

[研究報告]
2007年3月

ホスピタリティの研究 ～持続可能型の社会をめざして～

研究体制

高橋順一 早稲田大学教育学部教授
足立裕子 有限会社文化芸術デザイン
堀美和子 株式会社エス・シー・エス
財団法人ハイライフ研究所

本題に入る前に、ホスピタリティ研究の内容をご理解いただくために「ホスピタリティの語源」および「サービスとホスピタリティの違い」について触れておきたいと思います。

*** ホスピタリティの語源 ***

ホスピタリティという言葉のおおもとになっているのはラテン語の「ホスペス」です。この言葉は、「ポティス＝力・権力・所有」という概念と「ホスティス＝他人・外国人・敵」という概念の合成から出来た言葉で、「客人を保護する者」という意味を表します。そこには同時に、主人と客が保護＝もてなしのなかで一体化するという意味も含まれます。

このことから明らかなように、ホスピタリティの原義となっているのは、気心の知れた共同体（コミュニティ）の外部からやってくる未知な客人＝異人を迎え入れ保護するという行為です。つまりホスピタリティという言葉のおおもとにあるのは「異人歓待」行為だということです。

この異人としての客を迎え入れる行為がさらに具体的なもてなしのあり方へと定着する過程で、「ホスピタリス」という言葉が生まれます。これは「歓待する・客を厚遇する」という動詞的な意味を含んだ形容詞形の言葉ですが、これが名詞化されると「ホスピターレ」になります。この言葉には、現在のホテルにつながる「宿泊所」という意味と、ホスピタルにつながる「病院」という意味が与えられました。

以上のようなホスピタリティの持つ意味から明らかになるのは、ホスピタリティが共同体内部のあらかじめ対価を前提とする経済関係としての互酬性（サービス関係）の枠内の行為ではなく、客人に対して気前よくもてなしを提供する脱経済的な互恵性に基づいた行為であるということです。

*** サービスとホスピタリティの違い ***

今ビジネス界で使われている「ホスピタリティ」という言葉が表しているのは、ほとんどの場合サービスでしかありません。というのも流通・サービス産業を中心に「ホスピタリティ」という言葉は、おおむね従来の汎用型・画一型サービスが売り上げや集客効果に関して限界に達する中で、ビジネスチャンスの拡大のためのサービスの高次化・精緻化を表す概念として使われているからです。たしかに高級感を売りにしたコーヒーチェーン店などに典型的なように、これまでのファーストフード型のマニュアル・サービスとは一見違ったスタイルが登場していますが、これらは基本的にサービスに過ぎません。それは大きく三つの面から言えると思います。

①ホスピタリティは基本的に産業社会の原理とは本質的に異なるもの

サービスがつねに対価を求めるか、対価への代償であるのに対して、ホスピタリティは基本的に代償を求めない互恵的な行為だからです。

②サービスが反復可能な行為であるのに対し(だからサービスはマニュアルに依拠する汎用性を持つのです)、ホスピタリティは一回一回が「一期一会」ともいうべき唯一の機会になる

一回一回が二度と繰り返し得ない創造の機会となるのです。

③サービスにおいてはホストと顧客の間に特定の間人間関係が生じないのに対し、ホスピタリティではホストと客の間の固有な関係こそが土台となる

逆に言えば、そうした人間関係が成立しないところにはホスピタリティは存在しないということです。

この**非経済性・一回性・固有性**こそサービスとホスピタリティの違いのポイントといてよいでしょう。もちろんその背景にはより普遍的な問題が存在しています。そもそもサービスとホスピタリティではそれを成り立たせている社会原理が異なっているからです。以下の報告書でその問題に踏み込んでゆこうと思います。

1 はじめに — ホスピタリティ研究の発端 —

(1) 研究の始まり

本研究に取り掛かるにあたりホスピタリティ研究を約4年前より開始しておりました。それは都市リゾート型の高級ホテルにおいて、サービスとは異なるものとして位置づけられ、実践されつつあったホスピタリティに関する支配人クラスの方々のヒヤリングを中心とする調査研究から始まりました。その調査研究が一段落した後に、さらにあるメーカーにおけるホスピタリティという枠組みの中での社員研修のプラン策定と実践の試みへと引き継がれました。この段階でのホスピタリティ研究は率直に言ってまだ手探り状態にありました。その要因の第一は、研究が企業との連携という枠組みの中で始まったために、ホスピタリティ問題をともすれば企業の側目の見える形での成果追求に合わせる形で考えようとしがちであったこと、言い換えればホスピタリティ問題をCSや従来型のサービスのきめ細かな多様化・高次化というようなレベルで理解しようとする傾向が強かったために、ホスピタリティの本質そのものへと迫る研究の水準へとなかなか至れなかったということです。その一方で、ヒヤリングや研修の実践の中で企業側の人たちとの議論を重ね、ホスピタリティの実践が先進的に行われていると私たちが判断した現場を、企業の側の人たちと一緒に見学し、実践に携わっている方たちの話を聞く機会を何度か持つうちに、ホスピタリティの問題には今まで漠然と考えられてきた以上に豊かな課題、可能性が含まれていることが明らかになり始めました（具体的には、「ロコミでリーピーターが絶えない」という中・小規模の宿を営む方々へのヒヤリングを行ったのですが、中でも「高知セブンデイズホテル」専務の川上絹子さんや「銀座吉水」の女将・中川誼子さん、宮城県加美郡の「おりぎの森」代表の渋谷文枝さんなどの取り組みは、高級ホテルの場合の、「高価な対価を通じて初めて得られるパーソナル・サービスとしてのホスピタリティ」というパターンとは本質的に異なる、経済性には還元できない一回性・固有性に富んだ、しかも日々の日常的な仕事ぶりのうちへと完全に内在化されているホスピタリティ実践のあり方として、例えばサービスとホスピタリティの違いとは何かという問題に関しても、あるいはそもそもホスピタリティ実践とは何かに関する認識をめぐっても多くの注目すべき内容を含んでおりました）。こうしてこれまでのホスピタリティ研究の第一歩は、ホスピタリティをめぐる問題要素がいまだ星雲状に混沌と重なり合っている状態の中から始まったのでした。

(2) ホスピタリティ研究への第一歩

そうした中でまず明らかになってきたことは、ホスピタリティのいちばん土台になる要素が「ひと」であること、さらにはそうした「ひと」どうしの出会いや関係・コミュニケーションの問題であるということでした。というのも、ホスピタリティの実践の現場にい

る方たちからは、一般的な仕事環境の中にいる人間とは全然違う印象が感じられたからです。「仕事をやらされている」というルーティンな受身の意識とはまったく違う、自分の仕事への静かな自信に裏打ちされた創意と自発性に富む活動のスタイルがそこにはありました。おそらくは、あるきっかけを通してルーティンワークの水準とは根本的に違う何かに目覚め、それを通じて仕事へと関わる姿勢が変わることでこの方たちがホスピタリティに目覚め、その実践へ向かうことが出来たのだということを直感的に感じました。その結果、仕事への関わり方、あるいは「ひと」と「ひと」がかたちづくる関係のあり方の根本的な転換を通して、それまで気がつかれないままになっていた「ひと」のなかに潜む力、可能性が開花することこそがホスピタリティ実践の鍵であるという認識に至り、それがその後のホスピタリティ研究の展開の出発点となってゆきました。

ホスピタリティにおける「ひと」の問題の核心にあるものとは何なのでしょう。

そのキーワードとなったのは「気づき・目覚め」でした。より正確に言えば、「気づき・目覚め」を通じたそれまでの自分とは違う新しい自分への変身ということです。そのポイントになっているのは、これもまたその後の私たちのホスピタリティ認識のキーワードとなっていた「快さ」でした。つまり日ごろのルーティン化された仕事の中では感じることの出来ない「快さ」に気づき、目覚めるとき、人はその「快さ」を仕事、あるいはより幅広い意味での生活全般の実践を通して追求しようとするようになるということ、そしてそうした「快さ」の追求が土台になった形で日々の生活や仕事が組み立てられ実践されてゆくとき、実はそれまでの仕事や生活の中では見えなかった新しい生き方の原理が見えてくることです。前述したホスピタリティの実践に関わっている方たちからのヒヤリングで、その方々が異口同音に語っていたのは、「自分が心地よく楽しいと感じられなければ仕事を通して人にも心地よく楽しいという気持ちを持ってもらうことは出来ない」ということでした。つまり真の「快さ」にまず自分自身がはっきりと目覚めること、しかもその「快さ」を個人の内部のせまい感覚的なものにとどめず、人と人の出会いや関係・コミュニティのあり方の問題としても捉え返してゆくことが、ホスピタリティ実践の土台となるということです。こうした認識を踏まえて、ホスピタリティとは、そのような「快さ」をめぐる形で形成される、外からの強制や指令によらない真の意味で自発的な、同時にかぎりなく自然で無理のないしなやかかつ健やかな生き方と実践の原理なのではないか、しかもそれは個人の生活や実践の次元だけでなく、より普遍的なひととひととの関係全般の次元、言い換えれば社会的な次元における設計・編成原理ともなってゆくのではないか、という問題意識がそこから生まれてきました。

この問題意識がホスピタリティ研究の決定的な一歩というべきものでした。ホスピタリティ研究の根本課題とは、真の「快さ」を軸とした個人と社会の両次元における人間の生き方や価値の総体に関わる設計・編成原理の捉えなおし、新たなモデルの提示というところにあることを見据え、原理的かつ普遍的な次元に立ってホスピタリティの意味・意義を明らかにするとともに、ホスピタリティ実現の諸条件を社会的次元と個人の次元の両面に

わかって明らかにしてゆくことであることを確認することが出来ました。

今年度ホスピタリティ研究を行うにあたって研究の出発点においたのは、こうした問題意識の確認でした。ここから、ホスピタリティに関する内容定義、目標設定、実践の具体化のための指針づくり、フィールドワークなどの包括的な諸課題が導き出されます。

以下の報告書の内容は、そうしたホスピタリティ研究が、第一年度においてどういう到達点に達したかを明らかにするものであります。

ここであらためて、今なぜホスピタリティが問題にされなければならないのか、ホスピタリティという概念を通じて私たちが何を目指しているのか、何を求めようとしているのかをまとめておきたいと思います。

最初少し議論が抽象的な現実離れしたかたちになりますがご容赦ください。というのも根本からの議論によってホスピタリティの本質とその意味が明らかにされて初めてホスピタリティとサービスの本質的な違いも明確になりますし、ホスピタリティが具現化される社会における行政や企業の活動のあり方、あるいはそれを統御するものとしての「ホスピタリティ・マネジメント」のモデルの構築という私たちが本研究において最終的に目指している到達点の輪郭も見えてくるはずだからです。

(1) ホスピタリティの目標

ある意味でホスピタリティが目指し実現しようとしているものを言葉に表すのはやさしいともいえます。というのもホスピタリティの目標は「**快さの実現**」にしかないからです。

ここでいう「快さ」とは、様々な重圧やストレスから完全に心身が解放され、文字通りリラックスした状態になること、そしてそうした**心身のリラックスした状態**の中で私たちの日々の暮らしや活動が営まれうることを意味しています。ホスピタリティが目指しているのはこうした「**快さの実現**」以外にはありません。

しかし**完全な心身のリラックス状態としての快さ**を実現するための、さらにそうした「**快さ**」を土台にしたかたちで私たちの生活や仕事が営まれるための条件を、あるいはそもそもなぜそうした「**快さ**」の実現がひとつの意識的な課題として追求されなければならないのかの根拠・理由を明らかにすることは、そんなにやさしいことではありません。実はホスピタリティ問題の難しさはここにあります。というのもここにおいてホスピタリティ問題は、私たちの存在のあり方に関する**根本的な問いかけと発想の転換**を要求するからです。

(2) 自然こそが生命の内なる本質である

さきほど言及した「**快さ**」、すなわち**心身の完全にリラックスした状態**の実現というホスピタリティの核心的課題は、私たちの存在の根幹である**生命のあり方**に深く関連しています。「**快さ**」とは、本質的には**私たちの生命の健やかな現われの状態**を意味しているのです。

私たちの生命はその根源を**自然**に負っています。もう少し正確に言えば、**生命は自然の有機的な一要素**だということです。ここでいう自然は、外的・物質的環境だけを意味しているわけではありません。自然の根源は、何よりも数十億年前に誕生したこの地球という場において様々な要因が組み合わさって生命という現象が生み出され、さらにその生命現象が高度に発展してゆく過程を促していった気の遠くなるような長い歴史に根ざしていま

す。つまりここでいう**自然**とは、そうした長い地球の歴史の中でかたちづくられてきた、生命現象を可能にし、支えている**地球環境の総体**を指し示しているのです。そこには水、空気、大地、エネルギーなどの基本要素に加え、それらの諸要素をたがいに有機的なかたちで結び付けながら生命の再生産と進化を促す DNA のレベルから個体、種、類の代謝・維持・繁栄のレベルにまで及ぶ**生態系全体の巨大な連鎖**が含まれています。こうした自然に支えられて私たち人類を含む地球上の生命全体が今日まで多様な展開の歴史を営んできたのです。それは、こうした**自然こそが生命の内なる本質**であることを示唆しています。

(3) 知性の獲得と社会・文化環境の生成

さて人類がこうした生命の多様な展開の歴史の頂点に位置していることはいまでもありません。そして人類はその生命活動の進化の過程の中で、おそらくは樹上から地上に降りて直立二足歩行を始めた影響に基づく脳（特に前頭葉）の爆発的ともいえるほど高度な発達によって、他の種にはみられない「**知性**」と呼ばれる思考・判断能力を獲得したのでした。人類が獲得した知性は、人類が自分の属している自然という生態系の有機的な連鎖から離脱して、それを意識的に利用することを可能にしました。道具の発明がその第一歩でした。言語の使用がそれに続きました。

これによって人類は自然そのものという**第一次生態環境**とは区別をされる人為的な**第二次生態環境**としての**社会・文化環境**を作り上げたのです。このとき人類にとって第一次的な自然が初めて外部化されたのでした。

いわば第二の自然ともいべき**社会・文化環境**の内部で人類の歴史は急速な発展を遂げることになります。地球全体の歴史からいえば極めて短い時間でしかない数百万年、私たちに直接つながる現生人類としてのホモ・サピエンスの誕生からいえばわずか10万年あまりで、人類は地球が数十億年かけて形成してきた自然全体を**社会・文化環境**の発展のための資源として全面活用しうる体制を実現したのでした。

その土台となったのが、**知性の働き**を自然に対する働きかけとして具体化する媒体としての「**道具（技術）**」と「**言語（コミュニケーション）**」の高度な進化であったことはいまでもありません。そしてこの延長線上に出現したのが自然利用の徹底的な組織化・効率化の体系としての**産業文明**の歴史なのです。

(4) 生命の本質および条件とそれへの気づき・覚醒（awareness）

ここで産業文明の問題に入る前にあらためて人類における生命問題を考える上での基本に立ち帰っておきたいと思います。

人類はたしかにその知性の力を通じて第一次的な生態環境とは区別される**社会・文化環境**を作り上げました。しかしこのことは、人類が生命体として第一次的な生態環境、すなわち根源としての自然から完全に切り離されることを意味しているわけではありません。

どんなに脳の働きが巨大化し知性の水準が高くなったとしても、生命体としての人類の存在の土台の部分を支えているのはやはり**自然**です。

少し感覚的・印象的な言い方になりますが、例えば風邪をひいて熱が出たため寝ている状態を考えてみます。そのとき私たちはしばしば、ふだんは当たり前のように受けとめている自分の周囲の環境が違ってみえることを体験します。ものの輪郭がぼやけてきたり、音に過敏に反応したり、縦横の方向感覚が歪んだり、といったことです。こうした現象は、風邪という病のために私たちがふだんは当たり前に維持している社会・文化環境の枠組みが揺らぐことから生じています。もう少し具体的にいえば、熱や悪寒などの症状の影響で私たちの知性の働きを支える意識のレベルが低下したために、「正常」な状態なら截然と区分けされている自分と外部の環境の間の境界があいまいになるということです。

言い換えれば、意識＝知性の働きによって支えられている第一生態環境と社会・文化環境の間の区分が揺らぎ、私たちの存在がより第一次生態環境の方へと引き寄せられるということなのです。つまりそこでは私たちがより**自然な生命体の次元**そのものへと接近しているのです。

ところでこうした状態はたしかに病の結果生じたものでした。逆に言えば「正常」な状態ではそうした揺らぎは起きないはずだと常識的には考えられます。しかしほんとうにそうでしょうか？正常という言葉にあえてかぎ括弧をつけたのは、第一次生態環境と社会・文化環境が完全に分けられている状態が正常であり、それが揺らぐことは病、つまり異常な状態であるという常識に疑問を感じるからです。

病のときでなくても、日々の生活のなかでふとふだん気づかなかった周囲の様々な兆候や刺激に私たちの五感が反応するということが起きます。そういう瞬間に実は私たちは、意識の底に沈んでいてなかなか気づきにくい自分のからだの持っている**生体としてのリズム**、すなわち呼吸や体内の循環、皮膚感覚や内臓感覚といった諸要素によってかたちづくられる私たちの**内部にひそむ生命的な律動**の一端に触れているのです。それは私たちの「**内なる自然**」と呼んでもよいかもしれません。英語に**”awareness”**という言葉があり、辞書を引くと「意識」とか「自覚」という訳語が記載されていますが、これは**”consciousness”**としての意識とは本質的に別なものです。**aware**という言葉はもともと「気づき」を意味しています。それに由来する **awareness** という言葉は文字通り「気づくこと」を意味しています。そしてこの「気づき」は **consciousness** という言葉が示す表層的な意識の次元ではなく、もっと奥深い「**内なる自然**」への「**気づき**」の次元、あるいはそうした「**気づき**」によってもたらされる私たちの**自己覚知 (self-awareness)** のあり様を表しているのです。

私たちの脳の働きに関して、最近の目覚ましい脳科学の発達によって従来わからなかった様々な要素が明らかになってきています。脳の持っている、前頭葉を中心とした知性の働きだけにとどまらないほとんど宇宙そのものといってよいような広大な活動内容やその多様性は、脳もまた一個の有機的な全体性・総体性を備えた生態系に比すべき「**自然**」であることを、より正確に言えば私たちのからだやこころがかたちづくる**内なる自然**の有機的

全体性の一要素であることを示しているといえます。そのことは同時に、私たちの**内なる自然**としての生命の営みの基底のところでは、脳がつかさどっている論理的思考過程にアナロジーされるようなプログラミングや分類・整除・調整などの諸機能が、**生命の持つ自然性**、すなわち DNA の塩基配列や細胞の自己組成、自律神経系や免疫、内分泌系による**ホメオスタシス（定常性の維持機能）**の諸機能と一体化し、「外部環境としての自然」対「生命」とか、「物質」対「精神」とか、「身体」対「こころ」というような二元性では決して捉えることの出来ない**有機的一体性**、言い換えれば**自律的かつホーリスティックな内部環境としての外なる＝内なる自然の一体性**を生み出していることをも意味しています。

もう少し整理していえば、私たち人類の生命のあり方は、第一次生態環境としての自然と第二の自然としての社会・文化環境の間の**相互浸透的なバランス**、つまりそれら二つの自然の次元が互いに分離しながら同時に相互に関係しあい浸透しあうことを通じてかたち作られる「**有機的一体性**」、その**全体的な調和**によって支えられているということです。それは確かにふだんの生活の中では意識の深層のうちに潜在しており、明確なかたちで自覚されることはほとんどありません。しかし例えば痛みや熱という現象によって示される外部からの脅威への自己防御反応は、まさしくこの**内なる自然における調和やバランス**を回復するための生命の機能の現われに他なりません。そしてこの**バランス**こそが生命体としての人間にとっての根源的な存在条件となるのです。

（５）「自然とのバランス」の忘却と「内なる自然の生命」の忘却

なぜ一見ホスピタリティとは無関係に見える問題について長々と言及してきたのでしょうか。実はこうした**生命の本質および条件**を確認しておくことが**ホスピタリティ問題**を考える上で不可欠な前提になるからです。

すでに私たちは人類がその知性能力によって産業文明と呼ばれる社会・文化環境のあり方へと達したことに言及しました。ではそこで何が起こったのでしょうか。一言で言えば人類は産業文明の歴史の発展の中で生命の存立条件である**第一次的な生態環境としての自然とのバランス**を忘却したのです。それは同時に**内なる自然の生命の忘却**をも意味しました。

脳の働きのうち知性に関わる領野だけがずば抜けて拡大してゆくことは、生命発達史の頂点に立つ人類にとってある意味では必然的な運命でした。そしてじっさいそれにより人類は社会・文化環境という人類のみが作りえた人為的な**第二の自然**を極度に高度化することが出来たのでした。例えば近代的な都市環境を基盤としながら形成された工業文明のあり方はその帰結でした。

だがこのことは同時に人類の**反自然性**を極端に強める結果をもたらしました。本来ならば**第一次的自然との直接的なかかわり**の中で生命体としての人類が引き受けなければならなかった様々な課題が、人為的な社会・文化環境の中で作り出された技術的手段によって引き受けられ代替されることにより、**人類は第一次的自然とのかかわり**を通じて自らの生

命体としてのあり方を自覚する機会を大幅に減少させていったのでした。つまり人類は産業文明化された社会・文化環境の中で自らの**内なる自然**への覚醒の機会をしないで忘却していったのです。

この自らの**内なる自然の忘却**は端的に生命の持つ根本機能の衰退を意味しています。もう少し具体的にいえば、**身体と精神、外部の自然と内部の自然の有機的な一体性**のなかでかたち作られる **awareness** の劣弱化をもたらすということです。人類においては、五感を通して**外なる自然**の様々な動きを**内なる自然**において受けとめる力、手触りや皮膚感覚によって自らの生命環境の変化の微細な兆候を感受する能力、とりわけバランスの変化によって生じる生命への脅威や危険をすばやく察知する能力などが極端に衰えていったのでした。

日本の代表的なアニメ作家の一人である押井守が製作した「攻殻機動隊」シリーズという極めて衝撃的な SF アニメドラマには、身体をアンドロイド化され、脳の働き、特に情報としての知識や記憶に関してもコンピュータ端末を通して自由に交替しうるような未来の人類のイメージが登場します。それは、人類の自然性が完全に人為の側へと吸収され尽した結果、脳の働きのうちの知性領野だけを残して後は全部人為的な技術に代替されてしまった人類のあり方を表現しています。押井の描く世界はたしかに空想物語にすぎませんが、しかしそこで寓意的に表現されている事態は今の私たちにとって決しておとぎ話として笑ってすませることは出来ないはずです。

今私たちの周りを見ると、ごくふつうの日常的な行動や判断が出来ない人間が若年層を中心に爆発的に増大しています。他人との自然なコミュニケーション、思いやりや配慮、気遣い、察知、物事を処理するための手捌きや手際、段取りなどはもとより、悲しいときには涙を流し嬉しいときには歓声を上げるという自然な感情の発露、共感や連帯の意識を他人に対して持つことなどのごく基本的な身体やこころの作法さえも身につけていない人間が私たちの周りに多数存在します。

こうしたことは、そのような作法を必要とすることへの**気づき**、つまり **awareness** を忘却してしまった結果生じているのです。そしてそれは、そのような**気づき**の条件である私たちの**内なる自然**が人為的な手段によってどんどん代替されていくことによってもたらされたのでした。まるで繭のなかに包み込まれたさなぎのように、一切の直接的自然への接触を断たれ人為性のうちで微睡んでいる状態、といったらよいのでしょうか。これこそ人類の反自然性の**行き着いた姿**といえるでしょう。押井が描いた「攻殻機動隊」の世界はそうした事態のまさに寓意といえます。

たしかにこれは進化と呼べる側面を持っています。なぜなら、こうした事態は、人間の様々な労苦を軽減する技術的手段の発達の結果であり、利便性や効率性の追求の果てに現れたものだからです。だが一方でこうした反自然性、自らの内なる自然の生命の忘却が戦慄すべき結果を生み出していることも見落とすわけにはゆきません。今産業文明の発達した先進社会において宿痾というべきものとなっているのは、若年層を中心とする薬物やネ

ットへの過度な依存現象です。それは、人為的な技術手段によって**内なる自然や生命の働き**までもが代替されてしまうことによって自分が生きているという感覚、その確証を自分自身の**内なる自然**の中に求めることが出来なくなってしまった結果の現われといえるでしょう。その基底にあるのが**気づき**、**awareness**、の忘却であることはいうまでもありません。そしてこうした事態がより深刻になると、**内なる自然**や**生命**そのものを不要なもの、おぞましい余計なものともみなして攻撃するような傾向へとつながっていきます。

今若年層を中心に爆発的に拡大している引きこもり、「リセット」願望、過度なダイエットによる拒食症や過食症、注意・パニック障害、抑鬱、リストカット、OD（鎮痛剤や精神安定剤をいっぺんに大量摂取すること）、自殺衝動などの諸現象（自傷行為）はすべてその具体的な現れです。そこでは死という決定的な事態に至ることさえいとわない形での自らの**内なる自然**、**生命**への攻撃が行われているのです。それは今若者の間でよく使われている言葉に則せば**生命体**としての人間が「**壊れてゆく**」ことに他なりません。裏返して言えばそれは**内なる自然**、**生命**が発している警告といえるかもしれません。

ちょうど19世紀の先進社会であるイギリスで多発した女性のヒステリーが、フロイトによって明らかにされたように、産業文明が強いる人為的な規範による過度な身体への抑圧に**内なる自然**が爆発的なかたちで反抗した結果であったのと同様に、上記のような諸症候は心身の総体にまでも及んだ産業文明的な人為環境による**内なる自然**の抑圧への反逆なのかもしれないのです。

このような**内なる自然**の抑圧とその結果生じた **awareness** の衰退・劣弱化、そしてその裏返しとしての自己攻撃衝動は、私たち人間の生存環境を根底的に脅かしつつあります。というのも自己の**内なる自然**への攻撃衝動は単に自分自身への攻撃だけでなく、容易に他人への攻撃に変わりえるからです。

実際今世界には様々な暴力衝動や殺戮衝動があふれています。今私たちの社会ではほとんど毎日のように無差別・無動機としか形容のしようのない不可解な殺人事件が起こっています。それ自体はいまだ社会のごく一部の現象にとどまっていたとしても、その根底には深刻な病巣が隠されており、しかもその病巣は広がりや深さを帯びつつあります。今一番恐れなければならないのは、こうした事態を座視するなら**人類の生存環境が根底から破壊**されかねないということです。ニートと呼ばれる職に就かない若者の増大は、単に経済的理由だけに起因するわけではありません。むしろ重要なのは、まるで砂の城のように**私たちの生存環境が崩壊**しつつあることなのです。難破しようとする船においていち早く逃げ出そうとするねずみたちの行動が危険への警告であるのと同様に、社会からドロップアウトしようとするニートたちの存在もまた、この危機的な状況に対していまだ十分に自覚的でない私たち大人への警告だと考えることが出来ると思います。

(6) マニュアル・サービス社会からの脱却

こうした事態は、産業文明の過度な進化の結果社会全体がマニュアル化されつつあるこ

と、言い換えれば「マニュアル・サービス社会」化しつつあることと深く関連しています。マニュアルにもとづくサービスの提供は、**内なる自然**を人為的・反自然的な技術手段によって代替することにより利便性・効率性を極限まで高めることを目指しています。一切の**自然性の抑圧と忘却こそマニュアル・サービス社会の目標**なのです。**自然性**は利便性や効率性にとって阻害要因でしかないからです。

こうした**マニュアル・サービス**のあり方が、大量画一生産にもとづく簡便さをセールスポイントとするハンバーガーチェーンから広まっていったのはまことに象徴的です。あるいは24時間開店という生体の自然な時間のリズムとかけ離れた営業形態を取るコンビニにしても同様です。今世界全体がハンバーガーチェーン化・コンビニ化しているというべきです。**awareness** を抑圧し忘却へと追いやる**マニュアル・サービス**提供のスタイルが世界を席卷しているのです。そして深刻なのは、そのことによって何がもたらされるかに無自覚なまま社会全体が**マニュアル・サービス化**を推し進めている結果として、すでに言及したような**内なる自然**、生命の反乱が始まっていることなのです。それは社会・文化環境の全面的な破壊に、そしてついには**自然**、**生命**そのものの破壊にさえつながってゆきます。

特にこのことは1945年の敗戦以後、高度経済成長にもとづく産業文明の高度化によって豊かさを目指してきた日本社会にあてはまります。フリーター・ニートが数百万のレベルに達し、自殺者が毎年3万人を超え、壊れてゆく人間たちの様々な悲鳴が聞こえてくるこの日本社会の現状が**マニュアル・サービス化**の極度な進行に根ざしているとするならば、目先の経済利害や得失を超えて**マニュアル・サービス社会**の構造を根本的に変えてゆくことを真剣に考えなければならないはずです。

私たちがホスピタリティ問題に取り組もうとした最大のポイントはここにあります。ホスピタリティは何よりも**今破壊されつつある人類の内なる自然**、**生命の回復への呼びかけであり気づき・覚醒への促し**です。

そのためには産業文明の構造を根本的に転換することが、とりわけ**マニュアル・サービス社会**の活動様式や価値観を根底から覆す必要があります。ホスピタリティはこの、ある意味でいえば「革命」ともいえるべき転換を通して人類およびその社会・文化環境の**持続可能性（サステナビリティ）**を生命という次元に根ざした形で実現するための方途であるのです。

問題のポイントは、まずホスピタリティの目指す「快さ」の意味を産業文明的構造の中で抑圧され毀損されてきた人類の**内なる自然**、**生命の解放**として捉え返すことであり、ついでどのようにその「快さ」を核とするかたちで社会・文化環境設計の原理を立てるかを解明することです。そのとき重要な転軸点となるのが**マニュアル・サービス社会からの脱却**です。もちろんこれは単にマニュアルが悪いとか、サービスではだめだということだけではありません。**マニュアル・サービスに凝集している利便性や効率性の発想**、あるいは**その根底にある反自然性が問題**だからです。その際に、ある意味では極めて単純なことですが、**マニュアル・サービス化された環境が「決して心地よくない」ということに気づく**

のが大切なポイントになります。この心地よくないという感覚は、自分自身の内部にある自然や生命への**気づき**の媒介となります。言い換えれば、ここを手がかりに真に気持ちいいもの・快いもの（その根源としての生命的なもの）への**気づき・覚醒**を促してゆくことが重要なのです。それを可能にするのがホスピタリティです。

（７）ホスピタリティの根本的課題

ホスピタリティは、こうした快さへの**気づき・覚醒**を、私たちの生活環境全体の設計原理、具体的な作法、構成、パフォーマンスのあり方に則して可能化するための条件であり戦略なのです。つまり衣食住・職業・対人関係などの諸要素をこの快さを軸に全面的に再編成する原理こそホスピタリティだということです。それは同時に私たちの内なる自然、生命の中に隠されている未知の領域や力、エネルギーを解き放ち可視化するということでもあります。自然と人為の対立を超える生命環境の有機的かつ自律的な一体性・全体性を真に発現させ、さらにそれを人類の新しい文明形成に生かすことが出来る方途を明らかにすることがホスピタリティの根本課題なのです。こうしたホスピタリティ問題の意味をまずは確認するところから私たちのプロジェクトは始まります。

（８）ホスピタリティを通じたコミュニティ型社会・文化環境の再生に向けての国内の試み

実際こうしたホスピタリティの根本課題への**気づき・覚醒**は今日本社会の中でもいろいろな形で始まりつつあります。特に「**農**」の意味を、単に農作物の生産というだけでなく、自然環境と人間の生存環境の関わり（例えば「里山」の見直しや循環型生廃棄物処理法の促進）、食を軸とした生活スタイルのあり方（例えば「地産地消」や「産直」の提唱）、その土台となる生活価値や目標の立て方（いわゆる「スローライフ」や「エコライフ」の広がり）などの諸要素と結びつけながら、**生命＝生態型の有機的環境づくり**に向けた要として捉え返そうとする試みが全国に広がりつつあります。

それは同時に、産業文明によって覆い隠されてしまった**持続可能性志向的な生活文化のスタイル**を再生させるという意味を持つとともに、新しい技術や産業をやみくもに排除するのではなく、そうした持続可能性の実現に向けて有効に活用してゆこうとする志向も含まれています。山形県が発行している月間情報誌『いま、山形から…』は、毎号興味深い特集が組まれていてなかなか内容が濃いものですが、10月の特集では、山形県内の「グリーンツーリズム」のいくつかの拠点が取り上げられています。例えば、秋田との県境に近い金山町杉沢地区では、栗山和則氏が、早くから「**農**」を通じた自然との共生の問題を考察し、自ら全国の山村歩きを実践してきたユニークな哲学者内山節氏（立教大学教授）と協力して「暮らし考房」を設立し、山村の暮らしが持つ豊かさを都会の人たちが体験できる長期滞在型のグリーンツーリズムの拠点としています。

また縄文期からの長い生活文化の歴史を持つ高島町のある村山地方では、山川喜市氏が

「蔵王マウンテンファーム」を作り、20年以上にわたって「いのちの教育」や「食育」などの教育活動を含むグリーンツーリズムを実践しています。

こうした実践は今文字通り全国津々浦々に広がっています。こうしたことを、今流行りの「癒し」というような安直で退嬰的な言葉に解消してしまってはなりません。もっと積極的なかたちでホスピタリティを通した社会・文化環境そのものの、あるいはさらにそれを含む地球生態環境全体の根本的な編成替えにつなげていかねばならないと考えます。

事例研究の対象である琵琶湖畔の新旭町針江地区や近江八幡を中心とする地域における「水のある暮らし」にしても、沖縄、特に先島諸島における「命^{ぬち}どう宝」という言葉に象徴されるような生命の根源的なリズムに寄り添おうとする暮らしにしても、そうした課題の重要性を私たちに教えてくれるものです。

(9)最新生命—脳科学の分野への着目

その一方私たちがこの課題へと迫るためにもう一つの方法として注目しつつあるのが脳科学や生命科学、免疫論などの分野の新しい成果です。そこには今までの私たちの常識を覆すような人間の脳の働き、あるいはそれを含む生命環境としての人間の身体や意識・精神の働きに関する知見が生み出されています。そこでは従来のシステム／要素やプログラム／データというような二元論（この二元論の根底には、デカルト以来の意識／身体の分離、さらに言えば物理現象化された生命と人間の固有性の証としての意識・精神の峻別があります）では語りえないような生命や脳のダイナミックな全体性や運動性が明らかにされつつあります。そしてこうした新しい理論は、生命や脳の活動が遺伝子や細胞のレベルから生体としての全体性にまでおよぶ不断の運動の過程であり、さらにはその運動の過程の中から生みだされる変化の連続性そのものであること、そしてこの生命や脳の活動の不断の運動および変化の過程のうちにおいてあらゆる要素が互いに作用しあいながら結びつきあっていることを、言い換えれば、生命や脳の活動においては個々の要素がばらばらに個別的な形で存在するのではなく、むしろ要素どうしの相互相関関係が運動や変化の過程として現出するダイナミックな全体性の方が先にあり、個々の要素はそこから後になってはじめて分離された形で取り出されることを、私たちに教えてくれています。例えばところが「快さ」を感じつつあるとき免疫力が飛躍的に増大するという事実が確認されていますが。それはまさしく私たち人間におけるところと身体の相互相関的な全体性の所在を証明するものであるといえましょう。そして重要なことは、こうした全体性に生命や脳の活動の根源を求めること、さらにはそうした全体性をこれからの科学技術や社会設計の原理へと反映させてゆくことが、近代産業社会の土台となってきた伝統的な世界観の枠組み（パラダイム）としての原子論的・要素主義的モデル——それは同時に機械論的世界観の土台でもあります——が根底から覆されることへとつながってゆくかもしれないということなのです。

今もっとも先端的な科学分野で起こっているこの一種の「理論革命」は、今までのAI（人

工知能)をめぐる議論などとは比べ物にならないくらい大きなインパクトを含んでいます。それが、生命の運動的なダイナミズムを原理的に反映しうるような、極めて動的かつ相互共生的な社会・文化(技術も含め)環境のあり方を実現するための理論的媒介となりうるからです。こうしたことも私たちのホスピタリティに対する考察の重要なポイントの一つになります。

3 これまでのホスピタリティ理解に関する総括

ホスピタリティという概念は決して最近急に登場したものではありません。この概念をめぐってはこれまで大きく二つの議論が存在しました。

(1) 人類学的・哲学的文脈における論議

一つは、人類学的・哲学的文脈における議論です。こうしたホスピタリティの原義に遡る議論が、ホスピタリティという概念の理解のための出発点になることはいうまでもありません。直接にはラテン語「ホスぺス」に起源を置くこの長い歴史を持った概念は、**共同体の外側からやってくる異人＝客人に対してもてなし＝歓待を行うソーシャル（社会的＝社会的）な行為**として世界中の地域に普遍的に存在します。この異人歓待としてのホスピタリティに関しては、多くの人類学者（マルセル・モース、レヴィ＝ストロース、ブロンスラフ・マリノフスキー、モーリス・ゴドリエなど）が贈与論という文脈のなかで論じています。すなわち互酬的な対価を求める等価交換行為（通常の経済行為）に対して、相手に対価を求めず気前よく富を送り与える贈与行為が共同体社会に普遍的に存在する事実から、彼らは、共同体の秩序が単に日常的・現実的なレベルにおける経済諸関係だけでなく、**非日常的・象徴的次元において成立する贈与を軸とした儀礼的な交歓関係**も含めた形で、より正確に言えば、後者の交歓関係のほうが前者の経済諸関係よりもより重要な意味を持つ形で成立していることを明らかにしたのです。いうまでもなくこのような**象徴的贈与行為（交歓関係）**のうちに異人歓待としてのホスピタリティも含まれることとなります。

こうした象徴的贈与行為にもとづく交歓関係の持つ社会的な意味次元は、経済諸関係が市場と資本制を軸に自立化し、社会全体を支配するようになった近代産業社会においては次第に忘却されてゆきます。しかし人間の社会が経済の現実性だけでなく、何らかの象徴的な意味次元を必ず含んでいるかぎりは象徴的贈与行為にもとづく交歓関係の持つ意味が社会から完全に消えることはありません。例えば商品がその使用価値だけでなくブランドとして評価されることの背景には、明らかにこの象徴的意味次元が存在しています。また商品の売買がサービス化してゆく高度な消費社会においては、**一個一個の商品そのものだけでなく、売買の過程自体が象徴化されてゆきます。それは消費の過程のうちにもてなしや交歓の契機が入ってくることを意味します。**このことに注目したのがフランスの社会学者・哲学者だったジャン・ボードリヤールでした。『消費社会の神話と構造』（今村仁司他訳 紀伊国屋書店）『象徴交歓と死』（塚原史他訳 ちくま学芸文庫）『シュミレーションとシュミラークル』（宇波彰訳 法政大学出版局）などの著作を通して、ボードリヤールは、現代の産業社会が消費社会化してゆく過程のなかで、物の生産を中心においた形での経済関係の枠組みを超える、**象徴的・意味論的な次元における消費（＝象徴的意味の消費）**を

軸としたハイパーリアルな関係の枠組みが生まれつつあることを指摘したのです。こうしたボードリヤールの視点は、やはりフランスのシュルレアリストで思想家だったジョルジュ・バタイユの『呪われた部分』における、贈与・消尽行為にもとづく「一般経済」の枠組みのほうが現実の経済関係としての「限定経済」の枠組みより広く、より根源的であるという、先ほど触れた贈与論の系譜につながる視点から出てきたものでした（こうした見方はハンガリー出身の経済史家・経済人類学者カール・ポランニーの『経済の文明史』における議論にも見られます）。

こうした視点は近代産業社会が作り上げた経済関係の見直しを迫るものでした。特にたんなる物の交換にとどまらない象徴的な意味の交換＝交歓が、消費社会化の中で消費者が物ではなく意味の消費を求めるようになった状況の中で新たな意義を帯びてふたたび浮上してきたのです。

ホスピタリティ問題もこうした文脈の中で捉えることが出来ます。同時にそこに、地球環境の劣悪化、現代社会におけるコミュニティの解体、生の意味の喪失などの問題も関連していることも見落とすわけにはゆきません。これらの問題が近代産業社会全体の根本的な見直しを必然的に招来しているのであり、ホスピタリティを軸とする贈与・交歓関係の再生への志向もこうした課題に対応しているといつてよいと思います。現代におけるもっともラディカルな思想の試みを続けてきたフランスの哲学者ジャック・デリダが2004年に亡くなる直前の時期にホスピタリティの問題を追求していたことはその証明といえましょう。

人類学的・哲学的文脈におけるホスピタリティの歴史的な文脈に立った理解において重要な点は、すでに触れたように**社会関係、とりわけ経済を軸とする社会関係のあり方に関する視点の転換**です。私たちが通常「経済」関係として捉えている交換（互酬性）によって支えられた経済領域の外側に、象徴的次元に定位される贈与交換（交歓）によって支えられた「一般経済」の領域が人類史において普遍的に存在したという事実、しかもそれが限定的な「経済」関係の支配する近代産業社会の時代になっても決して完全には消滅することがなかった、いやそれどころか消費社会化の流れの中でそうした「一般経済」の領域・次元が形を変えながらも再生しつつあるという事実、さらにそこには、「限定経済」の発展の結果としての近代産業社会がもたらした環境・エネルギー問題などの負の要素によって、「限定経済」の論理だけに依存する社会のあり方への見直しの動きが出てきていることもまた問題として結びついてくるといふことは、近代産業社会の論理の根底的な見直し・組み換えの原理としてのホスピタリティをめぐる課題が、近代産業社会以後の社会像の設計・編成原理の組み換えという課題の核心につながっていることを証明しています。このことは私たちのホスピタリティ研究の出発点でもあります。とはいえ人類学的・哲学的議論だけで現代のアクチュアルな課題としてのホスピタリティ問題に直接アプローチすることは出来ないことも事実です。実践化の指針がこうした議論からは出てこないからです。人類学的・哲学的議論が残した豊かな遺産を十分に踏まえつつ、ホスピタリティの具体化・

実践化のための視点を明らかにすることが必要になります。

(2) 新たなビジネスモデルの創出欲求と結びつくホスピタリティ論の系譜

ホスピタリティをめぐる第二の議論は、現代の産業界の中から出てきた新たなビジネスモデルの創出欲求と結びつくホスピタリティ論の系譜です。

そこでは、先ほど触れた消費社会化を「サービス社会」の到来として位置づけ、物の次元の経済ではなくサービスの次元に定位するビジネスモデルの構築が目指されます。つまり「サービス社会」、特に従来型のお仕着せ・画一的なサービスに代わるよりきめ細かい、顧客の満足度を飛躍的に高めるような高度なサービスの提供を可能にする条件を表す言葉としてホスピタリティが使われているということです。こうしたホスピタリティへの着目のきっかけとなったのは世界で名立たる高級ホテルのサービスおよびマネージメントに対する高い評価でした（私たちのホスピタリティ研究が高級ホテルにおけるヒヤリングから始まった理由もここにありました）。高級ホテルのサービスの質、あるいはそうしたサービスの提供を可能にする人材育成・訓練・全体システムなどに関わるマネージメントモデルを一般企業のパフォーマンスに取り入れることとして、ホスピタリティ・ビジネスモデル構築の動きは始まったといつてよいでしょう。

そこでは企業は従来型のサービスと、ホスピタリティと呼ばれる高度で差別化されたサービスの違いを強調しながら、顧客満足度へのマンツーマン対応が可能なきめ細かいビジネス展開を目指します。すでに始まっていた多品種少量生産システムや流通改善などの動きがそれを加速させました。そしてこうした流れが大量生産・大量消費の時代の終わり以降の時代状況のなかで一定の成果を上げたことは事実です。

しかし先ほど言及したようなホスピタリティの根本的な意味からするとこうした「ホスピタリティという名のサービス」の提供を軸としたホスピタリティ・ビジネスモデル構築への志向は、本当の意味でのホスピタリティ論になっているとはいええないと思います。というのもホスピタリティ概念は、それを突き詰めてゆけば近代産業社会の経済関係そのものの転換に行き着かざるを得ないからです。ただ難しいのは現在が過渡期だということです。近代産業社会が生み出した様々な諸問題に対する社会の認識は深まっており、このままではいけないという意識も強まってはいますが、では近代産業社会に代わる包括的な社会・経済モデルは何かというとき、それへの解答が示されているわけではないからです。したがってホスピタリティを通した新しい社会・経済モデル構築の模索は近代産業社会モデルとの同時並存の中で行われなければならないのです。言い換えれば、ホスピタリティの具体化・実践化に向けては過渡期モデルが必要だということです。それとも関連しますが、ホスピタリティの試みは今のところ面というより局所的な点としてしか現れ得ないと思います。いまだ支配力を持つ近代産業社会の経済・ビジネスモデルと折り合いをつけながら、ホスピタリティ実践の条件を一定の枠組みの中で追求してゆくやり方が求められるということです。

しかし今ホスピタリティの持つ意味をいち早く洞察し、それに基づいて組織や人、ものづくり、顧客との関係に関する具体的な実践を深めてゆく企業があれば、そうした企業は将来のホスピタリティ社会においても生き残ることができるのではないかと思います。

4

作業仮説の提示

—多角的アプローチを通じて

ホスピタリティ概念を豊富化し具体化するために—

私たちは、ホスピタリティの概念を提示するにあたってまずもっとも原型的な問題意識の次元から出発しました。これは、ホスピタリティをめぐる課題が私たちの生きる社会のあり方に対してどれほど根本的な意味を持っているかを明らかにしたかったからです。このことを踏まえ次にホスピタリティ概念を、よりダイナミックなかたちで私たちの社会に対する提案の基軸として具体化してゆくために、いくつかの作業仮説の提示を行いたいと思います。

(1)「二分法の克服」から「持続可能性(サステナビリティ)」へ

まず、第一に提示したい作業仮説は「二分法の克服」です。例えば建築を例にとって考えてみます。

①建築における内と外の遮断という発想

今私たちの住環境にしてもオフィス環境にしても、基本になっているのは「遮断」です。外界からやってくる様々なノイズ、すなわち風、熱、湿気、ほこり、騒音、見知らぬ訪問者等々の攪乱要因を出来るだけ遮断することによって「快適」で「安全」な内部空間を確保する、というのが現在の建築の基本コンセプトになっています。そのためには内と外が完全に分離されることとなります。そして内部空間はそのような遮断によって一種の純粹空間と化します。いや、純粹という言い方は不正確かもしれません。人工空間といったほうがより正確かもしれません。というのもこの内部空間は本来様々なかたちで関与しているはずの外部要因を人工的な手段(サッシ窓、ロック、コンクリート壁 etc.)によって遮断(排除)することによって成立する空間だからです。

さてここであらためて問いたいのですが、はたしてこうした人工空間としての内部空間は本当に「快適」で「安全」なのでしょうか。

ひとつの例として、なぜホテルに泊まる際に相当数の客が「乾燥による不快」を感じるのかという問題を考えてみましょう。

ホテルで特に冬の季節、空調を入れて休んでいるとき、異様なほどののどの渇きや皮膚(特に唇)の乾燥を感じて夜中に目が覚めることがよくあります。ひどいときにはそれが原因でのどを痛めたり呼吸器系の疾患を起こしたりする場合があります。これは、ホテルの客室が多くの場合、完全密閉された、つまり外界から完全に遮断された極めて人工的な内部空間であることに由来しています。そうしたホテルの客室空間の特性が、特に「湿気」

の極端な排除をもたらし、その結果客が乾燥による不快を感じるということだと思えます。

こうした内部空間に対する外界からの影響の遮断は、実は湿気の排除による乾燥という現象としてのみ現れてくるわけではありません。窓等に露状の水がべっとり付着する結露が生じることがあるからです。密閉された内部空間においてなぜ結露が生じるのか。結露という現象は、内部空間へと外界からの影響が侵入してくるのを遮断することの反照現象だと考えられます。より具体的にいうならば、外界を遮断して室内の環境を人工的に一定化しようとするとき、内部空間のうちに偏在している空気中の水分が「湿気」というかたちで空気のうちでそのまま保持されることが難しくなるということです。その結果空気中の水分が**余分なもの・余計なもの**として結晶化し結露となって、空気中の水分、すなわち湿気が失われるのです。その結果、内部空間において一方では乾燥が生じるとともに、他方では結露が生じると考えられます。両者はまさに表裏一体の現象に他ならないのです。

この一見ささいに見える現象には、しかし私たちの「住まう」という営みについて考える上で重要な問題が隠されています。すでに言及したように、私たちの住まう空間（内部空間）は、近代産業社会とそれを支える都市環境の下で形成された建築スタイルにもとづいて外部に対する徹底的な遮断を推し進めていきました。そこには、例えば湿気というような要素もまた不快さや環境攪乱要因となるから出来るだけ排除するのが望ましいというような発想が隠されています。しかし湿気はほんとうにノイズなのでしょうか。特に日本のような湿潤なモンスーン気候の下では湿気は大切な環境構成要素のひとつです。稲作も、伐採後の再生能力がずば抜けて高い照葉樹林も、豊かな水資源の源泉となる河川湖沼もこの要素なしには成立しません。ところが外界を完全に遮断するような内部空間は、湿気を適切にコントロールしながら日本の自然環境にふさわしい住まい方を実現する条件をスポイルしてしまいます。言い換えれば現在主流となっている建築スタイルにおいては、自然環境全体のなかに有機的に位置づけられた住まう空間のあり方を求めるという発想が失われてしまっているということです。例えば乾燥による害の裏返しで、現代の住宅の宿痾ともいべきカビの害であること、そしてその要因の一端が結露にあることはそれを証明しているように思えます。そしてそうした事態をもたらしたのが、**内と外の遮断**という二分法の発想なのです。

この二分法の起源は、すでに言及した、人類が「知性」を持つことによって自然から自らを分離したことに根本的には求められます。この分離以降人類は、外部の自然を基本的に**ノイズ**（攪乱要因）として捉え、自分たちの作り出した社会・文化環境という第二の人工的な「自然」の枠の中に押し込めてしまうべきもの、資源・素材として利用するというかたちで秩序づけるべきものとしたのです。

②近代医学における外部／内部・善／悪という視点

この二分法は私たちの生活環境のなかに、今見てきた建築における内と外の遮断以外にも様々なかたちで現れてきます。「病気」もその重要な事例になります。今私たちが病気に

なるとどのように扱われるのでしょうか。まず病院という特別な場所への**隔離**、そして薬や手術といった人工的な手段によって病気に伴う**症状**（熱、痛み、潰瘍、麻痺 etc.）を和らげ沈静化させるための**治療→快復**のプロセスがすぐに思い浮かぶでしょう。こうしたプロセスの背後にあるのは、病気というものを、外部から身体へと侵入してきた攪乱要因である細菌やウイルスによって引き起こされた**異常事態**として、あるいは身体を一個の機械的・機能的システムと見立てた上で、そのシステムの正常な作動を失調させる障害の発生（内分泌異常、免疫異常、循環系異常 etc.）によって引き起こされた異常事態として捉える近代医学の視点です。症状とはこうした異常事態の表現に他なりません。つまり**正常／異常**という**截然とした二分法**が近代医学における病気というものの見方の前提になっているのです。だからこそ治療→快復のプロセスでは、症状という**異常要素の除去**に力点が置かれることとなります。しかし病気、あるいは病気に伴う症状ははたしてそれだけを意味しているのでしょうか。

私たちの生命をめぐる生態環境が外に向かって閉じている純粋な内部環境ではないことは前項で触れました。「悪しき」攪乱要因としての細菌やウイルスはいつでも急性伝染病の場合のように、突然身体へと侵入してくるわけではありません。むしろ多くの細菌やウイルスはもともと人間の体内に常在しており、そうした細菌やウイルスとの**共存状態**が通常の体内環境のあり方というべきです。病気は、こうした共存状態のなかで保たれてきた生態的な意味での調和、つまり**一体的なバランスが崩れること**によって生じるのです（そのもっとも極端な例が、人類の体内に太古から潜んでいたウイルスが何らかの要因で目覚め生命を脅かすかたちで暴走してしまう HIV や B 型肝炎のケースです）。さらにいえば病気に伴う症状とは体内環境への一方的なダメージだけでなく、バランスが崩れることによって生じた事態に対する身体の側からの防御・補正反応という意味をも持っています。発熱にせよ痛みにせよ、それらは身体の側の病気（バランスの崩れ）に対する必死の対応の現われであり、むしろそれは生命の持つ自分自身を維持しようとする力の積極的な表現としての意味を持っているのです。ただこの力は両義的な性格を同時に帯びています。しばしばその力は暴走し生態環境そのものを傷つけてしまう結果を招きます。免疫反応が自己攻撃に転化してしまうアレルギー反応などはその典型です。ただこの場合でも重要なのは、外部からの攪乱要因の侵入が病気の原因ではないこと、問題なのは生態環境を支えている調和、バランスのあり方であり、その調和、バランスの成立には近代医学が「悪者」としてきた細菌やウイルスも構成要素として関わっていることではないのでしょうか。つまり病気をめぐる生態環境のあり方においては「外部／内部」「善／悪」という二分法は成り立たないということです。

③「快さ」の回復・実現のために

生命の次元に立つ「快さ」の根源にあるのは、内なる自然への自覚(awareness)にもとづいてトータルな生態環境の有機的一体性のうちに自分の存在が位置づけられていること、

言い換えれば自らが内なる／外なる自然の区別を超える「外に向かって開かれつつ・内に向かって調和的なまとまりをもった生命の営みの場」としてあることを覚知することです。病気からの快復もまた、そうした生命の営みの場の根源をなす調和・バランスの回復でなければならぬはずで、近代医学の対症療法的発想が忘れてしまっているのはそうした病気に対する視点だと思えます。そのような本来の意味での「快さ」の回復・実現のためには、人間と自然とを切断することから根本的には始まる、遮断・排除にもとづいた二分法の発想を克服することがどうしても必要になります。この二分法の克服という課題はホスピタリティについて考える上で重要な作業仮設になります。

いうまでもありませんが、二分法のいちばん基底にあるのは、**デカルトが遂行した人間における精神と身体分離・二分化**でした。これが原型となって人間総体の自然からの分離が進行します。これこそが近代社会を形成する原動力となりました。しかもこの二分法は単に人間と自然を分離しただけではなく、人間を世界の主人公にし、自然をそうした人間によって利用される資源・財へと変えたのです。デカルトの後、ニュートンが力学的自然観を打ち出した意味はここにありました。この先に近代産業社会へと向かう一瀉千里の道が開けたのです。二分法の克服はまさにこうしたデカルト・ニュートン以来の歴史の見直しを意味します。

以上見てきた「二分法の克服」という作業仮説によって、ホスピタリティ問題を考える上で土台となる人間観および自然・世界観の基盤が明らかになったと思えます。この結果をより具体的にホスピタリティ原理を通して体现される社会や文化のあり方につなげてゆくために、次に「**持続可能性**」という作業仮説を次に立ててみます。この言葉も最近いろいろな機会に目にするようになった言葉ですが、やはり生命次元での内なる自然（生態環境の調和的一体性）に根ざしたより深い理解が求められます。

④共同体における代謝・循環プロセスに依拠した持続可能性（サステナビリティ）

人類がその歴史のなかで第二次生態環境としての社会・文化環境を形成していったとき、この社会・文化環境はまず何よりも生命維持を軸とした内なる自然と外なる自然の代謝・循環プロセスの成立場としての意味を持ちました。それは具体的には、何らかの規模のコミュニティが生まれその中で生活が営まれてゆく場、つまり外なる自然に属する素材を道具を用いて加工・変形しながら有用な財を生み出す生産行為と有用な財を生命維持のために利用する消費行為が営まれる場が成立するということです。この場をとりあえず「**共同体**」と呼んでおきたいと思えます。

個々人の生命活動において、**外なる／内なる自然の間の代謝・循環プロセス**が生命維持の基礎となるのと同様に、共同体もまた**外なる／内なる自然間の代謝・循環プロセス**として**有用財の生産と消費のサイクル**をその維持の基礎とします。そのサイクルによって生産

され消費される財の量が、それぞれの共同体の規模や道具の技術的水準などによって異なることはいうまでもありません。ただ留意しておかなければならないのは、これまた個人の人生命活動の維持の基礎にホメオスタシス（定常性の維持機能）があるのと同様、共同体の維持の基礎である生産／消費サイクルにおいても一定の定常的な水準が設定されるということです。すなわち**共同体の持続可能性（サステナビリティ）に見合った生産／消費サイクルの定常的な水準**が設定されるということなのです。その水準の設定には生態環境の要素が深く関わっています。すなわち外なる自然を含む生命的な生態系の代謝・循環プロセスを傷つけない形で維持しうる生産／消費サイクルの水準がそこでは要請されるのです。持続可能性とは、この水準にもとづいて維持される共同体のあり方を意味しています。例えばタラノメなど木の枝の先になる山菜を採集する場合、枝ごと切り落としたりせず枝の先の部分だけ採るのが古くからの習慣になっていたのは、翌年またその部分が再生できる生態環境を残すためでした。ささやかな例ですが、こうしたことが持続可能性に見合う生産／消費サイクルのあり方の具体的なかたちになります。

⑤余剰生産物の消尽・蕩尽を通じた共同体の定常性回復のシステム

とはいえ共同体のこうした定常的な生産／消費サイクルのあり方においても余剰生産物は必ず発生します。そして共同体の維持のための諸費用（公共財の生産や補修、行政的諸経費など）、あるいは共同体内の働けない高齢者、子供、障害者などの養育やケアのためにこの余剰生産物はまず使われますが——10万年以上前のネアンデルタール人の時代にすでに怪我で動けなくなった人間のケアが行われていたことが調査で明らかになっています——、それでも余剰生産物が残った場合それはどのように処理されるのでしょうか。基本的にそれは、共同体の持続可能性を脅かす**危険な存在**として扱われるのです。この危険性を除去するために、余剰生産物は蓄積されずに消費されます。それは定常的な消費と区別され、特別な消費行為として位置づけられます。すなわち祭祀・儀礼といったかたちの消費行為によって共同体の外側に余剰生産物を廃棄する消費行為が行われるのです。これはふつう「消尽」とか「蕩尽」と呼ばれます。この消尽・蕩尽は同時に**共同体に秩序を与える神聖性や超越性（秩序の根源）の根拠ともなります。共同体における神＝王の起源はここにあります。**「異人歓待」としての原義的なホスピタリティの意義にも、共同体の外部からやってきた共同体の秩序にとって危険な存在としての「異人」を、もてなし・歓待を通じて無害化し、共同体の秩序の定常性を回復させるという祭祀・儀礼的な意味が含まれています。つまりここで重要なのは余剰生産物が消尽・蕩尽というかたちで共同体の外へと廃棄される点なのです。これによって定常性にもとづく共同体の持続可能性が支えられているからです。そしてその核にあるのは、共同体を一個の有機的生命体とみなし、その生態環境の一体性・調和を保持しようとする姿勢に他なりません。したがって共同体の生活は、共同体の内部における定常性の秩序に根ざした共生と、外なる自然との間の出来るだけ定常性の範囲に限定された代謝・循環システムの形成にもとづいているということが出

来ます。

⑥交易・交換システムの生成から再生産サイクルへ

さてこうした共同体の時代は道具の発達による生産水準の向上や人口の増加等の要因によって変化します。生産水準の向上は、余剰生産物の拡大をもたらします。その規模はしだいに共同体内部における消尽・蕩尽によっては賄いきれないレベルに達します。このとき余剰生産物は共同体の外側にその消費先を求めていくようになります。その最初の現われは**戦争**です。戦争は何よりも共同体の余剰生産物の大規模な消尽・蕩尽行為として意味づけられます。したがって戦争は共同体にとり祭祀・儀礼行為の延長線上にあります。だが戦争は恒常的な消尽・蕩尽行為としては極めて不安定であり、かつまた共同体そのものを危険にさらす行為でもあります。より安定的に余剰生産物を消尽するための方策が別に求められます。このとき生まれるのが**交易・交換システム**です。すなわち共同体の外部に余剰生産物の恒常的な消費先を作り出すシステムです。これによって余剰生産物が安定した形で消尽されることとなります。市場（しじょう）に先立つ市場（いち・いちば）の発生がその起源となります。

だがこうした交易・交換システムが形成されることは、反照的に共同体内部の生産／消費サイクルのあり方を大きく変えることへとつながります。すなわち共同体内部の定常的な水準での生産／消費サイクルによって限定されてきた生産／消費水準が、共同体の外部に消費先が拡大することによって飛躍的に増大するのです。正確に言えば増大することが可能になるということです。そこでは、この飛躍的に増大した生産／消費水準を満たすための生産／消費サイクルが逆に要求されるようになります。このとき共同体の秩序の土台であった定常性、そしてそれに支えられる持続可能性の枠組みは変容し、出来るだけ大量の財を生産し消費するための新たなシステムが生まれます。ここではそれを**再生産サイクル**と名づけておきたいと思います。

この再生産サイクルにおいては、定常性に代わって、**拡大再生産**が基本原理になります。共同体の外部に無限ともいうかたちで財の消費先がある以上、財の生産水準は無限に高まってゆくからです。逆にいえば、定常性に制約されることなく、財の生産水準を高めることが出来るシステムとして拡大再生産をめざす再生産サイクルが形成されるということです。そのためには生産を支える道具技術の向上（イノベーション）、生産組織の大規模集中や効率化が求められます。例えば分業制の発生などがそれにあたります。そして定常性の枠組みが存在した状況では消尽・蕩尽の対象となった余剰生産物がそうしたイノベーションや組織改革のためのファンドとなります。このとき余剰生産物は**投資対象**となるのです。これが**資本の起源**であることはいまでもありません。こうして再生産サイクルのもとで、定常性—消尽・蕩尽という枠組みに代わって、**投資—資本形成—道具技術や生産組織の向上・効率化（イノベーション）—生産水準の拡大**という枠組みが誕生します。そしてさらに定常性の維持の果実としての持続可能性に代わって、拡大再生産の果実とし

て**価値の増大**が登場するのです。それをもたらすのが**利潤**という新たな価値の尺度・基準であることはいまでもありません。これ以降再生産サイクルにおいてはこの利潤の拡大こそがその維持の根本的なモチベーションとして機能することになります。再生産サイクルが利潤の拡大を追及するかたちで作動しはじめるとき、共同体は解体し、代わりに外部の世界との交益・交換関係を通じた利潤の追求の場としての**市場**が生まれます。そこでは交易・交換過程に相応しいかたちで利潤とその果実としての資本は**貨幣**という形態をとるようになります。そして貨幣としての資本が尺度となる社会的実定性の表現としての**経済（エコノミー）**——カール・ポランニーやジョルジュ・バタイユが、消尽・蕩尽に根ざす「**一般経済**」に対し「**限定経済**」と呼んだ意味での——もまたこのとき同時に誕生します。

⑦近代産業社会の利潤追求型コスト・パフォーマンスの問題性

こうした再生産サイクルにおいては利潤追求にすべての条件が従属することになります。持続可能性もまた利潤追求システムの維持という目標に屈服します。その結果、持続可能性を支えていた定常性のサイクルも捨て去られることになります。さきほどタラノメの採取の例を出しましたが、再生産サイクルのもとでは、枝ごと切り落として出来るだけたくさんタラノメを採取し市場で販売して利益を上げるのが理（利）にかなった行為ということになります。生態系の維持という条件は無視されるのです。また利潤を生むのはイノベーションのほか、生産コストの削減による効率化です。環境や生態系によりふさわしい素材や道具があったとしても、それがコストに見合わなければ利潤を生み出せませんから採用されません。また本当に必要か否かにかかわらず大量生産を行うこともコストの削減の必須条件になります。

こうした再生産サイクルはすでに言及したように今様々な面で限界に達しつつあります。内的・外的意味での生命環境の維持すら危機にさらされつつある現在の状況を生んだのはこの再生産サイクルの極限的な発達でした。すなわち**貨幣資本に支えられる近代産業システムの誕生とその爆発的ともいえる発展が今地球—生命環境そのものを崩壊へと追いやる**としているのです。とするならば今私たちは、あらためて再生産サイクルが捨ててしまった持続可能性という契機を捉え返す必要があるのではないのでしょうか。特にここで問題になるのは**コストパフォーマンスの問題**です。持続可能性と再生産サイクルがもっとも先鋭にぶつかり合う場のひとつがこのコストパフォーマンスの領域だからです。持続可能性にとって役立つものがコストゆえに採用されないという現在の再生産サイクルの状況が、最終的に再生産サイクルの維持にとってすら絶対不可欠な地球生態系の環境をも破壊しかねない事態を生んでいるからです。今必要なのは、**持続可能性という条件から逆算されるコストパフォーマンスの組み立て、そしてより積極的には、再生産サイクルのもとでの利潤追求システムに代わる、持続可能性に裏打ちされた生産／消費サイクルの再構築という課題**への取り組みなのではないのでしょうか。ホスピタリティ、特にこの研究会の目標の一

つであるホスピタリティ・マネジメントのあり方の根幹にはこの課題があると考えられます。

(2) ホスピタリティの作法・表現としての側面：「美的なもの」「歴史と伝統」

ホスピタリティは人間や社会・文化総体の普遍的な見方、つまり世界観の大枠に関わる極めて普遍的な原理としての意味を持っています。その一方ホスピタリティは個々人の個別的で具体的な日常の振る舞い・実践のあり方の規範としての意味も持ちます。もう少し正確に言えば、ホスピタリティは普遍的な世界観原理であると同時に、個々人の日常的な実践の規範・指針でもあるということです。したがってホスピタリティが具体化されるのは個々の実践の局面においてなのです。そこから見えてくるのはホスピタリティの作法・表現としての側面です。このことをより詳しく明らかにするための作業仮説を個々で新たに提起したいと思います。まず「美的なもの」という作業仮説です。なぜホスピタリティを考える上で美的なものという作業仮説が提起されなければならないのか。一言でいえば、ホスピタリティを体現する様々な営み・活動は必然的に美という性格を帯びてくるからです。裏返していえば、「美的」という視角抜きにホスピタリティを語ることは出来ないのです。ではなぜそういえるのでしょうか。

① 美=快=よき生の範型という認識

美についての議論は遠く古代ギリシアのプラトンとアリストテレスから始まります。そしてそこでの議論から生まれた美についての伝統的な考え方の土台にあるのは、美が人間の感じる快さに根ざしているという認識でした。この快さは単純な感覚的快だけでなく、理念（イデア）的な超越性やそれがもたらす世界の調和（ハルモニア・ムンディ）の個々の生への反映としての意味も持ちます。そしてそれはさらに、個々人にとっての「善」や「幸福」の根源ともなるのです。つまり美とは、快さを具体的な媒介として個々人に了解・実感される「よき生」の具体的な現われに他ならないということです。こうした美=快=よき生の範型という認識は、じつに紀元前4～5世紀のプラトン・アリストテレスから18世紀末のカントまで、2000年以上の間受け継がれていった西欧文明における美についての基本的な見方だったのでした。

私たちはすでに快さの実現こそがホスピタリティの核心であることを明らかにしましたが、美もまたこの快さから生まれるものであったのです。その意味でホスピタリティと美の間には深い類縁関係が存在します。そしてこうした西欧文明における美についての見方が、深い次元で例えば孔子の「礼楽」の概念とも通じ合っていることにも注目すべきだろうと思います。つまり美=快=よき生の範型という認識は西欧・東洋の区別を超えた世界的な普遍性を持っているということです。

と同時に、こうした美のあり方の根本的な否定の上に成り立っているのが近代以降の産業文明によって支配される社会・文化環境だったことも確認しておかなければなりません。

近代以降の美は、「よき生」への繫留を解かれて、それ自体が目的化されます。そこには新たな尺度として「新しさ（オリジナリティ）」という基準が導入され、共通性の代わりに独自性、つまり「違い」「新奇さ」が美の根源的な性格となってゆきます。「芸術」という言葉はこうした美の性格の転換と平行して生まれた概念です。モダニズムや前衛も同様です。

【参考資料】

「プラトンは、永遠不変のアイデアは三角形のアイデアだけでなく、この地上に存在するすべての事物についても、それらに対応するそれぞれのアイデアがあると考えた。例えば「家」、「机」のような制作物、「馬」、「人間」のような生き物、「赤」、「美しさ」のような事物の性質、物の善し悪しなどの道徳的価値にも、それぞれに対応する永遠不変のアイデアが、時空を超えてどこかに存在するにちがいないと考えた。すなわち家のアイデア、机のアイデア、馬のアイデア、赤のアイデア、美のアイデア、善のアイデアなどが存在するにちがいないとされた。これらのアイデアが、ソフィストたちとの対決の中で、プラトンが打ち出そうとした真の客観的で普遍的な価値判断の根拠になることは、容易に察することができる。

こうしてプラトンは、現実の世界とは「別の場所に」、時空を超えたアイデアの世界すなわちアイデア界(叡智界 *cosmos noetos*)が「天上(青空の裏側)にある」と想定し、このアイデア界を真に存在する世界(真実在の世界)とした。現実の世界は、多様に化する無常の世界(現象界)であるのに対し、後者の天上にあるアイデア界は、永遠不変の世界である(朱門夏夫『哲学講義』より)。

②美は快さのもっとも純粋で完全な表現である・・・生の美学化=自己倫理化

さてここではもとに戻って美に関する問題を出来るだけ単純化して整理してみると、まず第一に美は快さのもっとも純粋で完全な表現として位置づけられます。この場合、快さが対象から触発される感覚や感情の次元を出発点としているのはいうまでもありません。例えば「食べ物のおいしさ」はその典型です。上質な牛肉を口に含んでかみ締めたときに感じる豊潤な味わいは、舌の触感、歯ごたえ、香り、肉汁のこくなどの諸感覚要素の複合的な組み合わせから生まれますが、その根底をなしているのは牛肉という対象と味覚作用の間の調和的な対応関係です。これが快さの原型となります。しかし美へと結晶する快さはそうした具体的・直接的な感覚要素だけからになっているわけではありません。見事なさしの入った鹿の子模様の霜降り肉の「美しい」外観は、直接味覚とは関係していないにもかかわらず私たちの「おいしさ」感を高めてくれます。このときごく端緒的ではありますが、実は快さが直接感覚から離脱する道が準備されているのです。さらに考えて見ましょう。見事な霜降り牛肉を盛った皿がプラスチックの安物なのと、華麗な九谷や伊万里の絵付け皿なのとではやはり「おいしさ」感に大きな差が出ます。また食事をしている環境が騒がしい落ち着かない場所なのと、閑静な環境なのとでも違いが出るでしょうし、ボンと皿を投げ出すような客あしらいを受けるのと、懇切なもてなしを受けるのとでも全く印象が違わずです。こうした要素はたしかに「おいしさ」の直接感覚とは無関係ですが、実

は「おいしさ」の本質である快さとは深く関係しているのです。そしてそれらの要素がすでに潜在的なかたちで示唆しているのが美という要素に他ならないのです。つまり快さの核心には、直接感覚の具体性を取り巻くようにして存在するより間接的・抽象的な次元へとより普遍的に高められた感覚要素が結びついているということであり、それこそが美の、より正確に言えば**美的なもの**の起源となるということなのです。

かつて日本の生活文化は、日常茶飯の様々な行為を「道」化しました。においを嗅ぐという行為が「香道」に、茶をのむという行為が「茶道」に、花を生ける行為が「華道」に、字を書くという行為が「書道」に、さらには包丁を使って料理を作る行為が「生間流」や「四条流」の包丁式という「道」に、そしてものを食べるというもっとも直接的な行為さえもが「小笠原流」という作法の「道」になっていきました。これは端的に言って、それぞれの行為のうちにある感覚的な直接性・具体性の要素を出来る限り薄めて抽象化・普遍化しようとする試みといえると思います。そしてその具体的な現われが作法というかたちを取る**行為自体の美学化**なのです。と同時にそこには日常茶飯の行為を、あるいはその背後にひそむ各々の生を「よきもの・美しきもの」、あるいは「理（ことわり）に**適うもの**」へと仕立て上げてゆこうとする**生そのものの美学化と倫理化への志向**が隠されています。それは、フランスの哲学者ミシェル・フーコーの言葉にならっていえば「**生存の美学**」と呼ぶことが出来るかもしれません。フーコーはこの概念によって、自己の外部にある規範によって強制されるのではない、**自己自身のありのままの存在の肯定がそのままよき生・美しき生の表現になりうるような生の美学化＝自己倫理化**を考えていたのですが、それは日本の伝統的な「道」の思想と驚くほど似通っています。

③カントの趣味規定

ではこのような美学化の具体的な要素とはどのようなものになるのでしょうか。ここでは、カントの『判断力批判』における「**趣味**」概念をめぐる議論がそれを考えるもっとも重要な手がかりになります。カントの「趣味(Geschmack)」概念は、ふつう私たちが言う意味での趣味とはまったく異なるものです。それは美の形式を意味しています。『判断力批判』には二つの美の形式が登場します。一つが「趣味」で、もう一つは「崇高」です。ここでの議論に関わってくるのはそのうち「趣味」という概念で呼ばれる美の形式のほうになります。

さてカントは「趣味」概念について四つの規定を与えています。

●第一の規定

「**趣味とは、一切の関心なしに、ある対象、あるいは表象の仕方を満足感、あるいは不満足感によって評定する能力である。そのような満足感の対象が美と称される**」ということです。ここで言われている「**関心**」とは対象との関わりの必然性のことです。つまりある具体的（客観的）な対象の側からの触発や規定がなければ感覚の次元での評定が成立しない状態を「**関心**」という言葉で表現しているのです。美を支える満足

感はそうした対象からの触発や規定を超えるものです。言い換えれば対象からの触発や規定を必要としない純粹に内的な満足感が生まれるとき「趣味」という美的なものの形式がはじめて可能となるのです。あの「**美とは関心なき適意 (interesseloses Wohlgefallen) である**」という『判断力批判』でもっとも有名な言葉はそのことを指し示しています。

●第二の規定

「**〔趣味における〕美とは、概念によらずして普遍的に喜ばしいもののことである**」となります。そこには二つの問題が不可離なかたちで結びついています。ひとつは美が概念によっていないということです。概念の核心は感覚なき抽象性です。この感覚なき抽象性としての概念が定立されるのはじめて普遍性が成立するとふつう考えられます。感覚は個別的なものであり偶発性に左右されるからです。だがカントは美から概念を除外します。美はあくまで感覚に根ざしていなければならないからです。その一方この美は普遍性を帯びています。

ではこの**概念なき普遍性**とはいかなるものなのでしょう。

そこに第二の問題が現れます。この普遍性は趣味が私的なものを超える万人に対する感覚を通じた妥当性を有していることに基づいています。つまり美が趣味という形式を通じて発現するとき、そこには個的な感覚的妥当性（満足感）が同時にあらゆる他者への感覚的妥当性でもありうるような美のあり様が伴っているということです。つまり自己と他者が趣味という美的なものの形式の普遍妥当性を通して相互に結びつくのです。このとき明らかになるのは、概念という論理的なものにもとづく普遍性を排し、あくまで感覚に根ざしながら普遍性を定立しようとするカントの『判断力批判』における試みが、もっとも本質的な意味でのコミュニケーション、あるいはその基礎となる相互理解の根拠づけの意義も持っているということです。そして美的なものの持つ普遍性を通じた強制や指令によらない内発的な相互理解のあり様は、そのまま先ほど言及した美学化＝自己倫理化のかなめともなります。

●第三の規定

「**趣味判断はその根底に、対象の（あるいは対象の表象の仕方の）合目的性という形式以外の何も持たない**」というものです。ここでいわれている「合目的性」は、先ほど述べた関心における対象（＝外部）からの規定に基づく目的性、つまり何らか外部にあるものの側からの強制や指令——カントはその具体例を「刺激」や「感動」といっています——を伴うような規定によって外部へと向かって設定される目的性ではありません。「対象の」というのは、ここでは「それ自体の」ということを意味しています。つまり美＝趣味とは「**目的なき、それ自体における合目的性**」であるということです。「美しい」という事態、状態には「～のために」とか「～のせいで」という

ような目的や要因をめぐる連関はいっさい属していません。まさにそれ自体としてあるがままに美しいという他ないのです。それは、具体的にいえば、あらゆる美が、例えば人為を尽くした芸術作品の美でさえもが窮極的には、野に咲く一輪の野菊や、水晶の見事な結晶のようなあるがままの自然の美に限りなく接近してゆくということでもあります。この場合の自然はふつうの意味での自然というより、「^{おのず}自^{しか}から然ある」、あるいは「^{じねん}自然」という意味で理解されるべきものといえるでしょう。いかなる人為の、つまりある目的や功利、そしてその実現のための手段としての手管、技の痕跡も残さない、自然そのもののように端的にそこにあることとして美しいものこそが趣味としての美的なものなのです。このことはより大きな射程でみた場合、第二次的な人為環境としての社会・文化環境において根源的な自然性をどう回復するのかという課題を示唆しています。

●第四の規定

「美とは、概念を欠いて、必然的な満足感の対象として認識されるものである」というものです。この規定は一見すると第二の規定と大同小異のように見えます。だが注目すべきなのは、第二の規定で使われていた「普遍的」という言葉に代わって「必然的」という言葉が用いられている点です。このことによって、「普遍的」という言葉を通じて指し示されていた自己と他者の相互的な共通性の成り立ちがより深く究明されることとなります。そのポイントになるのが「**共通感覚 (sensus communis)**」という独特な概念です。この言葉は英訳すると“**common sense**”になりますから、一般的に言えば「常識」という意味を表していると考えられます。だがカントは「共通感覚」と「常識」をはっきりと区別します。そして「共通感覚」を、われわれがあるものを経験的なかたちで美的なものとして判断するとき、それが「自分だけの感情」としてだけでなく、「ある共通した感情」として現れることの基礎にあるもの、言い換えれば個人的な次元における経験的なものをその都度先行的かつ普遍的に統整している「**範例的・観念的な規範**」と見なすのです。自己と他者を共通につらぬく美的なものの普遍性はこうして「共通感覚」によって基礎づけられることとなります。「必然的」という言葉が示しているのはそうした「共通感覚」の問題と意味に他なりません。

ついでに付け加えておくと、共通感覚にはもう一つ、個々の五感の共通の基盤として、五感の働きをゆるやかに統合する働きがあります。私たちの日常的な感覚世界は本来一個一個のばらばらな感覚の集積ではなく、共通感覚によって統合されそれぞれの感覚どうしが柔軟に相互浸透しあう世界なのです。だが産業文明下での技術の発達、特に視覚と結びついたメディア技術の発達は、五感のバランスを崩し感覚の離散化を促しました。それが共通感覚の衰退を生んだことはいままでもありません。この影響はすでに言及したように様々なかたちで現れてきています。一言でいうならば、共通感覚の衰退は、生命の調和的一体性に支えられている自己の内なる自然の、つまりは

awareness の衰退そのものを意味しているのです。

④美の目的なき自然性

長々とカントの「趣味」概念をめぐる問題について述べてきましたが、あらためてまとめるならば、重要な点は二つにまとめられます。一つは、**美はいかなる外的な目的性を持たず、それ自体のあるがままの肯定の上に成立する**ということです。巧みに企んだ人為的な芸術美がその成立の瞬間、生成過程に含まれていた人為の痕跡をすっかり消し去って限りなく自然美へと近づいてゆくという事態はその典型的な例証です。それは美の純粋な「自発性」「内発性」(spontaneity) という性格の問題でもあります。夏目漱石の『夢十夜』という作品の中で、護国寺の門の仁王を彫っている運慶の姿を見た群衆の一人が「あれは木の中に埋もれている仁王を掘り起こしているのだ」という意味の言葉を口にする場面がありますが、そこからは、仁王を刻むという行為は、外側から木を削って仁王のかたちを作るのではなく、木の中に埋もれた仁王が自から現れ出るのをいわば手助けすることである、という認識が読み取れます。これはカントのいう「目的なき、それ自体としての合目的性」としての美＝趣味の本質的意味を極めて的確に指し示しています。

⑤美の普遍性・必然性

さて第二は、**美の普遍性・必然性**です。個人に対して満足感を通して感覚的に妥当する美のあり方は、同時に万人に対しても普遍的に妥当するものであることを要求します。カントはその要求を「そうあるべし」という倫理的次元において捉えています。それは美が自己と他者の共通感覚を通じた相互理解(コミュニケーション)の基礎となっており同時に、それが単に経験的な意味での事実だけでなく、そうした相互理解の上に築かれる範型的規範として逆に個々の経験的なものを統整するという意味も持っていることを示しています。ここで一言申し添えておくと、「**統整**」という言葉は、「統制」の誤植ではありません。「統整」は”regulative”というカントの用語の訳語です。それは、外からの「統制」でも、内なる「恣意」でもない、純粋に自己内的な、つまり自己が自己に対して課す自発的・内発的な規範のあり方を指し示しています。これによって同時にカントは、経験的なものの個別性と超越的なものの普遍性を、その都度生成する経験の場のうちで有機的に統合しようとしたのでした。個的でありながら同時に万人に妥当する普遍性を持ちうるものとしての美は、この自己内的な「統整」においてはじめて可能となるのです。『判断力批判』におけるカントの「目的なき、それ自体の合目的性」という概念は、『実践理性批判』における「法なき合法性」(自己の内なる立法性)としての「定言命法」の概念とも呼応しながら、美のもっとも本質的な定義の根拠となっているのです。

完全に個人として自発的に、そして完全にあるがままに振る舞いながら、同時にそれが見事に理にかなない、普遍的な範型としての意味を持ちうるというところに、行為や作法の次元での美しさというものの根源があるとすれば、そしてそれこそが快さのもっとも純粋

で完全な現われだとするならば、それはそのまま「よき生」の、つまりは「善」や「幸福」の根源ともなります。そこにおいて美は「快さ」の真の実現としてのホスピタリティのもっとも本質的な内実をかたちづくるものとなるのです。そのときホスピタリティのあり方に深く関与しているのが共通感覚であることは言うまでもありません。共通感覚の力を覚醒させることこそ、**awareness** によって促される内なる自然への覚醒の第一歩であり、よく生きることが美しく生きることであるようなライフスタイルの、さらにはそれを基盤として形成される自然の根源性を決して失うことのない社会・文化環境のあり方の基本条件ともなるのです。

⑥歴史と伝統

「美的なもの」が個々人の日常的な実践の局面におけるホスピタリティの作法・表現のあり方に深く関わっていることを踏まえるとき、その具体化にあたってホスピタリティの実践を支えている個々人の内部の感覚や感性のあり方が問われなければなりません。このとき大きな意味を持ってくるのが個々人の日常的な実践のいわば土台ともいべき**歴史、あるいは伝統の要素**です。ただしこうした歴史と伝統の要素を、歴史主義や伝統主義という、19世紀近代社会において成立した国民国家体制とその統合イデオロギーとしてのナショナリズムに淵源を持つ人為的なイデオロギーと同一視してはなりません。そうしたイデオロギーはむしろホスピタリティの敵対物であるからです。

⑦町の構成および景観

ここでも少し具体的な問題から入ってゆきたいと思います。

京都という町は近年ますます人気を集めつつあります。なぜ京都は人気があるのでしょうか。問題を単純化するために京都という町の性格を決定づけている要素を大きく二つの次元から捉えてみたいと思います。一つは**町の構成および景観**であり、もう一つはそこで営まれている**生活に特有な作法やリズム・習慣**です。

●京都の町に堆積する歴史の地層の多様性

京都の人気の要因の一つは、いうまでもありませんが街中に古い寺社建築が多く残っていることです。東寺の五重塔、清水寺の舞台、上賀茂・下賀茂神社の社殿などはその代表です。だが京都という町の景観の成立を考えると、そうした寺社建築という「点」だけで京都独特の景観が成り立っているわけではないことはいうまでもありません。例えば、今出川や西陣、室町あたりの町家建築の家並みは京都の景観の重要な要素となっています。京都において今見るような町家建築が登場したのは安土・桃山時代の頃ですから、寺社建築に劣らない長い歴史が町家建築には存在します。また京都は実は明治期以降の洋風建築が数多く残されている町でもあります。南禅寺の境内にあるレンガ造りの水道橋や蹴上の水力発電所の建物、さらには三条通に多く残る洋

館建築は、今や京都の町の景観に欠かせない要素になっています。これらのことは何を示しているのでしょうか。京都の町の景観のうちには分厚い歴史の時間の層が積み重なっているのです。逆にいえばそうした分厚い歴史の時間層の堆積があるからこそ京都の町の独特な景観が成り立っているということです。

●京都の起源

歴史の中に初めて京都の町が登場するのは、603年に秦河勝が太秦に広隆寺を建立したときでした。秦河勝は中国ないしは朝鮮半島からやってきた渡来人の末裔で、山背国太秦を拠点としていました。すぐれた土木技術や養蚕技術をもって朝廷に仕え、豊かな財力を誇っていたといわれます。秦河勝の名は聖徳太子の有力な後援者としても知られており、広隆寺は太子ゆかりの京都最古の寺として今日まで存続しています。この寺にある有名な弥勒菩薩半跏思惟像は、近年の調査で材質がアカマツであることが明らかになり、国内の作例ではアカマツが使われた例がないこと、類似の作例が朝鮮半島に残されていることなどから朝鮮半島から渡来した像である可能性が強まっています。また広隆寺について京都で古い歴史を持つのが、糺の森や葵祭りでも名高い下賀茂神社（賀茂御祖神社）ですが、この神社の創建に関わった賀茂氏もまたその名から渡来人系の氏族と考えられます。さらに京都を都（平安京）に定めた桓武天皇の母である高野新笠（たかののにいがさ）は百済系の渡来人の子孫でした。桓武が京都を都にした背景には、この地を勢力圏とする渡来人集団の力があつたといわれています。つまり京都の歴史の最古の地層は、渡来人によって形成されたということです。このことは、文化伝統を単純に国家成立以降の歴史の枠組みのなかでアイデンティファイしてはならないことを物語っています。日本文化のもっとも純粋かつ典型的な例と常識的にはみなされている京文化も、その歴史の起源には渡来人＝異人のもたらした異文化の契機が組み込まれているのです。「異人歓待」と歴史・文化の深いかわりの例といえましょう。



下賀茂神社



広隆寺弥勒菩薩半跏思惟像

次の地層を形成したのはいうまでもなく794年から続く平安京の時代でした。そこには時間の落差を含みながら三つの要素が結びついています。

●**第一の要素 - 貴族文化 -**

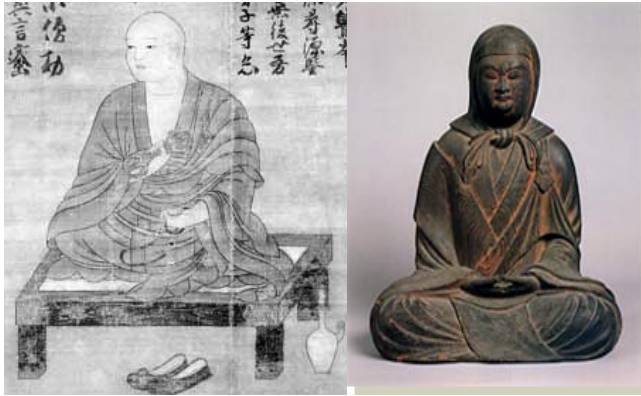
平安京の貴族文化は894年の遣唐使廃止をはさんで前半の唐風文化の時代と、後半の国風文化の時代に分かれます。前半の唐風文化の時代の中心となったのは嵯峨天皇でした。漢詩と書に秀でていた嵯峨天皇は空海、橘逸勢と並んで三筆と呼ばれました。894年菅原道真の建策で遣唐使が廃止されると初めての日本固有な文化のスタイルである国風文化が形成されます。寝殿造り、十二単、かな文字、和歌・物語文学などの国風文化の諸要素はその後の日本文化の伝統の基礎となります。

●**第二の要素 - 唐風文化から国風文化への推移と平行する仏教文化の流れ -**

894年以前の唐風文化の時代の京都仏教をリードしたのは新たに渡来した密教文化でした。その中心になったのが空海と最澄です。南都平城京から遷都した桓武天皇は、道鏡事件にみられるような仏教の国政への容喙を避けるために新しい仏教文化の創設を目指しました。それに応えたのが空海と最澄によって中国からもたらされた真言・天台密教でした。空海は京都市内の教王護国寺（東寺）を下賜され真言密教の拠点としました。後には和歌山県高野山に金剛峰寺を創建します。最澄のほうは京都北東部の比叡山山頂に延暦寺を創建し天台密教の拠点としました。曼荼羅宇宙観を土台とする儀式性と修験・呪術性の濃厚な密教文化は京都仏教文化の起源となりました。国風文化の時代になると浄土信仰が主流となります。念仏によって死後西方浄土にいる阿弥陀如来のもとへゆくことを目指す浄土信仰は、念仏を唱えながら京都の町を布教してまわった空也上人や『往生要集』を著した恵心僧都源信によって急速に広まりました。多くの貴族たちが西方浄土を夢見て阿弥陀堂を建立します。その代表例が宇治平等院鳳凰堂や山城国と大和国の境近くにある浄瑠璃寺阿弥陀堂などです。このような重層性を含む平安時代の京都仏教文化もまた京都の歴史の根幹を形作っています。特に町の景観にとって寺社建築が大きな意味を持つことはすでに触れたとおりです。

●**第三の要素 - 平安時代後期になって顕著になっていった商都としての京都の性格 -**

特に京都の西側である西京地区は京都の商業活動の中心となり、多くの店舗や商家が誕生しました。またある説によると京都の特産野菜（聖護院大根、壬生菜、賀茂茄子など）もこの頃から地区ごとに計画的に栽培されるようになったそうです。このような商都京都の側面もまた京都の町の景観や文化・生活を考える上で重要な要素となります。



空海

最澄



比叡山延暦寺根本中堂



東寺（教王護国寺）講堂内部の仏像群

（空海が唐から持ち帰った密教の仏像儀軌に基づいて直接指導しながら制作したといわれる）

●中世から近世の京都とその町並み構成

こうした京都の歴史の基層の上には、さらに鎌倉時代から安土・桃山時代へいたる中世武家文化の地層が、また江戸時代の町家衆によって形成された町家文化の地層が、そして明治維新とともに始まった文明開化、すなわち近代化の課程の中で形成されていった欧風文化の層までもが重なりあいながら堆積していったのです。そこには近世仏教文化の二つの柱である禅宗文化と念仏信仰文化が結びつきます。前者の代表が京都五山（別格南禅寺・天竜寺・相国寺・建仁寺・東福寺・万寿寺）であり、後者の代表が東西の本願寺です。また禅宗文化と深いつながりの中でうまれたのが枯山水や石庭を中心とする庭園文化と近世以降の日本住宅建築の原型としての書院建築でした。またもともとは御霊会から始まった祇園祭や下賀茂神社の葵祭りが町家衆によって担われる京都の近世庶民文化の柱となっていたことも見逃せません。さらに一点付け

加えておくと、今まで述べたような京都の歴史は、現在の京都の町の地区ごとの微妙な性格の違いにも投影されています。洛南・洛北・洛西・洛東・北山・東山・伏見などのそれぞれの地域の持つ町としての性格の違いは、ある面からいえば京都の歴史の異なる地層がそれぞれ別な場所として空間化された結果ともいえると思います。時間と空間が相互に置換しあいながら景観としてのまとまりを形成していることも京都の大きな魅力といえるでしょう。



南禅寺境内の水路閣



大覚寺大仙院枯山水石庭（京都嵐山）



京都町家の内部空間



書院造り

少し長くなってしまいましたが、京都という町が私たちに提供してくれる景観、あるいはその奥にある「京都にいることへの感覚＝心地よさ」の背景には、このような極めて多様な歴史の層の重なり合いが存在しているということはいわゆる重要な意味を持ちます。これらの歴史の地層は、現在の京都の町の営みの深層にいわば場所のエネルギーの源泉として蓄積されているのであり、そのエネルギーがちょうど地下水脈のように表層へと供給されているからこそ京都の町の魅力が、景観という要素も含めて成り立っているのです。これは京都だけでなく、地球上のあらゆる地方のそれぞれの場所の魅力・力のあり方に当てはまることです。

ちなみに私自身がそうした場所に堆積する歴史の地層の重なりを最初に実感したのは、一年あまりオーストリアのウィーンで生活したときのことでした。ウィーンという町もまた、表層の下部に膨大な歴史の層の蓄積を持つ町でした。そしてこのことは、ウィーンにおいてもそうでしたが、京都という町が形作っている文化の魅力のもう一つの重要な柱である生活の作法やリズム・習慣の要素とも深く関連しています。



ウィーン市内のローマ帝国時代の遺跡

⑧生活に特有な作法やリズム・習慣

京都の生活を枠付けているのは人生や季節の時間の流れと結びついた数多くの行事や祭礼です。すでに言及した祇園祭や葵祭はその大掛かりな例になりますが、正月の若水汲みやお茶会始めなどから始まる一年の行事・祭礼にはじつに多様な内容が組み込まれています。そしてそれは日々の衣食住を含む日常的な生活のあり方・リズムのおおもとになっているのです。正月の白味噌雑煮とにらみ鯛、夏の鱧や賀茂なす田楽、秋のマツタケ、冬の蕪蒸しなどの京都に特有な食文化、あるいは「着倒れ」と昔からいわれてきた京都の服装文化に刻み込まれている季節感のおおもとにあるのは、そうした京都というコミュニティの枠組みの中で、歴史や伝統を通してはぐくまれてきた時間の流れ・リズムであり、それが個人個人の生活感覚や意識へと深く内化されていることであるといつてよいでしょう。それに空間的に対応しているのが家々の造作や屋根のつくり、道の辻などに組み込まれている多くのしきたり、お札、神像などです。例えば典型的な例として、切子格子や犬矢来を挙げることが出来ます。重要なのは、そうしたものが町全体の景観の中に共通要素として組み込まれ、個人個人の住宅や店舗もまたそうした景観の構成を意識しながら作られているということです（現在の京都ではそれがだいぶ崩れてきてしまっていますが）。

こうした京都の町文化としてのあり様が私たちに教えてくれるのは、歴史を通して蓄積されてきた長い文化や生活のかたち、リズム、共通基盤といったものがその場所に帰属するコミュニティを、あるいはそれに支えられた個人個人の生活スタイルを決定づけているという、ある意味では当たり前の事実です。そこには、上からの強制や利益による誘導などによらない本当の意味で自発的かつ内在的な**規範性**の根源が存在します。この規範性はすでに触れたことと関連させていえば、生活の日常における美的なものの起源でもあり、またコミュニティに属する人間どうしのコミュニケーションの土台にもなります。といつてもその規範性がせまい閉ざされたコミュニティのなかだけのものであるというわけではありません。京都の歴史が示しているようにそこには相互に異質な、ときには対立しあうようなじつに多種多様な要素が含まれているのです。そしてそうした多種多様な諸要素が相互にブレンドされ熟成する過程のなかで規範性が育つてゆくのです。こうして生まれる

規範性は何も難しいものではありません。人前ではみっともない行為はしない、他人に対していつも配慮する、家まわりをいつも清潔に見栄えよく整えておく、公共物は大切に使う、というような極平凡な当たり前のことがこの規範性の核心をなしているからです。一言でいえばそれは、「町における住み方の作法」といってよいと思います。ただここであらためて言いたいのは、こうした規範性もまた私たちの考えるホスピタリティの重要な構成要素なのであり、さらにはこうした規範性抜きにはホスピタルな生活スタイル、すなわち美意識と道徳意識、そしてコミュニケーションが自然かつ自発的なかたちで一つになってゆくような生活のあり方はありえないということです。と同時に、そうした規範性を支えているものが、その場所をはぐくんできた歴史、伝統であることも、つまり場所の力（生活文化）の源泉がそこに蓄積された歴史や伝統の厚みであることもあらためて確認をしておきたいと思います。柳田國男や宮本常一の民俗学が明らかにしようとしたのはこうしたことだったのではないのでしょうか。



切子格子



犬矢来

（3）「時間」そして「垂直から傾斜・曲線」へ

ホスピタリティの問題を考えようとするとき、そこには必然的に価値観の選択というか、世界観、人間観、実践の規範・指針のあり方をめぐる明確な態度決定の問題が浮上してきます。それはより正確に言えば、私たちが人間や自然、世界を見、認識し、それに基づいて多様な実践に向かう上での基本的な枠組み、条件となっている時間という概念や空間という概念に関して、一個の態度決定が迫られるということです。時間や空間の捉え方にこそ、ホスピタリティを実現しうる社会・文化の根幹的な方向性が現れてくるのです。

例えば時間の問題です。時間の問題はホスピタリティの本質である生命の根源に根ざした「快さ」の実現と深い関連を持っています。ある意味では時間こそが生命の本質であるとさえいえます。というのも生命が誕生から成長を経て衰退へと向かい最後に死を迎える過程は時間そのものだからです。つまり生命は自らのうちに必然的なかたちで時間を組み

込んでいるのです。この時間を今「内なる生命の時間」と呼んでおきたいと思います。そしてさらに、この「内なる生命の時間」こそがホスピタリティの基盤をなすとともに、この「内なる生命の時間」が篡奪され、別な時間の様態へと置き換えられてゆく過程として社会・文化環境が形成され産業文明が確立されてゆく歴史を本質的に捉えることが出来ることも同時に確認しておきたいと思います。

①ミヒャエル・エンデの『モモ』における時間に関する問題提起

さてこうしたホスピタリティにおける時間の問題を考えるにあたって、ここで一つの物語を素材として取り上げてみましょう。それは、ドイツの画家であり児童文学作家でもあったミヒャエル・エンデの『モモ』(大島かおり訳 岩波書店。以下の引用は邦訳書から)という物語です。全世界的にベストセラーとなったこの物語は、『指輪物語』や『ハリー・ポッター』シリーズなどと同様にファンタジー・ノベルに分類される作品といてよいと思いますが、そこにはたんなる子供向けの楽しい読み物というだけにとどまらない極めて重要な主題が隠されています。それが時間の問題なのです。私には、時間の問題を考える上で、この『モモ』という物語以上に鮮烈かつ本質的な視角を提供してくれる素材はちょっと他には思い当たりません。それほどにこの『モモ』における時間に関する問題提起は本質的であるということです。

最初に物語の概要を紹介しておきます。ある古い歴史を持った町のはずれに古代の円形劇場の廃墟がありました。その廃墟にある日一人の少女が棲みつきます。くしゃくしゃの黒い髪にやせたからだ、そしていつもぼろのような服をまとったその少女はみなし児で名前はモモといいました。町の人たちはモモの話しを聞き、彼女がそこに住むことを許した上で、みなで食べ物などの世話をすることにしました。モモはすぐに町の人たちと親しくなり町の生活に溶け込んでいきます。ところがある日町の生活に異変が起きます。灰色の服を着た一群の男たちが「時間貯蓄銀行」からの使者と称して町の人たちに時間を節約して銀行へ預けることを説き始めたのです。町の人たちは男たちの言葉にしたがって時間の節約と貯蓄を始めます。すると人びとの様子が一変します。今まで自分たちの日々の生活をゆったりと楽しみ、モモをはじめ誰に対しても親切だった町の人たちが、せかせかした忙しい無味乾燥な生活に追われて一様にいらだたく無愛想になっていったのです。町はいつのまにか灰色の男たちに支配されるようになっていました。モモは子どもたちとともに反乱を起こすのですが失敗します。その結果男たちはモモを敵としてつけ狙いはじめます。モモは突然現れた亀のカシオペイアの導きで危ういところを救われ、マイスター・ホラという老人の住まいへと案内されます。そこは実は「時間の国」で、マイスター・ホラは時間をつかさどる師(マイスター)なのでした。ホラはモモに次々と開いてゆく美しい時間の花を見せてくれました。そして時間貯蓄銀行の男たちが時間を失った「死者」たちであり、だからこそ生きている人間の時間を奪って自分たちのものにしようとしているのだと教えてくれます。そして彼らが最終的には「生きた時間」全体をまるごと「死んだ時

間」に変え、人間そのものを死者に変えてしまおうと画策していることも。話は若干の紆余曲折がありますが、最後に男たちの包囲からからも逃れてふたたびホラの住まいに来たモモは、ホラから託された時間の花を手で時間貯蓄銀行の本部に乗り込み、氷づけになって貯められていた時間をついに解放します。灰色の男たちは消え人々の生活はもとに戻ります。

このように概要だけ紹介してもこの物語の魅力の十分の一も伝えることは出来ません。とういうのもこの物語そのもののなかにゆったりした独特な時間が流れており、その時間に支えられている物語の細部が無類に興味深いからです。もし機会がありましたらぜひ全体をお読みいただきたいと思います。

さてすでに概要でも明らかなようにこの物語の主題は時間そのものです。だからといってこの物語が時間について抽象的な議論を行っているわけではありません。時間の問題は、イメージ豊かな文体によってつむぎ出される物語の展開を通じて、鮮やかな象徴的喚起力を伴うかたちで提示されています。その核をなしているのは何といても主人公であるモモという少女の魅力的なイメージです。そしてモモのイメージのなかにホスピタリティを考える上でのたいへん大切な鍵が隠されています。

②『モモ』から読み取れるホスピタリティの鍵 「友愛にもとづく互惠関係」

先ほど概要のなかでも述べたように、みなし児だったモモは町のはずれにある円形劇場の廃墟に棲みつくのですが、そのモモと町の人たちの関係について大変興味深く示唆的な叙述があります。モモは町の人たちの好意で廃墟に住み食べ物にも不自由しないですむようになりましたが、それは一方的な恩恵だったのでしょうか。いや、そうではありません。実はモモによって町の人たちも大きな恩恵を受けるようになったのです。ではモモが町の人たちにもたらした恩恵とは何だったのでしょうか。物語は次のようにいっています。「けれど近所の人たちにとっても、この子が来たことがたいへん幸運だったことが、だんだんわかってきました。モモがとても役に立ったのです。モモなしでどうしてこれまでやってこられたのか、ふしぎなくらいでした」。何の力もなさそうな少女のモモがいったいどのように町の人たちの役に立つことが出来たのか、不思議な感じがしますが、その答えはこうです。「小さなモモにできたこと、それはほかでもありません。**あいての話を聞くこと**でした。なあんだ、そんなこと、とみなさんは言うでしょうね。話を聞くなんて、だれにでもできるじゃないかって。でもそれはまちがいです。ほんとうに聞くことのできる人は、めったにいないものです。そしてこの点でモモは、それこそほかには例のないすばらしい才能をもっていたのです」

モモのところに話しを聞いてもらいにくる町の人たちはたいてい心のなかに迷いや悩みを抱えていました。そして自分ではそれをどう解決したらよいか分からないのです。それに対してモモが示すのは「聞く」という態度でした。「彼女はただじっとすわって、注意ぶかく聞いているだけです。その大きな目は、あいてをじっと見つめています。するとあいて

てには、自分のどこにそんなものがひそんでいたかとおどろくような考えが、すうっとうかびあがってくるのです」。つまり「モモのところへ出かけて行って、その〔自分がいかにつまらない、とるにたらない存在かという〕考えをうちあげたとします。するとしゃべっているうちに、不思議なことに自分がまちがっていたことがわかってくるのです。いや、おれはおれなんだ、世界じゅうの人間の中で、おれという人間はひとりしかいない、だからおれはおれなりに、この世の中でたいせつな存在なんだ。／こういうふうにモモは人の話が聞けたのです！」(訳書22～4頁 ゴチ筆者)。

ここにはじつに多くの問題が隠されています。まず問題を大きく形式面と内容面の次元に分けてみます。形式面というのは、この挿話全体の構造次元において見えてくる問題です。もう少し具体的にいえば、「聞く」という行為をめぐって現出している町の人たちとモモの関係のあり方の問題ということです。さきほど述べたように、町の人たちが孤児だったモモを円形劇場の廃墟に住ませ食べ物の世話をするのが一方的な恩恵の施しではなかったのは、この「聞く」ことを通した町の人たちとモモとの間の関係ゆえでした。つまり「聞く」ことを通して町の人たちとモモの間には**互恵関係**が存在していたのです。ただし注意しなければならないのはこの**互恵関係が等価的な交換関係ではない**ということです。町の人たちがモモのところきて話しをし、それをモモに聞いてもらうのは決して恩恵の代償ではありませんでした。むしろそれはモモという少女の魅力というか、モモのところへ行って話しを聞いてもらうことの**純粋な楽しさ・喜ばしさ**ゆえでした。それに対応して、モモの側にも町の人たちが日ごろ与えてくれる恩恵に報いるために話しを聞く、というような態度は皆無でした。**モモはただ純粋に話しを聞くだけなのです**。しいていえばそこに存在するのは、モモ自身がはっきりと自覚しているかどうかさえさだかでないような**深く純粋な友愛の気持ち**といえるでしょう。この**友愛の気持ち**はいうまでもなく町の人たちの側のモモに対する気持ちでもあります。この相互に通い合う**純粋な友愛の気持ち**こそが**互恵関係の基礎**をなしているのです。

町の人たちとモモは決して最初からそうした関係を持っていたわけではありません。それどころかモモはどこの馬の骨だか分からない孤児、つまり「**異人(ストレンジャー)**」として町の人たちの前に現れたのでした。つまり共同体の内に属する町の人たちにとって共同体の外部の人間＝異人であるモモは本質的には「**敵**」だったのでした。町の人たちとモモの間には当初、共同体の内部と外部の間の**敵・味方**どうしともいうべき緊張関係が存在したということです。だがこの関係は決してどちらか一方のせいとはいえない形で、つまりまさに相互的な形で克服され、**純粋な友愛関係**に置き換えられました。両者の互恵関係はこのプロセスの存在を示唆しているのです。**ホスピタリティの原義**が「**異人歓待**」であったことを思い起こすとき、町の人たちとモモの**純粋な友愛**にもとづく**互恵関係**はまさしくホスピタリティの起源の場面を象徴しているということが出来ます。

だからこそ内容面からいってもこの挿話はまっすぐにホスピタリティの核心へとつながっているのです。町の人たちがモモの前で話しをすることは、一般的な意味で何かを伝達

するためではありませんでした。それはむしろ迷いや苦悩の果てに現れる「自分さがし」の過程でした。逆にいえば、自分というものの所在が分からなくなっていたからこそ町の人たちはモモの前で話しをしようとしたのです。ただしここで気をつけておかねばならないことがあります。それは、ここでいう「自分さがし」が決して一般的な意味での自我探求ではないということです。自我というとき、そこにはある絶対的に閉じている同一性が想定されています。つまり自我は内に向かって自らを閉ざす外部と切断された自己完結的な同一性を前提としているということです。そのことは少し角度をかえていえば、自我が自己意識と呼ばれる極めてせまい人間の営為の次元に限定的な形で根ざしたものであるということを意味します。つまり感情や情動・情念などの働きを含む人間の「こころ」の広がりの中のごく限られた次元としての自己意識——フロイトが「表層意識」と呼んだもの——としか自我は結びついていないのです。町の人たちがさがしていた「自分」はそのようなせまいものではありません。日々の暮らしや営みの中で生命全体を通して、あるいは他人との様々な関わりを通して初めて実感しうるようなある豊かで充実した内なる生命の存在の確かな手ごたえがこの「自分」なのです。それはまさに内なる生命への awareness というべきものです。自らの内なる生命の本質への目覚め・気づきとそこからの促しの覚知こそがもとめられるべき「自分」との出会いに他ならないのです。

そう考えるとき、モモの「聞く」という行為の意味の深さと重要性も浮かび上がってきます。いったい何が人に対して自らの内部にひそむ生命の本質への目覚め・気づきを可能にするのか、という問いにまさに答えようとするのが、モモの「聞く」という行為だからです。少し前からディベートという言葉が日本でもよく口にされるようになりました。ある論題をめぐる対立する意見を設定し、その意見どうしの間で論戦を交わして勝者・敗者を決めるというのがディベートです。そこにはおよそ相手の話しを聞くという態度は存在しません。相手の話しを聞いていたら論戦に負けてしまうからです。逆にいえば、話す一聞くという関係のうちに無理やり勝者と敗者を設けること、言い換えれば話しをすることとそれを聞くことの間を勝ち負けをめぐる競争関係に置き換えるディベートにおいては、相手の話しを聞くという態度は決定的に無縁なものだということです。相手の話しを聞かず、相手が話す前に自分が話しをして相手にしゃべらせないことが勝者になることにつながるからです。

こうしたディベートを典型モデルとする競争型の話し方は、産業社会における市場主義的な経済モデルと深い類縁関係を持っています。さらには近代の典型的な自我中心主義モデルとも深く関係しています。市場型の競争社会の中では利＝理と結びつく自己完結的な自我（自己意識）の同一性に固執し、他者を自分とは違うもの、自分の利害を侵しかねない競争相手としか見ないようになるとき、人間は人の話しを聞かなくなるのです。

すでに述べたようにモモはただ純粋に相手の話しに耳を傾けます。モモには自我への執着も勝ち負けの意識もありません。この純粋に聞くという態度、言い換えれば相手の話しを、そしてその背後にある相手の存在、その生命、こころのすべて丸ごと肯定しながら完

全に受け入れるという態度が、話しを聞いている相手の内なる生命への目覚め・気づきを促すのです。ここに傷を負って苦しんでいた、抑鬱状態に悩まされていた、高齢のために認知症の状態になっていた人たちに対して、いっさい差し出がましいことをいわずただ純粋に話しを聞くという姿勢で接すると、ときに劇的なほど症状が改善することがあります。それは、聞くことの持つ力のせいなのです。聞くこと、より正確に言えば、無条件に自分を受け入れてくれる相手の前で思いのたけを話し、それを聞いてもらうことは、まっすぐに自分の中にひそむ内なる生命の本質への目覚め・気づきへとつながるからです。話すこと、そしてそれを純粋かつ無条件に聞いてもらうことで、こころ・生命の中に生じた不均衡や混乱が鎮まり、表層意識の次元では統御しえなかった自分という存在のまとまり、明瞭なたちがふたたび見えてくるからなのです——フロイトの精神分析療法や現存在分析と呼ばれる精神医学療法、あるいは最近のカウンセリングなどにおいて時間をかけて患者の話しを聞くのが重視されるのはこのためです——。

モモが町の人たちに対して行ったことはまさにこれだったといえるでしょう。そして、実はモモ自身もこの聞くという行為を通して反照的にたえず目覚めと気づきを反復していることを見落としてはなりません。だからこそ町の人たちとモモの関係は、食べ物や住まいを保証するというような次元を超えたところで互恵的なのです。

町の人たちとモモの間に成立したこの、「話すことー聞くこと」の関係によって具体化される互恵関係は、内なる生命の間の響きあい・共鳴という意味でのコミュニケーションの原型でもあります。それは、競争型の関係とはまったく異質なものです。そう、ここでモモの生き方のスタイルが、市場における交換を通じた利潤追求を旨とする近代産業社会システムと根源的に対立するものであることが明らかになります。このことは時間をめぐる物語の展開のなかでよりはっきりしてゆきます。

③マルクスが明らかにした市場経済の枠組みの中での「貨幣」と時間の酷似

マルクスが労働力の単位が時間であるといったことはよく知られています。しかしそこには単純に時間が労働力の量を測る単位になったというだけではすまない問題がひそんでいることを認識しておく必要があります。

マルクスが労働力は時間を単位として測られるといったとき、そこには一つの重要な前提が存在します。それは労働の性格・形態の本質的な変化です。その変化は近代産業社会の構造の中で生じました。すなわち市場経済ー再生産サイクルのなかで機械制工業システムが確立し、人間諸個人の労働がこのシステムに組み込まれてゆくことによって生じた変化なのです。ではこの変化はいかなるものだったのか、一言で言えば労働が個々人の具体的な生から分離され抽象化されるということです。

労働を人間の日々の暮らしの中での具体的なはたらき・営みとして捉えるとき、そこから見えてくるのは、労働が自然に根ざす生命のサイクルの循環とその維持のための行為、いや、端的にそのサイクルそのものの表現であるという事実です。そしてこの生命のサイ

クルは、誕生・成長・老化・死という生涯のサイクルから始まって日々の目覚め・仕事・食事・眠りというサイクルにいたるまで、いやそれどころかその根本的な前提である地球や宇宙全体の生成と消滅のサイクルまで含め、まさに時間そのものであるということが出来ます。つまり**時間は根源的にはこのような生命・自然の自律的なサイクルでありリズムであり、その表現に他ならないのです**。そうであるとするならばさらに、時間が何よりも個々の生命や自然の代替不可能性、先ほど引用した『モモ』の言葉を使うならば「おれという人間はひとりしかいない」という意味での個々の存在のかけがえのなさの表現でもあるはずだということも明らかになります。そのことは同時に、このような意味での時間が決して量化しえないもの、共通の尺度を持ち得ないものであることをも意味しています。「内なる生命の時間」はこうしたかけがえのなさ・量化不可能性にねざしています。『モモ』においてこうした時間の意味が簡潔に次のような言葉で表現されています。「時間をはかるにはカレンダーや時計がありますが、はかってみたところであまり意味はありません。というのは、だれでも知っているとおりに、その時間にどんなことがあったかによって、わずか一時間でも永遠の長さを感じられることもあれば、ぎゃくにほんの一瞬と思えることもあるからです。／なぜなら、時間とはすなわち生活〔ドイツ語の原語 **Leben** は、「生活」という意味も「生命」という意味も持っています〕だからです。そして人間の生きる生活は、その人の心の中にあるからです」(75頁)。

ところが市場における交換関係はすべてのものを交換可能な商品にする条件を実現しました。つまり代替不可能な「かけがえのなさ」を根底から否定するのが市場だったのです。そこでは労働も例外ではありません。市場の中で労働も売買されるようになります。売買の対象となった労働はもはや「内なる生命の時間」の表現として代替不可能な個々の生命に帰属するのではなく、誰もが市場から購入することが出来る商品となります。そして購入された商品としての労働はもともと効率的・集約的な商品生産のシステムである機械制工業システムのなかに、機械の部品などと同様な形で組み込まれ、利潤追求の過程である再生産サイクルの構成要素となります。このとき**労働は内なる生命の時間、その固有なリズムの表現としての労働から、機械の部品と変わらない交換可能な構成単位としての労働力に変わります**。この労働力となった労働のあり方をマルクスは「**抽象的人間労働**」と呼びました。それは、抽象化された労働、つまり個々の生命の具体性から切り離された抽象的一般性としての労働、そしてその抽象性ゆえに簡単に代替・交換を行うことが出来る商品と化した労働のあり方を意味します。マルクスは、この抽象的な労働の本質を労働力と規定した上でその尺度が時間であるといいます。この時間が「内なる生命の時間」とは異なる時間であることはいうまでもありません。この時間は量としての労働力の計測単位です。つまり時間それ自体もまた量化されているのです。量としての時間——それは商品としての時間と言い換えてもよいかもしれません。つまり時間もまた代替・交換可能な商品となるのです。しかもいっさいの具体性を失った形においてです。この抽象性と代替・交換可能性が結びつく商品としての時間は、利潤の尺度でもあります。利潤の源泉が労働力

に他ならないからです。このように見てくるとき、この時間が市場経済をつかさどる最も重要なファクターである貨幣と驚くほど似ていることに気がつくでしょう。抽象化された労働＝労働力の単位としての時間とは貨幣の別な形であるということが出来ます。このとき時間は貨幣と同様に、蓄積したり節約したりしながら利潤、あるいは富（財産）として表現されるその価値量を増やすべきものとなります。

④「内なる生命の時間」への気づき・目覚め

『モモ』に戻りましょう。概要で述べたように、モモのいる町にある日灰色の服を着た男たちが現れ、町の人たちに時間の儉約と貯蓄を勧め始めます。最初に対象となったのは床屋のフージーさんでした。男はフージーさんに、彼の持っている時間の財産が70歳まで生きるとして22億752万秒であり、そこから生活するための睡眠や食事などの時間13億2451万2千秒を差し引くと、42歳になるフージーさんにはもう時間の財産の残りはないといいます。ところが時間を20年前から毎日2時間ずつ儉約して、それを「時間貯蓄銀行」に預けていたとすると5256万秒の時間の貯蓄が出来、しかも5年ごとに利子がついて倍になっていたというのです。そして今からすぐに儉約を始め時間を貯蓄するよう勧めるのでした。

ここで時間は財産として増やすべきもの、したがって儉約したり貯蓄したりすべきもの、つまり貨幣と同じものとして捉える視点が現れています。この儉約による時間＝財産の貯蓄の論理に町の人たちはみな従い、われ先に時間の貯蓄に奔走し始めるのです。その結果どうなったのでしょうか。「たしかに時間貯蓄家たちは、あの円形劇場あとの近くに住む人たちより、いい服装はしていました。お金もよけいにかせぎましたし、使うのもよけいです。けれど彼らは、ふきげんな、くたびれた、おこりっぽい顔をして、とげとげしい目つきでした。（中略）もうたのしいお祭りであれ、厳粛な祭典であれ、ほんとうのお祭りはできなくなりました。夢を見るなど、ほとんど犯罪もどうぜんです。けれど彼らがいちばん耐えがたく思うようになったのは、しずけさでした。彼らはじぶんたちの生活がほんとうはどうなってしまったのかを心のどこかで感じとっていましたから、しずかになると不安でたまらなくなってしまったのです。（中略）大都会の北部には、広大な新住宅地ができあがりました。そこには、まるっきり見分けのつかない、おなじ形の高層住宅がえんえんとつらなっています。建物がぜんぶおなじに見えるのですから、道路もやはりぜんぶおなじに見えます。そしてこのおなじ外身の道路がどこまでもまっすぐにのびて、地平線のはてまでつづいています（中略）。人間が時間を節約すればするほど、生活はやせほそって、なくなってしまうのです」（92～5頁 ゴチ筆者）。

このような事態の根底にひそむものは何でしょうか。それは、灰色の男たちが時間の儉約と貯蓄を勧める本当の理由を知るとき明らかになります。「内なる生命の時間」にもっとも忠実に生きてきたモモは、町の人たちの時間を奪い取ろうとする灰色の男たちにとって厄介で危険な存在となります。灰色の男たちに追跡されたモモは、亀のカシオペアに導

かれて「時間の国」にあるマイスター・ホラの家へ逃げ込みます。そこでモモは灰色の男たちの正体と彼らがやろうとしていたことを教えられるのです。彼らはホラが人間たち送っている生きた時間を奪い取り「死んだ時間」に変えてしまおうとしているのです。そして奪われた時間は「時間貯蓄銀行」の地下貯蔵庫に保管され、灰色の男たちに葉巻の形でたえず補給されているのです。彼らはこの「死んだ時間」で生きているゾンビのような存在なのです。最終的にホラの送り出す生きた時間が尽き、すべての時間が「死んだ時間」に置き換えられたとき、何が起こるのでしょうか。そのとき人間は、この死んだ時間によって完全に支配されることとなります。すると「気分はますますゆううつになり、心の中はますますからっぽになり、じぶんにたいしても、世の中にたいしても、不満がつのってくる。そのうちにこういう感情さえなくなって、およそなにも感じなくなってしまう。なにもかも灰色で、どうでもよくなり、世の中はすっかりとおのいてしまって、じぶんとはなんのかわかりもないと思えてくる。怒ることもなければ、感激することもなく、よろこぶことも悲しむこともできなくなり、笑うことも泣くことも忘れてしまう」(321～2頁)のです。

これは、ヘーゲル、あるいはマルクスが「疎外 (Entfremdung)」と呼んだ状態にそっくりです。「疎外」という言葉は、「譲り渡すこと」と「疎遠になること」を原義として生まれた言葉です。自分に本来帰属しているはずものを自分とは異なるものに対して譲り渡した結果、その本来自分に帰属しているはずのものが自分にとって疎遠なものとなる、ということです。この本来自分に帰属しているものとは、自分が自分であることを確証してくれるいわば自分の本質というべきものであること、ここでの文脈に即していえば「内なる生命の時間」でありその表現としての「労働」であることはいまでもありません。そしてより具体的にいえば「譲り渡すこと」とは、それぞれの存在や生にとって代替不能な、かけがえのないもの(＝内なる生命の時間の表現としての労働)が、抽象的な一般性として表現される価値、すなわち貨幣(＝抽象的人間労働の凝固体)と交換される(＝商品化される)ことに他なりません。それは別な角度からいえば、本来は決して交換の対象になりえないはずの生命＝労働が、死んで貨幣へと凝固した「もの＝商品」としての労働へと置き換えられること、つまり人間の生命の「モノ化」ということも出来るでしょう。マルクスはこの事態を「物象化(Versachlichung)」と呼び、それをもたらしたのが市場における商品交換が労働力の商品化——それをマルクスは「生きた労働と死んだ＝対象化された労働の交換」といっています——にまで及んだことの帰結であるとししました。灰色の男たちはまさにこの「物象化」、すなわち人間の生命(＝内なる生命の時間)の「モノ化」の寓意に他ならないのであり、「時間貯蓄銀行」とはそれをもたらす貨幣を土台とした再生産サイクルの象徴ということが出来ます。

『モモ』においては、物語の最後でモモが「時間貯蓄銀行」の地下貯蔵庫からすべての蓄えられていた時間を解放したために、時間がふたたび町の人たちのもとに返されました。しかし私たちの生活においてはどうか。私たちは自分のうちにある生命の時間に

どれほど目覚めているのでしょうか。私たちもまた知らず知らずのうちに灰色の男たちによって時間を奪い取られているのではないのでしょうか。自らの「内なる生命の時間」に対して自覚的であることは、何よりもそのリズムに耳を傾けること、つまり自分自身の生命のかけがえのなさに対して畏敬と謙譲の気持ちを持つことから始まります。そしてそれは同時に、他人の生命を尊重し、さらに自分の生命と他人の生命との、あるいは自然全体、宇宙全体との共鳴にも耳を傾け、それを尊重することにつながってゆきます。そしてそうした「内なる生命の時間」を疎外された時間からもう一度取り戻すことは、モモのようにじっと他人の話しを「聞く」という形で他人と接することが出来るようになることと深くつながっています。逆に言えば、他人の話しを聞くこと、つまり他人の存在をまるごと肯定し受け入れることは、自らの「内なる生命の時間」への気づき・目覚めなしにはありえないのです。このことはホスピタリティの本質・核心にまっすぐつながります。だとするならば、時間の問題はホスピタリティを考える上での重要なファクターとなることは明らかです。

⑤ 垂直から傾斜・曲線へ

「垂直から傾斜・曲線へ」という言い方は何だか奇妙な仮説のように聞こえるかもしれませんが。しかしここには「空間」の捉え方という側面から見たホスピタリティ問題に深く関わる大切な問題がひそんでいるのです。

これも何だか奇妙な仮説のように聞こえるかもしれませんが。しかしここにもホスピタリティを考える上で大切な問題がひそんでいるのです。

ここで手がかりにしたいのは、現代フランスの哲学者ジル・ドゥルーズが精神分析学者であるフェリックス・ガタリと共同で著した『ミル・プラトー（千の平原）』（邦訳 河出書房新社）という本の中で展開している垂直存在論（ツリー）と傾斜存在論（リゾーム）の問題です。ただいきなりそこから入ってゆくと問題がいたずらに抽象化するおそれがあるので、まず具体的に建築の問題から入ってゆきたいと思います。

⑥ パルテノン神殿からゴシック様式建築（その垂直性と合目的性）

例えば古代ギリシアの最盛期の建築というときまっさきに思い浮かぶのはアテネ郊外のアクロポリスの丘に聳え立つパルテノン神殿です。また中世盛期にはヨーロッパ各地に天へと垂直に伸びてゆくドームおよび尖塔を持ったゴシック様式の教会が数多く建設されました。ドイツのケルン大聖堂やミュンスター大聖堂、フランスのサン・ドニ大聖堂、ノートル・ダム・ド・シャルトルなどはその代表例です。そしてパルテノンにしてもゴシックドームにしてもその建築スタイルのポイントが垂直性にあることはいまでもありません。



パルテノン神殿



ケルン大聖堂



シャルトル大聖堂



サン・ドニ大聖堂

この垂直性にはいくつかのファクターが含まれています。まず天＝神の超越性への志向です。天へ向かって垂直に伸びてゆくその方向性が天＝神の超越性への志向を指示しているということです。この天＝神の超越性への志向は同時に、それらの建築がある単一の目的に向かって方向付けられているという合目的性という性格を含みます。建築を構成するすべての要素がこの目的に向かって例外なく方向付けられているわけです。さらにこうした合目的性は、すべての部分要素が目的という中心性によって統御され位置づけられているという意味での合理性を体現してもいます。

⑦近代メトロポリスのモダニズム様式（その垂直性と機能主義）

このような垂直性の持つ性格は、世界が宗教の支配から解放されて世俗化していった近代という時代においては、人間そのものが目的化される人間中心主義的な社会・文化環境、より具体的にいえば近代産業文明によって形成された世俗的な生活環境としての近代的な巨大都市環境（メトロポリス）へと受け継がれ内在化されてゆきます。プロイセンという新興国家の首都として急速に巨大化していったベルリンの東部地区に、建築家のF・シッケルが策定した都市計画にもとづいて作られたモニュメンタルな建築群や、ニューヨークに出現した摩天楼に象徴されるような高層建築群はその早い例といえましょう。

しかしながら近代メトロポリスの垂直性をもっとも本質的な形で体現してみせたのはドイツ・バウハウス運動から生まれた機能主義的なビルディング建築様式でした。いわゆるモダニズム様式です。特にバウハウスの第三代校長となった建築家ミース・ファン・デル・

ローエと、フランスの建築家ル・コルビジェの作品はその代表例でした。ミースでは、彼がナチスの迫害を逃れてアメリカに移住した後、1958年に設計を担当し、ニューヨークに建設された初期の高層ビルであるシーグラム本社ビルが有名です。現在の高層ビルに置いて一般化している垂直に切り立つ壁面をガラスで覆うことで透明かつメタリックな印象を生み出すスタイルの原型はこのビルだといわれています。それはバスハウスのデザイン理念の中にある機能主義的な合理性の帰結といえましょう。



シーグラムビル(ミース・ファン・デル・ロ-エ)

一方ル・コルビジェには多くの作品がありますが、何といても有名なのは、インド北部のラジャスタン地方の砂漠の中に建設された人工都市チャンディーガルの設計でしょう。



チャンディーガルの建築群
(ル・コルビジェ)

インドの伝統的な建築様式ともイギリス植民地時代のコロニアル様式とも無縁な、機能主義的合理性の結晶ともいべき直角に切り立つ壁面から構成された建築群からなるチャンディーガルの都市景観は、モダニズム様式を基礎とする近代メトロポリスの窮極的なユートピアという気がします。

⑧垂直性と「知の体系」(普遍的原理とその合目的性)

さてこのような建築の歴史をつらぬいてきた垂直性というファクターはいったい何を意味しているのでしょうか。ここで、古代ギリシアのパルテノン神殿の建設された時代が、同時にプラトンをへてアリストテレスによって総合的に体系化されるギリシア哲学の完成期とちょうど対応することを思い起こしていただきたいと思います。古代ギリシアの哲学は、人類史上初めて抽象的な原理・理念にもとづいて世界のうちに存在する諸物や諸現象を統一的に説明し意味づける思考と認識の体系、そしてそれを土台とする善悪や真偽の尺度を確立しました。哲学の用語を使えば、存在論と認識論を含む形而上学の体系と、実践



トマス・アキナスの画像

哲学としての倫理学の体系を含む総合的な知の体系が出来上がったのです。そしてこの知の体系もまた超越性・合目的性・合理性によって特徴づけられうるのです。つまり垂直性はパルテノン神殿と古代ギリシア哲学を共通につらぬく特色だということです。同じことが中世ゴシック建築にもいえます。ゴシック建築の時代は、中世最大の神学者トマス・アキナスによって集大成されたアリストテレス・スコラ神学の巨大な体系の確立された時代でもありました。キリスト教の神という単一原

理にもとづくこの知の体系もまた超越性・合目的性・合理性を備えていました。

ではモダニズム様式はどうでしょうか。ここでもやはりその背景に一個の総合的な知の体系が見出されます。すなわちデカルトから始まる**近代合理主義の体系**です。自然科学の方法によって基礎付けられてきたこの近代合理主義の体系もまた、宗教なき世俗化の時代における超越性・合目的性・合理性を備えた知の体系でした。ただしここで原理となるのは神ではなく、人間の意識作用の根源としての理性なのですが。いずれにせよ人間の思考や知がひとつの体系（システム）として凝縮していく過程、言い換えれば思考や知が個々の現象や存在との一対一的な対応の次元を離脱して、普遍的な単一原理にもとづく総合的な体系として確立されてゆく過程には、建築の場合と同様に垂直性のファクターが強く働いているということが出来ます。というのもこの普遍的な原理は必然的に上（原理）と下（現象）との間の垂直関係を構成するからです。

このように見てくるとき、垂直性の背後にはつねに、単一の中心的原理に向かって求心的に凝縮してゆく人間の思考や知の働きが隠れていることが明らかになります。

⑨偶然的なものへの嫌悪と排他性

ところでこの垂直性を備えた思考や知の働きには二つの中心的な要素が必ず伴っています。すなわち**偶然的なものへの嫌悪と排他性**です。偶然的なものとはここでは不確かなもの・不安定なものを意味します。

具体的にいうと、人間の感覚や感情・情念に由来するものです。感覚や感情・情念に由来する不確かで不安定な、たえず変化しうるものは、いうまでもありませんが体系になじみません。したがってそうしたものは体系の構成要素から排除されます。

これも具体的にいえば、超越性によって根拠付けられている思考内部のもっとも確実な基盤としての理性作用のみが体系の構成要素とされ、感覚作用や感情作用は体系から排斥されるということです。このことはとりわけ近代合理主義の体系において明確になります。人間の思考や知は「理性的なもの」に支えられているかぎりにおいて初めて確実性と普遍性を有することが可能になる、と宣言したのは近代合理主義の祖であるデカルトでした。

このこととちょうど表裏一体な形でもう一つの要素である**排他性**が現れます。ようするに異質なものを許さないということです。体系はつねに均一で同質であらねばならない以上それを妨げる異質な要素は体系から排除されなければならないのです。このとき体系にとって**異質な要素はすべてノイズ**となります。**偶然的なものはすべてノイズ**でしかなくなります。つまり感覚や感情・情念の所産である私たちの悲しみや喜び、不安、怒りといったものがすべて体系からノイズとして排除されるのです。こうした排除の上に体系の確実性と普遍性が保証されるということです。近代科学に象徴される思考および知の体系は必然的にこの、真空を前提とし一切の質性を持たない純粹空間概念を自らの前提として招き寄せるのです。

⑩反垂直性—曲線と装飾—・・・ガウディの「サクラダ・ファミリア教会」

このような垂直性を帯びた思考および知の体系は、人類史の中で確かに多くの成果をあげてきました。多くの学問や科学がこの垂直性を土台として成立しました。都市や産業のシステムもまたこうした垂直性の上に成立しています。

しかしすでに見てみてきたように（「二分法の克服」の項参照）、このような垂直性の体系が様々な副作用をもたらしていることも事実です。それについてここで詳論することは議論の重複になるので避けます。その代わりに垂直に対して傾斜が有している意味の問題を提起しておきたいと思えます。

モダニズム様式が全盛の時代にあつて傾斜を志向する建築家が少数ですが存在しました。この場合傾斜には**曲線や装飾**といった要素も含まれます。そしてさらにいえば上へと向かう垂直線に代わる**横断的・水平的な方向への動き**もそこに含まれます。つまりここでいう**傾斜とは垂直の持つ範型性からの偏差や逸脱を示すすべての動きを意味しているのです。**

例えば19世紀後半から20世紀前半にかけて活動したスペインの建築家アントニオ・ガウディはその代表的な存在でした。スペインの中心であるマドリードのあるカステイリヤ地方に対しフランスとの国境に近いバルセロナのあるカタルーニャ地方はつねに辺境として差別の対象になってきました。ガウディはその中心都市であるバルセロナの出身で、彼の作品はほとんどがこのバルセロナに残されています。中でももっとも代表的なものがサクラダ・ファミリア教会の建築です。

この建築は一見すると中世ゴシック様式の復活のような印象を与えます。実際ガウディが現代における信仰の復活を意図してこの教会を建て始めたという点では、キリスト教をバックボーンとするゴシックとの共通性がないわけではありません。ただここで私たちは二つの問題に着目する必要があります。

一つは、今いった信仰の復活という志向のうちにガウディの近代という時代に対する批判的な距離の意識が現れているということです。

そして第二には、それがより具体的にはモダニズム様式の本質である垂直性に対する**曲線と装飾の対置**を通して表現されていることです。

それゆえにこのサクラダ・ファミリアはモダニズム様式に対して**対極的な位置**に立って



サクラダ・ファミリア教会
(アントニオ・ガウディ)

いるのです。言い換えればサクラダ・ファミリアは本質的に**反垂直性の建築**だということです。そしてガウディの建築が持つ反垂直性は、ガウディの建築が持っている反体系性・反合理性に帰着します。

一つの例としてサクラダ・ファミリアが永遠の未完状態にあることを挙げる事が出来ます。1883年に始まったサクラダ・ファミリアの建設工事は、1926年にガウディが交通事故で亡くなった後も続けられ現在にまで至っていますが、完成が100年先になるのか200年先になるのかは誰にも分かりません。むしろ完成が永遠にこないと考えたほうがよいのだと思います。

とするならば、サクラダ・ファミリアは永遠に閉じる事の無い、つねに生成の過程にある建築だということになります。垂直性によって体现される合目的的・合理的な体系がつねに閉じた完結性を求めるとするならば、サクラダ・ファミリアは明らかにそうした完結性の対極にあります。

そしてこの開かれた生成的な過程性は、生命の持つ力の動的な過程と重なります。それが人間の表層的な理性の底に隠れている感性的なもの・情動＝情念的なものと深く関わっていることはいまでもありません。つまりサクラダ・ファミリアは**垂直性が排除してきた超越的かつ合理的な理性の働きの下層にある生命的なもの＝感性的なものに連なる建築**だということです。

⑪「ツリー」と「リゾーム」・・・アレグザンダーの「セミ・ラティス」

このことはさらに現代の建築家クリストファー・アレグザンダーになるとより明瞭になります。アレグザンダーは、何もないところに人工都市を出現させるようなモダニズム様式にもとづく都市計画の発想——その典型がル・コルビジエのチャンディーガルでした——を「ツリー」と呼び、「都市はツリーではない」という表現によってそうした発想を厳しく批判しました（後の資料を参照）。彼の建築は「ポストモダン」のパイオニアとなるのですが、それは近代（モダニズム）の持つ垂直性に対する彼の批判的な姿勢に由来するといえるでしょう。そして彼はツリーという単一原理に向かって全要素が求心的な形で収斂してゆく体系としての垂直性に対し、部分要素の集合がそれぞれの独自性を持ちながら横断的・水平的な形でゆるやかに統合される「**セミ・ラティス**」という概念を対置します。

日本にあるアレグザンダーの唯一の作品である埼玉県入間市にある盈進学園東野高校の建物を見ると彼がイメージしているものを捉えることが出来るでしょう。ゆったりと横に広がるキャンパスの造作には明らかに垂直性を志向するモダニズム様式とは異質な性格が現れています。そしてアレグザンダーが「ツリー」を批判する根拠として、それが「心地よくない」といっていることは注目に値するでしょう。



チャンディーガルの建築群
(ル・コルビジェ)



盈進学園東野高校
(クリストファー・アレグザンダー)

⑫垂直と傾斜・・・ツリー型の思考からセミ・ラティス型の思考へ

さて建築を素材としながら「垂直と傾斜」という問題を追ってきたわけですが、どうやら問題の核心は「ツリー型の思考からセミ・ラティス型の思考へ」という形で定式化することが出来るようです。これが本章の冒頭で述べた垂直存在論と傾斜存在論の対比という問題の核心と重なってゆきます。

先に垂直性が求める体系のあり方に関連し、**理性の働きの絶対化**と偶然的なもの・不確かなものとしての**感覚や感情・情念の排除**に言及しました。それによって生まれる自己完結的な閉じた合理性（合目的性）において人間の思考や知は、まさにツリー状に垂直な形で単一の目的に向かって収斂してゆくのです。

感覚や感情・情念の世界はそうしたものと異なります。そこには本質と現象、普遍性と個別性というような排他的な二分法は存在しません。あらゆる感覚や感情の形が遠心的な形で分散しながら現れては消え、また姿を変えて現れるのです。ではそれは不確実でたらめな世界なのでしょうか。そうではありません。

⑬五感の統合と共通感覚

ここで「美的なもの」をめぐる議論の中で取り上げた「**共通感覚**」という概念にもう一度触れておきたいと思います。特に共通感覚の持っている五感の統合作用としての側面がここでは問題になります。

共通感覚は五感のそれぞれの個別的な働きを統合する土台としての役割を果たすのですが、その際にその統合の仕方が求心的ではなく**遠心的・離心的**であることが重要な意味を持ってきます。

すなわち共通感覚は、それぞれの感覚の個別性・偶然性を決して否定することなく、言い換えればそれぞれの感覚の違いをなくすことなく、ゆるやかに統合するのです。つまりその統合のあり方は決して閉じた体系的な形を取らず、**横断的・水平的な形**を取ることです。

理性がツリー型であるとすれば共通感覚のもとに遠心的・離心的に統合される感覚作用

はセミ・ラティス型であると言い換えてもよいでしょう。

このような共通感覚を核としながら感情や情念の作用をも含む人間の心性的な世界が構成されます。それは決して体系的に閉じることのない、開かれた、そしてつねに生成と変化を繰り返す世界です。と同時にそれは決してでたらめで無秩序な世界ではなく、**横断的・水平的な形でゆるやかに統合**され、一定の秩序とそれに支えられた確かさを有している世界でもあります。

こうした心性的な世界に根ざしながら形成される思考および知のあり方が存在します。18世紀スコットランド啓蒙学派の思想家たちはそれを「^{フローネージス}賢慮」(prudence)と呼びました。部分要素の固有性や違いの存在を許さない絶対的かつ普遍的な思考体系とは本質的に異なる、その都度違いや変化をはらみながら現出するそれぞれの個別的な状況や事態に対し柔軟に対処する「**智慧**」としての思考および知のあり方が「**賢慮**」なのです。

こうした「賢慮」の性格をつきつめてゆくと、世界を垂直から捉えるのか、それとも傾斜において捉えるのかという二者択一の問題が必然的に現出してきます。近代の歴史性の深まりの中で、人間の知および思考のあり方からいつしか「賢慮」の側面が失われていったことがここであらためて問われなければなりません。

つまり理性にもとづくツリー型の、例外を許さない絶対的に均一な体系を志向する態度につながる垂直性が近代の知および思考の主要な流れになっていったのに対し、「賢慮」の意味を問い直すことは、感覚や感情・情念の世界を含みこむつねに「違い」に対して開かれた、**非完結的な智慧の実践**を志向する態度を取り戻すことにつながるということです。

この章の最初に名を挙げたドゥルーズは、明らかにアレグザンダーの考え方に触発されながら、そうした智慧の実践の涯に見えてくる世界の基底的なファクターを「**リゾーム**」という言葉で規定付けました。リゾームは「地下茎」を意味する言葉です。まっすぐ上に向かって垂直に伸びてゆくツリーの幹に対して、リゾームは地下世界においてまさに横断的・水平的に自らの存在の広がりや形づくってゆくのです。

⑭ 垂直存在論と傾斜存在論との対比

このような垂直存在論と傾斜存在論の対比は、ホスピタリティを考える上で重要な意味を持っています。とりあえず結論的にいえば、**垂直＝ツリー型のモデルはその閉じた体系性ゆえに、ホスピタリティの土台となる内なる生命的なものを排除し抑圧する**ということです。この排除・抑圧には公権力の持つ抑圧性がしばしば結びつきます。

例えばゴシック様式が中世の教会権力の絶対性と結びついていたこと、あるいはモダニズム様式が近代国民国家と産業資本の結合の上に成立する権力構造と対応していることを想起してみれば、それは明らかです。

またこれまで言及してきませんでした、垂直性がしばしば建築におけるモニュメンタルな性格と結びつくことも指摘しておいてよいと思います。壮大さや威圧感を伴うようなモニュメンタル建築（戦勝記念碑・凱旋門・記念堂など）は、公権力が自らの正統性や支

配力を誇示する絶好の手段でした。ナチス・ドイツやスターリン時代のソ連のような全体主義国家がモニュメンタル建築を非常に好んだことはそのあたりの事情を物語っています。

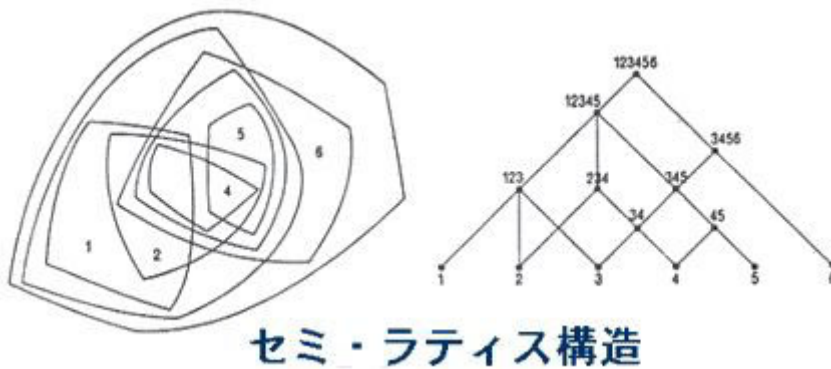
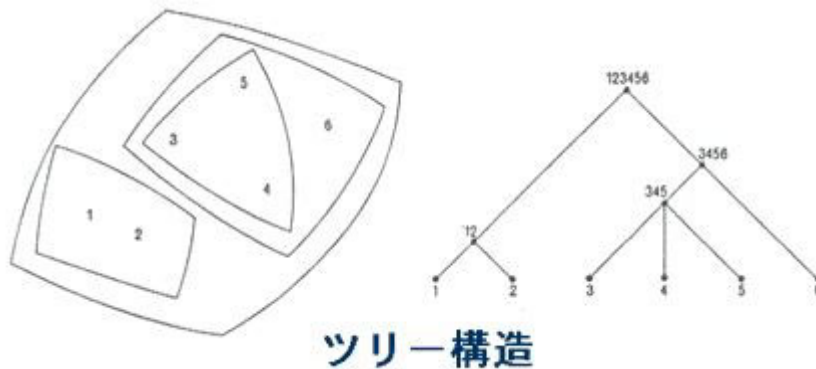
ところで先にガウディがスペインの被差別的な辺境であるカタルーニャのバルセローナ出身であることに触れました。このことはガウディの反垂直性の建設の持つ意味を考える上で重要だと思います。つまりガウディにおける反垂直性は、ちょうどモニュメンタル建築の持つ権力性の対極に位置しているのです。

あらゆる抑圧や排除に抗する反権力的な辺境性にこそ、反垂直性の根本的な意味があるということです。反垂直性の帰結としてのセミ・ラティス＝リゾーム型のモデルの持つ意味もまたここにあります。ここでいう権力性と反権力性の対立は必ずしも政治的なものだけではありません。むしろ重要なのは、**権力性とは生命的なものへの抑圧に他ならない**ということです。さらにいえば**権力性とは「心地よさ」の否定を意味している**ということでもあります。それは同時に多様性や偏差・逸脱の否定を意味することはいうまでもありません。

このように見てくるとき、垂直性の涯に見えてくる権力性がホスピタリティの根源的な否定のあり様であることは明らかでしょう。ドゥルーズの傾斜存在論的思考はこのことを私たちに教えてくれるのです。

【参考資料】

* 1 : ツリー構造もセミ・ラティス構造も、システム内の諸要素どうしの結びつき方あるいは集合間の包含関係のあり方を示す言葉である。ツリー構造のシステムでは、任意の2つの部分集合(セット)は、一方が完全に含まれるか、全く無関係かのどちらかである。セミ・ラティス構造のシステムでは、オーバーラップする(重なり合う)部分集合(セット)がいくつか存在し、そのオーバーラップしている部分もまたひとつの部分集合(セット)として成立する。これらは次のように図示される。



* 2: 「パタン・ランゲージについて。パターン・ランゲージ(pattern language)はクリストファー・アレグザンダーが提唱した建築・都市計画にかかわる理論。

アレグザンダーは人々が「心地よい」と感じる空間を分析して、253 のパターン(形を作るルール)にまとめ、『パターン・ランゲージ』という著作にした。パターンの例を挙げると、「小さな人だまり」「座れる階段」「街路を見下ろすバルコニー」などがあり、これらは家を建てたり、まちづくりのルールを決める際に役立つヒントとなっている。アレグザンダーによればこれらのパターンは各国の美しい街や住まいに共通する普遍的なもので、かつては誰でも知っていたものであるが、急激な近代化の中で忘れられてしまったものである。

まっさらな土地に直線の広い街路を造り、高層ビルを建てる、といったかつての都市計画の理念とは正反対であり、既にあるまちの文脈を読み、狭い路地や目にとまる植栽、窓からの眺めといったヒューマンスケールな要素

が重視されている。

こうしたパターンを見出すのは住まい手や住民自身であり、建築家はその過程を手助けして、実際の形になるよう設計・施工の監理を行うことが役割になる。

日本にもパタン・ランゲージの発想が紹介され、埼玉県川越市で 67 のパターンからなる「川越一番街 町づくり規範」が作られるなど、まちづくりのルールに取り入れられている。アレグザンダー自身による実践の例として、日本の盈進学園東野高校(1985 年)があり、学校関係者がパターンを見つけ、キャンパス計画を作っていた」。(Wikipedia より)

* 3: リゾームについて

現代フランスの哲学者ジル・ドゥルーズと精神分析学者フェリックス・ガタリの共著『千のプラトー』で用いた基本用語。西洋の伝統的形而上学が単一の原理から出発して分岐してゆくツリー(樹木)状の存在モデルとそれに対応する思考形態をとってきたのに対して、ドゥルーズ／ガタリはリゾーム(地下茎)状の存在モデルと思考形態を提唱する。**それは特定の中心をもたず、それぞれ異質なものが異質なものと接合されながら、始まりもなく終わりもなく、多方向にまた重層的に錯綜しながら延びてゆく。**当然リゾーム的思考は、パラノ(固着)よりもスキゾ(分裂)、定住性よりは遊牧性(ノマドロジー)を志向する。彼らは、垂直にそびえ立つ樹木のイメージに従って大体系を構築し、そこに組みこまれないすべてのものを排除してきた西洋の哲学的思考を疑問に付し、そうした樹木を支えている地下のリゾームをモデルに、発想の根本的転換を図ろうと企てているのである。

(4) オープンであること

以上のような形で見てきたホスピタリティ問題に関して、最後に今まで挙げてきた作業仮説を総括する意味で掲げておきたいのが「オープンであること」という作業仮説です。

というのもこれまで取り上げてきた作業仮説、あるいはその背景をなしているホスピタリティの原理的な認識を踏まえるとき、おのずからそこにホスピタリティの実践的な倫理の根本基準として「オープンであること」、つまりつねに開かれていることの大切さが現れてくるからです。

① 公共性の概念

ここで「公共性」という概念を通して「オープンであること」について考えてみます。日本語で「公共性」というと、「公共の福祉のために個人の権利はある程度犠牲にされてもやむをえない」というような使われ方をするのが一般的です。つまり個々人の個別性、私性と公共性が二項的に対立させられた上で、個別性、私性の側が公共性に服さねばならない、つまり公共性のほうが個別性、私性よりも上に立つという考え方が、日本語における公共性という概念の一般的な理解の前提になっているということです。

公共性という言葉に含まれる「公」という文字は「おおやけ」と音読されます。この「おおやけ」という言葉はもともと語源的には「みやけ」という言葉に由来します。「みやけ（屯倉）」は大和の大王政権が直接統治した土地を表す言葉です。その領地で収穫された稲を貯蔵する倉庫「やけ」があったことからこの名で呼ばれるようになりました。つまり「おおやけ」の語源である「みやけ」が表しているのは国家＝お上という垂直的権力の所在とその統治のあり方だということです。公共性という概念には明らかにこの「おおやけ」の文脈が投影されています。ただし公共性という概念はいうまでもありませんが翻訳語です。そして実は公共性という概念が国家＝お上の個々人に対する優先性を表すようになった過程には、この言葉が翻訳語として成立する際における、「おおやけ」の原義と呼応する極めて強い意味の絞り込みがあったのです。

政治学者の齋藤純一によれば（『公共性』岩波書店参照）、公共性という概念に対応する英語は三つあります。すなわち“official”、“public”、“open”です。このうち今述べたような公共性の日本的な理解に主として対応しているのは“official”です。なぜならこの言葉は公権力を背景とする制度的な「おおやけ」性を表しているからです。つまり「お上」性としての公共性です。さらに“public”もある程度対応します。というのも“public”という言葉は、共通性・均一性を表しているからです。つまりこの言葉は逸脱や違いを許さない同質性を意味しているのです。もちろん公共性が複数の人間に対して開かれた共通の場を基礎とする以上、“public”であることが不可欠な要素であることはいうまでもありません。しかしその共通性が上から制度的な権力作用を通じて押し付けられる強制的な画一性や均質性になったとき、その意味は大きく変質してしまいます。それはもはや本来の意味での公共性ではなく、権力的な「お上」性でしかないのです。ではなぜそうなるのか。実は日本語の公

公共性の概念には三番目の”open”の要素がまったくといっていいほど欠落しているからなのです。そして公共性の本来の意味・意義にとってもっとも重要なのは実はこの”open”なのです。

②” open” =開かれていること

“open”としての公共性は、「お上」性として現れる強制力を伴った”official”な、つまり公的・制度的な権力と、他者との何らの共通性も持たない、いわば「私欲」の世界として閉ざされている「私性」、すなわち”private”であることとの間に広がる、多様な個々人がそれぞれの異なり・違いを発揮しながら自由な形で共通性の形成を目指して自己表現を行う非制度的な場を意味します。それは、誰もが参加出来るという意味で開かれており、またそれぞれの個々人がその場に向けて自由に、自発的に自己を開いてゆく＝「あらわれ（*appearance*）」として登場する、という意味でも開かれている場です。こうした”open”のとしての公共性の場のあり様は、例えば『モモ』におけるモモと町の人たちの対話の場を通して具体的にイメージ出来ると思います。あの場で町の人たちの一人ひとりが話す一聞くとこの関係を通して自分を表現しながら自分自身の本来のあり方に目覚めてゆく過程は、まさに”open”であることの真髄を示しています。ここで、この問題を考える上でもっとも重要な本であるドイツからアメリカへと亡命した政治学者ハンナ・アーレントの『人間の条件』（邦訳 中央公論新社）中の言葉を引用しておきましょう。ちなみにアーレントは、明らかにユダヤ系ドイツ人であった自身の苦難に満ちたナチズム時代の体験を踏まえてこの言葉を発しているのです。「共通世界の条件のもとで、リアリティを保証するのは、世界を構成する人びとすべての「共通の本性」ではなく、むしろ何よりもまず、立場の相違やそれに伴う多様な遠近法の相違にもかかわらず、すべての人が同一の対象に係わっているという事実である。しかし、対象が同一であるということがもはや認められないとき、あるいは、大衆社会に不自由な画一主義が現れるとき、共通世界はどうなるだろうか。そのような場合には、人びとの共通な本性をもってしても、共通世界の解体は避けられない。この場合、普通、共通世界の解体に先立って、共通世界が多数の人びとに示す多くの側面が解体する。こういうことは、普通、暴政の場合に見られるように、すべての人がもはや自分以外の人と同意できないほど根本的に孤立している場合に起こる。しかし、それは、大衆社会や大衆ヒステリーの場合にも起こりうるのであって、その場合は、すべての人が、突然、まるで一家族のメンバーであるかのように行動し、それぞれの隣人の遠近法を拡張したり、拡大したりする。この二つの事例において、人びとは完全に私^{プライベート}的になる。つまり、彼らは他人を見聞きすることを奪われ、他人から見聞きされることを奪われる。彼らは、すべて、自分の主観的なただ一つの経験^{デプライヴド}の中に閉じ込められる。そして、この経験は、たとえそれが無限倍に拡張されても単数であることに変わらない。共通世界の終わりは、それがただ一つの側面のもとで見られ、たった一つの遠近法において現れるとき、やってくるのである」（『人間の条件』志水速雄訳 中公文庫 86～7頁）。

③ホスピタリティの共通基盤としての「オープンであること」

個々人が、真に自分自身に目覚め、自分と他人の違いを自覚し、自発的な自由を自分の責任において引き受けながら、同時に他者とのつながりを求め、他者とともに共通な世界を形成し、真の意味での友愛関係を作り出すということ、それは、自らの内なる生命の時間の発現にとってもっとも大切な条件です。というのもそこにしか本当の意味での自己覚知 (selfawareness) はありえず、またそれに根ざした真の「快さ・心地よさ」もありえないからです。そして”open”であることが、それを可能にしてくれるのです。それは、今まで様々な角度から作業仮説を立てながら見てきたホスピタリティの成立条件の基底のところに、この「開かれている」こと、”open”であることが本質的な形で関わっているということを示しています。ホスピタリティが実践される場、例えばホテルや病院 (=ホスピタル) などは、まさにそうした場であり、またそうした場であらねばならないのです。

(5) まとめ

以上のような形でホスピタリティに関する作業仮説を立てることによって、私たちはより具体的かつ理論的な広がりを持ったかたちでホスピタリティ問題にアプローチするための前提を明らかにすることが出来たと思います。

もう少し立ち入っていると、これらの作業仮説を立てることにはおおざっぱにいて二つの大きな意味がありました。

一つは、「ホスピタリティ」というまだ適切な日本語訳語の定まらない言葉——原義の「異人歓待」では、私たちの生きている現代社会の課題として「ホスピタリティ」という概念を捉える上で狭すぎます——の意味を、よりふくらみを持った、具体的な社会や文化のイメージに結びつけながら理解し、さらにそうしたイメージを分析してゆくための方法概念として応用するための媒介項としてこれらの作業仮説を設定したということです。それは、これらの作業仮説が、これまでの人類の社会や文化の長い歴史、さらにはそうした歴史の中で形作られてきた様々な成果を、ホスピタリティの観点にたつて再解釈するための枠組みであることを意味するとともに、ホスピタリティを体現する社会や文化のあり方を具体的にイメージしていただくための手がかりとしての意味も持っているということを示しています。

今回の報告では、これらの作業仮説を使って具体的に社会・文化現象や歴史現象を分析することを部分的には行っているとはいえ（特に後出の琵琶湖湖畔地域フィールドワーク検証参照）、基本的にはまだ仮説の提示の段階にとどまっており、これらの仮説を用いた包括的な分析とそれに基づくホスピタリティを体現する社会や文化の具体像の提言にまでは至っていません。これは次年度の中心的な課題になります。

さて第二の意味は、今回提示した作業仮説がいずれも基本的にホスピタリティの実践にあたっての個々人の行為次元と社会的な次元の関係づけという問題意識を含んでいるとい

うことです。それは、まず何よりもホスピタリティの基本条件である「快さ＝心地よさの実現」が、個々人の生命・生活の営みの場においてのみ具体化されることに現れています。つまりホスピタリティは基本的に個々人の生命や生活の具体的な場やそのあり方を通してのみ現実化されるということです。その意味で私たちはホスピタリティにおける個々人の目覚め・気づきを重視します。それなしにはホスピタリティを実現することは出来ないからです。しかし同時にこの個々人における生命・生活の場は、決してそれ自体で完結し閉じている場ではありません。そこには様々な他者との関わりが存在します。ホスピタリティの実践が他者との出会い・コミュニケーションから始まる以上それは当然のことなのですが、他者との関わりに対して開かれていること、あるいはその再確認は、作業仮説の最後に挙げた「オープンであること」とも関わる重要なポイントとなります。そしてこのことは、個々人の生命・生活の場におけるホスピタリティの実践が、より普遍的な広がりを持つ社会的な次元においてホスピタリティが持っている社会そのものの設計原理としての意味に接合されてゆく根拠ともなります。ここで挙げた作業仮説はいずれも個々人の次元でのホスピタリティ実践の指針としての意味を持つと同時に、ホスピタリティを体現する社会や文化のあり方を理念的・規範的に指し示す普遍的な設計原理としての意味も持っています。ただここで一言附言しておくならば、ホスピタリティ問題における個々人の実践の次元と社会的次元の関係は、これまでであったような、個々人のはるか上方にある公的な理念や思想が絶対的な指針・指令として個々人の実践を拘束するようなあり方（かつての全体主義社会）とも、その逆に個々人の実践がそれぞれでバラバラに自分の私的な利害だけを追求するだけで、いわばそうした個々人の私的実践の数量的総和が社会的次元を形作っているようなあり方（現在の市場原理主義社会）とも違います。まだ十分に具体的な形では

いえないのですが、**個々人が自分自身の生命や生活を自分自身の培ってきた自己技術（self-technology）**によって制御・統御しながら、敵対や命令や競争などとは本質的に異なる相互理解・許容・互惠・友愛を通して、言い換えれば自分の自己技術の肯定が同時に他人の自己技術の許容・承認でもありうるような関係を通して社会を形成してゆくようなあり方、つまり徹底的に個であることを追求すること、より正確に言えば個的な次元における自らの内なる生命への覚醒（self-awareness）がそのまま社会的普遍性への回路となりうるような一個の「自己技術＝倫理」のあり方が、ホスピタリティを体現する社会の原理となるのではないかと思います（ミシェル・フーコー『性の歴史』第二巻「自己への配慮」参照）。

この点を踏まえて、今まで挙げてきた作業仮説のそれぞれの意味についてあらためて整理しておく、(1)における「二分法の克服」「持続可能性」は、ホスピタリティ問題を考える上での**もっとも基礎的な原理に関わる作業仮説**ということになります。ホスピタリティが私たちの世界を構成する基本原理として作動するとき、そこにどのような方向性、性格が現れるのかということをも明らかにするための作業仮説です。この作業仮説を通して、現在近代産業社会の最終段階にさしかかりつつある私たちの世界の向かうべき方向が示さ

れるとともに、現在の段階における様々な社会的実践のホスピタリティを尺度とする評価・分析が可能となります。

(2)における「美的なもの」「歴史と伝統」は、ホスピタリティが個人個人の日常的な実践において作法・表現として現れる際に、その規範・枠組みとなるものを明らかにするための作業仮説です。このことによって個人の生活や倫理の次元におけるホスピタリティのあり方の土台が明らかになります。

(3)における「時間」「垂直から傾斜・曲線へ」という作業仮説は、ホスピタリティを個人の次元および社会・文化の次元において共通につらぬいている基本構造・要素を明らかにするためのものです。それは(1)の世界構成上の基礎原理としての次元と、(2)の個人の実践の規範・枠組みとしての次元を媒介しながら、ホスピタリティの実践と具体化へと向かうための基本的な条件を明らかにします。これらの作業仮説によってはじめて、現在の段階における世界の中の様々な諸現象を、ホスピタリティ概念を基準とした形で具体的に分析・評価し、それを踏まえて方向付けを行うことが可能となります。

そして(4)「オープンであること」は、以上の諸作業仮説に共通して底流しているホスピタリティのもっとも基本的な契機、すなわち「それぞれの持っている個性の無限ともいえる多様性が肯定されつつ、同時にその個性が他人との関係に向かってつねに開かれており、それを通じて“わたし”と“あなた”、“彼”、“彼女”とのあいだの共通世界が形成されてゆく」ことを指し示しています。

ホスピタリティの原理はちょうど地下水脈のような形で社会や文化における個々の実践的な場に到達します。それはまさに個々の場の具体性と一体的にしか現れないのです。しかも地下水脈のように目立たない形でその場に埋もれながら。だからこそ私たちは個人個人の次元における覚醒を重要視するのです。ある意味でホスピタリティ問題にはどんな場面からもアプローチ出来ます。ホスピタリティのあり方はどんな個別的具體性からも見えてくる可能性を持っているからです。と同時にホスピタリティの持つ普遍的位相・次元を決して見失ってもいけないのです。

この難しい課題に次年度は作業仮説に基づく分析を通じて迫ってゆきたいと思います。

5 フィールドワーク検証

持続—循環型社会のモデルとしての琵琶湖周辺地域の生活文化

第一回フィールドワークとして、琵琶湖周辺地域の調査を実施しました。今回は滋賀県高島市新旭町針江地区、滋賀県近江八幡市の水郷地区を訪れ、地元の方々のお話を伺うことによって、単に知見を深めるというだけでなく、私たちがホスピタリティ研究を進めるにあたって立てた諸概念、諸仮説の検証という意味からも多くのことを学ぶことが出来ま



した。その大きな契機となったのは、この地域に「水の循環を土台とする持続—循環型社会のモデル」が生きた形で存在するということでした。

周知のように生物のからだの70～80パーセントは水から出来ています。水はあらゆる生命活動の源泉といえます。だからこそ生命の営みにとって水がもっとも重要な物質ということが出来ます。しかし水道の蛇口をひねれば水が出てくることを、あるいはコンビニでミネラルウォーターを買うことを当たり前で思っている生活の中で、私たちはそうした水の重要性をともしれば忘れがちです。そもそもこのホスピタリティ・プロジェクトが目指しているのは、近代産業社会の再生産サイクルの中で抑圧され隠蔽されていった「内なる生命の時間」への、さらにはそうした「内なる生命の時間」を通して生命が持っている自然の時間やリズムとの根源的な共鳴関係への目覚め・気づきを通して近代産業社会以後の新しい社会・文化・生活モデルを構築することでした。とするならば、生命の根源としての水の問題、より正確に言えば水の持つ生命の営みの根源との関わりをもう一度見つめ直すという課題は、私たちのホスピタリティ・プロジェクトにとってたいへん大きな意味を持っていることになるはずです。

●持続型社会における代謝・循環プロセスの土台としての水の循環

このとき水の持つ意味を捉え返す上で重要なポイントとなるのが「水の循環」であることに気づかされたことが、今回近江琵琶湖畔地域を訪問して得た最大の成果であったと思います。すでに持続可能性の項で言及しましたが、持続可能性を土台として成立する「共同体」型の社会においては代謝・循環プロセスが最も重要な柱となります。近代産業社会の最大の問題点の一つは、そこにおいて支配的となっていた再生産サイクルの下でこの代謝・循環システムの定常性が失われてしまうということでした。このことは水の問題にも当てはまります。そもそも人間の暮らしのおおもととしての代謝・循環システムにとっ

て重要な柱になっているのは、雨が降り、それが地下水となって大地に貯えられ、その水が湧水やそれを源泉とする川、湖沼となって地表に出て様々な生命の営みを支え、ふたたび大地や海に戻って雨のもととなる水蒸気を形成するという水の循環です。そこにはまず生命自身の代謝・循環システム（母親の羊水の中ではぐくまれた生命の生誕から死へ至るサイクルおよび水・食物の摂取と排泄のサイクル）が密接に関連しています。それは、生命をはぐくむ自然環境そのものもまた水の循環に依存していることを意味します。水の循環の中で生命の循環は営まれているといってもさしつかえないでしょう。このことは大地・自然環境と密着した農の営みを中心とする生活環境においてとりわけはっきりと現れています。

●都市生活環境における水の循環の遮断

ところが近代産業社会の都市生活環境は、こうした水の循環と生命の循環の連関を遮断してしまいます。例えば樹木が伐採され地表がコンクリートに覆われている都市では、雨水の地下への浸透と貯えが不可能となるため、降った雨水はほとんどが下水道を通過して川等に放出されてしまいます。そして産業活動や家庭生活などで使われる水は水の生産工場ともいべき浄水場から送り出され、いったん使われて汚れた水は排水として水の処理工場としての下水場へと送られて処理された後に放流されます。そこにおいては水の循環と生命・生活の循環は完全に切り離されています。このようなものとしての上下水道システムが都市型の生活環境にとって不可欠なのは、裏返していえば本来あるべき水の循環、そしてそれに依拠した循環－持続型の生活モデルが不可能となっていることの現われといえるのではないのでしょうか。ちょうど循環－持続型の共同体モデルが解体した後で再生産サイクルが現れるように、水の循環に依拠する循環－持続型の生活モデルが解体した後の、水に関する再生産サイクルとしての上下水道システムが現れたということなのではないかということです。もちろん現在の社会において上下水道システムが必要不可欠なものであることは明らかです。あくまでそれを踏まえた上ではありますが、現在の社会において支配的な都市生活環境における水をめぐる状況が、生産から消費へのサイクル、さらにその後に残る廃棄物の処理という再生産サイクルと本質的に同型的であることには留意する必要があると思います。つまりそこには生命・生活の循環のモデルと有機的に結びついた水の循環モデルは存在していないということです。

ところが近江琵琶湖畔地域において今回実際に体験した地元の方たちの生活には、都市生活環境においては決定的に失われてしまった「水の循環に根ざした暮らし」の姿がありました。それは再生産サイクルとは本質的に異質なものとと言えます。いくつかのポイントや問題の契機・要素に即しながら、この地域の生活・暮らしと結びついた水の循環のあり方、性格について見てゆきたいと思います。

●琵琶湖湖畔地域の水の循環

①第一の契機・要素 ー水の循環構造ー

琵琶湖という日本最大の湖を持つこの地域には、まず琵琶湖の水を軸とした循環構造が存在します。琵琶湖から流れ出る川（例えば針江大川）はもちろん、無数に広がる堀（クリーク）が、まるで血管か神経系のように琵琶湖畔地域を覆い、そこで営まれる農業、漁業を中心とする生活の基盤となっています。それに加え、針江地区には比良山系に降った雨が地下にしみこんで形成された地下水脈が存在し、そこからの湧水がもう一つの水の循環構造を形作っています。時間をかけて地下へとしみこんでいった水がふたたび地表で出てくるのには200年かかるそうですから、この循環には分厚い時間の層もまた堆積しています。つまり水の循環の問題が、**大地・地球の根源的な時間の問題**でもあることが明らかになっているということです。

②第二の契機・要素 ー生命体の循環ー

水の循環に組み込まれる人間をはじめとする生命体の循環です。水はまずいうまでもなく飲料水として生命体の中に入ってゆき、生命活動の維持の土台となります。人間だけではありません。水を糧として生きる多くの水中生物（魚、貝、えび、藻など）もまたこの循環を通してその生命活動を維持しています。農作物もまたこの水を糧としていることはいうまでもありません。そこには人間＝人工の世界と自然の二分法は存在せず、両者が一体化した有機的な全体性が形作られています。

③第三の契機・要素 ー生活の循環ー

このホスピタリティ研究の課題にとってもっとも重要な第三の循環があります。それは、この水の循環によって可能となり、支えられているこの地域における生活の循環です。そのシンボルが針江地区の「かばた」に他なりません。「かばた」こそは、水と生活の接点であり、水と生活の全体を包み込む循環の結節点です。そこでは米が炊が



れ、野菜が刻まれ、魚がさばかれます。また「かばた」で飼われる鯉が生ごみや残飯をえさとすることによって、廃棄物が循環の外へと排出されること、それによって環境に負荷をかけることが回避されます。そして「かばた」の水は、湧水から「かばた」に貯められた後、今いったような過程を経て、町を縦横に走る水路を通して琵琶湖に還流し、おそらくはふたたび水蒸気から雨になって比良山系に降って地下水脈に回帰するのです。循環が人間と自然の間の二分法的な弁別を超える契機であることは明らかです。さらにこうした水の循環は針江地区の生活の作法・リズム・規範ともなって

います。水を汚さないように暮らすことや地域の協働によって水の循環を維持してゆくことは、水の循環の産物（魚介類、野菜）で生活を支えてゆくこと、つまり水の循環の恩恵によって生活を営んでゆくことの基盤となっています。そこからは大量生産—大量消費のサイクルとは異なる、定常的な持続可能性によって支えられている生活のモデルが見えてきます。琵琶湖でとれる魚介類、自分の畑の野菜、そして鮎ずしや琵琶湖の小魚の醤油煮、つくだに、野菜のつけものなどの保存食料からなる日常の食生活は、まさしくそうした持続可能な生活モデルの象徴といえるのではないのでしょうか。それを可能にしているのが「かばた」において**結節する水の循環・生命の循環・生活の循環の三層の有機的な一体構造**なのです。針江地区にコンビニはおろか、ほとんど商店を見かけないのは、こうした持続可能な生活モデルが貨幣を介する生産—消費サイクルを必要としないからだと思います。つまり針江地区の生活は基本的に再生産サイクルとは無縁であるということです。さらにいえば、こうした**循環のすべては決して単一**の中心によって統御されるシステムによってではなく、**地下水脈や川・水路にそくしたリゾーム＝セミ・ラティス型のゆるやかで遠心的なまとまりのうちにあることが重要**だと思います。針江地区の町並みのごくふつうの外観は、その持続と循環の心臓部がリゾームともいうべき地下（地表下）における水脈のつながりにあることの逆証明になっています。

こうした針江地区の「水の循環にねざした暮らし」の姿・かたちは、私たちのホスピタリティ研究における「二分法の克服」「持続可能性」「歴史と伝統」「時間」「垂直から傾斜」等々の作業仮説において示された内容を体現するものとして捉えることが出来ます。針江地区を訪れることはまさに、理念・概念の次元で提示されたホスピタリティ作業仮説の内容が具体化される瞬間を体験することであったと思います。

もちろん針江地区にせよ、その他の琵琶湖畔地域にせよ、近代産業社会の再生産サイクルにどっぷりつかっている現在の日本社会の中のささやかな例外にすぎないという見方は可能です。針江地区でもかばたの使い方を知らない若い世代が増えてきているそうですから、あるいはもう10年もすれば水の循環にもとづく持続可能な生活モデルは消滅してしまうかもしれません。じっさい一日目の琵琶湖の漁師さんのお話し、二日目の近江八幡の船頭さんのお話しにしても、琵琶湖の水をめぐる状況が現在危機的などころへと来ていることを強く感じさせるものでした。だからこそ大事なことは、琵琶湖畔地域の水を土台とする生活文化から見えてくる、現在の再生産サイクルのモデルに対して本質的な意味でのオルタナティブとなっている生活モデルの意味をより普遍化しながら捉えることではないでしょうか。つまりその意味を、この地域にとどまらない持続



一循環型社会モデルの構築という課題につなげてゆくことです。かばたに象徴される、水の循環を通した生命の根源への共鳴の感覚を大事にすることが出来るような社会モデルの構築は、決して後ろ向きの課題ではなく、むしろもっとも先端的な課題であるはずで

【参考資料1】

すべての既知の生命体にとって、水は不可欠な物質である。生物体を構成する物質で、最も多くを占めるのが水である。核や細胞質で最も多い物質でもあり、細胞内の物質代謝の媒体としても使用されている。通常、質量にして生物体の70%-80%が水によって占められている。生きている細胞には(理想的な溶媒である)水が多く含まれており、生命現象を司る化学反応の場を提供し、また水そのものが種々の化学反応の基質となっている。体液として、体内の物質輸送や分泌物、粘膜に用いられ、また高分子鎖とゲル化することで体を支える構造体やレンズにも利用されている。クマムシのように厳しい環境にも耐えられる生物は、体内の水分を放出し、不活性な状態をつくり出すことができる。

なお、生物は太古の海で誕生したと考えられている。生物の化学組成と海水の組成がにていることもその根拠の一つである。従って、水中生活が生物の原始的な姿であると見てよい。陸上のように、常に水につかいていない環境では、生物にとって最も重要な問題の一つが水の確保である。陸上の無脊椎動物では、周囲が湿っていないければ活動できないものも多い。陸上生物に見られる進化的形態の多くが水の確保や自由水のない環境への適応である。クマムシの場合も、頻繁に乾燥にさらされる環境への適応として、休眠の能力が発達したと考えられている。(wikipedia より)

【参考資料2】

<滋賀県高島市新旭町針江>

<http://www.geocities.jp/syouzu2007/>より抜粋



- 新旭町は、滋賀県の北西部、高島市の中央に位置し琵琶湖の西岸に面している
- 琵琶湖の北西部に位置しここには他所では見られない水の文化があります、又湖岸からは竹生島、対岸の伊吹山が綺麗に見える
- 「信頼と安心、思いやりといたわり」の気持ちでこの宝の水を大切に扱い川上の人を信頼し川下の人を思いやり信頼関係が強く育まれた町である

人口	新旭町	11,270人(平成17年)
	針江区	743人(平成17年)

<生水（湧き水）と川端（かばた）のある生活>

◆生水

- 湧いている一番キレイな飲み水であるが、それは当然のことながら近くにある川の水が地下を通過して、それがなにかの原因で出てくる。出てくる水も遠くに山が見えているわけでもどこから来たか分かっている。暮らす人たちにとってまさに生きるための「生水（しょうず）」である。
- 自分達を使う水にたいして責任を持っている。利用者が特定でき、排水がきれいである。飲むためのきれいな水と共に、生命にとって大事な生きた水がここにはある。また、この水を大切にできる精神が近所づきあいにもなり、常に常に人の顔が見える。

◆川端（かばた）

およそ3軒から6軒が共同で水を管理する

- ① 各家庭の元池（もといけ）から湧き出した生水は飲み水として活用される。
- ② 湧き出した一番綺麗な水が溜まる壺池（つばいけ）に入る。壺池の水はお料理、野菜の洗い水に、又洗顔に使われ端池（はたいけ）に流れる。地下水であることから水温が安定しており、冷蔵庫として活用されている。
- ③ 端池にはたくさんの鯉が飼われている。鯉は料理の野菜屑、茶碗や鍋釜の米粒など残飯をきれいに食べて、水路に汚れが出ないという浄化の仕組み。また米のとぎ汁などは微生物が分解してくれる。
- ④ 水は家の前の小川に入り、そして隣の端池に入りまた川に戻りやがて琵琶湖に流れて行く。
- ⑤ 山の木々が水を吸い始めると、湧水の量が減る。自然との循環。

●中川さん宅・・・井戸の深さ24m位、水温13度位（年中）

元池から湧水が壺池、そしてかばたへ。



完全な外かばた



お漬物を洗う

●松尾さん宅・・・井戸の深さは 23m 位、水温 13 位（年中）

本格的な内川端。外の元池より湧水が壺池、そして川端へ。



内かばた



家の中にかばたあり



壺池で野菜を洗い、鯉が鍋を洗う
野菜屑は流さないなどのルール有り

●三宅さん宅・・・井戸の深さ 24m 位、水温 13 度位（年中）

鉄管から壺池へそしてかばたへ。川でも洗物ができる。大きい物は川で、生活用水はかばたで。

○川端の水は家の中から湧き水が出るが、そこからオーバー・フローして一回り大きな生け簀に入った水は、隣の家に流れて、また隣の家へ。どんどん下隣へ移動していく。



外かばた



かばたの鯉に餌



水神様。いつも花が供えられている

●針江大川



○上流の人が汚物を流しては下流の人が安心して川の水を使えなくなるので、決して汚いものは流さない。水路の上流に住む人は下流の人を思いやり、下流の人は上流の人を信じて生活している。

○澄んだ水でしか育たない梅花藻(ばいかも*)が青々と茂る。年に一回川底の藻をみんな刈る。(昔は重要な肥料だった) 水源は湧水、そして約 100 軒の「かばた」から流れ出た生活廃水である。川渚には魚達が産卵しやすい工夫(むろ)がなされている。



* 梅花藻：キンポウゲ科の多年生水草。北海道・本州に分布。清流中に生育する。葉は三、四回分裂して糸状の細裂片に分かれる。夏、水面上に花茎を出し、梅花に似た径 1~2cm の白花を開く。梅鉢藻(うめばちも)。(大辞林より)

－ホスピタリティ概念のよりいっそうの深化と肉付けに向けて－

2006年度のホスピタリティ研究は、いくつかの作業仮説を立てながらホスピタリティ概念の検証と深化をはかろうとしました。こうした作業仮説を立てることの意味を単に検証をおこなうためのツール作りというところ限定することはできません。ホスピタリティが、行き詰りつつある現代の産業社会型＝マニュアル・サービス社会型の設計原理に代わる将来の産業・社会組織・文化・生活スタイル等々のモデルを決定づける中心的な理念・原理であることがますます明らかになりつつある中で、2006年度におけるホスピタリティ作業仮説づくりは、まずホスピタリティの理念・原理を具体的な社会や文化のあり方と結びつけた形で深化・明確化するためのプロセスとしての意味を持ちました。そしてさらにそれは、ホスピタリティを実践原理として個人と社会のそれぞれの次元において具体化し、それをホスピタリティが体現される社会や文化のあり方へとつなげてゆくための結節環としての意味も帯びてきました。そこには琵琶湖湖畔における循環－持続型社会モデルをめぐるフィールドワークの成果も結びついて、ホスピタリティの思想・理念の基盤がかなり明らかになってきたと思います。この成果を踏まえ、ホスピタリティ概念をより豊かなものにするという課題に向けて、研究推進にあたり今後留意すべき点を以下にまとめておきます。

(1) 循環－持続型社会モデルにもとづく共同体の形成

ホスピタリティ研究の最終的な目標は「循環－持続型社会モデルにもとづく生産者と消費者の直接的な結びつきを土台とする共同体」の構築にあります。つまりそれぞれの地域・場所環境に根ざした、「再生産サイクル型・汎用型ではない定常型・持続可能型の生産－消費ユニットがリゾーム／セミ・ラティス的に緩やかな形でアソシエイトされコオディネートされる共同体＝コミュニティ型社会モデル」の実現が、ホスピタリティ研究の中心的な課題だということです。

(2) 作業仮説の追加とホスピタリティ概念の深化・肉付け

その土台となる作業仮説をさらにいくつか提示しながらホスピタリティ概念の深化と肉付けを行ってゆきたいと思います。

●「資本」の組み換え＝貨幣資本からヒト資本・場所資本・環境資本へ

生産価値の中身を貨幣価値から自立させること＝貨幣交換商品から固有価値商品へ
(ブランドの意味を組み替えること)

●**労働のあり方の変容・組み換え＝集約型産業的労働のあり方の終焉へ**

(代替可能な労働力労働の垂直的な統合から固有な自己労働の横断的・水平的なネットワークへ)

●**様々な社会組織（企業・学校など）内のルール・指令系統・管理のあり方の根本的な編成替え＝上からの一方的な指令にもとづく従来型のマネジメントに代わる、遠心的・離心的な「マネジメント」（統御・統合技術）のあり方の創造**

集団的实践を通して組織全体の創造性や生産性を上げること（シナジー効果）が、個々の自己労働と対立したり、それを制約・抑圧し、結果的にオープンな多様性を押しつぶして均一化してしまうことがないようなマネジメントのあり方を追求すること（「マネジメント」という用語でよいかは検討の必要があると思います。例えば「自己＝社会統御技術」「自己管理技術」「ホスピタリティ・コオディネーション」などといった用語が考えられます）

（３）生産者と消費者の直接的共同体へ

例えば究極的には、一人一人の労働者＝生産者と一人一人の消費者がつねにネットワークでつながれ、消費者の求めるものに具体的・直接的に対応する体制が考えられるのではないのでしょうか。生産者の横のネットワークを拡大させれば、その対応分野は消費者の全生活史に対応することになります。マネジメントの意味は生産者と消費者のそうした関係の調整になります。「自己労働と自己消費の直接的な結合を通した生産者－消費者共同体へ」という課題。

（４）法改正や政策提言の課題

以上のような課題を実現するための社会的条件の整備として、関係する法律の見直しや政策の提言、ホスピタリティ教育プランなどの提言も必要になってきます。

（５）自己技術 - 倫理の原理としてのホスピタリティ

以上のような諸課題の根本問題となるのは、ホスピタリティを個々人の自己技術 - 倫理の原理として捉えることだと思います（自分自身の生命・生活を自分自身で制御し統括するための自己技術 - 倫理の確立。その根本にあるのは他に転用したり代替したりすることの出来ない固有な「快さ」の実現です）。同時にそれは他の人間とのオープンなアソシエーション（互恵・友愛関係）の形成のための倫理ともなります。

最近、「千の風になって」という歌が話題になっています。2006年大晦日のNHK紅白歌合戦のときにテノール歌手の秋川雅史氏が歌ったのでご存知の方も多いでしょう。北アイルランドのベルファストにおけるプロテスタントとカソリックの抗争のさなかに斃れた若いイギリス兵の残した詩がもとになったといわれるこの歌の日本語訳詩は、シンガーソングライターの新井満氏によるものですが、その簡素で平明な言葉の内容からは、百万言を費やすよりもはるかに雄弁に、「内なる生命の時間」の次元における人と人の、人と自然の交感に根ざしたホスピタルな生のあり方に向けた深いメッセージが伝わってくるように思えてなりません。この歌に表現されている感覚こそがホスピタリティの原点ではないかという気がします。「たましい」と昔から私たちが呼び交わしてきた言葉が表しているのは、私たちの内なる生命が、実はこの世界のなかに遍在するすべての生命の響きあいによって形づくられている大きないのちの流れの一部に他ならないということです。このたましいの、つまりは生命の遍在と交響こそが、「たましいの不死」という言葉によって語られてきたことの根拠に他なりません。私たち一人一人の内部を流れる生命の時間は、だからこそまるで「千の風」のように流動しながらたましいの交響する空間に向かってつねに開かれ、次々に受け渡されながらその空間のうちにいつまでもとどまり続けるのです。こうしたたましいの感覚に目覚めるとき、世界はそれまでとはまったく違ったものに見えてくるはずですが、それは、まるで母の手のような慈しみ、いとおしみをたたえながら、世界のすべてのものが私たちの生命の襷に触れてくるのを感じる瞬間であるはずですが、ホスピタリティの核心にあるのはまさにこうした慈しみ、いとおしみに満ちた世界を自分自身の全存在を通して感じとることであり、それを通して自らの内なる生命の時間へと目覚めることなのだと思います。ホスピタリティ研究は、そうした生命の交響しあう世界がけっして傷つけられることのない社会の実現を目指しています。

8 本ホスピタリティ研究の構図

<ホスピタリティのある持続可能な社会の実現に向けて>

現社会…

「マニュアル・サービス社会」化へ…産業文明の過度な進化による
＝利便性・効率性を極限まで高める＝自然性への抑圧と忘却
⇒臨界状況
例)自殺、薬物、アレルギー、ひきこもりなど壊れていく人間の悲鳴

今、発想の根本的展換が求められている

【提案:コミュニティ型社会モデル】

マニュアル・サービス社会

転換

ホスピタリティ社会へ

【研究の目的】

- ホスピタリティを体現する社会や文化を実現できるための普遍的設計原理の探求
- 循環—持続型社会モデルに基づく生産者と消費者の直接的な結びつきを土台にした共同体の構築の可能性の追求

【2006年度分析方法】

概念を理解するための媒介・方法として、4つの作業仮説

- ①原理に関わる仮説…「二分法の克服」から「持続可能性(サステナビリティ)へ」
- ②規範・枠組みとなるものの仮説…ホスピタリティの作法・表現としての側面「美的なもの」「歴史と伝統」
- ③ホスピタリティの“個人の次元”と“社会・文化の次元”とを共通に貫いている基本構造・要素を解明する仮説…「時間」「垂直から傾斜・曲線へ」
- ④ホスピタリティの最も基本となる契機・土台の仮説…「オープンであること」

<ねらい>

人類の内なる自然、生命の回復への呼びかけ、快さへの気づき・覚醒へ

「真の快く健やかな生活」を実現する

『循環—持続可能型の社会』に向けた新しい構想が必要

『快さ』を軸に再構成

原理的指針：ホスピタリティに他ならない

・相互了解
・許容
・互恵
・友愛
を通しての
自分自身の生命や生活
活動の肯定

競争・
敵対関係など無い

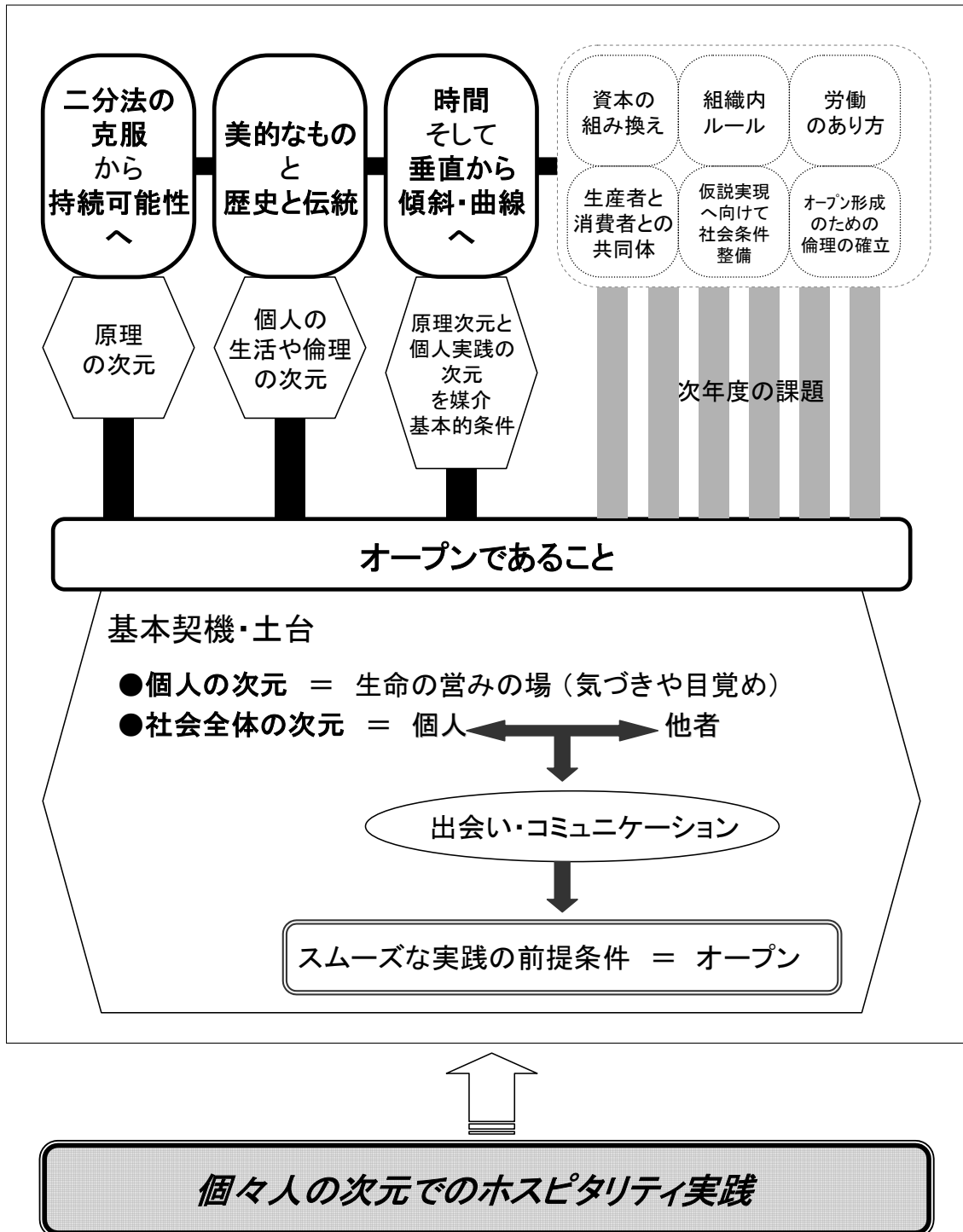
・相互了解
・許容
・互恵
・友愛
を通しての
他人の生活活動の許
容・承認

実現

(2007~その実現のためのプロセスと手法を明らかにしていく)

ホスピタリティを体現する社会の原理への到達

< 概念を理解するための媒介・方法＝作業仮説 >



作業仮説の検証
＜琵琶湖周辺地域のフィールドワーク＞

水の循環に根ざした暮らし
持続可能なコミュニティ型社会



9 2006年度研究報告書参考文献表

1. 福永昭・鈴木豊編著『ホスピタリティ産業論』（中央経済社）
2. 松永健『ホスピタリティ進化論』（柴田書店）
3. 服部勝人『ホスピタリティ・マネジメント入門』（丸善）
4. 同『ホスピタリティ学原論』（内外出版）
5. フィリップ・コトラー他『コトラーのマーケティング入門』（恩蔵直人監訳 ピアソン・エデュケーション）

6. 郡司ペギオー幸夫『生きていることの科学』（講談社現代新書）
7. 佐々木正人『アフォーダンス 新しい認知の理論』（岩波書店）
8. 茂木健一郎『クオリア入門』（ちくま学芸文庫）
9. 池田清彦『構造主義科学論の冒険』（毎日新聞社）

10. モース『社会学と人類学』I（有地亨訳 弘文堂）
11. マリノフスキー『西太平洋の遠洋航海者』（増田義郎他訳 『世界の名著』第59巻 所収 中央公論社）
12. レヴィ＝ストロース『悲しき熱帯』（川田順造訳 中央公論社）
13. ゴドリエ『贈与の鏡』（山之内昶訳 法政大学出版局）

14. デカルト『方法叙説』（野田又夫訳 中公新社）
15. スピノザ『エチカ』（畠中尚志訳 岩波文庫）
16. ライプニッツ『著作集』（全10巻 工作舎）
17. ラ・メトリ『人間機械論』（杉捷夫訳 岩波文庫）
18. カント『純粹理性批判』（篠田英雄訳 岩波文庫）
19. 同『実践理性批判』（波多野精一他訳 岩波文庫）
20. 同『判断力批判』（篠田英雄訳 岩波文庫）
21. ヘーゲル『精神現象学』（榎山欽四郎訳 平凡社ライブラリー）
22. フッサール『デカルト的省察』（浜渦辰二訳 岩波文庫）
23. 同『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（木田元他訳 中公新社）
24. カッシーラー『シンボル形式の哲学』（木田元他訳 岩波文庫）
25. ハイデガー『存在と時間』（原祐訳 中公新社）
26. バタイユ『呪われた部分』（生田耕作訳 二見書房）
27. メルロー＝ポンティ『行動の構造』（木田元他訳 みすず書房）
28. 同『知覚の現象学』（竹内芳郎他訳 みすず書房）

29. 同『眼と精神』(滝浦静雄他訳 みすず書房)
30. 同『見えるものと見えないもの』(滝浦静雄他訳 みすず書房)
31. フーコー『性の歴史』Ⅲ「自己への配慮」(田村淑訳 新潮社)
32. デリダ『友愛のポリティクス』(鵜飼哲他訳 みすず書房)
33. 同『歓待について』(広瀬浩司訳 産業図書)
34. ドゥルーズ『アンチ・オイディプス』(市倉宏祐訳 河出書房新社)
35. 同『ミル・プラトー』(宇野邦一他訳 河出書房新社)
36. ガルシア＝デュットマン『友愛と敵対』(大竹弘二他訳 月曜社)
37. ボードリヤール『消費社会の神話と構造』(今村仁司他訳 紀伊国屋書店)
38. 同『象徴交歓と死』(塚原史他訳 ちくま学芸文庫)
39. 同『シュミレーショントシュミラークル』(宇波彰訳 法政大学出版局)
40. アーレント『人間の条件』(志水速雄訳 ちくま学芸文庫)
-
41. 竹内敏晴『ことばが劈かれるとき』(筑摩文庫)
42. ミヒャエル・エンデ『モモ』(大島かおり訳 岩波書店)
43. ジークフリート・ギーデオン『時間・空間・建築』(大田實訳 丸善)
44. ポランニー『経済の文明史』(玉野井芳郎他訳 日本経済新聞社)
-
45. 林屋辰三郎『京都』(岩波新書)
46. 同『町衆』(中公文庫)
47. 田中日佐夫『近江古寺風土記』(学生社)
48. 原田伴彦『近江路 人と歴史』(淡交社)
49. 木村至宏編『近江の歴史と文化』(思文閣出版)
50. 第14回企画展示 湖辺～水、魚、そして人～東アジアの中の琵琶湖 (滋賀県立琵琶湖博物館)