐ろしくも、不思議でもない物になってしまった。さらに現在、インターネットが普及し、情報が簡単に手に入れられるようになり、未知の世界は加速度的に侵食されてしまった。神殺しを行ってしまった人間たちは、最早、神話の世界を信じる事は出来なくなってしまった。

しかし、怪奇現象への興味はまだ残っていると云える。UFO、オーパーツ、魔術…などなど、明らかに起きえない現象が、今でもオカルト的にはあるが信じられているのがその好例である。また、おまじないや占い等は現在でも多く支持されている。太古の時代にそうであったように、政で用いる、という様な用途はほとんどないであろうが、そういう物を少しでも信じている人々は、子供達を筆頭として、山の様にいる事であろう。更に、世界中で、それ程宗教が廃れてない所を見ると、如何に論理的・客観的考察が可能になったといえども、目に見えない物への興味が入り込む余地はあると云える。

しかし、古の日本のアトモスフィアより生まれた妖怪は容赦なくその居場所を奪われていると私は感じる。狐や狸などは、古来は化けて出るものとして我々の前に現れており、また、日常生活においても、我々との距離も比較的近かった。しかし、今現在、多くの人間にとって、これらはなじみの深い動物では無いであろう。

そして、自身妖怪というものを考えてみた時に、はたと疑問を覚えたのである。即ち、そもそも妖怪とは何なのか、と言う事である。そして妖怪はこの時代の趨勢の中で、その姿をいかにして変えていくのか。これらの謎を解き明かすべく、妖怪学の先人の智慧を借り、そのうえで、それらの現代という時代とのズレを解消し、時間による変遷、フィクションとノンフィクションにスポットライトを当ててみたいと思う。

先立って、まずは、自身が今まで妖怪をどういった物として捉えていたかを述べ、これを現在の人間の視点の一例としてみる。私にとって、妖怪とは「存在していない」ものである。しかし、幽霊等と同じ様に、全く信じずにいられる訳ではない。自分のどこかにある恐怖の感情故に、夜中に合わせ鏡を覗き込んで見る気にはならないし、平気で墓場を徘徊したりは出来ないのである。ただ、妖怪は幽霊に比べ、出現頻度、或いは、出現すると信じられている度合は低い様に思われる。何故なら、私にとって、妖怪は「古臭い」と感じられるものが多いからである。何故、そう考えるかと言うと、私の妖怪に関する知識が、幼い頃に読んだ漫画やゲーム、更に幼少の頃に読んだ本（児童向けの「こわいはなし」シリーズ等）に因る物であり、その中には、人を化かすタヌキやキツネ、唐傘小僧、座敷わ

らし等、多種多様な妖怪が出てきている。

ただ、それらの妖怪は現在の我々の生活の中で現れてくるようには思えないのである。前文で挙げた例にしても、先ほど述べたように、今の時代、タヌキやキツネと道端や山中で遭遇する機会はそうそう無いであろう。唐傘を差している人も、普段から着物を着ている女の子も、居る事は居るかも知れないが、非常に稀だと思われる。

子供向けの本では、妖怪は大抵、一昔前の生活でしかない風景の中で描かれているのだ。本の中では食事場所は囲炉裏の傍であったり、トイレに行ってみれば汲み取り式であったりである。故に、私には妖怪がリアリティに欠けたものに思われるのである。ここでひとつの問題が提起された。それは「学校の怪談」の様な物で語られているものは何なのか、と言う事である。「赤い紙、青い紙」「赤いちゃんちゃんこ」「トイレの花子さん」「理科室の人体模型」「ムラサキカガミ」「コックリさん」「学校の七不思議」等これらの単語は、実際にそれらの噂が自分の学校に流れているかどうかは別として、我々の年代なら皆聞いた事はあるのではないかと思われる。これらは妖怪と言う範疇に入れて良い物なのか？これらはお化け、と呼ばれる事が多いが、それではお化け、幽霊、妖怪は言葉上どういう関係を持っているのだろうか？全て独立した言葉なのか、或いは包含関係を持っているのか？お化けとは現代版の妖怪の事なのか、或いは過去の妖怪とお化けはもう完全に独立してしまっているのか？また、此れを調べるにあたって、似たような問いが提起されてくる。即ち、過去に同様の事がなかったか調べるのである。日本では過去に、色々なパラダイムシフトを引き起こすような出来事が生じてきた。するとそのシフトの前後で、棄てられる思想も存在している筈である。妖怪は、人間が生み出したものである為、人間の思想、文化に著しく左右され易いと思われる。この場合に於いて、棄てられた思想から生じていた妖怪の行方はどうなったのだろうか。或いはそれは元々「妖怪」と呼ばれていたのでは無く、他の呼称を与えられていたのか。此処を分析していけば、これを近世、現在に適用して、現代での妖怪の変化、そして将来に於いて、妖怪はどう変わっていくか、が捉えられる可能性がある。

更に、これらの「妖怪」は近代以前に於いては、どの様な機能を果たしていたのか、つまりは、フィクションのままであったのか、それともある程度のリアリティを持って、信じられていたのか、と言う問いも浮上してくる。

この様に生じてきた疑問点を纏めると、(Ⅰ) 妖怪とは何か？ (Ⅱ) 妖怪は常にフィクションであったのか？ (Ⅲ) 過去と現在の間の妖怪のギャップはどうなっているのか？となった。論題をこれらとして設定し、現代の妖怪の意義、そしてこれからの妖怪の姿を探って行く。

②妖怪研究の歴史

妖怪がどの様な物かを捉えるために、先ず、今までの研究により、どの様に定義されていたか知る必要がある。そのために、ここで、妖怪研究の歴史を大まかに捉えて行く。

今までの妖怪研究は、小松和彦の「妖怪学新考」によれば、3つの分野に分けられている。妖怪を迷信として否定し、その実際の姿を露わにしようとする研究、従来、キツネ憑き等と信じられていた現象を否定して、その様な伝統的コスモロジーに頼らず、患者を治療するための医学的見地からの研究、そして、妖怪の存在の有無はとりあえず置いておいて、その存在意義・発生背景などについて考える研究、である。

一番目は明治～大正時代に妖怪学を提唱して推し進めた、井上円了に端を発している。彼は、合理的、論理的な解決によって妖怪を分析し、妖怪を「退治」していった。その例として「コックリさん（狐狗狸さん）」がある。「コックリさん」は霊を呼び出し、その霊に質問して、それに答えてもらう、という物であるが、物理学者のファラディもこの現象を解析している⁽¹⁾。結論は、ざっくりばらんに言えば、自分で動かして起きる現象である、と言う事を証明したのである⁽²⁾。二番目については、妖怪研究が目的では無く、あくまで、精神病等に関する視点が中心にあり、本筋から外れている様に思われるのでここでは割愛する。

では、三番目についてはどうだろうか。この分野は私が今回の研究についてメインとしている所であり、この分野を理解・再分析して行く事が、妖怪定義の近道だと思われる。この分野では、最初に江馬務が、「日本妖怪変化史」を出版している。これは今とはかなり違う形だが、妖怪や幽霊の分類を行っている。この分野の先駆けの本であったと言える。この後に、柳田國男が井上への反発を含めつつ、妖怪関係の本をしたためて行く。ただ、柳田は妖怪研究のみをしていた訳では無く、民俗学の一部であり、妖怪のみについて述べている著作もそこまであるとは言えない⁽³⁾。しかし、柳田の妖怪研究は、今現在妖怪に於いては、若干の問題を抱えていると言わざるを得ないが、それでも後の妖怪学を支える大本となっている。この分野では、宮田登や小松和彦がメジャであり、私の論も小松の論をかなり参考にしている所が多い。この研究をしている人は他にも勿論いるが、後に出てきたり、柳田に強い影響を受けすぎたりするケースもあるので、ここでは割愛し、後に紹介したい。

では、いよいよ、妖怪とはどのような物であるかを考えて行く。

第1章

妖怪の発生

①実の妖怪、虚の妖怪

日本に住む超自然的な物には、色々なものがある。山を駆ける天狗、川に住む河童、海に潜む船幽霊、家に憑く座敷童子。これらは、それぞれ我々の先祖である日本人に信じられ恐れられて来たものである。今では、彼らは、最早殆どの人にはその存在は信じられていないが、それを呼称する時、我々は妖怪という言葉を使う。また近年では、水木しげるの「ゲゲゲの鬼太郎」や、著者の世代にとって割と馴染み深い「地獄先生ぬ〜べ〜」には、古来より言い伝えられる妖怪の他にも、オリジナルの妖怪も出てくるものもある。主人公の鬼太郎などは、そのいい例である。他にも「コケカキイキイ」と言うのがある。これは、元々、紙芝居中で登場した、悪党に殺された母の死後に生まれた者が、その復讐を遂げる話だが、後に、水木しげるの短編中に登場する⁽⁴⁾。その時は、木や植物と会話でき、音楽を奏でる妖怪として描かれている。また、学校に出てくる妖怪・幽霊等は、学校の存在以前にはなかった割と新しいものである。

扱、これらは、等しく妖怪と捉えられているが、その区分は正しいのだろうか？そもそも妖怪とは、人間が「闇」を恐れ、それに何らかの具体的な形を与える事で、自分達の理解できる段階にまで具体化を行ったものである⁽⁵⁾。我々は、不思議な現象に出会った時、取り敢えず、先ずそれを自分の知識で理解しようとする。それが出来なかった場合に、「自分の知らない何らかの知識」によるものだと捉えれば、それは「今は理解する事は出来ないが科学的なアプローチで解決する事ができる自然現象」になる。ただ、自分の中に、それは「得体のしれない何か」が引き起こしているのではないか、という意識があれば、それは、幽霊や妖怪といわれるものになるのである。それはいわば現実への対処のために生まれてきたフィクションである。では、もともとフィクションの為に作られたフィクションである彼らは妖怪と言えるのか？先ずはそれについて考えて行きたい。

②実の妖怪

それでは現実への対処のために作られた妖怪について話を進めて行きたい。現実の妖怪の存在理由に関する視点は柳田國男と同じ視点をとり、自然などに対する畏怖を前提としている⁽⁶⁾。ただ、これは主に、ムラにおける、畏怖の発生の場合である。基本的に柳田の民俗学は、ムラを民俗学の主な対象としており、マチや都市で新たに生じていた「妖怪文化」には触れなかった節がある。ただ、近世までは、農民の割合が多く、そこが生活の中心であったことを考えると、近世辺りの妖怪の発生理由を述べるには十分だと思われる。扱、日本には神道と言う物があるが、その源流となる古神道は、アニミズム思想をその中に持っている。例えば、古来、百鬼夜行に描かれてきた様な、代表的な妖怪である憑喪神は、長く生きた動植物や、長く使われた道具に神が宿ったものである。此処に神が存在するという事は、道具を粗末に扱う事に対する畏怖がある事が示されている。

また、妖怪は神々の零落したものである⁽⁷⁾と言う柳田の説には、先人方が様々な反証をし、その欠点を指摘しているので、私もその考えにのっとりたいと思うが、勿論、彼の説の通り神から零落した妖怪も存在する。例えば、諸説はあるが、一つ目小僧などは、山の神が零落したものと捉えられている⁽⁸⁾。一つ目小僧に関しては、日本書紀にある鍛冶の神、天目一箇神との関連性も指摘されている⁽⁹⁾。

③虚の妖怪

それでは次にフィクションの為の妖怪について述べて行く。先ほどは「ゲゲゲの鬼太郎」の鬼太郎を例にとって出したが、これについては、あくまでこれは物語の中の登場キャラクターであり、「妖怪」と呼ばれる事は無い、と言う意見もあるかと思われる。しかし過去にその様な例がある。例えば、傘化け（からかさ小僧）は人口に膾炙した妖怪であると思われるし、鬼太郎が妖怪かどうかは明言できないが、これが、創作の為に作られた妖怪であると思う人は少ないであろうし、これは妖怪で間違いないと言う人は多いであろう。しかし、この出典は江戸時代の物になる⁽¹⁰⁾。今の、一本足でびよんびよん飛び回るイメージは、江戸時代に、怪談の語り手が客のニーズに合わせて作った物なのである。江戸時代は妖怪や幽霊を娯楽として求める人達が多かった時代であり、語り手や舞台の作者はそういう客の心を掴むために、それまでは存在していなかった妖怪を自分で作り出したり、或いは、昔に存在していた妖怪を、その時代風アレンジして再登場させたりしたのである⁽¹¹⁾。本題に戻るが、室町時代の「百鬼夜行絵巻」にも傘の妖怪が描かれてはいる。その姿は今の物とは大きく異なって、目も二つ、脚も二つある。これは明らかに創作の手が加えられており、何よりも重大な点として、そういった唐傘小僧の物語が民間伝承として存在していないのだ。故にこれは、創作妖怪が時代の変化を経て、我々に信じられるようになったという例と言って良いだろう。

勿論、これらの妖怪を生み出した人々に悪気はあったわけでは無く、また意図的にこの様な結果を生じさせようとした訳では無い。怪談の語り手が、誰も知らない妖怪の姿を追い求めた結果であるし、また現在の日本人における妖怪のイメージを、だいたい固めてしまった水木しげるも、古来の妖怪に自分なりのアレンジを加えたりした、と本人が言ったように、存在すら忘れかけられていた妖怪と言う物を引っ張り出してきたのである。

④虚実の妖怪、その境界

扱、それでは本題に移って行こうと思う。前述した通り、フィクションから事実へと移行していったものがあるが、その理由について更に分析を進める。

まずは、何故この様な事が可能なのか、と言う点である。私はその一因は、妖怪伝播の主な手段がフォークロアであるが故だと考えている。何故ならば書面媒体による伝播であれば、資料が残っていれば、ルーツを辿ろうとした際に散逸などの問題はあれど辿る事は不可能では無い。しかし、口伝であれば、語る者が途絶えてしまう可能性が高く、更に数

代経ってしまえば語り手自体がアレンジを加えてしまう可能性もあり、ちゃんとしたルーツを辿る事は出来なくなってしまうのである。

また我々一般市民は厳密な研究結果より、インパクトを重視するという所にも移行の背景はあるように思われる。血液型占いを例に取ってみよう。血液型占いというのは、基本的には無根拠な占いである。その点からすれば、信じる余地が無いのだから、今日本で血液型占いが存在していなくても不思議ではない。しかし「血液型で性格が分類できる」という最もらしい根拠をあげて、それが大衆に受け入れられたならば、いくら論理的にそれを否定したとしても、焼け石に水程度の効果しか得られないのである。それは今現在、血液型占いが蔓延している事態を見れば分かるであろう。ここで、占いを例に出したのは意図がある。占いも妖怪も、自身が立脚する為の盤石な基盤を持っておらず、言わば境遇が似ているのである。吹けば飛んでもおかしく無いほどの根拠しか持っていないのに、未だ生き続けているのである。

そして、これから言える事は、研究結果と大衆の意思は必ずしも一致しないという事である。如何に研究結果で「真実」が証明されようとも、大衆が「誤り」を信じていればそちらが「事実」となるのである。「フィクション」であると過去の研究によって証明されても、最早大衆にとっては、それは「存在していた妖怪」だと信じている為、フィクションの妖怪がその枠から飛び出てくるのである。

次に、江戸時代の妖怪の捉え方について触れていく。江戸時代には、都市を中心に、自然の恩恵や脅威が生活の実感から遠ざかり、社会が、貨幣を中心とする現実的な方向に向かっていった⁽¹²⁾。その傾向は「ないものは金と化物」といった当時のことわざにも現れている。が、だからと言って、その様な時代に於いて、妖怪は消滅していた訳では無い。キャラクターとして残っていたのだ。

この論は虚の妖怪について述べていたアダム・カバットの論文『「創作」としての妖怪』によっても補強される。江戸時代に於いて、都市文化の中で育った妖怪は「商品」として作り上げられていった。勿論、その時までの民間伝承の妖怪と、すべてが断裂したわけではない。だが、それが畏れとしての姿を失ったことは、妖怪という存在が、パロディや笑いを重視する文学である「黄表紙」に描かれていた事からも明らかである。⁽¹³⁾

第2章

過去の妖怪と未来の妖怪・忘却と新興

扱、次に妖怪と言う存在の時間流動性について述べて行きたい。江馬務の分類に従えば、妖怪の歴史は五つに分けられている。彼の妖怪の弁別方法は、先駆けの一人と言う事もあり、なかなか特殊なものである。彼は、妖怪変化の本体を、人・動物・植物・器物・自然物・あるいはいずれかに類似した物、に分けている⁽¹⁴⁾。しかし、後世では、柳田國男の判別方法が主流となった事もあり、あまり日の目を見る事は無かったように思われる。唯、私はこの年表による妖怪の分別は役に立つものである、と考えている。何故なら、これらの期の間には、大きなパラダイムシフトがあり、期毎に、信仰する大元や、畏怖する対象が変わっていると言えるからである。では、その五期を述べて行こう。第一期は神代、第二期は神武天皇より仏教伝来まで、第三期は仏教伝来より室町時代の応仁の乱まで、第四期は応仁の乱より江戸時代末期まで、第五期は明治以後、である。彼はこの根拠を「何」が不可思議な力を持っていたか、と言う点に重点を置いていた様に見受けられる。第一期は古事記・日本書紀に代表される様な、妖怪変化や妖怪現象が普通の事と見做されていた時代である。幽霊等はまだ殆ど存在していない。

次に第二期だが、ここを述べるにあたって、神社本庁のホームページに載っている、神道の死生観を引用したい⁽¹⁵⁾。

『神道は祖先を崇敬する信仰が基になっています。氏族の始祖を氏神（氏神）として崇敬し、祖先を自分たちの守り神として崇敬します。このように人は死後、家族や親族を見守る霊となって祖先神の仲間入りをすると考えられます。この、人と神の連続性は、神道の大きな特徴と言えます。江戸時代の豊受大神宮（とようけだいじんぐう）の祀官であった、中西直方は『死道百首』の中で、「日の本に生まれ出し益人（ますびと）は神より出でて神に入るなり」と詠んでいます。これは、祖先の神々から出たものは、やがて一生を終えると祖先の神々の所へ帰っていくのだという意味であり、この歌は実に明確に日本人の死生観を表しています。つまり、日本人の生命は、祖先から自分へ、自分から子孫へと永遠に「血」と「心」の連続を形成するのです。言い換えれば、これは靈魂の不滅、靈魂の引き継ぎとも言えるでしょう。そして、私ども日本人の「霊」は、仏教でいうような十萬億土にいくのではなく、わが家、わが郷土、我が国に留まって、祖神と共に子孫の繁栄を見守り、子供からのお祭りを受けるのです。』

とある。これは、現在の神道の解釈であり、これと同様の思想が第二期に持たれていたかと言うと、疑問に感じる所ではあるが、神道には明確な教典等は存在しないため、それを知ることは難しい。が、江馬氏が言う所の第二期では、神代にあったような、森羅万象が不可思議な力をもっている、と言う事は無くなったが、まだ、死後に「霊」となって現れる様な類のものは存在していない。これと絵馬氏の解釈を併せて考えると、死んだ後に人魂がどうなるか、という迄の思想はあったものの、それが死後の世界を「生きる」という迄の発想は生じていなかったように思われる。

扱、次は第三期に入る。五三八年に仏教が伝来してからは（『上宮聖徳法王帝説』を採用するならばこの年・『日本書紀』を採るならば五五二年）、日本の思想界には、来世思想が加わるようになり、死後の世界が生まれていった。それを示すように、それ以降は、今ほどでは無いが、人間や動物の霊も多く現れだした。

次は第四期だが、ここは特に詳しくは述べない。ただ、『百鬼夜行絵巻』が生まれたのもこの室町時代であり、後に述べる様に、妖怪に娯楽的な一面が取り入れられていった⁽¹⁶⁾という点で、江馬氏が意図している所とはかなり違っただろうが、ここを転換期とする江馬氏の説を補強したい。

第五期には、学問が発達していったことにより、信憑性が揺らいでいったことや（江馬氏は同著で『学問の照魔鏡のため妖怪変化も漸次影をひそめ〜』と表現している。）更に妖怪博士と呼ばれた井上円了が、客観的な視点から迷信をどんどんと否定していき、この時期には妖怪は殆どなりを潜めてしまった、と言って良いであろう。また、柳田に代表される、フォークロアの収集が本人の意図とは逆に拍車をかけたのではないかと考えている。柳田の代表作「遠野物語」は岩手県の遠野に纏わる伝説や、不思議な出来事を集めたものである。私はこの作業、そしてこれが出版された事は妖怪の歴史に於いて、重大なポイントだったのでは無いか、と考えている。遠野物語が出版された頃は、江戸時代も過ぎている事から、既に妖怪はいない物として捉えられ、妖怪は迷信とされ、姿を消していった。柳田はそういった潮流に反発する様に語られた妖怪の姿を明らかにした。しかし、私は、妖怪が虚の歴史として広がって行くきっかけを作りだしてしまったのでは無いだろうか、と思ってしまうのである。時代は、井上の手を借りるまでもなく、科学を信奉し、迷信否定、つまりは妖怪否定の方向に移行していた。その中で発表された遠野物語は、最早、リアリティを持った話と言うより、御伽話としか捉えられなかったのではないだろうか。結果、妖怪は、フィクションの中にその位置を確定したかの様に思われる。

更に、これが 1925 年の著である事を考慮し、更に私は戦後〜という第六期を加えたい。これを加えようと思った理由がある。戦後政策などによる、それまでの信仰、迷信の崩壊である。唯、補注として扱うが、昭和天皇が人間宣言を行い、現人神で無いと表明した事は、日本人には人間だという事実は当たり前の事で、大した影響は及ぼさなかったという事である。此処を自分は若干誤恋していた様なので述べておく。昭和天皇が官報で人間宣言に触れた部を抜粋する。

『朕ト爾（なんぢ）等国民トノ間ノ紐帯（ちゅうたい）ハ、終始相互ノ信賴ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼルモノニ非ズ。天皇ヲ以テ現御神（あきつみかみ）トシ、且（かつ）日本国民ヲ以テ他ノ民族ニ優越セル民族ニシテ、延テ世界ヲ支配スベキ運命ヲ有ストノ架空ナル觀念ニ基クモノニモ非ズ』

だが、これはそれまでの日本神話や、以前の天皇の神格を否定している訳ではない。結果的にこれらの思想は残り続けたのだと言える。しかし、現代に於いてこれらの思想が一部にしか残っていない所を見ると、ゆるやかに消滅していたのだらうと思われる。

ともあれ、第二次世界大戦は日本の信仰を語る上で大きなターニングポイントであったと言って良いと思われる。何故なら、敗戦によって、一つの大きなパラダイムシフトが起こり、信仰の縁が揺らぎ、諸外国によって新たな思想が流入して行くにつれ、合理主義が蔓延し、過去の信仰を否定する方向に向かっていったからだ。

細かく分けるならばここに水木しげるのマンガを端とする第七期を含めたい所だが、これについては虚の妖怪の項で述べた事と重なるのでここでは割愛する。

第3章

超自然的事象の区別

それではいよいよ本題の「怪しきもの」の分類に入って行きたい。「怪しきもの」達にも種類がある。それがさっきまでも散々でてきた「妖怪」、「幽霊」、「神」、「百鬼夜行」、「魍魎魍魎」等の呼称で呼ばれるものである。しかし、今現在、一般の人にとって、これらの区別がはっきり出来ているかという、そうでは無いであろう。

それをするにあたってまず切り込んでいかなければいけないのは、妖怪と幽霊の別である。最近ではこの2つの言葉は混同されてしまっている。「お化け」と言う言葉もその一例である。このお化けと言う言葉は、もともとは何か「化け」たものである筈なのに、今はどちらの意味でも使われてしまっている。

その前にまずは、先行する方々がどの様な分類をしているか見て行く。

①今までの分類

では、古い著書から挙げて行こう。まずは1925年に発表された江馬務(1884~1979)の「日本妖怪変化史」よりその分類を取り上げる。彼は、幽霊と妖怪の立場を取っている。彼は、妖怪を(現世的 or 輪廻的) × (精神的 or 実体的) の4通りに分類している。この内の、輪廻的×精神的のパターンとして現れている。即ち、宗教的思想に拘束された結果、その精神が化物の活動を行うものを幽霊としているのである。

次に、1936年に発表された柳田國男の「妖怪談義」を見てみると、彼は、妖怪は、出現場所が一定・対象者不定・暁や宵等の薄暗い時間帯に出現する物、幽霊は、出現場所不定、対象者一定・丑三つ刻等の夜中に出現するものであると述べている。

また柳田國男の弟子である折口信夫は1929年に発表した「国文学の発生」の第三稿の中で、「微かながら、祖霊であり、妖怪であり、～」と述べている節があり、祖霊(先祖の幽霊)と妖怪を同一のものとして挙げており妖怪と幽霊を区別していなかった節がある。

他にも井上円了は幽霊と妖怪の立場をとっている。と言うか、彼に関して言えば、「妖怪」は妖怪現象として捉えられ、恐らくは、彼が言うところの仮怪の中に幽霊が含まれているように思われる。

宮田登は、1985年の「妖怪の民俗学」の中で、幽霊を特定個人の心理反映、妖怪を共同感覚の心理反映として表しているが、「幽霊はむしろ妖怪の属性の1つになっていると考えてもいいのである」と書いている。故に彼も幽霊と妖怪の立場を取っている。

小松和彦は幽霊を妖怪の特殊なタイプのものとしている。2007年の「妖怪学新考」の中で小松は諏訪春雄氏の「もともと人間であったものが死んだのち人の属性をそなえて出現するものを幽霊、人以外のもの、または人が、人以外の形をとって現れるものを妖怪」と考えておく⁽¹⁸⁾とする立場を最も妥当としている。また同書の中で、柳田の分類は彼の分類に当てはまらない例をあげ否定している。それで、最初の結論に戻るわけだが、小松は言葉のもともとの起こりに反して、近年、「お化け」が「化ける」ものだけでは無く

「幽霊」の事をも指している点を考慮にいれて、「妖怪」を「妖怪」と「幽霊」の上位概念と規定しようとしている。(19)

これらを念頭に置いて、論を進めて行きたい。しかしその前に、これらの言葉が元々どのような言葉であったかを知る必要がある。言葉やその意味は流転する物であるから、元々の意図とは異なっている可能性がある。故に次の項でこれを分析する。

②言葉の意味、変遷

取り敢えずは、妖怪、幽霊、お化けの定義が被らない様にする為、これらを更に分類し直そうと思う。妖怪は、先ず「妖怪現象」と「妖怪存在」に分けられる。妖怪現象とは、我々が分析出来ない様な不思議な現象を指し、妖怪存在とは、その様な不思議な現象に対して、名前や絵をつけ、「この様な現象は〇〇によって引き起こされているのだ」と説明されるようになったものである。例えば、昔より、犬憑きや、狐憑きと言った物がある。ある家の者が急におかしな行動を取るようになり、狂ってしまったとする。これは、その当時では解明出来ない「現象」である。これを巫女や祈祷師、修験者等が、その原因を「この者にはキツネの霊が憑いている」といった風に発言すれば、それは妖怪現象では無く、妖怪「存在」が引き起こした物だと解釈されるのである(20)。

次に、妖怪存在にはまた、何種類もあり、(i) 変化して姿を変えるもの(変わったもの)、(ii) 元から異形のもの、(iii) 動植物・器物等の霊がそのままの姿で蘇ったもの、(iv) 人間の霊がそのままの姿で蘇ったもの、(v) 神、等がある。では、分類を開始しよう。

本来ならば、(i) はその名前の通り、妖怪「変化」或いは「化け」物と呼ばれるべきであるが、「妖怪」と言う言葉が、あまりにも広くの意味を包括してしまっているが故に、コレラという言葉を使うのは適切でない様に思われる。(ii) は、ぬっへっほう等がそうであろうか。ぬっへっほうは肉の壁の様な外見をしており、その姿は、他の何かとは例え難い形をしている(21)。(iii) は、憑喪神等がそれに当たる。唐傘お化けなどはその例で、人に使われなくなった傘が化けて異形の形をとったり、或いはそれがデフォルメされたりといった形で出てきたものである。日本には、古来、森羅万象に八百万の神が宿っている、といわれるようにあらわされる、アニミズム信仰が根ざしており、そういった点でこのような存在は割とメジャーな方であろう。(iv) は、個人的には妖怪と幽霊をあまり似たような物と捉えていないのだが、上記の研究者間では、分類していない節があるので、ここでは分類して別物と扱って行きたい、と言っても、やっている事はそう違っている訳でも無く、ようは、妖怪と言うカテゴリーの中に人の霊を入れるか入れないかと言うだけの話であり、自分はこれを入れなかったと言う事である。勿論吟味しなくてはならない存在が居る。船幽霊である。船幽霊とは、海で遭難した船乗りや亡者の霊が集まり、通りかかる船に襲いかかる、と言う物である。彼らは柄杓を要求し、底の抜けた柄杓を渡さないと船を海水で沈められてしまうのである。私は、これは幽霊で良いのでは無いかと考えている。柳田以降の場所や、時間、目的による分類に従うならば、これは妖怪であろう。唯、私はこれを人の霊であるかそうで無いかと言う根拠で判断しているため、私はこれを幽霊と捉える。

扱、(v) が、一番厄介な所である。論の展開が大きくなるため、此処は一項目置きたいと思う。それが次の項目、神と妖怪である。

③神と妖怪

先程から、私は妖怪の例として憑喪「神」といったものを挙げて、そして妖怪のカテゴリに入れていたが、ここは議論が必要なところである。先にも述べたが、柳田が述べたように、神が祀り捨てられ妖怪となった例があったり、逆に、妖怪や魔といった名前でも語られている存在が、祀り上げられた事によって神と呼ばれたりなる様になった例は枚挙にいとまがない。その有名な例としては、河童、天狗、座敷童子、鬼、狐などがあげられる。例えば、河童は、人間に害をなすだけの存在、即ち妖怪として表わされる事がある。しかしこれが一度、「水神」すなわち水に関する神として「神格」を得たならば、神として捉えられる事となる⁽²²⁾。例えば、水天宮では河童は神として奉られている。あるいは、他の神の眷属として、つまりは神の使いとして登場する事もある。何故この様どころその立場がかわるかという、まず大きな視点は人間の立ち位置である。人間がどのように妖怪、つまりは自然に関する存在に対してどのような気持ちを抱くかと言う事でその捉えられ方も変わってくる。これは時代の変動と言ったようなマクロな視点の変化だけでなく、ミクロの視点によっても変わってくる。例えば犬神という物がある。犬神は飢餓状態の犬の首を打ちおとし、さらにそれを辻道に埋め、人々が頭上を往来することで怨念の増した霊を呪物として使う方法が知られる。また、犬を頭部のみを出して生き埋めにし、または支柱につなぎ、その前に食物を見せて置き、餓死しようとするときにその頸を切ると、頭部は飛んで食物に食いつき、これを焼いて骨とし、器に入れて祀るといった方法がそれぞれ知られている。(大学の講義等より) こういった神がある対象にとりつくと、取り付けた方は、それを良しとして扱うため、これを、良い事を成してくれた超自然的存在、すなわち神をして扱う。しかし、取り憑かれた方はそれを自身に害悪をなす存在として捉えるため、これを妖怪などとして捉えるのである。こういった様に神と妖怪の境界は割と簡単に揺らぎやすく、何処を境界にするかと言うのを示すのは容易では無いと言える。ではどうしたら良いのだろうか。私は、ここに無理に境界を定める必要はあまり無い様に思われる。それが、我々に対し、どの様に振舞ったか、それを根拠にしか判断できないのである。勿論、神としか捉えられないものも、妖怪としか捉えられないものもある。そういった存在はそう定義されれば良いだけの話である。神と妖怪の間をうろうろしている存在に関しては、無理に定めず、中間体としての新しい名前を当てるか、或いは、両方で呼んでおけば良いのでは無いかと思うのである。投げやりな結論に聞こえるかも知れないが、明確な判断基準がない以上、無理に定めても返って逆効果では無いかと思われるのである。では、実際にこれらをどのように呼べば利便性が高いだろうか、それをつぎの項で述べていく。

第4章

表記をどうするか

まずは超自然的存在を定義するための、言葉の隙間を埋めて行こうと思う。大前提として、それらの言葉の境界は流動的な性格を持ち、また厳格でありすぎではない。二次元的に切断するのだ。定義を設定するのに、そんな曖昧な設定で良いのか、という問いが生まれてきそうだが、其れで良いのである。なぜそう考えるか説明しよう。例えば柳田は妖怪を場所で分類するにあたって、山、道、家、海、川、村、その他と設定していた⁽²³⁾。また、それに対し、井上円了は、妖怪を、真怪（科学では説明出来ないもの・不可知論的な立場からの、人知に於いて知ることが不可能な物）、仮怪（自然現象で起こる不思議なもの）、誤怪（偶然に見間違えたもの）、偽怪（人が意図的に作り出したもの）と分類していた⁽²⁴⁾。此処に見られる違いは、主観にしても彼らの分類の違いは時代によって揺らぐか揺らがないかにある。

それぞれの時代に於いて、場所を設定し直すのならば、その定義は強度を保つであろうが、柳田の分類だと、時代が経つに連れて、「その他」の部分が膨らみすぎてしまうのだ。扱、前置きが長くなってしまったが、ここから本題に入って行きたいと思う。

①言葉のルーツ

長くなるが、まずは諏訪春雄氏の論文「幽霊・妖怪の凶像学」より引用を用いる。

『幽霊も妖怪も中国で成立した言葉である。幽霊のもっともふるい用例は五世紀の南朝末の詩人の謝惠運^{しやけいゆん}の文にあらわれ、妖怪の用例はそれよりはるかにふるく、一世紀はじめの『漢書』にみえている。それらの用例を検討すると、妖怪は怪奇で異常な現象、幽霊は人の死後の靈魂といった意味で使用されていた。このような中国の意味と用法はそのままに日本にはいつてきた。日本での妖怪のもっともはやい用例は『続日本紀』の奈良時代宝龜八年(七七七)二月の記事に「大祓。宮中にしきりに妖怪あるためなり」とあるもので、中国とまったく同様に異常現象と言う意味でもちいられていた。また、幽霊はそれより三世紀ほどおくれて、平安時代末の藤原宗忠の日記『中右記』寛治三年(一〇八九)十二月四日の箇所に「毎年、今日念誦すべし。これ本願、幽霊成道のためなり」とあるものである。これも中国とおなじように死者の靈魂という意味で使用されていた。』

(日本妖怪学大全 p208 02~09)

「カミ」は、七一二年に完成した『古事記』の中に『其の太后息長帯日売命は、当時神を帰せたまひき』と言う用例が用いられている。(日本国語大辞典、第二版) その意味は、宗教的、民俗学信仰の対象や、古代時代のアニミズム思想における、天地万物を支配している存在の事であった。つまりは神道の神を指す言葉であった、と言う事でよからうと思う。また、奈良時代以前に使用されていた日本語古語である上代日本語で、その言葉があったことは分かっている。更に、「神」と「上」はこの時代では音が異なっているため、同語源では無いだろうと言われている。

ここまでは最近でも、超自然的な存在を指し示す時によく使われているものである。次に、最近の使用例はそう多くはないものの、その類の言葉で割と人口に膾炙しているものを挙げてみようと思う。

「魑魅魍魎」は、一一一〇年の『百座法談』で「諸の鬼魅魍魎みちみてらむ」と言う文章の中で初出である単語である、色々な妖怪変化、種々の化け物を指し示す言葉である。これ以前にも魑魅・魍魎と言う別々の言葉はあったが、一緒に使われているのはこれが初めてである。因みに「魑魅」単体だと、山の怪、「魍魎」単体だと、川の怪の事であり合わせて山河の怪の事でもあるが、恐らく現在その使い方を使っている人は少ないだろう。

「百鬼夜行」は12世紀前半に作られたといわれる『大鏡』のなかに「この九条殿は百鬼夜行にあはせたまへるは」と言う文で初めてみられている。意味は、種々の妖怪が列をなして歩くこと、である。この言葉はそれこそ「百鬼夜行絵巻」などで有名である。ところで、百鬼「夜」行とってはいるが、必ず夜に出るわけでも無く、絵巻の中には夜以外に出ている部分も多い。

以上を纏めると「魑魅魍魎」や「百鬼夜行」は超自然的存在の枠を指定するものと言うより、漠然と指し示すものだと言える。故に超自然的存在の種類を指定するのに向いている言葉とは言えない。扱、これと先程の絵巻の話を組み合わせてみよう。百鬼夜行絵巻の最古は室町時代の物である。室町時代は一三三八年に成立しており、これらの言葉が出そろうたのより後の事である。

キャラクターとしての超自然的存在の姿がここに出そろうたと言える。さて、私はこのトピックを挙げるにあたり、それぞれの言葉の語源とその変遷を追って行き、その古来の意味に従い、妖怪の定義を行おうとしたが、厳密にその言葉の起こりを調べつくす必要はないと思われる。何故ならば、過去の分類にしても、超自然的存在をきっかり分別していた訳でもないし、更にその時期に使われていた言葉と、今現在人口に膾炙している使われ方では明らかに食い違う様な用例が出て来てしまうからだ。先程の例を取ると、「妖怪」がそうである。上述した様に、絵巻や戯画に描かれる前の、完全に不可思議な「現象」を説明していた「妖怪」と言う言葉は、最早、今その意味を果たすのにふさわしくない。

ただ、その変遷を辿る事は、人々のこの言葉に対する意識が、どのように変わっていったかと言う事を示しているため、重要な点だと思われる。そもそも民俗学の第一人者の柳田國男にも、正確に出来ていないところである（柳田は幽妖の境界を場、時間、特定不特定で弁別したが、「稻生物怪録」の例などは明らかにそれにのっとっておらず、この例だけでも十分と言えない事が分かる。）のだから、言葉で完全に分けられるとは思わない。

以上より、超自然的な「事象」を分類して表記するならば、上位の概念として、「妖怪」を「今現在、幽霊では無い超自然的な事象」として捉え、「妖怪・現象」「妖怪・変化」「妖怪・異形」「妖怪・神」（二面性を持っている存在の内、祀り上げられ恩恵を与えるもの）「妖怪・妖怪」（二面性を持っている存在の内、祀り棄てられ害悪を成すもの）「妖怪」（害悪を成し続けているもの）「神」（恩恵を与え続けているもの）「幽霊」（人の霊）と言った様に「メ

イン・サブ」にする表記が良いのでは無いかと思う。これならば、今迄使われていた言葉の意味を違える事も無いし、新興の妖怪が出てきても、性質で分ける事が出来る。

第5章

問題提起に対する回答

以上より、最初の三つの問題提起に関する私の回答を述べたい。

(Ⅰ) 妖怪とは何か？という問いに関しては、その正体が云々を言うより、まずは「妖怪」という言葉を定義する所から始めなければならない、と回答せざるを得ない。今現在、「妖怪」という言葉に与えられている意味はあまりにも多すぎる。それぞれの異なる意味が曖昧に重なっており、厳密な分類は意味を成していない。更に分類を成す事自体が、超自然存在の時間変化を伴う以上、若干の無理があるのである。しかし、⑤で載せた表記を使ってもらえるなら、それをそのまま私なりの定義として示したい。唯、上位の概念の妖怪と、下位の概念の妖怪とが言葉が被ってしまい、ややこしくなっているので、その部分は改良したい。しかし、人口に膾炙している言葉で、代用出来そうな単語が思いつかないので、今の所はこの表記にする。尚、以降の私の文章では、妖怪は上位の概念の妖怪の事を指している。

次に(Ⅱ) 妖怪は常にフィクションであったのか？という問いに関しては、これは質問を若干変え、妖怪は娯楽の対象としてのフィクションであったのか、という問いに変えたいと思う。何故ならば、妖怪がフィクションであるのは今の我々から見れば当たり前の事であるが故にこの問いは意味を成さないからである。それで、変更した質問に答えるならば、説明出来ない事象に対して、超自然的存在を背後に仮定して回答している文化や背景は過去に存在しており、また今の我々にもその一部は見る事が出来る。故に、娯楽で無かった時代も存在し、また、現代に於いても、全ての妖怪が必ずしも娯楽として存在している訳では無いのである、と結論づけられる。

最後に(Ⅲ) 過去と現在の間の妖怪のギャップはどうなっているのか？という問いに対する答えは、文化や生活背景、思想の変化により、人間の世界を反映している妖怪も、また同様に変化してきている、と回答する。その中で、過去の妖怪の内、現在の文化にそぐわず、消滅していった妖怪も存在している。しかし、共通している時代にそぐう様にアレンジされた形で現れる場合もあれば、同じ形を持っていたとしても、その存在意義が警告と娯楽の間で変化している場合も存在しているのである。また、大きな思想の変化が無かったとしても、人間の住む背景が変わっていけば、妖怪もそれに合わせて変化していかざるを得ないと思われる。

私は今回この問題提起を通して、妖怪のこれからの表現型を辿ろうとしていた。

即ち妖怪が過去と現在に於いてどのように変遷しているかを捉え、その変化の相似形として未来を想定し、妖怪の定義を決定する事によって、未来での妖怪の位置を定めようとしたのだ。結論として、妖怪は、実際に恐怖を掻き立てるものとして存在するケースも稀にあるであろうが、大半はキャラクターとして、娯楽としてその姿を留める、と私は考える。「闇」というマイナスイメージは過去においては主に視覚的に存在し、後には主に精神的に存在してきた。人間は自身の思考を完全に制御し得ない、換言すれば、無意識の部分

が存在するが故に、如何に時間が過ぎようか、理解できない部分は存在する。その様な部分から妖怪が生じてくるのである。しかし、現在のキャラクター化という、主な潮流の存在故に、かつて妖怪が持っていた様な警告としての側面は失われ、制御できないという事実に対する、アイロニーの様な形で現れてくるのでは無いかと考えている。

参考資料

- (1) 板倉聖宣「超能力・トリック・手品」1994年
- (2) 安斎育郎「こっくりさんはなぜ当たるのか」2004年
- (3) 小松和彦「妖怪学新考」2007年
- (4) 兵庫県立歴史博物館「図説妖怪画の系譜」2009年
- (5) 小松和彦「妖怪学新考」2007年
- (6) 柳田國男「妖怪談義」1977年
- (7) 柳田國男「妖怪談義」1977年
- (8) 柳田國男「妖怪談義」1977年
- (9) 飯島吉晴「一つ目小僧と瓢箪—性と犠牲のフォークロア」2001年
- (10) 兵庫県立歴史博物館「図説妖怪画の系譜」2009年
- (11) 兵庫県立歴史博物館「図説妖怪画の系譜」2009年
- (12) 兵庫県立歴史博物館「図説妖怪画の系譜」2009年
- (13) 小松和彦・編「日本妖怪学大全」2003年
- (14) 江間務「日本妖怪変化史」1982年
- (15) 神社本庁 <http://www.jinjahoncho.or.jp/>
- (16) 兵庫県立歴史博物館「図説妖怪画の系譜」2009年
- (17) 新日本建設に関する詔書1946年
- (18) 諏訪春雄「日本の幽霊」1998年
- (19) 小松和彦「妖怪学新考」2007年
- (20) 小松和彦「妖怪学新考」2007年
- (21) 千葉幹夫「全国妖怪事典」1995年
- (22) 小松和彦「妖怪学新考」2007年
- (23) 柳田國男「妖怪談義」1977年
- (24) 平野 威馬雄「井上円了妖怪学講義」1983年

精神障害者の雇用促進に関する一考察

21090362 藤井 典子

内 容

はじめに

第一章 精神障害者の雇用状況

- (1) 精神障害者の定義について
- (2) 精神障害者福祉手帳について
- (3) 精神障害者の雇用状況
- (4) 男女雇用機会均等法との比較
- (5) 現行制度の効用について
- (6) 精神障害者雇用に関する障壁

第二章 精神障害者を取り巻く環境の改善に向けて

- (1) 雇用状況改善に向けた2つのアプローチ方法
 - a. 差別禁止法について
 - b. 雇用割当の強化について
- (2) 2つのアプローチ方法の融合の可能性について

第三章 残された課題

おわりに

参考文献

はじめに

「自立と共生」は、政策ビジョンのスローガンとしてたびたび用いられてきた言葉である¹。しかしこれらの言葉自体は曖昧であり、その実現に向けての施策もわかりにくい。自立とは、文字通り自らの足で立つことだが、そこには自らの生計を自らの手で得るという意味も含まれる。しかし現実の社会を振り返る時、自立を目指す意思があっても、折からの不景気で職に就けず、親や親族に依存せざるをえない人々が増えている。まして、障害を抱える人々にとっては、一層厳しい状況であることは容易に推察される。

自立には、経済的自立、精神的自立、肉体的自立という三つが含まれる。このうち後二者は、障害者にとって難しい場合もある。しかし経済的自立は、雇用というチャンスが与えられれば、実現する可能性は高い。また、自尊感情を満たすためにも自立は重要な要素である。したがって、経済的自立を獲得することは、単に生活の手段としての金銭を手に入れるだけではなく、自信の確立という精神面にもプラスの効果をもたらすであろう。そのため、経済的自立を獲得することは、精神的自立に向けての着実な第一歩にもなりうる。

障害者の自立は、「障害者の自立及び社会参加の支援」(第一条)として障害者基本法の目的に掲げられ、そのために様々な法整備や法律改正が行われてきた²。最近の例では、平成 22 年 1 月 7 日、全国 14 の地方裁判所で 70 人以上もの原告が「障害者自立支援法」の違憲性を主張した裁判で、政府と原告側の和解が成立した。この和解により政府は同法の拙速な制定を認め、障害者自立支援法で定められた福祉サービス利用料の 1 割の自己負担は、生存権の保障を定めた憲法に違反するとして、その廃止を明言した。今後は当事者である障害者を交えた議論の場を設けつつ、新法の策定が進められることになっている。

しかし障害者の雇用に関する社会や企業のハードルは依然として高く、³平等な雇用の機会は実現していない。現在、日本国内の障害者の数は約 724 万人(平成 17 年度厚生労働省統計による)だが、実際に就労できている人は約 32.6 万人(平成 20 年度厚生労働省統計による)にすぎない。特に精神障害者に関しては、その中でも著しく低く、平成 20 年度の統計では、6 千人程度に留まっている。

そこで本論文では、働く意思のある障害者、特に精神障害者の雇用促進のあり方について考察し、精神障害者をめぐる現状を整理しながら、その改善に向けてどのような法的施策が考えられるのかを論じていきたい。以下、第一章では精神障害者の雇用状況について、第二章では精神障害者を取り巻く環境の改善について、最後に第三章では精神障害者の雇用促進にむけて残された課題について検討する。

¹ 2008 年 1 月に福田内閣が 2008 年 1 月に打ち出した福田ビジョンや、鳩山由起夫内閣総理大臣自身のウェブサイトでも、この考え方が披露されている。

<http://www.hatoyama.gr.jp/masscomm/090810.html>

² 主な法改正については本章末の資料 a, b を参照

³ 欠格事項については議論の余地あり

町村も障害者計画策定の義務化（第9条の2、3）中央障害者施策推進協議会の設置（第24条）、障害者及びその家庭の自立への努力規定の削除

- B1 第1条 「身体障害者の更生を援助し、その更生のために必要な保護を行い、もつて身体障害者の福祉を図ること」
- B2 第4条 「別表⁴に掲げる身体上の障害のための職業能力が損傷されている 18 歳以上の者であつて、都道府県知事から身体障害者手帳の交付を受けた者」
- B3 第4条の「職業能力が損傷されている」という文言を削除
- B4 身体障害者に対する更生医療の給付開始、ろうあ者更生施設が創設
- B5 第1条 「・・・もつて身体障害者の福祉の増進を図ることを目的とする」
心臓、呼吸器の機能障害を追加（身体障害者の範囲拡大）、身体障害者相談員制度、身体障害者家庭奉仕員派遣制度、内部障害者更生施設の創設
- B6 身体障害者の範囲拡大（腎臓の機能障害を追加）
- B7 第2条 （2号として以下を追加）「すべて身体障害者は、社会を構成する一員として社会、経済、文化のほかあらゆる分野の活動に参加する機会を与えられるものとする。」
身体障害者の範囲拡大（ぼうこう又は直腸機能障害を追加）、政令により障害の範囲を定めることを可能にする
- B8 身体障害者の範囲拡大（小腸機能障害を追加）
- B9 老人福祉法改正に伴い、社会参加促進を図る目的規定の整備、更生援護施設の入所決定権等の町村への委譲、居宅生活支援事業の規定整備、視聴覚障害者情報提供施設の創設
- B10 身体障害者の範囲拡大（ヒト免疫不全ウイルスによる免疫機能障害を追加）
- B11 社会福祉事業法等の改正に伴い、居宅介護等の事業、デイサービス事業、短期入所事業、更生施設、療護施設、授産施設（小規模通所施設は除く）が措置制度から支援制度に移行
相談支援事業、生活訓練等事業、手話通訳事業、盲導犬訓練施設の法定化
- B12 障害者自立支援法の成立に伴い、更生医療、居宅生活支援費および指定居宅支援事業者、施設訓練等支援費および身体障害者厚生施設、補装具に関する規定の削除
- C1 第1条 「精神薄弱者に対し、その更生を援助するとともに必要な保護を行い、もつて精神薄弱者の福祉を図ることを目的とする。」
- C2 法律上の明確な定義はなし（個々の法令に合わせて、定義がなされている。一般的な尺度として知能指数が使われる）
- C3 精神薄弱者援護施設が、精神薄弱者厚生施設と精神薄弱者授産施設に類型化される
- C4 老人福祉法等の一部改正に伴い、精神薄弱者居宅生活支援事業の法定化、精神薄弱者支援施設の拡大、精神薄弱者相談員規定の条文化、指定都市への権限委譲
- C5 関係各法の改正に伴い、名称変更
- C6 第1条（目的規定の改正）「汁つと社会経済活動への参加を促進するため、知的障害者を援助するとともに必要な保護を行い・・・」
- C7 障害者自立支援法の成立に伴い、居宅生活支援費および指定居宅支援事業者、施設訓練等支援費および知的障害者更生施設に関する規定が削除
- D1 第1条 「精神障害者の医療及び保護を行い、かつ、その発生の予防に努めることによつて、国民の精神的健康の保持及び向上を図ることを目的とする。」
- D2 第3条 精神病患者(中毒性精神病を含む)、精神薄弱者及び精神病質者をいう
- D3 通院患者の医療費公費負担制度の開始、精神衛生センターの設置
- D4 第1条（目的）「精神障害者の医療及び保護を行い、その社会復帰を促進し、並びにその発生の予防その他国民の精神的健康の保持及び増進につとめることによつて、精神障害者等の福祉の増進及び国民の精神保健の向上を図ることを目的とする。」

4 別表については次頁の[資料 b]を参照

任意入院制度の創設、入院時の書面による告知義務規定の創設、精神保健指定医制度への変更、精神医療審査会制度の創設、精神障害者社会復帰施設の制度化が明文化

- D5 第3条 「精神分裂病、中毒性精神病、精神薄弱、精神病質その他の精神疾患を有する者」という定義付けをおこなう
- D6 精神障害者地域生活援助事業の法定化、精神障害者社会復帰促進センターの設置
第1条 目的の中に、精神障害者の自立と社会経済活動への参加の促進を追加、精神障害者保健福祉手帳制度の創設、社会適応訓練事業の法定化、公費負担医療の見直し等
- D7 精神医療審査会の権限強化、医療保護入院の用件の明確化と移送制度の創設、居宅介護等事業や短期入所事業の法定化、保護者の負担義務の軽減化
- D8 障害者自立支援法の成立に伴い、精神分裂病を統合失調症に改変、精神病院等に対する指導監督体制の見直し、精神障害者への適切な医療等の確保に関する規定整備、通院医療や精神障害者居宅生活支援事業および精神障害者社会復帰施設に関する規定を削除

(以上、山田耕三編『テキストブック現代社会福祉法制』、2007年法律文化社 pp.111-116より作成)

[資料 b 別表 (第4条、第15条、第16条関係)]

1. 次に掲げる視覚障害で、永続するもの

1. 両眼の視力(万国式試視力表によつて測つたものをいい、屈折異常がある者については、矯正視力について測つたものをいう。以下同じ。)がそれぞれ0.1以下のもの
2. 一眼の視力が0.02以下、他眼の視力が0.6以下のもの
3. 両眼の視野がそれぞれ10度以内のもの
4. 両眼による視野の2分の1以上が欠けているもの

2. 次に掲げる聴覚又は平衡機能の障害で、永続するもの

1. 両耳の聴力レベルがそれぞれ70デシベル以上のもの
2. 一耳の聴力レベルが90デシベル以上、他耳の聴力レベルが50デシベル以上のもの
3. 両耳による普通話声の最良の語音明瞭度が50パーセント以下のもの
4. 平衡機能の著しい障害

3. 次に掲げる音声機能、言語機能又はそしやく機能の障害

1. 音声機能、言語機能又はそしやく機能の喪失
2. 音声機能、言語機能又はそしやく機能の著しい障害で、永続するもの

4. 次に掲げる肢体不自由

1. 一上肢、一下肢又は体幹の機能の著しい障害で、永続するもの
2. 一上肢のおや指を指骨間関節以上で欠くもの又はひとさし指を含めて一上肢の2指以上をそれぞれ第一指骨間関節以上で欠くもの
3. 一下肢をリスフラン関節以上で欠くもの
4. 両下肢のすべての指を欠くもの
5. 一上肢のおや指の機能の著しい障害又はひとさし指を含めて一上肢の3指以上の機能の著しい障害で、永続するもの
6. 1から5までに掲げるもののほか、その程度が1から5までに掲げる障害の程度以上であると認められる障害

5. 心臓、じん臓又は呼吸器の機能の障害その他政令で定める障害で、永続し、かつ、日常生活が著しい制限を受ける程度であると認められるもの

※5号の政令で定める障害

- ①ぼうこう又は直腸の機能、②小腸の機能、③ヒト免疫不全ウイルスによる免疫の機能

序章 精神障害者の雇用状況

(1) 精神障害者の定義について

精神障害者の雇用状況を見るにあたり、まず精神障害者とはどのような人々を指すのか確認しておきたい。障害者基本福祉法において、障害者とは、「身体障害、知的障害又は精神障害があるため、継続的に日常生活又は社会生活に相当な制限を受ける者をいう」(第二条)と定義され、障害の種類によって身体障害者、知的障害者、精神障害者の3つのカテゴリーに分類される。そして、この障害者基本福祉法の個別法として、「身体障害者福祉法」、「知的障害者福祉法」、「精神保健及び精神障害者福祉に関する法律（以下、精神保健福祉法）」がそれぞれの障害について規定している。

精神障害者は、現行の精神保健福祉法第五条において、「精神障害者とは統合失調症、精神作用物質による急性中毒又はその依存症、知的障害、精神病質その他の精神疾患を有する者をいう。」と定義され、知的障害者との区別が問題になる。これに関して、「知的障害者福祉法」は知的障害の定義を明文化していない。しかし、一般的に知的障害とは、18歳未満の発達期に障害があらわれていること、知能指数 (IQ) が70未満であること、年齢に比べて身の回りのことや学習などの社会生活能力が低いことがその特徴として挙げられる。この見解にもとづいて、精神障害者と知的障害者は区別されるのが普通である。

三つに分類される障害のうち精神障害者に対しては、特に世間の偏見が根強く、また法的な整備も他の二つに比べて遅れているのが現状である。しかしながら全障害者数に占める精神障害者の割合は高い。下表に示すとおり、平成17・18年の厚生労働省調査によると、精神障害者数は約303万人であり、全障害者数約724万人中の約44%を占めている。

独立行政法人高齢・障害者雇用支援機構障害者職業総合センター，“事業主と障害

障害者数

(単位：万人)

	総数	在宅者	施設入所者
身体障害児・者	366.3 (29人)	357.6 (28人) [うち18歳以上65歳未満 123.7]	8.7 (1人)
知的障害児・者	54.7 (4人)	41.9 (3人) [うち18歳以上65歳未満 27.4]	12.8 (1人)
精神障害者	302.8 (24人)	267.5 (21人) [うち20歳以上65歳未満 174.2]	35.3 (3人)
総計	723.8	667.0	56.8

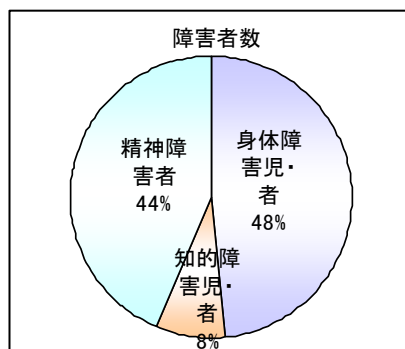
注1 () 内数字は、総人口1,000人あたりの人数(平成17年国勢調査人口による)。

2 精神障害者の数は、ICD-10の「V精神及び行動の障害」から精神遅滞を除いた数に、てんかんとアルツハイマーの数を加えた患者数に対応しており、「患者調査」の外来患者を在宅者、入院患者を施設入所者とみなしている。

(資料出所) 身体障害児・者のうち、在宅者は、厚生労働省「身体障害児・者実態調査」(平成18年)、施設入所者は厚生労働省「社会福祉施設等調査」(平成18年)等、知的障害児・者のうち、在宅者は、厚生労働省「知的障害児(者)基礎調査」(平成17年)、施設入所者は厚生労働省「社会福祉施設等調査」(平成17年)等、精神障害者数は、厚生労働省「患者調査」(平成17年)

者のための雇用ガイド 障害者の雇用支援のために(平成21年度版)”より

その割合：



このような比率にもかかわらず、精神障害者は、障害者福祉の総合性・一貫性を求めて昭和45年に制定された「心身障害者基本法（後の障害者基本法）」の対象外とされた。精神障害が初めてその枠組みの中に組み込まれたのは、平成5年に同法が「障害者基本法」と改められた時である。

（２）精神障害者福祉手帳について

障害者であることを証明する手帳制度に関しても、精神障害者の取り扱いは特徴的である。身体障害者手帳制度は昭和24年の身体障害者福祉法によって、知的障害者手帳制度は昭和35年の精神薄弱者福祉法の制定と同時にそれぞれ創設された。これに対して精神障害者手帳制度は平成7年の「精神保健及び精神障害者福祉に関する法律」（以下精神福祉法）制定時に創設されており、その歴史は浅い。

「精神障害者保健福祉手帳」とは、精神保健福祉法第45条に基づいて、精神障害者が都道府県知事、または指定都市の市長に申請し、精神障害の状態にあると認められた時に交付される手帳である。その等級は、下表に示すとおり、国が定める障害年金の等級⁵に準拠している。そしてその等級に応じて幾つかの優遇措置が設けられている。具体的な優遇措置は各自治体によって異なるが、以下に東京都の例を挙げる。

精神障害者の等級

等級	説明
1級	日常生活の用を弁ずることを不能ならしめる程度
2級	日常生活が著しい制限を受けるか、又は日常生活に著しい制限を加えることを必要とする程度
3級	日常生活又は社会生活が制限を受けるか、日常生活又は社会生活に制限を加えることを必要とする程度

⁵ 厳密には、1級、2級に関しては「国民年金法施行令」において、3級に関しては「厚生年金保険法施行令」に基づいて制定されている。

東京都における精神障害者の手帳優遇措置

1. 税制の優遇措置

所得税、住民税、相続税、贈与税（1級のみ）、利子等の非課税(少額預金の利子所得等の非課税制度（マル優）及び少額公債の利子の非課税制度（特別マル優））、自動車税・軽自動車税・自動車取得税（1級のみ）、個人事業税

2. 東京都精神障害者都営交通乗車証の交付
3. 路線バスの運賃半額割引
4. 生活保護の障害者加算（1級及び2級のみ）
5. 都営住宅の優先入居、使用承継制度及び特別減額（特別減額は1級及び2級のみ）
6. 都立公園・都立施設の入場料免除
7. 都立公園付設有料駐車場の利用料金免除
8. 東京都障害者休養ホーム事業
9. NTT電話番号案内の無料利用
10. 携帯電話料金の割引
11. 生活福祉資金貸付制度（用途、連帯保証人、民生委員の援助指導等の規定あり）
12. 駐車禁止規制からの除外措置（1級のみ）
13. NHKの受信料免除
14. その他（各市町村に問い合わせ）

上記すべて東京都ウェブサイトより

http://www.fukushihoken.metro.tokyo.jp/shougai/nichijo/s_techou/index.html

厚生労働省の統計では、精神障害者福祉手帳制度が創設されて以来、自立支援法策定までの間に同福祉手帳の交付状況は以下の通りである。

精神障害者保健福祉手帳交付台帳登載数の年次推移

各年(度)末現在

	精神障害者保健福祉手帳 交付台帳登載数		1級	2級	3級	
		人口10万対				
平成8年（1996）	59 888	47.6	17 150	31 746	10 992	
平成11年度（'99）	178 274	140.7	48 927	97 779	31 568	
15（2003）	356 410	279.3	82 474	207 885	66 051	
16（'04）	407 314	319.0	87 962	240 371	78 981	
17（'05）	467 035	365.6	96 054	276 678	94 303	
対前年度	増減数	59 721	46.6	8 092	36 307	15 322
	増減率(%)	14.7	14.6	9.2	15.1	19.4

平成17年度保健・衛生行政業務報告（衛生行政報告例）結果の概況より

「障害者数」の表⁶が示すとおり、平成 17 年の精神障害者数は約 303 万人である。それに対して、同年の手帳交付記載数は上表より約 46 万人であることがわかる。これは精神障害者全体の約 15%程度であり、このことから精神障害者でありながら手帳を保持していない人がかなり多くいることがわかる。他の二つの障害者手帳に関しては、平成 17 年の身体障害者手帳の保有数は約 460 万人、療育手帳（知的障害者手帳）は約 64 万人である⁷。この二つの障害者手帳の保有率の高さを考えれば、やはり精神障害者手帳保有率は低く、そこには何らかの原因があるものと思われる。

まず考えられるのは、取得に伴う手続の複雑さである。しかしこれに関しては、精神障害者も医師の診断書が求められるほかに特別な手続はなく、他の二つの障害と大差はないのである。

障害者手帳申請における必要書類について

	身体障害者	知的障害者	精神障害者
必要書類	<ol style="list-style-type: none"> 1. 身体障害者診断書・意見書(身体障害者手帳 15 条指定医⁸が作成したもの。用紙は区市町村の窓口にて入手) 2. 写真 (横 3cm×縦 4cm) 	心身障害者福祉センター及び支所（18 歳以上の知的障害者）、各児童相談所（18 歳未満の知的障害児）の判定を受ける（要予約）	<ol style="list-style-type: none"> 1. 障害者手帳申請書 2. 診断書（障害者手帳用）（精神障害に係る初診日から 6 か月を経過した日以後の日に作成され、作成日が申請日から 3 か月以内のもの）又は 精神障害を支給事由とした障害年金もしくは特別障害給付金を現に受給していることを証する書類（年金証書等）の写し 3. 写真（縦 4cm×横 3cm、脱帽・上半身、申請日から 1 年以内に撮影したもの） 4. 宛名を書いた郵便葉書（交付予定日の通知を希望する方のみ）

東京都福祉保健局ウェブサイトより作成

(http://www.fukushihoken.metro.tokyo.jp/shougai/nichijo/s_techou/index.html)

その他にも、申請しても却下される件数が多ければ、手帳保有者数は当然少なくなると

⁶ 本論文 5 頁参照。

⁷ 手帳保有の重複があるため、実際の障害者人数を超えた数の人々が手帳を保有している数値になっている。

⁸ 障害者基本法第 15 条第 3 項において規定されている医師。

いう可能性が考えられる。しかし、実際に幾つかの自治体のデータを確認すると、必ずしも不承認を受けるケースが多いとはいえない。例えば、新潟県の場合、平成 19 年度は 1252 件の申請に対して、不承認は 15 件で、1.2%程度になっている⁹。また、福島県の場合においても、平成 19 年度の精神障害者手帳申請 3503 件のうち、不承認数は 34 件¹⁰で、こちらも 1%程度の不承認率となっている。したがって、精神障害者手帳の保有者状況が低いことが、不承認の数の多さに起因しているとは考えられない。このような状況から、精神障害者手帳に関しては、その取得を躊躇させるような、精神障害特有の要因があると考えられるのである。

その理由の一つとして、まずは手帳保有によるメリットは少なく、保有によるデメリットが多いという点が挙げられるだろう。精神障害者福祉手帳は、当初は偏見を避けるために写真の貼付が見送られてきた。そのために手帳保有者が受けられる恩恵も限定される上、社会から受ける偏見というデメリットが大きく、なかなか普及していかなかった¹¹。つまり、精神障害は身体障害や知的障害に比べて、一般社会の無理解や偏見の影響をうけやすいため、この手帳を持っていることを秘匿する人や、その手帳の申請すら躊躇する人が多い¹²ということである。さらに精神障害者の場合、手帳の有効期限は 2 年間に限定されており、更新にあたっては、再度医師の診断や証明書の提出が求められる。

精神障害者手帳の表紙は差別を受けないために単に「障害者手帳」となっている。しかしかえってそのために障害の種類が明らかになってしまう¹³という短所がある。そして、2 年毎の更新の際には、自らに「精神障害者」というレッテルを貼るようなマイナスのイメージを味わわなくてはならないつらさもある。精神障害者の中には、障害を認めたくない、障害者とみなされることに拒否感を持つ人々も多い¹⁴。

次に示すのは、福島県精神障害者手帳の等級判定における基準であるが、障害を認めるということは、これらの判定基準に書かれている内容を受け容れるということであり、精神障害者自身の障害に対する複雑な心境が推察される。

⁹ http://www.pref.niigata.lg.jp/HTML_Article/77/929/syohou19.0.pdf 新潟県精神保健福祉センター所報による

¹⁰ <http://www.pref.fukushima.jp/seisinsenta/shohou/h19.pdf> 福島県精神保健福祉センター所報による

¹¹ なお、恩恵に関しては、平成 18 年の自立支援法制定の際に写真の貼付欄が設けられ、JR 等の公共交通機関の利用等受けられる恩恵も広がったが、そこで取得にはずみがついたわけではなく、これだけでは精神障害者手帳を持つメリットがそのデメリットを上回るには不十分であり、依然として精神障害者をめぐる偏見や差別の問題は残されている。

¹² 古川隆幸 pp.59-60、

¹³ 古川隆幸 p.61

¹⁴ 古川隆幸 p.63

精神障害者保健福祉手帳障害等級判定基準（福島県の場合）

1 級

精神障害が日常生活の用を弁ずることを不能ならしめる程度のもの。

この日常生活の用を弁ずることを不能ならしめる程度とは、他人の援助を受けなければ、ほとんど自分の用を弁ずることができない程度のものである。

例えば、入院患者においては、院内での生活に常時援助を必要とする。在宅患者においては、医療機関等への外出を自発的にできず、付き添いが必要である。家庭生活においても、適切な食事を用意したり、後片付けなどの家事や身の清潔保持も自発的には行えず、常時援助を必要とする。

親しい人との交流も乏しく引きこもりがちである。自発性が著しく乏しい。自発的な発言が少なく発言内容が不適切であったり不明瞭であったりする。日常生活において行動のテンポが他の人のペースと大きく隔たってしまう。些細な出来事で、病状の再燃や悪化を来しやすい。金銭管理は困難である。日常生活の中でその場に適さない行動をとってしまいがちである

2 級

精神障害の状態が、日常生活が著しい制限を受けるか、又は日常生活に著しい制限を加えることを必要とする程度のものである。

この日常生活が著しい制限を受けるか、又は日常生活に著しい制限を加えることを必要とする程度とは、必ずしも他人の助けを借りる必要はないが、日常生活は困難な程度のものである。

例えば、付き添われなくても自ら外出できるものの、ストレスがかかる状況が生じた場合に対処することが困難である。医療機関等に行くなどの習慣化された外出はできる。また、デイケアや授産施設、小規模作業所などに参加することができる。食事をバランス良く用意するなどの家事をこなすために、助言や援助を必要とする。清潔保持が自発的かつ適切にはできない。社会的な対人交流は乏しいが引きこもりは顕著ではない。自発的な行動に困難がある。日常生活の中での発言が適切にできないことがある。行動のテンポが他の人と隔たってしまうことがある。ストレスが大きいと病状の再燃や悪化を来しやすい。金銭管理ができない場合がある。社会生活の中でその場に適さない行動をとってしまうことがある。

3 級

精神障害の状態が、日常生活若しくは社会生活が制限を受けるか、又は日常生活若しくは社会生活に制限を加えることを必要とする程度のものである。

例えば、一人で外出できるが、過大なストレスがかかる状況が生じた場合に対処が困難である。デイケアや授産施設、小規模作業所などに参加する者、あるいは保護的配慮のある事業所で、雇用契約による一般就労をしている者も含まれる。日常的な家事をこなすことはできるが、状況や手順が変化したりすると困難が生じてくることもある。清潔保持は困難が少ない。対人交流は乏しくない。引きこもりがちではない。自発的な行動や、社会生活の中で発言が適切にできないことがある。行動のテンポはほぼ他の人に合わせることができる。普通のストレスでは症状の再燃や悪化が起きにくい。金銭管理は概ねできる。社会生活の中で不適切な行動をとってしまうことは少ない。

このような規定は客観的であり、判定の基準としては適切に違いないが、一方で精神障害者自身の自尊心の喪失や、周囲の短絡的な偏見にも結びつきかねない。ここに、身体障害者手帳や知的障害者手帳（療育手帳）には見られない、精神障害者手帳特有の一面がある。そしてこのことが現実社会における、精神障害者に対する負のイメージにつながり、ひいては、取得を躊躇する精神障害者を生み出しているように思われる。

精神障害に限らず、障害者であることを認定し、そのために必要な支援体制を受けるための証明としての手帳であるとするならば、三種類の障害共に、包括的に捉える「障害者手帳」という考え方もありうるだろう。実際に、重複する場合が多いことを加味するなら

ば、日常生活や社会生活において制限を受ける、もしくは制限を加えることを必要とする時点で、障害の種類に関わらず障害者として認定し、必要な支援を講じるべきであろう。この点において、精神障害者手帳に対する当事者たちの躊躇いは、多少なりとも減じるのではないかと思われる。

(3) 精神障害者をめぐる雇用状況

以上のように、精神障害者その他の障害者との違いは、法的な枠組みや手帳制度において顕著であるが、雇用の場面においても精神障害者は相対的に厳しい状況に置かれており、特徴的である。平成 15 年に厚生労働省が行ったアンケート調査「障害者の生活状況に関する調査結果の概要」によると、たとえば身体障害者の場合、年金の有無に関わらず常時雇用者である割合が全体の半数近くある。これに対して、精神障害者は 20%前後に留まっており、生活の糧としての雇用の機会を得ることの難しさがうかがえる。

障害者全体の雇用に関しては、障害者雇用促進法において「すべての事業主は、社会全体の理念に基づき障害者雇用に関して共同の責任を負う」（第 1 条）と定められている。また同法は、事業主の責務として障害者雇用を規定し、法定雇用率の考え方を採用している¹⁵。法定雇用率とは、障害者雇用者数を企業であれば全従業員数で、国・地方公共団体等の公共機関であれば全職員数で割った障害者雇用率について、目標値を法律で定めたものである。現行の法定雇用率は、民間企業においては 1.8%、国・地方公共団体及び特殊法人における法定雇用率は 2.1%、市町村教育委員会では 2.0%となっている。なお、計算上生じた小数点は切り捨てとなるため、1.8%の法定雇用率を満たすには、ある程度の事業規模が必要となる。民間企業の場合は、56 人に 1 人以上という計算になるため、目下 56 人以上の従業員規模を持つ企業が、法定雇用率適用の事業所となっている。

昭和 52 年の法改正以降、法定雇用率の数値達成は法的義務となった。未達の場合、達成に向けて行政からの指導を受けるとともに、未達の数に見合った納付金を納付しなくてはならない¹⁶。この納付金とは、事業主間の経済的負担を調整する観点から作られた障害者雇用調整金制度の一環である。これは雇用障害者が法定雇用率に満たない事業主のう

¹⁵ 「障害者雇用促進法」第 54 条第 3 項で「(略) 基準雇用率は、労働者の総数に対する身体障害者又は知的障害者である労働者の総数の割合を基準として設定するものとし、少なくとも五年ごとに、当該割合の推移を勘案して政令で定める」という規定があり、この割合を法定雇用率とする。

¹⁶ 納付金に関しては、同法第 53 条第 1 項で「機構は、第四十九条第一項第一号の調整金及び同項第二号から第八号までの助成金の支給に要する費用、同項第八号の二及び第九号の業務の実施に要する費用並びに同項各号に掲げる業務に係る事務の処理に要する費用に充てるため、この款に定めるところにより、事業主から、毎年度、障害者雇用納付金（以下「納付金」という。）を徴収する。」とあり、つまり障害者雇用に積極的な企業に支給する調整金制度や障害者雇用のためにかかる費用の助成金制度を支えるためにこの納付金制度がある。しかし法定雇用率を超えている事業主からは納付金は徴収しないと定めている（第 55 条第 2 項）。

ち、常時雇用労働 300 人以上の事業規模の事業主¹⁷から、雇用すべき障害者が一人不足するごとに 1 月あたり 5 万円を納付金として徴収し、それを原資として法定雇用率を超えて障害者を雇用する企業に対して調整金（一人 2 万 7 千円）や助成金を支給する仕組みとなっている。

また、未達の場合に度重なる指導にもかかわらず改善の姿勢が見られなかったり、悪質であったりした場合には、納付金の徴収だけではなく、さらに企業名が公表される¹⁸。この措置によって平成 21 年度には 4 社の公表¹⁹があった。

このように、事業主に障害者の雇用を義務づける法律が整備されたにもかかわらず、精神障害者はその対象から除外され、雇用算定率に長らく算入されなかった。雇用率算定に組み込まれなかった背景について、平成 14 年の「精神障害者の雇用の促進等に関する研究会報告」では以下の四点を挙げている²⁰。

1. 企業内に多数の採用後精神障害者が存在するので、雇用義務化しても新規雇用は進まない。
2. 企業内での精神障害者の雇用管理ノウハウの蓄積がない。
3. 雇用義務化によって企業内の精神障害者の掘り起こしにつながる危険性がある。
4. 雇用義務化の前に採用後精神障害者対策についての整理が必要である。

この平成 14 年の法改正の時は精神障害者の雇用義務化は見送られた。しかし、平成 18 年の法改正において、法定雇用率計算への算入が正式に認められた。この転換の契機には、企業に採用されてから精神障害を発症する人々の雇用の継続が課題になりつつあった点がある²¹。そのうえで、当事者や関係者に根強い精神障害への偏見や恐れを取り除き、お互いの十分な理解を得ながら、精神障害者の実態把握や人権に配慮した把握・確認方法の確立等の制度が求められるようになってきた。このような社会的背景を受けて、同研究会は平成 16 年 5 月に次のような提言をしている²²。

¹⁷ 現行では、調整金制度の適用は常用雇用労働者 300 人以上規模の企業に限定していたが、本改正以後、平成 22 年 7 月から 201 人以上、平成 23 年 4 月から 101 人以上の事業主にも適用される。適用から 5 年間は 4 万円の減額措置がとられる。

¹⁸ 同法第 47 条で「厚生労働大臣は、前条第一項の計画を作成した事業主が、正当な理由がなく、同条第五項又は第六項の勧告に従わない時は、その旨を公表することができる。」とある

¹⁹ 日本ロレアル株式会社（東京都新宿区）、株式会社ナガワ（埼玉県さいたま市）、キャリアビジネス株式会社（東京都新宿区）、飛騨運輸株式会社（岐阜県高山市）が一定の猶予期間の後、企業名を公表された。

²⁰ 村上清 p.34

²¹ 厚生労働省 精神障害者の雇用の促進等に関する研究会，“精神障害者の雇用を進めるために～雇用支援策の充実と雇用率の適用～”より 平成 16 年 5 月

²² 「精神障害者の雇用を進めるために」研究会報告書より

平成 14 年末に策定された新障害者プラン²³においては医療、福祉の分野において入院医療中心から地域生活中心へという基本的な方向を踏まえた施策が一層強力に推し進められることとなり、職を求める精神障害者は今後はさらに増加する。

企業に雇用されている精神障害者となったものに対する適切な対応を進めることは本人の職業生活はもとより、企業の損失の拡大を回避し、労働力の有効活用を図る点からも重要である。

実雇用率への算定は、企業が直面する在職精神障害者、特に採用後精神障害者の雇用管理上の問題の解決の一助となるとともに、精神障害者の新規雇用の促進に資するものとする。企業が障害者の雇用に関する理解を深め、雇用管理のノウハウの蓄積を図るためには、社会的責任や法的な義務といったもの以前に、自発的に障害者雇用を推し進める気運の醸成が必要となる。さらに、知的障害者の雇用の場合にみられるような、企業間ないしは就労支援関係者等を交えた形での意見、情報交換がきわめて有効的であるが、精神障害者の場合も雇用率制度上の手当てを契機にそうした気運が生じることを期待したい。

同研究会では、「精神障害者について事業主の社会的責任を果たすための前提として、精神障害者の雇用を取り巻く環境をさらに改善していく必要がある」、「雇用義務制度の導入に際しても、本格的な実施の前にまずは、何らかの形で雇用を奨励し、精神障害者を雇用している企業の努力に報いるような形をとることが適当である」という見解が示された。それにより、精神障害者の雇用の改善に向けて、精神障害者の雇用率算入の必要性が認識され、ようやく平成 18 年の法改正で、精神障害者の雇用率算入が認められた。その後、平成 20 年の「障害者の雇用の促進等に関する法律の一部を改正する法律」（平成 20 年法律第 96 号）を受け、法定雇用率未達成企業に課せられる調整金制度の対象が事業規模 300 人以上から段階的に引き下げられ、それにより適用事業所が徐々に拡大されるようになった。またそのほかに、短時間労働者も障害者雇用率算定の対象に入れられることとなったが、法定雇用率は現状の 1.8%維持となった。なお、現行の雇用率の計算方法は次の通りである。

²³ 従来の障害者基本計画における「リハビリテーション」と「ノーマライゼーション」の理念を継承するとともに、障害の有無にかかわらず、国民誰もが相互に人格と個性を尊重し支え合う「共生社会」の実現を目指して制定された計画。施策推進の基本的な方針として、「社会のバリアフリー化」、「利用者本位の支援」、「障害の特性を踏まえた施策の展開」、「総合的かつ効果的な施策の推進」という 4 つの横断的視点を取り上げている。さらに重点的に取り組むべき 4 つの課題として、「活動し参加する力の向上」、「活動し参加する基盤の整備」、「精神障害者施策の総合的な取組」、「アジア太平洋地域における域内協力の強化」を掲げている。分野別施策としては、「啓発・広報」、「生活支援」、「生活環境」、「教育・育成」、「雇用・就業」、「保健・医療」、「情報・コミュニケーション」、「国際協力」の 8 分野についてそれぞれの施策の基本的な方向を示している。（厚生労働省ウェブサイトより <http://www.mhlw.go.jp/topics/2003/bukyoku/syougai/j1.html>）

障害者数カウント方法

週所定労働時間	30時間以上	20時間以上 30時間未満
身体障害者	1人	0.5人
重度	2人	1人
知的障害者	1人	0.5人
重度	2人	1人
精神障害者	1人	0.5人

※太枠で囲んだ部分が今回の法改正事

障害者雇用率算定式（小数点以下切り捨て）

$$\text{実雇用率} = \frac{\text{障害者である労働者数}^* + \text{障害者である短時間労働者数} \times 0.5}{\text{労働者数}^* + \text{短時間労働者数} \times 0.5}$$

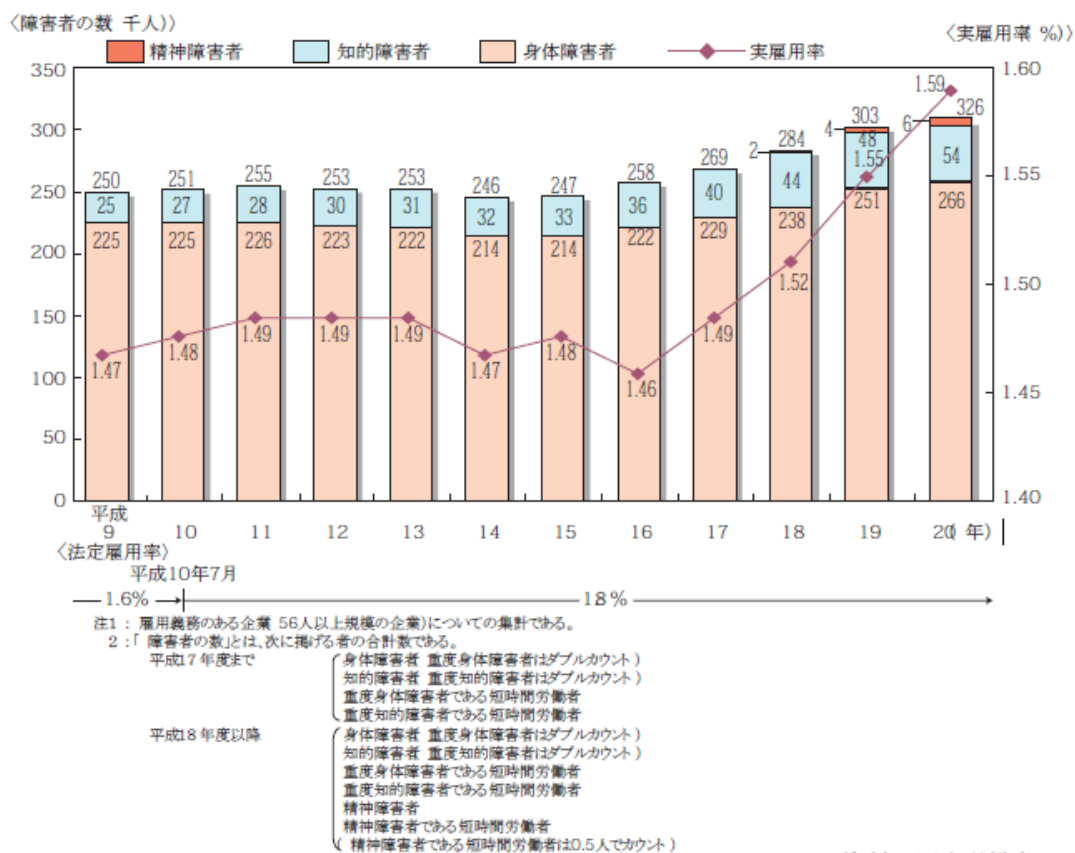
法廷雇用障害者数（障害者の雇用義務人数）

$$= (\text{労働者数}^* + \text{短時間労働者数} \times 0.5) \times 1.8\%$$

*労働者数には短時間労働者数は含まず

しかし、昭和 52 年の法改正において、その雇用が義務化されたにも関わらず、その後対象となる全事業者が法定雇用率を達成した年は一度もなく、毎年上昇の兆しは見られるものの、平成 20 年度の雇用率達成の平均は 1.59%にとどまっている。

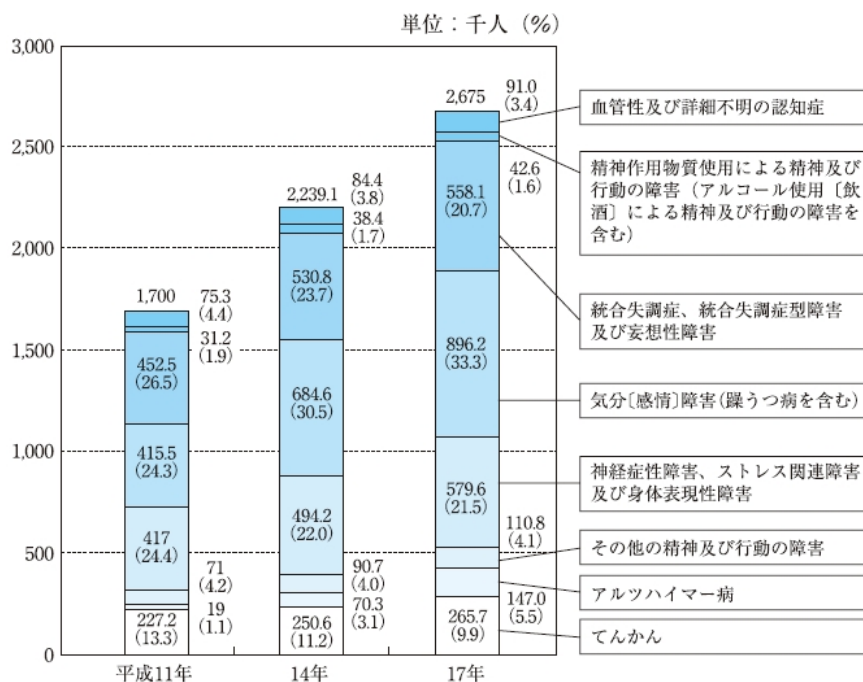
民間企業における障害者の雇用状況（実雇用率と雇用される障害者の数の推移）



平成 21 年度障害者白書 p.58 より

この数字は、平成 10 年 7 月に法定雇用率が改定される以前の数字である 1.6%すらも下回る数字であり、いまだ当時の目標値すら達成できていないことがわかる。中でも特に平成 18 年の法改正以来、実雇用算定率に参入されることになった精神障害者の割合は、平成 20 年度の数字では全障害者数の僅か 6%に過ぎない。制度が改定されて間もないからとはいえ、下の表が示すとおり年々増加の一途を辿っている精神障害者数を考えるとその数値は著しく低い。

種類別障害者数の推移（精神障害者・住宅）※



※ 1. 疾患名については調査時点のものである。

※ 2. 「精神障害者・在宅」とは外来の精神疾患患者である。

厚生労働省「患者調査」より厚生労働省社会・援護局障害保健福祉部で作成

精神障害者数の増加に伴い、社会の大きな動きとして精神障害者の雇用機会を強化する仕組みが必要になってきたことは自明のことである。しかし、現実にはその歩みは遅々として進んでいない。精神障害は他の障害と違い、薬で抑えることによって、普段はある程度の一般労働者と変わらない生活を送ることが可能である。したがって、新規雇用であっても在職後精神障害であっても、その業務の継続を保障し、支援する仕組みがあれば、精神障害者は十分に労働の場で活躍できる潜在能力を有しているのである。

（４）男女雇用機会均等法との比較

障害者雇用を促進するための法律は、時代と共に整備されつつあるものの、現行の法律で定められている法定雇用率（1.8%）はいまだに達成されておらず、平成 18 年の法改正

で精神障害者雇用の算入を迎えても、達成率は依然として 1.5%程度にとどまっている。これを加速するには、実雇用率を上げるための仕組みが必要である。

これまでも、障害者を雇用した企業に関しては、調整金の支給、税制の優遇措置や助成金の交付等の様々な便宜がはかられてきた。しかしこれらに期待される程の効果がないとすれば、少々の荒療治も致し方ないと考える。その荒療治とは、法律の整備やそれに伴う法的義務へと変換することである。実際に、過去にも努力義務規定から実行規定に移行した例はある

その一例として男女雇用機会均等法が挙げられる。同法は、元は昭和 47 年に制定・施行された「勤労婦人福祉法」から始まり、昭和 60 年の改正により「雇用の分野における男女の均等な機会及び待遇の確保等女子労働者の福祉の増進に関する法律」(男女雇用機会均等法) という名前に改められた。その後、募集、採用、配置、昇進に関する男女差別の禁止という努力義務が、平成 11 年には禁止事項へと法改正された。刑事罰を伴う罰則規定ではないものの、同法第 30 条において、「厚生労働大臣は、第 5 条から第 7 条まで、第 9 条第 1 項から第 3 項まで、第 11 条第 1 項、第 12 条及び第 13 条第 1 項の規定に違反している事業主に対し、前条第 1 項の規定による勧告をした場合において、その勧告を受けた者がこれに従わなかった時は、その旨を公表することができる」と規定されており、これが実質罰則規定として機能している。これは性別を理由とする差別(第 5 条、第 6 条)や、性別以外の事由であっても実質的に性別を理由とする恐れのあるもの(第 7 条)、婚姻、妊娠、出産による解雇(第 9 条第 1~3 項)、性的言動に起因する問題(第 11 条第 1 項)、妊娠中及び出産後の健康管理に関する問題(第 12 条、第 13 条第 1 項)に対して、事業主が適切な措置を講じなかった場合は状況改善の勧告を受け、なおかつ、改善が見られなかった場合には、企業名を公表するというものである。

この措置は、重い罰則規定とまでは言いがたい。しかし、このように法律で禁止を明文化することは、時が経って形骸化しつつあった男女雇用機会均等法にとって一つの起爆剤になったはずである。これ以降、今まで男性の職場と思われていた場所で、女性職員の姿を見かけることも多くなった。この光景を当たり前だと思う世代が社会の中に増えることによって、また一つ差別の歴史が変わる原動力にもなるだろう。

このような経過により社会に浸透しつつある男女雇用機会均等法であるが、この効果を障害者雇用の現場に適用してみたらどうであろうか。

(5) 現行制度の効用について

現在はまだ、職場や公共の場で障害者をみかけることは少ないが、今後は障害者が職場にいる光景が当たり前だと思う世代が増えることによって、更に新たな障害者雇用の可能性を生み出す、一つのプラスの循環が生まれるに違いないだろう。そのためにも障害者雇用を促す仕組みが必要である。その施策の一つとして、雇用促進法で定められている障害者雇用率を単なる努力目標とせず、達成義務とすることでその動きを加速できるであろう。

う。

現在、障害者の法定雇用率達成にむけた厚生労働省の体制としては、未達成企業への監督指導や納付金の徴収、著しく低い企業に対しては直接指導をおこないながら、その達成を目指してはいる。改善のみられない企業の企業名公表等の措置を講じるようになってくるものの、それにより企業が不利益を蒙らなければ、企業名の公表だけでは不十分であろう。仮に企業名の公表という形で罰則を設けるのであれば、その罰則が企業にとって打撃となるようなものでなくて意味がないのである。

翻って、達成率が高い企業にとっても何らかのメリットは必要であろう。厚生労働省は毎年、5000人以上規模の大企業に関しては障害者雇用達成率の上位10社をプレス向けに発表しているが、それが同省のウェブサイトに掲載されることはなく、大々的に社会の耳目を集めたり、企業のブランド力アップにつながったりすることは少ないように思われる。そうすると企業は、企業としてのメリットではなく、事業主としての道義的な責務として、障害者の雇用を支えているということになるだろう。

平成20年度の障害者雇用率についていえば、1位は衣料品店ユニクロを展開するファーストリテイリング社で達成率は8.06%となっており、同社は三年連続ランキング1位である。次に2位は給食事業のエムサービス5.67%、3位以下はすかいらーく2.86%、オムロン2.81%となっている。ユニクロにおける障害者の主な業務は、入荷した商品をサイズや色別に分類し、陳列する作業や、店舗の清掃などであり、同社は「1店舗1人以上」を目標に掲げ、現在は約750店舗の約9割で障害者が働いているといわれている。また同社の障害別の内訳は、身体、知的、精神の3障害では知的障害者が最も多く、7割以上を占めるとのことである²⁴。つまり残りの3割が、身体障害者、もしくは精神障害者ということになり、ここでも精神障害者の雇用は、それほど多くないことがうかがえる。

(6) 精神障害者雇用に関する障壁

事業主が精神障害者の雇用を躊躇する原因としては、精神障害者の作業能率の悪さ、不十分な受け入れ体制、設備や便宜供与の問題、障害者を雇用する上で生じるリスク（労災事故等）等が挙げられる。

厚生労働省発行の障害者雇用推進者講習テキスト第三章「障害別にみた特徴と雇用上の配慮」の第六節「精神障害者」には、実際に精神障害者を雇用している企業主のアンケートの調査が掲載されているが、そのなかでも、「問題あり」という評価が多い項目は、「とっさの事態に対する判断力」「動作の機敏さ」「職務遂行の能率」「指示に対する理解力」となっている。

これらは、精神障害者が職業生活を送る上での障害であるので、そのための職業リハビリテーションがなされているかを確認し、その上で、これらの障害を考えて作業に就かせ

²⁴ <http://www.47news.jp/CN/200901/CN2009010801000605.html> 共同通信社配信ニュースより

ることが大切であると、される。また、「個人差が大きい」という評価に関しても、職業リハビリテーションがなされているか否かという点がポイントになる。したがってこれらの問題は、職業リハビリテーションというバックアップ体制によって回避できる部分であると考えられる。一方、逆に、「問題ない」が多かったのは、「基礎体力」「持久力」「職務への集中力」であり、このメリットを活かしつつ職務遂行の際の細かな点を配慮していけば、精神障害者の職務遂行は、全く不安なものではなくなるはずである。

また、事業主が精神障害者の雇用に懐疑的になる事柄として、その職務遂行能力のほかにも受け入れ体制に対する不安という問題が挙げられる。しかし過去に障害者を受け入れた企業がすべて、受け入れ体制を整えてから採用したわけではない。同テキストのアンケートには、精神障害者を雇用してよかった点として「障害者雇用のノウハウが学べた」という結果がある。つまり、最初から障害者雇用のノウハウを持っているわけではなく、まずは雇ってみてノウハウを学んだということである。確かに雇用のための基礎知識や各種ソーシャルワーカーや支援者との連携に関する知識やノウハウは必要だとしても、すべてを万全に整えていたら、千差万別で個人差のある精神障害者の雇用状況はいつまでたっても改善されないままになるであろう。その障害に対する一般的な知識や思い込みから、志願者個人の能力を見ずしてその個人の採用を拒否することは、企業にとっても大きな機会損失につながりかねない。

このように、精神障害者をとりまく環境は、手帳や雇用の現場に見られるような、他の二つの障害との違いや、本人の内なる葛藤、周囲の偏見や無理解等、非常に厳しいものである。そのような厳しい状況の中で、さらに社会へ一歩踏み出すきっかけとして就労が挙げられる。それではその就労の機会の拡大に向けて、どのような改善策が考えられるか、次章で考えてみたい。

第二章 精神障害者を取り巻く環境の改善に向けて

(1) 雇用状況改善に向けた2つのアプローチ方法

自立支援法や今後策定されると思われる新法によって、精神障害者の就労に向けた体制は整えられつつある。仕組みが整えば働きたいという意思をもった人々は多く、条件があれば社会で活躍する場はあるはずである。しかしその仕組みづくりは容易ではない。なぜなら、最も大きな役割の一つを担うと思われる事業主にとっては、精神障害者の雇用はリスクの受容としか映っていないようであるからだ。²⁵ このような雇う側の不安を払拭し、さらに積極的な雇用に向けて改善が必要である。そこで精神障害者雇用の促進に向けての原動力となる二つの法的仕組みについて考えてみたい。一つは雇用だけでなく、社会全体の枠組みを再構築することによって雇用機会を増やそうとする試みである。より具体的には、差別禁止法の制定・導入が考えられる。またもう一つは、まずは雇用の促進に特化した体制作りを第一の課題とする雇用割当の強化であり、採用・就労において、必ずある一定の割合以上の障害者を雇用する考え方である。

a. 差別禁止法について

まず一つ目の可能性として、精神障害者という障害の種類や、雇用という社会参画への一形態に留まらず、社会全体として大きく差別をなくしていこうという動きが考えられる。その大きな枠組みとして、いわゆる差別禁止法があり、アメリカ、オーストラリア、カナダ、韓国等においてすでに法制化されている。主な国の法令や適用領域等については以下の通りである。

アメリカ、イギリス、オーストラリア、ニュージーランドの差別禁止法令について

国名	アメリカ	イギリス	オーストラリア
主な法令	障害をもつアメリカ人法 (Americans with Disabilities Act of 1990)	障害者差別禁止法 (Disability Discrimination Act 1995)	障害者差別禁止法 (Disability Discrimination Act 1992)
制定年 (最新改正年)	1990年 (2008年)	1995年 (2005年)	1992年 (2006年)
差別事由	障害	障害	障害
差別禁止分野	雇用、教育、公共事業体、公共交通、民間の運営する公的施設・サービス等	雇用、商品、施設、サービス、建物、教育、公共交通等	雇用、教育、建物、商品、サービス、施設、住宅、クラブ、スポーツ、情報等
合理的配慮等	各分野において、「合理的配慮 (合理的便宜)」の否定を差別として規定	各分野において、「合理的調整」の否定を差別として規定	「合理的配慮」という言葉は使われていないが、障害者への配慮やサービスの提供を義務付け*

²⁵ 前章 (5) 参照

保護救済機関の根拠法	1964年公民権法 (Civil Rights Act of 1964)	2006年平等法 (Equality Act 2006)	1986年人権・機会均等委員会法 (Human Rights and Equal Opportunity Commission Act 1986)
保護救済機関	雇用分野：雇用機会均等委員会 (EEOC) 〔人種、肌の色、宗教、性、出身国、年齢、障害等を理由とする雇用差別について、相談、調査、調整、提訴等を行う。〕 その他の分野：司法省、教育省、運輸省等 〔障害以外の事由を含め、差別等について、相談、助言等を行う。〕	平等人権委員会 〔人種、性、障害、年齢、性的指向、宗教、信条等を理由とする各分野の人権侵害・差別について、調査、違法通告の発令、提訴等を行う。〕	人権委員会 〔性、障害、人種、年齢、性的指向、犯罪歴、組合活動、政治的信条、宗教等を理由とする差別、ハラスメント等について、相談、情報提供、調停等を行う。〕
総合的調整機関等	* (全米障害者評議会 (NCD))	障害問題担当局 (障害者平等委員会 (Equality 2025))	家族・住居・地域サービス・先住民問題省 (FaHCSIA) ** / 障害施策・調整部門 (全国障害者及び介助者審議会)
注	* 施策 (分野) ごとに異なる機関が担当しているが、総合的調整のための機関を特定することは困難であると考えられる。		* 現在、改正作業中であり、今後、合理的調整の定義及び内容について明文化される予定。 ** 社会政策を管轄する省

国名	ニュージーランド	(参考) 日本
主な法令	人権法 (Human Rights Act 1993)	障害者基本法
制定年 (最新改正年)	1993年 (2008年) *	1970年 (2004年)
差別事由	性、婚姻状態、宗教、信条、肌の色、人種、出身国、障害、年齢、雇用形態、家族構成、性的指向等	障害
差別禁止分野	雇用、交通機関、商品サービス提供、教育等	分野は特定されていない
合理的配慮等	各分野において、便宜の提供を期待することが合理的ではない場合には、差別に該当しないと規定	(権利利益侵害行為を禁止しているところ)
保護救済機関の根拠法	1993年人権法 (Human Rights Act 1993)	法務省設置法 (1999年) 人権擁護委員法 (1949年)

保護救済機関	人権委員会 〔人権法に定める事由（障害含む）を理由とする人権侵害・差別について、相談、調停、人権審議裁判所への委託等を行う。〕	法務省の人権擁護機関（法務局・地方法務局、人権擁護委員）等 〔障害、性別、人種、出自等を理由とする差別その他の人権侵害について、相談、援助、調整、説示、勧告等を行う。〕
総合的調整機関等	社会開発省／障害問題担当局（障害者顧問委員会）	内閣府（中央障害者施策推進協議会）
注	*障害者の権利に関する条約（仮称）批准のため、条約と矛盾する国内法を修正することを目的として、「障害（国連障害者権利条約）法」（Disability（United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities）Act 2008）及び「人権改正法」（Human Rights Amendment Act 2008）が2008年に制定された。	2004年の「障害者基本法の一部を改正する法律」附則による障害者基本法の5年後の見直し及び障害者の権利に関する条約（仮称）の締結に当たり、現在、障害者基本法の改正について検討中。

資料：内閣府「障害者の社会参加推進等に関する国際比較調査研究」（中川純北星学園大学教授 他）より、一部抜粋

そのほかにも、スウェーデンにおける雇用における障害者差別禁止法のように、まずは一般の労働法を制定し、その中に障害者差別を禁止する条項や、労働者の就労環境改善にむけての事業主の義務を規定するパターン²⁶もある。

日本でも差別禁止法の制定に関しては、国連の障害者の権利条約批准の問題と絡んで、たびたびその必要性が論じられている²⁷。しかし、同条約に関しては、世界中で多数の国が批准しているにも関わらず、日本はまだ署名に留まっている²⁸。

日本でも、一般的な差別を禁止した日本国憲法第13条や14条、そのほかには障害を理由とした差別を禁止した障害者基本法第3条3項があるものの、憲法の人権規定は私人間には直接適用されず、また障害者基本法の差別禁止条項も基本理念にすぎないため、差別に対する罰則規定をもった法律はない。この条約の批准にあたっては国内法の改廃を含めた法整備や新たな法律の策定等が必要になる。2009年末現在の障害者の権利条約批准国が50カ国以上に上り、国連からの勧告もあり、この動きを日本政府として署名のまま留めておくことはいずれ不可能になるだろう。そうなるとそのためにも、日本における差別禁止法の制定は現実味を帯びた話となってくる。しかし、これによって障害者の雇用問題が解決に向かうとは考えられない。なぜなら、差別禁止法のように大枠で考えることは、柔軟性に富み応用範囲が広がるという利点がある一方、即効性を期待しにくく、また実効性の確保が難しいからである。²⁹したがって、雇用の現場に生かされるような実効性を持つ法

²⁶ 村上清, p.32, 2003 長谷川珠子, p.68,

²⁷ 曾和信一, p.51

²⁸ 国連関連サイト <http://www.un.org/disabilities/countries.asp?navid=17&pid=166>

²⁹ 長谷川珠子, p.73

律の整備のほうが、より喫緊の課題であるように思われる。

事実、この差別禁止法の先駆者的立場にあるアメリカでは ADA 法（障害をもつアメリカ人法 Americans with Disabilities Act of 1990）の制定後、かえって障害者の雇用率が下がったという報告³⁰がある。差別そのものを法律で禁止することは、平等という概念に照らし合わせると究極の理想である反面、差別の立証の困難さが伴う。また ADA 法では障害者差別の定義が曖昧で、また合理的便宜にかかる負担や義務の一切は事業主の責務とされている点や、職務の本質的機能を遂行できない重度の障害者や知的障害者は同法の適用から除外されるという点が課題として残されている³¹。

我々が目指す社会は差別のない社会であるが、それは杓子定規に計ることのできる平等を構築することではない。国や文化により、平等という概念には大きな隔りがある³²。したがって、平等＝差別がないという図式に必ずしも結びつかないのである。すべてにおいて満遍なく平等を求めるのではなく、今必要なものが何かという点に重点をおき、増加する精神障害者のための施策を考えるという点では、実効性のある法整備を急がなくてはならないだろう。

b. 雇用割当の強化について

そこで、より実効性のある雇用割当の法整備を考えてみてはどうだろうか。差別のない社会を目指すことももちろん重要だが、まずそのための具体的、かつ着実な一歩として障害者、特に現状では排除されがちな精神障害者の雇用機会の創出について考えてみたい。

海外においては、例えばドイツやフランスが、従来から雇用割当に重点をおいてきた。しかし 2000 年 11 月に「雇用および職業における均等待遇の一般的枠組みを設定する指令」という EU 指令を採択したことによって、従来の雇用均等割当方法にさらに差別禁止アプローチを導入して、両アプローチ方法の融合を目指している³³。

一方、日本では差別禁止法制定の要望は高まりつつあるが、現状は雇用割当に重点をおく方法が採られている。この状況のもと、障害者、特に精神障害者のさらなる雇用の加速に向けての第一歩として、法定雇用率の引き上げが挙げられる。

障害者数に見合った法定雇用率を考えるのであれば、現在の人口に対しての法定雇用率は低すぎるであろう。単純に計算すれば日本の障害者数は約 656 万人で、それを現在の人口 1 億 2 千万で割れば、全人口に占める障害者の割合が 5.4%となる。もちろんこの中には重度で到底働けない人々や、事情を抱えて社会へ出て行けない人々も含まれているため、現実はこのような安直な計算では出せない。しかしやはり法定雇用率 1.8%のままでは低すぎるといわざるを得ない。

³⁰ 長谷川珠子, p.74

³¹ 長谷川珠子, pp.73-74

³² 同上, pp.72-73

³³ 同上, pp.73-74

たとえば前述のドイツやフランスの法定雇用率を見てみると、フランスの法定雇用率は、民間企業、官公庁を問わず 6%、ドイツは、民間企業が 5%、国が 6%、地方公共団体が 5%と規定されている。フランスでは達成状況は、民間企業が 2%程度、官公庁が 4%程度の達成率で、目標には及ばない。ドイツでも、国が 5.2%、地方公共団体と民間企業が 3.2%で、フランス同様目標値には達していない³⁴ものの、日本の雇用率に比べて高い設定となっており、さらに達成率も日本に比べて高くなっている。

したがって、現状では日本は未達成の状況ではあるもの、今後の目標は欧米並みに高く設定することが望ましいと思われる。昨今の状況を見る限り、精神障害者数は増加の傾向がみられる。特に最近の傾向として、企業内でのメンタルヘルスの問題が、特別な事例としてではなく、日常的な問題として捉えられるようになってきている。実際、厳しい経営環境の中、リストラによる人手減らしにも関わらず、その後の補充がなされないまま仕事量や責任が増え、その重圧と肉体的限界から精神的破綻をきたす人々も増え始めている。

しかしこの障害はある程度は薬で抑えられるものであり、やがて働きたいという意思が再び芽生えた時に、その受け皿となるような仕組みは不可欠であろう。その際に法定雇用率として彼らに就労の機会が与えられるとすれば、就労の機会なく生活保護の状況に陥るよりは、自尊心が維持されるばかりでなく、社会的損失もはるかに少なくすむであろう。

また、現在は障害別に雇用率を制定していないものの、近い将来、障害の種類に著しい偏りが見られるのであれば、その比率に応じた雇用率の算定というのも有用になってくるだろう。その際には、一方の障害を抱える人々に不利益にならないように、配慮が必要となるが、障害者の雇用が身体障害者や知的障害者に集中する状況が続くようであれば、精神障害者の雇用を、法律として支援する仕組みが必要であると思われる。

(2) 2つのアプローチ方法の融合の可能性について

柔軟性はあるが実効性が懸念される差別禁止法と、硬直的ではあるが実効性が担保される雇用割当制度は一長一短であり、その優劣はそれぞれの国の文化的背景の違いもあって、一概に論じられない。また、差別禁止法制定の考え方では、障害を持つ人も持たない人も皆平等であるという考えに基づき、障害者への差別を法律によって取り除こうとしているが、一方、雇用割当制度の考え方は、障害者であるという差異が雇用の根拠とされている。

したがって、一見すると相反するこの二つの制度を融合させることは容易ではない。しかし、この二つのアプローチの融合に関しては、雇用割当制度が、障害者の就業率が障害を持たない人の就業率に比べて著しく低い状況を是正するための積極的措置と解釈するならば、それは障害という差異を根拠とする雇用割当とは異なる。この考え方をうれば、この二つのアプローチ方法は決して矛盾するものではなく、両立させることは可能である

³⁴独立行政法人高齢・障害者雇用支援機構障害者職業総合センター“EU諸国における障害者差別禁止法制の展開と障害者雇用施策の動向” 調査研究報告書 No.81

35という考えもある。

ただ、まずは着実に障害者への雇用の道を拓くという点を考えれば、やはり雇用割当にまず重点を置くべきだろうと考える。当然、差別禁止法と雇用割当制度の強化は、障害者の社会進出に向けて共に重要な要素であり、双方共に実現できれば理想的である。しかし、まずは実効性の高い雇用割当制度の強化によって障害者の社会参画を当然のものとしていき、その過程において、差別禁止法や諸々の施策が講じられていくべきではないだろうかと考える。

長谷川珠子氏はその論文の中で、男女雇用機会均等法の制定が男女間の平等意識を高めたことを指摘しながら、法律の枠組みが我々の意識変化に与える影響力について、その可能性を示唆している³⁵。翻って、そのような法律の効力を精神障害者の雇用という視点で捉え、法定雇用率の引き上げや雇用割当に関わる法律の強化という方法に応用すれば、抜本的な解決には至らずとも、かなりの効果は期待できるはずである。

そのような道筋をつくる上で、数の点で大きな母集団であり、また今後も増え続ける可能性が大きい精神障害者のカテゴリーの重要性を見過ごすことはできない。精神障害者にとって働きやすい環境は、すべての人々にとって働きやすい環境である。特に職務上のストレスで精神障害に陥った場合に関しては、その他の従業員にとっても同じく精神障害に陥る可能性があることを意味している。そのような場合においても、ワークシェアリングや多様な就業時間等の対応で、精神障害者を雇う取り組みを進めることで、彼らの雇用は確保される。またそのような取り組みは、同様の障害を抱えた人々の採用への道を拓くものである。事業主はそのことを常に頭において、障害の有無に関わらず、すべての従業員が働きやすい環境を作り出すことに努力しなくてはならない。そしてその努力を牽引する力として、法律の枠組みが必要になってくるだろう。まずは現実的な施策から始めて、それを徐々に浸透させることによって、障害をもつ人々と持たない人々が同じ場にいることが当たり前と感じられる社会が作り出されていくであろう。

³⁵ 長谷川珠子, p.75

³⁶ 長谷川珠子, pp.74-75

第三章 残された課題

ここまでは、精神障害者を取り巻く環境について、その法的整備の可能性という面から考えてきた。その環境の改善に向けては、経済的な自立を促す要因の一つとして雇用機会の創出とその獲得に向けた法的整備が必要であり、そのためには差別禁止法のような大枠としての法律ではなく、雇用割当制度の充実のような個別具体的な施策の方が有用であると考えた。

しかしより重要なことは、当事者である精神障害者にとって本当に必要なものが何であるかということである。まずは仕事を求めている精神障害者への一助となるような社会的枠組みとして、法定雇用率の引き上げや障害別雇用率算出の制度化等が考えられる。しかし就労の意思がある精神障害者であっても、体力、持久力等、自らコントロールのできない要因で、完全な就労へ至れずに、また症状が逆行してしまうパターンも少なくない。

働く意思のある精神障害者にとっては、その特性ゆえにかえって意識の強さが自己の否定につながるケースもある。精神障害者へのインタビュー報告においても、そのまじめさゆえに就労・離職を繰り返す精神障害者の例が幾つか取り上げられている³⁷。そこでは自分の病気のために思うように就労できず、さらに周囲に病気が知られてしまったことにより辞めざるをえなくなってしまう事例が挙げられている。

このように精神障害者の雇用支援については、単に雇用の機会を与えるだけでは十分ではなく、その後の働き方に関する支援と理解が必要である。先述した短時間労働やワークシェアリング等の多様な就業スタイルが最も有効な方策であると思われるが、そこには周囲の理解が不可欠である。

すべてを法律や体制の枠組で考えることは、すべての当事者に対して不公平がなく、満遍なく適用されるというメリットがある。しかし問題がそれだけで解決されることは不可能である。特に精神障害者のように個人差の大きい障害をもつ人々との共同作業や事業の遂行は、紋切り型では対応できない。したがって、それらすべてを法制化して考えることは現実的な方策とは思われない。

就業スタイルの違いは、職場の中の不平等感につながりかねない。その不平等感の解決を法律や社内規定のみに頼るのではなく、それぞれの差異を当たり前だと感じられる企業風土や社会が求められるであろう。そのような流れを作り出す原動力として、差別禁止法の制定が不可欠であると考えられる動き³⁸もある。しかしここは法律に頼るのではなく、労働の場という人々の集まりの中に、さまざまな障害を持つ人々が当たり前のように混在することから始めてみてはどうだろうか。まずは障害者のいる風景が当たり前であると思えることが大切なのである。

障害者のいる環境の中で、特に精神障害者に対しては、我々は特別な感情を抱きかねない。なぜなら他の二つの障害者と違って、精神障害者は一見すると、まったく自分たちと

³⁷ 早野禎二, pp.39-40

³⁸ 曾和信一, p.53

同じだからである。しかし、彼らが見せる違いや奇異な行動が、意外性や驚きを我々に与え、さらにはそれらが、彼らに対して未知のものをみる脅威や嫌悪につながっているように思われる。自分と似ていれば似ているほど、その人が自分と同じことをしなかったり、自分に理解できないことをしたりすることに対して、我々は許容量が狭くなりがちである。そしてそのために、精神障害者の症状に対する無理解が無用な偏見を生み出しているように思われるが、その症状を正しく理解し、精神障害者の能力を超えない範囲で共に仕事をしていくことで、新しい人間関係の構築に向けた第一歩となるだろう。

先述した新障害者プランにある「障害の有無にかかわらず、国民誰もが相互に人格と個性を尊重し支え合う「共生社会」の実現」には、法的な整備だけではなく、個人の意識改革も必要である。それゆえに、精神障害者に関わらず、障害のある人々との幅広い、日常的な交流は、自らのうちに芽生える偏見を改め、職場だけに留まらず、共生社会全体の構築に向けて欠かせないのではないだろうか。

終章 まとめ

本論文では、障害者の共生と自立、なかんずく精神障害者の自立に焦点をあて、その一手段として、経済的自立に向けた雇用の促進策について論じてきた。前章で上述したとおり、個人の抱える問題や限界を法律だけで解決することはできない。しかし、それを個人や企業の努力や責任にだけ委ねていては、一向に社会は共生に向かって進んではいけない。そこには、必ずその動きを後押しするような法律が必要である。したがってそのためにどのような法律がもっとも有効に作用するかという点について考察を加えた結果、まずは雇用の場において、就労の意思を持つ人々が尊重されるような体制が必要であると考え。そのためには、彼らに就労の機会を与えるような法整備が必要であり、障害者法定雇用率の引き上げや、障害別雇用率の制定等の具体的な施策が考えられる。

差別そのものを禁止する法律という枠組みも考えられる。しかしあらゆる差異を平準化するのではなく、差異を認めながら共生する社会の第一歩をまず労働の場で作り上げてはどうだろうか。そのために、法律に何ができるかということに常に問い続け、具体的な施策につなげていかななくてはならない。年々増加する精神障害者に対して、かれらの能力に見合った就労の機会の獲得を後押しするような法律が求められているのである。

今回の授業では、黒人差別や白人内部での差別が渦巻く1つの裁判をテーマにした『アラバマ物語』を読んだ。その中のクライマックスの1つでもある無実の黒人を追及する裁判で、主人公のフィンチ弁護士は、人はみな平等であるというジェファソンの言葉を引用してその現実性が正しくないことを指摘しつつも、唯一公平なものがあるとすればそれは法廷の場であると述べ、裁判官たちに公正な裁きを論じている³⁹。しかし法廷においてもその公正さは完璧ではなく、はからずもその欠陥部分をこの小説では明らかにすることになるのだが、法廷の場が公平でなくてはならないのと同様に、法律もまた公平に根ざしたものでなくてはならない。しかし、その公平とは、現実が生じる問題に関して様々な利害を包括した上での公平である。つまり杓子定規で線が引けるような単純な公平ではなく、あらゆる差異を考慮した上での平等でなくてはならない。

障害者の雇用を後押しするような法体制の整備は、障害者に対する差別を助長するという見解もある⁴⁰。しかし、まずは足元から固めていくほうが確実であると思われる。社会と精神病患者の融合に成功した海外の事例として、イタリアの精神病院全廃という動きが挙げられるが、これもまずは法律でその全廃を謳い、だれもが無理であると考えていたこの偉業を2000年（平成12年）に成し遂げている。この背景には、1975年（昭和50年）にフランコ・バザールという精神科の医師が立ち上げた運動に様々な医療者や家族や支援者が集まり、精神病棟（マニコミオ）全廃の法律を制定したこと、そして度重なる廃止の危機に遭いながらも、その法律を関係者たちが必死に死守したことが挙げられる。これは法律の執行力とそれを支える確固たる理念が、車の両輪のように作用した結果であると思わ

³⁹ ハーパー・リー、『アラバマ物語』pp.289-290

⁴⁰ 村上清, p.32

れる。

社会や個人の意識改革だけでは不十分であり、法律のバックアップがあってこそ、社会の変革が可能となり、その動きに弾みがかかるのである。成功の要因の一つとして、やはり法律による実質的な執行力は不可欠であると思われる。その法律を考えるにあたり、問題解決にむけて、その問題を大枠で捉えるべきか、もしくは個別具体的な次元から踏み出すべきかどうかは意見が分かれるところである。しかし雇用という日々の生活の根幹を為すものに関しては、実効性や即効性が求められるため、まずは個別具体的な法整備からはじめていくべきであろう。

足元を固めるためには、まず自分の周囲や足元を見なくてはならない。自分の周囲を見渡した時に、自分と深い関わりを持つ企業や団体が、障害者雇用に対してどのような姿勢をとっているか、まずは知ることが大切である。近年、企業への株式投資において、SRIやCSRという言葉がよく使われる。SRIとはSocially Responsible Investment（社会的責任投資）の略で、CSRとはCorporate Social Responsibility（企業の社会的責任）の略である。株主が企業に投資する際に、その企業のCSR内容を確認した上で、より社会に貢献度の強い企業に投資することをSRIとよんでいる⁴¹が、その指標の中には法定雇用率達成度も一つの指標となるはずである。

またその他にも自分の周囲を見渡すと、たとえば国立大学法人東京医科歯科大学においては、平成21年6月1日現在で厚生労働省がまとめた障害者雇用報告⁴²によると、算入条件を満たす常時雇用者数は1785人、内障害者数は42人で雇用率は2.35%となり、同法人の法定雇用率である2.1%は満たされている。法定雇用率未達成の国立大学法人のうち、東北大学、東京大学、名古屋大、九州大学の名が挙がっているが、これらの大学はいずれも職員数が3000人を超える規模であるため、人数としては相当数の障害者を雇用していても、雇用率達成には届かないのが現状である。今後、これらの法人においても法定雇用率達成に対する要求が高まるにつれ、その達成に向けて更なる努力が必要となるだろう。その際に、近年増加の一途をたどる精神障害者のカテゴリーを見過ごすことはできない。精神障害者の雇用に対して躊躇いがあるのならば、それを補う就業スタイルや仕組みを考えるべきであり、先述したとおり⁴³そのような職場環境は、精神障害者のみならず、すべての職員、社員にとって働きやすい環境なのである。

本論文では主に、企業の現場において精神障害者の雇用の施策を論じてきたが、教育の現場においてももちろん、条件と仕組みを整えば、十分精神障害者の持つ能力を發揮する機会はあると思われる。今まで見過ごされてきた精神障害者の雇用に関して、これからは職場を問わず、本腰を入れて取り組まなくてはならないだろう。

⁴¹ 茅原聖治, p.16

⁴² 厚生労働省ウェブサイト

<http://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/2r98520000002i9x-img/2r98520000002ibf.pdf> より

⁴³ 本論文 24 ページ

雇用だけが生活の質の向上や、共生社会の構築にとってすべてではないが、就労の機会があることによって、社会全体は間違いなく前進する。今まだ対応が立ち遅れの感がある精神障害者雇用の重要性を深めることで、日本の雇用環境は新しい段階へと進むと思われる。そしてその新しい局面では、障害者と共に働くことが当たり前な社会であることを願う。

謝辞

今回の論文作成という教養部のカリキュラムは、大変ありがたい機会であった。なぜならば、頭の中で考えているだけでは、本当にわかったことにならないということ、論理的に考えるには「文章に著わす」という行為が不可欠であること身をもって学ぶことができたからである。言葉の大切さ、文章の論理性、様々な点において、文章の持つ力と怖さを学ぶことができた。田中智彦先生をはじめ、学ぶ難しさと楽しさを教えてくださった教養部の先生方に、この場をお借りして御礼申し上げたい。

そして何よりも、今回の論文の作成にあたり、指導してくださった森本直子先生に心より御礼を申し上げたい。先生とのやり取りの中で、なぜそうなのか、本当にそうなのか、そうであるならばどのような方法が考えられるのか、という問いかけの中で、考える姿勢のあり方を学ばせていただいた。ものごとに対する見方や学ぶ姿勢を、改めて考えさせられる貴重な時間となったことは、自分にとってかけがえのない、大切な財産となった。父として進まない作業に対して、根気強く真摯に対応してくださった先生に、重ねて御礼申し上げたい。

幕末の儒学者である佐藤一斎の言葉に、「少く（わか）くして学べば壮にして為すことあり。壮にして学べば老いて衰えず。老にして学べば死して朽ちず」とあるが、この1年間で様々な学ぶ機会に恵まれたことに、心から感謝して本論文の謝辞とさせていただきます。

参考文献

- 大熊一夫, 『精神病院を捨てたイタリア、捨てない日本』, 岩波書店, 2009年
- ハーパー・リー 菊池重三郎訳, 『アラバマ物語』, 暮らしの手帖社, 2006年
- 八代英太・富安芳和編, 『ADAの衝撃』, 学苑社, 1999年.
- 山田耕三編, 『テキストブック現代社会福祉法制』, 法律文化社, 2007年
- 茅原聖治, “障害者法定雇用率実達成企業に関する経済学的一考察”, 龍谷大学経済学論集, 44(3), pp.1-18, 2004年
- 熊谷直樹, “医療から雇用・就業への移行の新動向”, 職業リハビリテーション Vol.21 No.1
- 倉知延章, “障害者自立支援法時代における精神障害者就業支援の方向性”, 精神障害リハビリテーション, Vol.11 No.2 pp.127-131. 2007年 11月
- 三枝政行, “精神障害者と障害者自立支援法”, IRYO Vol61 No.3 pp.181-188.
- 曾和信一, “障害者自立支援法の批判的考察”, 四條畷学園短期大学紀要 42 卷 pp.43-54 2009年
- 独立行政法人高齢・障害者雇用支援機構障害者職業総合センター, “EU諸国における障害者差別禁止法制の展開と障害者雇用施策の動向” 調査研究報告書 No.81, 2007年 3月 (報告書)
- 独立行政法人高齢・障害者雇用支援機構障害者職業総合センター, “事業主と障害者のための雇用ガイド 障害者の雇用支援のために (平成 21 年度版)”
- 長谷川珠子, “日本における障害を理由とする雇用差別禁止法制定の可能性”, 日本労働研究雑誌, No.571, 2008年
- 早野禎二, “精神障害者における就労の意義と就労支援の課題”, 東海学園大学紀要 人文学・健康科学研究編 10(B), pp.29-43 2005年
- 村上清, “割当雇用制度に関する一考察 ～精神障害者の雇用義務化を中心に～”, 現代社会学部紀要 1 巻第 1 号 p.31-36, 2003年
- 厚生労働省, 平成 21 年度版 障害者職業生活相談員資格認定講習 障害者雇用推進者講習テキスト
- <http://www.nivr.jeed.or.jp/research/report/houkoku/houkoku81.html>
- 厚生労働省 精神障害者の雇用の促進等に関する研究会, “精神障害者の雇用を進めるために～雇用支援策の充実と雇用率の適用～”, 平成 16 年 5 月 (報告書)
- 内閣府, 障害者白書 平成 20 年度
- 内閣府, 障害者白書 平成 21 年度

自我の肯定と否定

11080562 本間 斐

目次

序論

第一章 自我の成り立ち

第一節 「私」の空間

第二節 「私」の文字

第三節 「私」の私

第二章 言語学と自我

第一節 作者の死

第二節 作者の自我

第三節 作者と自己表現

第三章 精神分析と自我

第一節 自我の欲望

第二節 自我と私の距離

第三節 自我と時間軸

結論

参考文献

序論

意識、自我、心、アイデンティティ——何と呼んでもよいが、どうも通説では大体そのようなものが私のなかにはあるらしい。世間一般の風潮に従うならば、同じようなものが、成長しているかどうかはまた別として、他のひとと中身は若干違うものの、私のなかにも存在していると考えた方がよさそうだ。さて、それはどこにあるのか。

identity は一般に自己同一性と訳される。しかし、英語でも日本語でも、その意味の掴みどころの無さには変わりはない。“identity” とは、広辞苑第六版によると「人格における存在証明または同一性。ある人が一個の人格として時間的・空間的に一貫して存在している認識をもち、それが他者や共同体からも認められていること」。巷に溢れる言葉を使えば、「自分が自分であること」などと云いあらわされるのであろうか。何となく分かったような、当り前過ぎて分からないような、そんな不思議な感触だけが残る。この言葉は、よく耳にする言葉であるだけに、私たちの語彙の中に浸透してきてはいるが、果たして、この言葉の中に何らかの実質はあるのだろうか。文字の上っ面だけでない、はっきりと実感し、頷けるものがあるのだろうか。

自己あるいは自我というもの、それは皆が持ち合わせ、かつ個々人によって違いがあり、個性の原因となる核、といった見方で一般的には間違っていないだろう。赤ん坊として生まれ、そこから生得的に、または環境の中で、自我がひとつのものとして確立し、その自我が様々な他者との関わり合いの中で若干の変容を遂げながら、それでも尚、一個の人間の核として存在し続ける。簡単には自身で意識できないのかも知れない。自身の核は、目に見えず感じることも出来ないのかも知れない。しかし核として存在し、私が「私」たる所以は、自身のどこかにある「自我」に置かれる。思春期の青年やプロを引退するサッカー選手は、この自我を探す。自分探しの過程を通して、自我が手に入り、自分の可能性や自分はどんな人間なのかを理解し、独り立ちし、「自己同一性」を持った人間になれることを信じて。自我が分かれば、自分の中に充実した核を手に入れることができると望んで。私自身も、そう考えたことがあった。

だが、果たして、自分探しの末に、自我は見つかるものなのだろうか。

私は私である。名前をもち、肉体をもち、20年間生きてきた。それに間違いはないと云えるだろう。しかし、「自我」という観念を、脳神経学などの形而下ではなく、形而上で論じる場合、存在を証明することは難しい。本当は、「自我」という幻想を、存在するとただ思い込み、追いかけているだけではないのか。誰もがはっきりとした自我を自身の中に持ち、その自我は見え隠れしながら自身を左右する存在であり続けている、と誰がきっぱり云い切れるのだろうか。この問題の難しいところは、自我について考えている自分すら、自我なしには規定されない点である。

医学の領域の中には、際立って“自我”を失うものが存在する。例えば、アルツハイマー病、認知障害、更には植物状態にいたるまで、「自我」とその表出に困難を抱える病気や状態はいくつも見られる。それらの症状についての勉強をしていないという理由もあるが、本稿ではそのような病気には触れない。もっと身近な、もっと根本的な「自我」を、その成り立ち、ソシユールの言語学とバルトのテキスト論、さらにはフロイトとラカンの精神分析の面から眺めてみたいと思う。

さて、自我はどこにあるのか。自我はどのように生まれ、私たちの生き方にどのように関わるのか。なにより私自身が探したかった自我について、自分のために考え、自分なりの答えを探す指針を見つけたいと思う。

第一章 自我の成り立ち

「我が強い」「自我が芽生える」などという言い回しがある。いつから使われている言葉なのかは定かではないが、日常では常識として用いられる表現であると思う。とはいえ、こうした表現は果たしてそう考えられるほど「当たり前」のものなのだろうか。

言葉は変遷する。それは、ひとの考え方の変遷でもある。そうであるとするならば、現代以前に自我という観念が存在していたことを、疑いもせず受け取ることは慎重になる必要があるだろう。そこで以下において、自我の形の移り変わりを、時代の流れをなぞりながら、みていきたいと思う。尚、本稿において私が「自我」と指すのは、一般には「自己」と称されるものと同じである。

第一節 「私」の空間

自分と他人は何が違うだろうか。自分と他人との境目はどこに位置しているのだろうか。まず肉体が異なる。その肉体の形も異なる。自分と他人との間には、この肉体という絶対的な境目がある。空間的な距離は、自分と他人とを分け、それを皆に知らしめる上で大きな力をもつのである。そして自分と他人との空間的な境目として、身近な存在であり、すべての人間に関係するのが住居である。そこで昔と今との、自己・自我というものに対する認識の違いを、まずは住居という観点から見てみたいと思う。人の、自我への思いはどのように住居に反映されてきたのか、もしくは反映されずにきたのか。

家族とそれ以外とを分けるという意味での「家」。次に、家族の中でも、個々のメンバーを分けるという意味での「部屋」。そこでの壁は、自分と他人との間に線引きをする役目を果たすだろう。子供がいる家庭を考えると、子供に一人部屋を与えたり、親と一緒にベッドで眠らなくなったりする時期というのは、一般に「自我」が生まれてくるとされる時期と、大きくは変わらないのではないだろうか。現代のこの「仕切り」は、云うまでもなく欠かせないものである。

さて、住居に於いて、人は安心し、「我に返る」。夜露をしのぐ住居が持つ副次的な効果として、偶然このような安心感があるのだろうか。それとも、安心感を得たくて、人は住居にこだわり、執拗に住居を求めるのだろうか。もちろん第一には、生命の危険を感じずに眠り、過ごすことができる場所、という意味での住居があるだろう。しかし、自分について考えを巡らす時間の多くは、安心感を抱き、独りで居るときに生まれはしないだろうか。自分の中に入っていき、自由に動き回り、様々な思考を巡らす。これは、住居が自身と他者とを分ける物質的な役割を担っていることを、暗に示してはいないだろうか。

しかし、イーファー・トゥアンによれば、中世において住居の中でひとりになれる場所をもつ、というのは大変難しいことだった。「自我」という概念が後の世において最初に登場したヨーロッパ、その中でもまずイギリスとフランスに目を向けると、身分の高低に関わ

らず、その家は似たような構造を持っていた。もちろん身分の高い人は、より多くの部屋を持つ家に住んでいたが、家の中心部にある広間は、出入り自由の公的な場とみなされ、かつ個室に籠ることは良くないこととされていた。一方で身分の低い人には選択の余地はなく、一つの部屋に大勢が詰め込まれることが普通だった。

16世紀になり、家が改築されていくのと同時に、一部の部屋にそれぞれの役割が割り当てられるようになった。空間の差異化によって、ある程度のプライバシーは生まれたかもしれない。だが、まだ一つの部屋が複数の目的で使われたり、家の幅が狭く寝室を横切らざるをえなかったり、という状況だったため、ひとりの空間は得難いものだった。これらの時代、プライバシーが無いからといって、それを求めなかった訳ではない。ひとりになる空間を欲していたが、それは叶えられなかったのだ。¹

一方、イタリア、フィレンツェでは、15世紀からプライベートな住居が見られるようになった。やはりここでも、部屋の分割・機能の差異化によって、複数の部屋は家族のメンバーそれぞれのためのものと考えられるようになった。ここで特殊なのは、女性や子供が、「女性」「子供」という特徴をもつ存在として注目されるようになったことである。このことは、女性や子供に彼らのための空間が与えられて、それにより、そうでない存在（男性）との間にはっきりとした境目が生じたということを示唆している。

支配階級においては、16世紀からまた別の発展を遂げた。イギリスではクロゼットという私室、フランスではキャビネという私的な部屋がつくられるようになった。これらによって、前者は豪華に飾られ後者は個性が表現される、という違いはあれど、人々は遂に一人になれる空間を勝ち得たのである。²

ここまで、「独りの空間」を中心に住居の変遷を見てきたが、そこでは他者の空間的な切り離しにより、空間が分割されてきたことがわかる。最初は家族以外も家で交わりをもっていた。だから「家族」という言葉は、現代よりも広い意味をもっていたはずだ。家に住むメンバーだけではなく、様々な身分のひとが混在していた。住居は、いわば社会の縮図として存在していたのだ。しかし、家族以外の人間との切り離しを経て、また、最終的には家族内でも私室を持つことによって、家族のメンバーは互いに彼らの空間が隔てられるようになっていった。すべてが雑然と存在していた空間に切れ目を加えることで、自己と他者が明確に「こちら側」と「あちら側」、「中」と「外」、というように分かれて存在するようになった。それゆえトゥアンは云う、「あらゆる文明において、家屋の歴史とは拡大化と分割化の歴史である」³と。この歴史は、社会を分割し、それまでの“家族”を分割し、そして私的空間を拡大させたのである。

現代においては、「独りの空間」は多くの人々にとって当然のように存在する。しかし、ここまで見てきたところからも明らかなように、かつてそれが当然ではなかった時代には、

1 イーファー・トゥアン『個人空間の誕生——食卓・家屋・劇場・世界』阿部一訳、せりか書房、1993年、84頁参照。

2 イーファー・トゥアン、同書、101 - 104頁参照。

3 イーファー・トゥアン、同書、78頁。

人々は他者との直接的な繋がりの中で生きていた。そしてこの繋がりを緩めていったのは、空間だけではない。文字・言葉もまた関与していた。そこで次節では、口承文化や無文字社会における自己の在り方に目を向けてみようと思う。

第二節 「私」の文字

生まれた時から文字、そして言葉に溢れた世界に生きている我々にとって、それらが無いという状況は想像しがたい。しかし、現に無文字社会は存在し、文字を持たない人々も社会を築いている。私たちの社会の中では、文字は重要なコミュニケーションのツールである。新聞、雑誌、手紙、Eメール、ウェブサイト、など数え上げれば切りがない。インターネットの普及により人々の繋がりが希薄になったとは至る所で耳にする論だが、本稿で取り上げるのはそのようなことではない。それよりも寧ろ、もっと根本的な、文字自体の存在について考えていきたいと思う。文字があることは、自我と他者との関係性にどのような変化をもたらすのだろうか。

人類学者ドミニク・ザーンによれば、無文字社会と西洋文明の間では、自我と他者、自我と社会との関係に大きな違いがあるという。西洋文明では、自我の周りに線引きを行うために、自我を他者から切り離す。しかし無文字社会においては、他者から何を受け取るかによって、もっと言えば他者の存在によって、自我を規定するのである⁴。そしてそのことを受けて、トゥアンは、アフリカ・スーダンのディンカ族と、ボツワナ及び南アフリカのツアナ族に目を向けた。⁵

ディンカ族は、〈心〉という現代的な概念に対応するような概念をもたない。これによって何が起きるかということ、人々が経験した記憶やその他、人々の本質となるようなもの、そして感情でさえも、その人々の内部ではなく外部に起因していると考えられるのである。例を挙げると、罪悪感や嫉妬というような負の感情は、「外部世界の誰かから差し向けられた霊的な力」であると解釈され、その感情を差し向けたと考える誰かが魔法使いとみなされるのである。これに対して、私たちは、記憶や経験を自身の心や頭に保持していると考ええる。「その人をその人たらしめるもの」を訊かれて、記憶や経験を挙げる人も少なからずいるのではないか。感情ですら、他の誰かの元からやってくると考えたなら、「自分はどこにいるのか」という不安のような思いに駆られるのではないか。もちろん、脳の存在・役割を何となく知っている私たちと、感情や記憶への認識が違うのは当然かも知れない。しかし、私たちの持つ、感情や記憶の欠片でさえも自身のものではないとしたならば、私たちを規定するものは一体何なのだろうか。ディンカ族の考え方では、「私たちを規定するも

⁴ イーフー・トゥアン、同書、200 頁参照。

⁵ イーフー・トゥアン、同書、201 - 205 頁参照。

の」は、外部世界の出来事が形を持つ場所以外の何物でもないのである。この考え方に多かれ少なかれ、何らかの抵抗の思いを抱いてしまうのは、私たちが「自我」を当り前のものとみなしてしまっているからなのであろう。

ツワナ族は、ディンカ族よりも「自我」をもつ、と云えるだろう。人間のつくりはそれぞれ異なり、考え方・感じ方も違うということ、つまり個性があるということ、を認識しているからである。しかし、彼らにとってはその個性は恐るべきものであり、独りでいることは想像もされえないことなのである。前節でみたように、「独りの空間」の発達には家の分節化に従っていた。分節化の前は、「皆の空間」であり多目的な空間であった家が、分節化の過程を経て、「独りの空間」を生み出し、空間に、寝室や食堂といった固定された目的を与えた。この分節化は、心理学的な領域においても機能する、とトゥアンは云う。西洋においては、願望・欲することは、欲望（過程）と目標（目的地）に分けられる。望む対象は、おいそれとは手に入らないもの、ということだ。一方でツワナ族の言葉では、「欲する」という表現がなされたとき、過程も目的地も全てひっくるめて意図されている。もちろんツワナ族が自給的な生活を送っていることから、彼らの活動が生活と直結しており、それゆえ過程と目的地が近いものであるということも考えられるだろう。しかし、民族のそういった特徴を差し引いた上でも、分節化されていない思想というのは注目すべきものである。

更に、カリフォルニアのウィントゥ族の考え方では、社会は個人の総和ではない。自我はひとつの中心であり、ぼんやりとした形しかもたない。自我には境界線が存在しないのだ。「たとえばウィントゥ族は、一緒に暮らしたり行動したりしている個人について言及するときには、〈——と〉という言葉を使わない。われわれをジョンと私に分解する代わりに、彼らはジョンを明記してジョンわれわれと言うのだ」。⁶ さらには、行動や感情を表現するときも、自我がはっきりと存在しないことが際立つ。例えば「川などを歩いて渡る」が、「ざぶざぶという大きな音を立てる」となる。自身が経験しているはずのこと、感じているはずのことを、外見からどのように見えているか、を基に表現しているのである。ここでも個人という部分には意味が無く、それをとりまく全体が大切にされていることが分かる。

文字が存在するという事は、自身が考えたこと・感じたことを何らかの形で残すことができるということを意味する。同時に、誰の目にも見える形で明らかにされることにより、物事の定義の曖昧さが薄れるという特徴もある。言葉・言語にも備わる特徴ではあるが、はっきりと示すことができる文字はより大きな力を持つ。これは分節化の力である。物事の間を区切る、ということ。名前をつけて、あるものを他のものから切り出すという作業。文字が世界にもたらす影響は、人々が世界を認識する方法だけではない。人々の関係にも少なからず影響があるのだと云えよう。

⁶ イーファー・トゥアン、同書、205頁。

第三節 「私」の私

今まで見てきたように、現代の日本や西欧の社会において、当然のように思われている「自我」、そして自我と他者との壁というものは、その存在が必ずしも自明のものではない。寧ろ、空間的に、精神的に、この時代のこの地域に至るまでに作り上げられてきたものである。そして、そうであるとするならば、これからも変化を続けていくであろうものである。そこで次に、これまでの自我の成り立ちをみることで、いまあると考えられている「自我」に、どのような性質があるのかを見ていこうと思う。

古代ギリシャにおいて、アテネ市民を動かすものは、神や女神であった。この時代に書かれた物語は、人間によって形作られてはいない。この時代の自我は、家族内の権力の縮減と政府の出現という二つの変化によって、個人主義と関わりを持ち始めた。前者は絶対的であった父親以外の——例えばソフィストの——声が若者の耳に入り始めたこと、後者はポリスによって個人に権利が与えられたことを意味する。しかしここでは、個人の価値はすべて社会全体のためのものであった。公益が私益に優先させられていたのだ。ヘレニズム期には、政府が官僚制国家に代わられた。これにより、市民の職業に与えられていた全体への意味が失われ、充実した生活を求めるためには、自分で興味のある活動を選択しなければならなくなった。社会全体の結びつきが弱くなり、個性の発達が促されたのだ。

11世紀頃のヨーロッパでは社会全体が不安定だった。その不安定感は、家族の結束と客観的な規範、そしてそれらへの自己の埋没へと人々を駆り立てた。この頃の教会では、贖罪には内面の意志よりも、目に見える行動が推奨されていた。12世紀になり、社会の繁栄と共に、人々は自然にも目を向け始めた。自然への意識が高まると同時に、それは自己認識へと繋がっていた。さらに、教会においても、宗教的な経験への価値観が変化していった。外的な行為、神父や牧師と分かち合う作業というよりは、個人の経験としてキリストと魂だけに関与するものへと変わったのだ。

もうひとつの大きな変化は、15～16世紀に起きた。ひとつの理由としては、個人の中での変化——例えば加齢であったり転職であったり——を、自分を捉える上でどのようにみなせばいいのか、という戸惑いがある。この裏には、自身の職業を選べるという自由が存在することは云うまでもないが、自由に選べることは良い面も悪い面ももたらした。人々の職業への考え方は、そのどちらの面に関するものであろうと、社会の一員としての、社会への貢献のための職業という認識より、自身で選んだ自身の職業という認識が重みを増していった。この不安定さから、例えば画家は肖像画という形で自己の洞察を行った。他の理由として、ライオネル・トリリングによれば、宗教改革が挙げられる⁷。それによって、封建秩序の崩壊と教会の衰退がもたらされて、大きな内的変化が人々の中で起きたのである。この時代に特徴的なのは、自伝の広まりだ。牧師たちが、神の言葉を大勢の人々に伝

⁷ ライオネル・トリリング『〈誠実〉と〈ほんもの〉——近代自我の確立と崩壊』野島秀勝訳、法政大学出版局、1989年、88頁。

えようと試みた結果、「率直に語ること」が求められるようになった。人々に向かって語る
とき、その根拠となりうるのは自身の経験、自分は正しい教えを与えられているという確
信、自身が誠実であることであった。この、誠実に語ることへの熱意が自伝を書くことへ
と人々を駆り立て、そしてここに個人が誕生した、とトリリングは云う。自分が語り、そ
れに対する他者の反応をもって、自身の存在感を引き出す過程で、個人が作り出されてい
ったのだと。

このようにして生まれた自我とは、一体どのようなものだと考えられているのだろうか。
まず、他者に語ることのできるものであるだろう。自分が考えている内容・感じた思いな
ど、言葉でも文字でもとにかく誤解の少ない形で他者に伝えることのできるもの。そして、
その考えたこと・感じたことは、少なくとも部分的には、その人自身の中から生じた考え
や思いであるはずである。他者からは幾ばくかの距離を置き、他者からは肉体的・精神的
に区別された存在であること。これが現代に考えられる自我ではないのだろうか。

「自我」は、歴史上で作られてきたものである。現代では当たり前なものとして受け入
れられてはいるが、その自明性には疑いが残る。確かに歴史はここまで、自我の肯定の過
程を辿ってきたように見える。しかし、誰にとっても「自我」が当たり前のように存在して
いる訳ではない。言語学、そして精神分析は、そのような「自我」の存在に疑問を投げか
けた。そこでは、自我はどのように否定され、位置付けられているのか。今度は、自我の
否定の過程から、自我を浮き彫りにしていきたいと思う。

第二章 言語学と自我

第一節 作者の死

フランスの言語学者であり記号学者であるロラン・バルトは、著書『物語の構造分析』の中で、以下のように云う。

言語学が「作者」の破壊に貴重な分析手段をもたらした。言語学が示すところによれば、言表行為は、全体として一つの空虚な過程であり、対話者たちの人格によって満たされる必要もなしに完全に機能する。言語学的には、作者とは、単に書いている者であって、決してそれ以上のものではなく、またまったく同様に、わたしとは、わたしと言う者にほかならない。言語活動は《人格》ではなくて《主体》をもち、この主体は、それを規定している言表行為そのものの外部にあっては空虚であるが、言語活動を《維持する》には、つまり、それを利用しつくすには、これで十分なのである。⁸

ここに示されているのは、近代的な自我の否定、一般的な「作者」像の破壊である。すなわちバルトは、作品に先立つ存在としての「作者」、作品の産みの親としての「作者」、作品の説明を求められる側としての「作者」を否定する。「作者」は、私たちが作者と聞いて一般にそう思うようなものではなくて、作品（テキスト）と同時に誕生するものであり、従って起源としての存在ではなく、むしろ言語活動にその地位をのっとられているのである。バルトはそう主張する。

それでも尚、雑誌や新聞に掲載された書評には、その「作者」の生い立ちや思想などが紹介されている。作品の登場人物、あらずじ、舞台は「作者」の過去や内面に絡めて語られる。云うまでもなく、著作権はもちろん「作者」に帰属する。何故ならば、作品は「作者」によって作られたものであり、「作者」自身を強く反映しているに違いないものであり、そしてその作品はその「作者」からのみ作り出され、作品を織りなす要素は全て「作者」に由来するはずである、と私たちは考えるからである。ここでの「作者」の過去や内面——作品を作り出す要素とみなされているもの——とは、現代において自我とみなされているものと同じものではないだろうか。

しかしバルトは、詩人であるマラルメを引いて以下のように述べる。「彼〔マラルメ〕にとっては、われわれにとってと同様、語るのは言語活動^{ことば}であって作者ではない。書くということは、それに先立つ非人称性〔中略〕を通して、《自我》ではなく、ただ言語活動^{ことば}だけが働きかけ《遂行する》地点に達することである」⁹。そしてマラルメの詩の目的は、作者

⁸ ロラン・バルト『物語の構造分析』花輪光訳、みすず書房、1979年、83頁。

⁹ ロラン・バルト、同書、81 - 82頁。

の地位を読者に返すことであると論じた。物語を紡いでいるとみなされていた「作者」は、実はエクリチュール（語り口）が一端収束し、即座に拡散し、そして通り抜けるだけの、ただの場に過ぎない。物語・作品・テキストの、本当の意味の決定は、決して「作者」の《人格》によるものではない。「作者」は単なる場でしかなくなったのだ。

さらには、書き手・「作者」は作品と同時に誕生すると、バルトは云う。「作者」が作品を作り出すと考えると、時系列上では「作者」が作品に先んじるはずである。作者と作品が同時的に発生すると云うことは、つまり作品が生まれる過程において、「作者」以外のその場に存在する何かが必要であるということを示唆する。そしてバルトによれば、この何かはエクリチュールに他ならない。¹⁰

以上を、バルトは「作者の死」と名付けた。つまり、作品の生みの親としての「作者」、作品に先立ち、作品に固定の意味を与える存在としての「作者」、作品の構成要素を自身の中に持つ「作者」、それらを否定したのである。更に、作品の意味の決定場所として、読者を選んだ。そのことは一体何を意味するのか。卑近な例を挙げれば、受験の国語でよく見られる、「作者の主張に合致する選択肢を選べ」という問題は成り立たなくなる。作品・作品の中の文言に意味を与えるのは読者なのだから。

こうしてバルトによれば、「作者」が作品を作りあげる過程に影響を与えるものは、言語活動であることになる。“まず「作者」ありき”、ではないのである。「作者」は死に、かつて「作者」とみなされていたその死体の上で、エクリチュールが作品へと織りなされているのである。自己表現の場とみなされていた創作活動を行っていたはずの「作者」は、もう居ないのだ。

第二節 作者の自我

バルトや言語学による、「作者の死」という形の自我の否定は、以上のような過程を辿った。では、ここで云われている「作者」という自我とは、一体どのようなものなのだろうか。バルトが否定した事柄から、逆にその自我の輪郭を捉えることが出来ないだろうか。塗り潰された紙の余白に、絵を見出すように。バルトの主張を一読しただけでは、「作者」の自我の全面否定をしていると安易に受け取ってしまいかねない。バルトは、自我をどのようなものと捉えているのか。作品の意味の決定を行うことのできない《人格》を、何と考えているのか。

バルトは、第一節で紹介したように「作者」を単なる場と称した。更には、作品に意味を与えるのは《人格》ではないと云う。しかし、「作者」の経験や考え方が、「作者」の作品に一切反映されていないと考えるのには抵抗がある。全ての起源としての自我も信じが

¹⁰ ロラン・バルト、同書、84 - 85 頁参照。

たいが、ただ上っ面をエクリチュールが滑っていく存在としての自我も考えにくい。

また、バルトは次のように主張する。「語り手と登場人物は、本質的に《紙の存在》である。ある物語の（生身の）作者は、その物語の語り手といかなる点でも混同しえない。語り手の記号は物語に内在し、したがって完全に記号学的分析にかけることができる。しかし、作者自身が（中略）《記号》をもち、それを自分の作品にばらまくものとするためには、彼の《人格》とその言語活動とのあいだに信号表示関連を想定しなければならない」¹¹。つまり、「作者」が作品の中で語っていると考えられがちだが、実際には作者と作品の間にはワンクッション置かれているのである。

云いかえれば、「作者」は作品に寄り添うことが出来ないということだ。既存の言葉が織りなされて作品の誕生へと向かう。「作者」が発した言葉や記した文字は、「作者」から作られたものではなく、作者の中を通ったエクリチュールが絡み合った結果である。エクリチュールという光が、作者というプリズムを通ることによってその形を変えつつ、しかし光のままであり続けるように。そして像を結ぶのは読者という場においてのみ。自分から光を発することは出来ないのが「作者」であり、それが自我であるとみなされているように思える。

バルトは、言葉を作り出す“主体”としての「作者」を否定した。しかし、ここで意識すべきことは、表現すること自体を否定している訳ではないということである。前述の例を用いれば、光を作り出せないとしても、プリズムとしてその光の波長や形を変えることは可能なのである。

「作者」に可能なのは、どのようなエクリチュールに出会うかという選択である。バルトは確かに、言葉を作り出す主体としての「作者」を否定した。しかし、「作者」とエクリチュールとの経験は、記憶や思想といった経験に重なり合う。そういう経験の積み重ねは間違いなく、私たちの知る自我と近い存在である。

では、バルトの云う自我と、私たちの知る自我とは、どのような差異をもつのだろうか。次節では、「作者」の自己表現を通して考えてゆく。

第三節 作者と自己表現

では、バルトによる「作者」の否定から得られた自我の輪郭は、私たちが思いがちな自我と、どのように違っているのだろうか。第一章で見たように、私たちが普段考える自我のような、確固たるものは、決して自明の存在ではない。この時代に、この場所で、一時的に生じたものであるはずだ。

ここまで見てきたところで、バルトの主張に一理あるということに疑問の余地は無いだ

¹¹ ロラン・バルト、同書、38頁。

ろう。何故ならば、どんな文章であれ、全ては既存の言葉の組み合わせであるからだ。「作者」が新しい言葉を作り出したところで、読者という場において、その新しい言葉が常に無事に意味を結ぶとは到底考えられない。「作者」が文章を書く際の道具として、既存の言葉、そして既存の語り口が必要になってくるのは疑いようもないだろう。しかし、「作者」が存在しないと云ったところで、その自我は幻想の産物なのだろうか。作品の全てはエクリチュールに由来するのだろうか。

ところで、文章を書くという行為はしばしば自己省察の道具とみなされることがある。確かに、言葉にしたり文章に表したりすることによって、自身の内面をより深く理解出来た経験は、少なくとも一度は誰しもが持つだろう。自己表現として、幾ばくかの達成感をもたらすことも容易に想像出来る。しかし、もし「作者」が本当に単なる場に過ぎないのであれば、こういった経験は錯覚に過ぎなかったのか。例えば「作者」が自身を表せた、と感じてしまったとしたら、それは単なる誤解だったのか。

それは違いうだろう。文章を書く行為は、エクリチュールの支配下におかれ、「作者」はただ《人格》でなく《主体》として参加している。そんな中で、「作者」は、文章を書く行為においてではなく、寧ろ他者（読者）に読まれることへの意識を持つことで初めて、自我を意識し表現しうるのではないだろうか。言語活動の場がエクリチュールによって織られていても、他者へのささやかなベクトルを内包する「作者」に、そこに自身を含めた他者と向き合う場を与えられることによって、自我が規定されるのではないだろうか。「作者」という存在では、その発露がたまたま言語活動に支配される場であっただけではないだろうか。

ここで問題となるのは、明らかに他者の存在を意識して作られたわけではない作品である。他者と向き合うことを想定もせず、単に記されて机の中に仕舞われるだけの作品もあるはずだ。しかし、自分が文章を作り出す過程を考えてみれば、改めて自身の考えを言葉にしたり文章に表したりすることは、その行為自体ではなく、自身の目線を第三者の目線へと変化させることに意味があるのでないだろうか。そうであるとすれば、その作品も、生まれる過程で他者の視線への意識が伴っていたのと変わらないはずだ。

そうであるとすればもう、自我は、全ての根拠として存在するのでも、単なる幻想として存在するのでもない。

このように考えると、バルトの示す自我と、私たちの考えがちな自我の違い、それはエクリチュールでさえも自身の産物であると考える私たちの傲慢さへの、意識の違いに繋がるのであろう。常にエクリチュールは絡み合い、文様を作り出す。それは結局、他者・他存在との関係性によって作品を作り上げているということである。他者からの視線を意識した時、他者と向き合う場をエクリチュールによって与えられた時、その自我は形を変え、形の決定を他者に任せるようにして、作品として生まれるのだろう。

第三章 精神分析と自我

前章では、言語学による「自我」の否定、そして言語学の指す「自我」と私たちが考える「自我」の違いについて考えた。そこで起きていたのは、「作者の死」と呼ばれるプロセスによって、今まで作品の生みの親であり、作品の根拠を成すと考えられていた「作者」が否定されたということである。「作者」が確固とした核を持ち、そこから作品を作り出していくという構図の否定は、見方を変えれば、「作者」の持つ自我の価値への判断を揺るがすことにも繋がる。何故ならば、現代では広く、作品の特徴——ある作品と他の作品との差異——の源泉となるのが、「作者」の自我であると考えられているからだ。

しかし、自我が揺るがされているのは、作品を作り出す「作者」だけなのだろうか。ひとは、文章を書く以外のときには、自身の核として私たちが安易に受け入れている自我を、守り切れているのだろうか。フロイト、そしてラカンの精神分析の立場から検討してみよう。

第一節 自我の欲望

フロイトは「自我は自分の家の主人などではあり得ない」と言い、〔中略〕「精神や心というものも、何か人間とはかけ離れたものと全く同じ仕方で、科学的研究の対象となる」と言う。「自分の家」を追われた自我は中心を外れ科学的研究の対象となる。人間は自己の発した言辞の内側に住み続けることを許されず、欲望の器として他者からの尋問にさらされ、ついには人間であることから逐われ「対象 a」としての出自を明かす。¹²

このように、フロイト、ラカン、そして精神分析は、人間や内面の捉え方に新しい概念を取り入れた。これはどういうことなのだろうか。

ラカンは、私たちの社会を支えるものは言語であると云う。社会の中で生きていくには、情報のやりとりも物の行き来も、確かに言語を必要とする。言語は私たちにとって必要不可欠ではあるものの、私たちは言語をそうと知らずに使っているはずだ。特に母語と呼ばれる言語は、幼いときからその言語の中で育っただけに、その言語を自分の中に取り入れようと改めて意識することは少ないだろう。この、私たちが浸かっている言語の場、それをラカンは「大文字の他者」と称する。では「大文字の他者」と自我とはどのような関係にあるのか。この言葉を使うことによって、自我は表現されうるのだろうか。

ラカンによれば、「大文字の他者」は「他者の語らい」の場である。私たちはこの世に生まれついたその時から、家族などの他者が私たちの周囲で語っていたのを聞いて育ってき

¹² 新宮一成・立木康介編『フロイト＝ラカン』講談社、2008年、79頁。

たはずだ。これは、初めて接した言語の場には、私たち自身は「語る存在」ではなく「語られる存在」としてしか参加出来ななかった、ということの意味する。更に、この「他者の語らい」は、「他者の欲望」をも内包する。むしろ、語る内容以上の、語る行為そのものが欲望なのである。ここで欲望とは、食欲や性欲といった狭い意味での欲望ではない。もっと広く、存在自体への欲望をも含む。例えば、他者との線引きを行う役割を持つ名前さえも、元はと云えば、「周囲は、幼子がこのように呼ばれることを欲望した」結果であったはずだ。このように、欲望は私たちの周囲に存在する。この存在の仕方は語らいと極めて似ている。子供は、自身の周囲にあり、生まれた時から浸っていた言葉と語らい、そして欲望を、発話する段階になると、自身の中へ取り込んでいく。例を挙げれば、母親は子供に名前呼びかけるが、これを受けて子供は自分のことを、一人称ではなくその名前と呼ぶことがある。母親の視点で自身を見ているのだ。もちろん多くの場合は、子供が成長するにつれて、子供は自分のことを名前ではなく、「僕」なり「私」なり一人称で呼ぶようになる。しかし、その成長の前段階——子供が自身を自分の名前と呼ぶ段階——では、私たちは自身の存在そして自我を、自身以外の目から見ようとする。個々ではなく普通の他者の視点を想定して、そこから自身を覗き込む。このとき見えた自身の姿を、ラカンは「対象 a」と呼んだ。そうして、言語の中に生まれて、言語の発話側へと回ると同じように、他者の欲望は自身の欲望へと変換される。¹³

この過程をラカンは「生まれ直す」ことであると云う。この「生まれ直す」ことの結果について、新宮一成は『ラカンの精神分析』の中で、以下のように云っている。

生まれ直した彼は、もし他者の欲望によって自分自身を所望し、手に入れるならば、彼は他者の欲望のあり方を、自分の欲望として取り込むことになるだろう。(中略) その欲望によって欲せられているかどうかということにしたがって、我々は我々自身を意識する者となり、話す主体として生まれ直すのである。良かれ悪しかれ、大文字の他者の欲望を軸とするのでなければ、自分について話す主体は生成できない。¹⁴

つまるところ、「普遍の中で、自己とは何か」を考えたときに、その疑問に答えようとする姿勢、すなわち自己の位置を確かめ、自己の意味を把握するための行為の、その結果として得られるのが「象徴された自我」である、とラカンは云う。そしてもうひとつ、象徴化の例として有名なのが、鏡像段階論である。産まれてから自我のイメージが定まらない子供が、鏡を見ることで、その像を自分だと認識することで、自我を得るというものであるが、しかし、自分だと認識したその像は、あくまでも像に過ぎないはずである。本物の自分はそこにしか居ないのだから。自分の象徴として、鏡像を受け入れる。これもまた「象

¹³ 新宮一成・立木康介編、同書、42 - 47 参照。

¹⁴ 新宮一成『ラカンの精神分析』講談社、1995年、128-129頁。

徴化された自我」を得る過程である。¹⁵

精神分析、特にラカンの自我とは、以上のようなものである。私たちが日常的に考えがちな自我と特に異なるのは、自我の発達過程である。例えば発生学の分野では、胎児というのは、卵の中で最初から大人のミニチュア版として存在するという論が主流だったこともあった。実際には、球状の受精卵から様々な複雑な過程を経て、成人に似た形へと発生していく。ふたつの捉え方の間にある差異は、この対比に似ているのではないだろうか。

精神分析によって示される自我は、私たちが考える自我よりも、もっと他者からの影響を強く受けるものである。それは寧ろ、他者や「大文字の他者」無しには形成されない。「作者」という自我はバルトによって否定されたが、何ということはない、もともと自我など私たちの中には無かったのだ。ラカンは精神分析という観点から、それを示したのである。

第二節 自我と私の距離

第二章と前節で見たように、どうしてこの時代、多くの国に生きる私たちは、自我をこうも自明とみなしてしまうのだろうか。確固たる自我への批判論は、バルトやフロイト、ラカンが挙げている以上に、枚挙に暇が無い。それにもかかわらず、自我のイメージや自我という共通理解への依存は止まるところを知らない。ここで考えたいのは、私たちが、自我が核として常に存在し続けることを、単に受け入れやすいだけなのか？それとも受け入れなければならない理由があるのか？ということだ。

私自身、自分の存在について考えることは今までにもあったが、「自我」が私の中に必ずあるということを疑うことは無かった。「私は私である」と容易に云い切れるように思っていた。そういう考え方の中では、自我とは、世界と接するにあたって、かけていることを意識しない眼鏡のような存在に思える。他者との触れ合いの中で、持って生まれた自我に幾ばくかの影響を受けながらも成長し、確固たる自我を持つに至る……誰に教えられた訳でもなく、漫然とそんなストーリーを受け入れていた。云いかえれば、私たちは自我の存在を、受け入れやすいのだろう。何故ならば、それが楽だからである。

高い塀の上のような、不安定な場所に立っていることを想像してみたい。ジェットコースターなどの特殊な環境はさておき、安定な場所に移動することを望むはずだ。自身の存在が自身を取り巻く言語の環境に依存的であったと、自身の欲望が実は「大文字の他者の欲望」であったと、そのように知らされたなら、自身の足元の不安定さに思わず周りを見回すような気分には陥りたくないだろうか。また、ほとんどの人は、自身のことを、自分にとって生まれた時から最も近い存在であると認識しているだろう。更には、こうした不安は、日常生活の邪魔になる。この不安は、私たちを、私たちは生きていかななくては

¹⁵ 新宮一成・立木康介編、同書、62 - 65 頁、新宮一成、同書、181 - 186 頁参照。

ならないのだから、と改めて考える必要性を感じないことへも追い立てるのだろう。結果として、自分とは、自我とは、といった問いは看過されることになる。私たちの中に、自分が他者とは異なることを示す何かがある、ということ想定して、しかし「その何かとは何か？」を考えずに日々を過ごすことは、私たちにとって楽なのだ。このようにして、自我は受け入れられやすくなる。

もうひとつの可能性を考えてみよう。私たちが、自分と他者との線引きをしてくれる何か、という位置づけの自我を持つことを、無省察に受け入れざるを得ないという可能性である。それは、他者とのコミュニケーション能力に関係するのではないだろうか。小さな子供が、鏡像段階を経て自我のイメージを得る際に、また「生まれ直す」過程を終えて発話者へと変わる際に、その子供は他者の視点から自身を捉えるという経験をする。この経験を覚えているかどうか、意識したかどうかは別として、子供は他者と向き合うときに、相手が向き合っているこの私は誰なのか、相手にどのように見られているのかを気にし始めるのではないだろうか。相手が自分を見て話しているのは分かっても、「相手の相手」の正体、つまり他者の視点から捉えられた「この私」の正体は分からない。そのような不安を軽減し、他者とのコミュニケーションを成り立たせるためには、無自覚にしても自我への依存が必要になるのではないだろうか。このようにして、私たちはまず自我を想定せずにはいられないのではないだろうか。他者と自身とが触れ合うときの相手の視線の先に、自分の知っているものが在ってほしいと願うのは、当然のことだからである。

おそらく私たちは、偶然と必然両方の理由で、自我を自明のものとして受理してしまうのだろう。それによって得られるのは、安定や周囲との関係性である。この安定や関係性は、私たちが社会の中で生きていくことの助けになっているはずだ。

第三節 自我と時間軸

ラカンの論理を手掛かりに、自我が芽生える契機が、発話と鏡像段階であることを見えてきた。ここで疑問に思われるのが、小さな子供のときに形成された自我と、今の私の自我とのあいだにあるであろう一貫性である。もちろん、「大文字の他者」の語らいの場に身を置き、常に発話を続け、また鏡を頻度の差はあれ、しばしば覗き込むことで、自我は何度も形成されていくのだろう。しかし、私を取り巻く「大文字の他者」が変われば変わるほど、語らいもそして欲望も変わっていくはずだ。また、国や地方が変われば、私を場として広がりを見せるエクリチュールさえも違うものになる。だとすると、昔の私と今の私を繋ぐものは一体何なのだろうか。

例えば、小さな頃の家族写真を見れば、そこに写っているのが自分とその家族であることは分かるだろう。しかし、それが本当に自分であるかは、実のところ分からないはずだ。

何故ならば、私は本当の意味で自身を客観的に見たことはないはずだし、更には今鏡を覗き込んだところで、写真に写っているのと同じ容顔の自身を目にすることは出来ないのだから。同じような例としては、自分が小さなときの出来事を覚えていたつもりで、実はその出来事は後になって家族から聞かされていたエピソードに過ぎなかった、という経験はないだろうか。また、これは私自身の話だが、まるで写真のように頭に焼きついた或る一場面の中に、私の視野には決して居るはずのない私自身が入っている、という不思議な記憶がある。私だけかと思っていたが、以前に読んだ本で同じような経験が綴られていたので、考えていたよりも一般的なのかも知れない。ともあれ、昔の写真や自分の記憶の中の或る存在が、「自分である」と明言することなど、実は誰にも出来ないのではないか。もしそうであるならば、過去の私が今の私と繋がっていることを知るためには、証言してくれる他者が必要であることになる。ならば、証言してくれる他者無しには、私の過去は私と切り離されてしまうのだろうか。

現在の私と過去の私が同じ存在であるというのは、同一性の問題である。これに関連して、精神病理学者である木村敏は、「主語的自己」と「述語的自己」という概念を取り入れた。初めに、木村は「もの」と「こと」の違いを述べている。私の肉体は「もの」であり、本稿で語る自我は「私ということ」という「こと」である。しかし、「こと」そのものを捉えるのは難しく、言葉で表現できるのは「もの」である。¹⁶ そのため、本稿では私や自己を「もの」のように比喩的に扱う。

主語的自己とは、「私は……である」という表現によって規定され、述語的自己とは、「……は私である」という表現に規定される。このふたつの自己は、主語的な私は述語的な認知作用に、述語的な私は主語的な認知作用に、それぞれの同一性を負っている、と木村は云う¹⁷。これはすなわち、「主語的な自己と自己の述語作用とは、互いに一方が他方の成立の根拠となっているような関係のうち」¹⁸にあるということであり、「私はこれまでずっと私であり続けてきたし、これからも私としてしか自己を見出さないという事態は、まさにこの主語的自己と自己の述語作用とのあいだの関係そのもののこと」¹⁹である。主語的な自己は、「……が私である」という述語作用の方向づけを行うことによって私を産出し、述語作用は「……が私である」という表現と同時に「……は私ではない」という差異化そしてその反復によって、同一性を自己として手に入れることになる。

ラカンの云う「生まれ直す」過程では、私たちは、他者の視点から自身を捉え返し、「対

¹⁶ 木村敏『時間と自己』中央公論新社、1982年、14 - 18頁、79頁参照。

私という存在が、単なる肉体を遥かに凌駕した存在であることは、自明であるとみなして良いだろう。そうならば私という存在はどんなものなのか、という問いに対する答えの一面として、木村敏は、私の時間を占める「こと」の積み重ねを挙げている。木村は、いま私がここにいるということ、字を書いているということ、そういったことを意識しているということ、などに触れ、それが私ということ構成していると主張している。

¹⁷ 木村敏、同書、80 - 83頁参照。

¹⁸ 木村敏、同書、84頁。

¹⁹ 木村敏、同書、84頁。

象 a」を得る。私たちは、自己の中に取り入れた他者をそのまま置いておくことで、他者の語らいと欲望を自分のものにする。木村の示すふたつの自己に、自己に取り入れた他者の語らいが関与しているならば、私たちは何もしなくとも他者による同一性の証明を得ることが出来るはずだ。ただ、語らいと欲望を取り入れる過程では、或る程度の取捨選択が否応なく起きている。ここで偏りが生じるとしても、しかし少なくとも、普遍性を想定した他者の視点は自身の中に存在するようになる。

では、木村の示すふたつの自己は、どのように私たちの中に根を下ろすのだろうか。一方には、子供は、「生まれ直す」過程で、発話者としての地位を得る。発話は、「大文字の他者」という場への関与を意味する。言語の第一の役割が差異化、分離であることを考えれば、「生まれ直す」過程で、「……が私である／ではない」という区分を行う述語的自己を手に入れるのではないだろうか。他方では、「私は……である」という規定は、自分が存在することを強く意識する契機となった鏡像段階に由来するのではないだろうか。未発達な自身の身体を従えて鏡の前に立った時、「私はこの鏡像だ」と考えたのが、主語的自己への第一歩ではないだろうか。

写真に写っている、もしくは記憶の中の、「私が……」「……が私である」というためには、主語的自己と述語的自己の支え合いが必要となる。双方の支え合いに双方が関与するのだから、不安定なことはもちろん直ぐに見てとれる。しかし、上のように考えるならば、主語的自己に方向性を与えられ、他者の視点をも併せ持った差異化により、かろうじて、「私であった存在」と「私である存在」との間に道が開けてくるのではないだろうか。この道を通してこそ、私が、宙に浮かんだような、過去の私と知らない内に切り離されるような存在から脱却できるのではないだろうか。

結論

最初に「自分とは何か」を考えたのは、小学四年生のことだったと思う。何となく周囲と自分との間に違和感を抱いたことがその発端であった。そのとき抱いた違和感は中学生のときピークを迎え、高校卒業の頃には意識しない程度に些細なものへと変わった。小学生のとき、本を読むのが好きだったから、ひょっとしたら「自分とは何か」は、当時読んだ本の登場人物の思いだったかも知れない。しかし、「自分とは何なのか。結局、何が自分と他人を分けるのか」という疑問は、私にとって忘れられない礎になった。

本稿を書き始める前に、内田樹の『寝ながら学べる構造主義』を読んだ。そこで語られていたことが、バルトとラカンに目を向けるきっかけだった。作品が作者から生まれると断言出来ないということ、自我が内部から形成されていくのではないということ。最初は、ただこれらを自分なりに否定したかった。それは単に、私が私のイメージしていた「自我」にしがみつきたかったからである。

もう一度、改めてバルトやラカン、木村の思想を振り返ると、自我は決して単体ではないということ強く意識させられる。私が思い描いていたよりも、遥かにあやふやで、木村の表現を用いるならば決して「もの」にはなりえない。しかしそれでも、「語らいを交わしていること」、そして「欲望の対象となり、欲望を抱いていること」が、現実であり、かつ私たち自身が「大文字の他者」という場に関与しているということによって、私たちは「私たちの自我が確かに存在すること」を云えるのではないだろうか。私たちは、この問題に直面すると、恐ろしく短気になりやすいようだ。そして、「もの」やはっきりと目に見えたり言葉で云い表せたりする「何か」に、自我のポジションを託そうとして、結果的に自我の置き場に困ることになる。「こと」の積み重ねは、空を掴むような過程かも知れないが、他者の介入はこれまで見てきたように、自我の形成に必要不可欠である。

ここで考えておきたいのは、「自分らしさ」が分からない、という一般的な悩みである。この「自分らしさ」とは、自分と他者との区分の一種だろう。「自分らしさ」という差異化は他者が居なければ何の価値も無い。何故ならば、この世にたった一つしか無いものには、他との区別をつける意味など無いのだから。しかし、他者の語らいを受け止めているというただそれだけで、他者と自分との間に存在する線が浮かび上がるように思えるのだ。

最後になったが、自分探しの旅が何かをもたらすとすれば、結局は他者との出会いの場に過ぎないだろう。そうして新たな「大文字の他者」に出会い、他者の欲望を浴び、自身をエクリチュールの収斂の場とし、自我が再度作りあげられる様を受け入れ続けるのだ。それゆえ私は今、こう思う、自我とは結果ではなく、過程なのではないだろうか、と。

参考文献

- イーファー・トゥアン『個人空間の誕生——食卓・家屋・劇場・世界』阿部一訳、せりか書房、1993年
- ライオネル・トリリング『〈誠実〉と〈ほんもの〉——近代自我の確立と崩壊』野島秀勝訳、法政大学出版局、1989年
- ロラン・バルト『物語の構造分析』花輪光訳、みすず書房、1979年
- 新宮一成・立木康介編『フロイト＝ラカン』講談社、2008年
- 新宮一成『ラカンの精神分析』講談社、1995年
- 木村敏『時間と自己』中央公論新社、1982年
- モニク・ダヴィド＝メナール『普遍の構築——カント、サド、そしてラカン』川崎惣一訳、せりか書房、2001年
- 佐々木中『夜戦と永遠——フーコー・ラカン・ルジャンドル』以文社、2008年
- 内田樹『寝ながら学べる構造主義』文春新書、2002年
- 東京医科歯科大学 2009年度前期、宗教学（佐々木中先生）講義ノート

参考資料

2009 年度 新規開講科目シラバス

人文社会科学特論

「人文社会科学特論」について

1. 開講の趣旨

君たちの大先輩にあたる医師の方(本学附属病院勤務)にこう言われたことがあります——「先生、医師という仕事はね、むしろ人文社会系なんですよ」。この言葉はおそらく、次のように理解するべきなのでしょう——医師という仕事に就く者にとって、自然科学を修めることは言うまでもなく「必要条件」ではあるけれども、かならずしも「充分条件」ではない。ふつう想像されるのとは異なって、診断から治療へ、さらには予後へと至る一連のプロセスでは、人文社会科学の視点もまた不可欠なのである、と。そしてそうであるとするならば、医師という仕事に就く者を“professional”の名に値するようにしてくれるのは、そうして一人の人間のうちに二つの視点——自然科学と人文社会科学——が息づいていることである、と言えるかもしれません。

そこで教養部では、昨年度から、こうした意味で君たちが“professional”への道を歩んでゆく助けとなるようにと、新たに「人文社会科学特論」(セミナー形式)を開講することにしました。受講者(「ゼミ生」)は教員の指導のもと、みずからテーマを設定し、関連するテキストを精読しながら、教養部で学んだ人文社会科学の集大成として論文(400字詰め原稿用紙30枚程度)を作成することになります。(昨年度の受講者が作成した論文は、今年4月に配布した『人文社会科学特論 第一期学生論文集』に収められています。今年度の受講者についても同様に、『第二期 学生論文集』が刊行されます。)

各セミナーの定員は5名としますので、テキストの読解や資料収集の方法、論文執筆の方法などに関して綿密な指導を受けることができるでしょう。またこれにより、人文社会科学の視点をわがものとするだけでなく、教養部を「卒業」した後にも自分の力でさまざまな知識をネットワーキングして、みずからの視野を広げ、そして深めてゆく仕方を身につけることができると期待されます。そのようにして、いわば「知の肺活量」「知の基礎体力」を養成することが、この「人文社会科学特論」のめざすところです。

実のところこうした試みは、なるほど日本の医歯学系大学では珍しいかもしれませんが、欧米では医師を目指す学生にとって当たり前のことになっています。また日本でも、いわゆる文系大学の学生には多くの場合、必修として課されていることです。それがこの東京医科歯科大学できるのは、日本でただ一つ「教養部」が存在する大学ならではのこととも言えます。教養部では今年度、この講義を「自由選択科目」として開講しますが、上のような趣旨に照らして、また『教養部のしおり』155-159頁を読んで、多くの諸君がチャレンジしてくれることを望みます。

すでに前期には現代思想特論、歴史学特論(西洋史)が開講され、6名の学生が受講しています。後期にはさらに、下記の3人の教員がそれぞれの専門にしたがってセミナーを開きます。

2. 科目の概要

(1) 後期に開設されるセミナーと担当教員(各セミナーの詳細についてはシラバスを参照のこと)

日本思想特論 A・B [吉田真樹]: 金曜 2限・3限

歴史学特論(東洋史) A・B [石田徹]: 金曜 2限・3限

法学特論 A・B [森本直子]: 金曜 2限・3限

(2) 成績評価の方法

受講者には教員の指導のもと、研究論文(400字詰め原稿用紙30枚程度)を執筆することが求められる。成績評価は主として、提出された論文にもとづいて行われる(その他の詳細についてはシラバスを参照のこと)。

科目名	S・現代思想特論A —「起源」からの／への問い—	開講学期 曜日時限	前期 水曜日 2限
対象学年	2年生	単位数	1単位
受講資格	医学科・歯学科	募集人員	5名
担当教員	田中 智彦		
<p>●授業の概要 (Outline of content and teaching method)</p> <p>このセミナーでは、(1)現代思想の基本的な問いと方法論とを学びながら、(2)一人ひとりが自分の身の周りから、自分の関心にしたがって問題(=テーマ)を設定し、その問題を自分で解いてみる(=論文にしてみる)とともに、(3)セミナーにおける対話と議論とを通じて、問題関心を共有し、また互いの「世界の解像度」を上げることを目指します。</p> <p>たとえば医療においては「自己決定権の尊重」は、「インフォームド・コンセント」とともにすっかり「当たり前のこと」となった感があります。しかしその一方で、「自己決定権」の名の下に「死を与える」ことをも正当化しようとする事態が現れています。他方で、社会全体に目を向けるならば、「自己決定権」と結びついた「自由」「自立」「自己責任」などの言葉によって、多くの人びとが「尊厳」どころか「生存」まで脅かされながら、一向に救済されないという事態が生じています。もとより個人の「自己決定」は尊重されるべきですが、しかしそれならば、なぜこうした事態に立ち至ってしまったのでしょうか？</p> <p>これは一例にすぎませんが、こうした問題を——現代思想の助けを借りながら——自分の頭で考え、自分の言葉で語ってみる、というのがこのセミナーの課題です。</p> <p>なおこのセミナーは、Bとあわせて一年間で計画されています。</p> <p>受講者は通年で取り組むことのできる学生に限ります。</p> <p>●授業の目的 (Primary goal)</p> <p>●到達目標 (Objectives)</p> <p>●授業計画 (Schedule)</p> <p>4月～5月：共通のテキストを用いて、現代思想の基本的な問いと方法論とを学ぶ。</p> <p>6月～7月：古典のテキストを輪読し、その読解方法を身につけるとともに、現代を思想史の観点からも理解することを学ぶ。</p> <p>※これらの過程においては、プレゼンテーションの技法やディスカッションの作法も鍛えてゆくことになる。</p> <p>夏休み：自分の問題関心がどこにあるかを見定めながら論文のテーマを探す。</p> <p>●成績評価の方法 (Grading scheme)</p> <p>①セミナーへの参加の状況 (20%)、②論文作成のプロセス (20%)、③提出論文 (60%)</p> <p>●教科書および参考書 (Textbooks and materials)</p> <p>講義のなかで随時指示をします。</p>			

科目名	S・現代思想特論B —「起源」からの／への問い—	開講学期 曜日時限	後期 水曜日 2限
対象学年	2年生	単位数	1単位
受講資格	医学科・歯学科	募集人員	5名
担当教員	田中 智彦		
<p>●授業の概要 (Outline of content and teaching method)</p> <p>このセミナーでは、(1) 現代思想の基本的な問いと方法論とを学びながら、(2) 一人ひとりが自分の身の周りから、自分の関心にしたがって問題 (=テーマ) を設定し、その問題を自分で解いてみる (=論文にしてみる) とともに、(3) セミナーにおける対話と議論とを通じて、問題関心を共有し、また互いの「世界の解像度」を上げることを目指します。</p> <p>たとえば医療においては「自己決定権の尊重」は、「インフォームド・コンセント」とともにすっかり「当たり前のこと」となった感があります。しかしその一方で、「自己決定権」の名の下に「死を与える」ことをも正当化しようとする事態が現れています。他方で、社会全体に目を向けるならば、「自己決定権」と結びついた「自由」「自立」「自己責任」などの言葉によって、多くの人びとが「尊厳」どころか「生存」まで脅かされながら、一向に救済されないという事態が生じています。もとより個人の「自己決定」は尊重されるべきですが、しかしそれならば、なぜこうした事態に立ち至ってしまったのでしょうか？</p> <p>これは一例にすぎませんが、こうした問題を——現代思想の助けを借りながら——自分の頭で考え、自分の言葉で語ってみる、というのがこのセミナーの課題です。</p> <p>なおこのセミナーは、Aとあわせて一年間で計画されています。</p> <p>受講者は通年で取り組むことのできる学生に限ります。</p> <p>●授業の目的 (Primary goal)</p> <p>●到達目標 (Objectives)</p> <p>●授業計画 (Schedule)</p> <p>10月～11月初旬：自分の論文の方針を提示し、セミナーにおける対話とディスカッションを通じて 構想を練り上げる。</p> <p>11月中旬～12月：各自の論文テーマにも関連したテキストを選び、輪読・ディスカッションを行う。</p> <p>1月： 論文の執筆ならびに経過報告（執筆については個別にも指導を行う）</p> <p>2月： 論文の提出ならびに審査</p> <p>●成績評価の方法 (Grading scheme)</p> <p>①セミナーへの参加の状況 (20%)、②論文作成のプロセス (20%)、③提出論文 (60%)</p> <p>●教科書および参考書 (Textbooks and materials)</p> <p>講義のなかで随時指示をします。</p>			

科目名	S・日本思想特論A・B	開講学期 曜日時限	後期 金曜日 2限・3限
対象学年	2年生	単位数	2単位
受講資格	医学科・歯学科	募集人員	5名
担当教員	吉田 真樹		

●授業の概要 (Outline of content and teaching method)

〈2限〉

日本の倫理思想（神・仏・物語・儒学・哲学・小説）のうち、神・仏・物語を扱う。人間としての私たちの存在の奥底にはまだいくらか染み込んで残っているはずだが、近代人として育ち、ほとんど忘れつつあるものを掘り起こしてゆくことによって、受講者が自分自身の問題を発見し、考えることを支援する。問題の宝庫であるような古典テキストを読み、発表者の発表をふまえて議論する形式で行う。

〈3限〉

2限の授業では、受講者自身が予備知識なしで素直に考える訓練をする（一つのモデルを与える）が、3限の序盤では、自分でない人が同じ対象についてこれまでどのように考えたのかを少し見ておく。研究論文等の検討を通して、よい論文・わるい論文の例を知って、最小限の論文作法を学ぶ。中盤（11月頃）では、受講者は自分の問題関心をまとめ、数回発表する。終盤（12月・1月）では、実際に論文化する作業を個別に支援する。2月に論文提出、審査がある。

●授業の目的 (Primary goal)

日本の倫理思想を通して、人間存在の根底を探り、自分の問題を発見する。

●授業計画 (Schedule)

- ・近松門左衛門『曾根崎心中』における恋と死 → 研究論文の検討
- ・世阿弥の能における霊と鎮魂 → 研究論文の検討
- ・『日本霊異記』における霊と仏 → 研究論文の検討
- ・『古事記』における恋と神 → 研究論文の検討 ほか

●成績評価の方法 (Grading scheme)

- ・提出論文50%
- ・論文作成のプロセス50%

●教科書および参考書 (Textbooks and materials)

- ・和辻哲郎『日本精神史研究』岩波文庫
～これを夏休みにパラパラと見ておいてください。日本倫理思想史の試行錯誤の古典。和辻哲郎『日本倫理思想史』（和辻哲郎全集・岩波書店）もあります。
- ・佐藤正英『小林秀雄—近代日本の発見』講談社
～余裕があったらこれも読んでおいてください。小林に学びつつ自分で考える佐藤の姿は圧巻。佐藤正英『日本倫理思想史』（東京大学出版会）もあります。
- ・吉田真樹『平田篤胤—靈魂のゆくえ』講談社
～日本における神・仏・物語の倫理思想史をふまえて、靈魂の尊厳について論じています。第一章と終章だけでも読んでみたら、担当教員がどんな人か大体わかるでしょう。

（なお、担当教員については静岡県立大学HP教員紹介を参照してください。専門は倫理学・日本倫理思想史。）

科目名	S・歴史学特論（東洋史）A・B	開講学期 曜日・時限	前期・後期 金曜日 3限
対象学年	2年生	単位数	
受講資格		募集人数	5名
担当教員	石田 徹		
<p>●授業の概要（Outline of content and teaching method）</p> <p>本科目はセミナー形式で行われる。まず溪内謙『現代史を学ぶ』を用い、受講者と共に輪読し「歴史」とは何か、「歴史を学ぶ」とはどういうことかを考える。輪読では各章ごとに担当者を決めて報告をしてもらう。その後、19世紀以降の日本・朝鮮を中心とした東アジアの歴史を題材として、受講者自身の興味関心に応じた問題追究を行ってもらい、セミナーではその報告を行ってもらう。その報告の積み重ねが最終的には提出論文となる。</p> <p>以上のように、基本的にセミナー形式となるが、必要に応じて講義形式をとるケースもある。</p> <p>●授業の目的（Primary goal）</p> <p>本科目では、（1）まず、「歴史」とはどういうものなのかについてを常に考え、（2）日本史・朝鮮史を中心とする東アジアの歴史（基本的に19世紀以降）の中で受講者各自が疑問に思うことについて、実際に史料を集め、読み解きながらその「答え」を探し出し、（3）その内容を説得的な文章にまとめることが目的である。</p> <p>受講者には、まず何よりも「歴史」を学び、「歴史」に問いかけてみることの楽しさを、実感してもらいたい。そのためにも、セミナーへの積極的な参加はもちろんのこと、受講者各自には自分自身の興味関心、好奇心を大事にすること、そして自分の考えを他者に説得的に伝える技術の習得を心がけてほしい。</p> <p>●到達目標（Objectives）</p> <ul style="list-style-type: none"> ・自分自身の「問題」を追究する上で適切な文献・史料を収集することができる。 ・収集した文献・史料を読解することができる。 ・論文を書く作法（とくに引用方法）を習得する。 ・収集した材料をもとに、説得的・論理的な文章を書くことができる。 <p>●授業計画（Schedule）</p> <p>〔前期〕4月～6月初：溪内謙『現代史を学ぶ』の輪読（各章ごとに担当者を決めて報告） 6月中～末：論文の書き方・資料／史料の探し方についてのレクチャー 7月：各自の問題関心をまとめ、論文のテーマを決める</p> <p>〔後期〕9月～12月：各自のテーマに沿った研究報告（毎週1名が報告、教員を含め全員で議論） 1月：論文作成の仕上げ 2月：論文提出</p> <p>※大まかな計画は以上の通りだが、受講者との意見交換などにより変更・調整することもあり得る。</p> <p>●成績評価の方法（Grading scheme）</p> <p>セミナーへの参加状況（出席・報告内容・議論への参加）40%＋提出された論文 60% なお、報告内容・提出論文に剽窃などの不正行為があった場合は<u>厳しく対処する</u>ので、受講者はくれぐれも真摯な態度で臨んで欲しい。</p> <p>●教科書および参考書（Textbooks and materials）</p> <p>教科書：溪内謙『現代史を学ぶ』（岩波新書） 参考書：E. H. カー『歴史とは何か』（岩波新書）・野田宣雄『歴史をいかに学ぶか』（PHP新書） 参考書（東アジア史）：川島真・服部龍一編『東アジア国際政治史』（名古屋大学出版会） 升味準之輔『比較政治3：東アジアと日本』（東京大学出版会） 岡本隆司『世界のなかの日清韓関係史』（講談社選書メチエ）など。 その他、テーマに沿った専門性の高い文献については、随時紹介してゆく。</p>			

科目名	S・歴史学特論（西洋史）A・B	開講学期 曜日時限	前期 後期 金曜日 1限
対象学年	全学年	単位数	
受講資格		募集人数	
担当教員	小森宏美		
<p>●授業の概要（Outline of content and teaching method）</p> <p>この授業は、セミナー形式で行い、</p> <p>（1）歴史論文執筆の作法（テーマの設定、文献の収集・読み方、研究論文執筆のルールなど）を学び、</p> <p>（2）実際に歴史論文を執筆してみる</p> <p>ことを目的としています。</p> <p>研究対象は、日本でも、その他外国でもかまいませんが、授業での力点は、歴史の読み替え、脱神話化と再神話化の過程を理解することにおきます。したがって、歴史研究が、単に過去を埋めていく作業ではなく、研究を行う時点での「歴史」の構築であることを念頭に置いたテーマ設定を期待します。</p> <p>●授業の目的（Primary goal）</p> <p>授業の概要に同じですが、同時に、説得力のある、論理的な文章とはどのような文章なのかを考え、そうした文章の書き方を身につけます。</p> <p>●到達目標（Objectives）</p> <p>一定水準の歴史論文の執筆</p> <p>●授業計画（Schedule）</p> <p>4月～5月中旬：歴史学（歴史論文執筆に際して）の基本事項について学ぶ</p> <p>5月中旬～6月：現代における歴史研究の諸問題について基本的な論点を学ぶ</p> <p>7月：各自の問題関心に沿ったテーマ設定と論文の構成の検討</p> <p>10月～11月：文献の収集とその検討。歴史論文を読みながら、そのモデルを学ぶ</p> <p>12月～1月：論文執筆と経過報告</p> <p>2月：論文の提出と審査</p> <p>●成績評価の方法（Grading scheme）</p> <p>①提出された論文（60%）</p> <p>②セミナーへの参加の状況（40%）</p> <p>●教科書および参考書（Textbooks and materials）</p> <ul style="list-style-type: none"> ・授業ではプリントを配布します。 ・必須ではありませんが、イアン・ブルマ『戦争の記憶：日本人とドイツ人』（ちくま学芸文庫）を事前に読んでおくと、授業の理解に役立ちます。 			

科目名	S・法学特論A・B	開講学期 曜日時限	後期 金曜日 1限・2限
対象学年	全学年	単位数	1単位
受講資格		募集人員	5名
担当教員	森本 直子		
<p>●授業の目的・内容</p> <p>本セミナーでは、映画『アラバマ物語（原題 To Kill a Mockingbird）』（1962年 アメリカ）を共通の素材・議論の出発点とする。この映画は、黒人を被告人とする刑事裁判の法廷劇を中心に、人種問題、貧困問題、精神障害者に対する風評や偏見、正義と暴力等さまざまな論点を同時並行的に、且つ子どもの視点から描いた秀作である。ピューリッツァ賞を受けた原作はアメリカの中学・高校の教材として使われており、聖書の次によく読まれる書物という評価もある。作品は1930年代のアメリカを直接の舞台設定とするものの、そこで投げかけられている問いは普遍的である。したがって、本セミナーでは過去のアメリカの人種問題を知るためにではなく、今そして今後私たちが直面する人権問題を考えるためにこの作品を学ぶこととする。</p> <p>前半は、作品に描かれている法的な論点、とりわけ差別と偏見にかかわる人権問題を抽出し、その問題に関する基本的な考え方を学んだ上で、それらが時代も法も文化も異なる我々の社会に与える示唆について議論する。その上で後半は、各自が掘り下げたいテーマを設定し、途中経過を授業中に発表しながら論文を作成する。</p> <p>表面的な情報の収集・整理に終始するのではなく、自分自身を巻き込んで問題を深く考えること、考えた内容をわかりやすく他人に伝えること、他人からのコメントを元に考えを発展させること、課題を先送りせず現時点での答えを出すこと、を目標とする。</p> <p>● 授業計画</p> <p>10月 作品の理解と論点抽出 11月 論点にかかわる基本事項の確認と作品の現代的意味の検討 12月 論文テーマに関する検討 1月 論文の執筆と経過報告 2月 論文の提出と審査</p> <p>●成績評価の方法</p> <p>授業中の議論や発表などへの参加状況40%、提出された論文60%。</p> <p>●教科書及び参考図書</p> <p>原作の邦訳である、ハーパー・リー著、菊池重三郎訳『アラバマ物語』（暮らしの手帖社）を夏休み中に通読しておくこと。その他は開講後に指示する。</p>			