

東北学院大学 教養学部論集

第161号

2012年3月

〔論文〕

- A Reading of *The Waste Land*, 3. “The Fire Sermon” …………… KIKUCHI Hiroshi …… 1
 セース・ノートボームを読む 4) 『仮象と存在のひとつの歌』
 —— 語りの審級…………… 吉 用 宣 二 …… 25
 地震のセルオートマトンにおけるリズムと構造
 —— 決定論的モデル —— …………… 高 橋 光 一 …… 47
 J1 リーグチーム組織に関する考察 …………… 松 原 悟 …… 55
 「総中流」と不平等をめぐる言説：戦後日本における階層帰属意識に
 関するノート (3) …………… 神 林 博 史 …… 67

〔研究ノート〕

- ヨーロッパ文学における楽園 III
 —— ヘシオドスにみる「死すべき人間」の幸せ —— …… 福 地 明 子 …… 91
 都会の隣人を愛しなさい (4) …………… 吉 田 信 彌 …… 115

〔翻訳〕

- タキエ・スギヤマ・リーブラ著 日本人論の擁護 …………… 久 慈 利 武 …… 137

〔研究ノート〕

- 「人間の発達」とは何か …………… 氏 家 重 信 …… 208(1)

東北学院大学学術研究会

目次

〔論文〕

- A Reading of *The Waste Land*, 3. “The Fire Sermon” …… KIKUCHI Hiroshi …… 1
- セース・ノートボームを読む 4) 『仮象と存在のひとつの歌』
 ——語りの審級 …… 吉 用 宣 二 …… 25
- 地震のセルオートマトンにおけるリズムと構造
 ——決定論的モデル —— …… 高 橋 光 一 …… 47
- J1 リーグチーム組織に関する考察 …… 松 原 悟 …… 55
- 「総中流」と不平等をめぐる言説：戦後日本における階層帰属意識に
 関するノート (3) …… 神 林 博 史 …… 67

〔研究ノート〕

- ヨーロッパ文学における楽園 III
 ——ヘシオドスにみる「死すべき人間」の幸せ —— …… 福 地 明 子 …… 91
- 都会の隣人を愛しなさい (4) …… 吉 田 信 彌 …… 115

〔翻訳〕

- タキエ・スギヤマ・リーブラ著 日本人論の擁護
 …… 久 慈 利 武 …… 137

〔研究ノート〕

- 「人間の発達」とは何か …… 氏 家 重 信 …… 208 (1)

● 印の著作は東北学院大学学術研究会のホームページからも読むことができます。
 <<http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/research/journal/committee.html>> にて公開中です。
 東北学院大学 <<http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/index.shtml>> から、
 研究・産官学連携 → 学術誌 → 学術研究会 (紀要, 論集) へとお進み下さい。

執筆者紹介（掲載順）

- | | |
|---------|--------------|
| 菊 地 弘 | （本学 名誉教授） |
| 吉 用 宣 二 | （本学教養学部 教 授） |
| 高 橋 光 一 | （本学教養学部 教 授） |
| 松 原 悟 | （本学教養学部 准教授） |
| 神 林 博 史 | （本学教養学部 准教授） |
| 吉 田 信 彌 | （本学教養学部 教 授） |
| 福 地 明 子 | （本学 名誉教授） |
| 久 慈 利 武 | （本学教養学部 教 授） |
| 氏 家 重 信 | （本学教養学部 教 授） |

[Article]

A Reading of *The Waste Land*

KIKUCHI Hiroshi

3. “The Fire Sermon”

In the foregoing chapters I have explained *The Waste Land* by using the psychological measures of Zizek’s and Lacan’s thought, which, I believe, will lift us up to a new level beyond various negative or queer readings that regard Eliot’s work as a ruse of misogyny, homosexuality, and self-empowerment. Really, recent interpretations have focused on the deeply personal emotion *The Waste Land* reveals and sought its resource in his private life. But Eliot’s relationship to these questions, the feminine or homosexuality, is far more complex than critics usually concede. In Eliot, psychological turmoil ends not only in the crisis of his personality but also reflects that of human relationships or of social convulsion. Eliot’s mental dilemma represented in his poetry, prose, and drama are outgrowths of his aesthetic creativity as well as his private issues. He seldom writes directly of immediate events. Therefore, our reading should be a composite of responses to the poem’s many layers of mood, theme, and image.

This stance is in line with that of Nancy K. Gish. Gish’s *Gender, Desire, and Sexuality in T.S. Eliot* can be essential reading for queer theory, gender studies, and modernism.¹ Gish, granting that Eliot’s poems, plays, and critical essays are often blatantly misogynist and homophobic, seeks to trace their intricate engagements with multiple forms and degrees of desire, contemporary feminism, the feminine, and homoeroticism. According to Gish, Eliot’s (early) aesthetic theories are inseparable from psychological theories of self, identity, and personal as well as social functions of art (12). In Gish’s argument, the word of “aesthetic” means the way to fuse immediacy and abstraction, personal and impersonal. This idea is close to that of Eliot’s “unified sensibility”. And this poetic fusing of sensation and thought, in the form of representing absence as presence, is developed especially through *The Waste Land* (122).

Succeeding to the issues raised by Gish, Charles Altieri tries to theorize emotions : he finds Eliot’s self-reflective activity, intentionality, in his richest rendering of the qualities of affective life. For

him, Eliot's new modes of intentionality all are concerned with his handling of affective agency. Any account of the emotions has to articulate what role thinking and imagination play in characterizing human emotions and in connecting these emotions to beliefs and to actions (152). Theorizing about the emotions has to find ways of acknowledging both sets of impulses — toward control and toward allowing our feelings to lead us into potentially new relations with the world and with other people (154). Then assessing the relation of reason to emotions is closely related to the question of how we attribute significant values to our emotional states (156). In doing so, we can find the public extension of our emotions.

Moreover, Charles Altieri sees two parallels between Eliot and Lacan. The first parallel is philosophical. Altieri asserts, “Central to Eliot and to Lacan is a profound suspicion of all romantic expressivist notions of identity, notions that emphasizing getting in touch with some core self and locating basic values in how we make those deep aspects of the self articulate” (161). And the second parallel is logical. Lacanian psychoanalysis and Eliotic irony both take their departure from a strong sense of how these efforts to stabilize a self end up only in displacing our proprial feelings into endless chains of unsatisfying substitutes demanding further substitutes (as shall be later explained, this also is Brooker's ‘diptych’). Consequently, interpretation of the self seems never to lead back to those necessary sources of our intensities that probably cannot be represented or possessed in personal form.

Hence, we can have the capacity to imagine transpersonal dynamics for our individual emotional states. In other words, Eliot's poetry transforms the confessional basis for emotion into a ritual basis for enacting and reflecting upon more transpersonal aspects of desire, where attention can be paid to the shared needs and shared despair (164). Therefore, for Altieri, *The Waste Land* is less a congeries of specific emotions than the articulation of a single complexly interrelated affective state with claims on the lives of an extensive public (166). In sum, for Eliot, as for Freud, the study of the psychology of the neuroses is important for an understanding of the growth of civilization.² Perhaps Eliot's familiarity of Frazer would have been one of the strongest motives to understand Freud. This relationship makes it possible to see Eliot's work in the perspective of Lacan and Žižek, I think.

Now it is well known that the title of this section is taken from a sermon preached by Buddha: “all things (of this world) are on fire”. The fire, of course, symbolizes the sterile burning of lust, both in Buddha and St. Augustine, when the wisdom of the East and that of the West encounter. We also can see the encounter between the West and the East in one scene of *Heart of Darkness* that Marlow had the pose of a Buddha preaching in European clothes and without a lotus-flower.

The first scene of “The Fire Sermon” begins with the following passage :

The river’s tent is broken; the last fingers of leaf
Clutch and sink into the wet bank. The wind
Crosses the brown land, unheard. The nymphs are departed.
Sweet Thames, run softly, till I end my song.

Needless to say, the passage is an echo of Edmund Spenser’s “Prothalamion” which presents not only, in a flawless pastoral vision, “celebration of the ideals and joys of marriage” (Southam, 121) but also darker feelings, partly because of Spenser’s own “sullein care” caused by his vain effort of getting literary patronage.³ Therefore, as a projection from “Prothalamion”, the effect of this poem is ironical in expressing the various, often contradictory, experiences of the human beings.

In “The Fire Sermon”, the Thames runs with “stratification and simultaneity” of images (*GDS*, 132), because this poem makes use of several of the images already developed. In other words, the contrast between Spenser’s scene and the twentieth century equivalent, or that between the sacred and secular, is sharply jarring. And the contrast also can be seen in Matthew Arnold’s “The Scholar-Gipsy” : “O born in days when wits were fresh and clear,/And life ran gaily as the sparkling Thames;/ Before this strange disease of modern life, /With its sick hurry, its divided aims,/Its heads o’ertax’d, its palsied hearts, was rife.”

In the Old Testament, ‘tent’ means ‘tabernacle’ or ‘holy place’ (Southam, 121). And ‘the river’ is linked with ‘the tent’ in Isaiah xxxiii, 20-1 : “Look upon Zion, the city of our appointed feasts!/Your eyes will see Jerusalem, a quiet habitation, an immovable tent,/whose stakes will never be plucked up,/nor will any of its cords be broken./But there the Lord in majesty will be for us/a place of broad rivers and streams,/where no gallery with oars can go,/nor stately ship can pass./For the Lord is our judge, the Lord is our ruler,/the Lord is our king; he will save us.” Therefore, “the river’s tent which is never broken is broken” suggests the collapse of some sacred and mystic quality in modern society. The phrase, “...the last fingers of leaf/Clutch and sink into the wet bank. The wind/Crosses the brown land, unheard. The nymphs are departed.../And their friends, the loitering heirs of city directors;/departed, have left no addresses” shows that “the degradation of modern sex”, as if they were in the aftermath of “the pleasure gardens and bagnios” of the Georgian era, is enacted among sandwich papers, cigarette ends, and empty bottles rather than garlands of flowers and sweet songs” (Gish’s *The Waste Land*, 73). As a result, the frailty of human relations is revealed in “...departed, have left no

addresses”.

Next, an abrupt transition occurs.

By the waters of Leman I sat down and wept...
Sweet Thames, run softly till I end my song,
Sweet Thames, run softly, for I speak not loud or long.
But at my back in a cold blast I hear
The rattle of bones, and chuckle spread from ear to ear.

Many commentators point out the allusion of Psalms 137 : “By the rivers of Babylon, there we sat down ; yea, we wept, when we remembered Zion.” Needless to say, the allusion reminds us of both the inviolability of Zion as the city of God and the sorrow of the Israelites while captive in Babylon. The desolation of those who were exiled from the homeland in which they should naturally live is intensified here. They are *stray*. So the protagonist weeps as if suddenly stricken with sadness and irreparable loss. At the same time, associated from the meaning of Leman (or leman), we can feel both the fires of lust and the swiftness of time which are sung in Marvell’s “To His Coy Mistress”. Youth will be gone and there will be only the grave as a cold blast of punishment. Again, Conrad’s idea of “lurking death” or horror of ordinary experience is repeated with ironical “chuckle” sound.

The next phrase begins with “A rat crept softly through the vegetation/Dragging its slimy belly on the bank...White bodies naked on the lower damp ground/And bones cast in a little low dry garret,...”. Southam points out the fact that Eliot knows that for the soldiers who fought in the trenches in the First World War rats were ominous, familiar and detested (Southam, 122). Therefore, the line makes a sharp contrast with Marvell’s “my vegetable love” which signifies the power of love cultivated and nurtured like a vegetable. Reeves says, “The whole of this verse-paragraph is an impressive vocal performance of emotional release and holding back, of flowing and retention” (63). And in its adjectival amplitude, the horror is conveyed with a Gothic air, Reeves points out (64).

The lines : “While I was fishing in the dull canal/On a winter evening round behind the gashouse/Musing upon the king my brother’s wreck/And on the king my father’s death before him” is associated with J. Weston’s assertion that the Fish is a Life symbol of immemorial antiquity and that the title of Fisher is connected with Deities who preserve Life. Unfortunately, the legend of the Grail here is reduced and paralyzed to a sterile scene in the modern waste land. A little further on, the protagon-

nist's musing on the death of his father and brother leads to the scene in *The Tempest* that Ferdinand is thinking of his father, the King Alonso, evoked by Ariel's music: "Sitting on a bank,/Weeping again the king my father's wrack." (1.2.389-90). Life, death, and aspiration for restoration are interwoven here. And the motive of "cast-out death" of the poem recurs.

But at my back from time to time I hear
The sound of horns and motors, which shall bring
Sweeney to Mrs. Porter in the spring.
O the moon shone bright on Mrs. Porter
And on her daughter
They wash their feet in soda water
Et O ces voix d'enfants, chantant dans la coupole !

"Time's winged chariot" of Marvell is changed to the modern automobile, "thy marble vault" to "a little low dry garret", and "The sound of horns and motors", coming from John Day's *The Parliament of Bees* as Eliot's own note shows, is vulgarized to carry a phallic innuendo. The phallus is the symbol of sure, self-identical truth and is not to be challenged. But the 'phallogocentric' or 'logocentric' view of the world is now challenged. At least, male-chauvinism was greatly damaged by the war.

Moreover, from a scene of *The Parliament of Bees*, further from the story of Actaeon in Ovid's *Metamorphoses*, Sweeney, a crude vulgarian in earlier Eliot poems, can be associated with the huntsman Actaeon, who catches sight of Diana (goddess of chastity) bathing with her nymphs, was turned into a lusty stag, as punishment for seeing her naked (even in this story, the dogs appear as who tear Actaeon's body to pieces). Thus, the sound of a traffic jam implies that Sweeney visits Mrs. Porter the brothel-keeper and her daughter the prostitute who were notorious among the First World War Australian troops for passing on venereal disease (Southam). So in the scene they would enact a cheap and empty affair. Eliot, in this scene, insinuates a trivial and sordid episode of the war. In *A Secular Age*, Charles Taylor explains, "the war was fought for "civilization", at least in its British variant. And yet the massive slaughter turned out to be a greater negation of civilized life than any foe threatened".⁴ Thus, the war was one of the great traumas of modern history, so that old values and beliefs — manliness, honour, loyalty, sacrifice — were no longer secure.

The last two lines, forming a bridge to the next scene, are very impressive. "They wash their feet in soda water/*Et O ces voix d'enfants, chantant dans la coupole !*" (And O, these children's voices

singing in the dome !) has some significance because of the allusion of these lines. At first glance, the two lines seems to have no relation each other but really together makes a scene. The seemingly obscene “washing their feet” and the choir of feeling make a drama. Hence we should have recourse to F. Kermode’s explanation : “Verlaine’s reference is to the choir of children near the end of Wagner’s opera *Parsifal*, when Parsifal’s feet are ceremonially washed before he proceeds to the Grail, the sick king is healed, and the wasteland is restored”.⁵ And Brooker further amplifies this explanation of Kermode : “We are closer to Eliot’s habitual mode of ironic dialectics if we realize that from one point of view a parody of foot washing and sacred rite of foot washing (Parsifal’s and finally Christ’s) have equal value insofar as they both constitute a transcendence” (135). In any case, both the foot washing of Christ and the purification of the Fisher King are embedded here. In this scene, we can glimpse a possibility to regain the sacred in the world where sacrilege is the prevailing danger. Maud Ellmann claims that a double consciousness pervades the text as if it had been written by a vicar and an infidel.⁶

Twit twit twit

Jug jug jug jug jug jug

So rudely forc’d.

Tereu

The (ravished) nightingale’s song of “A Game of Chess” recurs as an ironic undertone to those childish voices from Verlaine’s poem. Of course, the word “Tereu” is the Greek vocative form referring to King Tereus who raped Philomela. The most complete account of Philomel in Ovid’s *Metamorphoses* entails the most sinister and unpleasant tale : Procne avenges Philomela by feeding Tereus the flesh of his own son. Suddenly a cruel memory, trauma, erupts again, and a curse is shouted. The trauma, as we see in “The Burial of the Dead”, is repeated according to Freud’s well-known motto : “trauma is connected to ‘repetition compulsion’”. Lacan claims, “The trauma reappears, in effect, frequently unveiled” (Seminar, XI, 55). And here is the point where the Real disrupts in the smooth running of the Symbolic. If two inferences, of John Peale Bishop that Eliot is Tereus and Mrs. Eliot Philomel and of Brooker that sexual violence and the struggle to speak/sing are clearly weighted with “the emotions and feelings of the writer”, are compatible, “Tereu”, as in Freud and in Lacan, may be a pale incubus who is located between perception and consciousness of representation of art.⁷ Thus, Philomela’s excised tongue shows the impotence which forever haunts the

poet because art is a symptom. For all that, we do not always need any one-to-one correspondence in Eliot's real life, because, in Eliot's own terms, "he (Shakespeare) attempted to express the inexpressibly horrible" (*Essays*, 146). For Eliot, this is "a subject of study for pathologists".

Unreal City

Under the brown fog of a winter noon
Mr. Eugenides, the Smyrna merchant
Unshaven, with a pocket full of currants
C.i.f. London : documents at sight,
Asked me in demotic French
To luncheon at the Cannon Street Hotel
Followed by a weekend at the Metropole.

"Unreal City", as Eliot himself points out, is the city full of dreams. The dreams would be of every kind, but, through the dreams, we could simultaneously see the disorders of the city and disturbances of the individual psychic level. In this scene, many images are based on events that actually happened, although some of them, of course, are imaginary. The name "Eugenides" ironically indicates that the merchant comes of good family. Smyrna in Turkey was a source of currants. Therefore some commentators point out that currants are shriveled grapes, hence dried-up fertility symbols. According to Southam, c.i.f. means "cost, insurance and freight". The second part of the line means that the documents of ownership and transport would be handed to the purchaser in exchange for a bank draft payable on sight. These commercial matters Eliot was familiar with from his work in a bank. Through these, Eliot may see, as Arnold did, Philistines who have faith in machinery, railroads, wealth. The Metropole is a fashionable hotel at Brighton on the south coast of England. As a result, the last three lines, into which some interpreters have read homosexual implications, are a parody of the Grail legend : the Fisher King invites the quester to the Grail castle.

At the violet hour, when the eyes and back
Turn upward from the desk, when the human engine waits
Like a taxi throbbing waiting,
I Tiresias, though blind, throbbing between two lives,
Old man with wrinkled female breasts, can see

At the violet hour, the evening hour that strives
Homeward, and brings the sailor home from sea,
The typist home at teatime, clears her breakfast, lights
Her stove, and lays out food in tins.
Out of the window perilously spread
Her drying combinations touched by the sun's last rays,
On the divan are piled (at night her bed)
Stockings, slippers, camisoles, and stays.
I Tiresias, old man with wrinkled dugs,
Perceived the scene, and foretold the rest —
I too awaited the expected guest.
He, the young man carbuncular, arrives,
A small house agent's clerk, with one bald stare,
One of the low on whom assurance sits
As a silk hat on a Bradford millionaire.
The time is now propitious, as he guesses,
The meal is ended, she is bored and tired,
Endeavours to engage her in caresses
Which still are unreproved, if undesired.
Flushed and decided, he assaults at once ;
Exploring hands encounter no defence ;
His vanity requires no response,
And makes a welcome of indifference.
(And I Tiresias have foresuffered all
Enacted on this same divan or bed ;
I who have sat by Thebes below the wall
And walked among the lowest of the dead.)
Bestows one final patronizing kiss,
And gropes his way, finding the stairs unlit...

She turns and looks a moment in the glass,
Hardly aware of her departed lover ;

Her brain allows one half-formed thought to pass :

“Well now that’s done : and I’m glad it’s over.”

When lovely woman stoops to folly and

Paces about her room again, alone,

She smooths her hair with automatic hand,

And puts a record on the gramophone.

In this long quote, Tiresias is the blind prophet of Thebes who is famous for clairvoyance and at the same time for being transformed into a woman for seven years. In Sophocles’ *Oedipus Rex*, he knows about the king’s incest and parricide, which brought the plague on Thebes. So the people and the land became infertile : “Thebes is dying. A blight on the fresh crops and rich pastures, cattle sicken and die, and women die in labor, children stillborn, and the plague, the fiery god of fever hurls down on the city...”!60). In Greek mythology, a story tells us that female Tiresias was a prostitute of great renown. In any case, from our knowledge of Greek Tragedy, we can of necessity associate Tiresias with Oedipus. Further, Eliot even regards Oedipus as one of the tragedies of horror as well as Dante’s Ugolino (*Essays*, 79). Nevertheless, Eliot does never refer to Oedipus in *The Waste Land*. But Oedipus really remains hidden behind Tiresias. In other words, Oedipus completely is closed out of the symbolic network of the poem. Therefore, when we read “The Fire Sermon”, the consciousness of Oedipus is required.

The “violet hour” is between day and night. A slight disturbing collocation, “the eyes and back” is both to reach forward and to hold back. “The human engine” both throbs and waits “like a taxi throbbing waiting” (Reeves, 68). This phrase itself contains a caricature of materialism that reductively explains everything in terms of mechanism. This also is related to the line “She smooths her hair with automatic hand”. And when describing this scene, the language is realistic and crude, and traces of opposing feeling appear as usual and intensify the scene by contrast (Gish, 76). Therefore, the subject-object distinctions are tenuous (Reeves, 68). In this scene, what Tiresias sees is that the typist and her lover indulge in “carbuncular caresses” which may suggest venereal disease as “He may have a diseased wench in’s bed,/And rotten stuff in’s breeches” (*Women Beware Women*, 2.2. 132-3). Tiresias is involved in the characters and at the same time, like a voyeur (Reeves, et al), is distancing himself from them. So his attitude towards the characters is ambivalent because he is immanent and transcendent towards them. In other words, Tiresias is torn between the characters, as well as between two sides “in his mythically bi-sexual state” (Reeves, 69).

Tiresias is the central character of the poem. Tiresias is the blind seer who can get a clear grasp of the mechanisms at work in self and world. For this character, he is granted authority by the central placement in *The Waste Land*, but his vision is yet limiting and limited (Gish, *The Waste Land*, p. 78). Tiresias is an old man with “wrinkled female breasts”. The infertile breasts can be a symbolic *castration* cut off from the Real, as Sibyl in the prologue of the poem was. And from his harshly satirical comments, we can know that the typist and clerk appearing in the typist scene as representative office workers in the time belong in the “low” class. In Tiresias’ contemptuous and judgmental tone, the typist’s “food in tins”, “drying combinations”, “bold stares” and “assurance” intensify the infertility of the situation. Next, the line “As a silk hat on a Bradford millionaire” refers to a typical snob. Bradford is Yorkshire wool town where fortunes have been made during the First World War (Kermode, 103). But the industrial town then was notorious for pollution and epidemic. Ironically, we can learn a lesson for the image from Creon’s speech: “Money — you demolish cities, root men from their homes” (73). Creon, who too much fears anarchy, decrees the law by which the people live (in Lacan’s phrase, to promote the good of all as the law without limits), but he himself betrays in action the principles he stands for. His fear takes repressive measures, which themselves brought disasters. Even if Creon can rate man superior to woman, his city-state is always threatened with the anarchy of filthy profit. The same goes for our late capitalism society.

In any case, as Gish claims, the physical act here is carried out with no feeling except lust and boredom, which are one of opposing feeling mentioned above (77). The scene is depicted by violent tone (“assaults” and “no defense”), but there is no tense feeling. Gish continues, “The typist and clerk give and receive nothing; they engage in the most total contact available to humans and leave each other wholly alone” (77). Because his vanity requires no response, he cannot feel the reality of others. Finally, Tiresias, who encompasses and incorporates all human experience, stays with the corpses which, by the armies of Argos, were cast out to rot outside the walls of Thebes.

Now, Eliot’s note shows:

Tiresias, although a mere spectator and not indeed a “character”, is yet the most important personage in the poem, uniting all the rest. Just as the one-eyed merchant seller of currants, melts into the Phoenician Sailor, and the latter is not wholly distinct from Ferdinand Prince of Naples, so all the women are one woman, and the two sexes meet in Tiresias. What Tiresias *sees*, in fact, is the substance of the poem.

In this comment by Eliot himself on Tiresias, Denis Donoghue perceives the similar discourse with that on solipsism in Eliot's *Knowledge and Experience*.⁸ Eliot says,

The point of view (or finite center) has for its object one consistent world, and accordingly no finite centre can be self-sufficient, for the life of a soul does not consist in the contemplation of one consistent world but in the painful task of unifying (to a greater or less extent) jarring and incompatible ones, and passing, when possible, from two or more discordant viewpoints to a higher which shall somehow include and transmute them (147-8).

Hence, Donoghue, and perhaps Brooker also, draws out a conclusion that Eliot calls this higher perspective Tiresias. We are led to the conception of an all-inclusive experience outside of which nothing shall fall. By melting the characters into each other, Tiresias can inversely connect all the characters of this poem. Gish claims that the introduction of Tiresias signifies that the poem presents not particular experience but the human experience: "And I Tiresias have foresuffered all" (69). Brooker also agrees on this point and says, "Tiresias is the parergon, who takes over the central position, forcing a scattering of merchant, typist, and clerk, along with all human sexuality, into positions on the fringe of perception and concern (143). Brooker goes on to claim, "Tiresias is a subject, the lovers are objects, and the third term, which resolves the subject-object dualism into a unity, is the reader's mind" (143). Thus, as far as all these arguments go, we are compelled to claim that Tiresias is an "objective-correlative".

But isn't it an overhasty reading to say that Tiresias is an "objective correlative"? Here a question arises for consideration: "Can a personage be an objective correlative?" Generally speaking, Eliot's idea of "objective correlative" falls under the following realm:

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an 'objective correlative'; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of the *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.

Eliot's discussion proceeds with Shakespeare's *Hamlet*. According to Eliot, *Hamlet* is an artistic failure because we cannot find an "objective correlative". The artist, in order to express an emotion, must use events or objects that make a "formula of that particular emotion". And Eliot contends that

a cause of the failure is in Shakespeare's technical immaturity in *Hamlet*. But matters are more complicated. Hamlet is surely a troubled man. It is possible that perhaps Eliot finds no "objective correlative" because Hamlet's emotion is not a simple one. In fact, Hamlet is faced with many competing emotions. And his actions, as depicted by Shakespeare, are not a formula for any "particular emotion" (the stress is Eliot's) because he feels no "particular emotion". In Eliot's phrase, Hamlet's reaction "exceeds its object." And Hamlet's mental state is confused, and his feigned madness renders his actions even more incomprehensible. As Eliot states, Shakespeare did not find an objective correlative for Hamlet's reactions. But whereas Eliot's definition of the objective correlative is a "formula" for an emotion, in Hamlet's situation no one could be expected to react in a formulaic manner. In this respect, Shakespeare's *Hamlet* is necessarily affected with the complexities of Hamlet's situation, we can say.

Eliot's topic next moves to the comparison between *Hamlet* and *Macbeth*. Eliot continues, "you will find that the state of mind of Lady Macbeth walking in her sleep has been communicated to you by a skilful accumulation of imagined sensory impressions; the words of Macbeth on hearing of his wife's death strike us as if, given the sequence of events, these words were automatically released by the last event in the series" (*Essays*, 143). That is, the two scenes in *Macbeth* have the exact equivalent of expressing Lady Macbeth's and Macbeth's feelings. Although *Macbeth*, to some critics, is not so inevitable and coherent as Eliot thinks, what Eliot means here is whether a work has a set of objects, a situation, and a chain of events — never a person. Moreover, the artistic 'inevitability' that *Macbeth* has and that *Hamlet* hasn't is partly produced by a skillful contrast between the opposite words, light and darkness, good and evil, hell and heaven. And what is of more importance is the skillful use of the image "dagger" which, I think, is a good example of "objective correlative".

Kenneth Muir notices that Macbeth observes the functioning of his own organs with a strange objectivity: in particular, he speaks of his hand almost as though it had an independent existence of its own.⁹ After the murder of Duncan, Macbeth and Lady Macbeth are obsessed by the thought of their bloody hands. Macbeth speaks of them as 'a sorry sight' and as 'hangman's hands'. And Lady Macbeth urges him to wash the 'filthy witness' from his hand. The question of objectivity holds better for the dagger. The image of 'dagger' not only links the scenes but also interlaces one scene and a foul incident behind the scene. For instance, the phrase, "why did you bring these daggers from the place?/They must lie there: go, carry them, and smear/The sleepy grooms with blood" suggests Macbeth's murder of Duncan acted behind the scene. Moreover, as in the next scene, a dagger completely acquires its own existence, i.e. the dagger is completely detached from Macbeth:

Is this a dagger, which I see before me,
The handle toward my hand ? Come, let me clutch thee : —
I have thee not, and yet I see thee still.
Art thou not, fatal vision, sensible
To feeling, as to sight ? Or art thou but
A dagger of the mind, a false creation, Proceeding from the heat-oppressed brain ?
I see thee yet, in form palpable
As this which now I draw. (Act", scene 1, 33-41)

Like this, a dagger links the scenes together and produces inevitability there. Then, the dagger can be an “objective correlative.” Thus the superiority of a drama depends on whether it has a good objective correlative or not. For Eliot, the difference between *Hamlet* and *Macbeth* is in this point.

At this point, we are forced to further extend the idea of “objective correlative” hitherto considered. V.J.E. Cowley points out that a possible source of Eliot’s “objective correlative” is J.H. Newman’s *Sermon XLI*.¹⁰ Granting that there has been considerable discussion concerning possible sources for Eliot’s idea of “objective correlative”, he postulates that Christ would be the ‘formula’ for the divinely enlightened mind’s emotions.

In Newman’s *University Sermon* preached between 1826 and 1843, J.H. Newman argues under the theme that love is the safeguard of faith, “The divinely-enlightened mind sees in Christ the very Object whom it desires to love and worship, — the *object correlative* (Italics are mine) of its own affections ; and it trusts Him, or believes, from loving Him”.¹¹ Here Christ is the very object that generates love of him. In other words, through Christ, we can share true love and worship, so that our affections can rightly respond to Christ, are united in him. I believe that Cowley’s conjecture is relevant, because the idea of ‘objective correlative’, in its function, more exactly corresponds with the idea of Newman than those of other writers, e.g. that of G. Santayana. So we are called upon to provide personal element for the idea of ‘objective correlative.’ In other words, a person can be an ‘objective correlative,’ as well as a set of objects, a situation, and a chain of events.

Here, let us pause awhile to reflect on Brooker’s idea of “diptych”. The idea of “diptych”, in a sense, is an application of Bradley’s pairing concept of “Reality and Appearance” to literary form. In this idea, a text as appearance has a subtext as reality, or subtexts, just as “A Game of Chess” is built on a Shakespearean basis. There, what we cannot see is as important as what we can see. And what we cannot see is nurtured by Eliot’s consciousness of tradition. One story is buried in another,

or one scene features two or more contemporary or past figures, i.e. as in ‘The Burial of Dead’”. Moreover, “diptych” is another form of “juxtaposition” used in *The Burial of the Dead*, that is, instead of juxtaposing the opposites in visible form, it is a way to allusively put the *Lady of the Rocks* behind “the lady of situations”. The idea of “diptych” is in line with Eliot’s consideration of the relation between “the surface and the depths”. Eliot draws this idea from A. Tennyson. Eliot says, “Tennyson’s surface, his technical accomplishment, is intimate with his depths : what we most quickly see about Tennyson is that which moves between the surface and the depths, that which is of slight importance. By looking innocently at the surface we are most likely to come to the depths, to the abyss of sorrow” (*Essays*, 337). Another source for the idea lies in a lesson that Eliot learned from Baudelaire, i.e. in exploring “the possibility of the juxtaposition of the matter-of-fact and the fantastic”.¹² In this way, Brooker’s idea of “diptych” can be extracted from Eliot’s criticism.

Furthermore, Eliot’s poetic method is inextricably tied up with the psychology of unconsciousness. Eliot remarks, “This (in a poet’s expression the disparity between the mood of his generation and the mood of his own) is not a question of insincerity : there is an amalgam of yielding and opposition below the level of consciousness (334). This phrase is very Freudian, because it refers to Freud’s “the existence of *unconscious* mental processes alongside the *conscious* ones (*TT*, 117). From this perspective, we can say Eliot’s poetry consists of “the co-existence of perception and memory”. When we read *The Waste Land*, what is at stake is this double consciousness. Ruth Ronen’s explanation of the interrelation of psychoanalysis and art complements this idea of Eliot.¹³ For Ronen who follows the psychoanalysis of Freud and Lacan, art is a language of the unconsciousness, and to engage in artistic production is to engage with one’s symptom. Ronen claims that art is an effective way of concealing the Real and, at the same time, by the very act of concealment, art opens up a way for an encounter with the Real (909). To push this discussion further, Tiresias can be a concealing/revealing figure.

As we can see in *Oedipus the King* and in *Antigone*, Tiresias is extremely reluctant to offer the whole of what he sees in his visions. He, concealing the secret, reveals it to Oedipus. This concerns with the essential mode of the being of Tiresias : doubleness. To put it in Brooker’s way, Tiresias is “throbbing between two lives,” male and female, real and ideal, fact and fiction (14). In other words, Tiresias is a complexly bicephalous being, seeing each of many oppositions, mediating between the gods and mankind, male and female, blind and seeing, present and future, and this world and the Underworld.

Following Julia Kristeva, Maud Ellman argues, “‘Throbbing between two lives’, Tiresias could be

seen as the very prophet of abjection, personifying all the poem's porous membranes" (264). In this case, the term "abjection" means "the state of being cast out", though commonly it means downcast in spirits: but "abjection" may refer to the waste itself, together with the violence of casting it abroad. Although this idea originally derives from Kristeva, the object is that which "disturbs identity, system, order, rather than disease or filth or putrefaction."¹⁴ It is the "in-between, the ambiguous, the composite". Moreover, in Ellman's discussion, the corpses signify the "utmost of abjection". The phrase "I who have sat by Thebes below the wall/And walked among the lowest of the dead" well expresses this condition. There the collapse of boundaries centrally disturbs the text, be they sexual, national, linguistic, or authorial. The wall suggests the fragile border between subject and object, between inside and outside. The outside and inside of the wall both can be easily threatened with disaster. So to speak, Thebes is *miasma* on account of sterility, disease, and death, and Oedipus is *agos* as an abjection (Kristeva, 85): "Drive me out of the land at once, far from sight,/where I can never hear a human voice" (*Oedipus the King*, 1571). And Oedipus at Colonus completes his life as a blind outcast, not as a king.

Here Tiresias is much closer to Antigone because he shares his love among the dead as Antigone does. As Žižek claims, for Lacan, Antigone is a forerunner of Christ's sacrifice" (*The Sublime*, 116), perhaps because her way is to share her love, not to share her hate. The corpse is the most abominable. Burial is a means of purification, but it is impossible. Then Tiresias stays with the most abominable. Even behind the scene, the image of Christ is secretly at work: that of Christ who stays with those at the bottom. In this reading, the object is edged with the sublime (Kristeva, 11).

Therefore, Tiresias is a signifier which implicates the signified, Christ, we can say. Christ cannot be positively signified; it can only be shown, in a negative gesture, as the inherent failure of symbolization, as in the case of Oedipus. Christ can be discerned only via its traces (never many in number) in the figure of Tiresias. In a Freudian phrase, "behind the manifest personality another personality remains concealed" (*TT*, 117). That is, Tiresias is a substitute for Christ. This is not only another form of "diptych", but a good objective correlative, through which we can approach another blind outcast Oedipus, Antigone, and Christ. Thus, when we can feel Christ behind Tiresias, we can answer both Donoghue's demand that poetry should go beyond the phase of consciousness which Eliot calls Tiresias (227) and Brooker's demand that we should transcend the moral point of view. After speaking at the center of the entire poem, Tiresias finally exits from the scene groping his way without any escort in darkness. Lacan's statement of Antigone that metamorphosis has come down through the centuries hidden in the works of Ovid and regains its former vitality, its energy, during that turning

point of European sensibility, the renaissance, and bursts forth in the theater of Shakespeare. This also can be true of Tiresias. Thus, Tiresias is again revived by Eliot after Tennyson's and Arnold's preceding attempts.

In the next scene, beginning with "She turns and looks a moment in the glass" and ending "And puts a record on the gramophone", a kind of crotchet is depicted. In "The Psychologist's Treatment of Knowledge" of *Knowledge and Experience*, his first premise is that the ideas of a great poet are never arbitrary and that in great imaginative work the connections are felt to be bound by as logical necessity as any connections to be found anywhere (*Knowledge and Experience*, 75). With the premise, Eliot goes to the consideration of "ideas". For Eliot, ideas are not objects, but a half-way stage between existence and meaning. In a sense, ideas come from giving meaning to objects. In order to get ideas, we need both the existence of objects and adding of meaning to them. Applying this discussion to the issue of will, it also arises in a conflict. In that point, idea and will are common. From a purely external point of view there is no will. Then we need a certain empathy, viz., any work of subject. Eliot says, "we observe a man's actions and place ourselves partly but not wholly in his position ; or we act, and place ourselves partly in the position of an outsider. And this doubleness of aspect is in fact the justification for the use of the term (will)"(81). In other words, will is not a character of consciousness purely, and at the same time it is not at all a character of things as such. Hence Eliot draws a conclusion that will belongs to a place half-way between object and subject.

From these discussions, Eliot classifies that attention also belongs in the class of half-objects. Introducing Bradley's theory of attention as an attempt to reduce attention to something else without knowing what that something is, he accepts Bradley's idea that we cannot attend to several disconnected objects at once ; we organize them into a single object. Eliot considers the meaning of the idea as follows : "That the world, so far as it is a world at all, tends to organize itself into an articulate whole. The real is the organized" (82) ; though, for Lacan, even this real after all is elusive. Anyhow, what is guessed from this is that crotchet or caprice is the state that attention is distracted with several disconnected objects at once. It also is a state that we cannot organize disconnected objects into an articulate world. So to speak, the typist is a woman who cannot articulate the world into the real. Her attention ceaselessly moves. Then she lives in the unreal world.

The line "When lovely woman stoops to folly and", according to Eliot's own note, comes from Olivia Goldsmith's novel, "The Vicar of Wakefield". The folly of a woman and her lover's betrayal depicted there also is incorporated in this scene. But their lovemaking, in reality, is what dismisses

each other, so that death does never visit her as a resolution of her guilt. In this regard, they are in sterile burning. The typist never pines after her lover, soon caught by the caprice.

Next, the scene of Ferdinand musing on his father's death is again brought back: "This music crept by me upon the waters'/And along the Strand, up Queen Victoria Street" (*The Tempest*, 1.2.391). In *The Tempest*, the line "Allaying both their (the waters') fury and my passion/With its sweet air" follows after it. Ferdinand is easily manipulated by music which was then believed is a sovereign remedy against despair and melancholy. Moreover, in the scene when a person lay dying, the tolling of a bell is sounded. But in "The Fire Sermon", the sight is transformed into the following: "Southwest wind/Carried down stream/The peal of bells/White towers/Weialala leia/Wal-lala leilala". "Southwest wind", as can be seen in Caliban's brawl with Prospero, is something ominous: "A south-west blow on ye,/And blister you all o'er!" (1.2. 324-5). But "the pleasant whining of a mandolin", perhaps played by one of the buskers, mocks and eases Ferdinand's word 'crept'. But we cannot easily determine the tone of the scene. Gish says, "this passage is perhaps the most positive and accepting in the entire poem" (79).

According to Southam's note, Strand is a London street, leading eastwards towards the City of London. The street is generally said to be a place where London, past and present, is evoked. Queen Victoria Street and Lower Thames Street both are the streets near the River Thames. Brooker remarks, "Pollution and contagion, ubiquitous in cities ancient and modern, are major motifs in this part of the poem" (*GDS*, 144). Needless to say, the pollution is moral as well as environmental. 'Fishmen', workers from nearby Billingsgate fish market, are enjoying themselves at lunch in a bar (the fish is a life symbol). And the fine interior of the City church of St Magnus-the-martyr, designed by Sir Christopher Wren, attracts Eliot's mind.

When I discussed "The Burial of the Dead", I said that *The Waste Land* has a similar structure with Conrad's *Heart of the Darkness*. One reason for it is that the two works begin with the image of "Sybil" and close with the image of Buddha, and the Thames runs through each work: "Marlow ceased and sat apart, indistinct and silent, in the pose of a meditating Buddha." And when Marlow says, "I found myself back in the sepulchral city resenting sight of people hurrying through the streets to filch a little money from each other, to devour their infamous cookery, to gulp their unwholesome beer, to dream their insignificant and silly dreams"(70), this landscape exactly overlaps that of London Eliot depicts, i.e. "of the more sordid aspects of the modern metropolis". Though I don't know how much Conrad and Eliot devote themselves to Buddhism, their two works should be read as kinship in mind. For Conrad and for Eliot also, the Thames is a stream of immeasurable darkness.

The song of the Thames-daughters brings us back to the opening section of “The Fire Sermon” again, and once more we have to do with the river and the river-nymphs. Indeed, the typist incident is framed by the two river-nymph scenes. In any case, we can easily connect the river nymphs with the Rhine-daughters of Wagner’s *Gotterdammerung* (Twilight of the Gods) in the last of four operas titled *Der Ring des Nibelungen*. This opera is originally based on Norse mythology which refers to a prophesied war of the gods that brings about the end of the world. But by Wagner the term *Gotterdammerung* is changed to mean a disastrous conclusion of events. The opening of Act III shows that the Rhine-daughters bewail the loss of the beauty of the Rhine occasioned by the theft of the gold and then beg Siegfried to give them back the Ring made from this gold, finally threatening him with death if he does not give it up. Like the Thames-daughters they too have been violated; and like the maidens mentioned in the Grail legend, the violation has brought a curse on gods and men. Especially, a remarkable scene, in relation to “The Fire Sermon”, is that Siegfried and Brunhilde burn on a huge funeral pyre. In contrast, the Rhinemaidens return the ring of power to the waters of the Rhine.

The juxtaposition of the contemporary Thames and the Elizabethan Thames is depicted. There we can feel the changing river and changing behavior. Like the Rhine maidens flirting with Siegfried, Elizabeth I entertained the Earl of Leicester at Greenwich House, their river tryst, and they also are flirting on a barge. In a sense, Elizabethan London anticipates the present, and nothing changes. Elizabeth and the typist are alike as well as different. And some details of this scene are based upon the description of the river at the opening to Conrad’s *Heart of Darkness*: “the tanned sails of the barges drifting up with the tide seemed to stand still in red clusters of canvas”. The sounds are crude and heavy, “sweats/Oil and tar,” “swing on the heavy spar,” “The Isle of Dogs.” And the scene is closed with a song of woe: “Weialala leia/walala leialala.” But the Thames daughters speak in tones of unconcern about events that happened while afloat on the river. The Thames never undergoes any dramatic change.

Here the scene returns to the modern one. Highbury is a northern suburb. Richmond and Kew are popular riverside resorts on the river to the west. According to Gish, the song of the Thames-daughters creates a context for their personal histories. Further, what we should notice is the place-names. As in Dante, because the emotion is really part of the place, when we can recall the place, we can recall the emotion involved in the place. Then all places, without ceasing to be literal realities, are symbols of other things. They set up a background for their loss and despair.

Moreover, from Reeves’ comment, we can know the three Thames daughters’ ‘undoings’ are described in terms of bodily parts.

“Trams and dusty trees.
Highbury bore me. Richmond and Kew
Undid me. By Richmond I raised my knees
Supine on the floor of a narrow canoe.”

The first daughter is from Highbury, “a gloomy suburb of the petite bourgeoisie,” but her seduction occurred by Richmond. As Eliot’s note indicates, this scene is based on the story of La Pia following that of flood disaster which is told by the second spirit Dante sees : “My frozen body at its mouth the raging Archian found, and swept it into the Arno”. Dante saw a great deal of vice and misery. The word ‘undid’ comes from “Remember me, who am La Pia : Siena made me, Maremma unmade me : ‘tis known to him who, first plighting troth, had wedded me with his gem.’ (*Purgatorio*, Canto V). Siena is the place of La Pia’s birth, and Maremma is the place not merely of her death, but the place entailing a terrible story that she was unmade, i.e. put to death by her husband’s betrayal. Therefore, from this background, we can know the first daughter also was involved in complicated man-woman relationship. Thus, her speech sounds “like a soul speaking from the dead” (Reeves, 76).

“My feet are at Moorgate, and my heart
Under my feet. After the event
He wept. He promised ‘a new start.’
I made no comment. What should I resent ?”

Moorgate is at the heart of the financial district of the City. When Eliot worked in Lloyd’s Bank, he took the tube to Moorgate station. In this scene, the second daughter ruins herself in Moorgate. Her bodily parts, just like a corpse, are “unsettlingly dispersed and subordinated” (Reeves, 76). Her identity, i.e. her symbolic orders, is dispersed as well. And the second daughter makes no comment while her seducer weeps. She is already estranged herself from him because she cannot share his “new start.” They have no past they can share.

“On Margate Sands.
I can connect
Nothing with nothing.

The broken fingernails of dirty hands.
My people humble people who expect
Nothing.”

la la

Margate is the seaside resort on the Thames estuary, where Eliot tried to recover after the breakdown of his health. Likewise, the third, hinted her lower class origin, cannot synthesize her experience because of her mental disease. Thus, they are all women like the typist. And they share her passivity and disconnection from either moral or emotional involvement in what is done to them. And the level tone in three phrases denotes empty-headedness. Their words are similarly disoriented and disorienting. The woman speaking here has no hope — she too is in the Inferno. She has just completed what Eliot has described in *Murder in the Cathedral* :

No colours, no forms to distract, to divert the soul
From seeing itself, foully united forever, nothing with nothing,¹⁵

According to Brooker, the “la la” is the nadir of *The Waste Land*. And just at this point, when all value has disappeared, the voices of Saint Augustine and the Buddha provide fragments of intense concern.

To Carthage then I came

Burning burning burning burning
O Lord Thou pluckest me out
O Lord Thou pluckest

burning.

It is a common knowledge that the lines are composed of St Augustine’s *Confessions*, Amos and Zechariah in the Bible, and Buddha’s preaching. The first line comes from St. Augustine’s *Confessions*, III, 1 “I came to Carthage and all around me hissed a cauldron of illicit loves.” Carthage is where the place seethed with sexual provocations and at the same time where God, a devouring fire,

may consume their (the people's) mortal concerns and recreate them for immortality.¹⁶ Here Carthage is a double-fold image : the fire of 'concupiscence' could be finally overcome with 'a devouring fire', God (Hebrew, 12, 29). The next three lines come from Amos IV, 11 : "I have overthrown some of you, as God overthrew Sodom and Gomorrah, and ye were as a firebrand plucked out of the burning : yet have ye not returned unto me, said the Lord" and from *Confessions*, "I entangle my steps with these outward beauties, but thou pluckest me out, O Lord, thou pluckest me out !". Here the past and present wrecked cities are intermingled : Sodom and Gomorrah, Carthage, and London. Needless to say, this matter is universalized beyond the past and present, beyond the national and global. This would be what Freud's comparison of the past of a city with the psychical past tried to aim at. Finally, the pray for release from enslavement to sense, particularly sex, is issued. Then, the voices of Buddha, Augustine, and the prophets in the Bible, are "presented as an authentic expression of higher wisdom, validated, like the voice of Tiresias, by Eliot's notes as well as by their juxtaposition to the laments of the victims of desire" (Gish, 83).

Brooker abandons the view that the episode of the typist and the clerk is the product of a prudish mind and adopts the view that the episode is one case of Eliot's continuing critique of utilitarianism. For Brooker, utilitarianism is based on a simple formula — the greatest happiness (pleasure) for the greatest number, in other words, the greatest utility for the greatest number. Brooker remarks, "Bradley's attack on Mill and Kant, on pleasure and duty as moral principles, is immediately helpful reading "The Fire Sermon"(150). For Bradley, pleasure for pleasure's sake is based on naïve individualism, and duty for duty's sake leads to despotism, so that the opposite tendency is what should be avoided together. One of the main ideas of utilitarianism is in a cynical tone caught by Marlow in *Heart of Darkness* : "What saves us is efficiency — the devotion to efficiency"(10). On the side of Kant who situates ethics in the real beyond the pleasure principle, Lacan goes further. For Lacan, it is false to try to ground ethics in some calculus ("utility") of pleasures or gains. But the Kant-derived formalism and utilitarianism both have one big illusion that there is one set of considerations, or mode of calculation, which determines what we ought 'morally' to do. For Lacan, the subject acts ethically when she passes through realm of desire and into that of the drive. Desire is ever caught by the symbolic orders, while death drive is not only the potential for utter destruction(destruction drive) but the capacity to create from nothing (creation *ex nihilo*). Desire is finally defined (limited) by beauty. Desire is the force that compelled the people to move on — and end up in a system in which the great majority are definitely less happy. Brooker says, "She (the typist) is a product of a society which has institutionalized pleasure, which makes sex another duty, like working and preparing food"

(150). This is what Zizek meant when Zizek says our happiness is official desire, as aforementioned. Further, the object of our desire is not something given in advance. Rather, fantasy teaches us what to desire in the first place. And the desire that is realized in this fantasy is not strictly my desire but the desire of the Other. Our desire is for the desire of the Other. What does the Other want from me ?

For Lacan, the logical impasse in the discourse of utilitarianism is in ignoring the incompatibility of good between one and others. There is no perfect compatibility of good between one and others. What I want is the good of others in the image of my own. Moreover, the good is at the level where a subject may have it at his disposal. Then we come to pursue our own happiness as impartially as that of my neighbour. Bentham and Mill maintain that happiness includes the happiness of others as well as of ourselves. In a perfect state of the world the coincidence of my own happiness and of all other men's happiness may be possible, but in the imperfect state it often diverges. In addition, the domain of the good is the birth of the power. The notion of control of the good is essential. And to exercise control over one's goods is to have the right to deprive others of them. The greatest happiness principle strengthens our sense of positive duties towards others, but weakens our recognition of their rights. More radically, at the root of sex lie subjection and pain. Later, Edward in *The Cocktail Party* answers for Celia's question of the incompatibility between Lavinia and him, "No — not happy.... The willing self can contrive the disaster/Of this unwilling partnership — but can flourish /In submission to the rule of the stronger partner" (*Collected Plays*, 154).

Now it is Freud that has unmasked what this has effectively meant historically. Lacan contends, "I mean that the power to derive others is very solid link from which will emerge the other as such" (283). Thus, the typist, the clerk, and the Thames-daughters all are the people who are deprived of happiness by the power of others. As a consequence, everyone is sick, that civilization has its discontents (VII, 230). A. Sen and B. Williams assert, "Most human beings have needed, and assuredly will need, to use notions which utilitarianism can neither accommodate nor explain."¹⁷

Notes

1. *Gender, Desire, and Sexuality in T.S. Eliot*, ed. by Cassandra Laity and Nancy K. Gish (Cambridge : Cambridge university Press, 2004). Hereafter abbreviated as *GDS*.
2. Sigmund Freud, *Civilization And Its Discontents*, trans. by David McLintock with an Introduction by Leo Bersani (Penguin Classics, 2002), p. 92.
3. *Edmund Spenser's Poetry*, selected and edited by Hugh Maclean and Anne Lake Prescott (A Norton Critical Edition : Third Edition, 1968), p. 649.

4. Charles Taylor, *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 407.
5. T.S. Eliot, *The Waste Land and Other Poems*, ed with an Introduction and Notes by Frank Kermode (Penguin Classics, 2003), p. 102.
6. Maud Ellman, "A Sphinx without a Secret" in *T.S. Eliot, The Waste Land*, ed. by Michael North, Norton Critical Edition (W.W. Norton & Company : New York and London, 2001), p. 262.
7. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis : The Seminar of Jacques Lacan : Book VII* (Routledge : London and New York, 1994), p. 72.
8. Denis Donoghue, "The Word within a Word" in *T.S. Eliot, The Waste Land*, p. 226.
9. William Shakespeare, *Macbeth*, ed. by Kenneth Muir (The Arden Edition, 1951), xxix.
10. V.J.E. Cowley, "A Source For T.S. Eliot's 'Objective Correlative'" in *The Review of English Studies*, New Series, Vol. 26, No. 103 (August, 1975), pp. 320-321.
11. J.H. Newman. *Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843* (London, 1884), p. 236.
12. T.S. Eliot, *To Criticize the Critic and Other Writings* (Faber and Faber : London and Boston), p. 126.
13. Ruth Ronen, *Representing the Real* (Rodopi : Amsterdam and New York, 2002), p. 90.
14. Julia Kristeva, *Powers of Horror : An Essay on Abjection*, trans. by Leon S. Roudiez (Columbia University Press : New York, 1982), p. 207.
15. *Collected Plays by T.S. Eliot* (Faber and Faber : London, 1962), p. 272.
16. Saint Augustine, *Confessions*, trans. by Henry Chadwick, Oxford World's Classics (Oxford University Press, 2008), p. 74.
17. *Utilitarianism and Beyond*, ed. by Amartya Sen and Bernard Williams (the Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1999), p. 21.

【論 文】

セース・ノーテボームを読む 4)

『仮象と存在のひとつの歌』—— 語りの審級

吉 用 宣 二

莊子は蝶になった夢を見て、目覚めたとき、自分が蝶になった夢を見た人間なのか、人間になった夢を見た蝶なのかわからなかった¹⁾。そのように、私ならばこの短編小説の冒頭に掲げただろう。ノーテボームは Federik van Eeden の詩句、「おお何と奇妙なごまかしか。微細な嘘、仮象と存在の取り違え」(S. 545) を冒頭に置いている。

ノーテボームを「読む」、それがこの小論のテーマである。だが「読む」とはどういうことなのだろうか。小説が提示している問いに何らかの解答を出すことか。その隠された意味を解読することか。ベンヤミンの初期ロマン派の批評の概念によれば、小説は小説とは何かと考える媒体である。それによると、例えばこの『仮象と存在の一つの歌』は、ノーテボームが、小説とは何かと考察する記録となる。そしてそれを読むことは、その小説の自己反省を継続することである。文学の自己反省の継続が批評である。

小説という形で為された小説の自己反省が物語である。そしてどの物語も強烈な磁場（物語固有のロジック）を有していて、それを読む人はその磁場に完全に捕えられる。「読む」方向自体が、テキストによって決定される。何らかの外部から持ちこまれた恣意的な「方法」やいわゆる「テーマ」などはひとつたまりもない。私はこのテキストによってあらかじめ規定されている流れに身を委ねたいと思う。あるいは、私は結局、ノーテボームが提示した文の流れに身を委ねることをしてきた、それが「読む」ことであった。

『仮象と存在の一つの歌』は、「創造」をめぐる物語である。作家は文によって、一つの虚構の世界を創る。しかし人間は無から創造することはできない。何かの材料、つまり現実・存在がなければならない。存在する世界の中から何かの虚構世界を創る、そしてそれを現実と拮抗できるほど堅固な世界であると見せかける。その仮象と存在の弁証法がこの小説のテーマである。

だが私が語りたいのは、そのテーマ（それは哲学史における「主観／客観」の古典的なテーマの変奏である）ではない。そうではなくそれがどのように小説的に、つまり小説形式に内在する形に従って、具体的に表現されているかということである。読者には、それが具体的

に表現された作品が、一つの現実として与えられている。そして読者はそれを再構成し、それを自分の言葉で表現する、それが批評、「読む」ことである。

小説内の表現の相を物語に従って、見ていきたい。この小説は異なった審級の物語である。二つの審級が平行、交差し、螺旋状に上昇運動する。その螺旋運動の中に、20世紀において物語を語ることの可能性が考察される。その具体的な語りのプロセスをこの小説は記録している。

1. 始まる

ノートボームが冒頭や末尾に置くモットーは、その作品の種子、想像力の誘因であろう。だが、この小説の中で、「主人公」である「作家」が物語の萌芽を思いつくのは、偶然である。「作家」は「別の作家」と、作家の仕事は現実に基づいているのか、それとも虚構化であるのかといった議論をしている。「作家」は偶然ホールで見た軍人の肩章から「陸軍大佐と医師」の人物をその会話の際に「発明した」。

「別の作家が尋ねた、〈君は実際に存在している人物にしたがって作業するのか〉。〈彼らは、君が彼らを発明したその瞬間から存在している〉と少しも確信がなかったその作家は答えた」(S. 547)。

「肩章と聴診器」は物語の種子となる。だがそれで物語がひとりだけで育つのではない。その「作家」はスランプにある。「仕事部屋に一人で坐っている作家には言うに言われぬ悲しげなものがある。遅かれ早かれ彼らの人生には、彼らが自分の仕事を疑う瞬間が来るものだ」(S. 549)。その仕事人生上の反省は、「考え出されたものは実際に現存しているものに接木されなければならないか」(S. 549)という創作上の問題と重なっている。「作家」は物語を創ることを疑う。それでも「作家」は最初の文を書く。「〈大佐は医師の妻に恋をした〉。この文の絶対的な陳腐さが彼に吐き気を催させた」(S. 549)。

そうして物語は自動的に展開していくのだろうか。物語の自動的な展開も現実に由来する概念ではないのか。「彼らによって書かれた物語が現実の何かを明瞭にするだろうと主張する作家がいた。しかしこの明瞭さというのは読者の現実の一部にすぎないだろう。そして読者とは物語の潜在的な対象以外の何であろうか」(S. 550)。

すべてが物語に回収される。「作家」はその中で彼が生きる必要のない現実、それに対して彼がすべての権力を持っている現実を考え出している。「作家」の反省が続く一方で、その現実に存在しない医師の外見が描写される。

「医者は青ざめていて、繊細だった。冷たいいくらか突き出た眼。〈…〉この顔全体におい

でもっとも男性的だったものは、頭部からあふれ出るように見え、ひとつの髭の原因となっている髪の毛であった。そしてその髭はひよっとしたら一日に二度飼いならされなければならない、にもかかわらず青みがかった輝きとして肌の白さの下に見られるのである。〈…〉「スケート靴によってまだ触れられていないところの氷の下の水のように、明るいものの下の暗いもの」(S. 550)と「作家」は書く。そして疑問符を置き、すべてを削除する。「何か他のことが作家の関心を引く。ある内的な、何によっても真実であることを証明されない観念の中から存在していない人間の肉体を描写するという、一種の権力があるとすれば、この存在していない人物に名前を与えることは、権力の頂点だろう。〈シュテファン、シュテファン〉と大佐は言った、そして医師の胸を人差し指でつついた。〈シュテファン、私は誓うよ、これは終わりだ〉と」(S. 550f.)。

物語、つまり一つの虚構の現実を創るとはどういうことか、それは可能なのか、その虚構は現実とどう違うのか。この悪循環の中に囚われていながら、「作家」は、行ったこともないブルガリアの、100年前の物語を書いている。登場人物の顔を描写し、名前を与える。名付けることは、一人の人間を「創造」することである。

作家が小説を書くのは、きわめて日常的な作業だが、虚構の物語を創るのは、一つ的神秘である。形而下から形而上への跳躍がある。その神秘的な跳躍は具体的には、次のように描写される。

「何が終りだというのだと作家は考え、軽い吐き気がこみあげるのを感じた。彼は二週間前にタバコをやめていた、そして大佐が医師の胸に当て、ほじくるようにした指はニコチンで黄色くなっていた。それは短くて幅の広い指で、大佐をととてもよく性格づけていた。というのは肩章がいま聴診器の上で漂っていたにしても、大佐は実際には医師よりも小さく見えたから」(S. 552)。

すでに『儀式』において見てきたように、ノートボームは形而上学的な思索を小説の形式の中に有機的に統合するのが実に巧みである。仮象と存在(虚構と現実)の弁証法が考察されているにしても、それは小説の形式の中に組み入れられている。物語が進むにつれて、大佐と医師の物語と、その物語を書いている「作家」と「別の作家」の物語がおおよそ交互に展開していくのだが、その異質な言説が語りの齟齬を感じさせない。物語の存在論的な考察が具体的に、現実の出来事の経過の中で語られている。それがこの小説のテーマである。審級の異なる二つの言説の対比が小気味よいテンポを形成する。

「作家は、何かを聞くことなしに、あるいは彼が聞いているものを知覚することなしに外で窓ガラスをたたいている雨に耳を傾けた、それから書いた、〈ショーペンハウアーの崇拜者であることがどのようにある人から読み取れようか〉。〈…〉作家は疑った。彼が、大佐は

ショーペンハウアーを愛していると決めたのは十分に権威的だ、さらに、それが外見から読み取れるなんて」(S. 552)。

「作家」は本棚へ行き、ショーペンハウアーの本を取り出し、一時間ほど読む。「この一時のうちに大佐は、リュベン・ゲオルギエフ Ljuben Georgiew, 君主制主義者, 騒音の敵対者, 自称シニック, そして独身者となった。しかしそれはもちろん前からそうだったのだ」(S. 553)。

そして物語の中。大佐は去り、フィチェフ Fičew 医師は一人になる。「医師はため息をついた、そのとき彼は鏡を見ている自分を取り押さえた。鏡の中のため息をついている男。ブルガリアに興味を持っていない、ロシア人を憎んでいて、すぐにでも軍隊とソフィアを離れたいと思う男。しかしどこへ。彼の前の鏡の中の男のように見える男が行くことが出来た唯一の国はイタリアだった。光と宮殿、太陽にあふれる、大きな広場のヴィジョンと共に、彼は外の雨の中に出た。しかしゲオルギエフ大佐についての考えは、彼を離さなかった。なぜこの男、トルコとの戦争の英雄であるこの男、76年の蜂起で重要な役割を演じたこの男、あらゆる点で彼の反対であるこの男は最近ますます頻繁に彼を訪れてくるのだろうか。そしてなぜ彼がそれを許すのか、彼にとって謎であった」(S. 554)。

「この幅の広い、あまりにもブラガリア的な顔の中から銃身のように人に向けられている、刺すような決してそらすことのない黒い眼、まるで誰もが部下であるかのように、とぎれとぎれの無愛想な話し方、そして同時に奇妙な弱さ」(S. 555)。

二人の主要な人物、医師と大佐の姿がこのように導入される。「作家」の次元から、その「作家」の書いている物語の中への移行、そしてその物語への導入が自然で、巧みに語られている。そして彼らの中にブルガリアの知識人の典型が見て取れると思う。ブルガリアの大地に根付いた軍人と、祖国を嫌い外国(イタリア)に憧れる医師=知識人 — それは明治期以降の日本の知識人の典型的な図式である。短い文章の中に多くが濃縮されて語られている。

舞台はブルガリアである。「作家」はブルガリアに行ったことがない。全く知らない国の、100年前の医師と軍人の物語を書く。この疎遠さが物語の「虚構」性を際立たせる。作家はブルガリアについてこう書く。

「以前のバルカン半島の絶望的な魔女の釜については、幾人かの切手収集家の例外を除いて誰もが何か知っているわけではなかった。ボスニア、セルビア〈…〉、このあちこちと踊る国境、この地図の上を迷っている色〈…〉。どの国境も無益に忘れられた血で浸されて。歴史の結合組織、それが実際に起こったこと、どのような理由からなのかを人が想像できない苦悩。彼が書いている物語においてひょっとしたら唯一意味があるのは、次のことだった、つまり、少なくとも彼はそれに取り組んでいるということである。たとえ彼がその百分の一

も利用しないとしても。〈…〉忘れられた大虐殺，歴史の結合組織，人が，それが実際になにかある理由から起こったということをもう想像することができない，そのような苦悩。彼は思った，苦悩は固有の特別な重さを持たねばならないだろう。なにかの存在している鉱石のように眼に見えるものでなければならないだろう。その中で苦悩，血，傷，病氣，屈辱が書き留められる，変わることはない通貨，戦場や処刑場，牢獄や野戦病院に残るであろう通貨，つねにいたるところで同じ事を意味するであろう記念碑」(S. 556)。

この小説は1981年に現れた。旧ユーラシアで「魔女の釜」が煮えたち，大虐殺が起こるのは90年代のことである。フィクションの場として想定されたブルガリアだが，バルカンの歴史を捉えていて，予言的な言葉である。「現実と虚構」は交錯する。

大学図書館でブルガリアについて調べていた「作家」は「別の作家」に会う。その「別の作家」は模範的に秩序付けられた人生を送っている。毎年小説の出版，国際的な評価。「作家を一番魅了し，すこし羨ましくさせたのは，その別の作家にとって書くことが楽しいように見えることであった」(S. 557)。

この「別の作家」は「作家」に対して，大佐が医師に対するような関係にある。医師と大佐が100年前のブルガリアにおける精神状況の対照であるとすれば，「作家」と「別の作家」は，同じ事柄，虚構としての文学を別の側から照らし出す光源となっている。

人物造形は，単純化するとリアリティを失う。物語は虚構だが，実在するかのような仮象を求める。英雄的な軍人である大佐は，戦争の悲惨に苦しんでいる。彼は，ロシア人の士官と一緒に，二つの凍結した死体を巡る豚と犬の戦いを眺めたことがあった。「豚の喉を鳴らす音が夜に大佐を追跡し，彼自身を豚のように叫ばせながら目覚めさせた。そのとき外は暗かった。ブルガリアの夜の黒い平坦な塊が土地の上に重くのしかかっていた。一方彼の夢のイメージは不自然にどぎつい日中の光のときに演じられるものの明晰さをもっていた」(S. 559)。

軍人はかなり典型的な人物だが，ここではトラウマに苦しむ，柔らかい魂の持主である。一方，医師にとって「ブルガリアは野蛮である，バルカンは地獄である。愚かな無意味な戦争の血で煮えているヤカン」(S. 561)である。そのシニシズムが，戦争の恐ろしさが医師に触れないようにしている。その医師に大佐は告白する。「私は毎晩，悪夢を…」(S. 562)。大佐の告白は，長いためらいと大きな克服の結果されたものである。大佐と医師の人物造形が対比的に，類型と離反するかたちでなされた後で，大佐は医師に告白するのだ。「その時私は見る…」(S. 562)。

そして「作家」の次元の物語に移行するのだが，それは大佐がちょうど言い始めた文を巡って展開される。

「彼がその最後の言葉、〈そして私は見る〉を眺めたとき、彼に浮かんだ感情のための最良の書き換えはひょっとしたら憎しみであった。そして私は何を見るのだ、と彼は思った、そして彼がそれを解明することはないだろうと思った。なぜ彼は二ヶ月前にその文の真中でやめたのか」(S. 563)。「読者はその二ヶ月間についてけっして知ることはないだろう」(S. 563)。「作家」が「何を考え出しても、それは読者にとって現実となるだろう」(S. 563)。

作者は物語を意のままにしているように見えるが、物語はそれ固有の力を持って既にあり、二ヶ月間の中断があったにしても次の言葉はおのずから限定されてくる。

「〈そうすると私は幽霊を見る〉。医師はまなざしで、いまゆっくりと、まるでどの瞬間でも永遠にそこに横になることがありえるかのように、家々の影の中を身を引きずって歩いていく犬を追った。そしてその犬が実際に横になり、見たところ死んでしまったときにはじめて、尋ねた、〈おそらく制服の幽霊かね〉。士官の幅広い手が垂直に医師の肩に沈み、それをしっかりとつかんだ、それはまるでこの発言の中に共振していたかすかに嘲弄的なものを、果物からジュースを搾り出すように、搾り出したかのように見えた。〈話す死体。彼らは私の顔を持っている〉。〈君は自分がどのように見えるのか知っているかね〉。大佐は自分の外見が好きではなかった、それゆえに出来るだけまれにしかそれを観察しなかった。フィチュフがそれを奇妙だと思うことは彼を驚かせなかった。というのはこの点に関してフィチュフは女のようにであったから。医師は、鏡のそばを、そちらを見ることなしに通り過ぎることができなかった、まるで彼が存在していないことを恐れているかのように」(S. 564)。

大佐は彼が軍人として許されないと考えている心の病を告白した。物語的には人物造形に入る個所だが、ここで「主人公」が医師（後進国のインテリで、いかにも小説の主人公になりやすい）ではなく、大佐であることが明らかになる。対比的に語られる二人の性格描写は効果的だが、それは鏡や手の描写によって具体的に示される。

大佐が〈悪夢が私を狂わせる〉と言った後で、「大きな手が、敵を探す武器のように空中を動いた。〈…〉この粗野な手の固有の力学が医師をいらだたせた。それは手という名称に値するなにかよりもむしろ物だ、命令なしに破壊を目指している、肉と骨からできている物だ。ブルガリアの手、なでることができない手、軽い動きのできない手。〈…〉彼はこの手の中に、この大佐の中に、彼の同国人に対する嫌悪が集められていたのかどうかと自問した。誰かを絞め殺すことのできる手を持った人々、しかしすべての力の後ろに弱さとカオスを隠している人々」(S. 565)。そして医師がプロムを処方したとき、「大佐の手は、ポケットの中で丸められた」(S. 566)。

「大佐と医師」の物語は、それ自体として完成された形で語られている。仮象と存在の弁証法の、一方の側の例証として補う形で語られているのではない。「作家」の世界（それも

虚構なのだが)を現実とすると、それに十分拮抗できる堅固さを持った、仮の世界として存在している。その仮の「現実」を内的に支えているのが文体(文の表現)である。この小説は、ノートボームの、言葉の力(もう一つの現実を創り出す力)への畏怖の念に満たされている。言葉が別の現実を産み出すことができるということへの驚きで満たされている。それは本来、神が世界を創生したのと同じような奇蹟なのである。しかし被造物である人間が神のように創造できるのだろうか。「作家」はそれに苦しむ。「作家」と「別の作家」との物語は、物語ることの可能性を巡る思弁である。医師と大佐の物語がいよいよ現実性をおびるにつれて、「作家」の次元の思弁はいよいよ観念的に展開される。虚構の現実が現実的になれば、「作家」の次元の現実観念的になる。あるいは観念的になることが、小説内の力学として要請されるのだ。

「作家」の次の世界は、「50歳の作家たちが、まるで埋葬されるかのように、祝福される」(S.567)場面から始まる。「作家」は、「なぜ考え出された現実が現存する現実の隣に置かれなければならないのか」(S.567)と問題を表す。「別の作家」の回答は明快だ。「物質的な証明を与えると、第一、それが面白いから。第二、お金を得る。第三、有名になるから。名声が問題ではない、自己確認が問題なのだ。第四、ひとは結局、なにかをしなければならないから。君は他にはなにもできないよ。〈…〉君自身が君の邪魔をしている、君が単純な手仕事をするのを恥じているから。始まりと終りのある物語を語ることを。〈…〉書くことについて考察することをやめることだ。一日中描くことについて考察する画家はずこしも描きはしない。「それは彼の絵画術に別の位相を与えることができるだろう」。「その別の位相が誰の興味を引くのか」。「画家自身の」(S.568)。

「別の作家」は、読者がその言語表現を楽しむことのできる物語として文学を考えている。一方、「作家」にとって、文学は文学とは何かと考える自己反省の媒体である。それはかなりナルシズム的であるし、文学を受け取る読者を考慮していない。だが「作家」が実際に書いている「医師と大佐」の物語は、そのような文学の存在論的な反省を顧慮しなくても「別の作家」が想定する文学の意味で「面白い」。ノートボームは、慣習的な意味での物語を書くことはできる、でも、「著者」、「主人公」、「ストーリー」などの従来の文学概念が無効になっている時に、なお物語することは可能か、それを考察しようとしている。その考察自体が問いとして呈示されているのがこの小説なのである。

2. 動く

ソフィアを去った医師は、退役した大佐に婚礼立会人になることを依頼した。そして物語

は、物語のもっとも強力な、つまりもっとも紋切り型的な転回を見せる。大佐が医師の妻に恋をするのだが、その女性の出現は、その女性を「作った」作家の心も動かす。

「いま作家に謎めいたことが起こった。それを〈興奮〉と描写するのが一番いいだろう。〈…〉その興奮がこの女性と関係していることは明らかだった。それは医師の手紙の後で始まったからである。彼は〈感覚的な〉という言葉の中に妥協を見出した。しかし一人の存在していない女のために感覚的な刺激は存在するのだろうか。〈…〉彼の物語が創作であるならば、生の鏡の像としての彼の空想の産物であるならば、彼はこの奇妙な興奮を感じただろうか。この女性は彼の空想の産物だったのか。／私が望んでいるもの、（と彼は思った）それは私が書いているものが、現実の逆のメタファーであるということだ。〈…〉現存するもののメタファーとしての書かれたもの、彼自身のメタファーとしての現存するもの、それは彼には十分だった」(S. 571)。

「創作は現実のメタファーである」。多分通常はそう考えられている。逆のメタファーとは、現実には創作のメタファーであるということだ。その女性を作家は物語の中に置いた。その女性によってその虚構の物語が大きく動き始める。まるで物語が自分で生き始めるかのように。作家が創作するという思い込みが、解体され、作家自体が物語のひとコマとなる。ノートボームはその過程を書きたかったのだと思う。荘子／蝶のように、そのパラドクスこそ小説なのである。

その図式が十分に説得的に想定されたならば、後は物語がその自律的な展開を見せ、物語の自己反省的な考察が「作家」と「別の作家」の対話の形でなされるように進行し、その両者は最後に交差して終わるだろう。それが物語のロジックである。

大佐は医師の結婚式のために古都 Tarnowo へ行く。

「生まれつきの平地住民として大佐は山を愛していなかった、にもかかわらず彼は Tarnowo の魅力から逃れることはできなかった。Jantra 川は山の間のその道を削り取っていたが、それはまるで、その川が野生の湾曲でもって巻き付いた丘が島となったかのように見えた。〈…〉都市にもっと近づいた時、彼は赤い屋根の、ぎっしりとひしめいて立っている家々が河の静かでない水の中の鏡像として踊っているのを見た。彼にはまるでそのすべてが本物ではないように見えた、美しすぎ、絵のためのようななにか。〈…〉200年にわたって Tarnowo は中世ブルガリアの栄光に満ちた首都だった」(S. 572)。

著者のノートボームもまたブルガリアに行ったことがない。この描写はどのように可能だったのだろうか。しかしそんなことを考えなくとも、その文はそこにあり、そして読者はその風景を思い浮かべる。そして現れる医師の妻は、この Tarnowo と同等の価値として暗示される。大佐がラウラを見たとき、彼の最初の感情は〈郷愁〉だった。彼がプロイセンの

軍事アカデミーにいたとき知った感情。「彼の出身地の平野の、平らで幅広く、埃っぽい、夏のヴィジョン。それは郷愁だった、人の喉を締め付ける感情が」(S. 573)。

そしてラウラは、「どの点においても他の女性と似ていなかった。それはまるで人が彼女のために人間の存在のもう一つの種を発見したかのようだった。ほとんど狂気の無重量性が彼女の運動を包んでいた。まるで重力の法則が彼女に妥当しないかのように。彼女は漂っていた、あるいは地面から少し上を滑っていた。〈…〉それは彼女に妥当しないように見える唯一の自然法則ではなかった。彼女の肌は、他のそれよりももっと早く光を捉えるように見えた。そうして人は彼女の顔をどの空間でも最初のものとして見ることになった。〈…〉彼女の運動は、関節や骨のない肉体から出来ているように見えた」(S. 573)。

ラウラは具体的には少しも描写されていない。そしてそれゆえにいっそう読者の想像を促すのである。大佐がブルガリアの無骨な土着性を表しているとするれば、ラウラはその大地に咲く可憐な花である。大佐とラウラは対比的に描かれるが、その対比性において彼らは同一である。根なし草的なインテリの彼女の夫は本来、彼女に属していないのである。

もちろん大佐はそのような概念に従って恋をするのではない。彼は、小説の具体的な現実の中に生きている。大佐はますます物質的になり、ラウラはますます非物質的になる。

「大佐が彼女を眺めるといつも、彼は自分の肉体がもっと重くなるのを感じた、物質が増加し、その結果、彼の歩みがかもっと大きな音を立て、彼の身振りがもっとゆっくりとなったように。彼がつかむものが最初の接触の際に壊れるように感じた。〈…〉彼の人生で初めて彼は自分の肉体に不信を抱いた」(S. 574)。

「ああ／きみに肉体があるとはふしぎだ」(清岡卓行『石膏』)。恋の対象である女はつねに非物質的である。

男女の出会いは、物語の最も強力なトポスである。上位の審級の「逆のメタファー」、虚構・現実の逆転の可能性は、その非対称性に関して大佐とラウラの出会いと照応している。そして「出会い」の強力な文学的トポスが登場した後で、「作家」の次元において「仮象と存在」の関係が再度論じられる。

「別の作家」は言う、「書くことが現実の直接的なメタファーであるのか、それとも逆のメタファーであるのか、それは読者を退屈させるだけだ。読者の関心を引く唯一のことは、彼が読むものがその瞬間、現実となるか、あるいは現実であるか、ということだけだ」(S. 575)。「別の作家」の考えは通俗的で、それゆえに説得的である。現代の芸術家は市場で作品を売る商人である。だからこの議論は、一人の作家の葬儀の時に行われる。「作家」が「同業者の葬儀の際に感じたのは悲しみではなかった。オランダの作家たちは一般的にほとんど互いのためにしない。しかし互いを葬ることは抜群にうまくできる。そして現実の逆のメタファー

が存在するのならば、それはそのような葬式であった。その〈業界全体〉が人につかの間の共に属しているという感情を伝えた。その感情は、一時間後には、雑誌などの中に失われていくと人が知っているがゆえに我慢できた」(S. 577)。「別の作家」は、業界とはそういう便宜的な制度で、適当に付き合いえば良いと思うだろう。だが「作家」は便宜性のゆえに現実を肯定できない。追悼文で「故人は、彼の内面世界を外世界に投影することによって、彼の物語を創造した」と言われると、「作家」は、医師や大佐の場合、私の内面世界とは何か、と考えた(S. 577)。「作家」は人物たちを考え出したのではない。「彼らを見たのだ」(S. 578)。「別の作家」は「作家」が考える際に仮に想定する相手である。「作家」は「別の作家」に尋ねる、「君がほとんど知らないある時代からの、君が行ったことのない国からの幾人かの完全に恣意的に選ばれた人物について、君の何かが明らかになるほど自分について多くを伝えることが可能だと思いかい」(S. 578)。その時彼らは墓に達した。「君の読者は、大佐がどうなるかが知りたいだけさ」と「別の作家」(S. 578)。

この会話は同業作家の葬儀の際に行われる。そしてそれは極めて文学的なトポス「出会い」の後に置かれている。そのトポスは読者にとって分かりやすいものである。そこにノーテボームの深いアイロニーが読み取れる。

そして大佐とラウラの愛の物語が極めて古典的に語られる。タフな軍人が恋をする。

「そしてそのボリュームのある金髪の毛のかぶとの下で彼女の青い眼は、別のリュベンを見つめた、ひょっとしたら彼であったかもしれない誰か、しかし完全には彼の姿の中にいるわけではない誰か、むしろ半分は彼の隣に、半分は彼の中のどこかにいる誰かを彼女は見たのであって、彼女がその言葉を本当に彼に話したのかどうか彼は確かではなかった」(S. 579)。

大佐が夢みごちの状態にあるとすれば、それと対照的に医師の心理は自然科学的に分析される。ブルガリアの主知主義的な知識人として彼は合理主義的にしか反応できない。

「フィチェフはラウラを、彼女が外部世界に対してするであろう効果のゆえに選んだ。〈…〉この効果が非常に目に見えるものであるということが、彼の感情のエッセンスを決定していた」(S. 580)。「フィチェフは、嫉妬が愛の欠くことのできない一構成要素であるそのような人間の一人である。嫉妬が自ずと現れなければ、それは演出されなければならない」(S. 580)。

文学的トポスに従えば、夫のそのような合理主義的な解釈は裏切られる。愛は謎のまままでとどまらねばならない。そして大佐は恋した男の愚かな振る舞いをする。

「大佐はトルコのものであるすべてに憎しみを感じていた、しかしこの夜彼は 100 本のトルコタバコを吸った」(S. 582)。大佐は眠れない。「今、彼が話せる誰かがいれば。でも彼

を良く知っているオランダの作家はまだ生まれていなかった」。彼は習慣に反してひげそりの際に鏡で自分の顔を見る。「彼は充血した眼を持ち、自分は豚のように見え、豚のように馬鹿だと考えた、そしてこの文が気に入ったので、彼はそれを数回繰り返した」(S. 582)。

3. 終わる

物語は始まった。そして物語は終わる。どのように終わるか。

「そのような物語は、主人公の二人か一人のあるいは全員の死で終わることができた。しかし彼には、虚構の人物を死なせるならば、それが何を意味しているか明らかではなかった」(S. 585)。終わりは創造と同様に作家の最も恣意的な力を感じさせる事柄である。

そこで再び「現実と虚構」の問題が提示され、それは主として「別の作家」の側から論じられる。

「別の作家」は言う、「書くことについて考えすぎるものは、書けない。〈…〉私は、それが職業であるということ、この職業を超自然的な思弁なしに行使することを決心した。世界がそこにある、そして私はこの世界について世界に向かって語る。〈…〉人々は私の本を読む、彼らは何かを再認識するからだ。ひょっとしたら彼らがまったく知らなかったことを再認識するから。それで私は満足だ。私は様式でもって実験しない。言語ほどはやく古くなり、腐ってしまうものはないからだ」(S. 586)。「君は、君が書くならば、世界が存在すると思っている。〈…〉君は、根本的には、君が書くならば、君ははじめて存在すると言おうとしている。そしてそれは、君が何度も新たに、君が本来存在したいのかどうか、決心しなければならぬということの意味している。君は君の人物たちの真性を疑っていない、そうではなく君自身の真性を疑っているのだ」(S. 586f.)。

「別の作家」が書くことについて考えすぎる「作家」を非難するときの「自分の真性を疑っている」という主張は、20世紀の文学を的確に表現していると思う。マラルメのように「言語が語る」と言わなくても、20世紀の文学の中ではとくに「主人公」、「著者」、「因果関係的な物語」の概念は有効ではない。「別の作家」の議論は合理的であるように聞こえるが、20世紀の文学の現実から見ると、いかにも古臭い。作家の「仮象と現実」を巡る思索は、現代文学の「現実」から派生するもので、その意味でアクチュアルなのだ。

その「別の作家」も「作家」との関係の中で、「書くことについて考える」ことを否定なしにせざるを得ない。「別の作家」は虚構を通して自分の存在を「創造した」例としてペソアを挙げ、「無とならないために、真実を装う」の文を引用する。「ペソアは人生を文学の祭壇に捧げた。それはヒステリックなクリシェだ。彼はそれを必要としている。偉大な詩人、

しかし病理学的なケース。〈…〉文学はそれに価するのかと私は自問するね。〈…〉酒を飲みながら自分を4人の詩人に分配した、どの場合にも存在したことになるために。〈…〉彼の物質的な人生でもって彼は非物質的な作品を創造した」(S. 587)。

フェルナンド・ペソアは4つのペンネームでそれぞれ異なったスタイルで詩を書き、実生活では匿名的な生を生きた。ペソアは現実を否定し、文の自律的な世界を築き、その文の世界に生きようとした。その時、現実から仮象へという通路が逆転し、生が作品となる。これはもちろん詩人の思い上がり、ほとんど狂気である。

「別の作家」, 「ペソアの最大の創造物は、彼の人生である、しかしそのためにはそれは終わらねばならない」。「作家」, 「ナンセンス。彼が同じ生を生き、悪い詩を書いたら、われわれは彼について話していないだろう」。「別の作家」, 「しかし彼が自分の人生をフィクションとして作り上げたこと、小説が書かれてしまったら、人がはじめて終りまで読むことができる、小説の人物として作り上げたことを、否定できない」。「作家」, 「しかし小説の人物との違いは、彼がともかく自分で生きなければならなかったということだ」(S. 588)。「別の作家」, 「君は小説の人物が存在するかしないか、と格闘している。ペソアは小説の人物ではなかった、彼は彼の人生のどの瞬間も物質的に生きなければならなかった。〈…〉彼は選択を持った。それが小説の人物との違いだ。その選択を持つのは著者だ。〈…〉私が小説の人物が存在しないと言うならば、私はそれは物質的には存在しないと言っている。〈物質のない形式は潜在的に存在するが、アクチュアルには存在しない〉アリストテレス。この潜在的な存在、それが本の中で起こっていることだ」(S. 588)。「別の作家」はペソアを引用をする。「われわれはこの世界でペンとインクに他ならないものであるべきか、それでもってわれわれが、殴り書きするものを実際に書くペンとインクに」。「すばらしいが、ナンセンスだ」(S. 590)。

「別の作家」は反駁すべき例としてペソアを持ち出した。それからの彼の論は、彼の文学観を論証するために論理的であるわけではない。むしろ、自分はそのような文学的思弁にも通じていることを誇示するような饒舌ぶりである。「韜晦 *Mystifikation*」の言説であり、ノートボームはそのような韜晦的表現を試みるためにこの「別の作家」の論述を入れたのだと思う。この論争の内容ではなく、「別の作家」の話し方の表現に「狙い」がある。最後に「別の作家」は — その会話は同業者たちの集まりの中に想定されており、彼は出版者を追い払って — 言う、「この種の高度の知的な黙想のためには君は必要な大きさ *Format* を持たねばならない。そしてそれを君は持っていない。私も持っていないが、それを自分で知っている。でもそれを君は知らない。そこに誤りがある。その下、ペソアのところでは痛い、その上、ボルヘスのところでは寒い、とても寒い」(S. 590)。

「その下、ペソアのところでは痛い、その上、ボルヘスのところでは寒い、とても寒い」,

その言葉をノートボームは書きたかった。その言葉を言わせるために彼は「別の作家」を饒舌にさせたのである。さらに、「君は必要な大きさ Format を持たねばならない」という「別の作家」の言葉。Format は人間の存在のスケールの大きさを意味しているが、この同じ表現を『儀式』の中で芸術商のベルナルが言う²⁾。それがここで繰り返されるのは、作家が創造者であることへの懐疑を暗示しているからだ。「作家」は創造者の資格を疑っている。それは現代文学がかつてのヒーローを喪失したのと同様に、現代文学に内示する事柄である。

「別の作家」の脱線をたしなめるように「作家」は本来の問題に戻す。「私が自問しているのは、もし彼が一つの物語を書くならば、その人は何をしているか、ということだ。それは人が問うことのできる最小のことだろう」。そして「別の作家」, 「この作家の狂気の思上がり。どの作家も、他の人間たちを観察し、彼らを彼らのそして自分のイメージや模写にしたがって創造するがゆえに、他の人間よりももっと良いものとして、違ったものとして自分を考えるのだ。君が文化的中間層の信心深くいだらないおしゃべりを忘れるならば、君は、知るだろう、人類の大部分は、橋の建造や古代考古学に対するのと同程度の関心を書くことや作家に持っているにすぎないとね」(S. 591)。

こうして論争は振出しに戻る。そしてその振出しに戻るということが、まさに文学のあり方なのだ。荘子の夢のように、現代文学は自己言及的である。「別の作家」の考えがどうであれ、彼は彼が否定している「書くことについて考えること」をしている。どのような文学観を持っていようが、20世紀に書く人は、書くとは何かと反省を強いられるのである。そしてその反省自体をこの小説はテーマとして描いている。

ここはほとんど「別の作家」が話し、「作家」は時々反論するだけである。これはもちろん内的な会話だが、それに対する回答として彼が実際に書いている「物語」があるので、「物語」は「別の作家」が言うレベルでも必要十分な回答と見なされる。そして「別の作家」との議論に関わる一つの回答は、それら全体を含みこんだこの小説、『仮象と存在のひとつの歌』, その「歌」である。つまり「仮象と存在」についての歌、メタ言語である。

存在と虚構は審級を異にする。「作家」は、物語を作る創造者の次元にいる。そして作られた世界の登場人物が、その審級の存在に気付き始める。それは大佐が読むショーペンハウアーを媒介に起こる。

「彼とともに起こった奇妙な物事によって突然、感情が — 考えることあのかすかな始まりが — 忍び寄った時、どこかある場所で、何かの審級によって彼、ジュベンの存在が疑われているという感情が忍び寄った時、彼は神の存在を疑い始めた、人がそれに対して士官の誓いするため〈…〉に必要とするあの頑丈な塊の無とは異なった神が存在するのかどうか、彼が疑い始めたという意味で。この眼に見えないもの、同様に眼に見えない形で国家

と、それゆえに軍と関係しているように見えるそのものが突然彼に関心をもつように見えた」(S. 592)。

大佐は自分が上位の審級によって作られているのではないかと疑い始める。それは恋の出現によって彼の自我が揺らいでいることの結果であるが、それに呼応して、大佐の恋の行方は医師が彼を新婚旅行先のローマに招くことによって進展する。「私が良い食事をするときには、また友人もそこに食べに行くことを望む」。「私は少なくとも一度、芸術、文化、光が何であるかを君のごついブルガリアの頭蓋骨の中にたたきこみたいのだ」(S. 595)。医師はいかにも不器用な大佐に対して、洗練された、教養のあるダンディを演じている。それは極めて後進国の知識人的な身ぶりである。だが、大佐の恋の対象であるラウラの夫がそのように想定されているので、そもそも彼の恋の物語が動くのである。

仮象と存在は近づいて行く。その絶対的な審級の差異が限りなく小さくなる、あるいは小さくなること、重なることが求められている。それは創造と存在が一致することである。そしてその舞台はローマである。「すべての道はローマに通じる」からである（と言説が要請している）。そこでは歴史が露呈している。物語を構成する特権的なカテゴリーの一つである時が、可視的になる。ローマは、物語の終わりに適した場所である。

「作家」は今、ローマの Albergo Nazionale に宿を取った。「サルトルのお気に入りの宿。〈…〉1879年のブルガリアを虚構できるものは、1979年のローマも、そこに行くことなしに、片づけることができなければならないだろう。とにかく、いま彼はローマにいた、そして彼らもまたそこにいる。〈…〉2月だった。ローマは10年前と変わらなかった。ローマは今なお、長く満喫された肉欲的な崩壊にとらわれていた」(S. 597)。

「一度彼はヴァチカンの近くで友人のイニ・ウイントロップを見たと思った（そして隠れた）。彼は孤独を選んだ、孤独は非現実の感情を強めるからである。彼自身が虚構の人物であるかのように、ある物語の中の誰かのように思われたのだ。彼は彼が書いていなくても、この感情を持った。それは一つの構築であった。それは彼の日常生活の一部となっている感情だった。そこに属している不安を彼は抑圧することを学んだ。不安が刺すような苦痛、肉体的な圧迫のように絶えずあるにしても、彼はそれを耐えたのである」(S. 598)。

それは虚構を創る者の孤独である。『儀式』のイニが束の間、登場するが、するところの「作家」は「世界が私の修道院です」と答えたイニの友人の「作家」になる³⁾。これは「逆のメタファー」、異なった審級の逆転ではなく、虚構（テキスト）間の「侵犯」である。「作家」の上位の審級、要するに著者のノートボームが暗示されている。だがその著者、「ノートボーム」も一つのメタファーである。最後の「審級」の交差にむけて、「著者」と「作品中の人物」

の境界が溶解してくる。

それは物語の中に流れる時間が直線的でなくなることである。そして時の考察に、ローマはふさわしい場所である。「作家」は Forum Romanum を歩く。

「遠くの赤っぽい大地と糸杉にヴェールをかけている、ぼんやりした霧があった。同時に浮かびあがった少しばかりの太陽が彼の左側のヴェネツィア広場の大きな建物の煉瓦の上に赤っぽい輝きを与えていた。子供たちが芸術記念碑の無造作にばら撒かれた断片の中で遊んでいた。〈…〉同時に彼は、かつて存在したすべての時がいまなお存在していること、それについて考えている者にとって時が欠けていることを知った。なぜなら彼は突然、彼の人生と呼ばれるものの中で、ただある程度の長さの、分割不可能な時間全体の中をあてもなくさま迷うであろうから。彼が彼のために留保されていた空間の終りに達し、そして少しの跡も残さずに永遠に消えるまで。〈…〉この観念こそ、彼と世界全体をフィクションにしていたものであった。将来に存在しなくなることによってすべての物から地面が取り去られたからである。〈…〉世界であったところのこの存在の仮象にそのような移ろいやすいものが本物の仮象のように添えられなければならないのか、それは彼にとって疑わしいままであった」(S. 599f.)。

そして Navona 広場の群集が描写される。「彼らは水を吹き上げているライオンの頭をじっと見ている。彼らは抱き合い、おしゃべりし、触れあうことを試みる。彼らは彼らの街、その記念碑の堅固さ、その可視的な不滅性を確信しているかのように見える。そして彼はこれらの人間の中を走り回り、そして彼らの誰もが一つの物語であること、決して書かれないであろう一冊の本であることを知っていた、彼らは百年間、一枚の写真の上で、1979年のある二月の夕方、Navona 広場の名前のない永遠に消える群衆のように見えるであろう。彼らの街は永遠であるかもしれないが、彼らはそうではない」(S. 600f.)。

この文は何か。それはまるで「作家」自身が小説の人物であるかのように書かれている。もちろん最初から「作家」は小説の中の「主人公」の一人である。だがここでは「作家」の虚構性が際だっている。大佐と医師の物語を描く「作家」(上位の審級の存在)ではなく、小説の中の、大佐や医師と同じ審級にいる一人物のように描かれている。つまり存在と仮象の矛盾が「解決された」状況が実現されている。もちろん「100年」という時の流れの溝があるのだが、それは作家の思弁によって擬似的に止揚されている。

「作家」と同様にリュベン、大佐もまたローマにいた。彼はフィチェフにまだ「自分を委ねる」ことを望まなかった。彼は「医師の助けを借りずに自力でローマを発見したかった」(S. 602)。彼もまた Forum で昔の戦闘や皇帝のレリーフを見る。

「大佐にとって時は単に歴史から成り立っていた。人間が存在する限り歴史があった。歴

史が現在を規定していた。〈…〉だから個人的な運命は重要でないように見えた。歴史はそれ自体のために存在している、それは人間によって作られるが、人間のことを気にしない」。(S. 603)。大佐は「作家」によって恣意的に選ばれて物語・歴史 *Geschichte* の中に置かれた存在である。大佐はその恣意性を暗示している。

リュベンがすでに1週間前からローマにいることを知ったフィチェフの反応からリュベンは理解する。「医師の大きなイタリアの夢が、それを大佐と一緒に体験しなかったので、少し座礁を体験したかのように見えたこと、彼が喜びや感激をただ他の人間を通してのみ感じることができたかのように見えたこと、彼がブルガリアを非難するために大佐を必要としたように、〈…〉そして彼の妻を愛するために、大佐を必要としたように見えたこと。医師の妻との結びつきが、いかなる証人もいなければ、何も意味しないかのように、思われた」(S. 604)。

ブルガリアの主知主義的な知識人である医師は外国にモデルを求め、理知によって人間を理解できると思い込んでいる。彼は現実を見ていない。妻も理解していない。そして結局、現実によって反駁されるのである。フィチェフは「人が情熱一杯に愛している国において人は外部者であり、外部者でとどまること」をはじめて意識し、「イタリア人をシニックで悲観主義的であると考え、以前の歴史の零落した子孫の家系であるとみなした。彼は、彼の永遠の不満のための新しい夢を発見した。ドイツ」(S. 604f.)。

大佐は悪夢を医師に告白した。その時からの力関係がローマで逆転する。

「大佐は、ローマ市民が彼らのかつての偉大さの遺跡を扱う無頓着な仕方を十分に愛すべきものと思った。そのローマは大佐を少しも失望させなかった。〈…〉二人の人間の間の人間関係の何かが変わった、一方の男は、他方が彼について仮定していたよりもっと弱いことが明らかになった。〈…〉大佐は、彼が神秘的な仕方で、ラウラを愛する許可を受け取ったこと、彼が彼自身であるという許可、ローマのブルガリア人、ゆっくりと考える誰か、夜毎の悪夢を持つ強い男、女に興味を持ったことはなかったが、いま人生ではじめて女に恋をしている男であるという許可を受け取ったと理解した。医師の中に一つの従属性を、大佐も医師も意識しなかった従属性を発見した誰かであるという許可を」(S. 605)。

大佐はありのままの自分を見出し、肯定した。大佐の死と再生のドラマはその日の日没時の馬車観光の場面に美しく表現されている。

「そしてその黄昏時にローマは自分の隣にいかなる他の輝きも我慢しまいとかたく決心していた」(S. 605)。〈…〉「沈む太陽が街に恐ろしいことを引き起こしていた、夕方の光はわいせつに建物をなめ、黄土色の壁、テヴェレの垂鉛色の流れ、柱や階段の大理石に情熱的な暗い色を、薄気味悪いまでに肉欲的に、与えていた。それは、彼がラウラをはじめて見たと

きに感じた郷愁感よりももっとつよく彼に触れた。彼女は街のとりこになった、彼女はここに属していた、広場、バジリカ、宮殿からなるこの流れる書割の中に属していた。しかしそれは同時に彼女の没落であった、と彼は思った。というのはここでは彼女がそうであったところの特別なものが正常なものに属していたからである。ここではそんなにも多くの彫像があり、それらは空虚な身振りを空に描き、盲目の眼で無を凝視していた。それらは劇場的な姿であり、何かを言うように口を開いていたが、しかし噴水以上の音を出さないのである。／そのように大佐はこの夕べを永遠に忘れないだろう。医師は堅く、沈黙し、最後の光によって照らされている。彼の白い顔は御者の暗い背中に対して斜めに押し付けられている。それは最後に彼が長年夢見てきた夢を見ている誰か、そしてそれを知っている誰かであった。／〈…〉(ボルゲーゼ公園の) 淡い夕方の霧、暗い木々のほとんど気づかれないざわめき、恋人たちの影、彼らの不可解な言葉、時折まったくかすかに彼女の手が彼の手の上に、まるで鳥が舞い降りたかのように触れた、しかし彼がそちらを見るとそこには何もないのだった」(S. 606)。

このローマの描写は、ノーテボームが何度もそこを訪れたことを考えさせる。現実にローマにいないければ、このような描写は可能ではない。ブルガリアの古都の描写は美しいが、旅行案内書的な表面性を感じさせる。これは現実と仮象の問題である。

フィチュフとの暗黙の取り決めに従いリュベンは翌日一人でラウラと部屋で会い、その夕方にブルガリアへ戻る。大佐と医師の物語は結局、大佐が自分を見出す物語であった。ラウラは「郷愁」の形象であり、大佐は最後にブルガリアの大地に帰還する。彼は、祖国＝自分をありのままに認識し、肯定する。故国喪失とノスタルジーそして帰郷の物語。

その上位の審級である、「作家」と「別の作家」の物語はどう展開するのだろうか。「その三人の誰も、大佐が歩いて去ったとき、たった今彼らが離れた馬車の後ろで別の一台の馬車が出て、その中には一人の孤独な外国人が坐っており、彼の衣服が彼ら自身のそれよりももっととっぴなものであったのを見なかった」(S. 607)。大佐の物語の中に、上位の審級が侵入する。「作家」はローマへの場所の移動によって大佐の物語を終わらせた。次に「作家」の物語が終わらねばならない。

「この日、彼はその物語を終えるだろうことを知っていた。〈…〉彼は何に対して不安なのか知らなかった。終えることができないことか、それとも終わった後の空っぽの危険な感情か」(S. 609)。それは「作家」自身の物語を終えることについての不安である。

「作家は何か宿命的な仕方であまくいかなくなってしまったことが分かった。そして侮辱されたように、眼を閉じて待った。その回転ドアが19世紀の檜の木と真鍮の完全な豪華

さの中にふたたび現れるまで。この瞬間に回転ドアの磨かれたガラスが〈…〉午後遅くの外の光の閃光をとらえた。そして大佐が歩道に立ち、トルコタバコに火をつけた。作家は大佐の顔の表情を見ようとしたが、そこには何の表情もないかのようだった」(S. 610)。

「作家」はもう一度物語を呼び戻した。そのとき、「作家」の現実が電話の音でもって物語を切り裂く。「外部世界が電話を通してわれわれの注意を刺激しようとするさまざまな音がある。懇願する、物悲しげな、戦争中毒的な音〈…〉それらすべては、電話がもっとも似ているその機械的な無からわれわれの耳に押し寄せようとするメッセージの何かを表現しているように見える。いま部屋の石壁に響いている高い、悪意のある音は、アメリカ映画で消防署に響く警報に似ていた」(S. 610)。電話は異なる審級の侵入である。

それは「別の作家」からの電話だった。「作家」と「大佐」の物語はパラレルに構成されている。大佐がローマにいることを医師が知るのは、彼が大佐のソフィアの下宿に電話をしたからである。「別の作家」は書籍委員会賞の選考委員で、「作家」の執筆中の作品を推薦することをほのめかし、完成したかと尋ねる。「作家」は「待ってくれ」と言い、おおよそ 40 枚の原稿を破り、ゴミ箱に捨てる。「君が話している物語はもう存在しない」(S. 612)。電話の後で、彼は原稿を一枚一枚燃やし始めた。

「おおよそ百年年前、同じ街で大佐は、彼が友人の妻とベッドをともにした後で、グランドホテルの回転ドアから出て、自分のホテルに行き、ソフィア行きの夕方の列車に乗ったとき、心臓に切り裂くような、燃えるような痛みを感じた。その痛みを彼は、この午後に唯一可能な仕方でのその終結を見出したこの過ぎ去った月の出来事のせいにした」(S. 614)。

医師とその妻も恐ろしい苦痛を感じた。

大佐の物語が終わったとき「作家」は不安を感じる。それは「創造者」の不安である。大佐はショーペンフアーを読んだとき、「どこかある場所で何かの審級によって彼、リュベンの存在が疑われているという感情をもった」(S. 592)。「作家」は物語を恣意的に始め、終える。そのとき彼は、自分もまた他の審級の誰かによって作られた存在ではないかと疑う。彼が原稿を破ったように、その上位の審級の「著者」によって彼の存在も消されることがあり得る。

「作家」のいる審級でのテーマ、「仮象と存在」の矛盾、「逆のメタファー」の「解答」は提示されていない。その問題が論じられる審級は「作家」のいる世界にはない。彼は物語を終えることはできるが、自分の物語を終えることができない。それを出来るのは著者のノートボムだけである。(その「著者」も一つの審級である)。この作家の苦悩は、「作家」の物語を終えることができないということである。

原稿の破棄は、「作家」が「別の作家」の文学観を否定したことを意味している。その劇

的な身ぶりは大人げないように見えるのだが、その後で大佐たちが苦痛を感じることで、別の意味が明らかになる。その原稿が破られることは、物語の中の彼らの存在が消されることだ。「作家」の世界とその「作家」が描いた虚構の世界の審級の相違が交差し、一挙に双方とも廃棄される。

ノーテボームは「作家」に大佐の物語の原稿を破棄させることによって、この小説を終えさせた。そこで私は私自身のこの小論をどう終えるのかと要請されているように感じる。そしてそれをノーテボームは小説の最後にあるモットーによってあらかじめ指示しているように見える。

小説の末尾にあるモットーは、冒頭のそれと同様に小説全体を枠づけしている。つまり小説の上位審級にある文である。この小説は、審級をめぐる物語である。それは荘子の蝶の夢のようにパラドクスを形成している。ノーテボームが書きたかったのは、「作家」が「逆のメタファー」と呼ぶ、20世紀に小説を書くことを巡る悪循環の構造である。そのモットーは、「ブライト Bright という名の若い女性が光よりも速く旅行し、前夜に帰宅した」(S. 613)という内容の、アインシュタインの記事の中の戯詩 Limerick である。

文学の中の空間は、ユークリッド的な、直線的、一方通行的な時空間ではない。文学の時間は「相対論的」である。「現実と仮象」が逆行、交差する。この詩はだからこの「小説」の枠組みを、つまりメタ言語的な前提条件を記述している⁴⁾。

次のモットーは、カルデロンの『大世界劇場』から「作家 autor」と「世界 monde」の対話。作家、「私の声の息吹が、私の手の接触があなたを形作ります、あなたの暗い物質に姿を与えます」。〈…〉「私はあなたの作家です、そしてあなたは私の作品です、今日、私はあなたに、私の考えの一つをゆだねましょう、あなたの裁量のままに上演されるように」(S. 616)。ノーテボームは大読書家である。ボルヘスのように、今まで書かれてきた、果てしない言葉の宇宙の中から創造する人間である。「逆のメタファー」もだからそこから生まれるのだ。バロック演劇の世界劇場のメタファー、「世界は舞台」、「人生は夢」、それこそこの小説を記述するのに最もふさわしい概念である。そしてこのアポリア的な主題をノーテボームは「そんなにも優雅に」⁵⁾ 描いたのである。

『仮象と存在の一つの歌』のドイツ語訳は全集版による。Cees Nooteboom: Gesammelte Werke Band 2. Romane und Erzählungen 1. (Aus dem Niederländischen von Helga van Beuninger und Hans Herfurth). Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2002. ここからの引用は本文中にページ

数を記した。

注

- 1) 萩原朔太郎は『猫町』の中で荘子の蝶の夢の逸話を語っている。萩原朔太郎：猫町。In：萩原朔太郎全集 第五巻。(筑摩書房) 昭和 51 年。361 頁。
- 2) Nooteboom, Cees : Rituale. In : Gesammelte Werke Band 2. S.481.
- 3) Nooteboom, Cees : Rituale. S.506.
- 4) Meijsing は、「書くことの網の中に」で、「作家」と大佐の物語の時間、1879 年がアインシュタインの生誕年であることを指摘している。Vgl. Meijsing, Doeschka : In den Netzen des Schreibens. In : Der Augenmensch Cees Nooteboom. (Herausgegeben von Daan Cartens) Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1995 S.111 - S.116.
- 5) Ebd. S.116.

Die Instanz des Erzählens in Cees Nootebooms „Ein Lied von Schein und Sein“

Der Artikel behandelt die Instanz des Erzählens in der zuerst 1981 auf Holländisch publizierten Erzählung „Ein Lied von Schein und Sein“. Ein Schriftsteller schreibt eine Geschichte, während er sich fragt, was es bedeutet, eine fiktive Geschichte in die Wirklichkeit einzufügen. Sein Gegenspieler, der andere Schriftsteller bejaht dies und greift die Möglichkeit des Fabulierens auf. Wer über das Schreiben nachdenke, könne nicht mehr schreiben, sagt dieser. Die Geschichte des textinternen Schriftstellers handelt von einem Oberst und einem Arzt in Bulgarien vor mehr als 100 Jahren, genauer im Jahr 1878. Die Vergangenheit und der Ort, wo der Schriftsteller nie war, erhöht den fiktiven Charakter der Erzählung. Der Militär, der grob wie die Bulgarische Erde ist, hat eine weiche Seele des Mannes, der unter dem Alptraum des Kriegs leidet. Und er verliebt sich in die Frau des Arztes. Der Arzt ist ein Intellektueller in dem unterentwickelten Land, der sich nach Italien sehnt. Die Handlung verläuft bewusst stereotypisch durch die der Ehebruch-Geschichte eignen Strukturen, d.h. die Begegnung, den Konflikt und die Erfüllung. Das bedeutet zugleich, dass der Oberst zu sich findet ; er gibt sich „die Erlaubnis, er selbst zu sein, ein Bulgare in Rom, jemand, der langsam dachte, ein starker Mann [...] mit nächtlichen Alpträumen“.

Das ist das Drama von Tod und Wiedergeburt. Eben dieser Stereotyp ist es, der die dialektische Beziehung von Schein und Sein hervorbringt. Während der Darstellung der Geschichte des Obersten wird das Gespräch zwischen den beiden Schriftstellern geführt, wobei es um die

Möglichkeit des Erzählens geht. Der Wechsel dieser Geschichten, die verschiedene Instanzen haben, macht den Rythmus der Erzählung aus. Es geht in der Erzählung darum, die Dialektik von Schein und Sein, die die „umgekehrte Metaphor“ genannt ist, literarisch auszudrücken, aber nicht darum, die Frage tatsächlich zu lösen. So wie der Oberst daran zweifelt, ob er von einer unbekanntem Instanz beobachtet werde, wird der andere Schriftsteller unwillkürlich gezwungen, sich über das Schreiben nachzudenken.

In Rom, hierbei über 100 Jahre hinüberspringend, kreuzen sich die beiden Geschichten von dem Obersten und dem Schriftsteller. Als (Binnen-) Geschichte von Tod und Wiedergeburt des Obersten zu ihrem Ende kam, vernichtet der sie schreibende Schriftsteller das Manuskript. Das bedeutet die Verneinung der Anschauung der Literatur, wie sie der andere Schriftsteller vertritt, und zugleich, dass der Schriftsteller selbst eine fiktive Person ist, die ihre Existenz einer höheren Instanz verdankte. Schein und Sein, Fiktion und Wirklichkeit, die jeweils andere Instanz sind, nähern sich aneinander an. Die umgekehrte Metaphor ist eben diese Kreuzung, Sich-Annäherung, deren Bewegung gerade die Literatur ausmacht.

【論 文】

地震のセルオートマトンにおけるリズムと構造

—— 決定論的モデル ——

高 橋 光 一

現象論的スケーリング則を導く地震の決定論的セルオートマトンモデルは、同時にある種のリズムと構造を周期的に形成することを示す。

Bak と Tang は、臨界現象としての地震の特性がセルオートマトンモデルによって簡単にモデル化できることを最初に示し、それに続くこの領域の多くの研究の端緒を開いた (Bak and Tang 1989)。彼らのモデルはそれまでの標準的地震モデルであるバネブロックモデル (Burridge and Knopoff 1967, Dieterich 1979, Kato and Hirasawa 1998) の結果を考慮した確率論的なものであった。すなわち、地殻破壊という事象の原因となるストレスエネルギー蓄積の場所は、各時刻ごとに偶然で決まるとしたのである。このモデルから、地震が臨界現象*であることを示す Gutenberg-Richter-石本-飯田のスケーリング公式が導出できること、そしてモデルにおける地震発生の時系列に法則性がないことから、彼らは地震の予知は不可能であると結論したのであった。

ところで、物理学の信頼性は、状況に応じた誤差の範囲で‘予知’ができるところにその要因の一つがあった。地震についても、ある程度のゆらぎの範囲内で周期性があることは観測的には早くから認められていたことである。他方、Bak-Tang のモデルでは、二つの引き続く事象の起きる場所は確率的に選択されるが、それにもかかわらず事象間の時間間隔は定まっている。したがって、彼らの時間を現実の物理的時間に対応させることはできず、モデルから帰結される事象の時系列を物理的時系列とみなすこともできない。

思い切ってモデルを決定論的に、あるいはある時刻にセルが事象を起こす確率 p を導入して作り替えるとどうなるだろうか。この場合、Bak-Tang モデルの上記の難点は解消される。

*臨界現象とは、その現象に伴う特徴的な時間や空間の長さが存在しないものをいう。特徴的な物理量が存在する場合は、その量を境にして現象に量的な変化が明確に認められる。例えば、放射性元素の崩壊では、半減期という特徴的な時間があるが、それを越えた時間では放射線の強度に明確な変化が現れる。臨界現象ではそのようなことがなく、強度の大きい現象は強度の小さい現象をある仕方では比例的に拡大したものと本質的に同等であり、両者の間に物理的に意味のある境界を設けることができない。このことを、「臨界現象においては、さまざまな物理量の間には‘スケーリング’の関係が成立する」と表現する。

この問題に対する部分的な答は Takahashi (2011) によって得られた。彼は、時間刻みごとに一定量のエネルギーがすべてのセルに蓄積される—すなわち $p=1$ —というモデルを提示した。テクトニクスの運動状態にある地殻の比較的狭い領域では、このようなことが起きている可能性も否定できないのである。結果的には、Gutenberg-Richter-石本-飯田のスケーリング則や、余震頻度の時間依存性に関する大森則と矛盾しない現象が起きることが示された。

Takahashi のモデルで興味深いのは、長期的なシミュレーションでは地震の生起に近似的な周期性—擬周期性—が認められたことである。同時に、セルに蓄積されるエネルギーの分布に特徴的なパターンが生じることも示されている。この論文の目的は、これらの二点についてさらに詳しい数理的調査を行った結果を報告することにある。

始めに、Takahashi (2011) のモデルを復習しておく。セルオートマトンは $N=L \times L$ 個のセルからなる 2 次元の正方格子である。各セルを整数の組 (i, j) で、またセルのエネルギーを $E_{i,j}$ で表す。各時刻 t で、すべてのセルのエネルギーは

$$E_{i,j} \rightarrow E_{i,j} + \Delta E \quad (1)$$

のように一定量 ΔE だけ増加する。 $E_{i,j}$ が 4 を超えると、そのエネルギーは次の規則に従って Neuman 近傍にある近隣セルに分配される：

$$E_{i,j} \rightarrow E_{i,j} - 4, \quad (2a)$$

$$E_{i\pm 1,j} \rightarrow E_{i\pm 1,j} + 1, \quad (2b)$$

$$E_{i,j\pm 1} \rightarrow E_{i,j\pm 1} + 1. \quad (2c)$$

このエネルギー再分配を行うかどうかのチェックは、各時刻で空間的に一方向、すなわち $(i, j) \rightarrow (i, j+1)$, $(i, L) \rightarrow (i+1, 1)$ の順に行う。したがって、 $E_{i,j}$ が 4 より小さくても、その近傍のセルが 4 より大きいエネルギーを持てば、(2) の操作の後に $E_{i,j}$ が 6 に近い値になることは起こりうる。(2a) に従ってエネルギーを放出しているセルは活動的であるという。力学=法則の内容は (1) と (2) で表されている通りで、確率的要素は入っていない。われわれのセルオートマトンは決定論的力学系である。

図 1 に $E_{1,1}$ と $E_{12,12}$ の時間変化を示す。パラメータは $L=23$, $\Delta E = 0.005$ とした。また初期条件は $E_{i,j} = 0.5r + 3$ によって与えられている。ここで r は $[0, 1]$ の一様乱数である。図 1 を見てわかることは、セル活動に異なった二種の期間があるということである。活動期においては、 $E_{i,j}$ は 0 とある有限の値の間で定期的に変化する。静止期においては、 $E_{i,j}$ は 1 時間刻みごとに $\Delta E = 0.005$ の割合で線形的に増加する。

活動期の中になんらかの特徴的な規則性を見いだすのは殆ど不可能である。他のセルの活

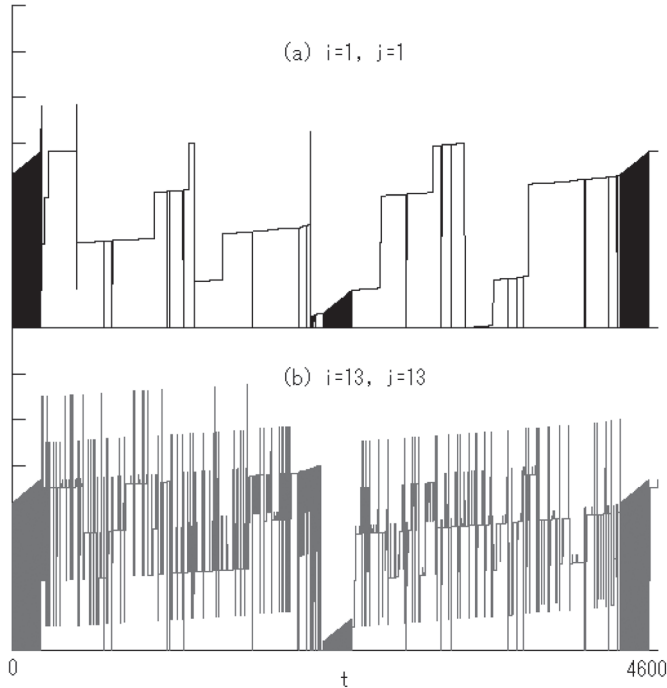


図1 セル状態の時間変化の例。(a) $E_{1,1}$. (b) $E_{12,12}$. 静止期 (図では塗りつぶされた台形) の時間刻み幅は見やすさのために倍に伸ばされている。(b) で値が6を超えるところまでに達しているのは、シミュレーションで採用したアルゴリズムのためである。

動でも同様で、これは Bak と Tang の確率的モデル (Bak and Tang 1989) と同様な結果である。

われわれの決定論的モデルと Bak-Tang の確率論的モデルには二つの共通点がある。一つは、系全体へのエネルギー供給率は一定であること、もう一つは、解放されたエネルギーは系の縁では外部に流れ出ることである。これらは、プレートテクトニクスの運動に起源をもち、かつ断層で区切られた領域内で起きる地震を理想化したことによるものであるが、非常に長い時間の中で見ればなんらかの時間間隔での現象の繰り返しが起きることを期待させる条件でもある。Takahashi (2011) は、事実、このような擬周期性が決定論的モデルで表れる状況証拠を見出した。図1で、活動期と静止期それぞれの長さは同じオーダーにあるように見えることがそれに相当する。以下で、この点をさらに明確にしたい。

地震のセルオートマトンで変化の行方を支配するのはエネルギーなので、とりあえず全系の時間変化を捉える量として全エネルギーを考えてみることにする。すなわち、

$$\langle E \rangle = \frac{1}{L^2} \sum_{i,j} E_{i,j} \quad (3)$$

というセルエネルギーの平均値の時間変化を調べる。結果を図2(a)に示す。

図2aで、 $\langle E \rangle$ の擬周期性は明瞭である。 $\langle E \rangle$ は静止期で直線的に増加し、その後活動期

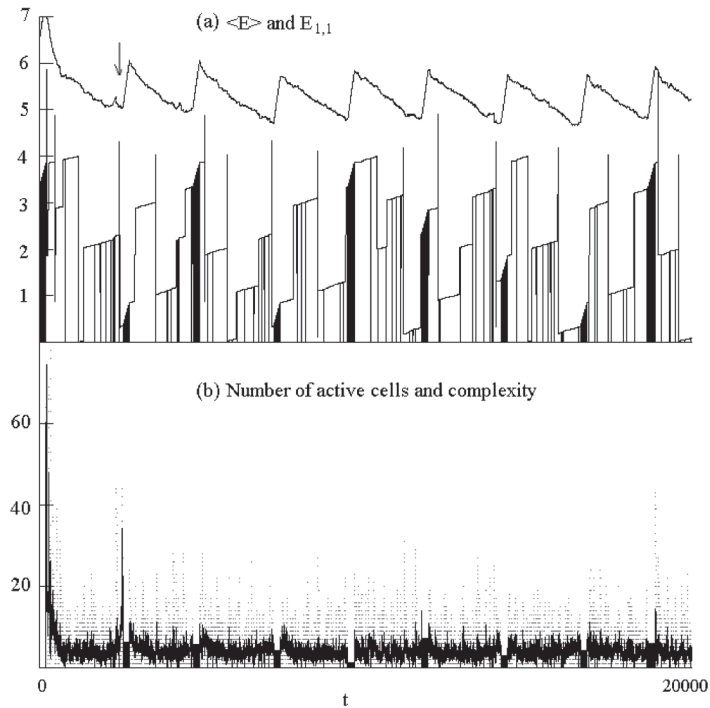


図2 (a) $\langle E \rangle \times 10$ (のこぎり刃状の曲線) と $E_{1,1}$ (カミソリ刃状の曲線) の時間変化, (b) 活動セル数 (点) と複雑度 (本文参照) $\times 1,000$ の時間変化。静止期の時間刻みは、見やすさのために倍にしている。

ではほぼ直線的に減少する。こうした変化は約 $2190 (\pm 170)$ の時間周期で繰り返す。活動期と静止期の平均比は約 $19:1$ である。静止期の長さは約 100 であるが、これは静止期が始まる時のセルの最大エネルギーが約 $3.5 ((4-3.5)/0.005=100)$ 、すなわち初期状態でのセルエネルギーの最大値であることを意味する。

地震モデルでの地殻活動強度の目安である活動セルの数の時間変化を図2 (b) にプロットした。これもまったく不規則に変化している。

系が全体として示す擬周期性は、個々のセル状態のでたらめさと比較すると注目すべき現象である。系へのエネルギー供給率が一定で、余ったエネルギーは周辺から流れ出ることになっているので、長期的に見たときに、決定論的であろうと確率論的であろうとなんらかの平均化をした場合に周期的振る舞いが現れるのはそれほど不思議なことではないだろう。驚くのは、ここで見いだされた擬周期性が、化学反応や生体の自己組織化現象でのほぼ厳密な周期性によく似ていることである。この周期の長さを規則 (1) と初期状態から演繹的に導くのは、 L が大きい場合はほぼ不可能であると思われる。

前の研究で、セルのエネルギーを適当に粗視化すると、系は静止期の開始時 (図2(a) の

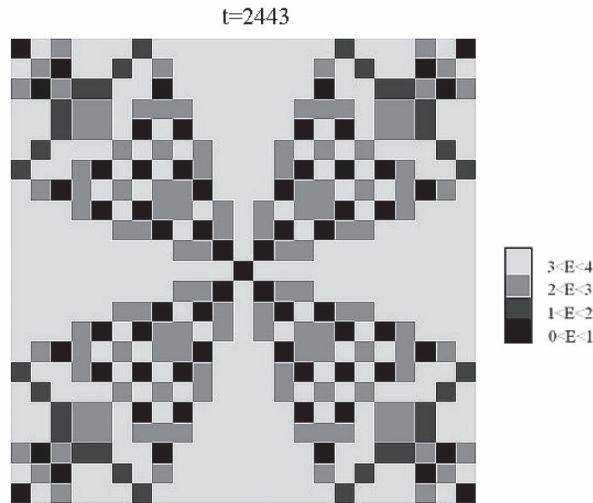


図3 最初の活動期直後 ($t=2443$) に系が通過する粗視化状態。 C_{4v} 対称性が認められる。4つの灰色は図の右に与えた4つのエネルギー範囲（粗視化の分解能が1）に対応している。

矢印)に対称性が高い状態を通ることを知った (Takahashi 2011 の図2を参照)。 $L=23$ におけるこの状態を図3に示す。これは粗視化の分解能が1の場合である。

図3の状態は C_{4v} 対称であるが、初期状態がでたために設定されたこと、このセル間のでたらめさは規則(1)によって以後消滅しないことを考えると、全く予想外の事実である。系は、初期状態に依らず、また活動期の不規則運動に依らず、図3の粗視状態をほぼ必ず通過するのである。 L を変えると、詳細は変化するものの全体としてのパターンは変わらない。これは、図3の状態が、状態空間中で系がとる軌跡の節となっていることを意味する。われわれはこの状態を粗視化された節 (coarse-grained node CGN, 図4を参照)と呼ぶことにする。

繰り返し現れる静止期のはじめの状態を見ると、さらに驚くべき事が起きていることが判明する。初めの16の静止期における初期の状態を時間の順序に従って集めたものを図5に示す。それらは厳密なあるいは小さく破れた C_{4v} 対称性を持っていることがわかる。さらに、それらを4つのグループに分類することができる。図5では、そのグループを中心部のパターンの形状に従ってXエックス、Plus プラス、Squared plus 四角付きプラス、およびSquare 四角と名付けそれぞれX, P, SP およびSの記号で表している。

初期状態を僅かに変えてもこれらのパターンとその出現順序が変わることはないのは注目に値する。活動期の粗視化状態はきわめて乱雑でかつ初期状態に敏感に依存することと対照的である。このことから、図5に示した粗視化状態は全て先に定義したCGNに他ならないことが分かる。どんなに長時間にわたっても、出現するCGNの各パターンとその順序が初期条件に依存しないのであれば、CGNのすべての組を一つのアトラクターとみなすことが

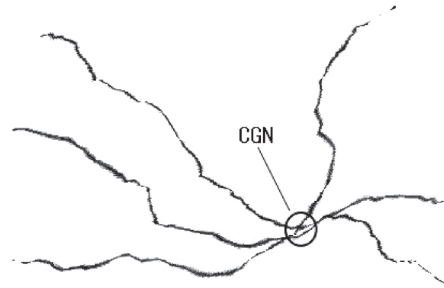


図 4 CGN の概念図。この図では 3 本の軌跡が一つの CGN に入入りしている。

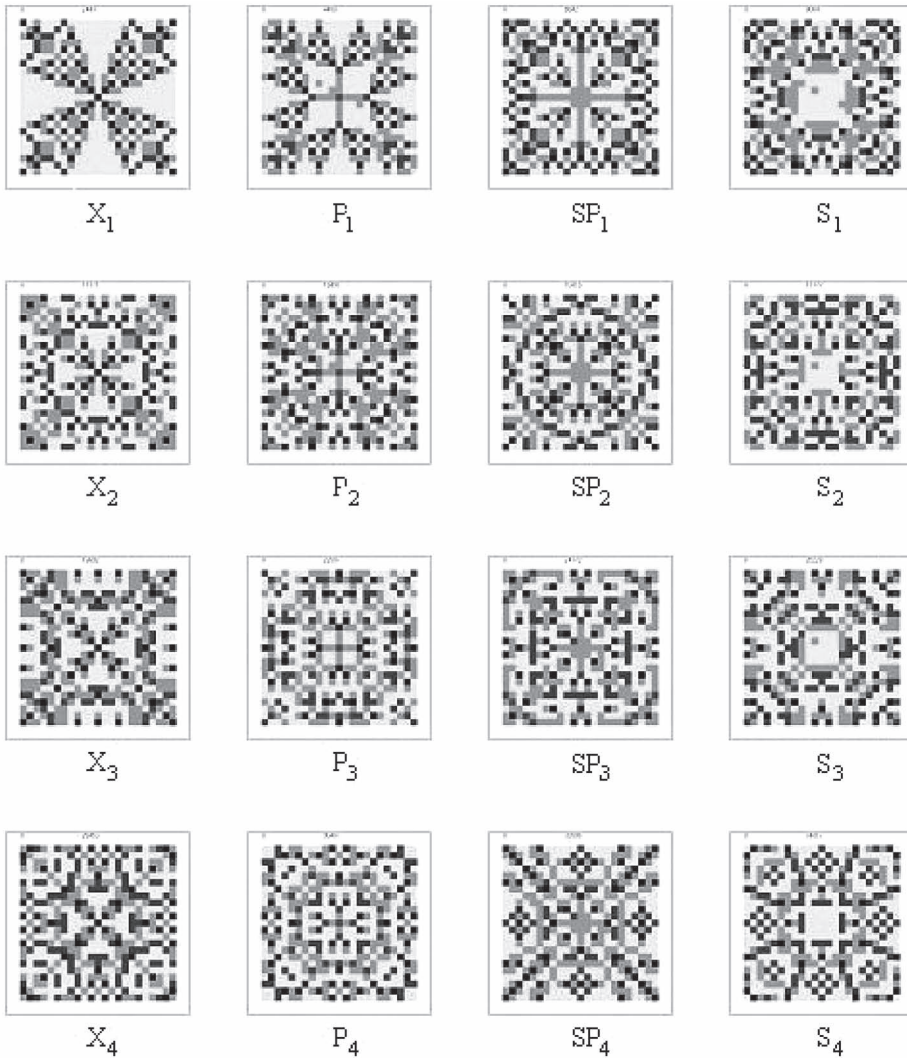


図 5 初めの 16 個の CGN。時間順序は $X_1 \rightarrow P_1 \rightarrow SP_1 \rightarrow S_1 \rightarrow X_2 \rightarrow P_2 \rightarrow \dots$ である。

できる。このとき、エネルギーを粗視化すると、初期状態の記憶は静止期には失われるが活動期には回復するということもできるだろう。

CGN が4つのカテゴリーに分類され、かつそれらカテゴリーの出現順序が決まっているということを‘CGN の擬周期が4である’と表現することができる。オートマトンのサイズが有限であり、またセル状態を決めるエネルギーの刻み幅が有限であることから、系の可能な状態数は大きいが有限で、したがって非常に長大な周期を持つことは必然であるが、実際にははるかに短い擬周期が現れるということがここでは重要であろう。この状況は、ロジスティック写像のような離散系がカオスにいたる前に有限周期状態をとることと対応しているように見える。

CGN において近似的な対称性が擬周期的に現れるということは、系が擬周期的に自己組織化して構造を作り上げているということである。すなわち、静止期におけるセル全体へのエネルギー配分は、活動期の一見乱雑な変動の帰結として、空間的にも時間的にも組織的に構造化されながら起きるということである。

図5の状態は単純ではない。それらが十分‘複雑’であるかどうかは、複雑構造の自己組織化の観点から興味深い問題である。ここでは次の量を計算することで、この問いに対する答を探すことにする：

$$C = \sum_{\{S,S'\}} p(S,S') \log \frac{p(S,S')}{p(S)p(S')} = - \sum_{\{S,S'\}} p(S) \log p(S) + \sum_{\{S,S'\}} p(S|S') p(S') \log p(S|S') \quad (4)$$

$p(S)$ はあるセルが状態 S とする確率、 $p(S,S')$ はあるセルで S' となりかつ別のセルで S となる結合確率、 $p(S|S')$ はあるセルで S' であるときに別のセルが S とである条件付き確率である。ここで、状態 S と S' として時間的に隣り合うものの状態を取れば、 C は相互情報となる (Nicolis JS 1991, Günther et al. 1992, Günther et al. 1994)。

セルを、そのエネルギー E が $i \leq E < i+1$ ($i = 0, 1, 2, 3$) または $4 \leq E$ であるかどうかによって数 i または 4 でラベル付けしよう。そして、格子を行ごとに切り離して行の順に一次的に繋げる。すると、00112342... のような $N=L^2$ 個の数の1次元列を得る。われわれは、(4) における状態 S と S' としてこのようにして作った1次元セルの隣り合うもの同士のラベルをとることにする。もしもラベルの分布が完全に一定または乱雑であれば C は0になる。また、ある構造を持てば正の数になる。 C が大きければ複雑性の程度が大きいと見なす。結果を図2(b) に示す。活動期には C は0と有限な値の間をでたらめに振動する。また、静止期にはCGNのパターンで決まるある一定値をとるように見える。組織化構造の形成と破壊は活動期の特徴である。とくに、活動期の始めと終わりに C は大きい値をとる傾向がある。

静止期に固定的に見られる自己組織化構造は、活動期において激しい構造化と破壊を激しく繰り返す活動の結果であるといえる。

本論文では、議論を数理的側面に特化することにより、地震の決定論的セルオートマトンモデルは時間的なリズムと空間的構造の双方を同時に生むことで自己組織化を示すことを示した。‘予知’に関連する事柄だけを整理すると次のようになる：

- ・前震活動から巨大本震の発生を正確に予知することはできない。
- ・巨大地震には擬周期性がある。
- ・擬周期の揺らぎ幅程度の誤差範囲で巨大地震の発生を予想することができる。

本文でも触れたように、このようなモデルの特徴を、地震以外の他の自己組織化現象にも結びつけることもできるだろう。関連して多くの興味ある疑問が生じる。なぜ CGN のカテゴリー数一すなわち擬周期一は 4 なのか（ちなみに、 $N=1 \times 1$ では厳密に 1 周期、 $N=1 \times 2$ では 1 周期と 2 周期が現れる）。シミュレーション時間をさらに長く取っても、‘擬周期 4’は変わらないのか。なぜ CGN は厳密なまたは小さく破れた C_{4v} 対称性を持つのか。軌道が CGN へ吸収される吸引域はどのようなものか。擬周期の長さはどのように決まるか。力学に確率を導入すると組織化はどのような変化を見せるか。これらの問題は今後の研究のテーマである。

参考文献

- Bak P and Tang C 1989 *J. Geo. Res.* **94** 15635.
 Burridge R and Knopoff L 1967 *Bul. Seismol. Soc. Am.* **57** 341.
 Dieterich JH 1979 *J. Geo. Res.* **84** 2161.
 Gunther R, Schapiro B and Wagner P 1992 *Int. J. Theor. Phys.* **31** 525
 Gunther R, Schapiro B and Wagner P 1994 *Chaos, Solitons and Fractals* **4** 635.
 Kato N and Hirasawa T 1998 *Bul. Seismol. Soc. Am.* **89** 1401.
 Nicolis JS 1991 *Chaos and Information Processing* (World Scientific) p122.
 Takahashi K 2011 *Faculty of Liberal Arts Review, Tohoku Gakuin Univ.* **160**

J1 リーグチーム組織に関する考察

松 原 悟

Abstract J League began in 1993 by 10 teams. J League increased them by 40 teams in 2012. The numerical increase of such a team is a result of the activity of Football Association of Japan and the district Football Association. I can evaluate the numerical increase of such a team at a point called an expanse of the soccer. However, it is predicted that the numerical increase of the team causes a new problem. It is a problem called the decline of the level. It will become the problem of the organization of a player and the company. It is necessary for soccer in Japan to consider it in a new viewpoint about a team organization. In this study, I analyzed an age structure, a position, the place where a player was born, the environment that grew up, the participation situation of the player. This study was intended to discover the new viewpoint that soccer in Japan must have in the future. In the age, three step are thought. I think about the number of people of one team on the basis of 30 people. In the training of the player, the cooperation with a high school and the university is necessary.

1. はじめに

1991年に設立したJリーグは、「日本サッカーの水準向上」、「地域に根ざしたスポーツクラブ」「豊かなスポーツ文化の醸成」を目標として、2011年に20年を迎える。1993年に10チームで開幕したJリーグは、2011年では、43チーム（準加盟5チーム含む）にまで拡大した。また、2012年は準加盟5チームの中から、FC町田ゼルビア、松本山雅FCが昇格し、J1が18チーム、J2が22チームで開催されることが決定している。現在では、青森、秋田、岩手、福島、石川、三重、和歌山、滋賀、島根、山口、高知、宮崎、鹿児島、沖縄の14県にJチームが存在していないが、秋田、石川、滋賀、沖縄の4県では、日本フットボールリーグ（JFL）に所属チームを輩出し、準加盟を目指している。

このようなチーム数の増加は、日本サッカー協会を頂点とし、9地域（北海道、東北、北信越、関東、東海、関西、中国、四国、九州）サッカー協会、各都道府県サッカー協会の活動の成果であろう。日本サッカー協会を頂点として、選手のカテゴリーも、I種（大人）、II種（高校生年代）、III種（中学生年代）、IV種（小学生年代）、キッズ（幼稚園年代）、女子と整理し、精力的に活動を展開している成果である。また、Jリーグの理念である「日本サッ

カーの水準向上」,「地域に根ざしたスポーツクラブ」「豊かなスポーツ文化の醸成」を都道府県サッカー協会も共有している以上,各都道府県において,サッカー活動の中心的存在として,Jチームを設立することは,各都道府県サッカー協会の使命にもなってしまう。将来,各都道府県に最低1チームのJチームが存在することも,遠い出来事ではないであろう。1997年の福島FCのプロ化断念,1998年の横浜フリューゲルス解散という,Jリーグ創設時の困難を乗り越えた結果,身の丈に合った経営基盤の確立が現在の状況に影響を与えているのであろう。ようやく,Jチームの作り方が浸透したといえよう。

このように多くのJチームが存在することは,一方では,レベルの低下や,経営困難な状況のチームを輩出する可能性が,再び高まったとも考えられる。昨今の経済状況,行政の財政難などから,潤沢な資金が得られることは考えられない。Jチームへの正式加盟,J2からJ1への昇格を,勝利主義だけで成果を評価するならば,正式加盟が達成されない,いつまでもJ2でJ1に昇格できない,J2からJ1に降格したなどの結果次第で,会社の存続が危機を迎えてしまうであろう。ベガルタ仙台においても,チーム創設期には,Jリーグ昇格に向けての無理な選手補強のために経営危機を迎え,身の丈に合った経営によって立て直しをはかるものの,J1昇格をなかなか果たせない状況の中では,マスコミ,サポーターからの非難を浴び,J1に昇格すると称賛され,再度J2に降格して結果がでないと非難の対象となった。2011年は4位という過去最高の成績をあげたもの,結果主義を主にすれば,非難と称賛の繰り返しを重ねるしかない。会社の倒産,解散は,スポーツ文化の醸成にとっても大きな影響を与えてしまう。日本においても,Jチームを作る段階から,チームの存続,存在の意義を見直すことをしなければならない。

2011年FIFA女子ワールドカップドイツ大会での優勝は,震災による日本国民を大いに勇気づけ,女子サッカーに対する関心度を大いに高めた。しかしながら,これが準優勝であったらどうであったであろうか。オリンピック種目から除外された女子ソフトボール,金メダルを獲得できないと批判される日本柔道など,マスコミも含めて日本国民のスポーツへの要求第一は勝利主義である。それ故に,日本における競技スポーツマンは勝利にこだわらなければならない状況である。勝てばマスコミも取り上げ,スポンサーもつく,負ければ消えていく。スポーツ文化を醸成するということは,結果に関わらず,スポーツへの関心度が高くなることである。結果が出なくても支えていけるかということが「醸成」ではないだろうか。プロスポーツクラブ先進国のヨーロッパ,南北アメリカにおいても,毎年優勝を争うのは,資金の潤沢なビッグマネーを抱えるクラブであり,それでも多くのチームが存在している。

2012年よりJリーグチームが40チームになることは,すそ野の拡大にとっては大いに賞賛されるべきことであるが,良くも悪くも結果のでるチームは限られている。経営という視

点から、新たな視点を持たなければ、このような数多くのJチームは、存続していけないであろう。チームの解散、会社の倒産は、スポーツ文化の醸成を妨げるものである。チームの方向性、組織を新たに構築してアピールしていくことが肝要である。

そこで、本研究では、このように多くのJチームの存在を可能とするために、2011年J1リーグの所属選手データより、年齢構成とポジション、出生地域と出身母体、構成選手の出場時間から、Jチームが今後どのような方向性を持って組織を形成すべきかを明らかにすることを目的として行った。

2. 方法

2011年J1リーグ終了時点での、選手データより、年齢構成とポジション、出生地域と出身母体、出場時間を集計し、これら3つの観点からJ1チームの組織について考察を行った。尚、集計に際しては、2011年Jリーグ公式記録を参照し、年齢に関しては、2011年での年齢とした。対象選手の基本データは、表1に示すように、対象選手538名であった。

表1. 年齢・身長・体重 (2011年J1全体)

	年齢 (歳)	身長 (cm)	体重 (kg)
総数 (n)	538	538	538
平均 (M±SD)	25.5±3.82	178.2±5.27	71.9±5.10
最大	37	198	93
最小	16	162	57

3. 結果

3.1 年齢構成とポジション

(1) 年齢構成

J1チームの年齢は、図1に示す通りであった。25歳が47人と最も多く、以下24歳40人、23歳、26歳39人の構成であった。

(2) ポジション

ポジション別の年齢、身長、体重に関しては、表2に示すとおりであった。また、チーム別のポジション別選手構成は表3に示す通りであった。

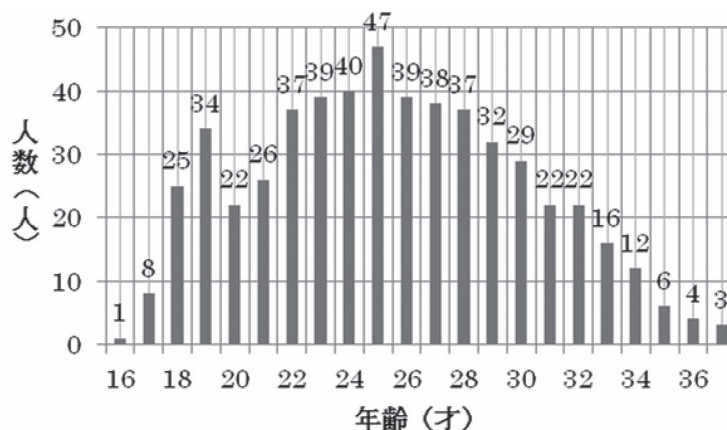


図1. 年齢構成 (2011年J1)

表2. 年齢・身長・体重 (2011年J1 ポジション別)

	GK			DF			MF			FW		
	年齢 (歳)	身長 (cm)	体重 (kg)	年齢 (歳)	身長 (cm)	体重 (kg)	年齢 (歳)	身長 (cm)	体重 (kg)	年齢 (歳)	身長 (cm)	体重 (kg)
総数 (n)	75	75	75	155	155	155	202	202	202	106	106	106
平均	24.7±	185.5±	78.1±	26.3±	179.4±	73.4±	25.5±	174.6±	68.4±	24.8±	177.9±	71.9±
(M±SD)	5.89	3.45	5.03	5.00	5.66	5.74	4.95	5.06	5.23	4.73	6.55	6.06
最大	37	198.0	93.0	36.0	193.0	93.0	37.0	187.0	89.0	34.0	194.0	86.0
最小	16	179.0	65.0	17.0	162.0	60.0	17.0	162.0	58.0	18.0	165.0	57.0

表3. チーム別・ポジション別構成 (2011年J1)

順位	チーム名	GK	DF	MF	FW	計
1	柏レイソルズ	3	8	12	3	26
2	名古屋グランパス	4	8	13	4	29
3	ガンバ大阪	4	10	11	8	33
4	ベガルタ仙台	4	8	10	7	29
5	横浜F・マリノス	4	10	11	4	29
6	鹿島アントラーズ	4	6	13	5	28
7	サンフレッチェ広島	4	5	16	4	29
8	ジュビロ磐田	4	7	10	6	27
9	ヴィッセル神戸	5	11	12	7	35
10	清水エスパルス	3	9	10	9	31
11	川崎フロンターレ	6	10	10	6	32
12	セレッソ大阪	4	8	14	4	30
13	大宮アルディージャ	4	9	10	5	28
14	アルビレックス新潟	6	10	11	5	32
15	浦和レッズ	4	9	11	7	31
16	ヴァンフォーレ甲府	4	9	9	8	30
17	アビスパ福岡	4	9	8	8	29
18	モンテディオ山形	4	9	11	6	30
	計	75	155	202	106	538

3.2 出生地域と出身母体

(1) 出生地域

出生地域に関して、日本サッカー協会 9 地域（北海道、東北、北信越、関東、東海、関西、中国、四国、九州）協会、及び外国籍選手についてまとめたものが、図 2 である。関東が最も多く、次いで関西、東海、外国、九州の順であった。

(2) 出身母体

出身母体についてまとめたものが、図 3 である。Jユースとは、Jリーグの下部組織出身、クラブとは、Jリーグの下部組織以外のクラブチーム出身者である。

高校の部活動出身者を対象に、高校の所属する日本サッカー協会 9 地域（北海道、東北、北信越、関東、東海、関西、中国、四国、九州）についてまとめたものが、図 4 である。関東が最も多く、次いで、東海、九州の順であった。

大学の部活動出身者を対象に、大学の所属する日本サッカー協会 9 地域（北海道、東北、

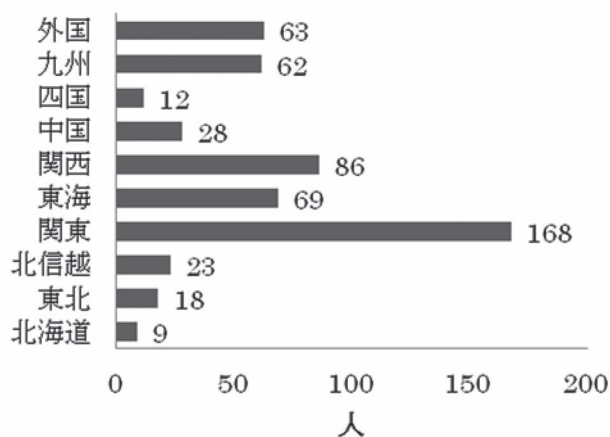


図 2. 出生地域 (2011 年 J1)

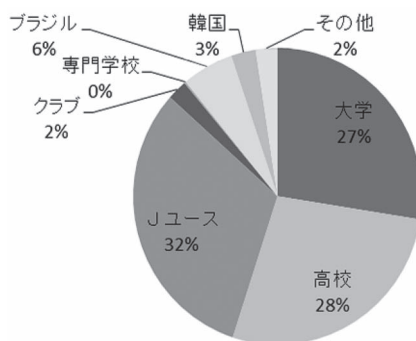


図 3. 出身母体 (2011 年 J1)

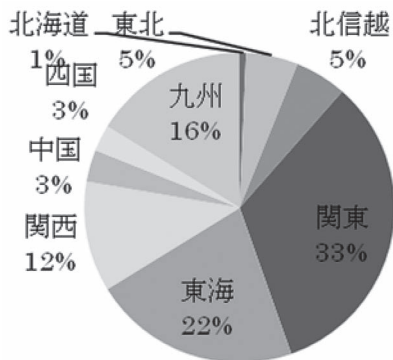


図 4. 高校出身者の地域 (2011 年 J1)

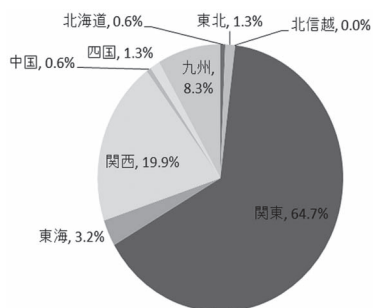


図 5. 大学出身者の地域 (2011 年 J1)

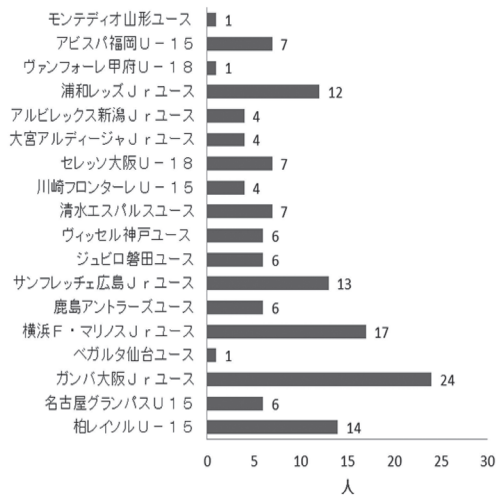


図 6. Jユース出身者 (2011 年 J1)

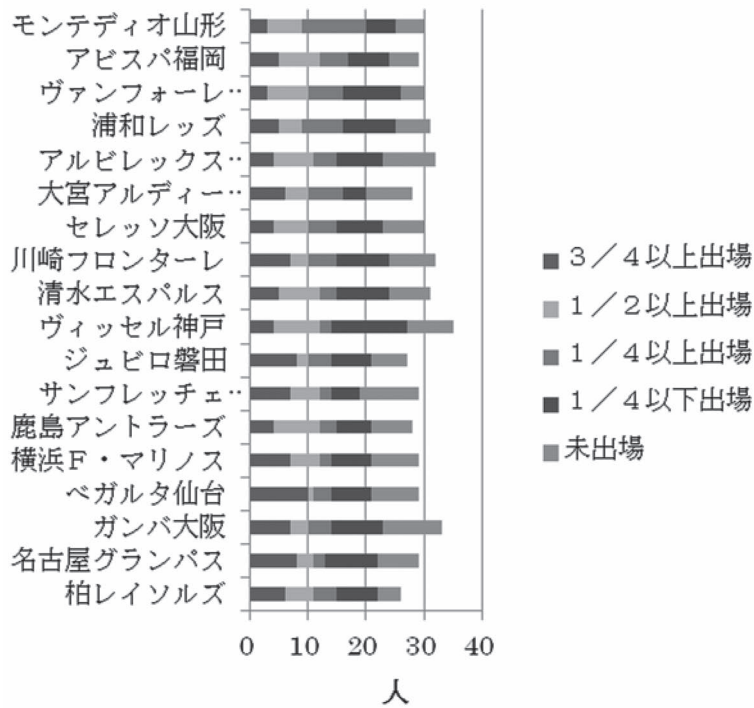


図7. チーム別選手出場割合 (2011年J1)

北信越、関東、東海、関西、中国、四国、九州)についてまとめたものが、図5である。関東が最も多い割合を示している。

J1の下部組織出身者をチーム別に集計したものが、図6である。ガンバ大阪が最も多い24人であり、10人を超えるチームは、横浜マリノス17人、柏レイソル14人、サンフレッチェ広島13人、浦和レッズ12人であった。

3.3 出場割合

各チームの選手のリーグ戦における出場時間を、出場時間3/4以上、1/2以上、1/4以上、1/4以下、未出場に分類したものが、図7である。

4. 考察

4.1 年齢構成とポジション

発育発達の成長過程により、身長伸びが安定したのちに、筋力がつき、大人としてのしっかりとした身体が身につくのは20歳前後と言われている。高校・ユース年代では技術、戦

術能力を身に着け、20代前半では、強くたくましい選手が活躍する。その後、体力に関しては向上は見られないが、経験によって得られた戦術能力が、身に付き成熟を迎える。サッカー選手においては、前者が20歳前半、後者が28歳前後と言われている。2011年J1リーグの年齢構成も、25歳をピークに、その後は減少をたどり、30歳前半でJ1レベルでは限界が来る。

高校の部活動、Jユース出身者は、18歳でプロ選手となるが、その時点では、肉体的強さの面で即戦力とはいえず、トッププロの中で、最終的なトレーニングを経なければならない。ユース年代の選手は、最低2~3年間は、契約チームで育成する状況であるので、そこで、戦力と判断されなければ解雇される。そのため、19歳の割合が34人と多いにもかかわらず20歳では22人と減少するのは、J1において最初の選手としての適性の判断がなされると考えられよう。

25歳前後においては、肉体的なピークを迎えた選手が主力となり、その後、体力だけで戦うだけでなく、卓越した戦術能力、駆け引き、リーダーシップなどを身に着けたものがチームの中核となっていくことがうかがえる。2度目の適性判断が行われる時期を迎える。30歳を過ぎると肉体的衰えから、3度目の適性判断が行われる。

J1のプロ選手集団は、20歳前後から30歳前後の10~15年間で構成員であり、その評価は、20歳前後、25歳以降、30歳以降の3段階で評価されることが考えられる。

ポジションについては、GKは平均185cmでその変動幅も少ないことから、GKとして採用される場合は185cmは欲しいところである。DF、MF、FWのフィールドプレイヤーは、身長の変動幅が大きく、160cmの選手から180cm後半の選手まで多様である。これは、センターバック、ターゲットプレイヤーと呼ばれるフィールドのセンターラインでプレーする選手には「高さ」が求められ、サイドでのプレイヤーには「高さ」の前に「スピード」、「スタミナ」が優先されるからである。

プロサッカー選手としての体格的評価としては、GKは185cmが求められ、フィールドプレイヤーには「高さ」を優先順位の1位として考慮する選手、「スピード」「スタミナ」を優先順位の1位として考慮する選手に分けることができよう。タイプを考慮した選手の獲得、育成が求められる。

チームのポジション別人数をみると、30名前後の構成員となっている。柏レイソルは最も少ない26名で2011年J1優勝を果たした。企業理論で考えれば、少ないであろう人件費で最大の成果を果たしたことになる。Jリーグ発足当初は、各チームがどのくらいの人数で構成すべきか不明確なため、40名近い選手構成のチームが存在するなど、非効率的であったが、30名前後というところが、目安となってきているようである。

ポジション別で構成を考えると、GK 4 名、DF 10 名、MF 10 名、FW 5 名程度が目安となるのではないだろうか。さらに、フィールドプレーヤーに関しては、「高さ」を優先する選手、「スピード」「スタミナ」を優先する選手が、各ポジションで半数程度の割合であることが理想ではないだろうか。また、能力の高い選手は限られた存在であることから、1 人の選手が2 つ程度のポジションをこなせることも必要であろう。

組織という観点から年齢段階では、プロ選手としての評価は、第1段階 20 歳前後体力的評価（特に強さの部分で）、第2段階 25 歳前後体力、戦術、精神力での総合評価、第3段階 30 歳以降の体力的評価（衰え）での、査定、評価が考えられる。このようにチームには3 つのカテゴリーが存在していると考えられよう。また、評価だけでなく、次のカテゴリーを目指しての選手育成に心掛ける必要があるだろう。

選手のポジション別構成では、GK 2、DF 10、MF 10、FW 5 の 27 名を基準とし、GK を除く各ポジションには、「高さ」優先、「スピード」「スタミナ」優先の選手を半数ずつ構成することが理想ではないだろうか。

4.2 出生地域と出身母体

出生地域に関しては、関東地方が 168 名、関西地方が 86 名と最も多い。人口集中の点からもやむを得ないが、北海道、四国、東北は少なく、地域からの育成という点では、これらの地域は、育成の強化を図るべきである。一方、関東、関西の育成組織の確立した J ユースや高校がこの地域の選手をユース段階から引き取る状況も存在している。有能な選手の流出は、地域間の格差を生み出している。

出身母体に関しては、J ユース出身者が最も多い。J リーグの理念でもある選手を自前で育成していくという成果があらわれている。しかし、大学 27%、高校 28% も無視できない割合である。諸外国のプロサッカー選手は、全てがプロチームの育成より成り立っていることから、この状況は日本の特徴といってよい。日本でのスポーツ選手育成においては、伝統的に学校体育・部活動が果たしてきている。また、教育水準、教育への保護者の関心から、このような諸外国にない状況が発生している。J リーグ発足当初は、J リーグと高校、大学の間に対立も見られたが、20 年経過しても高校・大学の占める割合が多いということは、J リーグと高校・大学との連携による共存共栄が不可欠であろう。前述した査定の段階で考慮すれば、J リーグ指導者は、ユースからトップ昇格できない選手の処遇、進路をどうするか、高校・大学の指導者が、どの段階からプロの世界に入っていくのかをそれぞれ理解し、共存共栄をはかるべきである。

高校の部活動から J リーガーになる地域は、関東、東海、九州出身者が多数を占めている。

高校の大会では、盛岡商業、青森山田の活躍もあったが、常時好成績を取めている地域が多く、Jリーガーを輩出している。Jチームが多数存在する現状では、他の地域のレベルアップを図らなければ、Jチームは作ったものの、選手は他の地域の出身者ばかりになってしまう。ベガルタ仙台は29名の選手中東北関係は3名、モンテディオ山形は30名中1名という内容である。Jチームが各地域に存在することは、各地域の育成との結びつきを強くしなければ、存続していく点において必要であろう。

大学の部活動からは、関東の大学出身者が圧倒的多数を占めている。全国から優秀な選手が集まる関東に集中するのは当然の結果といえる。Jユースから大学に進学し、卒業後にJリーガーとなった選手が22名存在する。日本の特徴として、Jユースからプロへの道筋と共に、Jユースから大学進学というルート、大学から社会人、又はJリーガーとなる道筋が存在している。関東の大学では、Jユースから大学選手となる割合が30%を超える状況となっている。ここでも、Jチームが多くなるほど、地域の大学との連携も模索すべきであろう。一方では、地域の大学での選手育成も今後の課題といえる。

J1チームにおけるJユースの育成状況は、チーム間の格差が大きい。ガンバ大阪、横浜マリノス、柏レイソル、サンフレッチェ広島、浦和レッズなどは、育成に成功している状況である。特に地域としての基盤が弱いサンフレッチェ広島がJ1を維持できているのは、ユースの育成に成功しているからであろう。また、柏レイソルは、J2から復帰直後にJ1優勝という快挙を成し遂げたが、J2から1年での復帰、2011年のJ1優勝、世界クラブ選手権4位などの好成績は、自前で育てた選手の活躍大である。高校、大学との共存も大切であるが、Jリーグチームの選手構成の点においては、30名前後の選手中10名前後は、自前で育てた選手構成になってほしいものである。

4.3 出場割合

チームの戦い方は、監督、選手の能力、コンディション、チームワークなど様々な要素が影響している。しかし、単年度に限って考えれば、安定して戦うことが必要である。そのため、チームの核となる常時出場している選手が必要である。全てのチームが常時出場している、半分以上出場している選手をあわせると10名程度である。しかしながら、常時出場している選手をみると、成績下位チームは少ない傾向にある。当初のプランと異なる状況、怪我、コンディション不良、意思統一不足、核となる選手がいないなど、様々なことが考えられるが、常時出場する選手は5名以上必要ではないだろうか。一方で、常時出場している選手が多いにも関わらず成績に反映されない場合は、選手のパフォーマンス低下が考えられる。

ベガルタ仙台は、今年4位というチーム最高の成績をおさめた。震災等によるメンタル面もあったであろうが、常時出場している選手が10名で、その年齢も25歳から30歳に集中している。チームが円熟期を迎えているといえよう。一方では、継続するうえでの後に続く選手を養成しなければ、現状の選手のピークが過ぎれば、成績は下降するのみである。

名古屋グランパスは、ここ数年結果を伴ってきているが、潤沢な資金を元に、良い選手を移籍等で獲得することでチームパフォーマンスを維持している。鹿島アントラーズは、2011年に限って言えば、2、3年前のピークに比較して、選手の年齢が上がり変革期を迎えている。その中でも、20歳前後の選手を融合させ、次世代に向けてのチームづくりを欠かしていない。

ヨーロッパ、南米でも、常時優勝争いをしているビッグネームのチームは、潤沢な資金を元に、常にピークの選手を獲得することによって成績を維持している。一方資金的に難のあるチームは、自前の選手や若手を活用することで、チーム力の維持を図っている。自前の選手や若手の選手は、良いパフォーマンスを発揮することで、ビッグクラブからのオファーを目指すという状況である。

組織という点から、チームを考えると、単年度においては、核となる常時出場する選手は5名が必要であり、ほとんど出場する選手と合わせて、構成選手約30名中10名は必要である。また、チームの資金力から、選手獲得型、選手育成型を明確に持つべきであり、特に育成型においては、評価基準の3段階（20歳前後、25歳前後、30歳前後）のカテゴリーで、選手起用を考慮に入れなければならない。

5. まとめ

J1リーグの組織について、年齢構成とポジション、出生地域と出身母体、出場割合から検討した結果、以下のとおりである。

- ・チーム内での選手評価は、20歳前後、25歳前後、30歳前後の3カテゴリーを考慮すべきである。
- ・チームの構成員は27名から30名前後とし、GK 4, DF 10, MF 10, FW 5を基準として、「高さ」と「スピード」「スタミナ」の優先順位をもって構成する。Jチーム数増加に伴い、選手は2つのポジションをこなせる能力に配慮する。
- ・特にチーム数増加に伴い、高校・大学との共存共栄、育成基準を共有する。
- ・チームが自前の選手を育成し、その構成選手は10名程度を目標とする。
- ・単年度に限れば、チームの中核となり常時出場する選手は5名前後、ほとんど出場する選手とあわせて10名程度を確保する。

- ・中長期的なビジョンとして、全てのチームが勝利至上でなく、補強型、育成型なのか、又は、常時優勝を争うチームなのか、中堅として存在するのかなど、チームの優先すべきポリシーを明確に持つ。

企業において、マーケティングの研究はかなり高度なものとなってきている。「消費者」に対して、第 1 段階では、「製品 Product」「場所・経路 Place」「プロモーション Promotion」「価格 Price」、第 2 段階として、「企業の資源と目標」「企業のおかれている状況」「経済的環境」「文化的・社会的環境」「政治的・法律的环境」を考慮することをスタートとしている。1993 年に 10 チームでスタートした J リーグであったが、2012 年は 40 チームとなる。発足当初の乱立とは異なる状況でのチーム数増ではあるが、有能な選手は海外に進出し、J リーグのレベル低下も懸念される。J リーグが単なる勝利至上主義でチーム運営を行うだけでは、成果の上がないチームは淘汰されるのみである。スポーツ文化の醸成といった点からも、解散や倒産は阻止しなければならない。そのためにも、これまでの 20 年の蓄積を生かして、J 各チームの組織、存在意義、方向性を明確にしていくことは必要であろう。今後は、J2、他のプロスポーツなどから、スポーツ文化、地域スポーツに研究領域を広げていきたい。

参考文献

- フロムワン編 (2008) 「愛するサッカーを仕事にする本」アスペクト
グローバル・マーケティング研究会 (2009) 「日本企業のグローバル・マーケティング」白桃書房
五島祐治郎 (2009) 「大学サッカーの断想」晃洋書房
濱口博行 (2010) 「日本はサッカーの国になれたか。電通の格闘」電通
広瀬一郎 (2010) 「極私的サッカー見聞録」東邦出版
今福龍太 (2008) 「ブラジルのホモ・ルーデンス」月曜社
リーグ公式サイト (about J) <http://www.j-league.or.jp/aboutj/> 2011 年 12 月
松原 悟 (2011) 「選手構成からみた高校・大学サッカーの現状東北学院大学教養学部論集第 160 号: 39-35
宮澤永光他 (2009) 「現代マーケティング」ナカニシヤ出版
文部科学省ホームページ (スポーツ スポーツの振興) http://www.mext.go.jp/a_menu/05_a.htm 2011 年 11 月
谷塚 哲 (2008) 「地域スポーツクラブのマネジメント」カンゼン

【論 文】

「総中流」と不平等をめぐる言説：戦後日本における階層帰属意識に関するノート（3）

神 林 博 史

1. 問題の所在

1970年代以降、「中流意識」や「一億総中流」（以下、「総中流」と略）が、日本社会を象徴する言葉となった。ここで「中流意識」とは、階層帰属意識または生活程度の「中」回答のことである。「国民生活に関する世論調査」（内閣府）における「お宅の生活の程度は、世間一般からみて、どうですか。この中から1つお答えください」という質問に「中」と回答する人は、1970年代の前半に9割に達した¹。この「中」回答が「中流意識」と解釈され、それが9割を超えていることが「みんな中流」、「みんな平等」というイメージにつながり、最終的には「総中流」という豊かで平等的な社会像が形成された。

もちろん、多くの研究が指摘するように、この時期の日本社会が完全に平等だったわけではない。中流意識や総中流に対しては批判的な意見も多く、自分の生活程度を「中」と回答する人も、確信をもってそう答えていたのではなかったかもしれない。とはいえ、「中流意識」や「総中流」が、社会経済的な不平等に関する日本社会のイメージ形成に重大な影響を与えたことは間違いない。

こうした「総中流」イメージも、近年ではかなり揺らぎつつある。1990年代後半以降、不平等の増大を指摘する声が増えはじめ、2000年代後半には「格差社会」論ブームとでも呼ぶべき状況が出現した。「中流意識」や「総中流」は、1970年代以降、日本社会の不平等を語る際の基本枠組であり続けてきたが、「中流崩壊」や「下流化」が叫ばれる現在、その役目を終えるときが近い訪れたのだろうか。

本稿の目的は、「総中流」以降の日本社会の不平等に関する言説の流れ——「総中流」とされた日本社会における不平等が、どのように語られ、どのように変化してきたのか——を整理することである。この目的のために参照すべき文献は、新聞・雑誌記事、一般書、学術論文など膨大であり、現時点ではそれらを十分に網羅しているとは言い難いが、ここでは中

¹ 選択肢は「上、中の上、中の中、中の下、下」。「中」回答とは、中の上、中の中、中の下合計。

間報告として、1970年代から2000年代までの「総中流」と不平等をめぐる言説の流れの大きな構図を描いてみたい。

2. 「総中流」へ至る道

2.1 中産階級育成論

戦後日本における「総中流」あるいは不平等言説についてはすでにいくつかレビューが存在するが、1970年代の「総中流」の時代に先立って、1950年代末から1960年代初頭に「中流」（厳密には「中産階級」）をめぐる議論が社会的な関心を集めたことが指摘されている（上野 1987, 高坂 2000, 森 2008 など）。紙幅の都合上、これについては簡単に紹介するにとどめておこう。

戦後最初の「中流」をめぐる議論は、「中産階級育成論」と呼ばれるものである。これは、1959年秋の第33回国会において行われた「日本を中産階級の国家にしなければならぬ」という議論を契機としたものであった²。

中産階級の「育成」が話題になったということは、当然のことながら「日本はまだ中産階級の国家ではない」という認識が人びとに広く共有されていたことを意味する。1950年代後半は高度経済成長の初期に位置づけられるが、この時点では中産階級が多数派となる社会は現実ではなく、目指すべき目標にとどまっていたのである。

この翌年に、池田内閣が「国民所得倍増計画」を発表し、日本は本格的な高度経済成長期へと突入してゆく。それから10数年後に、本格的な「中流」論争が花を開くことになる。

2.2 生活程度の「中流意識」解釈の起源

冒頭で述べたように「総中流」の有力な経験的根拠となったのが「国民生活に関する世論調査」（以下、「生活世論調査」と略）における「中」回答である。初期の「社会階層と社会移動全国調査」（以下「SSM調査」と略）における階層帰属意識の選択肢が「上流」「中流」「下流」となっていたのと異なり、生活世論調査では上中下の選択肢に「流」はつけられていなかった（神林 2010a）。これが「中流」あるいは「中流意識」に読み替えられるようになったのは、いつ頃からだろうか。

筆者が調べた範囲では、1960年代前半の白書類に、生活程度の「中流」解釈の最も早い例を見ることができる。たとえば、1963年年度（昭和38年度）の『国民生活白書』（経済

² 『朝日新聞』1959年11月1日朝刊。

企画庁 1963) には、1958 年と 1961 年の生活世論調査の結果が引用されており、生活程度の構成比率を示した表 (p.21) では、選択肢のラベルが「上流」「中流の上」「中流の中」「中流の下」「下流」となっている。当時の調査報告書や現在公表されている調査票には「流」はついていないので、白書の執筆者が「流」をつけたのだろう。また、1964 年度の生活世論調査報告書には、「中流意識の拡大と生活の満足感について」と題された節がある（総理府大臣官房広報室 1964）。さらに、1966 年度（昭和 41 年度）の『国民生活白書』では、生活世論調査の結果の引用と共に「中流階級意識の増大」という語が登場する（経済企画庁 1966: 38）。こうした事例が次第に積み重なっていくことで、生活程度の「中」回答が「中流」意識に読み替えられる素地が形成されていったと考えられる。

1970 年代の初頭には、中流意識という言葉が一般書にも登場している。岩田幸甚の『現代の中流階級』（岩田 1971）は、「日本社会は『一億人の中流社会』となった。しかしその実態は……」という形で、当時の人びとの「意識と生活のギャップを探る」ことをテーマとしている。生活世論調査の「中」回答も「中流意識」と読み替えられて論じられているほか、章・節のタイトルから目につくものを拾ってみると「一流の意識、三流の生活」、「一億人の中流社会」、「中流意識は幻か」、「イメージと違う中流階級の現実」など、後の「総中流」をめぐる議論で頻出するフレーズや論点がすでに登場している（岩田 1971）。その意味でこの書は、「総中流」社会論の始祖といってもいいかもしれない。

多くの研究が示しているように、ジニ係数に代表される所得の不平等は、高度経済成長期の間は低下を続けていた（原・盛山 1999, 大竹 2005, 橋本 2009 など）。また、高度経済成長に伴う労働力の地方から都会への移動や産業化の進展は、表層レベル（各個人の実体験レベル）での社会移動の増加をもたらした（佐藤嘉倫 2000）。さらに、高校進学率は 1970 年代に 90% を越え、高度経済成長期に憧れの的となっていた耐久消費財の多くも、普及が飽和状態に達した。このように、1970 年代には、社会経済的な不平等が全く消滅したわけではなかったのだが、日本社会の中流化あるいは平等化を信じさせるだけの基盤は、十分に揃っていたと言える。

3. 「総中流」社会の誕生：1970 年代から 80 年代の不平等言説

3.1 「新中間階層」論争

「中流意識」あるいは「総中流」が広く社会的な関心を集めるきっかけとされるのが、『朝日新聞』紙上において展開された「新中間階層」論争である。

端緒となったのは、村上泰亮の「新中間階層の現実性」という論説であった。村上は「中

間的な地位に、生活様式や意識の点で均質な巨大な層が現れ、その層が周辺をさらにとりこんで拡大しつつある」(村上 1977)と主張し、これを「新中間階層」と名付け、その政治的性質を論じた。これに対して、岸本重陳、富永健一、高島通敏がそれぞれの立場から新中間階層に対して議論を展開した。さらに、この4人に司会者として見田宗介を加えた座談会も行われている³。

「新中間階層」論争の主な論点となったのは、(1)新中間階層は本当に「均質で巨大な層」として存在するのか、(2)新中間階層(とされるもの)の政治的性格は何か、の2点であった。ここで注意が必要なのは、この論争の焦点はあくまでも「新中間階層」という階層であって、中流意識あるいは総中流ではないということである。これらの論争の中では、生活世論調査の生活程度、あるいはSSM調査の階層帰属意識における「中」比率の多さが言及されるものの、村上自身はそれを「中流意識」と解釈してはいないし⁴、「総中流」という言葉も登場しない。

村上の言う「新中間階層」が「均質的で巨大な層」であるか否かについては、2つの立場からの批判がなされた。1つめはマルクス主義的階級論からの批判である。岸本重陳は、新中間層は本当の意味での「中流階級」ではなく、高度経済成長による所得分配の平等化と生活様式の高質化によって豊かな生活が可能になった労働者階級を基盤としていると主張した(岸本 1977)。2つめは社会階層論からの批判である。富永健一は、1975年SSM調査の成果、とくに「地位の非一貫性」についての分析(今田・原 1977)を援用しつつ、巨大で均質な中間層に見えるものは、地位が非一貫的な複数の層の集合体であると指摘した(富永 1977)⁵。

このように、この論争はあくまでも、新中間階層という集団が日本社会に存在するのかをめぐめるものであった。しかし、この論争の翌年に出版された岸本重陳『「中流」の幻想』(岸本 1978)では、議論の対象が「新中間階層」から「中流意識」、「一億総中流」へと拡張され、後二者についての検討が中心になっている。また、1978年の『現代用語の基礎知識』(自由国民社)に、「中流意識」という項目が初めて登場しており、これ以降「中流意識」「総中流」がさらに一般的に使われるようになったと考えられる。

³ 各論説のタイトルおよび掲載日時は以下の通り(いずれも夕刊)。村上「新中間層の可能性」(1977年5月20日)、岸本「新中間層論は可能か」(同6月9日)、富永「社会階層構造の現状」(同6月27日)、高島「“新中間階層”のゆくえ」(同7月14日)、討論「新中間階層」(上:同8月22日、中:同8月23日、下:同8月24日)。

⁴ 富永(1977)が1975年SSM調査における階層帰属意識の「中」比率を紹介しつつ、それを「圧倒的な中流帰属」と呼んでいる点が興味深い。

⁵ 村上はこの批判を受け入れ、地位の非一貫性を組み込んだ「新中間大衆」概念を後に提唱した(村上 1984)。

3.2 中流意識・総中流・平等のイメージ連鎖

すでに説明したように、「中流意識」とは階層帰属意識や生活程度における「中」回答のことを指す。しかし、その選択肢は単なる「上」「中の上」「中の中」「中の下」「下」であり、「流」はついていない。したがって、これを「中流意識」と解釈するのは、厳密には正しくない。

また、ある人が自分の生活程度あるいは帰属階層を「中」と思っているとしても、客観的な社会経済的地位から判断した場合、その人が「中」であるとは限らない。

さらに、通常は「中」と一括りにされる「中の上」「中の中」「中の下」の各カテゴリーは、社会経済的に同質ではない。このことを簡単に確認しておこう。表1は、1975年5月の「国民生活に関する世論調査」における生活程度の回答カテゴリー別に世帯収入（ほぼ等サイズの4カテゴリーに区分）の構成を比較したものである。生活程度が高いほど高収入層の比率が増える傾向があり、これは「中」内部にもおいても同様である。つまり、「中」内部にも無視できない上中下の序列構造が存在する。したがって、ラベルが「中」であるからといって、それらを単純に統合してしまうのは、ある意味で実態を無視した乱暴な処理である。（なお、このような「中」内部の異質性は、関連の程度の変化こそあるものの1970年代以降も基本的には変わらない。）

ところが実際には、「中と回答する人が多い」→「みんな中流意識を持っている」→「みんな中流だ」→「みんな中流ということは、みんな同じくらいということだ」→「日本は平等な社会だ」といった連想の経路を辿って、いつのまにか中流意識の多さと社会の平等が等価であるかのようなイメージが形成されてしまった。

表1 生活程度回答カテゴリー別世帯収入階層構成（1975年）

数値：%

生活程度	世帯収入				計	N
	150万円未満	150～200万円未満	200～300万円未満	300万円以上		
上	6.4	6.4	12.8	74.5	100.0	47
中の上	10.8	12.1	27.5	49.6	100.0	480
中の中	20.9	21.6	36.1	21.3	100.0	3,949
中の下	36.9	26.5	27.9	8.7	100.0	1,565
下	63.8	17.1	16.0	3.1	100.0	351
計	26.3	21.7	32.2	19.7	100.0	6,392

出典：内閣総理大臣官房（編）「国民生活に関する世論調査」昭和50年5月調査報告書より作成

こうした連想の過程には、ここまで指摘しなかったものも含めて、いくつもの論理の飛躍や曲解が存在する。にも関わらず、中流意識、総中流、平等が重なってしまうのは、トートロジカルではあるが、当時の日本社会における人びとの生活が、それを信じさせる程度には豊かで平等的だったからなのだろう。

3.3 「総中流」批判の3つのタイプ

「中流意識」あるいは「総中流」が人びとの関心を集めるにつれて、それらに対する批判も数多く登場するようになる。こうした「中流」批判は、いくつかのパターンに分類できる。上野千鶴子は、1970年代から80年代にかけての「中流」をめぐる議論を、「日本に中流社会が成立した」説と「日本にはまだ中流社会は成立していない」説の対立の70年代、「日本の中流社会はもう終わった」説と「日本はまだまだ中流社会だ」説の対立の80年代、と整理している（上野 1987）。つまり「中流」批判には、「まだ中流社会ではない」説と「もう中流社会は終わった」説の2種類が存在することになる。これに、「中」意識についての学術的・専門的な観点からの批判を加え、中流社会批判のタイプを大まかに3つに分類することができるだろう。以下、これら3つのタイプについて詳しく検討しよう。

(1) 「まだ中流社会は成立していない」説

新中間層論争における岸本重陳のように、主にマルクス主義的階級論に依拠する立場からの批判がこれにあたる（岸本 1978, 石川他 1982 など）。このタイプの議論は、(1) 批判者側が設定した「真の中流階級」の基準——たとえばイギリスの中産階級のライフスタイルや資産運用だけで生活していけるレベルの資産を有していることなど——を持ち出し、(2) 日本社会にはこの基準にあてはまる「中流」層は多くないことを指摘し、(3) ゆえに中流意識を持つ人々の多くは真の中流とは言えず中流意識は幻想である、と断じる構造をもつ。

「中流意識は幻想」と切り捨てるならば、「にもかかわらず、なぜ人びとは中流意識を持つのか」ということを別途説明する必要が生じる。岸本（1978）はこの点で特に優れており、後の階層帰属意識研究の重要なヒントとなる仮説をいくつか提示している。

(2) 「もう中流社会は終わった」説

1980年代中頃から、マーケティングに関わる人々による消費社会論が関心を集めるようになった。代表的な文献として、『さよなら、大衆。』（藤岡 1984）、『「分衆」の誕生』（博報堂生活総合研究所 1985）、『新「階層消費」の時代』（小沢 1985）をあげることができる。これらに共通しているのは、『大衆』による、画一的な大量消費の時代は終わった。かつての

大衆は多様で中間的なサブグループに分解し、そうしたサブグループによる多様化・個性化した消費が今後の主流になる」という見解である。多様化したサブグループのイメージは、地位の非一貫性論に通じるものがある⁶。

これらのサブグループがバラバラのまま存在し続けるのではなく、経済的に豊かな層とそうでない層に分化してゆく——言い換えると、中流層が二極分解してゆく——というのが「もう中流社会は終わった」論の基本的なパターンである⁷。特に、小沢（1985）がこの論調を強く打ち出している。

ところで、80年代消費社会論における「大衆の分解」論は、70年代から80年代にかけて見られた階層帰属意識と社会経済的地位の関連の希薄化（吉川1999, 神林2010b, 神林2011）を考える上で重要なヒントを提供してくれる。たとえば藤岡和賀夫は、「在来のマーケティングは破産しつつあるんじゃないか」（藤岡 [1984] 1987: 20）と述べたあと、次のように続けている。

在来のマーケティングというのは、ご存じの、消費者を物理的な属性で区分けすることから始まった。やれ、性別、年齢別、学歴、職業、所得がどうだと、そういう分け方で分けていって、ある属性に分類された「大衆」は共通の価値観、共通のニーズを持っていると前提を置いた。

「同じ顔の人は同じ欲求を持っている」、これが仮説であり前提だった。「顔」というのはもちろん、^{フェイス}容貌のことではなく^{プロフィール}属性のことです。

実は、これまでの戦後の日本経済拡大の中では、この仮説は疑いようもなく正しかったわけですね。（藤岡 [1984] 1987: 20-21）

「同じ属性の人は同じ欲求を持っている」ということは、ニーズと属性の対応関係（関連）が強いこと、言い換えれば、ニーズに対する属性の説明力が高いことを意味する。その仮説が1980年代に至って失効したことは、階層帰属意識と社会経済的変数の関連の低下に通じ

⁶ 地位の非一貫性の増大は「中」意識の拡大をうまく説明できるかのように考えられていた時期があったが、これは正しくない。富永・友枝（1986）は、1955年から75年までのSSM調査データを用い、地位の非一貫性の変化を分析した。彼らの分析によれば、地位が非一貫的な層だけでなく、すべての地位が低い「下層一貫階層」においても階層帰属意識の上昇（「中」の増大）が確認できる。したがって「中」意識の拡大は地位の非一貫性の増大だけでは説明できない。「中」意識拡大に対する地位の非一貫性の効果については盛山（1990）も分析を行っており、否定的な結論に達している。

⁷ マーケティング関係者ではないが、犬田（1982）もこの路線に分類できる。余談だが、犬田（1982）の『日本人の階層意識』というタイトルは、筆者が知る限りでは、タイトルに「階層意識」という言葉を用いた最初の書籍である。（かつて安田三郎は、「階層意識という言葉はふつう用いられない」（安田1973: 4）と述べていた。）その後、原（1990）で「階層意識」が用いられ、これ以降「階層意識」は日本の階層研究者の間で一般的に使用されてゆく。

るものがある。つまり、1970年代から1980年代にかけての階層帰属意識と社会経済的変数の関連の希薄化は、単に階層帰属意識に限ったものではなく、より幅広い領域にわたる意識と行動の大きな変化の一部であり、同じ現象の異なる側面と考えるべきなのだろう。

(3) 「中」意識に関する専門的な見地からの批判

最後に、「中」意識についての専門的な見地からの批判であるが、これはさらに3つのパターンに分類できる。

1つめは、「中」意識の「中流」解釈を戒めるものである。すでに述べたように、階層帰属意識や生活程度の質問における選択肢は、単なる「中」に過ぎず、それは必ずしも「中流」を意味するわけではない。濱島(1991)のように、実際の調査によって「中」選択肢と「中流」選択肢の回答傾向の違いを検討した研究も存在する。

2つめは、「中」の下位カテゴリーの異質性を示すものである。このことは表1ですでに確認したが、階層帰属意識における「中」の下位カテゴリーが社会経済的に同質ではないことは、尾高邦雄がかなり早い時期に指摘していた(尾高1960)。国民世論調査のデータについても、たとえば児島(1979)が、生活満足感から見た場合、「中の下」は「下」に近い傾向を有していることを指摘している。

3つめは、諸外国における階層帰属意識あるいは生活程度の分布を示し、日本における「中」比率の多さが、日本にのみ特徴的な現象ではないことを指摘するものである(1980年国際価値会議事務局1980, 林1995など)。日本以外の国、とりわけ「階級社会」と考えられているヨーロッパやアメリカでも「中」回答が多いのだから、「中」が多いという事実をもって、それを「中流意識」とか「中流社会」と解釈するのは間違いだ、ということになる。

これらの指摘は、いずれも正しい。そして、中流意識を扱った一般書の中でも、こうした指摘はしばしば紹介されている。にも関わらず、そうした啓蒙によって中流意識あるいは総中流のイメージが改まったとも言い難い。そこに「総中流」の魔力があるのかもしれない。

以上の3つのタイプのうち、(2)の「もう中流社会は終わった」説は、その後の中流社会批判の主流となり、近年の「格差社会」論に至るまで繰り返し登場することになる。

3.4 基礎的平等・不公平感・中流の幻想ゲーム

原純輔と盛山和夫は、社会階層に関わる財——経済的なものだけでなく、教育などの生活上のあらゆる資源やサービスも含む広い意味での財——を「基礎財」と「上級財」に分類している。「豊かさや機会が拡大していくときにより早くから広く普及していく」のが基礎財、

「あとになって階層の高い人びとから徐々に普及していく」のが上級財，そして社会のほとんどすべての人が基礎財を所有できるようになった状態を「基礎的平等」と呼ぶ（原・盛山 1999）。「中」意識の拡大をもたらした要因は数多く考えられるが，おそらく最も重要だったのは耐久消費財の普及であり（直井 1979，神林 2011），それは基礎的平等の達成と言い換えることができる。

基礎的平等が達成されれば，未だ不平等が残存する上級財に関心が移るのは当然である。1970年代から80年代にかけて，総合雑誌が何度か「中流社会はもう終わった」型の特集を組んでいるが⁸，これらの記事では上級財の不平等が「中流社会はもう終わった」（終わりつつある）ことを示す事例として取り上げられている。たとえば，土地や金融資産の不平等，大学進学格差（単なる学歴ではなく，学校歴も含む），医師や大学教授の世襲，税負担の不公平などである。特に，資産の不平等の拡大は，バブル景気による急激な地価上昇もあって，1980年代後半以降，社会的に広く関心を集めるようになる。

1980年代は，「中流」とともに「不公平」が注目された時期でもある。『朝日新聞』による世論調査では，1982年から88年にかけて「今の社会をあらわすのにふさわしい言葉」として「不公平」が選ばれた⁹。こうした背景もあって，SSM調査でも1985年調査から不公平感の測定が導入された。

理論的には，不公平感とは分配的公正の評価意識である（斎藤 1994）。不公平感，とりわけ「一般的にいて，いまの世の中は公平だと思いますか」という質問で測定される「全般的な不公平感」¹⁰は，社会経済的変数との関連が非常に弱いという特徴がある（織田・阿部 2000）。これは公平判断の評価基準の多様性など，公平感の形成メカニズムが非常に複雑なためと説明される（斎藤 1994，織田・阿部 2000 など）。たしかにこの説明は間違っていないだろう。しかし，野坂昭如が80年代の不公平感の高まりを「中流意識とは裏腹な，漠然とした不満感の集約」とコメントしたように¹¹，不公平への注目は，単なる分配的公正の問題を越えた，より広範で漠然とした社会的不満の表明と見た方が適切なようにも思える。基礎的平等化が達成されてなお残る，上級財の不平等に対する不満，怒り，嫉妬といったネガティブな感情の合成物が1980年代の世論調査における「不公平」の正体であったのではなからうか。

⁸ 『朝日ジャーナル』1979年3月9日号（特集「亀裂する『中流』」），『中央公論』1985年5月号（特集「ゆらぐ中流意識」），『現代のエスプリ』1987年5月号（特集「中流幻想の崩壊」），『朝日ジャーナル』1989年4月7日号（特集「日本社会の階層変容にせまる」）など。

⁹ 『朝日新聞』1988年2月4日朝刊。

¹⁰ 選択肢は「公平だ」「だいたい公平だ」「あまり公平でない」「公平でない」の4カテゴリ。SSM調査では1985年，1995年とも男性の約6割が「不公平」と回答している。

¹¹ 『朝日新聞』1988年2月4日朝刊。

1970 年代以降に繰り返された総中流についての様々な議論を、今田高俊は「中流の幻想ゲーム」と呼んでいる¹²。

中流の幻想ゲームは、生活水準の上昇による豊かさ実感、および生活機会が平等に開かれているか否か、を確認しあうゲームである。その証拠に、中流論争のさいには、きまって中流の条件とは何かが問題になる。それは、目標値としての豊かさを、みんなで確認しあう作業である。またこのゲームは、人びとのあいだに潜在化している不満をはきだし、闘わせることで、それを解消するという神話作用をもつ。(今田 1989 : 27)

基礎的平等の概念に引きつけると、中流の幻想ゲームとは、基礎的平等化が達成された社会における新たな階層基準の探求と言い換えることができる。このことは、先に触れた 1970・80 年代における階層帰属意識と社会経済的変数との関連の希薄化や、1980 年代初頭にいくつかの調査で観察された階層帰属意識の若干の下方シフト¹³、あるいは盛山和夫の言う「生活水準の『中イメージ』の断続的变化」(盛山 1990)とも関連づけられるだろう。

4. 貧困の忘却とポストモダン社会階層論：1990 年代前半の不平等言説

4.1 貧困の忘却

1980 年代の「中流社会はもう終わっている」説は、中流層が富める者と貧しい者に分化してゆくことを予想した。しかしこうした言説は、マルクス主義が描いたような労働者階級の絶対的困窮化を伴う資本家階級と労働者階級への二極化とは異なる不平等化をイメージしていたように思われる。「もう終わっている」説が想定していたのは、貧しい者はより貧しくなるのではなく同程度の水準にとどまり、富める者だけがさらに豊かになっていくというイメージではなかっただろうか。「いったん達成された基礎的平等が揺らがないまま、不平等度が上昇してゆく」という仮定が暗黙裡に存在していた、と言い換えてもいい。

1984 年に話題になった『金魂巻』(渡辺他 1984)では、様々な職業における豊かな人々 (㊦)

¹² 後に今田は中流の幻想ゲームを「生活水準の上昇意欲を再確認しあい、豊かさを実現するために引き続き努力を誓いあうゲーム」(今田 2000 : 28)と再定義しており、若干ニュアンスが異なっている。

¹³ 1980 年の「国民生活に関する世論調査」では「中の中」が前年から 7 ポイント低下、「中の下」が 6 ポイント上昇した。また、1981 年の「国民生活選好度調査」(経済企画庁)では、78 年調査に比べて「中の上」が 5 ポイント低下、「中の下」が 3 ポイント上昇している(この調査の選択肢は「上の上」「上の下」「中の上」「中の下」「下の上」「下の下」の 6 カテゴリー)。これらの調査結果は、朝日・毎日・読売の各紙でも大きく取り上げられた。

と貧しい人々（㊸）の差異が戯画的に描かれた¹⁴。あるいは、1985年の『「分衆」の誕生』（博報堂生活総合研究所）では、消費階層が「ニューリッチ」と「ニュープア」およびその他のグループに分類されている。「㊸」や「ニュープア」といったラベルは、時代状況によっては「貧しい人を馬鹿にしている」と非難されかねないものであるが、この当時の消費的階層論は「微妙な毒を匂わせながらも、遊び気分を濃厚に漂わせていた」（佐藤 2002：101）。それは、㊸やニュープアが、生存を脅かすようなレベルの深刻な貧困を意味しないという共通理解が存在していたからだろう。

こうした見方は、一般の人びとだけではなく、社会階層研究者の間にも存在していた。「いわゆる高い地位になくとも、一応『中』生活は送れる」（原 1994：162）、「階層論が主として取り組んできた『貧困』という問題が、先進諸国では実質的に解決されてしまった」（原・盛山 1999：39）という認識は、少なくとも 1990 年代前半あたりまでは、多くの社会階層研究者に共通のものであったろう。

しかし実際には、1980 年代まで減少を続けていた生活保護世帯数は 1990 年代に増加に転じた。また、「国民生活基礎調査」データ（厚生労働省）によれば、相対的貧困率は 1980 年代以降、緩やかにではあるが上昇を続けている。つまり 1980 年代以降、貧困は潜在的には拡大していたのである。

このような状況にも関わらず、貧困に対する最後の砦である生活保護の対応は十分なものではなかった。生活保護制度の歴史的変遷を検討した岩永理恵によると、1990 年代の生活保護制度は「対応しないという手法」が取られていた時期であったという（岩永 2011）。「生活保護は、国全体、そして社会保障や社会福祉の一連の改革が、構造改革と称した根本的改変を目指した中では、取り残されたといった方が適当である。生活保護の運用上で取られた新たな措置はほとんどなかった。」（岩永 2011：255）。

なぜ生活保護の改革は放置されたのか。岩永（2011）は、貧困あるいは生活保護への社会的関心の薄さが根底にあると指摘している。この時期、人々は「貧困をきれいさっぱり忘れてしまった」（岩田 2007：9）のである。

4.2 ポストモダン社会階層論と基礎的平等

1990 年代に入りバブル経済が崩壊すると、かつてのバブル期の狂騒の反省からか、「心の豊かさ」への関心が高まってゆく¹⁵。1993 年には『「清貧」の思想』（中野 1993）がベストセラー

¹⁴ この本では、31 の職業（女子大生、主婦、ホモなど職業と言えないものも含まれるが）の職業内格差（職業間格差ではない）が取り上げられている。

¹⁵ 「国民生活に関する世論調査」の「今後の生活で重視したいこと」という質問では、1980 年から「心の豊かさ」が「物質的な豊かさ」を上回るようになった。

となった。

社会階層研究においても、基礎的平等の達成と心の豊かさへの関心の高まりをふまえて、それまでの研究が暗黙の前提としてきた「近代主義」的価値観——たとえば「高い社会経済的地位を得ることは望ましいことだ」、「皆が高い地位を目指すべきだ」——を見直す動きが生じた。この代表例が、今田高俊によるポストモダン社会階層論（あるいは、ライフスタイル社会階層論）である。これは1980年代の「多様な中間層」論の流れに位置づけることができる。今田によれば、社会経済的な地位達成を重視する従来型の「達成的地位指向」一辺倒の時代が終わり、新たな階層的地位の追求としてライフスタイルの差異化を目指す動きが出現する（今田1989）。身近な人々との関係や社会活動などを重視する脱物質主義的な「関係的地位指向」（今田2000）を持つ人びとの存在が、その一例である。

こうした議論は、「今の日本社会では基礎的平等が達成され、それはもはや揺るがないので、我々はかつてのように地位獲得や日々の暮らしにあくせくする必要はない」という仮定に強く依拠しているように見える。近年、ポストモダン社会階層論はあまり顧みられなくなっているようだが、それは1990年代後半以降に高まった不平等への関心、とりわけ近年の格差社会論に顕著な貧困への関心の増大が、ポストモダン社会階層論の基盤である「基礎的平等の安定性」に疑問符をつきつけているからかもしれない（貧困とは「基礎的平等が満たされていない状態」と表現してもいいだろう）。ポストモダン社会階層論はかなり贅沢なライフスタイルの話であって、現状では、そういう贅沢を實踐できるだけの余裕のある人が減ってしまったと言うべきだろうか。

5. 拡大する不平等への関心：1990年代後半から2000年代の不平等言説

5.1 『日本の経済格差』と『不平等社会日本』

1990年代の後半から、不平等の拡大あるいは「中流の崩壊」を指摘する声が、しだいに高まりはじめた。

こうした状況の中、今日の格差社会論への先鞭をつけたのが、橋木俊詔『日本の経済格差』（橋木1998）である。橋木は、日本社会がそれまでの通念とは異なり、不平等度の高い社会であることを指摘した。橋木が指摘したジニ係数の増大については、高齢化の進行の寄与が大きく、不平等の実質的な拡大を示すものではないとの指摘も後になされたが、不平等度の上昇が指摘され、それが社会的な関心を集めたことの意義は大きい。

その2年後に大きな話題となったのが、佐藤俊樹による『不平等社会日本』（佐藤2000）である。佐藤が指摘したのは、社会移動における機会の不平等、具体的には、収入と雇用の

安定性が高いホワイトカラー雇用上層への移動の閉鎖化であった。この主張は佐藤の分析におけるデータのサンプルサイズが小さいなどいくつかの点で批判を招き、2005年SSM調査データの分析でも否定的な結果が得られている（三輪・石田2008, 石田2008）。それを受けて、佐藤自身も「総中流社会の解体」の主張を撤回した（佐藤2009）。

とはいえ、世代間移動の固定化に伴う「努力すればナントカなる」社会から、「努力してもしかたがない社会」そして「努力をする気になれない社会」へ（佐藤2000:128）、というテーゼは、その頃の時代の気分とよく合っていたように思われる。また、学校教育における「意欲格差」（荻谷2001）や若年層の「希望格差」（山田2004）など、同時期に類似した内容の指摘が多方面からなされたことも重要である。

こうした背景もあってか、2000年には『中央公論』や『文芸春秋』で「中流の崩壊」に関する特集が組まれた¹⁶。『中央公論』11月号では、佐藤俊樹と盛山和夫が『不平等社会日本』で示されたホワイトカラー雇用上層の閉鎖化の主張の妥当性について論争を行っている。本稿との関連で特に興味深いのは、盛山による「中流崩壊」言説に対する以下の指摘である。これは、1980年代以降の「中流社会は終わった」説の切れのいい要約となっている。

今日、佐藤俊樹氏の『不平等社会日本』（中公新書）のほか、雑誌や新聞で見かけられる議論も、結局はある定型化された「物語」の再演にすぎないように思われる。それらを「物語」だというのは、その構成プロットの中にはいくつかの新しい事実がちりばめられているものの、物語を真実たらしめるには十分な証拠が欠如しているからである。

（中略）それは三幕からなっている。第一幕は平和で秩序ある人々の生活ではじまる。キーワードは、「平等神話」、「一億総中流」そして「機会均等」。みんなが平等で中流に属しており、努力すれば望んだ地位につけると誰もが信じている。第二幕では、そこに外部から「市場社会」「グローバリズム」「競争社会」などというイデオロギーが侵入してくる。秩序に亀裂が生じ、「リストラ」や「失業」の一方で、少数の人びとは巨万の富を手にするようになる。不平等や格差が拡大して、「勝ち組」と「負け組」へと分裂し、中流は崩壊する。第三幕は、この混乱が新しい階級的な秩序の確立で収められる。すなわち、エリートの子はエリートに、そして大多数の貧しい者の子はやはり貧しくという、閉鎖的な「新階級社会」が世界を支配するよ

¹⁶ 『文芸春秋』2000年5月号（「衝撃レポート 新・階級社会ニッポン」）、『中央公論』2000年5月号（「特集『中流』崩壊」）、『中央公論』2000年11月号（「論争『不平等社会』か日本？」）。なお、『中央公論』11月号の盛山と佐藤の論争は、『中央公論』編集部（2001）に再録された。

うになって幕は閉じるのである。(盛山 2000: 84-85)

盛山の指摘する「物語」は、2000 年代以降も、やはり幾度となく繰り返されることとなる。しかし、2000 年代の議論がそれ以前と異なるのは「物語を真実たらしめる証拠」が、かなりの程度（あるいは、もう十分に）蓄積されたように見えることである。我々はいまだに「物語」を繰り返しているのだろうか。それとも、「物語」はすでに現実になったのだろうか。

5.2 小泉政権がもたらしたもの

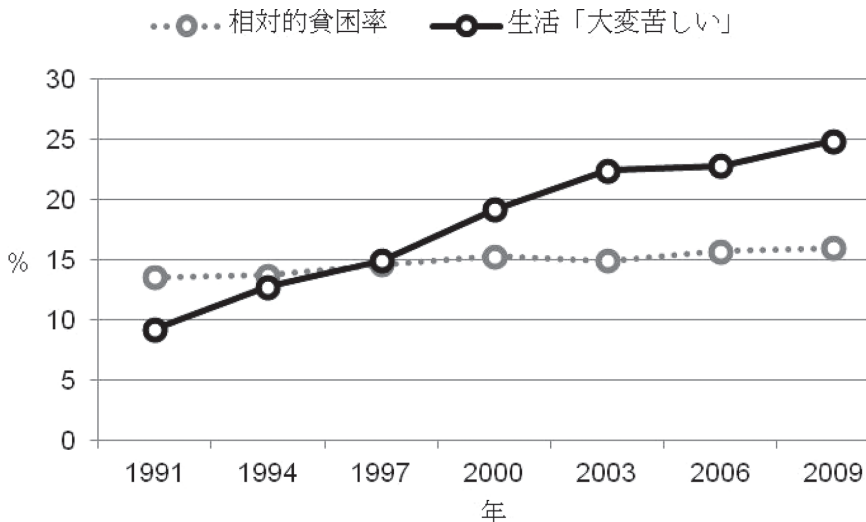
2001 年から 2006 年まで続いた小泉内閣は、2000 年代の不平等をめぐる言説を検討する上で決して欠くことのできない存在である。

小泉純一郎首相の登場は鮮烈であった。2001 年 4 月の内閣発足時には 80% 前後の驚異的な支持率を集め、「米百俵」、「聖域なき改革」、「骨太の方針」、「改革の『痛み』」といったキャッチフレーズの数々は、2001 年の「新語・流行語大賞」に選ばれた。国民の多くは、バブル崩壊以降の経済の長期低迷に倦んでおり、郵政民営化を始めとする構造改革路線を打ち出し、改革の「痛み」に耐えることを率直に要請する政治姿勢に大きな期待を寄せた。

しかし、小泉内閣のもたらした成果に対しては賛否が分かれる。ここでは経済政策のみに限定するが、構造改革・規制緩和路線の進展と在任期間中の景気回復を評価する人びとがいる一方で、市場競争と経済効率を重視しすぎ、社会的弱者への配慮を欠いていたとの批判も少なくない。こうした経済政策の負の側面、あるいは小泉自身の言動が経済的弱者に厳しい印象を与えるものが多かったせいもあってか、2000 年代後半の「格差社会」論ブームの中で、小泉内閣は格差拡大の主犯として槍玉にあげられることになる。

しかし、小泉内閣が不平等拡大の原因であるとの主張は必ずしも正しくない。不平等に関する様々な指標、たとえばジニ係数、非正規雇用労働者比率、生活保護世帯数などは小泉内閣以前から同じようなペースで上昇しており、小泉内閣になって急激に不平等が拡大したわけではないのである（神永 2009）。

急激に変化したものがあるとするれば、それは不平等の実態ではなく、むしろ人々の不平等に対する認識であろう。日本経済は、小泉内閣下の 2002 年 2 月以降、安倍内閣の 2008 年 2 月まで 73 ヶ月の長期にわたる景気拡大を果たした。これは、高度経済成長期の「いざなぎ景気」（1965 年 11 月から 1970 年 7 月までの 57 カ月）を越え、戦後最長である。しかし、過去の好況期が労働者の平均賃金の上昇や生活実感の改善を伴っていたのに対し、この戦後最長の好況期はそうではなかった。この間、企業業績は好調ではあったものの、労働者の平



出典：「国民生活基礎調査」（厚生労働省）より作成

図1 相対的貧困率と生活意識（大変苦しい）の変化

均賃金はむしろ低下し、非正規雇用労働者の増加も止まらなかった¹⁷。また、生活が「苦しい」と回答する人の比率も、相対的貧困率も増加を続けていた。図1は、「国民生活基礎調査」（厚生労働省）データにおける1990年代以降の相対的貧困率と生活意識（生活が「非常に苦しい」と回答した人の比率）を示したものである¹⁸。不平等拡大の原因を小泉内閣に求める声の根底には、このような、生活水準の改善を伴わない、過去のイメージからかけ離れた「景気拡大」に対する、人々の幻滅と反発が存在するのかもしれない。

5.3 「格差社会」論と貧困の再発見

2005年頃から「格差社会」という言葉が注目を集めるようになる。図2は、朝日・毎日・読売の各紙において「格差社会」という言葉が登場する記事数をまとめたものである¹⁹。

3紙とも同じような変化をしており、2006年以降急激に「格差社会」が使われるようになっ

¹⁷ 「民間給与実態統計調査」（国税庁）による平均年収（1年を通じて勤務した給与所得者の1人当たりの平均給与）は、小泉内閣発足時の2002年が447.8万円、小泉内閣終了時の2006年が434.9万円である。また、「労働力調査」（総務省）による非正規雇用者比率は、2002年が29.4%（男性=15.0%、女性=49.3%）、2006年が33.0%（男性=17.9%、女性=52.8%）であった。

¹⁸ 厚生労働省サイトに掲載のデータより作成。アドレスは以下の通り、(1) 相対的貧困率、(2) 生活意識（1991年から2000年）、(3) 生活意識（2001年から2006年）、(4) 生活意識（2005年から2010年）。いずれも2011年12月22日現在。

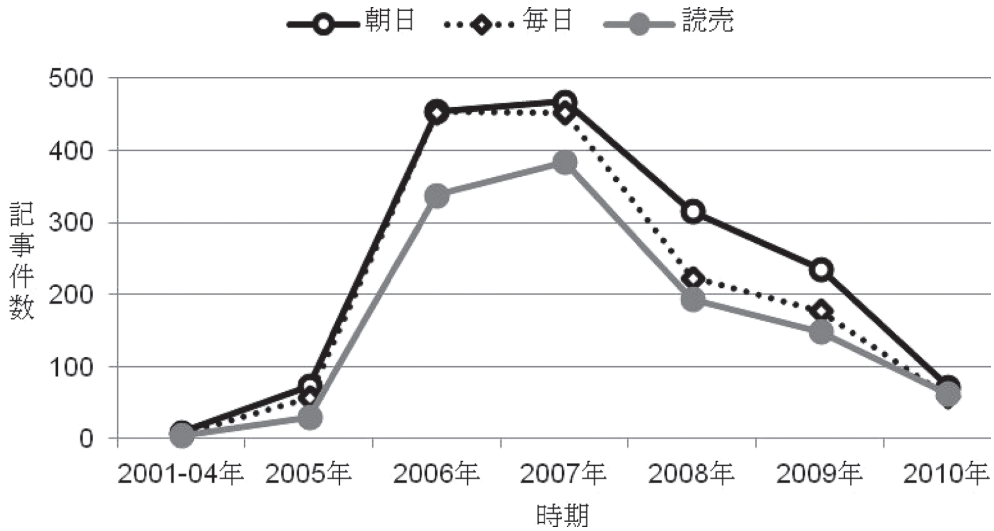
(1) <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/k-tyosa/k-tyosa10/2-7.html>

(2) <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/k-tyosa/k-tyosa00/syotoku7.html>

(3) <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/k-tyosa/k-tyosa06/2-5.html>

(4) <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/k-tyosa/k-tyosa10/2-5.html>

¹⁹ 各社の新聞記事データベースを用いて作成した。数値は2011年12月22日現在調べ。



出典：各紙記事データベースより作成

図2 朝日・毎日・読売各紙における「格差社会」を含む記事数の変化

たことがわかる²⁰。まさに「格差社会」論ブーム，あるいは「爆発する不平等感」（佐藤 2007）とあっていい。同じ時期に，NHKが「NHKスペシャル・フリーター漂流」（2005年2月5日放送），「日本の，これから・格差社会」（2005年4月2日），「NHKスペシャル・ワーキングプア」（2006年7月23日）といった注目度の高い番組を放映したことも大きいだろう。

格差社会論ブーム以降は，不平等に関するマスコミ報道の数が格段に増えた。出版される書籍の数も一般向け・専門書を問わず膨大であり，その全てをフォローすることは難しい。したがって，ここで格差社会論の全貌を述べることはできないが，1点だけ，従来の不平等に関する議論と異なる点を指摘しておこう。それは1990年代には忘れ去られていた貧困の再発見，あるいは貧困への関心の高まりである。

近年になって貧困が関心を集めるようになった理由はいくつか考えられる。たとえば，非正規雇用の増大に伴う低収入層の増加と，それに伴うワーキングプアへの関心の増大，あるいは2006年に日本の貧困率がOECD加盟国中，かなり高い水準にあることが報道されたこと，そして実際に「生活が苦しい」と感じる人が増加したことなどである。いずれにせよ，貧困問題は格差社会論の重要な一角を担っており，貧困を取り上げた書籍は，一般書に限っても非常に多い（岩田 2006，湯浅 2008，阿部 2008 など）。

前に述べたように，貧困とは「基礎的平等が満たされていない状態」と言ってもいい。この点において，近年の格差社会論は，基礎的平等が崩れないことを暗黙の前提としていた従

²⁰ 「格差社会」は，2006年の「新語・流行語大賞」のトップテンに選ばれている（受賞者は山田昌弘）。

来型の「中流崩壊」言説とは異なる。

5.4 『下流社会』と階層帰属意識

2000年代の不平等に関する文献の中で、階層帰属意識との関連で特に注目すべきなのは、三浦展による『下流社会』（三浦 2005）であろう。三浦は、階層帰属意識（生活程度）における「上」「中」「下」の回答に基づいて人びとをグループ化し、各層の特徴を探る分析を行った。この根底には、「『総中流』であった日本社会が崩壊し、『上』『中』『下』の線引きが明確な社会へと分裂してゆき、それぞれの層に固有の意識・行動パターンや生活様式が生じる、というイメージ」（神林・星 2011：32）が存在すると思われる。

本のタイトルである「下流」は、階層帰属意識における「中の下」および「下」を統合したグループである。この層は「コミュニケーション能力、生活能力、働く意欲、学ぶ意欲、消費意欲、つまり総じて人生への意欲が低い」（三浦 2005：7）とされる。「努力しても仕方がない」（佐藤 2000）、「意欲格差」（荻谷 2001）、「希望格差」（山田 2004）とも共通する議論である²¹。

『下流社会』の冒頭で三浦は、「下流」層、すなわち「中の下」および「下」の増加を強調している。このことは「社会の不平等度が高まれば、それに対応して階層帰属意識の分布が変化する」と三浦が考えている（さらに言えば、読者もそれを受け入れるであろうと考えている）ことを意味する。三浦は「中流化モデルの無効化」（三浦 2005：29）を主張しているが、視点を変えると、階層帰属意識を軸として社会の不平等を認識するという「総中流」以降の枠組は、依然として我々の思考をとらえているとも言える²²。

階層帰属意識あるいは生活程度の分布が、社会の不平等化に対して鋭敏に変化するかどうかは疑わしい（神林 2011）。実際、生活世論調査における生活程度の分布は、1980年以降大きく変化してはいないのである。ただし、生活程度あるいは階層帰属意識と社会経済的変数との関連は強まっている（吉川 1999、神林 2011）。分布が大きく変化しないのは、高所得層で階層帰属意識の上方シフトが生じている一方、低所得層で下方シフトが生じ、その結果分布の変化が相殺されるからである（間々田 1998、佐藤 2007、神林 2010b）。この潜在的な関連の上昇が、『下流社会』にある程度のリアリティを与えているのかもしれない。

²¹ 「消費意欲の低さ」の指摘は、近年ちょっとしたブームとなっている「消費しない若者」論（松田 2009、山岡 2009 など）の先駆かもしれない。

²² これと関連するが、小泉内閣時代の2006年1月の「月例経済報告等に関する関係閣僚会議資料」では、「経済格差の動向」の資料として階層帰属意識（生活程度）の分布が示されている。<http://www5.cao.go.jp/keizai3/getsurei-s/0601.pdf>（2011年12月22日現在）

6. 不平等への関心はなぜ高まったのか

以上、大まかではあるが、1970年代から2010年頃までの不平等言説の流れを確認した。すでに説明したように、不平等への関心は1990年代後半あたりから高まるのだが、その原因は何だろうか。理由は様々に考えられるが、ここでは「下り坂の錯覚」説（佐藤 2002）、「不平等言説の知的共同体」説（原 2005）、「階層基準の共通化」説（数土 2010）、そして筆者自身の仮説の4つを紹介しよう。

6.1 下り坂の錯覚

佐藤俊樹の「下り坂の錯覚」仮説（佐藤 2002）は、社会経済的な不平等の長期的な変化と、それによって生じる認知的な錯覚によって不平等への関心を説明するものである。

（前略）七〇年代までの日本は平等化という下り坂を順調に走ってきた。坂道がずっとつづくと、次第に平坦に見えてくる。自動車の運転中によく陥る錯覚である。そのため、下りの傾斜がゆるやかになっただけで、上り坂になったと判断してしまい、アクセルを踏んでスピードの出しすぎになる。（後略）

同じことが不平等感にもあてはまる。戦後ずっと平等化、つまり格差の縮小が続いたので、いつのまにかそれがあたりまえになっていた。縮小こそが正常になれば、たとえ縮小が止まっただけでも何か異常が起きたように見える。それが強い不平等感につながったのではないか。下り坂に慣れた目には、平坦な道が上り坂に見える。平等化しなければそれ自体が不平等に思えるわけだ。（佐藤 2002：104-105）

この説明は、戦後日本社会の不平等度の変化と不平等への関心の高まりをうまくリンクさせており、説得力がある。ただしこれは基本的に日本社会についての説明であるから、日本以外の社会でも同様の現象が生じるかどうかはわからない。もし同じことが他の社会でも生じることが確かめられれば、この説の妥当性はさらに増すことになる²³。

²³ ニューディール政策以降の強力な累進課税と第二次世界大戦後の経済成長により、1950年代のアメリカは大恐慌前と比べて所得格差が大幅に縮小し、平等度の高い豊かな社会となった（Goldin and Margo 1992, Krugman 2007）。この時期、「アメリカは真の無階級社会になった」とか「総中産階級（one vast middle class）になった」といった言説が流行していたようである（Packard 1959）。これは日本における「総中流」言説と内容的にも似ているし、生活水準の向上と平等化の後にそうした言説が登場したというタイミングも一致する。アメリカにおける不平等言説のその後の展開は現時点ではきちんとフォローできていないが、興味深い検証材料となるだろう。

6.2 不平等言説の知的共同体

原純輔の「不平等言説の知的共同体」仮説は、不平等への関心の高まりと同時に、不平等言説の内容にも注目したものである。

今、あらためて「競争の激化と格差の拡大」ということの影響を一番受けているのは、これまで比較的恵まれていた大企業のホワイトカラーたちである。彼らは上記の本（神林註：「中流崩壊」や「不平等社会」の再来を予見する本）の最大の読者層である。つまり、大企業のホワイトカラーたちの関心や不安に呼応した議論だといえる。そして『中流崩壊』とか『不平等社会』の再来を予見する研究者と、その議論を広めるジャーナリストと読者である大企業ホワイトカラーは、出身や境遇が比較的似ているという事実がある。

そこには『不平等言説の知的共同体』ともいうべきものが成立しやすい状況が存在し、この知的共同体の不安を社会に一般化することには、慎重であらねばならないと思う。（原 2005：8）

この説明は、1990年代後半における不平等言説の内容にうまく合致しているように見える。たとえば、この時期によく言及された問題に「日本的雇用慣行の崩壊」すなわち企業における終身雇用制と年功賃金制の撤廃がある。日本的雇用慣行は、基本的には大企業の男性大卒ホワイトカラー層を囲い込む機能を果たしてきた。それ以外の労働者は、そうした制度的保護を十分に受けていたわけではない。日本的雇用慣行の崩壊をめぐる言説は、自分たちが制度的に保護された特権的な存在であることに無自覚であった知的共同体——具体的には、大企業のエリートサラリーマンとマスメディア関係者——の狼狽と見ることもできる²⁴。

もう1つ例をあげよう。当時流行した言葉に「リストラ」がある。バブル崩壊からしばらくの時間において、不良債権問題がきわめて深刻な形で表面化した。1997年に山一証券が廃業、翌98年には北海道拓殖銀行が破綻するなど、それまでの常識では決して潰れないと考えられていた金融機関が破綻に追い込まれた。倒産廃業には至らずとも、多くの企業が不良債権問題に起因・関連する危機によって、経営体質の見直しを迫られた。その際に取られた方策の1つがリストラである。リストラの対象となった人びとの属性は様々だが、メディアで特に注目を集めたのは、中高年ホワイトカラーのリストラであった。その理由は、不平

²⁴ こうした雇用における中高年層の特権性は、玄田（2001）以降の若年層雇用問題をめぐる議論の中で糾弾されることになる。

等言説の知的共同体の存在でうまく説明できるように見える。

6.3 階層基準の共通化

数土直紀は、格差社会論の隆盛を、人々の階層基準がかつてよりも共通化してきたことに求めている。数土は「総中流」の時代の「中」意識の多さに関する3つの説明（地位の非一貫性（今田・原 1977）、FK モデル（高坂 2006）、階層基準の固定性説（盛山 1990））を検討し、これらの共通点を「人びとの間に所属階層を判断するための共通の基準など存在しなかった、そう考えていること」（数土 2010: 197）としている。

高度経済成長がもたらした巨大な変化によって、人びとの所属階層を判断する際の基準はばらばらになった。その結果として「中」回答が増えるわけだが、階層基準が人によってばらばらであるということは、人びとの社会についてのイメージや情報の共通性が低いことを意味する。したがって、人びとが共通して認識できる「不平等」も見えにくくなる。しかし、急激な経済成長が一段落して社会の変化がゆるやかになれば、人びとの社会イメージや階層基準は、時間の経過とともに少しずつ明確に（共通性が高く）なってゆく。その結果として、階層帰属意識に対する社会経済的地位の影響力が増大すると共に、かつては見えなかった不平等や格差が見えてくるようになる（数土 2010）。

以上が数土の説明の概要だが、これもうまく事態の変化を説明できているように見える。また、他の仮説に比べ、不平等の関心への高まりと、吉川徹が指摘した階層帰属意識の「静かな変容」（吉川 1999）を同時に説明できる点が優れている。

ただし、この説明は因果関係が逆転している可能性がある。階層基準が共通化した結果として不平等が見えるようになったのではなく、何らかの理由で不平等への関心が高まったからこそ社会の実態がよく見えるようになり、その結果として人びとの階層基準が共通化した、という説明も可能だろう。もっとも「階層基準の共通化→不平等の認識」と「不平等の認識→階層基準の共通化」は、どちらか一方が正しいのではなく、どちらも正しい双方向因果的な関係になっていると考えるべきなのかもしれないが。

6.4 二重の不安：下降リスクと再上昇の困難性

最後に、厳密なものではないが、筆者自身の仮説を述べておこう。これは「二重の不安」仮説とでも言うべきものである。

バブル崩壊以降の「失われた 20 年」と、グローバル化の進展その他の要因により、日本の労働市場で雇用と収入が安定した「普通の仕事」は減少していった。労働者の平均給与は上がらないし、非正規雇用は増大の一途をたどっている。相対的貧困率や生活保護世帯数で

見る限り、貧困層も増大している。日本的雇用慣行によって保護されていた大卒の大企業ホワイトカラーも、今なお他の層よりはましであるとはいえ、かつてに比べれば失職や減収の可能性は高まっている（と思われている）。つまり、下降移動リスクは、社会のあらゆる層において高まった。

その一方、現在の日本社会は、フォーマル、インフォーマルを問わずセーフティネットが十分に機能しているとは言いがたい状態であるし、しばしば指摘されるように、標準的な生き方や働き方から外れた人に対して厳しい社会である。つまり、いったん下降移動して「負け組」になったら、そこから再上昇してそれなりの地位と生活を獲得することは、かなり難しいように思える。

こうして人びとの間に、下降移動の不安と再上昇の困難性の不安が同時に生じる。この二重の不安（より切実に恐怖と呼ぶべきかもしれない）は相互に増幅しあい、さらなる不安に人びとを駆り立てる。その結果として、ブームや「爆発」と呼べるほどに不平等への関心が高まったのかもしれない。

この説も、「階層基準の共通化」説と同様、因果が逆転している可能性を指摘できる。つまり、不安感が不平等への関心を高めるのではなく、不平等への関心が不安感を高める、という関係である。これについても、双方向因果を想定するのが適切かもしれない。

6.5 不平等への関心の原因・小括

以上4つの仮説は互いに競合するものではなく、共存可能である（つまり、すべて正しい可能性がある）。ただし、これらの仮説をきちんとした形で検証した研究はいまのところ存在しないので、現時点では「もっともらしい説明」の域を出るものではない。

7. おわりに

以上のように、1970年代に成立した「総中流」という社会認識は、紆余曲折を経つつ、近年の格差社会論に至った。その背景には、高度経済成長による基礎的平等化の達成と、1990年代以降に生じた基礎的平等への信頼のゆらぎ（たとえば貧困率の上昇）が存在すると思われる。

冷静に考えてみれば、「総中流」の時代にも様々な不平等は存在していたし、貧困も完全に消滅したわけではなかった。にも関わらず「総中流」が信じられていたということは、人々は実態以上に「日本社会は平等だ」と信じていたことを意味する（佐藤2003）。

「実態以上に信じている」という点では、近年の状況も同じかもしれない。2011年時点の

日本社会の不平等度は、1970年代と比べると確かに高い。しかし、その実態を人びとがきちんと理解しているかどうかは微妙である。たとえば小泉内閣以後に不平等度が急激に高まったというイメージを抱いている人は決して珍しくないし（少なくとも、筆者が授業で教えている学生はそうである）、「格差社会」「中流崩壊」「下流化」といった言葉が一人歩きした結果、不平等の程度が実態以上に大きく見積もられている傾向も否定できない。

つまり、人びとの不平等に関する認識の振れ幅は、平等化と不平等化のどちらについても、実態よりも大きい（大きかった）のだと言える。こうした、実態と認知とのズレがどのように生じるのかを考えることが、階層帰属意識のみならず不平等に関わる意識を考える上で重要な課題であろう。

たとえば、総中流をめぐる言説においては、「中」回答が多いことに対して「自分の実感からずれている」と表明されることがしばしばある。この時、「実感からずれている」と主張する人は、自分の実感が社会の実態を正しく反映したものであると確信している。しかし、経済や不平等に関する我々の「実感」なるものは、本当に社会の実態を正しく反映したものなのだろうか。「自分の実感は正しい」という認識は、どのようにして生じるのだろうか。そもそも「実感」とは何なのだろうか。こうしたことを改めて検討することが、出発点としておそらく重要である。

文 献

- 阿部 彩 (2008) 『子どもの貧困』岩波新書。
「中央公論」編集部 (2001) 『論争・中流崩壊』中公新書ラクレ。
藤岡和賀夫 ([1984] 1987) 『さよなら、大衆。』PHP文庫。
玄田有史 (2001) 『仕事の中の曖昧な不安』中央公論新社。
Goldin, Claudia., and Robert A Margo. 1992. “The Great Compression : The Wage Structure in the United States at Mid-century.” *Quarterly Journal of Economics* 107(1) : 1-34.
博報堂生活総合研究所 (編) (1985) 『「分衆」の誕生』日本経済新聞社。
濱嶋 朗 (1991) 『現代社会と階級』東京大学出版会。
原 純輔 (編) (1990) 『階層意識の動態 現代日本の階層構造 2』東京大学出版会。
原 純輔 (1994) 「近代主義者の階層観」『理論と方法』9(2) : 157-169。
——— (2005) 「現代日本社会と新しい不平等 —「社会階層と不平等研究拠点」開設記念講演から」『社会学研究』77 : 1-15。
原 純輔・盛山和夫 (1999) 『社会階層 — 豊かさの中の不平等 —』東京大学出版会。
橋本健二 (2009) 『格差の戦後史』河出書房新社。
林知己夫 (1995) 『数字からみた日本人のこころ』徳間書店。
今田高俊 (1989) 『社会階層と政治』東京大学出版会。
——— (2000) 「ポストモダン時代の社会階層」今田高俊 (編) 『社会階層のポストモダン 現代日本階層システム 5』東京大学出版会 : 3-53。
今田高俊・原 純輔 (1977) 「現代日本の階層構造 — 地位の一貫性と非一貫性 —」『現代社会学』4(2) : 59-114。

- 犬田 充（1982）『日本人の階層意識—「中流」の読み方・とらえ方—』PHP 研究所。
- 石田 浩（2008）「世代間移動への生存分析アプローチ」渡邊勉（編）『世代間移動と世代内移動 2005 年 SSM 調査シリーズ 3』2005 年 SSM 調査研究会：55-74。
- 石川晃弘・梅澤正・高橋勇悦・宮島喬（1982）『みせかけの中流階級—都市サラリーマンの幸福幻想—』有斐閣。
- 岩永理恵（2011）『生活保護は最低生活をどう構想したか—保護基準と実施要領の歴史分析—』ミネルヴァ書房。
- 岩田幸甚（1971）『現代の中流階級—意識と生活のギャップを探る—』日本経済新聞社。
- 岩田正美（2007）『現代の貧困—ワーキングプア／ホームレス／生活保護—』ちくま新書。
- 神永正博（2009）『不透明な時代を見抜く「統計思考力」—小泉改革は格差を拡大したのか？—』ディスカヴァー・トゥエンティワン。
- 神林博史（2010a）「高度経済成長期の階層帰属意識—戦後日本における階層帰属意識に関するノート（1）」『東北学院大学教養学部紀要』156：25-54。
- （2010b）「『中』意識の飽和と潜在する変化—戦後日本における階層帰属意識に関するノート（2）」『東北学院大学教養学部紀要』157：1-24。
- （2011）「中流意識と日本社会」盛山和夫他（編）『日本の社会階層とそのメカニズム』白桃書房：151-184。
- 神林博史・星 敦士（2011）「『中』であること・『下』であることの意味：心理・行動パターン分析の試み」斎藤友理子・三隅一人（編）『現代の階層社会 3 流動化の中の社会意識』東京大学出版会：31-45。
- 苅谷剛彦（2001）『階層化日本と教育危機—不平等再生産から意欲格差社会へ—』有信堂。
- 経済企画庁（1963）『国民生活白書（昭和 38 年度版）』。
- 経済企画庁（1966）『国民生活白書（昭和 41 年度版）』。
- 吉川 徹（1999）「『中』意識の静かな変容」『社会学評論』50(2)：216-230。
- 岸本重陳（1977）「新中間階層論は可能か」『朝日新聞』1977 年 6 月 9 日夕刊 7 面。
- （1978）『「中流」の幻想』講談社。
- 児島和人（1979）「現代日本人の紛争感の特質」加藤秀俊（編）『紛争の研究』農山漁村文化協会：113-151。
- 高坂健次（2000）「現代日本における『中』意識の意味—中間層論争と政治のタイプ—」『関西学院大学社会学部紀要』86：145-159。
- （2006）『社会学におけるフォーマル・セオリー』〔改訂版〕ハーベスト社。
- Kruguman, Paul. 2007. *The Conscience of a Liberal*, W.W. Norton. (=三上義一訳 (2008) 『格差は作られた』早川書房.)
- 間々田孝夫（1998）「階層帰属意識の動向」間々田孝夫（編）『現代日本の階層意識 1995 年 SSM 調査シリーズ 6』1995 年 SSM 調査研究会：113-136。
- 松田久一（2009）『「嫌消費」世代の研究』東洋経済新報社。
- 三浦 展（2005）『下流社会—新たな階層集団の出現—』光文社新書。
- 三輪 哲・石田 浩（2008）「戦後日本の階層構造と社会移動に関する基礎分析」三輪哲・小林大祐（編）『2005 年 SSM 日本調査の基礎分析 2005 年 SSM 調査シリーズ 1』2005 年 SSM 調査研究会：73-93。
- 森 直人（2008）「『総中流の思想』とは何だったのか—『中』意識の原点をさぐる—」『思想地図 vol. 2』日本放送出版協会：233-270。
- 村上泰亮（1977）「新中間階層の現実性」『朝日新聞』1977 年 5 月 20 日夕刊 7 面。
- （1984）『新中間大衆の時代』中央公論社。
- 内閣総理大臣官房（編）（1975）『「国民生活に関する世論調査」昭和 50 年 5 月調査報告書』。
- 中野孝次（1993）『「清貧」の思想』草思社。
- 直井道子（1979）「階層意識と階級意識」富永健一（編）『日本の階層構造』東京大学出版会：365-388。

- 織田輝哉・阿部晃士（2000）「不公平感はどのように生じるのか」海野道郎（編）『公平感と政治意識 日本の階層システム 2』東京大学出版会：103-125.
- 大竹文雄（2005）『日本の不平等 — 格差社会の幻想と未来 —』日本経済新聞社.
- 尾高邦雄（[1960] 1995）「日本の階層構造はどう変わったか — 中間層の動きを中心として —」. 『尾高邦雄選集 3 社会階層と社会移動』夢窓庵：291-330.
- 小沢雅子（1985）『新「階層消費」の時代』日本経済新聞社.
- Packard, Vance. 1959. Status Seekers, David Mckay (=野村一夫・小林薫訳（1960）『地位を求めの人々』ダイヤモンド社.)
- 斉藤友里子（1994）「階層意識研究における公平の問題」『理論と方法』9(2)：143-156.
- 佐藤俊樹（2000）『不平等社会日本 — さよなら総中流 —』中公新書.
- （2002）「増殖する不平等感と格差ゲーム」『00年代の格差ゲーム』中央公論新社：100-115.
- （2003）「不平等社会のゆくえと共同の論理 — 『弱者』から『敗者』へ —」『生活経営学研究』38：3-7.
- （2007）「爆発する不平等感」白波瀬佐和子（編）『変化する社会の不平等』東京大学出版会：17-46.
- （2009）「階層帰属の意味論」『社会学評論』59(4)：734-751.
- 佐藤嘉倫（2000）「高度経済成長の光と影」原純輔（編）『日本の階層システム 1 近代化と社会移動』東京大学出版会：137-160.
- 盛山和夫（1990）「中意識の意味」『理論と方法』5(2)：51-71.
- （2000）「中流崩壊は『物語』にすぎない」『中央公論』2000年11月号：84-91.
- 総理府大臣官房広報室（1964）『国民生活に関する世論調査：第7回調査報告書』.
- 数土直紀（2010）『日本人の階層意識』講談社.
- 橋本俊詔（1998）『日本の経済格差 — 所得と資産から考える —』岩波新書.
- 富永健一（1977）「社会階層構造の現状」『朝日新聞』1977年6月27日夕刊5面.
- 上野千鶴子（1987）「中流幻想の崩壊」『現代のエスプリ』238：54-57.
- 渡辺和博・タラコプロダクション（1984）『金魂巻』主婦の友社.
- 山田昌弘（2004）『希望格差社会 — 「負け組」の絶望感が日本を引き裂く —』筑摩書房.
- 山岡 拓（2009）『欲しがらない若者たち』日本経済新聞出版社.
- 安田三郎（1973）『日本の階級意識』有斐閣.
- 湯浅 誠（2008）『反貧困 — 「すべり台社会」からの脱出 —』岩波新書.
- 1980年国際価値会議事務局（1980）『13カ国価値観調査データ・ブック』日本アイ・ピー・エム.

【研究ノート】

ヨーロッパ文学における楽園 III

——ヘシオドスにみる「死すべき人間」の幸せ——

福 地 明 子

(1)

楽園Ⅱにおいて聖書における楽園をみた。次にギリシャ・ローマをみていきたい。ギリシャ・ローマと一括りに言いがちであるが、実際には歴史的にかなりの違いがある。前 1800 年頃すでにギリシャにはミュケナイ文明があった。伝説ではローマが双子のロムルスとレムスに建国されたのは、前 753 年といわれている。そのローマにウエルギリウス (Publius Vergilius Maro, 70-19B.C.) が登場するのはそのおよそ 700 年後のことである。しかしギリシャにヘシオドス (Hesiod, c. 700B.C.)¹ が登場したのは伝説のローマ建設と同時期であり、ホメロス (Homer, c. 800-900B.C.) にいたってはさらにその 1・2 世紀も前である。ラテン文学はギリシャ文学を受容して始まったといわれており、ギリシャ・ラテンは分けて考えるべきであろう。

ヘシオドスの *Works and Days* (『仕事と日』) の訳者 David W. Tandy と Walter C. Neale によれば、前 1800 年頃にはギリシャ周辺にはいくつかの政治・経済的力の中心地があり²、後世のギリシャ人たちはそれをギリシャ神話の英雄と結びつけ、アガメムノン (Agamemnon) のミュケナイ、メネラオス (Menelaus) のスパルタ、オイディプス (Oedipus) のテーベ、セーセウス (Theseus) のアテネ、ネストール (Nestor) のピュロスがその中心たる都市国家であった。こうした文明をまとめてミュケナイ文明と呼んだのはアガメムノンの卓越性からである。都市国家の重要性や経済活動を記録しているのは、線文字 B と呼ばれる、ギリシャ語を表記する音節文字で刻まれた粘土板であった。粘土板が残ったのはそれを所有していた建造物が燃えたからであり、大火災こそがギリシャ文明が一つの変化を経験していたことを明示していると二人は言う。この文明は前 1150 年頃滅び始めたが (トロイが陥落したのはその少

¹ 本論においてはギリシャ語の読みについては音引きを用いないこととする。また実際に用いたテキストが英語訳であるため、人名・地名については原則として英語読みを用いた。しかし日本で一般的に使われている呼び名はそれを用いた。

² David W. Tandy & Walter C. Neale, tr., *Hesiod's Works and Days* (University of California Press, 1996), 9. このあたりの歴史については同書に負うところが多い。なお、今後同書への言及は Tandy & Neale と記す。

し前, 前 1200 年頃という), その理由をドーリア系ギリシャ人の侵入とする学者は今はほとんどいないという。前 1200 年から前 1000 年にかけてギリシャの人口は 4 分の 3 まで減ったらしい。入植も減り, 入植地の数も前 13 世紀には 320 ほどあったが, 前 12 世紀には 130 に, 前 11 世紀には 40 までに減った。前 1000 年から前 800 年にかけてのギリシャは停滞気味であり, 外部の世界との関わりも減った。考古学者はいまだ石油ランプを発掘しておらず, ギリシャは文字通り暗い時代であったと Tandy & Neale は言うが, この暗さは無論ランプがないためではなく, この時代について書かれたものがない, すなわち前 1000 年頃から前 800 年頃まではギリシャの暗黒時代なのである。

光が見えたのは人口がギリシャのあちこちで増加した前 8 世紀の前半であった。この頃ギリシャ人は南イタリア・シシリーに植民地を作った。小アジア・黒海沿岸・フランス・スペイン・北アフリカに至る活発な植民活動が始まり, 多くの都市を作り都市は各々が独立しており, それぞれがまた植民都市を作りギリシャ世界は広がっていった。また前 750 年までには新しいアルファベットが生まれていた。Tandy & Neale はこの文字はギリシャと通商があったエウボイア人やフェニキア人によって北シリアからギリシャに入ったとしている (Tandy & Neale, 16)。この新しい文字がホメロスやヘシオドスの叙事詩の freezing (凍結) を可能にしたのはかなり確実だという。この文字はセム系のアラム文字を借りてギリシャ語を表記するように考案されたもので, 発明されたのはフェニキア沿岸のどこかで, 発明したのはギリシャ人よりもセム系の人であった可能性もあると松平千秋氏は言う³。その証拠として氏はヘロドトスがテーベで見た「カドモス文字」に触れ, これがギリシャ・アルファベットの原型だったかもしれないとしている。

前 750 年を過ぎてまもなく、『イーリアス』(Iliad)・『オデュッセイア』(Odyssey) —前者はトロイ戦争が終わる前の数日間を, 後者はオデュッセウスがイタカ島に帰るまでを扱っている—が現在の形に凍結したと思われる。語られている神話的時代は現実のミュケナイ文明の崩壊と一致している。Tandy & Neale によれば, 両方の詩は極めてギリシャ的であり, 秩序の回復をテーマとしている (Tandy & Neale, 16)。「秩序の回復」は「楽園」につながるものかもしれない。ギリシャには『ギルガメシュ叙事詩』や聖書にあるような楽園意識はないかもしれないが, それに代わるものがあるかもしれない。

本稿はヘシオドスを選び, その楽園観について考え, またそれを書き留めておくことを目的とする。ホメロスではなくヘシオドスを選んだのは, ヘシオドスが自分というものを表現した最古の詩人とされており, 書く意志をもってギリシャ人の神話を体系的に書いたからで

³ 松平千秋訳, 『イーリアス』上 (岩波書店, 2010), 439.

ある。しかしヘシオドスのそばには常にホメロスが存在していたであろう。ホメロスについても少し触れておきたい。

(2)

ホメロスについては、確かなことは二つの叙事詩が残っていることだけで、古代の人々はその作者をホメロスと名づけたのである。またその叙事詩も多様な伝説が纏められたものようだ。丁度「モーセ五書」と呼ばれるものが、いくつかの写本が一人の人物によって纏められた可能性があるように。しかしホメロスが実在の人物かどうか曖昧であるにも関わらず、彼については多くの言及がある。彼は盲目だったとされ（ホメロスとは盲人の意）、誕生の地もいくつかある。ジャクリヌ・ド・ロミイによれば作者である詩人は小アジアと関わりがあり、一時キオス島で過ごしたという。その詩が整備されたのは前6世紀のアテネであり、そのテキストがパンアテーナイ祭りで朗読される詩の基本になったという⁴。トロイが前1200年頃に陥落し、ホメロスが前900-800年頃の人であり、『イーリアス』・『オデュッセイア』が整備されたのが前6世紀、という長大な時間の隔たりを考えれば、二つの作品が言語においても内容においても多様な性格をもっていることは当然であろう。

「ホメロス問題」といわれるものがある。ロミイによると、それは、ドーヴィニャック神父の書いた『学術上の推定読みまたは「イーリアス」論』（1664, 出版1715）に端を発した統一論者と分析論者の議論である。前者は二つの叙事詩が文学的に統一されたものであると主張し、後者は二つは異なる時期に構想され、互いに独立し、複数の詩を集めて整備したものという立場をとる。現在は二つの論は歩み寄っており、二つの叙事詩のある程度の形成過程もわかってきた。叙事詩の中にははるか昔から歌い継がれたエピソードもあり、ホメロスと同じ源からとられたと思われる似た詩もある。（『イーリアス』には『アキレウスの歌』、『オデュッセイア』には「アルゴナウタイ」（アルゴ号乗組員たち）を歌った詩がある。）そしてある時点で、詩人（あるいは詩人たち）が、様々の作品を「一つの全体」へ構成したのだ。「一つの全体」が小さい核ならば、それを別のひとり（あるいは詩人たち）が拡大していったと考える。あるいは、それが現在の作品に非常に近いと考えれば、詩を配置した詩人はホメロス一人だったと考えられる。もっとも『オデュッセイア』は、後継者の一人の作品かもしれないという。

松平氏によれば、ホメロスの伝記も写本で数編あるという。松平氏は『伝ヘロドトス作

⁴ このあたりについては、Cf. ジャクリヌ・ド・ロミイ、細井敦子・秋山学訳、『ギリシャ文学概説』（法政大学出版局、1998）、7-19.

『ホメロス伝』と『ホメロスとヘシオドスの歌競べ』（以下『歌競べ』と記す）を訳し、前者を彼の訳書『イーリアス』（岩波書店）下に、後者を『仕事と日』（岩波書店）に載せている。『ホメロス伝』によれば、彼はアイオリス系の私生児であったが生まれた時は盲目ではなかった。メレス川のそばで生まれたので、母親はメレシゲネス（メレス生まれ）という名前を付ける。スミュルナの一人の男がホメロスの素質を見抜き、母親を説得して結婚する。彼の教育のおかげでホメロスは男の死後彼が経営していた塾の教師になる。詩作に目覚めたホメロスは塾をたたんで彼の才能を買う男と旅に出る。イタケで目を患いその後コロポで失明する。イタケではホメロスはよい医者のお世話になり、またオデユッセウスの伝承を様々知ることができた。スミュルナに帰り詩作に専念するが、生活の糧を得ることができず再び旅に出る。最終的にキオスの町に落ち着き子どもたちに詩を教え、ホメロス（「盲人」）の名で知られるようになる。彼はそこで妻を迎え二人の娘が生まれる。ホメロスは詩の中で人々から受けた恩をその地を歌うことによって返した。旅の途中イオス島で死んだという。最後にヘロドトスは以下のように時代の計算をしている：

- ・アガメムノンとメネラオスのイタリア遠征の 130 年後にレスボスに植民が行われ、いくつかの町が作られる。
- ・レスボス植民 20 年後にアイオリスの町キュメが建てられた。
- ・キュメから 18 年後にスミュルナがキュメ人によって建てられた。ホメロスが生まれたのはこの頃である。
- ・ホメロスの生まれたのはトロイ戦争の 168 年後である。

次に『歌競べ』をみていきたい。松平氏によれば⁵、この物語は 13 ないし 14 世紀と思われる写本によって伝承されたもので、フランスの学者ヘンリクス・ステファヌスによって 1573 年に初めて刊行された。この物語が話題になるきっかけを作ったのは、ニーチェが 1870 年に古典学雑誌『ライニツシェス・ムーゼウム』誌上に発表した『歌競べ』に関する論文である。彼はこの駄作とされていた作品を、前 4 世紀の弁論家・修辞学者であったアルキダマースの著書『ムーセイオン』に由来することを立証しようとした。ヘシオドスの質問にホメロスが見事に答えている場面をアルキダマースの趣向であろうと推定したという。

『歌競べ』においては最初に二人の出身地が語られる。ヘシオドス自身は自分の生国をアスカラとはっきり言っている。ホメロスの場合は何人かの住人が彼を自国の詩人だと言う。

⁵ 松平千秋訳、『ヘシオドス、仕事と日』（岩波書店、2001）、190-96。

スミュルナの住人は、彼は初めメレシゲネスの名でよばれていたが盲目となってからホメロスと名が変わったと言う。キオスの住人はホメロスの末裔が住んでいるからという理由で彼はキオスの市民だと言うといった具合である。また両親についても様々な説があり、オデュッセウスの子テレマコスこそホメロスの父だとする者もいるという。ホメロスと呼ばれたのは、「盲目」のほかに、彼の父がキュプロス人によってペルシャ方へ人質（ホメロス）として引き渡されたからとする説もあるという。

また普通はホメロスがヘシオドスより時代が古いということになっているが、ホメロスのほうが年下であるとか、同時代の生まれとする説もあるという。同時代に活躍したからこそ「歌競べ」が可能なのではあるが。「歌競べ」に関してはギリシャの群集はホメロスに勝利はあるとするにも関わらず、王は、「勝利者たるべきは戦争や殺戮を縷々として述べる者ではなく、農業と平和の勧めを説く者でなくてはならぬ」（松平訳、132行）と言ってヘシオドスに勝利の冠を与える。この後ヘシオドスは無実の罪によって殺される。3日後、彼の遺体は海豚によって陸地に運ばれ、無実が証明される。ホメロスはその後も遍歴を続け、『オデュッセイア』12,000行を作る。『イーリアス』15,000行はそれ以前に作っていた。最後は神託のとおり、イオス島で最期を迎える。

この物語は無論荒唐無稽であり、ヘシオドスの劇的死などは驚くほどであるが、ホメロスが現実感をもって語られているという意味では興味深い。現実感という点ではプラトン（Plato, 427?-?347B.C.）にも証拠がある。彼の『ヒッパルコス』には、ソクラテスの言葉としてヒッパルコスが「ホメロスの叙事詩を此の地にはじめてもたらし、今日なお吟唱詩人たちがそうするように、パンアテナイの祭りに、かわるがわる後を承けて、それをうたいとおすようにさせた」ことが述べられている⁶。プラトンより少し前のクセノフォン（Xenophon, c.431-c.382B.C.）の『アナバシス』6巻には、『オデュッセイア』, XIII. 75-118を真似て「オデュッセウスのように」⁷という言及がある。この叙事詩が広く知られていた証拠である。

成立過程がどうであれギリシャ文学の始まりはこの二つの叙事詩といわれており、ギリシャにおける「楽園」は、この中に「エリュシオン」や「エリジウム」の名をもつ地として言及されている。『オデュッセイア』第4書、563行では「幸福の野」として言及されているが、英語では“the Elysian Fields”または“the Elysian plain”と訳されており、ここではA.T. Murray訳によってその楽園の説明を引用してみよう。

⁶ 田中美知太郎 他訳、『プラトン全集 6』（岩波書店、1992）、163.

⁷ Jeffrey Henderson, ed., Carleton L. Brownson, tr., *Xenophon* III (Harvard University Press, 2001), 381.

the Elysian plain

where dwells fair-haired Rhadamanthus, and where life is
easiest for men. No snow is there, nor heavy storm, nor ever
rain, but always Ocean sends up blasts of the shrill-
blowing West Wind that they may give cooling to men…⁸

エリジアムの野

そこには金髪のラダマンテウスが住み、人が最も安楽に生きることの
できる地である。そこは雪も降らず激しい嵐も雨もなく、常に
大洋（オーケアヌス）が音高く吹く西風（ゼピュロス）を送り込んでくるのだ、
人に涼しさを与えるために。

この野は選ばれた者だけが行ける場所であった。ここはメネラオスに対して話される箇所
であり、メネラオスがここに行けるのはゼウスの娘であるヘレンの夫だからである。このよ
うな場所については『仕事と日』の五時代説話の第四の種族がいける場所としてヘシオドス
も言及している。

…upon others Zeus the father, Cronus' son, bestowed
life and habitations far from human beings and settled
them at the limits of the earth ; and these dwell with a spirit
free of care on the Islands of the Blessed beside deep-
eddying Ocean—happy heroes, for whom the grain-giving
field bears honey-sweet fruit flourishing three times a
year…⁹

…ある者たちには、クロノスの息子、父なるゼウスは
人々から離れたところに生命と住処を与え、地の果てに
かれらを落ち着かせたのであった。そしてかれらは悲しみのない
精神とともに深く渦巻く大洋の岸辺の祝福された者の島に
住んでいるのだ—かれらは幸せな英雄だ、かれらのために
穀物を生む田畑が 1 年に 3 回実る蜜のように甘美な産物を

⁸ A.T. Murry, tr., George E. Dimock, rev., *Homer, Odyssey*, Books 1-12 (Harvard U.P., 1986), 159-60.

⁹ Glenn W. Most, ed., & tr., *Hesiod, Theogony, Works and Days, Testimonia* (Harvard U.P., 2006), 101 : 166-73. 今後同書への言及は Most と記す。なお引用の数字はコロンの左がページ数、右が行数である。

生み出してくれるのだ。

『オデュッセイア』の「野」と『仕事と日』の「島」は観念としては同様のものであろう。ヘシオドスも第四の種族すべてが島に行けるとは言っていないが、ギリシャ人には安楽に暮らせる楽園が確かに存在していたのだ。ヘシオドスは第二の種、銀の種族の一部にも死後楽園を与えている。彼らは死後地下に住み「祝福された人間」(“blessed mortals,” Most, 99: 141)と呼ばれているからである。「地下」はイメージとして「エリジアムの野」や「島」とはほど遠いと思われるが、死後住む場所があることにおいては第二の種も幸いといえよう。では第一の種はどうだろう。彼らは神にも等しい黄金の種族であり、他の種以上の楽園があってもしかるべきである。しかし彼らには死後住む野や島はなく、

by

the plans of great Zeus they are fine spirits upon the earth,
guardians of mortal human beings.

(Most, 97: 121-23)

かれらは

偉大なるゼウスに従って神聖なる者となり、地上においてのよき者であり、
人間の守護者となるのだ。

第一の種が最も幸せであるべきであるが、彼らは死後楽園には行かない。しかし人間を守護するという点では神に等しい役割をもつことになるだろう。もしそうなら第二の種のほうが第四よりよい世界を与えられるはずだが、地下が「島」より良いとは思えない。この矛盾は五つの時代が必ずしも高貴さの順番ではないということから生まれるようだ。これについては、『仕事と日』のところで述べたい。

いずれにせよ一部の者にとって楽園は存在した。しかしそれは失われた楽園ではないようだ。それはいつだれによって創られたのだろうか。そもそもギリシャにおいて人間はどのように創造されたのか。藤縄謙三氏が人間の起源について十分な説明がないことがギリシャ神話の顕著な特徴だと言っているように¹⁰、ヘシオドスは人間の起源を説明していない。ホメロスの叙事詩については、『イーリアス』が描いているのはトロイ戦争が終わる前の何日間かである。『オデュッセイア』が語るものは何であろうか。オデュッセイが故郷イタケに帰

¹⁰ 藤縄謙三、『ギリシャ神話の世界観』（新潮社、1975）、91.

るまで 20 年をかけなければならないことはゼウスの決定である。しかし 20 年間彼は何を求めて流浪したのか。ギルガメシュと同じように、彼の故郷イタケが彼の楽園なのか。ギリシャの楽園を考えると多様な疑問が出てくる。ギリシャ神話を初めて体系づけたとされるヘシオドスの『神統記』(*Theogony*) をみていきたい。まずヘシオドスとはいかなる詩人か。

(3)

ヘシオドスは自己を語った世界最初の詩人といわれるように、『仕事と日』や『神統記』によって彼の経歴をある程度知ることができる。Tandy & Neale は、『仕事と日』を 700B.C.E.¹¹ のすぐ後にアスクラ の近くで働いているひとりの農夫によって書かれた、と書いている。(Tandy & Neale, 5-6) アスクラ とはボイオテティア地方の都市国家テスピアイの支配下にある村である。ボイオテティアはギリシャ東のアテネの北の地方であり、その地方の主たる都市国家はテーベー神話的にはオイディプスが統治していた国家一である。ヘシオドス自身の言葉にみられる自伝的要素として Most はヘシオドスの生涯の記録を『神統記』と『仕事と日』から 4 箇所選んでいる (Most, xii) :

- (1) 『神統記』, ll. 22-34.
- (2) 『仕事と日』, ll. 27-41.
- (3) 『仕事と日』, ll. 633-40.
- (4) 『仕事と日』, ll. 646-62.

(1) に関しては詳しい説明は後にしたいが、ヘシオドスがどのように詩人となったかを示す興味深い記述なので主たる箇所を引用する。

One time, they [the Muses] taught Hesiod beautiful song while he was pasturing lambs under holy Helicon. And this speech the goddesses spoke first of all to me, … : “Field-dwelling shepherds, ignoble disgraces, mere bellies : we know how to say many false things similar to genuine ones, but we know, when we wish, how to proclaim true things.” So spoke great Zeus’ ready-speaking daughters, and they plucked a staff, a branch of luxuriant laurel, a marvel, and they gave it to me ; and they breathed a divine

¹¹ Before (the) Common [Christian] Era 非キリスト教徒による B.C. に相当する記号。

voice into me, so that I might glorify what will be and what was before, and they commanded me to sing of the race of the blessed ones who always are, but always to sing of themselves first and last.

(Most, 5 : 22-34)

あるとき、ミュージたちはヘシオドスに聖なるヘリコンのふもとで羊を放牧しているときに美しい歌を教えてくれたのだ。女神たちは最初に次のような言葉をわたしに告げた：「野に住む羊飼いたちよ。食べるばかりの生まれの卑しい面汚しよ、私たちは真実に似た多くの偽りを語る方法を知っているが、望むときには真実を高らかに語る方法も知っている。」このように偉大なるゼウスの雄弁なる娘たちは言われた、そして杖、驚くほど茂り豊かな月桂樹の枝をむしりとり、それをわたしに下さった。また私の中に聖なる声を吹き込んでくださった、私が未来のそして過去の物事に栄光を与えることができるように。そして私に命じられた、永遠に生きる恵まれた者たちについて歌うように、が終始一貫して常に彼女たち自身について歌うようにと。

Mostが指摘する(2)からの3箇所は『仕事と日』からであるが、この書物はヘシオドスによって“you great fool” (Most, 111 : 286) と呼びかけられている弟ペルセース (Perses) に対して書かれた体裁をとっている。その弟が父親の遺産を多くとり¹²、ヘシオドスとの間に係争があったことを語るのが(2)の箇所である。(3)は父についての記事であり、ヘシオドスの出身地を語るものなので引用してみる。

Once he [my father and yours] came
here too, after he had crossed over a big sea, leaving behind
Aeolian Cyme in a black boat, fleeing not wealth nor
riches nor prosperity, but evil poverty, which Zeus gives to
men. and he settled near Helicon in a wretched village,
Ascra, evil in winter, distressful in summer, not ever fine.

(Most, 139 : 635-40)

かつて父もまたここに来たのだ、

¹² Cf. Most, 89 : 35-38” let us decide our quarrel right here with right judgments…already we had divided up our allotment, but you snatched much more besides… (ここでわれわれの論争を正しく解決しよう。われわれはすでにわれわれの分け前を分配したが、お前はなお多くのものをひったくり奪いさったのだ。)

アイオリスのキューメを後にして黒い船に乗って大海を渡って、
彼は富や裕福な暮らしから逃げたのではなく、ゼウスが人間に
与える忌まわしい貧困から逃げて。そして父はヘリコンの近くの
惨めな村、アスクラに落ち着いた、冬は厳しく、夏は悲惨で、
常に暮らしにくい村であるが。

ヘシオドスが決して恵まれた家庭の出身でなかったことがわかるが、弟には商売に心に向けるように言い、ヘシオドス自身は海には疎いこと、大海を渡ったのは一度だけであること、その一度が歌のコンテストで優勝した時であったことを述べた箇所が(4)である。ヘシオドスはアウリスからエウボイアに渡るがそこは、

where once the Achaeans, waiting through the winter,
gathered together a great host to sail from holy Greece to
Troy with its beautiful women. There I myself crossed over
into Chalcis for the games of valorous Amphidamas-that
great-hearted man's sons had announced and established
many prizes-and there, I declare, I gained victory with a
hymn, and carried off a tripod with handles. This I dedi-
cated to the Heliconian Muses, where they first set me
upon the path of clear-sounding song. This is as much ex-
perience of many-bolted ships as I have acquired; yet even
so I shall speak forth the mind of aegis-holding Zeus, for
the Muses taught me to sing an inconceivable hymn.

(Most, 141 : 651-62)

かつてアカイア人たちが、冬を通してギリシャから美しい女性たちの
いるトロイへ渡るために多くの軍勢を集めたところだ。
私自身はそこから海を越えてカルキスに渡った、勇敢なアンピダマスの
試合に参加するために。その偉大なる魂をもつ王の息子たちが
多くの賞品を発売し設置していたのだ。そこで私は、はっきり言えば、
歌競べに勝利を得、三つのとつての付いた三脚壺を獲得したのだ。
この壺を私はヘリコン山のミューズたちに奉納した。
彼女たちはそこで私を初めて澄んだ響きを持つ歌の道へと導いてくださった

のだった。私が荒海に耐える多くの釘を打たれた船に乗った
 経験はこれだけであるが、それでもなお私はアイギスを持つゼウスの心を
 語るのだ、なぜならミューズたちが私に驚くべき美しい歌を
 歌うことを教えてくださったからだ。

ヘシオドスはアスクラで生まれた貧しい移民の息子で羊飼いとして育てられたが、(1)にあるように、ある日突然詩人となったことになる。松平氏は(1)に書かれたミューズへの invocation は伝統的形式を踏襲したものではなく、詩人としてたつ決意であり、ホメロス流の「真実に似た虚言」ではなく「真実」そのものを語るという宣言だと述べている¹³。また Brown¹⁴ も単なる文学的技巧ではないとし、エホヴァの言葉がテコアの牧者に入ったようにミューズの言葉が羊飼い、すなわちヘシオドスに入ったのだと言う。テコアの牧者とは旧約の「アモス書」のアモス¹⁵ のことで神の声を聞いたといわれる預言者（神の言葉を預かって語る者）である。エホヴァの語る言葉は真実であるが、ミューズは「真実に似た多くの虚偽」を語る。Brown によれば、ミューズが「真実に似た多くの偽りを語る」ように、ヘシオドスの語る神話は「正統なるもの」を百科事典的に並べたものではなく、「古くからの神話を認識し、それを変化させ、それに新しい創意工夫を加えた創造的再解釈」の結果だとしている。Most は invocation とはせず、'poetic initiation' としてかなり精密な考察を加えている¹⁶。

現代人は人が突然詩人になるということはあると得ないと考えるが、古代においてもヘシオドスの経験は「夢」と解釈されたか、あるいは月桂樹の葉を食べたことから起きる酩酊状態として片付けられたと Most は言う。しかしヘシオドス自身は確かにある異常な経験—その結果として詩を書くようになった経験—をしたことを信じていたという。しばしばこの initiation は視覚の幻覚とされるが、Most は二つの視点で論じている。一つは initiation が三つの段階—1. ミューズの声聞くという聴覚の経験、2. 月桂樹の杖が足元に横たわっているという視覚的エピソード、3. 過去と未来について詩を作る能力が自分自身にあるという自覚—をもつことである。二つ目の視点は initiation とヘシオドスという名前に関するものである。Most によれば、initiation は常に人生の変化を意味し、人生の変化はしばしば名前の変化という特徴をもつ。ヘシオドスが自分の経験によって名前を変えたという証拠はない

¹³ 松平千秋訳、『仕事と日』、178-88.

¹⁴ Cf. Norman O. Brown, tr., *Theogony* (Prentice-Hall, 1953), 35-36. 今後同書への言及は Brown と記す。

¹⁵ 「アモス書」第1章、1-2節：テコアの牧者の一人であったアモスの言葉。それは、ユダの王ウジヤとイスラエルの王アハズの子アモスの時代、あの地震の二年前に、イスラエルについて示されたものである。/ 彼は言った。主はシオンからほえたけり エルサレムから声をとどろかされる。羊飼いの牧草地は乾き カルメルの頂は枯れる。(新共同訳による)

¹⁶ Most の initiation に関する説明については、Cf. Most, xiii-xvi.

が、Most はヘシオドス自身ミューズとの経験以後自分の名前の意味をよく理解したであろうと言う。Most の説は以下である。

語源的にいうと彼の名前は“to enjoy” (*hedomai*>*hesi-*)と“road” (*hodos*)の組み合わせのようであり、「旅に喜びをもつ人」という意味になり、商人の息子にふさわしい名である。しかし『神統記』の序文においては彼の名前は特定の全く違った響きをもつ。ヘシオドスはミューズに対して形容辞“*ossan hietsat*” (“sending forth their voice”)を60行足らずの中で4回(10, 43, 65, 67), それも6歩格の最後の目立つ位置に用いている。またこの2語は語源的にヘシオドスの名前に適している。つまり, *hieisai*, (sending forth) は to send という意味から派生したものであり, *ossan* (voice) は *aude*, (voice) の同意語である。そしてこれはミューズが彼に与えたとするものであり, 語源的にも意味論的にも *avoide*, すなわち *poetry* と関係する語である。したがって“*Hesi-odos*”の語源を“he who sends forth song”としたい。恐らく, ミューズが彼を新しい人生に導いたとき, 彼は自分の名に新しい意味を与えたのであろう。父親が彼を商人にしようとした名前は結局彼にとっては実現しないものであり, 代わりに詩人としての人生に導いているのを彼は知ったのだ。

この Most の説は極めて文学的だが独創的で説得性もある。ヘシオドスとホメロスの時代の順序についても彼は独特である。この両詩人が同時代人と考えたのは古代や中世の人たちであり, 現代は普通ホメロスが年上と考える。しかしそれはヘシオドスが作品の中で自分の名前を明かし, 自分に関していくつかの情報を与えることは, 主体の発達段階において自己を隠すことより後の段階と考えられるからだとする。彼は文字との関連において考えれば必ずしもヘシオドスのほうが年下とは限らないというが, いずれにしても二詩人の年齢については決めがたいというのが Most の意見である。因みに『神統記』の訳者, 廣川洋一氏はヘシオドスのおよその生存年代を前 750-680 年としている¹⁷。

(4)

では『神統記』をみていこう。Theogony の意味は“birth of the god(s)”(「神(々)の誕生」)だというのが (Most, xxviii), この作品は Most によれば「世界の宗教的・道徳的・物理的構造に責任をもつべき神々, その起源と組織を包括的に説明したもの」(Most, xxvi) で, Most 編の原典で 1,022 行からなる作品である。それは事物の存在から始め, ゼウスが至高の権力をもち正義を執行する現存の支配体制を語る時に頂点に達する。まず前述のヘシオドスと

¹⁷ 廣川洋一訳, 『神統記』(岩波書店, 2009), 166.

ミュージズとの関わりを含めた invocation から始まる。その次に世界の最初の生成が語られる。原初の存在、「カオス」¹⁸ (Chasm), 「大地」(Earth), 「エロス」(Eros) の誕生である。そして「カオス」と「大地」から神々が生まれる。「カオス」からは「幽冥」と「夜」が、「夜」から「澄明」と「昼」が生まれる。

歴史をもつのは「大地」から生まれる者たちである。この者たちの歴史の中では二つの戦いと二つの統治の話が語られる。後者は末っ子の息子による専制君主である父親の追放である。一つは「大地」の末っ子クロノス (Cronus) による、子どもたちを飲み込む父親「天」(Sky) の追放であり、もう一つはゼウスによるやはり子どもたちを飲み込むクロノスの追放である。これらの追放は子から自分の地位を守るためであるが、ゼウス自身は子を飲み込む代わりに、子の母親メティスを飲み込んでしまう。

前者、すなわち二つの戦いの最初はクロノスの子どもたちとタイタン族との戦いである。この戦いは優に 10 年間続くが、Most はこの戦いはホメロスから生まれたトロイ戦争をモデルとしているとよいと指摘している (Most, xxxiii)。この戦いにおいてオリンポスの神々が勝ち、『神統記』はここで終わることもできた (Most, xxxiii)。しかしヘシオドスはそうせずに、「大地」に最後の子テュポエウスを生ませ、この怪物の神との戦いが二つ目の戦いになる。この怪物神への言及の理由を Most は二つ提示している。一つはわれわれすべての最初の母である「大地」に最後の怪物の子を与えることによって「大地」の子孫の話しを終わらせるためであり、もう一つの説明はテュポエウスの誕生はゼウスの武勇を実証する機会を与え、それによって彼が至高の力と統治にふさわしいことを証明することである。確かにこのテュポエウスとの戦いの勝利によってゼウスは神々から絶対の権能を認められるのである。

Brown はヘシオドスが参考にした神話として三つのものを指摘している。ホメロスのもの、認識されていない地域や種族特有のもの、古代の近東のものである。彼は、ヘシオドスの獨創性はそうした神話から役立つものを選択したこと、その選択したものを意味のある構造に組織立てたことにあるとしている (Brown, 36)。Most もヘシオドスが多様な伝承を選択し体系化したとする。それによって消えた伝承もあるが、『神統記』が韻文で書かれた神と宇宙の発生についての最古のギリシャ伝説であることは間違いのないと言う (Most, xxxiv)。『ギルガメシュ叙事詩』に「ノア神話」が出てくるように、神話には相似の話がある。Most は、『神統記』に関しては、*Enuma Elis* というバビロニアの創造叙事詩といくつかのヒッタイト

¹⁸ “chasm” とは「深い割れ目、深い溝」といった意味である。ここでは廣川洋一氏の訳「カオス」を用いた。しかし Most は、しばしば ‘Chaos’ と訳されるがそれは誤解だとし、ヘシオドスは ‘a gap or opening’ を意味していると述べている。(Most, 13)

の神話に極めて似た点があるが、相互の影響関係を証明することはできないとしている (Most, xxxv)。

ゼウスが神々の王者になった後、『神統記』は彼と女神たちとの結婚、その後の神々の結婚、女神と人間の男との結婚などを語って終わる。ゼウスの最初の妻は前述のメティスであるが、彼女はアテナを生み次に乱暴な息子を産むことになっていたが、その前にゼウスに飲みこまれる。(アテナは後にゼウスの頭から生まれる。) 次にゼウスはテミスと結婚し、人間の営みに気を配ってくれるという「季節女神たち」—エウノミア (Eunomia, Lawfulness), デイケ (Dike, Justice), エイレネ (Eirene, Peace)—が生まれる。また「運命たち」が生まれるが、彼女たちは人間に良い運と悪い運を授けるといふ。

『神統記』はゼウスが最高の権威をもつことによって統治される世界を語っているが、その世界の中で人間はどこに位置していたのだろうか。「季節女神」、「運命」の役割によっても、ヘシオドスが神が人間の運命を支配していることを認識していたことは明らかであるが、『神統記』の中でそれが最も如実に表れているのはプロメテウス神話であろう。人間がゼウスから不幸を与えられたのは、人間自身の罪ゆえでなく人間に火を与えたプロメテウスの罪によるからである。メソポタミアでは人間を作るのに罪深い神の血が混ぜられた。ゆえに人間は本来罪をもつ。楽園は初めからないとも言えよう。アダムとエヴァは神に背くことによって楽園を追われる。ゆえに楽園願望は人間の根源に存在する。しかしギリシャ神話では人間は神によって幸福にも不幸にもなる。人間に元々楽園があったかどうかは、人間の創造過程と同様不明である。前述のようにある種の人間には死後行くべき楽園はあるが、普通の人間にはない。しかし五時代説話における第一の黄金の種族は神と同様の暮らしをしており、その暮らしが失われたのはプロメテウスが原因なのか。そのあたりは判然としない。『仕事と日』のところで考えたい。

プロメテウスは「天」と「大地」の子イアペトスの息子であるが、ゼウスが火(よき物)を「地上に暮らす身の人間ども」(“the mortal human beings who live upon the earth,” Most, 49: 564-65)に渡さないで、プロメテウスはそれを盗む。ゼウスはその代わりに、「災い」(“an evil,” Most, 49: 569)を人間に与えようとする。それが「この美しき邪悪なるもの」(“this beautiful evil thing,” Most, 51: 585-6)たる、土から作られた乙女である。ゼウスは彼女を「神々と人間どもがいる場所」(“where the other gods and the human beings were,” Most, 51: 587)に連れて行く。そしてこの女から女性という種族が生まれ、男と共に住むことによって死すべき人間にとって「大きな悲しみ」(“a great woe,” Most, 51: 592)が生まれるのである。「善悪を知る木」の実を先に食べたエヴァによって人間が楽園を追われるのに似ている。キリスト教においては神への信仰によって人は楽園を取り戻すといふのであろう

が、ギリシャ神話においては人はゼウスから与えられた悪からいかにして救われたらよいのか。それともオイディプスのように神の与えた運命からは逃れられないのか。それを語ることが『仕事と日』の大きな目的のように思う。

(5)

『仕事と日』は Most 編の原典で 828 行の作品であり、ヘシオドスとの間に遺産をめぐって争いがあった弟ペルセウスに対しての勧告の形をとっている。その勧告は、正義に敬意を払うこととよく働くことである。また農業、航海、その他の経済的、社会的、宗教的行為が成功するためにはいくつかのルールを守ること、物事には良い日と悪い日がありそれを正しく守るためのルールがあること、それを守ることによって成功が達成されることが説かれている。Most は『神統記』と『仕事と日』には連続性があり、前者は神を中心に置いているが後者の中心は人間だと言っている (Most, xlili)。また両方の作品が価値観、特に正義を扱っているが、前者が神の視点における正義であるのに対し、後者は人間の視点で考えているとも述べている (Most, xliiv)。

(4) の最後で述べた人間の「災い」からの救いに集中するために、プロメテウスの火盗みの話に入りたい。まずゼウスは人間に「生命の糧」(“the means of life,” Most, 91 : 42) を人間に与えず隠した。プロメテウスがゼウスを騙したからである。それがなければ人は「一日さえ働けば一年まるまる働かずに十分のものを得ることができたのだが。」(“you would easily be able to work in just one day so as to have enough for a whole year even without working,” Most, 91 : 44-45) しかしそれだけではなく、人間に「致命的な悪」(“baneful evils,” Most, 91 : 49) を計画し火をも隠してしまう。それをプロメテウスは盗み人間に与えるが、ゼウスは怒ってプロメテウスに向かって次のように言う。

“Son of Iapetus, you who know counsels beyond all others,
you are pleased that you have stolen fire and beguiled my
mind—a great grief for you yourself, and for men to come.
To them I shall give in exchange for fire an evil in which
they may all take pleasure in their spirit, embracing their
own evil.”

(Most, 91 : 54-58)

イアペトスの息子よ、誰よりも思慮分別を知っている人よ、

お前は火を盗んだこと、私の心を騙したことで得意になっているが、—それはお前自身にとっても人間にとっても来るべき大きな悲しみなのだ。人間には火と交換に悪を与えよう。かれらは皆その悪の中で精神の喜びを得ることになるのだ、自分自身の悪を抱きながら。

ゼウスはヘパイストスに乙女を創るよう命じる。土と水をできるだけ早く混ぜ、人間の声と力を注ぎ、不死なる女神たちの顔に似た美しい乙女が創られたのである。彼女はアフロディテのように美しく、アテナによって様々な技芸を教えられ、豊かに作られた布を織ることを教えられるが、ヘルメスによって「犬の心と泥棒のような性格」(“a dog’s mind and a thievish character,” Most, 93 : 67) を注がれた。そして神々の使者は彼女に声を与え、パンドラ (Pandora) と名づけた。その意味は (“All-Gift,” Most, 93 : 80) という。なぜならオリンポスの館に住む神々が彼女に「贈り物」を与えたからである。「贈り物」、それはパンを主食としている人間にとっての「悲哀」(“a woe,” Most, 93 : 82) であった。プロメテウス (Prometheus は Forethought の意) の兄弟であるエピメテウス (Epimetheus は Afterthought の意) はプロメテウスからゼウスからの贈り物は決して貰わないよう言われていたにも関わらず、その贈り物すなわちパンドラを受け取ってしまう。エピメテウスが思慮浅い愚か者としても、悪、災い、悲哀という不幸は人間の罪ゆえではなく、プロメテウスへのゼウスの怒りゆえに与えられたことになる。それ以前の人間は幸せであったとヘシオドスの言葉は次のように続く。

For previously the tribes of men used to live upon
the earth entirely apart from evils, and without grievous
toil and distressful diseases, which give death men. [For
in misery mortals grow old at once.]

(Most, 95 : 90-93)

なぜなら以前は人間の種族は悪とは全く無縁に
人間に死をもたらず悲しい骨折りや失意に満ちた病気もなく、
地上に住んでいた。(なぜなら死すべき人間は惨めになれば
直ちに年を取るから。)

この理屈では人間は不死の存在にみえる。がヘシオドスにおいて人間には「死すべき」

(mortal) という形容詞が付くことは絶対的な事実である。五時代説話の黄金の種族も不死ではない。人間が不死でないことはギリシャ人にとっては自明の理であり、問題なのは生きている時の状態といえるのかもしれない。ともあれ女が創られるまで人間は不幸とは無縁の生活をしてきたのだ。女は甕の大きな蓋を動かし、その中身、人間にとっての致命的な悪、を招いてしまった。甕の底に残ったのは「希望」(“Anticipation,” Most, 95 : 96) だけである¹⁹。希望が残ったのは救いであるが、Mostによればそれは必ずしも良い希望だけではない、まさに anticipation であり、悪いことの予想もあるという。しかし予想がつくというのはそれへの対処を考える時間があるという意味では、全くの不運ということではない。これは人間には良い運と悪い運の両方があるという考え方と同じであろう。しかし良い悪いを決めるのが神なのか、人間の責任で決まるのかは定かではない。がここではパンドラ・パンドラ誕生以前の人間・五時代説話との関わりを考えたい。

五時代説話は「神々と死すべき人間が同じ起源から生まれた」(“how the gods and mortal human beings came about from the same origin,” Most, 95 : 107-109) という話しとして語られる。まず最初に創られたのが黄金の種であるが、この人種は「言語を与えられた人間の種」(“the race of speech-endowed human beings,” Most, 97 : 109-10) といわれ、それを創ったものは「オリンポスに住む神々」(“the immortals, who have their mansions on Olympus,” Most, 97 : 110-11) である。この黄金の種の住処および生活は以下のように説明されている：

…just like gods they
spent their lives, with a spirit free from care, entirely apart
from toil and distress. Worthless old age did not oppress
them, but they were always the same in their feet and
hands, and delighted in festivities, lacking in all evils ; and
they died as if overpowered by sleep. They had all good
things : the grain-giving field bore crops of its own accord,
much and unstinting, and they themselves, willing, mild-
mannered, shared out the fruits of their labors together
with many good things, wealthy in sheep, dear to the
blessed gods.

(Most, 97 : 112-121)

¹⁹ Cf. Most, 95n. Mostによれば、「希望」はしばしば“Hope”と訳されるが、ギリシャ語では善だけではなく、悪の予想をも意味するという。それで彼は hope ではなく anticipation にしたという。

まさに神々のようにかれらは生涯を過ごした、心煩うことのない精神をもって、骨折りや失意には全く関わることなく。無益な老齢が彼らを押しつぶすことはなく、かれらは常に手も足も変わらず元気であった、そしてお祭り騒ぎや祝い事を楽しみ、あらゆる悪のない生活を送っていた、そしてあたかも眠るがごとく死んだ。彼らはあらゆる良きものを持っていた：穀物を生み出す畑はひとりでに実りをもたらした、豊かにそしてもの惜しみすることないほどに。また彼ら自身は、意欲的であり、また物腰は穏やかで、労働の結果を多くの良きものと共に皆に分け与えた、羊も豊かに所有し、恵まれた神々にも愛されて。

苦悩のないこうした生活はこの世の楽園であろうが、不死ではない。かれらが地上を去った理由はわからない。死後の彼らについてヘシオドスは次のように語る：

But since the earth covered up this race, by
the plans of great Zeus they are fine spirits upon the earth,
guardians of mortal human beings : they watch over judgments and cruel deeds, clad in invisibility, walking everywhere upon the earth, givers of wealth ; and this kingly honor they received.

(Most, 97 : 122-26)

しかし大地がこの種族を覆って以来、偉大なるゼウスの計画によって、彼らは今地上における美しい聖霊なのだ、また人間の守護者でもある。彼らは裁きと残酷な行いを見つめている、目には見えないが、地上の至る所を歩き、富を与えるものとなっている。この王者のような名誉を彼らは受け取った。

ここでは人は不死を求めてはいない。ギリシャ神話においては死は不幸ではなく、不幸なのは苦痛を伴う死のように思われる。パンドラがもたらしたのは災いではあっても死ではない。これはギリシャ神話における注目すべき点の一つではないだろうか。

黄金の種族が不幸をもっていないのなら、まだ女性はいないということになる。次の銀の時代の創り主もオリンポスの神々であるが、この種族は黄金とは余りに逆の乱暴な種族である。この種族が消えた理由は明確である。

Then Zeus,
Cronus' son, concealed these in anger, because they did
not give honors to the blessed gods who dwell on Olympus.

(Most 99, 137-39)

それでゼウス、
クロノスの息子である彼は、怒ってこれらの種族を隠した、
かれらはオリンポスに住む祝福されている神々を敬うことを
しなかったからである。

銀の種族は神に対しての罪を犯している。滅ぼされる理由がある。しかし彼らは死後地下に住み、「祝福された人間」(“blessed mortals under the earth,” 99 : 141) と呼ばれることになる。銀の種族にとっては地下が楽園ともいえよう。女性の存在は不明である。次の種族は青銅の種族であるが、この作り主はゼウスとなっている。第三の種、青銅の種族は恐るべき暴力的な種であり、お互いに殺し合い地上を去っていく。死後かれらには居場所はない。乱暴なこの種族には当然女性がいると見るべきであろう。

次に来る第四の種族はゼウスによって創られた種族である。

a fourth one, . . . the godly
race of men-heroes, who are called demigods, the genera-
tion before our own upon the boundless earth. Evil war
and dread battle destroyed these, some under seven-gated
Thebes in the land of Cadmus while they fought for the
sake of Oedipus' sheep, others brought in boats over the
great gulf of the sea to Troy for the sake of fair-haired
Helen. There the end of death shrouded some of them, . . .

(Most, 101 : 158-65)

第四の種族…英雄という

神のような種族だ、かれらは半神と呼ばれ、果てしなき大地の

われわれの種族の前の世代の人々だ。邪悪なる戦争と
 恐ろしい戦いがこの種族を滅ぼしたのだ、ある者はカドモスの
 地の七つの門をもつテーベで、オイディプスの羊を守る
 ために戦っているときに、またある者は金髪のヘレンのために
 トロイへと大海の上を船で運ばれていったとき。
 そこで死という終わりの時によって隠された者もいたのだ。

半神、つまり英雄 (hero or heroine) であるが、この種族が青銅の種族の後に来る理由はなんだろうか。それについては Tandy & Neale は二つの理由を挙げている (Tandy & Neale, 70)。一つはトロイ戦争の「存在」を事実と認めるため、もう一つは英雄の子孫だと主張する人々の地位を否定するためである。後者についてはトロイ戦争において英雄はすべて滅びたか、ゼウスによって運ばれたかしているの、その子孫は誰もいないはずなのだ。トロイ戦争には英雄だけではなく人間もいた。つまり第四と第五の種は共存している時代があったわけであり、第四と第五の種は続いてなければならなかったのである。

神の子であるこの種族には当然女性は存在していることになる。女性なしで人の誕生はあり得ないなら、黄金の種族の存続は不可能と思うがこれも不明である。人間創造の神話がない限り、パンドラを含めたプロメテウス神話と五時代説話に整合性を求めることには無理であろう。また、なぜこの説話が神と人間の起源が同じである説明になっているのかも不明である。

第五の種族、それは鉄の種族であり、苦悩に苛まれる現在の人間である。まさにパンドラゆえの苦悩する人間である。では現在の人間は幸福になるにはどうすべきか。人が永遠に生きることでできる楽園はない。それをギリシャ人は受け入れている。しかし苦悩に満ちた生活が幸せであるわけではない。鉄の時代の人間はどうすれば幸福になれるのか。プロメテウス神話は『神統記』においてすでに語られるが、そこでは人間の救いはない。『仕事と日』において、ペルセースへの勧告の形をとってはいるが、人間の救われる道が示される。これは Most がいう二つの作品の連続性の一つの意味になるのではないか。働くこと、それが人間を救う道ではないだろうか。

“Perses, you of divine stock, keep working” (Most, 111 : 299. 「高貴な家柄の出のペルセースよ、働くのだよ」) とヘシオドスは弟に言う。

…so that your
 granaries will be filled with the means of life in good sea-

son. It is from working that men have many sheep and are wealthy, and if you work you will be dearer by far to immortals and to mortals : for they very much hate men who do not work.

(Most, 113 : 305-10)

そうすればお前の穀物倉は生命の糧で十分満たされるだろう。働くからこそ人は多くの羊を持ち、裕福なのだ。そしてもしお前が働くなら、お前は不死なる神々に愛されるであろう、また死すべき人間にも大事にされるであろう。なぜなら彼らは働かない人を非常に憎むものであるから。

働くことが神々の希望であるということは以下の引用にも表現されている。労働をしないこと、すなわち怠惰が「飢え」を引き起こし、それが神々や人間を怒らせるとヘシオドスと言う。

…Famine is ever the companion of a man who does not work ; and gods and men feel resentment against that man, whoever lives without working, in his temper like stingless drones that consume the labor of the bees, eating it without working.

(Most, 111 : 302-6)

「飢え」は常に働くことをしない人の伴侶なのだ。そして神々も人間もだれであろうと、働かずに生きている人に対して憤りを感じるものなのだ。そういう人間は働くことなしにミツバチの労働を食べてしまう針のない雄蜂のような気質をもつから。

「神々も人間も」というところは前に引用した部分と同じであるが、「人間」を入れるのは世間でトラブルを起こしがちの弟ペルセウスに対する言葉として現実味があるといえる。働くことが神々を喜ばせるということは、労働が「正義」につながるからである。この点については必ずしも論理的に書かれているとは言えないが、ヘシオドスの思考の流れを追っていくとそういう帰結になるように思う。「正義」は『神統記』ではゼウスとテミスの娘「季節

女神」の一人ダイケで「人間の仕事」(“the works of mortal human beings,” Most, 75 : 904)に気を配る女神として説明されている。『仕事と日』においては、「正義」はゼウスが人間だけに与えたものであると、ペルセースに以下のように言う。

…give

heed to Justice, and put violence entirely out of your mind.
This is the law that Cronus’ son has established for human
beings : that fish and beasts and winged birds eat one an-
ther, since Justice is not among them ; but to human be-
ings he has given Justice, which is the best by far

(Most, 109-11 : 274-79)

「正義」に

注意を払いなさい。そしてお前の心から暴力をすっかり出しなさい。
これこそクロノスのお子 [ゼウス] が人間のために制定した
法である。その結果魚や獣や翼持つ鳥はお互いに殺し
合うのだ、「正義」が彼らの中にはないからだ。しかし人間には
ゼウスは「正義」を与えたのだ、正義こそ最良のものなのだ。

「正義」は人間に与えられたものであるから、人は動物と同じように暴力を用いてはならないのだ。ヘシオドスは暴力を避けるよう言うてから、「正義」こそ「災い」を遠ざけるものだという。

…those who give straight judgments to foreign-
ers and fellow-citizens and do not turn aside from justice at
all, their city bloom, and the people in it flower. For them,
Peace, the nurse of the young, is on the earth, and far-see-
ing Zeus never marks out painful war ; not does famine at-
tend straight-judging men,nor calamity, but they share out
in festivities the fruits of the labors.

(Most, 107 : 225-35)

外国の者にも同胞にも正確な
正義を与え、正義からまったく道はずさない者たち、

かれらの都市は繁栄し、そこの人々は栄えるのだ。かれらには若い人たちを育てる「平和」が地にあり、はるかを見渡すゼウスも苦しい戦争を与えることは決してない、また飢えも災いも正確な正義を行う人に伴うことはない、かれらは労働の成果を楽しみ宴の中で分け合うことができるのだ。

暴力によって生きようとする者には、ゼウスによって罰がくだされる (Most, 107 : 238-40)。しかし正義を行う者、正義に耳を傾ける者には飢えも災いもやってこない。暴力による生き方をとらない者、すなわち「正義」に従って生きる者は、幸せになるために働こうとする。働くことによって裕福になり飢えからは遠ざかり、神々に愛されることによって災いから逃れることができるからだ。これが「鉄の時代」の人間が幸福になるための方法ではないだろうか。

『仕事と日』は、パンドラ・五時代説話・正義・労働とつながる流れを終えると、様々な人生訓に話しを移し、よき社会生活を送るためのマナーや、農事暦などを語っていく。そして『仕事と日』は次のような言葉で締めくくられる。

These days are a great boon for those on the earth. But the others are random, doomless, they bring nothing. One man praises one kind of day, another another ; but few are the ones who know. One time one of these days is a mother-in-law, another time a mother. Happy and blessed is he who knows all these things and does his work without giving offense to the immortals, distinguishing the birds and avoiding trespasses.

(Most, 153 : 822-29)

こういった日々は地に住む者たちにとっては大きな恩恵となる日である。しかしその他の日は行き当たりばったりであり、運命もわからず、何物をももたらさない。様々な人が様々な日を褒める、が本当にわかっている者はほとんどいない。これらの日はある時は継母になり、またある時は母親になる。幸せで祝福される者は、こういったことすべてを知り、神々を怒らせることなく、鳥を識別し、数々の過ちを避け、自分の仕事をする人である。

以上ヘシオドスの楽園観を探しながら、『神統記』と『仕事と日』を概観したが、この二つの書物とも楽園への関心を示していない。ヘシオドスのみならずギリシャ人すべてにとって楽園は得られるものではないのであろう。人間は「死すべき者」である。まさに人間が創られた時から人間はその運命を背負っている。その創造の話しがないことは確かにギリシャ神話の著しい特徴であり、また楽園に関心がないことの証拠でもあろう。人間は大抵生まれた時は無垢なる楽園をもつものであり、それを失うが故に楽園に憧れるものである。誕生に関心がなければ失うものがないのは当然であり、従って憧れもないであろう。

人間に災いが与えられたのがプロメテウスのせいだとして、その罰たるパンドラがもたらしたものに死がなかったことも、人間が不死とは全く関係のない存在であることを、ギリシャ人が認識していたことの証拠ではないだろうか。しかし、災いは避けたい。ヘシオドスはそのためにこの二つの書物を残したと思いたい。災いを避けるために、人間は正義を行わなければならない。悪や暴力ではなく、正義によって幸福な生活を得るためには、働かなくてはならない。ゼウスから正義を与えられなかった動物とは違って、人間は働き正義を行うことによって神々から愛される存在となる。それが「死すべき人間」の得られる「幸せ」であり、ヘシオドスにとっては鉄の時代の人間が得ることのできる「楽園」ではないだろうか。ホメロスの詩が「秩序の回復」を求めたものであるとして、それは神の秩序なのか、それとも人間の秩序なのか、それはまた気の遠くなるような遠大な問題である。ヘシオドスがホメロスの世界に少しでも光を差しかけることを期待したい。

【研究ノート】

都会の隣人を愛しなさい(4)*

吉 田 信 彌

第4章 隣人愛はどこからくるのか？

1. 情動の理論

孟子が性善説の論拠にした喩え話は有名である。もしよちよち歩きの子供が井戸に落ちそうなのを見たら、だれでも皆、はっと驚き、憐れみの情を抱くだろう。助けようと思うだろう。それは子供の親とよしみを結びたいからとか、仲間や友達から誉められたいからとか、助けなかったときの非難を恐れるからではない。心底、助けたいと思う。それが「惻隠之心」である。惻隠、羞惡、辞讓、是非の心はもともと人間に備わっていて、それを端緒に仁義礼智の徳への発展する、というのが孟子説である。

憐れんでかわいそうに思う。同情する。悲しむ。怒る。そして救出されたときは喜ぶ。こうした喜怒哀楽の感情はどこから来るのだろうか。

人間の感情（情動 emotion）をめぐる説には、「悲しいから泣く」のか、「泣くから悲しい」かの対立があった。常識では悲しいから泣くと思うだろう。「泣くから悲しい」説を唱えたのは、アメリカの心理学の父ウィリアム・ジェームズ（W. James）である。同じ頃に生理学者ランゲ（C. Lange）も説いたので、ジェームズ-ランゲ説（James-Lange theory）と呼ばれる。それは、身体の変化（＝泣く）が先にある、その変化を感じるのがわれわれの情動経験（＝悲しい）である、と説明する。

情動理論の対立点の1つは身体反応の位置づけである。心臓がドキドキするとか、涙がでるなどの生理的な興奮（身体）が先にあり、しかるのちに情動の体験（精神）が生じるのがジェームズ-ランゲ説である。順番には同時もある。脳の視床を経由して生理的身体的反応（身体）と情動体験（精神）とが同時に起きるとするのがやはり二人の学者の名前をとった Cannon-Bard 説（Cannon-Bard theory）である。そのほかに、通俗的な心理主義は心理体験（精

* 本稿は、教養学部論集 158 号、159 号、160 号に掲載された研究ノート（吉田，2011a, b, c）の完結編である。

神)が先で生理的反応(身体)はそのあとに生じる、と考えるだろう。いずれにしても、身体と精神とがどのように関係するかの心身問題(body-mind problem)である。哲学の基本的問題である。それだけにホットな論争になる。

ここで紹介するのは、情動に関する現代の感情理論の源流となるシャクターとシンガーの情動の二要因理論(two-factor theory of emotion)である(Schachter & Singer, 1962)。情動の二要因理論は、神経の興奮がまずあり、それを認知的に解釈してわれわれの感情が成立すると説く現代の代表的な情動理論である。「泣くから悲しい」派である。

感情が起こるときの生理的な興奮を生理的喚起(physiological arousal)と呼ぶ。Arousalは覚醒と喚起の2つの訳がある心理学の専門用語である。アラウザルとカタカナ表記する学者もいる。アラウザルと言ったら猿の一種と誤解されたと嘆いた心理学者もいたし、アロウザルと誤って発音されることあるので、カタカナ表記は一般向けには注意が必要だろう。

その生理的な喚起は中立で、いわば情動のエンジンのようなものである。それを悲しいとか嬉しいとかに仕分けするのが認知である。認知は方向を定めるかじ取り役である。自動車のハンドルである。情動は生理的喚起と認知の二要因からなる、というのがシャクターの情動の二要因理論である。情動の成立過程で認知の役割を強調するのが1つの特徴である。

この理論の次の特徴は、さまざまな感情に対応する多様な生理的身体的な変化があるのではない、とする点である。

同じ喜びにも快哉を叫びたいような喜びや、じわじわとしかし確実に沸いてくる喜びなどがある。もしジェームズ-ランゲ説が正しいなら、微妙な感情の差異に応じて、繊細に異なる身体の変化が観察できるはずである。大声をあげて叫びたいような喜びとしみじみとかみしめるような喜び、あるいは怨みと嫉妬とでは、感情に先立つ体の反応に違いがあるはずである。その生理的指標を探して、その測定方法を確立すれば、多様な感情体験を生理学的な測定法によって弁別することができる。それが多くの生理学者や心理学者の夢であった。

ところが、実際に研究を重ねても情動の違いを的確にかつ繊細に反映する生理指標がなかなか見つからないのが実情であった。それは測定の方法に工夫が足りないから、機械の精度が悪いからと考え、研究者は実験を続けてきた。

これに対してシャクターとシンガーは研究の前提が間違っていると考えた。彼らは当時の研究をレビューして生理的な指標は情動体験の差異を弁別しない、と断じた。たとえば胃壁の生理反応にはせいぜい二種類程度しか区別できなかったのに、われわれの感情生活はもっと豊かである。そこで、われわれの感情の多様性は生理的身体的変化が多様だからではなく、認知が貼りつけるラベルが多様であるからだ、と彼らは考えた。

そして、二要因理論は生理的喚起と認知の二要因の関係はかけ算の関係にある、と説く。

どちらか一方がゼロであるなら情動もゼロ。一方が欠落したならば、情動は成立しない、と仮定する。

では、シャクターとシンガーはどのような実験をもとに、彼らの情動の二要因理論を構築したのだろうか。有名な彼らの実験を詳しくみていこう。

2. シャクターとシンガーの実験構想

情動の二要因理論にとって、生理的な喚起を起すものはなんでもよい。地下鉄で人が倒れるのも生理的喚起を生じさせるに十分であるが、列車の中では生理的な喚起があったかを測定して確たる証拠をつかむのは難しかろう。そこでシャクターとシンガーは生理的喚起を起こすために薬を使った。エピネフリンという、アドレナリンなどと同様の交感神経作用剤がある。作用は交感神経を興奮させる。血圧をあげる。心拍を増加させる。皮膚の血流を低下させ、脳や筋の血流を増す。血糖と乳酸が増加し、呼吸数も微増する。自覚症状としては心拍数が増加するので動悸を感じたり、手の震えやときどき顔面がほてって紅潮したようになったり、息が早くなる。個人差はあるものの、かなりの人に効く。効果は注射後3分から5分以内に現れ、持続時間は10分から60分である。このエピネフリンを使って被験者の生理的な喚起を操作するのが彼らの実験であった。

二要因理論では、薬による生理的な喚起自体はニュートラルである。感情の質を決定づけるのは認知の作用であるから、注射をされた被験者は次のようになると二要因論は予想する。

注射をされた被験者に薬が興奮するような作用があると告げた場合は、被験者は楽しそうな場面や腹が立つような事件に遭遇しそれに多少感情的になったとしても、自分の高揚は薬のせいであり、真に共感して感情が起きたせいではない、と判断する。薬のせいだと原因を推測し、自分の状態を説明する過程が認知である。そう認知した被験者達はそれほど感情的になることはないだろう。しかし、注射された薬は作用がないと偽りの情報を与えれば、被験者はうきうきする場面でなんとなく高揚し興奮したのは、薬のせいではなく、自分が置かれた状況のせいだと思う。だから、楽しいとか腹立たしいという感情が湧くだろう。二要因論では、認知はそのような切りわけをする。かじ取り機能である。

エピネフリンは生理的な喚起を起こす作用がある。もしそういう作用のない薬を注射しておいて、それがエピネフリンのような興奮する作用があると被験者に告げたなら、どうであろうか。被験者は興奮すればそれは薬のせいと認知するだろうが、薬による生理的な喚起は起きない。二要因論は喚起がなければ感情は成立しないと仮定する。

彼らの実験では、薬効のない偽物を被験者に薬のようにして与えるという偽装が行われる。

一般に薬物の効果を調べる実験では、薬を打つ操作を加えたのを実験群、薬を打たないのを統制群として、両群を比較する。そのときの統制群の被験者は薬を投与されず、ただのんびりしていることは少ない。統制群がなにもしないなら、実験群との差異は薬物の効果だけでなく、注射を受けたか受けないかの差異も混入する。そこで統制群は、たとえば実験群の被験者が注射をされるなら、同じように注射を受け、注射についての説明も同じになるようにするのが普通である。ただし注射液は当該の薬物が入っていない、作用のないものである。このような統制群をプラシーボ (placebo) 群と呼ぶ。

医学には偽薬効果 (プラシーボ効果) というのがある。患者に薬効がないものを、さもよく効く薬と思わせて与える。それでも治療効果があがることがある。患者を結果的には騙すので倫理上批判のある治療であるが、患者と医師の信頼関係がないと成立しない高度な医療とみる見方もある。そのプラシーボである。

薬物やアルコールなど口からふくむ物質の効果を調べるには、プラシーボ群を統制群に使う。アルコールのように誰もがなじんでいるものでは、プラシーボ群と言っても、被験者はアルコールかどうかはすぐわかってしまうだろう。しかし、巧妙に臭いや味をアルコール飲料に近い飲み物を用意し、プラシーボ群とするアルコール実験もある。

シャクターとシンガーの実験では、プラシーボ群にはエピネフリンの代わりに食塩水を注射する。食塩水の注射はなんの作用ももたらさない。生理的な喚起を起こさない。興奮作用がないから、人が怒っている場面やうきうきしている場面を認知しても、プラシーボ群には実験群と異なり情動は生じない。実験群は生理的喚起があるから、同じような場面に遭遇すればそこに怒りや幸福の感情が成立する。これが彼らの仮説である。

被験者を騙す実験は読むほうも騙されそうになる。実験のあらましを理解するために復習すると、シャクターの実験ではすべての被験者は注射を打たれる。それは共通である。しかし、それがエピネフリン (実験群) かプラシーボ (プラシーボ群・統制群) かにわかれる。エピネフリンを注射された中でも効果を正しく説明を受ける群 (効用告知群) と注射の効用について誤った説明を受ける群 (にせ告知群) とにわかれる。注射のあとですべての被験者は実験者が操作したある社会場面に遭遇する。それは実験のサクラがはしゃぐような場面と怒るような場面との2つが用意される。そこで、被験者の情動の強さを測定する。

シャクター達の仮説によるなら、最後に測定した各群の情動の強さは、次のような順番になるはずである。

にせ告知群 > 効用告知群 = プラシーボ群

にせ告知群は注射の生理的喚起とサクラが演出する場面とから、情動を自覚するだろう。しかし、注射の効用を聞いた効用告知群は、同程度の生理的喚起はあり、同じような場面に

あっても、自分の内的な高まりは注射のせいと認知するから、情動は弱いだろう。プラシーボ群は生理的喚起がないので、サクラの演技に誘導されて本当に怒ったりしないかぎり、強い情動にとらわれることはないだろう。理由は異なるが、効用告知群とプラシーボ群は情動が生じない群と位置づけられた。そのように結果が出れば、情動の二要因理論は支持される。以上がシャクターとシンガーの構想である。

実験はもう少し細かく、にせ告知群には、薬は効果がないと告知する無効告知群と、薬は実際にはあり得ない効果があると誤った作用を告知する誤解群とがある。さらに、サクラが演出する場面には、うきうき高揚させるような気分誘導する条件と、怒りと苛立ちへと誘導する条件とがある。実験条件の組み入れた説明の前に、彼らの実験の目的が以上のような仮説を証明するためであったことを押さえておこう。

3. 方 法

独立変数は次の3つである。第一に生理的喚起である。注射である。第二はその生理的喚起を被験者にどう説明するかの教示である。薬効を正しく教示する群と偽って教示する群をつくる。三番目は被験者が遭遇する社会的場面である。被験者の遭遇する社会的な環境というか事件である。そこにサクラを使う。

実験の手続きの流れを図4-1に示した。以下、順番に述べる。

実験者の説明 被験者が来ると、実験者は被験者に実験目的はビタミン剤の視覚への影響を調べるものであると説明した。ビタミン剤の注射は、強力なものではなく体に害は及ぼさないこと、その上で、注射を受けるかどうかの同意を被験者に求めた。注射を拒否した学生が1名いたが、185名が同意し、注射を受け、被験者となった。

生理的喚起の操作 次に医師が実験室に来て、実験者の先の説明を繰り返し、被験者の脈を取り、注射をした。注射の中身は、生理的喚起を生じさせるエピネフリンか、薬効のない食塩水かのどちらかであった。この注射液の中身の違いが生理的喚起を起こすか起こさないかの条件の操作であった。

注射の作用についての認知の操作 医師は注射をする前にその作用を説明した。医師のその告知する内容によって被験者の認知を操作する。医師は注射をしながら、再度その注射の影響を被験者に繰り返す。

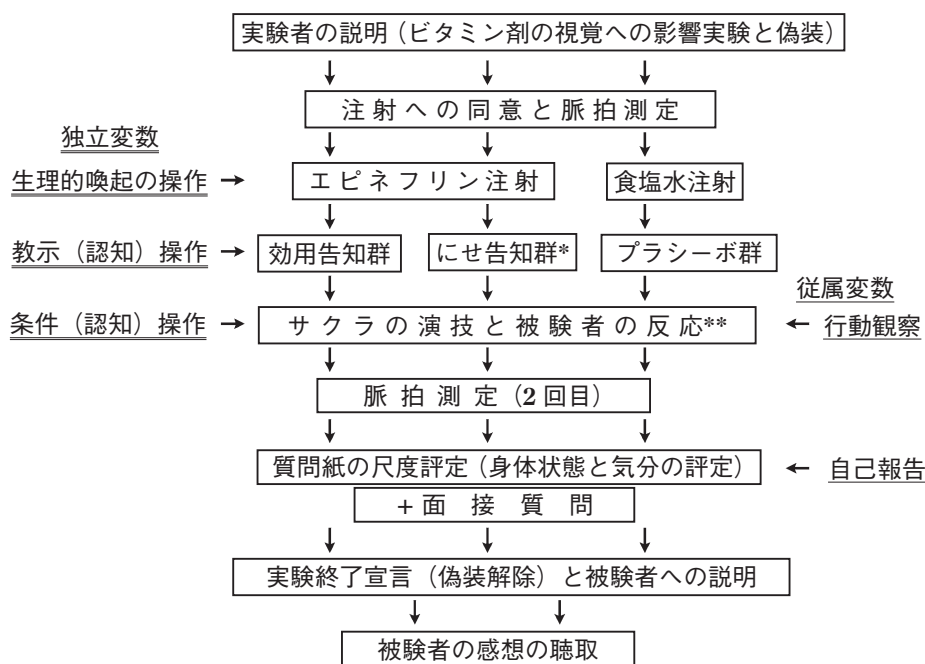
それによって、薬の効用を正しく告知する群とにせの告知をする群とプラシーボ群の3群(図4-1)が構成されるが、にせの告知をする群は、薬が効かないと間違った告知をされる群と薬の効果の内容が虚偽である告知をされる群とにわかれた。以下にその4群の注射とそ

それぞれの教示を述べる。

1. 効用告知群 注射の作用についての薬効通りの説明を受ける被験者群である。医師が入室する前に、実験者は注射の副作用について、人によってはこのビタミン剤が一時的に15分から20分ほどの副作用があること、作用はたぶん手が震えたり、心臓が動悸したり、顔がほてって熱くなるなどだろうと、説明した。医師も注射をしながら、同様の説明を繰り返した。ビタミン剤という点はいうそであるが、効果については適切な正しい情報である。副作用の持続時間は今回の被験者のほとんどは15分から20分であったので、持続時間についても事実通りの説明であった。

2. 無効告知群（にせ告知群1）注射の副作用はないと告知されるグループである。この被験者に対して実験者は注射の作用をなにも説明しないまま去った。医師が入室し、医師は注射をしながら、注射は弱く無害であり、作用はなにもないと語った。

3. 誤解群（にせ告知群2）注射の作用がでたらめな間違った内容が告知されるグループである。実験者は副作用が一時的だがあること、それは足の麻痺、体の一部のかゆみ、か弱い頭痛であると告げた。医師も注射をしながら同じ説明を繰り返した。この被験者は説明を



*にせ告知群には無効告知群と誤解群がある。誤解群は多幸感誘導条件のみである。

**多幸感誘導条件と怒り誘導条件とがある。

図 4-1. シャクターとシンガーの実験の手続き

受けた内容と実際に自分の体に起きた変化についてのギャップに悩んだり不可解に思うだろうことは想像できるだろう。被験者に告知した内容はエピネフリン注射では起きるはずのないものであった。

4. プラシーボ群 無効告知群と教示の内容は同じグループである。注射の副作用はないと教示された。内容は同じでも条件が異なることに注意してほしい。プラシーボ群は、実際に注射の作用はないから無効告知群では偽りの教示でも、プラシーボ群には真実を告げた教示である。

被験者は4つの群にわかれるが、教示は結局3種類であった。

サクラの登場 注射後は被験者を取り巻く条件が統制された。シャクターとシンガーはここで感情的な状態を生むきっかけを与えるのに有効なのは、他人の行動であると考えた。そこで被験者の情動を刺戟する人物を設定した。サクラに演技をさせ、そのサクラの演出する雰囲気によって被験者の認知を操作した。

注射後、医師が去ってすぐ1分以内に実験者がもう一人の被験者と紹介して、サクラを連れてきた。被験者はサクラの人も自分同様に注射を打たれたと思ったはずである。実験者はビタミン剤の視覚への影響（最初に被験者に説明したにせの実験目的）を見るには血液の循環の関係から20分後にテストを行うので、それまでは二人で待っていてほしいと教示した。20分というのは実はエピネフリン効果の持続時間であった。その間にサクラが演技をし、被験者の認知を誘導した。

薬の効果は注射後3分から5分で現れるので、その前に被験者を実験の意図する状況に入ってもらわなければならない。ぐずぐずしていると、薬の効果が現れ、被験者はすべてを注射のせいであると思ってしまう。被験者への注射が効き出す前から事を始め、その効果の持続している間が勝負であった。サクラが誘発する条件は2種類であった。うきうきと高揚したような多幸福感誘導条件と、苛立たせるような怒り誘導条件のいずれかであった。

多幸福感誘導条件 実験者は20分後に戻ると言って、サクラと被験者の二人にして部屋を去った。そのとき部屋が乱雑なことを詫び、そこにあるものをなんでも使ってよいと伝えた。

サクラと被験者が二人だけになってから、サクラは一連の定められた演技を行った。その演技の手順は以下の通りであった。

型通りの自己紹介のあと、「たしか、なに使ってもいいって言ったよね」と机のザラ紙にいたずら書きを始める。30秒程度魚を書いて、この紙はいたずら書きに向かないと言って、まるめてゴミ箱に投げ入れる。それがゴミ箱に入らないと、バスケットボールだと称して、立ちあがってジャンプしたりする。ここで被験者が一緒に加わらないと、「さあ、君もやろう」と誘う。バスケットボールの次は、子供のときの思い出だと紙飛行機をつくる。紙飛行機を

飛ばし、それを立って取ったりし、被験者めがけて飛ばす。紙飛行機は「子供のときからうまくはなかった」と言って、次に紙飛行機の一部をちぎり、丸めて輪ゴムをパチンコのようにして、丸めた紙を飛ばしだす。練習すれはうまくいくだろう、と言いながら、今度はフォルダーで塔を机に立てて、それを標的にする。何回か失敗し、当てると喝采する。

フォルダーを片づけていると黒板の後ろにある 2 個のフラフープを見つける。1 つを被験者の手の届く所においてサクラは「お、思ったより簡単じゃないよ」とフラフープに挑む。フラフープは、直径 1 m 程度の輪であり、腰を振って回す遊具である。日本でも 1958 年に大流行した。そのフラフープを腕でぶんぶん回し「ね、みて、すごいでしょ」と声をあげる。そこで実験者が入室する。サクラの演技はここまでである。

上述のように、サクラは子供のように次から次へと行動を変え、軽口をたたいた。論文には多幸福感 (euphoria) と言葉が使われているが、躁病ではないかと疑いたくなるような振舞いである。被験者を一緒に遊ぶよう誘うので、演技時間は被験者の行動によって変った。サクラのほうは、被験者がエピネフリンを注射されたか、プラシーボ群か、また医師からどんな告知を受けたかは知らない。事前にそういうことを知っていると言技にも影響が出るだけでなく、被験者がサクラと一緒に行動したときの対処にも影響が出かねないからであった。サクラは一定の演技とともに柔軟な対処が求められた。

ここで再確認のための復習をしよう。効用告知群の被験者は、サクラも自分と同じ被験者であるから、サクラの行動も自分の内的な興奮もすべて注射のせいと認知する。にせ告知群はサクラの行動も自分の感じ方も注射のせいとは思わず、この愉快なちょっと風変わりなサクラの演出した事態によって愉快的楽しい感情が喚起されるだろう。プラシーボ群は、冷ややかにサクラの行動を見て、とくに感情を刺激されることはない。これがシャクター達の仮説であった。

怒り誘導条件 注射直後に、実験者がサクラとともに入室し、20 分後に視覚テストを行うと説明するのは多幸福感誘導条件と同じであった。ただし、怒り誘導条件では誤解群を設定しなかった。被験者は効用告知群と無効告知群とプラシーボ群の 3 群であった。この 20 分の待ち時間に質問紙に回答する課題が与えられた。質問紙は 36 問が 5 頁にわたって印刷されていた。質問内容は次第にプライバシーに突っ込み、侮蔑的になっていくような構成であった。怒りを誘導するのは、そうした質問内容とそれに対するサクラの反応である。サクラは実験に対する不満や怒りを次第にあらわにする演技を以下のように行った。

サクラはまず質問紙を開く前に、この実験で注射があると言われないで被験者が募られたことに文句を言う。注射をするなら始めから言うべきで、集めてからだと言技を断りにくいではないか、と発言する。

サクラは被験者の向いに座り、同じペースで質問に回答して行く。サクラはまず回答の前に質問の冊子を見て「長いな」とひと言。7番目の質問事項は、いつもどんなものを食べているかという内容だが、そこに来て、サクラは「えー、朝なに食べたっけ」とこぼす。サクラは質問内容に批判的になる。

9問目は「ベルが鳴るのを聞いた事がありますか？どのくらい聞きましたか？」である。サクラは「見て、これ馬鹿げてないですか。授業のたびにベルなんて聞いているじゃないですか」と質問内容をくさす。

13番目に子供のときにかかった病気、17番目で父親の年取が聞かれる。これにサクラは怒り、年取は空欄にすると言う。25問目は家族の行動を詳細に聞く項目で、無回答を禁止してある。サクラは怒り、25問全体にバツ印をつける。28問では週に何回セックスをするかという質問である。Intercourse という露骨な言葉が使われる。ここに至りサクラは「なんてことだ、こんなのあいつらに答えることないだろう」とキレル。机にむっつりとすわっていたと思うと、ついに質問紙を破って、くしゃくしゃにして床に放り投げて「こんな時間の無駄だ」と部屋を出て行く。

残った被験者はなお質問への回答を続けるが、最後の質問は母親が父親以外の相手と何人関係をもったか、というものであった。

正直な話、私は論文を読んでサクラ以上に激怒した。私が被験者だったら、プラシーボでも確実に怒っている。サクラに完全に同調する。それどころか、立ち去るサクラを押し止めて、あの実験者にお互い3発ずつパンチをぶち込まないかと、もちかけていただろう。

物騒な冗談はさておき、この実験は研究の倫理コードを明らかに犯している。研究者はこのような質問紙を作成してはいけない。しかし当時は倫理規定もなかったし、配慮もされなかった。

加えて、私のような被験者はシャクター達の仮説の検証には都合が悪いことに留意してほしい。なにも実験者が危険に曝されるからではない。プラシーボ群では、注射による生理的な喚起がない。ところがサクラに共感して生理的にも喚起して本気で怒ってしまったら、設定した条件は破綻する。生理的喚起は注射によるだけで、サクラとの出会いの中では、注射による喚起の有無で差が出る程度の状況がほどよい。それが実験の仮説を検証するにはちょうどよい条件である。サクラの演技が被験者の共感を大いに呼び起こし、注射の有無など関係ないというのでは実験としては困る。ここが研究の泣き所であり、難しい所である。したがって、シャクター達は被験者をあまり怒らせてしまわないように慎重に題材を選んだはずである。

実際の被験者はどうであったか。被験者は学生であった。学生達はサクラや私のように激昂しなかったようであった。あとの結果で解説するが、実験後の報告では、本音のところ

では怒ったようだが、実験者への尺度評定では極端な値は出なかった。研究する側に倫理規定がないが、被験者側にも倫理は念頭になかったのかもしれない。学生がまだ大学を信頼していた時代でもあった。私は個人的にはサクラの怒りはもっともだと思うが、それは今日的な視点からみてのことか、それとも私が変人だからなのか。当時はサクラの行動は多幸感誘導条件のサクラのと同様にやや風変わりという程度に受けとめられた、とみなせた。

行動観察 以上のようなサクラの振る舞いに対し、同席中の被験者がどのように反応したかを一方視の窓から2名の観察者が記録し、チェックした。そのチェックの方法は次のようであった。

多幸感誘導条件では、サクラの行動を14に分割し、そのときの被験者の反応や発言から、1. サクラと一緒に遊んで遊ぶ、2. サクラとは別種の遊びを自発的にする、3. サクラを見ているだけ、または無視する、の3つに分類し、それぞれ基準を設けて点数化した。たとえば、1のサクラと一緒に遊んで遊ぶ行為は、いたずら書き、紙のバスケット、紙飛行機、ゴム鉄砲遊び、フラフープという順に活動性の高いほうに得点を高くし、それに従事した時間の長さも加味して、そのはしゃぎぶりに評価点をつけるという具合である。

怒り誘導条件では、節々でのサクラの発言などへの賛意があるか不賛成か中立的かの3つに分類し、サクラへの反応としてではなく被験者が自発的に表明した賛意を+2、反対意見を-2点、ただサクラを見るだけの静観を0点、そしてサクラを無視するのを-1点と点数化した。「年取なんて個人的な質問は僕も嫌だ」と賛意の発言をすれば+2点。「気にしなさんな。きっと向こうにも知りたい理由があるんでしょから」とかは逆に-2点。中立的で発言がないなどは0点、という具合である。-1点の無視とは、サクラに耳を貸さないだけでなくまったく目もくれず、自分の質問紙だけに集中するのがその例である。

観察者は2名であった。観察者の主観もあるので、観察結果がどれだけ一致するかをチェックする。信頼性の検討である。多幸感誘導条件では88%の一致があった。怒り誘導条件では71%であった。怒り条件では点数が細分化されたが、2名の観察者の評価がプラスマイナスの方向が逆だったという不一致は生じなかった。

従属変数 本研究の従属変数の1つは、この外目から観察された行動の評価された点数である。もう1つは被験者が自分の情動状態をいわば内側から見て報告する自己報告である。それは質問紙のチェックリストによって点数化された指標である。シャクターとシンガーは被験者の情動の状態は、行動と自己報告の両面から検討した。

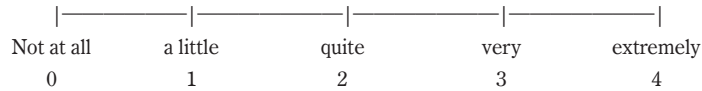
自己報告 サクラの演技が終わったときに、実験者が再び入室し、まず被験者の脈をとる。この時の心拍数のデータがのちの追加分析に役立つ。心拍数の測定は2回目である。

そして、実験者はビタミンの視覚への影響を見るために、さまざまなチェックが必要だ、

とまたまた嘘について、質問紙を配布し、尺度での評定をもとめた。

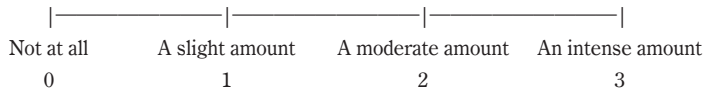
この実験で大事なものは、どれだけ楽しく、気分いいかの **happy and good** 尺度と、どのくらい苛立ち腹が立ったか (**irritated and angry**) のイラツキ・ムカツキ尺度とでの評価値である。しかし、視覚テストという名目で集めた被験者であるから情動状態とは無関な質問をも含まれる。その質問項目は分析の対象外である。

それらのチェックリストの評価点は下記のような5段階評定であった。



結果の分析では、情動を示す2つの尺度での点差 (**happy & good** 尺度点 - **irritated & angry** 尺度点) が指標に使われた。

注射とその教示の効果の自覚症状についても尺度での評定がなされた。動悸を感じたか、手足に震えがきたかなど、また誤解群に対するために、麻痺やかゆみ、頭痛の程度も評定を求めた。それらの自覚症状の評定は次のような4段階尺度での評定であった。



心理的な尺度は5段階であるのに対し生理的な自覚症状は4段階であった。段階の数が異なる理由は明記されていない。最近では、真中を中立点とする5段階や7段階の評定が多いように思うが、当時はまったく便宜的に段階を定めていたのだろう。

以上のようなチェックリストによる評価が終わった後で、実験者はとくに身体的面と感情面についての被験者に対面して自由質問 (**open-end question**) を行った。Open-end は質問の終りが開かれているとの意味である。面接者が臨機応変に対応する自由面接 (**open-ended interview**) である。所定の質問紙項目では漏れしまうかもしれない心身の変化を被験者の報告から細大漏らさずとらえようとした。従属変数はチェックリストの点数であるが、この面接の結果がのちの追加分析で活用されることになる。

実験終了と説明 被験者はここからビタミン剤の効果を見る視覚テストが始まると思うだろうが、そこで実験の終了が告げられた。実験者は実験の偽装とその必要性を被験者に事細かに説明し、被験者の質問にはすべて答えた。そして被験者には他人に実験のことを口外しないように誓ってもらった。

最後にアドレナリン (エピネフリン) に関する体験と知識、そして実験の仕掛けについて被験者に問い質したが、事前にそれらを知っていた者はいなかった。

表 4-1. 被験者 174 名の内訳

	効用告知群	無効告知群	誤解群	プラシーボ群	計
多幸感誘導条件	27	26	26	26	105
怒り誘導条件	23	23	—	23	69
計	50	49	26	49	174

表 4-2. 被験者数内訳

	効用告知群	無効告知群	誤解群	プラシーボ群
多幸感誘導条件	25	25	25	26
怒り誘導条件	22	23	—	23 (22)

実験を受けた 185 名のうちの 11 名は、この実験の性質について最後まで疑問を抱いた。この 11 名のデータは除かれ、174 名の被験者で分析が行われた。

被験者数 被験者は全員、ミネソタ大学の心理学の教養コースを受講している男子学生であった。なお、注射し脈を取ったりする医師には she の代名詞が使われているから女医である。学生は女医さんにどきどきしなかったのだろうか。

実験の被験者をする事で学生達は試験の成績に加点される仕組みになっている。186 名が集まり、1 名が注射を拒否し 185 名となり、そこから実験に不信感を持った 11 名が除かれた。174 名の被験者である。その内訳は表 4-1 の通りである。

怒り誘導条件では誤解群は実施しなかった。

怒り誘導条件の被験者数のほうが多幸感条件より少ない。それは実験に不信を持ったため除いた 11 名には怒り条件のほうが多くいたためと推測できる。彼らは本当に怒ったのではないだろうか。

被験者数を減少させる出来事はまだあった。エピネフリン注射をしたが、効かなかった被験者が 5 名いた。多幸感条件に 4 名、怒り条件に 1 名である。それを除いた被験者数が表 4-2 である。

表 4-2 のプラシーボ群は 23 名であったが、行動観察中に音声がかかる故障があった。その 1 名分は観察が不正確になったので除いた。したがって、プラシーボの行動観察は 22 名、他の自己報告などのデータは 23 名で処理した。

留意事項 方法の記述が長くなったが、以上が彼らの実験の概要である。長くなったので彼らの仮説とそれをテストする方法とを振り返ってみよう。そこに純粋に理論通りに事が進むのを妨害しかねない現実がある。シャクターとシンガーは下記の 2 点をあげた。

第 1 は、被験者は教示の違いを無視し、すべて自分の状態もサクラの行動も、注射のせいとしかねないことである。そのようになんでも注射のせいとする被験者が多ければ、教示(告

知内容)の差異は効かなくなる懸念がある。つまり効用告知群とにせ告知群(無効告知群と誤解群)の間の差異は明瞭でなくなる。

第2は、プラシーボ群の被験者でも、サクラの演出した事態によって生理的な喚起が生じかねない点である。演技と誘導が効きすぎると、エピネフリンによらなくとも生理的喚起が生じ、実験群とプラシーボ群の差を縮めてしまう。

以上の2点が理論を適切に証明するときの妨害要因になる。そこに留意して結果をみてみよう。

4. 結 果

エピネフリン注射の効果 注射の前にとった脈拍数とサクラの演技の終了後にとった脈拍数の差異を調べた。エピネフリンを注射された実験群(効用告知群・無効告知群・誤解群)では、心拍数は増加または微増したが、プラシーボ群は減少した。自覚症状では、動悸や手足の震えが実験群で訴えの程度が高く、プラシーボ群は低かった。薬の効能は予想通りであった。

しかし、すべての被験者に等しく注射が効いたわけではなかった。脈拍数も変わらず、自覚症状もなかった被験者が5名いた(表4-2)。彼らのデータは除外された。

多幸福感誘導条件 まず被験者の主観的な尺度である。この条件ではうきうきした気分が支配的になると予想される。シャクターは、それを検討するにあたって、楽しく気分がいかのhappy and good尺度の得点からイラツキ・ムカツキ尺度との得点を引いた数値を指標にした。楽しい気分が腹立たしい気分を上回れば、得点はプラスになり、最高で4点になる。その群別の結果を図4-2に示した。

にせ告知群(無効告知群と誤解群)の得点が効用告知群より高かった。つまりにせ告知によって情動をサクラが演出した状況のせいとした被験者の気分は、注射のせいとした被験者よりも楽しくうきうきした、と言えた。プラシーボ群が予想以上に点が高く、効用告知群と無効告知群の中間に位置した。

行動観察の主な結果を図4-3に示した。

活動性指標とは、被験者がサクラの行動に加わり、一緒に遊んだときの活発さである。手が高いほど多幸福感が強いとみなせる。いたずら書きからフラフープまで活動性の高い行為ほど点数が上がり、それに従事した時間も加味される。採点に観察者の主観は入るだろうが、観察者は被験者がどの群のどのような条件の人かは知らないで採点する。観察に多少主観的なところがあったとしても、それが問題となる群間の差をゆがめるほどの影響はない、とい

うのが実験の論理である。

図中の「自発的行動の頻度」とは、被験者がサクラの示した行動とは別のはしゃぐ行為をした頻度である。これも回数が多いほど多幸福感があったといえる。図中の指標は原典の数値を 10 倍して、活動指標と並べられるように加工した (図 4-3)。

シャクターとシンガーが結果で強調するのは群の間の差である。にせ告知群 (無効告知群と誤解群) の情動性が高く、とくに誤解群がいちばん高く、次がプラシーボ群で、効用告知群の情動が群の中でもっとも低いという順番は、行動観察の 2 つの指標で一致した。そしてその順番は自己報告とも一致した。この順番が次の怒りの条件ではどうなのか、という点に注目していこう。

怒り誘導条件 尺度の得点は多幸福感誘導条件と同様に、ハッピー尺度得点からイラツキ・ムカツキ尺度得点を引いた数値をもとにした。被験者が怒っているなら、その数値はマイナスになる。ところが、値はすべてプラスであった。尺度得点から判断すれば、被験者は怒ったのではなく、楽しかったことになる。被験者はあのような状況で怒らなかったのだろうか。

実験終了後に実験の真の目的が明かされたあとでは、被験者は率直に質問紙への苛立ちを語った。しかしながら、学生が実験への参加が成績に関係することから、実験者へ怒りを率直に表明することをためらった。尺度の評定値は紙に記録として残る。それゆえに尺度の上

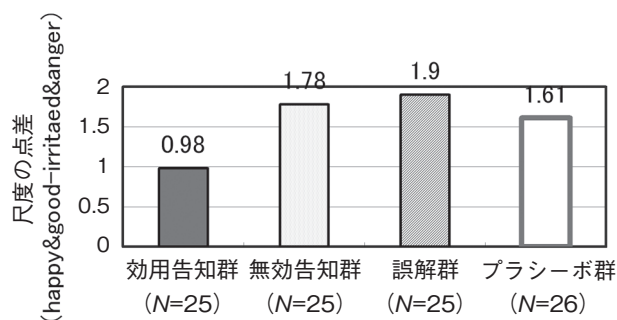


図 4-2. 多幸福感誘導条件の自己報告

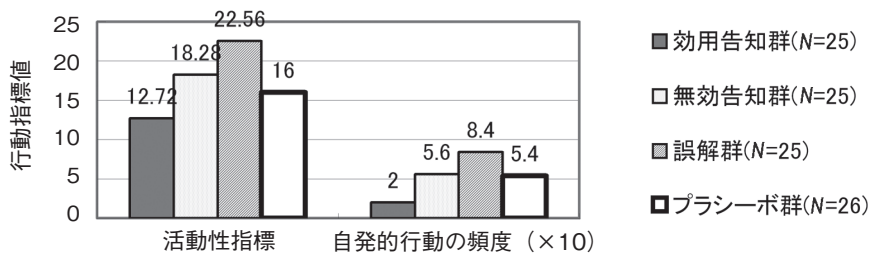


図 4-3. 多幸福感誘導条件の行動測定

では怒りを表明しなかったのが真相であった。ただし、実験者のいないサクラと二人だけのときは怒りや苛立ちが観察された。それゆえに尺度の値は意味がないということになるが、それでもそこにみられる傾向には意味があるとシャクター達は説明した。

図4-4は、多幸感誘導条件の図4-2と同じ軸であるから、点数の高いほどハッピーであった。点が低いほど楽しさが減少するから、無効告知群の気分がわるく、効用告知群はいちばん怒りが低かった。この順番は先の多幸感誘導条件の順番と矛盾しなかった。傾向としては整合した。シャクター達は点の絶対値ではなく、群間の差異の傾向を読んでくれ、と訴えた。

怒り誘導条件の尺度があてにならないなら、行動観察の結果がより重要である。サクラの「長いな」と朝食への反応は小手調べである。9問目のベルの質問以降のサクラの言動への反応が点数化された(図4-5)。点数が高いほど怒ったことになる。ここでも効用告知群は怒りに誘導されず、他の群より情動レベルが低かった。

5. 考 察

仮説通りなら、にせ告知群>効用告知群=プラシーボ群、となるはずであった。しかし結果はややずれた。仮説にあわないのはプラシーボ群の情動レベルであった。プラシーボ群がにせ告知群(無効告知群と誤解群)と効用告知群の中間に位置した。にせ告知群>プラシーボ群>効用告知群、という結果であった。

にせ告知群とプラシーボ群との差異が仮説に反して際立っていない。有意差がでたのは怒

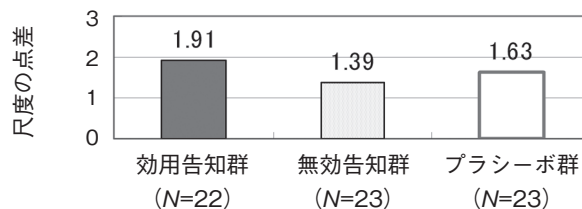


図4-4. 怒り誘発条件の自己報告

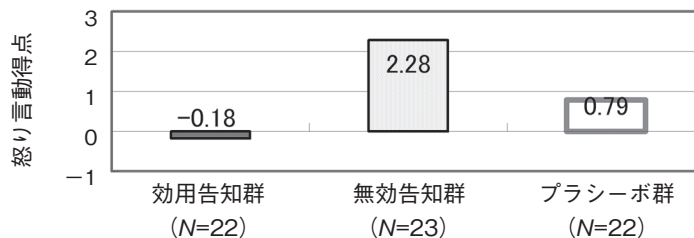


図4-5. 怒り誘導条件の行動

り誘導条件の行動測度だけであった。そして、プラシーボ群は効用告知群と同じにあるはずなのに、情動レベルは高めにでた。その理由を、シャクター達はにせ告知群の情動レベルが実際より低目になったのと、プラシーボ群の情動が予期に反して高かったからと二重に考えた。方法の留意事項を思い起こしてほしい。

第一のにせ告知群（無効告知群と誤解群）の情動である。この実験の仮説では注射によって自分やサクラが影響されたと認知すれば情動レベルは下がる。にせ告知群は、注射の影響はないと虚偽の教示を受けたから、注射のせいにする被験者はいないと仮定した。しかし、実験者や医師の教示のいかんにかかわらず、自分で注射のせいだとすでにきめつけてしまった被験者が存在する可能性は否定できない。多幸感誘発条件では誤解群のほうが無効告知群より楽しい気分がわずかに強かった。シャクター達は、その理由を無効告知群の被験者は自分の情動を注射のせいだと解釈する余地が残っているのに対し、誤解群はそれが少ないからだと考えた。つまり、にせ告知群のデータには自分で勝手に注射のせいと認知したため情動レベルの低い被験者が含まれた。その分だけ群の情動レベルが下がった、と推測した。

そしてシャクター達は面接の応答から、にせ告知群（無効告知群と誤解群）の中のすべてを注射のせいとする被験者を特定した。彼らを区別すれば、にせ告知群とプラシーボ群の情動レベルには、結果にでた数値以上の開きがあるのではないか。

次にプラシーボ群が効用告知群に比べ情動レベルが同じにならず、むしろ高めだった点についてである。その理由は、プラシーボ群の被験者に設定したシナリオやサクラの演技に共感し、ほんとうに生理的に喚起したからと考えた。こう考えるだけなら都合により解釈と批判されそうである。生理的に興奮した証拠はあるのか。シャクター達は実験中に2度とった脈（心拍数）を抛り所にした。

全体の傾向として心拍数は実験前後でプラシーボ群だけが減少した。そこでプラシーボ群の中で、心拍が減少した被験者と同じか増加した被験者をわけた。後者の脈拍数が同じか増加した被験者は、実験場面に生理的に興奮した被験者と特定した。彼らを除外すれば、プラシーボ群の情動レベルは下がるのではないかと考えた。

6. 追加分析

追加の分析は、行動観察のデータだけで行われた。

多幸感誘導条件の無効告知群 25 名の中には 8 名、誤解群 25 名には 5 名の自分勝手な解釈をした被験者がいた。その被験者と同じ条件にある他の被験者の行動測度を比較した。例えば、無効告知群の 8 名は他の 17 名の活動性を比較すると、前者は有意に低かった。誤解群

の5名と他の20名では5%水準の有意差はなかったが、やはり前者が低かった。

怒り誘導条件の無効告知群23名には3名の自己流解釈の被験者がいた。3名対20名で、怒り言動得点を比較すると前者の得点が明らかに低かった。

次がプラシーボ群の脈拍数が減少しなかった被験者である。多幸感誘導条件のプラシーボ群26名の中で、同じか増加したのは12名であった。他の14名は減少した。両者の活動性指標を比較すると、脈拍数同じか増加の12名のほうが、活動性が有意に高かった。

怒り誘導条件のプラシーボ群の被験者数は22名であったが、脈をとるのに失敗した例が1名あったので21名で分析した。脈が同じか増加の8名対減少の13名との怒り言動得点は、前者のほうが高かった。有意差があった。

にせ告知群の中から実験者と医師の教示を無視し自分流に注射のせいとする被験者と、プラシーボ群の脈拍数が同じか増加した被験者を生理的に喚起した被験者を除いた結果が図4-6と図4-7である。それぞれ図4-6は図4-3と、図4-7は図4-5と対照するとよいだろう。追加分析の結果は最初に想定した、にせ告知群>効用告知群=プラシーボ群の仮説通りになった。

実験結果が仮説と一致しないとき、なにか統制しない要因があるのだろうとだれも思う。

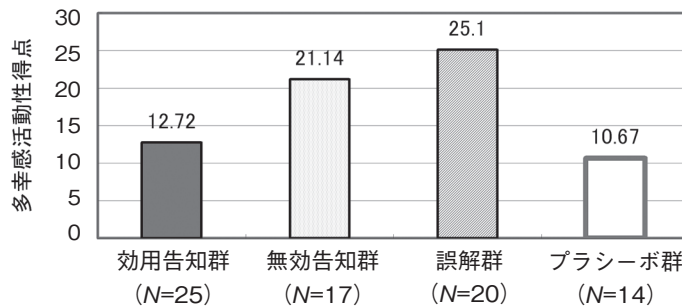


図4-6. 追加分析：多幸感誘導条件の結果

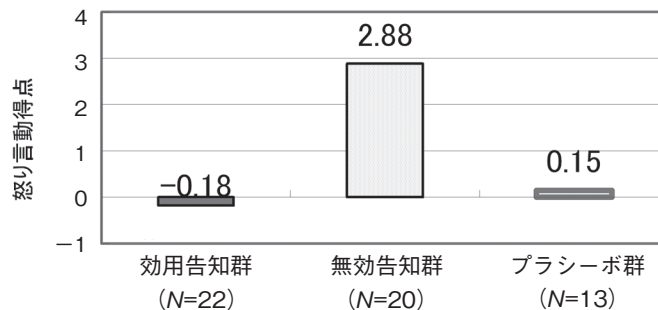


図4-7. 追加分析：怒り誘導条件の結果

それを推測の域にとどめず、データをたくみに利用して、一貫した説明を与えた点がシャクター達のすぐれた点である。自由面接などは面倒くさがってやりたくなくなるものだが、それが役立った。実験を行う際に、網は張っておくものだと思う。

追加分析の結果は仮説をきれいに支持するようにみえるが、留保もつく。脈拍数は生理的喚起だけであるのではない。どんな人が脈を取るかの影響もあるだろう。多幸感誘導条件はサクラに共感すれば、いろいろ動き回り、運動量が増す。フラフープまでやると心拍は増加するだろう。実験後の脈拍数増加は、生理的喚起によるとはかぎらない。それは運動量の反映かもしれない。シャクターもそれは認めるが、怒り誘導条件では運動量は関係ないと主張した。

7. 結 論

自分たちの関連研究や動物実験の結果も含めて、最終的に情動の二要因理論は支持された、とシャクター達は結論を下した。

二要因理論は、

$$\text{情動} = \text{生理的喚起} \times \text{認知的解釈}$$

という生理的喚起と認知的解釈の2つのかけ算によって情動が決定する。

生理的喚起があるが、それにふさわしい説明が見つからない状況のときは、あいまいな中からもっとも合理的な解釈をほどこし、情動のラベルが貼られる。実験のにせ告知群の状況でそうであった。認知がラベルを貼ることで、嬉しいとか、頭にくるとかの情動が決定するというのが二要因理論の第一の命題である。

第二の命題は情動の認知がゼロなら情動もゼロである。掛け算であるから、掛け合わせる1つがゼロなら、結果はゼロである。つまり、情動は生じない。例えば実験の効用告知群では、生理的な喚起は存在するが、その興奮は注射のせいであって自分の感情ではないと思うので情動は成立しない。楽しいとか怒りの認知のラベルというか、その興奮に対してそれは感情であるという認知の「承認のハンコ」が下りなかった。それゆえに情動はゼロに近かった。

第三は生理的な喚起がないなら情動は成立しない、である。第三の命題は、実験ではプラシーボ群の結果によって支持された。

3つの命題を証明したこの実験結果から、二要因論を支持すると結論を下した。

おわりに 隣人愛はどこへいく？

1. 憐みの情と援助行動

さて、ここで再び第3章のピアビン達の地下鉄での援助行動の実験に戻ろう。彼らは、シャクターの情動の二要因理論を論拠にした。倒れた人を見れば、どきどきしたり、足が震えるだろう。緊急事態は情動的な喚起を生む。その喚起（興奮）の由来を認知し、同情や嫌悪、あるいは恐怖の感情が成立する。シャクターの認知的解釈とは、平たく言えば「〇〇のせいにする」ことである。心理学では帰属過程（attribution process）と呼ぶ。帰属理論（attribution theory）は、出来事や自分や他人の行動の原因を推論する人間の内面の過程を問題とする社会心理学の理論である。

ピアビン達はそこで乗客がどのような感情を抱くか、その種類や質を問題にしたのではなかった。その情動の成立にシャクター達の理論を使った。ピアビン達の独創は、その感情が生じた後の説明にある。つまり、情緒的興奮を鎮める、つまり処理する手段的な行為が起きる。さまざまな手段があるがその選択の鍵となるのがコストである。そのコストに見合う選択の結果の1つに援助行動である、というのがピアビン達の援助行動の解釈であった。

彼らの説明に課題は残る。コストの概念が曖昧で、その測定方法が示されたわけではない。ダーレイとラタネの実験で互いの悩みを打ち明けた学生を助けるのと、地下鉄の飲んだくれを助けるのとでは、どちらのコストはかかるか。その計算はどうやってするのだろうか。コストの見積もりは結果からつじつまが合うよう恣意的に出されるように思えないだろうか。

2. 現実の傾向とあるべき理想

そのような課題はあるが、この説の問題点は、隣人愛も援助行動も他の行動と同じく広い意味での利害得失に左右されるという点にあると前章で指摘しておいた（吉田，2011c）。そして、このような説明は世間の反発を呼ぶかもしれないが、心理学界では通りやすいこと、これに対してカントの道徳哲学は異を唱えるだろうことを指摘していた。

ここでカントの人助け論を紐解こう。

特定の信仰や高い道徳性を特段に求められない普通の人からすれば、地下鉄で倒れた人を見て、同情し、憐れみの情から助けたというなら、立派な隣人愛ではないか。倒れた人を見て抱く感情の自然さとそこからくる人助けの動機も美しいと思うだろう。そこに打算のようなものは感じられない。それで十分だろう。しかし、カントの道徳は厳しい。たとえ自己憐

性を伴う人助けを行ったとしても、結局、憐れみの情を解消するための手段的行為であるなら、それはカントの言う道徳にもとづく人助けではない。

カントにとって、自律した自由な個人が自分自身の義務であると思って救うときだけが道徳にもとづく人助けである。簡単に言うと、自分の命ずるところに従い、何が何でも、誰がどうしようと、おれは助けるのだという自分の使命を自覚しての人助けだけが道徳から発する人助けである、というのがカントである。カントの道徳にとって肝心なのはその動機である（サンデル，2010）。

カントの唱えるような道徳的行為は存在するのだろうか。カントのような道徳を心理学は否定するのだろうか。それについては心理学の動機論を深く検討しなければならないので、機会を改めて論じたい。結論だけを先にいえば、存在するとは私は答える。

ただその前に、心理学はなぜ下種の^{げす}勘ぐりのような人を貶めるような論に傾くのか、について弁明しておこう。どのような人のどのような状況にも適用できる普遍的な説明を目指すとなると、自己保存や種の保存のように確実に存在する動機に依拠する。その確実な動機にもとづく行動であるという説明しか説得力をもたず、不確実なものを排除するのが心理学界の風潮である。そのために崇高な隣人愛も動物的なレベルで説明しようとする。高次のものを低次のもので説明できるなら、低次のもので説明すべしという「モーガンの公準」が生きている。それが心理学的な立場である。

心理学は確実さを欲するが、では実験の結果は確かなものだったのだろうか。シャクターとシンガーの実験もそうであるが、ペリアピン達の実験もまた今日の研究倫理からすればやっではいけない実験である。もう一度やれる実験ではないから、本当にそのような結果が得られるかを確かめることもできない。

それにしても援助行動の実験は、はた迷惑なだけではなかったのか。乗客は顛末を知らないままである。助けなかった乗客には自責の念が残る。人騒がせなわりに得られた成果は、お腹のすいたネズミが空腹解消の手段としてバーを押すことを学習するのと同様の手段としての行為の連鎖の中に援助行動が位置づけられたという程度のことではないだろうか。援助行動の研究は多い。しかし、はたして「コスト」に見合うだけの成果があったと言えるのだろうか、と私はひそかに思ってしまう。

しかしそれでも、アメリカ人の援助行動とジェノビーズ事件への関心は高い。ジェノビーズ事件から 20 年経った 1984 年にキャサリン・ジェノビーズ追悼会議（キャサリンが本名）が開かれた。ニューヨークタイムズも報道したほどである。事件が社会に与えた衝撃の大きさがうかがえる。専門家たちは事件に遭遇した 38 人の隣人が特殊な人ではないとする点で一致した。住人たちを冷淡な傍観者とするきはなすことはできなかった。

こうした持続的な関心は、人助けをするかしないかの条件の差ではなく、現代社会の隣人愛を、共同体のあり方を問題にするからだろう。心理学は人間の行動の傾向性や法則という現実を見出そうとする。しかし、どのような社会であるべきかという問題では、人間の傾向性を踏まえるものの、人はいかにあるべきかという倫理、義務、そして理想を含めて議論する。都市化による人口の密集、見知らぬ者同士が接する機会の増大、互いのコミュニケーション手段の変化、そしてその変化の急激さなどわれわれの人間性が問われる変化が起きている。その中で人間の傾向性や法則という真実をとらえる研究の難しさだけでなく、さらにそのとらえがたい傾向性を知りえたとしても、それを乗り越える人間の可能性も含めての知恵が求められることを心理学徒は肝に銘じておかねばならないだろう。

文 献*

- Calhoun, J.B. (1962). Population density and social pathology. *Scientific American*, **206**, 139-148.
- Darley, J.M., & Latané, B. (1968). Bystander intervention in emergencies: Diffusion of responsibility. *Journal of Personality and Social Psychology*, **8**, 377-383.
- ドゥ・ヴァール, アウレリ & ジャッジ (2000). 混雑の心理学 密集は暴力を駆り立てるか 日経サイエンス, **2000**・**8**, 22-29. (de Waal, F.B.M., Aureli, F., & Judge, P.G).
- グロス, R.D. 大山 正・岡本栄一 (監訳) (1993). キースタディーズ 心理学 上 新曜社 Pp. 169-185. (Gross, R.D.).
- ロアー, R. & フラネリー, K. (1977). ネズミの社会 日高敏隆 (編) (1983). 別冊サイエンス 動物の行動と社会生物学 日経サイエンス社 Pp. 90-100. (Lore, R., & Flannely, K.)
- ローレンツ, K. 日高敏隆・久保和彦 (訳) (1970). 攻撃-悪の自然誌 みすず書房 (Lorenz, K.Z.).
- Nisbett, R.E., & Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, **84**, 231-259.
- Piliavin, I.M., Rodin, J., & Piliavin, J.A. (1969). Good Samaritanism: An underground phenomenon? *Journal of Personality and Social Psychology*, **13**, 289-299.
- サンデル, M.J. 鬼澤忍 (訳) (2010). これからの「正義」の話をしよう いまを生き延びるための哲学 早川書房 (Sandel, M.).
- Schachter, S., & Singer, J.E. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional states. *Psychological Review*, **69**, 379-399.
- 吉田信彌 (2006). 事故と心理 なぜ事故に好かれてしまうのか 中央公論新社
- 吉田信彌 (2011a). 都会の隣人を愛しなさい 東北学院大学教養学部論集, 158号, 49-62. http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/research/journal/bk2011/pdf/bk2011no02_05.pdf
- 吉田信彌 (2011b). 都会の隣人を愛しなさい (2) 東北学院大学教養学部論集, 159号, 67-74. http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/research/journal/bk2011/pdf/bk2011no06_04.pdf
- 吉田信彌 (2011c). 都会の隣人を愛しなさい (3) 東北学院大学教養学部論集, 160号, 37-48. http://www.tohoku-gakuin.ac.jp/research/journal/bk2011/pdf/bk2011no07_05.pdf
- ホワイト, W.H. 柿本照夫 (訳) (1994). 都市という劇場: アメリカン・シティ・ライフの再発見 日本経済新聞社 (Whyte, W.H.).

* 本稿の文献欄には158号の「都会の隣人を愛しなさい」からの4編の研究ノートを通しての文献を掲載した。

【翻 訳】

日本人論の擁護

タキエ・スギヤマ・リーブラ 著

久 慈 利 武 訳

我々はこれまで日本人論という批判的に拒絶されるものに曝されてきた。このラベルは物わかりのよい人間は誰一人として関わろうと思わない日本人に関するおかしな、誇張されたステレオタイプを唱えた内容に貼られる。多くの日本研究のスペシャリストが自分のテキストに日本人論とつながりのない証しとして日本人論に関する短い批判的注釈を序文に付すのはごく自然なことである。私は本書を閉じるにあたって日本人論に対する主要な異議のいくつかに私なりの回答をすることにした。それは日本研究者にぬぐい去れない負のインパクトを与えてきた。わたしの趣旨は、日本人論を擁護するよりもむしろこのラベルが作ってきた圧迫から日本研究を解放することにある。日本人論批判はほとんどもっぱら *opposition logic* (対立の論理) にしたがっており、私の反論は *contingency logic* (相即の論理) に依拠していることを明らかにできたら幸いである。

1. 日本人論論争を分析する

日本人論批判者の中で有名なのは Ross Mouer/Yoshio Sugimoto (1980, 1986) である。特に Sugimoto は英語と日本語の出版物で日本人論を糾弾するキャリアを作るのに成功した人物である。彼の最も包括的著作 *An Introduction to Japanese Society* (1997) でそれは最高潮に達した。Harumi Befu (1980, 1993) は杉本と並ぶもうひとりの人物である。背景がこれらのアンチ日本人論学者とまったくちがうのが、Peter Dale である。彼はギリシア古典文学の専門家で日本のフィールドでは、*The Myth of Japanese Uniqueness* (1986) の著者としてデビューした。この短いリストに Brian Morean を付け加えるべきだ、彼は上記の批判者と違って、斬新なアプローチで日本で入念で手堅い民族誌のワークをしてきている (1984)。にもかかわらず、彼の民族誌とまったく関わらない言明 (1990) で、自分を日本人論の攻撃的な敵対者として提示している。

上記の批判者たちはいくつかの基本的な意見の不一致を持っている。例えば、大半の批判者は Ruth Benedict を日本人論の *a prime example* とみなしているが、Dale にとっては彼女

は批判の対象を超越している。日本人論とそれに向けられる批判についての以下の分析は、日本を研究する際の私の自信を回復することが意図されている。

2. 日本文化の境界問題：ユニークさという争点

わたしはまずユニークさの概念が何を意味するか探求したい。アンチ日本人論のロビーは、それを誇張され、神話化され、ステレオタイプ化され、時折過剰に理想化された、かくして高度に拒絶しうる日本文化の表現として同定する傾向がある。日本について何らユニークなところがないならば、日本を他の国や文化と区別する必要はなくなり、日本についてどのように語ることができ、そもそもなぜ日本を研究するのかといたい。究極の説は、日本独特のものは一切存在しないから日本や日本文化にもはや言及することはできないというものであろう。

しかし同時にそのがらくたの中から日本的なものを取りだし、日本について語ったり読んだりすることができる。日本人論というこのラベルは、依然としてその名称と関わる我々の体験を概念化したり表現するのを可能にする有用な速記である。逆説的だが、日本文化の概念に反対する人物ですら日本に関してますます多弁となる傾向がある。このジレンマを迂回するひとつの工夫は、日本を防御的な引用マークで覆いそれを「いわゆる日本」、「日本と呼ばれるもの」と言及することである。だがこれは日本になされるなら、合衆国、その他の国にもまた「いわゆる…」と条件つけられるべきでないか。必要なのはユニークさの意味を明らかにすることである。私は「文化境界」と呼称する方を好む。

2.1 プラグマテックな選択

多くの日本人論の作品、特にポピュラーなジャンルは素朴で、滑稽でさえあることを否定しないが、今は文化的ユニークさや文化境界概念と普遍主義的議論が対置されるとき生じる誤った二分法を証明させて頂く。まず日本文化、他のいかなる文化についても固有のユニークなもの、および普遍的なものは一切存在しない。普遍的なものを探す人物は、文化に特有のものを探す人物と同様、日本の中に豊富にそのような証拠を見つけ出すことができる。換言すれば、文化境界は対象に固有の属性でなく、観察者の構築物であるので、同じ観察物が普遍的か相対主義的仕方で解釈できる。

ユニークさの神話についての批判に対するわたしの反批判の第一点はプラグマテックなものである。実体化され明確に境界づけられた実在であるよりはむしろ、日本は他の研究対象と同様、意図的で選択的に把握された単位であって、別な見方によって別様にも把握される

ものである。彼らのねらい次第で研究者は様々な水準の一般化ないし個別化で日本を眺めている。私の目的に有意義に与えられたプラグマテックに選択された構成物を指す「日本文化」の呼称を使うのを私は躊躇しない。同じ理由から「西洋文化」について語るのにも何にも問題を感じない。構成物は幻想ではなく実在の的を絞った側面を把握するのを可能にする必要な工夫である。任意の構成物の妥当性はある面で他の構成物よりベターに働く程度に依存する。私の著作で、私は自分自身の観察を引いたり、他の著者、ソースからアイデアや知見を抱負に借用してきたが、私はこの情報のすべてをある構築物の中でフレームづけている。それは素材についての私による選択、解釈、編成を駆動し、その実在性テストは私の読者の裁断に委ねられる。

2.2 部分的な違い

次に、境界問題をユニークさ対普遍的なものという（何ら重なるところがないかのような）単純な二分法に還元するよりもむしろ、日本（もちろん任意の文化も）を something in between（間のどこか）と見る方がわかりやすい。日本（J）を架空の他の文化（O）と並置するとしよう。スペクトラムのユニークさの極では、JとOの間には重なるところが何もない。各社会は容易に同定されうるし、区別されうる。スペクトラムの普遍性の極では、JとOはまったく異なるところがなく互いに重なる。上記の二つの極は論理的に可能であっても、現実にはありえない。しかしながら、二つの極のどこかで文化は部分的な重なりと部分的な disjunction（離反）をみいだす。私が日本文化を位置づけるのはこの領域である。私は文化境界を多くの境界物のようにファジーで捕まえどころがないものとみなす。

私は日本を中心にした世界地図という簡単なアナロジーを提案する。経度か緯度のどっちで見ようと、日本は他の諸国と共通の準拠軸を持ち、同じパラレルないし子午線を共有する。しかし経度と緯度で同定されると日本は何ら重複を持たないまったく独自の位置を占める¹。

2.3 相対的なバラツキ、相互の混合、補完性

ユニークさ、普遍性という形容句は二分的、分散、対立変数ではなく、連続変数として概念化し直されるべきである²。集団志向、和の追求、同質的、序列的という日本人に付与されるいくつかの属性を検討することにしよう。二分法的用語で見ると、これらは常に正反対の属性（個人主義的、対立積載的、異質的、平等主義的）と対比され区別される。Befu (1980),

¹ これは私の著書 *Japanese Patterns of Behavior* (1976: xiv-xv) で、普遍的な地図に日本を位置づけた。Dale にその方向で「ユニークさ」にこめた私の意味を理解するように配慮を要望したい。

² 対立変数というのはカテゴリ A 対 カテゴリ B、連続変数というのは A ないし B の度合いがますます多くなる（少なくなる）というもの。

Mouer/Sugimoto (1980, 2000), Sugimoto/ Mouer (2000) は第一のステレオタイプの属性クラスター (C-1) に反対して、第2の反ステレオタイプの属性クラスター (C-2) に置き換えた。私の考えでは、両アプローチは同じ論理的拘束を伴っている。というのは、C-2はC-1に劣らず分散的で二分法的であるからである。要するに、どちらも完全な日本文化観を提供していない。同じ論理は Dale による日本のユニークさの拒絶にも流れている。ユニークさとユニバーサルの二分法的対置に位置している。ユニバーサルでないなら、ユニークだ、ユニークでなければユニバーサルだ。この中間ではあるものは、ユニークかユニバーサルのいずれかと呼ばれねばならないだけでなく、同時にユニークでかつユニバーサルではありえない。

連続的、非排除的、非包括的といったん概念化されると、上記の属性は比較の準拠に従って相対化される。日本人は都市中間階級の北部アメリカ人に比べると集団志向性を見せる。日本人はアメリカ人に比べて序列に抵抗しない。

2.4 理論と調査

普遍主義対個別主義の争点は理論対経験調査の争点に重複する。私は上記の特定の二つの関節は補完的シミュレーションのアイデアを補強するはずだと信じている。理論はリサーチをガイドし、フィールドに基づく知見はしばしば我々に理論的洞察を触発する。しかし今日の理論は客観性の原理に逆らう政治論議と同一視される傾向がある。さらに我々は理論を西洋の学者 (の説) と同一視する傾向に驚く。

この疑問にわたしは2つの心を持っている。それらを非西洋文化にまったく当てはまらないと不信を与えるよりもむしろ、私の目的に西洋の理論を利用できることを喜ぶ。しかしながら、その語の真の意味でのユニバーサリズムは非西洋の見方や貢献を排除すべきでないと思っている。西洋モデルは批判から無謬であるべきではない。実際、普遍主義的装いはしばしば西洋の自民族中心主義を隠すのに役立っている (Bradshaw/Wallace 1991)。

あとで、私は、素朴な日本の日本人論言説を侮辱しながら西洋の普遍主義を称揚することに伴うデールの傲慢さを取り上げるつもりである。

2.5 共振・共鳴

半世紀以上も前に、Ruth Benedict が「全体として多くの特徴を共有する民族間に見いだすコントラストを研究することほど人類学者に有益なものはない (1946: 9)」。「日本人が自身の生活態度を持ち、アメリカ人が自身の生活態度を持つといっはいけないということ、人間の同胞と信じるものをなぜ意味してはいけないのか私にはわからない (1946: 14)」。

特性の90%が普遍的に共有されているのに、通文化的対照性の残りの部分に焦点をおくことによって、我々はさもなくば外部者には皆目見当が付かないものを理解できるのである。ごく最近になって、Tatyana L. Sokolova-Delyusina (1997) は疑いもなく日本に独特の芸術である俳句の研究を、その独特のゆえに、ロシア人にも西洋の聴き手にもグローバルに訴えることを明らかにした。Benedict も Sokolova-Delyusina も、透徹した観察者によって選りすぐられた文化的個別性と超文化的聴き手のあいだの逆説的な共鳴に言及しているのである。選択された文化特性がユニークなほど、ユニバーサルな反響を生み出すように思われる。

この共鳴はなぜ。俳句、能のような *esoteric forms of aesthetic expression* (深遠な美的表現形式) がネーティブよりも外国人にアピールするかを考えてみよう。審美的表現の衝撃的ユニークさが別の文化伝統の担い手に彼の意識下にあるものを覚醒させるときに、共鳴が起こるのではないかと私は思っている。文化の差が大きいほど、洞察が大きい。もしそうなら、文化の違いは基本的ユニバーサルな文化に対する意識と無意識、結節と非結節の分布の違いに要約される。

Benedict と Sokolova-Delyusina は私にとって重要な疑問に答えている。なぜ私はユニバーサルズの拡張的テリトリーを探求することに自分を解放するのではなく、日本と他国の間の部分的な違いに限定するのか。私の考えでは、ささやかな違いは興味対象の個別文化に照射するだけでなく、汎人間的文化に洞察を深めさせるからである。

私は彼女にはほぼ同意してここで Benedict を引用し、後にもう一度引用するが、彼女はアンチ日本人論言説の中心的ターゲットであることを自覚している。上の引用は、彼らが彼女の書を読むことを決して実は厭わなかったかのように、多くの批判者がいかに間違いを犯しているかを暴露している。

3. 境界を横断する

我々の普遍主義地図のうえに文化境界を引くことを承認したあとで、我々はまだその境界を横断する必要に直面している。第一に鏡に映す認識論の事柄として、第二に一国を超える実在 *a transnational reality* として。

3.1 鏡に映す

Xに関する知識を獲得する最も単純で最もありふれたやりかたは、Yとの違いを査定することによってである。Xはかくしてその鏡であるYを通じて眺められる。難点は、そのような局限化がXについてばかりでなく、Yについても誇張され、過度に単純化されたイメージ

を産出する点である。そのうえ、権力や価値の点で Y は X より優れているとみなされ、西洋を非西洋の他者と対比するときまさしく当てはまるように、X を周辺化する。さらにここに伴うのは、空間境界（西洋対非西洋）と時間境界（近代対前近代）の組み合わせ効果である。西洋は非西洋に対して、近代が前近代に対するものである。この結果は、近代の西洋を前近代の非西洋と分離する過剰に線引きされた境界である。往々にしてこれは、日本文化の誇張されたユニークさの主張を説明する見解そのものである。

しかしながら、非西洋の原住民がつねに西洋中心の認識論の受動的犠牲者（東洋化された他者）であると想定することは間違いであろう。実際、西洋に派生した近代性のアイデアを強化するためであるかのように、日本人は、スペシャリストも一般人も他の国籍のものと同様、彼らの文化のユニークさを、日本がおそらく侵略されず、純粋で真正であった、その国の前近代、狩猟収集の縄文文化という先史起源に帰属させる。さらに Ikawa Smith (1990) によれば、考古学者はもっか日本文化の単一起源を位置づけようと努めている。考古学が素人の日本人の間に非常にポピュラーな探求であるのはそこに理由がある。空間的に同定された日本は時間的に先史（自然に最も近いとみなされる）にまでさかのぼる。Augustin Berque は「自然であればあるほど、日本的である」のように、日本の重要なアイデンティティは自然にあると述べることによって、一部の日本人学者の主張を要約している。ここに我々は一連の二分法的対置を持つ。日本は西洋に対しては、前近代が近代に対するようなもの、自然が人工に対するようなもの、究極的には善が悪に対するようなものである。影響力のある芸術家で美術史家である岡倉天心（1862-1913）は、新しい西洋美術によって汚染されない古い日本美術保存の提唱者として記憶されている。大陸文化流入前の土着日本を再把握しようと努めた本居宣長を思い起こしなさい。ネーティビズムは政治の領域にも満ちあふれている。総裁選挙で選ばれたあとのスピーチで、中曽根首相は、国の歴史が世界最古の土器が焼かれたのと同時に始まったかのように、日本の歴史は 1 万 2 千年の歴史があると述べた。

文化批評家は鏡の映りの歪みだけを見ようとする傾向があるのに対して、私は X は Y の単なる鏡像であるとか、世界はまったく鏡像からなるとは思わない。さらに我々のアイデアと知見をまったく多様な聴衆による称賛に掛けることによって歪みを避け、最小化し、是正することができる。それゆえ、私の戦略は X と Y、日本と非日本の対比だけでなく conjunctions（順接）、parallels（相似）をも探すものである。

3.2 グローバル化とローカル性

境界横断のアイデアは、もう一つの批判点、我々がプロローグで見たような、文化概念の精査を要求する。戦争難民と飢餓の犠牲者によって最もドラマティックに表現される国境を

横切って起こる大量の人口流出と混乱に警告されるように、我々は目下の世界状況と歩調を合わせるように国境概念を考え直すことが勧められている。人類学者は彼らの注意を空間的にマークを付けられた文化ホームの衰退に向け、ホームレス、多文化主義、deterritorialization（脱テリトリー化）、政治経済のグローバル化に注目することが期待されている（Gupta/Ferguson 1992）。

この動きの先頭ランナーである Arjun Appadurai（1990, 1991）は、我々に国民国家と一致する the sedentary culture units 定着的文化単位を忘れるように説いて代替肢として多様なスケープ（ethnoscapes, technoscapes, finanscapes, mediascapes, ideoscapes）を提出している。肉体を見せない見知らぬ者が出会い自由に意思伝達するサイバースペースはいうまでもなく、サテライト・メディアが海外の出来事と番組をノータイムで我々の家庭にもたらす一方で、文化的民族的に異なった人々が接触し、共同行為 co-action に従事する。ここでは我々はもはや認識論的事柄として文化境界を横断していない。むしろ我々はグローバルな規模で領土、エレクトロニックな境界を横断する実際の人々に対面する。Appadurai の圧倒的なメッセージは「文化を忘れろ」である。

日本は移住してくる者と移住していく者を通じてある程度の人口フローを持っている。産業の多国籍化、国際結婚率の上昇、留学、職探し、採用、大量の旅行、研究、生産、商売の国籍を超えた協力は当たり前になりつつある。しかしながら、グローバル化が文化境界、国境、文化の考えを無効にするのはどうしてかわたしにはわからない。

実際、国境とグローバルな境界の不在は、不連続でも、対立的でもない。例えば、境界状態の流動性は国意識、文化意識、民族意識を低めるよりむしろ高め勝ちである。Ben-Ami Shillony（1991）は、ユダヤ人と日本人の興味深い一連の対照性と相似性を提示している。日本は地勢的自律性、統一性、安全の長い伝統によって特徴づけられるのに対して、ユダヤ人の歴史は連続のディアスポラ（分散）の歴史である。日本人と同様、ユダヤ人は、ユダヤの信仰と慣習への従順を貫くところはどこでも彼らのアイデンティティを維持する。

Appadurai の挑戦にも拘わらず、リサーチトピックとしてさえ、国籍越境現象は国境に言及しないでは研究することができない。というのは国籍越境（トランスナショナルリティ）はナショナルリティと結びついているから。不法移住を含む日本における外国人労働者の新聞記事（Media Report）は彼ら 対 我々感覚を強化するのを助けるだけである。ちょうどグローバルイズムがナショナルイズムの高揚を伴うように、脱テリトリー化は再テリトリー化と共に歩む。これは何ら逆説ではない。ある人物の文化意識は、別の文化と接触したり、対決されるとき、脅かされるとき、混乱させられるときに現れたり、鋭敏化されることを考えればわかる。自己は他者との関係の中でのみ自己になる。この指摘は先の認識論争点とやや重複する

が、ここではわたしが言及しているのは、実生活における感情的にチャージされた文化的アイデンティティである。歴史的には、日本人は外部世界との接触が増えるにつれて、つまり日本人としてのナショナル・アイデンティティが脅かされるにつれて、自分が誰であるかの定義と声明に活発になる。

Ronald Toby (1997) は髪 of 文化的意義の歴史の変遷を見ながら、体制によるヘアスタイルの厳しい標準化に反映されたとみて、徳川期 (1603-1867) に日本人の人種/文化的アイデンティティが結晶化したことを証明している。この政治的に強制されたヘアレスのイメージは外国人 (最初は中国人と朝鮮人、のちには毛唐と呼ばれたコーカサス人) と対比された。日本人のクリーンなアイデンティティは、顔、頭、身体 of うえに過度にせわしく、だらしない外国人の肖像に鏡映される。

大半の日本人は国家の二つの主要なシンボル—日の丸 (国旗) と君が代 (国歌)—に敵対的ではないにせよ、冷淡である。これらのシンボルを日本による戦時の攻撃と抑圧と結びつける人々のアンチパシーにもかかわらず、彼らの強い抵抗に 1999 年に法的制裁が食らわされた。しかしながら、これらのシンボルはオリンピックゲームのような国際イベントでは情緒的注目の対象となった。さらに、第二次世界大戦とのその珍しい結びつきにも拘わらず、今日の皇室を支持するのは、ロイヤル・ファミリーがグローバルな舞台での登場を通じて日本のナショナル・イメージを高めるという期待である。

実際、グローバルな圧迫下で変容しているものの今日のローカル文化は消滅していない。輸入品はドメスティケート (家畜化 = 日本風に加工) つまりローカルの嗜好とライフスタイルにしたがって翻訳されねばならない。Tobin (1992) がいっているように、外国の品物と実践は日本では絶えず作り替えられている³。短期を除いて滞在する外国人移住者は、生き延びるためにはホスト文化に自分を社会化し直されねばならない。日本と他国をいったり来たりするトランスナショナルな日本人の数の増加も体験するように。

グローバリゼーションとローカリゼーションの関係、トランスナショナリズムとナショナリズムの関係は決して単純ではない。日本に戻った日系ブラジル人の事例は、トランスナショナリズムに対するナショナリズムの抵抗の好例である (Tsuda 2000)。トランスナショナルなアイデンティティを抱くよりもむしろ、日本に戻った日系ブラジル人は彼らのブラジル国籍 (ナショナルアイデンティティ) の覚醒を体験する。大半の日系ブラジル人はブラジルではサンバに決して参加せず、低級なブラジル人の活動とさげすむのに、日本ではサンバを集

³ マクドナルドのファストフード・エンパイヤの場合のように、グローバル化の抗しがたく見える力さえその成功を熟慮したローカル戦略とローカル資本 (文化的、人的、物質的) の展開に負っている (Watson 1998)。

団で踊るのである (Tsuda 2000: 65)。Tsuda は、トランスナショナリズムよりむしろナショナリズムの退化現象と呼んでいる。外国で生まれ育った児童 (帰国子女) が海外病から治癒されるようにという圧力に出会う 1970 年代の状況は紛争と特徴づけられた (White 1988: 51)。上記のいずれのケースでも、トランスナショナリズムとナショナリズムは対立する、紛争を積載したものと考えられている。

日本研究の人類学者の中で Harumi Befu (1993) は、グローバリゼーション問題に注目することでぬきこんでいる。彼は我々に日本の外で何が起きているかにもっと注意を払うことを教えている。しかしながらこの助言は、海外の日本人においてさえ、日本のグローバル化への拒絶に対する落胆と苛立ちによって後続される。私の見るところでは、彼自身のコスモポリタニズムと日本の執拗なナショナリズム、彼の理想と日本の現実とのギャップは、彼がアンチ日本人論運動の先頭に立っている理由を説明する。Befu もまたグローバリズムとナショナリズムを対立するものと見なし、彼の著述でこの問題に焦点をおく傾向がある。

しかしグローバリゼーションとローカリゼーションの関係については、正の相関 (グローバルになるほどますますローカルになる) を強調する別な見方がある。この関連では、ローカル、土着、ホームベースはグローバルな環境の中でその生命、アイデンティティを維持する。逆に、グローバルの体験がある者のローカルアイデンティティを覚醒させ、それが繁茂することを可能にする。過去数十年の日本人論ブームは、消費財、ビジネス、ツーリズムを通じて直接的にか、メディアを通じて間接的に外国人と文化 (最も圧倒的には合衆国) に戦後日本がますます曝されるようになった結果である。アンチ日本人論の立場—グローバリズムに抵抗する日本—は対立の論理に従うのに対して、この相関的見地は相即の論理に合う。

文化の転向から再転向への変化は、一国の全体史の進行にだけでなく個人のライフステージでも起きている。海外に住んだあとで日本に戻りローカル文化を愛好する若い外国好きは何ら珍しいことではない。私のインフォーマントの間にも、ヨーロッパでの長い滞在から戻って彼の注目を彼の養父から継承した華道流派の家元の師匠になることにすぐに転じた華族出身の若い男性がいる。そうする際に、彼は彼に押しつけられた役割アイデンティティについての初期の逡巡を脱ぎ捨てた (Lebra 1993)。しずみ市では、一人の仏教寺院大僧正である彼の父の気の進まない後継者は、シカゴに暮らしている間に仏教の神髄を理解するようになった。帰国して、彼はホーム寺院での自分の使命を再発見し、わたしのインタビュー時にローカルでは著名な説教師になっていた (Lebra 1984)。これらの経験は、グローバリズムないしローカリズムのいずれかだけでなく、相互の包摂関係 (グローカリゼーション) に基づいている。

4. 内部の分岐

トランスナショナルイゼーションの争点は一国文化のいわゆる同質性を問題に浮上させる。おそらく文化の概念は実際には異質なものを同質化する罪を犯す。第一水準の批判は文化をあまりに狭く取りすぎると批判するのに対して、第二水準の批判は文化をあまりに広く取りすぎると非難する。一方は外側を眺めているのに対して、他方は内側を眺めている。

4.1 マイノリティ：もう一つの誤った二分法——同質性 対 異質性

国境を越えた移住は民族の分岐と内部の多数者と外部の少数者の間の人口区分に導く。かくしてトランスナショナリズムは同時に二つの正反対の勢力を生じさせる。文化を仕切ることに反対する勢力と文化の同質性に反対する勢力。内部の分岐と外部のトランスナショナルイゼーションは同じ過程の二つの側面である。ただしアイヌ、沖縄人（琉球人）、部落民のような、日本に移住したわけではないマイノリティにとってはそうではない。

外部境界から内部同質性に私は移ってきているので、私の議論は逆方向に頭を向いているように見えるかも知れない。だが日本文化の境界を承認する前節までの多くの指摘は、本節でも妥当する。読者はデジャブ（既視）の感覚を持つことであろう。

ちょうど私が「ユニークさ-普遍主義」の二分法を拒絶したように、「同質性-異質性」の二分法を拒絶する。多くの日本人論批判者（Sugimoto 1997; Goodman 1991）は、日本人論は同質性の神話を永続させているという理由で攻撃する。これは日本のマイノリティに焦点をおいた Michael Weiner (1997) の中心テーマである。彼は 19 世紀近代国家日本が同質的統一性の神話をいかに発明したかを述べている。それは日本人の純血にもとづいて、the primordial past 始原的過去にさかのぼる。国民全体は天皇を頂点とする序列的に編成された家族と結びつけられる。この同質性の幻想は、非日本人の他者を排除し圧迫し、第二次世界大戦中の外部の他者と内部の他者に対する日本の国粹主義的で帝国主義的攻撃と濫用に奉仕するイデオロギー的武器として働いた。

私の疑問はこの同質性が実在と何ら関係のない単なる幻想であるかどうかである。実は、Weiner の歴史のオーバービューは、発明されたこの神話が実は（鍛えられた若者の魂の）教化の進行を通じて主流日本人によって普遍的に共有された文化の重要部分となったことを我々に納得させる。日本の内外での非日本人に対する普通の日本人による差別、忌避、濫用は、この神話が内部化されたまさに証拠であった⁴。私は彼が日本の同質性を幻想と呼ぶこと

⁴ ここには不名誉な従軍慰安婦が含まれる。

を除いて、Weiner の歴史的考察に同意する。私がそれに同意できないのは、彼は意図しなかっただろうが、幻想としての同質性、実在としての異質性という二分法がそこに存在するからである⁵。それが発明されたものであろうとなかろうと、いつどのようになぜ発明されようと、同質性の国民神話は団体で共有された文化的信念となった。これは人口の異質なセグメントの存在を否定しない。事実の事柄として Weiner が述べているように、同質性と異質性は補完的なものである。文化の内部者が同質的と感じれば感じるほど、マイノリティと外部者に対してはそれはますます抑圧的となる。

4.2 異質性、同質性の相対性

日本が同質的か異質的かは外から適用された物差しによってのみ測定されうる。そのような物差しは日本を他国ないし多文化と比較する観察者の判定である。日本のマイノリティ問題にも拘わらず、我々は日本人の行動と外見の驚くほどの画一性に関するアメリカ人の観察を何度読んだことか。逆に、日本人はアメリカ人に人種、民族の構成の驚くべき多様性を見いだす。実際、多国籍多民族性の混合である個人（イタリア人、ポーランド人、アイルランド人、ユダヤ人）に出会うことは珍しくも何ともない。事実マルチ・エスニックよりも真正のワスプを見つける方が難しい。イタリア系アメリカ人のように民族の分岐がハイフンをつけられるのは、分岐と同質性を結びつける工夫である。それゆえ同質性と異質性の差は所与の基準に照らしてである。それは、選好、政治的信念、経験的忠誠と関連するかどうかというプラグマテックな理由を生じる。判定は分岐か画一性のどちらかに開かれている。

4.3 分岐（多様性）と一般化

問題は我々が共通性概念をまったく葬り去るべきかどうかである。結局、分岐に関する強迫性は無限に進むことができる。例えば、沖縄人は通常自分たちを本土の日本人に対してエスニック・マイノリティとみなすが、沖縄内部では外部の島民は自分たちを本島沖縄人に対しマイノリティと見なしている。これは我々が沖縄人を研究できないことを意味しない。もちろんこの個別目的のために単一単位に同質化されうるかのように我々はできるし、すべきであるし、しているのである。

マイノリティに加えて、同質的と想定されているマジョリティ日本人も地方、階級、年齢、

⁵ 天皇支配の永遠を詠う日本の国歌君が代は実は招かれたドイツ音楽家の助けを借りて 1880 年に作曲された。国歌は Hobsbaum/Ranger (1983) の伝統の発明を立証する多くの事例のひとつである。にもかかわらず、そのようなシンボルの近代の発明は、日本の天皇家が（それが創始したのが正確にはいつかは確認できないが）古代に創始した事実を反証するものではない。私がこれを言うのは天皇制を擁護するためではなく、発明テーゼが歴史的事実を否定するためにしばしば過度の使用されるためである。

ジェンダー、その他の変数によって自分たちをセグメント化しているのに気づいている。比較的均質な日本のイメージにも拘わらず、日本人は東北と南西の違い、東京を中心とした関東、大阪・京都を中心とした関西の違い、県同士の違いに敏感である。ある地方の大学生が一時的に別の地方の別の大学に在籍するときにも留学の概念が適用される。内地留学として知られる慣行である⁶。

かくして我々は個々の世帯か個人にまでおりの無限に多数のバリエーションという繰り返される問題に遭遇する。私は旧華族である小さな集団内部でさえ、よめく多岐性に出会った。数える数の高貴な王子と王女は彼らについて一般化しないように警告した。「私は私の妹とはまったく違います。各々の世帯、各々の個人は実にユニークです」。

過去 30 年間にわたって私がインタビューした日本人の多くは、自分たちが典型的な日本人と異なること、自分たちは独特の非日本人であることを強調した。ある者は自分たちを典型的な日本人と描写しながらも、自分を例外化することはもっとありふれたことであった。厳密に言うと、単一の個人すら均質的というカテゴリー化に反対する。自分は考え、感情、行動が時折変化する傾向があるからという理由で。我々は人が成熟し、年を取り、死に直面するように、ライフコースを通じて避けがたい変化を被ることができる。各人が経験する各現象は時間的空間的に非可逆的である。

絶対的なユニークでまねできない現象は我々の把握能力を超えているので知りうることの限界に我々は突き当たっている。例えば Jhon Doe の個人の履歴は、現代のアメリカのビジネスマン、ニューヨーカーのような、一般的概念、カテゴリー、集合類型の観点からフレーム化されたり解釈されないなら、意味をなさないであろう⁷。

各個人は自己の位置づけのための様々の社会的カテゴリーを含むアイデンティティ・パッケージを運んでいる。かくして、ある女性は主婦から母に、PTA 役員に、パートタイムスーパーマーケット現金出納者に、テニスクラブ会員に、中年の大阪住民等に移行する。おなじ

⁶ 東京の早稲田大学の学生が京都にある同志社大学に移るとき、彼のねらいは伝統と歴史を持つ未知の文化を学ぶことにあると報じられる。そのような違いは職場にも及ぼされる。James Robertson (1998) は小規模な経営の労働者のライフスタイルが大会社のそれとはまったく異なることを何とか明らかにした。我々は日本の市民の多様な生活様式に洞察を得るために、寿町の日雇い労働者、市役所の職員、都市の中流階級の主婦を研究する妥当性に疑問を挟まない。

⁷ ここで、Sugimoto が日本人論の均質性主張を拒絶する際の a leading voice を代表することが指摘されるかも知れない。Sidney Devere Brown (2000) は Sugimoto の日本社会入門 (1997) の書評で、Sugimoto の東日本と西日本の二分法に注意を引いている。前者は伝統的地主小作関係に埋め込まれた垂直な権威主義によって特徴づけられ、京都に代表される西日本はもっと平等主義であると。Brown は Sugimoto が「東京子は蕎麦、関西人はうどんを好み、癌は東京の指導的な死亡原因で、京都/大阪地区では脳卒中、と述べている」かのように引用している (1040)。ここには東日本と西日本の区分がある。これは日本人論の著者が非難されているものと何ら変わりがない。日本人論批判者が気づかないで自分たちが批判しようとしているものを正当化していることを Brown が指摘するのはこの文脈である。

アイデンティティ・パッケージが日本人であることを含むべきでない理由はない。日本人であることはこの多重アイデンティティの意味で、フィクションではなく、実在である。人口の無限の多様性は日本の人々の多数派によって共有されている日本人身分を排除しない。実際、パッケージの様々なアイデンティティは、パートタイムジョブに就業する中年の日本人女性のような日本人のアイデンティティと関連する。Kenneth Henshall (1999) は、主流の日本人よりもマイノリティとマージナルにより多くの注意を払いながらも、日本人は99%まで同質であるとはっきり断言している。

知識の産出と伝達にとって一定量の一般化は必要である。さもなければ、我々はエントロピーで終わることだろう。それは我々が観察していることであるから、内部のバリエーションを考察することには反対しないと明確にすべきである。しかしながら、私は内部の分岐は共通性と両立しえないという考えには反対である。実際、分岐は一般化のコンテキストの中でのみ認識されうる。日本もそのような一般化に他ならない。ここでの争点は、日本の分岐は斉一性との関連でのみ存在し観察されうることである。我々は再び相即の論理に従う。

換言すれば、同質性という概念は一般化と混同されるべきでない。我々は無限に多様な現象、集団、個人を横断した共通性に気づけるものと私は信じている。観察者が圧倒的な分岐（多様性）を見通し、了解できるのは一般化を通じてである。分岐が存在するほど、一般化がますます必要である。一般化が同質性と同義として拒絶されると、認識は何ら存在しないだろう。

さらに一般化は集団のコンセンサス、調和と混同されるべきでない。白熱した議論、派閥の陰謀、党派の戦いはさもなければ団結している集団でもある争点をめぐって生じることはままある。二つの相互に反目した陣営が受け入れられないにせよ彼らの議論を互いに了解させうる同じ準拠枠を共有することはできる。

4.4 木か森か

批判者は日本人論を集団モデル（個人の表現に余地を与えない皆が着るユニフォームに象徴される）に従っていると非難する。生気のない顔のないクッキーカットされた兵士としての日本人の戯画は、日本と日本人を特徴づけるキーワードの使用から生じているように思われる。例えば、タテ社会は日本人論と結びつけられる著者中根千枝のベストセラー著書のタイトルである。甘えはもうひとりの日本人論著者の本のタイトルで使われている。ベネディクトは同じ理由でターゲットにされている。彼女を有名にしたのは彼女が日本語から借りた、翻訳で提示された沢山のキーワード（恥、義理、恩、人情）であった。これらの短い属性を表す語は同質化にかくして日本人についての誤表示に導いた。

だがもし我々がこれらのキーワードを客観的实在から我々を切り離すものとしてでなく、複雑な考えを節約する手段を与えコミュニケーションを高める手段として眺めるとどうなるか。そのような短い用語は個々の木の背後の少し離れてみた森とみなされうる。我々は各々の、すべての木にもっと注意を払うべきというという批判者と違って、木々を位置づける森をまず構築する必要がある。この森はいずれは放棄される幻影であるかも知れないが、我々が個々の木を理解したいなら、森から出発することはできないということの意味しない。日本人論として挙げられる著者たちが自分を個々の木々の存在に盲目にさせているか、様々な木々が森というより大きなコンテクストから見るときに共有しているものに気づかせるかを判断するのは読者である。中根、土居、ベネディクトの作品は一貫してベストセラー・リストに載っていることを所与とすれば、これらの著者が描いている森を読者が高く評価しているように私には思える。

4.5 互に映す鏡としての中央（中心）と周辺

分岐という争点は中央（中心）と周辺の人口の区分をも取り巻く。マージナルは一般には中央からかけ離れたものと想定され、それゆえ主流のアイデンティティから離れて、反目して自らのアイデンティティを形成する。これは Jacob Ratz によるやくざの研究(1996)によって指摘されているように、必ずしも正しくない。やくざは主流の日本人によって恐れられ、拒絶されている日本のギャング、暴力団である。Ratz によれば、やくざはまともな社会から区別され逸脱したアイデンティティと真の日本を体現し守るアイデンティティの間で揺れ動いている。その上、これら二つのアイデンティティはダイナミックに絡み合い、主流の日本人に恐れと愛着（郷愁）が混合するアンビバレントを感じさせる。

Ratz はやくざを研究することは普通の日本人（中心）をよりよく理解することに導くと述べる。我々は分岐という争点は中心と周辺を単に二分したり、支配的文化を实在しないものと無視することによって解決し得ないと結論する。またも、我々の戦略は境界を横断し、この場合にはマイノリティと主流日本人の内部境界を横断し、集団間の接続と交流を互いから切り離されたものと位置づけることである。その反差別キャンペーンが日本人であることを確認することを終焉させた部落民を思い起こさせる。それは同質性の神話を否定するよりもむしろ強化したのだった (Davis 2000)。

5. 文化モデルと権力モデル

分岐という争点は、社会の権力差を無視することによって、隠れた討議議題をプロモート

するために文化を使うものとして日本人論を告発することへと導く。日本人論への攻撃は、文化モデルに対抗して権力モデルを提唱する者からしばしばやってくる。例えば、Mouer/Sugimoto (1986) は文化モデルを同質的、コンセンサスの、調和的、統合された、平等などという日本の神話を存続させるものとして攻撃するのに対して、彼らの提唱する権力モデルは紛争、抑圧、階層、編成という真理を語るものとされる。Roger Goodman (1990) は、帰国子女の初期の研究を、主流日本人の犠牲者という彼らの文化に基礎をおいた主張のゆえに批判した。事実は、帰国子女は彼らの文化的にハイブリッド化された児童に益する政府の政策に介入することができる彼らの影響力のある両親のおかげで、きわめて特権的な生活を送っていると主張した。Dale もまた日本人論を日本の帝国主義、軍国主義、ファシズムを公認するものと特徴づける限りで、権力モデルに加担している。

真っ先に、パワーは無力なものを抑圧する義務に基づいてパワーに反対する道徳的判断を喚起する。これは Roy D'Andrade (1995a, b) が権力モデル（彼は抑圧モデルとも呼んだ）を道徳モデルと結びつけた理由である。日本人論批判者によって支持される権力モデルは権力を公認するのではなく、糾弾する。

Anne Allison (1991) は、母親によって彼女らの学童のために準備されるお弁当との関連で権力モデルに目を向けている。お弁当の毎日の準備と消費の基底には、Allison は陰謀的な国家イデオロギーと権力が働いているのを見る。

そのような権力不信は、腐敗した権力がいかにして集団連帯と調和の文化的傘の下で公認されているかに気づいているものの、日本人によって広く共有されている。しかしながら、私は権力-文化関係は一面的ではなく、文化は権力に奉仕するばかりでなく、促進し飼い馴らすものとも思っている。

5.1 文化と権力の統合

相即の論理に今から転じ、二つのモデルを統合する手段として権力から文化に進むことにしよう。Max Weber (1947: 152-58) はまさに抵抗に基づいた権力の定義を提出した。彼はそれを国家に基礎をおいた政治権力と一体化することによって、マハト、支配、勢力、強制、抵抗をもろともせず自分の意思を押しつける能力と結びつけている。私は強制を脱色し、代わりに他者の意志に従う人物の中に権力の源泉をおくことによって、ウェーバーの定義を逆転することを提案したい。抵抗の代わりに、Xの権力を測定するために、Xに従うことに対するYの無抵抗をつかう。そのような無抵抗の普遍的な条件は、Xの支配下にある資源のゆえにYがXに依存することである。そのような資源は政治権力、経済的富み、社会的コネ、地位、肉体の美しさ、力、情報（知識）、知力、個人的魅力である。YがXに依存するほど、

X が Y に行使できる権力は大きくなる。かくして依存の度合いはその一方向性（互酬性の不在）、Y の X への依存の排他性（依存する相手として Z という代替パートナーを利用できないこと）によって測定される。

5.2 依存における文化的ひねり：日本の事例

我々が依存概念の実際の適用を検討するとき、我々は権力・依存的つながりが文化的に共有された意味と期待を想定しているので、文化の領域に入り込むことになる。権力と依存の間の普遍的関係は文化的バイアスを想定し始めている。疑問は権力の交換においても、どんな文化的要因がある人物に依存を受け入れるように導くかである。これは文化的加工の過剰と過剰な発達の形を取った、日本的文化的ひねりが介入する場所である。これは Carvar が生存のニーズを超えた *exuberance*（豊富、横溢）と呼んだものである。彼は文化を高次の人間能力の豊富な行使の際に余分な人的エネルギーが消費されることと定義している。

考慮すべき最初の文化的特徴は依存という語彙である。a formal concept として表現すれば、「依存」は名詞形の漢字を取る。それはもう一つの名詞漢字「自立」を反対語とする。典型的な推論では、依存はその反対物を喚起するので、自立の否定（自立の喪失、権力への服従）として機能する。こんな風に、この語はある意味で依存に警鐘を鳴らす。

日常的用法で日本語の語彙では、依存は様々な動詞のひとつとして表現される。何らかの仕方では依存することは必ずしも反対語（自立する）を喚起しない。依存の名詞形はきわめて限定されているのに対して、動詞形は豊富で多変量 *multivariate* である。その上、これらの動詞は反対ものを喚起しないものの、文法的に文章構造に縛られることによって、それは相手が自己の依存願望に応じたり、ねだったり、そそのかしたり、拒絶するものと想定される *self-other* 関係を予想させる⁸。

上記のネーティブの動詞は、*self-other* のあいだの相互行為、相互依存、相互の結びつきを強調する相即の論理にしたがう。この *psycholinguistic condition*（心理言語学的状態）のもとでは、*self* は依存にはいることに抵抗しないし、相手の支配下にはいることに驚かない。他方、相手方は従順に振る舞うことに躊躇しない。特に指摘しておきたいのは、その *psycholinguistically attractive tone*（心理言語学的に魅力的トーン）を伴う甘える/甘やかす関係である。にもかかわらず、相即の論理は行為者が所与の方向に行きすぎないように抑制する。依存が相手に過度に重荷を負わせたり、過度に甘えることをある程度抑制することによって

⁸ 中国語ではタームは名詞と動詞の双方として機能するのに対して、日本語は漢字は名詞形である。それを動詞に翻訳するためには、「する」という *the general verb suffix* をつける。上の事例では、依存と自立は依存する、自立するとなる。

コントロールされねばならない。

それゆえ、権力・依存の相関は依存の動詞形に従って修正されねばならない。それは権力を持つパートナーが従属するパートナーとの相互依存を許すように武装解除する。つまり、二人は一方のパートナーによって提供される経済的資源ないし政治的資源と他方のパートナーによって提供される労働と奉仕という価値ある別々のものを交換するようになる。こんな風に、権力は地位に変換される傾向がある。Xの権力がYのXへの依存によって測定される限り、Xの地位はYによるXに対する尊敬の態度・行動によって確認される。結果として、the respectable status holder（高貴な者）はrespectful others（丁重な他者）に依存するようになり、パワーバランスがボスから従者に移り始める。

5.3 地位、侍従、代行

上位者のニーズに強迫的に奉仕したり完璧に侍く形を取る respectful behavior（丁重な行動）は上位者の self-reliance（独立独行）を弱めるよう宿命づけられている⁹。丁重のオモテのルールは、入念に耕され、組み合わせられ、下位者によって彼の交換資源として内面化される。オモテの出会いで権力がいったん地位に変換されると、上位者は圧迫的、攻撃的でなく、受け身的で、依存的となる。オールラウンドの世話と侍従を上位者が下位者に依存することは、日本のハイラーキーの独特の文化的特徴である。

家庭内では、夫は世帯主としての彼の地位のプロモーターとサステナーとしての妻に依存するようになる。完璧な妻は彼がそれを指図しなくても夫のどんなニーズをも予期するといわれる。この状況下で妻は年を重ねるにつれて、独占的な侍従世話焼きとして権力を蓄積し、世帯主に口を挟ませない女帝として君臨する。

公共の場では、地位に縛られた侍従奉仕は女性スタッフの接待業（高級クラブ、料亭）によって提供される。それは政府、金融、ビジネスにおける男性エリートがお得意さんになっていて、腐敗取引のウラ環境として機能している。接待業は依然として日本における成長産業である¹⁰。

上位者の依存は、代理人によって self-identity が演じられる代行文化によってさらに強化されている。トップダウンの代行は上位者が下位者の不始末を償うために自分を犠牲にする

⁹ 彼の名刺、お抱え運転手付きのクルマのような自分の地位の付属物を失って当惑したために、自宅から出られない退職CEOを思い起こせ。知り合いの目に触れる可能性のある、自分で運転したり、タクシーを利用することも身分を落とすことにあたるから。

¹⁰ 侍従文化とジェンダーのつながり——仕えるのが女性で仕えられるのが男性——はもはや水商売を特徴づけるものではないというのが私の注意を引いている。ホステスであるのに十分には成熟しておらず、仕える用意もできていない今日の若い少女ははるかに年上の男性客と対等であることが期待されている。この男性客は逆に少女を喜ばすために奉仕する傾向がある。ジェンダーラインが混乱するか逆転している。変化していないのは、そのような女性の奉仕を求める男性客の多さである。

ときに起こるのに対して、下位者がボスの役割を継承するようなボトムアップの代行の方がはるかに多い。再び、同盟は分身とか一心同体として描かれる有力政治家と男性秘書の事例を思い起こさせる。そのような分身関係ではXがYにあまりに依存するようになると、自分の代行者への統制力を失い、代行はフリーハンドを持つ自分を見いだす。

権力と依存と侍従と代行の流動的錯綜は、日本の政治史を彩る 権力を持たない天皇の権威 (the imperial authority without power) で最高潮に達する (Haley 1991)。戦前の昭和天皇は、明治天皇が臣民に遣わした明治憲法に謳われた絶対不可侵の主権者であった。熱狂的な軍国主義者は天皇をすべての日本人が自らの生命を捧げるべき神聖な神として喧伝した。その結果、文化的部外者は、天皇の中に一方で日本のヒトラー、他方で万能の神に近いものを見た。

真相は天皇は決して神でもヒトラーでもなかった。神聖な地位によって縛られながら、この最も権力を持つと信じられた主権者は、彼の意思を定義し実行する数千人の侍従、代行者に依存するしか選択を持たない、姿のない者声のない者であった。言語学的には、彼は行為者の身分を奪われ、戦前の天皇の語彙では、したり、望んだりする存在でなく、おわす存在であると語られている。昭和天皇は対人の出会いにおいて、怒りの感情や不同意を表そうと努めたが、沈黙しておわす状態であることが強制され、彼の名の下に重要な政府決定が行われることを認めることを強制された。このため、彼の側近に天皇が戦後語ったものは死後に出版されたがモノローグ (独白) として知られる。

そのような自己抑圧は社会的ゾーンによって条件付けられる。オモテゾーンはもっとも固く自己を抑圧するのに対して、ウチゾーンは自己主張の一部の自由を許容する。言語的制約から自己解放することによって、アノミックゾーン——ウラとソト——は自己主張の制御しにくいバージョンを許容する。今日の日本は、オモテゾーンに位置する序列的にコントロールされたセルフを回復しようと努める保守主義者と自分の攻撃的萌芽的自己を主張するために社会ルールを無視する文化的反乱者に鋭く分裂している。第3の選択肢、つまり市民ルールに同調する主張を持った自己は言語・社会ゾーンの根本的な革新を要求する。

6. (批判対象の) 日本人論者の国内化

日本人論批判者の間のあるトレンドに対する私の個人的反応を語ることでこのエピローグを締めくくることにする。日本人論で主張されているユニークさは日本のナショナリズムと共同歩調を取る傾向がある。ある者は批判対象とする日本人論者を国内に絞っている。つまり彼のターゲットを、外国人は日本のナショナリストになり得ないからという理由で、日本

人ナショナリストに的を絞っている。しかしながら、外国人の著者が日本国籍の自己定義に及ばず影響の大きさを鑑みると、この線引きは不可能であることがすぐに明白になる。例えば、ルース・ベネディクトの『菊と刀』（1946）は戦争以降の日本人の自己定式化の重要な乗り物である。それは知的な読者にも一般の読者にも日本でビッグヒットした作品であり、引き続きベストセラーである¹¹。わたしは未だにベネディクトの作品によって目を覚まされた、雷に打たれたと告白する日本人に出会う。戦後の敗北が彼らの真のアイデンティティをめぐる喪失状態に放り出したときに、多くの読者は合衆国からのこの暴露分析を通じて自分の日本人らしさ（their Japanese selves）を見いだしたと主張する。恥の文化、義理等を伴う『菊と刀』は、自分自身について概念化し直し、執筆しようとする日本人にとって例示となった。

ベネディクトに次いで多くの外国人（学者、ジャーナリスト）が日本に関する書物を出版し、その翻訳は日本人自身によって執筆されたものと並んで、日本人論の棚に展示されてきている。西洋人と比較して日本人の相対的な長所、強さに注意を喚起したのは西洋の著者であった。Ezra Vogel の『ジャパン・アズ・ナンバーワン』（1979）は自己に批判的多くの日本人を当惑させたものの、当然のごとく日本ではベストセラーとなった。

外部のものが自分たちをどう見るかに関心がある、国際社会に受け入れられたいと願っている日本人は自分たちに関する外国人の著書の熱心な読者である。外国人が語ることは日本人の自己構築の際の重要な要素である。例えば、ポストモダニズムが西洋から到来するやいなや日本人は熱心にそれに飛びついた。それは一部の日本ウォッチャーたちを驚かせた。Miyoshi/Harootunian（1989）は日本の側の自律性の欠如を引き合いにしながら、西洋支配の犠牲者であると日本に対する苛立ちを表明している。

この悲嘆は日本のフィールドの西洋支配を誇張している。わたしは Miyoshi/Harootunian と違って、外国人のインプットは日本人論から排除されるべきでないと思っている。これは日本がその自己構築を輸入されたアイデアにのみ依存しているといっているのではない。むしろ、フランスのポストモダニズムはその日本側のカウンターパートによって呼応されている。ここで Berque（1992：152）は支配的西洋パラダイムの限界を克服するために、西洋人と西洋の願望から区別されたい日本側の願望を含む疑わしい希望的観測を探り出している。実はこの呼応は共謀、馴れ合いになることがある。

日本人論者の国内化は日本研究に対する我々のごく普通の期待に反している。Peter Dale（1986）のような強い批判者は、日本人論を主として日本人がペンを取ったものとして同定

¹¹ 文庫版の翻訳は1967年から1996年の間に100刷を重ねている（Kent 1996：35）。

し、その出版物を糾弾している。彼の故意に入り組んだ、しばしばわかりにくい著述スタイルを所与として、彼の考えを私が正しく解釈している前提つきだが、Dale による西洋人著者と日本人著者の把握はモラル化された非対称 *a moralized asymmetry* を呈している。謙虚で *well-meaning* で自己効力的西洋人が、攻撃的で、搾取的で、感謝をしない、自己を大きく見せる、思慮分別のない日本人と対比される。Dale は日本人著者に厳しい罵詈雑言を浴びせるのに躊躇していない一方で、西洋の著者には称賛を浴びせている。私は彼がネーティブの日本人論者と呼ぶものに対する *his ill-concealed rage* (隠すのに失敗した怒り) に特に違和感を感じる。彼の用語はあまりに乱暴すぎて私には引用することがはばかられる。

学問の成果の西洋の遺産は普遍的に妥当し、西洋理論の豊富な塊り *corpus* が非西洋人の理解が及ばないことにネーティブの主張の難点があると Dale は思っている。換言すれば、ネーティブの主張するユニークさは人種差別主義者の自己祭神化のためだけでなく、日本人の無知のための隠れ蓑でもある。かくして、Dale は日本人著者に対する軽蔑をあからさまに示し、西洋人の理論と方法論についての彼らの誤解を糾弾する。

対照的に、Dale は西洋人著者に敬意を示し、彼らの間の個々のバラツキに細心の注意を払い、彼らのそれぞれの視点を詮索している。これは日本人の学者には決して示さなかったものである。これは彼がベネディクトがユニークさは文化の品質証明であると明言しているのに、また彼女が多くの批判者によって典型的な日本人論者として標的を向けられている事実にも拘わらず、彼女に高い尊敬を払っている理由である¹²。Dale の称賛は彼が彼女の見地を理解することに努力を払ったためにやってきている。彼が日本人著者の見地を取っていたら日本人著者に対しても丁重になり得ただろうにと惜まれる。

『日本的独自性の神話』の行間を読むならば、私は、Dale は非西洋のネーティブは自分自身の文化を研究する資格がないと見なしている紛れもない印象を受ける。普遍主義の彼の提唱は、何事でも理解する唯一のリーズナブルな仕方として西洋人学者を提唱しているのに等しい。西洋人学者を普遍主義的、エチックと見る見地は、彼の誇張と日本の学者のユニークさ、エミックバイアスの糾弾の基底に横たわっている。William Kelley はある程度批判者たちに歩調を合わせながらも、「Dale の達人の手にかかってさえ、ボレミックはしばしばパロディとすれすれである。彼は気づいていないだろうが、西洋の観察者だけが注意深い思考と正確な理解ができるというオリент主義者の独断に陥っている (1988 : 368)」。Dale はその最悪の意味での *Said Orientalism* に心酔し、*Said* の立場を承認している。Dale は日本と、

¹² Harootunian/Sakai (1997 : 7) は『菊と刀』は敵国に関する著作で敵を負かすために敵を理解する最善の方法を提供する書物と呼んでいる。彼らはさらにこの合衆国の植民地主義の意図をアメリカの大学で追求されている日本研究一般の中に読み込んでいる。

日本人論と、日本人の知性を同時にけなししている。

Said Orientalism の究極のメッセージは、ある文化のリーズナブルな提示はインサイダー（ネイティブ）によってのみ達成しうるというものだが、Dale のようなオリент主義者はネイティブな日本人が日本のナショナリズム、帝国主義、ファシズムに染まっているので、日本文化を公正に表示できる可能性を排除している。私はまだ自分自身の文化と自分が観察する別の文化の差を埋める人類学の伝統を信じている。かくして、私はオリエンタリズムの別称としてブランド化されるとしても、知識と好奇心の源泉として異国趣味を排除しない。同時に、私は Dale のように、自国の文化研究者としてのネイティブの資格を剥奪するいかなる試みにも抵抗する。

私は、異なるビジョンと盲点を持つネイティブ（日本人）と外国人（非日本人）は新しい知識を産出したり、承認された知識をテストしたり、確認したり、妥当しないことを証明する際お互いに触発したり、補完しあうものと信じている。ネイティブと外国人はネイティブのインフォーマントとのラポールを築くの異なる有利不利さを持つ。ネイティブの研究者は仲間のネイティブとの巧みなコミュニケーションに従事するのに向いているのに対して、外国人の想定される無知はネイティブが意欲を持ったインフォーマントになるように動機づける。これは、彼らの心を外部のものに開こうとするマージナルと文化的外部者のケースでは特に真である。我々はお互いの利点を利用できる。

7. 西洋のポスト植民地主義者への批判

私はネイティブ日本人論に対する Dale の反対姿勢と反対に、日本に関する西洋人著者をポスト植民地主義者として糾弾する別な批判者からの引用で長い旅を閉じる。驚くことに、著者はよく知られた日本史のアメリカ人学者である。

場所をフィールドに移すという陰謀は、フィールドを実験室のコードと見なした人類学者、民族誌家によって昔からやられてきている慣行である。今やそれは歴史家、政治学者、経済学者、社会学者、文学研究者の間ではごくありふれたこととなっている。それ故に日本を民族誌の場所（サイト）と見なすように鼓舞された、研究者（Students）は集中的言語ワークを完了し、ネイティブの間での体験暮らしを収集することを要求される。上記の二つの条件は不可避免的に理論と方法論の適切な代替物以上のものと見なされた。今でも依然としてそうであるが。事実、それらは理論と方法の機能的等価物とみられた。

その上、第二次世界大戦の終了以降の被訓練者は、ネーティブ・インフォーマントとしてフィールドから離れて長い期間フィールド体験に耐える二重役割をこなせる妻たちを定期的に獲得してきた。これはしばしば訓練の儀礼では一種の通過儀礼を構成したならば、それは批判の可能性を閉ざす働きをする日本との一体化を隠蔽した。

しかしフィールドのプライマシー、フィールドでの体験、ネーティブの言語を使いこなせるようになる願望に基づいた修辞のこのコンセプトは、地域が研究される仕方と研究題目を構築する際に理論の実践を妨害する条件を特徴づける (Harootunian 2002: 162)。

ここでは Harootunian は彼らのフィールドに基礎をおいた方法である民族誌リサーチと言語を習得し、彼の憤懣の矛先を3つの主要雑誌に拡げる人類学者に絞っている。彼を最もいらだたせるのは、彼自身の学問を含む多くの学問が人類学モデルに追随していることである。彼は理論と方法を欠くものとして人類学を責めるが、マルキシズムのポストモダン版であることを除いて、彼自身の理論と方法論はもっと不明である。

一層腹立たしいのは、第二次大戦後日本女性と結婚した西洋の男性人類学者が自分たちの妻をネーティブなインフォーマントとして使い、アクセスすることが容易でないフィールドを避けることを可能にしたという彼の思い込みである。Harootunian は男性人類学者を糾弾することに囚われすぎて、男性中心の意見に妻たちがどのように反応したかに何らの思慮も払っていない。オリエンタリストと同様に、彼は盲目的に、彼女自身のアイデンティティを欠きながら妻たちが彼らの夫に仕える性向を当然のごとく持ったと仮定している。これは希望的観測でないだろうか。わたしは数年にわたってアメリカ男性と結婚した数人の日本女性を知っているので、メンタルには何ら人間に思えない、男性か女性か、日本人かアメリカ人かは操作可能であることを忘れていたものである。もし彼がフィールド経験とフィールドへの感受性を持っていたなら、そのような誤った男性中心の主張をしなかったであろう。彼のコメントは、研究者の盲点を取り除く有効な方法としてのフィールドに曝されることの重要性を証明している。

文 献

- Allison, Anne 1991 "Japanese mothers and obento: The lunch-box as ideological state apparatus." *Anthropological Quarterly* 64: 195-208.
 Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and difference in the global cultural economy." *Theory, Culture, and Society* 7: 295-310.

- 1991 “Global ethnoscaples : Notes and queries for a transnational anthropology.” in : R. G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology : Working in the Present*. Santa Fe, N.M. : School of America Research Press.
- Befu, Harumi** 1980 *The Group Model of Japanese Society and an Alternative*. Rice University Studies 66.
- 1993 “Nationalism and nihonjinron.” in : H. Befu (ed.) *Cultural Nationalism in East Asia : Representation and Identity*. Institute of East Asian Studies. University of California. 「国家の象徴と日本文化論」『増補版 イデオロギーとしての日本文化論』(思想の科学社 1990) 所収
- 2001 *Hegemony of Homogeneity : An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Melbourne : Trans Pacific Press.
- Benedict, Ruth** 1946 *The Chrysanthemum and the Sword : Pattern of Japanese Culture*. Boston : Houghton Mifflin. 長谷川松治訳『菊と刀』(社会思想社 1967) (講談社 2005) 角田安正訳 (光文社 2008)
- Berque, Augustin** 1992 “French Japanology as an objective contribution to a post-modern paradigm. in H. Befu/J.Kreiner (eds.) *Otherness of Japan : Historical and Cultural Influence on Japanese Studies in Ten Countries*. Munich : Indiciem Verlag.
- 1996 『地球と存在の哲学 環境倫理を超えて』筑摩書房
- Bradshaw, York/Michael Wallace** 1991 “Informing generality and explaining uniqueness : The place of case studies in comparative research.” *International Journal of Comparative Sociology* 32 : 154-171.
- Brown, Sidney Devere** 2000 “Review of *Introduction to Japanese Society* by Y.Sugimoto.” *Journal of Asian Studies* 59 : 1038-1040.
- Dale, Peter N.** 1986 *The Myth of Japanese Uniqueness*. New York : St. Martin's Press.
- D'Andre, Roy G.** 1995a “What do you think you're doing ?” *Anthropology News* 36 (7)
- 1995b “Moral models in anthropology.” *Current Anthropology* 36 : 399-408.
- Davis, John H. Jr.** 2000 “Blurring the boundaries of the Buraku (min).” in : J.S. Eades/T. Gill/H. Befu (eds.) *Globalization and Social Change in Contemporary Japan*. Melbourne : Trans Pacific Press.
- Doi Takeo** 1971 『甘えの構造』弘文堂
- 1973 *The Anatomy of Dependence*. Tokyo : Kodansha International.
- Goodman, Roger** 1990 *Japan's "International Youth" : The Emergence of a New Class of Schoolchildren*. Oxford : Clarendon Press. 長島信弘・清水郷美訳『帰国子女 新しい特権層の出現』(岩波書店 1992)
- Haley, John Owen** 1991 *Authority without Power : Law and The Japanese Paradox*. New York : Oxford University Press.
- Harootunian, Harry D.** 2002 “Postcolony's unconscious/area studies' desire.” M. Miyoshi/H.D. Harootunian (eds.) *Learning Places : The Afterlives of Area Studies*. Durham, N.C. : Duke University Press.
- Harootunian, H.D. / Sakai Naoki** 1997 「対談 : 日本研究と文化研究」思想 7月 4-53 頁.
- Henshall, Kenneth G.** 1999 *Dimensions of Japanese Society : Gender, Margins, and Mainstream*. New York : St. Martin's Press.
- Hobsbawm, Eric/Terence Ranger** (eds.) 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press. 前川啓治・梶原景昭ほか訳『創られた伝統』(紀伊國屋書店 1992)
- Kelley, Williams** 1988 “Japanology bashing (review article).” *American Ethnologist* 15 : 365-368.
- Kent, Pauline** 1996 “Misconceived configurations of Ruth Benedict.” *Japan Review* 7 : 33-60.

- Lebra, Sugiyama T.** 1976 *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
 ——— 1984 *Japanese Women : Constraint and Fulfillment*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
 ——— 1993 *Above the Clouds : Status Culture of the Modern Japanese Nobility*. Berkeley : University of California Press. 竹内洋他訳『近代日本の上流階級 華族のエスノグラフィール』(世界思想社 2000)
- Miyoshi, Masao/ H.D. Harootunian** (eds.) 1989 *Postmodernism and Japan*. Durham, N. C. : Duke University Press. 現代思想 1987 12 月臨時増刊「総特集 日本のポストモダン」青土社
- Moeran, Brian** 1984 *Lost Innocence : Folk Craft Potters of Onta*. Berkeley : University of California Press.
 ——— 1990 “Introduction : Rapt discourse—Anthropology, Japanism, and Japan.” in : E. Ben-Ari/ B. Morean/J. Valentine (eds) *Unwrapping Japan : Society and Culture in Anthropological Perspective*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Mouer, Ross/Yoshio Sugimoto** (eds.) 1980 *Japanese Society : Reappraisals and New Directions*. Special issue of *Social Analysis*. no. 5/6
 ——— 1986 *Images of Japanese Society : A Study in the Structure of Social Reality*. New York : Routledge & Kegan Paul.『日本人は「日本的か』』(東洋経済新報社 1982)『改題日本人論の方程式』(筑摩書房 1995)
 ——— 2000 [1982] 「これでいいのか日本人論」 in : Sugimoto Y./ R. Mouer (eds.)
- Nakane Chie** 1967 『タテ社会の人間関係 単一社会の理論』講談社
 ——— 1970 *Japanese Society*. Berkeley : University of California Press.
- Nakasone Yasuhiro** 1986 「全 再録 中曽根首相の知的水準講演」中央公論 11 月号 146-162.
- Ratz, Jacob** 1996 『やくざの文化人類学 裏から見た日本——やくざの記号学』岩波書店
- Robertson, James E.** 1998 *Japanese Working Class Lives : An Ethnographic Study of Factory Workers*. London : Routledge.
- Schilloy, Ben-Ami** 1991 *The Jews and the Japanese : The Successful Outsiders*. Rutland, Vt. : Charles Tuttle.
- Sokolova-Delyusina, Tatyana** 1997 「俳句の国際化 西欧の俳句についての一考察」日文研フォーラム 国際日本文化研究センター
- Sugimoto Yoshio** 1997 *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sugimoto Yoshio/Ross Mouer** (eds.) 2000 [1982] 『日本人に関する 12 章』筑摩書房(学陽書房)
- Tobin, Joseph J.** (ed.) 1992 *Re-made in Japan : Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven : Yale University Press. 武田徹訳『文化加工装置ニッポン』(時事通信社 1995)
- Toby, Ronald P.** 1997 「毛唐人の登場をめぐって 近世日本の対外認識/ 他者観の一側面」村井他『境界の日本史』山川出版
- Tsuda, Takeyuki** 2000 “Acting Brazilian in Japan : Ethnic resistance among return migrants.” *Ethnology* 39 : 55-71.
- Weber, Max** 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe : Free Press.
- Weiner, Michael** (ed.) 1997 *Japan's Minorities : The Illusion of Homogeneity*. London : Routledge.
- White, Merry** 1988 *The Japanese Overseas : Can They Go Home Again ?* New York : Free Press.

付論 訳出論文の背景理解増進のために

最近小谷野敦氏の『日本文化論のインチキ』（幻冬舎新書）が出た。日本文化論というのは日本人論ともいわれるもので、日本人が良く読むもので、時々ベストセラーになる。著者は日本人とは限らず、外国人のこともある。日本人論は主に学者でなくジャーナリストが書き、学者が書いた場合にも本業でなく余興で書いたもので、したがって学問的に問題があるものと低く見られている。たとえば、比較が乱暴で、対象となる日本人をいっぴひとからげにし、内部の多様性を無視したり、共通性を棚上げし、特異性（ユニークさ）のみを問題にする。経験的リサーチというより、イデオロギーの喧伝にほかならない（ベフ『イデオロギーとしての日本文化論』参照）。

80年代になって、日本人論を学術的に批判する英文（論文、著書）で展開する、ベフ・ハルミ（当時スタンフォード大学人類学）、杉本良夫（オーストラリア・ラトループ大学社会学）、ロス・マオア（オーストラリア・グリフィス大学労働社会学）のような人が現れた。日本人論批判が日本だけでなく国際的になり、また日本人論批判がひとつの学問の専門領域としてのアイデンティティを獲得したのである。ピーター・デールの『日本的独自性の神話』もそのような潮流の一冊に数えられよう。

前記の小谷野氏も前記著作の序文で、日本人論の胡散臭さに気づかせてくれたのは、ピーター・デールの『日本的独自性の神話』を読んだ時で、日本人が日本独自とっているものは日本にだけでなく外国にもあると知って目から鱗が落ちる気がしたと褒めちぎっている。

私は、デールのこの本を読んでおり、小谷野氏がデールの本の哲学思想と言語学的に日本人論を扱った章には目をくれず、土居、小此木、河合ら精神分析学の日本人論を扱った章とベネディクトとそれに反論する作田、森三樹三郎ら日本人学者を扱った恥の文化の章だけに言及しているのを承知している。デールは、日本人が世界に比類のないユニークな民族だと信じているから、日本人論が読まれ、書かれる。彼によれば、日本人がなぜそのようなユニークにこだわるかという、日本の歴史は外国からの模倣、輸入の反復の中で、それらに圧倒されて自分を見失いたくない（アイデンティティを確保したい）から、独特、固有な面を必死に探すのだという。また進んだ外国文化への憧れと嫌悪の反復の歴史のなかで、ナショナリズムの高揚は外国文化に飲み込まれまいという嫌悪の時期に見られると鋭く分析している。

日本人論批判に反批判し、日本人論を何とか擁護できないか、と置いていたところに格好の文献に出会った。それはリーブラの『文化の論理の中の日本人の自己』（ハワイ大学出版）

のエピローグ（訳出論文）である。彼女は日本に生まれ大学卒業まで日本で過ごし、それから 50 年以上をアメリカで過ごしている日本人である。日本名は杉山多喜江で 1930 年に静岡県清水市に生まれ、津田塾大学（旧制）、学習院大学（新制）を卒業、アメリカピッツバーグ大学で社会学博士の学位を取得後、ハワイ大学人類学教授をつとめ 96 年に退職し現在に至っている。彼女には、『日本人の行動パターン』（1976 年）、そのリーディングス『日本文化と行動：精選されたリーディングス』（1974 年）、半分以上の論文を差し替えた改訂版（1986 年）、静岡高校出身女性への聴き取りに基づく『日本の女性：制約と充実』（1984 年）、旧華族への聞き取り調査に基づく『近代日本の上流階級（原題 雲上人）』（1993 年）を著している。リーブラによる日本人論批判の問題点に耳を傾けてみよう。

まず日本人論が日本のユニークさに注目することに対する批判をめぐってである。彼女はそれを文化境界に線を引くと呼称している。

- ・日本にユニークなところが一切存在しないなら、日本を他の文化と区別する必要はなくなり、日本を研究する意味がなくなる。日本的なものを取り出して語ることは意味がある。
- ・日本文化に固有なもの（ユニークなもの）、あるいは普遍的なもの（ユニバーサルなもの）を探る者は、豊富にそのような証拠を探ることができる。文化境界は対象に固有な属性でなく、観察者の構築物であるから。それは研究者の研究目的にとって有意義もののプラグマティックな選択の産物である。
- ・文化境界は二分法でみるから何ら重ならないことになるが、真実は二つの極のどこかにあるものである。したがって部分的に重なり部分的に断絶するものとみる。
- ・いかえれば、文化境界は対立（分散）変数でみるべきでなく、連続変数でとらえるべきである。つまり、ユニバーサルでなければユニークであり、ユニークでなければユニバーサルであると見なすのではなく、ユニバーサルとユニークの両方の要素をあわせもっており、どちらかの要素が濃いと見なす立場である。
- ・特性の 90% が共有されていても、通文化的対照性の残り（10%）に焦点をおくことは正当化される。そうすることによってしか知りえないものに到達させてくれる。

次に批判論者は、日本人論は内部の文化異質性を無視して、神話、幻想である同質性を重視していると主張する。ここでも、同質性の神話を批判する勢力は同質性・異質性の二分法に囚われているのではあるまいか。それは『日本のマイノリティ』を著わしたワイナーに凝縮されている。

- ・幻想としての同質性、実在としての異質性というワイナーの区分には同意できない。同質性と異質性は補完的なものである。文化の内部者が同質的と感じるほど、マイノリティと外部者はそれを抑圧的と感じる。

・同質性・異質性は外から適用された物差しによって測定されたもので、日本を他国他文化と比較する観察者の判断である。

さらに批判論者は同質性概念を拒絶するつもりで実は一般化を拒絶しているのではあるまいか。日本人論の一般化を批判する杉本が今度は東日本と西日本の一般化（による対比）を行う過ちを犯している。

- ・多様性が存在するほど、ますます一般化が必要になる。
- ・中根，土居，ベネディクトが彼らのキーワードで描くのは森であり，様々な木々を無視しているという非難は妥当であろうか。個々の木々を見る前に，森という一般化が必要であるまいか。一般化をせず，個別を論じるのは非常に煩瑣になり，訊く方にも何を言っているのかわかりにくい。

批判論者が文化モデルを権力差を無視して隠れたアジェンダを促進しようとする意図を持つという非難に対して，脱文化モデルとして権力モデルを提唱する。そのモデルは権力擁護のためでなく，権力を非難するために使用されている。

- ・文化は権力に奉仕するだけでなく，権力を飼い馴らす（馴馳する）ものであることに彼女は気づいている。対立の論理でなく，相即の論理でみると，権力は依存が大きいほど大きくなる。
- ・依存に見られる文化による様々なひねり現象が存在する。
- ・相即の論理による依存の解釈では，「依存する」は「自立しない」を想起しない。権力を持つパートナーが従属するパートナーと相互依存関係に入る。対等な交換関係に入る。
- ・オモテの出会いで，権力が地位に変換されると，上位者は圧迫的で攻撃的でなく，受け身的で依存的となる¹³。

次に，リーブラの『文化の論理の中の日本人の自己』の全体像を知りたい読者のために，*Journal of Japanese Studies* 34 (1) pp. 247-251. (2008) に掲載された Augustin Berque の書評から抜粋してみよう¹⁴。

リーブラは，本書を日本人論者としての彼女の長い経歴の集大成として提示している。それは，実は日本人論の学問的地位，レゾン・デートルを含む広範な問いの総合と見なされるものである。研究者は疑いもなく本書の中に，この領域の優れた入門，深く，心を魅了する洞察を兼ね備えた，その主要な問題点についての健全な査定を見いだすことであろう。

¹³ ここまでは，拙稿「日本人論擁護のために」季刊教養学部 12 号 PP.5~7 からの抜粋である。

¹⁴ 訳者が把握している書評に，*Monumenta Nipponica* 60(3) : 434-435 (2005) Harumi Befu, *Ethos* 38 : 1-2 (2010) Robey Callahan, *Anthropological Quarterly* 70(4) : 1017-1023 (2005) Amy Borovoy がある。Berque のものが全体に関してもっとも詳しく紹介しているので，採用した。

リーブラは、ここでは社会次元、内面次元、宇宙次元における自己を探求している。彼女はそれを文化の論理として提示される一つの論理的モデルに統合しようと努めている。この論理は対立の論理 (opposition logic) と区別される相即の論理 (contingency logic) に力点を置く (第 1 章)。社会的自己はオモテ (front zone) とウチ (interior zone) (第 2 章) とウラ (back zone) とソト (exterior zone) (第 3 章) からなる。ウチの内省的自己はウチとソトを対置せず相即的に結びつける (第 4 章)。最後に、リーブラは宇宙論として神話、宗教、文学、芸術における自己の表現を検討している (第 5 章)。日本人論争に焦点を置くエピローグは「日本人論の擁護」と題されている。本書全体は、通読を明快で楽しくさせる具体的事例で満ちている。

人類学における自己についての問いの簡単なオーバービューから始める。リーブラは、全く重なってしまうというわけではないが、G.H. Mead の I と me モデルと Berque の日本人の自己モデルに最も近いと述べる (p. xvii)。このモデルは、自己は他者の視点と期待の内面化を通じてのみ発生すると主張するものである。Mead は自己の主体としての側面 (I) と客体としての側面 (me)、あるいは独自の個人的自己と他者に影響される社会的自己を結びつけることに格闘している (p. xvi)。この見解では、自己は一時的な持続性を体現する。そこでは、me は I の行為のあとでようやく産出される I の残骸 (memory) とみなされる。

一言で言うと、自己は必然的に関係的 (自己) である。これは第 1 章のリーブラの提示に際だっている特徴である。アメリカ人は対立の論理を代表する。その論理の長所は単純さと明晰性にある (p. 6)。対立の論理の代替肢として、リーブラは相即の論理を提示する。それに関連するタームは接触 (コンタクト) と交錯、交差 (インターセクト) である (p. 8)。これは日本人に典型的である。たとえば、以前の労働大臣であった山口敏夫は横領の罪で起訴されたときに、自分の無実を主張し、「自分の性格が無瑕疵であれば回避できた疑惑を招いた責任を深く詫びた (不徳のいたすところ…)。…この三組の理由付けのモードにおいては、罪と無実是对立するものではない。どちらも適用されうる (p. 11)」。日本人は、世の中は理屈通りに行かないということわざ (p. 12) によって示されるように、この ternary (三元) の論理を理屈と称する binary (二元) の論理 (対立の論理) の上に置く。

リーブラはこの相即の論理が機能する仕方を、binary (二元) と ternary (三元) に加えて、unitary (一元) を結びついたり切り離すことによって精密化している。彼女は、日本人の自己は、論争におけるように、対話がもっとも傑出したコミュニケーションである西洋人の自己以上に、日本人の自己は三人対話、独り言を通じてコミュニケーションをする傾向があると結論を下している (p. 14)。英語の I のような単一人称を持たない日本人の自己開示タームを分析しながら、彼女は日本人の lococentrism (場・状況中心主義) (p. 21)、hidden

agency (行為主体を語らない) (p. 23), passivization (容易に化合しない) naturalization (移植, 帰化) (p. 25) の傾向を強調している。これらのタームはすべて、状況がどうであろうと残る I のように、日本人の自己が超越的に自らを提示するのではなく、状況次第である (状況に左右される) ことを表している。自己と他者は条件付きで不確定な相即のなかにいる (p. 28)。モノ、コトのような概念の利用は同一の相即の論理を表現する。リーブラにとって、インド・ヨーロッパ言語と西洋文明はモノに基礎をおいたものといわれる。モノはノミネートされ、かくして安定化され、同定し、客体化しうるものである。言説、知覚されるもの、概念化されるものと切り離されうる客体である (p. 34)。他方日本文化はコトを愛好するといわれる。コトは正確に翻訳できないが、出来事、コンテクスト、言説に包摂される (p. 34)。一言では、リーブラにとって、モノはコンテクストなしにそれ自体で立ちうるのに、日本文化は体験のコト世界に力点を置く (p. 36)。

続く二つの章は、著者が図 3 (p. 39) で社会的マップとして図式化する、社会的自己の 4 重のゾーン区分 (p. 38) を述べている。この図は本書のコアである。羅針盤の指針面のように、中心にある自己から放射しながら、4 つの対立するペアに結びつけられる 8 方向を示している。

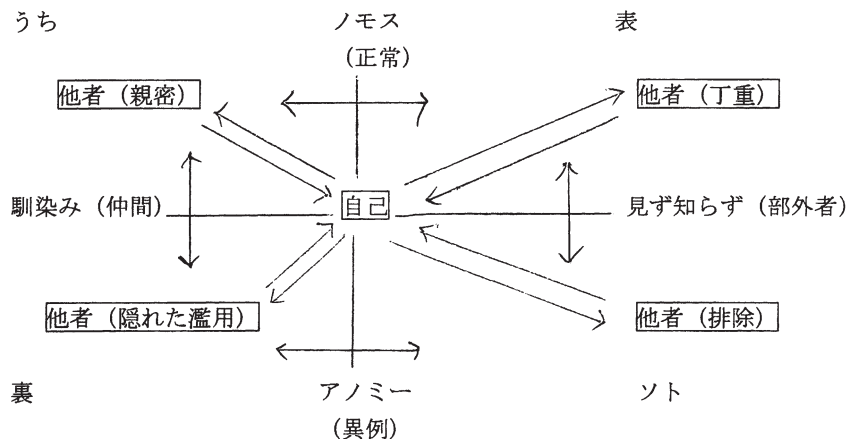


図 社会的自己の4重のゾーン区分

南北の軸上に、我々はノモス (社交, 正常) とアノミー (疎遠, 異常) の対立を見いだす。東西の軸上に、距離 (見ず知らずの間柄, 部外者) と近い (馴染みの間柄, 内部者) の対立を見いだす。北西方向に、親密者としての他者との関係、南東の方向に、排除対象としての他者との関係を見いだす。北東方向に、丁寧に (礼儀正しく) 対応する相手としての他者との関係、南西方向に、隠れた濫用対象としての他者との関係を見いだす。すなわち、北半球

はオモテとウチをつなぎ、南半球はソトとウラをつなぐ。東半球はオモテとソトをつなぎ、西半球はウチとウラをつなぐ。

このモデルはコロンブスの卵のようなものである。実に単純であるが、人はそれを図に表さねばならなかった。それはリーブラが非常に雑多な日本人論のテーマを明瞭な順序に並べることが可能にした。第2章はオモテとウチ（羅針盤の指針面のポジティブ半球）、第3章はオモテとウチの異常なカウンターパートであるウラとソト（羅針盤の指針面のネガティブ半球）を集めている。リーブラのような日本人に生まれた人類学者によって把握されながら、この対抗図式はあまりに理屈っぽく見えるが、このモデルの持つ利点は明白であり、様々なテーマの議論と例示は必要なニュアンスを伝えていると述べることができよう。

こんな風に、第2章は他者に注目した丁寧（表向き）として、気遣い、挨拶、相づち、自己提示、型にはまった装い、身のこなし、儀式の発明、自己漏洩症を提示する。いずれもオモテに属する。ついで身内、内輪、情緒的絆、母子の絆、父と娘の親密さ、かわいい、優しいを扱う。いずれもウチに属する。この章の最後の頁は結婚の仲人のようなゾーン間のコミュニケーション戦略に充てられている。「今日でさえ、結婚式は仲介者を必要としない若いカップルの公式の仲介者として奉仕する中年カップル存在によって脚光を浴びる。トライヤド化はウチの事柄を尊重すべきオモテの同盟に変身させる（p. 94）。」

対照的に、第3章は、オモテゾーンへのウチ、ウラの侵入のような、けじめの欠如とみなされるゾーン間の侵入の事例で始まっている（p. 102）。だが異なったゾーンの組み合わせは、オモテの匿名のためのウラの操作（お膳立て、根回し p. 115）のように、建設的でもあり得るし、接待と汚職のケースのようにウラの肥大と隠匿（p. 119）に導くことがある。リーブラは母子関係、親子関係と学校のいじめを「ウチからウラへ：親密さが濫用になるとき」の事例として考察している（p. 126-45）。また思い切った撤退、古い境界の線の引き直しといったゾーン開放もありうる（p. 164）。

第4章では、リーブラは、たとえば座禅での心身の合一として提示されるような（p. 192）、ここを強調することによる日本人の内的、内省的自己を特徴づけている。近松の有名な戯曲『心中天の網島』から取り出した義理と人情は相即の論理のもう一つの例である。「かくして、義理と人情はもはや対立せず、相即の中で融合する。それは近松の悲劇を痛快なものにしている（p. 223）」。同じ趣旨で、第5章は、神と仏の融合、仏教の相即の論理としてカオスとコスモスの融合を例に、日本宗教のいくつかの顕著な特性を提示している。

しかしながら、リーブラの豊富な証明は全く説得力がないのはどうしてだろう。本書を読む者は、自己という問題枠組みが見失われ、日本人の人間関係の単なるレビュー、日本人らしさの一般的なオーバービューの印象を持つのではないだろうか。リーブラ自身この危険を感



右はリーブラさん，左は恒吉僚子さん，中央訳者

じ取ったために、日本人論のジャンルに寄せられる性急な批判のいくつかに対決するエピソードを付け加えることを余儀なくされている¹⁵。

最後に、写真は1994年に国際日本文化研究センターで開かれた「日本研究・京都会議」の分科会「日本は本当に異質・特殊か？——日本研究パラダイムの再検討」（オルガナイザー 故濱口恵俊 司会 ポーリン・ケント，故園田英弘）の夜の懇親会で撮影したものである¹⁶。その席でのリーブラさんとの懇談で、訳者がリーブラの1976年出版の『日本人の行動パターン』とそのリーディングス『日本文化と行動』（1974, 1986）を精読したことを伝えたところ、その改訂版を書かなければと思っているというお話でした。痕跡を全く留めていないが、本書がその改訂版を指すものと思われる。この分科会には、リーブラによって日本人論批判者と指名されている杉本良夫，別府春海（ベフ・ハルミ）も報告者として登壇していた。リーブラはこの会議の事前提出ペーパー「日本文化の論理と人間観」（英文でなく邦文）で、対立の論理と相即（彼女の表現は「相応」）の論理を全くの初出であると断った上で、発表していた。彼女は1992年発表論文「日本文化の自己」では、*interactional self*, *inner self*, *bondless self* というセルフの3層構造を提示していたが、本書では、*social self*, *inner self* (*reflexive self*), *self in cosmology and aesthetics* に表現を変えている¹⁷。

¹⁵ 書評では、このあとリーブラの分析に、ベルク、西田幾多郎、清水博の「場の哲学」の視点が欠如しているため、それを補完的に取り入れる必要が語られている。

¹⁶ 分科会の記録は、濱口恵俊編『日本文化は異質か』日本放送出版協会1996年として出版されている。

¹⁷ Lebra, T.S. 1992 "The self in Japanese culture." N. Rosenberg (ed.) *Japanese Sense of Self*. Cambridge University Press.

うちに) 自分自身が誘導してゆくことなのだが、それは自分が抱いた願望に向けて自分自身をつくってゆくことで生じる。下條が主張する、《心》の発生をめぐる「母子のかかわり」についても、これと似たことが言えるだろう。母親は、あたかも赤ん坊が心を備えた人間であるかのように見なして赤ん坊に働きかけ、語りかける。そのことで逆に初めて《心》は赤ん坊の内に芽生え、呼び出される。

以上、自己(の発達)論として見ればあまりに皮相な内容かもしれないが、このように身近な他者が子どもの中にその「自己」を初めて《呼び出す》と考えることができるとするならば、「おなじ人間なかま」による「教育的なかかわり」無しには子どもの発達そのものが成り立ち得ないことが、ここでもまた(べつの角度から)新たな裏づけを手に入れると言えるだろう。(終)

ずか数カ月の赤ちゃんでも、ミルクの時間になるとしきりに空のミルク瓶を振って催促したとか、『泣いちゃだめ』と言ったらピタッと泣きやんだとか、名前を呼んだら応えたとか、そういう親バカじみたエピソードを、赤ちゃんをもつ父母なら誰でも二つや三つは聞かせてくれる。…たとえ赤ちゃんの行動が高級な《心》のレベルよりも単純な生理学的レベルの反応と見なせるような場合でさえ、そのような見方は的外れであり、赤ちゃんにも大人と同じように《心》があると考えるべきなのだ。」(下條信輔『まなざしの誕生 — 赤ちゃん学革命』新曜社 一九八八年 三三六頁以下)

「自分の歯ブラシを持って駆けもどってきた二歳児の例を…ただの条件づけと解釈し、お母さんの思い入れを誤りとして否定することは簡単だろう。けれども反面、『ああ、この子はもう私の言うことがわかるんだ。なんて素晴らしいんだろう』と《誤解》することに よって、お母さんはさらに強いコミュニケーションへと動機づけられる点を見逃すことはできない。そしてこのことが結果的には母子の間のかげがえのない情動的リアリティを、もつとも健全な方向へと、知らず知らずのうちに水路づけてゆく。だから《誤解》は本当は誤解ではなかったのである。」(同書 三四一頁)

赤ん坊には未だほんとうの意味で《心》と呼ぶことができるようなものは存在しないだろう。しかし母親が、あなたも赤ん坊には心があるかのように思い込み、そのように見なし、接し、働きかけ、

語りかけることで、予言成就的に赤ん坊のうちに《心》を呼び出すことができるのだというのである。それを下條は「《…として扱う》効果」と名づけている。

「赤ちゃんを目の前にしたときのお母さんの態度にははつきりした特徴がある。口を大きく動かし、頭をうなずくように振り、目を見開き、おおげさな身ぶりでお母さんに語りかける。またことばやしぐさが、スローモーションをかけたように、ゆっくりになる。笑い、驚き、眉をしかめる。このようなお母さんの態度がどこか芝居の演技に似ているのは偶然ではない。お母さんには『想像的なひとり語り』をしているのだ。赤ちゃんの現在あるすがたに刺激され、未来に向かって語りかけることによって、お母さんは自分のイメージから赤ちゃんをつむぎ上げようとする。…

相手を自分と同じ《反応する者》としてみることに、またそのことが互いの反応の引き金となるということ——そうした対人関係の鏡像性の中にこそ、心の発生のカギが隠されている。…『赤ちゃんに心はあるか?』という問いにたいする答えははつきりしている。《心をもつ者》として扱われることによって、またそのことだけによって、心は発生し成長するのだ。」(下條 上掲書 三四八頁以下)

「自己成就的予言」というものがある。(下條も例として挙げているが「ピグマリオン効果」や「賢馬ハンス」の逸話などが有名のようだ。) ようするに、自分で願ったとおりの結果に(われ知らずの

…このような働きは幼児期の自己形成においていろいろの状況で重要な役割を果たします。しつけの場面で熱湯に近づく時『ダメ、ダメ』とか、道を横切る時『両方をよく見て』とお母さんがかけてくれることばを、ときには自分一人でその状況にあわせてつぶやきながら自立してゆくこともあるでしょう。…しかもここでつけ加えておかねばならないのは、自己督励となることばをかけてくれる他者、つまり自己への取り入れの対象となる他者は、だれであつても可能だというのではなく、自分と生活をともにし、経験を共有し、相互に理解し合っている『好きな人』であるという点です。子どもは好きな人のことばを自己のことばに取り入れてゆきます。その人とよく交わした対話自体を、『一人対話』として自分の中でも交わすのです。…そしてその好きな人のことばの取り入れは、それを通してその好きな人自体を自分の中に取り入れてゆくことになります。…自己の形成過程はここで一つの大きな転機を迎えます。つまり、自分の中に、二つの自己の原型ができてきます。話しかける自己とそれを聞く自己です。対話を交わし合う相手を外に持つだけでなく、自分の内にも持つことになります。そしてその橋渡しの役割を果たしてくれるのが『好きな人』なのです。」(岡本夏木『幼児期』岩波新書 二〇〇五年 一八五頁以下)

自分という意識は子どもに初めから備わるわけではない。子どもにとって「自己」は自然発生的に生じるものではない。もちろんそ

の核になるものは子ども自身のうちに『まどろんで』はいるだろうが、しかしそれは他者によつてうながされ、求められ、呼び出されるという働きかけがなければ目覚めることはないのだ。(他者に向けた「語り」が内側に折り返されて、自立した「閉じた回路」をつくる。そこから自己が立ち上がると先述した浜田は言うが、それ以前にまず、他者から「語りかけられる」ことが必要なのである。) そもそも『私』という意識が生まれるのは、身近の人間たちにくり返し「…ちゃん」と呼びかけられ、そのことによつていわば「自分が呼び出される」からなのであつて、だから自分とは「自他のかわり」というものから二次的に生じてくる極なのである。(焼きたてのモチを両手で掴んで左右にひっぱると、餅の真ん中が長く伸びて糸を引いたようになる。喩えて言えば、あれを思い起こせばよい。) われわれの自己は他者によつて呼び出されることで初めて生じる。このことを下條信輔は乳幼児の心の発生という主題に沿って、さらに次のようにわかり易く述べている。

「たとえば今、一歳を少しすぎて歩き回れるようになった子どもがここにいて、お母さんがその子にパジャマを着せながら『さあ、もう時間だから歯を磨いて寝よう』と言ったとしよう。その子は突然スタスタと歩み去り、自分用のミニ歯ブラシを持って戻ってきた。『この子は何て賢いんだろう！ もう私の言うことが理解できるんだ。』と狂喜するのが親心というものだろう。…もつと小さい、わ

くらみ、これが独自の展開をみせていくなかで、そこにはやがて他者にことばで伝えようにもはや伝えられない世界（意識以前）が潜み、他者には伝えたくない世界（秘密）が広がり、さらには偽つてもあえてちがった形で伝えようとする世界（嘘）が生み出されてくる。それはいわば必然である。これが『私的な世界』の登場である。

もともとことばは人と人を通じ合わせるものとして登場した。しかし、そのことばの世界のふくらみとともに、内的な世界もふくらみ、その結果として人と通じ合うことのできない世界の登場をまねく。人と人を通じ合わせるはずのことばが、やがて人と人とを隔ててしまう世界を生み出す。私的な世界の登場は、この逆説の賜物なのである。

このように考えてきた結論として、『私』は…『能動―受動』の束としてイメージされる。あるいは『能動―受動』の構図そのものが『私』なのだと言ってもよい。それは生活の歴史のなかで積み上げてきた他者との共同的な関係の所産である。そして同時に、また生身の他者と出会えば、そこに他者を巻き込んで発動すべく構えている、あるいは逆に異物である他者を弾き出すべく構えている、そうした求心、遠心のからむ複雑な渦のような力動として『私』を定義することができると（浜田寿美男『私』とは何か「二―三」頁以下

強調は引用者による。）

こうした「私」や「自己」の『立ち上がり』を子どもの「自己」の発達と重ね合わせて見ることは容易だろう。とすればまた、子どもの人間としての発達の歩みが「他者との交わり」に決定的に依存することが、ここでもまた裏づけられると言ってよいだろう。「自己」が成り立つためにはその不可欠の前提条件として「他者」の存在が必要なのである。

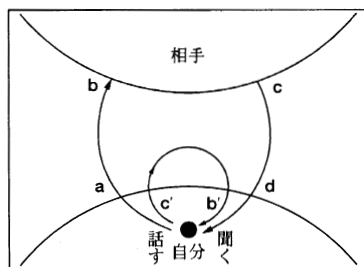
岡本夏木は、子どもの「自己」が立ち上がってくるためにはそうした他者（しかも子どもにとつて親密な他者）が必要であることを、次のようにさらに明確に述べている。

「自分のことばで自分の行動をコントロールする簡単な例として『かけ声』があります。二歳児では、少し高い壇の上から両足を揃えて跳びおろるのが難しい子がいます。そういう子に先生が手をつないでやりながら『ポイ』と声をかけてやると、うまく踏み切ることができませんが、やがて手をつながなくとも『ポイ』と言ってやるだけで跳べるようになってゆきます。そのうち今度は自分で『ポイ』と言って跳べるようになり、さらには『ポイ』と声に出さなくとも踏み切れるようになってゆきます。…最初は先生が外から自分に向けてかけてくれていた『ポイ』を、今度は自分で自分に向けて使うこと、それによって自分をコントロールしてゆく…。最後には外への音声に出さなくとも自分の心の中で、内なるかけ声として自分にかけてゆくことになります。」

き取れない場合も同じで、とても落ち着いて話などできないらしい。こうして外へとむけて放たれた「語り」はそれと同時に自分のものにも戻ってくる。このような私たちの《ありよう》を、さきに「身体の共同性」にかんするその所説を紹介した浜田寿美男は「自己の二重性」と呼んでいる。

もちろん同時に「話すこと」「書くこと」は、まずもって言葉を伝えようとする相手の人間（たち）をいつも《聞き手》や《読み手》として想定している。話すこと、書くことは基本的に「他者」に向けられた行為であって、相手が必要なのだ。しかし、そこに相手と居合わせなくともひとは語ることができる。心の中に相手を想定し、その相手に向かって語ればいいのだ。さらに、やがてそうした「心の中に他者を置くこと」なしでも語ることができるようになる。心の中に相手を想定する時、いつも同時に上述の「自己の二重性」がはたらくからである。そして自己とは、他者に向かって開かれた語り（「コミュニケーション」の「回路」に付随してはたらく、内側に反響する、閉じた「回路」が自立化したものだ。——浜田はこのように主張する。（浜田が掲げる下の図を参照してほしい。）

いずれにしろ自己とは《他者に向かって開かれた語り》に付随する《内側に折り返された語り》の回路が自立化し、独自に回り始めるものであり、他者に向かう語りの「派生物」なのである。つまり、ひとは相手がいなくとも自分を他者に見立てて語り、それが発端と



述べている。

「外的な回路が働くためには、一対一であるにせよ、一対多であるにせよ、他者が何らかのかたちで直接的に存在しなければならぬ。しかし現実には、そうした他者が存在しない場面が、人々の生活において大量の時間を占める。人はいつも他者とともにいるとはかぎらないが、自分とはいっても一緒、自分からは離れようがないからである。そのように他者とは直接かかわらない一人の場面においても、内的な回路は独自にまわりつづける。…ここに他者はいない。しかし内側の回路は断ちようもなく、めぐる。この回路には《内なる他者》が必然的な構成要素としてそのうちに抱え込まれている。

このようにして他者とのやりとりをはなれて独自の回路がまわるようになるということは何を意味するのであろうか。一方では他者とことばで交わりあえる世界が広がって行く。しかし内的回路がふ

さて、これまであれこれ述べてきたが、やはり発達の議論としてはあまりにも観念的すぎるといふ印象をあたえたかもしれない。発達にかんする標準的？な、経験科学的議論からはおよそかけ離れた内容になったことは一面で否定し難いだろう。ただ次のような言い訳はできる。すなわち、これまでの議論は「人間の発達」を「人間への発達」ととらえ、それによってヒトという生き物の、世界のなかでの存在のしかた、世界へのかかわり方と棲み方を根本から問うものになったということである。(そして、ここでいう「世界」が「おなじ人間なかま」がつくる共同の意味世界のことである以上、このように発達を《ヒトが「世界」に棲むようになること》として問うことは、そのまま「おなじ人間なかま」とのかかわりを問うことになったのである。)それは、たとえば子どもの健全な発達のためには何が必要で、何をなすべきなのか？を問うのではなく、そうした問いの手前で、そもそも人間にとって「発達」とは何を意味するのか？を問おうとした点で、つまり全体としての人間のありかたを《丸ごと》視野に入れようとする点で、人間学的な発達論あるいは発達の人間学と呼ぶことができるかもしれない。こう言えばいささか大風呂敷を広げすぎた感がしないでもないが、しかし(六節で詳しく述べたように)言葉の真の意味で「人間の発達」を論じようとするならば、そうした視点を避けて通ることはできないだろう。

蛇足かもしれないが、さいごに「自己」の発達についてもまた、それが「おなじ人間なかま」による働きかけを不可欠の前提として要求するという事実が確認できることを示してみよう。(同時にこれによって、六節で述べたように、人間の発達にとって不可欠の「自己」という側面にもわずかながら触れることができる。)

九 自己の発達

奇妙なようだが、語ることは聞くことであり、書くことは読むことである。

それはこういうことだ。私たちは言葉を話すとき同時にそれを耳で聞いているし、また文章を書くときには、そのつど途中まで書いたものを読みながら、そのあとを書き続ける。ようするに私たちはいつも《話し手》であると同時に《聞き手》であり、《書き手》であると同時に《読み手》なのだ。

誰しも覚えがあるだろうが、テープレコーダで自分の声を聞くと、なんだか自分ではないような奇妙な感じがする(しかし自分以外の人に訊いてみると、それはまったく違和感なくこの私の声に聞こえるらしい。)それはこの場合、《話し手》であると同時に《聞き手》になるといふ二重の構造の片方が抜け落ちてしまうからだ。私たちはいつも同時に《話し手》本人として半分内側から自分の声を聞いているのである。たとえば両耳が中耳炎になって自分の話し声が聞

のものが刺激として自分のまわりを取り囲んではいるのだが、そのほとんどについて周囲の人たちと共有の意味をもてない。キラキラ光るとか、クルクル回るとか、クネクネ曲がるとか、対称的であるとか：そういった物理的特性は把握できても、周囲の人々が当たり前のものとして捉えているその社会的意味が捉えられない。おのずと意味を帯びない、つまりわけの分からぬものが彼の周囲を取り囲むことになる。：ほとんどのものが無意味の海に沈み込む。」(浜田

上掲書 一七四頁)

なるほどかれらにも身体の同型性のはたらきはある。一定程度の言葉の習得が可能だがそれを証し立てているが、しかし言葉にかぎらず「意味」とは人間(主体)のものごとになりたいするかわり方であり、ふるまい方であると同時に、他の人間たちにたいするかわり方、ふるまい方でもある。相手の人間と主体性を交換し合うこと(たとえば「あなた」という語りかけに対して「わたし」と応え、こちらからも「あなた」と応酬することを思い起こしてみればよい。)ができない、つまり、他者と交互にパースペクティブを共有し交換し合うことが困難なかれらにとっては、人間世界の意味を自分のなかに十全なしかたで《敷き写してくる》ことはやはりできないのである。

以上で述べたように、「人間の発達」というものを共同的な意味

を獲得してゆく行程として捉えることはじゅうぶん可能であり、またそうしたプロセスを具体的に例証することも同様にじゅうぶん可能であると思われる。だとすれば、最初は奇妙に聞こえたかもしれないが、発達を規定する要因として、いや、さらにはその本質的前提として、おなじ人間なかまによる「教育的なはたらき」を挙げることはさほどの外れな主張ではないだろう。(浜田の言う「三項的共有関係」を思い起こして欲しい。)なにより人間なかまの存在が、介在がなければ、共同的な意味そのものが存在し得ないのだ。おなじ人間なかまがつくる、こうした共同的な意味を獲得してゆく過程こそが人間の発達に他ならないことを浜田もまた次のように明快に述べている。

「人間の世界は人間自身が作り出したもの、人間が手を加えたものであふれている。人間はもはやその種の人間の文化を離れては生きられない。それゆえ、そこで作られた意味の世界が前の世代を介して伝えられることが、発達における必須の過程となる。育児という期間をとおして、前の世代であるおとなと次の世代である子どもとが、場を共有し、経験を共有することが人間には欠かせない。意味世界の敷き写しは(生きるかたち)を子どもが得ていくその最も基本的な基盤をなすのである。」(浜田寿美男『私』とは何か』講談社選書 一九九九年 一六二頁 強調は引用者による。)

げて、このことを説明している。

かなり雪の降る日に運動場で先生が自閉症児と出会い、握手をした。先生から言えば子どもの手は冷たかったので「冷たい」と言ったが、その子どもから言えば、先生の手は暖かかった。そのことをストーブに手をかざしている時に思い出した子どもは、ストーブにあたりながら「冷たい」と言ったという。

先生と子どもが出会って手を握り合い、先生が「冷たいね」と言う。ふつうこうした場合には、言葉のやりとりと同時に、二人の間には手を《握る―握られる》という《能動―受動》の交換がおこなわれる。「身体の共同性」の基本性格として浜田が指摘した「同型性」と「相補性」が通常はここではたらく。冷たいものにさわった時に子どもは、先生が自分の冷たい手を握って「冷たい」と言った言葉を、この場面に重ね合わせて《同型的》に「冷たい」と言うだろう。だがそのさい同時に子どもは、先生と自分を《相補的》に入れ替えながら、先生の視点に自己のパスベクトイブを重ね合わせてもいるはずである。それだからこそ、自分のほうは先生の暖かい手にさわったはずなのに、自分の手を握って冷たく感じた先生の「冷たい」という言葉を、自分も同様に冷たいものにさわった時の感じに重ね合わせて、「冷たい」と言うことができるのである。ここで相手が自分の手を握って「冷たいね」と言ったのは、あくまでも相手の視点から見て「冷たい」ということである。しかし、こうした相

手の「冷たい」は、自分にとっては相手の手が「暖かい」ということであって、(二人が手を握り合ったときに《握る―握られる》という感触を交互に感じとることができるように)《相補的》に相手の視点に自分を《なり込ませる》ことができるからこそ、先生とおなじように自分が冷たいものに触った時に、「冷たい」という言葉をその場面に重ね合わせることができるのだ。

そしてこうした事情を、先の例でストーブに手をかざして「冷たい」と言った自閉症児の場合とつき合わせてみると、自閉症児は、身のまわりの大人たちと身体を《同型的》に重ね合わせることはできるものの、《相補的》にそれをするとはできないのだと浜田は言う。身体の相補性のはたらきを自閉症児は欠いているのだ。それゆえに自閉症児たちは上述の「三項的共有関係」を完全な形ではもつことができず、人間なかまと人間的な意味世界を共有することができない。その結果かれらは広大な無意味さのただ中にとり残され、孤立し、そして、無意味さの海に浮かぶごくわずかの「意味の島」に必死でしがみつく。かれらの言動にわれわれの理解が届かないわけは、浜田によれば、まさにかれらがわれわれと同じ人間的な意味を共有し得ないところで生きているという点にあるのだ。

「私たちにとって周囲世界のものもろのものは、その関心度の差はあってもすべて何らかの意味を帯びていて、無意味の海の下に沈むものはない。ところが自閉症の子どもたちにとっては、周囲の多く

代から周囲の人たちとのあいだで取り結んできた三項関係の共有にまでたどりつかねばなりません、自分より先に生まれ、生きてきて、すでに意味世界にどっぷりつかった人びとから、その意味世界を引きついで、赤ちゃんは自らの世界を作り出していきます。三項的共有関係が人の意味世界、心的世界のオルガナイザーであるとの本意は、ここにあります。」(浜田 上掲書 一七二頁以下 なお強調は引用者による。)

さらに浜田は、こうした三項関係を媒介にして人間世界の意味を「敷き写して」ゆくプロセスについて、つまり、子どもがいかにして大人たちの意味世界を自らのうちに取り込んでゆくのかについて、より具体的にこう説明している。

「:たとえば《車》というものについて、子どもがどのようにしてそれなりの意味世界を構築していくかを考えてみましょう。いわゆる西洋文化圏に属さない未開の人びとが、《車》というものをはじめて見たとすれば、彼らはこれをどういふふうに見るでしょうか。自分の知っている範囲の経験のなかで、この《車》にもっとも近いものを探し出してきて、それなりに解釈するでしょう。しかし《車》体験をもたぬ人びとにとって《車》は何ともわけのわからぬもので、自分なりに解釈しても、たいていはトンチンカンなものになってしまわずです。この世に生まれ出てはじめて《車》を見た赤ちゃんの場合、未開の人びとよりもさらに解釈は困難でしょう。しかし、

最初はわけの分からぬこの《車》も、周囲の人びとがこれを扱い、これにかかわる姿を見るなかで、赤ちゃんは《車》というものの意味を徐々に捉えはじめます。つまり、この《車》にたいする人びとの向き・表情・仕草・振舞を同型的に自分のなかに受けとめ、あるいは自分が直接この《車》に出会ってかわる向き・表情・仕草・振舞を周囲の人びとに投げかけて、この投げかけを、再び周囲の人びとがどう受けとめたかを捉えてゆく:というふうにして、まさに共同的な《車》体験を身につけていくわけです。平たく言ってしまえば、《車》を一緒に見たり、一緒に乗ったり、《車》のオモチャと一緒に遊んだりしながら、《車》というものを知ってゆくこととなのですが、これを同型・相補の概念装置を使って記述すれば、《車》にたいする体験を相互に同型的に受けとめ、相補的にやりとりするなかで、《車》についての共同的な意味世界を作り上げてゆくということになります。こうして、いろいろな人たちとの間で、いろいろな《車》を間身体的に体験することによって、たんなる物理的対象としての《車》ではなく、明らかに社会的意味を帯びた《車》を獲得してゆくのです。」(浜田 上掲書 八五頁以下)

そして興味深いことに浜田は、(上述の「身体の共同性」の發揮に何らかの理由で大きな支障を来たしているために)他の人間たちとこうした意味世界の共有ができないという点に、「自閉症」という病の本質を見ようとする。浜田は次のようなエピソードを取り上

うちに取り込んでゆくのである。(すでに「イス」を例にして述べたように) そもそも「意味」とはモノや事象そのものではなく、事象と人間との関係のあり方のことである。あるいは、そうした関係のあり方についての人間たちの約束事である。だから、より適切な言い方をすれば、子どもは(浜田がいう「三項的共有関係」をとおして)大人たちがさまざまな事象との間に築いている関係の網の目(これこそが「人間的な意味」という言葉で言おうとする当のものである。)を、自分自身と事象の間にも「敷き写してゆく」のである。そうしてしだいに大人たちと同じ人間的な意味(の世界)を生きる存在となつてゆくのだ。

「…人はたんにものの世界に囲まれて生きているのではなく、もの意味の世界に生きています。たとえば、いま私がこの文章を書いている喫茶店のテーブルの上には、水の入ったガラスコップ、コーヒー茶碗、筆箱、万年筆、原稿用紙、メガネケース…などがあり、右手にシャープペンシルを握つて、ソファに身をうずめるようにして文字を書き連ねている。周囲には十数人の客がいて、それぞれに本を読み、音楽に耳を傾け、あるいは私と同じように原稿を書いている者もいる…このように身のまわりを種々のものがとりかこみ、そこで種々のことが行なわれています。このものやことは単なる物理的な物ではなく、また物理的な事象ではなく、私にとつてすべて何らかの意味をもつものごととして受けとめられています。逆に私

のまわりに意味のないものを探そうとしても、そんなものなど出てきません。通常注意をはらうことのない床も天井も壁も、ふだん関心をもつものではないのですが、いずれも床として、天井として、壁として立派に意味を帯びています。私の世界はいわば意味ではりめぐらされているのです。

ところがこれらの意味が、どこからどのようにして私たちの身に浸み込んできたのかと考えてみますと、そのほとんどが生まれたその時から分かっていたものではないことに、あらためて気づきます。コップをはじめて見た赤ちゃんにとつて、それは円筒形のある形をもち、光を受けてひかり、向こうのものの色や形をゆがめる独特の物体として見えはするでしょう。しかしそれが水やビールを入れて、口につけて飲む容器であるという、その意味はわかりようがありません。コップの意味はコップ自体のなかにあるわけではなく、人がそのコップを操り、使うその仕方のなかにあるのです。とすれば赤ちゃんは、そのコップの意味をすでに身に浸み込ませた人がそれを操る仕草を見、またその体験を共有したうえで、はじめてその意味を自分の身に敷き写すことになるのです。すでに意味を身に浸み込ませた人から、その意味を我が身に敷き写す過程こそが、三項関係なのです。

私たちがすでに大人として身につけてしまっているものの意味を、一つ一つその起源にまで遡ってみれば、ほとんどが赤ちゃん時

を感じるからなのである。

俗に「目は心の窓」という。目はたんなる身体の一部位ではなく、それがわれわれを《まなざす》時、ときにそれはわれわれを絡めとり、呪縛し、射抜き、あるいは誘い、いざなう。まなざしは意志のもっとも端的な表れなのである。だからこそ目には生を示すある種の特権性が付帯するように思われるのだ。

ところで、こうした同型性と相補性という、身体の共同性の二つの側面はいつも微妙に絡まり合っているという。浜田によれば、たとえば共鳴動作は、たんに赤ん坊が大人の口の開閉の動作に反響して、その動作だけを同型的に再現し反復するというものではなく、相手との相補的なやりとりが背景にあり、それに支えられて動作が同調し合うのである。紙に顔の絵を描いて口の部分から舌を出し入れし、それを赤ん坊に見せる実験では、顔の絵に目があるかどうかで大きな差があつて、目がちゃんと入っていないければ共鳴が起こらないか、あるいは少なくとも起こりにくいことが分かったという。

さて、以上のような身体の共同性は、たんに人と人が直接に向き合う場面だけでなく、人と人がものを媒介として関わるような場面においても同様にはたらいっている、と浜田は言う。たとえば赤ん坊は最初、母親と目を合わせるかたちで相手が自分のほうに向ける志向性を感じするようになるが、やがて相手が視線をそらすとそれに気づき、さらには相手の視線を追って同じ目標物に目を注ぐよ

うになる。「こうして二人が互いに一つのものを見、そのものについての気分や経験を共有するという関係が出来あがつて」(上掲書 八〇頁)くる。このとき赤ん坊は母親と同じものを見ながら、そこに(母親の見る動作に)自分を同型的に重ね合わせるが、それと同時に赤ん坊は母親との間でそれぞれが見ていることを相補的に確認するという。

「模式化して言うといかにも素っ気ないのですが、実際には母親があるものを見て、子どもに指し示しながら笑いかけ、子どもがそれをうけとめて母に笑いかえすといった情景を思い浮かべてもらえば、この種の三項関係が、母子関係のほとんどすべてに及ぶものであることが分かるでしょう。この関係のなかで子は母がものへかかる仕方を同様に楽しむ(あるいは悲しむ)、母は子がものにかかわる仕方を同様に楽しむ(あるいは悲しむ)。そうして相手の気分・経験を同型的に了解し、また互いにそれを相補的に交換しあっているのだと言えます。このように三項的な《共有》のなかに、同型相補の両契機が緊密に結びついています。」(浜田 上掲書 八一頁)

そして以上のことは、子どもが《人間らしさ》を獲得してゆくプロセスにとつて、きわめて重要な意味をもっている。いや、そもそもひとが《人間らしさ》を獲得するとは、「人間的な意味の世界」のうち棲むようになることなのであつて、赤ん坊は人間なま(親や身近の大人たち)との交わりをとおして共同世界の意味を自分の

の顔を鏡に映してみるわけではない。いや、たいていの場合われわれには自分の顔は見えないのだ。おなじ身体として他者の身体を何ほどか共有しつつわれわれは生きている、と考えるほうが理にかなっている。不思議といえば不思議な現象だが、「言語」という、経験を共有するための非身体的な道具の使用が優勢になっているせいで、ことに大人にとってはこの身体の共同性の次元が周辺のなものへと後退してしまい、その作用を自覚することが難しくなっているだけの話である。

さらに、身体の共同性（すなわち、身体をとおして人と人とが通じあうこと）が持つもう一つの側面を浜田は《相補性》と呼んで、次のように説明する。

「私たちは人と出会ったとき、その人の身体のどこを見てもよさそうに思いますが、どういうわけか、最初に目に注目してしまいます。いや実際には目以外のところを見ることもありませんが、それは目を意識してかえって目を別のところに向けるとか、あるいは相手が自分の方を向いていないときに、盗み見たり、のぞき見たりして、相手をもつばら対象化して捉えるとか、そういう場合に限られます。そして、そういう場合には、その人と『出会った』という感じをもてません。目が合ったときに初めて、私たちはそこにひとつの《出会い》を感じるのです。それはなぜでしょうか。端的に言えば、私たちはその目にこそ相手の主体性を感じるからです。目には《向き》、

つまり《志向性》があって、そこにはつきり相手が主体として私の方に向かっている力を感じるのです。ですから、私たちは相手の手や足やお尻や胸を見るのと同じ意味で《目を見る》ことはできません。赤ちゃんも、ものをしっかりと見、動くものを目で追うようになると同時に、いろいろなものなかで特に人の目に注目するようになりまます。それもやはりたんに相手の《目を見ている》のではなく、その目のなかに相手の主体性を感じているのです。その意味でこそ、人にとって目はきわめて特権的なわけです。

このことを別様に言いあらわせば、人は人と目を合わせるとき、そこに《能動―受動》のやりとりをしているのだと言えます。私が相手を《見る》とき、私は同時に相手から《見られている》。そして、私が相手から《見られている》という受動自身のなかに、相手が私を《見る》という相手の能動（主体性）を感じているのだ、と言ってもいいでしょう。…このように二人の主体が相互に互いの身体を通して《能動―受動》の働きをやりとりすることを、私たちは相補性と呼ぶことにしています。」（浜田 上掲書 七三頁以下）

たとえば混んだ電車やバス、あるいは食堂の座席で隣にすわったりするのは、だれしも何となく不快な経験だろう。だがそれは、たんにそばに荷物があって自分の空間が狭められるのとはわけが違います。他者の身体にわれわれは、ただの物体にはない主体性・能動性

突しそうになる瞬間に、思わず自分も脚をふんばってブレーキを踏む格好になったり、敵役になぐられた時に、自分自身がなぐられたように顔をしかめたり、のけぞったりする…という経験はだれしも持っているだろう。浜田はこうした身体の「共同性」を《同型性》と呼んで、次のように説明している。

「これは単純に言ってしまうと、人どうしが同じ身体をもっていて、お互いの身体が相互の動きに応じて同じ型で感応しあうものだということです。たとえば赤ちゃんは、他の赤ちゃんが泣く声を聞いて泣き出したり、お母さんが目の前で口を開閉するのを見て自分も口を開閉したり、あるいは抱いているお母さんが何かにおびえて身を硬くしたときは同じように身体をこわばらせたりします。そのようにして、いろいろなかたちで、身体をとおして他の身体と通い合っています。それはもちろん、赤ちゃんに限りません。私たち大人も、たとえば相撲を見ていて、ひいきの力士が寄り切られそうになったりすると、おのずと自分自身の身体に同じように力がこもって、われ知らず四肢を踏んばらせていることに気づいたり、道路で人があやうく車にひかれそうになるのを見ると、まったく他人でも、まるで自分自身に災難がふりかかったかのごとくに身が縮むのを感じます。たしかに大人の場合には、このような反応をするために一定の経験が必要です。相撲をやったことも見たこともなければ、どれほど力の入った取り組みを見ても、力士の身体の緊張が伝わってくる

ことはないでしょうし、交通事故の恐さを知っていなければ、事故の場面を目撃しても身が縮むことはないでしょう。しかし、そうした体験をひとつひとつ身体のなかに溜め込んだ私たちは、そうした場面に對して、知的な回路を通してではなく、まさに身体どうしの関係として感応しあうのです。」(浜田 上掲書 七二頁以下)

たとえば、他者の歯の痛みにも身体をとおして自分が「なり込む」場合など、自分自身も歯痛の経験がないとそれができないと浜田は言うが、その事実はけっして身体の共同性を否定するものではない。なによりそうした経験の蓄積を何もたない赤ん坊が同調をなしうるという事実、人間以外の動物（身体の構造が似ていて「共振」や「感応」が誘発されやすい高等動物にかぎられるだろうが。）にもこうした同調がときに波及するという事実がそれを示している。先に述べた「共鳴動作」の例が如実に示しているように、それは自他の身体を知的に対応させて意図的に「模倣する」ものではなく、いわば身体そのものが無意図的に「つり込まれる」ことで生じるのだ。(運動会の準備体操のとき、壇上で身体を動かす教師の動作につられて半ば自動的に身体が動いたことを思い起こしてみればいい。)また相手の表情をみてわれわれは、その感情を直観することができ、べつに自分が同じ表情をしたときにどんな気持ちだったかを思い出して、そこから知的な類推を働かせていちいち相手の気持ちを斟酌しているわけではない。第一、われわれは普段それほど頻繁に自分

とになろう。発達はヒトの仔（赤ん坊）が人間なかまがつくるその時々、共同世界の完全な「住人」になることでもっていちおう終了する、と考えることができるからである。「生涯発達」という新しい考え方が誤りだとはもちろん思わないが、右に述べたように「人間の発達」が「人間への発達」のことだとすれば、成人期以降の発達というものは、共同世界という「人間的な意味の次元」に取り込まれることでヒトの仔が文化的・社会的な存在としての「人間」になった後のこと、つまり「人間への発達」が終わった後の話であって、そもそも議論の対象になる次元が違うのだということになるだろう。）

八 意味世界の構築

ここに述べたような見方を裏づけるように思われる議論を、われわれは浜田寿美男の「自閉症」をめぐる論考のうちに見ることができ（浜田寿美男編著『《私》』というものなりたち ―自我形成論のこころみ― ミネルヴァ書房 一九九二年）。以下では、かれの論点をごく簡略に示してみよう。

浜田もまた人間の身体性の特異さを起点として、その議論を起している。浜田によれば、人間の身体にはその特徴として個別性と共同性がともに備わっている。たとえば私の歯の痛みは私だけに

感じられるもの、私のみに特権的に帰属するものだが、これは私の身体が私だけに特権的に帰属するというに由来する。（いや、身体はたんに私の《所有物》であるだけでなく、それ以前にまず「わたし」というものの《棲みか》であり、私そのものなのだ。こちらに向かつて走ってくるタクシーを止めようとして私が右手を挙げるとき、自分の右腕を上げるために私はいったいどうしているだろう。レバーを動かしてパワーシヨベルのアームを上げる場合とはわけがちがうのだ。私は腕を上げただけである。私は身体を道具のように使うのではない。私は身体そのものだからだ。）そのもつとも極端な表われが《死》であろう。人間、死ぬときは独りであって、死を他者と分かつことはできない。死はあくまでも個体としての生物を襲うものであって、身体の生が個別的であり、根本的に人と人をつかち、隔てるものであることをこのことはもつとも端的に示している。

だが、われわれの身体は個別性をもつと同時に、他方でまた共同性をもっている。たとえば他者の歯の痛みはその他者だけに《そのものとして》感じられるものだが、しかし頬に手を当てて苦しもうに顔をしかめながら呻くその人を見て、私はかれの痛みの《何ほどか》を感じるができる。そのとき私はかれの身体にいわば「なり込んで」かれの痛みを共体験することができるのである。また、たとえばアクション映画を観ている、主人公がクルマで障害物に激

交わり合うにつれて、赤ん坊のうちには微笑の「人間的な意味」が発生する。微笑となつて表出する「よろこび」や「うれしさ」「安堵」という感情そのものが、赤ん坊のうちに二次的に生まれるのだ。乳児は身体の同調的・共鳴的な活動をとおして、そこに込められた情緒や心情を自らのうちに《敷き写して》ゆく。そこに受肉した人間的な感情をやがて自分のものにしてゆくのである。ここにあるのは、身体という共通基盤を介して状況を共有してゆくことである。そしてここに《人間らしさ》が、人間的な意味の世界が開かれる。

共鳴動作よりもすこし後になって登場する言葉の獲得という子どもの発達上のできごとについて、野村はそれが意味を共有する過程であると述べている。つまり相手の話す言葉を聞いて理解するということとは、その「意味」を聞くこと、すなわちその言葉を発した人と聞いている人とが意味を共有することなのである。そしてこうした共有を可能にするものが、（共鳴動作や微笑反応が端的に示しているような）赤ん坊が生まれながらに備えている、おなじ人間なままに同調し共鳴する能力である。野村はこう語る。

「こういう共感・共鳴の世界にひたることは知性のドロにまみれた大人にとってはかえって難しいことですが、乳幼児ではだれしもがもつ世界だと思います。もちろん赤ちゃんがいきなり意味を共有するまでにはいきませんが、情動とか動作とかあるいは情況の共有が赤ちゃんにとってきわめて自然なかたちで発生することは、先に

述べました共鳴動作や微笑反応を見てもわかるとおりです。…六か月すぎた赤ちゃんが、走るおもちゃにむかつて『プー』と言いながら人の顔を見ました。笑って一緒に『プープー』と言っているとまた『プー』と言います。走る自動車もたらず状況を共有しようとしているのです。」（野村 上掲書 九〇頁）

このような人間なかまへの感応や同調、共鳴をとおして、赤ん坊は「人間的な意味の次元」へと開かれ、いわばその大気を呼吸する存在になつてゆくプロセスをとおして、たんなる生物的な存在としてのヒトの仔は「人間」になる。先述した滝川の言い方にならえば「社会的・文化的な共同世界」を生きる存在になつてゆくのである。「人間の発達」というものを想定することができるとすれば、それはこうしたプロセス、つまり、《人間らしさ》を獲得し、実現してゆくような過程ではあるまいか。すなわち、すでに述べたように、われわれは「人間の発達」というものを「人間への発達」として考えることができるのではないだろうか。そしてこのように「発達」というものが、生物的な存在としてのヒトの仔が「人間的な意味」の十全な担い手になつてゆくこと（あるいはそれへと至るプロセス）だとすれば、発達とははや人間に生得的に備わる素質や能力のたんなる自然的で法則的な展開などではなく、社会的・文化的な要因など後天的な影響をも共にあわせ含んだ、歴史的なできごとだということ

す。そして人間の精神活動は人と人の間に存在していると言いつつても過言ではありません。」(野村庄吾『乳幼児の世界』岩波新書

一九八〇年 四〇頁)

次に引用するように、人間には初めから「人にたいする」と「モノにたいする」とでは根本的にちがった対応のしかたがある、と野村は主張している。モノにたいする「向きあう」関係と、そして人にたいする「ならびあう」関係とがあるというのである。

「また私たち人間はモノに接するときと人に接するときとは、その間にある関係を乳児期からすでに異なったものとしてもっていると思います。モノと人は向かい合う関係にあり、そこに異型のパターンが見られます。人がモノにはたらきかけると、それに応じてあるきまった反応がかえってきます。叩けば音がしたり、手が痛かったり、同じ大きさや同じ性質のはたらきかけならいつも一定した、きまった反応が返ってくるのです。さらに人のはたらきかけにたいするモノの反応は、はたらきかけとはまったく性質のちがうもので返ってきます。叩くに対して音という反応がきます。赤ちゃんが人にはたらきかける場合は一つちがった面が加わります。あるはたらきかけをすると、それとまったく同じはたらきかけが返ってくるのです。舌を出すと相手も舌を出す、こちらが笑うとむこうも笑ってくるし、その上こちら相手も相手の刺激につられて同じ動作をしてしまうのです。身体は向かい合っていることが多いのですが、大人と子ども

もの上に同型のパターンが表われますので、これをならびあう関係と呼んでいます。人と人の共感、共鳴の世界はまさにこのならびあう関係によって成立しています。この関係はさらに同型パターンが二人の間で交換され、同調的な交互活動になってあらわれます。」(野村 上掲書 九一頁)

人間の赤ん坊には、このようにおなじ人間なかまに同調しようとする自然な傾向が生まれつき備わっている。それによって乳児は人間的な情緒や心情の世界へと開かれてゆく。(さきに野生児の事例に即して見たように) いわゆる《人間らしさ》の次元を獲得してゆくのである。それは同調や共鳴というかたちで行なわれる一種の「学習」なのだ。《人間らしさ》とはこうして親から子へと「受け継がれてゆく」もののように思われる。

それをもう少し詳しく言えば、こうである。

たとえば赤ん坊の最初の「微笑」は、世話をする身近の大人たちの笑いかけへの同調や共鳴として赤ん坊に生じる。乳児には微笑のための筋肉運動のパターンがすでに生得的に備わっている。だから赤ん坊は、最初から微笑のもつ「人間的な意味」を理解したうえで大人たちの微笑に「ほほえみ返す」わけではなく、ただ大人たちの微笑に《つり込まれる》かたちで半ば自動的にそうしているにすぎないとも言える。大人たちの微笑は、乳児の頬の筋肉運動が生じるときっかけをあたえるだけなのだ。しかし、身近の人間たちと微笑を

七 人間の発達とは何か？

心理学で「共鳴動作」と呼ばれているものがある。

たとえば赤ん坊に食事をあたえるとき、親はよくスプーンをさし出すかたわら「アーン」と言いながら自分の口を開けてみせる。そうするとじっさいに赤ん坊は、それにつられて自分でも口を開ける。つまり「共鳴動作」とは、乳児が大人の動作にあわせて同調的・共鳴的にそれを反復すること、意識し意図することなく模倣すること、を言うのである。それは誕生後一ヶ月ごろから見られるようになり、その後はじっさいと意識的にその場で模倣しようとする行動に移ることで消えるといわれる。

この共鳴動作はたんなる反射ではない。たとえば赤ん坊が、母親が舌を出すようすをみて共鳴的に自分の舌を出すとき、それができるとは乳児は相手の舌と自分の舌とが対応することをすでに知っていないなければならないし、また、相手の舌を見るとき視覚的な情報と、自分の舌を出すという運動感覚とを共応させる必要がある。つまりこの「共鳴動作」を行なうためには、きわめて複雑で統合されたメカニズムが必要なのであり、生まれたての赤ん坊にそれができるという事実には驚くほかないが、とりわけ注意をひくのは、この反応が人間にたいして向けられたものであり、この点で赤ん坊がすでに基本的に社会的な能力を備えているらしいということであ

る。

「：しかも何よりも素晴らしいことは、この反応が人間に対して向けられており、自分も相手とおなじ人間だということを知っているかのようにも思えることです。一見無力と思える赤ちゃんもすでに私たちの仲間なのです。」

しかもこの人とかかわる行動は、いままで基本的と考えられた生理的要求を満足させる行動、つまり食べ物やおいしい飲み物が報酬としてあたえられるとか、苦痛をやわらげたり、罰から回避しようとしたりして起きる行動ではありませんし、また緊張を解消させたり、欠けたところを補ってゆくホメオスタシスの原理にもとづくものでもなさそうです。まさに共鳴動作をする、そのこと自体のためにおこなうといつて良いでしょう。人間という字は《人の間》と書くわけですが、この赤ちゃんの共鳴動作をみると、文字どおり最初から人とかかわりを持つなかで生きている存在なのだと思います。知らされるのです。

：お母さんが赤ちゃんを抱っこするとき、対面して顔を見つめ合うことからしてすでに非常に人間的な行為のようです。共鳴動作はまさに人であることのために生じてくる行為だと言っても良いと思います。人間の赤ちゃんがたんなる一人ぼっちの個体として生まれ、あとで学習し社会化すると考えるより、はじめから人とかかわる能力をもって生まれてくる社会的な存在だと考える方がよいと思いま

間という生き物がもっている「共同性にむけて開かれたあり方」がそれを要求するのである。人間が子どもとしてその生を始めること、おなじ人間なかまに《たよる》というしかたでその生を始めざるを得ないこと（さらには子どもがそもそも「人間」として成り立っていくためには、おなじ人間なかまによる「教育的なはたらき」が不可欠であること）は、一見そう思われるよりもはるかに根源的なことなのである。（依存性といえは乳幼児期を連想するのがふつうだろう。本稿でももっぱら乳幼児期に即してそれを見てきたわけだが、しかしその論理的な射程はあまねく発達全般にまでおよぶと言っても過言ではない、ということだろう。）

さて、ここでもまた人間の発達が「社会的・文化的な共同世界」へと歩み入ることであり、それゆえ「おなじ人間なかま」による働きかけに決定的に依存することが語られている。（いや滝川が言うように、そもそもこの共同世界からして「おなじ人間なかま」によってつくられるものであり、したがってそれを抜きにした発達など考えられないのである。）しかもこうした働きかけは、ヒトの仔を共同世界の一員に仕立て上げるという意味で教育的（形成的）なものであることが分かる。この点でも滝川の議論は、この論稿の主張に裏づけをあたえてくれる。

ところで、滝川がいうこの「社会的・文化的な共同世界への依存」とは、より具体的にみればどのような性質のものなのだろうか？

それは、滝川自身が述べているように、ひとというものが共同的な意味を生きる存在だということである。そして発達とは、子どもがこの共同的な意味をうちに取り込んでゆく行程にはかならない。「意味」とはようするに人間なかまが取り決めた約束事のことである。（たとえば「イス」は木材の塊でも金属パイプの集まりでもない。それは「それに腰を下ろして休んだり、作業したり、食事をしたりするためのもの」という共有された約束事なのである。それはわれわれが「共通の取り決め」として従う、モノやひとにたいするふるまい方、かかわり方のことである。だから「イス」には多種多様な材質や形状があるが、それとは無関係に皆おなじ「イス」という「意味」をもつことができるのだ。そして子どもが人間として共同世界に生きるようになるというのは、このイスをまさに「イス」として、つまりおなじ人間のなかまが取り決めた約束事にしたがってそうするように「イス」をあつかい、「イス」にかかわるようになる、ということなのである。）だからこそこうした「意味」を自己のうちに取り込んでいくためには「おなじ人間なかま」によるかかわりが絶対に不可欠なのだ。

次節では、共同的な意味をおのれのうちに取り込んでゆくという発達の核になるプロセスを、「おなじ人間なかま」との交わりを軸に、より具体的に日常的な事象に即して詳しく見ていこう。

《こころ》の形成、すなわち精神発達とは、一個の身体として生まれ落ちた子どもが、養育者への依存にはじまって、人々がたがいに依存しあう共同性の世界へとしだいに歩み入ってゆく過程にほかなりません。：依存性を本質とする私たちにとって、関係における安全や受容や承認のいかんは共同性を生きたりすることにかかわる死活問題でありつづけます。それほどの問題かなあ、と感ぜられる方がおられたとすれば、それらが十分得られてすでに空気のようになっている方でしょう。」(滝川 上掲書 六八頁以下)

滝川の主張によれば、人間の発達とは、ヒトの仔という生物的存在がおなじ人間なかまとの交わりをとおして「社会的・文化的な共同世界」へと開かれ、そこに導き入れられ、いわばその完全な一員になってゆく過程にはかならない。「精神発達とは、一個の身体として生まれ落ちた子どもが、養育者への依存にはじまって、人々がたがいに依存しあう共同性の世界へとしだいに歩み入ってゆく過程」なのだと言うのである。いやそれだけではない。人間はおなじ人間なかまとの共同性のうちに生きる(そのうちにしか生きられない!)存在であり、それゆえに生き物にとって基本的な《世界をとらえ、世界とかかわる》という営みは人間のばあい、おなじ人間なかまとのきずなを結ぶというかたちをとらざるを得ない。(発達心理学ではこれを養育者にたいする「愛着」の形成と呼ぶ。)人間というものは、おなじ人間なかまに依存し、護られ、受け容れられるこ

とを気にかけて、それに寄りかかるようなあり方をする存在なのだ。滝川は言うのである。(ここに引用したかれの文章が統合失調症や自閉症の発生機序を説明するためのものであることを差し引いても、かれのこうした主張は十分に説得力を持つものだと思う。そして嬉しいことに、子どもの自己をはじめて自己たらしめるおなじ人間なかまのはたらき、としてこの論稿がさきに主張したことを滝川は裏書きしてくれている。)

ひとが「大人になる」とは幼児的な依存の状態を脱して自立した状態に変わることだとわれわれはふつう考える。だが滝川は、人間の本质としての依存性は大人になっても消えず、養育者への依存をひろく共同世界への依存へと置き換えるだけだと主張する。(くわえて言えば、人間はたんに共同世界への依存だけを生きる存在ではなく、同時に個別化した身体として孤立を抱え、生きる存在でもある。共同世界に完全に埋没して生きる人間などいない。そんな人間は想像すらできないだろう。そしてこの相反する二つのあり方を同時に生きざるを得ないこと、この二つのあり方を調停することの難しさがこころの病が生まれることの根底にはある、と滝川は言うのである。)

大人になる過程で依存の意味がどのように変化するかを滝川はここでは語っていないが、いずれにしろ「依存性」というあり方が人間にとって本源的なものであることは、ここで注目していい。人

あり方を全体として、いわば《丸ごと》とらえようとするこの引用の視点に具体的に明示されている。それは人間学的な議論なのだ。）

「私たちの精神現象はたしかにひとりひとりの個体の脳の内部で生起している現象でありながら、その個体の脳の外に大きな社会的・共同的なひろがりをもった現象としてはじめて存在します。たとえば私が何を考えているか、私が口にしたいかぎり、他の人にはわかりません。私が感覚している赤色と他の人の感覚している赤色とがほんとうに同じかどうか、けっしてわからないことです。独立した脳内でのそれぞれの体験だからです。しかし一方、私が自分の考えを話せば、他の人にもふつつその内容は伝わります。私が『赤い』と見ているバラは、他の人もまずまちがいはなく『赤い』と言います。めいめいの脳内で生起している体験なのに、それがふしぎなことに身体を超えて他人と共有可能になっているのです。この共同性が私たちのところのはたらきがもつ大きな特質です。私たちのところのはたらきは孤立してはありえないのです。

こうしたところの共同的構造が認識というレベルで機能すれば、人間はそれぞれの個体のもつ生理学的な感覚・知覚機能のままに世界をとらえるのではなく、たえず《意味》や《関係》の相において世界をとらえ直して、それによって個体の認識世界を社会的に他人と共有可能なものにしてゆくというところのはたらきとなって現わ

れてきます。人間のところのはたらきは高度の共同性をもってきます。精神発達とは、この共同性の獲得のプロセスにほかなりません。この共同的構造が日常生活のレベルで機能すれば、自分以外の人という意味での《他人》との関係にたえずところをはたらかせながら精神生活を営むというかたちで現われます。…その精神生活で大きな焦点となるものが、他人との関係のなかで自分は安全なのか、受け容れられているのか、存在そのものを認められているのか、という問題です。裏返せば、自分は他人との関係において安全を脅かされまいか、排除されまいか、承認を奪われまいか、といった不安やおそれが焦点となります。なぜ大きな焦点となるのかは、人間とはまわりへの《依存性》を生きる存在だからですね。他人なしでは生きられません。《依存性》を他人から基本的に保証されるかどうか、これは社会的な生存にかかわることです。《安全》と《受容》と《承認》とがあつてはじめて、私たちは安心して世界に身を委ねつつ生きられます。

生まれたばかりの赤子はヘルプレスな、まったく依存的な存在ですね。ここに人間の《依存性》の本源があるでしょう。その依存性が養育者によって十分に護られて、安全が得られ、受け容れられ、存在することが承認され、永きにわたる養育的なかかわりを受けるところから世界との関係がはじまります。これが精神発達の出発点で、依存性にこそ《ところ》というはたらきの最初の核があります。

もちます。なぜなら、人間にとって《世界》とは生理学的に直接に感覚されるたんなる物質世界ではなく、社会的・文化的な共同世界という構造をもっているからです。個体として単独に（独自に）世界を知ってゆくのではなく、まわりの人たちが知っているしかたで自分も世界を知ってゆき、まわりの人たちと認識世界を共有してゆくのが《認識の発達》にほかなりません。

この認識の発達（共有）は《意味》や《関係》を通して世界をとらえるというところはたらきとして現われてきます。こうした人間固有の認識の発達は、個体内の遺伝子的なプログラム、脳の生物学的な成熟だけではありません、すでにそのような認識を獲得している人との社会的な交流を通して、はじめて可能になります。平たくいえば、私たちの認識のあり方は社会的に学習されるものなので

す。

同じく《関係》の発達とは、物質的な外界とのかかわりよりも、何よりもまずまわりの《人との関係》を培ってゆく歩みという構造をもつことになります。人間にとって、より深くより広く《世界》とかわかるとは、より深くより広く対人的なかかわりを発展させることにほかなりません。関係の発達を《社会性の発達》と言い換えることができるのはこのためですね。《関係》の発達を支え、うながすものは《関係》それ自体です。人とかかわるわざは、人とかかわりの経験の積み重ねによってはじめてより高度なものへと育ま

れてゆくものだからです。」（滝川一廣『こころの本質とは何か』ちくま新書 二〇〇四年 八六頁以下）

ここでは動物との対比で人間の発達の特殊性が語られている。外の世界をとらえ、また外の世界にかかわること、これは生き物であれば、動物でも人間でも基本的に変わりないだろうが、人間の生きる世界は自然界ではなく、おなじ人間なかがつくりあげた世界としての「社会的・文化的な共同世界」である。したがって世界をとらえ、世界にかかわること、つまり生きることとは、人間のばあい「人間なかまとの交わり」とおとして、いやまさしく「人間なかまとの交わり」として実現される。それだからこそ人間の発達は、先の《こと》で述べたように、同時に《社会的・文化的な共同世界の一員になること》を意味しているのだ。そしてそのためには、初めは生物的存在にすぎないヒトの仔に人間的な意味の世界を開き示し、そうした世界へと導き入れる、おなじ人間なかまによる働きかけが不可欠になるのである。さきに人間の発達を規定する要因として「教育的なかかわり」が不可欠だと述べたのはこのことを指している。

そして動物が自然の世界をとらえ、それにかかわることを基本的に（多くは遺伝的にプログラムされた仕方）習得して成熟に達するように、人間もまた人間なかがつくる共同世界の一員になりおおせることで、いちおうの発達が完了する。（ちなみに上記（一）で述べたことは、外の世界とのかかわりという観点で人間の存在の

ピタリズムの例が示すように、万一これらが欠けたばあいには「人間」になり損なうこともあり得る)のだが、このことは発達というものが、いわば自己の背後を流れる自動的な過程などではなく、自己の達成であることを意味している。

さて、ここまで吟味を進めてきてひとつ明らかにしたことがある。それは「人間の発達」を考えようとすれば、それはもはや(発達)心理学の枠内には収まり切れないということである。(1)で言うトータルな存在としての人間も、(2)で言う人類文化の継承も、そして(3)に言う自己意識の問題も、学際(脱領域)的な視点と考察とを要求することからである。言葉を換えれば、それは人間科学的な考察の対象だということになるが、しかし人間科学という学問が実体としては明確に存在しないことを考えれば、これはじつはひどく難しい問いであることがわかる。

以上のことを滝川一廣の主張に拠りながら、もう少し具体的に見てみよう。

「人間の精神発達には他の生き物と大きくへだたった特質があります。大多数の生き物にとって環境世界とは、なによりもまず物理的・化学的に規定された物質的な自然環境、天然自然の世界です。そのような《世界》を直接に生きる生き物にとっては、その世界のとらえとかかわりのあり方は、あらかじめその生き物にセットされた遺

伝子によっておおむね規定されていると考えられます。物質的な境界とどう交流するかのシステムならあらかじめ生物学的にプログラム可能ですし、そのほうが効率的だからです。手間ひまのかかる学習や試行錯誤を要せずに済み、適応の修得が、発達が速やかにできます。そのかわり、それぞれの生き物はそれ向けのかざられた環境内でしか生きられないわけですが。だから動植物の多くはその棲息圏が大体きまっています。

これに対して人間にとって《世界》とは、たんなる物質的な自然環境ではなく、人間どうしの関係の世界、長い人類史を通してつくりあげられた『社会的・文化的な共同世界』として存在しています。人間はそうした高度な共同性をみずから生み出し、私たちはこの共同世界をあたかも自分たちの《自然》として生きています。生まれ落ちた赤ちゃんがこれから知ってゆき、かかわってゆかねばならぬ環境とは、こうした人間固有の(非物質的な)共同世界なのです。この世界のとらえやかかわりは、あらかじめ生物学的(物質的)にセットされたプログラムの自動的な発動さえあれば進むというわけにはゆきません。

ですから人間の《認識》の発達とは、たんに生理学的な感覚・知覚を通して世界をとらえてゆくことの発達ではありません。感覚・知覚したまま世界をナマでとらえるのではなく、それをすでにまわりの人々がとらえているとらえ方でとらえ直してゆくという構造を

うか? 「発達」という言葉の使われ方をあれこれと吟味してみると、とりあえずは次のようなことが思い浮かぶ。

(1) たとえば「認知の発達」や「視覚の発達」「道徳性の発達」ではなく「人間の発達」が言われるとき、そこで問題になるのは、認知や運動の能力、感情や社会性、道徳性……といった人間のうちの特定の部分的な側面や個別的な能力の発達ではなく、全体としての人間に《丸ごと》かかわるようなことであり、変化であるような「発達」であろう。ようするに全体としての人間が問題なのだ。

(2) たとえば「ヒトの発達」ではなく「人間の発達」が言われるとき、たんに生物的存在としてのヒトではなく、同時に文化的・社会的な存在としての人間が問題になる。そうだとすればその「発達」もまた、たんに生物としての成長や成熟ではなく、人間がいかにして文化的・社会的な特性を獲得してゆくのか?を問うものになるだろう。つまり、それは同時にヒトが社会化し、精神化してゆく道筋という意味合いをもってくる。(そしてこの点については前節で詳述した。)

ようするに、たんに身体的・心的な意味での個体の成長や成熟ではなく、ヒトが社会的・文化的・精神的な次元を獲得してゆくプロセスとしての意味合いをもつのである。これは(1)のように、たんに心身の全体におよぶ、トータルな発達が問題だというものではなく、生物的存在にすぎないヒト(の仔)がいかにして既存の社

会や文化に自分を同化させてゆくのか?という問いである。

(3) たとえば「イヌの発達」ではなく「人間の発達」が言われるとき、たんにその発達を考察する対象がちがう(イヌではなく人間だ!)という以上の意味があるだろう。すなわち、動物の発達を人間が見るばあいとはちがって、ここでは人間が《自分自身について知る》ということ、つまり人間の「自己理解」という特別の意味が付け加わる。考察されるものが、考察をおこなうもの《それ自身》だということである。

しかしこれは何を意味するのだろうか? 思うにそれは、私たちの自己(≡自分)が問題になってくるということである。外側から眺めたのでは人間の「自己」は見えてこない。おなじく「自己」をもつという資格でおなじ人間なかまが眺め、関わるばあいにのみ、「自己」というものは見えてくる。だからこのばあい人間の発達は、中核的な内容として自己意識や主体性の発達という観点を含むことになる。いや、すでに第二節で述べたように、そもそも自己という契機を抜きにして人間の発達を語ることはできない。というのも(以下で詳述するように)人間のばあい他の生き物とはちがって、発達とは子どもが自らの生を「人間的なもの」として実現してゆくという課題なのであり、その行程に他ならないからだ。だからこそこの「課題」をはたすためにはおなじ人間なかまによる支えと《うながし》、そして勇気づけが不可欠になる(し、また先の野生児やホス

い。むしろわれわれが人間を初めて人間たらしめる根源的な性格、つまり人間の本性や「人間らしさ(人間性)」であるとみなすものは、文化的・社会的な環境との接触によって二次的に獲得されるものである。すなわちわれわれは、ヒトとして誕生した後、学習によって初めて《人間になる》のである。《人間になる》ことは、生れ落ちた後で当の人間がいわば骨折つて果たすべき課題なのである。その意味で文化的・社会的な加工以前にある、純粹の人間本性などというものは虚構にすぎない。

以上のことから「人間の発達」という事態が、じつは「人間への発達」に他ならないことがわかる。つまりそれは、生物的存在としてのヒトの仔が社会的・文化的な存在としての人間になってゆくことであると考えることができるのだ。《子どもが大きくなる》、発達し成長するとわれわれが言うのは明らかにそうした意味で、なのである。そしてこれが「おなじ人間なかま」による働きかけなしには成り立ち得ないことは、もはや言うまでも無いだろう。

「ひととは文化という媒質をくぐり抜けることで初めて「人間」になる。だが人間を初めて人間にするこの文化は、他ならぬ人間自身によって初めて生み出されたものではないだろうか。ここでわれわれは文化↓人間↓文化↓人間↓…という無限後退に陥る。ニワトリが先かタマゴが先か?というあの難問である。

さらに唯一絶対の「文化そのもの」などというものはどこにもな

い。つねに特殊で個別的な諸文化が存在するだけである。人間の存在がそもそも文化という媒質を通して初めて発効するとすれば、人間はそのときどきに(そのつどの文化の特殊性・個別性に呼応して)まったく特殊で個別的な表れをもつにすぎないことになる。つまり人間という概念そのものが、その現象のまったくの多様性・種々性のうちに溶解してしまうのではないだろうか? それらを人間という言葉で統一的に把握する意味そのものがなくなってしまう。(これこそが本来の、あるいは真の人間だ、と言い得るような絶対的な基準や拠り所をわれわれはどこにも求めることができないからである。人間という現象のすべては相対化されるのだ。) ここには人間の逆説と呼び得るような事態があるが、それはむしろここでの主題ではない。]

六 「人間の発達」という言葉

すでに幾度かこの言葉を当たり前のようにして使ってきたが、しかしそもそも「人間の発達」とはあまり馴染みのない言葉ではあるまいか。いまごろになってこう問うのもいささか間が抜けているが、ここで少し回り道をしてこの言葉が正確には何を意味する(意味し得る)のかを検討してみよう。すなわち、たんなる「発達」ではなく「人間の発達」を云々するとき、いったい何が問題になるのだら

能力な赤ん坊が一日たりとも生き永らえ得るだろうか。

野生児の記録の信憑性云々についてはさておいて、ここではそうした野生児についての観察のなかから一例だけ取り上げてみよう。それはフランス人医師イタールが報告する、アヴェロンの森で発見され保護されたヴィクトールという少年である。この記録を読んどりわけ興味深いのは次の点である。すなわちこの野生児がわれわれがふつうイメージする「人間」、つまり文化的・社会的な存在としての人間にくらべて欠いているものは、たとえば言葉や衣服、あるいは歯をみがく、挨拶をする、タバコを吸う等々のこと（つまり、いわゆる文明的な生活）だけではない。野生児によってターザンを思い浮べるのは少々見当ちがいののである。かれに欠けているのは、たんに社会化によって獲得される文明的な生活習慣や知識だけではない。それどころかふつうわれわれが、人間が社会化される以前に備えている第一次的な性質、つまり人間の「本性」だと思っ込んでいるものすら欠けているのである。たとえばこの野生児ヴィクトールは立つて歩くことができない。知的な洞察力が白痴以下であり、耳のそばでピストルをならしてもまったく平気なのに、生き物がたてる僅かな物音にびくついたりする。心的には攻撃や空腹、警戒や恐怖、つまり純粋に動物的な自己保存のみが観察されたのである。だが、とりわけわれわれの注意を引くのは、かれが笑う・泣くという、歓びや悲しみ、滑稽さや不安、当惑という、きわめて基本的な

「人間的」情緒や感情すら持ち合わせていないという事実である。自分が初めて見る人間たちや周囲の状況にたいする純粋に「獸的な」（これはたんなるたてではない。）恐怖と敵意だけが最初かれの意識を占めていたのである。かれを人間社会へ復帰させようとするイタールや協力者の婦人の努力でヴィクトールは徐々に心を開いてゆくが、しかし「開く」以前にそもそもかれには情操など存在しなかったのである。こうした周囲の人間たちの努力のお陰でかれは言葉を理解するようになるが、もつと肝腎なのは、それ以前にかれが人間たちの感情に同調と共鳴を始めたということである。人間たちとの交わりの中でかれはいまや初めて人間的な感情の次元を獲得したので。ヴィクトールはイタールらの指導のもとで種々の知的な訓練を重ねるが、それが周囲の人々の期待に沿い得ないことに失望し、情けなくなつて泣いたり、また自分の世話をしてくれる婦人が夫を失つた折にはその悲しみを察して一緒に涙を流したりするようになる。これら一連のことからは、たとえば言語や知識の獲得に代表されるような、純粋に知的な性質のものというよりも、むしろより根源的な、人間的な「意味」の次元（後述するように、これこそがわれわれが「人間らしさ」と呼ぶものの正体に他ならないのだが。）の問題なのである。

ヒトという純粋に生物的な存在としてこの世に生まれ落ちた瞬間からすでにわれわれは、言葉の真の意味で《人間である》のではな

とすれば、このはたらきは、すでに前節で見たように発達を初めて可能にする必須な前提であるだけでなく、同時にまた発達を規定する（遺伝・環境と並ぶ）第三の要因でもあるということになる。次にこの点について少し詳しく述べてみよう。

五 野生児という事例

われわれはふつう「人間」という確固とした《実質》があらかじめ存在していると考ええる。そうしたすでに在る自然的（本性的）な実質に、あとから二次的に付け加えられる人為的（後天的）な加工として、われわれは文化や社会を考えてしまう。つまり、たとえばケーキのように、すでにあらかじめ形のできあがっている生地のように、あとから（教育によって）文化的・社会的な粉飾デコレーションを表面にほどこせば、ふつう言われるような「人間」ができあがる——われわれは素朴にこう思い込んでいる。だからその粉飾をとり去ってやればケーキの生地が、つまり人間の本性がふたたび顔を出すのだと。（そしてこの本性を解明するのは心理学だということになる。）だがそのような生なまの人間性、はだかの人間の本性（≡自然性）などというものはたして存在するのだろうか？

幾例かのいわゆる野生児（いわゆる狼少年や狼少女）の観察記録がこの点について興味深い事実をわれわれに教えてくれる。何らかの原因で人間たちの庇護をうばわれながら、動物によって育てられ、

幸運にも生き延びることができた人間の赤ん坊が、ごく僅かながらいるのである。ここでわれわれは文化的・社会的に加工される以前の、人間のいわば「生なまの」本性（≡自然性）を垣間見ることができののだ。しかしそこで観察されるそのような人間性とは、じつはたんなる獣性にすぎない。

いわゆる野生児についての観察記録は、文明という衣を剥ぎ取った時にその下に暴わにされる人間のはだかの本性がいったいどんなものかを垣間見せてくれる、きわめて貴重なデータと言えるだろう。こうした考察の材料は他に類をみない。生き物としてまったく未熟で無能な存在としてこの世に生まれる人間の赤ん坊は、例外なく他の人間による保護と世話、養育を必要とし、それを欠いては生き延びることができない。つまり人間は生まれた瞬間からすでに人間なかまとの接触やその庇護が必要なのであって、この意味で文化的・社会的な空気をいつもすでに吸っている。だから人間が空気なしでは生きられないように、それなしで生きている人間というものはほんらい存在しえないはずである。それゆえ純粹の野生児など存在しうるはずがなく、その記録の信憑性は疑わしいとする見方も、他方では成り立つ。われわれは日ごろの経験から、赤ん坊というものがどれほど手のかかるものか、いかにか弱くデリケートな存在かを十分に知っている。おなじ人間のなかまだけが為しうる手厚い世話なしで、しかも自然のままの苛酷な状況下で、まったく未熟で無

そしてわれわれに「人間の本性」として生得的に備わるものが何かあるとすれば、それは、おなじ人間なかまとの交わりにたいして完全に開かれ、そして人間なかまの《呼びかけ》に応じて人間らしさを自己のうちに全面的に《呼び出し》、開花させることができる、という素地と可能性とをわれわれが備えているということである。逆説的にも人間の自然的な本性とは、徹底して人為の産物なのである。

動物には生まれもった自然性というものが動かし難く存在するだろう。ごく大雑把に言って、クマは動物園で生まれ育っても（つまり、おなじクマ仲間のあいだでなく、人間によって育てられても）やはりクマであることに変わりはない。だが、ヒトという「動物」についてもこれと同じことが言えるだろうか？ 動物によって養育されるといふ、きわめて特異な経緯をたどった人間の子ども（いわゆる野生児）は、ふつうわれわれが言う「人間的な」特徴をまったく備えていない。むしろ自分を養育した動物どおりになるのである。つまりクマが生来「クマ」であるようなしかたで、ヒトは「人間」であり、「人間」になるわけではないのだ。ヒトはただ人間たちのもとに在つてのみ（つまり文化的・社会的な状況のもとでのみ）人間であり得るし、また人間になることができる。したがって逆説的にも、人間の本性（＝自然性）とは初めから人為的（文化的）なものなのである。むしろそうした人間的な交わりをとおしてのみ、お

なじ人間なかまによつてのみ、ただの生物的存在としてのヒトの仔は「人間らしさ」へと呼び出されるのであり、いわば初めて「人間」となるのである。そして（たとえば動物園のクマやライオンとはちがつて）こうした「呼び出し」に応え、《人間化する》ことができるという素地と可能性とを潜在的に備えているという点にこそ、人間の本性はある。ようするに人間の本性とは潜在的な可能性のことであり、準備態勢にすぎないのだ。

人間らしさは、おなじ人間なかまとの交わりをとおして媒介される。社会や文化と総称されるもの、つまり人間の生の具体的な内実は、それ自体として独立に存在するわけではない。それはおなじ人間なかまとの交わりの中で（そして交わりとして）初めて成り立つものであり、それゆえにこの交わりを抜きにしては考えられない。このようにみれば教育とは、おなじ人間なかまとの交わりをとおして社会的・文化的な由来をもつ「人間らしさ」を媒介し、それによつてわれわれを言葉の真の意味で「人間」にする営みであり、われわれの人間としての存在の根幹をかたちづくる根底的なはたらきであるとも言えるだろう。そうした意味でそれは人間存在の根源現象であり、また発達の必須前提でもある。いや、そもそも「人間の発達」とは、たんなる生物的存在としてのヒトの仔がこのような「人間」という存在になってゆくことではないだろうか？ その過程にとつて、おなじ人間なかまによる「教育的なはたらき」が不可欠である

由や条件なしに、自分がただここにいるという、ただそういう理由だけで世話をしてもらった経験がたいのひとはある。こぼしたミルクを拭ってもらい、便で汚れた肛門をふいてもらい、顎や脇の下、指や脚のあいだを丹念に洗ってもらった経験……。そういう《存在の世話》をいかなる条件や留保もつけずにしてもらった経験が、将来自分がどれほど他人を憎むことになろうとも、最後のぎりぎりのところでひとへの《信頼》を失わないでいさせてくれる。そういう人生への肯定感情がなければ、ひとは苦しみが堆積するなかで最終的に死なないでいる理由を持ち得ないだろうと思われる。

あるいは、生きることのプライドを、追いつめられたぎりぎりのところでも持てるかどうかは、自分が無条件に肯定された経験を保持しているかどうか、私が私であるというだけでぜんぶ認められ世話されたことがあるかどうかにかかっていると言い替えてもいい。その経験があれば、母が自分を産んでしばらくして死んでも耐えられる。こういう経験がないと、一生どこか欠乏感をもってしか生きられない。あるいは、自分が親や他人にとって邪魔な存在ではないのかという疑いをいつも払拭できない。つまり、自分を存在する価値のあるものとして認めることが最後のところできないのである。逆にこういう経験があれば、他人もまた自分と同じ《一》として存在すべきものとして尊敬できる。可愛いがられる経験。まさぐられ、あそばされ、いたわられる経験。人間の尊厳とは最終的にそう

いう経験を幼い時に持てたかどうかにかかっている、とは言えないだろうか。」(鷺田清一『悲鳴をあげる身体』PHP新書 一九九八年 七二頁以下)

四 「人間の発達」の特異さ

さて、動物一般の「発達」については基本的に、それが自然的で必然的な展開であり、その意味で規則性をもった過程(プロセス)だという理解が成り立つだろうが、これまで述べてきたように、この「人間の発達」にかんしては事情が根本から違う。しかしそれはなぜだろうか? 思うに、それは次のような理由による。

「自然的で必然的な過程としての発達」がその前提にすえるような「人間の本性」、おなじ人間なかまによる触発を受ける以前の、純粋な《生^なまの》人間の本性などというものは、そもそも存在しない。むしろわれわれの存在の根幹をなす「人間らしさ」とは、おなじ人間なかまとの交わりをとおしていわば誘発され、初めて獲得されるようなひとつの「質」なのである。すなわち人間性というものは、ほんらい《社会的・文化的な》性質のものであり、それゆえに後天的な学習によって初めて獲得されるべきものであって、生物学的な存在としてのヒトに遺伝的・生得的に備わるものではないのだ。

的な」信頼感は、特定のな一つの態度にとどまらず、世界と自己の生一般にたいする根源的で肯定的な確信へと成長してゆく。母親はこの無垢で、無力で、未だまったく無規定の存在（赤ん坊）にとつて、かれを人生と世界とへ導く「通路」となるのである。そしてまさにその点にこそ母親という存在の偉大さがあるのだが、これは技術や方法以前の問題である。こうした確信が「教えられる」のは、教え・学ぶということの「いかに」（*how*）を越えて、ただそもそも人間が生きるという厳粛な「ある」（*being*）の反映としてでしかありえないからである。そしてそれは人間の生そのものが本質的に模倣や技巧をこえたものだからに他ならない。

たとえば、生きてゆくなかでわれわれは人生にさまざまな期待や要求を持ち込むようになる。旨い物が食いたいか、きれいに着飾りたいとか、人の羨望をかうような職業につきたいとか、裕福になりたい、といったたぐいの要求である。その一つひとつが叶うかどうかでわれわれの人生は幸福と不幸の間を揺れ動くように見える。つまり、われわれには「いかに（良く）生きるか」がもつとも重大な問題のように見えるのだ。

だが、たとえばわれわれが重病をわずらって寝込んだりすると、そうした要求はより根源的な事実を前にして色あせてしまう。ただたんに「生きている」という、そのこと自体がもつ圧倒的な価値をあらためて思い知らされるのだ。「生きている」という根源的な事

実に比べれば「いかに生きるか」は些細なことにすぎない……。こうやってただ道を歩けるだけで自分は浮き立つような幸福を感じるのだと病み上がりの人間が語るとき、いったい誰がかれを笑えようか。病人ほど生きていることの価値を知る人間はいないのだ。

同じように、たしかにわれわれは子どもを「より良く」教えるべくしようとする。教育とはけっさよくそのための《技術》以外の何でありえよう。だが、子どもをりっぱに教えることができれば、その教育はまったくの失敗なのだろうか？ そう考えるのは、立身出世できない人間の人生は生きる価値がないと言うのと同じではあるまいか？ 教育という営みは、その成功や失敗を云々する以前に、それが「在ること」自体がすでにある大切なたらきなのだ。すなわち、それは子どもが自身の生にたいして「YES」と言うことを可能にしてやることである。——そしてそこでわれわれは、まざれもなくある価値を（たいていはそれと気づかず）「標榜し、子どもに伝達しているのである。それを《生そのものの無制約的な価値》と呼ぶことは誤りだろうか？ そして、同時にここにわれわれは人間の健全な発達の《前提》を見出すことができるのではあるまいか？ 「さて家庭ではひとは《信頼》のさらにその基礎となるものを学ぶ」というより、からだで深く覚える。《親密さ》という感情である。家庭という場所、そこでひとはいわば無条件で他人の世話を享ける。言うことを聞いたからとか、おりこうさんにしたからとかいった理

のかをあたえ、伝えているのである。それは、どんなものであれ人生は生きるに値するという根本の確信である。そしてここに教育の（それが方法や技術の面ではどんなに多種多様であつても）ひとつの本質的なことがある。すなわち、それは子どもに生きるための勇気づけをあたえ、自己信頼を獲得させるのだ。（すでに述べたように、ひとが当たり前に「自分である」ためには、《おのれ自身である》ように他者によつてうながされ、求められ、勇気づけられなくてはならないのである。）

E・H・エリクソンはそれを、とりわけ幼児期に獲得されるべき人生の達成物として「基本的信頼」の感覚と呼んでいる。それは何か特定の個物にたいする個別的な態度や反応（感情）ではなく、生きること一般を根底において《初めて》ささえ、可能にし、動機づけるような世界と自己の生とにたいする肯定的・積極的な「根本の構え」のことである。そしてエリクソンによればこの感覚こそが、子どもが大人になった時にいなく、自分がまぎれもなく自分自身なのだというしっかりとした確信に、つまり「大人らしさ」のしるしである自律的なアイデンティティの感覚に成長してゆくのである。生きるためには人間は自身の生に対して（「NO」ではなく）「YES」と言えなければならないが、それができるためには（子ども時代に）まずはおなじ人間なまによつて自分に「YES」と言ってもらわなくてはならないのだ。

「基本的信頼が基本的不信を上まわるバランスをもつような永続的なパターンをしっかりと確立することが、芽生えつつあるパーソナリティの最初の課題であり、それゆえまた母性的な世話にとつても何にもまして優先的な課題である。だが言っておかねばならないのは、最初期の幼児経験から得られる信頼の量は、食物の絶対量や愛情の誇示よりもむしろ、母性的な関わりの方によって決まるように思われるということである。母親は赤ん坊の個性的な欲求への敏感な配慮と、地域社会の生活様式の枠組みの中で自分が人間として信頼に足りるといふ確固とした感覚とを質的にあわせもつたような管理によつて、自分の子どもの中に信頼感をつくり出す。そしてこれが後に『うまくいっている』という感覚、自分が自分だという感覚、そして他の人からなるだろうと信頼されているものに自分がなりつつあるという感覚をあわせもつことになるようなアイデンティティの感覚の基礎を子どものうちに形づくるのである。」（E・H・エリクソン 小此木啓吾訳『自我同一性―アイデンティティとライフサイクル』誠信書房 一九七三年 七五頁）

人生一般にたいする積極的で前向きな《構え》としてのこうした「基本的信頼」の感覚は、特定のものへの個別的な信頼とは次元を異にするもの、それを初めて可能にするという意味でより根底的なものだが、幼い子どもにとってはまさに母親にたいするこうした特定の信頼感がまずもつて問題になる。しかも母親へのこの「始原

導いてやる場合にのみ、安んじて外の世界に身を置き、そこへすすんで踏み出すことができるのである。そしてそれをするのが母親という存在なのだ。母親は、生まれたての赤ん坊という無力な生き物にとつては無意味で、脅威ですらあるこの世界が秩序をもち、意味に満ちていることを、そしてかれは受け入れられており、かれは生きても良いのであり、かれの人生は生きるに値することを、母性的な接触というあやまつことのない「言葉」で伝えるのである。(E・H・エリクソンはこうした確信を正当にも「基本的信頼」と呼んでいる。)つまり彼女は赤ん坊を人間的な生へと導き入れ、かつまた生きるための《勇気づけ》をあたえるのである。

(これまで無造作に「母親」という言葉をくり返し使ってきたが、たんにそれは、乳幼児にたいして《人間的なかわり》をおこなう最初の養育者がたいしての場合には母親だから、という理由による。しかしこの場合ほんとうに肝腎なのは、乳幼児にたいするかかわりがもつ、いわば「人間的な質」であつて、そうした「質」、つまり《母性》を発揮する人間なかまは、何も母親にかぎつたものではないだろう。だから正確を期せば「母親」ではなく「母性的な養育者」とでも言うのがより相応しいのだろうが、ここではわかり易さを優先してたんに「母親」と呼んでいる。ただしここで「母親」というのは、乳幼児に対して母性的なかわりという「人間的な質」を発揮する人間なかまのことである。だからそれは父親でも赤の他人でも

かまわないのだ。ちなみに、社会的につくられた神話にすぎないと糾弾されて《母性》は現在ひどく旗色がわるいようだが、しかしこの語がある本質的な内実をもつことまでは否定し難いだろう。何なら《母性》という言葉は《親性》と言い換えてもかまわないのだ。)こうした確信は知識ではない。知的に対象化できないほどに深く生そのものに根っこを張り、人間の生き方といわば一体化しているからこそ、それは生を導く確信となりうる。親たちは家庭という土壌の中で子どもと生の《根っこ》を分かち合うことで、無言のうちし出した素材な生の確信を「生きられた手本」として子どもに差し出すことができるのだ。

早い話、われわれ自身がまず根底において自分の人生を生きるに値するものとして肯定したり信頼したりすることができなければ、われわれはけつして自分の子どもを生んだり、育てようとは思わないだろうし、また教育をしようなどとも考えないだろう。(生きることは苦痛であり、無意味な徒労だと心底思う人間が、まともに子どもを生み、育てることなどできるだろうか?)このようにわれわれ自身が子どもを生み、育てようとするものの根底には、人生にたいするわれわれ自身の《構え》が、すでにそれに先立って存在している。裏返して言えば、教育の具体的な中身として子どもに何を教えようとも、それ以前に子育てや教育というかたちで子どもの存在を受容し、肯定することによって、われわれはすでに子どもに何も

三 教育的な働きかけの不可欠さ

さて、「人間の発達」を初めて可能にする前提となる、この「教育的なかかわり」を考えるうえでひとつの手がかりをあたえてくれるのが、発達心理学等という「ホスピタリズム」である。これは一般に「施設病」などと訳されるが、いわゆる病気ではなく、乳幼児施設に預けられ、養育される赤ん坊たちに生じる（しかも物質的な発達条件の欠如が原因ではない）発育不全の現象のことである。

R・シュピッツの報告によれば、物理的・衛生的な条件の面では変わらない二つの乳幼児施設のうち、母親が直接わが子の世話をやることができた施設（じつはその母親たちとは刑務所の囚人だった！）では赤ん坊たちははつうの子どもとまったく変わらない健全な発達を示したのに対して、わずかの人数の看護婦が同時に多くの乳幼児たちをあつかい、世話をすることを余儀なくされたもう一方の施設では、かなりの数の乳児たちに発達の障害が見られたというのである。そうした子どもたちは、身体的な発育（体重）や運動能力（起き上がる、歩く等）そして知的な活動（遊ぶ、話す、衣服を着る、自分で食べる）の面でいちじるしい発達の遅滞を示したという。そしてその原因が、母親との情緒的な接触の欠如にもとめられたのである。ここにおいて発達が量的・物質的な条件だけでなく、母性という質的・心的な条件にも依存していることが明らかにされたのだ。

だがここで本当に問題なのは、たんに母性的な接触という心的な糧が物理的な糧と並んで発達の一つの重要な要素となる、ということではない。むしろこうしたホスピタリズムの諸々の症状を貫いているのは、乳児が世界に対して身を閉ざし、かたくなにおのれの生を拒んでいるかのような、生そのものになりたいとする根源的にネガティブな態度である。つまり子どもが自らの生を肯定し、受け入れ、世界にむかって身を開き、そしてまた世界を肯定的なものとしてすすんで受け入れようとする、生にたいする根底的な肯定の欠如である。

「生の根底的な肯定」とは何だろうか？ それは自分が世界に受け入れられており、「自分が生きるのはよいことなのだ」という一種の確信である。「一種の」と断わったのは、生れたばかりの赤ん坊には言葉をとおして知的にこうした確信を所有することはできないからである。かれはそれを情緒的に《気分》として、文字どおり「肌で感じる」のである。母性的な接触こそがこの確信を子どもに伝える「言葉」なのだ。

自然のままではまったく無力で、環境への適応を欠いた不全な生き物としてのヒトは、世界をみずからの手で形作ることによってしか生き永らえることができない。（現代の哲学的人間学は人間を文字どおり「欠陥生物」と言い表している。）しかし、さらに無力でか弱い存在としてのヒトの仔は、世界をみずからの手で形作ることにすらできない。子どもは大人たちがその無力な生を肯定し、ささげ、

できるのだろうか？ そうではない。道端の石ころが、あるいはイヌやネコが、そのまま《それ自身である》ような意味で、われわれは《自分自身である》のではない。人間のばあい「おのれである」とは、同時にそのことに自覚的にあずかること、すなわち、みずからの手で自分をつくってゆくことなのだ。そしてそうした自己であるためには、それに先立ってひとはまず、おなじ人間なかまによって「おのれである」ことへとつなががされ、呼び出され、勇気づけられなければならない。おなじ人間なかまによる働きかけが「教育的（形成的）」だと先に述べたのは、そうした意味である。

おなじ人間なかま（＝親をはじめとした身近の大人たち）によるこうした積極的な働きかけを、あえて「教育的」と形容することにはおそらく大きな抵抗があるだろう。われわれが「教育」という言葉によってまず連想するのは、制度化された学校と職業的な教師とによる諸々の教育的な活動だからである。しかし子どもの「人間」を初めて成り立たしめるという意味で、つまり子ども（の人間）に対して形成的に作用するという意味で、人間なかまの「かわり」はまぎれもなく教育的なものである。（教育人間学が、子どもが人間であるための前提として「教育の必要性」を、あるいは「教育されるべき人間としての子ども」というテーゼを主張したのは、こうした根源的な意味での「教育的なかわり」に着目したからである。）いずれにしろ、人間としてのごく当たり前の成長も発

達も、じつはこうしておなじ人間なかまによってうながされ、呼び出され、勇気づけられた結果なのであり、まずそれが前提として存在しなければ、そもそも人間の発達はあり得ないのである。平たく言えば、世話を焼き、育てるといふ大人たちの積極的なかわりを抜きにした、子どもの自然な発達などというものは考えられない、ということである。（しかしほとんどの親たちは当たり前のようにわが子を愛し、世話し、育てる。わが子を愛さない親などまず居ないのだから、そうしたかわりの重要さがあえて意識されることもない。しかしこの「当たり前の事実」が曲者で、子どもの自然な発達がじつは「人間的な交わり」によって初めて可能になることが「人間的な交わり」の存在があまりに当たり前すぎるせいで見えなくなっているのである。そのせいで子どもの発達が《自然的で必然的なもの》に見えてしまうのだ。）

このようにみえてくると、「人間の発達」を規定するものがたんに遺伝だけでも環境だけでもないことは明らかであろう。同時に自己というものが必要なものであり、そして他ならぬその自己を呼び出すはたらきとして、おなじ人間なかまとその「教育的なかわり」が不可欠なのである。

承認するとは、…教育を必要とする者にたいして、かれがおのれ
あり方を手に入れるさいに一緒にそれにあずかるように、働きかけ
ることを意味する。それがいうのは人間を決定づける素質にもとづ
いてひとが陶冶可能だと見なすことでも、環境の影響にもとづいて
陶冶可能だと見なすことでもなく、次のような教育的な交わり—
すなわち、教育されるべき者を、おのれの人間としてのあり方を
手に入れることに一緒にあずかるような者として承認するような教
育的な交わりにもとづいて陶冶可能だと見なすことである。」(ibid.,
S57)

ひらたく言えば、人間は自分自身で自分のあり方を決めてゆくと
いうことを最初から考慮に入れて人間(子ども)に働きかけてゆく
こと、教育とはそうした作用だということである。それは「おのれ
であれ」という《うながし》と勇気づけなのである。

ひとが自発的になる(つまり他者によって左右されない)ために
は他者による《うながし》が必要だということ、これは矛盾である。
しかしベンナーはこうした「教育的な逆説」こそが教育の本質を特
徴づけるものだという。

「教育の実践は、教育されるべき者の陶冶可能性に結びついて、自
発性を発揮するよう要求するが、このことが意味するのは、教育さ
れるべき者は対応する要求がなければ自発的にはなれないこと、し
かしかれが自発的になるのはそうして要求されることによってでは

なく、かれ自らが一緒にあずかることによってであるということであ
る。だからハイニが自分の願望を言語化するよう要求されるのは、
かれがすでになされた要求にもとづいてそれをするのではなく、自
己の活動をとおして初めてそれをするようにであって、こうした場
合にのみハイニは「何かをみずから」願望することを学ぶことがで
きる。」(ibid., S71)

たとえば子どもが「医者になれ」という親の要求にしたがうこと
は、自分を生きることではなく、親の願望を生きることであり、偽っ
て親の自己をおのれの自己と「すり替える」ことである。だが「お
のれであれ」という親の要求にしたがうことは、とりも直さず自分
を生きることである。この二つの要求は似ているようだが、中身は
まったく違う。この違いは重要である。教育的な働きかけをただの
強制や命令から区別するものがここにある。「医者になれ」という
要求は親のためになされるが、「おのれであれ」という要求は子ど
も自身のためになされる。ほかならぬ自分自身であるために、ひと
は他者によってうながされ、呼び出され、勇気づけられることが必
要なのだ。

右のハイニという男の子のばあい、《かれの自分はほんとうの自
分ではない》とわれわれは直感する。かれは他者(親)の願望を生
きているのであって、自分を生きているのではないからだ。だが、
他者の干渉をとり除けば、ひとはそのまま「おのれである」ことが

子どもは、他人の意思にしたがつたり、他人がかれののために（かわりに）欲するものを欲したりすることしかできない。つまりは自身自身であること、自分を自分として自由に実現することが許されず、むしろそれを禁じられるという「学習」をしてきたのである。「ハイニはけつして自立した人格としては認められず、かれにかかわる人間の期待からはずれるような自発性の兆しを見せるとつねに拒絶されたり罰せられたりし、その振る舞いが他者の期待に沿うとつねに受容されたり褒められたりしてきた、といったことがその一つの理由と考えられる」（ibid, S.60）とベンナーは言う。つまりハイニというこの子どもの（いまの）自己のあり方を決定づけているのは、遺伝でも環境でもなく、おなじ人間なかがあたえる「教育的なかわり」の質なのだ。この「かわり」をわざわざ《教育的》と呼ぶのは、まさにそれが子どもの存在を初めて人間として成り立たしめるものだから、それが形成的な（しかも根源的な意味で）はたらかだからである。それは子どもが「おのれである」ことにとつて無関心な、ただの二次的な作用ではない。それはたんなる「環境の影響」のひとつのバリエーションではなく、むしろ積極的に子どもの自己を初めて自己たらしめる前提をあたえるものなのだ。

すなわち、ここで肝腎なのは、たんに間違った教育的な働きかけによってこの子どもが自由にふるまうことを妨害され、ねじ曲がってしまったということではない。そうではなくて、それ以前にそも

そも、自由にふるまう当の子どもの自己そのものを初めて呼び出すべき《うながし》が与えられなかったということである。たんに「ありのままの自分」であること、自分の思いどおりにふるまうこともまた、教育的な働きかけの結果なのである。「自由である」とは、たんに外側からの干渉がまったくないことではなく、おのれ自身であるよう（おなじ人間なかまによって）うながされ、求められ、呼び出された結果なのだ。（もちろん右のハイニという男の子の事例は、そうした《うながし》があたえられなかった稀な例外である。ほとんどの子どもは親が当たり前の愛情を注ぐことで、そうした《うながし》をごく「当たり前」に受け取る。わが子を愛さない親など居るだろうか。だから当たり前すぎた《うながし》が発達にとつて不可欠の前提であることなど、およそ意識されないのである。だが「当たり前」すぎて気づかれないことは、必ずしもそれが《とるに足りない》ものであることを意味しない。たとえばわれわれはこの瞬間も呼吸しているはずだが、たいていそれを意識したりしない。しかし、だからといって呼吸が《とるに足りない》問題だという人間はいないだろう。「当たり前さ」はむしろ、ことがらが本質的で根底的であることを証し立てるものだ。）

ベンナーはこうした働きかけこそが教育の根本原理であるとして、それを「陶冶（可能）性」（Bildsamkeit）と呼んでいる。

「自分の陶冶（可能）性、そして他者それぞれの陶冶（可能）性を

れ、かわらざるを得ない。つまり、子どもに働きかけるよう求められ、《要求される》のだが、それというのも子どもはわれわれ大人たちと生活をともにしながら、まずもって自分自身から成長したいと思ひ、成長しようと努力するからである。子どもは、まわりの大人たちと同じようにこれこれのことができるようになりたい、したい、「大人（一人前）になりたい」と願うのだ。これがいわば「発達の（ひとつの）原動力」になるのだが、そもそもこうした「原動力」を子どもにあたえ、《はぐくむ》のは遺伝でも環境でもない。それは「おなじ人間なかま」の存在であり、その積極的な働きかけなのであり、（形成的なはたらきという意味で）ある種《教育的な》かわりなのである。（そして人間のばあい、発達にはこうした「原動力」が必要だという事情が人間の発達を特殊なものにする。）

ここで注意すべきなのは次の点である。すなわち、ここでいう「教育的なかかわり」とはたんなる「環境の影響」のひとつのバリエーションではない、ということである。それはそもそも《子どもの生が人間的なものになる》ことには無関心な、偶然的で無機的な外界の刺激や作用とおなじものではない。あるいは、それはすでにある「発達」という過程に後から付け加わる二次的な作用や影響ではない。むしろそれは子どもがもともと持っている《生きる主体》としてのあり方を《初めて》呼び出し、現実化させるような、ある《積極的な》はたらきであり、根底的な作用なのだ。

このことをもう少し具体的に述べてみよう。

「ハイニは：たとえは望むことができない。学校にきて、たとえば私が『お茶とシロップ、どっちが飲みたい？』と聞くと、かれはきまつて『わからない』とか『どっちでもいい』とこたえる。お茶とシロップの違いを知らなくてそう言ったわけではない。かれは自身自身の欲求、願望などを認識することも言語化することもできなかった。知り合った最初から私は、そうした状況になると、かれが自分の願望を言語化するのを助けしようとした。そこでたとえば私はこう言う。『さあ、シナノキの花の香りのする、温かくて甘い一杯のお茶を思い浮かべてごらん。そして今度は氷の入った冷たいシロップのコップだ。君はどっちが飲みたいの？』そういう時、かれはたいてい途方に暮れたように私を見てこう訊く、『どっちがたくさんあるの？』ハイニは、十分に貰えないのではという不安があつてそう言うのではない。私がかれに何を望んで欲しいと思つて何かをつきとめようとしているのだ。かれを買い物にやつた時にそのことはもつとはつきりした。たとえば『急いで私にチョコレートを買つてきてくれないか？』と言うと、かれは『どんなやつ？』と即座に聞き返した。『どれかを』とこたえると、欲しいチョコレートについて私が詳しく言い終わるまでかれは譲らなかつたのである。」

(Dietrich Benner: Allgemeine Pädagogik. 1987. Juventa. S.60)

D・ペンナーによれば、かれが引用するこの事例のハイニという

もそもこうした問いが立てられることもない。ようするに、遺伝的な要因には手が出せないが、環境の作用は意図的に外側から（ある程度は）コントロールできるし、現実にはわれわれは働きかけによって子どもの成長や発達をなにごどか変化させているという確かな感触をもつからこそ（あるいは、成長や発達を外側から思いどおりに変えようとするもくろみが必要しもうまくゆかないせいで）、そうした働きかけの効果を定めようとして「遺伝か環境か？」という問いが立てられるのである。つまりは環境の影響（＝外側からの働きかけ）によって人間の成長や発達は変わるという大前提がこの問いをささえているということになる。

そして（一見このことと矛盾しているようだが）他方において「発達」という言葉そのもののうちには、外側から随意に変えることのできない規則性や法則性という意味合いが（やはり基本前提として）含まれている。おそらく発達という概念は「生物学的な発生」をモデルにして成立したのだろうが、人間の発達が生物学的な成長や成熟をひとつの基盤にしている以上、それが（生物の個体発生に類した）一定の、しかるべき秩序や規則性を持つという考え方、あらかじめ内側に備わったものが順に展開してゆくという考え方は、単純にこれをしりぞけることができない。

もちろん人間の成長や発達は、身体的・生物学的なものだけではなく、心的・精神的な、あるいは社会的・文化的な要素をも、それは

含んでいる。（いや子どもの発達に関心をもつ者にとってより重要なのは、むしろこっちの方だろう。）それを生物学的な「個体発生」と同じ意味でとらえるわけにはゆかない。それは動物のばあいのように自然的な秩序や規則性云々の問題に還元してしまうことはできないのだ。だが、子ども（人間）に共通する成長のあり方がなく、そのつどの環境の影響だけで子どもがてんでバラバラに変わるだけならば、そもそも成長や発達という言葉そのものが必要なくなるだろう。つまりは人間の発達一般を問うことはやはり可能なのだ。

二 教育は「環境の影響」のひとつか？

ところでこの遺伝か環境か？という問いには、ある肝腎な（そして決定的な）観点が抜け落ちてるように思われる。それがこの論稿のいわば核になる主張なのだが、このことについて次に述べてみよう。

たとえば子育てや教育という形で子どもにかかわる場合、われわれ大人があたえる影響は、われわれの勝手なつごうやもくろみによって子どもを任意に《作り上げ》よう、変えようという一方的な作用ではないし、また逆に、そうした子どもの成長や発達が「行き着く先」にはまったく無頓着な、機会的で偶然的な作用でもない。われわれ大人は子どもの成長や発達にいやおうなしに「巻き込ま

か。経験科学の宿命としてそれはつねに全体よりは部分に、統合よりは細分化にむかうように思われる。)たとえば知能や運動能力が遺伝的な要因に、学力や運動の趣味が環境の影響に多く左右されるらしいことは、容易に推測できる。また病気にも遺伝によるものと生活習慣によるものとのちがいをある程度見分けることができるだろう。

ただし(人間の個別的な機能や側面に限定しても)遺伝と環境という二つの要素をはっきりと見きわめ、両方の間に明確な区分線を引くことは、たいていの場合ひどくむずかしいようだ。

というのも(そしてこれが、発達心理学にとっても遺伝か環境か?という問いに明確な答えが出てこない第二の理由なのだ)環境の影響をいっさい遮断した成長や発達というものがあり得ない以上、純粹の遺伝的な要因《そのもの》を取り出すなどということ自体が不可能だからである。早い話、世話を焼き、育てるといふ身のまわりの大人たちのかかわりを抜きにして、純粹の自然状態で赤ん坊が育つことなどあり得ないのだ。

たとえば「ことばの習得」というものを考えてみよう。当たり前だが、赤ん坊が生まれ育つ文化や社会によって、習得される言葉はそれぞれにちがう。「言語そのもの」などというものが存在しないのだから、これは当然である。その意味で「言語の発達」は環境の影響に左右されるけれども、逆に言えば、どんな文化や社会のう

で育っても、ともかく赤ん坊は特定の言語を身につける。つまり言語を獲得するための仕組みを生まれながら(＝遺伝的)に備えているのだが、しかしそうした遺伝的な要因を特定しようとして環境の影響をすべてシャット・アウトしても、遺伝的な要因そのものが純粹な形で出てくるわけではない。それどころか環境の影響をさへぎってしまうと、子どものうちには言語そのものが根づかないのである。

そうした(言語能力という)遺伝的な要因は、同時に特定の環境のなかで、環境の影響を受けることで初めて具体的に形となって現れるものであり、それ以外には現れようがないものである。そしてまったく同じことが環境の影響についても言える。外界の作用を受け入れたり拒絶したりできるためには、そのための遺伝的な仕組みをあらかじめ内に備えていなければならないからだ。——つまり、遺伝的な要因も環境の影響も、つねに現実化した結果からさかのぼって推測されるようなものとしてこれを想定できるにすぎない。そしてともかく発達が現実化するためには、遺伝と環境の両方の要因が必要なのである。

ただしこの遺伝か環境か?という、明瞭に帰趨を決しえない二者択一の問いは、初めからある基本前提を隠し持っている。それはいわば、子どもの発達をコントロールしよう、したいという「もくろみ」である。最初から遺伝によってすべてが決まるのであれば、そ

を当ててみるものが講義のねらいであり、主張のすべてだったと言ってもいい。(本稿のもう一つの基本主張である「人間の発達」とは「人間への発達」に他ならないというテーゼはここから直接に導かれる。というよりも、けっきょくのところ右の二つの基本主張は、たんに同じことがらを別の側面から述べたものにすぎない。)以下ではそれがある程度まとまりのある形で呈示してみたいと思う。他の論文やテキストに書いた自分の文章をあちこちと自己剽窃して貼り付けてあるので、なにぶん不体裁のそしりは免れないが、ご容赦いただきたい。また一つの文章のなかにカッコ書きで長々と補足の説明を入れたり、あるいは混ぜっ返すような蛇足の議論を挟み込んだりという書き方を多用している。これも不体裁だ(し、読みにくいかもしれない)が、講義にはそうした脱線や蛇足はつきものだし、むしろある意味そうした回り道こそ講義の面白味があるといえ過ぎだろうか。そう受けとめて下さって、この点もご寛恕いただきたいと思う。(講義のエッセンスだけを示せばという趣旨で脚注や参考文献のたぐいもすべて省いた。)

一 氏が育ちか?

人間は遺伝と環境のいずれによつて(より多く)作られるのかという問いは、これまでとりわけ発達心理学において多く議論されてきた。

たとえば、当たり前のことだが親と子はよく似ている。顔立ちや体格、体質などが似ているのはたぶん遺伝的な要因のせいだろうが、気質や性格、行動やしぐさ、クセに至る心的な側面については、生活をともにしていることからくる環境的な影響が親子の類似性をつくるようだ。(もつとも、たとえば食生活の習慣を共有することで親と子の体質が似たものになることもありうるし、逆にまた心的な性格が遺伝的な体質に左右されるといふこともありうるだろう。そう考えれば、こうした一見自明な区別も疑わしいと思えてくる。)

こうして、すでにわれわれの日常的な理解からして、遺伝的な要因と環境の作用の両方の影響が絡まり合つて人間は形成されると考えるのがどうやら妥当らしい(そして遺伝と環境といふこの二つの要因の「絡まり合い」は複雑で、容易に見きわめがつかない)といふ一応の結論が出てくる。

というより、おそらく発達心理学にとつてもこれ以上の明確な結論は出てこないのではあるまいか。

それというのも、第一に、遺伝か環境か?という問いは人間の個別的な機能や部分的な領域についてそれぞれに問われるものであつて、大きく人間を全体として決定づけるものは遺伝と環境のどちらか?という問いにはならないからである。ようはこの問いそのものが大雑把すぎるのだ。(くわえて、そもそも発達心理学に人間をひとつの全体として統合的に見ようとする明確な視点があるだろう

「人間の発達」とは何か

氏 家 重 信

はじめに

以下の論稿は今年度まで自分が担当してきた人間科学科の専門科目『人間の発達Ⅰ』のいわば梗概を示すものである。「いわば」と曖昧な言い方をしたのは、以下の論稿は講義時間内に教材として配付したプリント資料のうち、めぼしいものの幾つかをツギハギしてつなげただけのもので、必ずしも講義全体を俯瞰するような性質のものにはなっていないからである。同科目の講義を担当して十年ほどにもなるうか、発達の専門家と言える立場ではもちろんなく、右往左往しながらようやく自分なりの発達理解をおぼろげな形にし、断章の寄せ集めのように毎回学生に披瀝してきた。カリキュラム改定にもなつてこの科目そのものが今年度で終了したため、なにより標準的な発達心理学などからはひどくかけ離れた、怪しげな発達論を受講してくれた学生諸君への半ば罪滅ぼし（そしてあとの半ばは自分自身への総括）のつもりで、以下、自分なりの発達理解のエッセンスをいま一度要点的に示してみようと考えたしだいで

ある。

もつとも講義での自分の主張はただひとつで、これまで基本的に遺伝か環境かという二者択一的な問いのもとでしか語られることのなかった発達というできごとを、「人間的な交わり」あるいは「おなじ人間なかまによる教育的なかかわり」という相のもとで捉えてみようということ。すなわち、人間の発達を規定する要因として遺伝と環境のみに注目する従来の見方には、ある根本的な欠落があったのではないか？という指摘である。これはもちろん自分の創見などではなく、子どもを「教育されるべき動物」と定義して、子どもの健全な発達がじつは自然的に必然的な過程などではなく、おなじ人間なかまによる「教育的なかかわり」という前提なしには成り立ち得ないものであることを主張したM・J・ラングフェルトの「子どもの人間学」の受け売りにすぎない。それはかんとんに言えば、子どもが当たり前に発達するためには身近の大人たちの愛情が不可欠だ、というこれまた「当たり前の」経験的な事実すぎないとも言えるが、この《当たり前さ》に隠れて気づかれない事実照明

平成 23 年度 東北学院大学学術研究会評議員名簿

会 長 星宮 望
評 議 員 長 菅山 真次
編 集 委 員 長 菅山 真次
評 議 員
文 学 部 [英] 遠藤 裕一 (編集)
[総人] 佐藤 司郎 (編集)
[歴] 辻 秀人 (編集)
経 済 学 部 [共] 越智 洋三 (編集)
[経] 泉 正樹 (会計)
[共] 佐藤 滋 (編集)
経 営 学 部 菅山 真次 (評議員長・編集委員長)
松岡 孝介 (会計)
折橋 伸哉 (編集)
法 学 部 黒田 秀治 (庶務)
白井 培嗣 (編集)
木下 淑恵 (編集)
教 養 学 部 [人] 吉田 信彌 (編集)
[言] 伊藤 春樹 (編集)
[情] 乙藤 岳志 (庶務)
[地] 金菱 清 (編集)

東北学院大学教養学部論集 第 161 号

2012 年 3 月 12 日 印刷 (非売品)
2012 年 3 月 19 日 発行

編集兼発行人 菅 山 真 次
印 刷 者 笹 氣 幸 緒
印 刷 所 笹氣出版印刷株式会社
発 行 所 東北学院大学学術研究会
〒980-8511
仙台市青葉区土樋一丁目3番1号
(東北学院大学内)

FACULTY OF LIBERAL ARTS REVIEW TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY

No. 161

March, 2012

CONTENTS

Articles

- A Reading of *The Waste Land*, 3. “The Fire Sermon” ····· KIKUCHI Hiroshi ····· 1
Cees Nooteboom lesen 4) “Ein Lied von Schein und Sein” — Die Instanz des
Erzählens ····· YOSHIMOCCHI Senji ····· 25
Rhythm and Structure in the Cellular Automaton of Earthquake
······ TAKAHASHI Koichi ····· 47
Consideration about the J1 League Team Organization ····· MATSUBARA Satoru ····· 55
Discourses on the “Vast Middle Class” and Inequality : Note on Status Identification
in Postwar Japan (3) ····· KANBAYASHI Hiroshi ····· 67

Study Notes

- Paradise in European Literature III — Happy Life of Mortals in Hesiod —
······ FUKUCHI Akiko ····· 91
You Shall Love Your Neighbor in Your City (4) ····· YOSHIDA Shinya ····· 115

Translation

- Takeie Sugiyama Lebra : In Defense of Japanese Studies ····· KUJI Toshitake ····· 137

Study Note

- Was ist die “Entwicklung des Menschen”? ····· UJIIE Shigenobu ····· 208

The Research Association Tohoku Gakuin University
Sendai Japan
