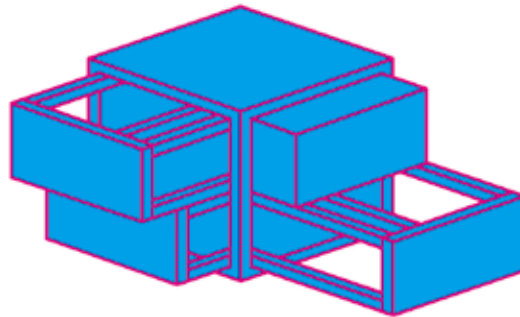
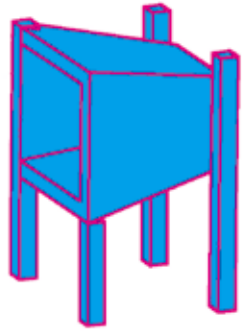


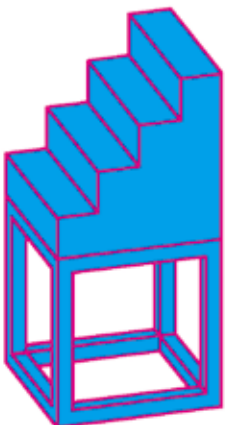
[研究報告]

2008年3月



ホスピタリティの研究

～持続型社会の設計原理を明らかにするために～
—ホスピタリティ概念の〈根源〉にあるもの—



2007年度
ホスピタリティの研究

～持続型社会の設計原理を明らかにするために～
——ホスピタリティ概念の＜根源＞にあるもの——

研究体制

高橋順一 早稲田大学 教授
清家竜介 早稲田大学 非常勤講師,日本経済復興協会特別研究員
足立裕子 有限会社 文化技術デザイン
堀美和子 有限会社 文化技術デザイン
財団法人 ハイライフ研究所

目 次

I.はじめに.....1

II.2007 年度ホスピタリティ研究の理論的深化に向けて

1. 序説 —— 循環—持続型社会モデルを考えるためのいくつかの視点

(1)<もの>と<こと>.....3

- ① アルカイクなもの
- ② 「もの」の脱霊化
- ③ 人間自身の「もの」化
- ④ 自己保存の逆説
- ⑤ 中間組織・集団の衰退
- ⑥ 「こと」とは何か——廣松渉の「こと」論を手がかりに
- ⑦ 「ことなり」の諸相——「異なり」「言なり」「事成り」

(2)<声>の抑圧.....22

- ① 声の交響——アルカイクな社会における詩
- ② 沈黙する声——近代以降の詩
- ③ チョコちゃんの場合——凍ってしまった声

(3)五感.....28

- ① ゲシュタルトとしての知覚
- ② 現代社会における五感のゆがみ・バランスの崩壊
- ③ 一望監視装置(パノプティコン——視覚による支配)
- ④ 共通感覚——五感のバランスの回復

(4)<里山>的なもの.....42

- ① 里山とは何か
- ② 人為的な自然としての里山の意味——内山先生と赤坂先生の報告から
- ③ 里山から「里山的なもの」へ

2. 作業仮説の事例検証への応用とそれを通じたホスピタリティ概念の深化・肉付け

(1) 作業仮説と事例検証.....49

- ①「二分法の克服と持続可能性」——基底としての循環構造

②「美的なもの、歴史と伝統」——景観の統一性と美しさの基底にあるもの

i 伊根町

ii 伏見区

③「時間、垂直から傾斜・曲線へ」

④「オープンであること」——「内」と「外」の関わり

i コミュニティの内と外の開かれた関係

ii コミュニティの自律性

(2) 理論的作業仮説の補足57

①資本

i 貨幣としての資本

ii 表象のタブロー

iii 重商主義から労働価値説へ

iv 剰余価値の生産

v 生権力としての資本

vi 限界効用——近代経済学の誕生

vii 資本の抽象化作用と力動性

②労働

i 労働の労働力化

ii 対象化と自己産出性

iii 労働の自律性の回復に向けて

③自己技術/アタラクシア/エピメレイア・ヘアウトウ/現われ

i 禁欲倫理による快＝善の抑圧

ii 自己の陶冶

iii エピメレイア・ヘアウトウ

iv 「現われ」の公的空間——アーレントの所説から

④贈与

i クラ交換——贈与における危険と幸福の二重性

ii 異邦から来訪するカミ

iii 贈与の根源的意味

iv 現代社会批判の原理としての贈与

III. 事例検証・・・様々な現場におけるホスピタリティ実践の調査と検証

1. ホスピタリティ原理に基づく持続可能型社会モデルの検証について..... 99

2. 様々な事例から見たホスピタリティ実践

(1) 贈与とコミュニティ——針江からみえてくるもの……………101

- ① 水と生命の循環構造——針江地区と「川端(かばた)」の生水
- ② 贈与の義務的循環——贈与の霊と三つの法
- ③ 祭祀・互恵共同体としてのコミュニティ
- ④ コミュニティとしての針江
- ⑤ 互恵的コミュニケーションの流れ——針江から琵琶湖へ
- ⑥ 贈与するカミと地域の循環構造 ——「たなかみさま」と場所から生成するリズム

(2) 「こと」的關係態としての景観——景観保護とホスピタリティ……………114

- ① 里山・里海の景観——二つの伝統的建築群保存地域から
- ② 伊根浦と鰯漁
- ③ 「こと」的關係態としての舟屋
- ④ 鯨漁と漁師たちの共通感覚——漁師達の連帯と生ける自然との共感
- ⑤ 富岡製糸場と日本の近代化
- ⑥ 赤岩集落と養蚕農家——村を包摂する<生死の空間>とその記憶
- ⑦ 反神社合祀運動と景観保護の意義——南方熊楠の闘いから見えてくるもの
- ⑧ システムの拡大とコミュニティの解体

(3) むすび——「里山的なもの」の衰退と死生観の厚みの解消……………131

**IV. ホスピタリティを体現する持続型社会モデルの構築に向けた現時点における提言
……………136**

■その1. コミュニティの自律性と場所の力の回復

- 自律性
- 主体の転換
- 場所の力
- 場所の力——記憶——
- 対抗コミュニケーションの形成

■その2. 中間領域の意味

- 自己技術による陶冶
- 食

■その3. 近代デザインの組み替え

- デザイン概念の転換
- 近代デザイン概念の見直しに向けて

■その4. 贈与感覚の再生という課題

■その5. 生命論的領域へ

■その6. 「アウシュヴィッツを終わらせる」という課題

V. まとめ—到達点と残された課題	150
VI. 参考資料	152
VII. 2007 年度研究報告書参考文献表	155

1 はじめに — 今なぜホスピタリティなのか —

2006年度の報告書において、現在の社会に起こっている様々な問題の根源には、その社会を構成している主体である個々の人間の身体や「こころ」に生じている深刻な歪みや失調といった問題があり、しかもその根本的な要因が、個々人の責任に帰すことの出来ない、より普遍的な社会のしくみやメカニズムに由来することへと言及しました。今私たちの生きる社会の内部には、得体の知れない闇のようなものが深く根を下ろしています。19世紀から20世紀にかけての近代社会において初めて生じたこうした闇の領域をいち早く察知したのは、ヘーゲル、マルクス、ニーチェ、デュルケム、フロイト、ウェーバーといった思想家たちでした。彼らは、そうした闇の領域へと考察のメスを加えることを通して、彼らの前に姿を現しつつあった近代社会の根源に迫ってゆこうとしました。そして近代社会の根源に横たわる闇の中心に、「マンモン（キリスト教において強欲を寓意する悪魔）」さながらの一匹の怪物^{リヴァイアサン}が巢食っているのを発見します。この怪物の本性は、あらゆるものを自分のうちへとのみこんでゆこうとするあくなき欲望への衝動です。それは貨幣、あるいは資本、そして最大の怪物とあってよい国家という姿をとって社会の平面へと現われ、主体をそうした貨幣や資本、国家への／からの欲望によってがんじがらめに縛り駆り立てます。主体はこの欲望によってその存在の根底から壊乱させられてゆきます。ヘーゲルの「主と僕の弁証法」、マルクスの「物象化」、ニーチェの「疚しい良心」、デュルケムの「アノミー」、フロイトの「不快さ／不気味なもの」、ウェーバーの「鉄の檻」「精神なき専門人／心情なき享楽人」といった諸概念は、そうした主体の壊乱を、あるいはそれがもたらす社会の壊乱を表しています。

ごく具体的にいえば、それは、お金や法律に縛られた、慌ただしい暮らしを毎日送ってゆく中で、「真に人間らしく豊かに暮らす」すべを忘れてしまっている私たちの生活のあり方として現れています。そしてそのようになってしまっている最も核心的な理由として考えられるのが、多くの人間が自分や家族の死に直面してもそれをきちんとした形で受け入れられないこと、死がたんなる事実になってしまっていること、そしてそのために、じつは「生きている」という根本的な事実をも本当の意味で実感することができなくなっているということです。今そうした人間＝主体によって私たちの社会は形づくられているといつてよいと思います。それは、人間も社会も自らの存在の根源忘却に陥っていることを意味します。この根源忘却こそが私たちの社会に巢食う「マンモン」によってもたらされるものに他なりません。そしてそれが私たちの社会において生じている様々な問題の根本要因となっているのです。だとするならば、生と死という私たちの存在の根本的な次元におけるこの根源忘却がなぜ生じているのか、根源忘却をもたらす「マンモン」の本質とは何なのか、という問いから出発して、この根源忘却状態を脱し、本当の意味で豊かな人生、生涯を個々人が構築できる社会の条件を明らかにすることが今切実に求められています。そ

してその条件にとってもっとも本質的な意味での指針となるのが、ホスピタリティの概念なのです。つまりホスピタリティの概念はこの課題を解明する上で不可欠な視点となるということです。ホスピタリティの視点に立ってこの課題に取り組むことが今年度の課題に他なりません。それを通して初めて、この研究の主題であり到達目標でもある「**循環－持続型社会の構築に向けて**」という課題もまたクリアされるはずです。

ここであらためて確認しておきたいのは、ホスピタリティという概念が単にサービスを高度化した「もてなし」の技術などではないこと、まして新たなビジネスチャンスの開拓のための手段などではありえないことです。2006年度から続く本研究の過程で明らかになったホスピタリティ概念の持つ最も本質的な意味とは、ホスピタリティが、すでに様々な形で限界と問題点を露呈しつつある現在の社会全体を根底から組み替え作り変えてゆくための基本原理であるということなのです。以下の報告書の中では、そのことを出来るだけ原理的な次元から明らかにしようとしています。と同時にそうした原理的考察を社会性の平面へとつなげてゆくための試みも行っています。昨年度の報告書で到達した「**循環－持続型社会の構築に向けて**」という課題地平を踏まえながら、より普遍的なホスピタリティ理論確立のための模索の作業を進めてまいりたいと思います。

II 2007 年度ホスピタリティ研究の理論的深化に向けて

1. 序説

ホスピタリティという概念を本質的に把握するためには、私たちがものごとについてどのように関わり、それを認識しているのか、あるいはそこから私たちの存在や生活に関連する行為や実践をどのような形で生み出してゆくのか、という次元、やや硬い言い方をすれば私たちの「世界」への関わりや帰属のしかた・様態が本質的に規定される次元を明らかにする必要があります。すでに昨年度の報告書でも触れたように、ホスピタリティ概念は、私たちの世界 - 内的な存在総体の転換に関わるからです。そうした次元を問い返すことによって私たちの存在総体の「世界」との関わり方のなかにひそむ問題点や転換へと向けたきざしや萌芽を正しくつかむことが出来るのです。以下はそのための序説としての内容となります。ここでは、まずホスピタリティ概念にとって最も原理的な前提となる「<もの>から<こと>へ」という世界観・存在観上の根本的な転換についての考察から始めて、その転換が個人の存在において最も根源的な形で現れる場としての身体および感覚・知覚世界についての考察へと進み、さらに今年度の調査・研究過程の中で最も重要な課題として見出されていった、「内」と「外」との境界における異質なもの同士の出会いと結びつきを可能にする「中間領域」という概念を、その具体的な事例としての「里山」を手がかりにしながら究明してまいります。この「中間領域」という概念は本報告書において重要な柱となります。こうした考察・究明の過程を経て初めて、ホスピタリティ概念を、「自然」、「人間（個人）」、「社会」の三つの次元を包括する世界空間総体の基本構成原理として捉えることが可能となってゆきます。

(1) <もの>と<こと>

まず「もの」と「こと」という二つの概念について検討することから始めてみたいと思います。最初に「もの」という言葉がどのように私たちの日常生活の中で使われているのかということから見ていきましょう。すると「もの」という言葉の意味に関して二つの次元があることが明らかになります。一つは、「ものけ」「ものあわれ」「ものものしい」「もの悲しい」などという形で「もの」という言葉が使われる際の意味の次元です。ここでは「もの」は魂やこころに近い意味で使われています。もう少し正確にいうと、もともと靈魂、悪霊など目に見えない畏怖の対象であった「もの」が、次第により一般的な形で目に見えない雰囲気や気配などを表す言葉として使われるようになったという経緯がそこには存在します。もう一つの次元は、現在「もの」という言葉が使われる際のもっとも一般的な次元、すなわち対象、物品という意味の次元です。この次元での「もの」という言葉の使われ方のほうが、前者の次元での「もの」という言葉の使われ方より時代的に新し

いことはいまでもありません。ここでは「もの」は最初にあげた次元とは正反対の、精神を備えた人間、あるいはその働きとしての心的な現象などと明確に区別される物質、物体としての意味を指し示しています。たいへん興味深いことに、最初の「もの」から後者の「もの」という言葉の使われ方への推移の過程には、私たちの社会や文化の歴史が経験してきた大きな変化、転換が刻み込まれているのです。

① アルカイクな「もの」

「もの」という言葉が前者の意味の次元で使われていたのは、わが国でいえば基本的には上古から近世の時代になります。またヨーロッパ系の言語ではもともと、実体的な「もの」とある出来事や事柄としての「こと」を表す言葉は同じでした（例えばドイツ語の”Sache”）。あるいは未開社会の例では、物事の実体としての側面とそれをもたらす超越的・神秘的な力の両方を表す言葉として「マナ」という語が存在することが知られています。こうした「もの」に関わる言葉の使い方は、総じて近代以前の「アルカイク」な社会に由来するということが出来ます。そうしたアルカイクな社会においては、世界観の土台として、この世に存在するあらゆるものには靈魂が宿っているというアニミズム的な存在観が支配的でした。少し形を変えて言うと、「もの」と「**霊＝ところ**」という**次元・極が未分化**であるということです。さらにいえば、「もの」に宿っている「**霊＝ところ**」をつかさどっているのは自然の産出力そのものの神格化としてのカミであり、この世界はそうした「もの」に宿る多様なカミの作用の連なりによって生み出されているというアニミズム＝多神教的な世界観がその背景には潜んでいます。呪術的・神話的世界観といってもよいかもしれません。それは**私たちの存在やそこで営まれる生活がすべてこうしたカミの贈り物、恵みであるという見方**にもつながってゆきます。つまり日々自分たちが接しているものが、とりわけ自分たちの生存を養い生活を支えてくれるものがカミからの贈り物であるという感覚に、前者の次元における「もの」の意味はつながってゆくということです。

こうした「もの」の受け止め方、捉え方はさらにいえば人間が自らを一個の贈り与えられた存在、すなわち自分の外部のより高いところにある、自分を越えたなにもものからの贈与存在として認識することにもつながってゆきます。認識という言葉はあるいは不正確かもしれませんが、それは明晰化された認識というよりは一種の「感じ」、つまり言語化される以前の非分節的な感覚というべきものだからです。同時にそうであるからこそ、それは人間にとって、頭で考えたことよりもはるかに根源的な存在感情の核としての意味をもつのです。そしてそうした贈与されたものという存在感情は、自分たちの日々の生活の営みが根本的には人間にとって有用な富、財として加工・利用する労働＝生産行為によってではなく、自然、あるいはそれをつかさどるものとしてのカミからの恵みによって、つまり労働＝生産行為が「作り出したもの」によってではなく、自然という自ずから「成るもの」の贈与によって支えられているのだという、自然と人間の相互関係に関する贈与感覚に基

づいた了解のしかたへとつながってゆきます。さらにいえば、こうした「感じ」は、自然、あるいはそれを含む世界全体に対するある種の怖れ、謙譲の感覚とも結びついています。後ほど触れますが、そこからは受動性の感覚が生じます。そしてこの受動性の感覚は、自然こそが主人公であり、人間はそれに従属する存在に過ぎないという感覚へとつながり、自然に属する「もの」を欲望にまかせて濫費したり破壊したりすることを忌む感覚を人間にもたらしめます。それは、必要なものだけを自然の恵みとして受け取り、できるだけ自然の生態や循環のリズムを傷つけないようにしようとする自己抑制的な感覚に他なりません。

もちろん人類の歴史において農業が始まった時点ですでに、自然を産業技術に基づいて利用することは始まっており、その結果生産力の増大と余剰な富や財の蓄積も開始されます。それにもなって社会の規模が拡大し、貧富の差が生まれ、その差が主要な要因となって社会のなかに支配者層と被支配者層が発生します。つまり支配の発生です。そこには権力という社会的強制力の形成と行使がともなうようになります。権力の発生は富と支配力の無限拡大への欲望を生み、自然や人間をそうした欲望実現の手段としてゆこうとする発想へと向かいます。しかし贈与存在の感覚は、そうした余剰な富、財を対抗贈与として自然＝カミに贈り与え消尽することによって——その核心をなしているのは、贈与された存在としての自己自身をも互酬的に贈与する自己贈与です——、贈与された存在である人間によって形づくられるいわば「贈与共同体」というべき社会的共同性を持続させてゆこうとする感覚や機制を同時に生み出すのです。その現われが人類社会に普遍的に存在する犠牲やイケニエ（サクレ）の論理であり、さらにはそれを核とする「マツリ」、あるいは様々な儀礼・祭儀の形態に他なりません。繰り返しになりますが、それはけっして支配や権力の形成を否定するものではありません。それどころかそうした「マツリ」や儀礼・祭儀は権力や支配の正統性の根拠ともなるのです。だが重要なのはそこに依然として贈与感覚からくる自己抑制の感覚が働いているという事実です。こうした贈与—自己抑制の契機を内在させる社会的共同性のあり様に底流する「感じ」が示しているのが、第一の次元における「もの」という言葉の使い方に底流する、世界を「もの」と「靈魂＝こころ」の未分化な関係において捉えようとする存在観なのです。こうした贈与感覚に彩られた社会的共同性のあり方がかつて存在しえたこと、そしてそうした社会的共同性は根源的には贈与を原理とする社会、つまり非労働・非生産社会としての性格・特徴を持つことをまず確認しておく必要があります。裏返して言えば、そうした社会的共同性において、社会が存続する条件としてもっとも重要であるとみなされていたのは、贈与を起源とする犠牲と「マツリ」の論理であり、さらにはそうした論理が存在感情のレベルにおいて共有されていることであったということです。

② 「もの」の脱霊化

さて17世紀に本格化する近代と呼ばれる時代の到来において「もの」という言葉の意味が大きく変化します。いうまでもありませんがヨーロッパ世界においてはこの変化は

17世紀に起こりましたが、日本においては19世紀後半に始まる明治の文明開化期とともにその変化は生じています。ではそれはどのような変化だったのか。一言で言えば「もの」という言葉から「**靈魂=こころ**」の要素が消えたということです。代わりに「**もの**」という言葉は、目に見える、触ることが出来る対象としての物理的な存在物のみを表すようになります。そうした「もの」という言葉の意味の変化にもっとも大きな影響を与えたのが17世紀の科学革命であったことはいまでもありません。17世紀を代表する科学者であり哲学者であったデカルトは、人間の本質は精神であり、身体は外側の自然と同様に魂を持たない延長=物質にすぎないとする精神と身体の二元論を提唱しました（デカルト『方法叙説』および『省察』参照）。このことは、人間だけに精神、すなわち「**靈魂=こころ**」の作用が認められ、それ以外のすべての存在物、すなわち人間の身体をも含む全自然は「**靈魂=こころ**」を持たない無機質な対象=物質にすぎないという人間と自然の二元論につながってゆきます。しかもデカルトは人間の精神の作用を、キリスト教的超越神としての「**カミ**」の有しているイデア作用、すなわち世界創造の絶対的真理の開示作用に由来するものとして捉えるのです。つまり超越神の持つイデア作用が、明晰かつ判明な観念をもたらす人間の理性の働きに残らず投影されているということです。デカルトはこのことを、有限な人間の意識の働きの背後には完全にして無限な神の存在があり、それが人間に真理を正しく認識する力を与えてくれるという「**神の存在論的証明**」と呼ばれる論証を通じて明らかにします。このようにして「**カミ**」のみに許されてきた普遍的な真理の認識能力を人間にも認めることは、同時に明晰かつ判明な観念をもたらす精神の働きの領域から、感覚や感情、情緒などの理性外の要素を真理の認識を妨げる不確実なものとして全部追放してしまうことへとつながります。このことによって「**もの**」、そして「**もの**」の集積体としての自然はもはや人間にとって**畏怖や謙讓の対象**ではなくなり、人間によってくまなく認識されうる対象としての**物理的自然**となったのです。デカルトにおいてそうした認識の具体的手段となったのは、超越神のイデア作用が人間の理性の働きへと投影されることの証しであり具体化である、もっとも厳密な真理の認識および表現たりうる学としての数学（解析幾何学）でした。そしてデカルトはさらに、数学を用いた自然の解明の学としての物理学の確立へとつき進みます——もちろんこの過程はひとりデカルトによってのみ担われたのではなく、ティコ・ブラーエ、ケプラー、トリチェリ、ガリレイ、パスカルなどの同時代の様々な人々が関わっています——。これが近代科学の誕生の瞬間に他なりません。と同時にそれは、人間が自然を自らの支配の対象とする上での**決定的な第一歩**となりました。

ところでそうした科学の誕生が可能となるためには、人間および自然に対する**贈与の感覚が完全に追放される必要があった**ことはいまでもありません。贈与感覚こそは自然が「**靈魂=こころ**」をもった存在であるという見方の根源だからです。贈与感覚の追放は、人間が理性によって自然に対して能動的な支配力を発揮しうる「**主体**」として規定されることによって、またそれに対応して自然が人間の理性にとって認識の対象となりうる「**も**

の=物質」として規定されることによって初めて実現します。そこで重要なのは、人間の理性作用を通じて自然が反復可能な普遍性を有する合法的な存在として規定されるようになることです。それは、自然が一定の法則にしたがって稼動する「機械」として規定されるようになることといってもよいでしょう——デカルトの自然観はしばしば「機械論」と呼ばれ、そこから「機械的自然観」という言葉も生まれます——。このことによって初めて自然は、贈与感覚と対応する、「カミ」の顕われの証しとしての「靈魂=ころ」をうちに孕んだ「もの」から、人間によって法則的に認識されることが可能な科学的認識の対象としての、さらには安定した財の生産をもたらす生産労働の対象として利用可能な、資源としての意味をも有する物理的存在へと変化するのです。こうした形で規定されるようになった自然は、人間という主体によって支配され利用される「客体」となります。それを哲学的に表現したのが、デカルトとともに始まり近代的世界観の基本パラダイムとなる主観—客観の二項図式（主客二元論）に他なりません。この主観—客観の二項図式こそが、「もの」を無機質な物質たらしめ、それを資源として利用することを可能にする手段である科学およびその実践形態としての科学技術の世界観の基盤であり、さらにいえばそうした科学技術による富の生産を体系的に組織化する社会技術の形態としての工業^{インダストリー}=産業の基盤ともなるのです。そしてこのような世界観は、工業=産業による富の生産を最大限効率的に行う社会的実践の過程としての「経済」^{エコノミー}と呼ばれる近代社会の基本審級形成*を促し、この基本審級を動かすメカニズムとして資本制システムの形成へとつながってゆきます。

〔*「審級」は英語の“instance”の訳語で、もともとは一審、二審等の裁判の各段階を意味する言葉でした。現在では社会のシステム、秩序、規範などが決定されるにあたって作動する基本的なメカニズムを表す言葉として広く使われています。〕

このことには、主体という単位へと集約された人間の集まりを、権利および義務の担い手としての個人がその個別意志を契約に基づいて普遍的な意志体である「コモンウェルス」（=国家）に譲渡し、普遍的意志の強制力に服するという「社会契約」の概念が対応しています。17世紀のイギリスの思想家ホブズによって創案されたこの「社会契約」の概念は、「憲法への忠誠」および「法支配（法治）」によって社会的に具体化され、近代社会の最も普遍的な統治原理である「国民国家」^{ネーションステイト}の創設へとつながってゆきます。あるいは言葉をそこに宿る「靈魂=ころ」、あるいはそれが発揮する神話的な呪力から捉えようとする言霊的な言語観に代わり、「もの」の意味を中性的に指示する記号の集まりとして捉えようとする——そのモデルとなったのが数学であり、より正確に言えば数学言語としてのアルゴリズムでした——道具的な言語観が登場してくることにとも対応しています。それを体系的な形で促進したのが17世紀ヨーロッパ科学革命における最高最大の天才であったライプニッツでした。「普遍結合法」と呼ばれる、世界全体を代数的な記号体系によって表示しようとするライプニッツの構想は、彼が二進法の発見者であったことも含めて今日のコンピュータシステムによる情報処理の元祖と見なされています（ライプニッツ『普遍学』参照）。

③ 人間自身の「もの」化

こうした「靈魂=こころ」なき「もの」、すなわち物理的自然へと人間以外のすべての存在物が収斂してゆく近代的な自然=存在観は、当然ながら「**もの=物質**」をユニットとする世界のあり方を生み出します。逆に言ってもよいかもしれませんが、「もの」をユニットとする世界の誕生が「もの」中心的な自然=存在観を生み出したのだというように。いずれにせよこのことによって人間は主体として世界を支配する全能者の地位を手に入れたのだといえましょう。しかし近代のその後の歴史は極めて逆説的な事態を示すこととなります。

なるほど「もの」を無機的な物質・対象として扱えるようになったことは科学技術の驚異的な発展をもたらし、それを土台にしながら築き上げられた資本制システムに基づく産業社会の空前の繁栄を可能にしました。しかしそこには大きな代償も伴っていたのです。それは本来全能の主人公として世界および自然に対し君臨するはずの人間自身もまた「もの」になってしまうという事態でした。より具体的に言うならば、資本制システムのうちに人間が遂行する富の生産行為としての労働が組み込まれた結果、**労働それ自体もまた他の生産資源と変わらない形で資本制システムの構成要素となった**ということです。

資本制システムが自然のうちに存在する存在物全体を「もの」化するために作り出したのは、**多様な質を持つ個々の存在物を相互間の交換可能性によって均一化するしくみ**、具体的にいえば共通な「価値」という尺度を設定して個々の存在物にその尺度に基づいて一定の価値量を付与した上で、その価値量の比にそくした交換関係のもとに組み入れるとともにその尺度を貨幣という形で可視的に中心化した上で交換対象をその尺度に従属させるというしくみでした。つまり**貨幣を媒介としてあらゆる存在物が互いに自由に交換されうるというしくみ**です。その際にそれぞれの存在物が「商品」と呼ばれ、交換が「売買」と呼ばれるようになったことはいうまでもありません。問題はこうした貨幣を通じた商品交換システムのうちに労働もまた組み込まれるということです。労働はそのとき労働力商品となります。この商品は、しかし具体的にいうなら人間そのもの、人間が行う労働という行為そのものなのですから、それは実質的に人間自身の商品化を意味します。つまり**労働力の商品化を通して人間自身が商品化され、そのことによって「もの」となる**のです。この商品としての「もの」と化した労働力は、たとえ違う人格、違う名前、違う顔をした個々の人間によって担われていたとしても、本質的にはいっさいの質の違いを欠く極めて抽象的かつ一般的なものとなります。それによって労働力は任意の交換、すなわち売買の対象となります。これはじつに決定的なことでした。資本制システムがこのとき、それを動かす主体であるはずの人間（主体）自身をも自らのうちに組み込み、完全にシステムとしての自律性を確立するからです。それは、すべてを「もの」化する資本制システムの合理的な法則性の完成を意味します。繰り返しになりますが、この「もの」、すなわち商品は質の契機を欠いた量として本質的に規定されます。労働力も同じです。具体的には労働力商品は時間という量的単位によって計られ、かつ他の商品と同様に一定の価値量を与えられて、

それが具体的には貨幣の表示する価格として表現されるようになります。この価格が「賃金」であることはいうまでもありません。

こうした労働力の「もの＝商品」化の過程は、分業と機械技術の発達によって労働の現場で労働の質や形態の単純化と均一化が生じたことと平行関係にあります。分業と機械技術の極度な高度化は、労働が生産ライン上に単純作業の機械的反復という形態をとって配置されることを可能にします。だからこそ労働は、労働力としてその担い手の人格や個性とは無関係な任意に交換可能な一般性を帯びるようになるのです。テーラー・システムとともに始まり、フォーディズムによって確立された大量生産オートメーション・システムはその究極的な完成形態に他なりません。

④ 自己保存の逆説

こうして近代社会の基本的性格としての「もの」化が完成します。それは人間をも「もの」化する社会のあり方として具現します。そしてこうした「もの」化は社会および人間のあり方に深刻な変化をもたらしました。20世紀初頭の1904年に刊行された『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において資本制システムの生成の精神的根拠をプロテスタンティズムの世俗内禁欲倫理に求めたマックス・ウェーバーは、こうした近代社会のあり方を「脱呪術化 Entzauberung」、つまり「もの」が「靈魂＝こころ＝カミ」から分離される過程において起動する「合理化 Rationalisierung」、より正確に言えば目的なき手段の次元での合理化の過程の所産として捉え、その行き着いた涯の姿を「鉄の檻 Eisengitter」と形容しました（ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻 246頁 ただし本書では「外柵」という訳語が使われています）。この「鉄の檻」の内部で人間は、かつて持っていたはずの自然への畏怖や謙譲の念、あるいは個々の生の内実に深みや尊厳を与えるとともに相互間の友愛や尊重をもたらす源泉となる情感や心情はもとより、本来資本主義の精神の起源であったはずの禁欲倫理すらも忘れ果ててしまい、関係から切り離されたバラバラな個としてひたすらエゴイスティックに利潤だけを追い求める^{マンモニズム}拝金主義的な態度に終始するようになります。『プロテスタンティズムの倫理』の末尾近くに登場するあの有名な言葉「精神なき専門人、心情なき享楽人」（『プロテスタンティズムの倫理』下巻 246頁）は、ウェーバー自身も引いているニーチェの「お終いの人間（末人）」（ニーチェ『ツァラトゥストラはこう語った』序説）という言葉とともに、そうした人間のいわば「なれの果て」としてのあり様を指し示しています。その根幹をなしているのが「もの」と化することによって人間本来の感情能力や関係性の感覚を忘れ、資本制システムが強制する利潤追求という目的だけをさながら機械のごとくオートマティックに追い求める人間のあり方であり、そうした人間のあり方を強いる社会のしくみなのです。

近代社会はそれまでとは比べものにならないほど高度化した科学技術や経済システムによって外面上の豊かさを達成しました。だがそこにじつは深刻なパラドックスが潜んでい

たのです。その豊かさを追い求める手段として自然に対する人間の能動的な支配を強めていった結果、最後に残された自然である人間内部の自然までもがそうした支配の対象となってしまうというパラドックスです。支配の対象となった人間内部の自然とは一言で言えば人間の**身体としての、つまりは生命体としてのあり方**です。労働はその実践的な現われに他なりません。労働が労働力商品となることによって、**人間の身体や生命までもが自然支配の対象となる**ということは、**生命体としての人間存在が他の「もの」と同様に消費され使い捨てられることを、つまりはその存在が消尽され破却されうる存在となってしまう**ことを意味します。

20世紀ドイツの社会科学の流れに決定的影響を与えたフランクフルト社会研究所の中心メンバーであり、ナチスの暴威を逃れてアメリカに亡命していたマックス・ホルクハイマーとテオドーア・W・アドルノが第二次世界大戦中にまとめた記念碑的な名著『啓蒙の弁証法』は、なぜ高度な進歩をとげた近代文明社会がその内部からナチズムやファシズムという「新しい野蛮」を生み出してしまったのかを追求しようとした著作でしたが、そこで理論的武器として用いられていたのがマルクスの政治経済学批判の論理、フロイトの精神分析の論理とともに、今見てきたウェーバーの合理化批判の論理でした。その『啓蒙の弁証法』の中にとっても意味深長な文章があります。それは、「オデュッセウスもしくは神話と啓蒙」と題された章にある「**自己保存によって解体される実体とは、もっぱら自己保存の遂行を本質的機能とする生命体、つまり、保存されるべき当のものに他ならない**」という文章です（ホルクハイマー／アドルノ『啓蒙の弁証法』80頁 オリジナル版）

自己保存とは端的に「生き延びる」という生命体の根本欲求を意味しています。それを達成するために人間は様々な社会的しくみを作り出してきました。資本制システムも国民国家のシステムも例外ではありません。例えばホブズがコモンウェルスとしての国家を社会契約にもとづく個別意志の譲渡の論理に基づいて導き出したのも、個々人が自分の欲望を野放図に追求する個別意志をそのまま容認すれば「万人の万人にたいする戦争状態」に陥り全員が死に絶えてしまうからでした。つまりホブズにとって国家とは自己保存の担保だったのです。しかしそうしたしくみが完成した瞬間、そのしくみは守られるべき自己保存の主体＝実体としての生命体をも「もの」化することによって自らの支配下に置くようになります。その結果守られるべき自己保存の主体としての生命体はその内実を解体されてしまいます。その瞬間自己保存は自己破壊に転化するのです。しかも社会の側はこの自己破壊を依然として自己保存であると強弁し続けます。その結果人間の生命に対する破壊や迫害・抑圧行為、すなわちテロや拷問、集団虐殺などの極端な残虐行為から、特定の人間の社会からの排除や隔離、虐待、強制労働、思想統制、さらには利潤やノルマを達成するための苛酷な長時間労働などに至るすべての反人間的・反生命的な行為が、曰く「国家や社会の安全のため異分子は排除・抹殺せねばならない」、曰く「国家や社会の栄光のためには個々人は自己犠牲を厭うてはならない」、曰く「わが社の存続のために何が何でもこれだけの利益目標は達成してほしい」等々の「自己保存」名目によって正当化されてしま

うのです。ホルクハイマーとアドルノは自己保存が自己破壊に転化するこのようなメカニズムのうちに、近代文明社会がナチズムやファシズムという人類史上最悪の破局へと帰結してしまったことの根本要因を見出そうとしたのでした。そこには、社会全体の自己保存のために個々人が社会に対して自らを犠牲に供するというメカニズムによって人間の「もの」化＝自己保存という名の自己破壊が生じ、それこそがナチズムやファシズムの起源となる、という認識が隠されています。なぜナチズムやファシズムが近代社会において生じたのかという問題は私たちのテーマとは直接関わらないのでこれ以上詳しく立ち入ることは差し控えますが、そこに見られる問題が現在の私たちの社会のあり方が抱えている問題とけっして無縁ではありえないことだけは確認しておきたいと思います。企業戦士として過労死の危険も顧みず苛烈な競争に身をさらすことは論理上はそうした自己犠牲のメカニズムそのものだからです。しかもそこでは自己犠牲のメカニズムが暴力的な強制によってではなく、あたかも個々人の自発的な意志によるものであるかのように個々人の内面世界へと内在化されてしまうという点で、事態はいっそう深刻であるといえるかもしれません。

⑤ 中間組織・集団の衰退

これまで近代社会において自己保存が自己破壊へとむき出しな形で全面的に転化することを妨げてきたのは、皮肉なことに近代社会に入っても解体されきれずに残存してきた**伝統的な共同性に根ざす非功利的な集団や組織の存在**ゆえでした。あるいは近代社会に入って誕生した、功利追求システムとしての市場による社会全体の一元的支配に対し積極的な抵抗を目指さそうとする**非功利的対抗組織**の存在を付け加えることも出来ます。具体的にいえば、家族、近所づきあい、企業内部の親睦組織、労働組合、社会運動や市民運動の組織、専門職能団体、宗教における信徒組織、学校やそれにともなう学区組織、青年団や消防団、婦人会、老人会などの地域のコミュニティを構成する組織、様々なサークルなどがそれに当たります。それらは資本制システムがむき出しの弱肉強食的な競争過程として現れる市場や、公権力の行使の主体である国家と利己的な個々人のあいだに立つ**非制度的・非功利的な中間組織・集団**として、**社会や国家、個人のなかの自己保存目的がエゴイステイックな功利主義という形をとって暴走することを抑制し、人間相互間の非功利的な友愛関係や扶助関係を支えてきた**のでした。それは最後に残る**人間内部の自然（生命）**にとつての**防波堤**でした。その根源に**贈与感覚**が存在することはいうまでもありません。しかし今そうした非功利的な中間組織・集団の力はかつてないほど弱まってきています。それは、こうした中間組織・集団の存在が資本制システムの「合理性」にとっては非効率的な非合理性の要因にしかならないからです。より合理的な生産関係の実現のために資本制システムはこうした中間組織・集団をその阻害要因として容赦なく解体してゆくのです。それにともない**資本制システムが体現する「もの」化の重圧が、むき出しな形で個々人にのしかか**ってきているのです。今やわが国において国民病ともいふべき状態になりつつあるうつ病や神経障害の急増、あるいはその予備軍というべき若年層における登校拒否、就業拒否、

引きこもりの増大という事態、そして毎年3万人にも及ぶ自殺者や近年目につく動機なき衝動殺人の犯人の多くがそうしたうつ病や神経障害、引きこもりなどの問題を抱えていたという事実は、現在いかにそうした中間組織・集団の力が衰えてきてしまっているのかを、そしてそれにともなって「もの」化の重圧がいかにむき出しな形で個々人の生命に対してのしかかっているのかを示しているといえましょう。これを放置するとき確実に人間も社会も「壊れてしまう」に違いありません。その危険は相当切迫してきていると思います。それこそまさに自己保存の追求が自己破壊に転化するという事態のゴールに他なりません。私たちは今なんとしてもそうした事態を阻止するための根本的な方策を立てるべきところにきています。そのためには世界観や自然観、人間観、社会観の根底からの見直しとその全面的な組み換え・再構成が求められているのです。私たちのホスピタリティをめぐる研究の根本課題はここにあります。外部の自然環境破壊も重大な問題ですが、それと同様に、いなそれ以上に重大なのがこうした人間の社会内部の「生きられる環境」の破壊であるといわねばなりません。

⑥「こと」とは何か——廣松渉の「こと」論を手がかりに

ここで近代以降の「もの」への対抗原理を模索するための試みとして、「こと」という概念に着目してみたいと思います。「こと」の言葉の意味を辞書で見ると、「もの」が何らかの作用・状態・関係などとして実現することをいう語。「もの」が時間的に不変な実体のように捉えられているのに対して、「こと」は生起・消滅する現象としてとらえられている」（『大辞林』）とあります。この記述からだけでも「もの」との対比における「こと」の意味について手がかりを得ることが出来ます。

今引いた辞書の記述からさしあたり明らかになるのは、「こと」という概念が、固定された不変な「もの」にはない生成や消滅という変化の契機を含んでいるということ、そして「こと」は現象、すなわち現れの次元に定位されるということです。これはいったいどういうことでしょうか。ここでこの問題を考えるにあたり、戦後日本を代表する哲学者の一人であった廣松渉の古典的名著『もの・こと・ことば』のなかの議論を援用することにしたいと思います。タイトルからも明らかなように、この著作において廣松渉はまさに「もの」と「こと」という問題を、根本的な存在観や世界観の問題にまで遡る形で論じているからです。

この著作の第一論文「物と事との存在的区別」において廣松は、まず「もの」および「こと」の日本語としての意味の形成と確定の経緯を振り返りながら、次のように述べています（引用ページ数は勁草書房から1979年に出たオリジナル版によります。なお〔 〕内は筆者による補足です）。「暫定的に小括すれば、〇〇〔「〇〇というモノは」における〇〇〕に代入されうるのは“名詞類”（で表される与件）であるのに対して、××〔「××というコトは」における××〕に代入されうるのは——たとえ各種語句のかたちをとっていても——実質的にはその都度の論脈での文章（で表される事態）である」（廣松渉『も

の・こと・ことば』17頁)。

つまり「もの」が一個の自存的に完結した存在物を指し示す言葉である名詞と結びつくのに対し、「こと」は「～である／～する」などという事態を表す文章と結びつくということです。とするなら「こと」は、前者の「〇〇というモノは」という名詞類の要素を主語として組み込み、「～である／～という形状・性質を有する／～する」という名詞・形容詞・動詞による述語表現とそれを結合させる一個の叙述・判断形態であると言い換えることが出来そうです。そして「もの」の方は、そうした叙述・判断形態の起点および結節点となる一種の実体だということになります。この実体としての「もの」は、カント風にいえば、まだ何と規定を受けていない、述語へと結合されることによって初めて反省的にその正体が明かされる総合判断の対象としての「なにか etwas」であるか、あらかじめ述語の内容を含んでいて、そこから事後的にその述語の内容が判断を通して導き出されるという分析判断の対象としての「なにか」であるかのどちらかであるとふつう考えられます。それは、判断を行う主体（主観）の側の概念結合作用に叙述・判断形態の本質を求めるのか、それとも指示される対象としての客体（客観）の側の自存的な様態や形状・性質に叙述・判断形態の本質を求めるかの違いに由来しますが、いずれにしても叙述・判断形態は、主語と述語の結びつきとして構成されるその形態のうちに主体と客体の二元関係を含んでおり、主体と客体の各々がその形態の内部ではそれ以上遡ることの出来ない不動の実体として設定されるのを前提としているということが出来ます。

しかし廣松の考えによれば、そうした認識には叙述・判断形態に潜む本質的な契機の見落としが含まれているのです。「われわれは日常、実体的に自己同一的な或るものを想定し、それがしかじかの視角（関係）においては牛であり（……）という仕方で処理することに狎れている。そこでは「関係」や“属性”は外的で偶有的なものとして処理され、もっぱら実体なるものが重視される。しかし、厳密に考えれば、コレは牛デアルとして述定されるところのコレと、コレは家畜、生物……デアルとして述定されるところのコレとは、精確には決して同じではない。（……）すなわち、かの真に実在するものと称されるところのものが、牛、家畜、生物……etc.という述定を受ける当体として同一的な実体であるとされる際には、それはすでに同一化的述定に媒介されており、如実のコノモノではないことを意味する」（『もの・こと・ことば』36～7頁）。

叙述・判断形態は今述べたように、主語の前提となっているのが主体の側であるにせよ客体の側であるにせよ、同一のものとして固定化・不動化された何かから出発しているという外見を取ります。だが本当に主語は不動の同一的な実体なののでしょうか。例えば「人間は考える葦である」という文があるとします。ここではいうまでもなく「人間は」という主語で文が始まっています。つまり「人間」という同一的な実体が叙述・判断の出発点となっているということです。ではどのようにしてこの「人間は」という主語は設定可能となっているのでしょうか。そのときこの文を発話する主体が、ある一定の了解を「人間」という言葉に対してあらかじめ持っていなければ「人間は」という主語の設定は不可能な

はずです。ということは、「人間は考える葦である」という文にはその前提として「何々であるところの人間は」という先行了解が含まれているということになります。このことは述語の側の「考える」「葦」についても当てはまります。しかもより根本的な問題として、「…は～である」といういわゆる叙述・判断の要としての繫辞表現そのものもまた純粹な主体の思考作用の所産ではなく「であるところの」という先行了解に裏付けられているのです。さらにいえば「何々であるところの」における「何々」もまた同様にその先行了解を含んでいるはずです。とするなら、「人間は考える葦である」という文によって表現されている叙述・判断形態は、本来無限に続く主語－述語成体の連鎖のなかの一射影にすぎず、その射影がいわば同一的な「もの」として固定化されるときに初めて独立した叙述・判断形態となりうるということになります。私たちが日常受容している常識的な叙述・判断形態観はこの点を決定的に見落としているのです。その見落としは単に無知や錯覚から起きているわけではありません。私たちの「もの」中心的な見方があまりに強固であるがゆえに起こる見落としなのです。

廣松は、叙述・判断形態は実体規定ではなく関係規定であるといっています。無限に続く主語－述語成体の連鎖とは、個々に切り離された「もの」の同一的な固定相を超えたところにある関係性の総合的な拡がりを意味します。「真の実体と呼ばれるものが在るとすれば、それは——普通に表象されているような「モノ」とはおおよそ存在性格を異にする *etwas*—— 総世界的な関係態そのもの、この意味においての、諸関係の総体にほかならないだろう」(『もの・こと・ことば』37～8頁)。

叙述・判断形態においては、先ほど例に挙げた「人間は考える葦である」という客観的な記述表現にしても潜在的には「私は、〈人間は考える葦である〉と判断する／語る」という主体の発話遂行過程を含んでいます。そしてこの発話遂行過程においても一定の先行了解が前提になります。したがって叙述・判断形態には、先に述べた「何々としての“人間”」「何々としての“考える”」「何々としての葦」「何々としての“…は～である”」という叙述・判断の客体的側面における被媒介的關係構造に加え、いわば発話過程のメタレベルに定位される主体の側の「何々としての”私“」という被媒介的關係構造も含まれます。その結果、主体の側の被媒介的關係構造と客体の側の被媒介的關係構造が叙述・判断形態のうちにおいてこのメタレベルを通して一つの総合的な関係態へと統合されることとなります。「何々としての」における「何々」と「としての〇〇」は端的に同一ではありませんから、そこには非同一的なものに媒介されることによって初めて可能となる「二肢的二重性」(廣松の用語)としての媒介された同一性が主体と客体の双方に現れます。それを総合する関係態は、したがって「四肢的構造」(同前)を呈することになります。それは言い換えれば、主体の側も客体の側もそれぞれ「それ自体であるもの以上の何か *etwas mehr ala*」(同前)という非同一性＝差異性の契機をうちに含む形で構造化されながら一つの関係態へと統合されるということです。ではこの「四肢的構造」の根本とはなんでしょう。廣松はそれを「われわれとしてのわれ・われとしてのわれわれ」という「問主観性

Intersubjektivität」のあり方に求めます。そしてこの間主観性に対応する形で客体の側、より正確に言えば叙述・判断形態において指示される「被示態」の側も、「として＝～以上の何か」という非同一性に媒介される構造を帯びることになるのです。この「被示態」がどうして「もの」とは呼べないことは今や明らかです。最初に引いた『大辞林』における「こと」の意味にそくせば、それは**被媒介的な関係性をうちに含む一個の現われ、「現象」**といってもよいでしょう。これが「こと」の**核心**となります。このことから廣松は次のような結論を引き出します。「今や、われわれの謂う『ものに対することの基底性』と『実体に対する関係の第一次性』との相互的関連性に論及すべき次序であるが、茲で銘記しておきたいのは”実体“に対する「関係」を初めから物象化して「もの」的に表象してはならないという点である。第一次的に存在する「関係」態が”つかみ“において現前化するのはまずは「こと」としてである。というよりもむしろ、「こと」というのは第一次的存在性における「関係」の現相的な即自対自態 *An-und-für-sich-Sein* なのであり、この「こと」の契機が被述定的な提示態として対他的に自存化されることにおいていわゆる「もの」が形象化 *gestalten* され、ひいては”実体“が *hypostasieren* [仮設] されるのである。右の提題を敷衍するためには、「事態」と「判断」との関係について、また「もの」と事態、「知覚」と判断の関係、等々について、さらには、世界現相と言語形象との関係について、存在論的・認識論的に少々詳しい議論を展開する必要がある。しかるにそれは、世界現相の、レアール・イデアールな[「それ自体であるもの(＝レアール)以上の何か(＝イデアール)」、そして、対他的・対自的な、間主体的＝共同主観的[「間主観性」とほぼ同義]な四肢的存在構造の分析を要件とし、剩え、判断や構文に関する意味論的・超文法的 *semantologisch-meta-grammatisch* な討究を前件とする以上、もはや紙幅の許すところではない(『もの・こと・ことば』39頁)。

⑦「ことなり」の諸相

このようなかたちで「こと」を「もの」に対して対置することはいったいどのような意味を持つのでしょうか。ここで廣松門下であり現在ドイツに住みながら優れた西田幾多郎論他を執筆している哲学者小林敏明の著作『「ことなり」の現象学』(弘文堂)に出てくる「ことなり」という概念を手がかりにして考えて見たいと思います。

小林はこの本で、「こと」から派生する「ことなり」という言葉を三つの意味から捉えようとしています。すなわち「異なり」「言なり」「事成り」です。これは「こと」の持つ本質の意味を考える上でたいへん示唆的であると思います。

●「異なり」

まず「異なり」から見ていきましょう。すでに触れたように関係態として捉えられる「こと」には**非同一的なものとの媒介の構造**が隠されています。いうまでもありませんが「もの」の方には非同一性の契機は含まれません。したがって「こと」が「こと」であるため

の本質的条件、とくに「もの」との対比における「こと」の固有な本質を明らかにする上で、この**非同一性の契機**は重要なポイントになります。ではこの非同一性の契機とは具体的に何なのでしょう。端的に言ってそれは「違い」です。差異性といってもよいでしょう。あるものとあるもののあいだに違ったもの同士の関係が存在することが「こと」の基本的な与件となっているということです。逆に言えば、この違ったもの同士の関係という契機が消えて、それぞれが同じ要素・ユニットとして固定化される瞬間、「こと」は「もの」になってしまうのです。つまり違いが存在することにおいて関係が生成し、違いが消えるとき関係は消滅するのです。したがって「異なり」とは関係態としての「こと」の存立の基本条件となります。

角度を変えてこの問題を考えてみましょう。ここに一人の「わたし」がいるとします。「わたし」は一人きりでも「わたしはわたしだ」と思っているかもしれません。しかしその「わたしはわたしだ」という同一性を保証してくれるもの、より端的に言えば「わたしはわたしだ」という自己認定をもたらしてくれるものは一体何なのでしょう。例えそこで「わたし」が一人きりであったとしても、すでに言及したような「わたしとしてのわたし」という「わたし」の二重化・媒介化なしに「わたしはわたしだ」という自己認定は生じないはず。つまりいったん「わたし」が分割され違うものとしての、言い換えれば**差異化されたものとしてのもう一人の「わたし」が設定されること**によって初めて「わたしはわたしだ」という自己認定が可能になるということです。この「異なり」の構造こそが「わたし」を可能にしているのです。ふつう私たちは存在物を同一性の視点から捉えます。廣松の言葉を使えば「実体」という視点から、といってもよいでしょう。しかし今の「わたしはわたしだ」という言表に潜む違い＝異なりを媒介とする「わたし」の二重化と二重化された「わたし」同士の関係の構造、そしてそうした関係の構造が形成されることによって初めて「わたしはわたしだ」といえるという事態は、**存在物が同一性ではなくむしろ非同一性において、そして非同一性によって媒介される関係態において捉えられるべきものであること**を示しています。存在とは**差異性を含む関係態**なのです。このことはいうまでもなく複数の「わたし」同士の関係にも当てはまります。先に引用した廣松の文にあった「間主観性／共同主観性」は、そうした複数の「わたし」同士の関係態の謂いに他なりません。そして重要なのはそこでも関係形成の契機となるのが「違い」、すなわち非同一性＝差異性、言い換えれば「異なり」であるということです。

「わたし」が他の「わたし」とのあいだに「わたしーあなた」という二人称関係を取り結ぶとき、その関係は「わたし」と「あなた」の違いの承認の上に立った相互の向き合いによって生まれます。そこには違いを前提とした「わたし」と「あなた」の相互尊重、つまり相互の存在を平等に尊重しあうという契機が隠されています。もし「わたし」が「あなた」に対して自分の方が優位に立つ不平等な関係を強いようとするとき、それは違いの／違いによる相互承認の取り消しを意味します。それは「あなた」に対する支配欲望の発現を意味するとともに、その結果として関係構造の破壊をもたらします。それがすでに述

べた「もの」化を意味するのはいうまでもありません。つまり「もの」化とは、自らの同一性の優先権を主張し、その同一性のもとに違う存在としての相手を従属させることで違いを消去し、それによって相手を自らの支配対象にしてしまうということを意味するのです。

昨年亡くなった社会哲学者の今村仁司はそれを、見るものをすべて石に変えてしまうメデューサというギリシア神話の怪物の所業になぞらえて「メデューサ効果」と呼びました。あたかもメデューサが相手を石に変えてしまうように、相手を自らの同一性のもとにねじ伏せ「もの」にしてしまうというわけです。繰り返しになりますが、そこにあるのは**違い＝異なりを消去してしまうことによって生じる関係の破壊という事態**です。ではこの関係の破壊はどこに向かうのでしょうか。二項間の「もの」化―被「もの」化はじつは二項の外側に、「もの」化の過程全体をつかさどる同一性の実体化・自律化としての独立した第三項を排出します。そしてその第三項からの反照を通じて二項のそれぞれが「もの」化されるようになります。同一性の構造が二項間の関係から第三項との反照関係へと移し変えられるのです。その典型が商品交換における第三項としての貨幣の各商品への同一性付与のメカニズムに他なりません。あるいは国家への各個人の従属、より具体的にいえば個人が、国家によって作り出された「国民」としてのアイデンティティという第三項のもとへ従属させられるメカニズムも同様です。先ほど触れた今村仁司はこのことを「**第三項排除の暴力**」と呼びました（今村仁司『暴力のオントロジー』および『排除の構造』参照）。ではなぜそれは暴力なのか。**第三項排除**は、まさにそれが**排除**であるがゆえに、たとえばある共同体の成員が満場一致である一人の人間を犠牲・イケニエとして決めて全員で殺害するという排除→殺害という暴力として、あるいは反対に成員全体である一人の人間を「王」へと推戴しその支配に服するという排除→隷属の暴力として現出するからです。この**殺害と隷属の二つの暴力は、向きは違うとはいえ第三項排除暴力としては完全に同質な**ものです。近代以前のアルカイックな段階においてはこの第三項排除暴力に**贈与感覚**がはりついているので、完全な形での「もの」化は生じませんが、近代に入るとすでに触れたように**貨幣システムや国民国家システムのような完全に贈与感覚を欠いた「もの」化の過程が稼働し始めます**。それが「異なり」の消去による**関係の破壊の所産**であることはいうまでもありません。

●「言なり」

さて二番目の「言なり」はどうでしょうか。ここでは「ことなり」が、「言」という言葉が示しているように**人間の言語行為**と結び付けられます。ここでは二つの次元の問題を問うてみる必要があります。一つは**人間存在と言語行為の関係**であり、もう一つは**言語行為内部の構造**です。じつはいずれも「こと」とは何かという問題に深く関わってきます。

まず人間存在と言語行為の関係から考えてみましょう。もうすでに私たちは人間存在そのものが非同一的な媒介構造を有する一個の関係態、すなわち「こと」的な存在であるこ

とを確認してきました。人間存在はけっして同一的な実体などではなく、そのうちに**差異性の契機を含んだ関係態としての「こと」**であるということです。それは別な角度からいえば、人間存在の根源的な現われが実体としての主体とモノとしての客体の截然たる区別の上に立ったそれ自体として完結する形での実体＝主体定立に由来するものではなく、そうした区別以前における関係態としての**「現われ」**であることを意味しています。このいわば**「たち現れ一元論」**（廣松の先行者として廣松に大きな思想的影響を与えた哲学者大森荘蔵の言葉）的な人間存在の現われのあり様は、同時に**人間における表現的位相のあり方**にもつながります。

人間は、たとえば表情やしぐさなどを通じてたえず自らを表現的なかたちで現出させる存在です。この表現性は人間が関係的な存在であることの契機であり現われでもあります。その基底をなしているのは**「表現するもの」と「表現されるもの」の関係**です。そしてここでも私たちは私たちが囚われている日常的な常識に対して懐疑の目を向けてみる必要があります。

表現するものとされるものとの関係というとき、ふつうわたしたちは表現されるものがあるから先にあつて、それが表現するものを通じて表現されると考えがちです。小学校の作文指導などでよく「思っていることをありのままに書きなさい」といわれますが、これなどはそうした考え方が前提になっています。つまり「思っていること」というあらかじめ存在する表現される（べき）ものを、言葉という表現するものを通して出来るだけありのままに表現しなさい、というのが今挙げた作文指導の前提となる考え方なのです。こうした考え方にはさらに二つの前提があります。一つは、表現されるものの本質とは表現以前にすでに確固として存在する実体としての表現主体であるという認識です。つまり実体としての表現主体こそが表現の前提であるということです。表現主体とは人間ですから、そこでは実体としての人間が表現の前提になっているということになります。もう一つは、「ありのまま」という言葉に現れている、表現されるものと表現するものとの距離は出来るだけ小さい方が、理想的にはゼロであることが望ましいという認識です。つまり表現するものは表現されるものを出来るだけ透明な形で伝えるべきだということです。したがって本来は表現するものという媒体がない方が望ましいのです。そこには表現されるものと表現するものとの関係そのものを表現にゆがみや逸脱をもたらすマイナス要因と捉え、出来ればその関係を消去したいという考え方が隠されています。これは、実体としての人間の同一性に表現を解消したいという志向だといってもよいでしょう。

でもほんとうにそうでしょうか。20世紀初めのスイスの言語学者で20世紀の言語観に根本的な革命をもたらした『一般言語学講義』の著者であるソシュールは、例えば「いぬ」という言葉と「ねこ」という言葉の意味の違いを識別できるのは、「イ・ヌ」という音と「ネ・コ」という音のあいだに違いがあるからだといっています。これは、**言葉の意味**という**「表現されるもの」**——ソシュールはそれを「**意味されるもの**」と呼びます——が、じつは**「表現するもの」**——ソシュールはそれを「**意味するもの**」と呼びます——として

の音における違うもの同士の関係、つまり非同一的な差異性の関係によって初めて生じるということの意味します。つまり私たちの常識に反して、表現するものが表現されるものに先行するのであり、しかも表現されるものは表現するものの非同一的な関係によって生み出されるということです。これによってソシユールは表現主体である実体としての人間存在の同一性に表現されるものを還元しようとする表現観を本質的に解体したのです。

ここから出発するとき次のような問題が見えてきます。表現するものの表現されるものに対する先行性は、わたしたちの常識である表現されるものの先行性・優先性を転倒するからといって今度は表現されるものが表現するものに一義的に解消されるというわけではありません。ソシユールの影響を受けた一部の記号論者とと呼ばれる人々のなかにはそうした考えを抱く人もいましたが、それはソシユールの本意ではなかったし実際間違いです。というのも表現するものの表現されるものに対する先行性は、依然として表現するものと表現されるものの違いを否定していないからです、**表現するもの内部の音同士の差異的な関係と同様、表現するものと表現されるもののあいだにも差異的な関係が成立するのです。表現は、表現するものと表現されるものとの差異的な関係および表現するもの内部の差異的な関係という二重の差異性＝非同一性をはらんだ関係態において初めて可能となるのです。**この関係態が先ほど言及したモノ同士の二元的な区別を超える一元的な「現われ」であることはいうまでもありません。

たとえばアルカイックな社会や文化において神話や儀礼の表現の重要な要素となっていた「象徴」を考えてみましょう。いや、わざわざアルカイックといわなくてもよいかもしれませんが、象徴は私たちの社会でも依然としていろいろな形で用いられているからです。「平和」の表現に「白い鳩」が使われること、より単純なケースでいえば「進め」の表現に「青色」が、「止まれ」の表現に「赤色」が使われることなどは、私たちにとってもおなじみの象徴表現の例といえるでしょう。

象徴においては**本来無関係であるべきもの、言い換えれば違うものが表現において結びつきます。**「平和」と「白い鳩」はもともと何の関係もありません。こういうと次のような反論がくるかもしれません。たしかに「平和」と「白い鳩」は本来は無関係だったかもしれないが、社会の中に「平和は白い鳩によって表現される」という通念が成立することによって初めて表現として有効になったのであり、象徴が象徴として機能し始めるところでは両者はもはや無関係とはいえないのではないか、「進め」と「青色」、「止まれ」と「赤色」にしても同様ではないか云々。たしかにそうした側面があることは事実です。そこでヨーロッパでは伝統的に通念化した象徴を本来の象徴と区別して「寓意」（アレゴリー／エンブレム）と呼んできました。では本来の象徴とは何でしょうか。

たとえば詩の歴史においては、韻律や比喻などの表現手法を用いた絶えざる表現の更新が模索されてきました。同じ和歌でも『万葉集』と『新古今和歌集』では明らかに表現にあり方に違いが見られます。20世紀の詩、たとえばポール・ヴァレリーやT・S・エリオット、田村隆一、谷川俊太郎まで来れば言葉そのものや形式に同じ詩といえないほどに

表現の大きな違いが存在します。

それは、表現するものと表現されるものの異なった結びつき方が絶えず追求されている結果です。つまり通念化する固定的な関係を打破する試みが常に行われているということです。それを可能にするのが表現するものとしての言葉の無限の多様性、言い換えれば言葉の無限の差別的関係であることはいまでもありません。そうした無限の差別的関係態としての言葉と、絶えず「異なり」として発現する表現されるものの契機——それは根源的には、贈与に由来する「感じ」、贈与感覚に根ざした存在感情へと行き着きます——が結びつくとき、新しい表現が生まれるのです。「言なり」とはこのように、「異なり」に起源を持つ表現するものと表現されるものの二重の差別的関係が一個の「現われ」として関係態へと、すなわち「こと」の現われへと向かうことを意味します。そこには「もの」の同一的な固定化＝実体化を拒む、たえざる生成と変化のダイナミズムが宿っています。「言なり」において「こと」は生成の動態性を獲得するのです。それは本質的に「もの」化への抵抗の拠点となります。象徴の持つ意味はそこにあるのであり、象徴こそが「言なり」の根源を形づくるのです。逆に言えば通念化され固定化された記号言語はそうした「こと＝異なり」の現われとしての象徴の「もの」化に他ならないのです。

●「事成り」

こうして見てくるとき、三つ目の「事成り」の意味はもう明らかでしょう。「もの」化の圧力をはねのけつつ、「異なり」と「言なり」の契機を通して可能となる絶えざる生成と変化をはらんだ差別的な関係の現われをもたらす過程が「事成り」なのです。

ホスピタリティの原義である「異人歓待」の場面を考えてみましょう。最初にホストである主人の前に客人が現れるとき、主人と客人は敵同士の関係にあります。ここでいう敵とは、それぞれが属する集団・共同体が異なっていることを意味します。ということは同一性のもとに固定化されている社会的共同性に属している人間が、それとは異質なもの、つまり「違い」としての「異なり」に出会う瞬間が異人歓待のオープニング場面だということになります。この敵である客人をホストは客としてもてなします。こういうと恐らく、それは共同体にあらかじめ異人歓待の掟・さだめがあるからそうするにすぎないという意見が出るでしょう。たしかにそうかもしれません。ホストはさだめに従ってしぶしぶ客人をもてなすだけだというように。しかし仮にそうであったとしてもそこには驚くべきコミュニケーション技術というか智慧が働いていることだけは間違いありません。

ふつう敵同士が出会うときそこには戦闘が生じます。すなわち自らの同一性に敵の持つ異質な同一性を暴力的に服従させる手段としての戦闘が、です。それが大規模になれば戦争へと発展します。これがまさに同一化の論理、つまり「もの」化の論理がもたらす帰結であることはいまでもありません。異人歓待はこうした暴力的な同一化要求としての戦闘—戦争を避けるための共同体の智慧なのです。では戦闘の暴力の代わりにもてなしを提供することは何を意味するのでしょうか。なるほどもてなしにおいてもホストと客人の違

う者同士の関係が本質的に変化するわけではありません。しかし少なくとも相手を自分の同一性のもとへと屈服させようとする暴力は発動されません。しかもそこには戦闘・戦争の代わりにもてなしが対置されるというだけにとどまらない契機が含まれます。それは、違う者同士の、違いを前提にした友愛という関係性の契機です。違い＝差異性をうちにはらみながら相互に相手を許容・承認する友愛関係がそこには生まれるのです。違う者同士が相手の違いに向けて自分自身を媒介させ、その結果として非同一性に媒介された関係性が発現する事態といってもよいでしょう。これが異人歓待の本質なのです。したがって異人歓待が「事成り」であることは今までの行論を踏まえれば明らかでしょう。

もちろん異人歓待によってすべての暴力がなくなるわけではありません。異人歓待の作法・おきての裏側には、たとえば中世のドイツで「フェーデ Fehde」と呼ばれた家族や部族間の復讐暴力の作法・おきてが存在します。しかし重要なのは、自己および他者に対して同一化＝「もの」化の暴力が発動されないための智慧を当時の人間たちが持っていたということです。そしてそれが社会的共同性の存立と存続にとって重要な与件であるという認識をその人間たちは持っていたのです。その根源にあるのは自己を同一的に実体化することを抑制する贈与感覚の契機でした。自らの存在が贈与されたものであるという感覚は、自分の同一性へ傲岸に安住し依存することを妨げます。それが異なるものとの関係の生成、すなわち「事成り」を可能にするのです。そこに「異なり」と「言なり」の契機が深く関わっていることはいうまでもありません。「異なり」も「言なり」もつまるところ、自らが同一性を帯びた実体ではなく、異なるものからの贈与による存在であるという感覚につながっているのです。たとえば象徴もそうした異なるものからの贈与の感覚を表現する手段であるということが出来るでしょう。

共同体という私たちは何か内側に向かって完全に閉じた同一性・同質性からなる人間集団を想像しがちですが、折口信夫が「マレビトの民俗学」において明らかにしているように、多くの共同体には外部からやってくるカミという伝承が残されています。日本の各地に残る年に一度新年に来訪する「田の神」、タノカンさんなどはその典型です。その来訪にあたっては異人歓待のヴァリエーションというべき来訪したカミと食事をともにすることがもてなしの儀礼の中心要素となります。また少し形は違いますが、未開社会に見られるトーテム信仰にしてもそこには自分の家族と特定の動物種が共通の祖先を持つという形で、人間とその外部としての自然との違うもの同士の結びつき・関係のあり方が表現されています。神話においても同様です。第一代の天皇として伝えられるカムヤマトイワレヒコ（神武）の父ウガヤフキアヘズは、^{ワダツミ}海津神の娘であり、ウガヤフキアエズを産む際に「^{やひろ}八尋の鰐（和邇）」という本来の姿を夫であるホホデミ（＝山幸彦）に見られ海へと戻っていった母トヨタマビメから生まれたと『古事記』には記されています。つまり天皇の始祖は異類婚によって生まれているのです。単なる伝説といってしまうまでもありますが、これらの例が示しているのはアルカイックな世界に生きていた人間たちの「異なり」「言なり」「事成り」の核にある贈与感覚の所在ではないでしょうか。それは、私たち人間が自らとは異

質なものから贈り与えられた存在であり、私たちの社会の存続はそうした起源としての異質なものとの絶えざる関係の生成にかかっているという感覚です。一番初めに言及した近代前における「もの」という言葉の使われ方には、明らかにそうした感覚が投影されています。ところが近代に入って爆発的に進行した「もの」化はこうした感覚をほとんど根絶やしにしてしまいました。その結果、自分の欲望や利益のためには他人や自然をどこまでも手段化して恥じないような「お終いの人間」の類型が生み出されてしまったのです。関係性はずたずたに引き裂かれ、孤立した「もの」としての人間がばらばらに自らの生を蚕食しながら朽ちてゆく光景が当たり前のものになってしまったのです。

序説の最初において、一見ホスピタリティの問題と無縁に見える「もの」と「こと」というテーマを取り上げたのは、私たちの社会において今何がもっとも根本的に求められているのか原理的なレベルで明らかにしておくためでした。ここからより具体的な各論に入ってゆきたいと思います。

(2) <声>の抑圧

(1) で少し触れましたが、実体として同一化された主体のあり方を前提する言語観においては、たとえ表現するものに媒介されようと表現されるものは可能な限りあるがままに、言い換えれば表現するものの介在がほとんど感じられないくらいに透明な形で発現することが望ましいと考えられています。その前提になっているのは、**表現されるものとは本質的には主体の純粋な思念であり、表現とはそうした思念が外へ押し出される＝表出される (ex-press/Aus-druck) ことである**という認識です。そして思念が純粋なまま外へと現われ出るもっとも理想的な形態を、現代フランスを代表する哲学者の一人であったジャック・デリダは、「自分で自分の内面の声を聴く」ことに求めました(『声と現象』参照)。この「自分で自分の声を聴く」ことは、**声(表現するもの)と内面(表現されるもの)が距離ゼロの状態、つまり直接的に結びつくことを意味**します。その結果表現するものは表現されるものへと解消されます。ところでこの内面の声が沈黙する声であることはいうまでもありません。したがって内面の声が実際の音声となることはありません。デリダという「^{フォネセントリスム}音声中心主義」への批判がよく取り上げられますが、誤解してはならないのがここでデリダが問題にしている「音声」がむしろ音声の否定形態であるということです。黙したまま実際の発話・語りへと至らない内面の声の所在は本来的には音声としての声、言い換えれば主体の思念とは根本的に異質なものの、その外部にあるものとしての声の否定を意味しており、それゆえに「音声中心主義」とは**声の抑圧による内面＝思念の透明な表出への欲望**を指し示しているのです。この欲望の行き着く地点がそうした内面＝思念によって担保される**主体の完全な自律性・同一性**であることはいうまでもないでしょう。声の消滅を代償として得られる主体の内面的な同一性こそが、声の抑圧の上に成り立つ近代社会の基本構成要素となるのです。

① 声の交響——アルカイックな社会における詩

さてアルカイックな社会から近代社会への推移の過程において言葉に関する一つの注目すべき現象が生じます。例えば詩という言語表現の形態を考えてみましょう。アルカイックな社会においては詩はなによりも声を通じて表現されるべきものでした。ときには身振りや舞踏までもを伴いながら感覚や感情のすべてが総動員される激しい声の横溢としての朗誦・朗詠こそが詩という表現形態の本質をなしていたのです。その意味でアルカイックな時代の詩は、声と身体演技の交響形態であるドラマと極めて近い関係にありました。古代ギリシアにおけるホメーロスの叙事詩の世界とアイスキュロス、ソフォクレスらのいわゆるアッティカ悲劇*の世界は文字通り地続きでした。悲劇の進行をつかさどるコロス（合唱隊）の交響する声（歌）はまさにホメーロスの、あるいはその背景をなす神話的世界と深く共鳴しているのです。

〔*「アッティカ」は、ギリシアのアッティカ半島を中心とした地域を指す地名で、アテネ（アテナイ）もこの地域にあります。古代ギリシア悲劇がアテナイにおいて全盛期を迎えた紀元前3～4世紀、三大悲劇詩人であるアイスキュロス、ソフォクレス、エウリピデス（アイスキュロス『オレスティア三部作』、ソフォクレス『オイディプス王』『アンティゴネー』、エウリピデス『メディア』『トロイアの女』など）が登場しますが、彼らの作品はアテナイのあるアッティカ地方にちなんで「アッティカ悲劇」と呼ばれてきました〕

そうした詩の性格は、詩表現内部においては**韻律の契機**と結びついています。韻律が生み出す**言葉の律動・リズム**こそは詩における声の要素のもっとも中心的な現われであり、それによって人間の存在がまるごと揺り動かされるのです。ついで重要なのは様々な**修辞表現（レトリック）の契機**です。比喻や反復・対比などの修辞要素もまた詩における声の要素と深く結びついています。それは、すでに（1）で触れた象徴の問題とも関わります。人間の内部にある感覚や感情が外側に向かって噴出するとき、それは外部における多様な、そしてそのつど一回限りしか現われ得ない声のかたちと出会い表現へと結晶するのであり、そこで大切なのは内面の思念の純粋な表出などではなく、**声そのものの持つ力の発現**であり、その力によって人間の**内側に潜むもろもろのエネルギーが爆発的に解放される「現われ」の経験**です。これが生きた象徴作用の、したがって表現の本質となります。アリストテレスは『詩学』のなかそうした経験のことを「**カタルシス（昇華）**」と呼んでいます。詩のもっとも原型的な契機とはこのカタルシスに他ならないのです。韻律も修辞も詩がこのカタルシスへと向かう過程における声の作法・技法に他なりません。もう一点だけ付け加えておくと、これも『詩学』のなかの言葉ですが、こうした詩のあり方の核心にあるものをアリストテレスは「**ミメーシス（模倣）**」と呼んでいます。一言でいえばそれは**自然の模倣**です。ここから有名な「芸術は自然を模倣する」というテーゼが導き出されるのですが、このテーゼは単に表現技法のレヴェルで自然をなぞることだけを意味しているわけで

はありません。むしろ重要なのはこのミメシスにおいて人間の閉ざされた内部が外に向かって解放されることとしてのカタルシスが生じ、それによって人間の内部とその外部としての自然および世界が一つに融合・宥和することなのです。その世界の要素に他の人間が含まれることはいうまでもありません。だからこそ、これは繰り返しになりますが、詩の本質、あるいは表現の本質は思念の表出というところにはないのです。角度を変えていえば、ミメシスーカタルシスの発現としての詩においてなされるのは、声としての言葉・詩を通して人間自身を含む世界そのものが融合・宥和として現出する関係を通してあらためて創造されることであるということも出来るでしょう。

② 沈黙する声——近代以降の詩

ところが近代社会になるとこうした詩の性格が変化します。そのもっとも大きな契機となったのが**黙読**という習慣の登場です。より端的に言えば「声に出す」ことに代わり、詩が「読まれる」ものとなるということです。その背景にあるのが**グーテンベルクによる金属活字印刷の発明**、そしてその結果として**大量の書物が社会に流布されたこと**でした。大量に刊行される書物から様々な知識や情報を効率よく得るためには音読するより黙読するほうが都合がよいからです。さてこの黙読の習慣は詩を「**内面の声を聴く**」作法へと委ねることへとつながります。詩は読まれるべきものへと変貌し、詩の表現のうちに**作者の黙せる内面の声を探り当てる**ことが詩を読むことの核心となってゆきます。その背景をなしているのが詩における**作者の思念の絶対的な優位**であることはいうまでもありません。そしてこのとき詩的経験の場が、**声の多様な噴出と交響・共鳴が生み出す広大な世界の広がり**から、**作者の内面的思念の世界**というせまく閉ざされた密室へと移動するのです。これは詩の歴史にそくせば**叙事詩から抒情詩への移行**と照応します。そしてその移行過程において詩における**声の要素が徹底的な形で抑圧されてゆく**のです。

このことから見えてくるのは、近代という時代の本質の一端が**声の抑圧**という現象に現れているということです。声の抑圧は詩に限らない近代における普遍的な現象ということが出来ます。ではなぜ近代において声の抑圧が生じたのでしょうか。

一言でいえば**人間を実体としての同一性を帯びた自律的な主体へと造型するため**でした。理性を備え合理的な判断にしたがって功利性を追求する主体の存在は近代社会のあり方にとって不可欠な前提であったからです。すでに(1)で触れたようにそうした主体の形成の過程は同時に**人間の内なる自然の抑圧と支配の拡大の過程**でもありました。高度な合理性の実現にとって外部の自然と同様、人間の内部の自然もまた厳格に管理・統制されるべき要因となるのです。具体的にいえばそれは人間の身体要素に属する本能や情念、さらには感覚や感情の抑制として現れます。「**冷静**」とか「**明晰**」といった形容が人間を評価するプラス要因として幅を利かせるようになったのは、それが自分の内なる自然をよくコントロールできる人間であることを表しているからです。そして声もまたそうした人間の内なる自然の要素として抑制の対象となっていきます。大声をあげたり人前で歌ったりするこ

とは、感情を露わにしたりすることと同様に恥ずべき行為として忌避されるようになっていきます。無感動・無感覚（ニル・アドミラリ）こそが成熟した人間の証しとみなされるようになります。自分自身の内部の自然からの導路であるとともに外側の世界への解放路でもある声を抑圧することが人間のたしなみ・作法となっていたのです。

近代とはこうした声の抑圧によって人間の内部で声が凍りついてしまった時代ということが出来ます。このことは（1）で述べた人間の「もの」化の重要な側面となります。そして声が凍りつくことは、身体が、感覚が、感情が、自然との宥和の感覚が、つまりは「こと」として現れる世界や他人との多様な差異的關係の契機がすべて凍りつくことを意味します。凍りついた結果が「もの」としてのあり方なのです。本人は理性的かつ主体的にふるまっているつもりでも、内なる自然が凍りついてしまっているために「もの」としてしか振る舞えなくなってしまうのです。それが極端な功利追求の過程で他人のみならず自分までもその道具・手段としてしまうことに何のためらいも感じない「もの」化した人間、つまり「お終いの人間」を作り出したのです。

③ チョコちゃんの場合——凍ってしまった声

ここで演出家であり、「竹内演劇教室」を主宰しながら各地の学校や施設で声を出す（ことばを劈く）ことの指導にあたってきた竹内敏晴の著書『ことばの劈かれるとき』を取り上げてみましょう。この本は言葉というものを通して人間の根源へとぐいぐいと迫ってゆく怖ろしいような衝迫力に満ちた名著です。そして私たちが今考えようとしている問題にとってもじつに示唆的です。

この本の冒頭のところで新潟県の心身障害児施設の教諭をしているつるまきさちさんの報告とそれに対する竹内の返事の手紙が収められています。このつるまきさんの報告と竹内の返事のやりとりがとても興味深く示唆的なのです（以下引用はオリジナル版からのページ数を示します）。

つるまきさんが指導した生徒の一人にチョコちゃんという小学6年生の女の子がいました。彼女は声は出るけれどそれが言葉にならず「知能指数不明」ということで施設に送られてきたのです。からだの発育も不良で小学3年生くらいにしか見えなかったそうです。しかしつるまきさんは、チョコちゃんが言葉こそ不自由だが体操のときのからだの動きや表情の豊かさなどから学習能力はそう低くないのではないかと判断して、おくれの軽い子のクラスに入れて声を出す指導を始めたのです。その際につるまきさんが指導の根拠としたのが竹内の声だしの理論だったのです。

つるまきさんが行ったのは「アー」という声をとりの教室にいる先生のひたいにくっつけてみようという声だしの練習でした。出した声をとりの教室との境界を突き抜けて先生のひたいまで届く——正確に言うと、届いたという実感を持つことができる——ためには強い集中力が必要です。雑念が混じると声が拡散してしまうからです。この練習を繰り返しているうちにチョコちゃんはクラスの他のどの子よりも力強く「アー」という声

出せるようになっていきました。そしていろいろな日常の活動を活発にこなすようになっていきました。やはりチョコちゃんの能力は低くはなかったのです。

その過程でつるまきさんは一つの興味深い現象に出会います。日ごろクラスの中でリーダー格であり知能も高く言語能力、とくに読み書き能力に長けていたT夫くんがこの「アー」という声だしの練習ではさっぱり成果が出ないのです。集中できないために声が突き抜けてゆかないからです。そしていわゆる「デキル子」のほうが、声だしを始めとするいろいろな活動において「全身で集中する」ことや「自分のなかからの実感・イメージにしたがって正直にふるまう」(『ことばの劈かれるとき』12頁)ことが苦手であるという事実につるまきさんは気づきます。そしてつるまきさんは次のように考えます。「私が教師としてずっとしてきたことも、<頭の皮で考える>どまりの教化作業であった面が多いのではなかろうか。それは、<りこうさ>はつけえても、<自分の実力としての賢さ>を育てることとは別だったろう。T夫君がひとごとに思えなかったし、<ことばの力をつける、伸ばす>ことは本質的にどうなることなのか、あらためて考えさせられた」(同)。この疑問はじつに貴重です。

さらにもう一つの極めて示唆的な事実にもつるまきさんは突き当たります。それは、「アー」の声が上手に出せるようになったチョコちゃんに今度は「アイウエオの歌」も歌えるかもしれないと練習させてみたところ、と単にカスレ声になってしまっとうまくいかなかったという事実です。つるまきさんはその日竹内に電話をかけて相談してみます。すると竹内から、「アー」を出す練習はチョコちゃんにとって内的な切実さ・必然性に基づいていたのに、「アイウエオの歌」を歌う練習はそうした切実さ・必然性の裏づけがないのだからうまくいなくて当然であるという答えが帰ってきました。その切実さ・必然性とはチョコちゃんの「<からだ>の中に働いてくるもの」「イキイキとイメージできるもの」から出てくるものです。「アー」の場合、「<からだ(心)>を劈いて先生のひたいに着いた。それをまわりでは“こえは出た”と見た」(13頁)。ところが「アイウエオの歌」はかの女にとってなんの欲求も持てない。<からだ>を投げかけてゆく理由がない。こえが出ないのではなく、実に正直に<からだ>が動かないのだから……」(『ことばの劈かれるとき』12~3頁)。

このつるまきさんと竹内のやりとりは多くのことを考えさせられます。チョコちゃんの声が凍ってしまったのは、チョコちゃんのお母さんによれば「<大家族内の嫁として身のちぢむ思いのなかで育てたことがこの子に響いた>」(『ことばの劈かれるとき』13頁)せいではないかと思われるのですが、もしそうだとすれば、チョコちゃんの声が凍ってしまったのは、**伝統的に農家では外から来た嫁を一人前的人格として扱わず安価な労働力としてしかみてこなかったこと、つまりチョコちゃんのお母さんが家のなかで極めて隷属的なかたちで「もの」としてしか扱われてこなかったことの娘への投影・転移の結果である**といえましょう。けれどもチョコちゃんは声を取り戻したのです。つるまきさんや他の先生たちの努力、そしてそれをサポートする竹内の教えによってチョコちゃんは次第に多

様な声を獲得し言葉をしゃべることができるようになっていったのです。ただし注意しなければいけないのは声の獲得そのものが問題の本質ではないということです。チョコちゃんのうちに潜む「からだ」の力、言い換えれば内なる自然の力がチョコちゃんにのしかかっている重圧をはねのけて力強く解放されたからこそチョコちゃんは声を獲得することができたのです。そのことによって外側に広がる世界へとチョコちゃんの内なる自然から道筋がつけられたことがポイントだったのです。逆にいえば、そうした内なる自然に促された必然性がなければふたたびチョコちゃんの声は凍ってしまうのです。

翻ってT夫君の場合を考えてみると、T夫君は日ごろ「頭」で、つまり知能でものごとに対処することに慣れていたために、かえって本当の意味での内なる自然の力への気づきが難しかったということではないかと思えます。声がそうした内なる自然から出てくる力によって支えられておらず、客体化（もの化）された記号としてしか受け止められていなかったがゆえに、自分の内なる自然からの声というものを実感し難かったということです。これもまたチョコちゃんのケースとは違うにせよ声が凍ってしまった状態といえると思えます。

こうした事態は、しかし一人T夫君の場合にのみ当てはまることでしょうか。すでに述べたように近代社会において人間は多かれ少なかれT夫君と同じ声の凍った状態に置かれているといえるのではないのでしょうか。竹内はつるまきさんへの手紙の中で次のようにいっています。「こえが出ない場合には、たいてい複合した原因があるようです。が、たとえそれが心理的な障害であっても、かならず具体的なからだの歪みになって現われている——例えば、顎を引いて上目づかいになるとか、肩を上げてねこぜになるとか、相手の顔に目の焦点を合わせないでボヤカスとか。そういう習慣化しているからだのこわばりを解きほぐし、からだ全体をのびのびと共鳴する一つの管楽器のようにととのえなければ充分なこえは出ません」（『ことばの劈かれるとき』23頁）。

ここで竹内のいう「からだの歪み・こわばり」とは器質的な意味にだけ解されてはなりません。ここではむしろ、内なる自然としてのからだ・身体に対してのしかかってくる重圧・抑圧の強さを、そしてその結果生じる根源的な「不快感」を思い浮かべるべきです。「もの」化という事態の核心にはこうした不快感が存在します。近代社会はこのような「もの」化のもたらす「不快感」に満ち満ちた世界であることはすでにこれまで述べてきたことで明らかでしょう。とするならば「からだ全体をのびのびと共鳴する一つの管楽器のようにととのえる」ということは、私たちが近代社会の強いる「もの」化の重圧・抑圧をはねのけて自らの内なる自然に対して覚醒し、そこから発せられる声に耳を傾け——これは思念と向き合うことではありませんから「内面の声を聴く」こととは違います——、それを通じて内なる自然の次元にねざした私たちの存在総体に根ざす真の意味での「快さ」を、「心地よさ」を取り戻すことを意味するはずです。そのとき私たちは初めて真に声を取り戻すことができるのです。そのための条件とは何でしょうか。ふたたび竹内の言葉を引いておきましょう。「チョコちゃんの例が代表するように、ほんとうに全身が動いてこえが出ると

きは、こえを出そうと意識してはいません。何となく楽にしゃべれた、とか相手が近くに見えたとか、からだがひろがったとか、感じるだけなのです。これは、からだの世界に向かって自己を超えることであり、それを私は、からだが劈く、と言います。からだが真に働くのは、からだ忘れられ、からっぽになったときであって、それを脱自（エクスターズ）と呼んでもいい」（『ことばの劈かれるとき』24頁 傍点高橋）。

「からだ忘れられ」るのは、からだ真の意味で周囲の世界と一体になりそれへと溶け込んでいるからです。そしてそこに真の快さが生まれているからです。なんの無理も歪みもなくからだ自分のなかで充足しながら同時に限りなく世界に向かって開かれ解放されている状態——、それがその快さの本質であり、そして「ことばが劈かれるとき」に他ならないのです。一言だけ付け加えておけば、この状態の実現にはじつは他者との関係が大きな役割を果たしています。すでに使った言葉を再度用いるならば、そうした状態は間主観的にしか生じないということです。その意味で声解放されことばが劈かれる瞬間とはまさしく「こと」が出現する瞬間でもあるのです。

（3） 五感

私たちが自分の存在を実感するときそこには何らかの「感じ」、言い換えれば自己感覚が生じます。そしてその自己感覚はさらに、自分を取り巻く世界や他者に向かって開かれてゆくときの窓口となる外部感覚へと拡大してゆきます。この自己感覚と外部感覚の連続的な連なりと拡がりを通して私たちの感覚世界が形づくられてゆくのです。

それは一般に「五感」と呼ばれる世界を意味します。すなわち視覚・聴覚・触覚・嗅覚・味覚の五つの要素からなる世界です。ではこれらの感覚要素は感覚世界全体の拡がりの中にどのようなかたちで配置されているのでしょうか。じつはそこにこれまで論じてきたテーマと深く重なり合う問題が浮かび上がってきます。

まず初めに確認しておかなければならないのは、この感覚世界が私たちの日常世界の根幹をなしているということです。この場合の日常世界とは、私たちが基本的には自らの身体と五感を通じて関わっている世界を意味します。別な言い方をすれば、理性的な能動性や反省性が成立しそれによってデカルト的意味での心身分離が生じるはるか手前における、心身統合的な人間のあり方に日常世界は対応するということです。現象学者のフッサールが用いた言葉にしたがえばそれは「生活世界 *Lebenswelt*」と呼ばれるべきものです。フッサールによればこの生活世界は、受動的・反省以前の意味生成の層によって支えられています。意味というふつう私たちは概念化され普遍化された形態における意味のあり様を思い浮かべがちですが、ここでフッサールのいう受動的・反省以前の層における意味とは、感覚作用やその総合形態としての知覚作用そのものの次元において成立する世界の受容のしかたを意味します。あるものを五感を通して感じたり、それが一個のまとまりをもった経験の形や内容へと凝縮されることが意味の生成の核となるのです。ある特定の知覚の形態が現出すること、あるいはその基礎となる感覚的経験が生じることも意味の生成に

他なりません。そしてまさにそうした次元・形での意味の生成が日常世界の本質となるのです。

さてユダヤ系ドイツ人であったフッサールは、1933年に成立したナチス支配下のドイツで、収容所送りこそ免れたものの教授資格を剥奪され大学への出入りや同僚との交際をも禁じられたまま極度の孤独状態のなかで1938年に亡くなります。フッサールがその死の瞬間までたゆまず執筆と推敲を重ねてきたのが遺稿『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』でした。フッサールはこの最後の草稿で、ナチスの野蛮にさらされ危機に陥っているヨーロッパ文明についてあらためて古代ギリシアにまで遡りながらその存立の根源をなす原理・理念を探り、それを自らの現象学の課題と結びつけようと試みたのでした。この点でフッサールのこの遺稿の内容は、先に言及したホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』のテーマと深い親近関係を持っています。ところで戦後になってこの『危機』草稿が『フッサリアーナ』（フッサール全集）第6巻として1953年に刊行された際、その付録として「幾何学の起源」と題された関連草稿が収録されました。この草稿は、デリダが膨大な解説を付して仏訳を刊行していることでも知られています。それがデリダの実質的な処女作であり、その後のデリダの思想的歩みの出発点に位置していることから分かるように、この「幾何学の起源」と題された草稿には現代における思想課題をめぐる重要な問題点が含まれています。

「幾何学の起源」においてフッサールは、近代科学の始祖の一人であるガリレイの幾何学的方法に対する批判を行っています。その批判のポイントは一言でいうならば、幾何学に代表される近代科学の方法が本来世界受容の起源であったはずの生活世界における受動的・反省以前の意味生成の層を忘却し、逆に自らの概念化され客観化された世界受容のあり方、つまり科学的認識にもとづく世界認識の層こそが起源であり日常世界はその下に従属すべきであるという逆転した発想に陥っているという点にありました。つまり近代科学は日常世界を形づくっている五感の拡がりとそれによってもたらされる人間の経験の基底層の根源的な忘却、より正確にいえばそうした基底層の抑圧と隠蔽の上に成立する一個の倒錯であるということです。このことが、本来「こと」であるべき世界の現われが「もの」のバラバラな要素としての集まりへと置き換えられてゆくという、(1)で言及した近代に固有な事態とパラレルな関係にあることは明らかです。とするならばフッサールが指摘し批判している事態とは、近代における五感の世界、あるいはその延長線上にある生活世界（日常世界）の抑圧・忘却として現出する「もの」化の問題としても捉え返されうるはずです。

① ゲシュタルトとしての知覚

感覚や知覚を問題にするときふつうまっさきに登場するのは**刺戟**と**反応**の図式です。この図式は、感覚が外界からもたらされた刺戟に対して脳の特定位が反応した結果生じるという認識につながります。**刺戟と反応の図式は局所的な恒常性を持つと**考えられている

ために、こうした認識はしばしば**感覚の局所説**ないしは**恒常性仮説**と呼ばれます。こうした感覚の局所説ないし恒常性仮説を、フッサールの現象学の影響のもとに総合的な人間科学としての現象学の確立という構想を推し進めたフランスの哲学者メルロー＝ポンティは、彼の主著『知覚の現象学』において厳しく批判しています。感覚はたんなる刺激への反応ではないし、その反応のあり方自体においても機械的な規則性が成立しているわけではないというのがメルロー＝ポンティの主張でした。そうしたメルロー＝ポンティの局所説および恒常性仮説に対する批判において重要な役割を果たしているのが要素主義的な考え方への批判でした。

周知のように**近代科学の存在観・物質観の根幹**をなしているのは**原子説（アトミズム）**です。物質とは最小要素としての原子の集まりであり、したがって物質は原子という最小単位へと分割した上でその集まり方のメカニズムを明らかにするとき真の意味でその本質が明らかにされる、というのが原子説の基本的な考え方です。存在観としてみた場合、このような原子説は、**存在をすべて最小単位である要素の集まりとみなす要素主義的存在観**となります。社会を個人という最小単位の集まりとみる近代社会に固有な社会契約説的社会観もまた要素主義的存在観のヴァリエーションといえることができるでしょう。むしろ近代科学の原子説的要素主義が社会認識に適用されたとき社会契約説が成立したと考えるべきかもしれません。

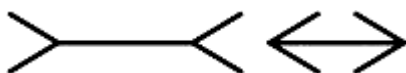
感覚を局所説あるいは恒常性仮説にもとづいて捉えようとする発想もこの要素主義の現われと考えることができます。つまり**特定の刺激－反応関係に基づいて成立する最小単位としての基本感覚要素をもとにしつつ、感覚作用全体をその単位＝要素の集まり、連合として説明しようとするのが局所説ないし恒常性仮説である**ということです。これに対しメルロー＝ポンティは次のように言っています。「**純粹感覚〔最小単位としての基本感覚要素〕とは未分化で瞬間的かつ点的な一つの<衝撃>（choc）の体験だ、ということになる**。ところが、こんな概念はわれわれのどんな経験とも照応するものではないこと、事実上の知覚は、猿や鶏のような動物たちに見られるような、およそわれわれの知っている最も単純なものでさえも、もろもろの関係に基づくもので絶対的な項〔関係のなかの個々の単位〕に基づくものではないということ——このことは諸家も一致して認めるところだから、いまさら証明する必要はない」（メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』I 30頁〔 〕内高橋）。

私たちの感覚および知覚の世界は、**純粹な感覚要素が単位になって出来上がっているわけではなく、逆に私たちの受動的・反省以前の形づくられる経験の全体性・総合性が先にあり、感覚要素はそこから後になって概念化作業によって抽象的に取り出されるものである**、というのがメルロー＝ポンティの考え方です。この考え方にたって彼は要素主義的な存在観を厳しく批判するのです。こうしたメルロー＝ポンティの考え方の根拠となったのが「**ゲシュタルト Gestalt**」と呼ばれる概念でした。この概念は、20世紀初頭のドイツでマックス・ヴェルトハイマー、ヴォルフガング・ケーラー、クルト・コフカらによって

創設された「ゲシュタルト心理学」と結びついています。ゲシュタルトというドイツ語は「かたち」や「形態」を意味する言葉ですが、ゲシュタルト心理学においては人間の知覚の土台となる要素に分割しえない有機的なまとまりを備えたかたちを表す用語として使われます。つまりあるかたちが要素に還元できない一個の全体性であることを表す概念がゲシュタルトであるということです。ゲシュタルト心理学では感覚および知覚をこのかたちの全体性から捉えようとするのです。

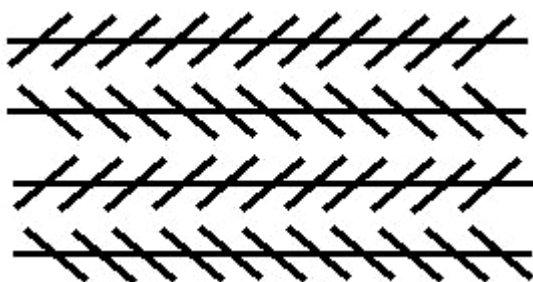
このゲシュタルトの例証としてよく取り上げられるのが錯視現象です。ある特定のかたちにおいて人間の知覚が客観的には存在しえないような認知のあり様を示すのが錯視現象です。もっとも有名な例としてメルロー＝ポンティも引いているミュラー＝リアーの錯視があります（図1参照）。

ミュラー＝リアーの錯視(図1)



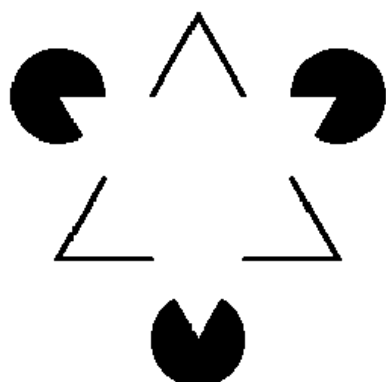
上の図で並んでいる二つのかたちの中心をなす線分の長さは客観的には同じです。にもかかわらず私たちの視覚においては両者は違った長さとして認知されます。それは両方の線分の両端についている矢印の向きが違うことによります。つまりこのミュラー＝リアーの錯視においては両端についている矢印の向きが違うことによって左右両者のかたちの全体性が異なっているのです。そのかたちの全体性の中から線分という要素だけを切り離して取り出し、両者の長さが客観的には同じだといっても無意味だということです。

ツェルナーの錯視(図2)



もう一つ例をあげておきましょう。このツェルナーの錯視（図2参照）においては四本の線分が客観的には平行関係となっています。しかし線分と交差するそれぞれ左右に傾いている短い線分が加わったかたちになると四本の線分は平行には見えません。ここでも交差する短い線をもたない四本の線分と交差する短い線をもつ四本の線分とはかたちの全体性が異なるのです。

カニツアの三角形(図3)



このカニツアの三角形(図3参照)の例では、真ん中に客観的にありえないはずの三角形があらかじめ記されている三角形と逆向きなかたちで浮かび上がります。この場合も、もとの三角形の三方に一部を三角のかたちに切り取られた黒円が配置されることによって、真ん中に三角形を浮かび上がらせる特有なかたちの全体性が構成されるのです。

これらの錯視現象が示しているのは、かたちの全体性が異なる時、たとえ要素の次元では客観的に同一であってもかたち全体の示す認知構造が異なってくるということです。フッサールにならっていえば、感覚や知覚のレベルで遂行される認知の構造として現れる意味内容が異なるということです。ゲシュタルトとはこのかたちの全体性によって示される感覚・知覚次元における意味のまとまりを指し示す概念に他なりません。ゲシュタルトが異なる時には違った知覚経験が生起するのです。今説明のなかで「客観的」という言葉を何度か使いましたが、この「客観的」と呼ばれる次元が要素の次元、より詳しくいえば、かたちの全体性としてのゲシュタルトから要素が分析的抽象を通じて分離された状態を取り出された次元を意味します。翻っていえば、科学的認識はこの客観的次元に根ざしており、かたちの全体性の次元で現れる知覚現象をこの客観的次元に基づいて錯視と呼ぶのです。しかし私たちの知覚経験のあるがままの次元においては、それは錯視でもなんでもなく、むしろそれこそが本来の自然な認知のあり方なのです。フッサールが「幾何学の起源」の中でガリレイを批判して提示した「転倒」とは、このかたちの全体性としてのゲシュタルトにもとづく知覚経験の次元と客観的認識の次元の取り違えのことに他なりません。

ところでこうしたゲシュタルトとしてのかたちの全体性が成立する要因となっているのはかたちを構成している要素間の関係です。それぞれの要素が関係の全体性を前提とするかたちで相互に結びついているからこそゲシュタルトが生まれるのです。その結びつきは、要素が独立項として前提となりしかる後に結合されるような結びつきではなく、関係が先行するいわば函数的 *funktionell* な結びつきとして捉えられねばなりません。

ゲシュタルトはその意味で函数成体的な関係態ということが出来ます。ゲシュタルトがもたらす知覚経験の内容、言い換えればその意味は要素の次元を超えたところで成立する函数成体的な関係態に基づいているのです。したがってゲシュタルトは「こと」的なものであり、要素の客観性によっては汲みつくしえない象徴的意味をはらんでいるのです。こうしたゲシュタルトの性格を廣松は「知覚の象徴的懐胎」(『もの・こと・ことば』80頁)と呼んでいます。

ところでこうしたゲシュタルトとしてのかたちの全体性の持つ象徴的な意味作用のもっとも基本的な契機となるのが「図」と「地」の関係です。あるゲシュタルトにおいては関

係態はあらゆる項が平等に関係しあう平板な姿として現れるわけではありません、そのつど意味の焦点となる部分が「図」として前景にせり出し、残りの部分は「地」として後景に退きます。知覚野全体は基本的にこの「図」と「地」の関係を通して分節化されます。そして興味深いことにこの図と地の関係はつねに逆転可能なのです。

次に挙げるのは、やはり錯視現象の例として有名な「ルビンの壺」(図4参照)です。



ルビンの壺(図4)

このルビンの壺の図(図4参照)をよく見てください。それは一見すると平凡な壺の図にしか見えません。ところが壺の真ん中の筒の部分に目をこらすと、やがてそこに向かい合う二つの顔が地である両側の暗闇から浮かび上がってきます。この瞬間、図と地の逆転が起こります。今まで図であった白い壺が地に反転し、逆に背景の暗闇であった地が向かい合う二つの顔というかたちで図になるのです。このことは、函数成体的関係態としてのゲシュタルトが、(2)の詩に関する記述のなかで述べたのと同様に、変化のダイナミズムを含んだ動的な関係態であることを——それが「象徴的懐胎」の意味にもなります——示しています。ゲシュタルトは単に要素を関係の第一次性にもとづいて自らのうちに組み込む関係態というだけにとどまらず、たえず意味の反転・逆転の契機を含みながら動的に意味創出を行うダイナミックな象徴的關係態、つまりは「こと」的關係態でもあるということです。函数成体的という言葉はこうした事態を指し示しています。

近代における「もの」化は、こうした象徴作用をはらむ函数成体的關係態としてのゲシュタルトを媒介にすると見えてくる人間の感覚および知覚の世界の豊かな可能性(変形と創造の可能性)を、客観性という尺度によって決定的に貧しくしてしまいました。客観性を盾にとって存在が象徴的に伝えてくる声やイメージを遮断してしまったのです。その結果近代社会は客観性にねざす意味の一元性・固定性によって強固に拘束された世界となります。その典型的な現われが、後ほど触れる視覚の一元的な優位性に支配される近代的な知覚世界のあり方に他なりません。

ところで近代においてこうした感覚世界の貧困化に抵抗する最大の拠りどころになったのは芸術でした。とりわけモダン・アートとよばれる芸術創造の試みは、固定化し静態化してしまった「もの」の世界をいろいろなかたちで攪乱することによって私たちの感覚世界を豊かにしようとする試みとして捉えることができます。ここでモダン・アートの作品例を一つだけ上げておきましょう。フランス出身で後にアメリカで活躍したダダイズムの



デュシャン「泉」(図5)

芸術家であるマルセル・デュシャンが1917年に制作・発表した「泉」という作品です(図5参照)。デュシャンはこの作品で男性用小便器をそのまま展示し、それに「泉」というタイトルをつけたのでした。

男性用小便器というのは、このオブジェが「もの」として属している世界(社会)における固定された意味であり名称です。デュシャンはこのオブジェをそうした「もの」の固定された意味の文脈から引き離し、「泉」という名称を与えることによってまったく違う文脈に置き直したのでした。それによってこのオブジェはそれまでまったく未知であった意味の世界を開示します。もちろんここでいう意味というのは概念的次元のものではなく感覚の次元におけるものです。ということはデュシャンがこの作品で創造したのが未知な感覚のかたち・世界に他ならなかったということを指し示しています。

感覚世界が貧困化することは(2)で述べた「声が凍る」事態と本質的に同じです。それは「もの」化によって生じています。「こと」のもつダイナミックな関係態としての契機を通して感覚世界の見直しと豊饒化を行うことが私たちの世界をもう一度豊かなものにするためにぜひ必要なのです。

② 現代社会における五感のゆがみ・バランスの崩壊

ところで感覚世界のあり方を考えるとき、もう一つの問題に突き当たります。それは**五感の相互関係の問題**です。五感のバランスの問題といってもよいでしょう。

「五感生活研究所」の代表であり、現代社会における五感にあり方について数々のユニークな考察を行っているノンフィクション作家山下柚実の著作『<五感>再生へ 感覚は警告する』(岩波書店)は、この問題を考える上でたいへん貴重な示唆に富んだ本です。

山下はこの本で、五感をとりまく現代日本社会の状況をつぶさに検証していきます。感覚において取り上げられているのはピアスや自傷行為にふける若者たちであり、さらには自分の赤ん坊に触れることのできない若い母親たちの存在です。片方は過剰なまでにかからだへの接触を求める欲求から生じる行為であり、もう一方はからだへの接触に対する嫌悪やためらいから生じる事態であるということで、両者は現象としてみれば対照的です。しかしその根底にあるものは、**自分の存在の確かさの感覚、より正確に言えば触覚において**

生じるからだとからだを密着させる感覚、あるいはそれがもたらす濃密な実感の欠如という点では共通しています。若者たちはその欠如を埋めようとしてピアスをしたり自傷行為に走るのであり、若い母親たちは欠如を自明化してしまっているために現実の赤ん坊との接触にとまどいや嫌悪を覚えてしまうのです。そこから見えてくるのは、私たちの五感のなかで触覚が占める比重が著しく低下・衰退しているという現実です。

以下山下は同様に嗅覚・聴覚・味覚と検証してゆきます。嗅覚においては、人工的に作り出される多様な匂いの充満と過敏なまでの消臭志向が問題にされています。ここでも一見すると対照的な現象が起こっているように見えます。片方が匂いの充満であり、もう片方は匂いの遮断なのですから。しかしやはりそこにも共通した要素が存在するのです。それは**現実**に存在する匂いが**厭わしいものであるとされる感覚**です。魚を焼く隣家のけむりの「臭い」、排泄物のおおいのまじった動物の「臭い」、老人の加齢臭など私たちの存在を日常的にとりまわっている様々な「臭い」が、今多くの人たちにとって「悪臭」としか感じられなくなっています。人工的に作り出された匂いも消臭剤もこうした「悪臭」と感じられる現実の「臭い」を遮断する手段であるという点では共通しています。ここから見えてくるのもまた、**現実の世界を感覚作用を通してしっかりと受け止め、それを自分自身の経験として実感の厚みをもって内在化する力の衰退**です。そうした衰退が**現実**の**においを「悪臭」としてしか受け止められない嗅覚能力の貧困化**につながっているのです。

聴覚はどうでしょうか。山下はここで私たちが(2)で論じた「声」の問題を取り上げます。山下によれば**今声の復権**を求め動きが急速に高まっているのですが、その背景にあるのは、都市のサウンドスケープを形づくっているもっとも重要な要素が**人の声**であることに日本人が気づき始めたことでした。たんなる伝達手段にとどまらない声それ自体のもつ表情やニュアンスもまたこうしたサウンドスケープにとってとても重要な要素であることに気づくとき、私たちはあらためて人の、あるいは自分の声に注意を向けるようになります。そして忘れていた声の意味に気づくのです。こうした**声への気づき**は同時に拷問にも似た**騒音環境に取り巻かれている現代社会の見直し**にもつながります。何よりも問題なのは、そうした騒音環境が単に音の大きさによるストレスだけでなく音の細かいニュアンスや多様な音の違いを聞き分ける**聴覚能力の著しい低下**をもたらすということです。**声の復権・再生への志向の強まり**は明らかにそうした**騒音環境への抵抗や見直しの現われ**と考えることができます。

味覚において問題となるのは、工業生産される冷凍食品やインスタント食品のあふれかえる飽食状況のなかで起こっている**味覚能力の低下**です。極端に刺戟の強い味にしか反応しないような**味覚の歪み**、あるいは文字通り**味覚を感じる**ことのできない**味覚異常**が急増している状況には戦慄すら覚えます。昨今の食品偽装問題の背景には単に企業側の不正というだけにとどまらず、本当の意味で**おいしくからだによい食品を消費者が選択する力を私たちが失ってしまっている**という現実が潜んでいるように思えます。例えば腐敗、発酵、醸造、かびの発生などは酵母や細菌、かびの働きが引き起こす食品成分の変化の現われと

してじつは本質的には同一の現象です。かつて人間はそれらのうちどれが人間にとって有用でおいしいものであり、どれが有害で食べられないものかを鼻や舌で区別する能力をもっていたからこそ、酒、醤油、味噌、ヨーグルト、ブルーチーズ、カマンベールチーズ、たくあんやキムチなどの漬物、くさや、熟れ鮭、納豆などの多様な発酵・醸造食文化を生み出すことができたのでした。そのもとになっていたのは**味覚を通じて自分のからだと対話する能力**でした。竹内に倣っていえばからだが発する「声」を聞き分ける力です。今食の主導権を企業や市場に握られてしまっている状況のなかで**味覚の画一化**が恐るべき勢いで進行しています。山下はそれを「**食のファシズム**」と呼んでいます。そこでは食を通じたからだとの対話など望むべくもなくなっています。からだからの声を聞く耳を私たちは失ってしまっているのです。だからこそ賞味期限や消費期限という「もの」化された客観性にたよってしまうのです。

このように見てくると一つの事実に突き当たります。それは五感のうちの**触覚・嗅覚・聴覚・味覚**の四感がいずれも著しい**衰退、能力の低下**にさらされているという事実です。そこから逆に浮かび上がってくるのは残る一つの感覚である**視覚の異常なまでの優位性**なのです。五感の世界の拮据りはいまや相互に対等な感覚どうしの関係にねざすのではなく、**視覚の一元的な支配構造のもとに他の感覚が従属させられ、その結果視覚以外の感覚はその固有性を失って衰退の道をたどりつつある状況にある**のです。しかもこの視覚優位の感覚世界は視覚に依存する五感の構造がはらむ危うさに対して決定的に盲目であり無自覚なのです。このことが感覚世界の深刻な歪み・危機状況の要因となります。ここで山下が視覚についての章のなかで引いている京都大学霊長類研究所の三上章允教授の言葉を紹介しておきましょう。「視覚に依存することが危ないというよりも、正確に言えば、与えられた情報やイメージに依存することが危ない。自分の目で見ているつもりで、実は提供された『他者の視覚』をただ受け入れているだけにすぎません。そうした錯覚に陥らないためには、自分の身体と感覚を使って、直接、世界を経験すること、映像や視覚情報が溢れかえっている社会だからこそ、直接性がとても大事になってくるのではないのでしょうか」(『五感』172頁)。

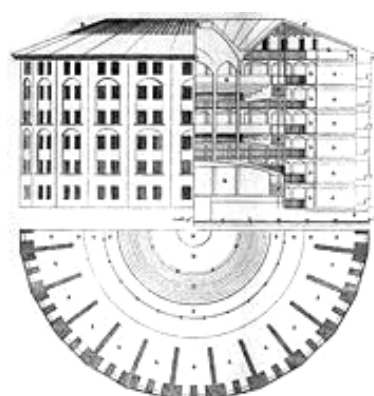
③ 一望監視装置（パノプティコン——視覚による支配）

近代という時代は**視覚の時代**でした。それは、17世紀の**科学革命**がレンズを用いた望遠鏡や顕微鏡などの**視覚に関わる観測機器や技術の発明・発達**と深く関わっていたことから明らかです。カナダの学者で現代メディア論の父ともいべきマーシャル・マクルーハンにしたがえば、この視覚の時代としての近代をもたらしたのはグーテンベルクの活版印刷の発明の結果成立した「グーテンベルクの**銀河系**」^{ギャラクシー}でした（マクルーハン『グーテンベルクの銀河系』参照）。マクルーハンによれば、中世以前の世界を形づくっていた感覚世界は基本的に**触覚と聴覚にねざす世界**だったのですが、**グーテンベルクの活版印刷の発明によって文字の普及を通じた視覚的世界（文字を目で読む世界）の急速な拡張**がもたらさ

れました。それは同時に**触覚と聴覚の支配力の衰退**、より正確に言えば**視覚とそれ以外の感覚の切断**にもとづく**視覚の一元的な支配状況**を生み出すことへとつながりました。すでに触れた音読に代わる黙読の誕生、そこにおける自らの内面との**反省的な対話**の発生、それを通した**内面性に根ざす自律的な主体としての個人の形成**などはすべてこの**視覚優位**にもとづく「**グーテンベルクの銀河系**」としての**感覚世界**において生じた出来事であったのです。これもすでに何回か使った言葉である「**客観性**」、あるいはその背景にある人間の精神と身体**の分離**にもとづく**主観－客観の二項図式**もまたそこにおいて生じたのです。その意味で、科学のカノンとしての客観性は深く視覚の優位性という契機と結びついていたのでした。

視覚のもっとも重要な契機は「**遠隔化**」と「**対象化**」です。視覚は触覚や味覚などの他の感覚のように対象と直接接している必要がありません。それどころか**離れていること、距離が存在すること**こそが**視覚の成立条件**となります。このことは**観測機器が介在するとさらに拡張**されます。現在高性能の電子望遠鏡を使えば1億光年を超える天体の観測さえ可能です。また電子顕微鏡は10億分の1というナノ単位の微小な対象を観察できますが、これも人間の直接的感覚能力からの隔たりという意味では一種の遠隔化といえるでしょう。この遠隔化によって視覚は感覚として他にはない精緻さと厳密性を獲得するのです。一方対象化は対象を観測・観察した上でその結果をデータや概念へと整除することを意味します。したがって**対象化**は人間の理性の持つ**概念化能力と深い関連**がありますが、この**概念化能力**はすでに見たように五感のうちでは**視覚とだけ結びつきます**。**視覚的世界**において初めて可能となる**内面や主体の生成**がこの**概念化能力の起源**となるからです。こうした**対象化**の作用が**遠隔化**の作用とも相乗するかたちで対象を縦横に観測・観察し、その形状や性質、構成要素などを客観的に捉える**科学的認識**を可能にします。**客観性**とはまさに**視覚の産物**に他ならないのです。その代わり**視覚には対象との直接的接触から生まれる実感の厚みやぬくもりは存在しません**。むしろそうした要素を冷徹に切り捨てることが**視覚の本質**となります。

このことは同時に視覚に対して、(1)の自己保存の自己破壊への転化に関して述べたときと同様な暴力性・支配性を与えます。それは「**メデューサ効果**」の問題に他なりません。このことに関して興味深い事例があります。戦後フランス最大の哲学者というべきミシェル・フーコーが『監獄の誕生』のなかで触れている、18世紀イギリスの**功利主義**哲学者**ジェレミー・ベンサム**の発明にかかる「**パノプティコン**」と呼ばれる**一望監視装置**の問題です。

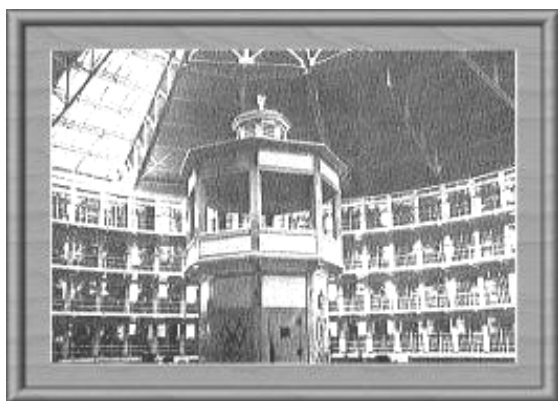


ベンサムのデザインした**一望監視装置**
(**パノプティコン**)のイメージ(図6)

この装置は刑務所における囚人たちの監視を効率よく行うとともに囚人たちの自発的更生を図る目的で構想されました（図6参照）。そしてその後じっさいの監獄のしくみとして広く各国に広まりました。わが国でも明治期に作られた一望監視型監獄である金沢監獄の遺構（図7参照）が愛知県犬山市の明治村に保存されています。



明治村の金沢監獄の遺構(図7)



一望監視のための中央監視台と周囲の監房(図8)

この一望監視装置の特徴は中央の監視台の周囲に円形状に囚人たちの監房が配置されていることです（図8参照）。これによって看守はつねに囚人たちを一望のもとに監視することができます。と同時にそこには「監視するもの＝見るもの」と「監視されるもの＝見られるもの」のあいだの絶対的な非対称関係が生じます。囚人はじっさいに看守が監視しているかどうかに関わらずつねに一方的に見られる立場に置かれるからです。この見られている状態の非対称性は、ついには囚人の側における見られている状態の完全な内面化を生み出します。その結果じっさいに見られているかどうかにかかわらず囚人たちはつねに監獄内部の規則に従順に従うようになります。いわば規則という監獄内部の支配手段が囚人の内面に移し変えられ自発化＝主体化されるのです。フーコーは『監獄の誕生』のなかで次のようにいっています。「ある現実的な服従強制が虚構的な〔権力〕関連から機械的に生じる。したがって、受刑者に善行を、狂人に穏やかさを、労働者に仕事を、生徒に熱心さを強制しようとして暴力的手段にうったえる必要はない。(……) 権力の効果と強制力はいわばもう一方の側へ——権力の運用面の側へ移ってしまう。つまり可視性の領域を押しつけられ、その事態を承知する者（つまり被拘留者）は、みずから権力による強制に責任を

もち、自発的にその強制を自分自身へと働かせる。しかもそこでは自分が同時に二役を演じる権力的関係を自分に組み込んで、自分のみずからの服従強制の本源になる。それゆえ、外側にある権力のほうでさえも自分の物理的な重さ（施設や装置の重々しさ）を軽くでき、身体不関与を目標にする。しかもその権力がこの境界（精神と身体との）へ接近すればするほど、ますますその効果は恒常的で深いもの、最終的に付与され、たえず導入されるものとなる。つまり、あらゆる物理的（身体的でもある）な対決を避け、つねに前もって仕組まれる、永続的な勝利」（『監獄の誕生 監視と処罰』204～5頁）となるのです。

繰り返しになりますが近代は視覚、すなわち見ることの力が爆発的に拡張された時代でした。近代化の基本理念を表す「啓蒙」という言葉は、英語の原語「エンライトメント」にしてもフランス語の原語「リュミエール」にしても、もともと「光をあてる＝明るく照らし出して可視化する」という意味をもっています。啓蒙とはまさに対象に光をあてて目に見えるものにするのでした。そして啓蒙の核心としてのこの可視化は、パノプティコンの例に示されているように見ることの帯びている暴力ないしは権力の行使という性格と表裏一体の関係にあります。見られるものがその存在のすべてを「見られている・見ることができる」という状態にさらされることは、見られるものが見るものまなごしを自らの内面へと自発的なかたちで内在化し自己規律化することを同時に意味するからです。視覚が社会のすみずみまで絶対的な優位性をもって浸透してゆくことは、社会全体が見るという行為を通じて発揮される権力作用や規律化作用の網の目のうちにすっぽりと覆いつくされるということを意味します。これまで何度か触れてきた「もの」化もまたこうした見ることの絶対的優位のもとへの存在総体の服属・隷属の現われと考えることができます。これが視覚のもつ「メデューサ効果」の意味に他なりません。メデューサに見られた人間がすべて生命を失って石と化してしまうように、見られるものは見ることの暴力性によってその固有性を奪われ、抽象化された交換可能な「もの」へと置き換えられてしまうのです。

④ 共通感覚——五感のバランスの回復

ここで再度五感のバランスの問題に戻ります。近代社会における視覚の圧倒的な優位がもたらした五感のバランスの失墜は、感覚世界に特有な函数成体的な関係態としてのあり方の解体へとつながります。それは感覚のもっている本来の力の決定的な衰退を招くのです。より詳しくいえばそれは、視覚のもつ間接性・遠隔性だけが突出することによって、とりわけ触覚において顕著な感覚の直接性のもたらすかけがえのない実感に富んだ経験の生起が極めて難しくなってしまうという事態として、さらにはこの感覚の直接性にもとづく経験が困難になってしまう結果、感覚的経験の代わりに概念化された抽象的な客観性が世界経験のあり方の尺度・基準となるという事態として、しかもその客観性には諸個人を「もの」として隷属化する力が密かに組み込まれているため、その力によって諸個人が自らの固有性の根拠となる感覚的経験の代わりにこの客観性を感覚世界のあり方も含めた自

らの存在規律として内面化＝主体化してゆくようになるという事態として現われます。このことが「もの」化の本質であるとするならば、先ほど引用した三上教授の言葉にある「自分の身体と感覚を使って、直接、世界を経験すること」がそうした「もの」化の力を押し返して感覚的経験に基づく感覚世界を再生させるために極めて重要な意味をもってくることは明らかです。そしてこのことが可能となるためには、**感覚の函数成体的関係態としてのあり方を取り戻す必要がある**ことも明らかでしょう。その具体的な方途となるのが視覚優位によって歪められた**五感のバランスの回復**なのです。それは**五感の相互関係の組み替え**といってもよいでしょう。

この課題を考える上で一つのポイントとなるのが「**共通感覚**」という概念です。この共通感覚については2006年度の報告書のなかでもすでに触れましたが、ここではあらためて**五感のバランスの回復、とくに視覚優位もとづく五感の相互関係の組み替え**という視点にそくして**共通感覚の問題を取り上げたい**と思います。

共通感覚には二つの側面、契機が含まれています。一つは**諸個人の感覚世界に共通な性格を与えるもの**としての共通感覚という側面です。ここでは共通感覚は感覚の次元における**間主観性の現れの契機**といってもよいでしょう。さらにいえばそれは、間主観性として現れる関係性の契機ということもできます。共通感覚は**個々人の感覚が孤立したバラバラな状態になっているのを一個の間主観的な関係態へとまとめ上げる働き**をするのです。

こうした共通感覚の間主観的な関係態としてのあり方と表裏一体の関係にあり、むしろそうした間主観性の基盤ともなっているより重要な共通感覚のもう一つの側面、契機となるのが**五感のそれぞれの個別的な現われを基底において統合する働き**です。これについては、1970年代から80年代にかけて山口昌男とともに日本における新たな知の動向をリードした哲学者である中村雄二郎の著作『共通感覚論』のなかの議論が参考になります。中村はその本のなかで、まず共通感覚が部分的には「**コモン・センス（常識）**」の意味とも重なりながら、**私たちが生活世界を有意味なまとまりをもった間主観的世界として感受できるための基盤として働いている**ことを指摘します。そしてドイツの精神医学者ブランケンブルクの著作『**自明性の喪失**』によりながら、そうした共通感覚という基盤の喪失が自明性として感受される生活世界の喪失としての分裂病（統合失調症）をもたらすことも併せて指摘しています。そうした共通感覚のもつ働きの根幹をなしているのが**五感を統合する「第六感」としての性格**であり働きなのです。そのことを中村はルソーの『エミール』第二編のなかの所論を援用して次のように言っています。「共通感覚 *sens commun* が共通感覚と呼ばれるのは、それがすべての人間に共通した感覚だからではなく、それが『個々の諸感覚のよく規整された使用』から生まれるからである。また、諸感覚の伝える事物のあらゆる外観を相互に結びつけることによって、事物の本性をわれわれに教えてくれるからである。そしてこれは＜第六感＞とも呼ぶことができる。それは、五感に並ぶ第六のものとして特別な感官をもったものではなく、諸感覚の統合のうちに働くその働きは脳のうちのみ存するのである」（『共通感覚論』55頁）。

こうした共通感覚についての見方は、先に言及したメルロー＝ポンティの『知覚の現象学』における議論を想起させます。メルロー＝ポンティは、個々の純粹感覚という虚構を転倒し知覚世界をあらためて心身相関的な一個の関係態として捉えるための媒体として、「**身体図式**」という概念を設定します。それは知覚の担い手となる動的な全体性としての**身体**のあり方を表しています。それは中村のいう共通感覚に極めて近いものであるといふことができます。ふたたび中村の文章を引いておきましょう。「<身体図式>（メルロー＝ポンティ）の考え方は、<運動図式>（ベルクソン）の考え方をこえて内部感覚としての体性感覚に着目し、体性感覚が知覚あるいは五感の統合の基体となりうることを示している。もっとも<身体図式>の考え方にあっても、体性感覚のさらに深部にあると思われる内臓感覚については、未だこれを取り込んでいない。けれども、内臓感覚こそ、本来の無意識、深層意識にかかわるものであり、<身体図式>を気分的に色づけるものであると考えられる。（この気分的の<気分>とは、<基礎的な実存範疇>（ハイデガー）としての気分である。）したがって、私たちの観点からすれば、体性感覚の働きである<身体図式>は、内臓感覚によってそのように気分的に色づけられながら、自己を基体としてその上に、触覚を媒介にしつつ視覚、聴覚、嗅覚、味覚などを、総合し統合するものとして捉えなおすことができる。この統合もあるいは最終的には脳によって行われるにせよ、それは一たび全身に拡散し、その拡散をとおした上で行われる遠心的統合、基体的な統合である。さらにいえば、それは主語的な統合ではなくて、述語的な統合であるといふことができる」（『共通感覚論』114頁）。

この中村の指摘においてとりわけ重要となるのが引用の最後にある「**遠心的統合**」ないしは「**述語的統合**」という概念です。五感の統合とそれを通じた感覚世界の生起は、視覚中心的な感覚世界に顕著な、主語（主体＝主観）というソリッドな中心に向かって凝縮する求心的統合に根ざすかたちであってはならないのです。五感**は互いの違いを認めあいながらも隣接した関係をかたちづくり、それぞれの働きと現われのもつ多様な述語的個別性を共通感覚を媒介とするかたちで一個のゆるやかな統合体、すなわち函数成体的な関係態へと自らをまとめ上げてゆくべきものなのです**。そこで統合の具体的かつ基盤的な契機となるのが**触覚**です。触覚の喚起する実感に富んだ感覚的経験が共通感覚の契機と相乗しながら「体性感覚」として感覚世界の広がりの土台となります。そしてそれによって同時に視覚の遠隔性・間接性の独走を制御するのです。ついでにつけ加えておけば、**触覚の根源にあるのは贈与感覚**です。未生の状態から体性感覚を通して世界経験が生成する瞬間は、その感覚の担い手のなかで**自らが贈与存在であることが実感される瞬間**、言い換えれば**自分がなにものかから贈与された存在であると感じる瞬間**なのです。それを喚起するのが「**触れてくる**」という「**感じ**」、すなわち**触覚**です。そこで喚起されるのは「**贈り与えられる**」という意味での**受動性・受容性の感覚への目覚め**といってもよいでしょう。この**受動性・受容性の感覚**は同時に**主観－客観の分離以前の原生感覚**を意味しています。贈与存在としての自己覚醒が帯びるこの、**何か**が**触れてくること**によって引き起こされる、**自分が「贈**

り与えられている」という「感じ」、言い換えれば受動性・受容性の水位において世界と関わっているという「感じ」こそが、五感の組み替えによって可能となる、主観－客観図式の枠組みによって生み出され支えられている「もの」の世界からの解放の、そしてそれがもたらす真の意味で世界経験でありうるような感覚的経験のあり様の核心的な契機となるのです。ここでやはり五感の組み替えによるしなやかな感覚の世界の再生をめざし、近代哲学の原理的な見直しをすすめてきた哲学者坂部恵の言葉を引用しておきましょう。「『ふれる』ことはつねに『ふれ合う』こと、いうなれば、惰性化した日常の境域の侵犯であり、能動－受動、内－外、自－他の区別を超えた原初の経験である」（坂部恵『「ふれる」ことの哲学 人称的世界とその根底』4～5頁）。

（４）＜里山＞的なもの

これまで述べてきたように、今多くの人間は社会という場において、自分たちが分断され孤立化した「もの」として、自らの同一性のうちにいわば「閉じ込められている」状態でお互いに鋭くぶつかりあっていると感じているはずですが。そして同時に、そうした鋭角的なぶつかりあいによって引き起こされる「痛み」につねに自分がさらされており、そのために自分の存在がずたずたに傷ついてしまっているのを感じているのではないかと思います。それは一言でいえば「関わり」が、「関係」が絶たれてしまっている状態ということが出来ます。関係が絶たれてしまっているからこそ、バラバラになった人間がむき出しなかたちでぶつかりあうのです。もっともここでこの関係という言葉は他人との関係という意味にだけ限定されるわけではありません。むしろより重要で重大なのは、自己の自己に対する関係なのです。自己の自己に対する関係が絶たれてしまっていること、それはより具体的にいえば、自分が自分のうちにある根源的な自然との関係を絶たれてしまっていることを意味します。ここでいう根源的な自然とは端的に自らの内なる自然としての生命であり、さらにはその担い手としての身体を意味しています。とするなら自己の自己に対する関係が絶たれることは、自分の内なる生命、身体としての自然との関係を絶たれること、言い換えれば自分がそうした生命、身体との関わりのなかで生き存在しているという事実を見失ってしまうこと、それを実感しえなくなることだといってもよいでしょう。それはまさしく根源忘却の事態に他なりません。社会が人間に対して強いる「もの」化の圧力は、このような自己の自己に対する関係を絶たれて根源忘却状態に陥っている人間のあり方において具現します。人間の内部の自然が「もの」化の暴威に直接さらされるようになるのは、この自己の内部の関係の分断によってなのです。しかもそうした関係の分断－「もの」化はほとんどの場合当人にとっては無自覚なまま進行します。「頭」でだけ考え判断しようとする極端に合理化された功利的な「精神」と、ますます機械へと近づいてゆく貧困化された身体とがバラバラに並存する状況へと人間は気づかないうちに追いやられてゆくのです。そこでは身体存在の次元において形づくられる体性感覚と、意識存在の次元において形づくられる理性的なものの働きが完全に別なものとなってしまう結果、根本的意味での

人格の統合が破壊されてしまいます。ひたすらオポチュニスティックに功利性だけを追い続け、そのための手段として有利ならば他人を足蹴にすることや自分の生命を危険にさらすことも厭わない、およそ情感や感覚的世界に彩られる自分にとっての固有な経験とは無縁な、あるいは他人との友愛関係とも無縁であるような人間は本質的には人格喪失者、つまり人間性を根底から破壊された者というべきですが、そうした人間がむしろ「有能な」人材として社会の中核において跋扈しているのが現在の状況であるといわざるをえません。それを促進しているのが、社会内部の非功利的な中間領域・組織（社会内部のセーフティ・ネットの基盤）を解体しながら市場論理のもとへと服属させようとするグローバルな新自由主義イデオロギーおよびそれに基づく政策展開です。すでに触れたようにこうしたやり方をそのまま続けばいずれ人間も社会もともに崩壊してしまうことは必至です、それは極めて深刻な事態であるといわねばなりません。すでにその兆しがさまざまなかたちで現われつつある今、この関係の分断を克服し関係を再生・回復させるための指針が切実に求められています。

そのために必要なのは、関係のうちにあるそれぞれの要素が閉じた同一性の殻を破って相互に、違いの契機を残しながら浸透しあうような相互の関係を作り出すことです。それは、それぞれの要素が相互に遠心的・述語的に関係しあうことだといってもよいでしょう。ではそうした関係はどのように可能となるのでしょうか。

ここでそうした関係のモデルをさぐるために、ここで少し視点を変えて「里山」の存在に着目してみたいと思います。

① 里山とは何か

里山という言葉が辞書でひくと、「集落の近くにあり、かつては薪炭用の木材や山菜などの採取が行われた、人間との関わりが深い山」とありました。面白いことに「里山」という項目は本格的な辞書には掲載されていません。上記の記述はインターネット上に公開されている web 辞典に載っていたものです。里山という言葉が一般的に使われるようになったのがまだ最近のことであるためか、言葉として、とくに正式な書き言葉としてまだ熟していないとみなされているためであるか、どちらかの理由だろうと思われます。前者であるとすれば、里山という言葉は、近年顕著となってきた身の回りの自然環境への関心の高まりやエコロジーへの志向の高まりなどのなかで使われるようになった言葉であり、後者だとすれば、里山という言葉が書き言葉、つまりある明確な概念的意味の水準を含んだ言葉ではなく、むしろ日常的な話し言葉の世界に属する言葉であるといえるでしょう。

このことは、里山という言葉が頻繁に使われるようになったことには今触れたような現代社会の危機的状況に触発された多くの人々の問題意識との結びつきが窺えること、さらには里山をめぐる問題が書き言葉によって象徴されている概念化された抽象的一般性の次元の問題ではなく、もっと身近な、話し言葉によって象徴される日常的世界の次元の問題として受け止められていることを指し示しています。里山という言葉は、その景観とともに

に「なつかしさ」とか「安堵感」といったような情感に彩られた一種の「感じ」を喚起します。この「感じ」の背後にあるものが里山の問題の核心に他なりません（図9参照）。さて先ほど引いた里山についての辞書の記述に「人間との関わりが深い山」という表現がありました。里山は人間にとって外部の自然であるにもかかわらず同時にさまざまな関係を通して内部化された自然でもあるのです。この外部と内部の相互浸透という点に里山のもつ意味のポイントがあります。より具体的にいえば、里山とは人間にとって外部の自然と内部の自然が相互に循環しあう場であり、さらにいえばそのことを通じて社会的なものの土台が形づくられる場でもあるのです。



東京都稲城市近郊の里山の風景(図9)

② 人為的な自然としての里山の意味——内山先生と赤坂先生の報告から

今年度の研究会において第1回目に報告していただいた内山節先生も2回目の赤坂憲雄先生も共通して里山の問題を取り上げておられます。このことが、里山の問題と本ホスピタリティ研究の課題との深い関わりを強く喚起しました。そして里山の問題が、その個人的・具体的なあり方を超えたより普遍的な意味を持つ課題として認識されるに至りました。ここで研究会でのお二人の発言から一部を抜粋しておきましょう。まず内山先生です。「今、里山論というのはかなり人気の一つなのですが、一つ前の広辞苑には「里山」という単語はなく「山里」としか記載されていません。「山里」は世阿弥なども使った言葉で、非常に古くからある言葉ですが、「里山」は1970年くらいに京都大学の四手井綱英先生が突然言い始めたたわけで、それ以前はなかったようです。四手井さんも全国をよく歩いているのですが、やはり彼の視野に一番リアルに映っているのは、西日本あるいは京都に近い山です。しかし、僕ら関東の人間には、四手井さんから里山が生まれたと聞いて面食らったわけですね。どういうことかということ、かつての人間社会というのは自然の力で生きている部分が非常に大きいわけですね。たとえば、燃料がすべて薪というエネルギー問題は大きくて、利用可能な森林領と人間領、その関係で森林利用がものすごく変わります。特に京都周辺というか、木田地方は古代から都市が形成されていて、周辺山村でもいろいろな産業が成り立つわけですね。薪を切って都市に運ぶだけで生計が成り立つ。ですから、人工的に人工密集状況を作ることによって、自然と人間の均衡状態がかなりギリギリになっていきます」。

次に赤坂先生です。「里山は人間の空間と奥山の野生の空間を抱え込んで、むき出しでぶつかることを避ける緩衝地帯だった。熊がやってきて、里山の出入り口に来て、空間が突然開ける。二次林なので、木が10年20年で更新されているので、視界が開け、人間が常に関わりながらその状態を保っている。ここの境界で野生動物は立ち止まる。

ここが緩衝地帯になって、入るのを恐れ、ここから先の人間の臭いに恐怖を覚えるのです。今東北を歩いていて、何が問題かとういうと『里山の崩壊』です。かつての里山がどんどん鬱蒼とした森になっている。もう緩衝地帯としての役割を保てなくなっているのです。今、野生動物は里山を越えて村のへりまで来てしまっている。畑にはとうもろこしが生えているし、さらには民家の中に進入して何かうまいモノを探している。つまり里山が崩壊しつつあるということが、とても重要なテーマになりつつあるのです」。

お二人の報告については詳しくは別冊資料を参考いただくとして、報告のなかでも言及されましたが赤坂先生が所長を務める東北芸術工科大学東北文化研究センターから『季刊東北学』という雑誌が発刊されています（版元柏書房）。この雑誌の第5号（2005年）の「里山・里海 暮らしの中の山・海」という特集のなかで、里山に関する極めて興味深い多様な考察が行われています。

そのうちここでは池谷和信氏の「<人為の加わった森>の環境史」という論文を見てみましょう。それによれば、日本の森は基本的に「里山」と「奥山」に二分されます。そして里山が「人為の加わった自然」（『季刊東北学』第5号 37頁）であるのに対し、奥山は人間の手の及ばない自然を意味すると考えられています。しかし近年の研究では奥山にもじつはさまざまな形で人間の手が及んでいたことが明らかになっています。したがって里山の意味をせまく集落の近くに存在する人為的な自然と捉えるのではなく、奥山にまで範囲を拡張して人間と自然の包括的な相互交渉過程のなかで生じる人為の加わった自然の総体として捉えることが可能になります。つまり里山は特定の空間というより、人間と自然の関わり・関係のプロトタイプを示す普遍的な「場」であるということです。

この場のあり方を探るために池谷氏は三つの森のタイプをフィールド調査します。一つはアマゾンの森であり、二つは熱帯アジアのモンスーン林であり、三つは東北のブナ林です。まずアマゾンの森ですが、アマゾンの森にはレヴィ＝ストロースの『悲しい熱帯』で有名になったナンビクワラ族のような狩猟採集民が暮らしていますが、池谷氏によれば彼らの狩猟採集はすでに人為が加わった環境のなかで行われます。それは狩猟採集民のうちに森を管理する意識がすでに存在するのを示しています。さてモンスーン林の場合はどうでしょうか。タイ北部の少数民族ムラブリはモンスーン林に直接住むのではなく火入れなどにより伐採された後に生育する二次林としての竹林に住んでいます。これは竹林の豊かな生産力とその管理の必要性からです。そして現在ムラブリは押し寄せる近代化の波のなかで焼畑農民モンとの共生を図りつつツーリズムの恩恵を逆手にとる形で自分たちの森の民としての生活を維持しています。最後に東北のブナ林です、ここに住む山村住民の特徴として、池谷氏は「かつてほど森の資源に依存することはなくなっているが、狩猟では山中異界観が存在していた点」（43頁）に注目します。それは一種の境界として猟に関わる山の神を祭っている場所があることや山中に入るや「山言葉」が使われるようになることに現われています。その一方里山をセンマイの栽培地に変えてしまうようなこともあります。こうした現象はとくに東北地方にみられますが、それは東北日本にいくほど奥山と里

山、さらには人間の住む集落との区分が明確であることを示しています。

さてこれらの事例から里山に関してどのような視点をえることができるのでしょうか。

池谷氏によれば、「人為の加わった森」の環境史において、江戸時代頃に誕生したと考えられる里山は極めてユニークなものです。それは**普遍的意味における「人為的自然景観」**を示すとともに、**その内部で展開されてきた人類による土地利用、より一般化していえば自然利用（自然と人間の相互循環）の典型的ケースとしての意味ももっています。**ところが今エコロジーブームともあいまって主として欧米圏に端を発する「**人間不在の自然保護の思想**」（47頁）が跋扈しています。赤坂先生の報告に引用されていた里山を利用して炭焼きをしている友人の言葉「炭を焼いているおれらに向かって、木を一本も切るなどというだけけれど、困っちゃう」は、そうした発想への困惑を示しています。人間が向き合っている自然とは**基本的に二次的自然、つまり人為の加わった自然**であることをこうした発想は忘れていました。もしそうした発想を推し進めるなら、やはり赤坂先生の報告にあった「我々が聞き書きをしていて、例えば平均年齢が80代の村があちこちにあり、5年後か10年後に訪ねたら存在していないのではないかというような村があちこちに現実であり、実際に消えて行こうとしています。その村の人達が『山が攻めてきて怖い』という。つまり、里山を維持しているときは野生を含んだ奥山が直に押し寄せてくることはなく、里山によって堰き止めていた。ところが、ある村の入り口に小さな畑でおばあさんが猿が自分の畑の作物を全部食べてしまったので網を張ったが、それをあざ笑うように猿が狙っているという。先ほどのむき出しの形で奥山の自然と対峙しなくてはいけない状況が出てきている。実際に熊、猿、猪などの野生動物達がどンドン里に押し寄せてきて、悲鳴をあげているのです」という事態がいつそう深刻化するだろうと思います。したがって問題は**いっさい自然に手をつけない**という意味での自然保護ではなく、**里山に象徴される自然と人間の相互循環の構造を全体として設計しなおし再生させる**ところにあるといわなければなりません。池谷氏もまた論文を次のように締めくくっています。「里山は、多様な生物の生息・生育空間、自然とのふれあいの場、二次的自然環境の場としてだけ注目されるものではない。人類の地球環境への多様な適応の歴史を考えるうえで、『人為の加わった森』、つまり里山の環境史の解明は有効な手がかりを与えてくれるものであると確信する」（47頁）。

③ 里山から「里山的なもの」へ

ここで里山をより一般化された方法概念としての「**里山的なもの**」に置き換えた上で、この「**里山的なもの**」の原理とは何かを考えてみたいと思います。

里山には二つの**異なった力**というか**流れ**が合流しています。一つは**奥山から来る力・流れ**です。そのもっとも典型がクマやイノシシなどの野生動物です。それらは文字通り「**荒ぶる自然**」の力の象徴として里山の場のなかに現われます。あるいは人の手が入らないまま野放図に拡張を続ける原生林の植生を考えてもよいでしょう。野生動物にせよ

原生林にせよ必ずしも里山の環境にとって有益な存在ではありません。クマやイノシシは物理的に危険な存在であるとともに、ときには里山の環境を破壊する要因ともなります。後者の典型は現在日本中で個体数の増加しているシカ類です。彼らがかたっぱしから若芽を食べてしまうため丸裸にされる森が今頻出しています。原生林の里山への侵入も環境要因としてはマイナスに働きます。里山が原生林化すると樹木の過密な繁茂のために地面まで日がささなくなり、地衣類からはじまり下草、樹木にいたる森の生態系全体が維持できなくなります。こうした奥山から流れ込んでくる荒ぶる自然の力を制御しながら二次環境としての里山に均衡と安定、そしてそれにもとづく持続可能性をもたらすのがもう一方の力・流れとしての人間の存在です。人間が里山に入り、そこで木の実やキノコを採集したり、狩猟を行ったり、下草刈りや薪炭用木材の伐採を行ったりすることによって、野生動物の侵入領域には自ずから境界ができるようになり、森林環境も整えられるのです。

つまり里山という場は異質な二つの力がぶつかりあいながら均衡と安定を形づくり、それによってその二つの力のそれぞれに対して最も豊かな形での持続可能性を与える、いわば二つの力の相互浸透と循環の場であるのです。ここで重要なのは、そうした里山が、(1) から (3) のなかで見てきた異質なもの、つまり差異性の契機を含む函数成体的な関係態に他ならないということです。そしてそうした関係態としての里山環境の成立が奥山の原生的な自然に対しても、集落の人間たちの社会環境に対しても持続可能性を与えてくれるのです。つまり里山は異質な二つの力にとって、それらが直接ぶつかりあってその存続が危うくなることを避けるための中間的・境界的な緩衝地帯としての意味をもつのです。まさにその意味において里山は「こと」的なものに他なりません。とするならば里山を方法概念として普遍化する「里山的なもの」とは、異質なものどうしの関係を暴力的なぶつかりあい・衝突へと至らせないための、そしてそうした暴力の根源的な源泉である「もの」化圧力を押しとどめはね返すための「こと」的な関係回復の原理ということができるでしょう。その具体的あり方が異質なものの出会いにおいて緩衝地帯となる中間領域・境界領域なのです。

今里山は全国いたるところで衰退の危機に瀕しています。先ほど引用した赤坂先生の報告のなかにあった「山が攻めてきて怖い」という言葉は、里山という中間的な緩衝地帯が衰退してしまったために集落に住む人間たちが直接奥山の荒ぶる自然に直面せざるをえなくなっている状況を示しています。このことはより普遍的に言えば、自然と人間の関係において、さらには人間どうしの関係においてこの中間的な緩衝地帯が衰滅し、むき出しの力のぶつかりあいが現出している現在の世界のあり方を指し示しているともいえましょう。つまり山が攻めてくることも、弱肉強食の市場社会のなかで個々人が苛烈な競争にさらされることも、キレル人間が増大して暴力事件が頻発することも、本質的には私たちの世界、社会のなかで中間的な緩衝地帯、つまり「里山的なもの」の衰退が引き起こした現象として共通しているということなのです。その根底にあるのが、

近代社会の押し進めてきた「もの」化の過程、より正確に言えば「もの」化による「こと」的な関係性の破壊の過程であることはいうまでもありません。

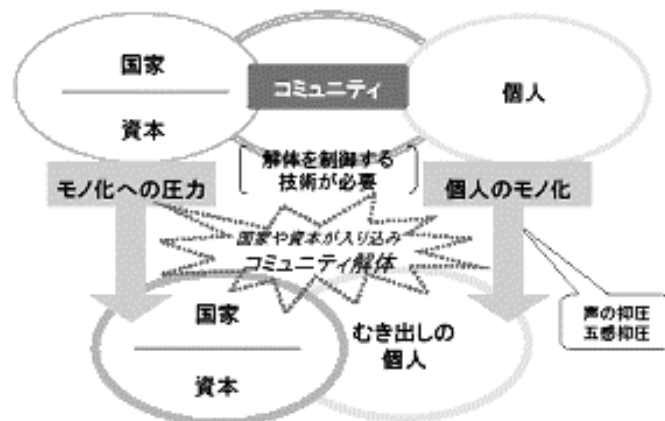
逆にいえば、だからこそ今求められているのが「里山的なもの」であるといえるのです。二つの異質な力を函数成体的な関係性のなかでいわば異化結合させ、それによって二つの力を否定的に破壊することなく共存・共生させる中間領域の所在が、今後の私たちの世界、社会、個人の存続のためのもっとも重要な鍵になります。無理やり相手を同一化するのではなく、ゆるやかに、つまりは遠心的・述語的に、差異性を残したまま統合する智慧、技術、実践が社会的なレベルにおいても、個人のレベルにおいても必要なのです。この智慧、技術、実践はじつはホスピタリティの原義としての「異人歓待」の原理でもありました。さらには五感の統合の原理でもありました。そしてそれは今明確に近代市場社会・産業社会以降の社会設計の原理ともならなければならないのです。函数成体的な関係態としての中間領域につねに媒介される社会的共同性の形成に向けて、「里山的なもの」こそがその原理とならなければならないということです。ここにホスピタリティが新しい社会の設計原理であるという私たちの主張の根拠もあります。

ずいぶん長くなりましたがこれで序説の議論をいったん締めくくりたいと思います。ただし今後の議論のなかでこの序説の内容はつねに基本的な参照点、準拠点となってゆくはずで、とくにⅠのⅡの(3)およびⅢの内容にとってこの序説の議論が重要な土台となります。

個人を越える強い力に対処する方法として人類は「中間領域」をつくってきた



「コミュニティの再生」が最大のテーマ



2. 作業仮説の事例検証への応用とそれを通じたホスピタリティ概

念の深化・肉付け

(1) 作業仮説と事例検証

昨年の報告書で掲げた4つの作業仮説について、本年度調査を行った琵琶湖畔針江地区と奥丹後伊根町の事例を中心に検証を行いたいと思います。事例検証の詳しい内容については本報告書Ⅲの「事例検証」の項に譲り、ここでは本年度の調査・研究過程において最も重要なテーマとして認識されるようになっていった「中間領域の形成」という課題をにらんだ形で作業仮説の検証を行いたいと思います。なお両地区を調査した直後に作成した中間報告の内容を大幅に取り入れてあることをお断りしておきます。

① 「二分法の克服と持続可能性」——基底としての循環構造

今回の調査で強く印象に残ったのは、両地域とも地区、あるいは町としてのコミュニティの自律度が極めて高いということです。それは主として二つの面から捉えることができます。まず生産—消費の循環サイクルにおける自律性の強さと高さです。針江地区では伝統的に琵琶湖で獲れる魚と自家の田畑から収穫される米と野菜を生活の糧としてきました。そのサイクルは高度に消費資本主義（市場）経済が発達している現在の状況においてもあまり変わっていない様に見えます。その最大の証は地区内にコンビニやスーパーを含む商店が存在しないことです（トラックによる巡回商店はあるそうですが）。つまり針江地区はいわば外からこの地区を包囲している消費資本主義（市場）経済としての外部要素がみだりに内部に侵入してくるのをはねのけてしまうだけのコミュニティ（内部）の自律性の強さ・高さを依然として保持しているということです。この市場的なものに対する抵抗力はいったいどこからやってくるのでしょうか。

針江地区の場合、そうした外部に対する抵抗力の基盤となっているのが「かばた」に代表される水の循環構造であることは明らかです。「かばた」に常時あふれている清冽な水が針江地区の住民の皆さんの全生活サイクルの根幹をなしていること、より踏み込んでいえばこの清冽な水を守り続けるという姿勢がそのまま全生活サイクルの枠組みを形づくっているということは、昨年度、今年度と二度針江地区を訪問した際にもっとも強く感じた点でした。もちろんそこには単に「水を守る」という消極的な意味だけでなく、水の循環を基礎とする生産—消費の自律的なサイクルを作り上げてゆくという積極的な意味あいが含まれています。「かばた」



針江大川

の湧水だけでなく針江大川の水、そしてそこからつながる琵琶湖の水を含めた水系の循環構造が、生活全体の土台をなし、それが自律的な生産－消費サイクルを可能にしているということです。この条件は他の地域にはない針江地区の独自性であると同時に、そこからコミュニティの内部の自律性の強さ・高さも出てくるのだと思います。とはいえもしそれが針江地区のローカルな独自性に終わってしまうのであれば、この内部の自律性の強さ・高さを循環－持続型社会のモデルとして普遍化してゆくという課題にはつながりません。とくに市場社会の論理が消費生活を通じてすみずみまで浸透している都市部の生活の内部にこうした自律性を構築してゆくという課題にとって、この普遍化の作業は極めて重要な課題となります。

さて第二の面は、そうした生産－消費のサイクルと表裏一体の関係にある生活文化の問題です。針江地区における水の循環構造、とくに「かばた」の清冽な湧水の循環構造を維持してゆく上で不可欠なのは「かばた」によって結ばれている近隣の家同士の協力関係です。より端的に言えば、個々の家の私的な利害を抑制し、「かばた」の水の循環を維持するという共同の利害を尊重・優先させるための生活文化の構築が不可欠だということです。水を汚染しない「かばた」の使用法は、いわば個々の生活と水の循環とその維持というコミュニティの全体性の接点となっているのです。そこには明らかに私的利害によって方向づけられている利便性や効率性とは異なる生活文化のあり方、それを可能にする個々人の自己技術として具体化される倫理のかたちが存在します。もちろんそれは外から押し付けられる掟としての規範性ではありません。たとえばヒアリングの中で話題になった、琵琶湖との接面に位置する田にわざと水を浸入させることによって、魚にとっての栄養が豊かで安全な田やそれにつながる用水・クリークでの産卵を可能にするという「技術」は、近代的な意味での工業＝産業技術などとは異なる、まさに水の循環とそこから生まれる生態系に自然な形で寄り添いながら形成される生活文化と一体化した自己技術であり、同時にその生態系を守るべきものとして規範化する倫理でもあるのです。こうした生活文化と一体的な自己技術として具体化される倫理、そしてそれによって支えられる個と全体（共同性）の自然かつ内発的な相互媒介・調和もまた自律性の重要な根拠となっていることは明らかです（それは具体的には冠婚葬祭の遂行と結びついた「八講」と呼ばれるコミュニティの単位に結実しています）。



伊根町のコミュニティの強さは、舟屋という接点を通して海に向かって開かれている漁業を中心とした伊根町の生産－消費サイクルの自律度の高さに根ざしています。そこには青島によって波をさえぎられるため常に穏やかな伊根浦の海に伊根町が面しているという地形条件もからんでいるでしょうし、一時北海道方面まで大型底引き網漁船で出かけていた時期もあったとはいえ、近場の漁に基本的には依存してきた伊根町の漁業の規模と形態も関わっていると考えられます。一言でいえばコミュニティの存立と密着した漁業のあり方・形態とそれに根ざす生活のサイクルおよび生活文化のあり方が伊根町のコミュニティの自律度の高さを支えているということです。針江地区と同様に、伊根町も内に向かって基本的に完結する生産－消費サイクルの持続がもたらすコミュニティの自律度の高さが、景観の統一性に現れている伊根町のコミュニティのあり方の基本的な前提となっているということです。

② 「美的なもの、歴史と伝統」——景観の統一性と美しさの基底にあるもの

i 伊根町

ここではまず伊根町に限って検証を行います。伊根町を訪れたとき、真っ先に感じたのは針江地区と同様、そのコミュニティの自律性の高さだったのですが、そのもっとも端的な証明になっていたのは湾沿いに整然と並ぶ舟屋を中心とする町の景観の統一性でした。それは文字通り伊根町の「美しさ」となっていました。ところで大切なのは、この景観の統一性がけっして物理的な



意味で実現されているわけでないということです。それは伊根町が長い時間と歴史をかけて築いてきたコミュニティのあり方、質によって可能になっているのです。つまり伊根町の美しさは、伊根町のコミュニティが長い時間かけて培ってきた内発的な美しさなのです。また今回伊根町に着いた晩、地元の郷土史家である和久田幹夫さんのお話を伺ったのですが、そこでいちばん印象に残ったのは「鰺株」の民主化の歴史でした。そして一部の特権層の占有物だった鰺を獲る権利を長く粘り強い交渉を通じて鰺漁に参加する町民全体の平等な権利として民主化していった過程は、単に政治・社会的意味での条件闘争・交渉というだけでなく、むしろそれ以上に町のコミュニティの強く深い自律性の形成のための模索の過程としての意味を持っていたように感じられました。鯨やいるかが湾に迷い込んできたときの町総出の捕獲作業、祭りのときの屋台舟の渡御行事の遂行、女性陣によって行われる青島神域の掃除などにおける様々な町の人々のコミュニティ内での役割分担などにも

そうした伊根町のコミュニティの強さが現れています。つまり伊根町のコミュニティの自律度の高さの背後には分厚い歴史の堆積層が潜んでいるのです。

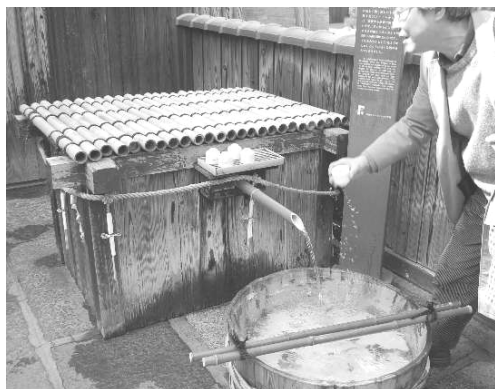
ii 伏見区

次に最後の調査ポイントとなった京都市伏見区についての報告を行っておきたいと思えます。ご承知のように伏見は京都にあって最も古くから開けた地区の一つでした。株式会社「伏見夢工房」のホームページには次のような紹介文が掲載されています。「京都・伏見桃山の地は、万葉集や日本書紀に記されたほどの古い歴史を誇り、万葉集では『巨椋の入江と響むなり 射目人の伏見が田居に 雁渡るらし』と詠まれ、伏見の語源ともつながります。かつては巨椋池を背景にした風光明媚な伏見桃山・中書島は平安時代には都人の遊興地として愛され、また、伏見城が豊臣秀吉によって築かれました。秀吉の没後、天下を掌握した徳川家康が、商業港湾都市としての整備を行い、淀川三十石船をはじめ、大小の船が行き交う港町として繁栄しました。伏見は「伏水」と記されたほど、豊かな伏流水に恵まれた土地で、伝統の酒造りもこの頃から本格的になりました。今もなお、まちには酒蔵が立ち並び、全国有数の酒どころとしての風情を感じさせてくれます。歴史ある伏見のまちは21世紀を迎えた今、観光都市・京都の南の玄関口として、新しい魅力を創造しつづけています」。

京都という町の魅力を形づくっている歴史・伝統と町並み・景観の関係については2006年度の報告書においても言及しましたが、その京都の中でも太秦地区と並んで、いわば京都の歴史の最古層をなすのが伏見地区です。ちなみに京都を最初に拓いたのは渡来人の家系の秦氏でしたが、その秦氏が根拠地としたのが太秦と伏見でした。その名残が伏見稲荷大社の存在です。

伏見という場所を構成している基本要素は、**第一に地形**だと考えられます。町の東側に広がるなだらかな丘陵地帯は、桓武天皇陵を始め多くの天皇陵が存在すること、また後に豊臣秀吉が伏見城を建てたことなどからも推測されるように、**聖なる「神奈備」の地**であったと想像されます。この神奈備の地を眺めるちょうど**すり鉢の底にあたる地域**に伏見の

町が形成されています。この地形は聖一俗の二分線を軸に形成される日本の伝統的な集落の基本構造をよく表しています。伏見はこの点からも、**極めて伝統的な場の構造を含んだ町**であるといえます。さて基本要素の**二番目は水**です。今は完全に干拓されて消滅してしまっていますが、伏見にとってのランドマークというべき存在であったのが**巨椋池**でした。この池が鴨川や淀川と水路によって結ばれることによって、古来から伏見は



酒造りに使われている湧き水「さかみず」

この地域における水利の拠点としての役割を果たしてきました。また景観面からもこの池の存在は重要な要素をなしていました、鳥羽上皇の離宮を始めとして多くの離宮や別荘がこの地に作られたのは巨椋池の存在ゆえだったといえます。またこの池を生み出した伏見の豊かな伏流水の水系は、現在でも町の至るところにある名水井戸にも現れているように伏見の町の生活や産業と深く結びついています。とくに酒造りやお茶づくりという伏見の伝統産業はこの水の存在抜きにはありえなかったといえましょう。

現在の伏見の町はこうした伏見という場が持つ伝統的な場の力を生かした街づくりを行っています。その例として商店街と旧酒蔵街を挙げておきたいと思います。伏見の商店街は大手筋と呼ばれる伝統的な中央路を軸に縦横に広がり、現在も極めて活気に満ちた営みが展開されています。いわゆる「シャッター街」現象はまったくといっていいほど見られません。この点については、今回の調査でご案内いただいたお茶の老舗松田桃香園の松田須英子さんと伏見大手筋商店街振興組合相談役の奥田雄一郎さんのお話が大変参考になりました。お二人のお話では、商店街には新しいファストフードの店なども進出してきてはいるものの、やはり中心

になっているのは伝統的なお店であること。また住民とお店の関係の深さのせいで大型スーパーが進出してきても影響は最小限にとどまっているということでした。このことから伏見の商店街が、たんなる個々のお店の集合ではなく、伝統に裏打ちされた有機的な結合体としてのあり方を保持していることは明らかです。それは伝統によって作り上げられた場の力が現在でも商店街の活性力の



伏見区大手筋商店街

みなもとになっているということです。それは「町力^{まちりょく}」と呼ぶことが出来るものではないかと思います。「町力」は、町が「もの」ではなく「こと」として、つまり町＝場が関係態として、そこに潜在する多用な諸要素を一つに束ねながら機能することによって初めて可能になるものです。そこでは拠点となる老舗と新しい変化・展開を目指す新店の異化結合、あるいはそれをプランニングするリーダーの指導力などが不可欠な要素となります。

このことは旧酒蔵街にもあてはまります。酒造りの近代化に伴ない酒蔵が不要になっていった状況の中で、伏見の酒屋さんたちは酒蔵を一気に取り壊



月桂冠の酒蔵が現在お酒を紹介する多目的スペースになっている

してしまうのではなく様々な形で再利用することを目指しました。月桂冠の酒蔵が現在お酒を紹介する多目的スペースになっているケースなどはその代表例といえます。このことは酒蔵街が生み出す景観が保存されることにつながると同時に、**伝統と変化の融合**からなる「町力」の再活性化にもつながっています。このことに関して一つ問題提起をしておきたいと思います。それは、「**リストラクチャアからリノベーションへ**」という形でまとめることが出来る課題です。日本の街づくりはおおむね古いものを壊し新しく建て替えるリストラクチャアによって進められてきました。そのため多くの伝統的景観や生活・産業構造が破壊されてしまいました。伏見のケースを見ると、街づくりがリストラクチャアではなくリノベーションによって行われているのを強く感じます。ヨーロッパの街づくりにおいて最も一般的なやり方となっているリノベーションは、**町並みや建物の外観は変えずに機能や中身のみを更新・改善してゆく**という形で行われます。伏見の街づくりはこうしたリノベーションの方法をベースにしていると考えられます。**伝統と変化の要素を癒合させ「町力」を上げてゆくためにはこのリノベーションの方法がもっと日本全体で導入される必要がある**のを痛感しました。

③ 「時間、垂直から傾斜・曲線へ」

この作業仮説は直接的な検証がいちばん難しいと思われます。というのも時間にしても、傾斜・曲線にしても、少し抽象度を上げないと問題としてなかなか見えてこないからです。感覚的にいえば、たしかに針江地区にしても、伊根町にしても都会に比べ時間がゆったり流れているのを感じます。伊根町では夜にはいって町全体が明かりを落として暗くなり、久しぶりに夜の闇の深さを体験することが出来ました。ただこうした感覚的な体験はいくら積み重ねていったとしても、しょせん印象の次元で終わると思います。おそらく時間に関して最も重要な問題となるのは、**季節の時間的な移り変わりがいまだ両地区の生活のサイクルを強く規定している**ことでしょう。両地区の生活はつねに季節によって変化する農作業や漁業の中身に寄り添う形で成り立っているのです。そこでは時間を人為的に操作したり変えたりする発想はそもそも存在しません。時間は操作の対象ではなく、それに向かって身を委ねるべきものであるということです。もし近代社会の特徴の一つが時間の人為的操作による効率性や生産性の追求であるとすれば——24時間眠らない都市活動、ビニールハウスによる季節作物栽培の通年化など——針江と伊根の生活はその対極にあるものといえるでしょう。



針江大川

存在しないからです。2006年度報告書を踏まえれば、自然界は基本的にツリー型ではなく、セミラティス型に出来上がっているということです。例えば、里山環境に特徴的ななだらかな傾斜線を描く丘陵地、曲がりくねった道、ゆるやかに蛇行する川の流れ、非対称的な広葉樹林の形態などはその現われといえるでしょう。丘を削って平地を造成したり、区画整理によって道をまっすぐにしたり、川の流れを直線化したりすることは、本来傾斜・曲線からなる自然を人為的に垂直化することに他なりません。ところでいうまでもありませんが針江も伊根も自然のままの原生環境ではありません。それどころか長い歴史のなかで人間が様々に手を加えながら作り上げた精巧で繊細な芸術品のような人為の作り上げた場があります。しかしそれは垂直的な環境ではありません。例えば、針江の生活の中心である「かばた」にしても各家で形態も置かれる場所も千差万別です。そこでは人為の手はあくまで自然が本来持っている傾斜・曲線としての形態を個々の場所や環境の違いも含めて尊重しながら、行使されているのです。垂直の論理は人為による自然の能動的な支配の論理です。傾斜・曲線の論理は人為が自ら自然に寄り添う受動的な論理です。針江と伊根の調査は、自然の自己産出性を主体とする生活の営みが、後者の論理の上にはしか成立しえないことをあらためて強く感じさせました。



伊根の地形と道

④ 「オープンであること」——「内」と「外」の関わり

i コミュニティの内と外の開かれた関係

針江地区や伊根町は外部に対して閉ざされた完全に内部でもって自己完結してしまっている閉鎖系のコミュニティなのでしょうか。そうではありません。短時間の訪問と調査ではありましたが、両地域の住民の皆さんは「異人歓待」さながらにわれわれ来訪者に対して極めてホスピタルな態度で接して下さっているのを強く感じました。そこには昨年の報告書で作業仮説の一項として掲げた「オープンであること」という性格が明らかに現れておりました。

では自律度の強さと高さを存続させているコミュニティにとって外部の訪れは何を意味

し、それに対してどのように対処しようとしているのでしょうか。

自律度の高い内部を維持するコミュニティにとって外部はいうまでもなくそうした内部を攪乱する要因となります。したがって外部は内部にとって基本的にはネガティブ要因となります。だとするなら常識的にいって内部は外部を徹底的に排除しようとするはずです。そうした方が内部の自律性を保ちやすいと考えられるからです。しかし針江地区にしても伊根町にしてもすでに述べたようにそうした内に向かう閉鎖性をけっして感じさせません。それはなぜなのでしょう。

もちろん一つの要因として、両地域ともこれからの新たな産業的基盤として観光を掲げ、それを軸とした地域の活性化を図ろうとしていることが挙げられましょう。しかし両地域ともふつうの観光地と違い町中には土産物屋もレストランも見当たりません。観光バスが我が物顔にせまい路地を走り抜け、乱立した土産物屋のスピーカーからのべつに音楽が流されるというような形での観光地化をまったくといってよいほど目指していないところにも両地域の持つ独自の性格が現れています。

ii コミュニティの自律性

すでに何度か言及したように両地域が基本的に自律度の高い循環型の内部サイクルを維持してきたことを前提に考えた時、地域の内部に対する外部とは端的に規格型の大量生産商品（汎用型商品）を出来るだけ多量に販売し利潤を得ることを目的とする市場社会の要素であるということが出来ましょう。この市場社会の要素は、針江地区にせよ伊根町にせよ現在の日本社会の中に存在する限りは否応なしに付き合わざる得ないものです。ところで多くの地域においてコミュニティの骨格までもがこの市場社会の要素の浸透と支配にゆだねられてしまった結果、コミュニティの内部の空洞化、劣弱化を招いてしまっていることは、現在どこの地域へいっても郊外型の大規模複合商業施設の野放図な拡大のために、コミュニティの中心地の商店街の空洞化（いわゆる「シャッター街」の出現）を招いてしまっている状況からも明らかです。いわゆる観光地においても規格化された商業主義的な画一化された観光地風の景観が支配的になっています（たとえば擬似洋館風、擬似民芸風、擬似ブランド店風の商店デザインなど）。

こうした他地域において一般的な、外部による内部の完全な蹂躪と支配の状況とは異なり、針江と伊根の両地域とも、決して閉ざされた内部に引きこもるのではなく、ある程度は外部、すなわち市場社会の諸要素との開かれた接触を図りながらも同時に内部の自律性と高さとその土台となる循環サイクルを決して崩そうとはしていません。それが可能となるのは、両地域とも内部の循環サイクルの自律度をきちんと担保する生活文化のあり方とそれを実践的に具体化する自己技術を身につけているからだと思えます。

問題は外部の訪れとしての市場社会との接触においてコミュニティのあり方を決定する主導権が内部の側にあるのか外部の側にあるのかということです。多くの他地域においては主導権が外部、すなわち市場社会の側にあることは明白です。それは外部に対抗するだ

けの内部の自律性が維持できていないために、外部の野放図な侵入を抑制することが出来ないからです。針江地区も伊根町もコミュニティの自律度の高さが外部に対する抵抗力となっています。と同時にそれが外部との上手な付き合い方を可能にしているのです。その際にもう一点重要なポイントとなっているのは、外部、すなわち市場社会のもたらす富がどこに帰属するのかということです。市場社会が利潤の追求を原理としていることはいうまでもありませんが、その利潤は資本に帰属します。そして通常資本は貨幣資本として外部の市場社会、より具体的には企業の側に属しています。それは利潤が基本的にはコミュニティの内部にはとどまらないことを意味します。たとえコミュニティの内部の生産物を販売することによって利潤を得たとしても、この貨幣資本の所有者としての企業とそれからなる市場社会の側が生産－消費サイクルの全過程を支配しているとすれば、その利潤は容赦なくコミュニティの内部からふたたび消費過程、より普遍的に言えば生活サイクルの過程を通じて外部の側へと移転してしまいます。ところが針江地区や伊根町の場合、形の上では地元産品や地区および町の景観を「売り物」として販売するにしても、それがコミュニティの側の主導権に拠って行われるため、言い換えればコミュニティそのものが資本として機能するため、利潤は外部としての市場社会に移転することなくコミュニティの内部に蓄積されコミュニティの力そのものになってゆきます。明らかにここで資本の意味が変わっているのです。資本はコミュニティの内部に、あるいはそこに存在する自己技術にもとづく実践に帰属しているのです。このことは資本に従属する労働の意味の問題にも関わってきます。コミュニティの外部へと「稼ぐ」ためにでかけてゆく労働のあり方は、労働の成果がコミュニティの内部から外部へと流失してしまっていることを意味します。ここでもポイントは市場社会の原理としての貨幣と労働の交換のしくみにあります。労働が貨幣との交換を通じて貨幣に、ということは貨幣としての資本に従属するということです。針江地区および伊根町の場合、資本がコミュニティの側に属しているとするならば、当然労働もコミュニティの側に帰属します。労働の成果も外部の貨幣資本の側へと移転することなくコミュニティ内部に蓄積されるのです。そしてこうした資本－労働のあり方を前提とするならばコミュニティが必要とする外部の様々な要素もまたコミュニティの内部の自律性を損うことなく取り入れることが可能となるのです（いうまでもありませんが針江地区も伊根町も電気やガソリンを初めとして多くの必需品を外部に依存しています）。

（２） 理論的作業仮説の補足

ここで2006年度の報告書で掲げた作業仮説に加え、2007年度の研究活動のなかで新たに設定する必要があると考えられるようになったいくつかの作業仮説についての検討を行いたいと思います。この作業仮説は、序説において展開されたホスピタリティ概念についての思想的・理論的考察の内容をより具体的な社会性の次元・平面へとつなげてゆくための媒介項としての意味をもちます。したがってこれらの作業仮説の検討内容は本報告書のしめくくりとなる「IV. ホスピタリティを体現する持続型社会モデルの構築に向けた

現時点における提言」の直接的な前提ともなります。

① 資本

いうまでもありませんが今私たちが問題にしようとしている近代産業社会の基礎となる「**経済**」の営みを稼働させている基本的なしくみは**資本制システム**です。そして資本制システムの中心をなしているのが「**資本**」であることもまた言を俟ちません。では近代産業社会の経済過程の中心である資本とは何でしょうか。そして資本が中心となって作動する資本制システムとは社会性の平面においてどのような事態をもたらしているのでしょうか。

i 貨幣としての資本

資本とは**実体的には貨幣**のことです。その意味では**貨幣**こそが**資本の本質**であるということが出来ます。しかし貨幣が資本の本質であるからといって、貨幣の生成がそのまま資本の生成になるわけではありません。**資本は貨幣がある段階へと達したとき初めて出現する**のです。それがいったいどこなのか、まずそこから考えてみたいと思います。

貨幣はすでに見たように**交換の手段**でした。ある存在物が他の存在物と商品として自由に交換されるためにはその**尺度となる貨幣**がぜひとも必要だったからです。このとき貨幣が体现しているのは、各存在物が互いに一定の割合で交換されるための**尺度としての価値量**でした。貨幣は無数の多様性をもつ個別的な存在物、すなわち個別商品に内在するはずの価値量を商品自身になり代わる形で表示することによって、自由でスムーズな交換の媒体としての役割を果たすのです。こうした交換が反復されるなかでやがて**貨幣と商品の位置が逆転**します。本来商品どうしの交換手段であったはずの貨幣があたかも**商品に内在する価値量の実体**であるかのごとく見なされるようになります。それは**貨幣が商品の個別的な実在に先行する自立した実在になる**ということです。現実的にいうとそれは、**貨幣が価値の実体そのものと見なされ、その結果として交換は商品間においてではなく、貨幣対商品という関係において行われるものであると考えられるようになる**ということです。これは、マルクスが『資本論』において、「 W (商品₁) - G (貨幣) - W' (商品₂)」から「 $G - W - G'$ 」への転換と言っていることに対応します(第1巻第1篇「商品と貨幣」第3章「貨幣または商品流通」参照)。このとき貨幣は**交換手段から支払い手段へと変化**します。**支払い手段となった貨幣**において商品の価値は商品それ自体から自立し、商品のもつ個別性、すなわち**質の違いを消し去る一般化された交換価値**となるのです。これは貨幣の本質である**抽象化作用の行使の第一段階**ということができます。

ところで今述べてきた過程は歴史的には**商業段階**に対応しています。そこでは**商品**がどのように生産されたり取得されたりしたかは、いわば**ブラックボックス**のなかに入れられて問われなくてもよい状態に置かれます。それに伴ない経済過程において、商品に内在する価値量の相互の比例関係が価値量の実体であり、あらゆる商品に対して**支払い手段としての特権的な中心性を帯びる貨幣量の比例関係へと置き換えられ、商品そのもの**というよ

りは**貨幣の交換過程が経済過程の本質**と見なされるようになります。たとえその過程に具体的な商品の売買が介在したとしても、究極的には**貨幣そのものの取得がこの過程の目標となる**のです。わかりやすくいえば「金を貯める／増やす」こと自体が経済過程の目的因となるということですが、それは価値量の多寡が貨幣の量の多寡そのものに他ならないと見なされるからです。この貨幣の個々の商品に対する先行と自立化が貨幣の行う第二段階の抽象化作用となります。そしてこれは歴史的には一国の富の量を貨幣の量によって計ろうとする**重商主義**と呼ばれる経済観と対応します。

ところでここに一つ解明されずに残っている問題があります。それは貨幣によって表示される価値量が個々の商品においてなぜ異なるのかという問題です。商業段階の価値の捉え方では商品がどのように生み出されるのかがブラックボックスのなかに封印されているため、商品そのものからはその根拠を説明することはできません。この問題は商業の目的である利潤の発生根拠の問題とも関わってきます。より多くの貨幣を取得するためには価値量の違いが利用されます。つまり安く仕入れた商品を高く売ることによって仕入れ価格と販売価格として表現されるそれぞれの価値量のあいだの差を作り出し、それによって最初より多くの貨幣、つまり利潤を取得するということです。しかしながら繰り返しになりますが、この価値量の違い・差の発生は商品自体からは説明できないのです。経験的には、とくに外国貿易に典型のように、空間的な隔たりの大きさを価格の差に転化するのだという説明が可能です。だがこの経験的な説明はあくまで相対的なものであって原理的かつ普遍的なものではありません。台風で貿易船が難破し商品が全部おじゃんになってしまったというような場合は別としても、仕入れてきた商品が必ずしも期待通りの価格で売れるとは限らないからです。たまたま同時に大量の同一商品が船で到着したりすればたちまち価格は暴落してしまいます。ここにはじつはより深いレベルでの経済観の問題が関わっています。すなわち**利潤とはある場所から他の場所への貨幣の移動であるという重商主義経済観の問題**です。そもそも貨幣量の移動だけでは全体としての貨幣量は増えません。つまり重商主義の考え方だと貨幣によって表示される価値の総量はあらかじめ決まっているために、利潤の発生を含む貨幣の移動としての商業的な交換過程はその価値の総量のなかでの一種のゼロサムゲームにしかならなくなるのです。重商主義が価値量の差に基づく利潤の発生の根拠を説明できないのは、**そもそも価値そのものの増大という事態を重商主義が想定しえないこと、したがって重商主義の説明では価値量の増大は一定の枠組みのなかでの貨幣の相対的な移動にしかならないこと**によるのです。

ii 表象のタブロー

ここで序説でも言及した現代フランスの哲学者フーコーの議論を再度援用しておきたいと思えます。フーコーの著書『言葉と物』は、こうした重商主義段階の経済のあり方について次のように述べています。「重商主義が富と貨幣を混同した〔価値の貨幣への置き換え〕と信じられたのは、たぶん、重商主義にとっては、貨幣が、可能なかぎりのあらゆる富を

表象する力を持ち、それを分析し表象する際の普遍的道具であり、富の全領域をくまなく覆っていたからであろう。あらゆる富は《貨幣》となることができ、こうしてそれは流通の場におかれる。自然のあらゆる存在が《特徴づけうる》ものであって、それを《分類学》の枠組みにおさめることができたのも、あらゆる個体が、《名ざしうる》ものであって、それを《分節化された言 語》^{ランガー・ジュ}のうちに取り入れることができたのも、あらゆる表象が《記号

によって示されうる》^{シノーニョ}ものであって、それを《同一性と相違性の体系》のなかに取り入れ《認識》することができたのも、いずれも同様のことにほかならぬ（『言葉と物』196頁〔 〕内高橋）。

ここでフーコーが重商主義に関して述べていることは、引用の後半の部分にも現われているように、フーコーが「古典主義時代」と呼んだ初期近代の時代、すなわちデカルトとともに科学革命が開始された17世紀から啓蒙の世紀としての18世紀にかけての時代に対して認めた「表象秩序の時代」としての性格と重なりあいます。そこではすべてのものが表象作用にゆだねられます。それは具体的には、すべてのものがものの有する個別的な具体性（物質性）を離れて意味を表象する記号と化してゆくということです。そして**表象＝記号化されたものが帰属している世界の総体**が、この記号としての表象の配置・秩序によって形づくられる**一種の閉じた「タブロー（記号表象の分類表）」**となるのです。このタブローが帰属しているのは、ものの物質性をまったく必要としない**純粋な表象空間**です。したがって**ものの具体的な物質性は、このタブローからは不必要なものとして徹底的に排除されます。重商主義において商品としてのものの産出過程がブラックボックスへと封印されるのはこのためでした。**日本を代表する社会学者である内田隆三はその優れたフーコーについての著書のなかで次のように言っています。「すべての表象は記号として互いに結びつけられ、全体として巨大な網目のようなものを形成している。そこで記号（＝表象）は記号以外のものへ回付されず、一つの閉じた、自律的な領域を形成している。記号の外部にある物、あるいは記号に先立つ意識、そういったものはこの自律した表象作用の空間に介入できない。それゆえ、記号の分析は記号の外側に向かうのではなく、記号のテーブルの上で、記号の内部で行われねばならない。それは記号自身がそのまま語っている意味の分析でなければならない。ここでの意味とは、連鎖して展開する記号の全体に対応して存在するものである。それは記号の完全な「表」（タブロー：tableau）のうちに与えられる」（内田隆三『ミシェル・フーコー』85頁）。

重商主義的経済観のもとで、**経済過程は貨幣という記号表象を通じて形成されたタブロー**となります。そこには**商品の物質性はいかなる意味でも存在しません。**存在するのは貨幣の、より正確に言えば、**貨幣という記号によって表象される意味としての価値量の「同一性と差異の配分」**（『ミシェル・フーコー』85頁）だけなのです。これが貨幣のゼロサムゲームの意味となります。逆に言えば貨幣がこのタブローの外側へ、言い換えれば**表象空間の外部としての物質性の側へ越境することはありえないのです。**

繰り返しになりますがこのような表象秩序の布置としての貨幣のタブローからは、**なぜ、**

またどのように価値は生み出され増大するのかという問題への解答は出てきません。それを問うためにはブラックボックスに封印された商品の物質性が、言い換えれば物質性としての商品の生産過程が問われなければならないのです。それが可能となったのは19世紀においてでした。

iii 重商主義から労働価値説へ

重商主義においてはすでに見たように一国の富がその国の所有する貨幣量によって規定されます。そのため重商主義時代の絶対主義国家は貨幣量を国家によって管理しようとしてきました。貨幣が作り出す閉じたタブローとしての経済過程が生まれる現実的な契機となったのはこの絶対主義国家の厳重な貨幣管理であったのです。

こうした重商主義のもとで一つの矛盾が生じます。重商主義時代において貨幣の蓄積をもたらしたのは主として植民地からの搾取による金・銀の移転と貿易による差額利潤でした。後者においてとくに重要なのが輸出であることはいまでもありません。その結果得られた貨幣を国家は厳重に管理し、できるだけ貨幣量を減らさないようにしようとします。ところが結果的にそれは自由な経済活動を制約することへとつながります。たとえば貨幣量を減らさないために輸入品に莫大な関税をかけると、結果的には相手国も同じ措置をとりますから貿易活動は阻害されてしまいます。その結果かえって貨幣の新たな取得が困難になってしまうのです。

この矛盾を解決するためには根本的な発想の転換が必要になります。そもそも一国の富を貨幣量で計ること自体がおかしいのではないか、貨幣のゼロサムゲームでは実質的に富は増大しないのではないか、という疑問がその転換の端緒となります。つまり一定量の枠組みのなかでの貨幣の水平間の移動ではなく、枠組みそのもの、つまり貨幣によって体現される富、価値の量の枠組みそのものの増大によって一国の富を豊かにするという発想への転換がここから始まるのです。では価値そのものの増大は何によって可能となるのでしょうか。それは価値を含んだ商品をより多く生み出すことによってです。つまり商品生産の増大を通じた価値量そのものの増大によってです。もちろんこの商品は売れなければ価値とはなりません、それにしても前提として価値を含む商品が生産されないことには価値は生まれず、ましてや価値量の増大を図ることも不可能です。

ここで重商主義が封印してきた経済過程のブラックボックスが開かれます。そこから現れるのは経済過程の新たな主役となる生産の契機です。生産は具体的な商品を作り出すという意味において物質性に関わっています。生産が可能になるためには基本的に二つの要素が必要です。一つは生産の素材、すなわち原材料としての自然という物質性であり、もう一つはその素材を加工・変形して商品へと変えてゆく人間の自然への働きかけという物質性です。この二つの物質性の結合によって初めて生産は可能となるのです。より具体的にいうと前者は「土地」であり、後者は「労働」です。そして重要なのは、土地と労働という物質性が生産へと結びついてゆく上での中心的な契機となるのが、重商主義における

ようなタブロー内部での貨幣の移動ではなく、物質性を有用な富、価値を担う商品としてゆく「産出」であることです。土地と労働はいわば母体のように価値を産み出すのです。この産出の過程は物質性のうちに潜在していた価値が商品という形で外へ出る＝可視化されるという意味で「表現」過程とアナロジーすることができます。そしてこの産出＝表現の過程において、古典主義時代の閉じた表象空間の底が破れて物質性との接合が生じます。表象空間は物質性からの外化＝産出によって形成される表現の場へと変貌するのです。そこでは価値の尺度は土地が産み出す生産物の価値量であるか、生産物に注ぎ込まれた労働の量であるか、どちらかになります。歴史的に先に登場したのは前者の考え方に立つ重農主義的経済観でした。農業を通じて産出される農作物こそが価値の源泉となるという考え方です。しかし産業の発達、とりわけ産業革命による機械制工業や高度な分業化は労働こそが価値の源泉であるという考え方を生み、この考え方が価値の捉え方の主流となってゆきます。すなわち労働価値説です——ただし土地の物質性の契機はその後の経済学のかなかで「地代論」という範疇において存続します——。ここでふたたびフーコーの『言葉と物』から引いておきましょう。「交換というものの内部、すなわち等価性の秩序のなかでは、価値の異同を決定する尺度は、必要とはべつの性質のものである。この尺度は、個人の欲望のみに結びついたものでも、欲望とともに変化するものでも、欲望のように変わりやすいものでもない。それは、人間の心や欲求に依存しないという意味で、絶対的な尺度である。この尺度は外部から人間に課せられる。すなわちそれは、人間の時間と労力なのだ。アダム・スミスの分析は、彼に先立つ人々のそれとくらべて、ひとつの本質的な乖離を示している。それは、交換の動機と交換されうるものの尺度とを、また、交換されるものの性質とそのものの分解を可能にする単位とを、それぞれ区別するのである。人々は必要を感じればこそ、交換、それもまさしく必要とする品物の交換をおこなうのだが、交換の場の秩序、その階層的秩序、そこにあらわれる相違関係は、問題に注がれた労働の単位数によって決定される」（『言葉と物』 244頁）。

フーコーもいうように、近代経済学の父であるアダム・スミスによって初めて労働が生み出す価値によって「経済」の営まれるという考え方が形成されます。この労働価値説、すなわち価値の尺度を商品の生産過程において注ぎこまれた労働量に求めようとする考え方は、価値が物質性の内部から外化＝表出されるという表現的な価値の捉え方と表裏一体の関係にあります。その背後にあるのは、世界が古典主義時代の自律的な記号＝表象空間から、物質性の外化＝表出過程を通して形成される表現の場へと変貌したことでした。それはより根本的には世界が、表現の主体としての人間を本質とする場となったことを意味します。労働は主体という本質の表現的な現われに他なりません。内田隆三は労働価値説の祖というべきイギリスの経済学者デイヴィッド・リカードに事寄せて次のように言っています。「リカードが物の価値も恒常的な尺度、源泉として設定したのは、交換ではなく生産の次元にあるもの、つまり人間の「労働」である。物は、他者の必要を表象するから価値があるのではなく、労働の生産物であることにより価値があるのだ。（……）かくして、

自分で自分の記号となり、物の眠った秩序を語の連鎖のなかで言表した「表象」の統治は、古典主義時代とともに終わる。この時代のエピステーメー〔それぞれの時代の支配的な認識構造〕が消えていくのは、思考が表象という存在様態から解放されるときである。人は表象の下に隠された本質を見出し、表象はその外部にある本質的な諸条件によって支配されたものになる。これらの本質的な条件である労働、文法、組織は、人間の実存の具体的な形態でもある。すなわち、これらの具体的な次元に沿って己れの自由、欲望、力を展開する「主体」——働く主体、語る主体、生ける主体——が存在しはじめるのである。表象はこの主体に裏打ちされ、縁取られ、制約されたものに変容する。この主体の実存こそ近代〔19世紀近代〕の経験を成立させるものである」（『ミシェル・フーコー』96～7頁〔 〕内高橋）。

今や表象秩序の基底を食い破るようにして主体の力動的な物質性が噴出してきます。表象秩序がそれによって崩壊することに伴ない、物質性なき純粹表象としての貨幣、そしてそうした表象としての貨幣によって構成されるタブローもまた崩壊し、代わりに労働が産出する価値を表現するものとしての貨幣が登場します。貨幣の抽象化作用、言い換えれば表象化作用が労働の物質的な力動性によって引き裂かれ、いわば労働＝価値という物質的な力の表現の媒体へと変容するのです。このとき貨幣は初めて資本へと変貌する第一歩を歩み始めます。力の表現としての貨幣への変容こそが、貨幣が資本たりうることの最初の条件となるからです。

iv 剰余価値の生産

しかしながらここでふたたび一つの問題が登場します。それは一見すると極めて単純な問題ではありますが、単純であるがゆえに根本的でもある問題です。すなわち、たとえ商品（貨幣）が労働価値の表現へと変化したとしても、それが価値でありうるためには依然として交換されること、すなわち「売れる」ことが必要であるという問題です。このことは、労働という主体の表現としての価値が産出される過程が経済過程のうちにおいて現実化、実在化されるためには、ふたたび交換過程に接合されなければならないということを示しています。表象の交換という次元を引き裂き解体しつつ現れる労働価値の産出過程が、再度交換の次元へと接合され包摂されねばならないのです。このとき労働もまたこの交換過程のうちに組み込まれます。それは、労働のもつ主体の力動性、つまり力としての契機もまたこの交換過程に組み込まれるということを意味します。ここでもっとも難しい問題が浮上します、このような、単純に表象としての貨幣がタブロー内部で水平に交換されるのとは異なり、そうした表象秩序を垂直に食い破って噴出する労働の力動性を含みこむ形で交換過程を作動させなければならないとするならば、そのような交換過程とはどのようにして可能となるのかという問題です。形式的には等価交換の枠組みを守りながら、労働の力動性がもたらす動的な不均衡を包含しうるような交換過程などはたして可能なのでしょうか。じつはこの問題が、貨幣の資本への転化を考える上でもっとも難しく本質

的な課題となるのです。

この問題にはもう一つの側面があります。それは**価値の増大**、より具体的には**利潤の取得**がこの交換過程の内部でどのように行われるのかという問題です。ここで問われているのは、**垂直に外化＝表出される労働の力動性**、そしてそれを通じた**労働価値の産出の過程**がどのように**水平な交換の形式に置き換えられ**、かつその**交換形式のなかで**どのように**価値の増大が実現されるのか**という問題です。価値の増大、利潤の取得はあくまで交換過程の内部で、交換の反復を通じて行われなければならないからです。

この問題に対する答えとして登場するのは、**労働を基体とする商品（価値）の生産過程**をそっくり交換過程のうちに包摂するという発想でした。その最大のポイントとなるのは、主体の力動性の表現である**労働が貨幣によって購入することができる**——裏返していえば**一定の代価で売ることができる**——**商品になる**ことです。これが貨幣の**第三の、もっとも重要な抽象化作用**となります。商品となった労働は本来の労働のあり方と区別されて「**労働力**」と呼ばれるようになります。これによって、あらかじめ何らかの手段で取得された貨幣による労働力の購入が行われ——**貨幣と労働の交換**——、その労働力によって実際の生産行為が遂行されて商品が生産され、その商品が販売されることによって新たに貨幣が取得され、それによってふたたび労働力が購入されて生産が行われるというサイクルが可能になります。それは<交換₁－生産₁－交換₂－生産₂－交換₃・・・>という過程の反復として現われます。

ではこの過程においてどのように**価値の増大**、**利潤の取得**は行われるのでしょうか。もちろん形式的には交換過程の最後にくる生産された商品の交換、つまり**商品が売れて貨幣が取得される**ことによってです。しかしもしそこで得られる**貨幣量が最初に労働力を商品として取得した際に支払った貨幣の量よりも少なければ価値の増大も、利潤の取得も起こりえません**——ここでは問題を単純化して見えやすくするために、生産に先立って労働力購入費とともに必要な材料費や機械購入費、生産の反復を維持するために必要な減価償却費などの要素は省略して議論を進めます——。**価値の増大とそれに伴う実質的な利潤の取得が保証されて初めて価値の増大が可能になる**のです。つまり、形式的に言えば**労働力に対して支払われた対価としての賃金よりも商品売ること**で得られる**販売代金のほうが多い**ことを通じて発生する**利潤の、その中身、つまり実体および内容**がその発生源とともに**明らかにされなければならない**のです。形式的な説明だけでは価値の増大と利潤の取得が生じる現時的な根拠は依然として明らかにされないということです。それが明らかにされるためには、じつはその二つの交換のあいだに差し挟まれた生産過程（＝労働－生産過程）のうちに潜在するもう一つの交換の要素をあぶり出す必要があります。このもう一つの交換こそが**価値の増大および利潤の取得の実質的な根拠**となるのです。

すでに述べたように最初に労働と貨幣が交換される時、それは労働力が一定の代価で購入されることを意味します。この代価は通常賃金と呼ばれます。その限りで労働力もまた賃金を代価に買われる他の商品と同様な一商品に他なりません。しかしこの商品には特

殊な性格が付随しています。それは労働の力動性^{デユナミス}です。労働が自らの物質性に基いて自然の物質性を加工・変形し価値を含む生産物（商品）を産出する力・能力と言い換えてもよいでしょう。普通の商品は使われればそれで価値を失い消滅するのですが、この労働力という商品だけはそうした力動性ゆえに、使われることによってかえって新たな価値を産出することができるという特殊な性格をもつのです。労働力のもつそうした特殊な性格が、道具や機械、あるいは分業システムなどによる生産性の向上効果と相乗的な形で結びつきながら、より拡大された価値、つまり商品としての生産物の産出へと向かう条件を形づくります。それが価値の増大につながることはいうまでもありません。じつはこのときもう一つの交換が行われるのです。それは、労働力に対して支払われた代価である賃金と労働力が産出した価値量とのあいだの交換です——この交換はじつは価値を増大させる生産行為そのものなのですが——。後者のほうが大きければ当然そこに差が生じます。そしてその差は労働力に対する対価がすでに支払い済みである以上労働力を購入した最初の貨幣の所有者、すなわち資本家に帰します。この資本家が取得する差をマルクスは「剰余価値」と呼んだのでした。そしてこの剰余価値こそが価値の増大と利潤の取得を可能にする現実的な根拠となるのです。最後の交換の対象となる商品にはこの剰余価値が付加され、その商品には剰余価値分だけ増大した価値が上乗せされた代価＝価格（貨幣量）が付けられて販売されます。その上乗せされた分が利潤となるのです。

ところでこの労働－生産過程を包摂する剰余価値の産出過程としての交換過程において貨幣のあり方に本質的な変化が生じます。最初に労働力の購入のため投じられた貨幣は、今までの説明で明らかのようにたんなる交換＝支払手段であるだけにとどまらず事実上交換－生産過程全体の支配者となります。それを実質的に具現するのが剰余価値の取得、あるいはその権利をもつことに他なりません。とりあえず貨幣の所有者としての資本家という人格的存在を措いて形式的に考えれば、＜労働力の取得－剰余価値の生産－剰余価値の取得－商品の販売－利潤の取得＞という過程は、最初の貨幣が、つまりは価値が自己増殖する過程として現われます。そしてこの過程に属する全要素は労働力も含めて、この価値の自己増殖過程に全面的に従属することになります。結果的にこの価値の自己増殖を通して最初の貨幣は生産－流通の全過程の駆動因となるとともに、その過程全体を支配するようになるのです、しかもこの貨幣は剰余価値の生産の反復を通じて拡大を続けます。それは生産－流過程に対する貨幣の支配力のいっそうの拡大をもたらしてゆきます。このとき最初に労働力を購入するため投じられた貨幣、それは生産過程を支配し剰余価値の取得を通じて価値増殖を続ける貨幣となるのですが、この自己増殖する貨幣こそが資本へと転化した貨幣のあり方に他なりません。資本とは自己増殖する貨幣のことなのです。全経済過程がこの資本によって統括される資本制システムがこのとき誕生します。

v 生産力としての資本

資本制システムにおいては貨幣の抽象化作用と労働の力動性の巧みな接合のメカニズム

が働いています。労働は、より正確に言えば労働の担い手としての人間＝主体は、その力動性を全面的に開花させられながら、同時に貨幣の抽象化作用を通じて資本の作動システムのなかへと形式化された形で包摂されます。そこでは主体化とシステムへの服属化が同時に進行するのです。私たちは「もの」化という言葉を何度か使いましたが、それは単純に外部の力による服従の強制やその結果としての人間性の喪失だけを意味するわけではありません。フーコーが『監獄の誕生』のなかでベンサムの一望監視装置（パノプティコン）に関連して述べているように、「もの」化は監視するまなざしの内面化による主体的・自発的な服従（＝自己規律化）の契機を含んでいるのです。パノプティコンは、囚人を力でねじふせ屈服させるのではなく、囚人の主体のうちに潜む放埒や無軌道といった犯罪につながる悪しき要素を矯正し、囚人自身が自ら「正しい」ふるまいを行うことができるようにさせるための教化のメカニズムとして考案されました。フーコーはこうした教化のメカニズムを「規律・訓練権力」（『性の歴史』第1巻「知への意志」）と呼びました。それは個々人の生を教化し「正しい」方向へと導く管理・監視型の権力としての「生権力」（同前）のあり方と対応します。資本もまた労働する主体を「正しく」生産行為へと導くという意味で、こうした生権力に他なりません。

生権力がめざしているのは、自らの管理・監視のもとにある人間＝主体に、あるいはその集まりとしての社会にそのもてる力・可能性、つまり潜在的な生産力を最大限発揮させることです。その意味では生権力は否定型の権力（死をもたらす権力）ではなく肯定型の権力（主体を生かす権力）といえるでしょう。

マルクスが『資本論』のなかで、剰余価値が労働者から資本の所有者としての資本家によって奪取される事態を「搾取」と呼んだことはよく知られています。しかし翻訳語の字面だけでその意味を判断するとじつはその真意を誤解する恐れがあります。マルクスが「搾取」という訳語の原語として用いているのは“**Ausbeuten**”ないしは“**Exploitation**”という言葉です。この言葉の意味を辞書で引くと、「盗み取る・悪い意味で利用する」という意味の他に「よい意味で活用する」という意味があり、さらに興味深いことには「鉱山を掘る・開発する」という意味もあるのです。つまり“**Ausbeuten/Exploitation**”という言葉は、「奪い取る」とことと「開発する」とことの二重性を含んでいるということです。人間＝主体のうちに潜在している力をちょうど地下に眠る鉱脈を発掘するのと同様に掘り起こしてめいっぱいその力を発揮させることと、その成果を奪い取ることの同時進行を表すこの「搾取」という言葉は、資本もまた主体を教化し育成する規律・訓練権力としての生権力の一種であることを最も端的な形で物語っています。

とはいえ資本が生権力であることは、資本がけっして慈悲深いことを意味するわけではありません。身も蓋もない言い方になりますが、資本が生権力であるのは、例えば労働力の再生産もままならないほど主体を疲弊させてしまったり、はなはだしくは主体を死に追いやることが利潤の増大にとっては不利になるからだけにすぎません。資本は檻の中のハツカネズミのように主体が全力で猛烈に走り続けることを強いるという意味で生権力なの

です。資本制システムが支配的となった19世紀以降のヨーロッパ社会に、生産性をより効率的な形で高めるためのメカニズムとして、人間を**労働資源**として「合理的に」管理するための方法である「人口調査」「衛生学」「優生学」「**労務管理**」などが次々に誕生したことはそれを証明しています。

vi 限界効用——近代経済学の誕生

周知のように資本制システムの解明の学としての経済学は、アダム・スミスからマルクスへと至る生産・分配・流通の分析を主眼とした古典派経済学の歴史的な展開の後に、1870年代、レオン・ワルラス（フランス・スイス）、カール・メンガー（オーストリア）、ウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズ（イギリス）の三人によってなされた「**限界革命**」によって大きく転換します。その結果古典派経済学に代わる形で**近代経済学**が誕生します。近代経済学においては商品を購入する**消費者の性向**が重視されます。消費者は何を欲し、どのような商品ならば財布のひもを緩めて購買に走るかということです。こうした消費者の性向が需要と呼ばれ、この**需要に対して生産する側**、すなわち**資本がどのように適切な商品の供給を行うか**が**経済の中心的課題**となります。「限界効用」という近代経済学の中心概念は、そうした需要と供給の均衡点を表しています。需要のないところへ商品をいくら供給しても売れないし、かりに需要があっても消費者にとって適切な価格でなければこれまた売れません。逆に需要にみあった供給が十分に行われないと商品の価格が高騰し消費者の購買能力を超えてしまうため商品が売れなくなってしまいます。したがって**需要と供給がもっとも適切に均衡するポイントである限界効用を探り出す**ことは、消費者側にとっても生産者側にとっても**もっとも理にかなった経済活動が行われるための前提**となります。つまり**需要にみあった供給量と価格を正確に算出することが経済学（ミクロ経済学）の最重要課題**となるのです。その算出のために近代経済学は好んで数式を利用しました（例えば線形代数）。

こうした古典派経済学から近代経済学への移行において何が見えてくるのでしょうか。いうまでもありませんが近代経済学が誕生したからといって資本制システムの下にある人間（労働者）が**純粹消費者**になるわけではありません。労働者にとって生活する糧としての賃金を得る場は依然として生産過程のうちにしかないからです。したがって近代経済学の下でも生産過程においては先ほどのべた「**搾取**」のメカニズムは依然として作動し続けているのです。もっとも後に経済学者のヨーゼフ・シュンペーターは価値の増大、あるいは新しい価値の創造が、搾取による剰余価値の取得によってではなく、技術革新等によって資本が遂行する「**創造的破壊**（イノベーションおよびその実行者としてのアントレプレヌール）」によって行われると述べています。それにしても資本のもとに労働が包摂される構造は基本的には変わりません。

さて生産過程において労働者は「**生産する主体**」、より正確に言えば「**剰余価値の生産主体**」であることを強制されています。そして**資本によって開発される自らの力動性の成果**

としての剰余価値を資本と交換することによって賃金を受け取るのです。その賃金を自分の生活の維持のために使う瞬間、労働者は消費者へと変貌します。では消費過程において労働者＝消費者はどのように経済過程へと登場するのでしょうか。もともと労働者の根源にあるのは「欲望する主体」であるはずでした。何かが必要であると感じるからこそ人間はものを生産するはずだからです。しかしこの欲望する主体の契機は資本制システムの下にある生産過程の内側では徹底的に抑圧されます。商品としての労働力は欲望を通じた商品の使用価値としての具体性や個別性との結びつきを必要としないからです。

ところが「限界効用」の考え方にたつて消費者の性向が経済過程の主要な要素として規定されると、消費者へと変貌した労働者の「欲望する主体」としての契機が回帰してきます。そして欲望にねざす性向が需要を喚起し、それに基づいて供給（商品の生産）が行われるという需要－供給のサイクルが稼動し始めます。このサイクルのなかで「生産する主体」としての労働者と「欲望する主体」としての消費者は、原理的には同一の人格です。つまり労働者としての自己は消費者としての自己が抱く欲望のために生産を行うということです。しかしこのサイクルの全体は資本によって統括されています。その結果、生産する主体と欲望する主体の循環的な同一化は、資本が労働者を労働＝生産の契機と欲望＝消費の契機の両面にわたって同一主体として自らの生産－交換過程のなかに組み込むことをかえって可能にします。このとき資本による労働者の主体の完全な包摂が完成します。それは裏返していえば、労働者の主体が資本の下での、より正確に言えば自らも労働力としてその構成要素となっている資本の下での、経済過程の全循環サイクル（欲望－生産－交換－消費）を主体的に内面化するということです。これによって生権力としての資本は労働者の生の全体を完全な形で包摂することになります。

ここでちょっと具体的なイメージに即して考えてみましょう。古典派経済学の見方に立てば、労働者の生は生産過程、つまり労働の過程において資本に支配されます。裏返していくと、そこを離れば労働者の生は生権力としての資本の支配から離脱できることになります。生産過程での搾取がいかにか厳しくても、そこを離れば労働者の生は基本的には自由でありうるということです。もちろん実際には労働者の生は資本から得た賃金によって維持されているのですから生産過程を離れても資本の支配は続くのですが、少なくとも労働者の主観的・内面的意識にそくせば、生産過程を離れたら自分は資本から自由であるという了解は成り立つはずです。19世紀の労働者というと、一日の仕事が終わった後で労働者が集う酒場へ行き仲間と飲酒を通じて交歓したり、休日である日曜日に呑みすぎて月曜日は欠勤がちだったり、気に入らないことがあれば急に仕事を辞めてしまうか、より積極的に徒党を組んで街路にバリケードを築いたり役所や企業を襲撃したりするというイメージが一般的でした。労働者（プロレタリアート）という存在は手に負えない制外者、異貌者とみなされていたのです（喜安朗『パリの聖月曜日』、良知力『青きドナウの乱痴気』参照）。その基底にあったのが上記のような労働者に対する資本の縛りが基本的には生産過程に限局されるという事情でした。つまり社会および労働者の生の内部にいまだ資本の支

配の及ばない領域が残されているということです。そこでは労働者の生は完全には管理しきれない制外的なものとなります。それはときに**叛乱のエネルギーに転化**します。19世紀の歴史をひもとくと、当時の政府や資本家たちがいかにこうした制外者・異貌者としての労働者の管理・統制に苦慮していたかが分かります（ルイ・シュヴァリエ『労働階級と危険な階級』参照）。

ところが**近代経済学**のもとでは事情が変わります。労働者は生産過程を離れても**消費者**として**資本の統制下に置かれます**。具体的にいえば、労働者は生産過程において得た賃金を今度は消費者として自分の欲望の充足のためにできるだけ適切に使おうとします。ところがそうした欲望の充足の対象となる商品は自らの労働力として参画する生産過程の産物なのです。それを支配するのは資本ですから**資本は事実上労働者の欲望までも支配**することになります。たとえば労働者は消費者としてはできるだけ安い価格で満足度の高い商品を買おうとします。このことは生産過程に対して**価格引下げ圧力**として作用します。その結果生産過程における**労働力の価格低下（賃金の低下）**が生じます。それがいわゆる「独占」の下での強力な市場支配にまで進めば、資本の労働者に対する支配力はさらに強化され、労働者は常に**解雇・失業の危険**にさらされることになります。**消費者としての欲望が皮肉なことに労働者の首を絞める結果へとつながる**のです。労働者はこのようなサイクルのなかで、かつてのような奔放な制外者、異貌者であることを止め、**職を失わないために資本によるコスト切り下げ圧力を唯々諾々として受け入れながら、資本が提供する消費選択リストのなかで自らの生を設計する体制内的な存在へと変貌する**のです。労働の質そのものが技術革新によって「ブルーカラー」的なものから「ホワイトカラー」的なものへと変化してゆくという要素もそこに加わることで、かつての葉っぱ服の代わりに背広とネクタイを着け、場末の酒場の代わりに家族と小奇麗なレストランへ行くことを楽しみにするような「市民」的な存在としての**労働者像**が登場してきます。これが**生権力としての資本による労働者支配の完成形態**です。生権力としての**資本の完全な主体化＝内面化（自己規律化）**がここに完成するのです。ウェーバーのいう「精神なき専門人、心情なき享楽人」（＝「お終いの人間」）としての**主体類型の完成**です。

そしてさらに決定的なのは、資本が需要を喚起するために**欲望を人工的に作り出し始める**ことです。その結果生まれるのが**ブランドやモード（流行）**です。主体の欲望がこうした資本の作り出す**人工欲望**に取って代わられるのです。労働の力動性だけでなく**欲望の力動性もまた資本に「搾取＝開発」される**ようになります。このようにして資本は生権力として人間存在の総体を、さらには社会全体を自らが稼働させる需要－供給のサイクルのなかに全面的に包摂するのです。この資本による生権力的な支配構造のあり方を、欲望の人工性という側面から明らかにしようとしたのがヴェルナー・ゾンバルトの『恋愛と奢侈と資本主義』やソースタイン・ウェブレンの『有閑階級の理論』であり、完全雇用社会の実現のための条件・手段としての有効需要の創出という観点から理論化しようとしたのがジョン・メイナード・ケインズの『雇用・利子および貨幣の一般理論』でした。資本とは何

か、資本制システムとは何かに関する経済学的な考察はこのあたりでほぼ頂点を極めたといっていよいでしょう。

vii 資本の抽象化作用と力動性

このような資本がもっている基本的な性格をあらためて振り返っておくと、それは二つの対蹠的な要素の接合というところに求められます。すなわち貨幣の抽象化作用という要素と、労働－生産の力動性の解放およびその成果としての剰余価値の取得という要素の接合です。資本は労働－生産の力動性を自らの貨幣としての抽象性の下で形式化します。

資本は労働に潜在する力動性、すなわち欲望に根ざしつつ自らの内なる自然、さらには精神のもつ力を解放し外部の自然と結合させて生産物へと開花させます。そこに技術や道具・機械の要素や分業の要素が加わることはいうまでもありません。これによって資本は人類史上かつてなかった高い生産力・生産性を実現し、それによって未曾有の繁栄を人間社会にもたらしました。

その一方資本は、本章の冒頭で述べたように、実体としては貨幣であり、貨幣としてのその本質によってすべてを価値形態へと形式化します。そこでは商品の具体的な使用価値が抽象的な交換価値に従属させられるとともに、それを産み出す労働もまた具体的な性格を失って抽象化された労働一般へと形式化されます。つまり労働のもつ力動性が資本の下では、あくまで抽象的で交換可能な価値一般として形式化された形でしか現われえないということです。その焦点が貨幣であることはいうまでもありません。貨幣の抽象的一般性の下へと労働およびその生産物としての商品の具体性が包摂され従属させられるのです。この抽象（形式）による具体（内容・実体）の支配に資本制システムの最大の特徴が見出されます。そして生産過程において産み出される労働の力動性の所産としての剰余価値もまた結局は貨幣の増大、つまり価値の自己増殖過程というそれ自体としては極めて抽象的な過程にのみ込まれてゆくのです。

この抽象の下への具体の包摂・従属こそがウェーバーのいう合理化の推進の最大の推進力となります。この抽象の下への具体の包摂・従属が資本による全社会過程の包括へと至りついた状態こそが、人間の自然支配の最高の完成形態であり、そのもとで進行する合理化の究極的な形態——ウェーバーのいう「鉄の檻」——でもあります。それが「もの」化の窮極形態でもあることはいうまでもありません。利潤取得そのものの自己目的化・自動化もそこから生じます。

今私たちが直面しているさまざまな問題は、資本制システムが体現するこうした意味での抽象による具体の支配に根本的には由来しているということが出来ます。とするならその問題を解決し克服するためには、この抽象による具体の支配形態としての資本制システムの核をなす資本のあり方を見直す必要があるはずで、より踏み込んでいえば資本概念そのものの根本的な組み替えが必要であるということです。

問題のポイントは労働の力動性・生産性が貨幣の抽象性へと置き換えられるところにあ

ります。つまり資本が貨幣として存在するということが問い直されなければならないのです。あらためて労働の力動性について考えてみると、それは本質的には、身体や五感としてある人間の内なる自然のもつ力の発現を意味しています。そこにはさらに外部の自然である土地や場所、さまざまな素材に潜在する力や、個人がバラバラな状態ではなく、共同・協働しながら活動することによって生まれる間主観的な力、あるいは技術の力なども加わります。つまり労働の力動性はより包括的にいえば人間の内なる自然を基体とする多様な諸力の「こと」的な関係態としてのあり方の発現であるということです。それに対して貨幣としての資本は、こうした諸力の関係態としての発現のあり方を解体し抽象化して自らの増殖過程へと組み込んでゆく作用を意味します。それは「こと」としての関係態の力が「もの」としての貨幣＝資本へと置き換えられる過程といってもよいでしょう。だとするならば、資本概念の組み替えの最大のポイントとは、諸力の「こと」的な関係態を、貨幣＝「もの」としての資本の下へと包摂・従属させずに直接的な形で発現させること、そしてそうした直接的な発現を可能にする社会システムを資本制システムに代わる形で構築することになるはずで、言い換えれば、人間の内なる自然も外部の自然も間主観的な共同・協働の力もすべて、資本によって対象化＝抽象化されるべき「もの」——それは「作られたもの」という性格をもちます——としてではなく、「こと」としての関係態という形で自ずから発現することが、つまり「作られたもの」ではなく「自ずから成るもの」として発現することが求められるのです。

とはいえ現実には貨幣資本に支配される生産－流過程が存在し、そのなかで賃金労働と商品の消費によって私たちの生活が営まれている以上、一気に貨幣資本を廃絶して関係態の体現する諸力が直接的に発現する社会システムを構築することは非常に困難であるといわざるをえません。実際それを目指した19世紀から20世紀にかけての社会主義運動や共産主義運動は、21世紀も間近の1989年、東欧社会主義体制崩壊によって無残な終焉を迎えました。もっともここで一言だけつけ加えておけば、旧ソ連を中心に形成された東欧社会主義——いわゆる「マルクス＝レーニン主義」——は、むしろ資本制システムさえもが実現しえなかったほどに徹底した社会の一元的・包括的なデザイン化を、計画経済や国家所有、あるいは一党独裁やその下での厳格な思想統制、異分子の強制収容所への隔離などの手段によって実現しようとしたものであり、その意味では国家＝共産党という「資本」による極めて強圧的な一元支配のメカニズムに他なりません。例え現実の社会主義国家が非効率的な存在であったとしても、理念においてはウェーバーの意味における合理化の極限的な実現を目指したのが社会主義国家であったということです。そこでは、集権的な合理化によって資本制システムを上回る高度な生産力を実現することが目指されていたのです。したがって東欧社会主義は真の意味で資本の廃絶を目指していたわけではなかったというべきです。

とはいえそうした東欧社会主義とは異なる社会主義・共産主義への模索にしても、文化大革命を目指した毛沢東思想（アジア型農本社会主義）が鄧小平の「改革開放」にとって

代われ市場経済へと向かったように、また労働者自主管理社会主義を目指した旧ユーゴスラヴィアが民族間の分裂・対立の結果、国家そのものの消滅という事態へと行き着いてしまったように、ことごとく失敗しています。やはり**社会主義・共産主義革命による資本制システムの一挙的な変革の模索・試みは失敗した**というべきでしょう。そうだとすれば今必要なのは、社会主義・共産主義のように資本制システムを一挙同時的に変革しようとするのではなく、**資本制システムの内側に、先ほど述べたような「こと」的な関係態の発現を可能にする自立的＝自律的な領域を徐々に形成してゆくこと**であるといえるだろうと思います。そうした資本制システム内部に自律領域を形成するという発想は、部分的には19世紀から20世紀にかけて社会主義運動と並行する形でイギリスを中心に展開された**協同組合運動**や、フランスとイタリアで盛んだった、労働者の自発的・自律的組織としての労働組合（サンディカ）を拠点に資本への対抗を試みようとした**サンディカリズム運動**の発想と類似しています。ここでイタリアのマルクス主義者であったアントニオ・グラムシに触れておきたいと思います。グラムシは、ムッソリーニ・ファシスト独裁の下にあるイタリアで抵抗運動を指揮し投獄されますが、獄中であって、社会内部における資本や国家権力に対抗する「**市民的ヘゲモニー**」の力——これは、**国家＝社会内部の関係性を組み替える自律的な力**を意味します——による**変革**を模索し続けます。20世紀のもっともユニークなマルクス主義者の一人とあってよいグラムシのこの模索は依然として重要な意味を持っています（グラムシ『獄中ノート』参照）。ちなみにグラムシは、現代における革命は「マルクス＝レーニン主義」が1917年のロシア革命で実演してみせた軍事力主体の「**機動戦**」によってではなく、国家や社会を構成している力の関係を**内部から市民的ヘゲモニーに基づいて徐々に変えてゆく粘り強い「陣地戦**」によって行われなければならないといっています。資本制システムの内側に自律領域を形成する試みはまさしくグラムシの**陣地戦**に他なりません。

ただ今求められているのは、そうした**過去の運動の経験を踏まえつつも、それとは異なる新しい質を備えた資本の組み替えのための構想**です。そこでもっとも重要なポイントとなるのは、「こと」的な関係態として発現する自然的な諸力のまとまりが、自律する内部領域を形成し貨幣資本の支配力が全面的にその内部領域へと侵入してくることに**対抗するだけの強度**をもつことです。それはいわば貨幣資本に対して「こと」的な関係態**それ自体がもう一つの「資本」となることを意味**します。この関係態の強度としての「資本」はいうまでもなく貨幣資本ではありません。ひとりひとりの人間の**内なる自然、自然環境、場所、伝統的な間主観性のあり方としてのコミュニティ、生活文化や伝承技術**などがすべてこの資本の構成要素となります。それによって「こと」的な関係態の自立性・自律性が担保されるのです。ただこの内部が、その外部を圧倒的な力で支配している貨幣資本と完全に無関係であることは不可能です。そこには何らかの形で外部としての貨幣資本の支配世界との関係が生じます。とするならもう一つ重要な課題として、内部を構成する「こと」的な関係態がどのようにして外部としての貨幣資本の世界との、**内部の自立性・自律性をあくまで**

保った形での関係を結んでゆくかという問題が浮上します。ここでじつは「こと」的關係性のもう一つの次元・領域が問われなければならないのです。それは、「こと」的關係態が構成する内部と貨幣資本が支配する外部とのあいだの關係の次元における「こと」的關係性のあり方です。

序説で述べたように、「こと」的關係性は差異性を含んだ函数成体的な關係のあり方を本質としています。とするなら内部を構成する自律的な「こと」的關係態と外部を支配する貨幣資本のあいだにこうした「こと」的關係性が形成されるということは、両者が相互の違いを認めながら関係しあう場、領域が成立することによって初めて可能になるはずで、それはより具体的にいえば、内部と外部のあいだに外部が内部へと野放図に侵入してくることを防ぐ中間的な緩衝地帯が形成されるということを意味します。序説で述べたことをふまればそれは「里山的なもの」の形成であるといえるでしょう。この「里山的なもの」という中間領域、緩衝地帯の存在によって内部の自律性の維持が可能となるのです。

これもまた序説で述べたように、今私たちの社会においてはこの「里山的なもの」が著しく衰退してしまっています。そのため貨幣資本のもとでバラバラにされた諸要素が直接むき出しの形でぶつかり合う状況が拡大しています。私たちがこうした貨幣資本の力に対抗するためには、この「里山的なもの」として現れる中間領域の「こと」的關係態としてのあり方が、本年度調査を行った琵琶湖畔の針江町や奥丹後の伊根町のような地方だけでなく、現在の社会において貨幣資本が生み出す生産－流通過程の展開の中核となっている都市部にもさまざまな形で形成される必要があります。それが資本概念の組み替えのための第一歩となるのです。

② 労働

資本の組み替えという課題には労働の組み替えという課題が当然にも対応します。ここではこの労働の組み替えという課題について考えてみたいと思います。

i 労働の労働力化

すでに見たように資本制システムの下で労働は抽象的に一般化されます。すなわち他の商品と同様に貨幣によって買うことができるという意味で交換可能な「労働力」となるのです。この労働力となった労働は、機械技術による生産システムの合理的な組織化や分業の高度化による生産システム内部の労働力配置の効率化などの効果ともあいまって、個々の労働のもつ質の違いが消去された均質な量として規定されることが可能になります。この労働力の量を計る形式的尺度となるのが時間であり、内容的尺度となるのが賃金としての貨幣です。時間という形式的尺度と賃金＝貨幣という内容的尺度が一体となる形で労働力は抽象的一般形態として資本（貨幣資本）が稼働させる生産過程のなかに組み込まれるのです。労働市場の成立はその現われです。

こうした労働力と化した労働の遂行過程のなかでは、労働のもつ力動性によって価値を

有する生産物が産出されることと、その生産物が剰余価値となり、さらには利潤という貨幣形態へと対象化されて貨幣資本の自己増殖過程へと繰り込まれてゆくことが同時に進行します。このことは、労働する主体としての人間のうちにある身体力能を中核とする自然の力動性の発現がたえず貨幣へと対象化＝抽象化されることを意味します。その場合、人間の内なる自然の根源が生命であること、そして生命が本来その当事主体にとって他のなものにも譲り渡されてはならないもつとも固有な存在の根源であることを踏まえるなら、労働が貨幣へと対象化＝抽象化されるということは、生命という「生きた」、対象化しえない力、力能性が、貨幣という「もの」へと凝固されるという事態、より端的に言えば生命が凝固して動かなくなり生命の本質を奪われた状態へと追いやられるという事態を意味することになります。労働と貨幣の交換としての対象化＝抽象化は、このように生命が生命の本質を奪われた状態へと追いやられること、すなわち生命と「死」の交換を意味しているのです。資本の項で述べた、資本の特性としての抽象による具体の支配とは、その意味で、死（貨幣）による生命（生＝自然）の支配に他なりません。とするならば、今私たちが直面している労働の組み替えという課題にとってもつとも重要な課題となるのは、本来生命（生＝自然）に根ざす非対象的な力能としてあるはずの労働が貨幣のもつ対象化＝抽象化作用によって死と交換されてしまうこのメカニズムを、どのようにして組み替えるのかということになるはずで、それは具体的には、労働の所産としての剰余価値の資本による篡奪・領有のメカニズムをどう変えてゆくかという問題であり、遡っていえばその前提となる労働と貨幣の交換システムとしての賃労働制をどう作り変えるかという問題です。さらには、労働を要素として含む資本制システムの稼動する現場が、たとえば「職場」やそこにおける対人関係といった形で具体化される過程で一個の社会的な場を構成し、その場に帰属する主体の尊厳や価値観、あるいは主体どうしの競争意識や相互の友愛、認め合いなどの、労働という枠組みを超える主体の内面的なモチベーション、倫理および主体相互間のコミュニケーションのあり方に対しても大きな影響力を発揮することを踏まえるならば、それは生と死の交換によって主体の内面が受ける影響をどのように軽減してゆくかという問題でもあるのです。それはとりわけ、その影響のもつとも典型的な現われである利潤追求を自己目的化する「拝金主義」的な発想をどう克服するのかという課題として具体化されます。

ii 対象化と自己産出性

ところで人間の生命は完全に自律的なものではありません。代謝という形で外部の自然との相互循環過程を構成して初めて生命は維持が可能になります。すなわち生命にはつねに内部と外部の相互循環過程が不可欠なのです。このことを基礎に考えると、労働もまた一種の外部と内部の循環過程として考えることが出来ます。外部の自然を内部に取り込んで加工・変形しふたたび生産物という形で外部へ差し戻すという形での循環過程です。それは内部が外部へと対象化される過程でもあります。労働には必然的に対象化の契機が

てまわるのです。労働について考えようとするとき、まずこの点を踏まえておく必要があります。ちなみに労働のこうした性格について最初に本質的な洞察を行ったのは19世紀初頭のドイツの哲学者であるヘーゲルでした。ヘーゲルはイエナ期と呼ばれる青年時代の草稿のなかで労働を「自己自身を一物に一すること *sich selbst - Ding - machen*」であると規定しています。またこれまで何度か使ってきた「対象化 *Vergegenständlichung*」という言葉もそもそもはヘーゲルの用語なのです。つまり対象化というのは自分自身を物にして自分の外側に出すということなのです。ヘーゲルはここに労働の本質を見たのでした。こうした意味で労働の本質的な考察を行うにはヘーゲルの洞察がぜひ踏まえられねばなりません（ヘーゲル『イエナ期体系構想草稿』参照）。

次に見ておかねばならないのは、労働がつねに社会的な場において遂行されるということです。社会的な場はいうまでもなく複数の人間の存在によって形成されます。だとするならば労働には社会的な場が生み出す複数の人間の間主観的な関係性の契機がつねに付随するはずで、労働が遂行される場はつねに間主観的な関係性の場であるということです。

では労働が本源的に負っているこの二つの契機、すなわち対象化の契機と間主観性の契機を踏まえつつ貨幣へと対象化＝抽象化される労働のあり方を組み替えようとするとき、私たちはどのように考えたらよいのでしょうか。

まず問われなければならないのは、労働が本源的に負っている対象化の契機と、貨幣への対象化＝抽象化をどのように区別するかという問題です。ここでもヘーゲルの議論が参考になります。ヘーゲルは労働を含む人間の活動全般を対象化、すなわち自分の内部にあるものを外へ出すこととして捉えようとしていました。そして自分の内部にあったもの、それはすでに触れたように根源的には生命という人間存在の本質なのですが、それが外に出て自分と別なものとなって自分自身に対峙している状態を「疎外 *Entfremdung*」と呼びました。もしこの疎外状態がそのまま固定化されれば人間は自らの本質を失ったままの状態であり続けることとなります。したがって自分の本質を失ったままの状態を克服するためには、この疎外状態が解消されて外に出た自分の本質がもう一度自分の内部へ帰ってくる必要があります。ヘーゲルによれば対象化＝疎外は必ずこの対象化＝疎外の解消過程を伴わなければならないのです。私たちの議論の文脈に引きつけていえば、労働が貨幣へと対象化＝抽象化されるということは、対象化＝疎外された状態が解消されずに永続する事態を指し示しています。したがって労働を貨幣資本の支配の下から解放するためには対象化が対象化の解消へと至る外へ出たものの自己回帰の回路を確保することが要請されます。それは労働が貨幣＝資本から自分自身へと戻ってくることに他なりません。

こう言うと、それは労働の成果を労働する主体が全部所有することだと考えるむきがあるかもしれません。「マルクス＝レーニン主義」における国家所有の根拠となっていたのも「全人民所有」と呼ばれるこうした所有のあり方でした。しかしここで問題なのは所有ではありません。所有概念はじつは資本制システムの確立と同時に生まれた、むしろ貨幣と並ぶ資本制システムのもう一つの基本要素だからです。所有概念は自分の財産を排他的に占

有する根拠となります。つまりそれは、所有が財産を生み出す利潤をある排他的な主体、とりわけ貨幣＝資本の持主に帰属させるのを正当化する根拠であるということです。所有観念なしには利潤追求衝動は発生しません。したがって**所有概念に基づいて対象化—疎外を解消しようとする発想は、労働する主体がもうひとりの貨幣の所有主体へと変貌することしか意味しないのです。**

では**所有概念によらない自己回帰の回路**はどのように考えられるのでしょうか。そこには二つの契機が関わってきます。一つは対象化そのものの捉え返しです。具体的にいうならば、対象化を「作る」という枠組みから解き放ち「成る」ことへと**組み替える**ということです。「成る」こととは**労働の根源である自然の本源的な自己産出性が労働過程を通して発現すること**を意味します。このとき**労働する主体は能動的な主体としてではなく、この自然の自己産出性に対して受動的に関わる、いわば自然の自己産出性がそこを通過して外に向かって発現するための媒体・導路として規定されること**になります。そこでは**対象化するものと対象化されるものの対立が自然の自己産出性という大きな枠組み・力のうちで解消**されます。こういうと何か非常に抽象的に聞こえるかもしれませんが、そんなに難しいことを言っているわけではありません。この**自然の自己産出性の発現の媒体・導路としての受動的な労働は、たとえば熟練した職人労働**などでは当たり前のように行われていることです。優れた職人というのは、ものを制作するとき、形を外から作り出すのではなく**素材のうちに潜在している形を掘り起こすだけなのだ**、というような言い方がよくされます。実際優れた職人の手にかかる、ものが**素材のなかから自ずから現われ出るか**のような感じを覚えます。これは**自然の自己産出性の媒体・導路としての受動的労働のあり方の一つ**の例といってよいでしょう。こうした職人労働は「労働」という言葉よりも「仕事」とか「働き」といった言葉で表されるべきものです。それは**自然の自己産出性の発現に寄り添い、いわばその手助けだけに甘んじる受動性を本質とするような「労働＝仕事・働き」**なのです。

ところで**自然の自己産出性**という言葉を使いましたが、これもまたひどく抽象的な印象を与える言葉です。しかしこの言葉もまたじつは極めて具体的な内容を含んだ言葉なのです。というのも**自然の自己産出性**というときこの自然は抽象的な意味での自然一般ではなく、**人間が生き活動する社会化され歴史化された場としての自然**だからです。そしてそのもっとも重要な契機となるのが**間主観性**なのです。つまりここでいう**自然**とは**間主観的に構成された、人間の多様な生とその活動の蓄積の上に成立する、厚みを帯びた社会的・文化的共同性**を意味しているのです。デカルトと同時代に、もっとも先鋭なデカルトの批判者となったイタリアの思想家ヴィーコは、デカルトが幾何学的な論理の世界だけを人間の認識の対象としたことに反対して、**民族の歴史が蓄積されて出来上がった神話や詩の世界もまた真の意味での人間的な世界であると主張**しました。ヴィーコというと「**真なるものは作られたものに等しい verum esse ipsum factum**」(『イタリア人の太古の知恵』)というテーゼが有名ですが、これは、人間は人間自身が作った世界、つまり人間の足跡が介在す

る実践的・歴史的世界しか知ることができないということを表しています。そしてそうした世界の形成の基礎としてヴィーコが見出したのは「共通感覚」だったのです。共通感覚の上に成立する世界が間主観的な関係性を土台とする世界であることはいうまでもありません。

自然の自己産出性はこのような間主観性の上に成り立つ歴史化された自然の産出性に他なりません。自然の産出性と間主観性の契機は深く関わりあっているのです。自然の自己産出性、そしてその媒体・導路となる労働は、こうした共通感覚に根ざす間主観的な関係性のうちで初めて発現しうるものなのです。ヴィーコがこのような世界を解明する手段として構想力という概念を掲げていることはその意味で大変興味深いところです。というのも構想力は感覚や感情の要素と理性の要素が異化結合することによって成立する能力だからです。それは本質的に共通感覚のもっている性格とつながっています。この構想力の結合形態には異質なもののどうしの差異性を含んだ函数成体的な関係態としてのあり方が現れています。それはまさに五感の遠心的・述語的統合の媒体としての共通感覚と同じ性格であるということが出来ます。一見するとこうした問題は労働の問題とは無縁に見えますがそうではありません。構想力と共通感覚を通して見えてくる間主観性の契機を含んだ函数成体的関係態こそが自然の自己産出性の土台・基礎となるものであり、対象化された労働が回帰すべき場所はこの関係態を措いてはないからです。それは「こと」的な関係性へと「もの」化した労働が回帰することに他なりません。

iii 労働の自律性の回復に向けて

貨幣の交換対象としての「もの」化された労働が「こと」的な関係態として発現する自然の自己産出性へと回帰することは、①の資本に関する項で述べた資本制システム内部に形成される自律領域の内部へと労働が組み入れられることを意味します。このとき労働自身もまた、貨幣資本とは異なった意味での「資本」となります。この「資本」としての労働が自然の自己産出性の発現の媒体・導路となるのです。

ここでそうした労働の自然の自己産出性の発現の媒体・導路としてのあり方への組み替えのための一つのモデル提案を行っておきたいと思います。その前提となるのは「資本」の項の最後において言及した「里山的なもの」を具現化するコミュニティの自律性です。そこでは、自律領域としてのコミュニティの内部を構成するメンバーの総体はそのコミュニティの共同＝協働主体となることがまず前提条件となります。資本としての労働において発現するのはこの共同＝協働主体によって体現される力動性としての自然の自己産出性だからです。資本制システムが稼動する現実のなかでは、それはとりあえずコミュニティの構成員が生産手段や原材料、資材、あるいはコミュニティの維持に関わる施設の創設や購入のための資金の共同出資者となるような協同生産組合方式が考えられます。それは、コミュニティ内部での生産活動の成果がコミュニティの外部へと移転・流出して貨幣資本となることを出来るだけ回避し、コミュニティ自身を資本化するためです。日本の近代以

前の共同体社会にあった「結」とか「惣」に似た形といえるかもしれません。そこで展開される労働・生産活動は、基本的には外部の資本に依存しない形で、このコミュニティ内部の自律的な資本の担い手としての共同出資者たちによる協同生産方式で行われます。彼らは共同＝協働主体としてコミュニティの自律性に根ざした協働労働のネットワークを形成します。もちろん私的な生活領域は存続しますし、非生産的・非功利的な「仕事」の領域も存続します。いかなる意味でも協働労働は上からの強制にはなりません。したがってかつての社会主義体制が陥ったような労働中心主義の強制（ノルマ＝無償労働制による実質的な労働奴隷制社会への転落）と協同生産方式は本質的に異なります。問題のポイントは、私的な生活領域が「閉じた」所有の領域として他のコミュニティの成員に対して排他的となることを免れるための、言い換えれば共同＝協働主体の結びつきを外的な強制によらない内発性に基づいたものにするための、コミュニティの自律的な関係性の形成にあります。何よりもそこには協働の「喜び」がなければなりません。その喜びをもたらしてくれるのは、共通感覚と構想力の働きによって、さらにはそれと表裏一体の関係にあるコミュニティ内部の深い感情や記憶の共有によって可能となる間主観的な関係性の生き生きとした作動です。具体的にいえば、それはコミュニティ内部の感覚的・感情的次元におけるコミュニケーションの活性化として現出します。伝統的な農村共同体ならば里山の下草刈りや共同利用、田植え時の輪番的な共同作業、あるいは「マツリ」の際の共同作業などとしてあった、協働の具体的な行為形式の基底をなす感覚的・感情的共同性＝コミュニケーション、あるいはその存在様態としての間主観的な関係性がしっかりとした土台として確立されるとき、逆にコミュニティの成員のそれぞれの私的な領域もまた、閉ざされた排他的な形とは異なる形で肯定されうるようになります。そこでは、それぞれの個人が自らの私的な領域とコミュニティの共同性のあいだの関係を、文字通り自律的にコントロール出来るようになるからです。

もちろんこれは一つのモデルにすぎません。構成員の大多数が賃金をもらう労働者としてコミュニティの外へ出かけてゆく場合には、この方式は副次的・補助的な形でしか行われない場合もあるでしょうし、生産地と消費地が離れている場合には、生産者と消費者が貨幣資本を介在させない形で生産者－消費者協同組合を結成し、そこを中間領域としながら関係を取り結んでゆくというようなモデルもありえます。いずれにせよこれらのモデルが展開する生産－消費サイクルにおいて問われているのは、循環－持続型のコミュニティの内部の自律性がどのように維持されてゆくのかという課題です。今挙げたモデルはそれを可能にする基本的条件に関する一つの提案に過ぎません。

このように議論を進めてくると、それはトマス・モアのユートピアから近現代の社会主義運動まで幾度となく繰り返されてきた精神主義的な社会変革運動の再提案にすぎず、近いところでは中国のプロレタリア文化大革命やカンボジアのクメール・ルージュによる農本革命のように必ずや無残な失敗に終わるはずだという批判の声がただちに上がるだろうと思います。たしかに社会主義運動を含め、「資本」に対して様々な自律的コミュニテ

ィの形成を通して抵抗しようとする試みはこれまでことごとく失敗してきました。しかし貨幣資本による労働する主体の力能の収奪が極限化し、主体の存在の根源までもが空洞化しつつある現在、貨幣資本による自然環境そのものの収奪の結果起きている地球環境および生態系の危機的な状況ともあいまって、労働概念の根本的な組み替えは極めて喫緊の課題となっているのです。シニカルに過去の失敗をあげつらうだけでなく、未来に向けた積極的な提案が今求められています。今述べてきたことはあくまでそのための一つのモデル提案であり、それを出発点としたより普遍的な労働概念の組み替えのための理論および実践の深化が要請されているのです。それは決してかつて失敗した社会主義運動や共産主義運動の亡霊を再び甦らせようすることではありません。

③ 自己技術／アタラクシア／エピメレイア・ヘアウトウ／現われ

労働の項の最後のところで規範意識の必要性に言及しましたが、ここで誤解がないようつけ加えておけば、この規範意識は生権力としての資本がもたらす規律・訓練権力の内面化としての自己規律化とは本質的に別なものです。資本が喚起する自己規律化は、資本主義精神の起源としてのプロテスタンティズムの論理がそうであったように、基本的には快楽を自らに対して禁じる禁欲倫理の産物です。しかし今私たちが掲げた規範意識はそうした禁欲倫理に根ざしたものではありません。この規範意識が目ざしているのは禁欲とは反対に、むしろ主体が「快」である状態をできるだけ持続させることであり、そのために自己の状態を細心にコントロールする一種の「技術」としてこの規範意識が要請されているのです。もちろんここでいう快は単純な意味での快楽、すなわち性的な快楽や美食の快楽、遊興の快楽を意味しているわけではありません——部分的にはそうした要素も含まれますが——。ではこの快とはどのようなものなのでしょう。

この快の根源にあるものは、自己の自己に対する関係が分離・分裂した「わたし」どうしの対立や矛盾へとは決して至らないような自己の発現の仕方です。それは、自己が自らの存在を能うかぎり自然かつ平静に、言い換えれば決して無理な背伸びなどせずにあるがままに感受し受け入れている状態といってもよいでしょう。古代ギリシアの哲学者エピクロスは快楽主義を唱えたといわれますが、エピクロスにおける快楽とは不必要な欲望にまどわされることなく身の丈にあった平静な生活を送ること、そしてそれによって「アタラクシア」と呼ばれる心の平安を得られることでした（エピクロス『教説と手紙』参照）。このアタラクシアこそが今問題にしようとしている快の本質といってもよいでしょう。同時にそれは善の本質でもあります。そしてそれが人間に「善き生 *vita bonum*」をもたらすのです。

i 禁欲倫理による快＝善の抑圧

ではなぜ今アタラクシアとしての快＝善が問題とされなければならないのでしょうか。今まで見てきたように、私たちの生は資本制システムによって包摂され支配されています。

その資本制システムによる支配の形成と確立を主体の倫理的次元において促す動機となったのが**禁欲倫理**、すなわち**快の充足を目指す欲望を自らに対して禁じる倫理**でした。この禁欲倫理は**労働することとその成果を享受すること＝快の充足を完全に切り離し、労働それ自体を目的化**します。禁欲倫理の実行者は、ウェーバーがベンジャミン・フランクリンのうちに認めたように、天から与えられた召命＝天職 *Beruf* に勤しみ、それがもたらす富を一時の快樂のために貪り浪費することなくつましい節約生活を送り、天に向かって宝を積むつもりで余った富を貯蓄へとまわします。ところがこのとき極めて逆説的な事態がその裏側で生じることとなります。すなわちそれ自体としては**敬虔な信仰心の現われに他ならない**そうした禁欲倫理の遂行が、生産過程を起動させるために投下される最初の資本の原資を結果的には準備することになるという逆説です。そして禁欲倫理に基づく**勤勉と貯蓄が促す資本の蓄積・形成のサイクル**は、いったん稼動し始めるやいなや永続的に動き続ける一種の**永久運動**となります。それは**敬虔な禁欲倫理の遂行があくなき資本形成衝動の発現過程に実体として置き換わる**ことを意味します。こうして主観的には敬虔な禁欲倫理の実践であると信じられている行為が資本制システム形成の原動力となるのです。資本制システムが稼動し始めると資本形成衝動はただちに利潤追求衝動に切り替わります。利潤追求衝動に駆り立てられることによる主体の資本への隷属がここから始まるのです。

このことを別な角度から見てみましょう。先ほど触れたヘーゲルのイェナ期における草稿のなかで、「自らを一物に一する」こととしての**労働は生産と享受の分離と享受の無限の繰り延べ**を意味すると述べています。この享受の無限繰り延べによって生じる**生産と享受のあいだの隔たり**が資本によって、より正確に言えば**資本による剰余価値の収奪**（労働の搾取＝開発）とそれに基づく**利潤の獲得の過程**によって充填されるとき、そこには**永遠に訪れない真の享受**、つまり**欲望の充足を夢みながら、主観的には自己の欲望に駆られつつも客観的には資本の利潤追求過程に隷属して日々あくせくとこまねずみのように動き働き続ける平安なき主体**が産み出されてゆきます。このときウェーバーがいうように信仰に基づく禁欲倫理の契機すらもが見失われます。**平安なき主体とはこのように資本の展開過程をいわば自動化された形で自らに内在化する主体のあり様を示している**のです。これは**生の貧困化の極み**といわねばなりません。

こうした平安なき主体における生の貧困化の極限状態の産出が、資本と労働に関して今まで見てきた問題点の一つの帰結となります。だからこそ私たちが追求してきた**資本および労働の組み替え**という課題には、この**平安なき主体のあり方を組み替え、再び善き生をもたらす原理としてのアタラクシア**という課題が対応してくるのです。つまり**アタラクシアとしての快＝善が、主体とその生のあり方の組み替えの重要なポイント**となるということです。

ii 自己の陶冶

この課題を考察する上でもっとも重要な視点を提供してくれるのもまたフーコーです。

フーコーはその早すぎる死（1984年、57歳で逝去）に至る生涯最後の時期に、大著『^{セクシュアリティ}性の歴史』の執筆に取りかかっていました。そして76年にその第一巻にあたる『知への意志』を刊行します。ところがその後執筆は途絶し8年にわたる長い沈黙が続きます。そして亡くなる84年になってようやく第二巻『快樂の活用』、第三巻『自己への配慮』が公刊されますが、結局フーコーの死によって『性の歴史』の構想は未完のまま終わったのでした。

『性の歴史』という文字通りライフワークになるはずだった著作に関して当初フーコーが考えていたのは**性の問題**を手がかりとしながら、**権力と知、真理の関係をめぐる一種の考古学的・系譜学的な考察**を行うことであったようです。その成果の一端がすでに言及した『知への意志』に登場する**生権力**の概念でした。しかし8年にわたる沈黙の後に『性の歴史』の主題は大きく変貌します。新たな主題として浮上してきたのは、**権力／知／真理に包囲され袋小路に陥っている個人、すなわち自己の側**でした。より具体的にいうと、この自己がそうした**権力／知／真理の包囲下**でなお「善き生」を形成しうるために必要とされている**実践、そしてそれを可能にする「技術」**の問題が主題として浮上してきたのです。とくに第三巻『自己への配慮』では全巻がその主題をめぐり考察にあてられています。

『性の歴史』という著作全体においてフーコーが目ざしていたのは、キリスト教道徳が支配的となった以降のヨーロッパ文明社会の歴史において自明化されていった**性に対する極めて抑圧的な見方とその根拠となった禁欲主義的な道徳観念を批判的に相対化**することでした。この問題意識をフーコーはおそらくキリスト教道徳をラディカルに批判したニーチェから受け継いだのだらうと思います。フーコーによれば、ヨーロッパの歴史は性をつねに禁忌や沈黙の対象としてのみ捉えていたわけではなく、むしろ**語られ告白されるべきもの、そしてそれがもたらす快樂を社会および個人の生活のなかで有効に活用されるべきもの**としても扱ってきたのです。そうしたフーコーの議論の準拠点となったのは**古代ギリシア・ローマ時代における性のあり方、より端的にいえば「快樂術」のあり方**でした。それを考察するなかでフーコーは、次第に自己の問題、より正確に言えば**自己の自己に対する関係**の問題に目覚めていったのです。

この著作の第二章は「**自己の陶冶**」と題されています。そこでフーコーは古代ギリシア末期の、ローマ時代への移行期にあたるヘレニズム時代において「**個人主義**」が台頭してきたといっています。それはポリス的な公共性、公的権威に代わって、**個人を主体とする道徳の契機**が浮上してきたことを意味します。この「個人主義」が関与する問題領域は三つありました。すなわち「**集団および制度からの個人の独立**」、「**家族や世襲財産を含む私生活への価値づけ**」、「**自己への関係の強烈さ**」です。「個人主義」は何らかの形でこの三つの問題領域のどれかと結びつきます。フーコーは、そのなかでも古代ギリシアに起源をもつ「**自己への関係の強烈さ**」への関わりに注目します。それは「**自己の陶冶**」という形で現れる**自己の自己に対する関係**です。そしてそれは、私たちが日々の生活のなかで、主として**身体作法を通して現実化される生活の技術**としての「**自己の技術**」の**核心**を形成す

るのです。フーコーは次のように言っています。「この《自己の陶冶》について手短に特色をあげるならば、生活術——さまざまな形式をもった生活技術 (techne tou biou) ——がそこでは『自分自身に気をくばる』べしとの原則によって圧倒的につらぬかれている点であろう。自己への配慮のこの原則こそが、生活術の必要性に根拠を与えて、その展開を支配し、その実践を組立てるのである。(……) 人が自分自身に専念し自分自身に配慮し (heautou epimeleisthai) なければならないという観念……」(『性の歴史』Ⅲ 『自己への配慮』60頁)。

ここで問題になっているのは、プラトンが『ソクラテスの弁明』においてソクラテスの言葉として紹介している「エピメレイア・ヘアウトウ epimeleia heautou」、すなわち自己の自己への関係・配慮です。ソクラテスはこの言葉に「魂への配慮」という意味を与えています。そして「エピメレイア・ヘアウトウ」はすでに言及したエピクロス**の快樂(アタラクシア)の思想**、あるいはローマ時代のストア派の**一見正反対に見える克己的な道徳主義**にもつながってゆきます。ここでフーコーが引用しているストア派の思想家セネカの言葉を引いておきましょう。「『空が晴れ渡って、いかなるものによっても失われない輝きをおびているとき、晴れ渡った空はこれ以上に鮮烈な光でみたされることはないが、それと同様に、人が自分の体と魂に気を配って (corpus animumque curantis)、この両者を用いて自分の至福の大筋をつくりあげようとするならば、この者は完璧な状態にあり望みが最高にかなえられている』(セネカ『ルキリウス宛の書簡集』第66書簡より)」(『自己への配慮』63頁)。

セネカが引用文の前段でいっている「空が晴れ渡った」状態というのは、いかなる分裂も相克も含まない**純粹かつ完璧な現われの状態**を指し示しています。それは、**快=善のもっとも完璧な形での実現状態**を自然のあり方に投影したものといつてよいでしょう。そして後段の引用部分にあるように、「自分の体と魂に気を配る」こと、すなわち「**エピメレイア・ヘアウトウ**」の本質とは、**こうしたいっさいの分裂・矛盾を克服した完璧な現われの成就としてのアタラクシア**、つまり**完璧な快=善の実現を目指すこと**にあり、さらにはそのための手段である**生活技術としての自己技術を手に入れること**にあるのです。それは具体的にいえば、「**身体への気配り、健康のための養生、適度な身体運動、可能なかぎりの節制をともなう欲望の充足**」であり、さらには「**瞑想があり、読書があり、書物とか聞いた話とかをもとに書き記して後で読み返す覚書があり、すでに知っているもの、さらによりよく自分のものすべき真実を思い出す作業**」(同 69~70頁)などの要素がそこに加わります。このように見てくるとき、**自己への配慮としての「エピメレイア・ヘアウトウ」の実践**には、大別して**二つの方向、要素**が含まれていることが明らかになります。ひとつは**身体技術の次元における実践**であり、もう一つは**魂の統御技術の次元における実践**です。その二つの方向、要素の**統合体として自己技術は成立**します。

ここで一つ興味深いのは、後者の技術の要素として「**思い出す作業**」、すなわち「**記憶**」が挙げられていることです。記憶は**過去にあったことを魂が「今」において想起し、かつ**

それを今の魂のあるべき状態へと組み込むことを意味します。もちろん記憶の中身にはよいことも悪いことも含まれます。しかし記憶を魂の実践形態としてみた場合それは、よいことも悪いことも含みながら潜在化させられていた過去を現在へと再接合（再想起）し、それを通して現在における魂の状態をより豊かで充実した現われとすること、より正確に言えば、その現われのための媒体としての役割を記憶が果たすようになることを意味します。それは、過去という様々な経験や知、伝統などの巨大な集蔵庫（アルシーヴ）との関わりをもつことのなかで、現在の魂が記憶を通じてそこに貯蔵されている豊かな可能性を発現させる媒体・導路となるということでもあります——その意味では記憶は、先ほど引用したなかに挙がっている「読書」「覚書」の本質的契機でもあります——。これは「労働」の項で述べた「自然の自己産出性の発現の媒体・導路としての受動的労働」のあり方とたいへんよく似ています。このことが示唆しているのは、「エピメテア・ヘアウトウ」が、あるいはそれが目指している細心に配慮された身体および魂の状態が、主体の能動性に根ざした「作る意志」を制御し抑制することによって実現される、自然の自己産出性、つまり「成ること」に対する媒体・導路となることとしての受動性を本質としているということだと思います。そして同時にこの受動性を本質とする「エピメレイア・ヘアウトウ」は、これもまた「労働」の項で述べたことを踏まえるならば関係態としての間主観的性格を帯びることになるはずです。だからこそ次のようなフーコーの言葉が導き出されるのです。「そこで問題になるのは、自己自身に注がれるこの活動の最も重要な論点の一つである。すなわち、その活動は独居にあって行われる営みではなくて、真の社会的実践である」（『自己への配慮』70頁 傍点筆者）。

iii エピメレイア・ヘアウトウ

「エピメレイア・ヘアウトウ」が「真の社会的実践である」ということは、自己への配慮が同時に他者への配慮の契機を含むことを示しています。つまり「エピメレイア・ヘアウトウ」は自己の自己に対する関係と同時に自己と他者の関係の契機をも含んでいるということです。したがってアタラクシアは閉じた自己の内部におけるソリプシスティック（自我論的）な状態のなかで実現されるのではなく、間主観的な自—他の関係性のなかで実現されるべきものなのです。ということはアタラクシアに関わる生活技術としての自己技術は、自己の自己に対する関係を統御する技術であると同時に、他者との関係を統御し調整する技術でもあることを意味しています。もう少し踏み込んでいえば、自己への配慮がそのまま無理なく他人への配慮となりうるような、他者に対する押し付けがましきや傲慢さのみじんも存在しない、言い換えれば決して他人を手段化したり制圧したりすることのない、自己の尊厳と他者への敬愛が自然に一つのものとなるようなふるまい・挙措・態度こそが「エピメレイア・ヘアウトウ」としての自己技術の本質であるということです。「自己への気配りは、他者との交流の作用および相互的な義務をもたらす可能性を含む《心の奉仕》と本質的に結びついていると思われる」（同 73頁）。このことは、私たちの立場から

例えば、「エピメレイア・ヘアウトウ」としての自己技術の背景には**贈与感覚**が潜在しているということを示唆しているように思われます。そしてこのことがアタラクシアの本質としての快＝善の実現という問題にも深く関わっているのです。

快＝善の核心にあるのは、**自らが欠けることなく完璧に現われ出ているという「感じ」**です。いうまでもありませんがこの「感じ」をもたらすのは表現や表出ではありません。そしてこの「感じ」によってもたらされる**存在感情が快＝善へとつながる**のです。それは、自己への関係という観点から見れば、フーコーが次のように言っている事態を指し示しています。「この所有〔自分の過去の所有〕において形づくられる自己体験は、ただ単に、統御される力とか、反逆しようとして構えている力に対して行使される統治権とかにかかわる体験ではない。人が自分自身に対していただく**快樂の体験**である。ついに自己に到達するにいたった者は、自分にとって**快樂の一つの客体**なのである。現にある自分に満足し、その自分にとどまるだけでなく、自分自身が「気に入る」のである」（同 88頁）。

自分自身が**快樂の客体**になるということは、自分自身が**自己技術の対象**になることを意味します。この自己技術（エピメレイア・ヘアウトウ）の**対象**となることによって、自己は**現われ**となり、かつその**現われの仕方**に満足するという形で「**快樂**」を、すなわち**快＝善**を得るのです。それがアタラクシアの意味になります。「**激烈で不確定で一時的な快樂**のかわりに、自己への到達は、人が**平静な気持**で、いつまでも自分自身から**味わう快樂**の一つの形式をもちこむ力をもつのである」（同前）。

快樂がここで述べられているようなアタラクシアとしての**快＝善**として経験されるためには、**快樂体験**とアタラクシアの**体験**のあいだに**自己技術**としての「**エピメレイア・ヘアウトウ**」が**差し挟まれ**、かつそれによって**自己が現われ**となる必要があります。この**現われ**は、自己が**絶対的な意味での起源**となることではありません。自己が**絶対的起源**となることは、過去からの**流れ・連続性**が切断されて自らの「**今 - ここ**」が**絶対化**されること——すべては**今 - ここ**において、何も**ない白紙**の状態から始まること——を、言い換えれば自己が「**今 - ここ**」において**純粹かつ絶対的な能動性**として定立されることを意味します。だからこそ近代においてデカルトの「**我惟うがゆえに我あり cogito ergo sum**」というテーゼが、まさにそうした**能動性の起源**としての**自己の非連続な定立・確立**のもっとも的確な表現として特権的に**規範化**されたのでした。その一方**現われ**は、そうした切断することによって得られる**起源の絶対能動性の対極**にある**絶対受動性**に根ざしています。つまり**現われ**において自己は、自らを過去からの**連続性**のなかに位置する**現われの媒体・導路**として**感受**するのであり、いわば自らがそうした**連続性**から**贈り与えられた存在**であると**感じ**つつ、この**連続性**に対して**受動的に身を委ねる**のです。快＝善としてのアタラクシアの根源にあるのは、この**受動性の感覚**、つまり**自分が過去から贈り与えられた存在**であるという**贈与存在としての感覚**に他なりません。

現われは、その意味で「**こと**」の**現われ**なのです。自己が「**こと**」として**現出**することが**現われ**なのです。それは、自己が**一個の関係態**として**現れる**ということでもあります。

より象徴的にいえば、過去から現在までの時間の流れが、あるいは全宇宙を包み込む空間の拡がり、他者との出会いやつながりが、すべて交響し共鳴しあいながらこの「わたし」のうちへと流れこみ、完璧な形で「現れ」出てゆくことといってもよいでしょう。この流れ込む「感じ」が贈与感覚の根源を形づくるのです。たとえば近代日本においてもっとも深い宇宙感覚を示している詩人宮沢賢治の、『春と修羅』のなかの「序」の冒頭の詩句には、明らかにそうした感覚が生々しく現われています。

わたくしという現象は／仮定された有機交流電燈の／ひとつの青い照明です
(あらゆる透明な幽霊の複合体)
せはしくせはしく明滅しながら／いかにもたしかにとりつづける／因果交流電燈の
ひとつの青い照明です。
(ひかりはたもち その電燈は失はれ)

同時にこの「現われ」においては、記憶が重要な役割を果たすことになります。記憶といっても、ここで問題となる記憶はすでに触れたように、知識化された記憶や情報化された記憶ではありません。文字通り「感じ」と結びつく無意的な記憶です。深い感情や情念に根ざした記憶といってもよいかもしれませんが。そして具体的にはこの記憶のうちにおいて、間主観的なものの契機のもっとも深い地層が現われ出るのは、そしてこの記憶において人間は、自らが過去から贈り与えられた存在であることを初めて実感するのです。その意味でこの記憶の働きは、すでに言及したように共通感覚や構想力の働きと表裏一体の関係にあります。そしてそこから生まれ出てくるのが、複数の人間が存在する場において古代ギリシア以来用いられてきた、「現われ」としてある個々人が間主観的なものと自己との関係性を統御するための自己技術としての「フローネージス」、すなわち「賢慮」なのです。自らと異なる他者との関係をコントロールしながら常に複数性の中に身をおいて自己および社会をアタラクシアへと導く自己技術としてのフローネージスは、何よりも間主観的な共同性を統御するための実践知であり、社会を超越してしまう結果人間を必要としなくなった絶対真理とは本質的に異なるものです。それは「真なるもの」というよりはむしろ「善きもの」を明らかにするための技術・技法に他ならないのです。この「善きもの」が「快いもの」と深い関係にあることはすでに述べた通りです。

iv 「現われ」の公的空間——アーレントの所説から

さて「現われ」という言葉を何度か使いましたが、これは、ユダヤ系ドイツ人でナチス時代にアメリカへ亡命し、20世紀のもっとも深刻な時代経験である全体主義の問題について、あるいはその問題を含む近代社会および文明の帰趨の問題について深い洞察を残したハンナ・アーレントが、彼女の数多い著作のなかでもっとも原理的な射程をもった著作として評価される名著『人間の条件』のなかで提示した概念です。「『公的』^{パブリック}という用

語は、密接に関連はしているが完全には同じではないある二つの現象を意味している。第一にそれは、公に現れるものすべて、万人によって見られ、聞かれ、可能な限り最も広く公示されるということの意味する。^{アピアランス}現われがリアリティを形成する。この現われというのは、他人によっても私たちによっても、見られ、聞かれるなにものかである。見られ、聞かれるものから生まれるリアリティに比べると、内奥の生活の最も大きな力、たとえば、魂の情熱、精神の思想、感覚の喜びのようなものでさえ、それらが、いわば公的な現われに適合するように一つの形に転形され、^{デプリヴァタイズ}非私人化され、^{デインディヴィデュアライズ}非個人化されない限りは、不確かで、影のような類いの存在にすぎない」（『人間の条件』75頁）。

そしてアーレントの現われをめぐる議論には、今まで述べた現われの性格に加え、もう一つの重要な契機が浮かび上がってきます。それは現われの「^{ユニークネス}唯一性」の契機です。「多種多様な人びとがいるという人間の多数性は、〔現われの実体であり、その成立条件でもある〕活動と言論がともに成り立つ基本的条件である。（……）人間だけが、渇き、飢え、愛情、敵意、恐怖などのようなものを伝達できるだけでなく、自分自身をも伝達できるのである。このように、人間は、他者性をもっているという点で、存在する一切のものと共通しており、差異性を持っているという点で、生あるものすべてと共通しているが、この他者性と差異性は、人間においては、唯一性となる。したがって、人間の多数性とは、唯一存在の逆説的な多数性である」（『人間の条件』286～7頁〔 〕内高橋）。

アーレントによれば、ある人間が自らの存在を明かす＝証し立てようとするとき、その根拠となるのはその人間が「何であるのか（what）」ではなく、「誰であるのか（who）」という契機になります。前者はその人間のうちに隠れている能力や才能、つまり「何ができるのか」ということを表します。それに対して後者は、その人間の語る言葉や行為、つまり目に見ることができ、耳で聞くことができるその人間の現われを意味しています。アーレントが「what」によって考えているのは、労働を軸にオイコス*の私的領域へと収斂してゆく狭義の意味での「社会」のあり方であるのに対し、後者はアーレントが「政治」と呼んだものに対応します。

〔*「オイコス」は古代ギリシア語で「家」を意味し、通常は家を単位として営まれる経済活動を指す言葉として用いられます。この「オイコス」が「エコノミー」の語源となりました。「アーレントは、この「オイコス」に対応するのが人間生活の「私的」領域であり、かつそれを単位としながら主として利害関係を軸に形成される人間の関係性を「社会（社会的なもの）」とする一方、そうした私的領域を超えて人間同士が互いに言論を通じて関係しあうことを「公的」であることとし、その「公的」なものの具体的な現われを「政治」と呼びました。〕

この「政治」は、ふつう私たちが考える意味での政治ではありません。アーレントがここで使っている政治という言葉が表しているのは、複数の人間がそれぞれ唯一性を帯びた現われとして出現し存在することが可能となる「公的」な「現われの空間」が構成されること、そしてその空間のなかで複数の人間たちが相互に、それぞれの唯一性を認め合いながら共通の世界をもち、かつそこで関係しあうことなのです。それは、「現われの政治」

であり、その土台となる「エピメレイア・ヘアウトウ」の政治でもあります。そしてそこで基準となるのは、私的な領域へ内在化されそこで閉ざされた「わたし」の所有物となる「利益」の調整ではなく、開かれた現われの空間のなかで自己および他者の存在が肯定され承認されること、すなわち個人が唯一性を帯びた尊厳あるものとして現われ出るための条件が形成され整備されることなのです。つまり唯一性の契機は「閉じられた」、排他的な意味での唯一性、言い換えれば「起源＝オリジナリティ」としての唯一性ではなく、複数の人間の存在を含む公的な「現われの空間」の中での、相互に形成される差異性を含んだ関係性における「違い＝ユニークネス」としての唯一性であるということです。このとき「エピメレイア・ヘアウトウ」は、自己の陶冶のための自己技術であると同時に、そうした複数性の中での他者との相互肯定的な関係を配慮し調整する「フローネージュス」としての自己技術の意味を帯びることになります。

こうして見てくると、アーレントのいう現われの唯一性の契機が、私たちのこれまで使ってきた言葉でいえば差異性、非同一性の契機にあたり、公的な現われの空間が、そうした差異性、非同一性を含んだ函数成体的な関係態としての「こと」の現われの場に他ならないことが明らかになります。

アーレントは近代に入って私利私欲を土台とする「社会」が台頭してくるとともに、現われの公的空間を構成する「政治」が衰退していったと言います。それは、近代が労働－生産社会へと傾斜してゆくことによって、人間をそうした労働－生産の主体——実際には労働－生産に隷属することで自己を失っている非主体——に変えていったということでもあります。このとき、現われとしての人間の、あるいはそうした現われをもとにして構成される世界の公的な本質もまた失われるのです。それが人間および世界の「もの」化を意味することはいうまでもありません。だからこそ今私たちは「こと」としての私たちの現われの意味をもう一度捉えなおさなければならないのです。そしてその条件である「エピメレイア・ヘアウトウ」としての自己技術の再生と獲得という課題も同時に捉え返されなければならないのです。この点でアーレントは自己技術の核心ともいえるべき[エピメレイア・ヘアウトウ]および「フローネージュス」の契機を現代において再生させようとした思想家ということが出来ます。そしてこのことはホスピタリティ原理を社会的に実現させるための最も重要な前提の一つとなります。

④ 贈与

今までの議論を通して、ホスピタリティとは何かを考える上でのもっとも基礎的かつ根源的な条件が見えてきました。その出発点となるのは、私たちが能動的な主体として、自然や他人を自分の支配の対象や道具・手段と見なすことへの疑いであり見直しです。裏返して言えば、私たちが自らの存在を受動的なものとして捉えるという課題への目覚めです。そして自分たちが受動存在であるという自覚・気づきの始まりは同時に、世界がたんなる「もの」の集積ではなく、時間・空間の両面にわたる連続性と多様な関係性をはらんだ一

個の函数成体的関係態、すなわち「こと」であるということへの自覚・気づきの瞬間でもありました。

こうした自覚・気づきの根源となっているのが、自分たちが「贈り与えられた」存在であるという「感じ」、つまり**贈与感覚**です。自分が贈与された存在であるという感覚ぬきには受動性への自覚は決して生じえないからです。

したがってホスピタリティ概念をもっとも原理的な次元において捉えるためには、ぜひとも**贈与の意味**について考えてみる必要があります。

i クラ交換——贈与における危険と幸福の二重性

人類社会が近代に入って現在あるような商品の等価交換を土台とする市場社会となる以前に、**贈与交換、贈与関係を基軸とする社会の時代**が長く続いたことはよく知られています。そしてそうした近代以前のアルカイックな社会の遺制は、近代以降になっても未開社会には残存していました。したがって贈与交換、贈与関係とは何かについての考察は、まず人類学者たちによる未開社会の調査から始まりました。例えば、20世紀初めに東ニューギニア地域のトロブリアンド諸島を中心に調査を行ったポーランド出身の人類学者ブロニスワフ・マリノフスキーは、その調査結果をまとめた著書『西太平洋の遠洋航海者』において、この地域に存在する「クラ交換」と呼ばれる贈与交換のしくみについて考察しています。

クラは、いろいろな形態を取りますが、基本的にはイモガイの貝殻を材料にして作られた腕輪や首飾りと考えてよいでしょう。東ニューギニア諸島に住む諸民族は、このクラを相互に交換するために、ときには数千マイルにも達する航海を、危険も顧みず粗末な割り舟を操って行うのです。ではなぜ彼らはこの、少なくとも経済的には大して価値のなさそうなクラをめぐる、そのような大きな危険さえも伴う交換行為を行うのでしょうか。

マリノフスキーは、クラ交換が通常理解されているような意味での原始的交換とは本質的に異なるものであると述べています。「クラは〔原始的交換が通常意味しているような〕不安定な、内密の交換形式ではない。まったく逆で、神話に根ざし、伝統的な法にささえられ、呪術的な儀礼にとりまかれたものである。その主要な取引は、すべて儀式をともしない、公的な性格をもち、一定の規則によって行われる。(……)クラは一定の不変の形式をふまえて、何千という人々を二人ずつ組ませ、共同関係にまとめあげてを根本として行われる」(『西太平洋の遠洋航海者』150頁〔 〕内高橋)。

このマリノフスキーの記述から窺えるのは、クラ交換がそれに従事する当事者たちの社会において**根本的な社会形成原理**として機能しているという事情です。つまり**クラ交換なしには彼らの社会は存立不可能になってしまう**ということです。いわばクラ交換が変化し得ない**一定の社会秩序を創造する**のです。そしてそれが可能となるのは、クラ交換が**神話や儀礼、呪術にとりまかれたアルカイックな贈与交換**であるからなのです。

贈与交換がアルカイックな社会において**その形成原理、秩序原理として機能している**と

いう事実は贈与とは何かを考える上でたいへん重要な要素となります。つまりアルカイックな社会において**社会を形成する原理**が、支配や権力、労働やその成果としての富、資本や商品ではなく、**贈与**であるということが、人類社会にとって贈与のもつ意味を考える上での出発点となるのです。

ところで先ほど「危険もかえりみず」と言いましたが、じつはクラ交換においてはこの「危険であること」も重要な役割を果たしています。クラ交換には同一地域・同一共同体の内部で行われる交換と、遠方の者どうしのあいだで行われる交換とがあります。前者の交換において重視されるのは「**気前のよさ**」です。マリノフスキーはそうした気前のよさに基づく交換を「**贈物と奉仕の相互交換**」（『西太平洋の遠洋航海者』157頁）と呼んでいます。つまりクラ交換は経済的意味での等価交換ではなく、**気前よく相手に贈物を与え相手もまたそれ相応のお返しをする**という意味における**贈与交換**なのです。この贈物とお返しの関係はたしかにある種の規則性をもっており、経験的には等価性を帯びる面があります。しかし重要なポイントは、贈与交換が対価を求めるという動機づけによってではなく、あくまで**相手に対して惜しみなく贈りを与えるという動機づけ**によって行われるということにあります。少なくとも贈与が相互に行われる場面においては、それぞれの当事者のなかで等価性が意識されることはありません。それは、贈与交換の基底に、**自らが贈り与えられた存在であるがゆえにそれへの返報として惜しみなく自己を対抗的に贈与しなければならぬ**という、**当事者の贈与感覚に根ざした交換に対する意識が存在する**からだと考えられます。そしてもう一つの、遠方の者どうしの交換においては、この**贈与と対抗贈与の非等価的な関係が「危険」と言う要素を通じてよりいっそう増幅される**のです。

「一方、海のかなたの取引相手は、不安で危険な土地で彼を客人としてもてなす主人であり、保護者、味方である。こんにちでも危機感はまだ残っており、原住民たちは、知らない土地で安心感やくつろいだ感じをもつことはないが、この危険はむしろ呪術的な危険と感じられており、彼らを襲う恐怖は未知の妖術に対するものである。むかしはもっと直接的な危険が恐ろしかったわけで、クラの仲間が、安全を保証してくれるたのみの綱であった」（『西太平洋の遠洋航海者』157頁）。

ここで興味深いのは、遠方どうしのクラ交換の場面において、それが**危険なものであるがゆえに、遠方から見知らぬ土地にやってきた相手を客人として迎え保護する**という、ホスピタリティの原義としての「**異人歓待**」の要素が登場することです。贈与関係という視点から見れば、異人歓待は、**危険を冒すことによって増幅された非等価的な贈与交換の意味を、共同体の内部へと安全に導き入れ迎え入れる窓口としての意味をもちます**。そしてそこには贈与が社会を形成する原理であることのもう一つの側面が浮かび上がってきます。

クラ交換が共同体内で行われる際に気前よさが重要な契機となるのは、クラ、あるいは贈与されるべき富が危険なものだからです。それは、贈与されるべきクラが共同体の秩序そのものには属しておらず、**非日常的な儀礼や呪術の次元**に属しており、その限りにおい

である超越的な靈性、威力を帯びた共同体の外部存在であるということを意味します。クラは扱いを誤ったり、吝嗇気を起こして手許に残しておこうとしたりすればたちまち恐るべき災いをもたらす危険に満ちた存在となるのです。氣前のよさはそうしたクラの呪力を解除するための、いわば**対抗贈与**というべきものといえるでしょう。この**対抗贈与**によって初めてクラは危険な存在から共同体に対して幸福をもたらす、共同体の秩序にとって無くてはならない存在へと変貌するのです。この**危険と幸福の二重性**は贈与とは何かを考えると、極めて重要な意味をもちます。

それは、**贈与がこの二重性を帯びていることによって初めて贈与として機能しうるのであり、それによって共同体の、つまりは社会の形成原理となりうる**ということです。ということは、贈与が危険を伴う行為であるということが贈与の社会形成原理としての機能、意味にとって重要な契機となるということを意味します。ではそうした社会形成原理にとって不可欠な要素としての贈与の危険性とは何なのでしょうか。

それは先ほどクラに関して述べた、贈与が外部存在であるということと関係します。**贈与は本来共同体の内部の秩序によっては制御したり支配したりすることができない外部存在**なのです。だからこそ**贈与は共同体の日常的な秩序にとっては危険な存在**となるのです。そして**贈与はそうした危険な外部存在であるからこそ、共同体に対して何らかの贈与を行うことができる力をもつ**のです。したがって危険を冒して遠方へ向かい贈与行為を行うことは、それが危険であればあるほど、つまり共同体にとって外部存在であることの度合いが高まれば高まるほど、その贈与としての機能と意味が強まってゆくのです。

それに対応する形で、贈与は、贈与行為に携わる当事者に対して、**自らの存在が自己を超えた外部にある危険と威力に満ちた存在から贈り与えられたものである**という存在感情の形成を促します。この存在感情を土台として**共同体の秩序は形成**されます。それをもっともよく示しているのが、多くのアルカイックな社会において伝承されてきた「**異邦から来訪するカミ**」を迎える際の祭儀・儀礼のあり方です。

ii 異邦から来訪するカミ

マリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』に次のような記述があります。「靈魂は年に一度、もとの村に帰ってきて、ミラマラの大祭に参加し供物をもらう」（同 141頁）。

この年に一度訪れる**靈魂**は、明らかに「**異邦から来訪するカミ**」のヴァリエーションといえます。しばしばこうした靈魂は、例えば日本の代表的な民俗学者である柳田國男において典型的なように、先祖・祖靈として解釈されます。しかしかりにそれが先祖・祖靈であったとしても、この靈魂は**いったんは共同体の外部へと出た存在**となります。つまりこの靈魂は**共同体の外から回帰＝来訪するようになったカミ**なのです。この「**外から来訪する**」という**契機**が贈与の本質と深く関わります。そしてこのとき**外からの来訪が贈与に変換**される上で、言い換えれば**共同体にとって外部存在として危険を帯びているものが、共同体に対して幸福をもたらす存在へと変換されて共同体へと迎え入れられる**上で、重要な

ポイントとなるのが「カミへの馳走・カミとの共食」と「カミとの共寝・聖婚」、つまりカミとの食事とセックスです。

このことについては、柳田國男とともに日本民俗学を代表する存在であり、とりわけ「異邦から来訪するカミ」という考え方を、「妣が国」「常世」から来訪する「まれびと」という概念を通して確立したことで知られる折口信夫の、「大嘗祭の本義」という論文が参考になります。周知のように大嘗祭とは新たに即位した天皇が最初の年に行う新嘗祭のことです。新嘗祭は、天皇がその年の収穫をカミに感謝するために行うマツリであり、それはより一般的にいえば村落の秋祭りや冬祭りなどと同様に、収穫の季節に来訪するカミをその年に収穫された作物からなる馳走によってもてなす祭事です。それは折口が次のように言っている性格をもっています。「冬祭りとは何かと言ふと、歳、窮つた時期に、神がやつて来て、今年の出来たものを受けて、報告を聞き、家の主人の齢を祝福し、健康の寿ぎをする所の、祭りを言ふのである。(……) 即、秋祭りとは、主人より遠来の神に、田畑の成績の報告をする事である。そして冬祭りとは、秋祭りが済んで、客神が主人の為に、生命の寿ぎと、健康の祝福をする事である」(折口信夫「大嘗祭の本義」『折口信夫全集』第三卷 181頁)。

ところで大嘗祭においては通常の新嘗祭の祭事の他に、大嘗祭における最大の秘事といわれる「真床襲衾」と呼ばれる儀礼が行われます。それは、新しく即位した天皇が、「カミへの馳走・カミとの共食」の儀礼の後に、大嘗祭のために設えられた悠紀殿・主基殿のあいだの御寝所で布団(襲衾)にくるまって就寝するという儀礼ですが、これが何を意味するかについては折口を始めとして諸説があります。ちなみに折口はこの儀礼を、新たに即位する天皇が先の天皇に対して行う鎮魂の儀礼であると考えていました。「大嘗祭の時の、悠紀・主基両殿の中には、ちやんと御寝所が設けられてあつて、蓐・衾がある。褥を置いて、掛け布団や、枕も備へられてある。此は、日の皇子となられる御方が、資格完成の為に、此寝所に引き籠つて、深い御物忌みをなされる場所である。実に、重大なる鎮魂の行事である。此処に設けられて居る衾は、魂が身体へ這入るまで、引き籠つて居る為のものである」(「大嘗祭の本義」 187頁)。

これに対し、現在大嘗祭研究史において、もっとも説得力をもった議論と見なされている『古代王権の祭祀と神話』の著者岡田精司の所説では、真床襲衾が、新たに即位する天皇と国々の神の資格をもって奉仕する采女とのあいだで行われる聖婚と捉えられています。つまり岡田の考え方に従えば、大嘗祭の核心としての真床襲衾の儀礼はカミとの聖婚、つまりセックスを意味するということです。アルカイックな社会において性が生殖と結びついた豊かな生命力の振起を意味していることを踏まえるならば、采女との聖婚は、新しい天皇が采女との聖婚によって采女のうちにある国の魂を振起し、かつそれをわがものとする行為であると考えられることができます。折口の真床襲衾の捉え方には直接性の要素は登場しないという点で、たしかに折口の見方と岡田の見方は異なっています。しかし折口にもじつは、采女(巫女)を「神の嫁」と捉え、それが天皇との聖婚を行うことが天

皇のもつ霊力の根源となるという発想があり（小説『神の嫁』）、明らかに岡田は折口のこうした「神の嫁」という発想から影響を受けていると考えることが出来ます。そしてそこから見えてくるのは、折口にしても、岡田にしても大嘗祭を、先の天皇の身体から遊離した天皇霊と呼ばれる靈魂がふたたび新しい天皇の身体に憑くための儀礼であると考えている点では共通しているということです。折口の大嘗祭を鎮魂と捉える立場も、それによって天皇霊の憑依を促すという考え方が前提となっています。

もし大嘗祭が基本的には、「カミへの馳走・カミとの共食」と「カミとの共寝・聖婚」の儀礼を通して共同体の外へと遊離した天皇霊を新たな天皇の身体にふたたび憑依させるための祭儀であるとするならば、その核心にあるのは、外部からやってくる霊＝カミを共同体の長が異人歓待を通して共同体の内部へと迎え入れ、その霊＝カミを共同体に幸福をもたらす力、すなわち贈与に置き換えるというメカニズムだということになるはずです。世界各地に残る伝承によれば、客人のもてなしにおいては、とくに貴人である客人のもてなしでは、妻や娘を夜伽に差し出すことが一般的であったと考えられますが、これは異人歓待が、「カミとの共寝・聖婚」という異邦から来訪するカミを迎える際の性的な儀礼に由来していることを示しています。そして重要なのは、異邦のカミの来訪という危険に満ちた事態を贈与として受け止めることができるためには、大嘗祭において示されているような異人歓待の原型となる祭儀・作法が大切な役割を演じていること、つまり贈与が社会形成原理として機能するためのもっとも重要なポイントとなるのが、異人歓待の作法の原型というべき、危険と幸福を二重に携えて来訪する異邦のカミの来訪に対する食と性の要素を含むもてなしの祭儀であるということです。

iii 贈与の根源的意味

ここであらためて贈与のもつ意味についてまとめておきたいと思います。その出発点として、もう一度マリノフスキーの言葉を引いておきましょう。「クラの原住民にみられる掟は、生来の所有欲を弱めるどころではない。かえって逆に、所有するのはすてきなことであり、富は社会的な身分の不可欠な付属物であり、個人の徳に付随するものだということになる。しかし、重要な点は、彼らにとって、所有することは与えることだという点である。この点でこの原住民は、われわれとひどく違う」（『西太平洋の遠洋航海者』 162頁 傍点筆者）。

この文章は贈与の意味について考える上でたいへん示唆的な内容を含んでいます。マリノフスキーは、東ニューギニアの未開社会の住民たちが、マリノフスキーの帰属している近代ヨーロッパ社会と同様に、富への欲望をもち、富の所有を欲していることをまず指摘します。その点では東ニューギニアの住民も近代ヨーロッパ社会の住民も何ら変わらないのです。しかし所有することの意味という点では両者は決定的に異なります。そのポイントとなるのが、東ニューギニアの住民にとっては「所有することは与えることだ」という点です。

近代ヨーロッパ社会において誕生した所有の概念は、基本的に労働の成果としての富の排他的な占有の権利を意味しています。したがって所有は所有権を意味します。所有権の概念の確立者としてよい18世紀イギリスの思想家ジョン・ロックは次のように言っています。「人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている。これには彼以外の何人も、なんらの権利を有しないものである。彼の身体の労働、彼の手の働きは、まさしく彼のものであるとよい」。

「たとえ自然の事物は共有のものとして与えられていても、人間は、自分の主人であり、自分自身の一身および労働の所有者であるが故に、依然として自分自身のうちに所有権の大きな基礎をもっていた云々」（ロック『市民政府論』32～3頁および49頁）。

労働の成果である富を所有することの基底をなしているのは、労働する主体が「自分自身の一身」を、つまり自分の身体とその働きとしての労働を排他的に占有する権利を有しているという認識です。それは主体が「自分の主人」であり、自分の身体や労働に対して絶対的な権能を有していることを指し示しています。主体が自分の主人となることは、すでに触れたように、主体がもはやそれ以上は遡行できない絶対的な起源となるということです。すべてはそこから始まり、そこから創設されるのです。したがって過去からの連続性や他者との関係、さらにはカミとの贈与関係もすべてに断ち切られて、主体は非連続な孤立した自己定立体となります。このことは、主体が根源化されるという事態といってもよいと思います。根源とは隠れたもの、うちにあるもの、より正確に言えば、うちにあることにおいて外なるもの、表に現われたものに対して隠れた本質としてあるものです。したがって労働を通して産出・生産された成果は、つねにこのうちに隠れた本質としての根源へと回帰します。つまり成果はうちへうちへと取り込まれ根源へと回収・内在化されてゆくのです。所有権はまさにこうした主体のうちに隠れているものとしての根源を社会的次元において確立し正当化する根拠であるのです。したがってここにおける所有のもっとも本質的な契機は、「閉じること」、「外にあったものをうちへと回収・内在化し隠すこと」、「うちにあつて隠れたものが外へと現れるものの根源・本質であること」となります。富も、その実体化としての貨幣もすべてこの隠れた根源・本質の表現として捉えられるのです。それは、労働－生産が外化＝表出の不可逆的な過程、つまり不可逆的な表現過程であることを意味します。この過程の絶対的な排他性が所有の本質に他なりません。

このとき所有は原理的にすべてを所有の対象にしうる権利を獲得します。主体および労働は所有のもつ隠れた根源への内在化作用によって、あたかも宇宙空間のブラック・ホールのようにすべてをのみこみ、閉じた暗黒のうちへと封じ込めてしまうのです。ロックは自然は共有物であると言っていますが、労働による対象化の働きが及べば、自然もまた主体の所有対象になりえます。それは現実的にはすべてが価値の、つまり貨幣により価値表象が可能な存在となることでもあります。とするならば、所有は、私たちのこれまで見てきた、資本制システムにすべてが包摂される社会のあり方の根源としての意味をもつこととなります。つまり社会の内部のあらゆる領域が利潤追求の対象となりうる根拠とは、こ

の隠すこと、うちへ取り込んで排他的に閉ざされている根源の領域へとしまい込むブラック・ホールとしての所有行為にあるということです。

さてマリノフスキーの文章に戻りましょう。今見てきたマリノフスキーの属する近代ヨーロッパ社会における所有の意味に対して、東ニューギニアの未開社会においては、「所有することは与えること」であったとマリノフスキーは言っています。これは、東ニューギニアの未開社会においては、所有が隠すことではなく、反対に露わになること、現われ出ることであることを意味しています。なるほど東ニューギニアの未開社会においても、労働が富を産出しそれが所有の対象となるころまでは近代ヨーロッパ社会と同じです。しかし所有が隠すこと、うちへとしまい込むことではなく、表へと現われ出ること、露わになることである点において決定的に異なるのです。この違いは、東ニューギニアの未開社会においては労働（働くこと）活動の最深部に贈与の契機がはりついていることから生じていると考えることが出来ます。労働が自らを絶対的な起源とするオリジナルな創設行為ではなく、根源的にはカミからの贈与によって生じた行為であるという、贈与感覚に根ざした認識は、すでに述べたように労働が自らを能動的に表現することではなく、自然の自己産出性の受動的な媒体・導路であるという認識へとつながってゆきます。そしてこのことは、贈与の結果として生まれた富は自らの内部にとどめておくべきもの、隠しておくべきものではなく、原初の贈与としてのカミからの贈与への対抗贈与として気前よく分配すべきものであるという認識を生むのです。この過程が「現われ」の過程であることはいうまでもありません。

ここで問題になるのは、対抗贈与によって富みが気前よく分配されるという行為のもつ社会的意味です。気前よく分配するということはこの対抗贈与が見返りを期待しない行為であることを意味しています。とするならばこの対抗贈与の社会的意味とは、社会のなかに見返りを期待しない一方的な贈与が、社会構成の原理的契機として組み込まれるということに求められます。じっさいマリノフスキーが見た東ニューギニアの未開社会はそうした社会でした。ではこの見返りを期待しない一方的贈与としての対抗贈与が社会のなかで原理として組み込まれることは、より普遍化して考えた場合、どのような社会のあり方をもたらすのでしょうか。そしてそれは私たちの生きる現代社会とどのような形で関わるのでしょうか。

iv 現代社会批判の原理としての贈与

贈与の問題を扱う贈与論の系譜は、周知のように20世紀初めのフランスの社会学者であり人類学者であったマルセル・モースの『贈与論』から始まります。1923～4年にかけて執筆されたこの『贈与論』の背景には、モースのおじであったフランス社会学の巨匠エミール・デュルケムによって初めて原理的に考察された、19世紀ヨーロッパ社会の問題からやはり潜在しているように思われます。19世紀ヨーロッパ社会は、とどまるどころを知らない産業化の進行のなかで、価値や道徳の基準の揺らぎ、個々人の帰属感情

の希薄化や流動化、欲望のはてしない膨満などによって社会的紐帯の解体状況に直面します。それはデュルケームによって「アノミー（無秩序状況）」と呼ばれた事態でした。こうした社会秩序の緩みのなかからは、その時々社会や政治の動向に敏感に反応しながら砂のように流動し続ける、得体の知れない不気味さをはらんだ「群集」と呼ばれる集団的な人間のあり方が出現します。この群衆は、ときにはデマゴギーに乗せられて反ユダヤ主義に見られるようなマイノリティ集団への攻撃・排斥に走ったり、扇動的な指導者に対し熱狂的に迎合したりするようになります。智慧や賢慮の代わりに、どぎつい刺戟や攻撃衝動が幅を利かせるようになります。こうした状況は20世紀に入り、ついには第一次世界大戦とその後の全体主義の台頭というヨーロッパ社会、ヨーロッパ文明、ヨーロッパの歴史、そしてヨーロッパ近代の諸成果さえをも破壊する破局へと帰着します。モースが『贈与論』を書いたのは、第一次世界大戦が1918年に終結はしたものの、それまでのヨーロッパの伝統的な秩序の崩壊がますます明確になりつつあった時期でした。モースはもう一度贈与概念を通じて、ヨーロッパ社会の連帯・紐帯を建て直そうと考えたのだと思います。こうしたモースの『贈与論』に込められている問題意識は、その後の贈与論の系譜の出発点となりました。

こうした贈与論の系譜において、ここ最近のもっとも優れた業績の一つとあってよい『贈与の謎』の著者であるフランスの経済人類学者モーリス・ゴドリエは、そうしたモースの問題意識を、あらためて現代の状況のなかで捉え返しながら次のように言っています。「《歴史の終焉》〔1989年の東欧社会主義崩壊という事態を、自由主義と市場主義のグローバルな「勝利」による資本主義と社会主義のあいだの葛藤・対立の最終的な終焉としての「歴史の終焉」と捉えた、アメリカの政治学者フランシス・フクヤマの著作のタイトル〕とはつまるところ、市場経済を自由放任し、国家ができるだけ多くの領域から可能なかぎり手を引き、個人、集団、企業を好き勝手にさせておけば、事態は一層うまく行き、社会はますますよくなるだろう、ということだったのである。国家によってだけでなく、国家を我がものとしていたカストによって操縦されていた社会の挫折を目の当たりにして、自由資本主義の古い神話——それは、見えざる手が社会にとっての最善の選択へと、社会成員間での財の最善の配分へと市場を導くという、隠れた神の存在を常に信じるものである——が再び甦り、勝利を収めたかのようなものである。以来、たえず自由放任経済が援用され、忍耐と待つ勇気が説かれた。いつの日か一切が報われるだろう、というわけである。だが、待つにしても、生きていかなければならず、持ちこたえるためには贈与が必要である」（ゴドリエ『贈与の謎』5頁〔 〕内高橋）。

世界一豊かな国アメリカで無料給食によってしか生活を支えられない貧困層が激増し、かつて総中流社会と呼ばれた日本でも年収200万円以下の勤労者数が1000万人を超える状況になってきている大きな要因が、ゴドリエのいう「自由資本主義」、今よく使われる用語でいえば「新自由主義」にあることは明らかです。1989年の東欧社会主義崩壊後にいわゆる世界市場のグローバル化とともに世界中へと広がっていった新自由主義と呼

ばれる市場原理主義の流れは、市場競争への参加における機会選択の平等、つまり誰もが市場における競争に参加する権利を平等に持っているということを絶対的な条件として最優先させます。そのことによって、所得再分配による結果の平等を否定し、競争参加の平等の結果として一切の非功利的な関係性から切り離されバラバラに孤立してゆく個人に、営利追求主体であることに伴う「自己決定・自己責任」という権利＝義務を担わせるのです。その過程が「競争に負けて貧乏になることは自分の責任である」という形で正当化されることによって、社会のあらゆる領域・資源が極限まで市場化される道が開かれたのです。自然資源、人的資源、相互扶助、民生・福祉部門（育児・教育・医療・家事・介護等々）、遺伝子、臓器移植、人の生死などが次々に市場化され、巨大なビジネスチャンスの場と化してゆきました。その結果社会内部に、ゴドリエが次のように指摘する事態を生み出したのです。「資本主義社会に固有な逆説とは、経済が個人排除の主因だが、しかもこの排除は経済からの個人の追放にとどまらない点であり、結局は社会から排除するか、あるいは排除してしまう恐れがある。経済から排除された人々が新たにそこに加わる機会には、だんだん減っているのだ」（『贈与の謎』2頁）。

問題は単に貧困の増大というところにとどまらず、社会が貧困へと陥っている人々を支え包摂するための社会的連帯・友愛のネットワーク、セーフティ・ネットを、あらゆるものや領域の市場化によって決定的に失いつつあるというところまで深刻化しています。その結果貧困に陥った人々は社会の内部にとどまらずに社会から排除されてしまうのです。それは多くのホームレスに陥った人々において現実の問題となっているように、個々人の生存そのものの危機へとつながります。日本の若い作家雨宮処稟が労働現場の取材を通して伝える若年層を中心としたフリーターたちの置かれている状況も、そうした危機が迫っていることを物語っています（『プレカリアート』参照）。贈与はそうした事態を阻止するための重要な契機であり、だからこそ今贈与の社会的契機、その意味が見直されなければならないのだとゴドリエは主張します。

もちろんそうしたなかにあっても民間ボランティアによる様々な貧困層への支援活動や、ときには政府による貧困対策や給付政策は行われてはいます。しかしそうした活動には致命的な盲点が存在します。それは贈与への原理的視点です。より正確に言えば、贈与の社会的意味に関する原理的視点です。贈与はたんなる施しでも恵みでもありません。施しや恵みは社会的に見た場合、偶発的・恣意的な行為にすぎないからです——ただイスラム社会に「ウンマ」と呼ばれる相互扶助共同体が伝統的に存在し、それが現在でも富者たちの喜捨行為の社会的・制度的な裏づけになっていることには注目すべきであろうと思います——。では贈与を社会的視点に立って、社会のなかに原理的な形で組み込むためには何が必要なのでしょうか。

新自由主義はすべてを市場化すると先ほど述べましたが、それはいうまでもなく社会全体が市場の論理に包摂されることを意味します。そのなかで贈与の契機を抑圧し社会的に見えないもの・存在しないものとしてしまった資本は、二つの密接に関係しあう社会内部

の領域・分野を同時に不在化してしまったのでした。一つは、対抗贈与における気前のよい、分配・見返りを求めない分配によってしか成立し得ない非功利的な領域・分野です。例えば、子育てを考えてみましょう。子どもの成長は、手をかけたからといってすぐに見返りが帰ってくる過程ではありません。それぞれの子どもの置かれた条件や個人個人の資質の違い、成長の速度の違いなどによって千差万別です。だから子育てにおいては均一的な効率性などのぞむべくもないのです。こうした事情は医療においても介護においても同じです。したがってこうした領域・分野における活動は、本質的に非功利的なものにならざるをえないのです。それは、こうした活動が見返りを求めない一方的な贈与行為によって成立していることを意味します。こうした領域・分野へ営利・功利の原理が侵入してゆけば、そこでの活動に本質的な歪みが生じることは明らかです。

念のために申し添えておくと、こうしたことは子育てが家庭で行われるのか保育所で行われるのかとか、医療や介護が病院や施設で行われるべきなのか、在宅で行われるべきなのかということとは無関係です。家庭が資本の侵入を受けて空洞化してゆけば、家庭はむしろ功利主義の赤裸々な支配の場になることもありうるからです。少し前に、紙おむつのテレビコマーシャルを見た若い主婦が、自分の赤ちゃんは青いおしっこをしないけれど異常ではないだろうかと医者にご相談してきたという話を聞いたことがあります。これはその主婦の無知というより市場の論理がそうした形で個々の主体の中に無批判に内面化されてしまった結果と考えたほうがよいと思います。このように市場の論理を何の抵抗もなく内面化する主体が子育てをすれば、見返りのないことへの苛立ちから子どもの虐待へ走りたりするのは当然のことです。問題は贈与（対抗贈与）の感覚、社会的契機の欠落なのです。新自由主義の下での学校、保育所、病院、介護施設などの市場化（いわゆる「民営化」）とそれによる効率性・功利性の追求は、今後こうした事態を一層深刻な形で加速させてゆくだろうと思います。

市場の論理によっては成り立ち得ない贈与行為の領域が社会にとって不可欠であること、そして資本がこの領域を自らの力では創出できないことは、社会の本質を考える上で重要なポイントとなります。根源的な贈与感覚、自らが贈与された存在であるという受動感覚に根ざす対抗贈与の遂行を欠けば、社会にとって不可欠な非功利的な領域、言い換えれば非市場領域は崩壊してしまいます。そしてそれは社会全体の崩壊にもつながってゆきます。そしてじっさいに新自由主義のもとで非市場領域の市場化が猛烈な勢いで進行している現在、そうした社会の崩壊の危機が現実のものになりつつあることはすでに触れた通りです。

さてもう一つの領域は、先ほど触れた社会的連帯や友愛の領域です。連帯・友愛もまた見返りのない贈与と対抗贈与なしには成立しえない非功利的な社会領域の構成契機だからです。ゴドリエは次のように言っています。「資本主義の有効性も、排除者——個人、国民——の蓄積や、断層（社会的な）と断絶（国民間の）の増大を妨げることはできない。国家は社会の全部を代表すると仮定され、社会の諸部門で発展する利害的相克や矛盾が全体として社会の再生産を妨げることなく、いやさらに社会からその一部をほうりだすことが

ないように、社会を統治するのが使命だとされている。ところが今日、国家は経済だけではなく、健康、教育といった分野からも身を引こうとし、ますますそうするように急かされている。まさにこの世紀末の状況〔ゴドリエの原著発行年は1996年〕にあつて、今や再び、今度は社会問題の解決の援助手段として気前のよい贈与、《返報なき》贈与が必要とされている。(……) 西欧での贈与はこうして、市場の支配力が生産と交換に拡がるにつれ、不平等の是正における国家の役割が増大するにつれて、かつてばらばらに隔離されていた私生活や個人的関係の分野を再び乗り越えようとしはじめている。だが今日、市場や国家が明らかに解決できない社会問題の大きさを前にして、贈与は社会の再生産に社会的に必要な客観的条件になろうとしている。といつてもそれは等価物の相互贈与でもなければ、ポトラッチ型の贈与〔クラ交換のような象徴的な贈与交換〕でもないだろう。なぜなら、贈与される人々は、一層多く返報するどころか、《お返し》もできかねる人々なのだから(『贈与の謎』 293頁〔 〕内高橋)。

新自由主義的な市場の支配力が加速・増大する社会において自らの生存の場所をもつことすら出来なくなっている弱者の存在に対し、たんなる施しや恵みではない、対抗贈与という形を取った連帯と友愛の手を差し伸べることは、弱者との友愛・連帯という意味と同時に、贈与を行う側にとつても大きな意味を持ちます。重要なのは、対抗贈与を通じて贈与する主体が、自らの存在の根源が贈与によつてもたらされ支えられているということを初めて存在感情の次元において認識し、そのことによつてその主体が自らの行う個人および社会の両方の次元における活動を、あらためてそうした贈与の契機から意味づけ再構成し直すようになることなのです。逆に言えば、自らの存在と行為の全体を、贈与の契機から捉え返すことを可能にしてくれるのは贈与のもたらす社会的連帯・友愛のネットワークであるということです。そこにおいてのみ、主体の全存在と活動が贈与の契機を通して受動性の場において組み替えられ、組立てなおされることが可能となるのです。今まで見てきた五感の組み替えや自己への配慮(エピメレイア・ヘアウトウ)といった契機が真に意味を持ち、主体の生と存在の豊富化・豊饒化につながりうるとすれば、それはまさしくこの受動性の場においてであり、その根源が贈与感覚に他ならないということです。

同時にそれは、従来型の社会主義において流布されてきた資本や市場との闘争モデル(グラムシのいう「機動戦」モデル)とは本質的に異なる形での、新自由主義の支配・跋扈する世界に対する「闘い」「抵抗」のための根源的な力ともなります。贈与感覚に根ざす受動性を土台に自らの感覚世界を組み替え豊富化し、さらに労働や諸活動の意味をも組み替えながら、それを「現われ」における他者との関係の形成を通して社会化してゆく、自己技術を本質的な意味での智慧として有する主体は、同時に市場社会を超える社会の新しい像・イメージを構想しデザインすることのできる構想力の主体であり、そのために必要な様々な社会的・政治的実践を行うことを厭わないアクティブな主体ともなるのです。

III 事例検証・・・様々な現場におけるホスピタリティ実践の調査と検証

1. ホスピタリティ原理に基づく持続可能型社会モデルの検証について

昨年度と同様、本年度もホスピタリティ研究を進める上で依拠する諸概念を精緻化し、諸仮説を検討する上で、幾つかの事例を検証することになりました。

第二年度の検証事例として、昨年に続き琵琶湖周辺地域である滋賀県高島市新旭町針江地区、新たに京都府与謝郡伊根町伊根浦、群馬県吾妻郡六合村赤岩集落、さらに千葉県南房総市千倉町にあるホスピス「花の谷クリニック」院長の伊藤真美さんや音楽療法士のなどのホスピスの実践を検証いたしました。

本年度の検証作業の過程で明確になってきたのは、「資本主義経済とコミュニティの対抗関係」であり、「資本主義経済の浸透による旧来型のコミュニティの解体」と、それに伴う「死生観を含めた人間観の厚みの解消」という問題でありました。そのような問題を検証する中で人間と自然、個人と社会、あるいはコミュニティの内と外を結ぶ「中間領域」の重要性が浮かび上がってまいりました。いわば、これらの諸問題が、現代におけるホスピタリティ原理の再構築を要請していると言えます。

ところで、近代の日本の精神史を考える上で重要な社会的変化をもたらした画期的な出来事は、日本を世界史へと組み入れるとともにその将来を方向づけた「明治維新」と戦後民主主義の形成を決定づけた「太平洋戦争における敗戦」であったといえましょう。

もちろん、それらの変化は、近代の日本人の心性に多大な影響を及ぼすことになりました。しかしながら、農商務省の官吏でもあり、戦前の日本の近代化の真ただ中を生き抜いた民俗学者の柳田國男は、太平洋戦争の末期に執筆した『先祖の話』の中で、日本人の古来の心性の連続性を論じました。大量の死者を生み出した日中戦争から大東亜戦争という危機を迎えようとも、日本人のアイデンティティは、古来より連綿と受け継がれてきた先祖の霊を中心としてつくりあげられた死生観を維持することで、その危機に対処しようと考えたのです。このような柳田の論理は、赤坂憲雄先生の指摘するところの「一つの日本」を欲望する経世済民的な志向によって縁どられているとはいえ、日本民俗学の創始者の叙述として強い説得力を持つものでした。

しかしながら、先祖の霊を中心にした死生観の厚みは、柳田の説が揺らぐより早く、戦後の日本社会におけるコミュニティの揺らぎによって、急速に解体しつつあるのが現在の状況であるといえましょう。例えば、内山節先生が述べるように「狐にばかされる」という話は、1960年代以前の日本のローカルなコミュニティにおいては、日常的なものでありました。そのような「狐にばかされる」という話が、急速に人々の口のにぼることが無くなってしまったということは、我々の日常生活を条件づける解釈の枠組みが変容したことを表現しています。

このような事実は、人々の心性に大きな変化が生じた証しです。その契機は、赤坂先生

や内山先生も指摘するように1960年代以降の高度成長経済を中心に引き起こされた様々な社会環境や自然環境の変化にあります。そのような環境の諸変化と同伴するように人々の心性の書き換えが生じたのだと考えられます。

例えば、戦後の高度経済成長は、日本の多くの地域で産業構造を変容させ、日本を工業輸出大国へと押し上げ、それと同時に大量の安価な原材料や食糧品を輸入する輸入大国へと変貌させました。その結果、地域の特色ある自然に根差した労働の枠組みを変容させることになりました。人々の食卓は豊かになりましたが、食料自給率は急速に低下しましたし、多くの工業製品の取り囲まれるようになりましたが、伝統的な民芸的・職人的な技は失われていきました。さらにマイカーと呼ばれるほど自動車は普及しましたが、それらは、多くの地域コミュニティをベッド・タウンへと変えてしまい、その多くを「郊外化」してしまっただけです。

また東京オリンピックを契機に普及したテレビなどによって高度化されたメディア環境が形成され、都市の消費文化に連なる様々な規格化されたイメージの奔流が農村や漁村を含んだ非都市的な領域にも流入するようになりました。このような規格化された視覚的・聴覚的イメージの奔流によって高度消費社会が成立することになりました。高度消費社会を彩る多様な視覚的・聴覚的イメージは、かつて地域のコミュニティを基礎にした象徴秩序を押し流し、地域コミュニティの枠組みを超えた新たな感性を生み出し、人々の共通感覚を日々書き換えているのです。

人々の感覚器官は、日々、彼らを消費者へと仕立て上げようとする視覚的・聴覚イメージの刺激に晒され、地域コミュニティが形成する文化に根ざしていた共通感覚の独自性は、それらのイメージの奔流によって押し流されつつあります。

現代のフランスの哲学者であるベルナール・スティグレールの言葉を借りれば、これらの現象は、「象徴の貧困」ということになるでしょう。「象徴 (Symbol)」とは、知覚的に開かれた世界を基盤にして人々が他者や自然と交渉する過程から生み出され、継承・共有されることになった祖先の経験を埋蔵した「記憶」であり、人々を動物的な存在から文化的な存在へと押し上げるものです。序説で論じられたように、象徴は、本質的に「喩」の構造を持っています。それ故、「表現するもの」と「表現されるもの」は、実際のところ一義的な結びつきはありません。だからこそ「こと」的關係態である象徴秩序は、象徴の生まれる場所とそこに生じる出来事のダイナミズムによって織り上げられているのです。「表現するもの」と「表現されるもの」との関係は遇有性を帯びた結びつきを本質とするわけですが、レヴィ＝ストロースが『神話論理』などで明らかにしたように、神話の語りなどは、独自の論理構造を備えており、決してカオティックなわけではありません。

そのような先祖から継承してきた独自の個性を持った象徴秩序が、産業構造の変化や高度消費社会が生み出すイメージの圧力によって押し流されつつあるのです。つまり、産業構造の変化と同伴するように、地域コミュニティを結びつけていた絆であり、人々の共通感覚の多くの部分を構成していた生業や慣習が解体することで、**感覚知覚世界の規格化と**

貧困化が生じ、それらに根ざしていた象徴秩序もまた崩壊することによって、人々の心性が大きく書き換えられているのです。

内山節先生が解き明かしたように「日本人が狐にばかされなくなった」という現象は、ローカルな特異性の結節点となっていた象徴が失われていく「象徴の貧困」というプロセスが進行していることの一つの兆候にほかなりません。

現代のグローバル化を牽引している市場原理主義的な合理性は、商取引における拘束のない自由に依拠し、「自己責任」の名のもと、すべての決定権を市場を構成する個人や法人へ委ねようとしています。そのような言説は、市場的な合理性を推し進め、効率的な行動様式を生活の隅々にまで押し広げるでしょう。しかし、同時に、そのような市場的合理性は、かつて個人を共通の「場所の記憶」へと結びつけた象徴秩序の厚みを解体し、歴史的・文化的存在であったユニークな人間達を、象徴を喪失した非歴史的な単なる生産し消費する動物へと変えてしまうでしょう。

市場的な合理性は、人々をローカルでユニークな存在へと形成することになったコミュニティを成り立たしめた「中間領域」を解体し、その領域に存在していたホスピタリティの技術を衰退させてしまうのです。人々をローカルでユニークな存在へと育ててきた場を再建するために、我々はこの「中間領域」に着目し、ホスピタリティの原理を現代的に更新しなければなりません。

ここで取り上げる事例の幾つかは、かつて柳田國男や折口信夫などの民俗学者達が解き明かそうとしたユニークな伝統を構成していた諸要素をなんらかのかたちで保持している地域です。これらの地域を検証することで、かつてのユニークなコミュニティを構成した重要な諸要素をはっきりと確認することができます。これらのコミュニティを構成していた諸要素を確認し、新時代におけるホスピタリティ原理とその技術の再構築に生かさねばなりません。

また花の谷クリニックや音楽療法などで検証するホスピスの領域は、過去から受け継がれてきた象徴秩序とその死生観の厚みが失われつつあることが明確にあらわれつつある場として重要であり、「合理的な生活の中で失われたもの」と「これから我々が取り戻さねばならぬもの」についての重要なヒントを与えてくれます。

2. 様々な事例から見たホスピタリティ実践

(1) 贈与とコミュニティ——針江からみえてくるもの

① 水と生命の循環構造——針江地区と「川端（かばた）」の生水

まず、昨年度に引き続き、本年度も滋賀県高島市新旭町針江地区を取り上げ、ホスピタリティ原理を考察いたします。

前年度も述べましたが、針江地区は、「水の循環を土台とする持続循環型社会」の生きたモデルです。まずその特色として、「琵琶湖の水を軸にした循環構造」があげられます。無数に広がる「堀（クリーク）」が、琵琶湖畔地域を覆っており、豊かな水の循環構造を形づくっております。それらの豊富な水の循環を基盤にして、「地域一帯の生命の循環構造」が成り立っています。その生命の循環構造の中で、多くの水中生物や植物が生命を維持しており、その生命活動を基盤にして地域の農業・漁業が成立してきたのです。

さて、それら琵琶湖畔の地域の中でも、持続循環型社会のモデルとして特に針江を論じることになったのは、豊かな水量を誇る「川端（かばた）」の存在があるからです。

比良山系に降った雨は、土中にしみこんで、地下水脈を形成しています。その水脈は、200年をかけて地中で濾過され、地表に豊富な水として湧き上がってきます。針江地区は、その地下水の豊富さにおいて突出しており、その豊富な湧水を日々の生活に利用しているのです。

わずかばかり地表を繰り抜き、それらの豊富な地下水脈を利用する施設が「川端（かばた）」と呼ばれます。ひとつの「川端（かばた）」は、およそ3軒から6軒で共同管理されています。その特徴を以下に述べておきます。



川端(かばた)

- ① 各家庭の「元池（もといけ）」から湧き出した「生水（しょうず）」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（つぼいけ）」に入れる。壺池の水は、お料理、野菜の洗い水に。又洗顔に使われる「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、冷蔵庫としても活用されている。
- ③ 端池にはたくさんの鯉が飼われてある。鯉は料理の野菜屑、茶碗や鍋釜の米粒などの残飯をきれいにして食べて、水路に汚れがで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、湧水の量が減るように、自然との循環の中にある。

針江の水量は、琵琶湖畔の豊かな水郷の中でもとりわけ豊富です。その「かばた」に溢れ出る水の豊かさという土地固有の自然と人間との関わりが、非市場的なコミュニケーションの循環を生み出すひとつの基盤になっています。この事実が、我々のホスピタリティ

研究にとって重要な示唆を与えてくれます。というのも、この自然の恵みを巧みに利用した「かばた」と人々とのかかわりは、現在も刻々と失われつつある伝統的コミュニティの在りようを我々に垣間見せてくれるからです。

ところで、現代における人間と自然との交わりは、多くの場合近代的な所有権を基礎にした市場経済の論理に支配されています。近代的な所有権とは、「独占的な使用权」「賃貸権」「処分権」の三つによって成り立っています。自由主義の祖の一人である J・ロックから現代の新自由主義的グローバリズムを牽引するリバタリアンに至るまで、その所有権の概念は、人間の身体的所有を基礎にしており、その身体が行う労働によって働きかけた自然が、労働したものの所有物になるという観念によって基礎づけられています。この自然に対して働きかけた所有物を互いに市場において交換することが、近代的な市場システムの最も基礎的なルールを作り上げています。

労働を加えられた自然は、当然、近代的な所有概念に従い、その所有者の所有物となります。そうやって私的所有権という領域に囲い込まれ所有物となった自然は、壊すのも売り払うのも、それを所有する個人や法人の自由になってしまうのです。ここには象徴秩序に由来するタブーなどは存在しません。

しかしながら針江の「かばた」から溢れ出る水の流れを、このような近代的な所有概念によって取り扱うことはできません。針江では彼らの日常的な生活の基礎をなすものが、このような近代的な所有概念では取り扱えないものであるということが、現代において針江地区をユニークかつ重要な場たらしめているのです。

② 贈与の義務的循環——贈与の霊と三つの法

ここで、「かばた」を中心にした針江というコミュニティの特性とその重要性を浮かび上がらせるために、マルセル・モースが『贈与論』で明らかにした未開社会のエコノミーを参照し、近代的な所有概念に基礎づけられた市場経済が浸透する以前のコミュニティについて考えてみましょう。

まず、我々が日常的に市場で売買する場面を思い浮かべてみましょう。我々の市場経済において交換される商品には、実際には目に見えない数値で表現される「価格」がついています。この価格という情報に従うことによって、需要と供給の均衡が生み出され、市場の秩序が維持されているのです。価格に対して支払われた貨幣量が、次の貨幣所有者に支払の可能性を獲得させ、それが他の価格についた商品に対して支払われるという具合に、**支払の循環が財の交換の流れを生み出していきます**。ここで重要なのは、価格に従った貨幣の支払というものが常に「等価」という現象を要求することです。例えば1000円の価格の商品を手に入れるには、1000円という貨幣量を支払わなければなりません。「価格に見合ったものを提供し、価格どおりに支払う」というのが、市場経済が要求する基本的な合理性を確かにすると同時に、市場を成り立たせるための不可欠の倫理なのです。この等価交換によって、交換の当事者たちの互いの所有物の間に公正かつ明確な境界線が

確定されることで、「排他的な占有権」や「処分権」を特徴とする近代的所有権が支えられているのです。

ところが、貨幣経済が浸透する以前の所有形態では、多くの場合、互いの所有物の間には明確な境界線が存在していませんでした。それは、未開社会の「贈与」という行為に如実に表れています。未開社会でやりとりされる贈り物には、「価格」ならぬ「贈与の霊」という不可視の存在が取り付いています。この「ハウ」や「マナ」と呼ばれる「贈与の霊」は、その財をやり取りする人々に「与え・受け・返す」という三つの義務を要求します。モースによれば、この三つの義務は、原初的な法でもあります。

例えば、マオリ族の「ハウ」の観念は、ラテン語の“spiritus”と同様に、風と霊魂を意味していますが、この「贈与の霊」の霊的圧力によって、未開社会の財が循環することになります。贈与の霊の浸透した贈り物は、贈与者やその製作者の人格に結びついていると考えられており、その受け手に一時的な使用を許しますが、排他的に占有することを許しません。というのも「ハウ」は、もとの贈り手や製作者、あるいは氏族の聖書などの古巣へと戻りたがると観念されているからです。そして、贈り物をいつまでも保持することは、「ハウ」の霊的循環を滞留させることで病気や死を呼び込むと考えられていたので、忌避されました。その土地から得られるあらゆる財にこの「ハウ」は憑りつきますので、**贈与の義務的循環**が作り出されていくのです。

新たな作業仮説「贈与」の項で述べられていた、東ニューギニアのトロブリアンド諸島における「クラ交換」もまた、「贈与の霊」の論理に従うことで象徴財の義務的循環が生じていました。トロブリアンド諸島の人々は、「クラ」という「聖なる呪物（象徴財）」を保持することで、威信を得ようとしますが、贈与の霊の圧力によって、それを排他的に占有することができませんでした。このクラ交換の際に、「ギムワリ」という副次的な市が立ち日用品や食料などのやりとりが行われていたことにも注目しておきましょう。「クラ」と「ギムワリ」は明確に分けられており、「俗なるギムワリ」では、功利的な経済過程が成立しており、値切りや競りが行われ即座の取引が可能でした。しかし他方の「聖なるクラ」では、厳密な作法にのっとり、必ず一定の期間をおいて「**返礼の贈与（対抗贈与）**」を行わなければなりません。いわば市場経済へと発展する可能性を帯びた功利的な心性やその要素を孕んだ「ギムワリ」という俗なる経済過程は、**オープンな互恵的コミュニケーション**を促す「クラ」という聖なる象徴財の循環によって維持されるコミュニティの内部に侵入しないよう明確に隔てられていたのです。つまり、トロブリアンド諸島の諸コミュニティは、功利的な経済過程の影響が自らの内部に浸透しないよう、コミュニティとコミュニティが接触する中間領域において、その経済過程を巧妙に管理していたのです。カール・ポランニーの言葉を借りれば「**社会に経済が埋め込まれていた**」わけですから、ここには**コミュニティの中間領域にある「自己技術」**が確かに存在していたのです。また、それぞれの来歴と物語を有する象徴財の循環は、人々を**コミュニティの伝統的な物語**の内側に書き込んでいくという教育的な機能も担っていました。

このような呪物である象徴財を中心にしたコミュニケーションの円環が、精神的・物質的な両側面においてトロブリアンド諸島の諸コミュニティの**持続可能な循環構造**を紡ぎだしていたのです。未開社会のエコノミーは、効率や蓄積をもっぱらとする経済的合理性に基づいた相互排他的な富の攻防ではなく、互いの威信と名誉をかけた別種の合理性にもとづいた互恵的な富の攻防がおこなわれていたのです。人々は、市場に参入する孤立した効用を追い求める消費者や効率化によって利潤最大化をねらう生産者としてではなく、象徴財を巡る「他者からの承認」という欲望のゲームによって富の循環を実現させていたのです。

このような「贈与の霊」とそれが課す「三つの法」に浸透された未開社会の贈与心性は、決して未開社会だけのものではありません。現代社会でも贈与心性は日常生活の基底に存在しているのです。例えば、親子や兄弟姉妹の関係、恋人や友人の関係、ボランティアなどの非市場的なコミュニケーションの領域では、贈与心性に基づいた共通感覚はいまだ残存していますし、「お歳暮」や「お中元」などの贈答品の遣り取りだけでなく、日々のちょっとした「挨拶」なども贈与行為の一種と考えていいでしょう。**値踏みのできないコミュニケーションや財のやり取り領域**は確実に存在しており、**贈与心性に根ざした共通感覚**はいまだに脈々と保持されているのです。

そう考えると、「贈与の霊」とそれが課す「三つの法」は、非市場的な社会領域の論理をソフィスティケートして表現したものだったと言えるのではないのでしょうか。そのような**贈与を基盤にした共通感覚から発するコミュニケーションの流れこそが、前近代的なコミュニティの持続可能性を担保していた最も基礎的な社会的要素の一つ**であったのです。このような贈与心性に根ざした共通感覚が社会の中核から失われてしまったのは、それほど昔のことではありません。M・モースも『贈与論』の中で以下のように述べています。

「ごく最近になって、我々の西欧社会は、人間を《経済的動物》に変えてしまった。しかし、これまでのところでは、我々の全てがこのような存在になっているわけではない。民衆の中でも、また選良の間でも、純粋な非合理的消費が日常の普通事である。それはなお我々の貴族階級の若干の風習である。ホモ・エコノミクスは、我々の過去にあるのではなく、品行方正な人、義務をつくす人、科学的に考える人、理性のある人と同じように、我々の将来に存する。人間は久しきに渡って、まったく別個のものであった。人間が自動計算機で複雑な機械になったのは、それほど以前のことでない」（モース「贈与論」『社会学と人類学』1386～387頁）

もちろんユーラシア大陸の東端の列島に住まう我々がそのような自動計算器のような存在になりはじめたのはほんのつい最近の出来事ではありませんし、我々の共通感覚は、決して経済的合理性をもっぱらとするホモ・エコノミクス同然になり果ててしまったわけではありません。

③ 祭祀・互惠共同体としてのコミュニティ

もう少しばかり「伝統的なコミュニティとは如何なるものか」について論じることで、針江地区を解釈するための補助線を厚くしておきましょう。

フランスの言語学者エミール・ヴァンベニストによれば、「コミュニティ」や「コミュニケーション」という単語は、ともにラテン語の“commūnis”（コムニス）という語根を持っています。この“commūnis”とは、「職務」と「贈与」を意味する“mūnia”を共にするという事象を表現しています。ヴァンベニストは、この“commūnis（コムニス）”を「職務上なされる贈与を共に負う」という意味であることを指摘し、この語根から見えてくるコミュニティ概念の原初の姿から「職務と贈与によって結ばれた互酬システムが、同一集団の内部で機能するとき、相互的に結ばれた人間集団としての共同体が実現する」と結論づけました。このヴァンベニストの言語学的アプローチから見出された原初のコミュニティの姿は、そのまま未開社会を探究したM・モースの『贈与論』の論旨と一致します。

非近代的な社会にとって、この世は、まずもって贈与されたものと観念されていました。例えば創世神話などで語られる物語は、原初の時を描き出し、この世がいかんにして形作られたかを描き出しています。さらに生業や自然と交流する際のテクノロジーも超自然的なものから贈与されたものと考えられました。それらの「贈る存在」は、この世とは一線を隔す神々や祖霊として象徴的に表現されました。このような神々や祖先達の行いにまつわる物語りが、世界の認知と規範の源泉であり、人々とコミュニティを結びつけていたのです。

またコミュニティには、それを成り立たせる不可欠の日常的な職務が存在していました。首長は首長として狩人は狩人として、女は女として、シャーマンはシャーマンとして、それぞれの職務を全うし、その所産を「贈与の霊」に促され互恵的にやり取りすることで持続的な循環構造を作り出していたのです。

もちろんこのよう互恵的なコミュニケーションの流れは、神話的祖先を動植物や自然物として観念するトーテミズムに見られるように近代的ヒューマニズムとは一線を画しており、あの世の超越的な諸力との間にも開かれていました。実際のところ人間同士の互恵的な繋がり以上に、超越的な「贈る存在」との互恵的関係が重んじられていたのです。というのも、原初的なコミュニティにおける彼らの生は、惜しみなく贈る超越的な諸力によって包摂されていると観念されていたからです。このような一方的に惜しみなく贈与する者に対する返礼としての「供儀」（対抗贈与の一種）が行われたのです。

贈与の円環は、この供儀の儀礼によって、俗なるこの世に住まう生者の間だけでなく、あの世に存在する死者やカミ、そして精霊として表現される超越的な自然的諸力との間にも開かれていました。聖なる超自然的な諸力に捧げる「供儀」という回路によって、これらの目に見えぬ諸力とのコミュニケーションが果たされるのです。そのような供儀の儀礼によって押し広げられる聖なるハレの時・空間こそが「祭り」だったのです。祭りというハ

レの時・空間は、濫費の時でもあります。そこでは有名な北米のインディオの「ポトラッチ（宴会）」に典型的にみられるように物財の蕩尽が行われていたのです。

俗なる日常生活の中では、そのような濫費は控えられ、つつまじやかな生活が行われますが、聖なる諸力とのコミュニケーションする祭り際には、人々は大々的な破壊・消費行為を行ったのです。かつての前近代的社会における余剰物は、近代社会において貨幣によって表現される「剰余価値」のように、禁欲的意志の力によって蓄積され富の拡大再生産へと向かうことはありませんでした。余剰物は、聖なるものとの交流を果たすために、大らかに「蕩尽（富の消費・破壊）」されることで、非禁欲的で審美的な時・空間を押し開いたのです。

デュルケームやモースなどのフランス社会学、あるいは柳田國男の民俗学などが指摘するように、「祭り」こそが、象徴的に神々や祖先の霊などの次元へとコミュニケーションする回路をつくりだし、伝統的なコミュニティを活性化することで、コミュニティの持続可能性を担保する機能を果たしていたのです。デュルケームは、「聖なるもの」をたんてきに「社会の实在」を象徴的に表現したものであると捉えましたが、柳田國男は、日本の民俗において、村に豊穰を約束する「田の神」や「山の神」が、もともとは穢れを祓うことで浄化された「先祖の霊」であると観念されていたことを指摘しています。そのような「聖なるもの」の存在が、我々に日々の糧を贈るとともに、我々が守るべき規範を授ける源泉であると考えられていたのです。

つまり、前近代的なコミュニティは、そのような聖なる諸力からの贈与に報いるべく「祭り」を執り行い、象徴的に超自然的な存在と交流を果たす祭祀・互惠共同体でもあったのです。神々や祖霊を祀る行為は、伝統的な贈与心性にとって欠くべからざる次元を押し開く重要な行為だったのです。

ところで、デュルケームは、神々や祖霊などの「聖なるもの」を、端的に「社会という实在」の象徴的表現であると捉え、柳田は、神々の大本に「先祖の霊」を見出しました。またヴァンベニストのコミュニティの定義も、どこか人間化されたものです。しかし、環境破壊が進行し、生態学的危機に苛まれる現代の視点からみれば、非人間中心主義的な生態学的自然との関係の内から、この「聖なるもの」を捉えかえさなければならぬでしょう。つまり「聖なるもの」のリアリティを社会や人間という实在を超えたより広大な生命の次元に見出さねばならないのです。

その際、参考になるのがデュルケームやモースの仕事を引き継いだジョルジュ・バタイユの思想です。バタイユは、超自然的かつ霊的な象徴と濫費によって開かれる「祭り」の時空を中心にしてきた経済のことを「普遍経済」と呼びました。この経済過程は、非生産的な富の濫費によって「聖なるもの」の次元を押し開くのです。他方の財の希少性に基づき、余剰を再投資することで蓄積し拡大再生産へと向かう近代的な資本主義経済を「限定経済」と呼びました。歴史学的・文化人類学的に見ても、より一般的であったのは、バタイユのいう「普遍経済」のほうです。前者の、利潤を追い求め拡大再生産を良しとする経

済合理性を中核にした経済システムは西欧近代に固有なものであり、後者の「普遍経済」のほうが文字通り普遍的だったのです。

供犠の儀礼において、人々は、人間によって手を加えられることで「モノ化」された労働の所産を、濫費し打ち砕くことによって、モノ化された自然を解放し、非人間的で切れ目のない連続的な自然の流れに贈り返すことによって、聖なるものとの交流を果たします。日常的には個体として活動することを余儀なくされる人々は、供犠によって開かれる祝祭の空間の中で、その個性の殻を突き破り、生命の連続的な流れへと融解するエロティックな至高なる体験を達成したのです。バタイユの解釈する「聖なるもの」とその交流としての「祭り」は、人間中心的なヒューマニズムを超えた生命の流れへと繋がるものなのです。このようなバタイユの記述は、労働によって「モノ化」された生命過程の硬直性を突き破ろうとする美的体験の一つの極を描いたものであると言えるでしょう。

現代の世俗化された共通感覚からすれば、「供犠」は、たんに象徴行為であり、実際に不可視な超越的な存在がそれを受け入れるわけではありません。供犠の儀礼によって開かれる聖なる「祭り」の時・空間は、共同幻想が成り立たしめる偽りの現象であると言えるでしょう。しかしながら、そのような供犠によって開かれる「審美的なエロティックな時空間」が、「大いなる生命との交流」を想像的に体験させたことには違いありません。それは、たんなる知の次元を超えた「非一知」の心的事実として人々の内的自然の充足を可能にし、前近代的コミュニティを活性化していたのです。それは、労働によって支配されることで「モノ化」した外的自然との分離を克服し、分離する以前の無窮の自然の連続性に参入したいという人間の根源的欲望に応えるものでした。

前近代的な贈与・互惠体制では、このような贈与する神的・霊的なものとの象徴的なつながりを不可欠なものとしていました。現代の消費者のように相互排他的で閉鎖的な私的所有権の小部屋の中で自己の欲望を満たす商品群と戯れるのではなく、伝統的なコミュニティの成員達は、承認を巡る他者との互惠の戦いや大いなる自然へと象徴的に回帰することで、集合的に審美的な生活空間を押し広げ、自らの内的自然を慰撫していたのです。

こうやって見てくると前近代的な贈与という行為は、単なる経済現象ではなかったことが了解されるでしょう。前近代的な「贈与」という現象は、それを行う人々にとっての心理的事実であると同時に、宗教的・法的・政治的・審美的な諸領域が渾然一体となって結びついた「社会的全体的事実」であったのです。

④ コミュニティとしての針江

少々長めの迂路を経ることになりましたが、このルートを通ることで針江を論じる際の視界が多少なりとも開けてきたはずですが、まず、針江の方々とお話をさせていただいた際にとっても印象的だったのは、彼らが「かばた」の生水に宿るカミである「水神さま」を呼ぶさいの親しみ深さと畏敬の念を感じ取れたことです。彼らは「水神さま」を日々の生活のなかで直観しているのです。

水道管の引かれた蛇口からの等価交換によって購入する水道水や海外から輸入されてくるペットボトルの水とは違い、かばたの水は、彼らに惜しみなく贈られてくるのです。針江では、贈与する自然が贈り出す水の流れこそが、伝統的な贈与心性を保持させることを可能にした重要な基盤であったと言えます。

というのも、現代の日常生活では、上下水道が普及しているので、水の管理を気にすることなく、蛇口をひねり、排泄物や生活用水を下水に流せば事がたりてしまうのです。現代の都市に住まう多くの人々にとって、水道水の行く先を目の当たりにすることはありませんし、その行く先を日々想像して暮らすことさえ稀なことでしょう。このように等価交換を実現させる貨幣や商品によって養われる都市的な共通感覚は、「オープン」かつ他者を慮る贈与心性の入り込む余地が非常に狭まってしまうのです。

「かばた」では、配慮を欠いた水の扱いはご法度です。かばたの生水^{しょうず}は、それを使用した後にも水路をつたって下流の家々に流れ込んでゆき、そこに住まう人々の生活を支えているのです。それ故、かばたの水の取扱は、細心の注意を要します。その流れは、上流と下流の家々の人々とのコミュニケーションを不断に生み出しているのです。

座談会でも針江の方々が仰っていたように、かばたの取扱は、その場所に根ざした作法にのっとっています。針江に住むことになる新妻達に真っ先に姑から教え込まれるのは「かばたをいつもきれいにしておくように」「水を大切にせよ。目をかけよ」という作法でした。また「川に向かっておしっこをするとちんちんが腫れる」「かばたろうがけつをぬく」などの戒にも事欠きません。実際にかばたを誤って汚してしまえば、その箇所^{箇所}に塩が捲かれ清められるのです。そのような「かばた」に対する配慮は家の構造にも表れています。まず、かばたの水から離れた玄関のそばに便所と風呂があり、その下に土壺を置き小便や風呂の水を溜めることで、かばたの清浄な水の流れを確保すると同時に、溜まった汚れた水を畑に撒き、自然の循環のプロセスに送り返すのです。このような厳格に作法によって維持される「かばた」が聖所であるのは、一月一日の新年を迎えるにあたって、かばたの若水で煮込んだ雑煮を神仏に添える、供犠の儀礼が存在していることからわかります。

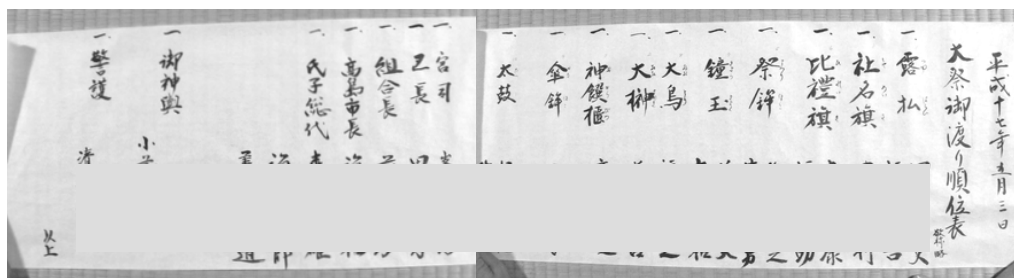
このような贈与心性とそれに基づいた規範は、日常の暮らしの中に溶け込んでおり、彼らの共通感覚の多くの部分を構成しているのです。例えば「八講（ハッコウ）」という組織や「辻子（ズシ）」という共同作業も、そのような贈与心性に基づいた互恵的なコミュニケーションの流れの中に位置づけられています。

「八講」とは、宮総代に仕え、氏神を祀る日吉神社の祭や神事のお手伝いをする役割を果たす組織です。その成員は、家柄や親族であるかなどは関係なく、三十歳前後の既婚者九人から構成され、毎年三人ずつ入れ替わります。お宮の掃除から、年賀のことなどの下働きが彼らの役割です。柳田國男の説にのっとりならば、鎮守の森の内にある社に祭られる神々は、彼らを見守り庇護し続ける「先祖の霊」を象徴しています。つまり、彼らは八講という地域固有の役割を担うことによって、先祖の霊を祭る祭祀共同体の伝統に連なってゆくのです。

日吉神社の祭礼の時には、一年目の八講は、紋付袴をはおり、三人の最年長者が、神輿の上に金属でできた「鵜の鳥」を載せます。他の二人は、供饗の儀礼に不可欠な「御御供（おこわと魚のお供え）」の入った箱を担いで御旅所で神輿を持ちます。二年目の八講は、紋付袴を着て、最年長者が大榑を持ち、あとの二人が剣と楯を手にして御旅所へ向かいます。女性の帯で重ね着した白い浴衣を締めているのが三年目の八講です。彼らは、四つ折りにした半紙を腰に入れ、それに寿と朱書きします。その内の最年長者が笠鉦を持ち、あとの二人が太鼓を持って御旅所に行きます。お祭りは、このような細やかに決められた作法にのっとっているのです。この八講という役目に対する責任を負うことで、その担い手は、針江という場所とその記憶をより深く共有しコミュニティの一員となっていくのです。

また多くの共同作業は、多くの場合「辻子」とよばれる向こう三軒両隣で行われ、特に冠婚葬祭には必ず必要とされていました。例えばかつて土葬であった頃には、辻子で助け合うことで座棺に納められた死者を葬送し、三昧とよばれる墓所へ埋葬しました。辻子は、親戚以上に大切にされおり、結婚式でも辻子との杯が交わされる慣わしになっていました。この互恵的な「辻子」という制度は現在でも針江の暮らしを支え続けています。

このように針江では、それぞれの人々が互いの役割をしっかりと引き受け、その役割のネットワークを互恵的なコミュニケーションによって結びけることで、日々の暮らしを支えてきたのです。そのような針江の互恵的コミュニケーションの基盤は、200年の時をかけて比良山系からとめどなく贈与される「かばた」の浄化された湧水なのです。



大祭御渡り順位表

⑤ 互恵的コミュニケーションの流れ——針江から琵琶湖へ

針江の互恵的コミュニケーションの流れは、針江の中に収まるものではありません。座談会でも仰っしゃられていたように、針江の皆さんの目標の一つは、琵琶湖にきれいな水を流し、魚を育てることにあります。そのうえ琵琶湖の浄化運動の発信源となろうとしているのです。まさに贈与心性にもとづいたコミュニケーションの流れは、この針江に注ぎ込むかばたの生水のように湧き上がってこようとしています。そのような実践的な試みは、既に現実のものとなっております。

琵琶湖畔に群生するヨシやマコモなどの水草は、昔から琵琶湖の魚たちが遡上して産卵

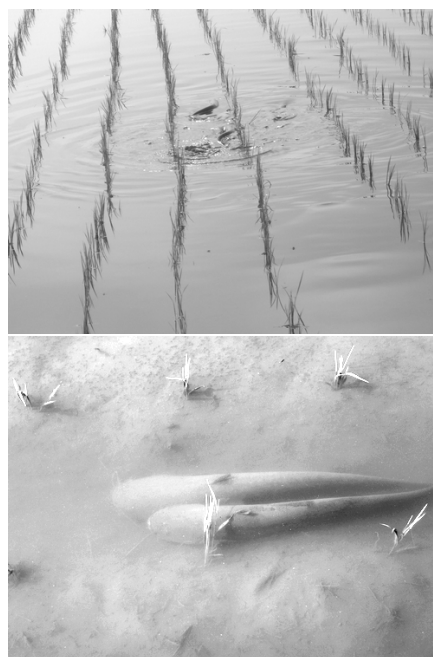
する重要な場所となってきました。アユ、コイ、モロコ、フナ、ナマズなどが生息し、貴重な固有種であるビワコオオナマズ、ニゴロブナ、ビワマス、スジシマドジョウなども棲息していました。このように貴重な固有種が数多く生息する琵琶湖は豊かな漁場として人々の生活を潤してきました。しかしながら、昭和40年から平成12年にかけて、琵琶湖の漁獲量は、6181トンから2174トンへと減ってしまいました。その原因として「水位の変動」「魚のすみかの減少」「外来種の増加」の三つが考えられます。



固有種のニゴロブナ

まず「水位の変動」ですが、大琵琶湖の水位は、瀬田川洗堰の開閉量により人為的に操作しています。例えば、雨による水害を防ぐために5月中旬から約一か月かけて水位を下げています。水位が高ければ産卵や成育の場所である湖畔のヨシや内湖、水田への移動が可能となりますが、水位の低下によって、それが困難になってしまうのです。次に「魚のすみかの減少」についてですが、湖周道路の整備や湖畔につくられた堤防等によって、魚の産卵場所であるヨシ帯が減少すると同時に、もう一つの産卵場所である水田や内湖へとつながる路水と琵琶湖が遮断されてしまいました。さらに、全国の河川や湖と同じようにブラックバスやブルーギルなどの「外来種の増加」によって、従来の生態系の調和が乱されています。

このような状況を改善すべく立ち上げられた「うおじまプロジェクト」は、高島市の琵琶湖畔に産卵にやってくる魚の大群がかつてのように「うおじま（魚の大群が島のように見える様子）」となって帰って来る環境をつくりだそうとする試みです。プロジェクトの一環をなす「針江浜うおじまプロジェクト」では、魚の産卵や成育を促すために、ヨシを保護するための「砂ノ小路とめまる（漂砂防止堤）」や「笑波亭（消波堤）」などの堤づくり、琵琶湖と湖岸を繋ぐ「うるうる水路」や湖畔の「すくすく池」の手入れ、針江浜川から水田へと水路を繋ぐ「いきいきぜき」や「ばたばたぜき」などの堰の整備を行い。それらの一環を成すもう一つの「水すまし水田プロジェクト」では、休閑期の田んぼを利用して、田を産卵や成育の場とする魚たちの道水路や魚道を整備しています。水田の水温は温かくミジンコなどの微生物が豊富に育つので、魚たちが遡上して来るのです。また



田んぼで泳ぐビワコオオナマズ

それら魚達は田圃の水を浄化する役割を担っていました。その他のプロジェクトも進行中で、琵琶湖畔に生息する魚達の生態に即した「ビオトープ（環境）」が人々の力によって蘇ろうとしているのです。実際に産着卵調査や仔稚調査で、その成果は着実に上がっていることが確認されていますし、スジシマドジョウなどの固有種も湖畔に戻ってきています。

このような環境に配慮する針江の人たちは自らが生活する琵琶湖畔地域を「里山」として捉えています。豊かな水田と豊かに蘇ろうとしている琵琶湖畔のビオトープは、自然に対する一方的な開発ではなく、人々と自然との相互交渉と相互浸透から生み出される場所固有の景観^{ランドスケープ}を作り出すことに貢献しています。このように「里山」とは、手つかずの自然ではなく、人々の暮らしに根ざした自然との相互交渉の中から生み出され、その潜在的な可能性を引き出されることになった自然の自己産出力を基礎にすることで維持されるのです。

このような「里山としての湖畔」を蘇らせようとしている針江の人たちの一連の試みは、座談会でのお話から伺えますように、かばたの湧水によって日々はぐくまれている贈与心性にもとづいた「団結力」と日々直観される自己産出する自然への「感謝の念」から生じているのです。

⑥ 贈与するカミと地域の循環構造 —— 「たなかみさま」と場所から生成するリズム

針江のある琵琶湖畔地域を考える上で最も象徴的な祭は、春と秋に執り行われる「たなかみさま」にまつわる儀礼でしょう。「たなかみさま」は、春（1月20）に訪れ、秋（11月30日）に帰って行く来訪神です。祠等は存在せず、不可視のカミさまが勝手に来て、秋大根のとれる頃に勝手に帰って行くそうです。勝手に来て勝手に帰っていきとはいえ、田んぼを守護し豊穰をもたらす自然の自己産出力を帯びた「たなかみさま」を、人々は供物をもってお迎えし送り出そうとします。

ここでは11月30日の「たなかみ送り」のお供えものを見ておきましょう。そのお供えものは、農耕儀礼の特色を色濃く持っています。まず一斗枥の上に「通し（箕）」を載せます。その上に「御神酒」「柳の箸」「大根」「ジャコ（秋は若狭湾の魚、春は琵琶湖でとれた魚）」がそれぞれ二つずつ、「小豆ぼた餅」と「黄粉ぼた餅」をそれぞれ六つずつ入れた一升枥が配置されます。

勿論それぞれに象徴的な意味があります。例えば、「御神酒」は、古来より神祭の供物で人神の交流を図るには不可欠とされてきました。「箕や枥」などは、稲作に使われる道具であり、その一連の作業を象徴しています。「柳の箸」は、柳の木は強い風が吹いて弓のように折れないということから、田んぼの稲穂が大きくなって沢山獲らせていただきましたということの意味します。次



「たなかみ送り」のお供え物

に「二」という数字は、山の神様と水の神様の両方にお供えしてお祭りするといことを象徴し、「十二個のぼた餅」は、十分にお米を獲らせていただきましたということを意味します。また色が白く女性の身体を連想させる「二本の大根」は、その生命の逞しさから古来からカミの依代として収穫儀礼に用いられてきました。これらの象徴的表現は、地域固有の自然と生業に根ざした人間活動との相互交渉・相互浸透から生み出される喩の構造によって成立していることがわかります。

「たなかみさま」にまつわる儀礼は、季節の循環にもとづいた農耕儀礼の一つであることは間違いありません。この「たなかみさま」は、柳田國男が「田之神」「御田の神」「農神」「作の神」として解釈したものの系譜に連なっています。

柳田は、「春は山の神が里に下って田の神となり、秋の終わりには又田から上がって、山に還って山の神になるという言い伝え」（柳田國男「先祖の話」『定版 柳田國夫著作集』10巻、54頁）を、後裔たちに対する愛護の念から山神となった先祖の霊が、春には田の神として村に降りてきて豊穡をもたらしていると象徴的に解釈しました。このような柳田の民俗学的解釈は、地域の神を稲作を基盤にして成立する「垂直的な家」の構造によって描き出そうとするものです。これは自らのコミュニティの「歴史と伝統」に基づいた作法・表現のかたちであると言えるでしょう。

さらに「たなかみさま」の象徴する自然の自己産出力や時を定めて来り臨む神としての性格に着目するならば、折口信夫が見出した産出力や豊穡性へと結びつく「マレビト」の問題系が見えてきます。ここに着目するならば、この豊穡や幸せに結びつく「マレビト」としての「たなかみさま」を迎え入れ歓待することによって、その活力をコミュニティの内側に注ぎ込もうとする場面が透けて見えてきます。

この場面は、実のところ自然の自己産出力を迎え入れるというホスピタリティ原理を体現する重要な場面なのです。自然の自己産出力とともに生きた人々は、そのような豊穡をもたらす贈与する自己産出する自然と交流するための象徴的回路を作り出すことによって、コミュニティを活性化していたのです。

地域に根ざしたコミュニティが持続可能であるためには、このような自然の自己産出力や豊穡性と結びつく必要があります。恐らく稲作文化に依拠した柳田の志向する「家の論理」は、豊穡性と幸福に結びついた「マレビト」の次元の訪れがなければ、その活力を失うことで、その持続可能性を喪失してしまうのではないのでしょうか。さらに言うならば、稲作文化を基礎にした柳田の祖霊を中心に組み立てられた家の論理は、稲作文化以前の縄文文化にも遡行しうる折口の「マレビト」の次元の上に覆いかぶさってしまっているのではないのでしょうか。

どちらにしろ、このような「先祖の霊」を中心にした伝統的な家の垂直構造だけでなく、「来訪神」によって象徴される産出的自然の訪れによる活性化を必要としたと言えるでしょう。日本の伝統的コミュニティは、「柳田的なもの（家の垂直構造）」と「折口的なもの（自然の自己産出力）」という二つの次元によって構成されていたと言えるでしょう。

このような地域と四季に根ざした祭りのリズムは、地域の固有性に基づいた生活のリズムを作り出し、地域の自然と人間の交渉の基盤をなす循環構造を生み出す重要な契機をなしていたのです。

「かばた」の注ぎ込まれる自己産出する自然からの贈り物である湧水の流れによって活性化され育まれる贈与心性が日々の互惠的コミュニケーションを生み出しつづける限り、自然との互惠的コミュニケーションの象徴である「たなかみさま」も、毎年人々の家々を訪れるでしょうし、それによって活力を得る日吉神社の祭祀もまた途絶えることなく持続していくでしょう。

自己産出する自然との親密な交流を喪失しつつある多くの地域では、そのような互惠的コミュニケーションの流れは枯渇しつつあります。しかしながら、針江では幸運にも「かばた」に湧き上がる清浄な生水^{しょうず}という山からの豊穡な贈り物によって、互惠的なコミュニケーションの流れが循環し、人々の贈与心性を日々活性化し育んできたのです。そのようなコミュニティを結びつける日常的な互惠的コミュニケーションの流れが、今琵琶湖畔地域で「うおじまプロジェクト」などの実践的なコミュニケーションの大きな流れを作り出し、他の琵琶湖畔に波及しようとしているのです。もちろん蘇りつつある琵琶湖の清浄な水の流れは、淀川へと注ぎ込み他の下流域への大切な「贈り物」になっていくでしょう。

(2) 「こと」的關係態としての景観——景観保護とホスピタリティ

① 里山・里海の景観——二つの伝統的建築群保存地域から

本年度は、新たに京都府与謝郡伊根町伊根浦と群馬県吾妻郡六合村赤岩集落を視察することになりました。この二つの地区は、文化庁からの指定をうけた全国に79ヶ所しかない伝統的建造物群保存地区に指定されているだけあって、その景観の美しさは、そこを訪れる人達に、かつての日本の風景の持っていた「懐かしさ」を感じさせます。今回この二つの地域を視察することになったのは、里山と里海の統一的な景観^{ランドスケープ}がいかにして成立しているのかを確認することになりました。

このような伝統的な美しい景観を維持している里山・里海は、序説でも述べたように、人間と自然との相互交渉・相互浸透から作り出された「こと」的關係態にほかなりません。近代的なく主観—客観の二項対立によって自然から切り離されることで優位に立った主体としての人間が、自然を一方向的に操作される客体として扱うのではなく、異質な二つの力、いわば人間と自然の諸力が交流することで相互浸透し、均衡と安定をかたちづかった結果生じた風景なのです。そのような景観が持続するには、人間と自然とがそれぞれの異質な力を相互浸透させ、その諸力を調停することで、持続を可能にする要素を保ちながら循環構造を成り立たせていることに由来しています。そこには異質な諸力を調停し安定させるホスピタリティの原理が存在しているはずです。

自然の自己生産力によって生み出されるあらゆる具体的自然は、決して単純な同一性に

還元されることなく、固有の場を作り上げています。それ故、その固有の自然を基礎にした人々と自然との相互交渉は、その場に根ざした独自の景観を生み出すのです。しかしながら、近代的な二項対立的思考から生み出される人間を優位に置き、そこから切り離された自然を一方向的に操作可能であるとする「主観—客観」の二分法にもとづいた思考は、場の固有性や歴史性を切り捨てた機能主義的なモダンな建築様式や効率を優先する都市計画を推進させました。その結果、どちらか一方が優位するのでない人間と自然の相互交渉から生み出されてきたユニークな景観を失わせていくことになりました。そのような今もお失われつつある里山と里海の景観が孕んでいる諸問題を見ていくことで、新時代のホスピタリティ原理とその技術を考えるためのヒントを探し出していきたいと思います。

② 伊根浦と鮒漁

まず、京都府与謝郡伊根町伊根浦から見てまいりましょう。この伊根浦は、京都府の北にある若狭湾に面した丹後半島の北端に位置します。若狭国定公園に指定されている日本海のリアス式海岸の勇壮な自然美の中にあります。伊根浦の環境は、町の約八割が林野で、耕地が7%で、切り立った裏山を背にして海岸沿いに身を寄せ合うように家々は立ち並んでいる宅地は、ほんの0.7%しかありません。お話によると宅地の多くの部分は、山からすぐ海だったところで、浦の住人がその波打ち際を切り崩し、さらにその場所に運んできた石を海中へと投げ入れることで徐々に押し広げていったそうです。この里海の景観は、気の遠くなるほどの年月をかけた人々の苦心によって作り上げられているのです。

日本海沿岸のリアス式海岸は、多くの場所で伊根浦と同様そこに住み着き漁労を生業としようとする人々に多くの苦心を要求したのです。なかでも伊根浦は、その労苦が強く要求されたようです。つい近頃まで集落をつなぐ道もなく船で行き来していた切り立った浦の人々が苦心しながらもこの場所に住み着いたのは、この湾の漁場としての並外れた豊かさ故でしょう。鮒・鮪・烏賊・鯛を中心^{ぶり まぐろ い か いわし}に魚介類が並外れて恵まれたこの浦は、海運上の難所として知られる経ヶ岬の往来を助ける避難湊あるいは交易港としても機能してきました。その交易の豊かさは、稲作の困難なこの浦一帯に、米を不可欠とする向井家という酒造業を生業にしていた人たちが暮らしてきたことからわかります。



伊根湾・青島

直径約1 Kmの伊根湾は、日出と亀山の二つの岬を先端に湾が大きく口を開いたようになっていますが、その開口部に海の神である蛭子神^{えびす}を祀る社が鎮座する青島が蓋をするように位置しています。湾とその外海は青島によって仕切られており、伊根浦の人々は、湾内を「お間内^{まうち}」その外を「間外^{まそと}」と呼んできました。青島を擁することでできた「お間内」は昔から天然の豊かな漁場をなし、伊根浦の人々は、そこで鰺・鮪・鰹・鰯・烏賊・海豚・鯨などを獲ってきました。

そのような海の幸の中でも伊根浦のコミュニティの豊かさの基礎を担ってきたのは、「伊根はよいこ 後ろは山で、前で鰺とる 鯨とる」という「伊根の投げ節」に唄われる二つの重要な海の幸でした。伊根のシンボルとも言うべきこの二つの海の幸ですが、鯨漁については後で触れますので、まず伊根浦の富の基盤を成してきた鰺漁について述べていきましょう。

成長するにつれてイナダ、ハマチ、マルゴと名前を変える鰺は、本邦では古来から「出世魚」として重宝されてきましたが、その中でも伊根で獲れる「丹後鰺」は最高のものとされ天下の礼物とされてきました。その漁法は「鰺大敷網」が導入される明治38年以前は「鰺刺網」でしたので、技術的に鰺の乱獲にいたることはありませんでした。



この「丹後鰺」の豊富な伊根浦に最初に「鰺運上」という年貢を賦課(課税)したのは高名な戦国大名の細川藤孝でした。江戸時代の宮津藩主京極氏が課した「鰺運上」は、湾内に1000本、湾外分55本というものでした。湾内の賦課が圧倒的である理由は、湾外の漁場が見つかる近世初期以前は、北上して来る鰺が湾内に入って来るところを獲っていたからです。当時、鰺一本が米一斗で取引されていたということですから、1055本は100石を上回る価値を持っていました。

その鰺の回遊によってもたらされる富の豊かさは、藩によって鰺漁の独占を許され、日本三大鰺漁場の一つに数え入れられたことからわかります。鰺だけでなく明治から昭和にかけて全京都府の三分の一の水揚げを記録したといことから伊根湾がもたらす富の豊かさが理解されるでしょう。また伊根湾の富の豊かさは、農地や稲作に向かないこの地域の多くの家々が立派な倉を備えていることから分ります。この鰺を中心にした魚介類は、針江の水とそれによって育まれる稲穂のように、大いなる自己産出する自然の恵みなので

す。

ところで、封建領主の支配が強まることになった近世以降、この伊根に多くの富をもたらす鰯は、その富を巡る魚場の争いや「鰯株」制度という伊根浦独自の制度を生み出すことになりました。「鰯株」とは鰯刺網を使って鰯を捕る権利で、この権利を持たぬ者は鰯を捕ることができませんでした。この鰯株を持つものが「百姓」、持たぬ者を「水呑」と呼んでいました。鰯株は、「百姓株」と同じように検地帳に記載され、領主に対する年貢などの役儀を負担させるために導入されたようです。つまり藩という伊根浦のコミュニティ外部の圧倒的な力によって、そのような制度が導入されたのです。コミュニティを引き裂く社会的諸力は、概してコミュニティの外部から訪れるものです。

この鰯株は、伊根浦三ヶ村で124株存在しており、その一株について一反四畝の田地が付属していました。この鰯株は財産として売買され、その売買と譲渡は原則的に同一村の内に限られました。

有株者は、村の役人や祭りの際の重要な役割につけますが、無株者はそのような役にはつきませんでした。公課や祭りなどの「親方—子方制度」でも、無株者は有株者を親方にし、その親方もより上位の有株者を親方にしていました。また親方が頼母子講たのもしこうなどを組むことによって、子方の無株者の世話などをしていましたが、基本的に子方は親方への服従を要求されていたようです。こうした封建的な村内身分制度とも言うべき鰯株制度は、戦後の民主化に先駆ける昭和15年に解消されることになり、それ以降、伊根浦の民主的な時代が始まることとなります。

③「こと」的關係態としての舟屋

さて伊根浦の景観を一見しただけでも人々の目を引きつけるのは、湾岸の波際に沿って約5 Kmに渡って所狭しと身を寄せ合うように建ち並ぶ「舟屋」の存在でしょう。「船小屋」「船倉」ともよばれる「舟屋」は、もともと木造船を海から引き揚げることで、風雨を避け、腐食の原因となる貝類等の付着物を落とし、さらにはフナクイムシなどによる被害を避けるための建築物です。「舟屋」は、伊根浦だけでなく日本海側の地域に数多く見られ、それぞれの地域によって形態や集合形態が様々です。日本海側に多くみられる理由として、

- ①太平洋側に比べ、日本海側の方が干満の差が小さい
- ②冬場の積雪量が日本海側の方が圧倒的に多く、その被害を避ける
- ③冬場の冬季波浪の激しさによって、漁が出来ないので出稼ぎや陸の仕事に従事するために、長期間保管する必要がある

ということなどが挙げられます。

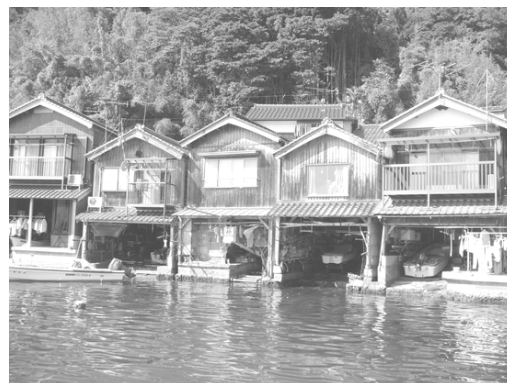
さて伊根浦の舟屋の特徴ですが、それはやはり伊根浦独自の自然に根ざしています。まず、

- ①平地の少なさと湾の背後にある山の傾斜が急であり、海もまた急に深くなっている

②大潮時で50～60センチ、通常時は10～20センチという干満差の
少なさ

③青島が天然の防波堤となっているため「お間内」が穏やかである
こと。このような伊根浦固有の自然の特徴を生かして、舟屋は水際ぎりぎりのところまで
せり出し、湾岸を取り囲みそれを埋め尽くすように建ち並んでいます。

また舟屋や住居を建てる際の木材や基礎石などの建築資材の多くは、身近にある裏山のシイを中心とした豊かな雑林から得てきました。舟屋の素材は裏山の雑林から調達されたもので、柱や土台にシイが、梁にはマツが利用されています。裏山の森の豊かさとその栄養は、同時に湾の海を豊にしてくれました。



伊根町・舟屋

伊根浦の舟屋の形態ですが、基本的に二階建てで、一階が船の格納庫になっており、船を収納しやすくするために若干の傾斜がつけられています。その二階部分は、漁具の置き場兼漁網の干場で、漁具の整備や出漁準備なども行われてきました。特に丹後地方の冬の気候は、「ウラニシ」と呼ばれ、雨や雪によって時雨しぐれることが多いので、11月～2月に中頃までが漁期であった鰯を捕える「麻縄の刺網」が腐るのを防ぐために、一度使用する度に直ぐに干す必要があったのです。そのため昔の舟屋は、藁葺きで、板や土の壁は作らず、わらや古縄を下げた風通しの良い構造になっていたそうです。このような地理的条件や使用する道具などの条件が、伊根浦独特の二階建ての立体的な舟屋の構造を生み出したのです。また舟屋は、魚の調理場・魚の干物の干場、農具・農作物・漬物置き場等、多目的に利用されてきました。

明治13年（1880）から昭和25年（1950）年の鰯景気によって、舟屋の多くが建て替えられ瓦葺二階建てになりました。また昭和6年（1931）から府道伊根港線の拡張工事によって、主屋と舟屋との間に道幅4mの道路が湾沿いに約5Kmほど走ることになり、その道路を挟んで「舟屋と土蔵」が海側、「母屋」が山側になる三つが基本ユニットを成す現在の伊根浦の景観の基本構造が形づくられたのです。



舟屋と母屋間の道路

伊根浦の舟屋の数は、全国に類例のない約230という数に及び「舟屋のメッカ」とも言うべき壮観さを誇っています。その景観の見事さとそのユニークな建築故に、伝統的建築物として主屋・舟屋等が432件、石段などの工作物5件、樹木などの環境物件15件が指定を受け、それらが多くの観光客を引きつけているのです。

④ 鯨漁と漁師たちの共通感覚——漁師達の連帯と生ける自然との共感

伊根浦を考える上で、もう一つ重要なのは鯨漁でしょう。鯨を捕る権利は、高梨・立石・耳鼻・亀山の集落から成る亀島村が独占していました。鯨を捕獲する技は、近世に発達し、「打ち鉾法」や「網捕り法」などの日本捕鯨の伝統を作り上げましたが、伊根浦の鯨漁で特徴的なのは、やはり、蓋をするようにして浮かぶ青島を有する伊根湾の独自の形態を利用している点にあります。

鯨捕りには、漁師達の連帯が不可欠です。まず、鯨がお間内に入ったことが分かると、一斉に漁師達が動き出し、約300メートルの「大間口」と呼ばれる〈青島—高梨間〉を高梨の漁師達を載せた漁船38艘が「小間口」と呼ばれる〈青島—亀島間〉を亀山の漁師達が漁船18艘で網を張り塞ぎます。それぞれの船が、船端を叩いて鯨の嫌う音を出し、湾外に逃げ出さないよう監視します。更に追い込み船38艘が、鯨を「耳鼻の谷」（もしくは黒地、大浦）に追い込み、全長約3mに達する鯨鉾を打ち込みます。鯨鉾は、抜けることがないように工夫された鋸状の先端を持った54cmの鉄製の鉾に、打ち込んだ後外れる仕組みになっている長さ2.4メートルの櫂の柄がついたものでした。その当時の技術では、あらゆる現存する生物の中で最も巨大な身体を持った生命を簡単に断つことは不可能で、容易に捕獲することができませんでした。そのため鉄製の鉾には、約二センチメートルの太さを持った鉾綱がついており、その綱を船につなぐことによって、鯨の身体を自由を奪い、徐々に弱らせていくという手法を用いたのです。

生命の危険を伴う伝統的な日本の鯨漁は、大勢の人々の団結を必要とし、一度の漁で巨大な富を齎すので、それを行う村にとっての一大行事だったのです。亀島村もその例外ではありません。鯨の強靱な生命を断つのは大仕事ですから、多くの場合漁は夜に入っても続きます。そのため女性達は、白米七斗の炊き出しを行って、握り飯を二個ずつ配り、漁船には酒までも振る舞われ、夜には篝火が焚かれ、高針提灯も掲げられました。

捕獲された鯨の入札は、亀島の四地区で行われました。ここでも宮津藩は、「鱒運上」同様に「鯨運上」を課し、落札価格の十分の一を取りたてました。

約271年間（1656年～1927年）で、座頭鯨170頭、長須鯨140頭、蟬鯨40頭などが捕獲されました。小さいのは4m50cmから、最大のものは、21mの長須鯨でした。これらの記録は「亀山区有文書」に記載されていますが、皮・麦・赤・はぐき・筋・えびお・油等別の価格のつくものの目方が記載されており、骨や内臓などの残滓は肥料として使用されており、鯨の身体ほとんどが利用されていました。諸経費を差し引いた純益は、亀島村の有株者の持ち分にしながら分割し配分されることになりました。

鯨の解体は、かつては総代の浜で行われていましたが、後に海の神である蛭子神えびすの祀られる青島で行われました。その青島に「兒鯨塔」「在胎鯨子塔」などと刻銘された三つの鯨の墓が残されています。伝承によれば親鯨がしとめられた際に、子鯨がその傍を離れることがなかったので、漁師達がやむなく殺し、その子鯨を憐れんでその肉を食べるに忍び難く、そのまま葬ったとされます。また「在胎鯨子塔」は、鯨の胎児を葬ったものです。

このような生ける自然との関わりの深い伊根浦の漁師たちの振舞いに、自然を有用な財としてのみ見る経済学的思考や人間と自然とを二項対立的とらえる二分法的思考とは異なる共通感覚が存在していたことが分かります。漁師達は、その獲物にたいして同じ生命として共感し、決して生命ある自然を粗略に扱うことのない共通感覚を持っていたのです。

⑤ 富岡製糸場と日本の近代化

本年度新たに訪れることになった群馬県吾妻郡六合村あかいわの赤岩集落は、現在、「富岡製糸場」を世界遺産にしようとする動きの中で注目されつつあります。赤岩集落は、「桐生市本町1・2丁目建造物群」、「境島村養蚕農家群」「新町紡績所」などと同じく、富岡製糸場を中心とした絹産業遺産群の内に数え入れられ、2007年に暫定世界遺産に指定され注目を浴びているのです。まず、その絹産業遺産群の中心である富岡製糸場のことから触れていきましょう。

そもそも、かつての日本人は、誰ひとりとして世界史の中で重要な意義のある世界遺産の保護などという発想を持つことはなかったでしょうし、その必要がありませんでした。というのも、かつて我が国に「世界史」などという概念は存在していなかったのです。この様な世界史的意義を持つ遺産群を造りだす縁因となったのは1850年頃の東アジア地域の変動に由来しています。1840年の「阿片戦争」1853年の「ペリー提督の来航」1859年の「日本開港」1860年の「英仏連合による北京攻撃」。それらを契機にして開始された「明治維新」へと向かう政治革命の流れ。この1850年を前後にして東アジアと日本は、西欧から生み出された「世界史の秩序（世界システム）」に一举に組み入れられてしまったのです。

明治維新とともに日本は近代国家としての自立の道を歩みだしたわけですが、この近代国家としてようやく立ち上がろうとする青年日本の足腰を支えたのが紡績業であり、それが生み出す綿布や生糸などの衣料工業品でした。「富国強兵・殖産興業」のスローガンのもと、国際的な競争力を持った日本の衣料工業品によって外貨を獲得し、その外貨で重工業を支える原材料や資材を手に入れることで生産力を拡充し、さらには軍備を整え強兵を養うというシステムを作り出すことによって近代国家日本は「近代化の道」をひた走ったのでした。

近代日本を支えた殖産興業のシンボルとも言うべき富岡製糸場は、日本が工業立国として立ち上がろうとする、その第一歩の「記憶」を保持しているのです。富岡製糸場は、1872年（明治5年）尾高惇忠を創立責任者とし、フランス人のヨーロッパの絹織物業

の中心地の一つであったリヨンの生糸問屋のポール・ブリューナーを迎え入れ設立されま
す。

日本政府が生糸に目をつけたのは、当時の世界的な生糸市場における混乱に由来してい
ます。

- ① ヨーロッパでは、蚕の微粒子病が流行によってヨーロッパの養蚕業が壊
滅的な打撃を得ていたこと
- ② 生糸の輸出大国であった大清国（中国）が、国内外の混乱によって生糸
の輸出が困難になったこと

この二つの要因によって日本の生糸に対する需用が高まっていたのです。

もちろん世界的な生糸への需用に合わせるだけの供給は、決して無から生じたわけであり
ません。官営の製糸場が立てられる以前に江戸時代から養蚕を生業にした人々が日本各地
に存在していたのです。彼らが供給の不足する世界市場へと生糸を提供したのですが、そ
の品質にばらつきがあったため、政府は品質向上と技術継承を目的として、その模範を示
す官営工場の設立を目論んだのです。そのようなプロセスの中から富岡製糸場が生まれる
ことになったのです。

富岡製糸場の設計はフランス人のエドモント・オーギュスト・バスチャンの手によるも
のですが、その素材の大部分は近隣の地域で賄われました。そのため骨組みの木材・瓦・
レンガなどは群馬県内で調達され、ガラス・ボルト・鉄サッシなどはフランスから輸入さ
れた和洋折衷の建築物となっています。

近代日本の経済的土台を作った紡績業は、「女工哀史」という言葉でも知られているよう
に、農村部の低廉な女性の労働力によって支えられていました。しかし、その端緒をなす
富岡製糸場では、女性工員を集めるのに苦勞したため政府は良家の子女や士族の娘を全国
各地から集めることになり、彼女たちを宿舎に住ませることになりました。富岡では、
労働環境についても西欧流の労働システムが導入され、平均8時間40分の労働、日曜と
祝祭日やその他の休暇も導入されました。また全国から集めた女性工員を宿舎に住ませ
ることになったので管理を徹底することができましたし、品質向上を目的としていたため
工女の成績などをつけ賃金に反映させることで競争的な労働環境を作り出すことになりま
した。このような富岡製糸場に導入された**科学的に管理・強化された労働過程と《規律一
訓練》**のテクノロジーによって**外部から強制的な規範を女性工員に内面化させることで従
順な主体を生み出そうとする試みは、その後の日本の将来を暗示する一つの理念型であっ
た**といえましょう。

当時の日本では、近代化を推進し帝国主義戦争を戦い抜くための経済システムという基
盤が必要とされていたのです。そのような戦争経済を支えたのが廉価な労働力を提供する
ことになった女性工員達でした。その女性工員達の労苦は、彼女たちの兄弟や恋人たちの
軍装を整え、彼らの戦いの遂行を可能にしたのです。19世紀的な帝国主義を基調とした
国際情勢のただ中を生き抜こうとした「日本近代のはじまり」の一つの痕跡がこの富岡製

糸場に残されているのです。

そしてもう一つ言い添えておかねばならないことがあります。それは「富岡製糸のパラドックス」とよばれるものです。当初の政府の計画では、古くからの養蚕地帯であるため繭玉の確保が容易であることを当てにして富岡の地が選ばれたのですが、皮肉なことに官営富岡製糸場に群馬の繭玉が入ってくることはありませんでした。というのも群馬では民間の養蚕業の強硬な抵抗運動に合ったのです。官営の製糸工場に対抗すべく群馬の民衆達は、独自に民間の製糸技術であった手工業の「座繰^{ざくり}」を改良することで、赤字続きの官営製糸場を尻目に、その繁栄を謳歌することになったのです。

官営工場の設立に対する危機感が、伝統に裏付けられた知恵と独立心に富んだ民衆のしたたかな力を結集させ、国営企業に対抗しそれを凌駕する実践を生み出したのです。ここでは確かに自らの伝統を背負った上で、己の独立を維持しようとした人々の持つ《自己技術》が十全に発揮されたのです。

⑥ 赤岩集落と養蚕農家——村を包摂する〈生死の空間〉とその記憶

ところで群馬県の「富岡製糸場と絹産業遺産群」が世界遺産候補としてユニークなのは、近代日本の礎を担った製糸の「富岡」だけでなく、織物の「桐生」、養蚕の「赤岩、境島」



六合村赤岩地区 ©六合村教育委員会事務局

という三つのシンボルを核とし、官営製糸場とそれに対抗した民衆達の営みの遺産を含めたその全体性をもって一つの世界遺産たろうとしていることです。

この養蚕のシンボルについてですが、ヨーロッパでも当時の日本の三大蚕種生産地として知られ数多くの大型養蚕農家が残っている「境島」が登録されるのと同じく、標高約 80メートルにあり、東西1070メートル、南北930メートル、面積63ヘクタールにすぎない広さの赤岩集落の養蚕農家群が遺産の重要な一角を成しているのは注目すべきです。

その集落の景観についてですが、『日本のシルクロード』の著者である佐滝剛弘氏が言うように文化庁の伝統的建造物保存群の指定を受けているからと言って秋田仙北市角館の武家屋敷群、京都市の産寧坂、我々の訪ねた伊根浦の舟屋群のように、町並みの連続的な美しさや建築群の規模に圧倒されることはないかもしれません。好みの問題もあるのですが佐滝氏の表現を借りれば「町並の連続性の美しさに欠けるし、統一性が取れているわけでもない。ここぞという写真を撮ろうとしても、思わずシャッターを切ってしまうような絶好のビューポイントを見つけるのもむづかしい」（『日本のシルクロード』58～59

頁)ということになるかもしれません。

それに加え佐滝氏は「しかし、何度も通っているうちに、えもいわれぬのどかさに、ほっと一息つける安心感が湧いてくるのを覚える」と書くことを忘れていません。私が思うに、この後者の感慨こそが、**たんなる視覚の「快さ」にのみに還元できないこの地区の伝統の奥深さと豊かさを直観することから立ち昇ってくるのです。**

赤岩集落群は、52戸の家屋が存在し、その内の半数ほどが養蚕農家としての特徴を残しています。水田に恵まれない上州の特徴を赤岩地区も共有していました。その大部分は山林によって占められており、井戸や共同の洗い場はあるが水利に恵まれないため稲作には不向きで、しかも田畑の収穫量に恵まれている土地でもありませんでした。生業を成していくには厳しい条件を持った土地柄だったのです。そのため早くから山間部に桑を植えて蚕を飼うことを生業にしていたようです。米よりも年貢を安く抑え、現金収入を得ることができるという利点が養蚕への道を開いたと言えるでしょう。

江戸時代の検地からみると養蚕が始まる以前の赤岩集落では、山仕事と麻が中心的な生業だったようです。江戸時代の文献資料が乏しいためその間のことは詳しくわかりませんが、明治初頭には既に繭の出荷が行われていたことが記録されています。大正11年の「赤岩区有文書」に32戸が記載されているが、その内の28戸で養蚕が行われ、11戸で麻が作られていたと記録されています。現在の集落の景観の重要な要素となる主屋が建設されつつあるのがまさにこの時期であり、養蚕農家を特徴とする町並の原型はこの頃つくられたようです。

文字通り「蚕を養う」農家が養蚕農家であるわけですが「蚕を育て、繭を育て、繭を出荷する」ことを生業としていました。群馬県の養蚕は、1884年(明治17)に養蚕の安定と繭の品質の向上を目的として創立された民間の高山社という結社と深くかかわっています。この結社は後に私立養蚕学校となり、赤岩集落のある六村に近代養蚕技術を伝えたようです。

では、この集落の景観の主要素となる養蚕農家の建築様式を見ていきましょう。各農家の屋敷地には、主屋・蔵・小屋が建っており、主屋の二階は住居ではなく、繭をとるための生産工場としての機能をもっていました。主屋の二階の構造は、養蚕方法の発展と合わせて形態変化していったようです。江戸後期から明治前期に建てられた家屋は前兜形状の屋根を持ち、明治中期から昭和30年代のものは、切り妻屋根をもつ二階建てであった。後者は、養蚕の床面積が広く高さも増しています。

そうした中でも一際目を引くのが、源頼朝から賜った姓を持つとされる湯本家の主屋です。湯本家は代々医者でその家伝薬の『命宝散』の由来として河童伝説を持っており、蘭学者の高野長英が匿われていたという「長英の間」もあり、珍しいことに土倉づくりの三階建てになっています。湯本家の主屋は、1803年(享和3年)の大火によって建て替えられたもので、壁が土でつくられているのは燃えにくくする工夫であるそうです。このように**伝統的な建築物は「出来事の記憶」も孕んでいるのです。**



各農家の屋敷地には、主屋・蔵・小屋が建っている



湯本家

ところで出来事の記憶を有している建築物は、明治以降に養蚕によって富を得ることがかたちを成していった養蚕農家の佇まいだけではありません。赤岩集落の独特の雰囲気を作り出しているのに欠かせないのは養蚕農家群を山の入り口付近から見守る多くの**宗教施設**やこの地域を守護する**祠**などです。



山の入り口付近から見守る多くの宗教施設

本年度の研究会報告で内山節先生が、柳田國男が描きだした日本の家郷とも言うべき「村」の姿を今もなお残している場所として、この赤岩集落を真っ先に挙げたのも頷けます。赤岩集落は「山一村一谷一川」という傾斜した地形になっているのですが、村から見て上方にある山への入り口に東から「赤岩神社」「鏡学院」「上の観音堂」などの幾つかの宗教施設がたち並び、ほとんどの家の敷地内に「稲荷」が祀ってあります。また山道には山の神や馬頭観音像が建ち並び、赤岩の水源となる河川の山裾に水の神などが祀られています。

かつての日本人の宗教感覚からすると、山の入り口に建ち並ぶ神社や御堂は、個我としての己の生と慾を持て余し「穢れ」を負ってしまった不浄な魂が帰る場所でした。そこを入り口にして山へと帰っていった不浄な魂達が、森の浄化する力を借りて、三十三年の時を経ることで清浄となり名もなき集合霊となると観念されていました。柳田によれば、その「山の神」となった集合霊こそが自然へと返った「先祖の霊」であり、それが「田の神」「水の神」となって子孫たちの住まう村に豊穰をもたらすと考えられていたのです。

この牧歌的風景の中に溶け込んだたくさんの宗教施設こそが、赤岩集落の自然と彼らの生死を結びつける象徴装置でもあったのです。このようにして神社や祠という象徴の痕跡を読み解いていくなれば、内山先生の言うように、この赤岩集落にかつての**日本の村を包**

み込んでいた「生と死の全空間」が存在していることが透けて見えてくるのです。しかしながら帰るべき家郷を失った多くの現代人の目前では、かつて人々を包摂した「生と死の全空間」は消失し、読み解くことのできない判じ絵に散りばめられた謎かけのように、その痕跡だけが佇んでいるのです。このような現代にあって養蚕農家群だけでなく御堂や祠を含めた村の生きている全体性をもって保護しようとするのは、まさに卓見です。

ところで赤岩集落には、生死を包み込んでいたものの痕跡だけでなく、その自然と祖霊によって包み込まれていた生死の調和を破って村の全体性を引き裂いた力の痕跡もまた残されています。それは「鏡学院護摩堂」のすぐ上にある破壊された神社の跡にほかなりません。

かつて、赤岩集落には、「諏訪神社」「熊野神社」「飯綱神社」「稲荷神社」の五社が存在していました。1908年（明治41年）に、それらの五つの神社が、他の三つの神社を加えて現在の村社である「赤岩神社（旧飯綱神社）」に合祀されてしまったのです。それ以前は諏訪神社が村社として扱われていたのですが、どうやら「いずなさん」のお宮が美しくかつ景勝の地にあり、そこで行われる「赤岩のいずなさんのお祭り」も近隣でも評判が高かったそうで、そのような諸点を考慮して旧飯綱神社の境内を引き継いで「赤岩神社」が設立されたのです。



赤岩神社

明治の昔に合祀によって破壊された諏訪神社の痕跡が、日本の多くの里山を襲うことになる悲劇を垣間見せてくれます。この無残にも破壊された諏訪神社の跡もまた「富岡製糸場」と同じように「近代日本のはじまり」を示す重要な痕跡の一つなのです。

では次に明治の国家が目論んだ神社合祀という破壊運動に対して強い危機感を持ってたった一人で立ち上がった南方熊楠という人物の現代でもその意義を失うことのない先駆的な闘いを見ていくことから景観が孕む重要な問題について考えてみましょう。

⑦ 反神社合祀運動と景観保護の意義——南方熊楠の闘いから見えてくるもの

『十二支考』の著作で知られる南方熊楠は、柳田國男・折口信夫と並び称される日本民俗学の創成期を代表する民俗学者であるとともに当時のヨーロッパの知識人を向こうに回しても決して引けを取ることのない高名な粘菌学者、西欧の科学知と東洋的な知の違いについて思索した第一級の思想家でもありました。仲違いをした後にさえ碩学柳田國男をして「七十何の一生のほとんど全部が、普通のなし得ないことのみをもって構成されている。私などはこれを日本人の可能性の極限かとも思い、また時としてはさらにそれよりもなお向こうかと思うことさえある」（柳田國男「ささやかなる昔」『柳田國夫全集』第31巻、487頁）と言わしめたほどの規格外の人物です。常人の枠をつきやぶった南方は人知れ

ず複数の闘いの中にあっただとは思いますが、ここでは合祀反対運動の意図から、彼の先駆的な闘いの一側面について見ていくことで「里山的なもの」を解体へと導いたものの正体について考えていきましょう。

赤岩集落の合祀に遡ること2年の1906年（明治39年）に「神社寺院仏堂合併跡地ノ譲与ニ関スル件」という勅令が出されました。小さな村々を解体する町村合併政策と連動したこの勅令は、その村々に根付いた信仰のかたちを表現する神社などの施設を解体・統合することで、一町村単位での祭祀のまとまりを作り出し、さらにはそのまとまりを国家神道の体系に組み込むことを目的としました。あらゆる国民国家システムに、それまでコミュニティ毎にバラバラだった民衆の意識を統合された一つの国民意識へと転換させるという課題が突き付けられました。明治政府にとってその課題に応える方策の一つが「神社合祀」政策だったのです。

また、この政策は、取り壊された神社に関連する共有地について古来から存在してきた村落の伝統的な「入会権」や「入会林野」など権利を剥脱し、多くの共有地を国有地に転換することも目指していました。当時の政府は、日露戦争の遂行による戦費の増大による財政破綻という難局を乗り切るべく、古来からのタブー・システムである**象徴秩序**によって**聖別されたカミの宿る森林**を、たんなる**貨幣価値に還元された木材**へと一挙に転じることで巨大な富を引き出し、新町村の財源不足を賄おうとしたのです。しかし、この政策は、**民衆達の生活に必要不可欠だった入会地から取れる堆肥・薪炭材・用材・落枝・山菜、茸などの食料を彼らから奪い、その<生活の持続可能性>を損なうものでもありました。**

当時、和歌山県の田辺市に居を構えていた南方は、糸田猿神社祠（日吉神社）合祀事件をきっかけにして、1909年（明治42年）9月に地元の新聞（牟婁新報）に最初の抗議文を掲載し、合祀令を廃止へ追い込む反対運動の火ぶたを切ることになりました。その一連の闘いの中でも、南方の思想が最も簡潔に箇条書きで表現された植物学者白井光太郎宛の書簡の内容を検討することで、この反対運動を支えた南方の思想を見ていきましょう。

1. 神社合祀で敬神思想を高めたりとは、政府当局が地方官吏の書状に瞞されおるのいたりなり。
2. 神社合祀は人民の和融を妨ぐ。
3. 合祀は地方を衰微せしむ。
4. 神社合祀は庶民の慰安を奪い、人情を薄し、風俗を害することおびただし。
5. 神社合祀は愛国心を損ずることおびただし
6. 合祀は土地の治安と利益に大害あり。
7. 神社合祀は史跡と古伝を滅却す。
8. 合祀は天然風景と天然記念物を亡滅する。

1～5) :

氏神を祀る神社というものは、土地固有の贈与する自然の自己産出力とそれと結びついた先祖達の営みを表現する象徴装置とっていいでしょう。その象徴装置を解体することは、生と死を包み込んだ家郷という時・空間を解体することに等しいのです。その象徴を破壊することは、それまで保たれていたタブーの体系をも破壊してしまい、村落に倫理的退廃を招き入れます。また、神社を中心にしたコミュニティの「祭り」のリズムを解体することは、コミュニティの連帯の在りようを弱体化させることになり、鎮守の森の浄化する力やそれに対する畏敬の念をも喪失させてしまいます。さらに、国民という社会統合の次元を強化するために無数の神社を破壊することは、かえって庶民の土地への愛着を喪失させ、愛国心の芽生える土壌を喪失させることに等しいと南方は考えたのです。

6～8) :

神社の合祀は、自然と人間との相互交渉と相互浸透から生じる景観^{ランドスケープ}を解体し、それまで維持されてきた生態学的バランスを崩壊させることで、地域の持続可能性をも喪失させかねません。さらに、安易な神社の破壊は、そこに保存されている重要な史跡や村々に伝わってきた口伝などの伝承を消失させ、後の民俗学的探求を困難にさせてしまいます。また、タブーによって守られた神社とともに保存されてきた生態系が解体することで、そこを棲み処にしていた様々な珍しい動植物の生存の場を奪うことになるのです。

このような南方の主張は、「ホスピタリティとは何か」についての重要な要素を指し示しています。南方は、その先駆的なエコロジ的思考によって、粘菌学者として自ら貴重な研究対象を育む自然とその生態系の保護の重要性を訴えるだけでなく、土地固有の景観^{ランドスケープ}やそれを守ってきた倫理が崩壊することによって、そこから生じる愛郷心によって維持される家郷としてのコミュニティの存立自体が危機に陥ることを訴えかけているのです。

生きられた景観とは、自然の自己産出力と結びついた持続可能な「こと」的關係態なのであり、自然と人間の相互浸透・あるいはタブーによる天然自然の保全（過剰に手を入れてはいけないという「こと」的關係）によって維持されていることです。こうした南方の表現には、一方的に人間を優位におき、自然を支配する二項対立的な思考など一切存在していないことがわかります。

こうやってみると神社や祠という象徴装置は、自然と人間が相互浸透したコト的關係態の重要な結節点を成していたと言えるでしょう。それらの象徴装置を守ることが、生態学的均衡を維持し、さらにはコミュニティの持続可能性を担保することにもつながっていることを南方は見抜いていたのです。

実際に南方の粘り強い反対運動は、新聞というメディアを利用した世論の喚起、国会議員や内外の学术界への直接的な働きかけ等によって、多くの賛同者を得ることになり、ついに1921年（大正10年）に合祀令を廃止に追い込みました。

しかし、合祀令の廃止にもかかわらず、南方がその運動によって保存しようとしたものは、堰をきったような国家行政と資本主義経済という二つの力の奔流によって押し流され

てしまいます。合祀令と同年に起工された地方の道路建設は、道路工事の名のもとに巨額の補助費を新市町村に投入することによって人々を資本主義経済システムの内に取り込んでいくことになりました。また神社の外に広がっていた日本中の入会林野は、かつての伝統によって育まれた畏敬の眼差しではなく、タブーを喪失した商品経済特有の眼差しによって聖性を喪失したたんなる財へと転化されることで伐採・植林され、止めどのない過植化が生じ地域固有の村落の景観を破壊しました。そして、多くの日本の海岸線もまた土木工事によって埋め立てられることになり里海の景観もまた破壊されたのです。南方が田辺一の絶景と称賛した磯間の日吉神社と神子浜の神楽神社の間にあった奇橋岩を擁した渚もついには埋め立てられ、その雄姿を二度と見せることはありません。

もう一点指摘しておかねばならないことは、かつて入会林野であった神林が過剰に保護されることで人の手から離れ、かえって富栄養化が進みその森林を荒廃させる結果となってしまったことです。

このように南方の闘いの帰結を見ると、近代という時・空間を席卷する国家行政と資本主義市場経済という二つの巨大な力によって、人間と自然との交流を適度かつ精妙なバランスで保っていた「里山的なもの」が日本の多くの場所で押し流されていったことが分かります。生きられた景観の保護は、人間と自然の相互浸透が生じる中間領域を調停する「里山的なもの」の存在によって持続可能性を得ない限り困難なのです。

⑧ システムの拡大とコミュニティの解体

近代以前の「市（市場）」は、「境界性」「聖性」「祝祭性」という三つの特徴を持っていました。まず「境界性」ですが、市は、共同体の支配の及ばない、言わば権力の及ばない「はずれ」や「境」、つまり無主地とみなされていた浜辺・河原・墓地・波打ち際などでした。次に市は「聖性」を帯びた場所と時を選んで行われ、そこでは「市場平和」の観念が支配していました。ヨーロッパの古い市は週に一度教会で行なわれ、その週市が発達することで成立した年市や大市などは、特定の聖人の祝日（例えば聖バーソロミューの大市、聖ドニの大市）にあたり、教会の鐘の音の合図が市の開催を告げました。ドイツ語の「年市」を意味する“Messe”がミサに由来していることなどに、その名残を留めています。日本の近世の多くの湊などの商業地域も「市場平和」の観念に支配されており、市場の外で生じた係争を市場の内側に持ち込むことを禁止していたことを網野善彦は『無縁・公界・楽』の中で指摘しています。そして、三つ目の「祝祭性」ですが、市は多くの場合、「祭り」の場であり、娯楽性にあふれており、珍奇な品や大道芸、歌・踊り、飽食、雑踏、異邦人などに特徴づけられる「ハレ」の空間でもありました。

このように日常から切り離された市の時・空間は、コミュニティによって巧妙に管理され、その内部に浸透しないよう工夫されていたのです。例えば、貨幣が発生して間もなく東地中海世界の覇権を握ることになった都市国家アテネは、他のコミュニティとの交易を市外の「貿易港」で執り行い、さらには現在の地域通貨のようにコミュニティ内部に流通

させる貨幣と他のコミュニティとの遣り取りをする貨幣とを二重化させ、コミュニティの内部に外部経済の影響力が直接的に波及しないよう工夫していました。またポランニーが研究した18世紀のアフリカのダホメ王国もまた「貿易港」を通じてヨーロッパの商人達と交流し、外部との文化的接触や財の流通をコミュニティの内部に影響させないように配慮していたのです。江戸時代の長崎に設けられた出島もそのような「貿易港」の一つに数え入れられるでしょう。他にもユダヤ教徒は、道徳を「対外道徳」と「対内道徳」に二重化させ、キリスト教徒などの異教徒からは利子をとってもよいが、同朋のユダヤ人から利子をとることを禁じていました。

こうやってみると前近代的な社会では、ポランニーの言うように「社会に経済が埋め込まれていた」のです。それはまさにコミュニティの自律性を保ちつつ外部の異質な諸力を調停し迎え入れようとするホスピタリティ原理の現われにほかなりません。

我々が訪れることになった伊根浦の「道の駅」と赤岩集落の「ふれあいの家」などの施設は、そのようなホスピタリティ原理の現代的な蘇りと言えるでしょう。伊根浦の「道の駅」は、伊根町漁業共同組合によって運営され、多くの観光客を迎え入れています。コミュニティの生活とその景観を乱さぬよう、巧妙にその周辺域にあつて伊根浦を一望できる見晴らしの良い高台に建設されていました。同様に赤岩集落で観光客を迎え入れることになる「ふれあいの家」もまた、集落の景観と生活を損なわぬよう集落の入り口付近に建てられ、集落の人々によって共同管理されていました。



伊根町「舟屋の里公園」(道の駅)◎伊根町町役場



赤岩地区「ふれあいの家」

それらのコミュニティの内と外とを結ぶ《緩衝地帯》の存在は、コミュニティの自律性を守ろうとする人々の《自己技術》の現れであり、それによって景観の統一性が守られてきたのです。

このようにコミュニティの外部で展開されていた市の時・空間を、例外的にコミュニティの内部に引き入れ、人々の共同性の基本原理に据えたのが近代西欧社会にほかなりません。その際、重要な役割を果たしたのが、慢性的な戦乱に明け暮れた西欧の封建制社会でした。封建領主達は、市場から得られる富に着目し、市場を保護するとともに税をかけることでその力を蓄えました。そのうちの幾つかが絶対君主制国家へと発展することで、西

欧近代の枠組みが徐々に準備されていったのです。そして、ついにアダム・スミスが『国富論』（1776年）の中で富は貿易で得られる金銀などの「財貨」ではなく、市場で取引される消費財や生産財などの「フロー」であることを論理的に証明しました。スミスによる証明は、間接的に諸国間の慢性的な戦争状態に勝ち抜くための方法が生産的労働を増大させることで分業を推し進め、それによって市場を拡大せしめることにあることを示したのです。こうやって戦乱の最中にあった西欧諸国において「**国民経済（国内市場）**」を**育み拡大することこそが主要な関心事**となっていき、**国家と市場の発展が弁証法的に結びつく**ことになったのです。

こうやってみると弁証法的に結びついた「**国家行政**」と「**市場経済（資本主義経済）**」という二つの圧倒的な力こそが、近代化を推進する**両輪**にほかならず、その巨大な車輪の回転がローラー式に旧来のコミュニティを解体し、人々を均質な国民へと形成し、さらには**拡大再生産する市場へと結びつけていった**ことがわかるでしょう。

このような近代の基調をなす社会化の流れを一言で言うならば「**システム（国家行政・資本主義経済）による生活世界の侵食**」（ハーバマス）ということになるでしょう。目的合理的な行為領域である国家行政と資本主義経済によって、合意に基づいたコミュニケーションの領域である「生活世界」が侵害されるということです。ハーバマスは、この「生活世界」を基本的に言語コミュニケーションの領域として捉え、討議倫理に基づいた「合意」を尊重する民主化過程にあるとします。我々の探求するホスピタリティ原理からするならば、ハーバマスの「生活世界」概念を身体論的かつ生態学的に押し広げ、脱人間中心主義的なものに鍛え上げる必要があるでしょうし、それに加え贈与や互恵的コミュニケーションをその重要な構成要素とみなさねばなりません。また同様に言語コミュニケーションを特権化する「公共圏」概念の抽象性・普遍性も問い直さなければなりません。このようなハーバマスの社会理論の問題点の検証は本論の主題ではありませんので、これまでにしておきましょう。

いずれにしろ、システムの目的合理的な行為領域の拡大は、それまでの互恵的に結びついていた伝統的コミュニティを解体し、情動的かつ全人格的な人々の関係を、機能的で部分的な関係へと置き換えていくのです。例えば、貨幣による結びつきは、その等価交換の効果によって、贈与によって生じ、当事者たちを感情的に結びつけていた「**感謝の義務・負い目の感情**」を払拭することで、互恵的なコミュニケーションの流れを、たんなる目的合理的な機能的行為の連なりへと置き換えてしまいます。つまり「お前は何者か」という全人格的な問いは消失し、「お前は幾ら払うか」「お前は何かができるか」を要求する機能的関係が社会統合を支える基盤になってしまうのです。このような性質を持つ貨幣の支払のリズムは、自然の循環構造と結びついたコミュニティの互恵的な循環構造を寸断してしまいます。貨幣が結び付ける非情動的で機能的な財の流れは、自然の循環プロセスから離脱した一方向的に流れ去る時間意識を生成させ「**進歩する時間**」を成立させるとともに、人々を自然のリズムから相対的に切り離された商品世界へと依存させていくのです。

このように見ていくと、景観保護の重要性も際立ってきます。生きた統一性を持った
ランドスケープ
景観は、地域固有の自然と人間活動という異質な諸力が交流する中間領域で、それらの力を調停するホスピタリティ原理が機能することによって生み出されたものです。それらの統一性を帯びた伝統的な景観は、人間と自然との相互交渉・相互浸透の中から様々な「象徴」を生み出し、その秩序を組上げることによって維持されてきたのです。そのような景観を保護することは、かつて機能していたホスピタリティ原理やその技術を保存した「記憶装置」を保護することでもあるのです。そのような失われつつある重要な「記憶」を保持することは、将来においてますます重要性を帯びてくるはずです。

(3) むすび——「里山的なもの」の衰退と死生観の厚みの解消

最後にもう一度、京都府与謝郡伊根町伊根浦に戻ってみましょう。伊根浦は、1907年（明治40年）に始まる鰯株制度撤廃運動が、村落の連帯によって1940年（昭和15年）に実を結び、300年間続いた身分制を一早く解消し、村落レベルでの民主主義を実現しました。実は、その民主主義の実現にテクノロジーの進歩が一役買っていたことを見逃してはなりません。

明治期の富岡製糸場を軸にした紡績産業の発展が、魚網を麻から綿糸へと改良させ、更には、明治26年に宮崎県の日向市の日高亀一親子が開発した当時最新のテクノロジーであった日高式大敷網を完成させました。伊根浦の人々は、そのテクノロジーを1905年（明治38年）に導入することになります。

日高式大敷網は、それまで刺網で捕れた一年分の鰯を、一網で捕ってしまうほどの威力を持っていました。それまでの刺網では、少ない年で数百本、最高の年でも1500本の水揚げだったのに、一挙に十万本前後の鰯の水揚げが可能になったのです。この巨大な富を前にして、伊根浦の身分制度の矛盾が露になります。漁で得る富の非対称的な配分はもはや彼らの共通感覚では許容し得ぬものになってしまったのです。無株者達の運動は、結果的に30年の時をかけて、伊根浦漁業協同組合の組合員による大敷網の共同所有を実現し、組合員の平等を達成することになります。ここでは日高式大敷網というテクノロジーがもたらした巨大な富を巡る有株者と無株者の不和を、村民の連帯と粘り強い交渉によって打破し、戦前に唯一と言える村内レベルでの民主主義的改革を成し遂げることになったのです。この戦前に民主主義的改革を成し遂げた連帯の基礎にあったものは、恐らく、約300年に渡る鯨漁で培ってきた伊根浦の人々の粘り強い共同作業によって育まれた互恵的コミュニケーションの流れと、それによって養われた贈与心性にあったのではないのでしょうか。

しかしながら、昭和30年以降になると、日本中の沖合で巻網漁船団によるいわしやきばの乱獲が始まり、鰯の餌となる鰯や鯖の子が減少してしまい、鰯の水揚げが極端に落ち込んでしまいます。そうすると伊根浦の大敷網もその活躍の場を失い、大漁に湧き立った喧噪も失われていきました。そして、伊根浦の漁師たちは、1954年（昭和29年）から「伊

根丸」(134トン)を中心にした巻網船団を組み、北海道の小樽に出漁することにもなりました。しかしながら、この漁船団による北方遠隔漁場への出漁も1993年(平成5年)を最後に、2001年(平成13年)に廃止されてしまいました。

利潤の追求をモットーとする企業組織は、「**創造的破壊(イノベーション)**」(シュンペータ)を生じせしめることによって、常に変動過程にある資本主義市場経済を拡大・深化させてきました。裏を返せば、現在のテクノロジーや労働の在り方を不断に過去へと追いやることによって資本主義市場経済はその命脈を保ってきたのです。**不確定で新しい未来を招来することは、資本主義市場経済の本性に関わっています。**明治期の紡績業の興隆とともに発展した養蚕業もまた、この資本主義市場経済の本性に従い昭和30年以降衰退の一途をたどり、赤岩集落もまたその運命をともにすることになりました。



東京都庁第一本庁舎

ここで現在の日本の「**都市の景観**」に目を転じてみましょう。幾つかの建築物や風景を思い起こしてください。例えば、今もなお物議を醸しているJR京都駅ビル、パリのノートルダム大聖堂を模した東京都庁第一本庁舎、六本木ヒルズ、あるいはフランスのクーベルタン鑄造所で製造された自由の女神像が見下ろすお台場の景観などを考えてみましょう。これらの現代的な建築物や景観は、もはや自己贈与する自然との繋がりを喪失した別の土壌から糧を得ていることが分かります。それらは**場所の固有性と本質的に関係のないデザインによって設計されている**のです。こうした都市の景観は、**融通無碍な商品世界から紡ぎだされた引用の織物**であり、そこには自己産出する自然と結び

ついた生きた**統一性が存在しない**ことを雄弁に物語っています。**貨幣という個人主義的な心性を育むメディアによって、都市の景観もまたそれに相応しいものになった**のです。

次に「**郊外の景観**」に目を移してみましょう。日本中に張り巡らされた道路網と乗用車の普及によって交通の便は格段に整備されることになりました。さらに1972年に1000万台を超えた乗用車の台数は、2007年には6018万台に達しました。この30年間で日本は巨大な車社会に変貌を遂げました。しかしながら、その交通の便利さと膨大な乗用車の数は、大都市の郊外に多くのニュータウンを成立させ、反対に地方都市や村落の生活の場を解体することによって、その「**郊外化**」を進行させることになり買うことになりました。衰退する地域に根ざした「**生業**」から離れていった人々の多くは、舗装された道路を自家用車に乗って、都市部や他の地域の「**仕事**」先に就業することになりました。かつてのコミュニティの循環構造の中に位置づけられていた「**生業**」と異なり、それらの「**仕事**」の多くは、代替可能なものであり、しかも際限のない競争や技術革新に晒され、遠からぬ将来に淘汰・更新される運命にあります。**コミュニティから切り離された人間の**

労働は、聖性を喪失した自然と同様、消費され使い捨てられる財に変わったのです。新自由主義的政策の一環として1999年に改正された「労働者派遣法」は、その傾向に一層拍車をかけました。

また、1974年に施行された「大規模小売店舗法（大店法）」は、大型店の出店の際に、周辺の中小商店を保護するために店舗面積や開店・閉店時間や営業日数に対し規制するもので、大型店舗と商店街の共存共栄を図る目的で導入されました。しかしながら、自由競争を信奉する新自由主義的な政策の下、1992年以降の改正でその規制が緩められ、コミュニティの内部と外部とが交渉する中間領域をかたちづくっていた地域の代表者や学識経験者などをメンバーとする「商業活動調整協議会制度」も廃止されることになりました。その結果、日本全国の郊外にある道路沿いの田園や山間部が開発され、そこに巨大な量販店や娯楽施設が乱立し、地方の人々の消費の場の中心地を、かつてコミュニティの一角を担った商店街ではなく、その郊外へと転換していったのです。その結果、地方都市のコミュニケーションの場でもあった多くの商店街は、大資本との競争に敗れシャッター街へと変貌してしまっただけです。その弊害が如実に表れたこともあって、機能を失った大店法は2000年に廃止され、新たな規制の枠組みである「大規模小売店舗立地法（大店立地法）」へと引き継がれることになりましたが、時すでに遅く地方のコミュニティは、労働だけでなく消費の場面においても大きな痛手を負ってしまいました。

「新しさ」によって過去の歴史を根こそぎにする本性を持つ資本主義市場経済が生み出す都市部の景観はモザイク状に日々刻々と変化していくと同時に、その郊外に乱立する巨大な量販店や娯楽施設と地方都市のシャッター街を生み出し、日本の全国各地で均質化ない個性のない景観を生み出しているのです。また、高度化したバーチャルなメディア空間へと接続することになった人々の感性はフェティッシュな商品の運動を彩る煌びやかなイメージの奔流によって刺激され、その結果、人々の共通感覚もまた、日々書き換えられているのです。

このような商品世界のリズムによって作り出される景観や人々の心象風景の内側に、伝統的なコミュニティを優しく包み込んだ「生死の全体性を帯びた空間」などは存在しません。かつて、不浄な魂を優しく受け入れた山々を神聖視する観念は、既に弱体化してしまいました。大都市に乱立するビル群、衰退する地方都市の風景、郊外の均質化してゆく風景の中に、魂の安らう場所があるのでしょうか。しかしながら、こうした生きた統一性を喪失した景観は、規制のない自由主義的な資本主義市場経済が招来した現実であり、かつて自己産出する自然を含めた互恵的なコミュニケーションの流れによって育まれた連帯や伝統が喪失しつつあることを明かしています。自己産出する自然から切り離された商品世界が生み出す風景は、近代化を推進してきた日本列島の現時点での帰結なのです。レヴィ＝ストロースはこう言っています。

「人間を世界の他のものから切り離したことで、西洋の人間主義はそれを保護すべき緩衝地帯を奪ってしまったのです。自分自身の力の限界を認識しなくなったときから、人間は

自分自身を破壊するようになるのです。強制収容所をご覧ください。また別の平面では、環境汚染があります。これは強制収容所ほど目にはつきませんが、しかし人類全体に悲劇的結末をもたらすものです」(レヴィ＝ストロース／エリボン『遠近の回想』291頁)

聖なる象徴を喪失し、他のものから切り離された**二項対立的な人間中心主義**が支配的になると、ミヒャエル・エンデが言うように「たのしいお祭りであり、厳粛な祭典であれ、本当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」(ミヒャエル・エンデ『モモ』93頁)になってしまうのです。自己産出的な自然と結びついた地域のコミュニティによって担われた「祭り」の時空間は、もはや稀なものになってしまったのです。「祭り」とは自己産出する自然、あるいは死者である先祖の霊と生者とがコミュニケーションする「ハレ」の時空間でした。2000年に亡くなられた民俗学者の宮田登氏がある講演で述べられていたように「変えてもいい部分があつて、変えてはならないものが一方にもある。その部分をきちんと学問的に次の世代に伝える必要がある、ということが村おこしというものに連なっていく。つまり祭りというものはなくなつてはならないものであり、これはいかなる民族であろうと祭りを失つたならば人間でなくなつてしまう」(宮田登『靈魂の民俗学』97頁)のです。

世界の他のものとのつながりを断たれつつある我々の穢れゆく魂は、自らを優しく包み込んできた自然と家郷を失つてしまいました。自らを浄化する場所を見失ひ、集合霊となることもなく、子孫たちを見守る術もない魂達はどこにいくのでしょうか。あるいは死に場所を失つた生者達は、その生をどのように位置づけ全うすればよいのでしょうか。伝統的な「里山的なもの」の崩壊は、そのような課題を死者と生者に突き付けるのです。今もなお日本列島に住まう現代人の内に伝統的な宗教心がどこかで連続性を保っているのであれば、内山節先生が上野村で感じそこに住み着いたように、誰もが潜在的に身体や心の奥深くで「死んでもいい場所」を探しているのではないのでしょうか。そのような人々がたどり着く場所の一つがホスピスにほかなりません。

末期患者を受け入れている「花の谷クリニック」(千葉県南房総市千倉町)の院長の伊藤真美さんは、ホスピスを訪れる人々がその死を受容するのではなく、本当のところでは、生きる望みを捨てていないことを指摘し、その患者のそれまでの生活を維持し支えることをホスピスケアだといっておられました。それは一つの真実でしょう。

また日赤病院のホスピスの緩和治療で音楽療法をなさっている那須弓子さんは、死の間近にある多くの人々と交流をし、その死を看取とられてこられました。那須さんの表現によれば、その患者のほとんどが身体や心を強張らせており、その奥にある魂の深い部分とコミュニケーションできない状態にあるそうです。そのような強張った状態にある全ての患者の言葉がメッセージであり、強張りをほだき魂とコミュニケーションを果たすことを要求していると那須さんは直観されておりました。音楽が時に彼・彼女らの身体や心の強張りをほだきその魂の深部へとコミュニケーションする回路を開く触媒になった瞬間を、那須さんは何度も見届けられておられました。真のホスピタリティへと続く道は、このような強張った

身体や心をほぐすことで紡ぎだされる、震える魂の深底からの語りによって開かれていくのではないのでしょうか。ホスピタリティを基礎的原理とした持続可能な循環型社会へ転換する方途を導き出すために、我々は、まつろわぬ魂達の言葉にならぬ「内なる声」を拾い上げ、無限の苦痛の物語を語らせ、その物語を注意深く丹念に聞き取る必要があるのです。

Ⅳ ホスピタリティを体現する持続型社会モデルの構築に向けた現時点における提言

本報告書においては、ホスピタリティ概念の原理的かつ普遍的な解明が主眼におかれています。その内容は、2006年度報告書において掲げられたホスピタリティ概念の立体的・複合的な解明のための作業仮説（Ⅱ－2参照）を前提としつつ、ホスピタリティ研究の理論面におけるより一層の深化を目指したⅡ－1「序説」およびⅡ－2－（2）「理論的作業仮説の補足」の箇所において中心的に展開されています。まず「序説」では、人間を徹底的に収奪し「もの」化してゆく近代社会の諸要素・諸ファクターが分析された上で、個人における身体・感覚および「里山」に象徴される、そうした「もの」化への抵抗要素としての「中間領域」のあり方についての考察が行われました。その上で、2006年度の作業仮説に基づく事例検証を行い、その過程で見えてきた新たな作業仮説の必要性に基づいて、「資本」「労働」「自己技術」「贈与（感覚）」という4つの作業仮説が新たに提示されます。「資本」と「労働」は、近代社会のあり方を決定づけている基本原理を内側から組み替えてゆくための作業仮説として、「自己技術」「贈与」は、そうした組み替えを促す原理的・実践的契機の解明のための作業仮説として、それぞれ提起されています。その上で、これらの作業仮説を含む方法的視点からの事例検証が詳細に展開されます。

以上のような報告書の展開を踏まえて、ここで現時点での提言の内容をまとめておきたいと思います。提言の中心的な考え方は、資本制システム（市場経済）が圧倒的な支配力をもった現在の社会のなかでは、ホスピタリティ原理を体現する持続型社会のモデルを一挙に実現することには相当の困難が伴うこと、したがってホスピタリティ原理を徐々に、そしてゆるやかに社会全体へと浸透させてゆくための戦略が求められること、そしてその戦略の中心となるのは、社会内部にホスピタリティ原理の実現のための根拠地・障地となりうるようなコミュニティや場を様々な形で部分的に形成してゆく試みと、そうしたコミュニティや場が上手に外部の市場支配型の社会とつきあってゆくための智慧を生み出すこととであります。

具体的にいうと、コミュニティの自立性・自律性を保証しつつ、外部の市場メカニズムとつきあってゆくための一種の緩衝地帯となる中間領域を、コミュニティや場と市場社会のあいだに形成するということが今求められています。この中間領域は、コミュニティの内部の自律的な生産活動や生活様態と、市場メカニズムが直接ぶつかりあうことなく、同時にコミュニティが決して閉じられた内部性に陥ることなく開かれた、つまりオープンな形で外部の市場社会とつきあうことが出来るような関係性が形成される場となります。それは、奥山の自然と村落・集落の社会生活の中間にあって、その二つの対蹠的な領域をうまく関係づけ緩衝地帯として機能してきた「人為的な自然」としての里山の役割・働きと本質的に類似していると考えられるので、私たちはそれを「里山的なもの」と呼ぶことにしました（序説参照）。今私たちの社会に求められているのは、この「里山的なもの」をコ

コミュニティの内部とその外部にある市場社会の中間領域として形成し、それによってコミュニティの自律性と、市場社会との自律性を侵さない上手なつきあい・関係のあり方をともに可能にする生産－流通－消費サイクルを作り上げることだと思います。

■その1. コミュニティの自律性と場所の力の回復

● 自律性

この課題を実現するための条件としてまず第一に挙げられるのは、コミュニティの内部が外部の市場社会に全面的にのみこまれないための自律性の強度を獲得することです。具体的にいえばコミュニティ自体が一個の「資本」となりうるシステムを形成することです。もちろんそれは貨幣資本ではありません。コミュニティが蓄積してきた人・自然・生活文化・生活技術・様々な関係性などの「資源」とする資本です。ヒト資本、あるいは場所資本と呼んでもよいかもしれません。これを資本と呼ぶのは、それが生産活動と結びつかなければ有効性をもたないからです。つまりコミュニティの自律性の強度が生産活動に結実しうるような回路を私たちは資本と呼ぶのです。すでに報告書にも書いたようにそれは、「株仲間」や「惣」と呼ばれたような村落内の伝統的な協同生産組織・同業組合に比定しうるだろうし、近代以降の歴史では生産協同組合と似た形になるだろうと思います。最終的にはこの問題は、Ⅱ－2－（2）－①で言及した資本そのものの全面的な組み替えという課題につながってゆきます。なお一言付言しておけば、こうしたコミュニティのあり方は、本提言においては主に「地方・地域」における場所性やそこにおける実践を踏まえた形で言及されておりますが、それは現在の状況においてはそうした「地方・地域」の方が相対的にコミュニティの自律性の条件がより多く残存しているからであり、決して「地方・地域」を実体的に理想モデルとして提示しようとしているわけではありません。最終的にはそうしたコミュニティの自律性が資本制システムの最も主要な稼働の場としての都市部においても形成・確立されなければなりません。

● 主体の転換

第二に挙げられるのは、そこへと参加するコミュニティの主体の転換です。今こうした試みを始めようとするとき、最大の障害になるのはおそらく主体へと内在化された貨幣資本および市場の論理であり倫理だろうと思います。倫理という言い方が変であれば、価値意識といってもかまいません。出来るだけたくさん儲けて自分の私有財産（所有）を増やす、そのためにはあくせく貨幣資本に隷属する労働に従事する事も厭わないという価値意識です。こうした価値意識に支配された主体は自らがコミュニティにおける資本になることは決してありません。したがってこうした主体をいかに転換させるかが大きな課題になります。そこで本報告書が挙げているのが、五感の組み替えや声の回帰といった一見本報告書のテーマから遠いように感じられる課題（序説参照）です。しかしこれらの課題はじつは、資本制システムによって抑圧され見えなくされてしまっている主体のもっとも深奥

に潜在する力の解放をどのように図るのかという課題と対応しております。こうしたレベルから主体を組み替えてそれぞれの主体に潜在する力を解放してゆくことが、コミュニティの自律性を担保しうるような、つまり自ら資本となりうるような主体の形成の前提的・基本的な条件となるということです。そしてそれは、外部の市場社会とのつきあいをうまくやれるような技術の形成にもつながります。その根本が**自己技術**であることは報告書Ⅱ－２－（２）－③で述べた通りです。

● 場所の力

第三に挙げられるのは、**場所の固有な力の回復**です。これは最初に挙げた「資本」の中の、場所資本の考え方に対応します。自分の生きる場所、あるいはそうした場所との深いきずな・関係を自覚することは、**その場所が持っている固有な力へと覚醒すること**を意味します。それは、**場所のもつ自己産出力をしっかりと捉え、そうした自己産出力にそくした形でコミュニティ内部の生産のしくみや生活のスタイル・構造を形成する**という課題へとつながってゆきます。**場所の力**とは、自然環境とその土台の上に築かれ培われてきたコミュニティ内部の様々な生活形態や人間関係などが一体となって形成する、**総合的な意味でのその場所の生態系**であり、それが持っている**生命力・産出力**に他なりません。その一つの具体的な現われが**景観**^{ランドスケープ}です。地形、植生、産業、町並み、祭礼、社交などの諸要素が場所の生態系にそくして統一的な形で配置されるとき、初めてその場所に固有な景観が生まれます。**景観の持つ美しさはそこに場所の力が存在することの端的な現われ**であると考えることが出来ます。

例えばこうした場所の力の現われの具体的な要素として「**水**」があります。新旭町針江地区における体験、あるいは京都府伏見町の見学調査での体験を踏まえていうと、場所の力は「**水**」と深い関わりを持っているとあってよいと思います。針江や伏見はすでに報告書でも触れたように、町のいたるところで水が湧いています。とくに針江ではその水を各家庭の「かばた」へと導き、その水を生水^{しょうず}として利用することを生活の根幹に据えています。伏見においてはその水が、周知のように灘と並ぶ日本の酒造りの場である伏見の酒造りの元、お茶の水としても利用されています。ということは、場所の地下深く伏流する水は比喩的にいえば、それらの場所の生命の循環を象徴しているということになります。もちろん場所における水の形態は地下を流れる水だけに限られるわけではありません。川の水、沼や池の水、湖の水、そして海の水もすべてこの場所の生命の循環に深く関わっています。そしてその水が、コミュニティの内部の農業や漁業などの産業、日々の生活のサイクル、マツリなどの様々な営みを根本において支えているのです。だからこそコミュニティにおいては水は生命のみなもととして大切にされてきたし、これからも大切にすべきかねばなりません。逆にいえば、**水との親和性を失った場所においては、場所の力、生命力が失われてしまい、場所は死んでしまいます**。その結果、場所の上に成立するコミュニティは、外部の貨幣資本の力に依存せざるを得なくなります。つまり場所の固有性ではなく

市場の汎用性に依存する結果、場所は、市場を通して流通する大量画一生産された商品によって占拠され、何処へ行っても変わらない一律で均質化された単なる空間へと成り下がってしまうのです。そうした空間においてコミュニティの自律した生活が存在しなくなるのはいうまでもありません。そしてそれが**コミュニティの自律性の破壊**につながってゆきます。工場で生産されたミネラルウォーターに依存する生活、蛇口をひねれば機械のように水が出てくるのを当たり前と思っている生活、コンクリートで護岸され直接接触することの出来なくなったために川や湖、海の水と遮断されてしまっている生活、総じて**水への畏敬と親しさを失った生活は、場所から切断された生活、場所の力を殺してしまった生活**ということが出来るでしょう。それは生命から切断された生活でもあります。そうした生活のあり方を変えるためには**場所の力の回復**がどうしても必要です。

● 場所の力 — 記憶 —

ところで場所の力について考えようとするとき、もう一つぜひとも取り上げておかねばならない契機・要素が存在します。それは**記憶**です。場所の力が形成されるためには、**場所に対する固有な内容を含んだ記憶**の存在が不可欠な条件となります。そしてさらには、その**記憶が場所を土台として成立するコミュニティの中で共有され継承される**ことが求められます。ここでいう記憶は過去のデータや記録という意味ではありません。過去をデータとして客観化する知的な意味での記憶の働きの下方に滞留している、むしろ**無意識と呼ぶほうが相応しいような記憶のあり方、働き**が、ここでは問題にされなければならないのです。それは、場所とそこに成立するコミュニティが一体となって作り上げてきた、言葉や理性による意識的・知的な客体化＝対象化作用のはるか以前のところで働いている**無意識的・集合的な記憶**といってもよいでしょう。そして今仮にこの記憶のあり方を上下垂直に拡がる紡錘型のモデルにそくして考えると、それは、上方の先端部分が個々人の**身体とともにある情動や情感の層**へとつながっており、下方の先端部分が**場所を覆う歴史の分厚い堆積層を突き抜けて場所の基底を形づくっている自然にまで達している**というようなイメージとして描くことが出来ます。さらに横へと張り出した部分は他者の記憶の、やはり横に張り出した部分と交差する形で相互に共有される領域を形づくっています。そうしたイメージを通して描かれるこの**記憶は、場所の基底を形づくっている自然の根源的な産出性をその上に覆いかぶさっている歴史の厚みともども、個々人の情動や情感や他者と共有された領域を経由して、そうした情動や情感を基礎に形成されるコミュニティの共同性へと備給する役割を果たす**のです。こうした記憶の働きは、もう少し具体化していうと、19世紀から20世紀にかけてのドイツの生物学・解剖学者エルンスト・ヘッケルが唱え、後に精神分析の創始者フロイトが生物学の範囲を超えて人類の文化の基本的な構造の捉え方にまで拡張した有名なテーゼ「**個体発生は系統発生を反復する**」が示している、個人の存在や生涯は人類史、あるいは自然史の全過程の反復であるという考え方を確証するものといえます。つまりこの記憶は、個人の記憶であるだけにとどまらず、個人の記憶を媒介

として行われる人類史が長い時間をかけて蓄積してきた歴史の記憶の再帰でもあり、さらにはその基底である自然の根源性・産出性の契機を孕んだ記憶の再帰でもあるということです。もちろんそこには他者との記憶の共有から生まれる間主観的性格も含まれています。逆に言えばこの記憶は、あたかもドリルを使って地層を掘り下げてゆくようにして、場所の基底に潜む歴史の地層と根源としての自然が一体となって作り上げた、いわば「第二の自然」というべき場所の基層を掘り起こす働きをします。こうした記憶があつて初めて場所の力が発現しうる条件が整います。

場所をめぐるある独特な「感じ」、場所にまつわる、例えば景観が喚起する「懐かしさ」「安らぎ」というような情感や感情の動き、さらには神話や伝承、マツリや儀礼、「うた」などの形を取るこのような記憶の存在は、幾世代にもわたって継承されてきたコミュニティの歴史や生活文化の分厚い堆積層と深く結びついています。そしてこの堆積層と記憶のあいだの往還を通して、それぞれのコミュニティが、あるいはその下にある個々人の存在や活動が、自律性を帯びた生活文化の「生態系」としての場所へと遠心的・述語的に統合されるのです。

今この記憶もまた消滅と断絶の危機にさらされています。それは、内山先生の研究会における報告にもあつたように、先ほど述べたような「感じ」や情感のもととなる、自然や景観のうちに宿された「靈性」への記憶が今最終的に消えようとしていることを指し示しています。開発のために木が伐られ森がなくなること、古い家並みが壊されて今風の家並みへと作り替えられること、過疎のために限界集落と化したコミュニティが次々と消失してゆくこと、その結果そうしたコミュニティを構成していた個々人もまたコミュニティの紐帯からも切り離されて、自らの経験や記憶を保持する場を失いバラバラになってゆくこと、こうしたことすべてが記憶の消滅へとつながってゆきます。記憶は本質的に、場所を均一な商品が流通する均質な空間へと作り変えてゆく資本化＝市場化の過程、あるいはそれと並行する、「郷邑」「家郷」「鄙俚」というような言葉で表されてきたパトリオティック＝ローカルな場所が国家によって上からナショナルな「国土」へと均質化されて統合されてゆく過程への抵抗・対抗の拠り所となります。報告書で触れている、明治政府が行おうとした神社合祀に対し和歌山県田辺市に在住していた民俗学者で世界的な粘菌の研究者としても知られる南方熊楠が激しい反対運動を展開したという事例もまた、各村や集落に「鎮守の森」という形で残されてきた記憶の拠り所を破壊しようとする上からの均質化、統合に対する抵抗として捉えることが出来ます。裏返して言えば、均質化と統合の過程として現れる資本化＝市場化やナショナル化を推し進めようとする側にとっては、場所の記憶はその進行を阻害する要因でしかありませんから、場所の記憶の破壊をしゃにむに強行しようとするのです。だからこそ里山の景観がブルドーザーによって破壊されてゆくのと同様に、場所に刻みつけられている凹凸としての記憶もまた資本や市場の力によって地ならしされ破壊されてゆくのです。そうした過程として、もし近代化を捉えんとするならば、近代化とは記憶の殺戮、記憶の虐殺の過程ということが出来るでしょう。

今必要なのは、そうした**記憶の消滅の危機に対抗して記憶を継承する努力を自覚的に行う**ことです。その第一歩となるのは、**個人が自らの記憶のいわば「語り部」として、受け継いできた記憶を語り始める**ことです。今回の調査研究の中で気づいたことですが、針江地区にしても伊根町伊根浦にしても、自らそうした「語り部」となることによって場所の記憶を掘り起こし、多くの人々とその記憶を共有し、次の世代へと継承してゆこうとしている地域のリーダー格の方々が必ず居られ、そうした方たちの先駆的な努力が次第に他の人々の共感を呼び、運動としての広がりを持ってゆくことによって、**埋もれていた記憶の掘り起こしを通じた場所の力の再活性化**が始まったのでした。今回研究会に来ていただいた赤坂先生にしても、その「東北学」確立に向けた努力は、一種の「語り部」運動の展開の試みと考えることが出来ます。赤坂先生がいわば「語り部」の先導役を務めつつ各場所の記憶の掘り起こしをやろうとしたからこそ、東北の、あるいは東北に限らない全国各地の場所学運動の熱いウェーブが誕生したのだといえるでしょう。こうした**記憶の掘り起こしと継承を通じた場所の力の再生**は、今回の提言の大切な柱の一つとなります。

● 対抗コミュニケーションの形成

さて第四に、**コミュニティの自律性を高めるための自己技術の拡大された形態としての対抗的なコミュニケーション技術の形成・確立**という課題を挙げておきたいと思います。貨幣資本を中心に形成される市場社会は、それ自体が巨大なコミュニケーション・システムの集まりでもあります。貨幣や資本はそこで個人々の感覚、知覚、感情、欲望、意識のあり方に至るまで深く浸透し強い影響力を行使するコミュニケーションの手段ともなっています。先ほど述べた均質化と統合の過程もこのコミュニケーション・システムによって推し進められます。したがってこの**貨幣資本を中心とするコミュニケーション・システムに対抗するコミュニティおよびそこに帰属する諸個人のコミュニケーション・ネットワークの形成が、市場社会に対するコミュニティの自律性の確立のためにはぜひ必要**になります。例えば外部の貨幣資本を介在させることなく**コミュニティ間で直接生産－消費関係を形成**することは、すでに「産直運動」というような形で部分的には行われつつありますが、これをより整備・拡張された**生産－消費協同組合の形態**へと高めてゆくことが必要になります。これはやがてインターネット等の技術を使って、国内・国外をつなぐ各地の多様な生産活動と、それによって生産されるものを求めている消費者とのあいだをつなぐ**生産－消費協同調整センターのような組織**を中心に、各協同組合活動がネットワーク状にその下で展開されるという形へと発展してゆくはずで、これがコミュニティの外部に形成される貨幣資本のコミュニケーション・システムに対抗する**コミュニティ独自のコミュニケーション・ネットワーク形成の土台**になります。

■その2. 中間領域の意味

● 自己技術による陶冶

ところで中間領域という概念は本年度の報告書において最も重要な要素の一つとなっています。それは、中間領域が自律したコミュニティと外部の市場社会のあいだの双方の関係の場、緩衝地帯というだけにとどまらないより普遍的な意味を持っているからです。ここでこの中間領域のあり方に関していくつかの提言をしておきたいと考えます。

中間領域は、異質な要素が出会い際に、お互いがお互いを傷つけたり一方的に支配したりすることなく、相互に認め合い平和な関係を築いてゆく場です。例えば里山という中間領域があればクマと人間は平和裡に共存することが出来ます。ここでそのことの意味を、もう少し個人的な実践の次元で考えてみたいと思います。

例えば正式な食事の際にテーブルマナーが存在するのは、食べるという、人間にとってある意味ではもっとも動物的な行為が同席者に不快な感じを引き起こさせないための技法が必要だからです。つまりテーブルマナーは、むき出しの欲望を和らげ審美化するための技法なのです。とするならばテーブルマナーは個々人の食をめぐる欲望の直接的な噴出によって起こりうる不快な事態を避けるための中間領域ということになります。報告書の内容にそくせば、中間領域は個々人が生活のなかで、自己との、あるいは他人との関係において気持ちよく快適な生活をおくるための自己技術としての意味を持っています。いたずらに過剰な欲望の追求へと走ったり、恥知らずな醜い行為をしてしまっていることに気づかなかったり、自分や他人を何かの目的実現のための手段としか見ななかつたり、必要以上の金や地位、名誉に固執したり、といったことによって、自分の生活や活動における内外のバランスが崩れて、生活が乱れたり、病気になったり、甚だしい場合は罪に問われたり命を落としたりすることを避けるためには、自分自身の中にある中間領域、つまり内外の関係を調整し平安（アタラクシア）を保つための自己技術をつねに磨いておくことが必要です。そしてそうした個人の実践の次元における中間領域としての自己技術が、社会的な次元における中間領域に厚みを与えその機能を強めるためにもぜひ必要なものなのです。

● 食

ちなみに食はホスピタリティを考える上で大切な課題となります。食は、少し大げさな言い方になりますが、自らの生命の根源との対話という意味を持つからです。食を食べることが、あるいは食べるものが本当の意味で自分の生命を養い育てているのかということに対していつも自覚的であることは、「善き生」のための重要な第一歩です。その自覚から食をもたらしてくれた自然の恵み（贈与）への気づきが生まれ、さらにその自覚によって自分の生命への配慮が促されるとともに、そうした配慮に根ざした「善き」生き方への導きも生じるのです。そして食を起点に連なってゆく様々な関係への自覚が同時に生まれ

るとき、食は他者との、社会との本質的なコミュニケーションの媒体ともなります。それは、社会が快＝善によって形づくられるための第一歩でもあります。食がもたらす深い快＝善は、自然の自己産出力に根ざした人間のうちなる生命、自然を大切にするホスピタルな社会の実現のための原動力といってもよいでしょう。声や五感の解放もまたここへとつながってゆきます。時代小説作家の池波正太郎はあるエッセイのなかで、どんな悲しみや不幸のどん底にあっても、人は一杯の味噌汁や温かいごはんによって思いがけないほどの慰めや生きる活力を得ることが出来る、というような意味のことを書いていますが、それこそが食と生命の触れ合う瞬間に他なりません。それは、深く感じ豊かな感情を持ちえること、つまりは善く生きること的前提でもあります。

その食が今私たちの社会のなかで恐るべき危機状況にあります。それは、食が体現すべき生命的なものをおろそかにし、食を貨幣資本の下での工業生産と何ら変わらない利潤追求システムに委ねてしまった結果です。本報告書の中でしばしば「社会が壊れつつある」「私たちの生存が脅かされている」という警鐘を鳴らしてきましたが、この食の危機はまさにそうした社会崩壊や生存の危機を告げる現象というべきです。誰もが安心して口に入れることが出来る食材が作られ、それによって生命が健やかに育まれるという当たり前のことの意味を、今あらためて捉えなおす必要があります。そのためにも食を支える農業や漁業を軸としたコミュニティの自律性の再生が今切実に求められているのです。同時に消費者の側も自らの生活の中での食の重要性に対して自覚的にならなければなりません。安いから、便利だからというだけの理由で工業生産化されたインスタント食品や冷凍食品に頼ったり、曲がったきゅうりや亜硝酸ナトリウムなどの発色剤を使わないために色の悪い食肉を、見た目がよくないというだけで敬遠するような発想を根本的に転換する必要があります。本当に体にとってよい食品、自分たちの生命・生活を豊かにしてくれる食品を選ぶ目を持たなければならないのです。それは机上の学習によって得られるものではありません。自分の内部の五感や生命力をフルに使った身体技術としての自己技術を培う必要があります。それは、ブランドや流行に左右されない確固とした判断力を身につけるということでもあります。

■その3. 近代デザインの組み替え

● デザイン概念の転換

もう一点提言しておきたいことがあります。それは、デザイン概念の転換ということです。日本を代表するデザイン学者である柏木博は、その著書『デザインの20世紀』で、近代デザインの黎明を告げる「アーツ・アンド・クラフツ」運動のリーダーであったウィリアム・モリスに関して次のように言っています。「モリスは、現にある生活を新たにつくり出されたもののデザインを通して、変革しようとしたわけだが、それは近代以前のデザインのあり方とは異なっていた。つまり、近代以前の社会にあっては、もののデザインは生活様式の中から生み出されるものであって、その逆ではなかった。しかし、モリスは、

まさにその逆の関係を提示しているのだ。このことは、近代のアヴァンギャルドに共通していた。つまり、現にある生活からの解放と変革というプロジェクトを、デザインによって実践しようとしたのである」（柏木博『デザインの20世紀』24頁）。

ここで言われているのは、近代以前のデザインが「生活様式がデザインを生む」ことによって成立していたのに対して、近代以降のデザインは「デザインが生活様式を生む＝変革する」というあり方へと転じたということです。このデザイン概念の転換は重要な意味を持っています。

近代以前のデザインのあり方をもっともよく例示しているのは、2006年度の報告書の中で取り上げた京都の町のデザインです。町家建築にしても様々な日常品のデザインにしても、そこには、まず京都という場所において培われてきた固有な生活スタイルや文化・歴史が先にあって、その中から自ずから形成されたものとしてデザインの形や様式が生まれていったという事情が窺えます。もちろんこのことは京都だけに当てはまるわけではありません。いたるところに存在するそれぞれのコミュニティの内部に存在してきた分厚い生活文化の蓄積のいわば結晶として、家や農具や日常生活用具などのデザインが出来上がっているのです。その中には仔細に見れば、そのときどきの先人の工夫や発明によるデザインの変化が含まれています。しかしその変化もそうした生活文化の厚みが織り成す歴史のうちへといつしかのみこまれ同化されていったのでした。したがって近代以前のデザインは、基本的にコミュニティを通して発現する自然の自己産出力の形態化として捉えることが出来ると思います。それは同時に、近代以前のデザインが頭ではなく手の産物であることにもつながってゆきます。ものを作る職人の手に凝縮された身体技術＝文化としての生活文化の蓄積が、あの明治に入って日本を初めて知った外国人たちが一様に驚倒した、根付や漆器などに示されている日本の職人の高度な技や優れたデザイン感覚を生んだのです。

しかし近代に入ると生活とデザインの関係が逆転します。デザインの方が生活を支配し変えてゆくようになったのです。その典型が工業（産業）デザインでした。大量に生産される商品のデザインとして具体化される工業デザインは、社会の中へと猛烈な勢いで浸透し人々の生活スタイルを変えてゆきました。いわば工業デザインという新たな「王」の支配の下に人々の生活は隷属する結果となったのです。「労働」の項で触れたT型フォードのケースはその早い例といえるでしょう。この工業デザインの支配力の根源にあるものが貨幣資本の力であることはいまでもありません。資本の力を背景とする工業デザインの支配力は、場所の固有性やそこに成立する生活文化の多様性を徹底的に蹂躪しながら画一的・均質的なデザイン空間を形成し、その下へと人々の生活をのみこんでいったのでした。もちろんこうした工業デザインのあり方への反抗が近代社会の歴史の中でなかったわけではありません。上記のモリスの「アーツ・アンド・クラフツ」運動もそうした反抗運動の例の一つです。20世紀初頭のウィーン工房、1920年代に始まるドイツのバウハウス運動、革命後のロシアにおけるロシア・アヴァンギャルドの革命的デザインを目指す運動

などもそうした例として考えることが出来ます。ところが皮肉なことに、柏木も指摘している通り、こうした画一的な工業デザインに反抗する前衛的なデザイン運動は、それ自体もまた「デザインが生活を支配する」という発想に貫かれており、むしろ工業デザインの場合以上にデザインの生活に対する支配力を強めようとするものでもあったといえるのです。その結果として、デザインは本来自然の自己産出力の自ずからなる形態化であるという感覚がほぼ完全に消えていきました。それは職人技術の消滅と並行しています。代わりに幅をきかせるようになったのは、人間工学や行動科学、労働心理学などの「科学的」な分析に基づく技術やデザインでした。それによって「誰にでも適用できる」汎用性を備えたデザインの条件を「科学的」に解明しようとする発想が強まってゆきます。1930年代に始まり戦後の世界において主流となってゆくアメリカン・デザインなどはそうした流れの典型例に他なりません。それは頭によるデザインが手によるデザインを駆逐してゆく過程に他なりませんでした。

● 近代デザイン概念の見直しに向けて

こうした近代以降のデザインのあり方は今驚くべき段階に達しつつあります。それは、ヴァーチャル感覚技術を駆使した人間の五感のリ・デザインというところにまでデザインが踏み込みつつあるということです。視覚や聴覚はもとより、触覚や嗅覚、味覚までもヴァーチャルに作り出す技術が可能になるとき、デザインは人間の五感の世界さえも自由自在にデザインすることが出来るようになります。これは近代デザインの一つの極限的な姿といえましょう。

ところでこれは進歩なのでしょう。じつはこうしたデザインの進化の裏側で今感覚世界の恐るべき変容・貧困化が進んでいることは、報告書の中で山下柚実の『<五感再生>へ』の内容に関連して触れた通りです。身体や感覚がびっしりとヴァーチャル化された人工環境に取り巻かれてしまった結果、直に現実と触れ合うことが出来ない、さらに言えば自分が生きた存在であることを実感することすら出来ないようなタイプの人間が今大量に生まれつつあります。これもまた私たちの社会の深刻な危機の徴候というべきだと思います。とするならば、そうした感覚世界の変容・貧困化を食い止めるために、近代デザイン概念の根本的な転換が今求められているのではないのでしょうか。すなわちデザインが生活を支配するのではなく、生活からデザインが生まれるという近代以前のデザインのあり方を、現代社会に相応しい形で再生させるという方向に基づく転換です。それは基本的に、自然の自己産出力を土台とするコミュニティの自律性の再生という方向にそったデザイン概念の転換といえます。もう一度デザインを私たちの生活世界へと取り戻すことが必要なのです。

■その4. 贈与感覚の再生という課題

ここでぜひ触れておかねばならないのが**贈与感覚**の問題です。本年度の調査・研究活動を通して得られた最大の成果は、中間領域という概念に到達することが出来たこととともに、「今なぜホスピタリティなのか」という課題の根底にあるのが、近代社会における**贈与感覚の喪失**という問題であったという認識に到達出来たことです。それは同時に、ホスピタリティの原義である異人歓待も含め、ホスピタリティに関わる**全実践のもっとも根本的な契機**がこの**贈与感覚**にあるという認識に、私たちが今ようやく到達することが出来たということでもあります。だからこそこの**贈与感覚**、あるいは**贈与行為そのものを**、ホスピタリティが**体現される持続型社会の構成原理**へと高めてゆくことが今求められているのです。ちょうど針江地区の地下を永続的に循環する**生水**^{しょうず}が、琵琶湖をとりまく自然の贈与であり、それを貨幣を媒介とした等価交換のシステムに委ねることは決してできないのと同様に、私たちの存在の根底にも永遠に循環し継承され続ける人類史の**基底的要素**としての**贈与の契機**が潜在しており、それは決して**貨幣＝資本の交換関係には置き換え得ない固有なもの**であるはずなのです。それがもたらす人類の最も基本的な存在感情としての**贈与感覚**を私たちは決して忘れてはならないのであり、だからこそ**贈与の契機**が市場社会の論理によって消し去られてはならないのです。

自らが**贈与された存在**であるという**贈与感覚**によって、私たちは自分が**受動存在**であること、言い換えれば**自然の大きな循環のなかの一存在**であるという**存在感情**をもつことが出来ます。これが**コミュニティの循環と持続を断ち切ってはならない**という**規範・倫理**へとつながってゆきます。それを具体化するのが**贈与に対する対抗贈与の応答の連鎖**です。この**感覚を根底に置いた形でのコミュニティの自律的な生産－流通－消費サイクルの形成**が、**持続型社会モデルの構築**のもっとも中心的な課題になります。

■その5. 生命論的領域へ

最後にもう一つだけ、これはむしろ未解決のまま残された問題といったほうがよいのですが、**贈与**に関して申し添えておきたいことがあります。人間という存在を一個の生命体として見た場合、その根源にあるのが**生命の営み**であることはいまでもありません。この**生命の営み**は、それ自体のリズムのうちで充足しながら自己塑性的に生命体としての**形態や生態**を形づくってゆきます。一個の生命体としての人間において、その**基底**をなしているのがこうした**生命の持つ自己塑性的な形態・生態形成**のあり様であることは明らかです。では人間は本当にこうした**形態や生態に忠実な形**で形成されているのでしょうか。じつはそうではありません。そのもっとも端的な証明になっているのは**直立二足歩行**という人間に固有な**形態・生態**です。地球に重力がある限りは、**四足歩行の形**、つまり最も重要な**内臓器官**が出来るだけ地面に近い位置に**水平な形**で来ることで**重力の影響に逆らわない**

姿勢を取ることが理にかなっているからです。逆に言えば、直立二足歩行は**重力の働きに逆らう極めて不自然な姿勢**ということになります。ではなぜ人間はあえてこの反自然的な、生命のエコノミーに反する姿勢を取るようになったのでしょうか。

進化論的に言えば、かつて人類の祖先が樹上生活を止めて地上に降り、手を使って生活するようになったからということになるでしょう。四足歩行の姿勢では手は使えないからです。たしかにそうした極めて具体的な理由から直立二足歩行は始まったと考えてよいのだらうと思います。しかし同時にそうした具体的な理由から始まったと考えられる直立二足歩行は人間に、そうした具体的な理由へは還元出来ないより本質的な問題をもたらしたのでした。それは、**人類が脳と呼ばれる器官を他の種に比べて異常ともいえるほど発達させたこと**です。そしてこの**脳の発達**が人間に、他の種には見られない**一個の特殊な機能、作用**をもたらしました。すなわち**意識の機能、作用**です。そしてこの意識の機能と作用によって人間は、**生命の自己充足的・自己塑性的なあり方からはみ出してしまう余剰、過剰な領域を自分の存在のうちに生み出してしまった**のでした。

このこととおそらく並行する形で人間のうちに生じたもう一つの特殊な要素・契機があります。それは、いわゆる**幼形成熟**、「**ネオテニー**」の問題です。周知のように、人間は母親の胎内に約10ヶ月とどまった後に生誕を迎えます。この生誕時において人間の幼児は歩くことも、まして自分で食物を得ることも出来ません。そして一人前になるには相当の期間が必要です。つまり人間は、かなりの期間、親の全面的な保護と養育を必要とする存在であるということです。このことは、人間が誕生した時点と独り立ちした成体になるあいだに、他の動物種に比べ極端に長い時間的ずれが存在することを意味します。そしてそれに加え、人間は成体になっても全身に毛が生えず他の種に比べ身体能力も著しく劣ります。こうしたことを人間のネオテニーとしてのあり方の徴候と見ることが出来ます。ネオテニーそのものは動物界にしばしば見られる現象で、それ自体は人間にのみ固有な問題ではありません。両生類のアホロートル（メキシコサラマンダー）などは、誕生する個体の約半数がネオテニー形態であるウーパールーパーとして成長します。

問題は、人間においてネオテニーとしての性格と、**脳の異常な発達の結果生じた意識の獲得**が結びついて、生命体としての根源的な自然性、自足性を逸脱するばかりではなく、むしろ積極的にそうした自然性、自足性を破壊するような**能動的な反自然性**を形成・獲得するに至ったということです。その最も基本的な契機が、**意識を土台とする道具の使用と言葉の使用の始まり**でした。これによって人間は、ネオテニーの結果生じた幼形と成体の間のずれを、**道具と言葉が作り出す「文化」と「社会」という人為的な世界によって補填するしくみを築き上げた**のです。これは、「文化」や「社会」が、脳だけ異常に発達し他の身体能力（自然性）が著しく衰退してしまった「**ネオテニー動物**」という、生命体としてみれば明らかに**畸形種、欠陥種**でしかない人間が生き延びてゆくための自己保存のしくみに他ならないことを示しています。この過程は、人間が**意識の働きをより洗練化し高度化する「知性」を獲得し、かつそれを無限に発達させる過程**でもありました。この知性が今

述べた人間の能動的な反自然性の根源的な根拠となるのです。

人間が自らの受動性、すなわち贈り与えられた存在であることを忘却する根拠は、じつは単に近代以降の資本や市場の支配だけにあるのではなく、こうした人間という生命体の持つ根源的な畸形性、反自然性に由来しています。人間はいわばその存在自体において、自らの生命体としての根源的な自然性に反逆し、反自然的なあり方に向かって暴走する因子を内蔵してしまっているということです。この暴走はおそらく脳の発達に伴ない脳内部に生じた生命維持機能と知性機能の分化によって始まります。人間における大脳の前頭葉、側頭葉、脳幹、小脳等の機能分化が著しいのはその現われと考えることが出来ます。こうした機能分化を人間の基本条件としてそのまま肯定し自明視してきたのが、メルロー＝ポンティに関連して言及した（Ⅱ－１－（３）－①参照）恒常性仮説であり、その背景をなしている心身二元論的発想でした。しかし脳もまた一個の器官である限りにおいては、自然性を有しています。とするならば、脳は人間の内部において生命としての自然性と反自然性へと暴走する意識、知性の働きが接しあい関係づけられる境界の場、中間領域であると考えることが出来ます。つまり脳は一個の函数成体的な関係体であるということです。最近の先端的な脳科学が脳をホロニックな存在、すなわち個々の要素や機能のたんなる集合体であることを超える有機的な全体性として見ようとしているのは、そうした脳の持つ中間領域、函数成体的な関係態としてのあり方によりやく気づき始めたからだと思います。こうした知見は今後の生まれてくるであろう新しい人間の見方にとって重要な意味を持ちます。そこには重大な人間観上の分岐が含まれているからです。

脳の有機的な全体性を前提に考えるとき、一つの方向として、脳がそれ自体で完結的に生きている、いわば人間存在全体の縮小モデルであるという考え方が出てきます。つまり人間とは端的に脳存在であり、脳こそが人間の生命体としての存在の証であるという考え方は、例えば人間の死は脳の機能停止、すなわち脳死によって決定されるという見方や、脳以外の人間の身体を構成するあらゆる器官は移植の対象になりうるという臓器移植推進論につながってゆきます。脳の有機的な全体性を前提としながらも、この考え方に立てば皮肉なことに古いデカルト的な機械身体論へと結果的に回帰することになります。

もう一つの考え方は、クオリア（内側からのみ知られる「こころ」の感覚的な質感）理論などとも結びつく形で、今見たような脳の有機的な全体性を唯脳一元論的に還元した形で扱うことを否定し、「こころ」と「器官」の相互往還的な全体性として捉えようとする方向性です。これは人間を自然＝生命と知性の働きの相互関係として見る見方へとつながります。その場合問題になるのは、クオリアとしての「こころ」に対して器官としての脳がどう関わっているのか、より端的にいえば、この「わたしのこころ」というクオリア＝実感の生成を脳の器官の側から完全に説明出来るのかという点です。いうまでもありませんが現在のところ脳科学はその説明には成功していません。重要なのは、ここが人間の自然性と反自然性の境界、継ぎ目であるということです。少しおおげさな言い方になりま

すが、この継ぎ目のメカニズムが解明されるとき、自然からの贈与存在であることを忘却し、反自然性に向かってひたすら暴走を続けてきた自然界最大の畸形種としての人間のあり方の根本的な転換が初めて本質的な意味で可能になるのです。

今はまだこの問題は問題の所在を指摘する段階にとどまっています。しかし今後この問題は極めて重要な意味を持ってきます。一步間違えると、脳の内部を自由に操作して勝手にこころや記憶を作り変えたり、「わたし」という感覚・実感を入れ替えたりするようなテクノロジーに向かって暴走しかねないという危険性も含めて、この問題は今後の重要な課題となります。

■その6. 「アウシュヴィッツを終わらせる」という課題

かつて、ナチス・ドイツによって160万人ものユダヤ人を中心とする人間たちが虐殺されたポーランドのアウシュヴィッツ（オシフェンチウム）の強制収容所跡を訪問したときに痛感したのは、ここが人間を工業技術の支配の下で「もの」化するという近代社会の原理のもっとも極限化された場であるということでした。ベルトコンベアでガス室と焼却炉とを結び最大限効率化された形で囚人の殺戮と遺体処理を行うアウシュヴィッツは、人間の生命や身体を「もの」として自在に扱う「工場」そのものでした。アウシュヴィッツという場所の持っている極限的な非人間性・反人間性の背後には、明らかにシニカルな効率主義やシステム至上主義、乾いた非感覚性・非感情性といった要素が感じられるのですが、それはまさにアウシュヴィッツが「工場」システムに基づく組織であることに由来しています。そしてそれが「工場」であるということは、アウシュヴィッツの因子が「工場」という場を通して今なおこの世界に生き残っているということを暗示しています。アウシュヴィッツはじつは本質的意味ではまだ終わっていないのです。人間を「もの」として再生産し続けるシステムとしての工場組織・制度が根本的な形で組み替えられない限りは、そういわざるをえません。少々どぎつい言い方になってしまいましたが、ホスピタリティという原理が究極的に対抗しようとしているのは、アウシュヴィッツによって象徴される「工場」化された非人間性・反人間性の原理だと思えます。ホスピタリティが目指しているのは、真の意味でアウシュヴィッツを終わらせることなのです。

なお本提言の内容は、本報告書Ⅱ-2-(2)-①「資本」の項、同②「労働」の項、および同③「自己技術」の項の内容と密接に関連しております。ご参照ください。

2年間にわたったホスピタリティをめぐるこの研究活動は、2006年度および2007年度の報告書本文に見られるように、これまでサービスに代わるより高度な「もてなし」の提供を通じたビジネスモデルの新たな可能性の追求という枠組みのなかで論じられることが多かったホスピタリティという概念を、より根本的な世界観・人間観・社会観上の立場・視点から捉え返し、近代産業社会の歴史・時代が終焉を迎えつつある中で、未来に向けて近代産業社会の編成原理を根本的に組み替えてゆくためのキーコンセプトとして位置づけたところに最大の特徴があります。そのためにはまずホスピタリティ概念の理念的・思想的意味を明らかにすることが必要でした。そうした中から、2006年度においてはまず「循環—持続型社会モデルの構築原理としてのホスピタリティ」という視点を提示するに至りました。それを踏まえて、2007年度の報告書においては、市場経済の支配力が圧倒的に強い状況にある現時点では、いわば市場という海のなかに浮かぶ列島のように、ホスピタリティ原理に立って形成される自律性を持ったコミュニティ（循環—持続型社会の基本単位）を市場社会のなかの拠点・障地として確立し、それを徐々に拡大させてゆくことが重要な課題となることを提言しました。そしてその実現のためにはコミュニティの内側と市場社会という外側をたくみに仲介する緩衝地帯としての中間領域（里山的なもの）の形成・強化が必要なことも提言いたしました。この必要性を教えてくれたのは、2006年、2007年と二度にわたって訪問調査を行った琵琶湖新旭町針江地区と、2007年に訪問した奥丹後伊根町、群馬県六合村赤岩地区、京都市伏見区でのフィールド調査でした。また日赤広尾病院等で独自の音楽療法活動を行う那須弓子さんから、末期医療という極限的な状況との関わりを通して見えてくる、人間の生および死の根源についてのお話を伺うことが出来たことも本研究の進展にとって貴重な機会となりました。そこから見えてくるのは、生—死の次元にまで深められた主体の存在についての洞察と、それに基づく主体の身体・感覚・感情・意識総体の布置の根本的な転換への視点です。真の「善=快」の実現を通じた主体の転換は、上記のような持続可能型社会の実現というホスピタリティの課題に、個人の実践のレベルにおけるホスピタリティ実現の課題として対応するものです。

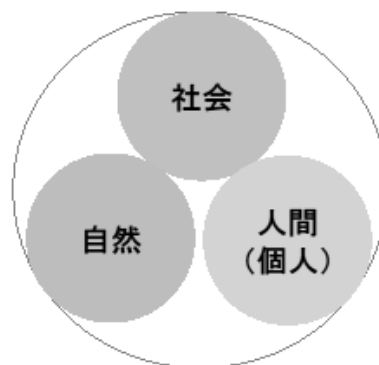
とはいえまだ残された課題があることも事実です。一つは、本年度の到達点である中間領域の形成という課題の先にある、より本格的な形でホスピタリティ原理にもとづく社会モデルの構築を行うという課題です。2006年、2007年の報告書で取り上げた針江地区にしても伊根町にしても「地方」のコミュニティです。そうしたコミュニティのあり方が現在の市場社会の中核である都市部においても実現可能なのか、可能であるとすればどのような形によってなのか、という課題はまだ基本的には手つかずの状態に残されています。もう一つは今述べたこととも関わりますが、市場社会の中核からホスピタリティを

体現する社会への移行を準備するための戦略を構想するという課題です。これがおそらく最も困難な課題となります。市場経済のシステム、企業組織、行政、教育などの諸分野において、ホスピタリティ社会原理を準備し、それを具体化してゆくための戦略を準備するためには、今まで以上に**包括的かつ実践的なホスピタリティに関する構想と研究**が必要となります。経済学、経営学、マネジメント論といった分野はもとより、生態学、歴史学、心理学、生命科学などの隣接分野の学問的成果を取り入れながら、**体系的なホスピタリティ社会理論を構築することがそこでは要請**されます。この課題に関しては、アメリカ出身の社会学者リチャード・セネットによる消費資本主義・情報資本主義化した現在の社会における組織や労働、あるいはそれらをめぐる人々の動機付けの問題めぐる研究や、ポーランド出身の社会学者ジークムント・バウマンの液状化する近代社会をめぐる研究などが先行研究として役立つと思われますが、現在のところこの課題を包括的な形で遂行するためには今しばらくの時間と研究体制の充実を必要とされます。こうした課題の所在を自覚しつつ本年度の報告書を締めくくらせていただきたいと思います。

VI 参考資料

< 2007 年度の新たな理論的枠組み >

3つの次元を包括する世界空間総体の基本構成原理から
ホスピタリティの概念を捉える



[考察1]

「<もの>から<こと>へ」という世界観・存在観上の根本的な
転換（原理的な前提）

→「もの」性に対する「こと」性の提示

[考察2]

「<もの>から<こと>へ」の転換が個人の存在において最も
根源的な形で現れる「場」としての「身体および感覚・知覚世
界」について

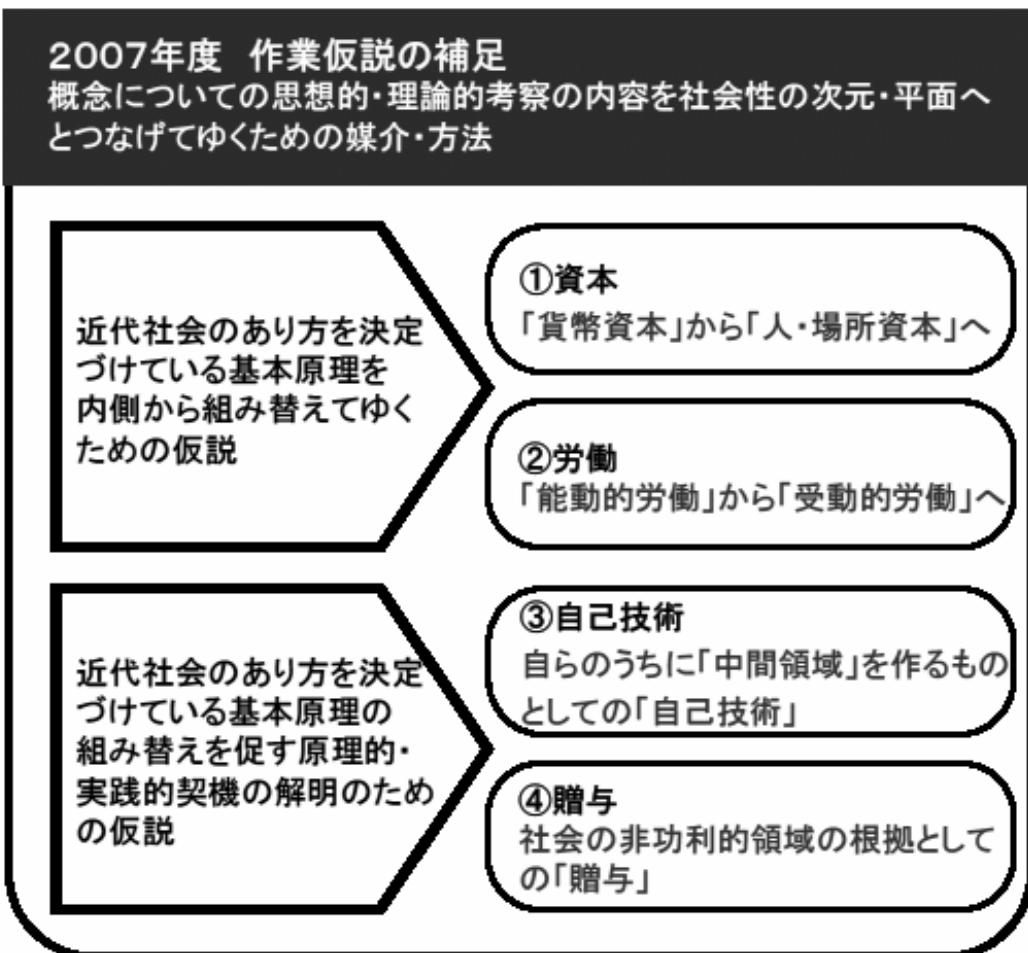
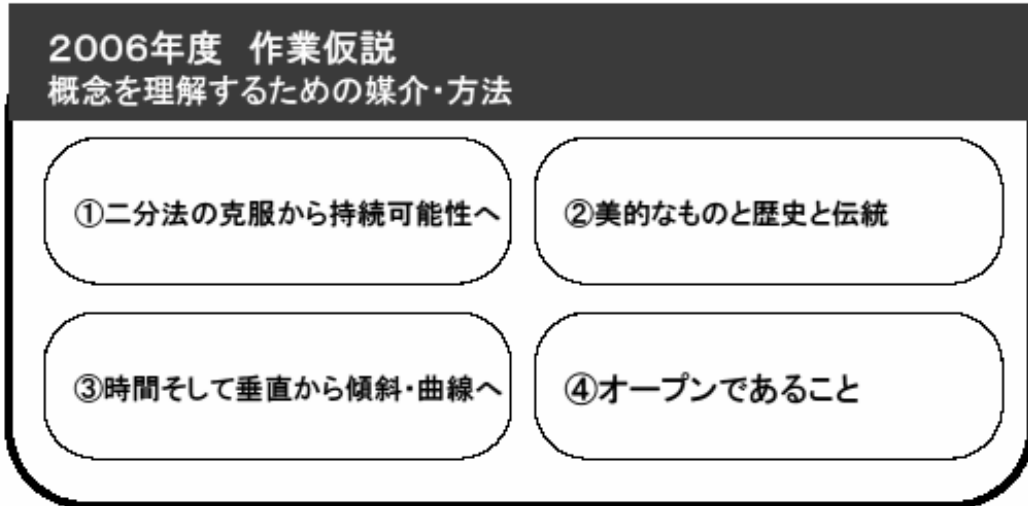
→「声の抑圧」の解放および「五感の組み替え」の必要性
（視覚優位の構造を組み替え）

[考察3]

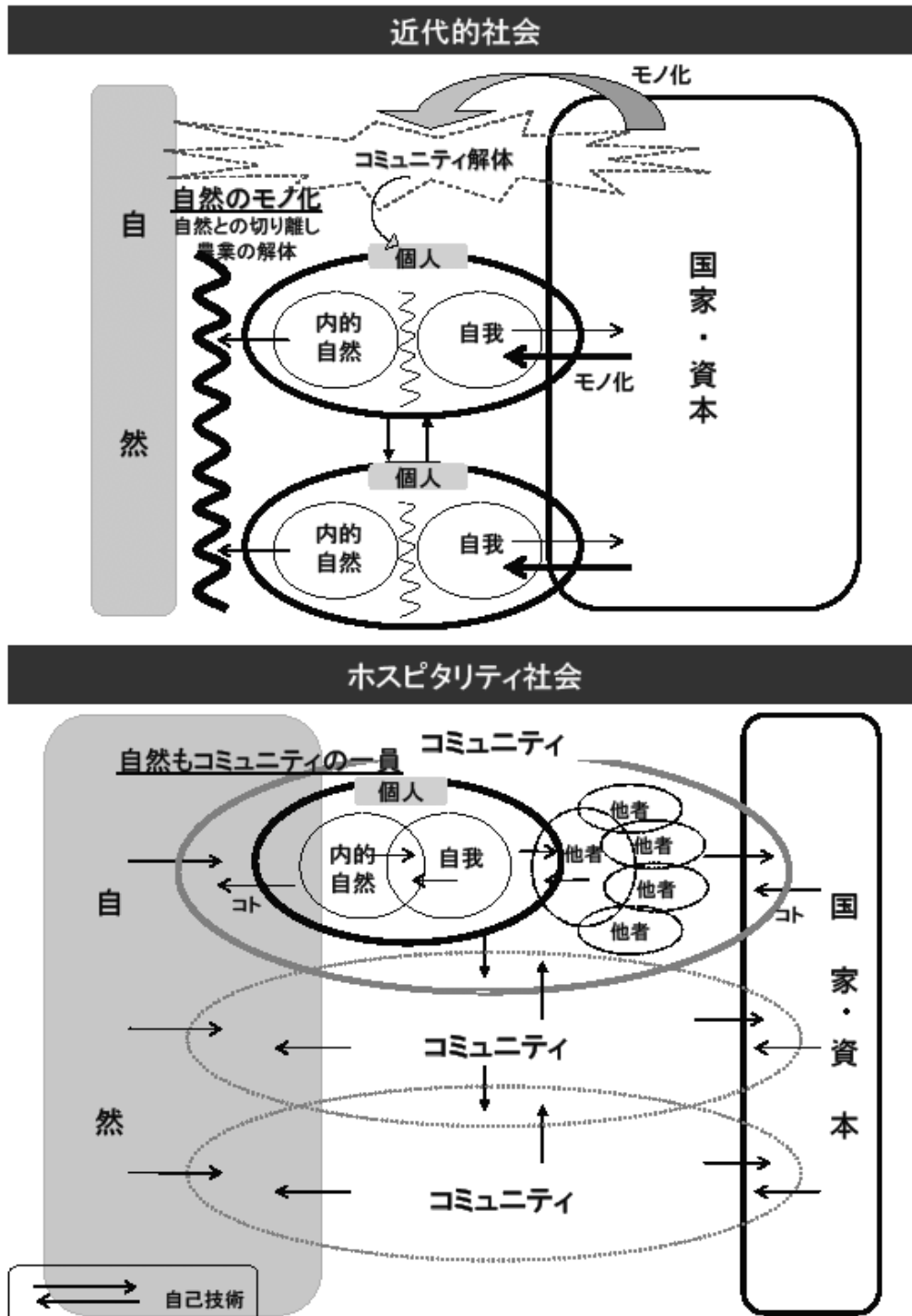
「内」と「外」との境界における異質なもの同士の出会いと結び
つきを可能にする「中間領域」という概念の究明

→ 事例:「里山」

＜概念を理解するための媒介・方法＝作業仮説＞



< 中間領域のあるホスピタリティ社会のイメージ >



1. 赤坂憲雄『柳田国男の読み方——もうひとつの民俗学は可能か』ちくま新書
2. 同『東西／南北考——いくつもの日本へ——』岩波新書
3. 朝倉照平「神社合祀と史跡の滅却——湊村の神社合祀計画に対する南方熊楠の行動とその理由」南方熊楠資料研究会編『熊楠研究』第二号 岩田書院
4. 雨宮処凛『プレカリアート』洋泉社新書
5. 網野善彦『増補 無縁・公界・楽 日本中世の自由と平和』平凡社ライブラリー
6. ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳 ちくま学芸文庫
7. ジョルジュ・バタイユ『エロティシズム 呪われた部分——普遍経済の試み：第二巻』湯浅博雄／中地義和訳 哲学書房
8. ジークムント・バウマン『リキッド・モダニティ』森田典正訳 大月書店
9. アンリ・ベルクソン『物質と記憶』合田正人訳 ちくま学芸文庫
10. エミール・ヴァンベニスト『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集』（I）蔵持不三也他訳 論叢社
11. 琵琶湖と田んぼを結ぶ連絡協議会他監修「生命のゆりかご琵琶湖を守る」水資源機構琵琶湖開発総合管理所
12. エリアス・カネッティ『群集と権力』（上下）岩田行一訳 法政大学出版局
13. エルンスト・カッシーラー『実体概念と関数概念—認識批判の基本的諸問題の研究』山本義隆訳 みすず書房
14. ルイ・シュヴァリエ『労働階級と危険な階級』喜安朗他訳 みすず書房
15. ジョナサン・クレーリー『観察者の系譜 視覚空間の変容とモダニティ』遠藤知巳訳 以文社
16. ジャック・デリダ『声と現象』林好雄訳 ちくま学芸文庫
17. エミール・デュルケーム『自殺論』宮島喬訳 中公文庫
18. ルネ・デカルト『方法序説』落合太郎訳 岩波文庫
19. 同『省察』野田又夫訳 『省察・情念論』中公クラシックス所収
20. ミヒャエル・エンデ『モモ』大島かおり訳 岩波書店
21. エピクロス『教説と手紙』出隆他訳 岩波文庫
22. ジークムント・フロイト『快樂原則の彼岸』中山元訳 『自我論集』ちくま学芸文庫所収
23. ハル・フォスター編『視覚論』樽沼範久訳 平凡社
24. ミシェル・フーコー『言葉と物』渡邊一民他訳 新潮社
25. 同『監獄の誕生 監視と処罰』田村淑訳 同
26. 同『性の歴史』第1巻『知への意志』渡辺守章訳 同

27. 同 同第2巻『快樂の活用』田村淑訳 同
28. 同 同第3巻『自己への配慮』同 同
29. モーリス・ゴドリエ『贈与の謎』山内昶訳 法政大学出版局
30. アントニオ・グラムシ『グラムシ・セレクション』片桐薫編訳 平凡社ライブラリー
31. 後藤正人『南方熊楠の思想と運動』世界思想社
32. 群馬県教育委員会編『六合村の民俗（復刻）』群馬教育委員会
33. ユルゲン・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』（上中下）丸山高司他訳、未来社
34. 原田健一「神社合祀反対運動における自然環境保護と入会権の相克——その「運動」の限界と可能性をめぐって——」南方熊楠資料研究会編『熊楠研究』第七号 岩田書院
35. ゲオルク・フリードリヒ・ヘーゲル『イエナ期体系構想草稿』加藤尚武監訳 法政大学版局
36. 同『精神現象学』榎山欽四郎訳 平凡社ライブラリー
37. 同『法哲学講義』長谷川宏訳 作品社
38. 廣松渉『もの・こと・ことば』ちくま学芸文庫
39. 同『世界の共同主観的存在構造』講談社学術文庫
40. 同『事的世界観の前哨』ちくま学芸文庫
41. トーマス・ホッブズ『リヴァイアサン』（2分冊）水田洋訳 岩波文庫
42. マックス・ホルクハイマー／テオドーア・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』徳永恂訳 岩波書店
43. エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』木田元他訳 中公文庫
44. フッサール／デリダ『幾何学の起源』田島節夫他訳 青土社
45. 今村仁司『労働のオントロギー』勁草書房
46. 同『暴力のオントロギー』同
47. 同『社会性の哲学』岩波書店
48. 同『排除の構造 力の一般経済序説』講談社学術文庫
49. 同『近代の労働観』岩波新書
50. 伊根町教育委員会『伊根浦伝統的建造物群保存対策調査報告書 概要版』伊根浦町教育委員会
51. ジョン・メイナード・ケインズ『雇用・利子および貨幣の一般理論』（上下）間宮陽介訳 岩波文庫
52. 喜安朗『パリの聖月曜日』岩波現代文庫
53. 小林敏明『「ことなり」の現象学』弘文堂
54. クルト・コフカ『ゲシュタルト心理学の原理』鈴木正弥監訳 福村出版

55. 子安宣邦『「アジア」はどう語られてきたか 近代日本のオリエンタリズム』藤原書店
56. ゴットフリート・ライプニッツ『普遍学』谷本勉訳 『ライプニッツ著作集』
(全10巻)第9巻所収 工作舎
57. プリーモ・レーヴィ『溺れるものと救われるもの』竹山博英訳 朝日新聞社
58. レヴィ＝ストロース／エリボン『遠近の回想』竹内信夫訳 みすず書房
59. ジョン・ロック『市民政府論』鶴飼信成訳 岩波文庫
60. ニクラス・ルーマン『社会の経済』春日淳一訳 文真堂
61. マーシャル・マクルーハン『グーテンベルクの銀河系』森常治訳 みすず書房
62. 同『メディア論』栗原裕他訳 同
63. ブロニスワフ・マリノフスキー『西太平洋の援用航海者』寺田和夫訳 『世界の名著』
第59巻所収 中央公論社
64. カール・マルクス『経済学＝哲学草稿』城塚登他訳 岩波文庫
65. 同『資本論』第1巻 三島憲一他訳 筑摩書房
66. 同『資本論草稿集』1～9 資本論草稿翻訳委員会訳 大月書店
67. 六合村教育委員会『赤岩 伝統的建造物群保存対策調査報告書』六合村教育委員会
68. 松浦利隆『在来技術改良の支えた近代化——富岡製糸場のパラドックスを超えて——』
岩田書店
69. マルセル・モース『贈与論』有地亨訳 『社会学と人類学』I所収 弘文堂
70. モーリス・メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』1・2 竹内芳郎他訳 みすず書房
71. 三浦展『ファスト風土化する日本』洋泉社
72. 同編『検証 地方が変だ!』同
73. 美甘由紀子「大根をめぐる民俗——ハレの日での使われ方を中心に——」『常民文化』
第21号 成城大学常民文化研究会
74. 宮沢賢治 詩集「春と修羅」 谷川徹三編『宮沢賢治詩集』所収 岩波文庫
75. 宮田登『靈魂の民俗学 日本人の靈的世界』洋泉社
76. 森本孝『舟と港のある風景 日本の漁村・あるくみるきく』農文協
77. 中沢新一『森のバロック』せりか書房
78. 同『神の発明 カイエ・ソバージュIV』講談社選書メチエ
79. 中村茂樹・畔柳昭雄監修『船小屋 風土とかたち』INAX出版
80. 中村雄二郎『共通感覚論』岩波書店
81. 同『感覚の覚醒』同
82. フリードリヒ・ニーチェ『道徳の系譜』木場深定訳 岩波文庫
83. 大林信治・山中浩司編『視覚の近代 観察空間の形成と変容』名古屋大学出版会
84. 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房
85. 折口信夫「国文学の発生(第三稿)まればとの意義」『折口信夫全集』第1巻所収
中央公論社

86. 同 「妣が国へ・常世へ」 同第2巻所収
87. 同 「大嘗祭の本義」 同第3巻所収
88. プラトン『ソクラテスの弁明』久保勉訳 岩波文庫
89. ポランニー『人間の経済Ⅰ——市場経済の虚構性——』玉野井芳朗他訳 岩波書店
90. 同『人間の経済Ⅱ——交易・貨幣および市場の出現——』同 同
91. 同『経済と文明』ちくま学芸文庫
92. 良知力『青きドナウの乱痴気』平凡社ライブラリー
93. 坂部恵『「ふれる」ことの哲学』岩波書店
94. 佐滝剛弘『日本のシルクロード 富岡製糸場と絹産業遺産群』中公新書ラクレ
95. フェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳 岩波書店
96. ヨーゼフ・シュンペーター『経済学史』東畑清一・中山伊知朗訳 岩波文庫
97. 清家竜介『贈与と等価交換——人格形成の形式社会的・社会哲学的考察——』
『ソシオサイエンス』第11号 早稲田大学社会科学部研究科
98. リチャード・セネット『公共性の喪失』北山克彦他訳 晶文社
99. 同『それでも新資本主義についていくか』斉藤秀和訳 ダイヤモンド社
100. 同『不安な経済／漂流する個人』森田典正訳 大月書店
101. 滋賀県立琵琶湖博物館『滋賀県立琵琶湖博物館 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
102. 新旭町教育委員会「近江国木津現況調査報告書Ⅰ（1）」
103. 新旭町誌編さん委員会編『新旭町誌』新旭町役場
104. ヴェルナー・ゾンバルト『恋愛と贅沢と資本主義』金森誠也訳 論創社
105. ベルナル・スティグレル『象徴の貧困—1. ハイパーインダストリアル時代』
新評論
106. 杉本栄一『近代経済学史』岩波文庫
107. 竹内敏晴『ことばが劈かれるとき』ちくま文庫
108. 玉川寛治『製糸工場と富国強兵の時——生糸が支えた日本資本主義——』
新日本出版社
109. 東野芳明『マルセル・デュシャン』美術出版社
110. 東北文化研究センター編『季刊東北学』第5号
「特集 里山・里海 暮らしの中の山と海」柏書房
111. 土本亜理子『「花の谷」の人々』CBR
112. 鶴見和子『南方熊楠』講談社学術文庫
113. 内田隆三『ミシェル・フーコー』講談社現代新書
114. 内山節『「里」という思想』新潮選書
115. 同『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』講談社現代新書
116. 同他編『市場経済を組み替える』農文協

117. ソースタイン・ウェブレ 『有閑階級の理論』 高哲男訳 ちくま学芸文庫
118. ジャン・バッティスタ・ヴィーコ 『イタリア人の太古の知恵』 上村忠男訳
法政大学出版局
119. 同 『新しい学』 清水純一他訳 『世界の名著』 第33巻所収 中央公論社
120. マックス・ウェーバー 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 (上下)
梶山力他訳 岩波文庫
121. 山下柚実 『<五感>再生へ 感覚は警告する』 岩波書店
122. 柳田國男 『定本 柳田國夫著作集』 第十巻 筑摩書房
123. 同 『柳田國夫全集』 第三一巻 ちくま文庫
124. 和久田幹夫 『舟屋 むかしいま』 あまのはしだて出版

ホスピタリティの研究
～持続型社会の設計原理を明らかにするために～
—ホスピタリティ概念の〈根源〉にあるもの—

2008年3月31日 発行

財団法人 ハイライフ研究所

〒104-0031 東京都中央区京橋 3-6-12

正栄ビル 5階

TEL 03-3563-8686

FAX 03-3563-7987

<http://www.hilife.or.jp>

* 本書の全部または一部の複写・複製・転載および磁気または光記録媒体への入力等を禁じます。