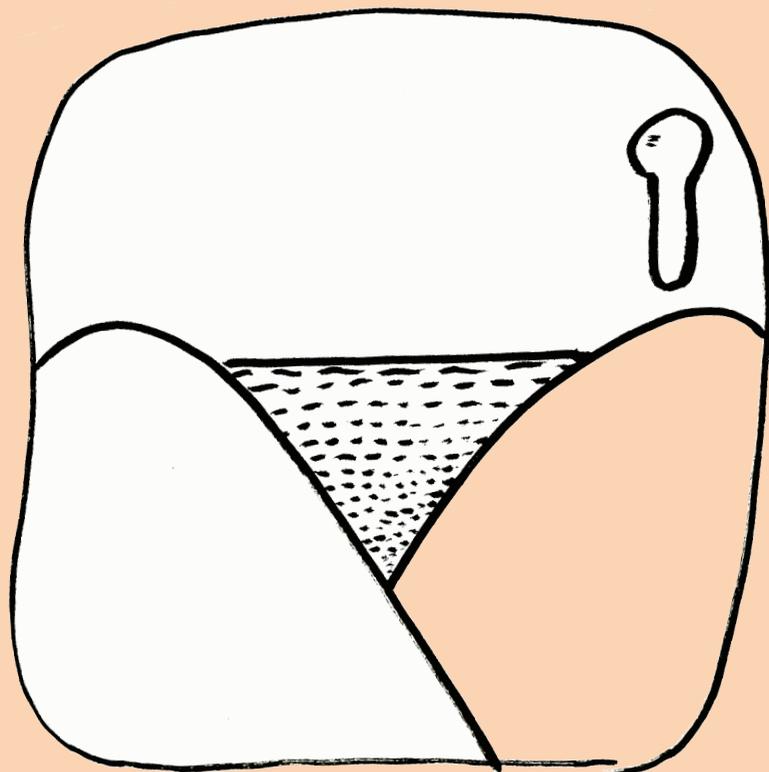


それぞれの臨床哲学



- 吉川優希美 「関わり生きていくなかの慰め
——触れ合いから考えるケアのもうひとつのあり方」
- 高原耕平 「ツナミのあとで：タイ南部タクワ・パーでの3ヶ月」
- 中川雅道 「過去——タゴールと鳥」
- 辻明典 「ともに綴る言葉」
- 安谷屋剛夫 「p4c 日記」
- 渡邊陽祐 「対話を通して現れるもう一人のわたし
——フーコーの「パレーシア」を手がかりに」
- 高原耕平 「かけらをふちどる：フラグメントロジー再考」

関わり生きていくなかの慰め
—— 触れ合いから考えるケアのもうひとつのあり方 ——

吉川 優希美

目次

はじめに

第1章 共同感情による慰め

第2章 肌と肌の触れ合い

1. これまでの哲学における触覚と語られてこなかった触れ合い
2. 肌の触れ合いがなしうること

第3章 肌の触れ合いによる感情のケア

第4章 慰めと愛の手前の親密さ

第5章 肌の触れ合いによる慰めと愛

1. 肌の触れ合いによる慰め
2. 慰めと愛

おわりに

参考文献

はじめに

レベッカ・ブラウン(Rebecca Brown)の著書、『体の贈り物』はエイズ患者のホームケア・ワーカーである語り手と、その患者との関わりを描いた物語である。その中の、患者の一人、コニーとのシーンを引用する。コニーは末期の患者であり、以前からホームケアヘルスケア・エイドであった語り手がコニーの死までより長い時間世話ができるレスパイト・エイドという制度を利用することになるの

だが、その手続きの電話の間に、友人がエイズであったことを知るという場面である。

私はコニーの部屋に戻って、何事もなかったように「UCS が段取りをつけてくれるって。あなた方が望むだけ私ここに来られる」コニーの顔がぱっと明るくなった。「ああ、よかった！」すごく嬉しそうな声だった。彼女は両腕を広げて、「こっちへ来て、抱きしめて！」と言った。わたしはいつもより長く彼女を抱きかかえていた。いつまでも抱きつづけ、離すことができなかった。そんなふうにながら私が抱いているのを感じると、コニーは私の髪を撫ではじめた。その手は瘦せていたが、思ったより力強かった。そして彼女は、すごく暖かい声で、「ハニー、どうしたの？どうしたの？話してくれる？」と言った。私の顔は彼女の肩に埋もれていた。寝間着が私の涙で濡れていた。「知り合いが病気になったって聞いたの」と私は言った。彼女はいっそう強く私を抱きしめ、「まあ、ハニー、可哀想に」と言った。(ブラウン、2004、pp.179-180)

ここに描かれている他者と抱きしめあうといったような肌の触れ合いが、人と関わり生きていくなかの感情の慰めの場面において非常に重要な意味をもつことを本論では明らかにしていく。

本論の目的は、感情の慰めの場面に見られる問題を、肌の触れ合いにより乗り越えを試みることである。『体の贈り物』に描かれているような肌の触れ合いは、慰めの場面で日常的に見られている。それを、言語による慰めに付随する現象としてだけでなく、肌の触れ合いの方にスポットライトを当て、肌の触れ合いは言語とは別に、どのような慰めを行っているのかということを検討していく。感情の慰めの場面の問題を検討していく過程で、肌の触れ合いの有用性を述べるが、そもそも感情のケアにおける身体性に今一度スポットを当てることには意味があるだろう。そのように、従来の哲学において語られてこなかったもの、もしくは、ケアの場面にそぐわない定義がされてきたものを、新しく言葉を与えたり再定義したりしながら本論は進んでいく。

感情の慰めの場面の問題として、どのようなものが思い当たるだろうか。人は悲しい事や苦しい事があったときに「死にたい」と漏らすことがある。そのような他者を前にしたとき、私たちはその他者のために何ができるのだろうか。悲しみ苦しむ他者に対し、どうすればいいのかわからず、もしくは自分の行動がその他者を思うように慰めることができず苦しむことがあるのではないだろうか。そのようなときに、どうすれば他者の悲しさや苦しさに向き合い、決して呆然と立ち止まるのでなく、関わっていくことができるのかを本論では考えてきたい。なぜなら、立ち止まる、または立ち去ることをなかなか自分に許せないこともあるし、なにより関わることでその悲しみ苦しんでいる他者を少しでも救うことができるかもしれないからだ。ゆえに、この先イメージしているのは、悲しみ苦しむ人を触れられる距離で前にしているが、うまく慰められず、途方に暮れている、しかしその前から立ち去ることもできない、立ち去りたいと思えないような状況である。そこでは肌の触れ合いが豊かな価値を持っているように思われるが、その価値とはどのようなものなのか。その肌の触れ合いが慰めとして成立するのはどうしてなのか。そもそも、そのように立ち去れなくしているものは何なのか。本論の流れは、まず第 1 章で共同感情による慰めについて述べる。共同感情は確かに人を慰めうるが、それができないこともある。そのようなときに、肌の触れ合いが何をなしうるのか、ということをも第 2 章、第 3 章で検討していく。第 2 章では特にこれまでの哲学で語られてこなかった肌の触れ合いとはどのようなものかを述べ、第 3 章ではその肌の触れ合いを感情のケアとして改めて定義する必要とはなにかを検討する。第 4 章では、そのような肌の触れ合いや、その前にある慰めを行いたいという欲望はどのようにして生まれるのか、何がそれを可能にしているのかを検討する。第 5 章では、肌の触れ合いによる慰めが 2 種類の愛によって成立し、その 2 種類の愛が慰めを可能にしていることを述べる。

第1章 共同感情による慰め

「2人でいると、悲しさは半分に、喜びは2倍に」という言葉に端的に示されているように、己の感情が他者により共に享受されることは、時に大きな慰めになると思われる。悲しみや苦しさに対するその慰めの作用とはどのようなものなのだろうか。他者がともに感情を享受すること、それは一般に「共感」と呼ばれるものだ。マックス・シェラー (Max Scheler) は、それを四つに分類する。この論文においては感情の分類もシェラーの感情理論に従い、この先「感情」という言葉で指すのは、生命感情と心的・精神的感情を指す。身体的な痛みによる苦しみなどの感覚感情は含まない。

- ① 相互感得＝「あるひととの」、たとえば同一の苦しみを、直接的に共感すること。このときの自分と他者の苦しみは「対象的」にならない。
- ② 共同感情＝「あることへの」共同感情、つまり、あるひとの喜び「への」共歓、苦しみ「との」共苦。感得することへの志向性。自分と他者の苦しみは二つの異なった事実である。追感得からの共感得というプロセスを経る。
- ③ 感情伝播＝単純な感情伝播。他者の苦に対する知を前提としない。他者の感情は必要ない。例えば、病院を見て悲しくなるなど、「環境」が伝播により影響を及ぼすこともある。
- ④ 真の一体感＝他我と自我が無意識的に同一視される。自我が他我を吸い上げたり、その逆もある。一体感は共同感情の基底にある。大人になるに連れて知性のせいで失われがちなものである。一体感は常に自動的に人格や身体感覚を空虚にしたときのみようやく登場する。

シェラーは、共感においてこれらが明確に区別されていないことを問題視し、特にこのうち、③④は真の共感ではないとする。この中で日常的に感情の慰めたりうるのは、②共同感情ではないだろうか。

人が悲しんでいるのを見たとき、人は同じ悲しみを感じようとす

ることがあるだろう。人を慰めるときに「その気持ち、わかるよ」と声をかけることは常套手段のように思われるし、その言葉に救われることもある。しかし、共同感情を持つ場面で気をつけなければいけないのは、「自分が相手の立場だったならば、こう感じるだろう」と感情移入を行わないということだ。シェーラーの定義にもあるように、共同感情とは、“その人の”感情を共に感じることであり、“自分の”感情として感じてはいけない。共同感情の価値は、相手への「専心没頭」が必要となる、という点にもあると思われるが、感情移入の場合、その専心は相手そのものから外れてしまっているのだ。また、感情移入のために相手が置かれている状況を詳しく観察することは、相手をただの観察対象と化してしまい、辱めてしまうことになる。これらのことから、慰めを目指す共同感情においては、なおさら感情移入は排除されるべきものだと言えられる。

感情移入や単なる一体感とははっきり区別された共同感情が、なぜ慰めになるのかということ、第一に、その感情の妥当性が他者という外部から支えられるからではないだろうか。共同感情を持たれたからといって、自分のその悲しみのような感情が消えたり、軽減されたりということはおそらくないだろうし、悲しむ人に対して発される「その気持ち、わかるよ」という言葉も悲しみの消失や軽減を目指して発されるものではない。共同感情が行いうるのは、その感情が他者にとっても存在しうるということ、その感情を持っていてもよいということ、その感情の持ち主以外の存在から承認することだろう。それにより安心したり、孤独感が和らいだりもする。このように感情の操作を目的としないことも、共同感情の特徴だと言える。

しかし、共同感情が慰めとして本当に機能するためには、その共同感情が悲しんでいる本人に伝わる必要があるのではないだろうか。自分の悲しさを共に感じる人がいる、ということが分かって初めて人はその他者による慰めを感じるからだ。言葉がなくとも、悲しんでいることが分かることがあるように、共同感情が言葉を介するこ

となく伝わることもあるかもしれないが、基本的に言葉を介する必要があるだろう。そこに共同感情の限界が現れる。本当に、その悲しみを共感得しているとしても、それはどのような言葉によって伝えられるべきなのだろうか。人は、人の悲しみや苦しみを前にしたとき、言葉に詰まり、使う言葉を吟味する。言葉にした途端、空疎なセリフように感じられ、また、それが相手に響かず素通りされるような感覚を味わう。なぜそのようなことが起こってしまうのかというと、言語は経験を分節化し、構造化して表現するものであるため（シェーラー、1977、p.404）、言葉にできないものはそぎ落とされてしまうからだ。感情を“そのまま”言葉で表現することは普段でも難しく思われるのだから、特にこの共同感情の場面ではより一層問題ある限界として感じられるだろう。というのも、共同感情が慰めたりうるのは、“その感情”が外部から承認されるからであり、正しく“その感情”を指すことができなければ、その承認は見当違いで空しいものになってしまうからだ。次章にて、この言語による慰めの限界を補う手立ての一つとして肌の触れあいを提案する。感情の慰めのために、言語が行いうることと、肌の触れ合いが行いうることは、非常に異なっている。つまり、言語が行いうる慰めを、肌の触れ合いが代わりに行うことでその限界を乗り越えるのではない。肌の触れ合いは、言語とは違う次元で他者を慰める。

次章に行く前に、シェーラーにおいては内界の問題として示されている、どのようにして他者の悲しみや苦しみを知ることか、ということ、共同感情を抱く前の段階の問題としてここで一度取り扱っておこう。私たちは日常的に、誰かが悲しんでいるのを感じることができているが、それはなぜ可能なのか。それは、なにかしらの形で表現されているからである。①本人の言葉により、②本人の言葉以外のもの（表情など）により、③本人以外からの情報により、の三パターンに分類することができるだろう。共同感情に感情移入を混同した場合、同じ経験をしていなければ共同感情を持つことはできない、と結論される。しかし、その混同を避けた場合でも、同じ

経験をしていなければ共同感情が難しくなる場合がある。なぜなら、悲しむ人が、同じ経験をしていない他者では共同感情を持つことができないと考え、その感情を語らないということもあり得るからだ。悲しむ人を前にしたとき、人は「まず」どうするか考える。特に、どうすればいいのか分からないとき、その第一声をどのように発するか決めることは難しく感じられるだろう。それが決まらなければ、私たちは他者の前で立ち尽くすか、その前から立ち去ってしまうこともある。語ることは一種の呼びかけであり、応答でもあるため、①の場合は、相手の言葉に対し最初にその共同感情を示し返すことで、悲しむ他者に関わっていくことは自然なことである。しかし、②③の場合は、共同感情を持つことさえはばかれることもある。では、どのように関わり始めればいいのか。この場合は、共同感情の前段階にあるべき「問いかけ」だけが許されているように思われる。野谷茂樹は、関心がある他者に対しては、ある事実がその他者にとってどのような意味を持つのか、そのアスペクトが気になり、問題となるという。

ある出来事が起こって、どうもそれが原因で彼は悲しんでいる、ということも分かって、そのできごとが彼をどのように意味付けているかに関しては、なお無知ないし誤解の余地が残されるのである。それゆえ、私は彼に尋ねねばならない。「なぜ悲しいのか。」これはけっして観察の省力化などではない。私はその人の観点を理解するために、たんに彼を観察するのではなく、対話に訴えねばならないのである。(野矢茂樹, 1995, p.144)

②③の場合においては、「原因」がわかることも、それすら分からないこともあるだろう。共同感情を持つためには、その人の個性性へと降りていく必要が出てくるが、そうすると、野矢の言葉を使っていえば、悲しみや苦しみのアスペクト的な「理由」が気になり始める。それは、他者の感情をより多く理解したいという欲望であり、それは他者を理解できない、捉えられない、という苦しみの段階に

進むということでもある。この新しく生じる他者知覚の問題については、後の章で肌のふれあいの意義を語る中で応えようと思う。ただし、人は悲しむ人を前にしたときおそらく自然と「どうしたの」と尋ねるだろう。「なぜ悲しいのか」は少し不自然であるし、非常に限定された質問だ。「どうしたの」には多くの意味が含まれるし、答え方にも多くの選択がある。「おじいちゃんが亡くなったの」、「そんなふうに聞かれるような顔してた?」。この質問は私にとって意味があるし、悲しんでいる人にとっても慰めになりうる。なぜなら、あなたに関心があり、あなたがどうしてそのようにつらそうなのか私は知りたいと思っているのだ、ということ伝える言葉であるからだ。そしてそれは、のちに説明する肌のふれあいとはまったく異なるけれども、そばにいて、あなたに関心があることを伝えるという点では共通している行為だ。しかも、この柔軟な問いかけは、肌の触れ合いの沈黙による曖昧さに通じるところがある。このような類似があるものの、相手に言語による応答を求めてしまう点や、その他者の悲しみの理解について「誤解の余地」をなくそうとしている点で肌の触れ合いとは大きく異なる。

第2章 肌と肌の触れ合い

本章では、まず肌と肌が触れあうこと、それはつまりどういうことなのかを検討する。また、慰めとして、言語の制約を受ける共同感情と比較した際に、肌の触れ合いのどのような点に価値を見出すのかもこの二章にて述べる。

1. これまでの哲学における触覚と語られてこなかった触れ合い

肌の触れ合いによる感情の慰めをより正確に記述するために、まず肌の触れ合いを、これまで哲学で語られてきた触覚と区別、比較しながら説明していこう。この論文内で、ただ「触れ合い」とせず、肌の触れ合い、という言葉を使用するのは、最近は「心の触れ合い」のような実際の接触を含まない場合にも用いられることがあることを懸念し、より正確に指示するためである。

これまでの哲学では、認識や知覚の文脈において触覚が語られてきた。そこでは、肌が触れること、というのはあくまで触れて知覚・認識すること、まさしく触覚であった。エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas) も触れることについて、触覚を検討することで答えているが、それは“触れ合い”とはまったく別のものである。レヴィナスは、視覚・触覚のどちらも探索・把持するものとしているが、それは触覚を探る手としてのみ想定しているからだろう。しかし、私たちの経験する日常的な肌の触れ合いでは、手だけが重要な意味をもっているわけではない。例えば、誰かと隣り合ってお互いの身体を預け合うようなとき、体の横の部分は完全に接し、その頭は相手の肩に支えられたり、支えたりしている。そこでは、相手の身体の重さ、相手の身体の些細な動き、呼吸、体温、服の質感や温度、匂い、やわらかさ、かたさ、いろいろなものを感じている。そしてそれは、触れあう肌の部分だけで感じているのではないし、ましてや手だけで感じとっているのではない。ゆえに、肌の触れ合いというとき、手だけを想定する必要はないし——肌ということ

誤解してほしくないのだが——間に衣服を挟んではいけないわけではない。性的な接触を連想する必要は全くないし、そのようなイメージは排除すべきだ。肌の触れ合いというために欠かせないであろう条件は、ぬくもりまたは圧が伝わるかどうかということだ。これまでの触覚のイメージそのままに、手を肌の触れ合いの最もたるものとしてしまうと——手は確かに手探りという言葉があるくらいだし——前に出すもの、探索するもの、何かを確認すること、対象をつかむもの、として肌の触れ合いを考え、レヴィナスのように相手を対象化するものと思ってしまうかもしれない。しかし、肌の触れ合いは手ではなく、身体の側面や全体で感じられるものだ。では、手は使ってはいけないのかということそうではない。例えば、手を握り合うことは対象化であるとはいえない。なぜなら、手と手、つまり手を握りあったりすることは手の対象化の作用が相殺されるからだ。そのために、手とそれ以外の部分、頭や肩——頭をなでたり——だと対象化のイメージを持つ。しかし、それと同時に抱き合うことなどが行われている場合はその対象化の作用は和らぐ。

レヴィナスの触覚を検討することで、慰めとなる肌の触れ合いがどのように定義されるべきか明確になったはずである。次に実際の肌の触れ合いの場面において視覚はどのようになっているのか検討しておこう。レヴィナスは「顔は、見られもしないし、触れられない」（レヴィナス、1989、p.292）という。この「顔」とは、他者の絶対的他性のことであり、対象化できないものである。私は、悲しんでいる人や苦しんでいる人を見たとき、「顔」を顕著に感じる。つまり、汝殺すなかれという命令を、圧倒的他性を、責任の追及を感じるのである。日々の生活で、常に「顔」を感じながら過ごしてはいないし、もっと穏やかな他性のあり方、つまり「顔」もあるだろう。しかし、悲しんでいる人を前にしながらもどうすればよいか分からないとき、私たちはレヴィナスが述べるような「顔」を他者に感じることが多い。なぜなら、悲しむ他者に対してどうすればよいか分からないというのは、その他者の圧倒的他性を感じるという

ことでもあるからだ。そして、その顔を見ることは、いささか暴力的だと思われる。なぜなら、「顔」は本当には見られない、つまり把持し対象化することはできないものだが、身体的部分としての顔を見ることに対象化の先駆けを感じるからだ。一方で、「顔」も同じ意味で触れられないものだが、顔に触れることは暴力的ではないと思われる。なぜなら既に述べたように、肌の触れ合いにおける“触れる”は把握や把持を前提としないからだ。抱き合うときにお互いの頬が触れ合うような経験は暴力的であるとは言えないだろう。

視覚による対象化の先駆けは肌の触れ合いの場面でどのように克服されているのだろうか。例として、『体の贈り物』から肌の触れ合いの記述を引用する。これは、かつて語り手がホームケア・ワーカーとして関わっていたエドという患者との一遍である。ホスピスで生活するようになり、まわりの入居者が次々と亡くなっていくのを見たエドは、精神的にピリピリし、語り手に強く当たってしまったという場面である。

玄関で、いつものように別れの抱擁を交わした。私がそろそろ両腕を離そうとしたところで、彼がぎゅっと、さらに強く抱きしめてきた。「ごめんよ、このごろ感じ悪くて」とエドが私の髪の毛のなかに向けて言った。「エド、そんなことないよ」と私は言った。でも彼が言おうとしてることはわかった。彼はまだ私を抱擁したままだったので、顔は見えなかった。「もうここにいたくないんだ」と彼は言った。「どこかへ行ってしまうたい」「可哀そうに、エド」と私は言った。私の頬は彼の胸に触れていた。彼の肋骨の感触が伝わってきた。(ブラウン, 2004, p.106)

お互い抱きしめあっているために、顔は見えず、伝わるのは言葉と、そしてその肌の暖かさと「強く抱きしめ」た圧である。誰かを抱き締めたりしているとき、私たちはどこかを見ている。しかし、感情の慰めの場面を考えたとき、その視界に慰められるべき人の顔を見るべきではない。触れ合いながら、その姿をじっと見つめることは一種の要求となり把持となる。注目しておきたいのは、肌の触

れ合いの場面におけるこの“見ない”ということが、意図的にそうなるのではなく、非意識的に、自然とそうなることが多いということだ。言い換えると、その近さゆえに見えないのだ。対話的な対面とはまったく別種の近さである。先ほどの引用にもあったように、抱きしめあっているとき、私たちは自然とその肩に顔をうずめたり、その後ろに広がる景色を見たりしていないだろうか。誰かと会話するときに、相手の顔を見つめることが推奨されることはあっても、肌の触れ合いの場面で推奨されることはないだろう。以上のような肌の触れ合いやその中の視覚の働きのおかげで、近くにありながら優しいという逆説的な関係が、他者の近さと安全が結びつくというめったにない関係が、肌の触れ合いの場面では生じることになる。

レヴィナスの「顔」を参考にするすることで、目の前の悲しむ人の他性のあり方や、自分の触覚や視覚がどのようにその悲しむ人に影響するのか考察することができた。同じように、レヴィナスの理論において重要な概念である「言説」を参考にしながら、慰めの場における言語と肌の触れ合いの関係はどのようなものであるべきか見ていこう。これまでの哲学において、肌の触れ合いのような肉体的なイメージの経験は、原始的なものとして、軽視、または成長するにつれて薄れていくものとされてきた。そして、それと反比例的に成長とともに現れ、重要視されるのが「言説」「言葉」である。幼児教育に関する本には、肌の触れ合いの重要性が、それに伴い母子関係の記述には肌の触れ合いが見られるのに、それ以外の分野ではほぼ見つけることができない。しかし、私たちの日常の生活にこの比率が対応していないように思われないだろうか。肌の触れ合いはもっと、頻繁でありふれているのではないだろうか。特に、感情の慰め、ケアの場面においては。ケアとの関係については次章で述べるため、ここでは深く立ち入らない。

さて、以上のことから、また、共同感情の言語による限界の乗り越えを述べるためにも、感情の慰めの場における肌の合いを語る際に「言説」に触れずに素通りすることはできない。肌の触れ合いは

言説のような内容を持った伝達を目指さない。肌に触れることにより、「悲しまないで」という内容を伝えることはできない。つまり、触れ合いは多くを伝えない代わりに、そぎ落とされるものもないのである。肌の触れ合いの場面であるため、「言語」というより「発語」と言った方がよりの確だろうか。

他者と存在するなかで、「言説」を重要視するレヴィナスは、こう述べる。「懷疑は現れるものが真摯なものであるかどうかを疑うのだ」

(レヴィナス,1989,p.129)「対話者は徴し^{シニユ}を残しつつも一切の解釈から逃れたのであり、この逃亡こそひとを脅えさせる沈黙にほかならない。これに対して、発話する他者は、みずからの発した徴しを加護し、この徴しに媒介されたみずからの現出に立ち会い、それによって現出の曖昧さを癒すのである」(レヴィナス, 1989, p.129)と。これはその通りに思われるが、感情の慰めという場面を考える場合、ここで書かれていることはどのくらいあてはまるだろうか。沈黙は人を脅えさせることしかできないだろうか。人は、悲しいとき、苦しいときに、沈黙が増える。それは曖昧さを増やすものであるが、懷疑の喚起ではなく、真摯さの現れだと考えることはできないだろうか。それは、己の感情に対しての真摯さである。己の悲しみや苦しみを、分かりやすく整理されたものとして話せる人もいるだろう。しかし、そのような人を前に私は曖昧さの癒しより、よりいっそうの懷疑——これらの迷いのない言葉は、本当にこの人の悲しみや苦しみを表現できているのだろうか——を感じる。非常に乱雑な、支離滅裂な言葉も、そのつながりがないという点で一種の沈黙である。ここで指すのは、実際に音を発さない、という意味での沈黙よりも広い意味での沈黙である。そしてその沈黙が生み出す曖昧さは、不正確さを生み出す正確さを避けるためのものなのだ。ゆえに、その曖昧さを、懷疑を奪うという点で、感情の慰めの場面における発語にデメリットを感じる。あれほどに、他者の感情を完全に理解できないこと、つまりは終わることのない懷疑に苦しみ、肌の触れ合いに解決を見出そうとしていたにもかかわらず、懷疑の消

失を問題視するのは一見矛盾しているように思われる。しかし、その残された懐疑こそが、悲しんでいる、苦しんでいる人の感情を“共に”生きることの始まりを意味しているのだ。そこに内密な内面性を完全に知ることはできない他者である私が悲しむ人に関わりうる活路を見出すのだ。そして、肌の触れ合いはその沈黙を不寐に破らない。肌の触れ合いはその沈黙を守りながらも、その他者の前から逃亡しないし、その他者を世界から逃亡させもしないのだ。

第一章で、共同感情による慰めの限界として言語を告発していた。それは、一つ目に、相手に共同感情を伝えるためには言語を使用しなければならず、多くのものがそぎ落とされてしまうこと。二つ目に、悲しむ人が、自分の感情をより広く明かすことを、発語することをためらうとき、その悲しむ人に応答することさえためられ、慰めは困難を極めることであった。肌の触れ合いによる慰めでは、先ほど述べたような沈黙がその限界を乗り越えることを手伝う。この沈黙は肌の触れ合いが行われている場であるからこそ、成り立つものである。肌の触れ合いが行われていなければ、その悲しむ人の沈黙を守るための沈黙も、ただの応答の不在に感じられてしまうからである。ここで注意しておきたいのが、肌の触れ合いと言語の対立の構図を描きたいわけではないということである。発語や視覚が、常に他者を傷つけるようなものと考えているわけではないし、本論で述べるのは、ただ黙って悲しむ人に触ればいいということではない。私たちの普段の経験からも、肌の触れ合いの場面から発語をすべて消し去るのは不自然に思われるだろう。これまで何度も引用した『体の贈り物』の中でも、触れ合いながら発語は行われていたし、発語の内容によって抱きしめ方が変わるなど、肌の触れ合いと発語はその場で絡み合いながら行われていた。しかし、悲しみ苦しんでいる人には言説があまりにも鋭すぎると感じられることもある。「この逃亡によって〈他人〉は世界と無縁な〈他人〉と化す。逃亡する〈他人〉にとって、世界はあまりにも粗野で攻撃的なものなのだ。」(レヴィナス, 1989, p.394)とレヴィナスは他性の弱さについて

述べるが、人は悲しみや苦しみに出会っている最中、自分の内面性に引き込まれ、世界と無縁になりがちである。そして、その人にとって世界は粗野で攻撃的に思われる。これは、私が感情の慰めについて語る際、特筆しておきたい事である。なぜなら、慰めという感情のケアはまさにこの引きこもりから脱することを支援することだからである。

2. 肌の触れ合いがなしうること

これまで述べたような肌の触れ合いは、特に感情の慰めの場面においていったい何をなしうるのか。肌の触れ合いには、ただ暖かくて安心する、ということ以上のことがある。なぜなら、人に触れていることは、暖かいカイロに触れること、また犬などの動物に触れることから区別されうるからだ。

肌の触れ合いのその最も明確な特徴は、お互いの身体性を——自分の身体性も、他者の身体性も——普段よりも顕著に感じる、ということである。シェーラーの共同感情においても、他者はまずその身体を含む一つのまとまりをもった統一体として与えられていた（シェーラー、1977、p.419）が、人はどうしても感情に意識を向けるとき、その身体のことを忘れがちである。しかし、肌の触れ合いでは常にその身体性が与えられ続けられ、意識せざるをえなくなる。それはつまり、世界の中に身体をもった二人の人間が諸事物の中に“共にある”ということが分かるということだ。先ほどレヴィナスの引用で述べた「世界と無縁になる逃亡」が自動的にできなくなるのだ。同じ空間に他者と共にいたとしても、孤独を感じることはあり得ないことではないし、むしろ私たちが頻繁に感じる感覚でもある。しかし、肌と肌が触れあっているとき、お互いが何を考えているかということは全く関係なしに、共にいるという感覚が消えることはあり得ない。私たちは、誰かが傍にいてくれることが分かること、それだけで心が慰められることもある。共同感情において

も、その“共に”という部分が重要であった。共同感情と異なるのは、言語による限界一なにかをそぎ落としてしまうこと、関係に縛られてしまうこと、相手に言語による応答を求めることになること、相手の内界へ侵入を試みてしまうこと—にぶつかるか、ぶつからないか、という点だ。肌の触れ合いによる感情の慰めのために、他者と同じ感情を持つ必要はない。

これまでも言語と肌の触れ合いの連関について述べてきたが、ここでさらに述べておこう。慰めというと、慰められていない状態から、慰められた状態への移行がある。その移行の過程、それこそが慰めという現象である。悲しんでいる人は永遠に悲しんでいるわけではない。そうでないためにも、慰めるわけだ。徐々に、慰められ、ケアされなければならない人から再びケアすることができる人に戻ってくる中で、肌の触れ合いはその割合を発語にとって代わられる。もしくは、その陰に身をひそめるようになる。慰められる中で、発語し、曖昧さを薄めていくこと、どう行動すればいいのか、どうしてほしいのか、対話しお互いに作り上げていくことは、発語することさえ難しかったところにおける肌の触れ合いの活躍を忘れた手のひら返しではない。どん底からの回復に発語は必要不可欠なのだ。いつまでも曖昧なままではいられない。ドラマや小説でも見かけたことがあるはずだ。悲しむ人を抱きしめ、頬ずりし、肩をさすったあとに、「さあ、話してちょうだい」と発語を促す慰める人を。

さて、これらの要素から、共同感情では難しいような場合でも肌の触れ合いは慰めを行えるということが結論される。共同感情における限界にも挙げたが、言語によって感情の慰めを目指すとき、私たちはその感情の理由自体に迫ろうとしてなおさらその近づきがたさを感じたり、その関係性の中の己の立場によって、可能な慰めの幅が制約されたりしがちだ。例えば、その人の立場で言える言葉と言えない言葉がある—浮気を繰り返す人が、浮気され傷ついている友人をどのような言葉で慰めうるか、その立場故の難しさがある—だろう。しかしながら、肌の触れあいによる慰めは、感情その

ものに迫ろうとしないため、その場に身体を持ってともにいる、ということが重要となり、悲しみなどの感情の理由や、それに関する事実はどう関わっているかなどの立場は大きな制約とはならない。このように、肌の触れ合いは共同感情とは全く異なった次元から感情の慰めを目指すものである。

もしかすると、身体と精神を分けて考える人にとって、この身体の一部、肌が触れあうことで精神の状態に影響を与えられるという本論の主張はどこか胡散臭く感じられるかもしれない。しかし、精神は決してそれ自身で存在しているのではないし、私たちはシェーラーのいうように統一体として生を生きている。ゆえに、感情について話す際に、物理的な身体のことを排除しきることは不適當である。レヴィナスも次のようにいっている。

生とは身体である。が、この身体は自己の身体として生の充足を明かすだけでない。それは物理的諸力の交叉点、つまり、効力としての身体でもある。(中略) 身体であること、それは一方では自分を支え自己の主人たることであるが、他方では大地に身を置くこと、他なるもののなかに存在し、それゆえ他なるものの身体を充填されることでもある。しかし、いま一度述べておこなら、他なるものの身体によるこのような補填は単なる依存として生起するのではない。他なるものの身体によって補填されることを享受するものにとっては、このように補填されることが幸福なのだ。(中略) 自己とは他なるもののうちにありながらもわが家にあること、自己自身とは他なるものによって生きながらも自己自身であること、～によって生きること、それが身体的実存のなかで具体化されるのだ。(レヴィナス, 1989, pp.248-249)

これを参考にしていけば、肌と肌の——身体的実存の——触れ合いは、自己のあり方そのものにまで影響を与えることが可能なのだ。しかも、悲しいときや苦しいとき、人は自己と向き合い、自己を問いつめている。そのような場面において肌の触れ合いを提案することは私たちにとって自然なことではないだろうか。このような身体

を持つがゆえに、人と人が肌を触れ合うことにはただ暖かい以上のことが結果すると言える。

そして、ここで言われている身体の「補填」(encombrer)とは、己の実存の存続のために必要なものが己の実存を巻き込むことであるが、自分が誰かと共にいて慰められるとき、それと似たことが起きているとは言えないだろうか。肌の触れ合いは、他者から暖かさや圧を受け取る、つまり「補填」、自分のものとしている。例えば、私たちは慰められた時のことをどう表現して振り返るだろうか。あたたかいものが胸の中いっぱい広がっていった、やせ細った気持ちちが、みずみずしく蘇る、といったように、外部から与えられた糧を手に入れたように表現するのはそう特別なことではない。慰めと補填のそのような類似は、このように慰められる人にとっても適当に思われるし、慰める人にとってもそうであるように思われる。慰める側にある時に、肌の触れ合いを拒絶されることなく、相互に温もりや圧を与えあえると、自分がその悲しむ人にきちんと受け取られた満足感、拒否されなかった安心感を感じる。これは単に自分が肯定されたという喜びを生むのではない。これは、そのような自分を出発点とした利己的なものではなく、“悲しんで世界から逃亡していたあなた”に受け取られたという点に理由がある喜びである。だからこそ、慰める人にとっても意味があることになる。それはすなわち、回復の一種の現れ、まさに慰めが行われたことの示しだからである。

第3章 肌の触れ合いによる感情のケア

3章では、肌の触れ合いによる感情の慰めを、これまでの一般的なケアのあり方と比較しその特性を述べ、そのあり方が感情のケアにおいてどのような意味を持つのか検討する。本題に入る前に、まず感情のケアがどのようなものとされてきたか見ておこう。ここで想定される感情のケアは、日常にありふれた悲しみや苦しみに関わっており、かつそこに専門家は登場しないような場面で行われるものである。これまで、そのような感情のケアは、その人の内面性の問題であり、本人が克服すべきもので、周りの人間は環境の一部として、環境に働きかけることしかできない、サポーター的な立ち位置であった。友人などをケアする場面で、肌の触れ合いは日常的に行われているはずなのに、こうして書かれることはなかったのではないだろうか。それを文字にすること、見落とさないことは本論の目的の一つでもある。

まずは、ネル・ノディングズ (Nel Noddings) とミルトン・メイヤーロフ (Milton Mayeroff) を参考にしながらケアとは何かを検討し、感情の慰めを目指す肌の触れ合いが、ケアと呼ぶことができるのか検討する。ノディングズは、ケアを特徴づけるものは「専心没頭」(engrossment)であるという。その専心没頭に関する記述を引用する。

これまでわたしがあらましを述べてきた「共有される感情」という概念は、投げ入れを含んでいるのではなく、受け入れを含んでいるのである。わたしはそれを「専心没頭」と呼んできた。いわば、他のひとの実相を客観的な与件として分析し、それから「そういう状況なら自分はどのように感じるのであろうか」と問うような形で、その人の身に自分を置いて考えるのではない。それどころか、分析し、状況に応じた構図を組み立てたいという誘惑を退けるのである。他のひとに対して投げ入れを行っているのではなく、自分自身の中に他のひとを受け入れ、そしてその人と共に見たり感じたりするのである。(ノディングズ, 1977, p.46)

感情の慰めを目指す肌の触れ合いも、感情と身体の両方を忘れることなく、他者をそのまま受け入れるものであるため、この条件を満たしているだろう。また、メイヤロフはケアが他者の「成長」を助けるものであるという点を何度も強調するが、世界の中で生きていくことを支えることを目指す肌の触れ合いによる感情の慰めは、人間の最も根本的な成長を支えるものであるため、ケアと呼ぶにふさわしい。しかし、肌の触れ合いによる感情の慰めをわざわざケアと呼ぶことにどのような意味があるのだろうか。おそらく、多くの人は、誰かが悲しんでいる場面でその人の手を握るということに違和感を持たないだろう。しかし、それはケアとは呼ばれず、単に愛ある行動とされているように思われる。ケアを要求することは、人間の権利としてより認められるべきであるようだが、愛ある行動を要求することは、それに応える他者の裁量に任せられているように思わないだろうか。ゆえに、感情の慰めを目指す肌の触れ合いをケアと呼ぶことは、様々な感情に苦しむ人が持つその苦しみをどうかしたい、してほしいという要求が“ケアの関係”のなかに入ることによって、満たされるべき要求として認識されるという点にまず価値がある。次に、これまで身体性を重要視し、かつケアと呼ばれてきたもの——母子関係、看護ケア——には、そもそもそこに肌の触れ合いが含まれていた。しかしながら、それらのケアにおいても感情のケアが行われているにもかかわらず、その肌の触れ合いが感情のケアを行っているというふうに取り上げられることはなかった。そして、感情のケア、とはっきり言われるケアにおいては言語ばかりが重視され、身体性、つまり肌の触れ合いがなしうることは注目されなかった。このような事実が明らかにするのは、感情の慰めの場面には豊かな価値をもつ肌の触れ合いがあるということが無視されてきたということだ。それを改めるためにも、肌の触れ合いによる感情の慰めを、感情のケア、と呼びたい。副題にもあるように、そういう意味でも、“忘れられてきた”感情のケアのもうひとつのあり方なのだ。

肌の触れ合いの経験は、2章でも“原始的なもの”とされてきたと述べたが、やはり母子関係に始まり、それに代表されるように思われる。そして、幼児が成長していくにつれその経験は薄れ、成人して以降は取り立てて扱われることがなくなる。むしろ、そのような身体よりも、精神というものが成長の指標となるため、身体経験はなかなか注目されない。ゆえに、肌の触れ合いが重要とされてきたようなケア——母子関係、看護ケア——は、成長しやがてケアが不必要になることを目指すものであり、母と子供が決して反転することはないように、ケアする側・される側というものがその関係の中では固定的であるものが多い。しかし、感情のケアに関しては、そのような固定的なケアの関係の維持は難しいし、適していない。なぜなら、感情は“ある関係の中で”固定的にならない、つまり例えば私とあなたとの関係において、どちらかがずっと悲しんでいるということはあまり考えられない。そのため、感情の慰めにおいて目指されるケアは、そのようないつか終わるべき援助のようなものではなく、生きていく中でそのケアする・されるの役割を自由に行き来するようなものである。その援助が必要なくなるときがそのケアの価値の完成なのではなく、援助されている状態そのものにおいてその価値は完結し、次の瞬間にはケアする側の人間がケアされる側になることも可能なケアであり、それは長期間的なものをイメージしない。それは、簡単にそのケアする・されるの関係が反転したり、すぐに別の人と、別の関係において行われるような、生きている間に何度も何度も行われるようなものである。事実、私たちは、慰めていたはずが気づけば自分が慰められていたというようなこともあるし、そのように感情のケアが行われることがなければ、私たちの感情は慰められないままであることがもっと多くなってしまっただろう。以上の理由から、感情のケアにおいては固定的でないケアの関係が適しているのだが、その点においてよりいっそう肌の触れ合いが価値を持つ。というのも、肌が触れている・触れられているというこの二つの状態は非常に容易く反転可能であり強固に固定された関係にはなりえな

いからだ。メルロポンティもその曖昧な体制に言及している。

したがって、私が自分の二つの手をたがいに重ね合わせたときに感じられるものは、並置された二つの対象を知覚するように一緒に感じられるような二つの感覚ではなくて、二つの手がそれぞれ〈触れるもの〉と〈触れられるもの〉との機能のなかで交互に交代できるような、曖昧な体制が問題なのである。(メルロポンティ, 1974, p.165)

なぜこれが重要になるのかということ、触れられた人が、その触れている肌を意識した瞬間、その人は触れる人になっているのであり、その触れている他者の肌は、触れてもいい肌ということになるからである。この役割の移動は、ケアされる人を一方的に受動的な状態の中に埋もれてしまわないようにする。ゆえに、肌の触れ合いでは、ケアされる人同士が、ケアしあうということも可能になるのだ。同じ悲しみを共有する人がお互い抱き合うというシーンを思い浮かべることが容易だが、そこにお互いがケアしケアされる関係を見出すことも難しくないだろう。また、この触れる・触れられることの移動は、いつでも好きな時に可能であり、従来のケアにおける“ケアする・される”の移動よりも容易で、瞬時に行われ、能動性のもとに回歸することができる。ケアされる立場にありながら、能動的になれるということは、自己を安定させる点において非常に大きな要素だし、従来のケアではあまりフォーカスされてこなかったケアされる人の能動性である。肌の触れ合いは、このような意味でも感情のケアのもうひとつのあり方である。

第4章 慰めと愛の手前の親密さ

ここから再びレヴィナスを参考にしながら、私たちはなぜ共同感情や、肌の触れ合いをしたくなるのか——つまり、なぜ何もできずに悲しむ人や苦しむ人の前で立ち止まることをよしとしないときがあるのか——という部分に注目していきたいと思う。それを考えることは同時に、なぜ私たちは悲しむ人を慰めることができるのかを考えることでもある。私は、そのすべての始まりに親密さがあると考える。そしてこの親密さは、5章で説明することになる慰めと愛の連関にも深くかかわっている。

これまで述べてきた共同感情、肌の触れ合いによる慰めの基盤となっていると思われる親密さとはどのようなものなのか、本当に基盤となっているのか、検討していこう。ここで述べる親密さとは社会学における親密圏のような親密さではない。つまり、恋人や家族を含むけれど、それに限定されはしない。そして、肌の触れ合いには触れ合えるための空間的な近さを含む親密さが必要である。これまで、肌の触れ合いは関係から制約を受けづらいと述べていたこともあり、ここで親密さという狭められた限定が、矛盾しているように感じる人もいるかもしれない。結局、肌が触れ合うなら、誰とでもいいのか、それとも関係に縛られたままなのか。私の考えはそのどちらでもない。親密であることは一種の制約ではあるが、肌の触れ合いによる感情の慰めの場面において一体どのような問題ある解放されるべき制約になるだろうか。親密さが慰めの何を阻むのだろうか。触れ合いによる感情のケアの場面において、それは矛盾しない。慰めの場面に親密さを前提とするということは、“その”他者にとってよりよいことを考えることである。レヴィナスの言葉を借りれば、「問いの誕生」である。その個別性に降りていくことは、ケアの基本的な要素である。なぜ人が悲しんでいるときに慰めようとするのかというと、私がそこにいるからであり、力の及ばないどこか別の場所にいるのではないからだ。そして私はその人に対し、関心

があり、野矢の言葉を借りると、その単相的な安定性が崩れて、複相的なアスペクトを定めることに必死になるからだ。私は何かをしなくてはならない、その人のために。私はその人の悲しさに応答しなければならない。人の悲しみに直面した時に、なにか行動するように突き動かされるこの感覚は私たちの誰もが一度は経験したことがあるのではないだろうか。そこでは、ほかでもない、私と、ほかでもない他者との個別の親密さが求められる。普遍的な愛にはない“ほかでもない”である。

レヴィナスの理論において、絶対に〈同〉になることもなく、対象になることも、全体性のもとで見られることもない、超越、〈他〉、他性、これが他者である。その根源的分離は、絶対につながることはない。私は、この根源的分離を全体性のうちに吸収しないよう注意を払いながら、レヴィナスの理論の中では考慮されていないが私たちの日常には存在している、レヴィナスが述べるものとは別種の愛や親密さをその理論に組み込んでみようと思う。そうすることで、レヴィナスのいう「顔」の倫理が——特にケアの場における——プラクティカルなものとして参考になるはずだ。絶対的な分離から始まるレヴィナスの理論においても、親密さが出てくる部分はいくつかある。しかしそれは常に「女性的なもの」について語るときであり、そこでは異性愛的なものがイメージされている。そのような限定を受けた親密さでは、ケアの場面を考える際には不十分、または適していないように思われる。なぜなら、親密さは、悲しい人を前にしたときの何か行動するように急ぎ立てられるような感覚を、より実践的な段階に持っていく過程において忘れることができない要素だと思われるからだ。レヴィナスは、〈欲望〉と欲求の区別を繰り返す。「〈欲望〉によって測られる、測定しえない法外なもの、それが顔である。〔中略〕〈欲望〉はその「対象」を起点として生まれる。〈欲望〉は顕現ないし啓示である。これに対して、欲求は〈魂〉にうがたれた空虚であり、あくまで主体を起点としている。」（レヴィナス、1989、p.79）この欲求とは区別されるべき〈欲望〉を具体

化させようとするもの、それが親密さだということではできないだろうか。というのも、他者の感情をケアしたいというとき、私たちはまず、他者が何を考えているのか、他者のために何をするのが最もよいのか考えるだろう。そのとき、私たちはまさに〈欲望〉しているといえる。計り知れない、他者の内面、無限、それを〈欲望〉している。ニュースで、誰かの悲しさに立ち会ったとき、そこに親密さがなければ、その〈欲望〉はすぐに「欲求」へと変化してしまう。今やそこにあるのは、私、主体が起点となった「どうにかしたい」である。〈欲望〉は決して満たされることがないため、私たちは慰める側にあるとき、あの有責性、無力感から解放されることがない。親密さは、その〈欲望〉を「欲求」に貶めず、かつつねに、ケアの実践的な行動を——可能かどうかは別として——目指させるものだ。

レヴィナスは、「顔」が実際に殺人に対する抵抗になりうることはなく、もしなるのならその「顔」は知覚され、結局は全体性のもとに戻ってしまうため、「顔」が「顔」であるためには観念論にとどまることになると言っている。(レヴィナス, 1989, p.301) だからこそ、そこであげられる例は、事前に一切かわりのない、お腹をすかせた異邦人であり、親密さや愛が基盤となった日常的な場面に即したようなものは語られない。私はまったく次元の違うものを参考にしようとしているのだろうか。しかし、私たちが悲しんでいる他者を前にしたとき、レヴィナスのいう「顔」は、日常的なレベルで現れるし、より近い他者に対してより強く感じる。レヴィナスを参考にすることで、慰めの場面では何が起きているのかははっきりさせることができるはずだ。

キャロル・ギリガン (Carol Gilligan) は、仮想のジレンマを「実際のジレンマを抽象化した形態をとっているのですが、それは個々の人間の生活の歴史や心理状態から道徳的行為の部分だけを抽出して、さらに道徳問題と、その発生が可能な社会的偶然性とははっきり区別してい」(ギリガン, 1986, p.177) るものとしているが、これはまさにレヴィナスの主張が、実際のジレンマを素通りしてい

ることを説明しているといえる。私が考えたい「ケア」の段階での問題は、仮想のジレンマではなく、文脈に依存した特定性の観点からのジレンマである。そのジレンマの解決として、その関係や文脈に縛られないための肌の触れ合いによるケアを見出すのだが、それは仮想のジレンマの段階に入り、抽象的で広く一般に可能なものを目指すことと同じではない。

第5章 肌の触れ合いによる慰めと愛

1. 肌の触れ合いによる慰め

これまで感情の慰めと肌の触れ合いについて長々と述べてきた。最後の章へと入る前に、最初の問題意識を思い出しておこう。悲しむ友人を前にしたとき、私たちは自分の無力さを感じ、ケアする人としてその前に存在することをためらい、ただ立ち尽くす。しかし、そこで立ち止まらずなにかできることはないのだろうか、どう関わっていけばよいのだろうかというものであった。この無力感是他者の存在の仕方そのものにも由来する。この無力感に関係すると思われる〈他者〉を前にした恥辱についてレヴィナスはこう述べる。

真理は、自分を恥じることのできる自由にもとづいている（したがって、真理は真理から演繹されるのではない）。〈他者〉はまず最初に事実、障碍であるのでもなければ、私を死の危険にさらすのでもない。〈他者〉は私の恥辱をとおして欲望されるのである。権能と自由の正当化しえない事実性を発見するためには、この事実性を対象として考えたり〈他者〉を対象として考えたりすることなく、無限によってみずからを測る必要がある。（レヴィナス, 1989, p.116）

自分を恥じる、つまり、道徳的卑劣さの自覚からくる自己批判は、悲しむ友人を前にしたときの無力感そのものだ。悲しむ友人を前にしたとき、私は、自分がケアされる人になろうとしているのを感じ、自分を恥じる。言い換えれば、ケアする人としてそこに現れることができるような能力を自分に見出そうとしない臆病さを感じるのである。それは立ち止まりであると同時に、スタート地点に立つことでもある。「みずからを独断的かつ暴力的なものと感じるとき、道徳は始まる」（レヴィナス, 1989, p.117）のだ。自分は無力だ、というのは自分がこの人をケアするのにふさわしくない、つまり、自分がこの人にとって非常に独断的、暴力的な存在だ、ということだ。

そう感じるとき、道徳は始まるのではないだろうか。

こうして始まる他者の感情の慰めを目指そうとする愛ある行動において、愛あるがゆえに生じてくる問題というものがあった。それは、関心ゆえの、他者知覚における、他者の絶対的に内密な人格というものだ。しかし、他者の苦しみなどの感情はすでに私に伝わっているし——だからこそ私はなにかしなければならぬと感じるのだが——身体があること、同じ場を生きていることなどから、他者が何を考え感じているかは絶対に知りえない、というわけではない。かといって、他者の絶対的に内密な部分や、他者の裁量で内密にしよう部分がないわけでもない。この他者との決して埋まらない「距離」は、なくてはならないものだ。メルロポンティ、ギリガンも他者との距離の重要性を述べている。

当初の共感、(他者知覚)よりはむしろ(自分に対する無知)にもとづいていたわけですが、成人の共感のほうは「他者」と「他者」との間に起こるものであって、自己と他人との相違が消滅することを前提にして成り立つようなものではないからです。(メルロポンティ, 1966, pp.138-139)

他者とのあいだに隔たりがあるために、親密性は自己と他者と再びかわりあいをもたせる決定的な経験となります。(ギリガン, 1986, p.288)

距離があるからこそ、私たちは慰めを行える。必要なのは、そういう距離が問題とならないような状況、慰めを阻むものとして立ち現れないような状況である。そのような状況のひとつとして、肌の触れ合いがあるのではないだろうか。

肌の触れ合いは感情を慰めるといいながら、感情の理解は目指さず、感情には直接アプローチしないと述べてきた。では、それは何もしていないことと何が違うのだろうか。私たちは、感情の理解を目指さずとも、感情を慰めうる。感情は決してそれだけを取り出して諸事物の中に並べられるようなものではない。感情はその人とい

う身体との統一体として存在している。決してその人の内界や、内面性の核などではない。そのようなものを想定してしまった段階で、慰めようと主張することはできなくなってしまうだろう。肌の触れ合いは、感情を変えるのでも、その感情の原因をなくすのでも、画期的な解決方法を提示するのでもない。では、何を変えているのか。人は深く悲しむとき、その悲しさに集中している。しぼりつけられている。悲しみに暮れている。悲しみそのものである。それを和らげることが、慰めることである。普段はもっと余裕をもって、いろんな感情で、いろんなところに意識をもって生きていたということをおぼえさせるのだ。これを、“世界の中に身体を持った人間として存在することを思い出す”と表現してきた。これが、回復してきたということだ。悲しみの原因はそのままかもしれないし、なにが悲しいのかもわからないまま悲しいということもあり得る。しかし、そういうときでも、回復はあり得る。それは、悲しさが無限のものとして感じられなくなり、悲しさの終わりが見えるということだ。悲しみが、自分の存在そのものから、部分、対象や外部に近いもの、外部と内部の間、内部ではないもの、になってきた、ということだ。感情を完全に対象としたり、もしくは内界そのものとして取り扱ったりすることは、一種異常な状態なのだ。感情が慰められるとは、感情だけに集中していない状態で、つまり身体と意識の統一体として生きることができるようになるということだ。

また、私たちは肌の触れ合いの“赦しによる安堵が他者との近さの元で生きられる”という点にも慰めを感じる。この“赦し”とは、自分が悲しみ、苦しんでいることに対するものである。悲しみを誰かと共に生きることができたとき——つまり肌の触れ合いを行っているとき——私たちは悲しみながら生きていることを赦されたと感ずることが出来る。だからこそ、苦しんでいることを他者に示したとき、「泣くな」、「それどころじゃない」などと言われると、まるでその悲しみが不当なものだといわれているようで、私たちは深く傷ついてしまうのではないだろうか。これは共同感情が慰めになりうるの

と似ている。レヴィナスは「赦し」を「赦しは過ぎ去った瞬間と関わる。過ぎ去った瞬間に過ちを犯した主体に対して、赦しは、まるでこの瞬間が過ぎ去ってはいないかのように、この主体が過ちに陥らなかったかのように存在することを許す。(中略) 忘却が過去との関係を帳消しにするのに対して、赦しは赦された過去を浄化された現在のうちで維持する。」(レヴィナス, 1989, p.437)というように、「時間」と強く結びついたものとして述べる。肌の触れ合いによる感情のケアでも、過去と同時に、“現在、生を生きている”という側面がいっそう強調されなければならない。悲しみは消え去ったわけでもなく、“今も”ここにあるが、それは他者と共に“まさしく今”生きられており、そのことで私は赦され、安堵し、慰められていると感ずることができる。肌の触れ合いによる感情の慰めでは、そのような赦しの時間性に加えて、他者との近さの元というもう一つの要素が重要である。肌の触れ合いによる感情のケアは、近さ——親密さということもできるだろうが——そのもとで行われなければならないし、その中でしか行うことができない。肌と肌の触れ合いをしたときに更新される関係、つまり“その肌と肌の触れ合いが安堵をもたらす関係”というのは、その場の一回性が強い。なぜなら、そのときの身体と強く結びついた関係だからだ。他者との近さと安全が結びついた関係は稀有だ。そしてそれは可傷性の緊張と責任の関係でもあり、それを乗り越えた喜びの関係でもある。時にはその喜びそのものが悲しみや苦しみの慰めにもなる。

2. 慰めと愛

ここから慰めと愛の連関について述べるつもりであるが、まず、シェーラーとレヴィナスの愛をそれぞれまとめ、それと比較して私が本論で述べる愛がどのようなものかはっきりさせておく必要があるだろう。大雑把にいうと、シェーラーの愛は、「より高い価値存在に向かう運動」である。シェーラーは様々なものに対する愛を考察

しているが、肌の触れ合いによる感情の慰めにおける他者への愛は、シェーラーのいう「人格への愛」に近い。ここでは「関心視野」という、近くのものに対してより愛を感じるといった、まさしく、本論で扱う親密さの話をしており、ここでは広く普遍的な愛により高い価値を置く主義に反論している。

「関心視野のなかでより近いものを愛することは—この愛の担い手が生きものたるかぎり—より遠いものを愛することよりもいっそう高い価値がある」という命題が基礎を持つことになる。(シェーラー, 1977, p.314)

シェーラーの愛に関する議論のフロイトや、キリスト教的な部分は、この論文における目的には大きく関わらないが、この人格への愛の部分は非常に参考になる。シェーラーは、性愛についても述べているが、肌の触れ合いにはそのような性愛とは異なる愛が基盤となっている。ここで必要とされる愛は、異性愛を前提とする愛とはまったく別種の愛であるからだ。しかし、前章でも指摘したように、レヴィナスは異性愛を意識した文脈で親密さを語る。例えば、「恋人たちの連関は親密さ、二人の孤独、閉じた社会にとどまる非公共的なものの典型である。女性的なもの、それは社会に逆らう〈他人〉であり、二人の社会、親密なる社会、言語なき社会の成員である。このような社会性の親密さを記述しておくべきであろう。」(レヴィナス, 1989, p.409)などだ。ゆえに、本論で扱う親密さと、レヴィナスのいう親密さは同一ではないように思われる。親密さという言葉は、ある特定の他者と育まれている親しい関係という限定と、その親密さを究極まで狭めた近しい他者としての恋人や家族という限定という二つの意味を含むことができる。本論で述べるのは、前者の親密さである。レヴィナスの「閉じた社会にとどまる非公共的なもの」である親密さと対比的に区別し、本論で述べる親密さを「ネットワーク的親密さ」と呼びたいと思う。肌の触れ合いによる感情の慰めに必要な親密さは、家族や恋人に限られてしまうような閉じた

狭いエリアのイメージではなく、それぞれ特定の他者と育まれる固有の親密さのようなもので、ネットワーク的イメージである。これは、ギリガンの言葉を流用したものである。ギリガンはネットワーク的イメージを、階層的イメージと区別して次のように述べる。

人間関係は、階層的なイメージに投入されると本質的に不安定で、道徳的にも問題があるようにみえますが、それをいったんネットワークのイメージへ置き換えてみますと、階層の枠組みでは不平等な順序であったものが相互の結びつきの構造に変わってくるのです。(ギリガン, 1986, p.108)

親密さとは、相互でなければ親密さとは呼べないものである。親密さは、ただ一方的にも成立しうる好意とはまったく異なるものである。ゆえに親密さにはネットワークのイメージがより適したものであることが分かるだろう。そして、専心没頭が必要となるケアにおいてもネットワーク的イメージがふさわしい。レヴィナスにおいて、「intimité」は恋人同士でしか実現できない親密さだったのだろうか。しかし、私は、同性同士であろうと、可能であると考え、愛がある相手に対してならばその間にあるものだと考える。私が問題としたいのは愛の原理や愛の定義ではなく、愛ある、つまりは親密さのある関係が、どのように限定されるかである。そのような親密さや愛を成り立たせる必要条件として家族や恋人であることは求められない。そのような親密さや愛がない家族や恋人も存在しうるのだから。

従来のケアで言われていたケアの最終目的であるケアされる人が、ケアする人として立てるようになることは、慰める人が目指している慰めに似ている。それは、「悲しみ傷ついている人が、愛する人として立てるようになること」だ。つまり、友人が悲しんでいるのを前にして慰めようとするとき、相手を受動的な慰められる人として接しながら、その人が能動的に愛する人であることを究極的には願っている。親密な関係にある人の慰めを目指すとき、私はその動機

も、過程も、その人への愛を頼りにしている。そして、私たちは誰かを愛する時、やはりその人からも愛されたいと願うだろう。しかし、苦しみや悲しみはその人を内界へと向かわせ、“外の人間”に構う余裕を失わせる。早く元気になってほしい。早く元気になって、私を見てほしい。これは、先ほど慰めるとはどういうことかという部分で語った、悲しさに深く入り込み悲しみそのものようになっていてる人を、外の世界へと意識を広げ、反省的でなくその時間を生きさせる、というところとつながっている。ここに、慰めと愛の連関が見て取れるだろう。愛することと、慰めることは決して分離した経験ではない。そして、すべては“その場で”起きている。ゆえに、この愛する、愛されるということも、その二者間のどこにいても変わらない——恋人同士のような——固定的な関係そのものではなく、もちろん普遍的な愛などでもなく、その場限りのものである。その場で、愛し愛され、私を愛する人を愛することを目指しているのだ。肌の触れ合いにより慰められるとき、慰められる人は、もともと、その親密さがあったことを思い出し、その愛に浸る。そこに慰められる人も愛を流出させる—つまり、ケアする人として出現することができる状態になる—ことができるとき、その人は多かれ少なかれ元気になっている。慰められている。愛を流出させること、それは、その2人が、その場にいることを認めて、世界の中に身体をもって存在すると気づき、自分を含む誰かのために能動的になることを厭わないということだ。

これまで、「肌の触れ合い」、「ケア」、「ネットワーク的親密さ」、「愛」とそれぞれ述べてきたが、ここで今それらのつながりを再びまとめて述べ、この論文の結論としよう。ここまで明確に区別することなく話してきたが、これまで述べてきた愛には二種類あった。「個別性に降りていく愛」と「今に作用する応答愛」である。まず、「個別性に降りていく愛」というのが、ケアには必要とされる愛である。個別性に降りていくとは、私とその他者との個別性に降りていくともいえる。そして、そこには、一人ひとりと繋がっていて、そのつな

がりごとにそれぞれの親密さがある。それは、私を中心に広がる親密さの輪のようなものではない。そのようなものをイメージしてしまえば、やはり親密さの究極は「家族」や「恋人」といった従来の愛の議論に戻ってしまうからだ。ゆえに「ネットワーク的親密さ」と呼んでいた。個別性に降りる愛、というのは“それぞれ”であるための基盤である。私とあなたの関係の個別性である。なぜ個別的でなければいけないのか。それは、ケアが専心没頭を要求するからである。そしてその専心没頭から自分と他者のそれぞれの文脈を無視したケアが結果することは決してない。

そのような愛や親密さのもとで行われる肌の触れ合いは、自分や相手が、身体と精神の統一体であることを分からせる。身体の物理的に空間を占めているという意味とは別種の“奥行き”が分かるものである。その奥行きとは、他者の内面性の深遠さであるし、身体と精神の重なりである。それを感じることで、悲しみ苦しんでいた人は、自分が悲しみにさらわれていたことへの気づきを感じる。それこそが肌の触れ合いによる感情の慰めの最もたるものである。その気づきは言語を介しても行われうるものであるが、それは本人が既にそのことに気づいておりそれを確固たるものにしようとしている、もしくは言語によるアプローチが他者の内密な内面性を一層強固にしまわなければならない必要がある。

肌の触れ合いが言語よりも積極的な価値を持つようになるのは、二つめの愛である「応答愛」が言説だけで試されないところにある。他者の悲しみや苦しみが伝わってきたが、言説でどう応答すればいいかわからないときに、肌の触れ合いはその豊かな価値を発揮する。このわからなさは「応答しなければならぬ」が「応答したい」に変わるとき—その変化をもたらすのは一つの目の個別性に降りていく愛である—具体的な問題として現れる。肌の触れ合いは、応答として示されるし、その他者と身体と精神の統一体として共にいることがわかるし、立場や役割や関係から制限されることが少ないし、個別性に降りていく愛の思い出し、取り戻しにもつながる。沢山の

ことがそこでは起きている。自覚的かどうかは別として。

よって、肌の触れ合いによる感情の慰めの真っ最中に注がれ、もともとあった親密さを、外の世界を悲しむ人に思い出させる愛は、最初に述べた「個別性に降りていく愛」とはまた別種の、二つ目の「今に作用する応答愛」である。「今に作用する応答愛」は、すでに存在する愛ある関係の“示し”のようなものでは全然ないし—だからこそ全く知らない他者に対しても抱きうる—、今後の社会的関係の発展を目指すことはないし、そのようなものの維持を目指すものでもない。だから、「今に作用する応答愛」と呼ぼう。この「今に作用する応答愛」は、「個別性に降りていく愛」、つまり親密さの基盤となっている愛と同じく、悲しむ人を前にしたときの、どうかしたくさせる<欲望>の動機となっているのだが、後者とは違い、この「今に作用する応答愛」は応答することができたり、応答できなくとも過ぎ去り忘れられると、もはや“今”ではなくなり、維持されることはない。レヴィナスはこの「今に作用する愛」に急ぎ立てられる<欲望>を「責任」と呼んだのだろう。肌の触れ合いは応答を示しやすいために、この「今に作用する応答愛」を実現しやすい。しかし肌の触れ合いを行うためには、触れあうための親密さが必要となる。つまり、今に作用するその場限りの応答愛と、親密さを導いた個別性に降りていく愛の、二つの愛が、肌の触れ合いによる感情の慰めを成立させているのだ。どちらの愛も、これまでの哲学ではあまり道徳的に価値あるものとして取り上げられてこなかったが、感情の慰めの場面において優れた価値を含む愛なのだ。実際にケアが行なわれている場で、その愛の作用に気づいたとしても、必ずそれに意識的である必要はない。なぜなら、それを意識化しているかどうかはケアの当事者たちにとって重要ではないからだ。ノディングズは、その必要の無さについてこう述べている。

ケアするひとの態度がケアリングを証拠立てているとき、ケアされるひとは喜びに輝き、より強く成長し、自分がなにかを与えられたと感じるより

も、むしろなにかが自分に加えられたと感じる。そして、この「なにか」は、特定するのが難しいかもしれない。実際、偽りのないケアリングの関係にある、ケアするひとと、ケアされるひとにとってどんな種類の変容が生じたかを特定する必要は、どちらの側にも感じられない。(ノディングズ, 1977, p.32)

その両方の愛が生じているケアの場面の例を、再び『体の贈り物』から引用してみよう。ホームケア・ワーカーの語り手が、ホスピスへ入ることになったホームケア・エイド利用者で“親友”のリックと話している場面である。

でもほかの人のことは話題にしない。そうしてはいけない決まりになっているし、そうでなくても話したいとは思わない。いま自分がいるところがすべてであるべきだ。いろんなことを一緒にたにはしてはいけない。(ブラウン, 2004, p.141)

ここに二種類の愛が記述されているのを見ることができよう。「いま自分がいるところがすべて」というところに今に作用する応答愛を見てとることができるし、「ほかの人のことは話題にしない」というところには、その目の前の他者に専心没頭することを妨げないようにしようという個別性に降りていく愛があるのが分かる。このあと語り手は「私は手をのばして彼の手を握ろうとした」と言っており、そこには肌の触れ合いが生じようとしているのだ。しかも、その場面の最後では、言語による応答の難しさを肌の触れ合いで乗り越えている。

「君、僕がいなくなったら寂しい？」と言った。私は言えなかった。ばらばらになってしまいたくはなかった。リックを抱え上げようと、私は身を乗り出した。彼の背中の下に両腕を入れて、その体を持ち上げ、抱き寄せた。(ブラウン, 2004, p.142)

ノディングズは普遍的なケアリングという考え方を拒否する。私も、その考え方を受け入れることはできない。この二種の愛は、誰かを選択することで、誰かを無視して締め出しているのだろうか。しかし、これらの愛は決して、感情の慰めの場面で、慰める人にも無慈悲な選択を行わせはしない。つまり、本当は慰められうるはずだった人が、この愛の選択ゆえに慰められないということはない。なぜなら、私が実際に手を差し伸べられる他者のすべてに手を差し伸べさせるものがこの二つの愛だからだ。この愛なくして、慰めは行われることもない。ゆえに、この愛にもとづくケアは決して矮小で卑近なケアではない。私の最大限なのだ。

おわりに

本論の目的は、感情の慰めの場面に見られる問題を、肌の触れ合いにより乗り越えることであった。問題と共に、肌の触れ合いとそれに関わる様々な要素を検討していくことで、タイトルにもある「関わり生きていく」という部分に、肌の触れ合いが豊かな価値をもって貢献できることが示されたのではないだろうか。肌の触れ合いによって、私たちは言語では難しく感じられた場合にも、悲しむ人に関わっていくことができた。また、悲しむ人が世界からの逃亡をやめ、再び世界に関わり生きていくことを思い出す手助けをすることもできた。そして、肌の触れ合いは、ケアされる人の能動性を維持するものであった。その能動性は、私たちが、世界やそこに生きる他者と関わり生きていくために必要なものである。まさしく、肌の触れ合いは、関わり生きていくなかの慰めと言えるのではないだろうか。

※本原稿は、平成 28 年度大阪大学文学部卒業論文として執筆されました。

参考文献

エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas) (合田正人訳) 『存在の彼方へ』 講談社学術文庫, 1999

エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas) (合田正人訳) 『全体性と無限—外部性についての試論—』 国文社, 1989

キャロル・ギリガン (Carol Gilligan) (岩男寿美子・生田久美子・並木美智子訳) 『もうひとつの声』 川島書店, 1986

マックス・シェーラー (Max Scheler) (青木茂・小林茂訳) 『シェーラー著作集 8 同情の本質と諸形式』 白水社, 1977

M.メルロー=ポンティ (Maurice Merleau-Ponty) (竹下芳郎・木田元・宮本忠雄訳) 『知覚の現象学 1・2』 みすず書房, 1974

M.メルロー=ポンティ (Maurice Merleau-Ponty) (滝浦静雄・木田元訳) 『見えるものと見えないもの』 みすず書房, 1989

M.メルロー=ポンティ (Maurice Merleau-Ponty) (滝浦静雄・木田元訳) 『眼と精神』 みすず書房, 1966

レベッカ・ブラウン (Rebecca Brown) (柴田元幸訳) 『体の贈り物』 新潮文庫, 2004

矢野茂樹 『心と他者』 勁草書房, 1995

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, 1988

(よしかわゆきみ)

ツナミのあとで：タイ南部タクワ・パーでの3ヶ月

高原 耕平

Day 1 ポケットを空にして

高架を走る空港連絡列車の窓から外を見る。まだ夜が明けきっていない。まだ都市部に入っていない。木々の緑の濃度におどろく。タイの第一印象は、この葉の緑だった。木々に主権がある、という直観をもった。建物同士の間隔は日本とあまり変わらないのだけれど、そのスキマを豊かな緑の樹木が埋め尽くしている。次いで、住宅の壁や屋根がさまざまな色で塗られていることに気づく。極彩色ではないけれど、色の配置が日本よりはるかに多様である。たまに水路がある。

Phaya Thai 駅から BTS という路線に乗り換える。高架を走る地下鉄のような電車。通勤通学客で混んでいる。

BTS は各停である。中高層ビルの間を抜けてゆく。ちょうど、阪急が十三から梅田に入ってゆくときの車窓風景に似ている。Phrom Phong 駅で降りる。高架駅舎を降りて地面に立つ。匂い、音、色、匂い、音、色。

高架の真下は幹線道路で、大量のバイクと自動車がばたりりばたりりと走っている。屋台で何かを焼いている、ビニール袋に濁った色のスープをお玉でどしゃっと注いでいるのが目に入る、なにか黄色めのフルーツが並べられている。顔の左側に屋台の煙がかかり、右側から排気ガスの渦が巻き込み、ちかちかした匂いと音の粒子が鼻から流入してくる。汗が全身から噴き出すのがわかる。日本は寒波だった。いまも分厚い肌着を上下に着込んでいる。こちらは初夏。湿度はあまり高くないが、水蒸気の分子ひとつずつが激しい熱量を持って自分の肌に衝突してくるような感覚がある。周辺の事物ひとつずつをはっきりと認識できず、五感に多彩モザイクが押し寄せて

くる。

スーツケースを引きながら、幹線道路沿いをのたのた歩く。手元の iPhone でマップを確認して、ここらへんで道路を渡って右折しなくてはならないと判断する。しかし、道路を横断できない。バイクの列が途切れぬ。歩行者用の信号は無い。地元の人が絶妙なタイミングで渡るのについてやっと渡る。

Skumvit 26 通りを歩んでゆく。交通量が多い。バイクの運転者はみなヘルメットをかぶっていない。若い女性はバイクの後部座席に横乗りしている。そして車もバイクも速い。

狭い歩道をスーツケースを引きながら 10 分ほど歩く。ようやくバンコクでの宿泊先である ONEDAY Hostel を発見する。……車道の対岸に。車道はわずかに二車線だが、とにかく自動車とバイクがひっきりなしに走っていて、とうてい横断できない。

安全策を取ることにする。

道路を渡らずにそのまま歩道を進み、渡りやすそうなところを探す。ホステルが遠ざかってゆく。クオ・バディス自分。道が直角に折れ曲がっているところにつきあたり、ここでは車の速度がすこし落ちることに気づく。この流体力学的発見を手がかりに、なんとか道を横断することに成功する。そしてまた歩道に戻り、ホステルに到着する。

フロントの女性に予約していた者であることを告げる。ほんとは 14 時チェックインだけど、あなたはめっちゃ疲れてるっぽいから特別に部屋に入っていて良いでしょうと言ってもらう。なるほどまだ午前 9 時すぎ。カードキーを受け取り、ついに部屋で肌着を取り替える。肌が呼吸を始める。

1 月 16 日の 20 時から、翌朝 17 日 5 時半ころまで、阪神淡路大震災の追悼の場にいた。17 日午後早くに神戸の実家に戻り、翌 18 日 0 時 40 分、つまり 17 日の深夜に関西国際空港から離陸した。飛行時間は 5 時間 46 分。現地時間 18 日午前 4 時すぎにスワンプーム空港に着陸。夕方、MBK センターという商業施設のカフェに座っ

ていて、24 時間でここまで風景が変わるのかと呆然としていた。

(2017 年 1 月 21 日)

Day2 注射針と裸足

シーカー・アジア財団の吉田圭助さんのところへご挨拶に伺う。この財団は日本のボランティア団体（公益社団法人シャンティ国際ボランティア会）が設立したタイ現地法人で、団体のルーツは曹洞宗の僧によるボランティア活動にある。現地 NGO としてクロントゥーイ・スラム地区で住民の支援活動、とくに教育に関する活動を行っている。

高原のインターンシップ受け入れ先機関は Baan Than Namchai Foundation という。吉田さんは、この BTNC 財団を高原に紹介・仲介して下さったのだった。バンコクについたらシーカー・アジア財団事務所にもぜひおいでなさいと連絡して下さっていた。

宿泊先のホステルからシーカー財団の事務所まで、わりあい近かった。グーグルマップを見ながら 40 分ほど歩き、さほど迷わずに到着した。都心部から少しずつ離れてゆく。高速道路のそばに煤けた団地が立ち並んでいる。洗濯物と衛星放送アンテナがベランダにへばりついている。さらに進むと、低い建物が文字通りヒサシを接している区画に入る。なにかのお鍋ぐつぐつ、バイクの修理屋さん、ちいさな仏堂、犬がぼこぼこ歩いている。

事務所で吉田さんと初めてお会いした。タイ人スタッフと会議中だった。会議が終わったあと、近所の食堂につれていって下さった。そうして話を少しずつ聞いてゆくうち、ここがいわゆるスラム地区であることをわたしは初めて知った。

スラムが「良くなる」とはどのような状態を指すのでしょうかと吉田さんにお聞きした。行政がそのように言うとき、しばしば立ち退きと再開発を意味する。それは都心の人間から見れば地区の「改良」であっても、そこに住んでいる人にとっては生活の破壊ともなる。

むずかしい問題ですねえ、と吉田さんは説明してくださった。

スラムの問題は何か。住民の居住環境が不安定であること、衛生環境が良くないこと、薬物が蔓延していること。

居住環境が不安定であるとは、きちんとした賃貸契約が結ばれずに住民が住み着いている地区があるということを目指す。スラム地区と一言で言うけれど、内部にはさまざまな区画がある。この食堂や事務所の近辺は過去にいちど再開発が入った区画で、住民は借地代を土地所有者である港湾当局に払っている。1985年の再開発後、20年間の借地契約が結ばれた。2005年にこの契約が切れ、1年毎に更新している状況である。もっと環境の悪い区画もあり、そこの住民は借地代を払っていない。したがって立場もきわめて脆弱である。

現在、行政はそうした地区を商業区画に再開発するプロジェクトを進めている。対象地区の住民は「代替地への移転」「移転代を受けとり引っ越す」「再開発地区に建てられる集合住宅への入居」の三択を迫られている。集合住宅は一部屋と狭く、家族で暮らすには十分ではない、移転代は本当に受けとれるかどうかわからない。「今の仕事は続けられないだろうけれど、代替地へ移転するしかないのか」というのが現状の住民の見解だと教えていただいた。

一方で、衛生環境の悪さを考えるとやはりスラムは無くなったほうがいい、とも吉田さんは明確に言った。吉田さんがこのスラムで活動とフィールドワークを始めるきっかけになったのが、大学生のときに研究室の調査旅行でこのスラムを訪れたことだった。使用済みの注射器が針のついたまま捨てられている、そのそばを子供が裸足で遊んでいる。その光景を見て衝撃を受けた、と。注射器とは、薬物を打った注射器である。

食堂の洗い場に目をやると、かなり濁った水面に食器がどぶんと沈められていた。あ、これはたしかにチョットコワイなおもう。吉田さんや財団のスタッフはもっとクリティカルな場面にかかわっているはずで、でも全部聞きつくす時間が無い。

ではスラムが無くなったら。いまのコミュニティでみんなあれこれ助け合いしてるような関係がいつか無くなるだろう、それはそれでどこか惜しい、と吉田さんは付け加えた（わたしは日本の復興住宅と仮設住宅の関係をちょっと思い出した）。

「でも」、「とはいえ」、「やはり」というように、逆接や譲歩や留保の接続詞が絶えない会話だった。臨床のひとつだと感じた。おすすめのコーヒーのお店に連れて行ってくださって、さらに別の場所に案内してあげましょうというとき、事務所から電話がかかってきて、吉田さんは急いで仕事にもどった。バンコク最大のスラム街から、いただいたコーヒー（すごく冷たくて甘くておいしい）をちゅーちゅー飲みながら歩いて帰った。関空を離陸してまだ48時間経っていない。ふしぎな人生やなーとおもった。

(2017年1月24日)

Day3 ちょっとふしぎな夢みたの

ごはんをどこで食べるか。何を食べるか。通りをうろうろしていると、(A) 地元の屋台や食堂、(B) 高級レストラン、(C) 「地鶏」「居酒屋」など漢字で看板を出している日本料理店が目に入る。

欧米圏からの観光客やビジネスマンは、ほとんどBのレストランに行っているような印象がある。屋台や食堂にはほとんど見かけない。ヨーロッパ文化圏（とひとくくりにするのもアレだけど）の雰囲気とメニューをそのままタイに持ち込んだようなお店だけに入っているように思える。ようするに「スタバっぽさエリア」が街のあちこちに点在していて、欧米からの観光客やビジネスマンはそこに入ると一安心できるような仕組みになっている。

じぶんもそうしたレストランやカフェに何度か入った。するとなるほど、そこはやはり日本でも馴染みのスタバっぽさ空間であって、眼への刺激が少ない。いいかんじのBGM、いいかんじの陽射し、いいかんじのインテリア。しかし店内を見回すとMac Bookを開いている白人だらけで、それに気づくとどこことなく落ち着かなくなる。

かれらと同じような仕方ではリラックスできない。日本で慣れ親しんだスタバっぽさは所詮借り物であったかと思いきや卑屈になる。舶来品の雰囲気を見せずにグローバリズムやらを論じていたが結局は葉っぱを頭に載せた化け損ないのキツネであったかと愕然とする。自分がもう少し繊細なら夏目漱石のようにノイローゼになっていたかもしれないけれど、根がガサツなので地元の屋台や食堂に行く。

すると今度はメニューの全てが読めないし、どうやって注文すればよいのか、代金はいつ払えばよいのかもわからない。とりあえずわちゃわちゃ話しているタイ人の間でテーブルについて近くのひとの食べているお皿を店員に指差す。しばらくして出てきたお皿のにごったスープをスプーンでひとさじ飲むと、これが肉団子や魚のすり身の出汁と唐辛子の程よい辛味が複合してなんともいえず美味である。お腹に素直に染み入ってくる。かまぼこの切り身のようなものや、豚肉のどこかの部位のかけらもはむはむ噛み締めていると地と海の滋養が穏やかに血中をめぐる始めるのを感じる。美味の実感に国境は無いと再確認する。

このように基本的に屋台や食堂で地元のひとに混じってテキトウに食べているとそれなりに気は楽なのだけれど、それでも自分は異邦人である。

そこで第三の選択肢として、林立する日本食の料理店がある。自分は意地を張って日本語の看板が出ているお店には入らないことに決めただけれど、日本の商社等から駐在しているビジネスマンがそうしたお店を頼るのも自然な流れなのだろうと思う。

このように、ものを食べる場所の種類と、その客層がきわめて明確に分かれているような印象を持つ。欧米人は欧米人向けレストランへ、タイ人は地元の食堂・屋台へ、日本人は日本人向けのレストランへ（ただし日本食のお店はタイ人にも人気）。

食べる場所だけでなく、街全体でそのような分離が成立しているように思える。いわば透明な、見えないレーンが何本かあって、欧米からの観光客はかれら専用のレーンに乗って移動し、日本人駐在

員もかれら用のレーンに乗っている。中国人観光客用のレーン、日本人観光客用のレーンもあるだろう。それらのレーンはお互いに交わることがない。そしてタイ人はどこにいるのか――レーンが有るところも無いところも、ここでは全ての空間がタイ人の場所のはずだけれど、そうしたレーンの上にいる限り、タイ人はそれらのレーンに油を差してくれる人としてしか現れてこない。そのようなレーンから降りてものごとを見てみたいと思うけれども、おそらく「レーンから降りたつもりになっている異邦人向けのレーン」が用意されていて、数ヶ月の滞在ではその特殊レーン上から「現地のリアルな姿」を目撃した気分を得て帰国するにすぎないのかもしれない。

(2017年1月24日)

Day 7 杵と失業率

ヌンさんが帰宅してしまった。

ヌンさんは阪大 ASEAN センターの現地スタッフである。わたしは ASEAN センター長の望月先生に会いに来た。望月先生は文学研究科の哲学講座の教授である。望月先生は所用で少しセンターを空けていた。わたしはセンターのオフィスで先生を待っていた。17時を過ぎて、ヌンさんは帰宅してしまった。オフィスにはわたし一人が残された。いちおうは部外者であるわたしを放置して良いのだろうかと思ったけれど、ヌンさんは決然と帰宅した。すぐに望月先生が帰室された。タイ人はほぼ絶対に残業をしないと望月先生に教わった（あとから聞くと、高原を置いて帰宅しても良いと先生はヌンさんに指示していた由である）。

タイ人は残業しない。17時を過ぎるとみんな一斉にオフィスから帰り始める。あくせく残業しているのは日本人だけだという。それでとりあえず社会が回っているなら良いことだとおもう。日本ではひとびとが長時間残業しているのに社会がだんだん回らなくなっている。この差は何に起因するのであろうか。

昼間、街を歩いていると、とにかく仕事をしているタイ人が多い

ことに気がつく。たとえばショッピングモールや駅の入口には必ず金属探知機のゲートがあって、その確認のために警官や何かの係員がそばに立っている。かばんにはパソコン等が入っているから当然探知機は反応するけれど、係員はそのまま通してしまう。つまりあまりやる気はないが、とにかく仕事場としてそこにひとが充てがわれている。コンビニに行くと、必ずレジに3名は店員がいる。ジュースを売る屋台は多いが、飲み物の自動販売機はほとんど見かけない。調理場では木の杵と鉢で何かの香辛料をえっさえっさとしり潰している。このように、生産性向上や機械化や人件費抑制をあまり進めず、代わりに仕事をできるだけ多くのひとでちいさく分け合っている。

いまここに3人いれば過不足なく回してゆける仕事場があったとする。日本では、機械を導入したり残業したりして、これを1人で回そうとする。それを請け負った1人は長時間労働で体を壊し、残り2人は失業状態が長引いて不満を募らせてゆく。

タイではこの仕事場を5人で回す。必要な業務量に対して人数が過剰であるから、暇なときは話したり休んだりしている。給料は上昇しない。しかし失業者は出ない。タイの現在の失業率は1%だと望月先生に教えていただいた。

日本では失業率の高さや労働環境の悪化が問題だと言うわりに、「AIの導入で10年以内に消滅する職業は何か」などと、ポストの減らし方ばかり模索している。資本家が省力化にやっきになるのはわかるとして、使われる側もそうした議論に加わっていつのまにかその流れを受忍しているのは、気づいてみるとこっけいなことだとおもう。

自分がわずかに見た範囲でタイ人の労働観や労働市場の実情を簡単に判断することはできないけれども、さしあたり以上のようなイメージを持った。

バンコクに入ってしばらく考えていたのは、「発展」とは何なのかということだった。タイは発展途上国 developing country だとされ

る。機械化、自動化、省力化が進むこと、それにより 1 人あたりの GDP や生産性が向上することは、なるほど development に違いない。けれども、タイがその発展の末に、日本や他の「先進国」と同じかたちを取るようになるのか、それを目指しているのかわからない。とはいえ、このグローバリズムのなかでタイ独自の完成形のイメージが明確に保持され共有されているのでもないだろう。develop のかたちはおそらく一つの決まったものではなく、つねに主体の伝統と変転する客体との混乱のなかでさまざまなすがたをそのときどきの実現しながら進んでゆく。

(2017 年 1 月 27 日)

Day 8 バンコク刻印

発車時刻ぎりぎりに南バス・ステーションについた。このステーションから夜行バスに乗ってバンコクからパンガー県へ入る。夜行バスの発車時刻は 19:05、到着したのは 19:02 ごろ。スーツケースを引いて全力でステーションを駆け、夜行バスに乗り込む。バンコクの印象を書き留めておくことにする。

バンコクでわたしは頭痛にも腹痛にも襲われなかった。ただ、目眩のように、何度も視界がばちばちした。限られた時間のなかで、多くのものをいちどにたくさん見た。

駅を降りると、片脚の無い男が地面に寝そべて物乞いをしている。2 人の小さな子供を抱いた女がうずくまっている。老人がゴミ捨て場から何かを探している。屋台からもわもわと美味しそうな煙が上がっている。日本人向けの料理屋や欧米人向けのレストランが間接照明をまきちらしている。「オイルマッサージ」「ぬるぬる」「萌え」「秘しょ」と日本語で掲示された店頭のドアを半開きにして肉付きのよいおねーさんがお客を呼び込んでいる。そのマッサージ店の玄関先の地面に小さなお弁当が置かれていて、線香がご飯に直接挿してある。昼になるとア리가びっしりたかっている。犬がバイクを避けてスラムの通りを横切る。スカーフをかぶったムスリムの女子高

生がショッピングモールのスマホ売り場で新製品をながめている。見上げると空色のガラスに覆われた高層ビルが視界にすぐ入る。六本木ヒルズみたいなタワーマンションも近くにある。埋め立てを免れた運河では通勤客を載せたはしけ船が接岸し、船員がぱっと降り立って、おそらく100年前から全く変わらぬ仕方でもやい綱をくるくると杭に巻きつける。

これらがみんな一つの区画に同居していることに衝撃を受ける。地を這うものから天を突くものまで、すべてがひとつの視界に収まってしまう。そのなかで人間の苦痛や享楽がなんら区画整理されることなくごそごそと生きて混在している。ひとこと言えば“混沌”としているのだけれど、混沌にも何らかの内的な論理が脈動しているはずである。その論理を理解したいと思うし、そうした脈動をわずかにも実感してみると、では日本の都市や生活には何らかの脈動があったかどうか、たいそう心細くなる。

京都、大阪、神戸にそれぞれ都市自身の発展してゆく精神／ガイストがあることをわたしは知っている。けれども、じつはそうした諸都市も、自身の論理を深く自覚することをせず、昨今はエネルギーの抜け殻を寄せ集めて見栄えを飾ろうとしているだけなのではないかと感じる。

(2017年1月30日)

Day 10 垂直のものと水平のもの

Baan Than Namchai Foundation にたどり着いた。財団が所有する宿泊施設に自動車ですべて送ってもらう。宿泊施設はナムケム村という漁村にある。夜が来る。

この夜と朝、ふしぎな体験をした。

夜がとても暗くて静かだった。タクワ・パー郡は田舎である。ナムケム村はさらに田舎である。灯りが少なく、聞いたことのない鳥の声が届いてくる。そのまま闇に引き入れられるようにして眠ってしまった。けれどもそれは、暗さが自分の身体全体にそっと浸透す

る過程でもあった。それは浸透してすぐ満たした。そして朝が来て目覚めたのだけれど、ただ身体と意識が夜のなかへいったん消失して、光のなかへ再び再構成されただけだった。眠っていたのか、目覚めたのか、はっきりしなかった。客観的には熟睡していたのだろうけれど、星明かりに支えられた汐がわたしに満ちて引いたのを受け入れてただけで、それはわたし自身の意識や脳や身体の動作ではなかった。眠りに「落ちる」というかんじがどうしてもしなかった。遠浅の浜をずっと向こうの方まで歩いて渡り、そしてまたこちらまで戻ってきたようなかんじだった。

このような眠りの体験は初めてだった。日本でもバンコクでも、自分は眠りを垂直方向のもの、上下運動としてイメージしていた。あるいはまた、眠りとはぎんぎんと張り詰めている知覚のスイッチをなんとかして切断して、世界から自分の存在をいったん縮退させ、神経の休養を急ぐ行為だった。都市の光と音は激しいので、カーテンをしめてぎゅっと眼をとじなくてはならない。自分の脳のスイッチを順に切ってゆき、思考を強引に無意識の海溝に降下させてゆく。そうしたプロセスのどこか一つにでもミスがあれば、痩せた実存が不眠症という存在様式へ永遠に寝返りを繰り返すのである。

ところがその夜、眠りはただ水平方向の往還だった。だから、「深い」というかんじさえしなかった。それでいて、ふしぎな再生の感覚があった。

その朝コーヒーをいただいていると、施設の職員さんが、豪華な料理をぎっしり載せたお盆を建物の裏手に運び始めた。じぶんもお盆をひとつ運んだ。その先には祭壇があった。料理は旧正月のお祝いのためのものだった。お盆は正方形の祭壇に敷き詰められた。

タイの祭壇はどこも屋外に設置されている。ここでもそうで、芝草や低い灌木が生えているところへ、祭壇がちょうどぼっかりと陽だまりになっている。職員さんたちがお盆を置いてゆくの、すこし離れたところから見守る。職員さんがお線香の束に火をつける。日本の線香の二倍くらいの長さがある。わたしも呼ばれる。お線香

を分けてもらい、合掌の手のなかに挟み、地面に正座してお祈りする。そのあと、お線香をお供えの料理に直接挿してゆく。煙が立ち上る。

祈りの場所全体が明るいことに強い印象を受ける。日本のお仏壇や神社のご本尊は、たいてい奥まった薄暗いところに引っ込んでいる。それは彼岸へのゲートのようになっており、異界と現世との水平方向の動きをガイドしている。一方、タイの祭壇では、太陽の光がまっすぐ素直に天上から差し込んでくる。ただし、お告げの天使が降下してくるかんじでもない。自分が地面に直接、裸足で立っている。そのことが空にまでつながってゆく。双葉や虫が湧き出てくる地面から、立ち上る煙を通じて、太陽の方へ。高さ 2 メートル弱の祭壇だけれど、それは実のところ大地から天空へ垂直方向の経路を開いている。

日本では垂直のものが、ここでは水平のものでありうる。日本では水平のものが、ここでは垂直のものでありうる。わたしはこうした対比を他にも探してみようとおもった。

(2017年1月31日)

Day 14 芽吹く文字

タイ文字を勉強している。タイの文字は独特のかたちをしていて、西洋のアルファベットとも、漢字とも直接のつながりは無い。なので、わたしはゼロから覚えなくてはならない。

タイ文字は 44 の子音字と、10 種類以上の母音記号、数種類の発音記号から成る。

タイ語は難しいと聞いていた。確かに難しい。読むときの難点は母音の判別にある。母音記号が子音文字の上下左右に付加され、二重母音も多くあるため、一つずつの音節の区切りを読み取ることが難しい。話すときの難点は声調にある。タイ語は中国語と同様に声調を持つ。日本語にはこれが無いから、なかなか意識しづらい。

このように難しいタイ語だけれど、タイ文字は好きだ。最初に見

たときから好きになった。たとえばわたしがインターンシップに来ている「バーン・ターン・ナムチャイ財団」はมูลนิธิ บ้านธารน้ำใจと表記する。土から蕨が生えているような紋様で、なんとも美しいなとおもった。

「雨」はฝนと書く。「フン」と発音する。字をじっと見ていると、雨滴が土に当たって跳ねているように見えた。

美しさの鍵は、直線と小円と優美なカーブをシンプルに組み合わせる構造にあるように思われる。しかしこれは初学者にとって難しい点でもある。小さな円の向きや棒の長短で字が厳密に区別される。たとえば「พ」「ฬ」「พ」「ฬ」「พ」はいずれも全く別の字である。ひらがなの「わ」と「ね」、「め」と「ぬ」の違いに近いかもしれない。

このように美しいタイ文字だけれど、バンコク市街で多く用いられていたのは、ここに載せた教科書体のようなフォントではなく、西洋のアルファベットに巧妙に似せた書体だった。本当はタイ文字のタイ語なのだけれど、外国人が見るとSやaやWといったアルファベットに一瞬かんちがいするようなフォントが看板などでしばしば使われている。英語表記かと錯覚するがそうでない、という体験を何度もした。

せっかく美しいタイ文字なのに、それを避けてアルファベットっぽい書体を使うのは、なんだかもったいないなあと感じた。しかしやはり、英語っぽくすることが「カッコイイ」のだろう。「コンプライアンス」「グローバリズム」「リテラシー」などといったカタカナ語が氾濫する国の住民が文句を言う資格は無いかもしれない。

これまで見たタイ文字のなかで素直に感動したのは、孤児院の幼い子どもが私のノートに楽しそうに書いてくれた何かのフレーズだった。大人が最小限のエネルギーで走り書きするのと違って、一字ずつ、はっきりと書いていた。書くことそのものの歓びにあふれていた。蕨や草の新芽のような子音文字のうえに書かれた、母音記号やアクセント記号が、葉の上を飛び交う小さな虫のようだと感じた。

こういった見方は一種のオリエンタリズムであろうかとも思うけ

れど、いまのところ、タイ文字をこのように楽しんで学ばせてもらっている。

(2017年2月2日)

Day 18 音について

タイに来てから雨にほとんど遭わなかった。それが今日、買い出しの途中で突然スコールに降られた。透明な光の糸が絶え間なく車道に叩きつけ、雨宿りをしている軒先から眼を動かすたびに淡い虹があらわれた。一頭の狩りバチが細い竹の節のなかへ隠れた。積乱雲がひしめきあっていた。昨日までのうちにアンダマン海から吸い上げた蒸気を大気がついに持ちこたえられなくなり、断続的に重力に受け渡しているように思われた。

バンコクにいるとき、ASEAN センターの望月先生に「タイでは雨が降るとインターネットが遅くなるらしい」という話をお聞きした。その理由は、回線ケーブルの品質が低いためケーブルが雨の音を拾ってしまう、ということだった。本当かどうかわからないけどね、と先生は付け加えられた。伝送されてゆくパケットの合間に雨音のリズムが混じり込んで別の波形が作られ、そのために都市の速度が遅くなってゆくというのはなかなか愉快な光景だとおもった。

夕食後、財団の庭で書きものをしていると、ふたたび激しく振り始めた。昼よりも雨勢は強く、闇の中から一斉にとりかこんできた。日本の雨のような前奏がほとんどなかった。雨粒にまっすぐ叩きつけられた屋根板がばこつんばこつんと大きな音を鳴らした。何かを考えていたつもりが、聞いているうちに、考えの流れそのものが雨の音に占領されている。耳と耳の間が、指先や太腿が、ぜんぶ雨の音になる。意識が日本にいるときのように保持できない。

西洋哲学は常に意識 *Bewußtsein* を問題にするけれど、それはドイツのように寒くて静かな国における特殊解にすぎなかったのではないかと、ふと思った。暴論か。しかし実際、明晰な意識が常に既に世界を切り開きつつ自己に絶えず還流しているという大前提を、

この国にそのまま持ち込んで良いものだろうかと迷う。天と地の間で立ったりしゃがんだりしているこの何者かを問い詰め始める際の一個のピボットとして選び出された「意識」や「存在」という概念にあらゆる地域・文化を貫通する普遍性を認可して良いのであるか。もしかしたら意識（を焦点化する西洋哲学）とはある地域のみには生息するヘラジカの立派な角（のヘラジカ自身による自己観察記録）のようなものにすぎないのではないか。などと考えたりもした。

(2017年2月4日)

Day 21 オフィスで遭遇した歌

バーン・ターン・ナムチャイ財団には、104名の生徒と、30名近くのスタッフがいる（ただし生徒のうち約20名は進学のため他地域に居住している）。

スタッフ数のわりには、オフィスは広くない。座席数は8つ。わたしが使わせてもらっている机には、パソコンとプリンタのほか、乳児用ミルク、乳児用クリーム、何かの豆の袋、竹串の束、謎の家計簿、エライお坊さんらしき人の本が載っている。机の下を見ると縄跳びと絵本がある。いま引き出しを開けたら、人形用のカツラが出てきてギョツとした。他の引き出しでは、重要そうな書類束のうえにアルミ製のレンゲスプーンが乗っていた。

このオフィスには子供たちがしょっちゅう入り込んでくる。16時ころ、学校から帰ってくるとオフィスに駆け込んできて、スタッフに何か話している。そのまま床に座ってダベる子もいる。中学生くらいの男の子が駄菓子屋で買ったらしいスナック菓子を歩きながらボリボリ食べている。小学校低学年くらいの子供が、スタッフ用のパソコンでゲームをしていることもある。午前中はよく赤ちゃんがハイハイしている。

ここは職員室だから静かにしなさい、といった雰囲気は無い。散らかっているけれど、不潔ではない。たまに騒がしいけれど、うるさくはない。それぞれが必要なときにそのままに居る。

「居る」ということばではあまり正確ではないかもしれない。表現しづらい。それぞれがやわらかな「be」をしていて、肩肘張った主語はそこにあまりついてこない。それがタイの文化的な特色なのか、この孤児院に独特の雰囲気なのかは、わからない。

あるとき、大きな声で泣く赤ちゃんを抱きながら、中年の女性のスタッフがオフィスに入ってきた。かのじょは赤ちゃんをブランコのようにゆらゆら揺れるゆりかご（正確には籠ではなく袋状の布）に入れ、あやしはじめた。「あやす」というか、ただそのゆりかごを一定のペースで揺らしながら、少し低い声を出して赤ちゃんに聞かせ始めた。

その声は歌のようだけれど旋律もリズムも歌詞もなく、うなり声のようだけれど優しくて、語りかけているようで何の意味もなかった。息を少し鼻に含ませるような声で、強引に書き出すなら「ナウウー—————…ン。…ナウウー—————ン。……ハヌウー—————ン」といったかんじだった。単調だけれど、ひとつの息ごとにわずかずつ音程が変わっていった。穏やかな息の流れだけれど、ひとつずつに息の力があり、どことなく憂いを帯びていた。赤ちゃんはすぐに泣き止んだ。ふしぎだった。

これはいったい何なのか。初めて聞いた歌だったけれど、赤ちゃんがこれで泣き止むということはすぐに納得できた。居合わせていたわたしも、両の耳でその歌をしぜんに聞いていた。

数千年前から変わらない人類最古の歌のひとつなのか、あるいはこのスタッフの最近の発明なのか。よくわからないものごとにいると出会う。

(2017年2月7日)

Day 22 「おかまいなく」という特殊解

財団で生活を始めて戸惑ったのが、ここでは「おかまいなく」がどうやら通用しないらしい、ということである。日本では「おかま

いなく」は便利な表現である。礼儀正しさと親密さを保ちながら、双方の心理的緊張を一段階下げるはたらきがある。客人と主人の両方が使える。

タイでもこの「おかまいなく」を使いたくなるのだけれど、うまくいかない。これに相当するタイ語や英語の表現を自分が知らないという問題だけではないように思える。対人関係のある種の「間」や空気や儀式としての「おかまいなく」が、どうしてもここでは発動しない。裏返して考えると、この表現はあくまで日本の文化的な環境のなかでのみ通用する特殊なものだったのかもしれない。

一方、タイ語には「マイペンライไมเปนไร」という独特の表現がある。日本語に訳すなら「ええんや、ええんや」や「大丈夫ですよ」といったニュアンスになるかもしれない。「おかまいなく」にもある程度は近い。しかし決して同一ではない。「マイペンライ」にもまた独特の「間合い」があって、異邦人が使いこなすのはけっこう難しい。

「おかまいなく」は日本文化における一種の特殊解である。これが用いられるのは、一方が過剰な世話を焼こうとしたときに、他方がそれを制止する状況である。ただし過剰な世話はいったんは試みられなければならない。それができない者は「気が利かない」とされる。相手からの過剰な世話を制止せずただそれを受容し続ける者も、強欲であるとみなされる。目上の者のコップが空いたときに目下の者が即座に酌を注ぐ、目上の者はそれを確認した上で「いやいや結構、手酌で参る」と応えるのもこの例である。

どのタイミングで相手からの世話を制止するか、その間合いはまさしく「間合い」と表現するほかない。日本では、この間合いの微妙繊細な調整を経たうえで、初めて双方の個々の存在が確立され合う。その工程を気につけないものはしばしば「空気が読めない」などと虐げられる。

新来の異質分子が組織のなかに溶け込もうとするときも、この「おかまいなく」のやりとりが一種のイニシエーションとして機能する。

組織の側は、新人や客人に茶菓子を豊富に振る舞う。新人の側はある程度それを受け取った上で、たいへん恐縮した様子を見せ、「どうぞおかまいなく」と言う。次に、新人の側は、自分なりにできることを探して、たとえば湯呑みを洗おうとする。そうした努力はたいへん見当はずしなのだが、組織の側は何よりその態度自体を誠意として評価し、「いいですよ、おかまいなく」と言う。これを何度か繰り返しているうちに、主人と客人、先輩と後輩、上司と部下の境界線が双方にとってゆるやかになり、関係がスムーズになってゆく。

ところがタイに来てみると、この「おかまいなく」の状況にうまく持ち込めないのである。具体的には、相手の「おかまいなく」を誘引するための過剰な世話の試行と提示が、必ずしも善いものとして受け取られない。

なぜかという、「過剰な世話」は、他の人の労働を奪い、時間の流れを不当に傷つけ、共同体のリズムを乱しうるものとして理解されるからである。この、タイにおける労働と時間の関係にはいろいろと複雑なものがあるように思われた。ここでさしあたり述べておきたいことは、日本語の「おかまいなく」もまた、おそらくは労働や贈与や時間といった、人間の存在様式に関わる文化的な諸条件を基盤としているのだろう、ということである。「おかまいなく」はそうした日本文化の特殊解である。

以上のように考えると、たとえば「おもてなし」といった表現も、「おかまいなく」と表裏一体の共同存在の様態であって、やはり日本文化の特殊解の一つにすぎないのではないかと思う。「おかまいなく」を使いこなせる者のみが「おもてなし」の接受を愉しむことができる。「おもてなし」が文化的な諸条件から導出された特殊解であることを自覚した上でそれを海外に発信するのなら良い。しかし、そうした自覚を素通りして、表に現れている外形のみを商品として輸出するなら、結局は自己理解の薄さを他文化からの客人に見抜かれるだけなのではないか。

などと立派なことを書こうとしてみる日もある 22 日目のタイは

けっこう初夏です。

(2017年2月8日)

Day 24 引き波

昼食のあと、トイ＝センセイにツナミの絵の写真を見せてもらった。トイ＝センセイは孤児院の美術担当のスタッフである。ツナミのあと、トイ＝センセイは被災した子供たちに絵を描かせた。それらの絵そのものは散逸してしまったらしい。わたしが見せてもらったのは、絵を一枚ずつ撮影した当時の写真である。

ぼろぼろになったアルバムのページを一枚ずつめくってゆく。どれも、激しい。絵の具の原色をそのまま単純に塗りつけていて、線は迷いがなく荒い。ときたま波の色が赤や黄色に塗り込まれていてどきっとする。

描かれているものを見る。高い波、逃げる人、飲まれる人、倒れる木、内陸へ運ばれてゆく船。

多くの絵ではツナミのかたちは記号化されている。天気予報の「高波注意報」のような形の「波」である。

ツナミの来襲を横から断面図的に捉えるものが多い。実際にその子供が五感で捉えた一人称的視点から、モデル図的な視点への変換が行われている。

記号化された波のかたちは、その変換の際に、社会的に共有されたイメージ資源を借りてきていることを示している。記号化された形状に頼ることで、自身の体験を社会的に共有可能なものへ加工してゆくのかもしれない。

直接的な一人称視点の記憶から客観的な俯瞰的図像への移行は、言い換えれば波に飲まれた（飲まれかけた）自分が仮想上の安全地帯に脱出することでもある。

ところがそうした絵に混じって、まさに目の前に水の壁が迫っているような絵が出てくる。画用紙一面に青黒い水しぶきが湧き立っている。これを単純に「一人称視点の絵」と呼ぶべきではないかも

しれないけれども、こうした絵の作者はモデル図的な絵への脱出を敢えて選ばなかったのかもしれない。

絵の写真を一枚ずつ見ていると、押し流され、引きずり込まれるような感覚に襲われる。トイ＝センセイは何度か、こどもたちの心から溢れたものだ、と言った。単純な表現だけれど、そうかもしれないとおもった。かれらの心そのものが逆巻く海であり、そこから溢出したものが押し寄せ、画用紙に叩きつけられている。絵を見ていると、その流れの引き波に体を奪われ、画家の海に引きずり込まれるような感覚になる。

ところがそのことをトイ＝センセイに伝えようとするが、「引きずり込まれる」という表現を英語でどう言えばよいのかわからない。どうしても言えなくてジェスチャーで示すと、なんとなく伝わったようなかんじになって、トイ＝センセイは「この絵を描いた子はヤシの木の幹になんとか掴まったのだけれど、周囲はみんな流されたり逃げたりして誰も気づいてくれなくて、寒さに震えながら、助けてもらおうのを木の上でひとり待っていた…と話していた…」と言う。それはほんまに寒くてさびしくて怖かったやろなぁと思っていると、一瞬、トイ＝センセイが千マイル先を見るような眼差しになる。いただいたコーヒーを飲み干して美術室を辞去する。

(2017年2月10日)

Day 25 こいつは迷子になりかねないので

伸び盛った棕櫚の群生の葉がちょうど屋根のようになっていて、そこで雨宿りをするのかなと思ったら、みんなずんずん先に歩き始めたので、じぶんも最後尾について参道を登った。

土曜日の昼過ぎ、自室でごろごろしていたら、とつぜんメン＝センセイとトイ＝センセイ、数人の生徒たちが呼びに来た。これから寺院に行くので準備をせよという。あわててカバンにメモ帳やカメラを突っ込む。

孤児院の生徒たちは2台の車に分乗する。私が乗ったのは幼児ク

ラスの車で、もみくちゃになった。15分ほどで到着する。下車する。雨が降り始める。メン＝センセイが近くの小山の上の尖塔を指差し、あそこに行きますヨーと言う。

生徒たちは慣れた様子で参道へ向かう。誰も傘をさしていない。私も体に雨粒を受けながら歩きはじめる。雨宿りは無し。

参道の入口にテントが張られていて、ボランティアらしき中高生が無料で水やジュースを配っている。参詣のために山を登る者に水を与えるのも一つの功德なのだろうか。

参道の勾配はなかなかきつい。タイは平地が多いと紹介されるが、南部のこのあたりは地形が厳しい。ノコギリの刃のような山並みがざくざくと地面から突き上がっている。土は真っ赤である。火山性の造山運動が荒々しい地形を作ったのかもしれない。

蒸し暑い。雨が額に当たる。分厚い葉を持つ樹木が参道の両脇から迫ってくる。ここが熱帯圏の国だということを改めて知る。幼児でもサンダル履きで登ってゆける程度の道のりだが、頭がぼうっとしてくる。緑と雨の豊かさに誘導されて、異界に引き上げられてゆくような気分になる。室戸岬の灯台に初めて登ったときのことを思い出す。

さいきんスタッフから少しずつ、この子は虐待されていたのをここに連れてきたとか、この子は親にゴミ箱に捨てられてたんだとか教えてもらっている。重いなーと思う。

けれども、とりあえず日頃の生徒たちはあっちこっち自由にうろうろしていて、きょうも特に指示や命令を待たずに自分たちで判断して登ってゆく。

登りきると、尖塔がある。尖塔は正方形の敷地の中心にあり、正方形の一辺に信徒が集まって何かを待っている。

待っていたのは僧侶たちの登場だった。尖塔の裏手から20人ほどの僧侶が現れ、ひな壇に並んだ。行儀よく立ったまま何もしない。よく見ると、信徒たちが整列した僧侶の写真をスマホで撮っている。撮影会である。チェキは無かった。

しばらく撮られると、僧侶たちは再び一列になって正方形の辺上を歩き始めた。待ち構えていた信徒たちが深々とお辞儀をし、先頭の高僧が持つお盆に何かを置いてゆく。僧侶の列の両脇には制服姿の学生が控えており、足元に花びらを撒いてゆく。そして僧たちは去る。

撮影からお見送りまで全体として宝塚音楽学校の卒業式のような感じで、なぜ人々がここに集まってくるのか、いまひとつピンとこなかった。美しく着飾った地元の名士らしき人々もいたので、とにかくこの場所に参画することが地域コミュニティのメンバーとして求められる行為であるのかもしれない。あるいは、高僧は見るだけ、近づくだけでありがたいのかもしれない。

帰り道は男の子らのグループの後をついていった。財団全体で、この異邦人は目を離すとふらふら迷子になりかねないからしっかり見守っておかねばならない、というコンセンサスができてはじめてるように思われる。3年生くらいの男の子が私の手をとって、こっちやでと誘導してくれる。

参道を降りるとき、きれいなお洋服をしっかりと着せてもらった小さな子供とすれちがった。両親と手をつないでいる。裕福な階層の家庭なのだと一目でわかる。

あっそうか、世の中にはこういう子もいたんだ、と気づく。びっくりする。そんなことにびっくりしたこと自体にびっくりする。孤児院の生徒たちはくたびれたTシャツが普段着である。この3週間かればかり見ていたので、私は、この世界で子供はかれただけだといつのまにか思い込んでいた。そうではなかった。外の世界があった。自分はその外の世界から来たのに。

うまくまとめられなくて、まとまらないまま書きました。

(2017年2月14日)

Day30 メン=センセイのこと

孤児院に来て1週間が経ったころ、メン=センセイがわたしの

隣に座って、メン＝センセイは故郷へ帰ると告げた。メン＝センセイは「真ん中、真ん中ネ」と何度も繰り返して、わたしの肩を優しくたたいた。

メン＝センセイは孤児院のスタッフのひとりである。中年の小柄な男性で、誰に対しても物腰がやわらかい。ふだん何をしているのか、よくわからない。たまに他のスタッフがメン＝センセイにあれこれ愚痴を言っている。メン＝センセイはじっとじっと聞いている。じっとじっと聴ききって、ようやく落ち着いて何かアドバイスをしている。

メン＝センセイは、この孤児院で唯一、日本語が話せるタイ人である。話せるのだけど、あまり流暢ではない。話がいまひとつ噛み合わないことが多い。しかし、いつも日本語で話しかけてくれて、これはタイ語で何と言うのだと教えてくれる。ことばの通じない異国にあってこれほど心休まることはないことを私は学んだ。メン＝センセイはใจดี (チャイ・ディー＝心が・良い＝優しい) のひとで、そしてわたしにとっての生きたロゼッタ・ストーンだった。それは言い過ぎか。

そのメン＝センセイが故郷に帰ると言う。メン＝センセイの故郷はタイの東北部、貧しい農村地方である。家屋は伝統的な高床式で、広大な田畑があり、米と芋と鶏と魚が豊富にあり、現金収入がきわめて少ない。若いころにバンコク出身の恋人と結婚しようとしたところ、恋人の父親に、そんな貧しい地方の男との結婚は許さんと言われた、と話していた。いまは2児の父である。

これが最後のお別れだ、というような雰囲気をもメン＝センセイはかもしだした。メン＝センセイの「真ん中ネ」は、上に向けてがんばりすぎず、下に向けてだらけすぎず、要するに丁度よい中庸を保てという教えだった。バンコクで20年間公務員として勤めたというメン＝センセイはいま、アンダマン海沿岸に棲む小さな老荘のようにして、孤児院の中をうろうろ歩き、子供たちにも若いスタッフたちにも、「真ん中、真ん中ネ」と声をかけている。

そのメン＝センセイとお別れしなくてはならない。わたしはとでも心細くなった。これこそが旅の出逢いと別れなのだと学んだ気持ちになった。この良き人に、わたしは深く感謝をした。

ところが 3 日後にメン＝センセイは孤児院にふたたび帰ってきた。あの別れの雰囲気は何だったんだという気持ちになった。わたしはメン＝センセイと自分の日本語会話能力に留保を付けることにした。そしてセンセイは今日も高原を見守ってくださっている。たまにエライお坊さんの本を紹介してくれるが当然全く読めない。

(2017 年 2 月 16 日)

Day 34 バーン・ターン・ナムチャイ財団とプラティープ先生

孤児院の建物は窓が多い。壁そのものが少ない。高い塀やフェンスも無い。自然、視線が建物の内外に通る。子供がばたばた走っているのがだいたいどの部屋からも見える。スタッフはしばしば部屋から子供を呼び止めて、あれを持ってきて、これを案内してあげて、と声をかけている。ここと比べると日本の小学校や幼稚園は拘置所あるいは兵舎に近いのではないかと思える。

タイに来て一ヶ月が過ぎた。高原のインターンシップ受け入れ機関であるバーン・ターン・ナムチャイ財団は、タイ南部パンガー県、インド洋沿岸の田舎町にある児童養護施設である。

なぜこの田舎町に立派な施設があるのか。財団が生まれた経緯を中間まとめの代わりとして紹介してみたい。

バーン・ターン・ナムチャイ財団のことを説明するためには、まず「プラティープ先生」のことを説明しなくてはならない。

プラティープ先生（プラティープ・ウソンタム・秦）はバンコクのクロントゥーイ・スラム出身の女性活動家である。スラムの貧しい子供たちのために学校を開いた。1978 年に 28 歳の若さでマグサイサイ賞を受賞している。プラティープ先生はその賞金を元手に、ドゥアン・プラティープ財団を設立した。この DP 財団がバーン・ターン・ナムチャイ財団の母体となる。DP 財団は今もクロントゥー

イ・スラムの住民の支援活動を続けている。

バーン・ターン・ナムチャイ財団のひとにプラティープ先生のことを聞いてみると、みな表情が変わる。やわらかい感じ、懐かしむ感じ、あの立派な大切な彼女のことをこの異邦人にもぜひ教えてやりたいという気持ち、溢れるような、素朴な尊敬。そういう表情になる。

わたしがいつもお世話になっているトイ＝センセイは「彼女はグッド・ボスだ」と3回続けて言った。財団事務局長のロτζジャーさんは「kind, clever, strong」と評した。ロτζジャーさん自身がスラムの出身で、プラティープ先生に上級学校へ進学させてもらったのだという。自分が活躍するだけでなく、周囲がどんどんその人の背中を追いかけてしまうタイプの偉人がいるが、プラティープ先生はそういうトクベツな輝きを持ったひとらしい。

2004年12月26日のインド洋大津波の直後、プラティープ財団はすぐにスタッフをパンガー県に送り込んだ。送り込んだというか、プラティープ先生自身が乗り込んだ。派遣チームにはプラティープ先生の他に、ロτζジャーさんと、トイ＝センセイがいた。

ロτζジャーさんもトイ＝センセイも、当時 DP 財団のスタッフだった。クロントゥーイ・スラムでソーシャルワーカーのようなことをしていたらしい。

DP 財団のスタッフは避難者キャンプを立ち上げ、衣食住、衛生、医薬、就労の支援を続けた。キャンプを運営するだけでなく、周辺コミュニティを地道に歩き回って実情を把握していたらしい。おそらくクロントゥーイ・スラムでの活動ノウハウが下地にあったのだろう。

そして2年が経ち、住宅の再建が進み、避難キャンプは空っぽになった。ただ、ツナミで親を亡くした子供たちだけが、どこへも行くところがなく取り残されていた。DP 財団はこの子供たちのために現地に孤児院を設立することにした。ロτζジャーさんが事務局長となり、トイ＝センセイもそのまま残った。要するに支援に乗り込

んだまま帰らなかった。

タイ南部でモーケン族の研究をされている文化人類学者の鈴木佑記先生が「多数の支援団体が被災地に来たが 3 年でみんな引き上げてしまった」と嘆いておられた。DP 財団のひとたちは数少ない例外だった。彼女らは、残って根を張った。

なぜそれができたのだろう、とおもう。この子らをどないすんのん、というのがシンプルな起点だったと思うけれども、そのあたりの事情は改めて聞いてみたい。

財団設立の際、イギリスの救急救援チームの隊員たちが資金面でバックアップした。かれらは「ハンズ・アクロス・ザ・ウォーター」という慈善団体を有志で結成し、イギリスやオーストラリアから募金を集めた。最初の建物が建った。

DP 財団スタッフが核になり、英豪の支援者の資金援助によってバーン・ターン・ナムチャイ財団が設立されることになった。財団のロゴマークは、DP 財団のマークと「ハンズ」のマークを組み合わせた意匠になっている。

孤児院が設立されたとき、引き取られた子供の数は 20 人だった。設立から 10 数年が経ち、現在在籍する子供の数は 105 名。2 週間前も赤ちゃんが来た。子供が増えているのは、親との死別の他、育児放棄、虐待、極度の貧困といった事例の子供を引き取り続けているからである。日本では児童相談所などまず行政の福祉部門がケアをするケースだと思うのだけれど、タイでは、少なくともこの地方では、そうした福祉行政は十分に機能していないらしい。民間組織であるバーン・ターン・ナムチャイ財団が子供たちを保護し、養育し、大学へも行かせている。

財政面は上述の英豪の支援者による寄付のほか、タイ国内からも一定の寄付があるようだ。政府の助成は一切無いと聞いた。

(2017 年 2 月 20 日)

Day 35 水が出ない

シャワーの水が出なくなった。理由はわからない。お湯は元から出ない。

(2017年2月21日)

Day 38 スコール/シャワー/サーフェイス

突然の断水は48時間続いた。前触れ無く途絶え、前触れ無く復旧した。2回、体を洗った。穏やかなきもちで休んでいると、スコールが屋根を叩き始めた。

豪雨なのに空が明るい。天球全体が淡く光るクラゲにすっぽりと覆われたようになり、天地の境界が急速に曖昧にされてゆく。

30分経たずに止んでしまう。空を見た。

雲の破片が低い高度でたなびいてゆく。積乱雲の主力は西へ流れてなおも灰色のスクリーンを地面に垂らしている。ときおり雲の暗がりから閃光が跳ね上がる。

ほどけた雲のすき間から更に視線を伸ばすと、青空が急速に透明度を上げていて、宇宙への吹き抜けのようにも思える。何千枚もの光の膜が次々と天球から剥ぎ取られてゆく。大気の向こうの底抜けの深みがだんだんとコンタクトレンズと眼球の間へ浸透してくる。青色と暗さのグラデーションを探っているうちに、雲底がわずかに赤みを帯びてくる。西の方へもう一度目を向けると、紅い帯を引きずりながら裸の炉が「今日」の向こうへ退場してゆく。「宵の女神がそっと裳裾を引いた」という表現を思いつくけれど、ちょっと表現がコテコテだろうか、とも思い直す。子どもの手のひらほどの大きさのコウモリが飛び始める。

シャワーを使えなかった2日間、肌の感覚にいやでも鋭敏になった。肌にまとわりつくのは「湿」の感覚である。あるいは、「水」「乾」「暑」「涼」「快・不快」「汗」「清」「汚」の感覚、さらにまた「匂い」「臭い」の感覚でもある。あえて一つに還元すれば、肌身の直接の実感である。スコールも日陰の涼しさも、すべて私のもぞもぞ伸縮

するサーフェイスへと織り込まれてゆく。そのこと自体に気づき直す。自分が肌身を持っているということ、肌身に引きずられているのが自分であるということに気づき直す。

さまざまな感覚が集約され発散されているこの肌身には、日本の風土が生む感覚が沈殿している。そこには、暑さとはこういうもの、湿度とはこういうものという感覚の経験や、汗をかいたら不快だし臭いも放つので早めにシャワーを浴びましょうという行動のプランやある種の社会的規範が含まれている。

しかしその身体のまま、湿や雨や風や清汚の前提条件が相当に異なるこの国に乗り込んだ。日本と全く同じ肌感覚を維持することは当然不可能だけれど、風土固有の条件に適應するように肌の実感や行動を即座に組み替えることも難しい。当地の人々にとっては安定した風土に対して、日本の雨と風、汗とシャワーの経験を沈殿させた私の肌は当然齟齬を起こし、別の反応を作り出してゆく。そしてしばらくは、その反応自体の沈殿を待つほかない。

この当然のことがこれまで強く意識されなかったのは（それらが意識されるとしても、スコールや強い日差しの視覚的・音声的な印象が主であって、肌の感覚としてではなかった）、汗をかいたらシャワーを浴びるという行動様式を日本から持ち込んで保つことに成功していたからである。それが不可能になったとき、はじめて自分の肌は風土に暴露されはじめた。肌は、汗や蒸気や不快さの実感をどんどんと大気に向けて開放していた。サーフェイスと大気がざわざわしたプネウマを交換していた。シャワーが使えなくなってそのことに気づいた。汗や埃の層を流水で肌から取り除くことが、逆に風土を私に対して隠蔽していたことになる。

水はまた、単に物質ではなく、インフラでもある。水を理解することは社会を理解することでもある。いつでもシャワーを浴びられる、湯水が自由に使える（“湯水のように”という表現自体、ある文化的な固有性に根ざしている）ことを前提とした行動様式は、汗とはいつでも流せるものという肌への理解と同時に、社会とは私に水を

常に提供してくれるものという理解を前提にしている。つまり、肌の感覚は、湿度や汗や涼といった直接的な実感から延伸して、社会や制度といったことへの実感の基礎にもなっている。たとえば原発が停止することは、日本経済の停滞の可能性や安全性についての検討といったことよりも、夏にクーラーを使えなくなるかもしれないという「じっとりとした感じ」としてまず把握される。そして、クーラーが使えなくなれば仕事もなるほど捗らないだろうという連想から「経済への影響」を実感的に捉えようとする。つまり、風土の肌身的実感と、社会への実感とは複層的な一体構造を成していて、その構造の中心に私のサーフェイスがある。

社会的なものへの理解の一つの核になるのは、労働の概念だろうと思う。夜中に水が出なくなったが、翌朝に出るとは思えなかった。この国の人々は、市民への迷惑を最小限にするために徹夜で水道工事を完了させようといった考え方はしないだろう、と思えた。それは怠惰や勤勉とは別の次元のことである。「汗水流して働く」という表現が持つ一種の価値観は日本の風土や社会環境を前提にしている、この国のスコールの風土にそのまま持ち込むことはできない、ということは肌の実感として確かだと思う。

(2017年2月24日)

Day 39 MOZOMOZO-MOCOMOCO

オフィスに小さな女の子が入ってきた。赤ちゃんを抱いている。赤ちゃんはきょとんとしている。

女の子はオフィスの奥のゆりかごに赤ちゃんを寝かせようとした。けれども、片手で赤ちゃんを抱いたままゆりかごの布を広げるのは難しい。

そこで彼女はわたしの隣に座っていた同級生を呼んだ。この子はいつもわたしのノートに何か字を書き込んで、それを自分で採点してゆく。わたしが書きこんだ文章にもマルを付けてくれる。ありがたいことだと思う。ただし「 $9 + 9 = 16$ 、OK」といった採点例

も散見されるので、教育者としての資質にはやや疑問符が付く。

この同級生に手伝ってもらって、女の子は赤ちゃんを無事ゆりかごに寝かせることができた。彼女は敢然とゆりかごを揺らし始め、あの「ヌウー——ン、…ヌウー——ン」の歌（Day21 参照）を歌い始めた。あ、この歌はやっぱり継承されてゆくものなんだ、とおもった。ただしベテランのスタッフの歌よりも息がやや短い。

ところが赤ちゃんは袋状の布にうつ伏せに寝かされたものだから、首が反り返ってちょっと苦しそうに見える。そのうち赤ちゃんは泣き始めた。先日のスタッフは赤ちゃんを泣き止ませるためにあの歌を歌っていたけれど、今日の子は機嫌の良かった赤ちゃんをゆりかごに変な姿勢で押し込めて泣かせてしまった。

あらま一、と思っていると、近くでパソコンを使っていた中学生くらいの生徒が、赤ちゃんをゆりかごから抱き上げてオフィスの外に出ていった。よくあること、というような表情をしていた。怒ったりうんざりしたりはしていないらしい。赤ちゃんを泣かせた子どもたちにも何も言わない。彼女らは「なんか最初に思っていたのと違うなあ」という表情をして、お姉さんの後をついていった。

なんだかうまいなあ、と感心する。7、8歳の子どもたちが赤ちゃんを泣かせるまでそれとなく放置してそれとなく見守っていた中学生の間合いがすごい。赤ちゃんを抱き上げるタイミングも絶妙なものがあつた。似たようなシーンを他にもちょこちょこ目にする。

このやわらかな間合いはどこから生まれているのだろう、と不思議になる。子供たちはそれぞれうろろうろして、集まったり離れたりしている。そのたびに、それぞれの歯車がやわらかく噛み合っはすぐにほどける。

「指導」や「教育」や「理念」の成果としてうまくいっているのではないように思える。もっと簡単に、ただただ、もぞもぞもこもこしている。人間にはもともと、ほどよく放置されていれば、穏やかにもぞもぞもこもこ育つてゆくような能力が備わっているのではないかという気がしてくる。あるいはまた、もぞもぞもこもこは Safe

Community の条件の一つであるかもしれない。

(2017年2月25日)

Day 40 コメとダンス

孤児院がバイク集団に襲撃された。日曜の昼下がり、ライダーズジャケットに身を包んだ屈強な男女が大型バイクの太いエンジン音を轟かせ、孤児院に乗り込んでくる。その数およそ120台。モジャモジャ髭を生やしたバイク野郎、腕全体に入れ墨を施したバイク野郎もいる。コワイ！

バイク野郎たちは輪を作って勝鬨を上げた。そして後続のピックアップ・トラックから、コメ2トンと多数の食料品を孤児院の運動場ステージに運び込んだ。バイク野郎たちは良い人たちだった。スゴイ！

バイク野郎たちは“RIDE 4 KIDS”という慈善団体兼ツーリング・グループだそうだ。メンバーのほとんどはタイ在住の欧米人であるらしい。年に何回か、このように大集団を作ってタイ各地をバイクで巡航し、BTNCのような子どものための福祉施設を急襲してはコメなどを置いて去るのだという。エライ！

R4Kのリーダーのトムさんに、なぜこのプロジェクトを始めたのですかとお聞きしてみた。「恩返しだね！ タイの人にたくさん親切にしてもらった、だから何か少しでも気持ちをかたちとしてお返ししたいんだよね！」ということだった。わたしはその気持ちが素直にわかる気がした。この40日のあいだでさえ、恩返しをしたい人に何人出会ったことか。

多数の寄贈品へのせめてものお返しということで、孤児院の生徒による歌とダンスが披露される。演ずる者と観る者、与えられる者と与える者、持たざる者と持つ者。双方を分かち中間地帯、ステージと客席の2メートルほどの距離を、寄付者たちが掲げるスマートフォンのカメラが近づけながら遠ざけてゆく。

タイは寄付文化の国である。孤児院にはしばしば裕福な若いタイ

人カップルが訪れ、おそらくそれなりの額の寄付金とお菓子を手渡している。寄付者たちは椅子に座って微笑み、子供たちは床に座って微笑む。歌とダンスを披露し、最後にみんなで記念写真を撮ってお開きとなる。子供たちの笑顔に卑屈なものはないけれど、その様子を後ろから見ながら、わたしは自分にここは異国なのだ、文化も経済状況も日本とは異なるのだと言い聞かせている。

具体的に日本とどう異なるのか。貧富の格差がより激しく、おそらく政府にお金が集約されず、それゆえ十分な福祉予算が無い。一方、富裕層は高僧への寄進を怠らず、「恵まれない子供たち」にも寄付をして記念写真を Facebook に上げる。寄進・寄付は富の再配分の機能を果たし、道徳的アピールの手段ともなる。

とはいえ、そもそも貧富の格差が大きすぎるのが根本的問題なのだ、富める者も貧しき者も同じ人間である以上、その格差をできるだけ縮めるべきではないか——これがプラティープ先生 (Day 34 参照) の姿勢である。そしてこの姿勢のために彼女は軍に睨まれ、先年のクーデター時には上院議員の立場でありながら軍事政権に身柄を一時拘束された。

異邦人が恩返しを切望したくなる優しきひとびとの国であり、富める者が貧しき者に施しをすることが善行として奨励される国であり、その背後にある経済格差をただそうとする者には報復（これもネガティブなかたちでの「恩返し」である）が行われる国である、ということになるだろうか。

国内の経済格差の話に逸れてしまった。バイク野郎たちは寄付金を手渡し、水分補給をしたあと、すぐにまたバイクに乗って次の襲撃地点へと旅立った。気持ちのよいひとたちだった。

ダンスにも記念写真にも、中高生クラスの男の子は出てこなかった。その気持ちもある程度想像できる気がした。バイク野郎たちが去ってから、男の子たちは寄宿舍から現れ、50キロのコメの袋を次々と肩にかついで炊事場に運び込んだ。

(2017年2月28日)

Day 46 かたち／ちから／外傷

きょう初めてお会いした女性が、顎の下の傷跡を見せてくれた。こめかみと脇腹にもあるという。津波で流されながら負った傷らしい。はっきりと創傷の線がわかる。けれども、ここに傷跡があるよと教えてもらわなければ気づかなかった。

皮膚が圧倒的な力で切り裂かれ、傷が閉じられ、肉が盛り上がり、跡が残る。イーブン（日本）からスナーミのことを学びに来たという目の前の男に顎をくい上げてその跡を指差す。そこで初めてわたしになにかが開かれる。いちど塞がった傷口が再び開き、わたしの視線をそこに飲み込む。その日の瞬間の、あるいは今も留まっている痛みの、その残響の残響がわたしの顎の下に薄く転写される。傷跡というただの肌の「かたち」にすぎなかったものが、わたしの目の前で彼女の個人史の葉や目次に突然転換する。わたしは探偵や鑑識官のように傷跡の微細な特徴から具体的に何があったのかを読み取ることはできない。ただ大切なことは、ここには読みとられるべき意味が多重多層に織り込まれている、という感知が始まっていることだとおもう。

別の日、わたしはツナミのことを学びに来たんだと英語でふと言うと、突然中学生くらいの子が手振りを交えながら隣の子に母語で何かをだーっと話し始める、といったこともあった。どうやら、流されながら肩に何か当たったとか、いちど身体が完全に水面の下に潜ったとかいうことを話しているらしい。彼女自身の体験であるのか、近親者などから聞いた話であるのかはわからない。

午後の日陰をゆったりと享受していたサーフェイスが、とつぜん激しい濁流のかたちを作り出すところをわたしは見た。見ただけでなく、彼女の手の動きが突然ひらいた穴にわたしの身体が組み込まれていった。彼女の腕が水面をかたちづくる時、わたしも水の下に引きずり込まれた。それは仮想的な曖昧な印象にすぎない。けれども、ここでもやはり、そのひとが作り出したかたちに否応なくこちらが組み込まれてしまうこと、意味の予感の奔流に圧倒されるこ

と、これらが大切なのだとおもう。

「かたち」を理解したいと切実に考え始めている。

「かたち」を丁寧に受け取ることができないとき、わたしは「力」へ誘引されている。そこにある「かたち」を観照し、そこに半身を預けてゆくよりも先に、そのかたちを成り立たせている力やエネルギーや原因や本質といったものごとに私の認識と実践が共鳴してしまう。そのとき「かたち」そのものは既に塗りつぶされている。

こどもたちの表情や、スタッフの声のトーンや、孤児院の建物の造りや、木々の伸び方や、雲の色合いや、スコールの前の蒸し暑さ。そうした諸々の「かたち」をできるだけ丁寧に受け取って理解しようとするとき、じぶんのサーフェイスもまた何らかの「かたち」を取っているにちがいない。

けれども、そこに至るまでにあと 40 日で足りるのだろうか、とおもう。

(2017 年 3 月 4 日)

Day 47 フィールド・ノーツ・フィールド

孤児院のベンチに座ってノートにあれこれ書き留めっていると、とくに就学前の小さな子供たちがそのノートとペンをわたしから取り上げて、絵や文字を自由に書き始める。

子供たちについての記述のすぐとなりに、当の子供たち自身による記述が侵入してくる。「参与観察」どころではない。相互参与記述、あるいは「乱入記述」というような。子供と私の共同相互存在の外で記述に従事していたノートとペンが、その共同相互存在の中核に引きずり込まれてしまう。フィールド・ノーツそのものがフィールドになる。

乱入の内容がいろいろな展開をするのが面白い。昨日わたしは、来客のためにダンスをする子供の絵をノートに書いていた。小さな男の子がそのノートを私から譲り受け、坊主頭の人物画を書き加えた。自画像らしい。次いでノートは別の女の子の手にわたり、彼女

は自分と 2 人の友人の絵を書き加えた。次のページでは、人物は小さくなり、家と大樹、笑う太陽と雲が大きく描かれる。その次のページでは人物はいなくなり、浜辺と魚、小屋と木の風景画になる。

ノートの最後の数ページは夕食前に女の子 2 人が占有して使い切ってしまった。ここだけ見ると、もはや誰のノートであるかわからなくなっている。

このようなエピソードは人類学や社会学では珍しくないことなのだろうけれども、自分にとっては新鮮だった。

一連の流れを思い出しながらノートを読み返していると、子供の絵の絶妙な表情とわたしの字のごちゃごちゃ具合が不思議なバランスを作っていて、ふふ、と頬がゆるんでしまう。当初じぶんがごまごま書いていた内容そのものはもうどうでもよくなってしまふ。

内容が適当では叱られてしまうけれども、この、ふふ、となるかんじの文章を書きたいなと思った。中堅ゆるふわ系作家の手抜きエッセイみたいな締め方になった。

(補記)「フィールド・ノート」は現場で採録したメモを整理しなおした資料を指すので、ここでのノートをフィールド・ノートと呼ぶのは正確ではない。

(2017 年 3 月 5 日)

Day 54 ナムケム村の「震災遺構」

先日、日本から来た大学生のスタディ・ツアーに一時同行させていただいた。ツアーはナムケム村という漁村を回った。ナムは水、ケムは塩の謂である。ナムケム村には 2004 年のツナミの際に流されてきた漁船が 2 隻、陸上に保存されている。

1 隻の船体は水色のペンキで、もう 1 隻は紅色に塗られている。水色の漁船はブルーエンジェルと後に呼ばれるようになった。紅色の漁船はレッドデビルと呼ばれるようになった。ツナミで流されてゆくレッドデビルの船体の下に、多くの人が巻き込まれて亡くなった。ブルーエンジェルは一人も巻き込まなかった。いずれも偶然で

あるけれど、このような経緯で名前が付けられた。

近づいてみる。木造の船体は大きく傷んでいる。保存といっても、広場に野ざらしにされたまま。風雨と日差しのダメージを大きく受けているのだろう。舷側の板が剥がれ、雑草が生えだしている。5年ほど前に大規模修繕をしたと教えていただいたが、この具合では今後10年は保たないのではないかと思われた。船体が本格的に崩壊する日が来たとき、行政や地元住民がどのように対応するのかはわからない。

カオラックにはタイ警察の警備艇が展示されている。この警備艇は沿岸から内陸へ2kmも流されてきた。ここでも野ざらしで設置されている。船体は金属製なので傷みは木造漁船よりずっとマシだが、やはり日本で言うところの「保存」という環境ではない。

ナムケム村にはもうひとつ、小さな震災遺構がある。対岸の島に渡るための船着き場に、へしゃげたコンクリート塊がある。ツナミの力で潰されたもので、何かの設備の基部だったらしい。突き出した鉄骨が生々しい。しかし特に掲示などは無い。ツアー観光客はほとんど渡し船に乗り込んでゆく。コンクリート塊は現用の船着き場の中心部にあるけれど、気づかなかつたら通り過ぎてしまう。

保存されているというより、撤去も再建もされていないだけ、というほうが近いようにおもえる。波に洗われるままにされている。

日本ならば復興事業の一環として早期に撤去されるか、そうでなければこれは震災遺構ですということで掲示板や建物が新たに付け加えられるのではないかとおもう。けれどここではそのいずれでもない。おそらくお金が無い。さしあたり邪魔でないかぎり放置しておく、という方針なのかもしれない。数世代後には形をとどめていないだろう。孤児院の生徒に教えられて海面を覗き込むと、びっしりと小魚が泳ぎ回っていた。

ナムケム村の「震災遺構」ととりあえず呼んだけれども、日本でそう呼ぶものとは、どこか時間の感覚が異なる気がする。日本ではまず撤去か保存かが議論になる。それぞれの理由として、思い起こ

すのが辛い、予算面の問題、災害体験の風化を防ぐために保存は必要、といった意見が挙げられる。長い議論を経たうえで、撤去か保存かが決定される。このとき撤去とは即座の永久の消滅を意味し、保存とは災害直後の姿を可能な限り残した上での半永久的な保存を意味する。

ナムケム村でも同種の議論があったのかどうか、自分はまだ知らない。上述の漁船と警備艇については保存という選択がされている。ただし、日本の震災遺構が前提とする「保存」とはかなり異なる。即時撤去ではないが永久保存でもない。撤去はしないが、傷み・劣化には抗わない。「風化させておく」という表現のほうが近いのかもしれない。船着き場のコンクリート塊も同様である。

タイの文化的な環境によるものか、財政面の事情によるものなのかは、まだわからない。両方ではないかという気がする。

(2017年3月12日)

Day 57 ダンスとスマホ

孤児院には来客が多い。週一回以上のペースで国内外からの客人が訪れる。わたし自身も客人であるけれど。

客人はまず小さな講堂に通され、そこで幼稚園児たちによるダンスと、女子生徒（小中学生）によるダンスが披露される。女子生徒は、肩を広く出した衣装を着て、かっちり化粧をしていることもある。

初めてこの衣装と化粧とダンスを見たとき、ちょっとギョツとした。今でも慣れない。セクシャルな雰囲気そこに含まれているとも、含まれていないとも断言できないけれど、どうしても目を逸してしまう。目を逸したのはなぜだったかと自問する過程で、自分自身の視線の底の薄暗い欲情が参考人招致を免れないわけにはいかない。

けれども、たいていの客人はダンスの様子をにこにこスマホで録画している。食事の際も子供たちが給仕をするのを当然のように

受け取っている。もしこれがあなたの故国（スイスやオーストラリアやイギリス）の孤児院であれば、同じようにダンスを録画して給仕を受けますか、と問いたくなる。

とはいえ、このように義憤を感じているとき、わたしは「欧米人 vs アジア人」の構図を勝手に導入して、日本人たる自分を後者の陣営に勝手に組み入れている。他方で欧米からの客人が帰ると、しばしば「先進国 vs 後進国」の構図でものごとを観察している。「アジア」と「先進国」を自身に都合よく使い分けて正論を吐き続けるこのメンタリティこそは大日本帝国の開明人士たちが得意としたところではなかったか。

欧米 vs アジアという枠組みに限界を感じるのは、タイ人の寄付者が来たときである。この場合もやはり「ダンスとスマホ」であるし、日本人の来客もやっぱりここにこと録画していた。そしてまた、寄付者へのダンスは別の公立小学校でも行われていた。ここの孤児院だけが特別というわけではない。

どこでもやってることだから何の問題も無い、ということにはなるまい。ただ、異邦人がわきまえておかねばならないのは、孤児院は客人からの寄付によって運営されているということである。ダンスや食事による歓待は、おおげさに言えば孤児院の生存戦略である。

ダンスは孤児院の生徒たちにとって日常生活の一部でもある。良し悪しは別として、ルーチン・ワークなのだ。

客人にとって、子供たちのダンスで歓迎されることは一生に一度か、数年に一度の体験である。したがって彼らは感動する。ところが子供たちは毎週それを行っている。与える側の無邪気な笑顔はこの喜劇的なギャップを埋めようとするが、受け取る側のはにかみはそのこころみを受け入れているようでもあるし、拒んでいるようでもある。どちらであるのかわたしにはわからない。両方かもしれない。

ひとつだけはっきりと理解したのは、彼女らにとって、ダンスの練習はすなおに楽しいものだということである。日曜の午後、西日

がゆっくりと温めた床のうえで、8人ほどの生徒たちが事務局長のお手本に従いながらダンスの練習を始めた。手のひらが細やかにかたちを作り、腕がダイナミックな動作を担当し、足首がリズムを刻んでゆく。生徒がどんどん増えて、練習の参加者はすぐに倍になった。

踊ることそのものが、たのしい。見ていてそう感じる。さいごまでうまく踊りきるとみんなで手をたたいて喜び、だれかが間違えるとみんなでけたけた笑いあう。音楽が始まると踵をぴよこぴよこ弾ませ始める。じぶんはずっとダンスを「観る」立場だけでしか考えていなかったなと気づく。もういちど全ての判断を留保して、ものごとのかたちを理解してゆこうとおもう。

(補記) 女子ダンス・チームには一人だけ小学生の男子が混じっているのだけれど、わたしはこの文章でかれのことには触れていない。話を単純化したわけである。かれがいちばん踊りがうまいとおもう。

(2017年3月15日)

Day 59 名を呼ぶことのエチカ

孤児院の子どもたちと接しているうち、かれらの名前を私がノートに書き取ると、かれらがふしぎな満足の表情を示すことに気づいた。

孤児院には80名以上の生徒がいる。名前と顔を全て一致させるのは難しいと思って、私は彼らの名前を記憶することをかなり怠ってきた。ところがあるときからこの怠慢を改め、私は積極的に「クン・チュー・アライ」と問うようになった。かれらの名前を聞いてから、「キアン」と言ってノートを差し出す。生徒が即座にじぶんの名前を書く。私はタイ語の綴りを自分で書き直して確かめる。

次いで「アー・ユー・タオ・ライ」と聞く。すると「シップ・エット」と返ってくるので、「11才」とノートに追記する。年齢を同時に聞くようになったのは、5才くらいかなと思っていたひとが実は9才だと知って衝撃を受けたということがあったからである(そのひとはかつて親から虐待を受けていた)。

そのままではまた忘れてしまうので、簡単な似顔絵を描き添える。すると、「こいつここにホクロがあるんやで」などと周りがわちゃわちゃ騒ぎ出して、「次はわたしが書く」とノートの取り合いになり、私はかろうじて最初の二人分くらいの名前を覚えて脱出する。

かれらは、私に名前を覚えさせようとする。名前を覚えることで即座に何かが変わるわけではない。しかし名前は最初の、最低限の、共有すべき基本線だった。かれらは「わたしがひとりのわたしであることを知れ」という、あたりまえのメッセージを私に向けていた。そしてまた、その名前さえ覚えたのなら、それ以上の深い「理解」（たとえば、どのような経緯で孤児院に来たのか、ダンスを踊ることについてどう感じているのか、などといったこと）はたいして求めていないのかもしれない、ともおもう。

さまざまなこととおもいます。

タイに来る前日、阪神淡路大震災の死者の「名前」を夜通して呼ぶという追悼の場にいた。「風化させない」「忘れない」といった決まり文句からすこし向こう側に入り込んで、「その人がその人として存在していたこと」に近づくころみだった。死者の名前はそのためへの入口であり、行き止まりでもあった。

3年前に南三陸町で保育士のかたに話を伺ったとき、「この町が存在していたということを忘れないでほしい」と言われた。あるいはまた、ロンドンのセノタフ（無名戦士の墓）を訪れたとき、湾岸戦争症候群への補償を訴える退役兵士が「We are forgotten.」とはっきりとした口調で言っていた。自分たちの苦痛や物語や傷口を何度もガーゼでこすってくれる必要はない、ただ「いる」ということ、「いた、あった」ということを掛け値なしに認知せよということだったようにおもう。

孤児院の生徒たちは、2004年のツナミの死者の共同墓地を定期的に掃除している。墓地の土の上には等間隔に墓標が並んでいるが、

プレートに記されているのはアルファベットと数字の記号のみである。「名前は別の場所に記録されているよ」と言われたが、判明していないひともあるかもしれない。

ツナミで家を失った被災者は、「出稼ぎに来ていたミャンマー人も多く亡くなったけれど、かれらの遺体がどこへ運ばれたかわからない」と言っていた。そのひとが「いた」ということ、ただそれだけの事実を聴き取ることが難しいこともある。

生徒たちも私もさしあたり生きていて、笑いあったり目をそらしたり互いに無関心であったりすることができる。そのあいだに、私はひとりずつ顔と名前を覚えようとしている。孤児院に来る客人の多くは半日から数日で帰ってしまう。そのときたまたま生徒たちの名前を聞いたとしてもそれっきりで、たいていは戻ってくることはない。それには生徒たちにとって、小さなかすり傷を毎週繰り返し受けることなのかもしれない。私がそうした客人と同じか違うのか、わからない。滞在の残り日数がどんどん減ってゆく一方で、覚えた生徒たちの名前がノートに増えてゆくのが、しんどくもある。

(2017年3月17日)

Day 68 トイ=センセイのこと

トイ=センセイはこの滞在でわたしがもっともお世話になった方である。トイ=センセイのことを少し書こうとおもうけれど、どこから書き始めればよいかわからない。

トイ=センセイは孤児院の美術担当スタッフである。子どもたちに絵を教えている。もともとドゥアン・プラティープ財団のソーシャルワーカーで、バンコクのスラムの子どもたちに絵を教えていた (Day 34 参照)。

2004年12月26日、インド洋大津波が発生した。各国で20万多名以上が亡くなり、タイではおよそ8000名が亡くなった。孤児院の近くのナムケム村はツナミ前の人口が4000人だったが、約1000名が亡くなった (ただし、観光客の死者も含む数字だと思われる)。

DP 財団は翌日の夜明けまでに、バンコクから若いスタッフ 27 名を先遣隊としてナムケム村に送り込んだ。次いで被災者の状況を調査するためにソーシャルワーカーも順次派遣された。トイ＝センセイと現事務局長ロジジャーナーさんはその第 2 陣として被災地に來たらしい。

プラティープ先生に被災地に行くよう命ぜられたとき、トイ＝センセイは嫌だと答えたという。渋々、1 週間で帰ってくる約束で被災地入りを決めた。小さなバックパックに、最低限の画材と、ニコンの大きなカメラだけを詰めていた。

ナムケム村に着いたのは 1 月 6 日のことだった。被災者に「どれくらいいるのか」と聞かれ、つい「1 ヶ月」と答えてしまった。そして実際にはそのまま 4 ヶ月間、ナムケム村で活動が続けた。その後バーン・ターン・ナムチャイ財団が設立されてからスタッフの一人となり、10 年が過ぎた。

トイ＝センセイは避難キャンプで子供たちに絵を描かせ、バティックと呼ばれるろうけつ染めを教えた。被災者はバティックを染めた布を海外からの支援者に売った。家族や財産を喪った被災者にとにかく手を動かして何かをさせる、それが現金収入につながる、という好循環を作った。

トイ＝センセイは避難キャンプに工房を開設し、被災者にミシンで服やかばんを作らせた。その売上もまた被災者の現金収入となった。避難キャンプの工房テントは 2 年間続いた。2 年間、工房で働く被災者たちはミシンを動かしながら、自身のツナミの体験を語り、泣き続けた。テントの中でトイ＝センセイだけがツナミを体験していなかった。トイ＝センセイは子供や夫を喪った女性たちの話を 2 年間くりかえし聴き続けた。ツナミを知らないトイ＝センセイ自身が、ツナミのイメージに繰り返し苦しむようになった。

バーン・ターン・ナムチャイ財団の孤児院が正式に立ち上がり、工房テントは解散した。トイ＝センセイは工房で働いていたメンバーたちにミシンを分け与えたが、一部のメンバーはミシンをそのま

ま売って現金に変えてしまった。「ソーシャルワーカーの仕事って何なんやろうな、と思ったよ」とトイ=センセイはわたしに漏らした。勤勉に働いて生活再建を目指す被災者と、財団からの日給を酒食に蕩尽してしまう被災者がいた（当時、瓦礫撤去等の肉体労働の日当が100バーツだったところ、DP財団は工房のメンバーに150バーツを支払っていた）。トイ=センセイは「南タイは難しい」とぼそつと言った。「バンコクのスラムの方が楽だった」とも言った。

(2017年3月26日)

Day 72 対面式読経

2004年のツナミのあと、ナムケム村の避難キャンプに仮設的に作られた寺院がいまも維持されている。犬と猫がうろうろしていて、お寺の中心である高齢のお坊さんは Bluetooth のワイヤレス・ヘッドホンを首にかけていた。

この高齢のお坊さんは、ツナミの直後に被災地に来て、ずっと被災者の話を聴いていた。ただひたすら聴いていたという。その後かれは、あらゆる苦難、不幸、損失、喪失はみなすべて過去の生の因縁によるものであると被災者に説いた。悲苦を受け入れて人生復旧の再出発を切る生きた論理でもありうるし、現世のさまざまな不条理や不正義を覆い隠す論理でもありうる。被災者の9割はこの説明を受け入れ、1割は受け入れなかったとお坊さんは仰っていた。この1割のひとびとがそのとき・その後なにを思っていたのかを知りたいとおもった。

寺院では信徒のために地域 FM 放送をずっと続けていた。しかし現在、軍事政権と仏教界の対立の煽りを受けて、ラジオ放送は中止させられている。

きのう、孤児院の子どもたちがこの寺院に集まり、僧侶とともに読経をした。僧侶の座る壇にいくつかの遺影が並べられた。病死した海外の支援者や、数年前の事故で亡くなった生徒の写真らしい。読経の最中、僧侶が白い紐を遺影の列に巻きつけ、読経の終盤に再

びほどいた。

タイの仏教は「上座部仏教」というグループに入り、日本の「大乘仏教」というグループとは区別されるようだ。それぞれの教学や歴史について私は全く知らないが、タイに来てまず初めに眼で理解したのは、お坊さんの座る方向が日本とは正反対だということである。

日本では、葬儀や法事でも、寺院の大掛かりな読経でも、僧侶は棺や位牌や仏像の方を向いてお経を唱え、遺族や信徒も僧侶と同じ方向を向いている。つまり、遺族や信徒は基本的に僧侶の背中を見ながら儀式に参加する。

一方、タイでは僧侶が信徒の方を向いている。僧侶と信徒は対面している。そして一緒に読経をするのではなく、はじめは信徒だけが読経を行い、僧侶はそれをただ聞いている。後半の 1/3 くらいを僧侶がともに読経する。

孤児院には毎週末、数名の僧侶がやってくる。日本では「お坊さんがお経を上げに来る」と表現するけれど、ここでは「お坊さんたちがお経を上げられに来る」と言うほうがしっくり来る。

日本の僧侶は信徒の読経や祈りを先導する。僧侶は言わば信徒側の代理人であり、釈尊や阿弥陀佛に信徒の祈りが届くよう手助けしている。法律に不慣れた民間人が訴訟の際に弁護士を代理人として雇うのに似ていなくもない。

これに対して、タイの僧侶は平信徒の読経や祈りの受けとり手であり、(あえて粗雑な解釈をすれば) 祈りを捧げる対象であり、読経の場面においては釈尊の限定的な代理人であるように思える。

読経のリズムや音程は日本のそれと似ていて、日本で長く育った者としては、それほど異質なものを感じない。馴染みのものというかんじがする。しかし何度か聞いていると、微妙な違いにも気づいてくる。あくまで自分の狭い体験の範囲だけれど、日本の読経よりも、同じ抑揚が丁寧に反復されているように感じる。これと比べると、日本の読経は信徒を飽きさせないように抑揚を工夫しているの

ではないかと思えてくる。

反復する。パーリ語の聞きなれないことばと音のふちが、一定周期でおなじかたちへ回帰してくる。それはどこか、ものごとのさまざまな生成と滅びがすべておなじかたちの繰り返しにすぎないと告げているようにも聞こえる。星々の都市があり、汐と風の交わる場所に市が立ち、諸々の砂漠と河口に国が生まれ、災いが起き、人間が苦難と不幸、損失と喪失を蒙り、あるいは束の間の幸福を手にしなが、それぞれの定命を終えては消えてゆく。その明滅のどれひとつとして同じものはないけれど、大きな周天のもとではすべてが同じかたちをとって、同じことが何度となくくり返されている。都市が生まれ、風の中に消える。ひとが生まれ、土のなかへ埋もれる。反復する。その無数の過程で個々人が抱えることになる悲苦をいかなる超常の存在も消去することはできず、ただできることは、くりかえされるかたちそのものを透明に認識せよ、ということではないか。

などと思ったりもしたけれど、べつにそういうことを説いているお経では無いのだろう。難しいことはよくわからない。

(2017年3月30日)

Day 76 がさごそりサイクル

廃品のリサイクルに行った。

孤児院の台所の裏手に、ペットボトルや空き缶を捨てる場所がある。ある日、子供たちが7、8名よってたかってボトルと缶をゴミ袋に詰め始めた。わたしもすこし手伝った。みな素手。

そのゴミ袋を今朝、トイ=センセイのピックアップ・トラックに載せた。業者に持ってゆくという。

メンという中学生が手伝ってくれた。先日、なぜかオフィスでぐずぐず泣いていたひとである。なぜ泣いているのかわからないまま、わたしはコーヒーを彼女に差し出した。けれども泣くことに閉じていて、彼女は首を横に振った。そのことがあってのち、いちど

彼女が皿洗いをしているのを手伝った。素直に「ありがとう」と言われた。

バイ＝ブンも袋を運ぶのを手伝ってくれたが、わたしはさいしょ名前を「ノイナー」と間違えた。ノイナーとバイ＝ブンはおそらく年の近い姉妹もしくは双子で、異邦人のわたしにはなかなか見分けが付かない。

アイも袋を運ぶのを手伝ってくれた。わたしにタイ語の数字の数え方を教えてくれたひとである。袋を載せ終わると、メェンが荷台に乗った。アイとバイ＝ブンも乗ろうとしたが、トイ＝センセイは「おまえたちは小さすぎて役に立たんだろうが」といったことを言って、二人は渋々降りた。

わたしは助手席に乗った。「いくらくらいになると思う」と聞かれたので、「わからんけど、200 バーツとか…そんぐらい」と答えた。リサイクル業者の敷地に行くと、まず子犬が出てきた。それから、オッチャンと、もう少し若い女性が現れた。業者というか、リサイクルを生業にしている家族なのだろう。敷地には廃材がおおまかに分類されて置かれている。

ペットボトルの袋を大きな籠に開ける。ペットボトルに残っている水を、ひとつずつ蓋を開けて捨ててゆく。わたしも水捨ての輪に入った。全員素手。がさごそ、がさごそと、籠のなかのペットボトルを手で探してゆく。すべてが手作業。

ペットボトルの多くは来客に供せられたものの残りである。わたし自身が捨てたものも含まれているはずだった。ビールの空き缶は、先週来たスポンサー団体のひとたちが痛飲したもの。お金のある上流から下流に降りるにつれて、素手での「がさごそ」が増えてゆくのだなとぼんやり思う。

満杯になった籠をおっちゃんが量りに載せて、女性が重量をメモした。これを2, 3度繰り返した。空き缶を袋に詰めなおしているとき、うっかりスチール缶をアルミ缶に混ぜると、「あ、ちがうちがう」と業者の女性に言われた。もわもわもわといろいろなニオイが赤土

のうえから昇ってくる。

もろもろ合わせて 460 パーツほどに換算された。1500 円くらいだろうか。トイ＝センセイはそのうち 20 パーツを駄賃としてメンに渡した。バイ＝ブンとアイが荷台に乗ろうとしたのはこれかと理解した。

先週来たスポンサー団体は 100 万ドルを寄付して、大いに飲み食いして帰った。そのゴミを選り分けて運んで売って 460 パーツになり、業者の家族は買い取った廃材を別の業者に売るが貧しいままだろう。100 万ドルは孤児院の経費として消費されたあと地域を循環してゆくが、地域全体が目に見えて「経済成長」を遂げるわけではない。そして来年もスポンサー団体は 100 万ドルを寄付するだろう。メンは 20 パーツを何に使うだろうか。

(2017 年 4 月 3 日)

Day 77 "ナム"のイメージ

旅の残りが少なくなった。台所スタッフのおばちゃんから、美しい布をいただいた。「ぐっらっく」と言われた。

孤児院でわたしは仕事を探した。日本語の読み書きしか能の無いわたしにとって、皿洗いは数少ない仕事のひとつだった。普段は皿洗いは必要なかった。各自が各自の食器を洗えば済むからである。しかし海外からの客人が大挙襲来し、ウェルカム・パーティーが開かれると、洗うべき食器の量はきわめて増えた。そうしたときは生徒に混じって鍋や皿を洗った。水がばしゃばしゃと撥ねて服を濡らした。

そのように手伝っているあるとき、台所スタッフのおばちゃんに「はあー、ナムチャイなあ」と言われた。聞き間違いで無ければ、ナムチャイ^{ນမ်ချို}とは「思いやり」といった意味で、「あらまあ、ありがたいことやねえ」といったニュアンスだったはずである。このナムチャイは「バーン・ターン・ナムチャイ財団」の名称の一部でもある。おばちゃんのサプライズ・プレゼントは、このナムチャイへ

の返礼だったように思える。

ところで、ナムとは「水」を意味し、チャイは「心」を意味する。直訳すれば「心の水」である。強引に日本語に訳せば「心が潤う」といった表現を持ち込むことができるけれど、なぜ「心の水」が「思いやり」なのか、当初、いまひとつイメージがわからなかった。

しかし約3ヶ月を過ごして、「ナムチャイ」の語感がわずかず体得されてきた。

チャイใจは「心」だが、他の語と連結してさまざまな表現をつくる。以前も書いたけれど、チャイディーใจดี (心・が良い) は「優しい」を意味する。母親をツナミで死なせてしまった女性はナイチャイパーブในใจบาป (内に・心の・罪) が10年間ずっと残り続けていると言っていた。英語で言うところの「サバイバー・ギルト」にやや近い (ただしパーブはタイの社会生活に密着した仏教用語であるので guilty と同一視はできない)。例を挙げるとキリがないが、要するに、このチャイは日本語の「心」とかなり近いように感じる。

一方、ナムน้ำのイメージは、日本語の「水」が帯びるイメージと、なにかが微妙に異なる。うまく言い切れないのだけれど、ひとことで言うと、タイ語のナムには活力やエネルギーの象徴という語感があるように思う。

私が帰国するのは4月12日だと言うと、「せっかくソンクラーのお祭りが始まるのに、もったいないなあ」と何度も言われた。タイの旧正月のお祭りが4月13日から始まる。この期間は道行く人に水を掛けまくるのだという。元は仏像に水を掛ける儀式だったものが、次第に対象を拡大し、水を激しく掛けあい、肌に浴びるお祭り騒ぎになった。

日本の儀式で水が使われる場合、激しさよりも「清め」のイメージが先行する。神社の入口では手水で手を洗う。滝の落水を受ける行も、打ち付ける水の力よりは、おそらく「冷たさ」によって心身

が清められることを期待する。トラブルを無効化することは「水に流す」と言われる。古くは『古事記』において黄泉比良坂から生還したスサノオが海で禊を行うと身体の各所から流れ出た汚れが新たな神々となった。水は清と汚の媒体であり、汚染された状態の人間に静かに注がれ、静かに流れ落ちることによって、そのひとを清新な状態へ切り替えさせる。

これに対して、タイの「ナム」は、何よりそれが身体のサーフェイスへ打ち付けてくるという場面において実感される。スコール。それは音と触感である。初めは額や顔や手のひらで、次いで地に溢れる洪水として足で、それらは受け取られる。わたしは先に活力やエネルギーの象徴と書いたけれども、石炭やウランのように水それ自体が熱量を包蔵しているのではなく、ばしゃりばしゃばしゃとサーフェイスに降り掛かってくる、その「勢い」が「ナム」のイメージの根幹であるように思える。

ただ、ナムはつねに掛けられるだけではない。先日、寺院で遺影をまえに読経が行われたとき（Day 72）、儀式の最後に、事務局長がある一つの杯から別の杯に静かに水を注ぎ入れた。そこではナムは降るものでも掛けられるものでもなかった。一滴も損なわれることなく、静かに注がれ、杯から杯に移し替えられた。衆人は環視した。

このときの静かに注ぎ移されるナムと、スコールや皿洗いのように身体にばしゃばしゃぶつかるナムとは、イメージとして容易に統合できない。少ない材料から推測を重ねるのは避けるべきだけれど、もし2つのイメージをつなぐ部分があるとすれば、生命の更新という別のイメージがそこに巡っているかもしれない。サーフェイスに強くぶつかる水は、それ自体が力を持っており、掛けられた自分の側にも抵抗の感覚を生む。そして地に落ちた水は種子の眠りを醒まし、溜まった水から無限にポウフラが湧く。葬礼の儀式で静かに注がれる水は、そうした天地の水の循環のなかで展開される生命の更新を純化したイメージを帯びている。それは生者から死者へ注がれ

て死者を蘇らせ、死者から生者に与えられて生者を蘇らせる。

以上は強引な仮説にすぎないわけだけれど、こうしたさまざまなイメージの断片を少しずつ繋ぎ合わせてゆくと、「ナムチャイ」の持つ語感の輪郭がわずかずつ明らかになってくる気がする。つまり、相手の心に水を注ぐとはいかなることなのか、ということである。至るところ溢れるナムを、敢えて相手の肌に直接ばしゃりと掛けるのではなく、そっと手で掬っておいて、相手の心に静かに注ぎ入れる、というすがたを思い浮かべる。それが正解かどうかわからないけれど、単純に「思いやり」と翻訳できるものではないだろうとはおもう。

(2017年4月4日)

Day 79 時を失う

来たので、帰らなければならない。

「センセオ・チャ・クラブ・ティ・イーブン、プルソニー」と生徒に言った。反応はいろいろだった。最初に言った相手はメェンで、「あっそう、バイバイ」とだけ答えた。その2分後にジップという小学生が駆け込んできて、「センセエ、ユー ゴーン トゥモロウ？」と習ったばかりの英語で聞いてきた。賢い子である。

あの日本人がついに出ていくらしいぞ、という情報は瞬時に生徒たちの間で共有されたようだった。ノックはとてもさびしそうに「バイバイ」と小さな声で言った。ローマンという青年はわたしに握手を求めた。

タウンという天使のような少年は、わたしが「ラー・コーン（さよなら）」と言うと、わずかに呆然として、それから赤みを帯びた顔で激しく怒り、「ラー・コーン！ ラー・コーン！」と叫びながら立ち去った。かれは確か小学1年生か2年生くらいだったが、オフィスでしばしばわたしのタイ語の発音を粘り強く矯正してくれたものだった。つまり彼にとってわたしは不肖の生徒もしくは手下のようなものだった。その手下が、じぶんに何の相談も無く別れの挨拶を

したのだった。それはかれの名誉を傷つけることだったに違いない。しょうがないじゃないか。

サイは相変わらずひとりで犬と遊んでいて、帰郷を伝えようとしても発音が悪くていまひとつ理解してもらえない。しかしサイはわたしのキーホルダーの、小さな錠前の鍵が欲しいと指差した。わたしは鍵をキーホルダーから外して渡した。未使用のノート一冊を贈ろうとしたが、これは断られた。

他に何人かの子供たちが、わたしのノートに別れの言葉と絵を書き付けてくれた。ノイナーは花の絵を、バイ＝ブアとワンとアイとプレ＝ワは、それぞれわたしと自身の似顔絵を描いた。わたしは感謝を伝えた。それは伝わった。

午後、日本から国際的な慈善団体のメンバーが来て、タクワ・パー郡の団体支部のメンバーと会議を行った。かれらは近隣の小学校に図書とパソコンを贈り、教員に研修を施すという大掛かりなプロジェクトを立ち上げ始めていた。会議はその最初の調印式のためだった。

通訳を挟んで実務的な協議が続いた。プロジェクトはきわめて興味深いものだったけれど、わたしは次第にそのやりとりに倦んだ。この乾いた時間のなかでじっと身体をちぢこめているかんじは、日本でなじみのものだった。わたしは初めて日本を思い出した。階下のこどもたちのところに戻りたいと思った。

そこで初めて、こどもたちといっしょにいた時間の流れが、日本の時間の感覚と全く違ったものであったことに気づいた。それはなにか真に意味のあるざわめき、音と匂いと裸足の感覚、生き生きとした充溢だった。波打ち際で細かな砂の粒のあいだから微小な虫がぼこぼこ泡を浮かばせているような、無限の解像度を含みもった瞬間の明滅と継起。その濃密な潮汐のなかで、わたしのサーフェイスは呼吸を続けていた。わたしはことばの通じない異国の孤児院でそれを与えられていた。それをついに失い、そこから身を剥がし、帰郷するのだと初めて気づいた。 (2017年4月6日)

(補記) わたしは「タカ」と自己紹介していたが、タイのひとびとにはこの名前は発音が面倒なようで、すぐに「センセイ」に取って代わられた。しかし「センセイ」はじきに「センセエ」もしくは「センスエ」になり、ひどいときには「センセオ」になった。ごくまれに「ドクター」とも呼ばれた。彼らの間では「コン・イーブン (日本人)」という呼び方も使われていた。「先生」という呼称を賜ったのは、わたしの言動が知的で威厳を帯びていたからではなく、めんどくさそうな日本人はとりあえず「センセイ」と呼んでおけばよいという経験則を大人たちが適用したにすぎなかった。子どもたちはそれをすぐ真似た。

Day 83 時を取り戻す

孤児院を去ってカンチャナブリ県に入り、そこから鉄道でバンコクに入った。バンコクでプラティープ先生に会った。離陸した。着陸した。3ヶ月弱の海外インターンシップが終わった。まだ実感がわかなくて、手首がふわふわする。日本は寒い。

くりかえし足首を洗う薄くぬるい波の感覚が、タクワ・パーでの記憶を呼び覚ますときの葉のようにになっている。

2月上旬、トイ＝センセイがこどもたちをナムケム村の浜辺に連れて行った。貝殻やサンゴのかけらを拾った。白いサンゴ枝のかけらが、浜に堤のように積もっていた。サンゴ虫は海中の石灰質から白い枝を作り上げてゆく。小指ほどの長さの枝でも、成長に数十年はかかっているはずである。さらに大きなサンゴの塊も打ち上げられている。この大きさになるまでに何百年かかったのだろう、とおもう。

ヤドカリや桜色の貝殻を探しながら浜辺を歩いていると、メェン＝センセイが、ここには家があった、ここにも家があったはず、と指差して教えてくれた。みんな流されてしまった、悲しいね、悲しいね、と言った。教えてもらわなかったら、まったく気づかなかった。わずか13年前のことであるのに。

2004年のツナミでは各国で推計20万人以上のひとびとが亡くなり、タイでは約8000名が亡くなり、ナムケム村では4000名の人

口のうち約 1000 名が亡くなった。次男と母親を亡くしたナムケム村の女性は、いまも海に来るたびに水平線すべてから迫ってくる波を思い出すと言った。彼女は、実家に帰ると言う母親を明日まで泊まっていってと無理に引き止めて、そして 12 月 26 日を迎えた。次男の遺体は見つかっていない。

二人の子供と夫を喪ったスタッフは、再婚して新しい家族がいるから独りではない、と語った直後に、「なぜあのとき子どもたちといっしょにいてあげなかったのか。いま独りでいるより、いっしょに流されたほうがよかった」とつぶやいた。

13 年という永い永い時間が経ってなお、ツナミは彼女らの瞳のすぐ裏に渦巻いているようにおもえる。時間とは何なのだろうか、記憶とは何なのだろうか。

数十年、数百年かけてサンゴの枝は少しずつ成長する。そしてあるとき枝は折れ、浜辺に礫として打ち上げられる。それらは波と潮にくりかえし洗われて元のかたちを失い、断片になり、砂粒の一つになり、あるいは海中に再び溶け出す。それは自然の持つ永遠という性質のなせるわざであり、その性質のなかでときたま生じる巨大なプレートの動きが、災いとして人間の歴史のなかに刻み込まれる。

これに対して、人間の持つ時間はあまりに短い。それはひとが傷を癒やすためには全く足りない。生きのびたひとにも時間が流れるけれど、回復の糸口の糸口を掴みかけたところで、身体の滅びを迎える。回復の半ばで力尽きてしまう。傷を抱えたまま死んでしまう。これがこの 3 ヶ月を終えての、わたしの正直な感覚である。

自然の永遠のくりかえしの中で、サンゴの枝が成長しては細かな砂に戻ってゆく。その過程では全てが調和しており、新たに付け加えられるものも損なわれるものも無い。他方、人間の個別の生はかならずくりかえしの無い一回きりのもので、そこで生み出された悲苦がかき消されることはなく、帳尻合わせも無く、それらはただ身体の終焉とともに虚無の中に回収される。悲苦の総量（量の観念で考えることは適切ではないけれども）は決して減ることがなく、そ

れは自然の性質とはまた別種の、人間の永遠をかたちづくっている。

この永遠から人間は自身を救い出さなければならない。けれども、どのようにすればそれが可能なのか、まったくわからない。家族や家産を失いながら生きのびたあの母親たちは、無限の反復のなかに自らを閉じ込めている。

しかしまた、彼女らがその苦痛に全く触れることのできないわたしに「その日」のことを語っているとき、わたしたちは確かにひとつの時間の流れを共有していた。その身振り手振り、ゆっくりと伸びてゆく応答の長さ、そしてまた独特の静かな口調によって、彼女らはわたしを開かれた反復のなかへ組み込んだ。生きのびてゆくひとは、永遠の中に封鎖されつつ、時を取り戻してもいる。生きのびることはそのようなことも可能にする。私のもうひとつの実感である。

(2017年4月13日)

後記

2017年1月18日から4月13日までタイ南部に滞在し、児童養護施設「バーン・ターン・ナムチャイ財団」でインターンシップを行った。これはそのときの印象を書き留めた旅行記である。

インターンシップは、筆者が所属するリーディング大学院「未来共生博士課程イノベータープログラム」がカリキュラムのひとつとして規定するものだった。この旅行記はもともと「未来共生」のウェブサイトに掲載されたものである。

http://www.respect.osaka-u.ac.jp/activities/classes/internship_thai/

今回、同プログラムからの許可を得て旅行記を『メチエ』に掲載させていただくこととなった。当初、轉載にあたって数日分の旅行記を新たに加筆するつもりだった。しかし帰国から1ヶ月半経ったいま原稿を読み直してみると、書いているときには文字通り肌身で感じていた現地の雰囲気はもはや完全に自分のサーフェイスから剥がれ落ちているのに気づいた。同じ調子で書くことは不可能だと思い、最低限の修正に留めることにした。自分が書いたものであるのに、すでに自分のものではないかんじがする。旅行記とはそういうものなのだろう。

(たかはらこうへい)

When in the morning air the golden harp is tuned, honour me,
commanding my presence.
—Rabindranath Tagore, *GITANJALI*.

過去——タゴールと鳥

中川 雅道

なぜ私は教育に関心を持つようになったのだろうか。自分の過去の在り方を、思い出すことはとても難しい。記憶の断片を想起しているのは、どこまでも、この私自身なのであるから。この語りが正しいのかどうか、いったい誰が確認できるというのだろうか。しかし、私はそれでも自分の記憶の断片と関わりを持つと思う。それがおそらく、自分の行う教育を反対の方向から照らすことになるはずだから。

明け方の空気に、光り輝く豎琴が調律される時、その時には私を讃え、詩の神よ、存在せよと、お命じください。ベンガルの詩人、タゴール¹は卓越した教育者でもあった。シャンティニケトンの学校を建てる際に彼が考えていたことは、おそらく少年であった時に、自分が学校で認められてこなかった経験だったのだろう。美しい旋律の詩が幾篇も遺されている中で、おなじ詩人が記した「鳥の物語」はその哀しみを湛えている。私はしかし、自分のことを考えてもいた。

「一羽の鸚鵡がいた。……国の王さまが言った。……『あの鸚鵡

¹ 私がタゴールの教育者としての軌跡を知ったのは以下の著作による。その中では、デューイやその他の哲学者たちが人文学の擁護者として、人間性の擁護者として描かれている。マーサ・ヌスパウム『経済成長がすべてか：デモクラシーが人文学を必要とする理由』岩波書店、2013年。

に学問をさずけよ』²。自由に暮らしていた鸚鵡を教育せねばならないと、王が決断する。

まっさきに取りかからなければならないのは、りっぱな鳥かごを作ることだった。……できあがった金の鳥かごがとてもみごとだったので、国じゅうから他国から、おおぜいの人びとが鳥かごをひと目見ようとつめかけた。……鳥に学問をさずけるために学者がやって来た。……「用意する書物は、ちょっとやそつとの数では足りまいぞ」³

高校に進学した時に、立派な校舎を見て、なんてすごい学校なんだと思った。巨大な校舎。どの大人に聞いても、あの学校はすごいと褒めていた。どんなに楽しいことが待ち受けているのか、無数の教科書と副教材の山を持って帰りながら、そんなことを考えていた。

すさまじい気合のもとにおこなわれている鸚鵡の勉強を、王さまはわが目でたしかめたくなった。……王さまは鸚鵡に会いにいった。……鳥を教育するために用意されたものが、鳥よりもずっと大きかったので、かんじんの鳥は見えなかった。けれども、鳥が見えなくなっただけでかまわなかったのだ。……鳥かごのなかに、鳥のえさもなかった。水もなかった。ただ、つみかさねられた書物から、紙がいく枚も引きちぎられては、ペンの先でつぎつぎと鳥の口のなかに押しこまれてゆくのだ⁴。

意味を感じるこののできない教科書のページが頭の中に刻まれていくにつれて、本当は自分が「必要ない人間」なのかもしれないという秘密を知った。担任から届くメッセージは、お前たちは良い大学になんて行けない。勘違いするな、ということだけだった。先生たちは何やら小さいボソボソした声で我々の前に現れては、消えていった。学校にいる間ずっと、なぜ自分がそこにいなければいけない

² タゴール「鳥の物語」『もっとほんとうのこと』段々社、2002年、p. 6。

³ 同書、pp. 7-8。

⁴ 同書、pp. 11-13。

のか、それだけが分からなかった。ふと気づくと、私は誰とも喋らなくなっていた。喋る必要がなくなった。家でも、学校でも何も言わなくなった。

鳥は朝の光をいっしんに見つめては、おもいつめたように羽をばたばた動かすのだった。それどころか、その細いくちばしをつかって、鳥かごの枠をくいちぎろうとしている日もあった。……「なんと、ふとどきなやつめ」……鉄の鎖ができあがった。鳥の羽も切り落とされた⁵。

本の世界に逃げ込むようになった。少なくとも物語の中に身を浸している間だけ、自分は自由だった。勉強に打ち込むようになった。ますます喋らなくなった。ある日、こんなことを思いついた。世界と自分の通路を閉じてしまえばいいんだ、と。目に見えるものは私の世界ではない。橋が落ちてしまった後は、生活は随分と楽になった。そんな中、ある場面に行き当たる。個人懇談のことだ。あるクラスメートが、担任のいる部屋に入っていく。特に仲がいいというわけでもなかった。人付き合いが苦手な彼と、人付き合いの橋を落としてしまった私が仲良くなるはずなどなかった。その彼が、担任のいる部屋から涙を流しながら出てくる。そのくらいで泣くなよと思ったのを覚えている。初め国立大学の中でも難関の大学に行くと豪語していた彼は、その後ずいぶん経って、どこかの大学のアニメーション学科に進路が決まった、とそんな噂を聞いた。

鳥は死んでしまった。……「王さま、あの鳥の教育はのこらずすべて終了したということです」……そこで王さまは命じた。「鳥をつれてまいれ、鳥を見てみたいのじゃ」……鳥はうんともすんとも言わなかった。鳥のおなかのなかで、ちぎった書物のページが、かさかさ乾いた音を立てているばかりだった⁶。

⁵ 同書、pp. 13-14。

⁶ 同書、pp. 14-16。

ちょうどセンター試験が終わったあたりだった。教室にはよそよそしい緊張感が満ちていた。私はやや教室の後ろ側の席に座っていたと記憶している。担任が教室に入る。私たちはそれを眼で追う。ふと、いつもと違う物が担任の手に握られている、と思う。花瓶だ。白い花が生けてある。ある席の上に置かれる。担任の冗談だと思った何人かが、微笑んでいる。……が死んだ、という音が耳に入る。私たちの眼は、涙を流し何らかの事情を訴える担任がいる風景を捉えている。……センター試験の前だったから、君たちには黙っていた。このクラス全員の受験に影響を与えるかもしれないから。だから、このタイミングになった。……は高層ビルのベランダから、自分が住んでいたマンションのベランダから落ちた……。遺書はなかった。どうも事故だということだった。担任は遺体の顔がひしゃげて、つぶれ、誰の顔なのかわからなかったことを泣きながら強調した。私たちは、そんな静物画の全体を、何を感じるともなく見ていた。度重なる練習の末に、何かが教壇で語られたとしても何も感じないようになっていた。そんな風にして、ある日のホームルームは終わった。その瞬間の記憶を思い出すたびに、何も感じていなかったことに愕然とする。物になってしまった自分だけがその場に残った。

外の世界にはすでに早春がおとずれて、南風が吹きはじめていた。だが、萌えいずる樹々の緑は深いため息をもらし、花ひらく森の蒼穹を悲しませた⁷。

タゴールの話の中では、自然はさらなる遠景から、ただ悲しみながら私たちを見つめている。人間の愚かな行為を非難するようにして。そして、同じように私自身も、深い、深い哀しみの中にいる。

どうやったら、鳥が鳥のままに跳びはね、歌い、そして「かご」に入れられないままに生きることができるだろう。過去の私は「か

⁷ 同書、p. 16。

ご」の中にいながら、心だけを「かご」の外に逃がそうとしていた。受験が終わるまで、受験が終わるまでと呟きながら、死へと向かう道をまっすぐに歩む。傷ついた自分の心を守るために強くなろう、強くなろうとする道へ。硬く、強ばった死の道へ。硬く、強ばった心が直面したのは、人間ではない何かだった。鳥を教育するための「学者」になることを選びとった後に、学者は考えるようになる。本当にすべきことは、自分だけが生きる道を考え出すことではなかったはずだ。かごそれ自体を解消する努力。王は人々へと強さを見せつけるために「かご」を作り、それを教育と名づけた。自分自身が「かご」を作らないためには、傷ついた自分の心や、自分の弱さ、人々の弱さに直面することが必要なのではないか。哀しみの中から、学者は無数の「かご」たちを避けて、夢見るようになる、鳥が鳥であってよく、人が人であってよい教育とはどんなものなのだろうと。私はただ、ひとりの人でいたかっただけなのだ、と。

(なかがわまさみち)

きっと誰もが幼い頃、周りの大人たちから「～ちゃん」と呼びかけられた経験があるのではないだろうか？ ときには、街角で呼びかけられて。ときには、甘い声色で。また、次第に大人という立場へと変わるにつれて、年端もいかぬ子の面倒を見るにあたり、親しみを込めて「～ちゃん」と、語りかけたこともあるかもしれない。

ところで、この拙稿を読まれている方々は、自分自身が周りの大人たちから「幼い子ども」としてみなされていたのは、幾つまでだろうか？ 背丈も伸び、言葉遣いも少しずつ大人びてくるにつれて、周りの大人たちの、例えば町内の小さなお祭りをはじめとした年中行事の役目を求めるなど年齢相応の態度を以て接してくる機会は増えなかっただろうか？

また、読者の方々なら、どの様な人を「幼い子ども」と看做すだろうか？ 幼稚園や保育園に通っている頃までだろうか？ 小学校低学年までだろうか？

よくよく考えてみると、中学生や高校生に対して、よほど幼少から親しい間柄でなければ、「～ちゃん」という接尾辞を伴って、声をかけることはあまりないような気がする。まして、成人を迎えた方々に対して、「～ちゃん」と呼びかけることなど、よほどの関係でなければなさそう。

しかしながら、生まれながらに重度の障がいのある方々、特に発話に困難を抱える方々に対して、「～ちゃん」と呼びかける人たちは、かなりの数にのぼる気がする。

例えば30歳、40歳を過ぎた、重度の障がいのある方々に対する、甘い声色、そして「～ちゃん」という呼びかけは、目の前のその人が、まるで就学前の子どものように幼く、周囲で起こっている出来事をよくわかっていないと看做す、メッセージそのものだ（断

っておくが、私は若い人たちを、何も理解していない存在だと言うつもりはない。むしろ、若い人たちほど、物事を深く考えている人たちだと思っている)。

ところで、「幼さ」って何だろうか？

何らかの「基準」が設定されていて、そこに達していないと「幼い」とみなされるのだろうか？「基準」の一つに、「一人で行える」ということがあるかもしれない。でも一人でできなければ、いつまでたっても「幼い」ままなのだろうか？

身体が不自由でも、誰かの助けを借りて好きな服を選んで着られれば、暮らしはもっと楽しくなると思う。でも例えば特別支援学校では、長い時間をかけても、服を着替えたり、ボタンをはめたり、紐を結んだり、手を洗ったりすることが、一人でできると称賛されることが、とても多い。

私には、ここのところ訝しんでいることがある。障がいのある方々、特に発話に困難を抱えている方々について、例えば身体が成長しても、内面は成長しないとみなし、周囲で起こっていることはあまりよく理解していないと捉えようとする傾向を、私たちはもっているのではないか。そう感じているのだ。

だから当人を前にして、こちらの言っていることは理解していないだろうと決めつけて、「どうせこの人は、〇〇だろう」などと、心ない言葉を平気で口にする人もいる。そして様々な活動は、説明や本人の同意もなしに一方的に、与えるように、行われる。そこに対話はない。

そしてよくあるのは、「試す」質問だ。まるで試験を課すかのような、「この人の名前は？」「今日の天気は？」といった、一つの正解を導くかのようなやりとり。しかし、よくよく考えてみると、人を試すようなやり取りは、日常生活のなかには、あまりみられない。

試された側からすれば、いい気分はしないと思う。なぜならば、人を試すような質問は、私はあなたのことを疑っています、周りのことをあまり理解していないと思っています、といったメッセージにもなりうるからだ。「本当にあなたは、わかっているのかな?」「これくらいのことなら、わかるかな?」と。

重い障害があり、発話に困難を抱えている方々は、本当に周りの出来事をまったく理解していないのだろうか? 仮に話すことが難しくとも、精神的にも成長を続けてはいないのだろうか? 内面では言葉を操り、何かを感じ、何かを考えてはいないのだろうか? 発話は難しくとも、本当は言葉を理解しているのではないだろうか?

ここでは、私が経験した、重い障がいがある方々との交流の、ほんの小さな一端を、記述してみたいと思う。一緒に手を添えて言葉を綴る¹という、ほんの小さな経験だ。この経験を記述することから、言葉が現れることについて、考えてみたい。

ともに綴る。そして、言葉が現れる。

障がいがあろうと、なかろうと、その人は、その人。目の前にいる人が、一人の人間であることに、何ら変わりはないはず。その人に対して、節度を以て接することは、大切なことであるはず。

盲、聾、肢体不自由、病弱、知的障害…といった、制度化された障がいとのみ、向き合っているのではない(例えば特別支援学校は、理念としては一人一人に個別的なニーズと向き合うことがうたわれているが、制度としては、盲学校、聾学校、養護学校といったよう

¹ 身体の一部に軽く触れることで、独力では実現できない動作の達成を支援する援助は Soft Touching Assistance (STA) と呼ばれ、書字のみならず日常動作にも応用可能とされる。詳しくは、以下の資料を参照。『子どもと知り合うためのガイドブック：ことばを超えてかかわるために〈特に身体運動に重度の障害がある人への支援〉』笹本健 (2010)、独立行政法人国立特別支援教育総合研究所

に、障がいごとに学校が分けられている。でも注意していただきたいのだが、病や、困ったことを抱えて生きていることを、否定しているわけではない。障がいがある方々が抱える、様々な病や、苦労や困難に様々な支援をすること、それは必要なことだと思っている)。あくまでも、一人の実存と向き合っているのだ。

だから私は、たとえ身体がうまく動かせない人であっても、簡単には相手の身体には触れない（緊急時は、もちろん別！）。触れるときは必ず、これからどの様な活動をするのか、そしてどうしてあなたに触れるのかを、説明する。

例えば、一緒に文字や文章を綴るときも、そうだ。

思い通りに、自分の手を動かせない方がいる。一人では、ほんの僅かしか手を動かせない方もいる。意志に反して、文脈の抜け落ちた言葉が口から漏れてしまう方もいる。身体が勝手に動いてしまう方もいる。

そのような方々に私は、一緒に文章を綴ることを提案する。ただ提案をするのではない。語りかけながら、提案をするのだ。相手は周りのことをよく理解しているのだという信念をもって。それは、どんなに重い障がいがあろうとも、目の前の人には周りの出来事をよく理解しているし、内面に言葉を宿しているはずだ、という信念だ。発話が難しく、思い通りに身体が動かないのかもしれない。でも交流のなかで、その人の言葉は現れる。

ある日その人は、自分の席に座っていた。私はその人が座っている椅子と、同じ高さの椅子をもってきて、その人の前に座る。そして、「〇〇さん」と声をかける。その人は、私の呼びかけに応じてくれた。俯いていた顔をすっと上げて、私の方を見た。そして私は、自分の胸を指差して、こう語りかけた。

「〇〇さん、僕はこんなことを考えているんだ」

顔を上げてはいたけれど、一見すると、表情に乏しいような気もする。もしかしたら他の人が見れば、無表情とらえるかもしれない。でも、私はそう感じなかった。呼びかけに応じて顔を上げたとき、「なんでしょうか？」と言いたげな目で、私を見つめたのだ。その人の目には、小さな力がこもっていた。

「誰もが、心のなかに言葉を持っているんだ。君も、もちろん、僕も。」

そう語りかけるとその人は、目を「きらっ」と輝かせて、いつもは合わせることの難しい視線を私に送り、いつもよりも声の調子をあげて「心」とつぶやき、自身の胸を指差した。

「そう、心だよ。心のなかの言葉。」

私はそういいながら、また自分の胸を指差した。その人も私と同じように、しかし私よりも大きく腕を動かして、自身の胸を繰り返し指差した。我ながら、青臭いことを語っていると重い、ほんの少しだけ恥ずかしい気持ちになった。でも直交的な語りかけに応答しながら、私の目の前のその人は、徐々に他者へとひらかれていく。

「だけどうまく心のなかの言葉を、うまく口にできないこともあるんだ。僕だって、人前に立って緊張した時や、考えがまとまらない時は、うまく話せないことがある。もしかしたら君も、思っていることがうまく喋れないことがあるんじゃないかな？」

すると今度は、少しだけ身体を乗り出して、嬉しそうな、生き活きとした表情を見せた。私に何かを伝えようとする雰囲気醸しだしている。

「うまく喋れなくても、気持ちを文章で表せる人もいるんだよ。一緒に、書いてみないかい？」

私はそう尋ねながらフェルトペンと紙（フェルトペンは、鉛筆やボールペンと比べると小さな力で、インクを紙につけることができる）を見せる。すると、その人は右手の甲をすっとあげて、視線を

少しだけ斜め下に向けた。視線と一緒に、上体も少し斜め下を向きはじめた。これから机上で執筆する準備をしようと、視線、上体、右手を調和的に動かそうとしている行為そのものが、「ともに言葉を綴る」という意思を表出しようとしている。その人にとって困難な発話ではなく、身体表現による表出だ。

その一連の動きから、私は「その人の同意」を感じとった。私はその人の右手の動きに合わせて、すっと流れるようにフェルトペンを持っていく。そしてその人の右手の甲を包み込むように、私は手を添える。そして机上に紙をすっと置く。

このようにして、ともに文字を綴る活動が始まる。いまは紙にフェルトペンで綴っている。でも指先で私の掌の上に綴ることもある。また、一緒に文字盤を指差すこともある。いずれにせよその人の動きを、触れている私の掌を通して感じとる。一緒にもったペン。添えた掌。指の動き。微細かつ繊細な動きから伝わってくる、その人の意思を感じとる。

注意していることがある。手を添えている私が、リードしてはいけない。あくまでも、その人が綴ろうとする動き、文字を指差そうとする動きに敬意を払うのだ。

「好きな季節は何ですか？ 僕は、春が好きだよ。暖かくて、過ごしやすいからね。君は？」

その人の手が動く。お、なるほど。そうきたか。一緒に文字を綴っていると、文字の書き順が、私とその人とは違うことがよくわかる。私とその人との差異が、掌から感じとられる動きを通して経験されたとき、その人の表現が際立つ。その人の動きを尊重して、一つ一つの文字を、ともに綴っていく。私の身体は感じるものであると同時に、感じられるものようだ。私はその人の手に触れながら、その人から触れられていると感じている。これがメルロ=ポンティの言っていた、「反転可能性」なのかもしれない。

腕が大きく動いてしまうことがある。でも決して、力を入れて抑え込んではいけない。殴り書きになろうとする力を整えつつ、文字を綴っていく。抑えるのではなくて、整えるのだ。その人は、一人で文字を描こうとすると、手首だけではなく、腕全体が大きく動いてしまう。その動きを、私はつつみこんだ掌で受け止める。そして次第に、触れる／触れられる掌、触れる／触れられる手の甲を介しての、対話が始まる。大丈夫。安心して書いていいよ。大きく動いちゃっても、受け止めてあげるから。口にはしないけれど、私は掌を通して相手の動きを受け止めて、私自身の意思を伝える。それを察したのか、その人は大きくなろうとする動きを一旦止めて、次の文字を書こうとする。

水を打ったような静寂につつまれる。私は掌から伝わるその人の動きに、意識を集中している。きっとその人も集中して、包み込むように触れられている手の甲から、私の意思を感じているのだろう。無言の対話だ。まるで森のなかを歩いているかのように、とても静かだ。

「すきなきせつは、ふゆです。」

ともに、ゆっくりと、綴った文章だ。言葉を持たないと、内面は幼いままだと、思われていた人が綴った文章だ。でも障がいがあるうとなかろうと、目の前の人と、一つの実存として接しようとする交流のなかで、紙上に、掌上に、言葉が表れることもある。一緒に持ったペンや、手を添えた指先を通して、その人の言葉が、掌や、紙や、文字盤の上に、広がっていく。

さっきのやり取りの続きだ。

「どうして、冬が好きなの？」

「ふゆがすきなのは、ふゆだからです。」

「君は、まるで詩人だね。」

驚きと喜びが混じったような、声色が出る。

その人は、重い障がいがあり、話すことに困難を抱えている。だけれどある日、長田弘の詩集を貸すと、食い入るような目つきで読みはじめた。

ことばって、何だと思う？

けっしてことばにできない思いが、

ここにあると指すのが、ことばだ。

(『花を持って、会いにゆく』より 長田弘)

(つじあきのり)

2017年2月 A p4c in the class of ethics

3年1・2組合同クラスの倫理の授業。

生徒数31人、しかし欠席が多く、今年最後の授業は25人。

前回の続きで p4c。

p4c を楽しみにしている男子生徒が数名いるが、その他の生徒はほとんどやる気なし。

ほとんどの生徒は進路も決まり、あとは卒業式を待つだけの消化試合だ。

運転免許の卒検の方が、多くの生徒にとってはリアルな話で、授業中でも教習所の教科書とにらめっこしている姿もちらほら見える。

やる気なし。

私ももう、やる気などは特にないが、

ごく自然に、当たり前のように彼らに声を掛けた。

「じゃ、前回 p4c に参加しなかった人たちでやろう。12～3人。他の人は外側で見てて。何か話したいことがあれば手をあげてくれればボール回すから。」

もちろん即座には動かない。

生徒が動かないときは無理に動かそうとすると逆効果だ、ということをよく知っている。

指示的な言葉は多ければ多いほど薄れていくものだ。

出席を確認して、余紙とサインペンを準備する。

とにかく自分の作業に集中。

すると彼らがガラガラと、仕方なさそうに動き始める。

「え～」という消極的抵抗の声、「こんどはおまえが出るよ」「いやいや俺はいいよ」とか譲り合う声、あきらめたように椅子を並べ出す音、いろいろな音が教室の中に雑多にこだまする。

こういう「うんざり感」は授業者にも伝染するから、できるだけ聞こえないように準備に1人没頭する。

輪ができる。

輪ができてそこに座ると覚悟が決まるのだろうか、みんな p4c モードの入口に並んだ。

紙を回し、p ネームを考えて書く。

このクラスでは、4 回目の p4c で、だいたいの流れはみんな分かる。

p ネームを書き出すと、少し空気が浮き立ってきた。

私は考える。

今日の名前はどのようなでしょう。

私はたいてい、そのときの気分で名前を決めるのだ。

アダニーとかアニーなどの名前を、何も考えずに出すこともあるにはあるのだが、

この日は自分にじっくりくる名前を探したかった。

昨年12月の終わりから、ある出来事が原因で、40日も山小屋に閉じ込められ、いまは山を下りて自宅待機をしているA君のことを思い出す。

思い出す、というかいつも彼のことを考えている気がするし、この教室にはいまだに彼の影が消えないシミのように残っていて、誰もがそのシミの存在を感じながら倫理の授業を過ごしてきたのだ。

彼とは倫理と現代社会の授業で、週に4回、顔を合わせてきた。

授業中、彼はいつも刺激的な発言をしてくれて、そのおかげで授業が毎回盛り上がった。対話はいつも、彼と私を中心に、数名の決まった生徒が参加していた。

「人を殺すのはなぜ悪いのか」

「学校に自由はあるのか」

「学校は正しい教育をしているのか」

「洗脳に気づくにはどうしたらよいのか」

どれも刺激的で、私を惹きつける問いばかりだった。

あの日、彼ははじめから何かに腹を立てていたように思えた。そうではなかったかもしれないが、結局彼は、授業の終わりには明らかに腹を立てていた。

そしてその日の夕方、彼は街を牛耳るボスの手下に捕まり、それから40日間、山小屋に閉じ込められた。

あの授業が終わったあとから捕まるまでのおよそ6時間の彼の心の軌跡を、私は何度も辿った。

ボスの手下の者どもがとった彼の調書をもとに、何度も何度も辿った。学校を退学になるか、卒業延期になるかは微妙なところだ。この一件でもう3回も職員会議が開かれて、まだ結論が出ない。職員会議ではっきりしたことは、2種類の教師がいるということだけだ。「生徒を教育をする教師」と「生徒とともに教育を生きる教師」。

いずれにしても、いまA君はいまここに居ず、その重たい痕跡を残しているだけだ。

今日のpネームは「アダニーチェ」にしよう。

何度か使ったことがある名前だけど、やはり「アダニーチェ」が

いい。

「みんなに聴いてみたい問いはない？」
といつものようにみんなに尋ねる。
すると少し間を置いて、隣の男子生徒が応えてくれる。
「いまハマってること」

この生徒からボールが回った。
「仮免。もう2回も落ちてる。今度受からないとほんとにやばい。」
来月にはみんな島を出るから、それまでに免許をとらないと面倒なことになるのだ。
ボールが私に来る。
じっくり考える。
ハマってること？

近頃の私は全然冴えない。いつもA君のことを考えている。
でも思い出した。
この1週間で2度。
山小屋で彼とニヒリズムについて対話をしたのだ。

「ハマってることは、山小屋でのA君との対話。めちゃくちゃ面白かった。」

空気が一気に軽くなったのが分かる。
みんなが感じてた彼の影が、くっきりとした形をとり、みんなの対話相手として現れてきたかのよう。
あいつはいろいろやばいやつだけど、みんな彼を好きなのだ。

「なんであんなに面白かったんだろう。1度目は、あいつ泣きながら私を非難して、2度目はつきものが落ちたように、さわやか

な笑顔で俺を迎えてくれた。いや、ほんとに面白かったんだよ、彼と話すのが。ああいう特殊な空間だったからかな。無味乾燥なコンクリの壁とか、壁の高いところにあるの小窓とか、そばで無言のまま対話内容をメモしてる手下とか。妙な緊張感があったな。」

みんなニコニコしながら私を見ている。

「なんならもう一度、あそこに入ってくれないかな。」

そう言うと大爆笑。

私も久しぶりに心から笑った気がした。

「どんな話をしたの？」

「ニーチェのニヒリズム。A君が、生きる意味なんてないって言って泣くから、ニーチェという人も100年以上前にそう言い切っていた、と話したんだ。みんな生きる意味って何だと思う？」

「オモーい。そんなこと考えたくない。」

「A君もそう言ってた。山小屋に閉じ込められて、こんな状況で生きる意味なんてきつすぎる、って言ってたよ。でも正直言って僕には分からないんだ、その重さってのが。人生に生きる意味なんかなくて本当に分かったら、もっと身軽に、もっと明るく生きれる気がするんだ。彼にもそう言ったけど、聴いてくれなかったね。」

ボールは次に回る。

パスが2～3回続いて1人の男子生徒。

「いまハマってるのはここに居る時間。授業とか休み時間とか、とにかく学校にいる時間。自分は就職が決まってるんで、卒業したらもうこんなに自由な時間ないと思うから」

なんとなくみんなしんみりする。

「しんみり」は場に流れている水脈が、体の中に浸透してくるような心地よい言葉だ。

みんなが同じ土俵に上がった気がする。

圧力のない、自由な土俵。

みんな一緒に居る。

そこからテーマは卒業になる。

卒業するってどういうことだろう？

「いまの時間がキラキラすること」

これはバレー部の女子。

「どういうこと？」

「なんかもう終わりって思うとキラキラしてみえる」

「キラキラするって、何がキラキラするんだろう。教室だって、生徒だって、学校だっていつものとおりでしょ。みんなが卒業して居なくなっても、人は変わるけど学校はそのまんまでしょ？ひょっとすると、ずっとキラキラしていたのに気づかなかっただけなんじゃない？」

「もう時間がないって分かるから、大事にしたくなる。」

そう、この時間を大事にしたいと私も思った。

2017年4月 kendo-bu in budoujyo

4月になってからやっと武道場に顔を出せるようになった。

この半年間、苦手な仕事が山のように襲いかかってきて、部活ど

ころじゃなかった。

部員は男子3人、女子1人。全員3年生だから未来のない部だ。それでも5月末のインターハイ予選に向けて、彼らなりに懸命に頑張ってきた。

歳のせいかな、あるいは不摂生のせいかな、稽古をしていてすぐに息があがる。

でも、彼らと竹刀を交えている時だけは、私は教員ではなく、おっさんでもなく
ただ戦う者になる。
それはつねにみずみずしい経験だ。

生徒の竹刀と中心を取り合い、相手の竹刀のやや下側を攻めて相手が引く瞬間、
私の体が瞬時に伸び上がり、竹刀が面を叩く。
その時、少しでも躊躇すると、逆に長身のヤツの竹刀が私の面に覆い被さってくる。
そういうやりとりをしているとき、
まだまだイケるかも、と思う。

面をとって息を整え、思う存分水を飲めば、体の全部が喜んでいるのが分かる。
海の中でえら呼吸している魚になった気分だ。

全身が進行する時間をしっかり捉え、達成感と充実感がせり上がってくる、その先端に、
私はしばしばぐらをかいて世界を見下ろす。

そういうハッピーな時間はその日の就寝で終わる。
明日は地獄になる。

体も心も鉛になる。

世界が見えなくなる。

自分と世界との境界すら分からなくなる。

そんな中で、もう何回、p4cをやってきたらどうか。

2017年5月 A dream of p4c at the orange-shop

F：今日のスタートラインは「学校でp4cをやり続けること」についてです。自由に話してもらって構わないのですが、最初は、ここに2年ぶりに参加してくれたアダニーチェさん、いかがですか？

アダニーチェさんはいま、南の島の高校でp4cをはじめて3年目だよ。いろいろ大変だったって聞いているけど？

A：みなさん、お久しぶりです。ここに来るのはほんとに久しぶりで、めっちゃ懐かしいです！

ここを卒業して南の島に行ってから2年ぐらい、一言では言えないけど、やっぱりいろいろ大変でした。でも楽しいこともあって、それはしょっちゅうあるわけではないけど、回数が少ないだけで一つひとつはとても大きい、というか。

B：でも確か、以前アダニーチェさんがここに居たとき、学校でp4cをやることに葛藤などはないはずだ、って勇ましく言ってなかった？

A：言いました（笑）。あのときは、少しでも迷いがあると葛藤するけど、迷いがなくなってふっきれた感じになれば葛藤なんか超越する、みたいなことを偉そうに言ってました。だから、結局、日々迷いながら2年間を生きてきたのかもしれない。

F：何をどう迷ってたんですか？

A：そうですね。学校という「反教育的」な制度の中でp4cをやっているということ。うーん、というか、p4cをやろうとすると、学校という旧態依然とした制度がいちいち反教育的に現れてくる。教育と反教育との葛藤。そこをうまく通らないとトラブルにな

るし、それだけじゃなくて、たとえば今まで受けてきた教育をうまくこなしてきた優等生なんかは、「何この人？」みたいな目でぼくを見たりする。教科書どおりに進めてよって感じで。だから迷う、躊躇する。ますます p4c が重くなる。そこを乗り越えていった人って、一体どういう闘い方をしたんだろうと思います。

C : 闘い方かなあ。そもそもなんで闘わなければならないんですか？

A : たとえばやりたいことがどんどん出てきて、それをやってくことに没頭して前に進んでいるとき、つまり波に乗ってるときなんかは、きっと周囲をいい形で巻き込んでいってると思うんです。それが一番いい形。でも、なかなか波を掴まられないことが多くて、それで悪戦苦闘しながら続けている、そうすると極端なばあいは何らかのトラブルが起こる。そのトラブルが周囲の人を巻き込んでしまうっていうか。このばあいは迷惑をかけるってことだけだ。

C : たとえば？

A : たとえば、p4c をやってる生徒は、理屈っぽくなるとか、挨拶しなくなる、みたいなことを言われたことがあります。

F : なかなかしんどそうですね。なのになぜ続けてるんですか？

A : そういえば、p4c を続けるか続けないか、ということで迷ったことはないですね。「やめる」という選択肢はないです。地味に続けてるのは、空気を吸うとか水を飲むのと一緒で、ほかに自分の有り様がない気がします。ほんとうは、1年目はこういうことをやった、2年目はそれをさらに広げた、という風に、だんだんと形が出来ていくのが理想かもしれない。でも、そんなことを望むのはどうも無理で、ただじっとうずくまるようにやり続けている。それしかないし、そうしていると少しずつだけど、やはり変化が生まれてきます。少なくとも、はじめは息苦しくて仕方なかったのが、いつの間にか少ない酸素量でもなんとか活動できるようになってくる。

- C : さっきアダニーチェさんが、「波を掴まられない」みたいな話をしたけど、仕事をしていて波に乗れるときと乗れないときって確かにある気がしますね。私も数年前に会社勤めをはじめたんだけど、自分の動きや意図がずっと周囲に伝わって、仕事の流れるときがあります。体調とか、自分自身の調子も関係してるのかもしれないけど、やはり人間関係かな。それを常にメンテナンスしているといいような気がします。
- D : メンテナンスは大事だね。何事も放っておくとさび付いてしまうからね。
- F : でも、たとえば料理人が包丁をメンテナンスするのは、それが仕事の道具だからですよ。しかし人間関係は包丁みたいに道具って割り切れるのかな。
- D : というより、道具と自分との関係を磨くのがメンテナンスなんじゃない？
- C : じゃあ人間関係のメンテナンスって、文字通り自分と他人との関係のメンテナンスですね。
上司や部下との関係をメンテナンスする。コミュニケーション。そういえば、料理人が包丁を研ぐのは、包丁とコミュニケーションをしているようにも見えますね。
- F : なるほど。じゃあ p4c のばあいは、どうでしょうか。p4c のメンテナンスって、どういうことになるでしょうか。料理人と包丁との関係に置き換えることができるでしょうか。たとえばハワイ大学の Dr.J が p4c をやってるのを見たことあるけど、p4c を神業のようにうまく使いこなしているようにも見える。
- B : たしかに、good-thinker's tool をうまく使ったり、子どもが喜ぶような表情や声色を使ったり、おもちゃを効果的につかったりしている。でもそれらは p4c のための道具であって p4c そのものじゃないでしょ。p4c って、具体的な、個々のこどものコミュニケーションじゃないですか。
Dr.J はただ純粹に子どもたちと一緒に、探究をしているだけな

んじゃないかな。

- C : ということは、p4c のメンテナンスっていうのがあるとすれば、それは Dr.J が使っていたような探究のための道具が、いつも自分の手に馴染んでいるということかな。たしかに good-thinker's tool に精通していれば、p4c も動いていくはずだし。
- A : ぼくのばあい、p4c のメンテナンスという言葉で思いあたるのは、ある特定の作法みたいなものですね。最初に p ネームをつかって、小さな問いをみんなで答えていって、ボールを回していくある種の儀式。儀式をきちんとやっていると、p4c 自体が動いていく。というか、p4c が降りてくる。
- F : p4c が降りてくる。するとファシリテーターは巫女さんみたいな？
- A : そうとも言えるかも知れません。少なくともそんな風にしたことが何度かありますね。逆にファシリテーターとして肩肘張っていたり、対話のゆくえが心配になってどうにかしなくちゃなんて考え始めると、苦しくなって対話が進まなくなる。とてもしゃないが対話を意図的に誘導したり動かすことなんてできないんです。でもそんなとき、動揺する自分から離れて儀式に没頭していると、不思議に p4c の方が勝手に降りてくることもある。そして霊みたいに、p4c が参加者全体に憑依する。
- F : 憑依？ 憑依されたって実感はあるんですか？
- A : あります。憑依の肌触りまで分かる気がします。ある人の発言がきっかけになって、一瞬で共同体ができてくる。一緒に居るっていう空気感がどっと押し寄せてきます。
- B : そう考えてくると、つまり p4c のメンテナンスって、p4c を降ろすための作法、p4c を招くための環境づくりっていうことなのかもしれませんね。
- D : そう、そしてその環境の中で一番の肝は、巫女さん、つまり哲学者の存在なのではないでしょうか。哲学者が輪の中に居なければ、p4c

降りてこない。

A：最近、ほんとに痛感することなんだけど、「哲学者」の反対語は「教師」なんじゃないかなって思う。教師はつねに教えようとする。最近では「アクティブ・ラーニング」と称して、授業の中で生徒に考えさせたり、発言させようと躍起になってる。自由に考えさせて発言させようとしながら、対話の終着点は教師の頭の中にはじめからあって、無意識的にそこに誘導しようとする。ぼくにもそういう部分があるけど、ぼくの中の「教師」を意識的に消し去らないと、p4cは絶対に降りてきてくれない。巫女の仮面をかぶった、もっとも不純な何かです。

C：哲学者と教師との違いは何ですか？

A：哲学者は自分と世界との関係をつねに吟味するけど、教師はしない。教師は知を所有していて、その知は増えることも減ることもなく固定していて動かない。教師は動こうとしないんです。自分が無知であることに無知だから。

C：でもAさんの職業は高校教師でしょ。巫女さんであることと矛盾するでしょ？

A：それが迷いだっただと思います。でも、以前は巫女さんの仮面をかぶった教師だったけど、いまは教師の仮面をかぶった巫女さんです。まだまだ巫女さんとしては未熟なのですが。

C：うーん、でも何か難しそうですね。私が高校生だったとき、そんな教師はいなかった気がするし、それでも学校は好きだった。あの、独特な無気力感とか、気だるさとか。放課後、いつまでも教室に残ってダラダラおしゃべりしていたり、楽器を鳴らしていたり。ああいう場って、貴重だったと思います。いま思い返すと、ちょっとウソっぽい言い方になるけど、あの場が私たちを見守ってくれていたような気がする。

F：場が見守っていた？

C：そう。学校って基本的にバラバラでしょ。イケメンがいて、イケジョがいて、オタクやださいのや真面目なのがいったり。世界

が違うでしょ。それぞれのグループに分かれて、その間にはほとんど交流がない。ケンカはたまにあったけど。同じクラスでも名前すら分からないヤツだっていた。だけど、そういう亀裂をやさしく見つめていた存在が居た気ようながするんです。怖い先生もいたし、訳の分からない教師もいた。それも全部組み込んでいたのが学校という場だったんじゃないかな。

混乱も、喜びも、悲しさも、寂しさも、忙しさも、全部そこで生まれてそこで消えていく場。教師なんか基本的に存在感はなかったですよ。だからもっと安心していいんじゃないですか、学校の先生は。ほっといても無数の出来事がそこで起こってるし、たまにバラバラな小宇宙を全部巻き込むようなことだって起こるかもしれない。

- A：バラバラな小宇宙が、誰かの発言や行為がきっかけになって、一つの「問い」に巻き込まれる。そういうことがたまに起こってるのかもしれない。中にいると、その全貌を見ることはできないのだけど。…あ。いま見えた気が…

ジリリリリリリリリ

安谷屋：やばい。今朝も寝坊だ。職員朝会に間に合わないかも…。

2017年6月 A game of high-school kendo

アズサは人一倍、稽古熱心だ。

稽古量は県内のどの強豪校にも負けないぐらい、頑張っている。

でも、自分の癖が直らない。

面に出るとき、左足が動くから相手に分かる。

だからアズサがどんなに早く打ちに出ても、よけるのは簡単だ。

それに、竹刀で中心を攻められると、竹刀を持つ左手が上がって隙だらけになる。

いつもそのポイントで逆胴を切られて負ける。
4月の合宿以来、ずっとそれらの癖を指摘してきた。
自分の癖、自分の体の動きを自覚しないと、自分も相手も見えなくなる。
でも、それが一番、難しい。
どんなに苦しい稽古よりも苦しい。

一週間前からはそのことを指摘しなくなった。
ここまできたら、あとは自分らしく闘うしかない。
行け、アズサ。
面をかぶった彼女の背中を大きく叩いて試合場に送り出した。
案の定、2本とられて負けた。
はじめから分かっていた負け方だった。
体の動きを自覚するのは難しい。
長年の癖を直すのは難しい。
でも、全力で闘っている彼らの姿を見るのは楽しい。
すべての癖が、一瞬一瞬、彼らの存在を証明している。
悔しさがほろ苦く、泣いているアズサの姿が美しい。

(あだにやたかお)

対話を通して現れるもう一人のわたし
——フーコーの「パレーシア」を手掛かりに——

渡邊陽祐

もくじ

序

第一章 パレーシアの概要

第一節 パレーシアとは何か

第二節 パレーシアのゲーム

第三節 パレーシアは何ではないか

第四節 古代哲学におけるパレーシアの位置

第二章 『リア王』におけるパレーシア

第一節 『リア王』概要・

第二節 コーディリアのパレーシア

第三節 ケントのパレーシア

第四節 道化はパレーシアを行使できるか

第三章 パレーシアと自分自身の説明の接点

第一節 自分自身の説明に伴う困難

第二節 ソクラテスのパレーシアー「試金石」としてのソクラテス

第三節 ソクラテスの対話における自分の溶解

第四節 自分自身の説明とその可能性

おわりに

結び

文献

序

この論文は次の三つの目的で書かれている。

第一に、ミシェル・フーコーによって提示された古代ギリシアに由来する「パレーシア」について、いくつかの観点から整理すること。フーコーによるパレーシアの定義を確認し、これが古代ギリシアで現れ、展開していく過程に着目し、その背景と実践の観点からフーコーの仕事を整理する。フーコーがパレーシアを中心的に扱った文献は、現時点ではコレージュ・ド・フランスなどの大学での講義の録音を文字化したものに限られており、この資料群を特定の観点から整理することで、第二章以降の考察の用意とすると同時に、フーコーのパレーシアとその歴史的輪郭を把握する際の導入的素材として本稿が利用されることも意識している。これについては第一章で行う。

二つ目は、パレーシアを用いて文学作品を読むことで、そこに何か新たな読みの可能性を開くことはできるか、という実験的な関心に根付くものである。パレーシアを道具的に使うことで、この「概念」の応用性や強度が確認できるだけでなく、文学作品の読解にあたって従来とは異なる新たな視点を導入できればおもしろいと考えた。本稿では、シェイクスピアの『リア王』を取り上げ、その登場人物の内の三者——リアの末娘コーディーリアとリアの忠臣ケント、リアの道化——に主に焦点を当て、彼らとパレーシアとの接点を考察することから、彼/女らが物語内で担う役割を分析し、さらにそこから可能になる作品全体の解釈の提示を試みる。これは第二章で行う。

最後は、パレーシアを念頭に置きつつ、他者に自分自身を説明する際、筆者がしばしば経験するある種の「躓き」に着目し、考察したことから「自分自身を説明することは単なる発話に留まらない、同時に何か別のことも行っているのではないか」という仮定を引き出し、だとすれば、そこで起こっていること、あるいは起ころうとしていることは何か、という問題意識のもとで、探求を進めること

である。パレーシアを探る内に、フーコーによって触発され、自分なりの問いとして芽生えた関心——自分自身を説明するとはどういうことか、そこでは何が起きているのか——を、先行文献を参考にしつつ掘り下げていきたい。この際、J・バトラーの著作『自分自身を説明すること』、フーコーがパレーシアの体現者だとみなすソクラテスによる対話の場面、古代哲学の真実を語る実践などを参考にしている。これについては第三章で論じる。

第一章、第二章、第三章のテーマはそれぞれ「パレーシア」、「文学」、「自分自身の真実を語ること」といえるだろうが、第二章と第三章の関連性はあまり明確ではない。しかし、この論文全体を結ぶ「通奏低音」のようなものがあるとすれば、それは「物語性」だと考えている。フーコーのパレーシアは、現実において何らかのドラマやストーリーを作用させる力点のような性質を持ち、ゆえにパレーシアは常に何らかの物語と緊密に結びついているように思われる。文学を、個人の思想や感情が物語の形式をとって表出した文化と定義できるなら、文学とパレーシアは「物語」という観点において何らかの親和性を持つといえるだろう。また、ひとは誰でも自分自身に纏わる何らかの物語を持っている。自分自身の説明では、如何に自分を公正に客観的に語ろうとしても、そこで語られる「私」は、事実のみによって構成されるわけではなく、言葉による一般化や、語り手である私のその時々々の精神状態や価値観、判断といった様々な要素に従っており、したがって語りの都度、語りのなかで「私」は再構成される。自分では語れなくとも、社会に生きる以上、私の物語は誰かによって、あるいは誰かの物語の一部として、何らかの形で語られるだろう。このように、それぞれのテーマは共通して何らかの「物語性」を帯びているといえる。とはいえやはり、本稿はフーコーのパレーシアに関する探究であり、とりわけ「物語」にこだわる気はないが、それは個々のテーマをゆるやかに結びつけ、全体として一つの環を形作るもうひとつの契機として考えている。

第一章 パレーシアの概要

ミシェル・フーコーはその晩年、「主体」や「真理」の問題を探求する際に「パレーシア」という古代ギリシア・ローマ時代に由来する概念に注目した。1982年から84年の三年間のコレージュ・ド・フランスの講義——とくに1983,84年の講義——では、パレーシアをその中心に据え、さまざまな角度からの分析と考察をおこなった。彼の講義録である『真理とディスクール』で、パレーシアは次のように端的に説明されている。

[...]パレーシアとは、発言者が真理との個人的な関係を表明し、他者や自分を改善し、援助するために真理を語る義務があると考えて真理を語ることで、自分の生命を危険にさらす言語活動です。

パレーシアでは、話し手は自分の自由を行使し、説得よりも率直さを選び、偽りや沈黙よりも真理を選び、生命や安全性よりも死のリスクを選び、おべっかよりも批判を選び、自分の利益や道徳的な無関心よりも道徳的な義務を選ぶのです。¹

本章では、フーコーの晩年の講義録(『主体の解釈学』『自己と他者の統治』

『真理の勇気』『真理とディスクール』など)を主に参照しつつ、彼によって提示されたパレーシアの概念を確認し、またこれを古代ギリシアにおいて位置づけられる歴史的な文脈や哲学的実践の観点から整理すると同時に、第二章以降の考察の用意としたい。

第一節 パレーシアとはなにか

パレーシアは、語源的には、すべてを語ること(率直であること、心を開くこと、言葉や言語を開始すること、言葉の自由)の謂いであ

¹ 『真理とディスクール』22頁

る。²英語では free speech と訳される。パレーシアゼスタイは「パレーシアを行使すること」「すべてを語ること」、パレーシアステースは「パレーシアを行使する人」「すべてを語る人」を意味する。「すべてを語る」には、真理についてすべてを語る、真理について何も隠さないこと、自分の考えている真理を包み隠さず、余すことなく語る、といった意味がある。

フーコーは、パレーシアを大きく二種類に分ける。よい意味と悪い意味とで使われる場合の二種類である。悪い意味で用いられる場合は「好き勝手なことを何でも語ること(頭に浮かんだこと、自分が弁護したい主張にとって有用でありうること、語る者を突き動かす情念ないし利害に役立ちうることを、好き勝手に何でも語ること)」を指す。³これは、おしゃべりをやめない者、自制のできない者、合理性や真理の原則に基づいて弁論できない者を非難する場合に用いられた。

よい意味で用いられる場合、それは「何も隠さず真理を語ること、いかなるものによっても隠し立てせずに真理を語ること」になる。⁴真理を見えにくくする留保や隠蔽、屈折を行わず、美辞麗句によって言葉を飾りたてることもなく、率直に語るということである。さらにフーコーは、よいパレーシアの条件として、ここに二つの要素を加える。一つは「真理を述べる行為のなかで、第一に、語られた真理とそれを語った者の考えとのあいだの根本的な絆が表明されること」、もう一つは「二人の対話者(真理を語る者とその真理が差し向けられる者)のあいだの絆が危うくされる」ことである。⁵

一つ目の条件にある「語られた真理とそれを語った者の考え」との「絆」とはどういうものか。パレーシアを行使する者は、自分の語る真理について、それを「自分が本当にそうであると考えている

² 『主体の解釈学』414 頁

³ 『真理の勇氣』14 頁

⁴ 前掲書 15 頁

⁵ 前掲書 16 頁

こと」として語らなければならない。自分が考えることとは別のことを「真理」として語ることは可能だが、それはパレーシアではない。例えば、顧客を説得して何かの商品を買わせるために、自分は欲しくないし良いとも思わないその物を、如何にも良さそうで自分も欲しがっているかのような言葉の装いで売りつける場合が挙げられる。パレーシアを行使するとき、自分が真理だと思っていることを語ることで、その者は「自分が言表する真理に自ら署名し、その真理に自らを縛りつけて、その結果、自らに真理を課し、自らを真理によって拘束する」ことになる。⁶これが絆の意味である。パレーシアにおける語り手は、発言する主体であると同時に、発言されたことの主体でもあるのだ。彼は単に真理を語るだけでなく、同時にそれを語った者として自分を表明するのであり、パレーシアは、発話であると同時に行為でもあるような態度なのだ。パレーシアの行使は、「私が君に語る真理、それを君は私の中に見る」ということの表明である。⁷フーコーは次のようにも言っている。

その言葉を発する者にとって、その言葉は契約や紐帯としての価値を持ちます。それは言表行為の主体と振る舞いの主体のあいだの契約なのです。...「私は真理を語る」という瞬間に、その人は言ったことをおこなうと約束し、表明した真理にひとつひとつ従っている振る舞いの主体となることを約束しているのです⁸。

次に、パレーシアを行使する際には「二人の対話者」の「絆が危うくされる」ことが必要であるという二つ目の条件についてだが、これは、パレーシアを行使する者は、つねに何らかのリスクを背負うことを意味する。そのリスクは多くの場合、対話者同士の関係の危機という形をとる。フーコーはパレーシアを捉える際、この点を

⁶ 前掲書 pp.15~16

⁷ 『主体の解釈学』 461 頁

⁸ 前掲書 459 頁

強調する。そして、しばしば『ディオンの生涯』というテキストを参照し、プラトンとディオニュシオス一世とのやりとりを取り上げる。プラトンは、シラクサの統治者であるディオニュシオスのもとを訪れ、そこで彼に幾つかの真理を語るが、この僭主はそれを不愉快に思い、実行されなかったものの、プラトンを殺害する計画を立てる。しかし、プラトンはそのことをすでに知っていたという。プラトンは、そうしたリスクを引き受けた上で、僭主に対して真理を率直に語ったのだ。このエピソードからフーコーは、パレーシアを行使する者は、真理を語ることでつねに何らかの危機——対話者同士の関係の危機——を招き、極端な場合には、自らの生命を危険に晒すと考える。したがって、パレーシアは、危機に直面して語る勇気と結びつく。それは、自分の身に降りかかりうる様々な不利益を見越した上で、なお相手のために真実を語ろうという、寛容さに根差した倫理的態度であるといえる。したがって、例えばある者が、拷問や刑罰などの何らかの強制や圧力の下で真理を語る場合、それはパレーシアを行使したことにはならない。真理を語るにあたっては、つねにそれを語らなくてもよい、沈黙を守る自由も保証されていなくてはならないからだ。パレーシアは、個人の道徳的な義務感や責任感に基づいている。また、その根本機能は、誰かに真理を示すことではなく、そうすることで相手を批判することである。⁹パレーシアは、聞き手や話し手自らを批判するのだ。プラトンが、王であるディオニュシオスに語ったように、パレーシアは「下から上に」向かって語られる。パレーシアステースは、真理を語る際、つねに聞き手よりも力を持たない者として自らを差し出し、互いの関係の一切を相手の振る舞いに委ねるのだ。

⁹ 『真理とディスクール』 19 頁

第二節 パレーシアのゲーム

前節の内容をまとめると、パレーシアステースは、自分が本当だと信じていることを真理として、自発的に語る。同時に彼は、その語りによって何らかのリスクを冒し、これを引き受ける。義務感から自分の犯した罪を誰かに打ち明けたり、友人を助けるために彼を批判したりすることはパレーシアの行使といえるが、教師や学者が、自分が本当だと信じていることを語り、かつ自分は本当のことを語っていると信じていても、それが自らのリスクを冒していないならば、彼らはパレーシアステースではない。教師が生徒に、父親がその子どもに真理を語る場合、それは互いの関係の危機を開かない「上から下への」言葉であるため、パレーシアとはいえないし、また王や僭主はその立場上、原則としてパレーシアを行使できず、常にそれが向けられる対象であった。

ところで、フォーコーは、西洋古代におけるパレーシアの組織化やその発達、安定は、パレーシアの「ゲーム」によって可能となったという。¹⁰ パレーシアのゲームは、「パレーシアステースが万難に打ち勝って真理を語ることで自らの勇気を示すならば」、相手はその真理を「受け入れることによって自らの魂の高潔さを示さなければならぬ」という協定」をその核心にもっている。¹¹

パレーシアとは、語る者における真理の勇気、つまりすべてに逆らって自分の考える真理のすべてを語るというリスクを冒すものであると同時に、自分が耳にする不愉快な真理を真であるとして受け取る対話者の勇気でもある。¹²

¹⁰ 『真理の勇気』17 頁

¹¹ 前掲書 18 頁

¹² 前掲書 18 頁

パレーシアはある時期から「ゲーム」として、役割関係をもって行われるようになる。このゲームでは、パレーシアを行使する者が真理を語り、それを提案する役割を演じるのなら、語られる相手はそれを引き受け、相手のパレーシアに応じなければならない。互いの関係を賭けたうえで、批判する者の勇気と、批判される者の忍耐力が試されるようなゲームである。また「ゲーム」という言葉からは、勝ち負けや遊び、娯楽のような気楽さを連想し、現実的なリスクを冒しておこなうパレーシアとはそぐわないようにも思われるが、役割関係や駆け引き、互いの立場の違いが生む権力の作用を経て真理が現れる様子から、フーコーはこれを「ゲーム」と呼ぶのだろう。

さてここで、パレーシアに関連する「真理」の意味について整理しておく。パレーシアステースは真理を語るが、そもそもこの場合の「真理」とは何だろうか。フーコーは次のように述べる。

しかしパレーシアステースは自分が「真理」と考えることを語るのでしょうか、それともほんとうに真理であることを語るのでしょうか。わたしの考えでは、パレーシアステースは、あることが真理であることを知っているために、真理を語るのです。そのことが本当に真理であることを知っていて、それを語るのです。¹³

フーコーによれば、古代ギリシアにおいては「真理とはなにか」と問われることよりも「真理を語ることはどのようにして可能か」「真理を語る者を見分けるにはどうすればよいか」ということの方が問題であり、「真理」それ自体を扱う一連の問いは、デカルト以降の近代哲学に特有のものだという。

デカルト以降の近代の哲学にとっては、考えていることが真理とみなされるのは、思考する主体の精神のうちで、明証性という経験が生まれる場合です。しかしギリシアでは、考えていることが真理となるのは...パレーシ

13 『真理とディスクール』 13 頁

アという発言する行動そのものによってです。¹⁴

古代では、真理そのものを問うことよりも、真理を語るのはだれか、どうやったらそれを見分けられるか、ということの方に関心が寄せられ、パレーシアに纏わる一連の問題もそうした背景の下に位置づけられる。

第三節 パレーシアは何ではないか

ここでは「パレーシアとは何か」というのではなく「パレーシアは何ではないか」という観点からフーコーの考察を整理し示す。

三.一. 追従と弁論術

フーコーはパレーシアの道徳的な敵として追従、技術的な敵として弁論術を挙げ、これらと対比的にパレーシアを捉えてもいる。とくにパレーシアの率直な語りと弁論術の対立は、プラトンによるソクラテスの対話篇(『ゴルギアス』『パイドロス』『ソクラテスの弁明』など)においてもみられ、ソクラテス自身がこれを厳しく批判しているように、両者の関係は古代ギリシアに由来する伝統的なものであることがわかる。プラトンの対話篇では、パレーシアを体現する者としてのソクラテスと、弁論術を好む者たちとが対比的に描かれている。

さて、まず追従とは、社会的地位や力関係において、立場の下の者が上の者に対して、ロゴスを用いて自己の利益のためにその恩恵や好意を得ようとする行為といえるだろう。そのために追従者は、相手がすでに考えていることや言って欲しそうなことを、あたかも自分自身の意見のように代弁して、相手に聞かせる。聞き手は、相手の考えが自分のものと同じであることに安心し、納得し、それに

¹⁴ 前掲書 pp.13~14

魅惑されてしまう。つまり追従は、相手がその人自身の実際の姿に満足することをも妨げる。追従は、語りかけられる人を語る人に依存させるような関係を生む。一方、ある人がパレーシアを行使するとき、それが向けられる相手は、その批判的な語りによって自分の本当の姿を見せられ、不安や怒り、おそれを覚え、追従の場合とは逆の状態に陥る。というのも、パレーシアの目的は、他者が「自律的で独立的で完全かつ十全な自己との関係を構成すること」ができるようにすることだからだ。¹⁵パレーシアの真実の語りは、語りかけられた人が、それを内面化し主体化することで、もはや他者の言説を必要としなくなる状態に導くことを目指しているのだ。

続いて、パレーシアの技術的な敵としてフーコーが挙げる弁論術に関して、両者の対立を次の三点にまとめて図式的に示す。まず、弁論術は真のみを伝達する技法ではなく、ときに偽りをも伝達し、説得する術であるという点。¹⁶二つ目は、弁論術は規則だった手続きによって組織される術でもあり、つまり教えられる術でもあり、また論じられる主題が言説の弁論術の規則を構成し規定するという点。¹⁷三つ目は、弁論術の本質的な役割は、他者に働きかけて何らかの方向付けを行い、それによって語っている本人が最大の利益を得るようにするという点。¹⁸対してパレーシアは、その語りにおいては真理しかなく、それは真理そのものの直接的な伝達である。また、パレーシアには真の理論や系統立った説明はないため、したがって術とは言い難く、語る内容によって語り方が規定されることもない。さらに、パレーシアを行使する者は私的な利害関心を持たず、自らの道徳的義務に従って語り、その態度の根底には語りかける相手への寛容がある。以上の点において、弁論術とは対立関係にある。た

¹⁵ 『主体の解釈学』 429 頁

¹⁶ 前掲書 pp.431~432

¹⁷ 前掲書 433 頁

¹⁸ 前掲書 435 頁

だし、ある成果を得るためにパレーシアの戦術において弁論術の要素や手続きに頼ることはあるため、両者をまったく異なるものとして切り離すには無理がある。実際、パレーシアを体現するとされるソクラテスが対話のなかで、弁論術に由来すると思われる「術」で相手を導き、対話者の無知や矛盾を露わにする場面が、対話篇においてはいくつみられる。したがって、パレーシアと弁論術の関係は、パレーシアは「根本的には弁論術の規則から解放されており、必要が生じたときにのみ」これを迂回的に取り上げて利用するが、弁論術にはパレーシアの要素は見いだせない、ということになる。¹⁹

三.二. 四つの根本的な真理陳述の様式

先にみたように、パレーシアは追従と弁論術と対比的に捉えられ
るが、フーコーは他にこれを古代ギリシアにおける四つの根本的な
く真なることを語ること>の方式の一つとして相対的に位置づけ
てもいる。この真理陳述の四つの方式はフーコーによって、預言、知
恵、技術/教育、パレーシアに分けられる。そしてこのく真なるこ
とを語る>主体は、預言者、賢者、技術/教育者、パレーシアステース
という形態をとる。しかし、それぞれの真理陳述の様式は「互いに
異なる登場人物を含意し」、「互いに異なる発言様式を必要とし」、「互
いに異なる領域」にかかわり²⁰、文化や社会、文明、その言説の様式、
つまり「真理の体制」の内で様々な形で組み合わせられているため²¹、
預言者、賢者、技術者、パレーシアステースというフーコーによ
る分類は、職業や社会的役割としてではなく、それぞれの真理陳述
の一つの現れ方として、すくなくとも古代ギリシアの場合の一例と
して理解されるべきだろう。以下では、そうした真理陳述の様式の

¹⁹ 前掲書 436 頁

²⁰ 『真理の勇気』34 頁

²¹ 前掲書 37 頁

なかでパレーシアがどのような性格、位置づけを持つかを示す。

まず、預言者を通じてみられる「預言」の真理陳述の様式をみる。預言者は、自分のものではない言説を仲介者の立場で語る。彼は、自分自身の名において語るのではなく、別の誰かの名において、別の誰かの声で語る。そして多くの場合、神の言葉を伝達する。預言者は「時間が人間たちに対して覆い隠していること、そして彼なしにはいかなる人間の目にも見えずいかなる人間の耳にも聞くことのできないようなことを、明るみに出す者」だが、その預言は必ず謎という形で示される。²²そこでは専ら未来や運命に関する言説が語られるが、その預言はその語り方ゆえ明白な「処方」としては機能せず、受け取った者はそれを元に質問したり解釈したりしなければならない。

次に、「知恵」の真理陳述の様式が含意する「登場人物」である賢者について示す。賢者は、預言者とは違って誰かの代弁者ではなく、自分自身の名において語る。未来の出来事を語るのではなく、事物と世界の存在そのものの形式について語る。また賢者は、自らの知恵を「本質的な留保の中に保ち」、そのため基本的には「無口」であり、他人からの要請があった場合にのみ語る。²³その語り口は、明快であることもあれば、預言のように謎を含んでいることもある。したがって賢者は、自分の名において、自分の望むときに、自分の望むやり方で、自然の本性や事物の存在に関して、彼自身の知恵として語る。

三つ目に、医師や大工、音楽家や教師などの技術/教育者に表象される真理陳述の様式をみる。彼らは、理論的な知識と訓練によって習得された実践知を所持しているが、同時に<その知と真理>を語る義務も持つ。なぜなら、彼らの知と真理は、彼ら以前の技術者の存在と、そうした教師によって教えられた経験に根を持ち、つまり

²² 前掲書 21 頁

²³ 前掲書 23 頁

それは「一つの伝統に丸ごと結びついて」いるため、彼らもまた、その知を守るべく後世に伝達しなければならないからだ。²⁴ 技術者は語りの義務を持つという点で、賢者とは対照的だが、彼らはその語りに際してリスクを冒さない。技術の真理を語ることでリスクとは裏腹に、語りかけた相手(生徒や弟子)とのあいだに「共通の知、相続、血統、感謝、友愛といったポジティブな絆を」結ぶ。²⁵

以上、三つの相異なる真理陳述とパレーシアを対比的に捉えると次のようになる。パレーシアステースは、預言者のように誰かの名において語るのではなく、つねに自分の名において語り、自分の発言と自分の考えとが一致している。その言葉は解釈の余地を残さない率直なものであり、相手にとっては直ちに「処方」として用いることができる。また、未来や運命の不確定性に関してではなく、目の前の相手の盲目さ、現にそうであるところの彼ら自身に関する盲目さ——自分自身に対する不注意や放心、臆病、うぬぼれに起因する——を批判し、その「覆い」を剥ぎ取る。パレーシアステースは、賢者とは異なり、自ら人々に呼びかけ、可能な限り明晰な言葉で真理を語り、またその真理は、事物の存在と自然の本性に関してではなく、具体的な状況や個々人に即した真理であり、対話者自身のあるがままの姿に関するものである。そして、技術者のように、自らの真理や知を語ることで相手を教育し、それを通じて「絆」を打ち立てるのではなく、相手にとって受け入れがたい真理を告げることで、その対話の前提をなす互いの関係を覆しうるリスクを冒す。以上より、パレーシアステースが作用させる真なる言説は「エートス」に関わるものであることがわかる。

ところで、これら四つの真理陳述の様式の近代における現れ方について、フーコーは控えめに示している。まず預言の真理陳述は、政治的、革命的言説の中にみられるという。それらは「他の誰かの

²⁴ 前掲書 32 頁

²⁵ 前掲書 33 頁

名において語っているということ、すでにある程度まで運命のかたちを持つ一つの未来を告げるために語っている」からだ。²⁶ また知恵の真理陳述は、哲学的言説の内に見いだされ、テクネーに関する方式は「科学や研究にかかわる制度と教育にかかわる制度とによって構成された複合体を中心として組織されて」いる。²⁷ そしてパレーシアは、それ自体はもはや消え去り、ほかの三つの様式の支えとしてのみ見出されるという。革命的言説が、既存の社会に対して、哲学的言説が「人間の有限性」に関する分析や反省、知や道徳に関して「人間の有限性の限界」を超えうるあらゆることに対して、科学的言説が「先入観や既存の知や支配的制度や現在の振る舞い方」に対して、それぞれ批判的に展開されるとき、各々の言説はパレーシアの役割を果たす。²⁸

ところで、二章で扱う文学は、フォーコーによるこの分類の中ではどのように位置づけられるだろうか。おそらく、預言、あるいは預言と知恵とが混在した真理陳述に位置付けられるだろう。つまり、政治的、革命的言説と哲学的言説においてである。文学には、それが書かれた時代の政治や社会、為政者を風刺したり批判したりする性質を持つものがある。作者は、作品の登場人物の口を借りて、あるいは物語全体を通じて、社会の現状を批判したり、その未来を占ったりする。このとき、文学もやはりパレーシアの役割を果たすだろう。シェイクスピアの戯曲やドストエフスキーの小説にも、登場人物が自国やその国民を批判したり、その行く末を案じたり預言めいたことを述べたりするような場面があるし、コナン・ドイルの「シャーロック・ホームズ」シリーズにおいても、当時のヴィクトリア朝の禁欲主義を批判したり、それへの反動のようにヒロインやコカインに溺れるホームズの姿が描かれたりしている。日本でも、戦時

²⁶ 前掲書 39 頁

²⁷ 前掲書 40 頁

²⁸ 前掲書 40 頁

体制下では、政権による出版物への検閲が行われ、その意に沿わない内容を含む文学作品が干渉されたり発禁処分されたりしたし、小林多喜二のように、作者自身に危害が及ぶこともあった。

第四節 古代哲学におけるパレーシアの位置

ここでは、パレーシアが古代ギリシアで登場し、展開していった背景とその位置づけを概観する。

四.一. パレーシアの起源と移動

フーコーによると、パレーシアは、古代哲学では「良心の指導」や「魂への助言」において重要だったが、その起源は政治の領域に見いだされる。アテナイの民主制下でパレーシアは、善き市民が示すべき倫理的、人格的な姿勢だった。それは女性や外国人、子供や奴隷には認められず、多くの場合、男性だけに認められた公共の場において発言する権利だった。民主制の後に王政が興隆してくると、パレーシアの政治的な意味は変化し、王とその臣下のあいだで、王の顧問が王に対して行使されるようになる。『ディオンの生涯』で描かれているプラトンとディオニュシオス一世との間のやりとりもこの一例といえる。民主制においてアゴラ(市場)で市民同士の間でみられ、王政では、宮廷にて王とその臣下との間で、つまりより個人的な関係の領域で行使されるようになったパレーシアは、徐々に哲学の領域に移動していく。この移動は、既存の哲学的な生や言説、実践にある種の方向転換を齎^{もたら}した。これをフーコーは、パレーシアが「他者をしかるべく導くために真実を語る自由な勇気」という意味の哲学を生み出したと考える。²⁹ここで注意したいのは、パレーシアが哲学の概念やテーマとして登場したのではなく、他者をしかるべく導くための「哲学的実践」として行使されるようになったという

²⁹ 『自己と他者の統治』421 頁

点だ。そこで目指されたのは、最終的に個人が自己との間で特定の関係を打ち立てることであり、その導き手としてパレーシアを備えた他者との関係が必要とされたのである。

四.二. 自己への配慮

紀元前四世紀から紀元後二、三世紀に至るギリシア・ローマ文化においては、「自己を気遣う」ということが人々の大きな関心事であった。「善く生きる」ということが重視され、そのためには自ら自己を配慮しなければならないと考えられた。これは、個人の人生を一個の芸術作品に見立て、美的に磨き上げていくことを一つの生き方として選択する「自己の美学」といえるものを生み出した。また、自己を気遣うということは、ただ単に自分自身に関心を寄せるという意味ではなく、そこにはさまざまな実践が含意されていた。自己への配慮が持つ性質について、フーコーは『アルキピアデス』をもとに、おおよそ次のように述べている。³⁰まず自己への配慮は、人が一生を通じて行うべき営為で、それ自体が生みの形になりうるものである。それは、個人が悪しき習慣や教育によって身につけてしまった誤った見解を取り除くこと、つまり<教育>の解除や忘却を意図するものである。また、自己への配慮は「個人に生涯にわたって闘うことを許容する武器と勇気を与えるものでなければならない」闘争として理解される。³¹これは、教育よりも医学的モデルに近く、自分の身体や魂を癒したり浄化したり世話したりする機能をもつと考えられていた。そして、自己の魂を世話するためには、他者との関係が必要不可欠であった。フーコーは、紀元後の最初の二世紀間ではとくに、「自己の陶冶」や「自己の実践」の大規模な発展と広がりがあったという。個人が自分自身に働きかけ、自己を鍛える際の技

³⁰ 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』 pp.190~194

³¹ 前掲書 192 頁

術や技芸がより豊かに、より洗練されていった時期である。それらの実践は、前提として他者との関係を必要とした。他者と関係を持つことができないならば、自分自身に関わり、これを気遣うこともできないと考えられた。そして、このとき要請された導き手の備えているべき資質がパレーシアであり、本当のことを率直に、余すことなく語るという態度、徳、存在様態であった。

また当時の世界では、自分自身に専念できるということは、他者のために奉仕したり他者に専念したり、生きるための手段に専念しなければならなかった人々に対する一つの特権であり、社会的な優越さを示していた。セネカの「生の短さについて」などに多く見られる「閑暇」という言葉も、自分自身に専念することに費やされる<高尚な時間>を意味しているといえるだろう。フーコーは、古代哲学は、こうした社会に広く流布していた一つの理想を「自らに固有な要請としてそのうちに取り込」んだという。³²

四.三. 哲学者の修練とはなにか

ところで、「自己への配慮」と呼ばれる実践や活動とは、具体的にはどういったものなのか。これらの実践は総称としてアスケーシス（修練）と呼ばれた。個人は修練を通じて「未来」に備えなければならないとされた。なぜなら、未来は様々な未知の出来事から成り、用意のない個人はそこから来る思いがけない出来事に打ちのめされ、動揺してしまうからだ。古代ではこうした「魂の動揺」ともいうべき事態は極力避けるべきものと考えられた。したがって、個人は修練を通じて、人生で起こりうるあらゆる出来事（主に災悪）から自己の魂を守り、同時に<完全な自己>に到達することを可能にしてくれる「備え」を身につける必要があった。この備えはパラスケウエーと呼ばれた。パラスケウエーは、ロゴス、つまり理性的な言説

³² 前掲書 189 頁

によって構成される。この言説は、真であることを語り、なすべきことを命令するような合理的な文、真なる言説である。古代ではこの〈真実を告げる言説〉こそが、未来に対処し、主導権を確保することを可能にする備えであると考えられていた。この言説の本性をめぐる議論は、哲学の学派やその中においても絶えず多くの論争があったようだ（信条や教え、学説、教説をめぐる論争）。しかし、フーコーが強調するのは、〈真実の言説〉は、それがただ単に真であったり、個人の行動の指針であったりするに留まらず、行為そのものを導くものでなければならなかった、という点である。つまり、その言説が個人の筋肉や神経の一部として彼を支配し、あたかもロゴスそのものが、主人の代わりに行為しているようではならない、ということだ。このロゴスという備えは、彼が人生の苦難に陥ったときや「苦悩や悲しみや不運に見舞われたとき、死が迫ったり病気になったり苦しんだりしているとき」、「魂を守り、攻撃を防いでくれ、平静を保たせてくれる」救いとしてやってこなければならぬ。³³これは、単に〈真なる言説〉を記憶しているという状態とは異なり、その言説が行為そのものを導くという状態、主体のうちに刻みこまれ、精神に定着され、反射的にその行為を導くような状態である。「その真理は自己自身の部分と化し、恒常不変に発動する行為の内的な原理となるまで同化されるのである」。³⁴このために日々行われた訓練として、フーコーは、聴くこと、書くこと、自己の内に蓄えたものを吟味するといった実践についても言及している。

四.四. さまざまな修練

聴くことの実践には、弟子が師の真理を聴くにあたって取るべき身体的姿勢や、その学派の門徒になるとまず初めに課せられる「沈

³³ 『主体の解釈学』 371 頁

³⁴ 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』 197 頁

黙の義務」などが挙げられる。書くことに関しては、個人的な覚え書きやメモ帳としての「ヒュポムネーマタ」がある。これは「引用文や著作の抜粋、実際に立ち会った行動の実例や、解説を読んだことがある行動の実例、以前に人から聞いたことやふと心に浮かんだ考察や推論が書き込」まれたものであり³⁵、「読み、再読し、熟考し、自己自身や他者と対話しあうといった、頻繁に実行すべき修練のための素材や枠組みをなすもの」であった。³⁶これは、〈真なる言説〉によって完璧な自己との関係を築くための手段として意義深い実践であるといえよう。また、フーコーは、書簡の交換も書くことの実践の一つと捉える。セネカの名において残されている書簡には、相手に対して援助——助言や叱責、慰撫、説諭、激励——を与える内容のものが多くみられる。「援助の手紙」は、苦難に立ち向かうための「装備」を相手に与えるだけでなく、書き手自身にも何らかの影響を及ぼす。すなわち、特定の状況で苦悩している相手に「処方箋」として差し出される手紙には、そうした状況にあって取るべき行動や持つべき心構えなどが記されているが、それは同様の状況に直面した場合の書き手自身の備えともなるのだ。その忠告は、書き手自身をも触発する再活性化の働きを持つ。³⁷「手紙の受取人を助ける書法はその書き手を——そして場合によっては、それを読む第三者までも——武装させる」。³⁸

フーコーは、自己の真理を検討し、他者に対して語る実践も「良心の吟味」として、これら鍛錬のうちに位置づける。彼は、紀元後一、二世紀における「良心の吟味」に注目し、それ以前は〈師〉が〈弟子〉に対して、彼のみえない欠陥を自覚させる手助けとして行使されていたパレーシアが、より〈弟子〉側の責任として、自分に対する義務として行使されるようになったと指摘する。

³⁵ 前掲書 258 頁

³⁶ 前掲書 282 頁

³⁷ 前掲書 289 頁

³⁸ 前掲書 290 頁

いまや弟子の真理はパレーシアステースとしての〈師〉の発言だけによって開示されるのではなく、師と弟子の間の対話のうちだけであらわになるわけではありません。弟子についての真理は、弟子が自分との間で確立する個人的な関係から現れます。³⁹

フーコーは、このパレーシアの義務の変化に関して、セネカの「怒りについて」や「心の平静について」、エピクテートの『人生談義』で有名な「心像の監視」の鍛錬を取り上げ説明する。⁴⁰ 上述のセネカの文章からは、自己の真理が、自分自身あるいは他者に対して開示できるかどうかが重要になっていることが窺える。エピクテートにおいては、自らの心の動きを監視することを通じて、出来事に対して自己の意志の主権を確立することが目指されているとわかる。

こうした「良心の吟味」において試されているのは、自己と真理との関係、自己と理性的な言説との関係である。「自己の吟味」では、自分の実際の振る舞い方と、自分が採用している行動の理性的な原則とを照らし合わせて、自分がいったいどれほどそれに従っているか/いないかを確認するのだ。一方では自分が採用している〈真なる言説〉があり、他方では実際の自分の振る舞い方がある。重要なのは、絶えずその原則と自分の有様とを顧み、両者がいまだのような関係にあるのか——自分の採用している倫理的原則に対して自分がどのように振る舞っているのか——を検討していくことで、最終的には両者を調和させ、一致させることである。そして、そのように個人が自己を「真理の主体」として構成できたとき——自己に対する支配権や自己の所有を確立できたとき——、彼は魂の平静さや心の堅固さを得ることができる。古代では、こうした魂の平静を得た個人は、真に自分自身を享受し、自己に悦びを見出すことができると考えられていた。また、これは、真実を語ることとその実際の行為とが一致している状態でもあり、すなわちパレーシアステースの

³⁹ 『真理とディスクール』242頁

⁴⁰ 前掲書 pp.215~240

存在様態といえる。自己の内的な合理的な言説と実際の振る舞いとが一致したとき、彼の語ることは真理であり、彼のロゴスは同時にその生き方、行動においても実際に見えるようになっている。

四.五. ストア派の実践

以下では、多様な哲学者の修練のなかでも、ストア派において顕著だった実践を補足的に紹介する。フーコーによれば、古代の哲学者の修練は実に豊かであり、周知の自明な活動だったためか、これらが分類されたり分析されたり記述されたりすることはあまりなかったという。一方で彼は、主にストア派において熱心に行われていた「良心の吟味」、「災悪の予期」、「死の訓練」に注目しながら、修練を「現実の場面で実行されているもの」、「忍耐力と禁欲の涵養が中心的なものとなっているもの」、「思考上もしくは思考に基づく訓練からなるもの」と区別してもいる。⁴¹

「思考上もしくは思考に基づく訓練」として挙げられるのが、「災悪の予期」である。これはまず、将来に起こりうるあらゆる災悪を、その見込みの大小にかかわらず可能な限り想像する。次に、それらがすでに現実のもの、あるいは現実のものとなる過程にあるものとして思い浮かべる。この訓練の目的は、それらの災悪が与える苦痛や不幸を先取的に体験することで、災悪に慣れておくことでも効率的に対処することでもない。肝心なのは、これらが実態としては何ら災悪ではないこと、つまり、それらを不幸だと思わせているのは自分の臆見だけであるということを自分に納得させると同時に、未来を可能な限り現在のものとして思い浮かべることで、災悪と未来とを一挙に閉鎖、無効化することである。

次に「忍耐力と禁欲の涵養が中心的な」訓練に関してフーコーは、プルタルコス『ソクラテスのダイモーン』を取り上げる。ここが

⁴¹ 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』199 頁

らは、まずスポーツに打ち込んで食欲をかき立てたのち、御馳走の並んだテーブルの前に座ってそれらをじっくり眺めた後、自分は簡素な食事をとり、御馳走は召使に与えるという訓練を紹介している。⁴² また、セネカの書簡十八からは、街が祭りの準備に賑わっている数日間を粗末な衣服を着、粗末な寝床で寝て、「固い田舎パン」の食事しかとらずに過ごすという営為を取り上げる。⁴³ これらの実践においては、何かに備えて欲求を高めることが目指されているのではなく、貧窮は悪ではないこと、それは耐えることのできるものであると確認する狙いがあるという。

最後に、こうした訓練のなかでもその頂点にあるものとしてフーコーは「死の省察」を挙げている。死への省察が特別なのは、それが「自己自身が死の瞬間に置かれていると考えることで、個々の行為をそれ自身に固有の価値においてまさに行いつつあるのだと判断」できるようにするからだという。⁴⁴ つまり、自らを死につつある存在として確認することで、ひとは自分の人生を最後の地点から俯瞰し、個々の行為をさまざまな「覆い」を剥ぎ取ったその固有の価値において判断できるのだ。また、セネカは、死の訓練として、一日を人生全体に見立て、最後の日であるかのように生きることを説いている。一日の時間の推移を、赤ん坊から老人へと向かう人間の一生や、春から冬へと移る四季の変化との対応関係においてみる見方は伝統的なものであった。死の省察は、「災悪の予期」と同様、死をより現実的なものとする訓練といえる。

こうしたストア派の実践が魅力的なのは、これらが現代のわれわれにとっても十分可能であり、日々の鍛錬として生活に取り入れることができることだろう。

⁴² 前掲書 201 頁

⁴³ 前掲書 201 頁

⁴⁴ 前掲書 203 頁

四.六. 総括

古代ギリシアにおける「自己の実践」、哲学者の修練の機能は、< 真実の言説 >の主体化であった。個人は、人生において起こりうる様々な出来事に動揺されない「魂の平静」を得るために、さまざまな修練を通じて、自分自身のための「備え」（パラスケウエー）を拵えた。その備えは、< 真なる言説 >で構成され、個人が直面する具体的な状況に対して適用され、理性的な行為を導く合理的な行動原則である。個人は、人から聞いたり読んだりしてかき集めたく真なる言説 >を、覚え書きを作ったり反芻したり他者と対話したり自己を吟味したりするなかで、精神に定着させ、自分の「肉体の一部」となるまで組織し、真理を自分のものにしていった。古代哲学の修練は、自己の真理と実際の振る舞いとを調和させ、合一させること、すなわち真実を語る主体としての自己を築くことを目指した。その背景には、当時の世界で広く浸透していた、個人の人生を一つの「美」として完成させることへの憧憬があった。

ちなみに、ここに注目してフーコーが導く古代哲学と近代哲学の大きな隔たりは次のようなものである。⁴⁵ 古代哲学では、主体が真理に到達するためには、修練による自分自身への働きかけが必要であると考えられていたが、これを裏返せば、主体はそのままでは真理を受け入れることができない、あるいは、真理に至るには相応の対価、代償が必要だったということだ。（「ヨーロッパ文化のなかには、十六世紀に至るまで、『真理に近づくことができ、また真理に近づくにふさわしいものになるために、自分自身に対して行うべき仕事とは何なのか』という問いが存続しています」⁴⁶）。フーコーは、古代の修練は、のちのキリスト教によって統合され、「禁欲」と置き換えられたものの、キリスト教以降も、真理は依然として支えられるも

⁴⁵ ref. 『主体の解釈学』 pp.22~23、『ミシェル・フーコー思考集成 IX』 pp.266~267

⁴⁶ 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』 267 頁 47 前掲書 267 頁

のであったと考える。そして、デカルトの登場に象徴される近代哲学以降では、主体はそのまま(自らの存在が修正されたり変質されたりすることなく)、ただ自分の認識だけを頼りに、真理に到達できるとみなされるようになった。真理の条件は、明証性という個人の認識に内在する経験に大きく依存するようになったのだ。「このようにして、わたしは不道徳でありながら真理を知ることができるのです」。

第二章 『リア王』におけるパレーシア

本章では、第一章で整理したパレーシアの概念を文学作品の読解に適用することで、そこに新たな読みの可能性を提示したいという関心から、シェイクスピアの「四大悲劇」の一つといわれる『リア王』を取り上げ、パレーシアの観点においてこれを考察する。

ところで、フーコーがパレーシアの概念を探求する際に着目したのは、『エレクトラ』や『イオン』などのエウリピデスの悲劇やプラトンの対話篇、セネカの書簡集といった古代の多様な文献である。つまりパレーシアは、つねに何らかの具体的な状況や背景、ストーリーと結びついているのであり、したがってそれは生としての哲学の姿が結晶されたものであるといえるだろう。当然その実態は、具体的な場面に即してのみみられるが、概してパレーシアは、フーコーによって、「場」に何らかの裂け目を生み出すような、「場」の流れを良くも悪くも大きく変える不穏な「カ点」のようなものとして観察される。パレーシアは、真実の語りと引き換えに、ある未定の危機を開く。パレーシアが持つこのような潜在性は、予測不可能な、慣習を逸脱するような何らかのドラマを惹起する力としても理解できるだろう。パレーシアを発端として、予想もできない、馴染み深い日常の風景を揺るがす不穏なドラマが持ち上がる。パレーシアのこの特徴は、フィクションとしての文学のなかにも見いだされないだろうか。また、パレーシアが創作としての文学とある種の親和性を持ちうるのなら、それは果たして文学を分析する道具としてどれほどの実用性と耐久性を持っているのだろうか。パレーシアの観点から文学作品に着目するのは、このような関心からである。

さて、『リア王』では、二人のパレーシアを備えた人物が登場する。リア王の末娘のコーディーリアと、王の臣下のケントである。二人は物語においてパレーシアステースの役割を担っているといえるだろう。また、作中には王のお付きの道化が登場する。彼は辛辣な言葉で真実を語るのだが、先の二人とはちがひ、パレーシアステースとはいえない。

第一節 『リア王』 概要

年老いたリア王は、三人の娘に王国を譲り、国事の煩わしさから解放され、死への旅路に備えたいと考えた。すでに領地は三分割し、どの娘にどの領地を分け与えるかも決めてあったが、老いの気まぐれと無分別から、客人や廷臣たちの前で、三人の娘がどれほど自分を愛し敬っているかを試そうとする。長女ゴネリルと次女リーガンの二人は、父への愛を高らかに宣言する孝行娘の役をみごとに演じ、所定の領地を得た。しかし、末娘のコーディーリアは、姉たちのように見てくれだけの孝行娘を演じることができなかった。末娘の予想に反するそっけない態度にリアは憤慨し、彼女を勘当する。さらに、彼女を庇い、リアを諫めた臣下のケント伯爵に対しても彼は激怒し、追放する。コーディーリアにはふたりの求婚者があった。そのうちの一人からは、リアに勘当され無一文になったことを理由に求婚を取り下げられるが、彼女の高貴な精神と同情すべき境遇に心打たれたフランス王によって、王妃として迎え入れられる。

隠居の身となったリアは、残った二人の娘のもとに交互に滞在することを決め、そこで篤い歓待を期待するが、コーディーリアとケントに対する父の気紛れで無分別な振る舞いを目の当たりにした娘たちは、明日は我が身とリアを警戒する。リアに追放されたケントは、依然として国に留まり、変装してリアの一行に加わることに成功する。リアの二人の娘は、父とその一行の逗留を認めるも、粗暴でなりふり構わないリアのお抱えの騎士たちと、それを当然とばかりに認めているリアの態度に堪え切れなくなり抗議するが、それを背信とみなし、腹を立てたリアは、狂乱の体で嵐のなかへ飛び出していく。

リアの重臣、グロスター伯爵には、正妻の子である長男エドガーと、妾の子である次男エドモンドの二人の息子がいた。私生児という理由で、世間から不当に扱われることを不満に思っていたエドモンドは、兄エドガーを罠にかけ、父の寵愛を一心に得ようと企む。彼の策略によって、父グロスターは実子エドガーに不信を抱き始め

る。そして遂に、エドモンドはグロスターに、エドガーが「父殺し」を企んでいると思わせ、自分はそれを阻止しようとして負傷したように演じることで、エドガーを陥れる。グロスターは、即刻エドガーを勘当し、エドモンドにすべての相続権を与える。また城を訪れていたコーンウォール公爵は、身を挺して親を守ったこの孝行息子に感銘を受け、エドモンドを召し抱える。

嵐の夜の荒野をさまよい歩くリアと道化は、ケントに導かれてある掘立小屋の中へ入る。小屋の中には、父殺しを凶った罪で追放となったエドガーが隠れていた。エドガーはトムと名乗り、気の狂った乞食のふりをして追っ手を逃れていたのだ。そこに、リアを慕って追いかけてきたグロスターが現れるが、エドガーの変装には気づかない。グロスターは、リアの暗殺の陰謀を聞き、リアを味方のいるドーヴァーに逃そうと計らう。また、同じ頃フランス軍も、コーディーリアの嘆願により、リアを救い出すべくドーヴァーへ進軍しつつあった。リアを逃がしたグロスターは、エドモンドの策略と相まってコーンウォールとリーガン夫婦から拷問を受け、両目を失う。そして、エドガーの件からすべてがエドモンドの謀略によることを知る。城を追放された盲目のグロスターは、気違いの乞食に変装した実子エドガーに再び遭遇するが、やはり彼の正体には気づかず、死に場所を求めて彼に案内を頼む。エドガーは機転を利かせて父の命を救い、彼に生きる力を与える。

ドーヴァーまで進軍したフランス軍の陣営で、コーディーリアは、変わり果てた姿のリアと再会する。激しい狂乱の後、なかば正気を失ったリアだったが、コーディーリアを認め、過去の仕打ちを詫びる。コーディーリアは父をゆるす。しかし、フランス軍は、エドモンドとリアの二人の娘の率いるブリテン軍との戦いに破れ、リアとコーディーリアは捕虜になってしまう。一方、フランス軍に勝利したブリテン軍だが、エドモンドとの仲を嫉妬したゴネリルがリーガンを毒殺し、またエドモンドはエドガーとの決闘に敗れ、さらにゴネリルはリーガンを毒殺したことを白状して自害する。そして、エ

ドマンドの指示によってコーディーリアが処刑されたことが知らされる。リアは彼女の遺骸を抱えて嘆き悲しみ、息絶える。

第二節 コーディーリアのパレーシア

『リア王』は、リア王が王位を退くに際して、その政治権力と領地、政の一切を、嫁入りを控えた三人の娘たちに分け与えようとする場面から始まる。リアは、三人のうちでもっとも自分のことを大事に思っている者に最大の贈り物をすると述べ、娘たちに自分を称える言辞をそれぞれ求める。一女のゴネリルと二女のリーガンは、美辞麗句を並べて自分がいかに父を慕っているかを説く。一方、三女のコーディーリアは、「申上げる事は何も」ないと述べる。問い詰める父に対して彼女は、たしかに自分は父を慕い、心から敬っている、ゆえにこのたびは父の言いつけを守って結婚するのだ、またしかし、結婚するからには、自分の愛情や心遣い、務めは、夫となる人物に割り与えることになるため、もし姉たちが言うように、本当に父ひとりに心を捧げているのなら、結婚などしない、と意見する。彼女はたしかに父を慕い、敬っているが、結婚を控える身にあってこの場で姉たちと同様、父だけに愛情を誓うことはできない、それでは筋が通らないからだ、というのだ。

コーディーリア お父様、お父様は私を生み、私を育て、私を慈しんで下さいました。その御恩返しは当然の事、私はお父様のお言附けを守り、お父様をお慕いし、お父様を心から敬っております。でも、お姉様方はなぜ夫をお持ちになったのでしょうか、もしおっしゃる通りお父様一人に心を捧げておいでなら？ 私でしたら恐らく、一旦嫁ぎましたからには、誓いをその手に受けて下さる夫に、私の愛情はもとより心遣いや務めの半ばを割り与えずにはおられませぬ。ええ、私ならお姉様方のように結婚などしないでしょう、お父上一人にすべてを捧げたいと思うなら。

リア で、その心の内もその言葉通りと？

コーディーリア はい、お父様。

リア その若さで、その冷たさは？

コーディーリア その若さのゆえに、真実を。

リア 勝手にせよ、ならば、貴様の真実を貴様の持参金にするがよい！

...⁴⁸

娘のこのような態度にリアは激昂し、彼女に絶縁を言い渡す。これに対して彼女は、父の機嫌を損ない、その心を失ったのは、自分が「何か後ろ暗い汚点や、穢わしい罪の染み跡が残っていると、淫らな行いや恥知らずな振る舞いをした」からではなく、「そんなものは無い方がましと思われるようなものにかけているから」だと弁明する。⁴⁹さらに、父の庇護を失った彼女は、求婚者の一人から婚約を破棄されるが、これに対しても「身分や財産を目当ての愛情でしたら、どなたにもせよ、嫁ぎとうはございませぬ」と言い返す。⁵⁰

このようにコーディーリアは、作中で主人公であるリアに、真実を語る数少ない人物として描かれる。彼女はパレーシアを行使する。彼女は真実を語ると同時に、その語りが開く「危機」を知っている。姉たちがリアに甘言を弄するあいだ、「コーディーリアは何と言ったらよいのか？ ただ心に思うだけ、あとは黙っていればよい」、「とうとうコーディーリアの番だ、どうしよう！いいえ、気遣う事は無い、私の愛情は私の舌より重いなもの」という独白がある。⁵¹ここからは、真実を語ることで、それが招くどのような跳ね返りも引き受けようというコーディーリアの覚悟が読み取れる。実際に、彼女はその語りで父の怒りを買って勘当され、地位も財産も求婚者も失いかけるが、彼女が自らの言動を悔いることはない。この場面からは、父に対するコーディーリアの「愛情」と、それを貫くために父との絆を賭けて真実を語ろうとする彼女の「勇氣」が見て取れる。

また、こうしたコーディーリアの姿と終始対照的に描かれるのが、

⁴⁸ 『リア王』 14 頁

⁴⁹ 前掲書 20 頁

⁵⁰ 前掲書 21 頁

⁵¹ 前掲書 pp.12~13

他の二人の姉たちである。二人はリアにおべっかを遣って機嫌を取り、利益を得ようとする。二人は、「パレーシアステース」のコーディネーリアと対立する「追従者」であるといえる。コーディネーリアの態度には、リアだけでなく、姉たちに対する批判もみて取れる。先に引用したリアとコーディネーリアの会話において、コーディネーリアの弁明は、同時に姉たちの阿諛追従を暗に批判するものとも受け取れる。⁵² その後の場面でも彼女は、自分には無いほうがましと思われる「いつも物乞いしているような目付きや、無くて幸いと思いたい程の舌の働き」が欠けているために父の愛を失ったと釈明する。⁵³ これも裏返せば、父が好むのはそれらを備えた者たち、つまり姉たちのような追従者であり、二人はそのような者であると仄めかしている。

物語の終盤、荒野をさまよい歩き、半ば発狂しかけたリアは、フランス王のもとへ嫁いだコーディネーリアの元へ流れ着く。変わり果てた父の姿を見てコーディネーリアは涙し、嘆き、労わる。リアは彼女に、「お前は俺を憎んでいる筈だ」と言い、毒を飲めと言われれば飲んでみせる、それほどひどい目に遭わせる謂れがお前にはあると述べ、許しを請う。⁵⁴ コーディーリアは、そんな謂れは無いと言って父を許す。これ以前にコーディネーリアは、姉たちの父に対する仕打ちを耳にして嘆き、夫であるフランス王に頼んで軍隊を動かし、父を救おうと試みる。⁵⁵ そしてフランス軍はブリテン領ドーヴァーへ進駐し、彼女はそこで父を保護するのだが、これが結果的に姉たちの

⁵² 「でも、お姉様方はなぜ夫をお持ちになったのでしょうか、もしおっしゃる通りお父様お一人に心を捧げておいでなら？」

⁵³ 前掲書 20 頁

⁵⁴ 前掲書 155 頁

⁵⁵ 「ああ、お父様、お為を思えばこそ、こうして出て参りました!...思い上がった野心から、好んで軍を起しはしない、親を思う子の真情と、お年を召した父上を二たび御位にお即けしたい気持ちと、ただそれだけの事。直ぐにもお声が聞きたい、お顔が見たい!」前掲書 135 頁

ブリテン軍との戦のきっかけになってしまう。そしてコーディーリアはリアとともに捕まり、彼女は処刑されてしまう。

コーディーリアの父リアへの態度は終始一貫している。それは父への愛と真心に貫かれている。だから、真実を語った跳ね返りとして、父から罵詈雑言を浴びせられ勘当されても、コーディーリアがリアを恨むことはない。彼女はパレーシアを行使する者であり、自分が本当に思っていることを語り、それが引き起こすリスクを背負うのだ。「お父様をお慕いし、お父様を心から敬っております」という冒頭の彼女の言葉と、彼女の振る舞いは終始一致している。⁵⁶ リアとともに敵の軍に捕らえられたコーディーリアは、なおも気丈である。「別に私たちが始めてというわけではありませぬ、最善の志を懐きながら最悪の事態を招いたためしは珍しくない」。⁵⁷ 彼女は、自分の語った真実とそれを語った当の者としての自分自身を結び付け(フーコーのいう、自分との間に結んだ「協約」に従って)、この場合の危機も引き受けるのだろう。パレーシアを行使する彼女の中で、それに伴う危機はすでに受け入れられているのだ。この場合の危機は、彼女のパレーシアが向かう先のリアに直接起因するものではないのだが、パレーシアの危機は、自分の信条を貫くがゆえに生じるため、それが生来する「場所」は問題ではない。リアへのパレーシアを行使する際の危機は、必ずしもリアによるものだけに限定して引き受けるのではない。パレーシアシテースにとって、その信念を貫く上で生じる危機に区別はないのだ。パレーシアを行使する者は、その危機を選ばない。コーディーリアには、父を救うことも救わないこともできた。しかし彼女は、自らの意志で、その道徳的義務や愛情にしたがって、あえて父を救おうとする。この場合、彼女のパレーシアは、同時に自分自身に対しても向かうものであると考えられる。

⁵⁶ 前掲書 14 頁

⁵⁷ 前掲書 162 頁

フーコーは、パレーシアでは「本当のことを確言することで、またそうした確言の行為そのものにおいて、＜本当のことを語る者、語った者、また本当のことを語った者の中に自分を見出し、自分をそのような者と認める者＞として自分を構成するその仕方が」重要だと述べる。⁵⁸ 物語冒頭における彼女のリアに対するパレーシアは、その後の彼女の言動においても表れている。コーディーリアにおいてパレーシアは、リアへの愛情と忠誠に基づき、同時にそのパレーシアを通じて自分自身を最初の真実の語りが導く自己へと導いていく。

二人の娘の冷淡な態度や、王であった時代からは考えられないような辛苦を経たからか、コーディーリアの愛情に気づいたリアは、半ば発狂し分別を失いながらも、彼女を認知し、許しを請う。⁵⁹ また、同じ場にほかの二人の娘の遺骸もあるにも関わらず、気づいた風もなく、コーディーリアの亡骸を抱きしめ、後を追うように死んでいくリアの最後の姿も象徴的だ。⁶⁰ 二人の娘のあまいことばに酔いしれ、愛ゆえに真実を語るコーディーリアのきびしい態度に激昂し我を忘れた冒頭部とは対照的に、追従によって真実を偽るゴネリルとリーガンに背を向け、率直に真実を述べたてるコーディーリアを抱きしめるリアの姿からは、真実を受け入れられなかったことにより追放された主人公が、様々な困苦を経て真実の姿に気づき、これを受け入れるに至る受難の旅としての『リア王』の作品性を象徴しているように読める。この作品が悲劇といわれるためには、当然主人公であるリアの死が不可欠だが、しかし何よりもこの作品の悲劇性を高めているのは、最後までリアを慕い、その愛情を貫き通したコーデ

⁵⁸ 『自己と他者の統治』84 頁

⁵⁹ 「さあ、牢に連れて行って貰おう、お前と二人だけになって、籠の中の鳥の様に歌を歌うのだ、俺の口から祝福の言葉が欲しいと言うなら、俺はお前の前に膝まずいて許しを乞う事にしよう」『リア王』163 頁

⁶⁰ 「もう駄目だ、駄目だ、助かるものか!なぜ犬が、馬が、鼠が生きているのに、お前だけ息をしないのか? お前はもう帰って来ない、もう、もう、もう、決して!」前掲書 178 頁

イーリアの死であるといえるだろう。彼女の愛に気付いて自らの罪を悔い、ゆるしを乞い、そしてゆるされたリアは、彼女の後を追うように死への旅路に向かう。『リア王』においてコーディーリアは、物語の「良心」であり「救済」であるといえるだろう。

第三節 ケントのパレーシア

続いて、リア王の忠臣であるケントが作品において担うパレーシアステースとしての役割について考察する。

ケントは、おべっかを使わず自らの本心を打ち明けたコーディーリアに激昂し、勘当を言い渡したリアを諫め、これを撤回させようとするが、かえってリアをさらに怒らせることになり、ケント自身も追放されてしまう。しかし、彼は変装して身をやつ襲し、家来としてリアたちに同行することを許され、その後はリアの傍について世話し、リアがコーディーリアのもとへ落ち延びるよう陰で取り計りもする。作品の最後の場でケントは、リアに自らの正体を明かすが、コーディーリアの亡骸を抱えた半狂乱のリアには判然としない。

リア 辺りが霞んで見える。お前はケントではないか？

ケント は、左様でございます、下僕のケントにございます。では、同じ下僕のケイアスはどこにいるか御存じでいらっしゃいますか？

リア あいつは良い奴だ、間違いは無い、あの男ならきっとやっつけてくれる、それも鮮やかなものだ。だが、疾うに死んで、腐ってしまった。

ケント いいえ、死には致しませぬ、私とその男にございます、実は――⁶¹ [...]

リアが死に、ケントとエドガーはアルバニー公爵から、国政に与かって「重傷を負った」この国を再建して欲しいと依頼されるが、ケントは「私は旅に出ねばなりませぬ、それも間も無く、主君のお召

⁶¹ 前掲書 177 頁

しです、否とは申せませぬ」と応じ、申し出を断る。これが物語内のケントの最後のことばとなる。ケントの最後の台詞は、物語の冒頭でリアが彼に下した追放の命に従おうという彼の意志を意味しているだろう。忠臣としてリアに仕えてきたケントにとって、リアの死は、同時に自分自身の職務と国政に携わる理由を失うに等しいだろう。ケントは、リアの前では終始自らを「下僕」と呼び、正体を隠し、リアは王座を退いているにもかかわらず、リアのことを依然「王」と呼び続ける。ケントのリアに対する忠義心は少々過剰であるように思われるが、これがこの物語の大きな駆動力として機能していることは疑いえない。

作品においてケントはリアの「守護者」としての役割を担っている。まず彼は、王宮にて臣下として王にパレーシアを行使する。この場面は、フーコーのパレーシアにおいても馴染み深い光景といえよう。王政で行使されるパレーシアの典型的な場面といえる。ケントは激昂した王を宥めるのではなく、真っ向からこれを批判する。「弓は引絞られた、矢面に立つな」というリアに対し「何でそれを怖れましょう、たとえ鏃に心臓を射抜かれようとも！」と立ち上がり、これを諫め、「命が惜しくば、もう何も言うな!」という脅しにも毅然として「命とあらば、今日まで、賭物同様、王の敵前に投出すものとのみ考えて参りました私、今更、惜しみ恐れは致しませぬ、お身の上の安全こそ何より大事」と言い返す。リアは怒りのあまり剣に手をかけるが、ケントは「御自分の医者をお殺しになるがよい」と述べ、自分の命を懸けてリアにコーディーリアへの暴挙を撤回させようとする。ここで見られるように、ケントもコーディーリアと同様、自らが信じることを自身の名において語り、そのようにして敢えて自分の身を危険に晒す。「リアが狂えば、ケントは弁えを棄てねばなりません。...権力が阿諛に膝を屈するのを目の前にして、義務は忘れて口を開かぬとでも思召すのか?直言こそ臣下の名誉、主君が愚

行に身を委ねて顧みぬ以上、仕方はございませぬ」。⁶² こうしたケントのことばがこの場限りの威勢でないことは、その後の彼の行動から明らかになる。リアに追放された彼はリアを見捨てることもできたが、陰ながらリアに尽くし、支えとなることを選ぶ。それは誰かに強制されたことではなく、自らの良心や義務に従った彼の意志である。阿諛追従を嫌い、自分が心から同意する真実を語り、たとえそれが自己の身に危機を招こうと、良心の命令に従うことを選ぶケントは、パレーシアステースであるといえる。忠義を尽くす相手のリアを、その忠義によって不快にし、当のリアによって生命を脅かされようとも、真実を語ることを自らの義務と課し、それを貫こうとするケントの態度には、コーディーリアと同様、リアへの寛容と愛情に根付く倫理的な姿勢がみてとれる。ケントにおいては、自らの語る真実と実際の行動とが一致している。

こうしてみると、ドーヴァーで保護されたリアが——何度もうわごとを言い、ほとんど正気とは言えない様子でありながら——自ら名を呼んで話しかける唯一の相手が、コーディーリアとケントであるという点に、何らかの意味があるように思われてくる。リアの意識を一瞬でも覚醒させるのが、リアの二人に対する罪の意識なのか、二人のリアに対する愛と不屈の忠誠心なのか、あるいは単なる偶然なのか。これについては明確な解答は導き出せないが、本作品の一つの読みの可能性としては次のように示したい。『リア王』は、リアを真に愛する者たちによる真実の語りを受け入れられなかった彼が、それゆえに招いた様々な不幸や痛みを受けるなかで、自らの過ちと真実を自覚し、パレーシアに象徴される二人の人物によって導かれ、ゆるされ、そして死んでいくという筋書きの、<真実をめぐる受難と救済の物語>としての側面を持っているとはいえないだろうか。訳者の福田恆存は、本書の解題で『リア王』の主題を次のように簡潔に述べている。

⁶² 前掲書 16 頁

『リア王』の主題は誰の目にも明かなように、第一に親子の間の愛情と信頼に関するものである。リアとグロスターは信じている子に裏切られ、コーディーリアとエドガーは愛している父に裏切られる。さらに追従と虚偽が正義を押し、ケントは追放される。この作品の第二の主題は虚飾の抛棄である。[...]親と国王という権威に包まれていたリアは、その事実「殆ど心附かなかった」のだが、それを奪われて孤独になった今、彼はすべてが「ごまかし」であり、「人間、外から附けた物を剥してしまえば、皆、貴様と同じ哀れな裸の二足獣に過ぎぬ」と観念する。⁶³

パレーシアのもとに本作を読み解くと、福田がここで挙げる二つのテーマがそこに含まれた形で見いだされることがわかる。

物語に処世訓や教訓を見出すのはたやすいが、パレーシアから本作について何かいえることがあるとすれば、偶然にもフーコーもいうように、真実を受け入れるためには、主体はそのままの姿ではいられないということだろう。リアは最初、自らに向けられたコーディーリアとケントのパレーシアを受け入れられず、それゆえに、結果的に自分の権威や財産を失い、様々な苦難を経るなかで正気までも無くすが、そこに至ってようやく、混濁した意識のなかで二人が示した真理にたどり着く。王や父としての様々な<覆い>を剥ぎ取られ、壊れながら真理を追い求めていくリアは、物語冒頭の「リア王」とはまったく異質な生き物に見える。

第四節 道化はパレーシアを行使できるか

『リア王』には道化が登場する。彼は王の御付きの道化としてリアに同行する。彼は毒のある言葉で真実を語るのだが、ケントやコーディーリアとは異なり、パレーシアを備え、これを行使しているとはいえないだろう。道化は、第三幕第六場——物語中盤の後半部に該当する——、コーディーリアの待つドーヴァーに向けて王の一

⁶³ 前掲書 pp.189~190

行が逃げ出す場面を最後に、以降劇では登場しない。それまでの間で、道化が物語にどのように関わっているかをみる必要がある。

『リア王』の解説において中村保男は、道化に関して次のような説明を与えている。

宮廷の道化師は古代ローマの昔から王侯貴族の邸内に召しかかえられていて、宴席などで人々に罵言を吐いたり、滑稽な身振りや言葉づかいを使ったりして人々の笑いを誘った。道化師は中世で職業として確立していて、その看板である鈴のついた頭巾と斑の着物を着用していさえすれば、いわば天下御免で、高貴な人にも毒舌を浴びせかけることが慣習として許されていたのである。⁶⁴

道化が、西洋社会で職業として認知されていたからといって、すなわち道化はパレーシアステースではない、とはいえないだろう。フォーコーによれば、自分自身にとっての真なることを語るための他者は、どんな他者であってもよかったからだ——ただ、パレーシアを備えていさえすれば。⁶⁵ 道化は、『リア王』が書かれた当時ではすでに職業として周知されており、作者はそれを劇の一要素として取り込んだ。道化の職業的義務は、毒をもった言葉で人々に真実を語り、笑いを誘うことだった。したがって道化は、共同体において、ひとが内心では思っているが、本人には直接指摘できないことを敢えて言ったり、支配者に対する民衆の不満や鬱憤を代弁したりする「はけ口」として理解できるだろう。

劇では、道化のこうした特徴は<comic relief>として導入される。

⁶⁶ 『リア王』の道化の言葉は、リアに対して言われるものが多いが、

⁶⁴ 前掲書 205 頁

⁶⁵ ref. 『真理の勇氣』 pp.9~10

⁶⁶ コミック・レリーフ(喜劇的救済)は、重苦しい雰囲気を一掃するために入れる、笑いを誘うような場面のことで、本作の訳者である福田恆存は「見物を悲劇的緊張から解放し、そうする事によって卻ってそれを高める常套手段」としている(『リア王』194 頁)。

同時にそれは観客にも向けられている。作品の解題で福田は、トルストイの『リア王』批判に対する反駁として「道化の創造こそ、『リア王』創作においてシェイクスピアが最もその才能を発揮した」と述べ、本作の道化の重要性を強調している。⁶⁷福田はミュアの言葉を引きながら、『リア王』におけるリアの怒りや言動は「批判的に見れば愚かであって、狂気の演戯は同情よりも寧ろ笑いを惹き起こしがち」だが、道化を導入することで、「見物から笑いを引出し、そうする事によってリアの厳粛を確保」していると指摘する。⁶⁸「見物の笑いがリアに対する直接の抵抗として現れぬように、道化に対する共感のうちにそれを間接的に吸込んでしまわなければならない」と福田が述べるように、この作品には道化がいなければ、主人公であるリアの過剰ともいえる愚かさは滑稽さとして観客に映り、悲劇作品としての完成度はより劣るだろう。道化の言葉は、リアを通じて観客に働きかける効果を想定して、劇中に注意深く差し込まれているといえる。

例 1 (42 頁) : 隠居のリアに対する風刺

リア 俺を阿呆呼ばわりする気か、小僧？

道化 お前さん、ほかの肩書は皆捨ててしまったもの、持って生まれたのしか残ってはいないよ。

例 2 (43 頁)

リア いつからそんなに歌を歌うようになったのだ？

道化 あの時以来さ、お前さんが二人の娘をお袋代わりに奉り始めた、その日からさ、おっさん——だって、そうだろうが、娘の手に鞭を預けて、それに丸出しの尻を向けたのだから[...]

⁶⁷ 前掲書 194 頁

⁶⁸ 前掲書 195 頁

例 3 (93 頁) : リアと道化が荒野をさまよっているところにケントが現れる場面

ケント 誰かいるのか、そこに？

道化 いるよ、お上とお下が、語り利口と（リアを指差し）阿呆とさ。

例 4(102 頁):ケントに導かれた掘立小屋にて

リア …脱げ、脱いでしまえ、お前の着ている借物を！おい、このボタンをはずしてくれ！（着ているものを脱捨てようと藻掻く）

道化 まあ、おっさん、落ち着いておくれよ、泳ぎには今夜はちとまずい！

ところで、フーコーのパレーシアは、自らの自由な意思を背景に、道徳的な義務として、可能な限り率直な言葉で真実を語ることであった。その目的は、笑いを生むことではなく、語りかける相手がその人自身との間で十全な関係を築き、自分自身についての真実を語ることを可能にするための手助けである。作中の道化は、とくに固有名名を与えられておらず、一貫して「道化」という役名にとどまる。この点は、パレーシアを行使する者との決定的な違いである。パレーシアを行使する者は、自分の名において真実を語り、その語りの招く危機を引き受けるが、道化は、制度や慣習の名で語り、その語りが生む危機は大抵の場合、制度によって予め取り除かれている。ひとは道化によって侮辱的に真実を暴かれた場合、これに罰を与えることもできるだろうが、実際にそれをすれば、その者の品位を自ら貶めたり美德を汚したりする野暮な行為として受け取られただろう。また、道化は本作においてもそうであるように、率直に語るのではなく、ときに比喩を用いて遠回しに、ときに必要以上に刺々しい言葉を用いて語りもする。このように道化は、ケントやコーディネリアのようにパレーシアを備えているとは言い難く、物語の流れに直接作用するような真実を語ることはない。道化は、毒のある言葉で真実を指摘し、それによって観客から笑いを誘うことで、主人公のリアを引き立て、物語の流れに抑揚を生むという演出上の効果にとどまる。

第三章 パレーシアと自分自身の説明の接点

本章では、パレーシアの実践と自分自身について真実を話すこととの接点を考える。パレーシアは「率直に語る」とか「すべてを語る」という意味だが、フォーケーにおいては、何らかの危機を招く形で自分がそう考えるところの真理を語ると理解される。古代哲学において、パレーシアである者はその存在様態として真理を語る——彼の語ることはつねに真理である——が、そのためには修練を通して自らを拘束し、試練にかけ、真実を語る主体に成る。

現代の社会において、自分自身について説明するよう求められる機会は、ひとそれぞれであろうが、決して少なくない。公的な場では、選抜試験の一つとして、相手を知る、試すために「自己 PR」のような形式でそれが課せられるし、よりくだけた場でも、自分が現在何をしているのか、以前はどこにいたのか、どのように生きてきたのか、なにを考えているのか、といった問答は絶えない。社会に生きる上で、「あなたはだれか」という問いに対して無縁でいることはできないだろう。社会において私は、私としては存在できず、常に何者かとして、解釈された存在としての「私」として、存在させられているといえるだろう。

ところで、私が何者かと問われる様々な場面にあって、自分のことを語ろうとするとき、そこではたいてい何らかの「躓き」があるように思う。自分の好みや性格、これまでの生とこれからの生、ものの味方、考え方など、相手の求める内容について徹頭徹尾、流暢に自分を系統立てて説明することは案外難しい。自分について断定したくない、私はそんなに単純な人間ではないはずだからだ、といった自尊心が説明を拒むこともありうるだろう。しかし、相手に私をより知ってほしくて、わかってほしくて真摯に語りかけるような場合でも、自分がいま何を語っているのか、そんなことで自分の何がわかるというのか、といった疑念にふいに襲われ、語りが淀んでしまうこともある。こうした自分自身の説明に伴う「躓き」を端緒に、自己についての真実を語る実践としてのパレーシアを意識しつ

つ、本章では自分自身を説明することについて探求したい。自己の真理はあるのか、あるとしてなぜそれが真理だといえるのか、主体はそれをどのように確信しているのか、主体はどれほど自己をその対象として客観化し扱うことができるのか、その方法や精度は如何ほどのものか、といったより根本的な問いも視野に入れつつ、必要な場合には、主にフーコーと J・バトラーの著作を参照して周縁的に取り上げたい。

第一節 自分自身の説明に伴う困難

フーコーにとって主体は、何かに従属することで初めて主体たりうると考えられる。バトラーはこれを受けて、個人が自らの主体であることの根拠は、つねにその社会で認められている規範を通して、あるいはそこからの距離で与えられるという。主体は規範の効果として存在するのであって、規範に先立つような主体は存在しない。

ひとが自分自身の説明のなかで自分を構成する仕方は、多くの場合、何らかの前例や慣習に従って行われる。それらは、時間的な幅の中で何度も反復され踏み固められ、すでに何らかの権威や有効性を帯びており、ひとはこうした規範に依拠しつつ、語りのなかで様々な自分を構成する。規範に対抗して新しい仕方で自分を語ることは可能だが、やはりそれも私独自の発明ではなく、集団的な思考のなかにすでに潜在していたものといえよう。他者に承認されてはじめて存在できるのだとしたら、承認可能な存在とは、集団的思考に由来する然るべき形をとっているはずである。ひとが自己の説明に用いる言葉は、自分だけのものではなく、他者との共有物である。ひとは言葉を通して互いに意味や価値を共有しあう。言葉が他者との共有物であり、思考内容が言葉によって表現され、言葉でやり取りされるならば、個人によって表現される思考の大半は、言語や文化、宗教、習慣を共有する社会的な背景に影響された、集団的なものであるといえるだろう。

フーコーはパレーシアに関連して、主体が真理を受け入れるため

には、それが可能となるような働きかけを自分自身に行う必要があると考える。古代哲学における主体は、そのままでは真理を受け入れられないため、さまざまな修練を通じて自らの存在様態に変更を加えていく。真理は支払われるものであり、それは対価を必要とした。バトラーは、フォーコーにおいて自己の真理を語る上で支払う対価があることを「真理を構成するものが規範によって、また歴史的に出現した、ある意味で偶然的な一定の合理性の形式によって枠組みを与えられているからだ」と説明する。

真理を語る限りにおいて、私たちは真理の基準に従っているのであり、私たちが拘束するものとしての真理を受け容れているのである。この真理を拘束的なものとして受け容れることは、人がそのなかに生きている合理性の形式を、根源的な、もしくは疑問をさしはさむ余地のないものとして引き受けることである。したがって、自分自身について真理を述べることは対価を伴うのであり、そのような語りの対価とは、人が生きている真理の体制への批判的な関係を中断することである。⁶⁹

自分自身を説明する際にひとは自分のことを自ら判断しながら語ることを強られる。自分を「私はこういうものです」と説明するとき、そこでは、そのような自分を提示すると同時に、そうでない一面を持つ自分を何らかの形で押し殺してもいるだろう。自分に関して何かを言うということには、何かを言わないという選択も暗に含まれているはずだ。「私は明るい性格です」と言うとき、明るい性格を構成する条件に合致しない自分の一部——あるいは暗い性格の私——は隠され、棄却される。このように、私が言ったことと言わなかったこととの間には、ある種の抑圧的な関係が生じる。それを回避したくて両方を言ってしまうのは、そもそも説明が成り立たなくなる。こうした事態に気づくようになると、自分自身の語りに負担をかんじるようになる。それは、語り手である自分にとって戸惑い

⁶⁹ 『自分自身を説明すること』 223 頁

や混乱を招く元となるからだ。あたかもその宣言によって私が真っ二つに引き裂かれ、「私」は「裏の私」を追いかけて言葉の世界を駆けまわるとは、常に「裏の私」の方がすこしだけ速く——アキレスと亀の逆説のように——いつまでたっても追いつけないでメビウスの輪の上を走り回っているかのようだ。また、自分自身の説明には、そこに語り手である私の願望——そのように相手から思われたい、あるいは自分で自分をそのように思っていたい——が含まれている可能性を否定できない。私によって語られる「私」がどれほどの客観性を備えているのかは、おそらくどうやってもわからないままだろう。だからといって、誰かに代理として私の説明を求めてみても、常識的に考えて私に関することは私が最もよく知っているはずであり、私の説明において私以上に権威的に語ることでできる人物はいないだろう。あるいは、親しくしている人に「私ってあなたにとってどういう存在？」という具合の質問をしてみて、自分の信頼できる他者の判断を参照して自らを伝聞的に説明することも有効かもしれないが、そこで描かれる「私」もやはり「そうでない私」を排除しないわけではない。さらに、様々な形で訪れる自分自身の説明の機会において、「私」に関する説明はその都度同じではないだろうし、数年前のものと現在のものでは大きく異なっているはずだ。またあるときは、自分に関して以前とは食い違う説明をしていることに気づくこともあるかもしれない。どちらの説明も当時では「妥当」なものに思っていたはずなのに、である。こうした差異や変化を突き詰めて考えていくと、自分が一貫性を欠いた「ちぐはぐ」な存在として、急に頼りなく、よそよそしく思われてくる。このように、自分自身の説明にはどこか失敗しているような感覚が付き纏う。自分自身に関することを語り尽したいと思っても、たいていの場合、時間や場面の制約によってそれは不可能であろうし、そうして語り残された自分の姿に、語りが進むに連れてむしろ無限に増幅していくような自己の多面性を垣間見て茫漠とした気持ちになったり、あるいは如何様にも表現できる自分は果たして何者でもないのではな

いか、という虚しさを覚えたりすることもあるだろう。自分自身の語りは、それによって語り手である私に様々な混乱や戸惑いを引き起こす行為ともいえるが、それは、自分自身を説明することが、まさにバトラーのいう、自分が「生きている真理の体制への批判的な関係を中断すること」だからであろう。

また、自分自身を説明するとき、たいていの場合、私はある程度自分を特別な存在として仕立て上げるために、すくなくとも私にとって独自に思われるような説明を試みる。しかし、自分を他者と区別し、特別な存在たらしめる説明は、それを発した途端に、自分以外の「ほかのだれか」の説明でもありうるような代替可能性を帯びる。バトラーはこれを「言語において私が収奪される」状態と呼んだ。自分自身の説明は、本質的にそれが誰かに向かって言葉で語られる以上、つまり互いの共通認識を基盤として行われる限り、自分ひとりに帰属するものではありえない。規範は、「私が自分について語ることを手助けしてくれるが、私はその作者ではなく、私の特異性の歴史を確立しようとするまさにその瞬間に私を置き換え可能なものにしてしまう」のだ。⁷⁰ 自分自身の説明が規範によって可能であるとするなら、説明によって描かれる自分や他者の姿は、それを語った当の者を何らかの形で表しており、両者の間にはある関係性が生じるが、そこに互換性はない。語りによって立ち上がる彼/女の姿とそれを語る本人との間に横たわる関係性に着目することが重要だ。自分自身の説明は、いつも何らかの諦めや譲歩を経て行われるのであり、そこで語られる「私」は、私を理解可能にする規範に依拠した便宜的な「私」だからだ。

社会に暮らす以上、ときに私は自分自身の説明を、その説明が認識可能か否かを判定したり、事実との間の整合性を吟味したり説明の一貫性を精査したりするような立場の他者に向かって行わなければならない場合がある。あたかもそれは、法廷で証拠を吟味する裁

⁷⁰ 前掲書 70 頁

判官と自己の潔白を弁明する者とのやりとりを連想させるような緊張した場面である。途切れない一貫性のある自分自身の説明を求められることが苦痛なのは、先に述べたように、それが私を規範によって切り取り、ときに実際の私を捻じ曲げるような仕方理解可能な形で再構成するだけでなく、私がそれを「私」と認め、その後の振る舞いや言動において、それを実証していくことをある程度方向づける契機にもなりうるからだろう。この自己同一性への要求をバトラーは「倫理的暴力」と呼ぶ。「倫理的暴力は私たちが自己同一性を絶えず明示し維持するよう要求するし他者に対しても同じことを要求する」。⁷¹ こうした倫理的暴力に対する倫理的姿勢としてバトラーは「満足を追求めせず、問いを開かれたままに、さらには持続したものにしておくこと」が重要だという。⁷² そのためには、飽くことなく絶えず「あなたはだれか」と問い続けることが肝心だ。他者を理解するとか、だれかのことがわかるとかいう状態は、おそらく私が相手を問うことをもはや止めてしまった事態を意味するだろう。それは、相手を規範に当て嵌め、規範において、また自分の内の規範を強化する形で、相手を理解した気になっている状態であり、相手との時間を安心して中断、放棄している状態といえる。規範において他者を理解する限り、それを逸脱するような他者の振る舞いを目にしたとき、ひとは往々にして戸惑い、取り乱す。「いつからあなたはそんな人になったの」「お前はそんな人間じゃなかったはずだ」と、あたかも自分が相手に裏切られたかのような言葉を口にすることもあるかもしれない。「私はあなたを理解している」とか「あなたがようやくわかった」といった言葉は、他者への呼びかけを安心して放棄した者の言葉である。「生とはまさしく、私たちがそれに与えようとするいかなる説明も超えたものと考えられる」とバトラーはいうが、もしその通りなら、理解できる生とは、そのために周到に

⁷¹ 前掲書 79 頁

⁷² 前掲書 81 頁

加工された物語にすぎず、理解ではなく誤解された生といえるだろう。⁷³

第二節 ソクラテスのパレーシアー「試金石」としてのソクラテス

結局のところ、自分自身を説明するとき、私たちは一体なにをしているのだろうか。バトラーにおいては、そこで説明される「私」の生は、規範や言葉によって理解可能な形に置き換えられ、承認可能な体裁を受け入れたことで、それを語る私の生と同じものではないとされる。規範は「私」に先立って存在し、私は規範を通して何者か、あるいは「私」になるのであって、規範に先立つ「私」は存在しない。自分自身の説明に際して、語りかける相手から「あなたのことはもうよくわかりました」と言われることは、説明された「私」を完全に理解したという満足の表れかもしれないし、単に「私」への興味を失ったことの裏返しかもしれないが、いずれにせよ、もはや「呼びかけの光景」は閉じられてしまったのであり、私は「私」において裁かれたのであり、私は「私」に関する修正や弁明を行う機会を失ったのだ。自己の説明はときに不快さや痛み、苦しみを伴う作業である。それでも私は語り続けていかなければならない。だれかや何かに向かって自分を説明し、明らかにしていく作業は、私が生きることを希求するかぎりでも、おそらく終わらない。

フーコーは『真理とディスクール』において、対話篇「ラケス」を取り上げ分析するなかで、「試金石」という言葉で描かれるソクラテスの役割に注目する。「試金石」とは、ソクラテスが対話において果たす役割のことを比喩的に表現したことばである。ソクラテス是对話の中で相手の「生き方と、その人の生き方の知的な原則、すなわちロゴスが調和しているかどうか」を吟味し、試す。⁷⁴ソクラテス

⁷³ 前掲書 81 頁

⁷⁴ 『真理とディスクール』 142 頁

が「試金石」といえるのは、ソクラテスにおいては、自らの生について語るロゴスと、その生の在り方とが見事に調和し、「ドリス調のハーモニー」を奏でているからである。つまり、彼のロゴスとエートスとは、いかなる齟齬もなく結びつき、彼の行動には彼の生のロゴスが顕在しているのだ。ソクラテスは、第一章でみた古代の哲学者の修練が目指した「真実の言説の主体化」を体現した人物といえる。対話者は、パレーシアステースであるソクラテスに触れることで、自らの生の在りようを吟味できるのだ。フーコーが「ラクス」から引用するニキアスの言葉にこの様子が描かれている。

[...]だれでもソクラテスのすぐ近くにあって、そして近づいて彼と話をするなら、その人は、そのなんですよ、たとえ何か他のことについてその前に話し始めたにしても、彼によって言論を以って引き回されて、遂には自分自身について、どんな仕方で現在生きているか、またどんな仕方で過去の生活を生きてきたか、それらを説明するところに陥ることにならぬうちは、やめて貰えない、しかし陥ったが最後、ソクラテスはそれらをことごとく十分にそして立派に試験してみるまでは、その前にその人を手放しはしないということをね。⁷⁵

ここにおいてフーコーが注目するのは、ソクラテスの吟味を受けるためには彼との関係の「近さ」を作り出す必要があること——つまり誰でもソクラテスの吟味を受けられるわけではないということ——、そして、ソクラテス是对話者に対して、キリスト教でいうところの「罪の告白」や「良心の吟味」を求めているのではない、ということだ。確かにソクラテスの吟味では、ニキアスもいうように「自分自身について、どんな仕方で現在生きているか、またどんな仕方で過去の生活を生きてきたか、それらを説明するところに陥る」が、ソクラテスはそれを通して、相手の語ることのできる理性的、合理的な物語と相手の生き方との間にどのような関係が築けている

⁷⁵ 前掲書 138 頁

のかを調べているのだ。「聞き手はソクラテスの言葉に導かれて、「自分自身について、どんな仕方⁷⁶で現在生きているか、またどんな仕方⁷⁶で過去の生活を生きてきたか」、自己についてのロゴスを語る営みを始める」。

こうしたソクラテスの対話においてはフーコーも述べるように、相手の対話者はソクラテスに対して「受動的な姿勢」を取っている。これは「ラケス」に限らないほかの対話編においても見受けられる特徴である。ソクラテスの対話において対話者は、自分の自由な語りをさせてもらえない。ニキアスのように、彼の対話者は「彼によって言論を以って引き回されて」しまうからだ。例えばそれは、しばしば相手の言葉の矛盾を突く形で行われる。相手が前に述べた意見をあとになって取り出してきて、問い返し、相手がそれを否定すれば矛盾として指摘したり、二者択一の形で答えるような問答を繰り返していくなかで、徐々に相手の意見に矛盾を見出し、露わにしたりする。自分自身について語る際、ひとは自然饒舌になり、訊かれていないことまで話したり、そこから別の語りを始めたりして、演説調に陥りやすい。そのような事態を避けつつ、ソクラテスは相手の語りのロゴスとその人自身の生の関係を吟味する。バトラーはこの対話の受動性について次のように述べる。「この受動性は、自分自身を説明するというある種の実践の条件となっており、相手の言葉、相手の要求に身を委ねることを通じてのみ自分を説明することが可能になることを示唆している」。⁷⁷

第三節 ソクラテスの対話における自分の溶解

自分自身についての真理を把握し、これを語る主体——自らのロゴスとエートスが調和してハーモニーを奏でるような——になるに

⁷⁶ 前掲書 140 頁

⁷⁷ 『自分自身を説明すること』 231 頁

は、他者との関わり合いが必要不可欠であるという古代哲学の底にある他者性、受動性、協働性、教育的側面は、興味深い。ひとは自分一人の力では真理には到達できず、他者の助けを借りてはじめて可能だと考えられていた。ソクラテスの対話の、対話者の矛盾を手掛かりにして魂を吟味するという実践も、ひとは他者の言葉や問いかけを通してはじめて、自分の真の姿を認識できるという「真理」をあらわしているといえるだろう。パレーシアは、このような文脈において、相手の誤謬や矛盾を本人に直接、率直に指摘できる資質——徳や勇気——として要請されたのだろう。

ところで、ひとはなぜ自分の姿を見誤るのだろうか。自分のなかの矛盾した性質に無頓着であったり、望むように自己を統御したりできないのは、古代では自己愛に由来するものと考えられ、ひとは誰もこうした自己欺瞞を避けられないため、この迷妄から解放されるには、しかるべき他者による導きが必要とされた。ひとはその本性として自己を欺くものであるとみなす古代哲学の前提を受け入れるなら、私による自分自身の語りはいかなる信憑性も持たなくなる。すくなくとも、それは私が思っていた「私」の姿であり、私にとって居心地のよい無害な物語のうちにある「私」である。ソクラテスの対話においては、そうした私による「私」は暴かれ、私の語りの権外にある、私にとって馴染みのない私の姿が明らかにされる。相手の言葉に身を委ねる受動性の意味はここにある。そのように提示された私の知らない私の姿は、ときに耐えがたいものであり、私はそれを思わず拒もうとしてしまう。それは私の信じる「私」とは異質な姿をしており、矛盾や、私にはないと信じ、むしろ忌み嫌ってさえいたものを持ち合わせていたりもする。そのような私を見せられ、私は動揺し、取り乱し、泣いたり怒ったり悲しんだり、さまざまな抵抗を示すだろう。この私——ソクラテス的他者によって露わにされる語りと一致しない私——とは、まさしくそれを語る私自身の姿であろう。ソクラテス的対話において、私は「私」を語る行為によってそれを物語った当の私の姿を、他者の言葉を通して見

るのだ。ソクラテス的他者は、私による「私」の説明が理解可能なものであるかどうかを吟味するだけでなく、その「私」とそれを語る私との間にどのような関係があるのかを調べ、その綻びを私に示すのだ。このとき私は、私ではない何か別の者として再構成されるような機会を持つ。私による「私」の語りを通して、語り手である私が暴かれ、解体されるようなこの経験において、私は、それまでどこかで自己充足感を与えていた「私」の物語の外へと連れ出され、私ではない何かと結びつき、新たな私として与えられる。それは私に新しいザラつきを呼び起こす。

私が自らの生に与えるロゴスと、その実際の生の有様とがどのような関係にあるのかをソクラテス的対話者は吟味する。ここにおいて私は試されているのであり、というのも、この対話ゲームは、他者の吟味によって明かされた耐え難い自らの真の姿を受け入れる勇気が私にあるかどうか懸かっているからだ。対話者は、パレーシアを行使することで明かされる真実が私を不快にし、そのことで極端な場合には私の暴力を招いたり、私に嫌われて関係に罅^{ひび}が入ったりするリスクを承知の上で、私との対話に臨んでいるのであり、そのことで自らの勇気と寛容さを示している。このソクラテスの対話は、互いの勇気とパレーシアによって支えられている。対話者に率直に真実を語る者のパレーシアと、相手の問いかけに対して恥も偽りも利害もなく、真摯に応じる者のパレーシアである。この対話は、相手のパレーシアに身を委ね、徐々に私をほどこいていく作業を通じて、私にとって未知の私に、新たに結びつくチャンスといえるだろう。

古代では、こうした対話を含むさまざまな修練を通してひとは、自己との間によりよい、より完全な関係を築いていき、最終的にはソクラテスのような教導者を必要としない、自己と真理との間に十全な関係を打ち立てることができると考えられていた。

第四節 自分自身の説明とその可能性

フーコーが「魂の吟味」とよぶソクラテスの対話は、哲学のひとつの実践であり、鍛錬であって、日常生活で遭遇する自分自身を説明する機会を免れたり、より効率的に対処したりできるようになることを目指した技術訓練ではないだろう。効果としてそれらが得られることはあっても、鍛錬の目的ではない。

自己の説明は、他者と私との間で交わされるその場限りの約束であって、すべての場面に等しく同じ説明や理解が成り立つわけではない。バトラーによれば、私は他者からの呼びかけに応じる形で自分自身の語りを始めるのであり、それは根本的に他者に依存した形で受動的に行われる。こうしてみると、語りによって私は、その都度自分の生を中断され、規範によって引き裂かれるともいえそうな状態を経験する。フーコーは、パレーシアにおいては「本当のことを確言することで、またそうした確言の行為そのものにおいて、<本当のことを語る者、語った者、また本当のことを語った者の中に自分を見出し、自分をそのような者と認める者>として自分を構成するその仕方が」重要であると述べる。⁷⁸ その仕方とは、自らの語り が招く危機を引き受けるといふものだ。パレーシアは、単に真実を語るだけではなく、同時にそれを言ったものとして自分を表明し、それが招く危機も引き受ける者として自分を差し出す、発話を超えた、それ自体がひとつの行為であるような倫理的態度である。これをより一般化すると、「言表という出来事が主体のあり方に影響を及ぼし (=主体のあり方を触発し)、また主体は、言表という出来事を生み出すことで、語る者としての自らのあり方を変容させ、確認し、あるいは少なくとも決定し明確化するという遡及作用がある」ということになる。⁷⁹ 言表はつねに何らかの他者を宛先としてなされるが、自分自身を説明することは、規範を通じて「私」を表明し、同時に

⁷⁸ 『自己と他者の統治』 84 頁

⁷⁹ 前掲書 84 頁

私がそのような「私」であること、あるいはすくなくともそれを演じることを、自己と他者とに約束することを意味してもいるだろう。そこでは当然、他者による吟味や置き換えがあって、「私」は解体されたり練り上げられたりし、私ではないものにされながら、なおも「私」として呼びかけられる。私が「私」を言表するとき、それは単に私を説明しているだけでなく、その都度私はその語りと他者とによって中断され、それでも「私」として呼びかけられ、そのようにあることを約束するのだ。このとき起きていることは、ソクラテスの対話とは異なる。私はソクラテスの他者と、互いの相手への好意や信頼、友愛の絆によってその実践に参入するが、日常で遭遇する自分自身を説明する機会は、私を襲うかのごとく不意に訪れる。これもたしかに、私にとって未知の私を獲得するチャンスといえないこともないが、私はその相手を選べない。はじめて会う相手や、好意とはいいがたい何かをもって呼びかけてくる他者、私の方が好意を持ってないような相手に対して、私を説明しなければならぬ場合もある。そのとき、身を竦めるようにしながら語る、あるいは搾り取られるような自分自身の説明は不快感や苦痛を伴い、またそれによって私は混乱したり取り乱したりする。こうしたとき、つねに何者かであることを私に求めてくる他者の存在は、暴力に似ている。

古代の哲学者の修練が目指した真なる言説の主体化、自らの生のロゴスと生とが調和した状態——ソクラテスに象徴されるパレーシアステースの存在様態——とは、どのようなものだろうか。真なる言説は、理性に基づく合理的な言葉によって構成される以上、それは規範と無関係ではないだろうし、ときにそこに属するだろう。おそらく古代では、真理は、真なる言説が導くその者の振る舞いや在り方において見い出されたのであり、また、そうした有様を実際に目にした他者が、それを真なる言説として自らに取り込もうとするといった、いわば真理の循環ともいえるような流れがあったのだろう。規範により忠実な振る舞いを心掛け、規範的言説を内面化するよう努めていけば、その者の生のロゴスと行動にも——規範的とい

う意味で、また調和的とはいえないまでも——一致した状態は訪れるだろう。しかし、常に規範において考え、行動するがゆえに、彼はそれを壊すような、例えばパレーシアを行使することはできない。パレーシアは、自らの良心の声に応じるべく、ときに規範を踏み越えて真実を語り、そのことで未知の危険を開くからだ。真なる言説の主体化は、規範とのかかわりのなかで行われるが、それは単に規範を内面化することではない。また、仮に自らの道徳的義務や良心に従った行動すらも規範の効果として回収されてしまうとしても、いずれにせよ私は規範に挑戦することができる。それは私の時間性とは異なる固有の時間性をもつが、私自身もそこに含まれる人間の行動や思考の集合体としての慣性であるからだ。

自己に関する真実を語るようになることができれば、日常的に遭遇する自分自身の説明に思い悩むこともなくなるのではないかと思われるが、両者はやはり別々の作業であろう。自己の説明は、目の前の他者に向けてなされ、その場その場において様々な「私」が約束される。他者から思いもよらない仕方では呼びかけられるとき、そのような者として呼びかけられることがある者としての私を受け入れることは容易ではなく、また時間がかかるかもしれないし、果たして無理かもしれない。いずれにせよ、自分自身の説明はおそらく終わることはないだろうし、その限りでは私は、当然、救われることもあるはずだ。他者からの耐え難い呼びかけによる「私」も、私にはそれを拒む余地がどこかにあるはずだし、それを私は、自分はこのようであるという代わりに、私はそうあることを望まないという仕方でも、自分をいうことができる。

おわりに

本章では、自分自身の説明に伴う困難に着目して、パレーシアの実践を絡めつつ、結局のところ自分自身の説明とは何なのか、それをするとき私は何をしているのか、と問いながら進んできた。当初

はこのような考察が、自分自身の説明に伴う困難を克服はしないまでも、効率性や何らかの救いをもたらすある種の自己療養になりうるのではないかと、内心期待していたように思うが、進むにつれてそれは誤りだったことに気付いた。考えを文章に書き起こすことで、思考は組織されるのではなく、むしろより細分化され、かき乱され、拡散していく一方であるようだった。それは、自分自身の説明が不可避に規範に絡めとられ、またそれに抗おうにも逃れようにもその影が振り払えないように、宿命的なもののように感じられる。

また、古代ギリシアに由来する真実を語るための実践から、いかなる場面においても揺るがない自己の説明を確立するためのヒントか何かを見出そうとしていたように思うが、それも困難だとわかった。自分自身の説明は、つねに規範に依拠しながら他者を宛先として、受動的に演じられ、またその場限りの「磁力」によって、私の意図しない形で避けがたく変更を受けるからだ。古代哲学の真理の実践が、真実の言説の主体化によって個人が自己との間に特有の関係を築くことで、そこから自己充足感や魂の平静を享受すべく、絶えず自己に回帰する方向性をもつ一方、そのような意味では外界に対して閉鎖的な一面も有していることに対して、自己の説明は、他者に向けて演じられる一つの宣言であり、不可知の領域に向かって自ら身を曝け出すような、ある種の「ひらけ」をもたらしうる行為である。それはしばしば苦痛を伴い、苦痛の報酬として新たな自己と結びつく可能性を秘めているし、あるいはただ苦痛でしかないこともあるだろう。しかし、真理を語るための実践であるソクラテスの対話に象徴される他者との営為は、互いの寛容と友愛に基づく自己を知る実践として、新たな自分と結び付くことを促す実践としての可能性——ふいに私を訪れる自己の説明の契機が必ずしも約束してくれないような、他者との自己変容の可能性——をその対話は秘めている。とはいえ、自分自身の説明にも、パレーシアに通ずるある種の可能性は含まれている。私が思う「私」を、私が信じる「私」を、あなたに真摯に語る時、それは、そのような者として自分を

明らかにするだけでなく、私の危機ともいえる未知の曝されをすすんで開き、それを引き受けることを意味する。一見、自分を知って欲しいという独りよがりな欲望に起因するように見えるその行為はしかし、その切実な釈明の態度によって、それが相手への呼びかけであることが分かる。それは、相手に対する「あなたはだれか」というたしかな呼び掛けであり、「私を知って欲しい」と叫ぶに先立って、「あなたを知りたい」という熱望に動機づけられているといえるだろう。それは一見、パレーシアの根底にある相手への寛容や友愛とはすぐには結びつかないように見えるが、その契機となりうる私からの呼びかけなのだ。そして、その呼びかけである自分自身の弁明は何よりもまず、「あなた」からの呼びかけに応じる形で為される。自己の説明は、パレーシアに結晶しうる、互いに呼びかけ合う対話の契機でもある。

結び

本稿では、フーコーによるパレーシアを取り上げ、これを整理し、文学と自己の説明に関連付けて考察することを試みた。パレーシアを手掛かりに文学と自己という二つの領野を扱ったが、パレーシアとの関連に比べて、両者の連関や必然性については必ずしも明確ではない。

第一章では、フーコーによるパレーシアの概要を提示してその後の用意とする一方で、パレーシアの古代ギリシアにおける歴史的な位置づけと実践を俯瞰することで、パレーシアの具体的な場面に寄り添いつつ、その総体において捉えようと試みた。またこれが、フーコーのパレーシアを把握する際の導入的素材として用いられることも意識した。しかし、本章はフーコーによるパレーシア全体を概観するものではなく、あくまで特定の観点から整理した場合の見方を示したに過ぎない。

第二章では、シェイクスピアから『リア王』を取り上げたが、『リア王』に関する先行研究の参照や、これをパレーシアによる分析対象として選ぶ判断の根拠、シェイクスピアの他作品への言及は保留したままとなっている。他作品への言及に関しては、より視野を広げて、シェイクスピアの悲劇作品においてパレーシアがどのように物語の駆動力として機能しているかをみることもできよう。また、『リア王』においてもみられ、『ハムレット』や『マクベス』においても観察される「狂気」——物語における狂気と真理の関係性——や、預言者的特徴を持つ登場人物——物語のその後の展開を仄めかしたり預言したりする者——の作中における位置づけに関して、パレーシアや第一章で取り上げた真理陳述の根本様式と関連付けて考察することもできよう。本章においてパレーシアを用いておこなった『リア王』の考察からは、これが文学作品の読解に適用できることと、それによる新たな作品の読みの提示が可能であることは、一応示せたように思う。『リア王』では、パレーシアを行使する二人の人物による真実の語りや物語を展開させ、冒頭から結末に至るまでの一連

の流れを担っている。パレーシアによる分析のもとに、この物語の主要なテーマが一挙に見いだされ、かつく真実をめぐる受難と救済の物語>という作品のひとつの見方を示すことができたように思う。

第三章では、自分自身を説明するということは、結局は何をすることなのか、という問いを軸に、古代哲学の真理を語る実践を手掛かりに考察を進めた。自分自身の説明は、パレーシアに通じうる、発話であると同時にひとつの行為あるいは倫理的態度でもありうるような、私を他者に曝し、私ではない何者かとして呼びかけられ、同時に私がそれを約束するような契機といえる。自己の説明が、その宛先である他者との対話——絶えず「あなたはだれか?」と互いに呼びかけあい、自己充足的な自己や自他との関係を無効にしようとする倫理的態度に支えられたもの——であるとき、私は、苦しみを伴いながらも新たな私に出会い、そのような私を赦し、結ばれ、またそのとき、他者によっても赦されるだろう。この考察にあたっては、フーコーとバトラーの著作を活用しながら進めたが、参照した文献に関して未だ理解が不十分な箇所があり、十分に活かしきれなかった。日常で遭遇するさまざまな困難を倫理的視点から論じた文献や他者の経験を参照して、自らが感じる「生きづらさ」をより相対的な位置づけの下で観察するという批判的作業も必要だと痛感した。そうした他者の生の経験をほとんど留保したまま語ることになってしまった一面も認めざるをえない。

※本原稿は、平成 27 年度大阪大学文学部卒業論文として執筆されました。

参考文献

シェイクスピア『リア王』、福田恆存 訳、新潮社、2005 年

ジュディス・バトラー『自分自身を説明すること』、佐藤嘉幸+清水知子 訳、月曜社、2008 年

ミシェル・フーコー『主体の解釈学』、廣瀬浩司+原和之 訳、筑摩書房、2004 年

ミシェル・フーコー『真理とディスクール』、中山元 訳、筑摩書房、2002 年

ミシェル・フーコー『真理の勇氣』、慎改康之 訳、筑摩書房、2012 年

ミシェル・フーコー『自己と他者の統治』、阿部崇 訳、筑摩書房、2010 年

ミシェル・フーコー『ミシェル・フーコー思考集成 IX』、蓮実重彦+渡辺守章+小林康夫+石田英敬+松浦寿輝 訳・編集、筑摩書房、2001 年

(わたなべようすけ)

かけらをふちどる： フラグメントロギー再考

高原耕平

「ツナミの後で」に書ききれなかったのだけれど、タイでひとりの女性からこのようなことを聞いた。ツナミのすぐあと、そのひとが家族を探しにもどると、家のそばで彼女の母親が見つかった。生きていた。このおばあさんは自分の孫たちを（つまりわたしに話をしてくれた女性のこどもたちを）両脇で懸命に抱えていた。けれども波は腕から孫たちを奪った。おばあさんと娘は生き残り、幼い孫二人は亡くなった。

おばあさんはその後どう過ごしていたかとの女性に問うた。「その後、海には決して近づけなかった」と彼女は答えてから、「いや、まったく行かなかったのではなくて、ちょっと行ってから、すぐ戻る、ということを繰り返していた」と言い直した。

わたしはこのことを聞いて、なにか生身のものに触れてしまった気がした。おばあさんのくりかえしくりかえしの往還運動のなかへ取り込まれてゆくような気持ちになった。海へゆかぬこともできず、そこにたたずむこともできない。ツナミを生き延びてから後に亡くなるまでの7、8年間、浜への往復をくりかえす。そうするほかない、という営みをわたしはじっとりと理解することはできない。けれども、ありうることだとおもった。

このノートでは、人間が静けさの中でいとなむ、こうしたいろいろな方法（メチ工）をすこしだけ集めてみたい。ものごとをあまさず捉え、すみずみまで明晰にしてゆく方法論ではなくて、小さな破片や断片をできるだけそのまま受けとめるための技法の、いくつかの手がかりとして。

研究という営みが一般に得意とするのは、まっすぐ進む、という方法である。

哲学をふくめて、現代のおそらくほぼ全ての「研究」活動では、問いの核心に直行することが期待されている。巨大な研究プロジェクトであれ、学生の期末レポートであれ、到達すべき目標と、そこに至るための方法が明確に示される。役割分担、予算の使途、時間・空間上の予定が計画に書き込まれ、さらに外部からの承認と批判のプロセスが組み込まれる。こうして、研究者は目標地点へ向けて漸進してゆく。

なるほど予定外の失敗や偶然の発見といったことも少なからず生じる。目標そのものの変更もまれではない。けれどもそれらはあくまでひとつのエピソードにすぎず、計画終了後に全体像を俯瞰してみれば、やはりある核心部へ向かって研究者は直行していた。

論文も同じ構造によって書かれ、読まれる。問いの所在が提示され、扱うデータの範囲と方法論が確認される。寄り道や枝葉は論述から可能な限り切り落とされるか、脚注に押し込まれる。さくさくと論点を片付けてゆくか、それともねちねちと真相へにじり寄ってゆくかという違いは書き手の個性だけれども、いずれにせよ、書かれるべき「それ」へとまっすぐ論述は流れ込む。書き手と読み手はそこへ踏み込む。

しかし、ある核心へ直行して、そこへ踏み込んで全てが完了する、という営みは、人間の生のなかではごく特殊なケースであるようにも思える。この直行の営みを、たとえば「新快速米原ゆき」型とか、あるいは道中で偶然の出会いを持ちつつも敵地へ乗り込んで物語を終える「桃太郎」型と呼んでおく。新快速で鬼ヶ島に乗り付けて（三宮・芦屋・尼崎でそれぞれ犬・猿・キジと合流する）征服が完了するような研究プロジェクトや論文は、ひとつの理想形である。けれども人間のからだやあたまは、おおまかなかたちとしては、そうした一直線急襲に特化しているわけではないだろう。むしろ、うろたえる、うろろする、とりみだす、くりかえす、どっちつかずのまま引き

裂かれるのを待っている、といった在り方のほうが多いかもしれない。そこにだって、真理のかけらはあるだろうに。

あるいは、迂回する、という仕方もある。

在日韓国人詩人・金時鐘は、約半世紀ぶりに帰郷した済州島（チエジュ島）で、巫女（クッ）による神訪（シンバン）を執り行う。巫女の体に、詩人の叔父の魂が降りる。

金時鐘 その後、私が身を潜めて匿ってくれていた区長の叔父貴が武装隊（ムジャンデ）の竹槍で殺されて、その家に潜んでいること自体が生き地獄やったの。（…）いつか親父お袋へのお詫びと、山部隊に殺された叔父さんの霊を慰めたいという思いがずっとあって。（…）

文京洙 それで、済州島でクッをされた？

金時鐘 はい。済州島を訪問した際に神房をお願いできないかと思った。（…）

金石範 だけど、神房して気持ちがちよっとは晴れたやろ。

金時鐘 晴れたって、本当に救われた。神房は六時間くらいかけてやるんだ。うちの母方の親戚もほとんど来て、その叔父貴の長男の兄貴も一家挙げて来てくれていた。祭礼の儀式が終わったあとに声をかけてくれたんや。それに救われた。僕の手を握って「シジョンイタスンアニナン（時鐘のせいじゃないから）」。

金石範 「時鐘のせいじゃない」というわけや。

金時鐘 「アボジウンミョンイヨシナン（親父の運命だったんだから）」、「クロンシデヨシナン（そういう時代だったんだから）」と繰り返しながら涙ぐんでくれていた。

（金石範・金時鐘（文京洙編）『なぜ書きつづけてきたか なぜ沈黙してきたか 済州島四・三事件の記憶と文学（増補）』平凡社ライブラリー、2015年、pp.205-207）

叔父と両親への、あるいは島の死者と歴史そのものへの詩人の悔

恨は、逃亡先の日本で沈黙を守ることだけでは、ほどけない。儀式を介するということがどうしても必要だった。まっすぐに祈り、赦しを乞うことも人間には許されている。けれども、精神が精神にそれのみで直接触れようとするとき、外部から切り離された孤独な精神が自らの内側へ解決を取り込もうと試みるとき、精神は時間から蒸留され分離されてしまう。これこそが最後の確信と思うとき、精神は次の「しこり」を繰り延べさせている。

直接つかめないものへ、迂回することで出会う。そういう仕方がある。クツを介して叔父の魂と再会する。6時間の儀式を終えてから「あなたのせいではない」と手を握られる。あるいはまた、脱出した日本での数十年の生活を経て島に戻る。何かに媒介されることで初めて「救われる」ことがありうる。

そこへ近づいてみてはすぐに引き返す。迂回する。媒介を通じて出会う。核心部へ直行するのではない在り方。

否定神学という語り方が西洋の知の伝統にあるけれど、これはどうだろうか。人智を超えた神の存在については、「それはこれこれのものである」とポジティブに宣言することはできず、ただ「それではないもの」という否定の語り方を重ねるほかない、という態度である。近い時代のものでは、ハイデガーの『存在と時間』における「不安 Angst」の描写がそれに類するかもしれない。ハイデガーは、「恐れ」は世界内部の存在者がその対象であるが、「不安」はそうではないという。対象がつかめないまま、しかし着実にじりじりと息を締め付けてくる気分、気散じして振り払えばすぐに後退するけれども決して自分の存在からすっきり剥がれることはない気分が「不安」である。かれは人間が世界と可能性を持つ存在であることを不安は明らかにしているという存在論的な分析に進み、不安のひだを細かく描き出すことはしない。それだけに、かえって不気味にその

気分が読者にほのめかされる。

それではない、これでもない、しかしそれはやはりそれなのだ…
…という否定神学の語り方は、たしかに核心部へ直行しないという
在り方のひとつかもしれない。現代の諸学問領域においては、哲学
も含めて、こうした否定神学的な論述は基本的に許されていない。
実証の照明弾を世界の暗部へどしどしと撃ち込んでゆく仕方しか選
べないのは、どこかもったいなくもある。

ただ、このようにもおもう。否定神学的な語り方は、どこことなく
強烈な性質がある。形式の上ではなるほど核心部を表現しない。け
れども、それはあれではない、それはこれでもない、という否定を
連ねることは、かえって強烈に「それ」の核心へ読み手を急ぎ立て
る。否定を重ねるリズムに乗ってしまうと、核心への神秘的合一か
ら逃げられなくなる。

PTSD (心的外傷後ストレス障害) の主要な症状はしばしば「回避」
「侵入」「過覚醒」とまとめられる。これらのうち、「回避」は外傷
的体験に関連する場所や物事を避けて行動してしまうこと、「侵入」
は悪夢やフラッシュバックという仕方で外傷的体験が生々しくまた
制御できずにその人の意識へ出現することである。回避は過去が未
来を病的に規定すること、侵入は過去が現在を病的に規定すること、
と要約できるかもしれない。

侵入において、病者は核心部へ (つまり外傷的体験そのものへ)
直行するというよりは、すでにその内部へ瞬時に連れ去られ、投げ
込まれている。回避では、体験を思い起こさせるものから強いて離
れようとするのでかえって自らをそこに差し向けている。いずれ
にしても、自由は奪われていて、直行することも引き下がることも
できない。

こうした状況に対する専門的な治療法として行われる「持続的暴

露療法」は、核心となる体験へじりじりと漸進させながら、体験の、不安や恐怖を伴う生理的再生を、安全な「記憶」へと転換させる作業であるといえるかもしれない。外傷的体験が現在と未来を支配している限り、そのひとの時間は自由なものではない。暴露療法では治療者と共に体験の核心部へ少しずつ時間を挟んでゆくことで、それを記憶に転換する。時間と自由が取り戻される。

核心部へ新快速的に直行することができるためには、自分がその目標地点から離れているということ、なおかつ自由であること、目標への直行が自分の時間のもとで遂行できることが必要である。

まっすぐにたどり着くことがどうしてもできないものごとは、なめらかなことばにするのが難しいことでもある。桃太郎が鬼ヶ島で鬼たちを切り伏せたという征服譚は明瞭に言語化され、そこで「きり」がつく。めでたし、めでたし。一方、島を追われて流浪する鬼たちの物語があったとすれば、それはひどく混乱した、弱々しくて、断片化された伝承というかたちをとらざるをえないだろう。

ひとりの人間の場合はどうだろうか。「きり」のつかなさに沿ってゆく方法として、たとえば日記という書き取り方もある。

10月28日

マムの遺体をはこんでゆく。パリからユルトへ（JLと搬送業者がいっしょだ）。ソリニー（トゥールをすぎたところ）で、昼食をとるためにごく小さな大衆的カフェに立ち寄る。搬送業者は、そこで偶然に「仲間」（オート＝ヴィエンヌに遺体をはこんでいる）に会い、いっしょに昼食をとる。わたしはジャン＝ルイと、広場（おぞましい死者記念碑がある）のほうにすこし歩く。踏み固められた地面、雨のにおい、うらぶれた田舎。とはいえ、生活意欲がおこるように（雨のやわらかな匂いのせいで）、まったくはじめて、意気阻喪を感じた。

ごくみじかい痙攣のように。

10月29日

一奇妙なことだ。あれほどよく知っていた彼女の声がきこえてこない。思い出のきめそのものだと言われる彼女の声（「あのなつかしい語り口……」）。局所的難聴のように……。

10月29日

「彼女はもう苦しんでいないのだから」という文で、「彼女」とは何を、誰をさしているのか？ この現在形はどういうことなのか？

（ロラン・バルト（石川美子訳）『喪の日記』みすず書房、2009年、pp.15-17）

これはロラン・バルトが母の死の直後から書き始めた日記である。わたしがいまこれを読めるのは後世の研究者の編纂のおかげだけれど、書いている当時の著者は、それを他人に見せることや翻訳されることは全く想像していなかっただろう。かれはただ書きつける。その中身はさまざまで、遺体の搬送業者が同業者と出くわすといった、外部の読み手には戸惑うような出来事も含まれている。何を書くのかということに関して、通常書き物とは異なる基準や衝動がある。つまり私的な記述なのだけれど、それは外部の読み手をけっして拒まない。私的であるのに、読み手は次第にバルトの指先の、ペンの動きにじぶんを同期させてゆくことができる。かれは喪失の悲しみに沈みきっているようでもあるし、その様子を外から冷静に観察しているようでもある。その振り子のような揺れは、海に近づいては遠ざかることを繰り返す、タイの漁村のおばあさんの営みにすこし似ているかもしれない。一日ずつ日記を書きつけてゆくという行為には、明確な目標は無い。明確な「きり」も無い。けれどもそれは確かに、明確な目標と手順のもとに経験を組織化するのとは違う仕方で、体験に時間と言葉を染み渡らせてゆくやりかたである。

あちこち出かけていると、ぱちりと答えられないことばに出くわすことがある。2015年の夏、わたしは宮城県南三陸町志津川での大規模なインタビュー・プロジェクトに参加していた。旅程の最終日、わたしは別地域へ移動する院生と教員たちの車を旅宿の玄関先で見送り、別の教員を待っていた。見送りにはその旅宿の従業員のおばさんたちも3人立ってくれた。

どこから来たの、と3人のうちのひとりに聞かれた。大阪からです、と答えた。ああ、なにか大学の調査とか研究の。あ、はい、志津川小の避難所の様子をみなさんにお聞きしていて。ああ、はいはい。……といったやりとりをぼそぼそしていると、わたしたち3人ともみんな母親流されたよ、と突然告げられる。

それは不思議な瞬間で、こちらは「えっ」と「うぐぐ…」がかろうじての当座の反応になってしまうが、向こうはそれを拒絶するのでもない。激しい感情を噴き出させるのでもなく、強いて明るく振る舞うのでもない。わたしの同情や調査の対象となることを求めているのでもない。深い意味を秘めた一言がついに開示される瞬間というのではなく、ただ目の前のひとの事実だけがぼかんと声に出されている。わたしははっきりした答えを求められているわけではなく、ただ事実を告げられたにすぎないけれど、突然告げられたということそれ自体が大きな問いかけのように迫ってきて、何も答えられない。

これも「ツナミの後で」に書かなかったことだけれど、あるとき「トイ＝センセイ」の車で、孤児院のスタッフのひとりの家へ行った。土砂降りの赤土の峠道の合間の小さな家にそっと入らせてもらうと、そのスタッフに、20歳前後であろうか、壁に貼られた若い女性の写真を指さされた。娘さんだということだった。そしてスタッフは指で天を指し、なんだかはにかむようなはしゃぐような表情で「パイ・レーオ（行った）」と言った。トイ＝センセイが「この子は

先月亡くなった」と補足した。わたしは面食らった。なぜ、素性のしれない、ことばのほとんど通じない異邦人に、自分のこどもの死をあっさりぽかんと言ったのだろうか。ここでもやはり、彼女はただ事実を告げただけで、何も求めていない。わたしは何も求められていないけれど、突然語られたことばに戸惑う。

ほかにもいくつか思い出すことがあるけれど、似た例を重ねることになるので書かない。いつも彼女らに予想外のタイミングで突然告げられ、わたしはふっと息を吸ってそのまま答えることができない。回り道の仕方を探っている一方で、目標の核心の方がこちらにショートカットして飛び込んで来て、応接する間もなく去ってゆく。うまく答えられなかった、取り逃がしてしまったという悔みがこちらに生まれるが、彼女らの側では、かならずしも強引につかまえて欲しかったわけでもなかった、かもしれない。そのようなことばがある。

この、ぱちりと答えられないことばに突然ゆきあたって、聞いたそのまま時間のぜんまい構造が間延びするようなぎゅっと縮こまるような出来事を、どう考えればよいのか、わからない。

それは「対話」とは呼びづらい。答えに詰まってしまっているうちに、すぐに次の話題に移ってしまう。「ライフ・ストーリー」でもない。彼女らはたしかに自分の身に起きた出来事のひとつを話したのだけれど、「ものがたる」という強い営みではなかった。むしろ、対話や物語といったスタイルに絡み取られないような仕方を選んでいたようにもおもえる。深い意味や共感を引き出すためではなく、ただ断片を断片として、断片のままに受け取らせるという方法である。

ほかにもいろいろな方法がある。思いつくものを全て書いてしまうのも芸が無いことなのでやめておく。多くの方法はすでに学ばれ

て声と体のなかに保たれている。けれども、わたしはしばしばそれを忘れる。だから、ときどきこのように改めて文章にする。

(たかはらこうへい)