

平成17・18年度科学研究費補助金  
基盤研究（C）研究成果報告書

# 「ポストヒューマン」の眼と現実 ー視覚とヴァーチャリティーー

研究課題番号 17530395

平成19年6月

研究代表者 北澤 裕  
早稲田大学 教育・総合科学学術院教授

## まえがき

本報告書『ポストヒューマンの眼と現実－視覚とヴァーチャリティー』は、文部科学省科学研究費補助金・基盤研究(C)－研究課題番号17530395－の研究成果である。研究では、「ポストヒューマン」、すなわち「物質と情報との異成分間の境界が取り払われ、これらが連続的に構成された合成体」の概念を前提にして、これと「視覚」の問題を課題とし、「現実」を見ることと「ヴァーチャル」なものを見ることとが、どの様に関連づけられるのかについての分析の一環をなすものである。ポストヒューマンは現実をこの眼で直接見ない。彼らが見るものはDVDやHDの映像、テレビ、コンピュータ、携帯電話などの画面であり、これらのインターフェイスを介してものを見る。今回は、これらを見つめる視覚を扱うに際し問題となる事柄、すなわち、見られる対象である「他性」の問題と、これを見ることと自己の「真正性」や「ほんもの」との関連について検討を行った。

まず、個性化の過程が真正な自己を作り上げてゆくことを指摘し、現実を見ることとヴァーチャルなものを見ることとの違いを自己の真正性の概念によって明確にした。自己の真正性は、シミュラクルでヴァーチャルな電子画面ではなく、現実を見ることにより自己が作り上げるものであり、真正性とほんものの現実を実際に見るという身体感覚的で意識的体験とは、心身一元的に連動しているといえるのである。次に、この真正性と象徴やイメージとの関係を捉え、イメージとしての物質が、抽象された観念的な象徴であるとともに知覚され自己の移入がなされる具体的な対象を越えた存在ではないのならば、これは不可視なものをともなった可視的な対象以外の何ものでもないことを指摘した。「見えながらも見えない」象徴を含んだ対象、このような存在がわれわれを真正な自己へと導きこれを構成させるといえる。さらに、自己とは区別され自己を外化し移入することで真正な自己を構成する対象を「他性」として規定し、他性の意義について多様な検討を加えた。

他性が知覚されるものを越えては求められないのならば、これはまさに「視覚」の内で見られ捉えられ出会われる対象である。ヴァーチャル・リアリティではなく現実の中で他性と出会いこれを見ることにより、真正な自己がいかに具体的に構成されるのか、この問題を今後の課題として引き続き取り上げ、ポストヒューマンの視覚が作り出すそのメンタリティを明らかにするとともに、現実を見ることの意義を問い直し、全体をまとめることにするが、この報告書では、成果として発表した内容を含め、以下の章によりこれを示すことにする。

第1章 インターフェイスと自己の構成

第2章 シュレーバーではなく TOYS"R"US ―象徴と真正性―

第3章 他性を見ること ―真正性への接近―

研究組織、研究経費、研究発表は以下に示すとおりである。

#### 研究組織

研究代表者 北澤 裕 早稲田大学教育・総合科学学術院教授

#### 研究経費

平成17年度 1,000 千円

平成18年度 50 千円

総 計 1,500 千円

#### 研究発表

##### (1) 学会誌等

北澤 裕 「象徴と真正性―シュレーバーではなくTOYS"R"US―」  
『教育学研究科紀要』、2007年、1～20頁。

##### (2) 出版物

北澤 裕 「インターフェイスと真正性」  
『社会学の饗宴I 風景の意味』所収、文眞堂、2007年。

北澤 裕 「視覚とメディア」  
『ヴィジュアルスタディーズ』（仮題）  
世界思想社、2008年、刊行予定。

平成19年6月

研究代表者 北澤 裕

## 『ポストヒューマンの眼と現実－視覚とヴァーチャリティー』

### 目 次

まえがき	i
第1章 インターフェイスと自己の構成	1
第2章 シュレーバーではなく TOYS"R"US－象徴と真正性－	31
第3章 他性を見ること－真正性への接近－	56



# 第1章 インターフェイスと自己の構成

## 1. 「インターフェイス」のルネサンス

なぜ「ルネサンス」なのか。それは今現在がルネサンスだからだ。マーシャル・マクルーハンは『グーテンベルクの銀河系』のなかで次のように述べる。「ルネサンスの〈<sup>インターフェイス</sup>界面〉は、中世の多元主義と、近代の均質主義および機械装置との出逢いであり、それは一つの文化が<sup>ブリッツ</sup>電撃作戦によって<sup>メタモルフォシス</sup>変容する場合の定式である<sup>1</sup>」と。つまり、二つのまったく異なった文化、様式、構造、意識が遭遇し共存する接触領域としての「<sup>インターフェイス</sup>界面」では、劇的な葛藤と変化、逆転や組み換え、<sup>キアズマ</sup>交叉などが生じ、この時代を生きるあらゆる人々に精神的苦痛と緊張とをもたらさずにはおかない。だが、そのような衝突、不調和、混成こそ、すべての人間の時代のなかで最も偉大なる時代を創り上げ、それがとりもなおさず「ルネサンス」だったというのである。しかも、そればかりでなく、マクルーハンは「現代」もまたルネサンスと同様に、それまで存在していたもとは異質な文化や思考の衝突と軋轢に曝された接触領域的な「インターフェイス」の時代であり、世界が変容しわれわれの意識が転換されることになる<sup>2</sup>と指摘する。

マクルーハンにとって、ルネサンスのインターフェイスは感覚的に多元性のある中世の写本と、視覚に特化した均質で機械的に繰り返されるグーテンベルクの活版印刷（本）により、また、現代社会のインターフェイスはこの活版印刷と新たな電子メディアとによりそれぞれ典型的に構成されている。しかしながら、ルネサンスの文化や技術の様式は、活版印刷に負けず劣らず「絵画」としてまた絵画の中で開花したといえ、地色に白と黒の色を混ぜることで盛り上がった効果を出す<sup>キアロスケーロ</sup>明暗法や遠近画法による三次元的で幾何学的な世界の生成は、写本よりも絵の画面の存在的な地位と認識的な価値を高めた。一方、現代のテレビ、コンピュータ、携帯などの電子メディアでは、紙面ではなくその電子的な画面上に世界の現前化をはかろうとする。すでに、脳とコンピュータとを直結し脳波によりコンピュータを直接作動させたり、逆に、記憶、視覚、動作などをコンピュータにより制御したりする「<sup>brain-machine</sup>脳-コンピュータ・インターフェイス（BMI）」の開発も進んでいるが、現在主流となっているデジタルな「ヒューマン-コンピュータ・インターフェイス（HCI）」は、「ユーザーとコンピュータとの相互行為を形成

し、一種の翻訳者として両者の間を取り持ち、一方に対し他方を感応させ・・・  
物理的な力よりも意味と表現により特徴づけられる<sup>セマンティック</sup>意味的な関係として・・・ユー  
ーザーの理解できる言語により、ユーザーに対してコンピュータが自らを呈示す  
る<sup>3</sup>」方法として定義することができ、具体的には、コンピュータが自己呈示を行  
い実際にわれわれが見ている画面を指し示している。つまり、視覚的に世界や対  
象を表示し、表象されたこれらの像と意味的に何らかの関係をうち立てることが  
できる「<sup>スクリーン</sup>画面」が、二つの事柄の単なる対置や併存の概念を越えて、今日的な意  
味での実質的な「インターフェイス」を構成する。この場合、絵画面では、H  
C Iとしての電子的画面でのように、人間とコンピュータがループを構成し、リ  
アルタイムに直接的な相互作用が行われるわけではない。しかし、絵画面もH C  
Iでの電子的画面と同じような意味的作用をわれわれとの間で果たしているとい  
えるのである。

フィレンツェのメディチ・リカルディ宮にあるベノッツォ・ゴッツォリの『東方  
三博士の行列』(図1)には、当代のメディチ家一族が、マタイ福音書にいわれる  
「東方三博士の礼拝」に模して、ヘロデ王の城に見立てられたカファッジョーロ  
にある彼らの別荘を出発する長蛇の列の中に表現されている。西壁中央に側面か  
ら描かれた馬上の少年は、三博士の一人メルキオールに擬されたジュリアーノ・  
デ・メディチ、東壁の白馬に跨る青年は彼の兄である豪華王ロレンツォ・デ・メ  
ディチとみなされ、同じく三博士のカスパールとして位置づけられている。その



図1 ベノッツォ・ゴッツォリ『東方三博士の行列』(1459～60年、フレスコ画、メディチ・リカルディ宮殿、東壁：左側と西壁：右側、フィレンツェ)。



背後にはこの絵の注文者にして彼らの父であるピエロ・デ・メディチと、メディチ家の基礎を固めた祖父コジモ・デ・メディチの姿が描写されている。さらに、この絵の制作者ゴッツォリは、東壁左後方の一群の人々の中に、白い顎髭を生やしたアラビア風の人物二人に挟まれる形で赤い頭巾を被り、こちらを見つめる自分の顔をちゃっかりと描き入れている。

神聖な場面や登場人物に重ね合わせて絵の中に描かれた自分たちの姿は、現実の自己に対しての亀鑑となる。彼らメディチ家の人間は、われわれとコンピュータがインターフェイスを介して反応し合うのに似て、自らに与えられた理想の像、嘱望されている前途、栄耀栄華を誇る権勢、絶えることのない家系を絵の中に見て取り、それに照らし合わせて現実の自己や一族のあり方を考えることになるといえる。それは絵画の現実的内化であり、現実の絵画的適合化でもある絵と現実との界面生成である。この絵に限らず、絵画は何らかの形でこれに類した力をもっており、その限りにおいて絵画であると指摘することができるだろう。

とりわけ「イコン（聖像）」を始めとした宗教画は、アラスデア・マッキンタイアが指摘する名声や権力など競争的に獲得され所有される「外的諸善」ではなく、それを行うことによって関係している共同体の全体を豊かにするという「内的諸善」を備えており<sup>4</sup>、共同体に属する人々が景慕し、帰依し、拝跪する力を秘めている。聖セオドシアは、レオ3世により開始され8世紀のビザンチン帝国で吹き荒れた「<sup>イコノクラースム</sup>イコン破壊運動」に抵抗したために、殉教を余儀なくされた最初の人物であるが<sup>5</sup>、その後のダマスカスの聖ジョン（ヨアンネス）を中心とした「イコン肯定運動」の趨向の中で<sup>6</sup>、まさにイコンを擁護した『聖セオドシア』のイコン（図2）



図2 イコン『聖セオドシア』（13世紀前半、板にテンペラと金、34×25.7 cm、聖カトリヌ修道院、シナイ山、エジプト）。

として描かれ崇敬されることになる。簡素な絵柄ではありながらも金地で飾られたこのイコンは、イコンを擁護し続けイコンのために命を落とした人物のイコンという意味において、東方正教会という共同体内部での見る者に特別の感慨を引き起こさずにはおかない。それは、自らイコンとしてあり、イコンであることをお願い、イコンとして掲げられ眺められることで、逆にわれわれを端整な顔立ちと黒い瞳で直視し、イコンの意義を問いかけ、可視的で具体的な画像を通じて不可視で超越的な聖なるものに接近するイコンの存在を訴えかける聖セオドシアの姿をそこに見るからである。

ところで、絵の中に描かれた画家ゴッツォリの顔はどのような役割を果たしているのか(図3)。画家が肖像画としてではなく、注文を受けた絵の一部に自分の姿を描き込むこのような仕方は、ゴッツォリのこの絵に特有な構図や表現ではなく、当時、ごく普通のこととして流行っていた<sup>7</sup>。これらの絵に特徴的なことは、画家はその絵の中に描かれている出来事にはまるで無関心であるかのように画面の外に顔を向け、見ているわれわれを見つめていることである。この絵を見る者



図3「画家ゴッツォリ」『東方三博士の行列』(東壁部分、ゴッツォリは頭巾に自分の名前を書き入れている)。

は、『聖セオドシア』のイコンと同様に、自分をあからさまに捉え眺め見ているこの人物を見返さないわけにはゆかなくなり、彼をそして絵をまじまじと見ることを強要され、絵を見てこれを鑑賞させることが、画家の意図するところであるならば、それは絵の中に描かれた画家とわれわれとが視線を交えること、つまり、われわれと画家本人とが相互に見交わす作用により部分的に成し遂げられることになる。もっといえば、絵を眺めるわれわれの視線は、絵やゴッツォリをそこに「ある」ものとして定在させ、逆に、ゴッツォリのわれわれを見返す視線が、われわれをそこから分離された「ある」ものとして現実定在させるのである。視覚や視線は、対象をそこにあるようなものとして存在させる。

ゴッツォリの『東方三博士の行列』にせよ『聖セオドシア』のイコンにせよ、



これらの絵画面は、ディドロが「色彩に関する愚考」において強調するような色彩や配色、形態や構図などの美的価値だけで存在し、これにより評価されるだけの対象としてあるわけではない<sup>8</sup>。絵像が画家の働きかけにより自らを「自己成形<sup>9</sup>」し、それが今度は見る者に対して強い作用を及ぼすことで、今あるこのわれわれの世界からそこに描かれた絵の世界やその内部の別の事象への窓となり、両者の仲立ちを行うことで多様に意味的なやり取りがなされるのであるならば、これはコンピュータ画面での電子像と人間とに見られるようなインターフェイスを構成していると考えることができる。絵画の画面が今日のH C Iにおける電子的画面と同様のインターフェイス機能を担っているならば、次のような成層化された構造が現れる。ルネサンスが{中世／近代}、現代が{近代／脱近代}として、{A／B}により表すことができる相異なる二つの事柄の狭間に置かれ、このインターフェイス{／}を実質的に形成するのは、まさしく、それぞれ(絵／現実)と(デジタル画像／現実)、つまり(Y／Z)により示される絵画面や電子画面という文字通りのインターフェイス(／)が登場することによってであるということになる。このように、絵画面というルネサンスのインターフェイス(／)は、インターフェイスのルネサンス{／}に組み込まれ、{A(Y／Z)B}として表される形態の中で、さらには現代と電子画面との同じような形態関係の中で、決定的な役割を果たし、これが人間と文化に対してマクルーハンの唱える電撃的な進攻を開始することになった。

## 2. ヘルメス・トリスメギストス - 「人間は何にでもなれる」 -

現実と絵画面というインターフェイスばかりでなく、ルネサンスは絵画を越え、またこれと密接な関係をもつようなその他のさまざまな領域でのインターフェイスを構成した。そればかりか、これらはルネサンスから遠く離れた現在のわれわれに、電子的画面というデジタルなインターフェイスを頼りに生きている現代社会での人間のあり様に、関わり合いをもつことになる。以下では、現実と絵画のインターフェイスの構成と関連した出来事を追ひ、現代社会での真正性という問題の一端に迫ってみることにする。

改めて指摘するまでもなく、「ルネサンス」という言葉や概念は、アレクサンドロ・デ・メディチとコジモ1世に仕えメディチ家と深い繋がりを持ち、画家であ

り建築家でもあったジョルジョ・ヴァザーリが、1550年に著した『美術家列伝』の内容に由来している。ヴァザーリはこの書の中で、「自然をよく模倣しようとつとめたから、あの不格好なビザンチンの様式の束縛から完全に脱却することができたのである。実物写生という法は、過去二百年ほどの間はすっかりすたれていたが、ジョットはその画風を再興し、近代的なすぐれた絵画を復活させたのである<sup>10</sup>」と述べ、中世キリスト教でのイコン破壊運動やビザンチン様式のために衰退した古代ローマの美術様式や芸術精神が、チマブーエとジョット、およびミケランジェロなど自らの時代においてイタリアで「復活」(再生・復興)したと捉えた。彼はこの古代の復活再生は古典研究、自然そのものの美と写実性、現実世界や人間性の重視により成し遂げられたと指摘する。このようなルネサンスの名に値する画家たちに歴代のメディチ家当主は、数多くの絵を発注し彼らを庇護し育ててきたけれども、このルネサンス絵画や美術を哲学的な思想の面から支えることになったのが、コジモ・デ・メディチの設立した「プラトン・アカデミー」に他ならず、ロレンツォに引き継がれたこのアカデミーで指導的な役割を果たしたのが、マルシリオ・フィチーノとジョヴァンニ・ピコ・デッラ・ミランドラの二人であり、レオン・バッティスタ・アルベルティやミケランジェロもこのアカデミーに属していた。ヴァザーリが指摘しているように、また一般的にも、ルネサンスは中世の教会権威や神学的思考を脱した合理主義、科学主義、人文主義<sup>ユマニズム</sup>が台頭した時代であると理解されている。だが、フィチーノとピコの考えや彼らが紹介したルネサンスが拠り所としたプラトニズムやネオ・プラトニズムが、中世をさらに遡った古典古代である以上、およそこれらとはかけ離れた側面をもっていた。

コジモがギリシャ語に堪能であったフィチーノに最初にラテン語訳を依頼した古典は、ヘルメス・メルクリウス・トリスメギストスの手になるといわれている『アスクレピオス』や、錬金術の秘本『エメラルド板』<sup>タブラ・スマラグディナ</sup>を含んだ「ヘルメス文書」<sup>ヘルメティカ</sup>の中の『ヘルメス選集』<sup>コルプス・ヘルメティウム/ボイマンドレス</sup>である。アルファベットを発明し神々の使者であるギリシャ神話のヘルメスと、太陽神ラーの書記にして象形文字<sup>ヒエログリフ</sup>を作り出したといわれるエジプトのトート神(図4)とが習合され、モーゼと同時代に生き、プラトンに五世代先立つ彼の師であり、王、哲学者、神学者として「三重に偉大な」を意味するトリスメギストスのこの書は、起源と内容に関して聖書と同じように

神聖でかつまた秘法的な書物とみなされた。この文書は、3世紀から5世紀にかけてのキリスト教護教論者ルキウス・ラクタンティウス、キリストの人性を強調し「クリストトコス」を唱えるネストリオスを弾劾したアレクサンドリアの聖キュリロス、イアンブリコス、書簡『アベラールとエロイーズ』で知られている11世紀のピエール・アベラール、12世紀に栄えたシャルトル学派のベルドゥス・シルウェスタノス、13世紀の全科博士アルベルトゥス・マグナス、驚異博士ロジャー・ベーコン、啓蒙博士ライムンドゥス・ルルス、百科事典を編纂したヴァンサン・ド・ボーヴェといった著名な人物に読みつがれることになる<sup>11</sup>。

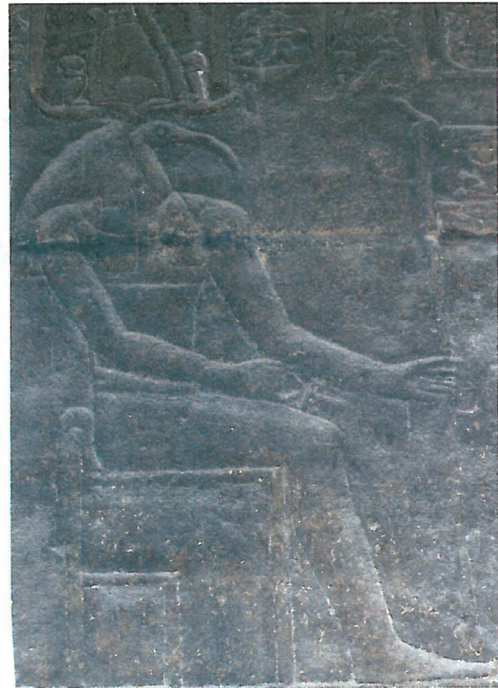


図4 アフリカ朱鷺の姿をした「トート神」(4世紀、イシス神殿、フィラエ島、アスワン、著者撮影)。

しかしながら、「ヘルメス文書」は、中世の正統的なキリスト教が、アリストテレスにもとづき、変化を否定し合理的な摂理を説くのに対し、非合理的なカオスからの世界の創造、変化と不断の生成、秩序の移行や照応を唱える不可思議な占星術や降霊術、錬金術や魔術などの密儀的な記述を含んでおり、聖アウグスティヌスやトマス・アクイナスらが激しく批判したために、中世の期間は秘教文献として密かに伝承されてきた。

例えば、ヘルメス・トリスメギストスは「人間は驚異的な存在であるが、なかなか理性よりも驚嘆すべきものはなく、理性は、人間が、神性を発見し、さらには神性を産み出すことさえ可能とする驚異の中の驚異に値する<sup>12</sup>」と述べる。言い換えれば、人間は、最高の神が天界の神々を自らに似せて作ったように、神殿の中に祀られて人間に喜んで仕える神を自分の姿に似せて作り出し、人間が表象するこの神の像(偶像)に霊を招き入れることで、未来の占いや予言、病気の平癒などを行うことになったのであり、この意味でいえば人間は神にも等しい存在だという<sup>13</sup>。これに対し、聖アウグスティヌスは『神の国』の中で、像に霊を召喚し神を作るとするようなトリスメギストスの主張は、「人間によってつくられ

ると認めている神々に、人間をつねに隷属させようとする」ことであり、「人間がつくった神々に対して、同じ神がつくった人間自身よりも大きな影響力をもつと信じることは、この上なく愚かなことである<sup>14)</sup>」と反駁を加え、ヘルメス文書に警戒を示し異教的な取り扱いをしている。

フィチーノはこのような批判を考慮に入れ、表象像の代わりに天界にある神性の影響をより多く受け、その精気や聖なる性質を引き寄せやすいとされる星辰や星宿を図形的に石などに刻み込んだ「<sup>タリスマン</sup>護符」、あるいはこれら天体の性質と似通った貴石類を身につけたり、天界と星斗の精気を吸収していると考えられた薬草や葡萄酒、シナモン、蜂蜜などの食物を摂取したりすることにより、トリスメギストスが述べている天界の聖なる霊との交感や神性の獲得を説くことになる<sup>15)</sup>。後



図5 レジナルド・スコット「魔術円陣」(1584年, Reginald Scott, *Discoverie of Witchcraft*, 1995. p.253)。

には、<sup>マギ</sup>魔術を執り行う賢者が中央に座り、水晶の中に<sup>ベアルファウス</sup>「霊」を招喚するため用いた(成功した時には水晶は黒く変色する)抽象的な「魔法円陣」(図5)などの図表や図形も考え出されるようになった<sup>16)</sup>。フィチーノがここで示している内容は、「空間を越えて類似したもの同士の驚嘆すべき対置」や「合致とつながりと接合関係<sup>17)</sup>」としてフーコーが指摘している事物の間の「類比」の連鎖関係による世界の秩序づけである。天体や星宿とそれを図形化した護符や宝石との類似、あるいは天体を運行する力や精気と薬草や葡萄酒が放つ芳香(精気)との類似、およびこれらの装備と摂取などが、聖なるものと人間とを結びつける「<sup>しるし</sup>外徴」となり、この両者をまた類似化し、一つの類似の操作が別の類似に影響を及ぼすことが期待されることになる。

確かに、秘儀的で神秘的な教義内容はあるけれども、「ヘルメス文書」の一つの特徴は、上述の引用からも窺えるように、あるいはまた「人間は万物の中で最高のものであるがゆえに、まさしく称賛に値する<sup>18)</sup>」との叙述からも、人間の能力と本性を褒め称え、人間を無限の可能性を秘めた奇跡的存在として捉えている点である。しかも、フィチーノが示しているように、人間は象徴的な護符や図形を



用いることで聖なるものと類似関係を構成し、それに接近しそのものに変容することが可能であるなら、人は人性と神性を兼ね備えこの両方の狭間に置かれた存在として考えられることになる。ヘルメスはギリシャの医術の神アスクレピオスに次のように語りかける。

アスクレピオスよ、偉大なる奇跡、それは人間であり、崇敬と名誉に値する生き物である。人間はあたかも神であるかのように自らの本性を神のそれに変え・・・人間の混成的なこの本性は実にすばらしいものであり、人間は、神と同質的な神性によって神々と結ばれ、自らの俗的な要素を密かに嫌う・・・人間は万物の中心に位置し・・・すべてが人間には可能なのであり・・・人間はあらゆるものであるとともに、あらゆる場所である<sup>19</sup>。

つまり、人間が万物の中心に位置しその中で最高の存在であることができるのは、彼が神性と人性（獣性）、叡知と感覚、精気と肉体、心的要素と物質的要素、精神と質料、観念と自然、すなわち <sup>インコーポレアル</sup> 非 <sup>コーポレアル</sup> 体 と 体 <sup>20</sup> の二重性をもちあわせ、両者は排斥する関係にあるのではなく類似によって結びつけられており、これらが相互に照応し合い、どちらにでも移行でき、どちらをも利用できる性質があるからに他ならないということになる。

さて、フィチーノと親しい関係にあり、ルネサンス精神を高らかに謳い上げていた書物として最も知れ渡っているピコ・デッラ・ミランドラの『人間の尊厳について』では、先のヘルメスの「アスクレピオスよ、偉大なる奇跡、それは人間である」との言葉を冒頭に置き開始されており、人間が驚嘆すべき奇跡的存在であることの理由を、以下のように説明する。

私〔創造主〕はおまえを世界の中心に置いた・・・われわれは、おまえを天上的なものとしても、地上的なものとしても・・・造らなかったが、それは、おまえ自身のいわば「自由意志を備えた名誉ある造形者・形成者」として、おまえが選取る形をおまえ自身が造り出すためである。おまえは、下位のものどもである獣へと退化することもできるだろうし、また上位のものどもである神的なものへと、おまえの決心によっては生まれ変わることもできるだろう<sup>21</sup>。

もはや指摘するまでもなく、この内容はトリスメギストスが述べていることと何ら変わりなく、その言い直しに過ぎない。人間は「カメレオン」のように「<sup>メタモルフォーゼ</sup>変身」する存在として、どのようにでも自由に自らを作り変えることができるのであり、凡庸であることに満足せず至高なものへと邁進することが何にも増して求められているのだという<sup>22</sup>。

また、フィチーノも、この力を絵画などの芸術に見られる人間の創造性と結びつけたことが指摘されているが<sup>23</sup>、絵画制作を自然と観念、物質と精神、人性と神性の結合、これらの魔術的合成や交叉と相補により生み出されるものとして捉えることができ、ルネサンスでの絵画芸術の開花、あるいはすでに見た絵画と現実、表象と視覚のインターフェイスは、このような制作や創造の二重性と無縁ではなく、これらはすべて「類似」のもとで結びつけられ交錯しながら一つの全体を構成することになるといえる。魔術とは、世界のしるしを類似に、類似をしるしにと相互に関連づける認識の仕方であり、これがルネサンスのエピステーメの性格なのである<sup>24</sup>。さらに、ピコは自らを自由に変容させ高めてゆくためには、多様な教説、幅広い学芸が必要であり、トリスメギストスの「魔術」を従来の合理的な七学芸に含めることができ、魔術は奥深くに隠されている世界や自然の驚嘆すべき奇跡を明らかにし自然の認識を高め、この驚きが人間に聖なるものを信仰させ、自然と観念、人性と神性とを結びつける界面活性作用を果たすのみならず、世界の諸要素をもまた結合し、新たな可能性を開く力を与えるものとしてこれを積極的に容認することになる<sup>25</sup>。

このように、ルネサンスの合理的、科学的、人文主義的精神をその文字通りの意味では受け入れることはできず、キリスト教の教条主義を離れ合理的で科学的な思考を行うようになったとはいえ、これとは裏腹の魔術化されたオカルト的な内容を備えており、中世のスコラ哲学の方がまだ思弁的に体系化され脱魔術化された合理性を持ち合わせているとも指摘でき、また、人間中心、人間尊重という点では人文主義的ではあるが、この人間性を支えていたのは神秘的で不可解にして面妖な側面であったということができるのである。要するに、ルネサンスの人間は、人間としての尊厳を獲得したけれども、この尊厳は聖と俗の二重性、神性と人性の狭間、その界面から生まれ出たものなのである。何にでもなれ、何でも

できる人間の卓越性は、このようなさまざまな両極面を自己の内部で操り、世界において利用することで示されることになるのである。こうして、スンマのもとで一元的に統制されてきた人間は、異質な要素に触れこれを組み込むことによりその本性を取り戻した。

フィッチーノとピコがいたフィレンツェに隣接して、黄褐色の町並みから絵具のシエナ色の由来ともなったシエナの町がある。フィレンツェと覇権を争い遂には併呑されたこのシエナの大聖堂の床には、中世の正統的なキリスト教神学からすれば、決して受け入れることのできないヘルメス・トリスメギストスの2メートル四方に及ぶ大理石版の像が、モーゼ（左側前方）とプラトン（後方）とともに埋め込まれている（図6）<sup>26</sup>。ここではキリスト教と異教、正統と異端、信仰と魔術とが共在しこれらの境界性が構成する空間が展開されており、まさに二つの要素や成分を接合するヘルメス的錬金術の力の存在を表しているかのようである。これらはすなわち、ルネサンスの絵画と同様に、画家を含めた人間それ自体が、そしてルネサンス全体がインターフェイスを形成しこれにより生み出されているということでもある。ウォーカーが指摘するように、このような宗教と魔術の交錯は、そうでなかったら考えることもなかった疑問を発し、これが「正しいかどうかはさておき、新たな実り豊かな解答を示唆できる場合もあった<sup>27</sup>」といえるのである。



図6 ジョヴァンニ・ディ・マエストロ・ステファーノ「ヘルメス・メルクリウス・トリスメギストス」（1488年、床面大理石象嵌、シエナ大聖堂、シエナ、

### 3. 策謀のマキャベリと誠実

フィレンツェに始まるルネサンスの世界の二重性、人間の二面性、この類似にもとづいたインターフェイスでの物事の生成はさらに続く。アンブロジーオ・ロレ



ンツェッティは、それまで主に言説の中で説かれてきた善と悪を、『善政のアレゴリー』と『悪政のアレゴリー』というタイトルで、シエナ市庁舎「ノーベの間」にフレスコ画として描いた（図7）。『善政』では、これを象徴する形で擬人化さ

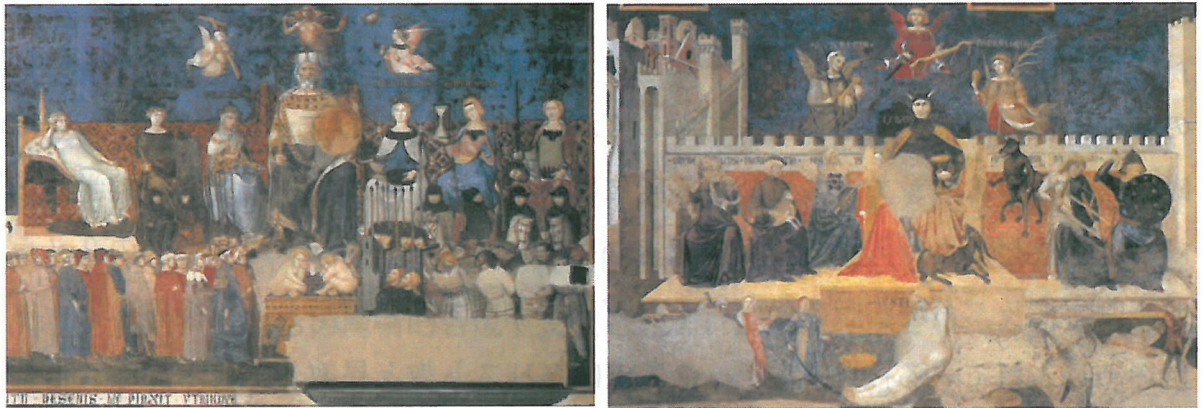


図7 アンブロジオ・ロレンツェッティ『善政のアレゴリー』（左）と『悪政のアレゴリー』（右）（1338～1340年、フレスコ画、パラッツォ・パブリコ、シエナ）。

れ宝珠と笏を手にした「シエナ」の町そのものが玉座に腰掛け、左から、無聊をかちくつろいだ姿で肘枕をしている平和、毅然とした勇気、思慮、そして度量、節制、正義が居並び、報償と懲罰を受ける者がはっきりと区別されて描かれている。これと対面する形で、反対側の壁にある『悪政』には、中央に金糸のガウンをまとい金杯を手にした「<sup>タイラニア</sup>専制」が中央に居座り、淫欲、食欲、およびこれらを暗示する羊や山羊、さらには憤怒、傲慢、残酷が同座し、布で捕縛された正義は壇の下に突っ転ばされ、彼女の象徴である天秤がうち捨てられている。

人間内面の二重性のこのような可視化、つまり、生きられる実空間の中への視覚による移管や象徴的な現前化は、人間に否が応でもこれが自分たちの世界の一部であることを具体的に認識させ、人は対照的に表象された絵と絵の二つの界面の間に置かれた存在であり、物質性を与えられ形象化されたこの眼で見ることのできる定在化されたこれらの世界に挟まれ生きていかなければならないことを思い知る。また、この絵画と絵画の狭間の人間存在に加え、すでに指摘したように、どちらのフレスコ画に対峙しようとも、絵画と現実、あるいは表象と視覚が交叉するインターフェイスの関係は、これらが現実の中に具現化され、また現実がこれらの絵に適合化するという二重の生成の可能性に歓喜や戦きを抱くことになる。ここには、人間の創造性に関してピコとフィチーノが考えていた二重性を見ることができる。エルンスト・カッシーラーは「人間の世界、科学の世界、芸術の世

界、宗教の世界は、話すことと書くことにおいてのみ、絵画と象徴においてのみ自らを顕わすことができ、それにおいてのみ確固とした実在を獲得する<sup>28</sup>」と指摘し、創造性に関する彼らの思想を、世界と絵画などといった象徴とのインターフェイスにより示している。

ロレンツェッティの絵よりもより少し前の1306年、ジョットはこれとよく似た『七つの美德』と『七つの悪徳』のフレスコ画を、パドヴァのスウクロヴェーニ礼拝堂に描いている。この絵の像についてマルセル・ブルーストは『失われた時を求めて』の中で、次のように記した。アレゴリーとして描かれている正義や嫉妬などの「象徴は、象徴化された思想が表現されているのではないので、象徴としてではなく現実的なものとして、実際にのっとったもの、具体的に扱われたものとして描かれている<sup>29</sup>」と。ブルーストがこのように考えたのは、そのフレスコ画の権化として捉えても差し支えないような人物（女中）が彼の身近に実際に存在し、まさに象徴が生身の肉体をもって生き生きと生活し動いているのを見て取っていたからに他ならない<sup>30</sup>。観相学を行うのは人間だけではなく、絵画的象徴と現実はインターフェイスにおいて、それぞれお互いに相手を眺めて自らを作るというブルーストの「観相学的構成」に従事しているのである。

だが、このような物事のインターフェイス的反映はある人物により決定的な影響を受けることになった。フィチーノを「プラトン哲学の第二の父」として称え、ピコを「ほとんど神のごとき人」として絶賛している本がある。その本とは、ジュリアーノの息子で後に教皇クレメンス7世となるジュリオ・デ・メディチの依頼により、あのニッコロ・マキャベリが執筆した『フィレンツェ史』である<sup>31</sup>。メディチ家と関わり合いをもちフィチーノやピコの影響を受けたマキャベリは、まさにルネサンス的人間の分裂した二面性を明け透けに取り上げ白日のもとにさらけ出した。詭計、策謀、欺瞞は、半人半馬「獣神ケイロン<sup>32</sup>」に喩えられるような人間の意識のインターフェイスから生まれ出て、人を界面の<sup>ひあわい</sup>廂間に置かれる弁証法的な存在として位置づけこれを明確に意識させることになる。このインターフェイスは、「あるいは<sup>or</sup>」を構成するものではない。

中世キリスト教は教条の上で善か悪かの択一<sup>or</sup>を常に迫った。時には善であり、時には悪であることを許さなかった。人間は自らの「自由意志」による可変性を制限され、原罪を背負ったまま転落するか、それとも恩寵により救済されること



を望むのかのいずれかであるとされた<sup>33</sup>。だが、ルネサンスのインターフェイスは「そしてまた」を構成し、善と悪の両方の呈示と共存を黙認しさらには称揚するものであり、人間をこの狭間から立ち上げることになる。これは、「私の肉体に芸術を与える」と宣言し、自らを、生身の肉体とこの肉体へのCGやCADによるデザインの投影からなるポストモダン的なハイブリッド的芸術合成として表すために、たびたび顔の整形手術を繰り返し、この手術の様子や自己の変容の有り様をホームページで公開している現代のフランスの女性芸術家オルランに見られるものだ<sup>34</sup>。彼女自身は「肉体」と「CAD」とのインターフェイスの産物であり、自らが「and」という二重体であり混成体なのである(図8)。インターフェイスのandは、排斥し合う二つのカテゴリーのどちらか一方にあらゆる事象を振り分ける二項対立により世界を生成させるわけではない。オルランはルネサンス的な二重混淆、その弁証法的交叉を現在において生きているのである。

さて、マキャベリが、ジュリアーノ・デ・メディチとウルビーノ公ロレンツォ・デ・メディチに献上した周知の『君主論』での狙いは、「想像の世界より、具体的な真実を追求すること」に置かれ、「人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということとは、はなはだかけ離れている<sup>35</sup>」という外交使節としての彼の体験から得られた実際の事実を示すことである。この真実や事実とは「君主は・・・いろいろなよい気質をなにもかもそなえている必要はない。しかし、そなえているように思わせることは必要である・・・そういったりっぱな気質をそなえていて、つねに尊重しているというのは有害であり、そなえているように思わせること、

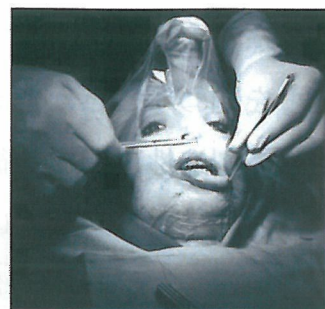


図8 オルラン『一角獣への整形手術』(1990年)、『再成形-自己ハイブリッド化』(1998年)、『アフリカン-自己ハイブリッド化』(2002年)、『アメリカインディアン-自己ハイブリッド化』(2005年)。  
<http://www.orlan.net/>

それが有用であり」、よい気質や「態度を捨てさなければならないときには、まったく逆の気質に転換できるような、また転換の策を心得ているような気まがえが、つねにできていなくてはならない<sup>36</sup>」との言葉に要約されている。思わせぶりという陥穽と術計、それは現実の「<sup>ザイン</sup>存在」と理念としての「<sup>ゾーレン</sup>当為」、「ある」と「べき」とのインターフェイスの器用な揚棄と使い分けである。

また、ルイ・アルチュセールは、なぜマキャベリが魅力的でありかつ捕まえがたいのかを問う。『君主論』は君主になるべき人物に対して書かれ献上された。だがこの書物は公に刊行され一般民衆もまた読むことができた。人々を統治するうえでの君主の見せかけと奸計の術を公表しばらしてしまうこの本は、奸計の奸計により君主たちを逆に治めようとしているのでないか、という疑心を彼らに生み出すことになる。つまり、君主だけを考えに入れるなら、それはいわゆる非道なマキャベリズムとなるが、民衆の視点から考えられることを考慮するなら、見せかけの見せかけにまつわる矛盾にはまり込み君主に刃を向けることになる。こうして、『君主論』というテキストに内在するこの二重の視点が、われわれを実践的な政治ゲームに参加させることになるので、それは魅力的なのだ<sup>37</sup>。アルチュセールはこのように指摘する。言い換えれば、君主と民衆の二重の視点というそのインターフェイスから『君主論』の内容は政治的に実践的な意味を成し、奸計そのものを奸計の罠にかけますます奸計に相応しいものになってゆく。

思わせ振りと詐術、企み事や<sup>たばか</sup>誑りは何も君主という立場、国家統治や外交政策の問題に特有の事柄ではではない。「たとえその行為が非難されるようなものでも、もたらした結果さえよければ、それでいいのだ<sup>38</sup>」。マキャベリが仮借なく暴き立てたこの呆れ返るような人間のインターフェイスの産物を、これ見よがしに大衆の目の前で演じさせたのがシェークスピアに他ならない。シェークスピアの戯曲はマキャベリの権謀術数を意識して、自国のイギリスよりもイタリアを舞台としたものが多く、『シンベリーン』では、イモンジュとポスチュマスはアイアキモーの策略に翻弄され塗炭の苦しみを味わい、『アテネのタイモン』で、主人公はすべての善意を踏みにじる欺瞞に煩悶し、『オセロー』では、

誓って義理人情などのためではない、そう見せかけて、<sup>ねら</sup>覘いはもっぱらわが身の利益さ。正直な話、目に見える行いにこの胸底の心の動きそのままをあらわに出して見せよ

うものなら、それこそ事だ、たちまちにして、心臓を袖に引掛け、鳥につつかせるよう  
なざまになる――おれは見かけとは違った男なのさ<sup>39</sup>。

と公言する部下イアーゴの陰謀により、オセローは愛妻のデズデモーナを扼殺し  
自らも命を絶つことになる。さらに、ハムレットもオフィーリアも、リア王と善  
良な娘コーデリアも、周囲のこの陰険で悪魔的な詭計と奸策に苛まれ懊悩し、最  
後には息絶えて悲劇の幕は下りることになる。

しかしながらマキャベリは、恋愛や色恋沙汰を題材とした自作の喜劇『マンド  
ラーゴラ』の第三幕と『クリツィア』の第四幕の終わりのカンツォーネにおいて、  
謀略を次のように讃美した。

思惑どおりに、好ましく、事が運んだたくらみは快きもの。

人の悩みを取り払い、苦い味をも甘くするゆえ。

おお、貴くも、類い稀なる妙策よ。

お前は迷える魂に直なる道を指し示す。

お前は、すぐれた効き目によって、人に幸せをもたらして、愛を豊かに実らせる。

お前の巧みなすすめの前には、石の心も、毒も、魔法もなんのその<sup>40</sup>。

ロマンチックな愛や純情であるべき恋においても手練手管やペテンは通用し、奸  
計と策謀の行使は「存在」と「当為」あるいは「善意」と「悪意」に挟撃された  
人間の性向の一つであり、人間同士の機微や駆け引きとして機能し、『マンドラー  
ゴラ』では、騙す側も騙される側も姦通も何もかもすべてが万事、策略や籠絡に  
よりうまく運び、お目出度い大団円を迎えるという筋書きになっている。マキャ  
ベリズムは他人とともに生きる術であり、自己と他者のインターフェイスでの合  
作、共同性そのものなのだろうことにもなる。

マキャベリズムは劇の中で演じられただけではない。マキャベリが現実の観察  
と経験から得た事実であるという点に加え、実際に起こった当時の事件の原因と  
みなされた。その事件とは、1572年にカトリック教徒によりフランス提督ガスパ  
ール・コリニーを含むプロテスタント改革派ユグノーが大量に殺戮された「聖バ  
ーソロミューの虐殺」であり、この流血と暗殺はウルビーノ公爵ロレンツォ・デ・



メディチの娘、  
カテリーナ・  
デ・メディチ  
が画策したと  
いわれ、プロ  
テスタント側  
はこの出来事  
をことさらマ  
キャベリの陰  
謀として糾弾  
し、マキャベ  
リズムの排撃  
を展開するこ



図9 「王の間」(1538～1573年、横幅12m×奥行き34m×高さ33.6m、中世宮殿、ヴァチカン)。

とになる。一方、教皇グレゴリウス13世は、この事件をカトリックの勝利と誉めそやし、ヴァザーリを急ぎ呼び寄せ、ヴァチカンで最も重要な謁見室「<sup>サラ・レジア</sup>王の間」(図9)に3枚のフレスコ画として描かせた<sup>41</sup>。この部屋で天正遣欧使節と謁見した際、少年たちの辛苦を思い感涙し、しかも、合理的な思考によりグレゴリウス暦を採用した聡明にして神聖な教皇でさえ、宗教改革という現実に対する奸計と謀殺に驚喜する。また、後年、数冊のイタリア紀行を著したスタンダールがその一冊『ローマ散歩』の中で、「ヨーロッパには殺人がおおっぴらに褒めたたえられている場所がある<sup>42</sup>」と、このフレスコ画のある「王の間」を咎めているように、善を説くべき聖なる場所に悪逆が埋め込まれ、カトリックの正当性は、流血の惨事を描いたこのフレスコ画と聖なる部屋との眼に見える視空間、その境目から立ちのぼることになり、存在と当為との一方の面の他方の面への滑り込みから生じたマキャベリズムは、至当な箴言として喧伝され、ルネサンスの世に常識的な便法となってさまざまに浸透してゆくことになった。

「人間は何にでもなれ、何でもできる」という相対的で多樣的で内省の加速化をともなうポストモダン的なトリスメギストスのこの言説は、「人は、必要に迫られて善人となっているのであって、そうでなければ、あなたに対してきまって悪事を働くであろう<sup>43</sup>」というマキャベリの非情な警鐘もしくは冷然とした道理に

行き着くものだ。人間は何にでもなれるのであるならば、人は見た目通りのものではなく偽装し韜晦を行い、これとは逆のものにもなりえる。これに対して、イノサン・ジャンティエが『反マキャベリズム』において指摘したことは、高貴さ、礼儀正しさ、真面目さ、信望と名誉を保つという常套手段でしかないけれども<sup>44</sup>、人が可塑的で自在な存在であるのなら、当然、正行、真率、淳良の方に多くを配剤することもできるはずである。

この点は、『エッセー』冒頭の「読者に」において、「誠意」をもって偽らず、細工を凝らすことなく飾らずありのままであることを訴えるモンテーニュに窺える<sup>45</sup>。チャールズ・テーラーは、彼を、デカルトのように理性ではなく解釈によって自己発見を試みた最初の人間として捉えているが<sup>46</sup>、モンテーニュは、自分を含めて人間の精神は恐ろしいまでに気まぐれで、変容し、多様であることに繰り返し驚きを示しながらも、誠実で偽ることのない態度こそ、変わらぬ自己のあるべき一面として「自己物語」の解釈を通じ発見したのだといえるだろう。また、「人間が薄情・忘恩・不正・残忍であり、自己を愛して他人を忘れるのを見て、彼等に対して決しておこらぬようにしよう。彼等はそうに造られているのだ。それが彼等の天性なのだ。それをとやかくいうのは、石が落ちるから、火があがるから、と言って怒るのとかわらない<sup>47</sup>」と述べ、人間のマキャベリ的心性を予め見通しながら、実意をもってこれに接することを説くラ・ブリュイエールにもいえることである。マキャベリズムに対抗する人間は、彼らモラリストたちのいう「オネットム」<sup>honnete homme</sup>の概念、すなわち良識をもった正直で「誠実」な存在として界面の均衡の維持を図るべく体系化されることになる。絵画と現実との界面存在としての人間は、これと絡み合うように、内面的にもさまざまに界面化されることになる。

他でもなくミシェル・フーコーは、現代社会において半ば忘れ去られてしまったような倫理的に誠実な人間存在の問題に光を当て、モンテーニュが頼りとしたストア派およびエピクロス派に遡る「自己への配慮」という概念に言及する。自己への配慮とは、自分の精神と身体に気を配り、自己に磨きをかけ鍛錬することを意味するが、さらにこれは「単に専念・関心を指し示すだけでなく、<sup>プレオキュバシオン</sup>配慮・関心事の総体すべてを指し示している。家庭の主人としての活動をも、臣下<sup>オキュバシオン</sup>に気を配る君主の責務をも、病人や負傷者に寄せるべき気遣いをも、さらには、

神々や死者にたいして表す敬意をも、指し示す<sup>48</sup>」ということでもある。つまり、自己への配慮は他者を慮り誠実に対応することであり、他者が自分自身に対して抱く配慮について、自らも気配りをせねばならないとの相補性にもとづき、他者に対する義務と責任を履行し、彼らに気遣い留意する自己の陶冶や、アイデンティティの彫琢を行うことである。このような自己への配慮に関するフーコーの意図は、外的な権力の介入と禁止の道徳的規定による管理、つまり、自己放棄を促すような近代の「支配のテクノロジー」ではなく、自己の自己への注意や関心の強化という自戒自律による人間の倫理的制御、つまり古典古代の「自己のテクノロジー」にもとづく社会関係の構築を明らかにすることにある<sup>49</sup>。

さて、他者に気配りをする自分自身への配慮、あるいは他者に「オネット/シンシア誠実」である自己のテクノロジーは、宗教的信仰と確固たるコスモス的秩序が失われ、自己に対して人々が何を行い、何になるのかわからない流動的な人間中心主義というルネサンスおよびその後の世界においては、行為者相互が頼るべき唯一の手段として役に立つことになる。そればかりか、他者や社会に配慮し誠実に義務を履行し公的役割を遂行すること自体が、「真の自己」の姿とみなされるようになった。ピーター・バーガーが「自己に真であるということは、社会的役割が真面目に本当に、すなわち、誠実に遂行されることを意味する<sup>50</sup>」と指摘するように、自己欺瞞に陥らない純粹にして真実の自己、本当の自分自身のあり方として、社会的役割の誠実な実践が推奨されることになる。ところが、誠実であることは面倒な事態にわれわれ人間を巻き込んでゆく。確かに、ありふれたこの常道に従う者が不幸にもマキャベリズムの餌食になる背反性を伴ってはいる。がしかし、問題はこの点にあるわけではない。それは、他者や社会に対して義務を果たし、公的役割を遂行することが誠実性の印であり、これが自己に対して真であるということ自体にある。

というのも、もし、誠実であることが社会的役割の遂行にあるのならば、これは自己に真であることにはならないからだ。このことはモンテーニュ自身が一番よくわきまえていた。彼はいう。「他人に奉仕するために自分自身が健康に愉快地生きることを放棄するものも、わたしから考えれば、まちがった不自然な決心をしたものと言うべきである<sup>51</sup>」。誠実にして社会的な役割を遂行することは間違いではないだろう。しかし、それは自分に対して真であるわけではなく、社会や他

者に対して真であるに過ぎない。だから誠実に社会に奉仕することは自己にとって「不自然な決心」だといわれることになる。はさらに彼は追撃ちをかける。「我々の職業の大部分は狂言みたいなものだ・・・我々はまじめに自分の役割を演じなければならないけれども、やはり或人物に扮しているのだというこということを忘れてはならない。仮面や外観を真の本質としてはならないし、外来のものを本来のものとしてはならない<sup>52</sup>」。マキャベリの籠絡や策略は偽装であって手の込んだ芝居を演ずることだ。だが一方、これに対抗する誠実性も真の自己のあり様ではなく、見かけの仮の姿を演技しているだけで、社会的に誠実であるという見かけを自己として措定するような過誤は避けなければならないとモンテーニュはいう。誠実であることは社会的自己、他者の自己であり、モンテーニュが社会的責務を離れた時の自己の自己ではないのである。

絵画と現実、表象と視覚、あるいはまたこれらと関連している体と非体、神性と人性、聖と俗、正統と異端など、さらには悪徳と美德や存在と当為、そしてこ

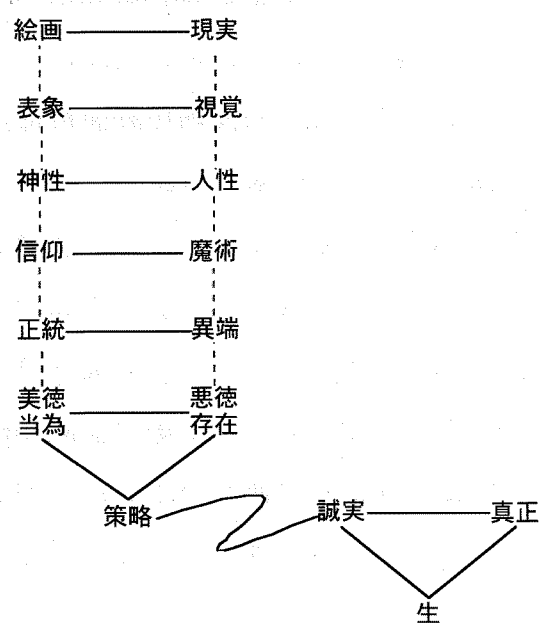


図10 ルネサンスのインターフェイス。

の合間から生じる策略とこれに対面する誠実、これら類似的に多重化されそのすべての葛藤と衝突と隣接の中で世界を造り人間を育ててきたルネサンスのインターフェイスは、まさにこの誠実という要素を取り込んだ時、アポリアを抱え込むことになった。誠実はこれと対峙している向こう側の面に半ば取り込まれ、それと共犯関係をむすび、界面は滑らかなものではなくなり、入り組んだ複雑な襞を構成することになるからである（図10）。

#### 4. オデッセウスの真正性

ライオネル・トリリングも指摘するような「公衆の存在を感知した自己の反応<sup>53</sup>」というこの誠実性は、ヘーゲルが「奉公のヒロイズム」すなわち「個々の存在を一般者のために犠牲にし、そうすることによって、一般者を定在させようとする



徳であり、――所有や享樂を自分から拒み、現存する威力のために行為し、現実的であるような人格<sup>54</sup>）や高貴な意識としてシニカルに規定し「疎外」と結びつけた時、身も蓋もない概念となる。

とはいえ、この「誠実性」あるいはその変種は、社会的相互作用に必須のものとして説かれる。いうまでもなく、相互行為は「状況の定義」に依存しており、人は、他者に自分にとって有利な行為をしてもらうように、演技を通じて自己を呈示し、状況の定義をコントロールしようとする。だから、他者が注目するような自己呈示を行うその演技の技法に眼を向ける必要がある、というゴフマンがそれである。この場合、状況の定義とは、他者に（誠）意をもって尽くし自己に対して一般者（他者）を定在することだといえる。だが、自己呈示においては、人間は変装用のマントや仮面を



図11 マルコ・ダグラータ  
『聖バルトロメオ』（1562年、ミラノ大聖堂、著者撮影）。

ただ掛けておくだけの単なる木釘になり果て、自己はこのような脱着可能な衣装として一時の間この人間木釘に掛けられた仮象に過ぎず<sup>55</sup>、人間はフィギュアとなり自己は形骸化される。モンテーニュに従えば、役割を果たすための誠実な見かけであろうとなかろうと、こうした自己は自分のものとすべきではない自己であるのに対し、ゴフマンの場合には、この皮相的で断片化された自己以外に自己はなく、その奥には空虚が横たわっているだけである。われわれの自己は、マルコ・ダグラータが彫り、ミケランジェロが描いたような自分から剥ぎ取って肩やハンガーに掛けておけるような「聖バルトロメオ」の皮（図11）ではない。しかも、そのような多様な振舞いが、そのまま私という自己であるわけではなく、誠実性を含めて演技による自己呈示は、行為の場面を円滑に成り立たせるための単なる「場のテクノロジー」であり、このような技法の開示は、ますます、われわれの自己を不明瞭で捉えどころのない存在にしてしまう。

また、先のフーコーの自己のテクノロジーの問題には、そもそも自己もしくはアイデンティティは本質的に定まったものではなく、そのつど言説により作られ作り直され、多様に脱構築されるといって考えが含まれており、誠実性はこの言

説との関わり合いの中でさらに強い意味をもつことになる。さらに、スチュアート・ホールは、言語的な意味は静的に固定されてはおらず、時間と空間の中で差異を受け展延するとしたデリダの差延の概念を取り入れ、アイデンティティの構成について次のように述べる。すなわち、「呼びかけて」われわれを社会的主体としての場所に迎え入れる言説と、「語りかけられる」ことができる主体としてのわれわれを構築するプロセスとが「縫合」<sup>サーチュア</sup>された箇所がアイデンティティであると<sup>56</sup>。言い換えれば、アイデンティティとは、呼びかける他者の言説と、この呼びかける言説の召喚に応じ、そこに外向かざるをえない主体との絶え間ない混成であり、自己は常に自己とは本来的に異なる言説化された他なるものと関連し、これを取り入れ、これと結合し、他を迎え入れ、他に従うことにより構成されるということだ。だとすれば、これは、他者もしくは他なる言説に、肯定的にせよ否定的にせよ誠実に気配りすることに他ならず、この誠実な配慮によって作り作られる自己やアイデンティティは、明らかに、他者との対面によって構築される社会的自己以外の何ものでもなく、私が私として存在したい自己ではないことになる。

「サバルタン」<sup>サバルタン</sup>は、言説的他者と主体との縫合、あるいは、語られる自らの外部の言説と言説の間隙から混淆的に構築される社会的自己やアイデンティティの典型的な事例として挙げられている。「サバルタンは語るができない」。なぜなら、被植民者であり女性でもあるサバルタンは、ヒンドゥーの支配的言説や英国の植民地主義的言説により自らを消去されそこに上書きされることで、その主体性を奪われ葬られ自らによって自己を語り、自らの言葉で自己を言説化することができなかったからだ、スピヴァックはいう。「家父長制と帝国主義、主体の構築と客体の形成のはざまにあって、女性の像は、原初の無のなかへとではなく、あるひとつの暴力的な往還のなかへと消え去っていく。その往還こそは伝統と近代化のはざまにあってとらえられた『第三世界の女性』の転位態にほかならないのである<sup>57</sup>」。だが、これは奇妙だ。たとえ重要な他者であろうと縁遠い植民者であろうと、これら他者やその言説によってわれわれの自己が影響を受けることは否定できないにしても、私は、私として自分で自分に語りかけ内省により保持する自己をもつであろうし、サバルタン自らも植民者の言語的権力に反発する自己、屈辱に耐える自己、もっと特定すれば、サバルタンであるブヴァネーシュワリーに

は、その声を聞いてもらうことも読んでもらうこともできず、他者により作られ変容されてしまったという意味で、自らを語ることができないとされるにせよ、これに逆らい死を賭しての戦いを決意するような彼女自身の自己が存在したのではなかろうか。クリトンの説得にも応じず、ソクラテスにあの道を選択させた彼の自己のように。

ヘーゲルが誠実性に疑問を投げかけたその後に、アーノルト・ベックリンは『オデッセウスとカリュプソ』(図12)と題する一枚の絵を描いた。そこには、リラをもった女神カリュプソに背を向け、彼女の雪白の裸身とは対照的に、俯き加減で船出すべき海を見やる青黒いマントを纏った不動のオデッセウスが表されている。ホメロスは『オデュッセイア』において、麗容なカリュプソの甘言に耳を貸さず、ナウシカの父アルキノオスの美辞を断り、魔女キルケの嬌言にも乗らず、魅惑的に語りかけ歌いかけて人を破滅させるセイレンの声にも耳を塞ぎ、自分が本来いるべき故郷イタケにイタケにと帰還する自己を守り続けたオデッセウスを綴った<sup>58</sup>。オデッセウスは、他者の言語によって自らが作られることを拒否する。彼が堅持した自己とは、本質主義的な事柄を意味するのではなく、自分の存在を自らによって構成し、自分自身であろうとすること、すなわち、自らの外部からの影響を受けその外部の本性を含んだスピノザのいう「<sup>アフェクチオ</sup>変容<sup>59</sup>」や多様化され分裂するだけの脱アイデンティティではなく、「<sup>ユウザ・スイ</sup>自己原因<sup>60</sup>」として自らそうなるものである。その自己は、

テーラーの指摘するように、自分に忠実で、自分なりの仕方でなりたい自分になる自己として存在し<sup>60</sup>、また、矯激な個人的意志により「そこにしかと存在しているという現実感において非凡であり価値ある<sup>61</sup>」ことを感

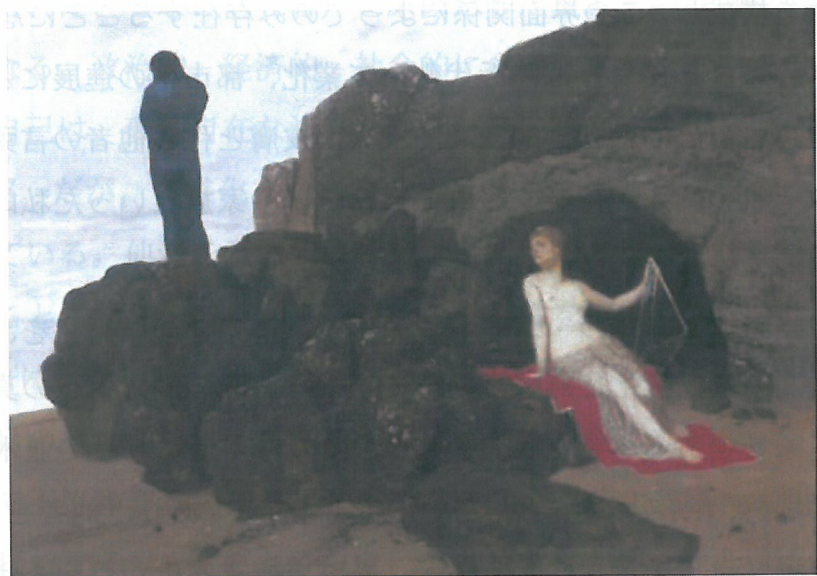


図12 アーノルト・ベックリン『オデッセウスとカリュプソ』(1882年、104cm×150cm、パーゼル美術館)。



じる自己の姿以外の何ものでもない。それは彼らが「<sup>オーセンティシテイ</sup>真正」と呼び「ほんもの」と規定する自己である。「誠実」であることは他者もしくは社会的な役割と関連している一方で、「真正」であることはその背後にあるより深奥な内的自己、すなわち他者に真ではなく、自己自身に対して真であることを意味し、「真の自己は公的役割の舞台に置かれずに、これら役割に対する抵抗においてのみ明らかにされる<sup>62</sup>」ことになる。真正な自己は、他者により構成されるのではなく、他なるものにもとづいて自ら構成するものである。ベックリンが描くオデッセウスの後ろ姿は、他者カリュプソに抗して自らに回帰する彼の玄々とした真正な自己のシルエットであり、また、この世ならぬカリュプソの洞窟ではなく、奥深いほんものの自己の内面にいたる入り口でもある。

われわれは、ルネサンス後期に、他者を常に意識しさらには相反する要素（籠絡・策略）と結びつく「誠実な自己」に対し、モンテーニュが位置づけた自分が自分として存在することを望む「真正な自己」をこの絵の中に見いだす。真正は形象化され具体的な姿をまとい視覚に対して現前化し、視線によって捉えられそこにあるものとなる。言い換えれば、視覚は現実の中において絵画を引き受け、絵画および絵画としての表象は、現実もしくは現実の視覚とのインターフェイス（絵画/現実、表象/視覚）において存在しえるものである。したがって、絵画を乗り物としてその中に描かれている真正性も、現実での出来事とインターフェイスを構成し、この界面関係によってのみ存在することになる。実際、『オデッセウスとカリュプソ』は、近代化、工業化、都市化の進展にともない、誠実な対応を迫られる公的な社会的空間で、人が皮膚と化し他者の言葉と化し、さらには、それぞれの個人が待避するコミュニティや家族といった私的空間も徐々に浸食され始めていた時代に描かれている。

当時、シャルル・ボードレーは「<sup>エフゼ・ラ・フル</sup>群衆との結婚」を、つまり大都会の群衆のただ中に、変化と無限、動いてやまない潮の満ち引きの真ん中に、多様性の中心に家を建てるべきだと説いた<sup>63</sup>。彼の考えではパリの並木道こそが起源となるべき場所、人が公の中で私になれる空間なのであり、「他者を見ればみるほど、また、他者に自らを示せば示すほど、人はますます広がりをもった『眼の家族』に加わることができ、自らの観点を豊かにすることができる<sup>64</sup>」のだという。私的な楽しみや生活は公的な都市空間から生まれ、誠実を旨とする群衆の中に溶解し、人



は多様な眼をもちリースマンの「他人志向型」にと姿を変えることになるが、またそれらの眼にも曝されることになる。自分を守り強烈な形で自己を与えてくれた、とアリエスが指摘する家族やゴッツォリにより描かれたような機能を果たす家族の「肖像画」はすでになく<sup>65</sup>、精神的独居を強いられた「孤独な群衆」が自らの在処を求めるなら、自らの内部の深みへと沈潜してゆく他はない。他者に気配りする誠実が必要である。が、誠実だけで人間は存在することができなくなり、自己の本来の像、本当ではんものの自分とは何なのかという自己の真正性はますます求められるようになった。誠実は現実の人間相互行為の中に、そして、真正はこの現実の世界とインターフェイスを構成するベックリンの絵画の中に組み込まれた単なるロマンテチックな形象なのではなく、誠実と真正の両者は自己の上に重ね合わされ、現実の人間の生においてインターフェイスを構成する。「生とは、物質的、肉体的な運動であり、本質的に不完全で無秩序な行動である。わたしはこの生に即して生に仕えるべく努めているのだ<sup>66</sup>」と先のモンテーニュは述べる。「生」に即して生きるとは、誠実性と真正性の弁証法的な界面を生きることである。なぜなら、この両者はわれわれの「生」の中に組み込まれ、われわれの「生」を構成しているからである。(図11)。

マキャベリやモンテーニュのルネサンス、ボードレーとベックリンの近代から時は経ち、人間を取り囲む状況や環境は複雑になった。相互行為の範囲は拡大し頻度は著しく増え、これにともない他(者)を原因とした変容という誠実の様態も多様化することになる。政治的、経済的、社会的に多様化された不確実な現状が生み出す戦略的な自己は、変幻自在な海神プロテウスに喩えられ「プロテウ斯的自己」と呼ばれる<sup>67</sup>。だが、多様化されされる相互行為により自己自身を見失う危険性も指摘されている。他者を意識する極度な「自己モニター」は、真の自己の特徴を抑制することになり、自己および自己の一貫性を損なうことになる<sup>68</sup>。またガーゲンによれば、常に移りゆく社会的キャラバンで満ちあふれ目眩くような多元化された今日の社会関係は、多様で渾然化された「飽和した自己」を作り出し、自己の内部で不協和音を奏で自己に真であること、その真正性の欠如感を招くことになると指摘する<sup>69</sup>。このような自己のあり方に対応し「みずからの本性の必然性によってのみ存在し、それ自身の本性によってのみ行動しようとする<sup>70</sup>」自己原因にもとづいた真正な自己を探求しようとする傾向も増加する。

加えて、ルネサ  
ンスの絵画画面と  
現実とのインター  
フェイスは、現在  
では電子画面と現  
実とに取って代わ  
られた。この電子  
画面と現実とのイ  
ンターフェイスは  
「シミュレーショ  
ン」と「オリジナ



図13 ARTVPS 「車と邸宅」 (<http://www.artvps.com/>)

ル」、「模造」と「ほんもの」とのインターフェイスであり、これはそのまま人間内面の「誠実」と「真正」とのインターフェイスに平行移動させることができる。なぜなら、誠実と模造は本来のものとは別の異なる作用因としての他性により作られたり、自分と似ていながら非なるものにより構成されたりするのに比べ、真正とオリジナルな対象はほんものであり、自ら作る自己原因でしかないからである。図13は現実のほんものの風景やその写真（コピーや複製）ではない。車も建物も、黄昏の時間も電灯の光も、樹木も雨に濡れた地面も、すべてはCGによって作り出された3Dのデジタルな人工画像、つまりシミュレーションである。まるで実際の現実のように見えるこのデジタルでシミュラクルな画像や画面を眼のあたりにして、ほんものとは一体何なのかということばかりでなく、このシミュラクルを見つめる自己のありかたとは何かも問われることになる。電子画面と現実とは、絵画画面と現実とよりもインタラクティブ性や没入性が高く、われわれは、一段と界面活性的で渾然的な形態をなすインターフェイスをルネサンス以上に生きなければならない。しかし、自己原因を欠いたシミュラクルは、自己の真正性とは無縁であり、これを確立することはない。現代社会でわれわれが内的な自己の真正性と誠実性のインターフェイスを問題にするのならば、視覚に対して現前するほんものの現実とエレクトロニックでシミュラクルな画面のインターフェイスに、誠実と真正のインターフェイスを重ね合わせて考えてみなければならない。

ユングは次のように主張する。主体が客体としての他者に一体化し、客体に投影されてしまうなら、つまり、他者および他者の言説によって構成され姿を誠実に現すことになるならば、他者が強力な決定権を持つことになり、主体は自分自身から疎隔されてしまうことになる。そうではなく、主体は他者により作り出され、自分自らをも欺くことになる「自我」という見せかけの仮面を越えて、無意識的でア・プリオリに、外部から左右されずに存在している独自性と可能性を秘めた個性を意識的に主体の中で統合し、「自己」を実現してゆかねばならないと。ユングが「個性化過程<sup>71</sup>」と呼ぶこの過程は、自己の無意識を抑圧することなく生きられている物的世界に投影し、意識の中に無意識を解き放ち統合すること、無意識的な心の現実的で物的事象への意識的投影という心と物質の同一化を果たすことを意味しており、この過程こそが、真正な自己を作り上げてゆくことになる。自己の真正性は、シミュラクルでヴァーチャルな電子画面ではなく、実際の現実を見ることにより自己が作り上げるものであり、真の自己というその真正性と、ほんものの現実を実際に見るといふ身体感覚的で意識的体験とは、心身一元的に連動しているといえるのである。

## 注

<sup>1</sup> 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、1986年、216頁。

<sup>2</sup> 同訳書、228頁および441～443頁など参照。

<sup>3</sup> Steven Johnson, *Interface Culture: How New Technology Transforms the Way We Create & Communicate*, Basic Books, 1997, p.14.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 190-191. (『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、234頁)。

<sup>5</sup> Alice-Mary Maffry Talbot, *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, 1998.

<sup>6</sup> ダマスカスの聖ジョンは、イエスの「<sup>インカルネーション</sup>受肉」の概念をもとに次のように主張しイコンの価値を認めた。「以前、神は形も身体もなく決して描かれることはなかった。だが、人と会話する〔イエスの〕肉体の内に神が見られる今、私は私が見る神のイメージを作る。私はものを崇めはしない。私が崇めるのは私のためにもものとなり、もののなかに身を隠している創造主である。彼はもの〔イエスの肉体〕を通じて救済を成し遂げられた」(□内筆者)。Saint John of Damascus, *On the Divine Images: Three Apologies Against Those Who Attack the Holy Images*, David Anderson (trans.), St. Vladimir's Seminary Press, 1997, また David Freedberg, *The Power of Image: Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, 1989, pp392-405 を参照。

<sup>7</sup> この手の絵としては他に、フィリッポ・リッピの『聖母戴冠』(1439～47年、板テンペラ、ウフィッツィ美術館)、サンドロ・ボッティチェリ『東方三博士の礼拝』(1475年頃、板テンペラ、ウフィッツィ美術館)、サンティオ・ラファエロ『アテネの学堂』(1508～11年、フレスコ画、署名の間、ヴァチカン宮殿)、ポントルモ『東方三博士の礼拝』(1520年、板油彩、

パラティーナ美術館、ピッティ宮) などがある。最も著名なものは、ミシェル・フーコーが『言葉と物』で言及しているディエゴ・ベラスケスの『侍女たち』であろう。

<sup>8</sup> デニス・ディドロ『絵画について』佐々木健一訳、岩波文庫、2005年、25～38頁。

<sup>9</sup> 絵画の「自己成形」については、北澤裕『視覚とヴァーチャルな世界ーコロンブスからポストヒューマンへー』世界思想社、2005年を参照。

<sup>10</sup> Giorgio Vasari, *Lives of the Painters, Sculptors and Architects Vol.1*, Gaston du C. de Vere (trans.), David Ekserdjian (intro.), Everyman's Library, 1996. p.97. (『ルネサンス画人伝』平川祐弘・小谷紀年・田中英道訳、白水社、1982年、18頁)。

<sup>11</sup> *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Brian P. Copenhaver (intro. & trans), Cambridge University Press, 1992. pp. xlii-xlviii. 実際には『ヘルメス文書』は、2世紀後半から3世紀頃、アレキサンドリアで書かれたと推測されている。また、ヘルメス・トリスメギストスと「文字」との関係については、マルシリオ・フェチーノ『ピレボス注解』左近司祥子・木村茂訳、国文社、1995年、175～177頁参照。

<sup>12</sup> *ibid.*, (Asclepius 37), pp.89-90.

<sup>13</sup> *ibid.*, (Asclepius 23-24), pp.80-81.この箇所については、聖アウグスティヌス『神の国(二)』服部英次郎訳、岩波文庫、1982年、209頁を見よ。

<sup>14</sup> 聖アウグスティヌス、前掲訳書、210頁、218頁。

<sup>15</sup> Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, Carol V. Kaske & John R. Clark (trans. & intoro.), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002, pp.341-343, pp.305-309, pp.247-249.

<sup>16</sup> Reginald Scott, *The Discoverie of Witchcraft*, Montague Summers (intro.), Kaufman and Greenberg, 1995 (1584), Ch.14.

<sup>17</sup> ミシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974年、46頁。また、フーコーは、ある事柄の類似を構成するための別の類似を「外徴」と呼んでいる。同訳書、52頁参照。

<sup>18</sup> *Hermetica*, (Asclepius 23), p.80.

<sup>19</sup> *ibid.*, (Asclepius 6), pp.69-70.

<sup>20</sup> *ibid.*, (Hermeticum 2, 17), p.11, p.62. (『ヘルメス文書』荒井献・柴田有訳、朝日出版社、1980年、100～104頁、442頁)。

<sup>21</sup> ジョヴァンニ・ピコ・デッラ・ミランドラ『人間の尊厳について』大出哲・阿部包・伊藤博明訳、国文社、1992年、16～17頁。また、同書の詳細な注を見よ。

<sup>22</sup> 同訳書、18、21頁。

<sup>23</sup> アンドレア・シャステル『ルネサンスの深層』桂芳樹訳、平凡社、1989年、153～155、170～173頁など参照。また、フィチーノのネオプラトニズムにおける靈魂と芸術の関係については、Francis Ames-Lewis, 'Neoplatonism and the Visual Arts at the Time of Marsilio Ficino,' *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Michael J.B. Allen & Valery Rees (eds.), Brill, 2001, pp. 334-338 を参照。

<sup>24</sup> ミシェル・フーコー、前掲訳書、57～58頁。

<sup>25</sup> ジョヴァンニ・ピコ・デッラ・ミランドラ、前掲訳書、55～64頁。「魔術」といってもピコが意味している魔術は「自然魔術」、すなわち自然哲学とほぼ同義の自然に仕え自然の力を観照する魔術、あるいは人間の気力や精気、精神の高揚に関係する「精気魔術」であり、人に取り憑く悪霊や悪魔などの業や邪悪な力と関連した「妖術」もしくは「ダイモン魔術」とは異なる。これらの点については、また、D・P・ウォーカー、『ルネッサンスの魔術思想：フィチーノからカンパネッラへ』田口清一訳、平凡社、1993年を参照。

<sup>26</sup> *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Walter Scott (ed. & trans.), The Clarendon Press, 1924, Vol.1, p. 32, no.1.

<sup>27</sup> D・P・ウォーカー、前掲訳書、102頁。Antoine Faivre, *The Eternal Hermes : From Greek God to Alchemical Magus*. Phanes, Grand Papids, 1995.

<sup>28</sup> エルンスト・カッシーラー『シンボルとスキエンティアー近代ヨーロッパの科学と哲学』佐藤

- 三夫・伊藤博明訳、ありな書房、1995年、104頁。
- <sup>29</sup> マルセル・ブルースト「スワンの恋」『失われた時を求めて1』淀野隆三・井上究一郎訳、新潮社、1982年、80頁。
- <sup>30</sup> 同訳書、78～79頁。
- <sup>31</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ「フィレンツェ史」『マキャヴェッリ全集3』在里寛司・米山喜晟訳、筑摩書房、1999年、334頁、426頁。
- <sup>32</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ「君主論」『マキャヴェッリ 世界の名著16』池田廉訳、中央公論社、1966年、113頁。
- <sup>33</sup> 聖アウグスティヌス「自由意志」『アウグスティヌス著作集 第3巻』泉治典・原正幸訳、教文館、1989年、2・20・54
- <sup>34</sup> Orlan, 'The Virtual and/or the Real,' *The Cyborg Experiments: The Extensions of the body in the media Age*, Joanna Zylińska (ed.), Continuum, 2002, p.168. また、このようなハイブリッド的生体の生成に関しては、北澤裕、前掲書、2005年を参照のこと。
- <sup>35</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ、前掲訳書、105頁、傍点筆者。
- <sup>36</sup> 同訳書、114頁。
- <sup>37</sup> ルイ・アルチュセール「マキャヴェッリと私たち」『哲学・政治著作集 II』市田良彦訳、藤原書店、1999年、695～698頁。
- <sup>38</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ「政略論」『マキャヴェッリ 世界の名著16』永井三明訳、中央公論社、1966年、201頁。
- <sup>39</sup> シェークスピア『オセロー』福田恒存訳、新潮社、1998年、11～12頁。
- <sup>40</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ「マンドラーゴラ」、「クリツィア」『マキャヴェッリ全集4』脇巧・堂浦律子訳、筑摩書房、2003年、36頁、97頁。
- <sup>41</sup> Sydney Anglo, *Machiavelli-The First Century: Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance*, Oxford University Press, 2005, pp.229-231.
- <sup>42</sup> スタンダール『ローマ散歩 I』白田紘訳、新評論、1996年、227頁。三枚の絵はそれぞれ『ガスパール・コリニー提督、負傷し自宅に運ばれる』、『コリニーとかれの友人たちの暗殺』、『国王がコリニーの暗殺を容認』と題されている。
- <sup>43</sup> ニッコロ・マキャヴェッリ、前掲訳書、1966年、141頁。
- <sup>44</sup> Sydney Anglo, *op cit.*, pp.295-6.
- <sup>45</sup> ミシェル・ド・モンテーニュ「モンテーニュ随想録 1」『モンテーニュ全集 1』関根秀雄訳、白水社、1983年、10頁。
- <sup>46</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, pp.181-182.
- <sup>47</sup> ジャン・ド・ラ・ブリュイエール『カラクテル 中』関根秀雄訳、岩波文庫、1977年、130頁。
- <sup>48</sup> ミシェル・フーコー『性の歴史 III 自己への配慮』田村俣訳、新潮社、1987年、68～69頁。また、ミシェル・フーコー『主体の解釈学 ミシェル・フーコー講義集成11』廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、2004年、33～48、241～261、315～330頁を見よ。ここでは、三種類の「自己への配慮」が区別され、ストア派やエピクロス派における自己への配慮は、「自己目的化」や「自己主体化」であり、他者への配慮とは無縁であることが説かれている。
- <sup>49</sup> ミシェル・フーコー『自己のテクノロジー』田村俣・雲和子訳、岩波書店、1999年、19～21頁。また、Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Arnold I. Davidson (trans.), Blackwell, 1995, pp.211-213 では、エピクロス派の思想は、フーコーがいうように、自己による自己への専念と鍛造を説いたのではなく、むしろ自らを自己の独自性や個別性から解放し自然の普遍性と結びつけることで自己を高めることにあり、この点からすれば、彼の主張はいかにも俗世的な美学、ダンディズムを説いているに過ぎない、と批判している。ただし、この点については、ミシェル・フーコー、前掲訳書、2004年、319～325頁を見よ。
- <sup>50</sup> Peter L. Berger, '“Sincerity” and “Authenticity” in Modern Society,' *Public Interest*, vol. 31, 1973, p. 82.
- <sup>51</sup> ミシェル・ド・モンテーニュ「モンテーニュ随想録 7」『モンテーニュ全集 7』、関根秀雄訳、白水社、1983年、128頁。

- <sup>52</sup> 同訳書、136頁。
- <sup>53</sup> ライオネル・トリリング『＜誠実＞と＜ほんもの＞』野島秀勝訳、法政大学出版局、1989年、41頁、53頁。
- <sup>54</sup> ヘーゲル『精神現象学 下』檜山欽四郎訳、平凡社、1997年、89頁。
- <sup>55</sup> Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin, 1987, p. 245. (『行為と演技』石黒毅訳、誠信書房、1976年、298頁)。
- <sup>56</sup> Stuart Hall, 'Who Needs "Identity"?', Stuart Hall & Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, 2001, pp.5-6. (『誰がアイデンティティを必要とするのか?』『カルチュラル・アイデンティティの諸問題』宇波彰訳、大村書店、2001年、15～16頁)。
- <sup>57</sup> ガヤトリ・C・スピヴァック『サバルタンは語ることができるか』村上忠男訳、みすず書房、1998年、109～110頁。
- <sup>58</sup> ホメロス『オデュッセイア 上』松平千秋訳、岩波文庫、1994年、134～139頁、185頁、267～268頁、318～320頁。
- <sup>59</sup> ベネディクト・スピノザ「エティカ」『スピノザ・ライプニッツ 世界の名著30』工藤喜作・斉藤博訳、中央公論社、1980年、第2部、定理17、148頁。
- <sup>60</sup> Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 2000.p.29. (『＜ほんもの＞という倫理』田中智彦訳、産業図書、2004年、40～41頁)。
- <sup>61</sup> ライオネル・トリリング、前掲訳書、181頁、130頁。
- <sup>62</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p.82.
- <sup>63</sup> シャルル・ボードレー「現代生活の画家」『ボードレー批評2』阿部良雄訳、筑摩書房、1999年、164頁。
- <sup>64</sup> Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Penguin Books, 1988, p.152.
- <sup>65</sup> フィリップ・アリエス『＜子供＞の誕生』杉山光信・杉山恵美子訳、みすず書房、1980年、325～328頁、338～341頁。
- <sup>66</sup> ミシェル・ド・モンテーニュ「モンテーニュ随想録 7」『モンテーニュ全集7』、関根秀雄訳、白水社、1983年、128頁。
- <sup>67</sup> Robert Jay Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University Of Chicago Press, 1999, pp.7-10.
- <sup>68</sup> Mark Snyder, *Public Appearances, Private Realities: The Psychology of Self-monitoring*, W.H. Freeman & Company, 1987. (『カメレオン人間の性格：セルフ・モニタリングの心理学』齊藤勇監訳、乃木坂出版、1998年)。
- <sup>69</sup> Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Modern Life*, Basic Books, 2000, p.204.
- <sup>70</sup> ベネディクト・スピノザ、前掲訳書、第1部、定理7、78頁。
- <sup>71</sup> 「個性（個体）化過程」に関しては、カール・G・ユング『自我と無意識の関係』野田倬訳、人文書院、1982年、および、カール・G・ユング『タイプ論』林道義訳、みすず書房、2003年、472～474頁、498頁などを見よ。また、カール・G・ユング『心理学と錬金術 I』池田紘一・鎌田道生訳、人文書院、1994年、第三部、第一章～第三章では、ユングは、錬金術師の作業を無意識と意識、心と物質の同一性体験による「個性化過程」の典型として取り上げている。



## 第2章 シュレーバーよりも TOYS“R”US—象徴と真正性—

### 1. シュレーバーの「パラノイア」

ダニエル・パウル・シュレーバーは心を病んだ。日本の最高裁判所の判事に相当する「ザクセン王国ドレスデン控訴院」の議長であり法学博士でもあったシュレーバーは、精神を蝕まれた。彼は「パラノイア（妄想症・偏執病）」と診断され、不本意ながらも十数年に渡り精神病院での入院生活を送り、そこで生涯を閉じることになる。入院中の1903年に、彼は、異常をきたした自分の精神状態を自らの手で書き留め、「私は名誉ある職業上の地位を失い、幸福な結婚生活は事実上解消してしまい、人生を楽しむこともなく、身体的な苦痛に悩まされ、精神的な拷問に苛まれ、まったく未知なる恐怖に脅かされてきた<sup>1)</sup>」との悲痛な言葉で結ばれている『回想録』を刊行した。シュレーバーのこの『回想録』は、ジムグント・フロイトやジャック・ラカン、そしてまたジル・ドゥルーズたちにより、類い希なる奇書として取り扱われ、さまざまな分析の対象とされることになる。本稿は、見ることや視覚に関しての考察の一端をなすものであるが、視覚については直接言及することはない。以下の論考は、彼の『回想録』とこれを取り上げているラカンの『精神病』を手掛かりに、「自己」あるいは「真正な自己」とは何かを、「他者」および「誠実な自己」との関係において捉え、「本物」を「見る」ことへの導入をはかるものである。

シュレーバーの述べるところによると、彼の精神異常は、「神の光線（神経）」なるものが彼の神経と「神経接続」を果たし交信を開始したことから始まった。当初、神の光線は別の邪悪な光線が混じった不純なものであり、無言の「神経言語」を用い彼の神経に直接訴えかけ、また、「小さい男たち」や「奇跡の鳥」の姿を通じておこなわれることになる。これらは、絶えず意味不明の侮辱的な雑言と囁りを浴びせることにより彼を悩まし、シュレーバーの「魂の殺害」や「悟性の破壊」を企てて、彼を痴呆にいたらしめようとする悪意に満ちたものであったという。さらには、身体器官のあらゆる箇所を傷つけ、また、シュレーバーに恥辱を与えるために彼の「脱男性化」を目論み、彼は徐々に「官能神経（女性神経）」で満たされ、男性生殖器が消え乳房が膨らみ豊満になるなど女性への変容を体験する。もっとも、この変身は光線が純粹ではなく、彼自身も徹底的に抵抗を試みたため完遂はされなかった。ところが、ある時期から、神

の光線は純化され、それは脱男性化されたシュレーバーと交信し結ばれることに「官能的愉悅」を覚え好ましさを感じるようになった。この一方で、シュレーバー自身も、脱男性化の訪れを「神がこれを欲する」ものとして受け入れるようになる。つまり、退廃した人類を、世界規模での終末論的な天変地異を引き起こすことで殲滅し、神の光線との交接により新しい人間を受胎する使命を、女性化したシュレーバー自身が帯びているのだとの確信を抱き、これを自らのアイデンティティとして受け止めることになる。こうして、彼は脱男性化による神との「性的享樂」を待望し、最終的に、それを長年の苦痛に対する埋め合わせと捉え納得することになる。

「光線、あるいは神の神経が絶え間なく流れ込んでくることで、わたしの身体が官能神経によって満たされていくという事態は、いまやここ六年以上にわたって一瞬の中断もなく続いている・・・それ以来ずっと私は、いつかついには私の身に脱男性化（女への変身）が実現するにちがいないという確固たる考えを抱いて生きてきた。とりわけ全人類が私を除いて滅びてしまったと信じていたときには、人類を更新するための解決策として、脱男性化が絶対必要なことだと私には思われたのである。私は実際いまもなお、そういった解決こそが世界秩序の内奥の本質にもっとも合致するものと見なしうることは疑いないと思っている・・・この困難な戦いを粘り強く最後まで遂行し、それに勝利したときの報酬は、何かまったく法外なものでなければならないと思うのである<sup>2</sup>」。

シュレーバーが陥ったパラノイアは、「象徴界」の欠損により生み出される精神的状況、すなわち「象徴的な次元において排除され拒否されたものが、現実界の中に回帰し再現されるメカニズム<sup>3</sup>」だとラカン<sup>4</sup>は規定している。ここでの象徴的な次元（象徴界）とは、あるがままの生の現実（現実界）を別のタイプに変換し本来の現実を覆い隠してしまうような象徴の世界、あるいは自然による支配を文化の支配によって規制する象徴的機能、例えば人間間の関係を動植物間の関係により表すトーテムや、原始的自然の性関係に変え、女性の交換により社会組織を維持し拡大する近親婚禁止などの文化的システムである。これらは「構造」もしくは「掟<sup>ロフ</sup>」と呼び変えることができ<sup>4</sup>、また、社会全体の期待や態度を表しているミードの「一般化された他者」も象徴に近い概念として考



えることができるだろう。

われわれは、具体的な他者つまり「意味ある他者」の存在にも依存はしている<sup>5</sup>。しかし、とりわけア・プリオリに存在し脱歴史的で超越的な掟としての「象徴的な他者」、すなわち、時間的に遠く空間的にも遠い「他者の他者性」との同一化を果たすことにより、あるいはまた、これらと心的に何らかの関係を保つことにより自己を構成し自らを意識することになる。もともと「象徴 (symbol)」という語は「共に (sym) 投げる (ballein)」を意味するギリシャ語の *symbollein* に由来し、二人の友が将来の再会を誓い合い、友情の印としてそれぞれがもつことになった二つに割られたコインを指し示していた。二人の友が再びまみえたならば、半分にされたコインは一つになり、変わらぬ友情と統合や一体性の証となった<sup>6</sup>。これに対し、「パラノイア」とは、この社会文化的な象徴的他者性の機能に反する症状のことである。「象徴」が果たす最大の役割は、自己とこれとは異なる他の事象との間で対立や断片化を引き起こすことなく、これらを象徴のもとで自らに引きつけ、一つのものとして一体化されたまとまりある全体へと統合することにある。ラカンはいしばしばヒエロニムス・ボスの絵に言及する。そのボスの『快樂の園』と題された絵（図1）では、ある者は果実や植物と、またある者は動物やその他得体の知れない異体と意味もなくなき奇妙に結



図1 ヒエロニムス・ボス『快樂の園』（中央パネル、部分、1505年頃、206×386cm、プラド美術館、マドリッド）。

合されている様子が描かれている。これは *symbolleinen* に反する状態、すなわち「悪魔的な (diabolic)」の語源であり、放り出しや放棄、もしくは分離、分断を意味する *diaballein* な状態を示すものである。スラヴォイ・ジジエクも指摘するように<sup>7</sup>、このような部分的で断片的な結合などとりとめのない融合は、悪魔的で怪物的な「世界の闇夜」を招き、象徴的な統合を喪失した近代的な主体、さらには自らこれを放擲<sup>ほうてき</sup>した脱近代的な主体の出現を示しており、パラノイアはこうした自己の統合失調、つまり象徴的な他者にもとづいた自己構成の失敗から生まれる近代－脱近代的病理の一つだということになる。

ところで、「自己構成」や「自己意識」に対する観点の一つは、ヘーゲルの「欲望」の理論に端を発している<sup>8</sup>。欲望とは、空腹時にものを摂取する場合のように、独立したものの存在を廃棄、否定しながら、これを自己に同一化し内在化することで自己を作り出すことに他ならない。しかも、この空腹を感じ欲望を抱いた時に、人は明確に自らを意識することになる。つまり、自己の欲望こそが自己構成を行い、自己意識を開示するのである。さらには、人間の欲望は、単にものに向かうのではなく他者の欲望に向かい、他者の欲望を否定して、この欲望を自己に同一化させ自分のものとし、他者に自己が欲望されることを欲望する「欲望の欲望」として、他者が自己を愛し尊敬し、自己を欲望して「承認」することを欲望することになる<sup>9</sup>。ラカンの例を多少変えるならば、「あなたは私の妻である」と語ることは、彼女が他にいかなる社会的な属性をもっているように、これらを否定し、これとは反対の形で「私はあなたの夫だ」と語ることに等しく、自分が夫であることを相手が承認しこれを望むことを欲望することにつながる。

自らの欲望によって他者の否定と無化を行い、自己への統一と同一化を果たし承認を求めるこの「欲望の弁証法」の過程が、現実の自己構成と自己意識の基礎になっているのに対し、シュレーバー的パラノイアは、このような同一化を果たす特殊な象徴的他者が欠落し排除されていることによって生み出される。ラカンによれば、シュレーバーに欠落していたもの、彼が排除した象徴的な他者とは、父としての基本的な「男性」性、言い換えれば、超越的で絶対的な象徴のレベルでの「父」という彼にとっての同性愛的対象の否定であるとされる<sup>10</sup>。シュレーバーは、象徴の次元での超越的な父親的男性性を排除しており、これと同一化することがなく、父であり子を生ずという現実的な性的機能もしくは

自己構成を、象徴との関連によってではなく、想像というまったく別の次元（想像界）で実現してしまっているといわれる。象徴的他者性を始めから除名、排除する「反象徴化」により、パラノイアには、その否定と同一化といった欲望の弁証法的な揚棄にもとづいた確実に現実的な自己構成の過程がそもそも存在せず、象徴的な他者が排除され意味を欠いた現実界という「生の現象に直面して、当惑した状態にいて・・・この当惑のまわりに妄想的秩序と呼ばれる秩序を回復する<sup>11)</sup>」ことになる。実際、シュレーバーに訪れたことは、神により選ばれし女性にと変化を遂げ、これと結ばれ懐妊することで世界を救済するような想像的な自己構成であり、その妄想的実現以外の何ものでもない。

このような想像界の構成にあつて、主体の言語、特にその「記号表現」<sup>シニフィアン</sup>はある特徴をもつことになる。それはシニフィアンの行き詰まり、シニフィアンの「回付不可能性」である<sup>12)</sup>。通常、あるシニフィアンは別のシニフィアンとの関連で、つまり別のシニフィアンに回付され補完されることで意味をなす。例えば、「小屋」に対して「巢穴」を用い、「二人にとって森のその『小屋』は、愛の『巢穴』であった」のように、あるシニフィアンを他の相似のシニフィアンによって「代入」する共時的な「隠喩」はこの典型だとされる。この場合、ある語の「記号表現」<sup>シニフィアン</sup>と「記号内容」<sup>シニフィエ</sup>との特定の結合は解かれ、シニフィアンは意味を失い無化されるが、別のシニフィアンと結びつくことで意味（シニフィエ）は転移し広がりを見せてゆく。それは、他のシニフィアン、すなわち他者を目指しそれと同一化を果たし新たな意味を獲得することであり、一つのシニフィアンを言語体系全体<sup>ランゲージ</sup>の中に関連づけ、その「構造」のもとで意味を捉えることだと考えることができる。だが、パラノイア的精神病では、「魂の殺害」、「奇跡の鳥」などのシニフィアンは孤立し、それだけで特別の重みを持ち、そのシニフィアン自体で自足し、他のシニフィアンに還元されることも、回付によって新たな意味の創造や拡張をおこなうこともない。これは、「小屋」に対する「藁」のように、全体を部分や素材で表すシニフィアンの「置き換え」による「換喩」に相当するが、「巢穴」とは異なり、「藁」だけを単独で用い強調し、「森の中に小綺麗な『小屋』を見つけ、その『藁』で暮らした」といってみても、慣習性がなければ「藁」は「小屋」には結びつかず、シニフィアンの通時的で統辞論的な隣接関係に従って線状的な語り<sup>パロール</sup>を構成するだけであり、パロールを続ければ続けるほどますます意味はその内部で空転し、当惑的な状況に陥ってゆくこ

とになる。

以上の内容を、ラカンが「L」と呼ぶ図式を多少改めることで捉え直してみる(図2)。「主体S」は大文字の象徴的な「他者A」に

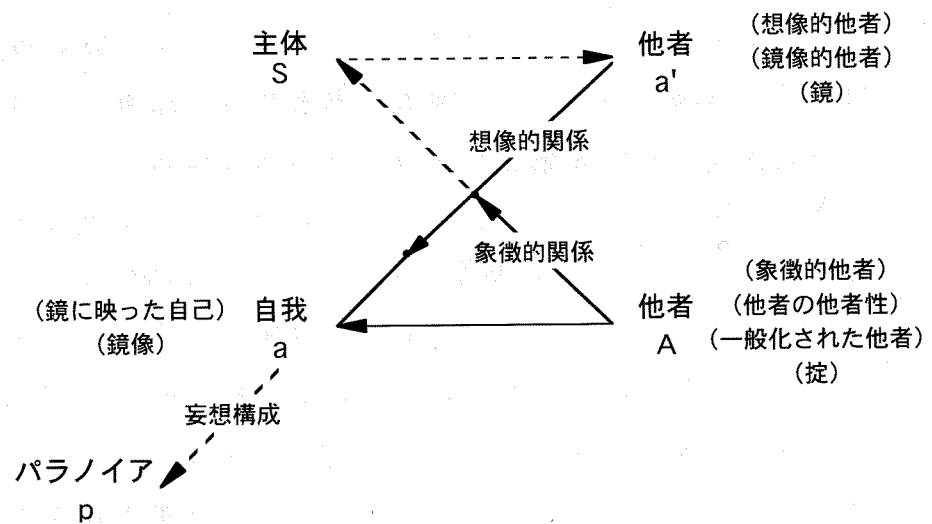


図2 「シェーマL」でのパラノイア

し、あるいはそれから承認を受ける関係にある。しかしながら、「主体S—他者A」の象徴的關係は、「他者a'—自我a」という軸により遮断され象徴的な他者Aは排除されてしまう。「主体S—他者A」をブロックするこの「他者a'—自我a」とは何か。それは、主体によって想像された関係以外の何ものでもなく、自己と他者との日常の相互行為の中で構成されている関係であるといえる。というのも、「自我a」とは、主体が自らを掌握するために想像的に対象化した自分のイメージである一方で、小文字の「他者a'」は、主体自らがその「自我a」の想像的なイメージを構成し意識することに関与する他者、すなわち、「主体S」のイメージを抱く他者として位置づけられるからである。いってみれば、「自我a」は出来合のものとして主体に投影される「他者a'」の影なのである。

ラカンの「鏡像的他者」の概念のみならず、クーリーも指摘するように、「主体S」は自らによって自我のイメージを作り上げることはできない。主体が自我のイメージを獲得するためには、最初は実際に鏡に映った鏡像により、次には鏡の役割を果たす他者の言葉によって、主体に対して示し語る想像的なイメージとしての「鏡に映った自己」を必要とし、他者が受け止めた主体のイメージを通じて、想像的に自我のイメージを捉えることになる<sup>13</sup>。明らかに、このようなイメージは、主体自らが抱いたものではなく外部から到来したものであり、しかも、決して統一的な充実した主体の姿を与えることはなく、曖昧で断片化されており、この意味では、自我は主体から疎外された不安定なイメージでし



かなくなる<sup>14</sup>。したがって、「主体S－他者A」を分断し、主体Sから象徴化されている大文字の「他者A」を排除する「他者a'－自我a」の関係のなかに落ち込むことは、まさに、想像の過程の内部で自らと疎隔した不安定で断片的な主体（自我a）を捏ね回し、妄想構成をおこなうことに他ならない。しかも、主体は、他に回付されることなく自閉的な内容しかもち合わせない「シニフィアンの欠損を前にして、当惑すればするほど〔想像的に構成された〕ある他者〔a'〕によって確かさを得ようと反応し・・・この小文字の他者によって、つまりこの他者〔a'〕と患者〔a〕との間で、小文字の他者の次元で、想像的な次元で強められ<sup>15</sup>」ますますその内部に籠もり、シュレーバー的パラノイアを引き起こすことになる。

## 2. 想像界と誠実な自己

シュレーバーの場合、想像的な「他者a'－自我a」の軸を生み出す契機となる鏡としての「他者a'」とは、他でもなく、彼の治療に携わった精神病院長フレックシヒ教授と神である<sup>16</sup>。シュレーバーにとり、フレックシヒの影は、初め、神の光線を乗っ取り不純化し、彼に語りかけ精神を支配することで、不当にも邪悪な心で彼を女性にと構成し直そうとした張本人だ、と非難されている<sup>17</sup>。そして、神は言わずもがな、好意的にしかも壮大な意図をもって、彼の脱男性化を促し神の前に召し出される女性として、シュレーバーの自己を妄想構成させる存在である。いずれにせよ、「他者a'」としての彼らは想像された存在であり、これによりシュレーバーが自己構成する脱男性化という「自我a」も想像妄想の産物でしかない。このように「主体の中で想像界の次元に属するものをすべて認証してしまうことは、正に分析を狂気の入り口にする<sup>18</sup>」のだ、とラカンはいふ。通常、われわれはそのすべてを受け入れ認証するわけではないけれども、自己の構成に際して、鏡像や言語により他者が思い述べる自己の想像的なイメージに依存している事実がある限り<sup>19</sup>、想像の世界は必要な世界であり、否定するわけにはゆかない。

さらに、他者の「言語」（シニフィアン）を通しての自己構成に関しては、次のようなジャック・デリダの指摘がある。つまり、言葉によってある対象を表現する場合、「この表現は・・・当の対象の、すなわち直観的現前の・・・不在においても理解可能であるのでなければ、言表としてのその地位をもたない<sup>20</sup>」

と。言い換えれば、言語は実在する対象の生き生きとした事実性や実在性を奪い、これを不在化、すなわち無化するということである。実在する「犬」は、走ったり、飲んだり、食べたりする。だが『犬』という意味（本質）が『犬』という語の中に移行すると、すなわちその語がその意味によって開示する感覚的な実在とは異なった抽象的概念になると、意味（本質）は死んでしまう。つまり、『犬』という語は走らず、飲まず、食べない。語の中で意味（本質）は生きることをやめる<sup>21</sup>。

同様に「あなた」や「私」という言語も走らず、飲まず、食べない。言語のこの特徴が意味している内容は、他者の言語を鏡としてわれわれ自らが構成する主体は、その語により真の本質や本来あるべき経験的事実性を奪い取られ、亡き者にされてしまう「事実存在の言語的中和化<sup>22</sup>」と呼ばれる事態を被るということである。言語という抽象概念により主体を表象するとは、実在する主体の実際の特性を奪うことに他ならず、しかも、言語による主体の特性の剥奪こそが、実在する主体を脱文脈化してこれを脱実在的に、すなわち、思考の上で想像的に自由に扱うことを可能とするのであり、絶えず主体を再構成する力を言語に与えることにもなるのである。主体の本来の意味（本質）は言語により破棄され、主体は語られるディスクールの中で次々に別のシニフィアンへと回付

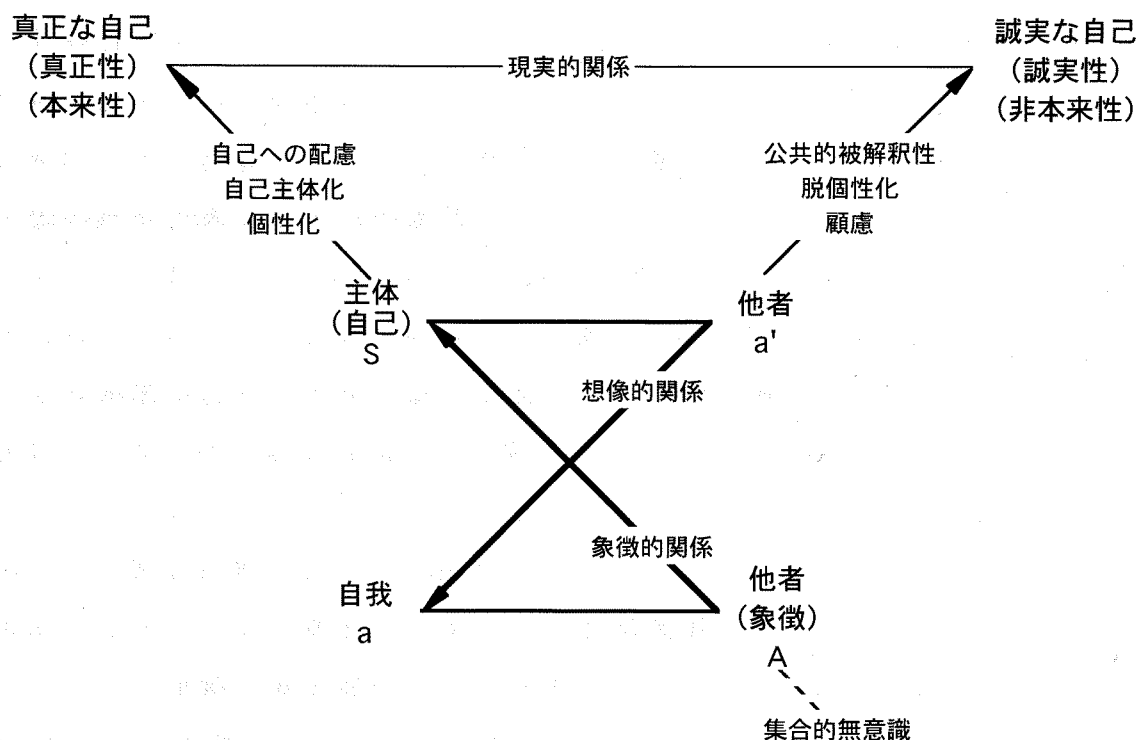


図3 「想像的關係と誠実性」および「象徴的關係と真正性」。

され、更新を受け再構成され続ける存在となる。だとすれば、このことは、通常の相互行為での言葉による自己と他者との鏡像的で想像的な関係「他者 a'－自我 a」の軸において、パラノイアの淵に引き込まれるのとは異なり、反対の方向に自己を引き上げ、相互行為の瀬の中で自己を構成すること、すなわち、別の箇所で触れた「誠実な自己」の構成と関わり合いをもつことになる<sup>23</sup>。

誠実な自己とは他者に対して誠実であること、つまり他者に対して真であることを意味していた。誠実性は、自己に対する鏡としての他者の印象やイメージを重視し、その想像的な出来事を引き受けて、これに適合するように自己を演じる「場のテクノロジー」である（以下図3参照）。したがって、誠実な自己は、「他者 a'－自我 a」において、小文字の「他者 a'」によって語られ想像されるイメージや印象に忠実に反応し、「自我 a」を自己として、つまり自らのアイデンティティとして呈示することに他ならず、この意味で「誠実な自己」は、「他者 a'－自我 a」という想像的關係の軸の延長線上に、パラノイアとは逆の位置で現実界に投影されるのである。この場合、誠実性は他者の言葉やイメージに真ではあるけれども、先の事実存在の言語的中和化からすれば、自己の実在的な本質に対しては必ずしも真ではないことになる。

「誠実性」と「言語的中和化」との関係、つまり、主体が他者に対しては真であるが自己に対しては真ではないこの矛盾した関係は、フロイトに傾倒していたルネ・マグリッドの『禁止された表象』（図4）と題された絵によって示すことができる。この絵には、背を向けて鏡に正対している人物が描かれている。こちら側に背を向けているのだから、われわれ（他者）は彼の背中を見る。これは正しく真である。だが、鏡に映し出されているのは彼の顔ではなく背中である。鏡を覗いている本人は自分の正しい像（意味・本質）を見していない。彼が眺めているのは、鏡に

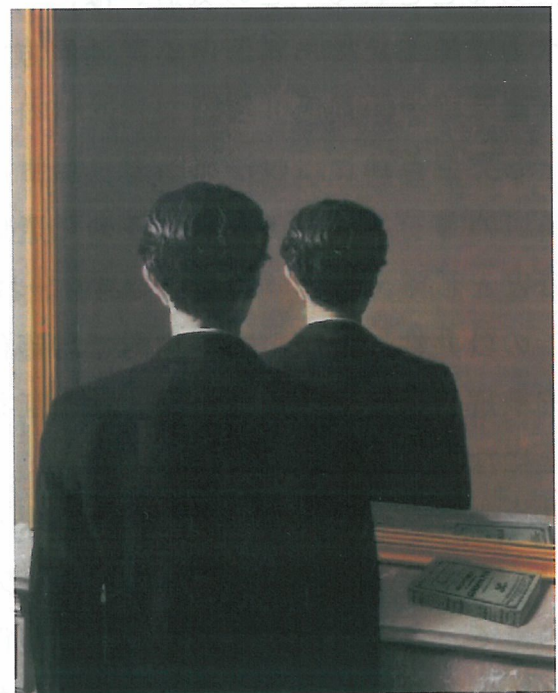


図4 ルネ・マグリッド『禁止された表象』（1937年、75×65cm、ボイマンス・ヴァン・ビューニンゲン美術館、ロッテルダム）。

映るはずもなくまた自分では見ることができず、他者が見ることのできる自分の後ろ姿、他者にとっては真であるが自分にとっては正しくも真でもない像を見なければならない。他者は彼の実際の後ろ姿とともに鏡の中にもこれと同じ姿を見ることになり、たとえ間違いであっても、二重に彼の姿を眼にしてこれを確認することになる。だが、本人は自己の本当の姿であり、自分自身を示し己を示し意味する正像を見ることができない。彼は他者に誠実性を示すことによって自己を剥奪された状態にある。自己を捉えられない彼は欲求不満に陥る。欲求不満を引き起こすものそれは禁止であるとフロイトはいう<sup>24</sup>。だからこの絵は「禁止」された表象なのである。

他者に対して真であるこの誠実性は、「顧慮的な気遣い」というマルティン・ハイデガーの言葉で置き換えることができる。ハイデガーは、自己がこの世界内の存在について日常的に対処する仕方を二種類の「気遣い」として規定する。まず、ハンマーがハンマーでありえるのは、ハンマーを他でもなくものを打つ道具であることに配慮し、ハンマーを取り扱うことによってであり、ハンマーを当のハンマーとして存在させるこの気遣いを「配慮的な気遣い」と呼んだ。次に、これと同じように、現存在としての他者への気遣いが「顧慮的な気遣い」とであるとされる。この気遣いは、一方では他者に顧慮し彼の目的達成のために尽力することであるとともに、他方ではまた、この気遣いは「他者に手本を示すような<sup>25</sup>」前述の「鏡」ともなり、気遣っていることを示すことで他者を他者としてお互いにコンティンジェントな関係のもとで構成し存在させることになる。ハイデガーによれば、この気遣いは、自己が日常生活において当たり前のこととして行っている事柄であり、お互いの気遣いこそが「公共性」を構成し、この公共性に同調して平均的で均等化された解釈をなし了解をおこなう「公共的被解釈性」のもとで日常的な相互共存在が成り立ち、相互行為が営まれることになる。

ところで、ハイデガーにとり、顧慮的で公共的で誠実な自己は、いわゆる「<sup>ダス・マン</sup>世人」の一つの存在の仕方である。彼は次のように述べる。世人は、「おのれの存在において、おのれ自身を『選択し』、獲得することができるのであり、おのれを喪失し、ないしは、けっして獲得しなかったり、たんに『外見上』獲得したりすることができるのである<sup>26</sup>」と。世人は、自己を自分で選択し獲得することができる。しかし、なにもせずに自己を喪失しようとも、また「見かけ」の上でこ



れを獲得しようとも自由であり、どれでも自己の存在の仕方として可能で、実際そのようなものとして存在し、またその時々において何れかであることもありうる。この指摘において、主体が自分自身で選択し所有している独自の自己とは、自己に対して「<sup>eigentlich</sup>本来的」で「真正な」自己であるとみなされている<sup>27</sup>。この本来的な自己あるいは真正な自己は、道具への気遣いである配慮や他者への気遣いである顧慮とは異なる思慮とも呼ぶことができる自己への気遣い、言い換えれば、ミシェル・フーコーが「自己への配慮」もしくはその一つである「自己主体化」と呼んでいる事柄に関連しており、これによって構成されることができると考えることができる<sup>28</sup>。フーコーによれば、「自己主体化」とは、自らを知る、自己について考えてみる、という単なる自己の認識の問題ではなく、自己を訓練し鍛錬し修練するという実践と経験の問題に属し、注意や関心のすべてを自己自身にと向け変え、自己に回帰し、自己と向き合い、態度や行為など自己の精神的・身体的存在の総体の陶冶を通じて、世界や事物にかかわってゆくことを意味している。この自己主体化により、「主体は自らを修正し、自らに変形を加え、場所を変え、ある意味で、そしてある程度、自分自身とは別のものにならなくてはならず<sup>29</sup>」、これが、自己の自己に対する適切な関係を定立し、自分自身のための真正な自己を構成することになるのである。

一方これに対し、顧慮的な気遣いをおこなう誠実な自己は、外見上獲得した自己だということになる。というのも、主体が他者に顧慮し公共的に解釈され社会的に認証された言葉や意見としての「世論」を、あるいはこれらに従って公共の圏域で容認された自己やアイデンティティを優先することは、確かに他者に対して真であり、自己のとるべき姿の一つではあるけれども、視線を自己に向け、自己主体化によって自己が選択し自己が所有するのではないならば、この真なるものは自らにとって「非本来的」であり、自分に対しては見かけ上の外観でしかないことになるからだ。

「他者 a' - 自我 a」という想像的関係の軸の上に位置づけられる自己のあり方に触れてきた。いずれにせよ、「誠実な自己」なり「非本来的な自己」とは、「他者」の存在とその言語と思考と想像のうちに自らを位置づけ、自己を他者との関係において、つまり「私」としてではなく「われわれ」という集合体、あるいは公衆や公共圏の内部で分解し自己から脱却してしまうことである。この意味で、これらの自己は、ターナーの指摘する「<sup>デパーソナリゼーション</sup>脱個性化」の過程の中に

おかれているということができよう<sup>30</sup>。脱個性化とは主体のユニークな性格を意識せず、自らをステレオタイプ化された集合体の性格により規定し、われわれとしての集合体の一部として自己を認知しカテゴリー化をはかることである。確かに、このような集合体やそのカテゴリーによる脱個性化という自己の成形は、同一の関心や目的、定型化された生活習慣や態度を引き起こし、集合体への同調をはかることができる。しかし、人は、ある集合体の同質的で原型的な特徴のみによって自己をカテゴリー化することだけでは満足せず、もっと範囲が限定され差異化された特殊な価値や自己に固有の役割を重視したり<sup>31</sup>、あるいは、時間的空間的に遠くても、主体そのものにとっては近くて親しい特有の対象を求めたりすることもあるのだ。

さて、「誠実性」や「非本来性」が「他者 a'－自我 a」の想像的關係にもとづいて現実的關係として成立するのに対し、自己へ立ち返り、自己を自己に俯瞰的に現前させ、自己が自己を目的とした「自己主体化」によって明らかにされる自己の「<sup>Eigentlichkeit</sup>本来性」あるいは「真正性」は、象徴的關係として示された「主体 S－他者 A」の軸線上に置かれ、そこにおいて現実的な關係として構成されることになる。そして、この象徴的な「他者 A」と「主体 S」との関わり合いは、「脱個性化」に対するカール・ユングの「個性化」の過程およびこの過程に介入する彼の「象徴」の概念により具体的に掌握してゆくことができるのである。

### 3. 「個性化」過程による真正な自己

「個性化」とは「個別的な存在になることであり、個性というものをわれわれの最も内奥の、最後の、何のものにも比肩できない独自性と解するかぎり、自分自身の本来的自己になることである<sup>32</sup>」とユングが述べているように、それは、自分にとっては見かけである非本来的な自己を切り離し、自らの個性の独自性のもとで本来的で真正な自己を実現してゆく過程なのであるが、この過程は次のように説明される。ユングはまず、人間の意識の下にはア・プリオリで普遍的な、とりわけ太古的で神話的な人間性を示す抑圧された「集合的無意識」の領域が広がっており、「象徴」（他者 A）がこの集合的無意識の要素となりこれを基礎づけていると捉える。そして、個性化はこの象徴的に示される無意識を意識化して捉え、また何らかの形でそれを別のものに投影することで達成されることになる<sup>33</sup>。というのも、無意識を意識の内に取り込み、意識できるものに

投影することは、意識の領域が無意識によって補償的に補われ拡大されることを意味し、また自己も両者の狭間にあって分離されることなく全体として統合がはかられ、これにより自分自身の拡張と自己の変容をともなう個性化が成し遂げられることになるからである。しかも、集合的無意識に立脚しているかぎり、個性化は集合体のために自己の独自性を閑却し抑圧する脱個性化よりも、集合的な事柄をより十全に実現する可能性をもっており、集合的なこととは対立はしないということにもなる。

ユングの個性化は「無意識」と「象徴」を組み入れていることで、フーコーとは立場を異にしている。しかしながら、真正な自己は「自己変容」を通じて構成されると捉える点ではフーコーの「自己主体化」と同一の過程であるといえ、このような自己変容をともなう個性化の過程は、現代のわれわれにとっては摩訶不思議であるけれども、英邁なベネディクト・デ・スピノザさえもが関心を示した<sup>34</sup>、「錬金術」に関するユングの分析において具体的に示されている。伝えられてきたような成果や発見など何もなかったにもかかわらず、錬金術がなぜ十数世紀にわたってもて囃されてきたのか。ユングはその理由を「錬金術の実験者たちは化学の実験を行っている間中、一種の心的体験をしていた<sup>35</sup>」という観点から説明する。このことは、錬金術師がそれとは知らずに、自己の「無意識」の象徴的な出来事を客体としての物質に投影し、自らの内で起こる心的変容を、錬金術での物的変化の過程の内に見て取っていたということを意味している。つまり、錬金術の目的が、浄化、融解、蒸留、還元、昇華、固定など複雑きわまる作業過程を通じて、単純な物質から究極的な「賢者の石」<sup>ラピス・ヒイロソフォルム</sup>を、そしてこれを用いて卑金属から絶対的で純粋な貴金属である「黄金」を生み出すことにあるならば、この物理的過程に投影されている無意識的内容は、完全にして絶対的なもの、純粋で真なる永遠の存在などの象徴的な出来事に他ならず、これを獲得しそこに到達することが錬金術師の意図していたところであるということになる。錬金術師はこの過程を経験的な外的な物質の変化に見ることで自己の変容と同調させ、物的な金というよりもむしろ金のように純化された主体を手に入れることを、したがって完璧な自己への道を実践的に模索し目指したのであり、これは紛れもなく自己による本来的で真正な自己の構成、すなわち個性化の過程として見なすことができるのである。

錬金術における客体や物質の変容が無意識的な象徴（他者A）の投影である

なら、錬金術の書物に示されている図版は、この象徴的な投影の「表象」であることになる。ユングも引用している15世紀の錬金術師バシリウス・ヴァレンティヌスの図(図5)に関しては、本文中で王が結婚のために城を建てるという寓意に満ちた表現で暗示されているけれども、これについての直接



図5 バシリウス・ヴァレンティヌス「第二番目の鍵」『古代の賢人の偉大な石に関する12の鍵を伴う実践』(1678年、Basilius Valentinus, 2005, p.327)。

的な説明は何もなされておらず、錬金術の何たるかのその象徴性しか示していない<sup>36</sup>。この図は、剣の切っ先に留まっている鷲により示される浄化と溶解をおこなう「<sup>塩化アンモニウム</sup>塩 安」と、剣に絡み付く一匹の蛇により表され凝固や固定をおこなう「硝石」との物質の対立を二人の人物によって表し、中央で二匹の蛇が絡まった「カドセウス」を両手に掲げる「<sup>メルクリウス</sup>水 銀」が、この両者の作用を受け、あるいはこの両者を融合させ、地面に羽だけ残して昇華し別の物質へと変容する様子を象徴していると考えられる<sup>37</sup>。水銀/メルクリウスは、錬金術にとって不可欠な<sup>プリマ・マテリア</sup>第一物質であるとともに、天界と下界の仲介者、旅人の守護神、機転のきく盗人でもあり、移行や変身と転身を得意としこれを象徴するギリシャ神でもある。錬金術師はこのような水銀/メルクリウスの作用とその象徴的な姿(他者A)に自己の変容を重ね合わせていたのかも知れない。

しかしながら、このメルクリウスの例により示されるように、錬金術の作業は無意識的な象徴の投影でありこれを意識にもたらし作用に過ぎず、現実な実用の面で錬金術師は何も成さず何もできなかった、というわけではない。彼らは金に限らず硫黄、ヒ素やアンチモンといった鉱物から水、アルコール、油などの液体まで、あらゆる物質から不純物を除去し、純粹で完璧な成分だけを抽出するために、物質を溶解、暇焼し、蒸留や昇華をおこなう装置の開発と方法の考案に力を入れた。例えば、約三百冊あまりの錬金術書の著者としてその名



を挙げられ、後世に大きな影響を与えた9世紀の錬金術師ゲベル（ジャビル・イブン・ハイヤーン）は、『完全性あるいは完全なる<sup>マジステリー</sup>賢者の提要』において、「純水の考案は、精気（酒<sup>スピリッツ</sup>精）や純化された<sup>メデシン</sup>霊薬の吸収につながる。例えば、吸収を必要とするなら、溶解の後に不純物を残さない純水がなければならず、不純なものがあれば霊薬や浄化された精気は汚染され腐敗してしまう<sup>38</sup>」と述べ、上昇（蒸発）、下降（沈殿）、濾過などそれぞれ火、水、藁ないしは布を利用するといったさまざまな蒸留法を考えその装置を図に示しているが、これらレトルト、サーキュレーション、アーレンビックなどの装置や作業工程を徐々に改良してゆくことで（図6）、錬金術は13世紀には実用的な価値のある純度の高いさまざまな結晶を抽出し精製できるまでになっていた<sup>39</sup>。つまり、錬金術が象徴的世界の無意識的な投影だとされるにしても、それは現実の客体の世界に対して一定の役割を果たしたということである。

さらにまた、ゲベルは錬金術の作業を阻害する要因についても触れている。その一つは錬金術師の墮落した怠慢な肉体や器官であるが、もう一つは「彼の精神の一部から生ずる障害であり、それはこの作業の完成を著しく妨げてしまう。彼が自然の原則、自然の摂理を探索し、純粹に吟味する心性や精神を持ち合わせていないのなら、また、自然

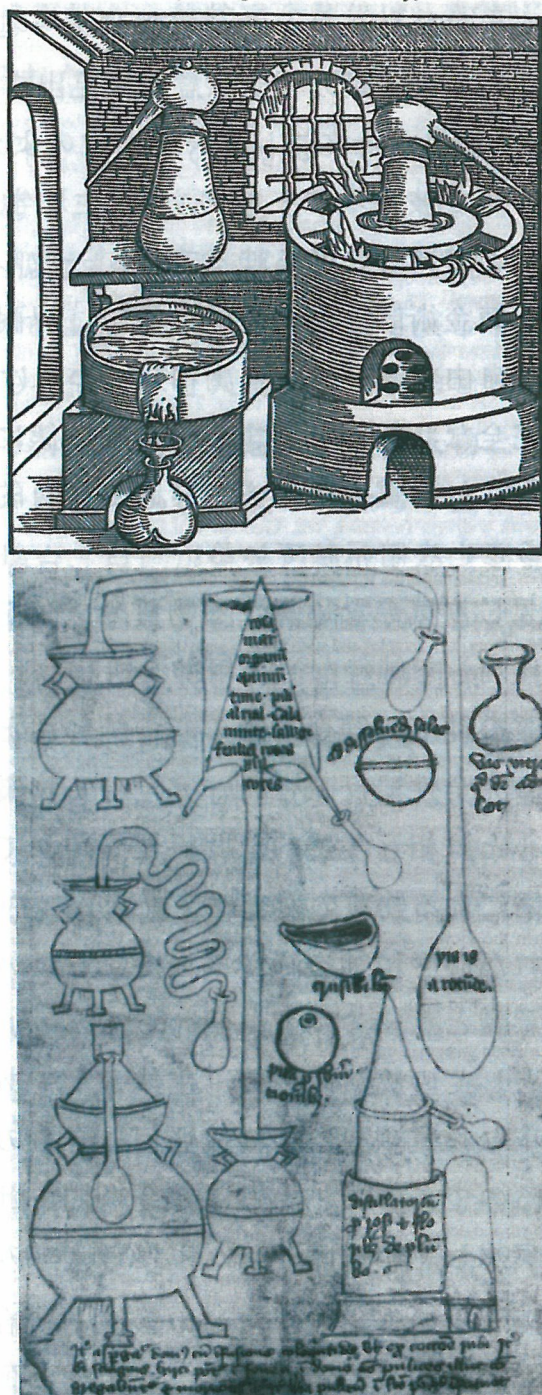


図6 ゲベル「蒸留装置：上昇・下降・濾過」（上、1678年、Geber and Jabir, 2005, p.102）。「サーキュレーション」（下、15世紀、写本、British Library, MS Sloane 3548）。

の作用の特性のなかで、自然に従うことができる知慮がなければ、彼はこの最も高遠な術の真の根源な意義を見出すことはできないだろう<sup>40</sup>」と指摘している。また、ミルチャ・エリアーデも次のように述べている。「西洋の錬金術師は工房に置いて彼自身に―彼の心理-生理学的生活と道徳的精神的体験双方に働きかけたのである。あらゆる文献が一致して錬金術師の徳性と固有性を強調している。錬金術師は健康で、恭謙で、忍耐強く、貞潔でなければならない。彼の精神は自由で彼の作業と調和していなければならない<sup>41</sup>」。これらは、個人がある不完全な状態から望ましい心的状態に移ってゆくなれば、物的世界にもそれが投影され物質に変化を引き起こし目的とする対象物を手にすることができるということを暗示している。

混じり気のない真なる物質や成分を手に入れるためには、錬金術師はその探求に関して純粋な心と精神を所有し、これを明晰な状態に保たなければならず、物質の純度は錬金術師の心の純粋性と徳性に依存し、自己の精神の完全性が物質の完全性に反映され、完全なる物質に到達する道であり、純正な成分と清純な心とは相互浸透的な関係に置かれているということである。したがって、錬金術による物質の変容は、ユングの主張する象徴「他者A」の無意識的投影と、これが心や精神を純粋に保持するという意識的な働きかけを補償することで、無意識と意識の両者に関わっており、錬金術師は無意識的な象徴性を通じて客体としての物質の中に「主体S」である自己の精神を意識的に還元し、完全に純正な物質や対象の構成過程に自らの本来の姿を見出そうとしたということになるのである。しかも、錬金術におけるこのような自己の構成は、自己について瞑想し思いを馳せたただ単に考えてみるのではなく、その実際の金属の冶金、精練などの作業と、自己の鍛錬と陶冶とを重ね合わせて捉えているのであるから、実践的で経験的に自己のあり方を問うということに関して、フーコーが指摘する内容と同じだといえる。この意味で、錬金術は「他者a'―自我a」といった既製の想像的關係を現実界に引き下ろすのではなく、「主体S―他者A」という象徴的關係を現実において履行し展開するのであり、自己の想像的投影構成ではなく現実界で真の自己を作る作業だということができる。

#### 4. 対象と象徴

○「主体S―他者A」での物質的対象の状態やその変化に自己の状態や心の変化

の過程を看取するという客体と自己との投影的な一体的融合関係は、何も「大いなる術」としての神秘的な錬金術に限られたことではない。世阿弥の『花鏡』には「まづその物によくなるやうを習ふべし。さてその態<sup>わざ</sup>をすべし<sup>42</sup>」という記述がある。また、『風姿花伝』では「物まねに、似せぬ位あるべし。物まねを極めて、その物にまことになり入りぬれば、似せんと思うふ心なし<sup>43</sup>」と説かれている。ここでの「物」とは物質としての物ではなく、「能」において演じられるそれぞれの理念的で象徴的な人物像を指し、演ずべき人物像の物まねを意識的に良くせよということばかりか、役という行為や動作を通じてその人物としての対象になりきらなければならないことを論している。能のみならず芸術的創造あるいは技術的制作においては多くの場合、自己が目差し構成する「対象」になるという状態におかれることが指摘されている。自己は対象のなかに取り込まれ、対象が事実上自己になる。活動、行動、作業という自己の対象への働きかけ、あるいは対象として成したこともしくは成さなかったこと、それが自己であり、単に精神として考え思惟する存在が自己というわけでもなく、身体としての形象をともなつて鏡に映る存在が自己であるというわけでもない。人は物として自らを顕しそれになる。これが錬金術師の業や術のみならず、諸々の創造や制作活動の意義なのである。

創造や制作に留まらず、活動とそれに関わる対象による自己構成は、その他のわれわれのさまざまな活動においてもしばしば見られる。ミハイ・チクセントミハイは「最適経験」、つまり最高の喜びや素晴らしさと至上の満足感や充足感を享受できる「フロー」という体験に言及するが、このフロー体験の特徴の一つは「行為」と「意識」の融合にあり、「自分のしていることにあまりにも深く没入しているので、その活動が自然発生的、ほとんど自動的になるということであり、現在おこなっている行為から切り離された自分自身を意識することができなくなる<sup>44</sup>」と指摘している。フロー状態にある場合、人は自分の存在を意識せずその行為に没頭し、実行している行為だけにしか注意は向かない脱自的な状態になると彼はいう。だがそれ以上のこともまた起こる。チクセントミハイが例として挙げ、筆者自身もその体験のあるロック・クライミングに引きつけて考えてみるならば、クライマーの自己の意識は危険を顧みず登攀<sup>とはん</sup>を続ける行為のなかに消える。しかし、岩壁<sup>バットレス</sup>や一枚岩<sup>スラブ</sup>のなかで三点支持をおこないながら、次の手掛かり<sup>ホールド</sup>や足場<sup>スタンス</sup>となるほんの小さな岩の窪み<sup>クラック</sup>や割れ目、ちょっとし



た岩<sup>テラス</sup>棚やわずかな岩<sup>エッジ</sup>角を求め滑落しないようにそれに自らのすべてを託す時、自己は行為というよりもむしろ働きかけている岩という「対象」それ自体に心を奪われこれに没入し、これだけに注意や関心を払うことになり、また払わなければならなくなる。1865年の7月、ヨーロッパ・アルプスの最高峰であると考えられ、三大北壁の一つに数えられている標高4478メートルのマッターホルンへの初登頂を果たし、『アルプス登攀記』を著したエドワード・ウインパーはそのなかで次のように記している。

「腕と足を四方に伸ばし、まるで十字架にかけられたような恰好で、岩にへばりつき、息をするたびに胸が岩に当たったり離れたりするのを感じたことや、次の足場求めて首をねじってみたら、そこには何もなかったことや、また横飛びに、ほかの岩へ飛び移ったことなど、苦しかったことを、いまでもあざやかに思い起こす・・・このような困難な場所の魅力は、それによって登山者の機能が呼び覚まされ、彼の全力が奮い立たされ、そして彼の技倆に挑戦する障害を乗り越えるところにある。登山の経験をもたない読者は、このようなことを感じるができない<sup>45</sup>」。

意識は自己を忘れ、岩場の状況の確認とそこで身体を確保し登り詰めるという行為だけに向けられ、自己の行為は格闘し踏破しようとしている「岩」という対象そのものに集約されて、対象との一体性のなかに自己のあり方を見出すことになる。自己が自己となり、本来の真正な自己を確立するのは岩壁のなかにおいてであり、岩壁を制覇し頂き到達し、マッターホルンの「<sup>ピーク</sup>頂点」において岩を踏みしめ岩を体感した歓喜の「<sup>ピーク</sup>絶頂」の瞬間なのである(図7)。このように、意識は行為と融合され、そしてまたこの融合された状態は自己とは異なる「対象」へと<sup>しんしゅつ</sup>滲出し、これが自己それ自体の姿となり、自己構成

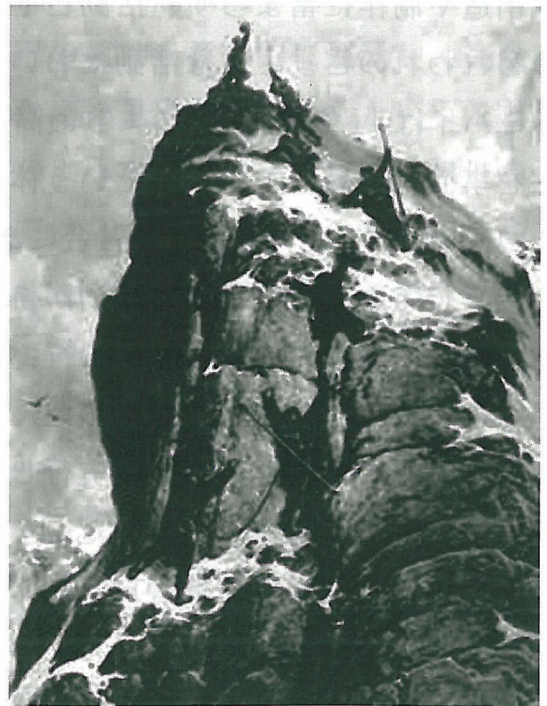


図7 エドワード・ウインパー「マッターホルン初登頂」(1865年、アルペン・クラブ)。



は完成される。意識から行為へ、そして行為から対象への経緯において自己を捉えることは、先に触れた無意識の意識への投影の実際的な行為による賦活であり、その外界の「客体」への伸張を意味している。また、「登山という経験をすることがなければ、その何たるかがわからない」とのウインパーの言葉は、自己が行い体験し、自己に本来的で独自である「個性化」という事実を表す以外の何ものでもありえない。したがって、これは自己変容を引き起こす個性化や自己主体化の過程へと拡張され、自己の「真正性」にいたる道を開くことになる。

さて、われわれはシュレーバーのパラノイアから出発し、今ここで、働きかけがおこなわれる「対象」もしくは「客体」に到達した。振り返ってみるなら、パラノイアは具体的な他者との関係を基軸にしている「他者 a'-自我 a」という想像的關係の偏重から発症する。一方で、パラノイアとは対極の方向に「他者 a'-自我 a」の関係を展開した場合、それは他者に対して真であることにより、脱個性化することで社会的な公共性を築く「誠実な自己」を構成することになる。だが、この誠実な自己は

必ずしも主体に対して真である「真正な自己」であるとは限らず、自己にとっては非本来的な存在である。自己のあり方を自分自身に関わる思慮、すなわち「自己への配慮」の問題として真正性を求めるのであるなら、鏡としての他者の直接的な反応を求めその鏡像を目差し、本来的に自己への志向を欠く「他者 a'-自我 a」の想像的關係においてではこれを達成することはできない。もし、真正な自己を希求し、あるべき自己を構成しようとするならば、脱個性化とは反対の自己主体化あるいは個性化という自己変容の

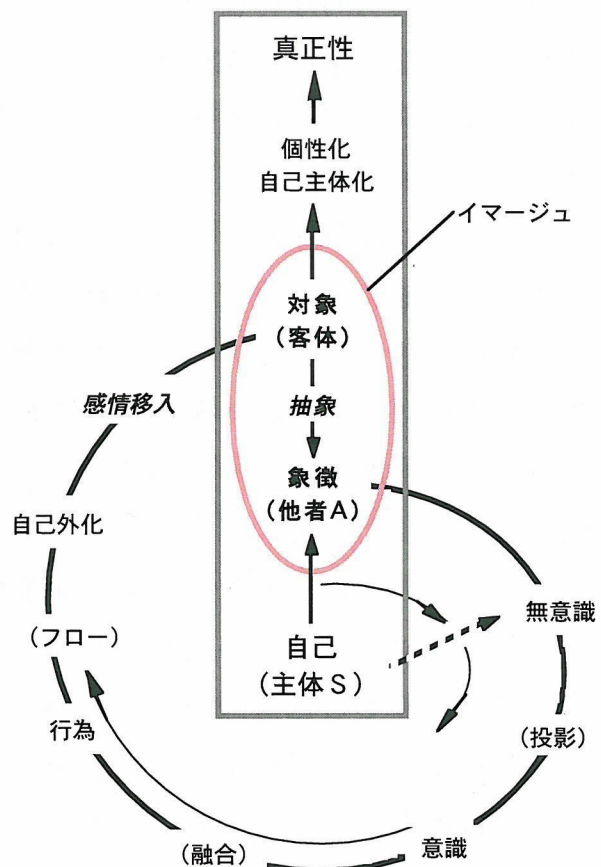


図8 「抽象」から「感情移入」への過程

過程をたどらなければならず、この過程はラカンの示す「主体S（自己）－他者A（象徴）」の軸にもとづいて成し遂げられるということを指摘してきた。

だとするならば、「対象」や「客体」は、象徴的關係での「主体S（自己）－他者A（象徴）」において、どのように位置づけられ、どのように個性化の過程と結びつけられ、自己の「真正性」を完遂するのかを確認しておく必要があるだろう（以下図8参照）。この点については、ヴィルヘルム・ヴォリンゲルが「自己外化」（「自己放棄」）<sup>46</sup>と呼んだ衝動に触れることで説明される。自己外化は「感情移入」と「抽象」の二つの相反するが相互に補完し合う衝動として現れる。いずれの場合も、「脱自」すなわち自己から離脱し主体であることを放棄し、自己とは別の「対象」や「客体」のなかで自己を捉えることである。例えば、審美的体験において、主体は自らの無意識的な生の内容を自己とは異なる対象に投影し、自己の外化をはかり対象に感入してそこで自らを享受する。このような対象への外向性が感情移入である。一方、抽象とはその逆、すなわち外界の客体から自己を切り離して自己の内へと内向し、自己の内部で客体の混沌とした不明瞭で個別的な特性を取り去り、無意識的で超越的な根源的イメージとしての抽象的な「象徴」を培養することである。この抽象の場合も、自己が抱く象徴的なイメージへの没入とそれとの同化を意味するので、自己の外化だと指摘することができる。

また、ユングはヴォリンゲルのこの自己外化を投影の概念と結びつけて取り上げている。それによれば、感情移入するためには、対象のとりとめもなく変化する特性を破棄し、この無化された対象の状態に自己の生の内容を移入する必要があるのだが、この対象の特性の破棄や剥奪は、主体がおこなう抽象、つまり対象の個別的な特性を凌駕する普遍的で象徴的なイメージを構成することで可能とされると捉え、さらには、対象に移入される感情的な生の内容とは、他でもなくこの抽象による無意識的な象徴性であると指摘している<sup>47</sup>。つまり、客体もしくは対象は感情移入が行われ自己外化される当のものであるが、自己外化はなによりも自己意識を取り込みそれと融合している行為によるフロー状態として現出し、自己外化はこの行為の対象への浸潤であり移入なのである。そして、行為と融合している意識はこれを補完する無意識、具体的には超越的で根源的なイメージである「象徴」と関連をもっており、しかも、この象徴は、そもそも客体としての対象から抽象されたものに他ならないということである。

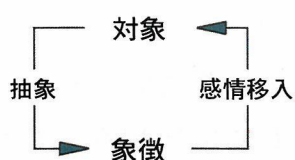


図9 「対象」と「象徴」

したがって、抽象と感情移入の両者は「対象」や「客体」を中心としたループを作り上げ、これらを継ぎ手として「主体S（自己）－他者A（象徴）」のシステムを完結させることになる。極端に簡略化していえば、抽象と感情移入は、対象と象徴とを「対象→抽象→象徴」ならびに「象徴→感情移入→対象」（図9）という両方向の関係において接合して、そこに主体を巻き込み個性化という真正な自己形成の過程を構成するということである。

これらの関連性を前掲のウインパーの言葉に即して具体的に示せば次のようになる。彼は、登攀が困難を極める場所が魅力的であるのは、それに挑戦する登山者の技倆が問われることになり、彼は全力を尽くしてこの障害を乗り越え、自らの手腕と意気込みを試す機会が与えられるからだ、といていた。このことは、聳え立っている登攀が難しい岩壁という実体の様相について語っているわけではない。眼の前にある具体的なマッターホルンの岩壁というこの「対象」は、峨々たるヨーロッパ・アルプスから「抽象」された自然の驚異性、人を拒む隔絶性、山岳の雄大性、岩壁の<sup>しょうぜん</sup>聳然性、さらにまた、これらに対峙しそれに挑む人間性、これを征服し踏破しようとするその精神性など、まさに「象徴」としての存在を示しているものなのである。主体ウインパーは、この象徴を自己の内部で操ることで自己外化として展開し、感情移入によりマッターホルンの岩壁という制覇すべき「対象」に再び帰還する。つまり、自己の存在のあり様を対象に転嫁する。こうして、人は対象からの抽象と対象への感情移入という原因でもあり結果でもある対象との関わり合いによって、自らを拡張し変容させる個性化の過程を成し遂げ、自己に対して真である「真正性」を確立し自らを作るのであり、主体は自らとは異なる対象や客体に自己を刻み込み、その対象において主体は自己の有り様を看取し、自己が何であることを確認できることになる。

## 5. 「イマージュ」の TOYS"R"US：見えながらも見えないもの

象徴を生み出したわれわれがそこに回帰することで、真正な自己を生み出すもの、それは自己とは異なる客体としての対象である。この対象を物質として考えてみるならば、「物質とは、私たちにとって『イマージュ』の総体なので

ある<sup>48)</sup>」とのベルグソンの言葉は当をえたものとなる。ベルグソンにとって「イマージュ」とは、「事物」と「表象」の中間にある存在、すなわち物的にそれ自体として存在しているものと、像として思い浮かべる姿、あるいは観念として現れる形象との間の存在である。つまり、物質とは、知覚されるもの以上の存在ではなく、また観念や記憶に浮かび捉えられたもの以下の存在でもないということだ。一言でいってしまうなら、この両者であるものが物質でありイマージュだということになる（図8参照）。実際、われわれが取り上げてきた錬金術やロック・クライミングでの客体としての対象はこのような性質を与えられていた。それらは物的な対象としての「事物」であると同時に象徴的な事柄をもまた「表象」している存在なのである。さらにまた、われわれが日常的に使用している物品、なかでも、特別な記念品やプレゼントやお土産、あるいは個人が何らかの形で固執し愛着をもつもの、例えば、家や車、おもちゃやゲーム（器）、携帯、デジタルオーディオプレイヤー、そしてファッションとしてのアイテムやブランド品などは、このようなイマージュ/物質としての性格をもっている。とりわけ、ファッションとはもともと「成形」とか「作成」、すなわち自己を形作ることを意味し、個性化的な自己構成と結びつく概念なのである。この場合、ファッションは単にものとしての対象に関わっているだけではなく、必ずやその物品である対象には象徴的な要素が含まれているといえるのである。

玩具の世界的なチェーンストア「トイザらス（Toys “R” Us）」は「おもちゃは私たち（Toys are us）」ということの意味している。それは、「おもちゃは私たちのところにある！」とか「おもちゃは私たちのところで買って！」、あるいは「おもちゃは私たちの友達！」というようなことだけを表明しているのではない。確かに子供はおもちゃやゲームに熱中し没頭する。しかしながらこの場合、対象としての「おもちゃは、親が子供に影響を与えたいと願っているものを象徴している。教育玩具メーカーは学習を強調する親の、音楽玩具メーカーは音楽に力を入れる親の、そしてまた人形のメーカーは嫉の価値を主張する親の要求を満たす<sup>49)</sup>」ものである。おもちゃは学習や音楽や嫉などを「象徴」している「対象」であり、まさしく両者に関わる「イマージュ」として存在している。おもちゃはイマージュであり、子供は対象であるおもちゃに自己外化しておもちゃそのものになり、象徴を獲得し自己を構成することが望まれる。つまり、子供はおもちゃとなる。この意味で子供にとって「おもちゃは私た



ち」なのだ。

イメージとしての物質が、抽象された観念的な象徴であるとともに知覚され自己の移入がなされる具体的な対象を越えた存在ではないのならば、これは不可視なものをともなった可視的な対象以外の何ものでもない。「見えながらも見えない」象徴を含んだ対象、このような存在がわれわれを真正な自己へと導きこれを構成させるのである。自己の鏡像を構成する小文字の「他者 a'」ではなく、他者の他者性、大文字の「他者 A」という象徴を含みもち、自己とは区別され自己を外化し移入することで真正な自己を構成する対象を、ここで「他性 (otherness)」として規定しようと思う。要するに、他性とはイメージであり象徴を含み持つ対象である。そして、このイメージとしての他性が知覚されるものを越えては求められないのならば、これはまさに「視覚」の内で見られ捉えられ出会われる対象なのだ。「他性」と出会いこれを見る、このことにより真正な自己がいかにか構成されるのか、これが次の課題である。

#### 注

<sup>1</sup> ダーニエル・パウル・シュレーパー『シュレーパー回想録』尾川浩・金関猛訳、平凡社、2002年、358、369頁。

<sup>2</sup> 同訳書、374頁。

<sup>3</sup> ジャック・ラカン『精神病 上・下』小出浩之・鈴木國文・川津芳照・笠原嘉訳、岩波書店、2001年、上、20、75、134頁など。また、ジグムント・フロイト『精神症と精神病の現実喪失』（フロイト著作集 6）井村恒郎訳、人文書院、1970年、317～318頁を参照。

<sup>4</sup> ジャック・ラカン『エクリ I』竹内迪也訳、弘文堂、1977年、378～381頁。ジャック・ラカン『家族複合』宮本忠雄・関忠盛訳、哲学書房、1989年、142頁。および、Claude Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1973, p.224. (『構造人類学』荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木明・田島節夫訳、みすず書房、1972年、224～225頁)。

<sup>5</sup> 「意味ある他者」は必ずしも両親、兄弟姉妹、友達などの身近な人物だけを示しているわけではなく、「かれらに影響をあたえ、かれらが頼りにもしている漠然とした人物たち」でもある。G・H・ミード『精神・自我・社会』稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳、青木書店、1973年、165頁。

<sup>6</sup> Mihaly Csikszentmihalyi and Eugene Rochberg-Halton, *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, 1992, Cambridge University Press, p. 40.

<sup>7</sup> Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Verso, 2000, p. 35, pp. 49-50. (『厄介なる主体：政治的存在論の空虚な中心 1』鈴木俊弘・増田久美子訳、青土社、2005年、62、85頁)。

<sup>8</sup> Judith P. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Colombia University Press, 1987. p. 38.

<sup>9</sup> ゲオルグ・W・フリードリヒ・ヘーゲル『精神現象学 上・下』檜山欽四郎訳、平凡社、1997年、上、215～222頁。ヘーゲルの「欲望」の概念に関しては、ヘーゲル自らの説明というよりもコジェーヴの講義によるところが大きい。コジェーヴの講義には、ラカンをはじ

め、コイレ、サルトル、メルロ＝ポンティ、カイヨワ、パタイユ、レヴィナスたちが出席していたことが知られている。アレクサンドロ・コジューヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、52頁。さらに、欲望が他者の欲望に向かうのは、空腹であることが糧を欠いていることであるように、欲望が存在しないものに向かうからである。つまり、欲望は存在の欠如を意味し、他者の欲望は欠如や無に他ならず、したがって、欲望はこの欠如や無に向かうのである。コジューヴ、同訳書、54頁。

<sup>10</sup> ジャック・ラカン、前掲訳書、下、2001年、94～95、161、238頁。あるいは、シュレーバーの父親に関しての説明をみよ。同訳書、219頁。なお、フロイト＝ラカンの精神分析において、象徴化された「父」（「父の名」もしくは「ファルス」）とは、女性たちを独占していた太古の原父の権威と、子供たちによるこの原父の殺害と女性獲得に対する罪の意識とを象徴的に表象しており、原父性に対する尊厳や同一化を男性に要求する。ジグムント・フロイト『トーテムとタブー』（フロイト著作集 3）西田越郎訳、人文書院、1969年、265～266頁。

<sup>11</sup> ジャック・ラカン、前掲訳書、上、2001年、86頁。

<sup>12</sup> 同訳書、上、51～52、88～89頁、下、103～110頁。

<sup>13</sup> ジャック・ラカン『フロイトの技法論 上・下』小出浩之・鈴木國文・小川豊昭・小川周二訳、岩波書店、2003年、下、16～18頁。

<sup>14</sup> Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, Routledge, 1991, pp.17-18.（『ラカンと政治的なもの』有賀誠訳、吉夏社、2003年）。

<sup>15</sup> ジャック・ラカン、前掲訳書、下、2001年、63頁、〔〕内筆者。

<sup>16</sup> 「神」は通常、象徴的存在として受け止められるが、パラノイア患者にあっては神の象徴性と想像性についての混同が見られる。同訳書、下、200、276頁。

<sup>17</sup> ダーニエル・パウル・シュレーバー、前掲訳書、13～14、76、80、88、139頁など。

<sup>18</sup> ジャック・ラカン、前掲訳書、上、2001年、22頁。

<sup>19</sup> ラカンに限らず、多くの場合「言語」は最も基本的な「象徴」であるとみなされている。しかしながら、シュレーバーの病症などに見られるように言語が「想像」と無縁であるとはいえない。また、視覚的な鏡像を中心とした想像界から、言語を使用する象徴界へというラカンの思考の移行を、現代の「偶像破壊主義」とか「反視覚中心主義」による想像の忌避として捉える向きもあるが、以下で触れるように、象徴界との関わり合いが視覚とまったく無関係に行われるわけではなく、象徴から視覚を排除することはできない。ラカンの反視覚中心主義については、Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, 1993, pp. 350-351 を見よ。

<sup>20</sup> ジャック・デリダ『声と現象』高橋允昭訳、理想社、1984年、180頁、傍点筆者。

<sup>21</sup> アレクサンドロ・コジューヴ、前掲訳書、208頁。

<sup>22</sup> ジャック・デリダ『エドムント・フッサール 幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1988年、92頁。

<sup>23</sup> 北澤裕「インターフェイスと真正性」『社会学の饗宴』三和書籍、2006年を参照。

<sup>24</sup> ジグムント・フロイト『ある幻想の未来』（フロイト著作集 3）浜川祥枝訳、人文書院、1969年。

<sup>25</sup> マルティン・ハイデガー『存在と時間』（ハイデガー 世界の名著 62）原佑・渡辺二郎訳、中央公論社、1976年、234頁。

<sup>26</sup> 同訳書、121～122頁。および385頁参照。

<sup>27</sup> 「本来的」、「本来性」と邦訳されているハイデガーの用語‘eigentlich’と‘Eigentlichkeit’は、英訳では‘authentic’と‘authenticity’であり、「ほんものの」、「本当のもの」とか「真正な」、「真正性」をも意味する言葉である。

<sup>28</sup> ミシェル・フーコー『主体の解釈学』（ミシェル・フーコー講義集成 11）廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、2004年、251頁。「自己主体化」は、彼が示す三つの「自己への配慮」のモデルの内の一つである。他の二つは、プラトンの想起、自己覚醒や自己認識による「エ

ピストロフェー」とキリスト教的な自己放棄という「メタノイア」である。また、ハイデガーは、道具への気遣いである「配慮」、および他者に対する気遣いである「顧慮」に対比され、ここで「思慮」として表した自己に対する気遣いを規定しない。というのも、自己の存在それ自体が自己へ気遣いをすでに含み前提としているからである。

<sup>29</sup> 同訳書、19頁、あるいはまた365頁参照。

<sup>30</sup> Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., and Blackwell, M. S., *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, Basil Blackwell, 1987, p. 50. (『社会集団の再発見：自己カテゴリー化理論』蘭千寿・内藤 哲雄・磯崎三喜年・遠藤由美訳、誠信書房、1995年、66頁)。また、自己カテゴリー化理論と「脱個性化」(脱個人化)については、片桐雅隆『認知社会学の構想』世界思想社、2006年、116～118頁で詳細な説明がなされている。

<sup>31</sup> Marilynn B. Brewer, *Intergroup Relations*, Open University Press, 2003, p.103.

<sup>32</sup> カール・G・ユング『自我と無意識の関係』野田卓訳、人文書院、1982年、85頁。

<sup>33</sup> カール・G・ユング『無意識の心理』高橋義孝訳、人文書院、1978年、154～158頁、181頁。

<sup>34</sup> ベネディクト・デ・スピノザ『スピノザ往復書簡』畠中尚志訳、岩波書店、1998年、197頁。

<sup>35</sup> カール・G・ユング『心理学と錬金術 I・II』池田紘一・鎌田道生訳、人文書院、1996年、II、31頁。

<sup>36</sup> Basilus Valentinus, 'The Practica, with The Twelve Keys, An Appendix Thereto, Concerning The Great Stone of The Ancient Sages,' in Arthur Edward Waite (ed.), *The Hermetic Museum Restored: Containing Twenty-Two Most Celebrated Chemical Tracts*, 1893, (reprint, Kessinger Publishing, 2005), pp. 327-328.

<sup>37</sup> Lyndy Abraham, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge University Press, 2001, pp. 124~128, p. 176.

<sup>38</sup> Geber and Jabir, *The Sum of Perfection or Of The Perfect Magistry*, 1678, (reprint, Kessinger Publishing, 2005), pp. 96-97.

<sup>39</sup> Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Harvard University Press, 2005, p.157.

<sup>40</sup> Geber and Jabir, *op.cit.*, p. 27. 傍点筆者。

<sup>41</sup> ミルチャ・エリアーデ『鍛冶師と錬金術師』(エリアーデ著作集 第5巻) 大室幹雄訳、せりか書房、1993年、194頁。

<sup>42</sup> 世阿弥「花鏡」『世阿弥芸術論集』(新潮日本古典集成) 田中裕校注、新潮社、1976年、121頁、傍点筆者。

<sup>43</sup> 世阿弥「風姿花伝」同書、86頁、傍点筆者。

<sup>44</sup> ミハイ・チクセントミハイ『フロー体験－喜びの現象学－』今村浩明訳、世界思想社、1996年、67。およびミハイ・チクセントミハイ『楽しみの社会学』今村浩明訳、新思索社、2000年、68頁も参照。

<sup>45</sup> Edward Whymper, *Scrambles amongst The Alps: In The Years 1860-69*, Dover Publications, 1996, p.104. (『アルプス登攀記 上・下』浦松佐美太郎訳、岩波文庫、1974年、上、158頁)。

<sup>46</sup> ヴィルヘルム・ヴォリンゲル『抽象と感情移入－東洋芸術と西洋芸術－』草薙正夫訳、1968年、岩波文庫、43頁。

<sup>47</sup> カール・G・ユング『タイプ論』林道義訳、みすず書房、1998年、317～319頁。

<sup>48</sup> アンリ・ベルグソン『物質と記憶』田島節夫訳、白水社、1972年、5頁。

<sup>49</sup> Marcel Danesi, *Of Cigarettes, High Heels, and Other Interesting Things*, St. Martin's Press, 1999, p. 158. 傍点筆者。

### 第3章 他性を見ることー真正性への接近ー

#### 1. 「悪女フリート」のグロテスク

人はいま住んでいるこの日常世界以外の他所、あるいはそのような所にいる他者、したがって、自らと異なる「他性」を、しばしば不思議で変わった存在、異形で風変わりなものとして捉え、表現し、見せてきた。ポストコロニアニズムの観点からすればこのような他性の表象は、文化的差異や社会的差別として争点の一つとなる。しかし、コロニアニズム以前、こう呼んでよければプレコロニアニズムの時代にあっては、このような異様な存在とその表象は、あってはならないものでも、否定すべきものでも、排除されるべき存在でもなかった。むしろ、これら他所や他者は、常ならざるものとの出会いを望む旅行家、冒険家たちの好奇心と探求心を満たしたばかりでなく、地上の楽園や理想郷である「ユートピア」と部分的に関連をもっており、この世界と遙か彼方にあるとされたユートピアとの懸隔を埋める役割を果たすことで、通常の生活を営む一般の人々とともにあり、彼らの存在を支え、世界を作り上げるために必要なものであった。他性はそれ自体インターフェイスであるばかりでなく、われわれを別のものと接合するインターフェイスでもある。そのすべてであるわけではないけれども、われわれと異なりインターフェイスを構成する他性を典型的に示す形態、それが「グロテスク」である。

「グロテスク」とは、具体的にはパラティーノの丘にあったローマ皇帝ネロの<sup>ドムス・アウレア</sup>「黄金宮殿」における視覚的な装飾様式や模様を示している。この宮殿はネロの死後に埋め立てられて、その上にティトゥス帝が共同浴場を造営してしまった。15世紀になりこれらの遺跡が発掘された時、その場所は地下世界の様相を呈していたために、イタリア語で「洞窟」を意味する「グロッタ」がこれらの装飾模様を表す語源となった。

ドムス・アウレアに代表されるグロテスク模様は、当時の建築家ウィトルウィウスがその『建築十書』の第七書において

真実なものを手本とした絵が今は不当にも良しとされない。というのは、限界の確かなものから採られた確実な姿よりもむしろ奇怪なものが壁画に描かれるからである。実



に、円柱の代わりに葦の茎が立てられ、破風の代わりに縮れ葉と渦巻きのある条溝装飾がつくられ、同じく、燭台は小神殿の雛形を支え、この雛形の破風の上には多くの柔らかい細い茎が、その中に不合理にも坐っている小像やさらには人頭とか獣頭とかの半身像をもって、根から渦巻きをつくって生えている<sup>1</sup>。

と述べているように、古代ローマで、数学的比率にもとづく相称的な均衡性、自然主義や写実主義に代わり流行の兆しを見せていた芸術上の表現様式である。その特徴は、異種の要素の変則的な結合や相互の溶け込み、これにより変容を被った形態と歪曲化された形貌にあるが、これらの合成や融合の基礎となるのは、物事を高みに置き畏敬の念を抱く「崇高」とこれを低く抑え控え目な状態におく「謙抑」という正反対の要素が一体化され<sup>2</sup>、貴賤高下の両者がインターフェイスを構成している点にある。

このようなグロテスクなものの規定に則り、ミシェル・フーコーは、権力のメカニズムと関係させることで、グロテスクを「一つの言説あるいは一人の個人が、その内在的な性質によっては許容されていないような権力の効果を、その地位ゆえに保持している、という事実<sup>3</sup>」であると定義する。彼によれば、権力を保持した崇高なる者は、同時にいつも価値を剥奪されるか、もしくは自らを謙抑し、低劣で愚かな道化役者として現れることにより権力の効果を最大限に高めてきたという。高貴に見える支配者は常に愚劣な存在であり、権力とは、高尚と愚劣とが共在したグロテスクなものなのとして捉えられてきた。

高位にある高尚なものが、それよりも劣位にある愚劣なものと区別されることなく、前者が後者のただ中に現れて、上位にあるものは下位の出来事において謙抑されることになるけれども、しかしそこには高貴であるものが依然として居座っている両義的な状態、これがグロテスクなものの正体である。このことは、他方から見れば常に逆の状態、すなわち、下位のものがより上の位置にまで高められ崇高性を獲得ながらも、未だ劣位の要素が残されている状態を生み出すことでもある。例えば、人間の身体や顔が下等の動植物と、あるいは金属やガラスなどの無機物的な要素と接合されることで一方が侮蔑的に降格させられ他方の地位が格上げされること、あるいは崇高にして畏敬されるべき重大な事柄が通俗的で卑近な出来事の中へと移行され、事の荘厳さや高尚さが日常的で低劣な事柄にまで



図1 ピーテル・ブルーゲル（父）『悪女フリート』（1562年頃、177.4×162cm、板油彩、マイヤー・ファン・デン・ベルグ美術館、アントワープ）。

転落し、逆に粗野な出来事が昇格されて尊厳を勝ち取ることなどである。この「結合の落差」もしくは「反転の帰属」と呼べる界面構成的な事態が、グロテスクな様相そのものの源泉となっているのである。

ピーテル・ブルーゲルの『<sup>Dulle Griet / Mad Meg</sup>悪女フリート』（図1）は、このグロテスクな様相を描いた典型的な絵画として知られているが、この絵における結合の落差や反転の帰属が表すグロテスク性はいくつかの層を成している。まずもって、ブルーゲルは外でもなく農民の安寧な日常生活を描くことで「農民ブルーゲル」として呼び慣わされている。にもかかわらず、悪女フリートのような異様で奇怪きわる対象を描写する「地獄ブルーゲル」ともまたいわれ、あまりにも取り扱われている題材に落差があり、この点が彼の絵のグロテスク性を高める役割を果たしていると指摘できる。

次に、この絵にはグロテスクの定番である有機的なものと無機的なものとの異種混合体、この世のものとはとても思われないう奇異な物体と常軌を逸した奇妙な

人間で満ちあふれている。1600年代の初頭にカレル・ファン・マンダーが著した『オランダとフランドルの画家』によれば、中央に描かれた女性は、「空ろな眼差をして奇妙な装いで地獄の口に赴き略奪をはたらく悪女フリート<sup>4</sup>」とされているが、フリートとは、<sup>マルガリタ</sup>真珠のように純潔でありながら、強靱な意志をもって竜を倒し悪魔を踏みつけ屈伏させたとされる聖女マルガレタを指している<sup>5</sup>。彼女を擲擧するかのよう、甲冑で身を固めて剣を突き出し、略奪した品々を籠や袋に入れ、金箱を小脇に抱える大胆で強欲なその姿は、優美で清純なマルガレタの好ましい本来のイメージを反転させて格差を作り、悪女に聖女を、聖女に悪女を帰属させることでグロテスクじみた様相を生み出すことになる。また左側には、怪獣「レヴィヤタン（リヴァイアサン）」を表す「地獄の口」が描かれているが、すべてを飲み込むというこの地獄の口でさえ、悪女フリートの出で立ちと行為には、眼を丸くし辟易した様子を隠しきれないでいる。しかも、地獄の口の<sup>つちくれ</sup>土塊でできた顔は沼と一体化し、金属状の歯牙が剥き出しにされ、鼻からは根とも枝ともいえないものが生え出て、耳には木が茂り、眉毛は土瓶から、目蓋は板から作られ、額から頭にかけては煉瓦状の城壁となり、頭頂には奇妙な形をした塔が立ち、その先には人が閉じこめられたガラスの球体が吊り下がっている。生体と異物のこの結合が、まさにグロテスクなものであることの極致を極めた存在を顕すことになる。

また、グロテスク性の第三の層は、「血の混じりたる<sup>ひょう</sup>雹と火とありて、地に降り下り、地の三分の一焼け失せ、樹の三分の一焼け失せ、もろもろの青草焼け失せたり」云々と述べ、天と地とが焼き尽くされて人間に裁きが下り世界の終末が訪れるというヨハネの『黙示録』（第9章）の記載を背景にして構成される。この場面は、至福千年王国との関係でキリスト教内でさまざまに論じられ、『悪女フリート』の絵においても火炎と黒煙が彼方で立ち上がり、辺り一帯を赤く染め上げているその終局の光景が描かれている。しかしながら、この厳めしくも崇高な情景は、略奪する悪女フリートの存在とその後ろの橋の上で怪物や悪魔と戦いこれを取り押さえている女性たちの途方も無い行動によって降格されることになる。というのも、ここで展開されている事態は、糧や資財を調達し、性悪なもの（亭主）を懲らしめ、日々の生活を切り盛りする実権を握っているのは男であるよりもむしろ女性であることを暗示し、この結果、善と悪との<sup>アポカリプス</sup>終末論的争覇は、人間

臭い世俗的な確執や紛擾とに反転され、戦慄すべきその高尚性が失われてしまうことになるからである。もちろん、俗的騒擾が世紀末の大事と結びつけられることで、逆に格上げされてもいるのであり、いずれにせよ、両者の間のこの温度差が、グロテスクであることの意味合いを構成する。

さらに第四の層として、この俗的な騒動は、世紀末の擾乱ばかりでなく平穏な生活とも結びつき、一見何気ない日常生活を上位のレベルとするならば、その底辺には別のレベルの出来事が隠れ潜んでいるということを示している。つまり、日々「人々が闊歩して通り抜けることのできる現実の一齣<sup>6</sup>」に、われわれはしばしば狂的な事態を重ね合わせそれを見て取ることができ、尊重されるべき平穏な日常生活は狂態により格下げされたり、あるいは、狂態自体がそもそも通常の生活を下支えしていたりするという意味で、昇格を受けることになり、グロテスク性が引き起こされることになる。グロテスクなものとは、見慣れず異様であり、奇怪にして得体の知れない表面的な形態だけを意味しているわけではない。

## 2. 他性とグロテスク

さて、ブリューゲルの絵を離れ、他者や他所といった「他性」が上昇や下降という落差により、グロテスクな存在として現れる様子を見てみるならば、それは、ゴットフリート・ビュルガーの『ほら吹き男爵の冒険』などの虚言物語の草分け的存在、かのサー・ジョン・マンデヴィルが、14世紀に著した虚実相半ばする奇想天外な旅行見聞録『東方旅行記』の記述に典型的に窺うことができる。この旅行記の一節には次のように記載されている。

これらの島には、いろいろな姿をした、種々さまざまな人間がいて、そのひとつには、まるで巨人のような、見るからに恐ろしい醜怪な、一種の大男が住んでいる。彼らは目がひとつで、おまけに、その目は額のまん中についている。そして、生肉や生魚を食べる。もうひとつの島には、頭のない、不気味な人間がいて、目は両方の肩につき、口は馬蹄のような形をして丸く、しかも、胸のまん中についている・・・もうひとつの島には、まるで四足獣のように、両手両足を四つんばいにして歩きまわる人々が住んでいる・・・そのほか、男と女がいっしょになった人間の住んでいる島もあって、彼らは男女の性器をふたつながらに備え、めいめいが片側にひとつだけ乳房をもっている・・・



まだほかにも、一本足の人間が住んでいる島があり、その片足はおそろしく太いので、体全体を掩い、太陽の光さえ遮って日陰を作るくらいである。おまけに、一本足でとぶように走るから、見ものである<sup>7</sup>。

一つ目の巨人とは言うまでもなく「キュクロプス (Cyclops)」であり、頭部がなく両肩に目があり胸の真ん中に馬蹄形の口がある無頭人は「ブレミアエ (Blemmyae)」、四つん這いで生活する人々は「ハイマントポディス (Himantopodes)」、両性具有の人種は「ヘルマプロディトス (Hermaphroditos)」、巨大な一本足の単脚人は「スキオポッド (Sciopod)」と呼ばれ、しばしば食人種と見なされる犬の頭をした狗頭人「キュノセファレス (Cynocephales)」や女人族「アマゾネス (Amazones)」、あるいはまた、今でもテレビゲームの世界に登場するヒューマノイドである穴居人「トログロディット (Troglydyte)」や後ろ向きに歩行する逆歩行人「オピストダクティル」、スキオポッドのように大きな唇や耳で顔を覆い日差しを遮る巨唇族「リップ・マン」と巨耳族「イヤー・マン」、あらゆる食物をストローで吸引して摂取する「ストロー・マン」、さらには『黙示録』(20章7-9節)に登場し世界の破滅に手を貸す巨人の異教徒「ゴグ (Gog)」と「マゴグ (Magog)」などとともに、大地の周縁部、<sup>メガステネス</sup>最果ての地、特にアフリカや東洋の外れに存在する住人として考えられていた。また、このような風変わりな体躯のみならず、風習や生活慣習、物事の考え方、文化の点から見てもグロテスクな人々が数多く存在し辺境の地を飾ることになる。

これら驚くべきグロテスクな種族に関する記述は、紀元前4世紀のクテシアスの『<sup>インディカ</sup>インド史』<sup>8</sup>、また、アレキサンドロス大王の東方遠征にまつわる後世のさまざまな余話<sup>9</sup>、これらの説を受け継ぎ、「キュノセファレス」、「スキオポッド」、「ブレミアエ」、「トログロディット」などについて触れているガイウス・プリニウス・セクンドゥス(大プリニウス)の『博物誌』に端を発し<sup>10</sup>、この大プリニウスにもとづいて4世紀に『<sup>ミラビリス・ムンディ</sup>世界の驚異』を著したガイウス・ジュリウス・ソリニウス<sup>11</sup>、このようなグロテスクな他性が存在するとしても「私たちはそれを不合理なことと見てはならない<sup>12</sup>」と説く聖アウグスティヌス『神の国』、セビリヤの聖インドルスの『語源学』の中での百科辞典的説明<sup>13</sup>、あるいは、それまでの西洋の思想と知識を集大成した13世紀のボーヴェ・ド・ヴァンサンによる

『大 きな 鏡』<sup>14</sup>、しばしばヴァンサンと間違えられた14世紀のメズのゴズインが著した『世界の鏡』<sup>15</sup>、フライヤー・ジョルダヌスの手による『東洋の驚異』<sup>16</sup>などにより語り継がれた。

また、中世自由都市ヴェズレーのマドレーヌ教会正門のキリスト像は、使徒たちとともに「キュノセファレス」などのグロテスクな他性によって取り囲まれ、すべてを創造するとともにあらゆるものを統治する全能の支配者<sup>パントクラトール</sup>として表されていることで知られている。さらに、1234年に作られたドイツの『エブストルフ・マップ』や1265年の『詩編世界地図』などといった「世界地図」<sup>マッパ・ムンディ</sup>において、眼に見える明確な形でこのような人々の姿が円盤状の大地である「オエキュメネ」の周縁に描かれることになる。例えば、1285年頃に制作されたりチャード・ホルディングムによるイギリスの『ヘリフォード・マップ』では<sup>17</sup>、地図上に二重の円環によって示され、古代に太陽観測の基準地とされたシエネ（アスワン）の「太陽の井戸」のさらに南方、湖沼とも河川とも区別がつかない水帯で隔てられた何もない最果ての地に彼らは位置し描写されている（図2）<sup>18</sup>。また、ヨーロッパ以外でも、オスマン帝国の海軍提督ピリ・レイスが作製し、1513年にスルタン・セリム1世に献上したマッパ・ムンディ『ピリ・レイス・マップ』<sup>19</sup>にも彩色を施されたそれらの絵を見ることができる。

しかも、活版印刷の発明とともない、1493年には、当時のドイツにおいて有数の印刷業者アントン・コーベルガーが手がけ、1809枚にも上る木版画の挿絵を掲載して好評を博した画期的なシェーデル・ハルトマンの『ニュルンベルグ年代記』（『世界年代記』）（図3）や1554年のセバスチャン・ミュンスターによる『全世界

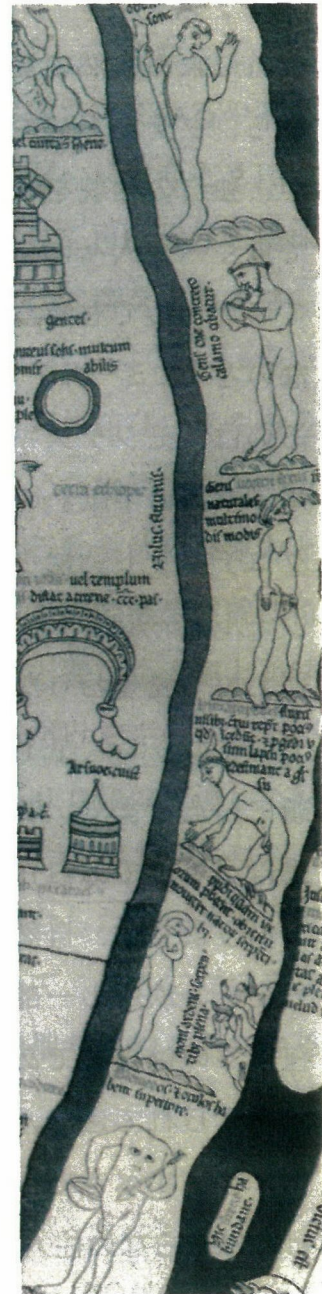
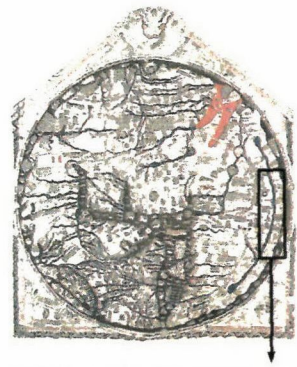


図2 リチャード・ホルディングム『ヘリフォード・マップ』とその部分（上が北、1285年頃、158×133cm、羊皮紙、ヘリフォード教会）。



形状論』などの初期印刷本にそれらを描いた図版が組み込まれ表象されるにしたがい、東方世界や新世界の事実が徐々に明らかにされてきていたのとは逆行する形で、グロテスクな種族の視覚的なイメージは広く行きわたり、ますます異質な他性に対する関心と興味は高まってゆくことになった。

18世紀に入っても、ジャン＝ジャック・ルソーが万年の時の流れによる自然の変化を考えるなら、クテシアスやプリニウスが、独自の相貌をもつ風変わりな驚くべき人々について言及していたとしても笑うことはできないと『エミール』で述べ<sup>20</sup>、あるいは、モンテスキューが『ペルシャ人の手紙』の中で「トログロディット」について触れ、ヴォルテールが『カンディード』において風変わりな種族を描いているように<sup>21</sup>、古代から近世初頭にいたるまで、このような住民は不可解であらざるべきものというよりは、自然の驚異であってその秩序の一部であり、実在するのは当然であると真面目に考えられてきた。というよりも、存在すべきであり実在しな

ければならない住人であった。それは、つい先頃まで、われわれが火星にはグロテスクな火星人が住むと信じ、また、今現在でも、地球が属するこの銀河系や宇宙のどこか別の銀河には、人間とは恐らく形態的には一風変わりながらも、同じような知的生命体が必ずや存在しており、意味あるメッセージを何らかの方法で送信しているに違いないと確信し、地球外生命体の存在を追い続けているさまざ



図3. シェーデル・ハルトマン『ニュルンベルグ年代記』  
（「キュノセファレス」、「キュロプス」、「プレムマイヤー」、「オピストダクティル」、「ヘルマプロディトス」、「スキオポッド」などの図版、1493年、fo. XII r, More Library）。

Search for Extra-Terrestrial Intelligence セ テ イ  
まな「地球外知的生命体探査 (SETI) <sup>22</sup>」プロジェクトの考えや思いとさほど差はないといえる。

ジル・ドゥルーズは、他性とはそのように存在する一つの「可能世界」の表現だと指摘する<sup>23</sup>。可能世界とは他者の姿、とりわけ他者の「顔貌性」<sup>フェイスリテイ</sup>が表現する世界であり、この他者の姿や顔の外に現実的に存在する世界ではない。恐怖に引きつった他者の顔は、怖い世界という一つの可能な世界、その「風景」の表現であって、表現される世界は表現する顔の外には存在しないのだ。したがって、他者は可能な世界と切り離せず「可能な世界は他者の中に巻き取られているのであり、そしてこのような可能な世界そのものの開示、繰り広げが、他者をときには魅惑的な主題に変える<sup>24</sup>」ことになる。他者はわれわれに対して可能世界を構成しわれわれをその世界に巻き込み魅了する。これがわれわれに他者を求めさせ、他者の姿態や顔貌に向かわせる理由である。

これら他性の一風変わった姿態と体形、常態とは違った器官の結びつきや考えも及ばないようなその活用方法は、一方では多分に人間を含めた動物性への格下げの対象になるとはいえ、他方では、通常とは異なる俊敏な行動や強靱な体力と並はずれた感性や知識など超人的な性質をもち、またこの他者の姿態や顔貌に付随して、その土地は気候が温暖で過ごしやすく、金銀財宝など豊かな資源と美味で滋養のある食物に恵まれていたり、あるいは、空気や香りだけで生きることができ食物は不要、年を取るにつれ髪の毛が黒くなり寿命が200歳位に達したりするなど、並外れた生命力を保持することで、高次の存在として格上げされることになる。こうして、他性は低次の事柄と高次の事柄とが結合したその落差によって、反転したものが同時に帰属しているという意味において、まさにグロテスクなものとして現れ出でて、可能な世界を開き、われわれを取り込むことになるのである。

### 3. ユートピア的他性

ところで、いま述べてきたグロテスクな他性の素朴な資性と長命性、その恵まれた風土と豊富な資源などといった特徴は、さまざまに語り継がれてきた「ユートピア」と共通したところがある。海神プロテウスが『オデュッセイア』の中で語る「エリュシオンの野」<sup>25</sup>、アダムとイブが追放されたものの、その末裔のエ



リクやエリアが今でも住まうという希望の場所「エデンの園」、希望の時として到来が待ち望まれた「至福千年王国」、聖ブレンダヌスの「幸福の島」、あるいはまた武陵にあるとされた別天地「桃源郷」や六極（天地四方）の外に存在する「<sup>むかゆうきょう</sup>無何有郷」、そしてトーマス・モアがまさに『ユートピア』の中でラファエル・ヒスロディに語らせる「ユートピア島」などといったユートピアは、多かれ少なかれ、この上ない自然や素晴らしい景色に囲まれ、不老長寿の善き人々が平和のうちに満ち足りた至福の時を過ごすせる豊饒の地であるとされてきた。他性の住まう他所はこれと似たようなパラダイスとして人を引きつけた。また、このような魅惑的なユートピアは、中心部から遠く離れた遙かなる地にあるといわれ、しかもグロテスクな人々が住まう土地の近くにしばしば位置づけられている点でも、似たような環境に置かれている。

だが、この二つの地や世界には異なる点がある。それは、グロテスクな他性が住まう地域は、居住可能な<sup>オエキユメネ</sup>円盤状の大地の一部に属していて、実際の現実のこの具体的な世界と陸続きであり、たとえ行ったことがないとしてもせよさまざまな形で経験的によく知られている「ミクロスペース」を構成し、幾多の障害があり困難を伴うとはいえ、果敢に出かけようと思えばそこに行き着くことはできると考えられて



図4 フラ・マウロ『マッパムンディ』（左下「エデンの園」、上が南、1459年、羊皮紙、マルシアナ国立図書館、ベネチア）。

いる。ところがこれに対して、エデンの園を始めとしたユートピアは、神話や聖書などの宇宙論的な範疇に属し、われわれがそれについて具体的で確実な知識を一切持ち合わせていないコスモスとしての「マクロスペース」を作り上げている<sup>26</sup>。このため、ユートピアは、このマクロスペース内での位置を明確に特定すること

ができず、誰がどのようにしても到達することが不可能な場所だとみなされ、しかも、そのような場所としてラテン教父たちにより次第に強調されるようになる<sup>27</sup>。それは、神学的な意味からすれば、原罪を背負いそこから追放された人間が「二度と再び戻ることのできない場所」であり、さらには、モアが、政治的な意図からその書名に名付けたこの語の意味、すなわち「どこにもない・場所」そのものとして、まさに「存在しているけれども決して行き着けない場所」として指定されることになる。

したがって、もし、このようなユートピアをどこかに存在させようとするなら、それは登破不可能な峻険な山脈、通過することができない火炎の林で隔てられ、堀を周囲に巡らし、たった一つしかない城門を固く閉ざす要塞化された堅牢な城壁で守るなど、人が決してその中には入ることができないように表現されることになる。あるいは、この大地から完全に切り離され、渡航できない絶海の孤島として位置づけられるか、1459年に描かれ、1971年にアポロ14号が着陸した月のクレーターにその名を残しているフラ・マウロの『マッパムンディ』（図4）に見られるように、地図の枠からはみ出したその外側のまったく異なった次元に独立した状態で記載されるか、のいずれかである<sup>28</sup>。ユートピアのこのような位置は、どこにもない場所という矛盾した存在を、これらの方法で表現しようとしたものに他ならない。

さらにまた、カール・マンハイムは、どこにも存在しないこのようなユートピアを、現実の存在とは異なった要素を含み、実際の日頃の生活秩序とは一致しないという点から、イデオロギーと同様に「存在超越的」なものだと規定する。そして、イデオロギーとユートピアがともに存在超越的でありながらも、前者が存在超越的要素によって現実を隠蔽する虚偽性を生み出すのに対し、後者はその要素を生活秩序の内に実現し現実を打破してこれを実際に変革する強い力をもつと捉え、両者の相違を指摘した<sup>29</sup>。

このようにして、他者や他所は内容的にユートピアと極めて類似した共通点を持ち、これと空間的に近接した場所に置かれている。ユートピアが他性にユートピア的意味を与える限りにおいてユートピアは「メタ・ユートピア」である。だが一方では、これらは、ユートピアのように隔絶された世界、神話的で宗教的な意味合いを与えられた天地創造論的なコスモスとしてのマクロスペースの中にのみ

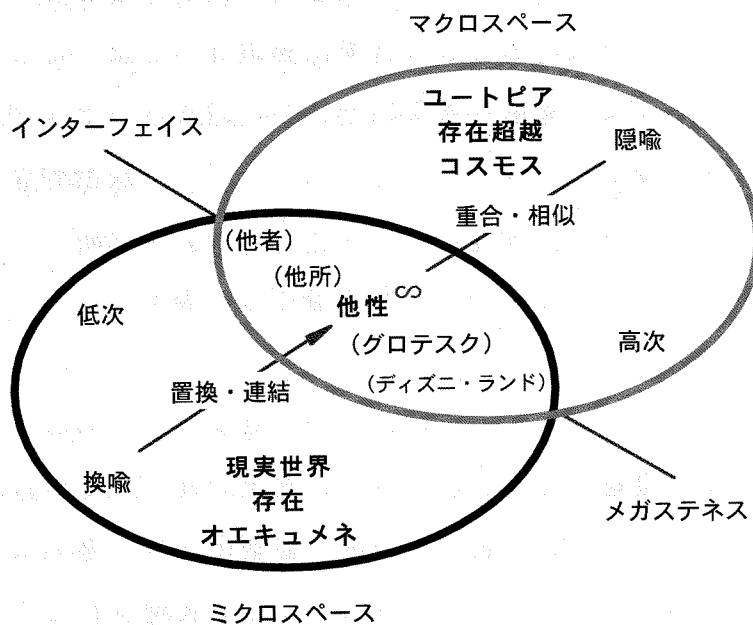


図5 「存在」および「存在超越」と他性

位置づけられているのではなく、見知った現実の世界の延長上に配置され、われわれの日常の現実世界とともにミクロスペースを構成しそこに属しているのである。他性はどこにもない場所でもどこにもいない人でもなく、この居住可能な大地に置かれており、現実の世界とかけ離れた存在超越的なもの

のというよりは今この世界に存在し、これと連続性に連結されている。したがって、他者と他所は、日常の現実世界とユートピアとの間、この両者が接触し合う地であるメガステネスに位置し、二つの要素を分有することで、これらの領域を架橋する境界的な存在だといえる。言い直せば、上述した結合形態に加え、他性は、日常の「現実世界」の低次元次元と「ユートピア」という高次元次元との結合、両次元のインターフェイスとしてそれらの間隙に存在し、現実という「存在」とユートピアという「存在超越」との界面性を構成していると指摘することができる（図5）。

この場合、界面存在としての他性は、ユートピアによる現実の変革という強い意味合いをもつものではなく、次のようなものとして考えることができる。すなわち、このミクロスペースの大地オエキュメネの上で、他性は、一方では、ユートピアを現実世界と「隠喩的」に結びつけること、つまり存在超越的なものを存在と相似（ユートピア：豊饒の地のメガステネス：金銀産出の地）させ、両者を<sup>パラダイム</sup>範例的に投影する「重ね合わせ」をおこない、他方では、現実世界をユートピアの方向へと「換喩的」に結びつけること、つまり存在を存在超越的なものに置換（現実世界：人間→メガステネス：特殊な人間）しながら、両者を<sup>シンタックス</sup>連辞的に隣接関係

に置き「連結」するということである<sup>30</sup>。このようにして、他性は隠喩による重合と換喩による連結とにより現実とユートピアとの結合を果たし、重合はユートピアへの上昇を、連結は現実世界への降下をそれぞれ担うことになる。上昇は憧憬と賞賛を下降は風刺と批判を引き起こしこれが他性の機能であるということになる。

このような他性の典型が現在のディズニー・ワールドやディズニー・ランドそしてディズニー・シーであるといえる。これらの他所としての場所、あるいはそこでのぬいぐるみや機械化された他者は、絵本や映画、テレビ、DVDなどのアニメーションの幻想的で奇想的なお伽の国の再現であり、子供から大人にいたるまで楽しげで愉快的な夢がかなえら、実際にそれらのメルヘンやロマンスを体感することができる、という意味で「ファンタスティック・ユートピア」だと呼ぶことができるだろう。この意味で、ディズニー・ランドは、虚構の見世物であり、偽物の淡い白昼夢を追いかける現実逃避の対象だといわれる場合もないわけではない。だがしかし、そればかりでなく、ディズニー・ワールドを始めとしたこれらの世界は「テクノロジカル・ユートピア」でもあるのだ<sup>31</sup>。

そもそも、ウォルト・ディズニーがディズニー・ランドを思いついたのは、1888年に、百数十年後の2000年という現今のわれわれの社会を描いたエドワード・ベラミーの『<sup>ルッキング・バックワード</sup>顧みれば』、あるいは1894年にキング・キャンプ・ジレットが著した『<sup>ヒューマン・ドリフト</sup>漂流者』や1891年に出版されたカウンシー・トーマスの『水晶のボタン』などの空想科学小説の内容からだと指摘されている。

ディズニーは幼少の時期から父親とともにこれらの未来小説に親しみ、そこに描写されている素晴らしい理想的な社会と当時の現実社会との隔たりに衝撃を受けると同時に、未来の調和のとれた科学社会の姿に感銘し、1955年、人間社会の問題を見据えそのころの最新鋭のテクノロジーを用いて、ベラミーたちが思いを馳せた世界を達成すべく、ディズニー・ランドを開園した。そこでは、近代化と工業化や都市化とそのイデオロギーが生み出した無秩序で破壊的な社会に対して、整然とした順番待ちの列や混乱を避ける入館方法に見られるような自発的な協同性と信頼性が、また、煤煙や騒音などの汚染、塵芥と喧噪と乱雑さに対して、完璧な清潔性と快適性が追求された。これらは、ベラミーと世代を同じくするゲオルグ・ジンメルやロバート・パークなどといった社会学者が、さかんに指



摘した近代化と都市化が引き起こす問題点に対応しているのである。

さらに、ディズニー・ランドでは、テクノロジカル・ユートピアの名にふさわしく、自然もテクノロジーによって人工的に制御され、ジレットの小説で描かれているように、農作物もランド周辺の実験農場において機械を駆使し管理、栽培された。また、今日のわれわれにとってはすでに当たり前の物事であるが、1800年代ではもとより1950年代においてでさえ珍しい電気掃除機、電気洗濯機、電気冷蔵庫、電気皿洗い機、エアコンなどの電気機器や、最新のコミュニケーション・システム、輸送システムそしてアトラクションのための新奇な装置が次々に導入された。これらは笑顔と機敏な態度で顧客に接するなど、いわゆる「表情労働」以外の労働や作業を人目に付かないところに追いやり忘れさせ、煩わしい日常の家事からの解放と自由の享受という夢を人々に提供した。このように、時代を先取りする画期的な器具や装置を取り入れる未来のテクノロジー志向は、現在のディズニー・ランドにおいても依然として変わりのない基本的方針として受け継がれている。

ところで、ディズニー・ランドというまでもなく、周囲をぐるりと人工的な構築物で取り囲まれており、出入り口は一カ所だけで、決して別の箇所から中にはいることはできず外界と隔絶されている（図6）<sup>32</sup>。これは、以前から唱えられ示されてきた古いユートピアの姿と一致する。とはいえ、この場所は今ここの世界に存在



図6 衛星写真『東京ディズニー・ランド』（Digital Earth Technology, 2007）。

しどこか彼方の異世界にあるわけではなく、このミクロスペースの中に埋め込まれていて、誰もが訪れることができ出入りは自由である。だとするならば、ディズ

ニー・ランドは、ユートピアと現実世界との界面を構成し、二つの連結とそれらの重ね合わせを成し遂げる換喩と隠喩の機能を同時に果たす他性なのであり、先のようにこれを示すなら、隠喩・相似（ユートピア：平和→ディズニー・ランド：協同性と信頼性）による両者の連結、および換喩・置換（現実世界：近代化による弊害のディズニー・ランド：近代化との調和）による両者の重合、ということになる。それは、社会の現状の批判とあるべき人間社会の一つの姿を同時に呈示したものに他ならない。マンハイムは次のように指摘する。「ユートピア的なものの完全な消失は人間形成の全体の形を変形させるだろう。ユートピアが消失することによって、静的な即物性が成立することになり、この即物性においては人間自身が事物になる<sup>33</sup>」と。ユートピアは、絶えず新たな生成の可能性に目を向けさせることによって、「今ここ」に停滞するだけで変化のない緊張を欠いた状態を乗り越え、人間の即物的な物象化を阻止するのであり、他者や他所はこうしたユートピアの意義を担うものとして必要なのだと指摘することができる<sup>34</sup>。われわれは、このようなユートピア的他性のより一層現代的な形態を後に見ることになるだろう。

#### 4. ヒエラルヒーとシステムでの他性

##### 1) ヒエラルヒーと自己同一性

自らとは異なったグロテスクな他性の存在に対するこのような信念や確信は、われわれが自己を確立し、日常生活を維持し、世界を構成し、宇宙を形成するためには必要な事柄なのである。人はあらゆるもので満たされている「自然の階梯」<sup>スカラ・ナチュラ</sup>の中に、あるいは事物の存在の連鎖やそのヒエラルヒーの中に位置づけられ、また自らをそこに定位することで自分の姿を捉えてきた。この点はダーウィンの進化論での「系統樹」における人間の位置づけに典型的に示されるが、すでに「黄金の鎖」<sup>アウレア・カタナ</sup>として中世において十分な形で確立された。例えば、9世紀カロリング・ルネサンス期の最も著名な思想家ヨハネス・エリウゲナは、現代のコンピュータ・サイエンスでの「ヴァーチャル・リアリティ」や「シミュレーション」の概念とその思潮に影響を与えているが、その著書『ペリフュセオン』において、自然あるいは存在するものを四つの階層に分け、それぞれの階層は互いに結びつき、あらゆるものは弁証法的な連続性を保って連鎖し円環構造を構成すると説い

ている<sup>35</sup>。



図7 聖イシドルス『語源学』（9世紀、写本、Fleury, France, BL MS Harl, 3017, fol.57）。

同様に、先の聖イシドルスは、万物と人間の創造が最初の六日をもって完成され創造神話やその後の救済的な応報説話に鑑み、六段に分かれたピラミッド型の階段を描いて、それぞれの事柄や他性や層がお互いにすべて関わり合いをもち連鎖的な依存関係にあることを示すとともに（図7）<sup>36</sup>、このピラミッドの頂点からハート型に開いた葉状文様の真ん中に、*ipse* すなわち「自己」と表記をおこなっている<sup>37</sup>。また、この二人に窺えるような思考の基礎を築いた5世紀の人物、ディオニュシオス・アレ

オパギテス（偽ディオニュシオス）の『<sup>デ・ヒエラルキア・セレスティ</sup>天上位階論』によれば、<sup>イプセ</sup>自己はこの頂点で終わることなく、さらに上層に続く梯子や別の鎖の環と繋がりをもち、他の部分と要素の絶え間ない連鎖による全宇宙的な組織を構成することになる<sup>38</sup>。

さて、「<sup>イプセ</sup>自己」という概念は、ポール・リクールが「<sup>アイデンティティ</sup>自己同一性」を論ずる際に重視したものである。彼によれば、自己同一性は、「<sup>イプセ</sup>自己」と「<sup>イデム</sup>同一」という明確に区別すべき二つの内容から構成されているという。この場合、同一性とは「性格」、つまり、個人を同一人物として同定し再認するための本人自らの習慣、あるいは他者や共同体により与えられる歴史や伝統にもとづいた当人の永続的な弁別的しるしであり、一方、自己性とは「自己維持」、すなわち、発話内行為として約束を守るといったような他者に対する忠実性、信頼性、責任性に見られる本人の不断の自立性や倫理的な決意性を意味していると指摘する<sup>39</sup>。そしてさらに、リクールは、変化しながらも中断することのなく連続し、そこに一貫した恒常性を措定することができる性格としての同一性 — どちらかといえば真正性に近い — と、他者に対する義務を履行しようと行動する<sup>イプセ</sup>可変性のある実践的で倫理的な自



己維持としての自己性－誠実性－の二つは、物語の中で語られる登場人物の「物語的自己同一性」のもとで結び合わされ、本当の意味での自分自身であるという自己同一性が物語を通じて獲得されるのだと捉えている<sup>40</sup>。

というのも、マッキンタイアのいう実人生の物語ではなくフィクションとしての物語のストーリーは、自己性（自己維持）と同一性（性格）とに「想像的変更」を加え両者の媒介をはかることにより、自己同一性のあり方を問い掛け、そのあるべき姿を呈示することになるからである。彼は次のように述べている。「物語的自己同一性は両者〔自己性と同一性〕の間に立っている。物語は性格を物語化することによって、既得の性向において、沈殿した〔歴史、習慣〕・・・・・・との同一性において消滅していた動きを性格にもどしてやる真の生活の目標を物語化することによって、物語はそれに、愛され、尊敬される〔自立的で決意的な〕人物に認められる特徴を与える。物語的自己同一性は鎖の両端を結びあわせる。すなわち、性格の時間における恒常性の端と、自己維持との端とである<sup>41</sup>」。本居宣長は、『源氏物語玉の小櫛』において、物語の本質は「心」すなわち道理や教訓ではなく、「情」という「もののあわれ」にあると主張した。しかしながら、物語（化）は性格という恒常的な同一性を、このような単なる感動や感性よりも、信頼されるように振る舞い行動を起こさねばならない自己維持という可変的で多様な自己性を付け加えることで活性化するのである。

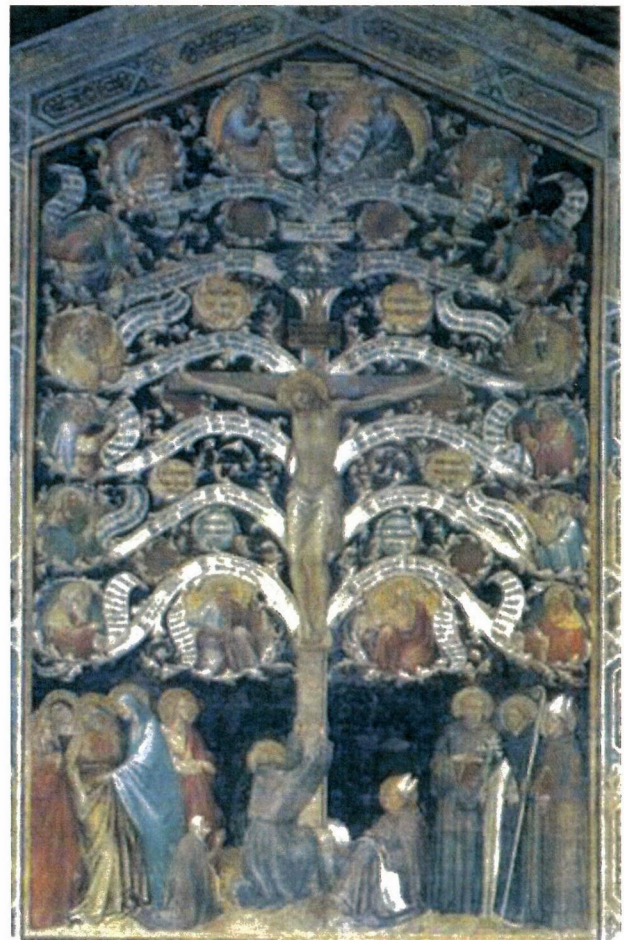


図8 ダッデーオ・ガディ『生命の木』（14世紀、フレスコ画、サンタ・クロッチェ教会、フィレンツェ）。

だとするならば、聖イシドルスの階梯図の頂点で開花している「自己<sup>イブセ</sup>」は、自



らの習慣とともに、この土台となりそれを時間と歴史と伝統の面で支える他者や他性によって自己の「同一性」を保持するばかりでなく、己を支えるこれら他性に対して責任をもち信頼される自己維持としての自己の「自己性」をまさに含意する語としてそこに示されているといえることになる。なぜなら、聖イシドルスはこの図を掲げた箇所、とりわけ婚約という他者との関係について触れている部分で、「約束するとは意図することである<sup>42</sup>」と述べているが、この言葉は、他性との時間的結びつきや歴史的沈殿関係において保続される自己の同一性それ自体が、同時に、他者に対して責務を履行する自己の自己性としての決意と意図を含みもつことを暗示しており、これにより自らを支えるピラミッド全体が保たれているとみなすことができるからである。また、物語という観点でいえば、この図は物語、すなわち創世神話や応報説話の図示的視覚化である。それは想像的変更というよりも、物語を可視的に具体化した形態的変更だといえ、ヘリフォード・マップでの図柄と同様に、物語におい展開される始まりと中間と終わりとを一気に眼に見える「形」としてそこに縮約し完結させ位置づける。これにより、われわれは自己の同一性と自己の自己性とを、プロットの流れという時間ではなく、位相的位置という最終的に得られた物語の結論として空間的場所の内に見て取るのである。

かくして、自己の同一性と自己性は他性から供給され、自己は一つたりともミッシング・リングや一切の断絶があることなく、他性と性質を分有し連続的に結合することで存在していると考えられ、ダッデーオ・ガディの描く壮大にして連続的なこの万物の要素の連鎖、すなわち「生命の木」(図8)こそ「聖なる(hiero)」「統治(arche)」、すなわち「ヒエラルヒー」と呼び慣わされる位階的な秩序に他ならない。この秩序の中において、グロテスクなものは、人間とより高次な、あるいはより低次の存在とを結びつけるリンクとして必要なものであり、人間は、これらとの関係において自らのあり方を確認し、この位階的な世界の中で自己を確立しなければならなかった。

## 2) システムの縮減

さて、このような個々の要素の単線的で総和的なヒエラルヒー的秩序観は、要素や部分の相互の関係による複合的で構成的な全体を意味する「システム」の概

念にと行き着くことになる。現代のシステム論では、当初、ルディング・フォン・ベルタランフィらにより宇宙、世界、社会、生物などにおける諸部分の関係性により生み出されるシステムの平衡が問われた。しかしながら、彼のシステム論に影響を与えた15世紀のニコラウス・クザーヌスは、ヒエラルヒー的な秩序関係を考えに入れてはいるものの、部分とこれとは異なる別の部分の関係によるシステム全体の創発的な構成だけではなく、部分と全体という正反対の事柄の一致、つまり「反対の一致」の概念によってシステムの特性を捉えている。

この反対の一致とは、部分と部分との相互関係や相互作用ではない。そうではなく「全体、たとえば人間がそれぞれの部分を介してどの部分のうちにもあり、逆にどの部分も、それぞれの部分を介して全体たる人間のうちにある<sup>43</sup>」と説明されている。神学的内容を取り除いて解釈し直せば、次のように表現しても間違いではないだろう。すなわち、世界というシステム全体は、その要素や部分である個々の存在、したがってここにあるそれぞれのテーブル、椅子、コップ、あの山、この木、自己、他者などの存在によってのみ現れ捉えることができ認識されるのであるから、また、要素や部分としてのこれらの存在は、すべてこの世界という全体のなかに含み込まれ、それぞれの存在において世界を構成しているのであるから、部分と全体という反対物は一致するということである。より端的に、われわれやそれぞれの対象（部分）は、普遍、宇宙、地球、世界、社会、環境（全体）の影響を受けそれを反映した存在、環境を「<sup>コントラクチオ</sup>縮減」した存在、それゆえにまた、環境を部分において様々な形で独自に「<sup>エクスプリカチオ</sup>展開」した存在であるという意味で全体は部分のうちにあり、他方で、この環境（全体）はわれわれ（部分）を取り囲み、これを自らの内部に「<sup>コンプリカチオ</sup>包含」し、部分としてのわれわれはこの環境のうちにしかありえずこれを構成しているという意味で、部分は全体のうちにある<sup>44</sup>。この全体は部分のうちにあり、部分は全体のうちにある、という二つの事柄から、つまり、システムが含まれるとともにシステムが含むと、形容される内容から、部分と全体という反対の極にある両者は一致するということができる。別様に言えば、環境というシステム全体は、部分へと「縮減」され多様に「展開」を果たすと共に、この部分を巻き込み「包含」するのである。

クザーヌスの「反対の一致」を特異なものとして位置づけているのは、他でもなく全体の部分への「縮減」（「展開」）という概念であり、いうまでもなく、ニコ

ラス・ルーマンは社会システムについて自説を繰り広げる際に「複雑性の縮減による複雑性の増大」という表現でこの概念を取り上げた。この表現は「神はもっとも完全な世界、すなわち仮説において最も単純であるとともに、現象においては最も豊富であるような世界を選んだ<sup>45</sup>」というライプニッツの「最善率」に直接従ったものであり、複雑性の縮減とその増大とは相互依存的な関係に置かれていると捉えられている。というのも、縮減とは、多数の要素やこれら要素の間の多様な関係からなる不確定的な偶然からなる環境の複雑性を選択的に限定して、秩序ある関係をシステム内部で実現することであるが、増大とは、まさにこの縮減の結果として、システムの内部で新しい要素を選択したり別の要素との関係を構成したりする可能性が生まれ、これによりシステム内での複雑性が増すことを意味しているからに他ならない<sup>46</sup>。この後者、すなわちシステムにおける新たな要素や別の関係の生成という問題が、マトゥラーナとヴァレラのシステム内の「要素が要素を産出するという産出過程のネットワーク<sup>47</sup>」という自己生成的「オートポイエーシス」に依拠した社会システムの構築にルーマンを導いていった、と指摘することができるだろう。

このように考えた場合、ルーマンの複雑性の縮減とその増大は、共にクザーヌスの縮減の概念に当てはまると考えられる。なぜならば、クザーヌスの意味する縮減は、要素や部分としての「個」もしくは「個物」の強調をともなうものであり、縮減による差異化された個の増大を意味しているからである。彼は述べる。

「宇宙の最初の類への具体化〔縮減〕は、互いに段階的な差異を持たねばならばならぬ類の多数性によって生ずる。ところで、類は種においてのみ具体的であり、種はただ個物においてのみ具体的である。しかも、現実中存在するものは個物においてほかにない<sup>48</sup>」。部分は、全体の影響をそれぞれ受け、これを個的に縮減もしくは展開し、個々それぞれに相異なった別様の存在として出現する。全体の部分として生成される万物は、幾ばくかの同一の性質を分有することがあっても、決して同じものとしては存在せず、無限の段階において複雑に個別化され、この個別的な差異化を受けることにより全体的なシステムのうちに含まれこれを構成するのである。

このような縮減と増大の考え方は「システム分化」という概念によって十分に示される。システムは縮減により機能が特定され、その個的に差異化された部分

が増大する機能分化を果たすことになる。この差異的に機能分化された個的な部分をフレデリック・ジェームソンは「飛び地」<sup>エンクレイフ</sup>と呼ぶが<sup>49</sup>、分化され異化されたサブ・システムとしてのこの飛び地は自律性と独立性を獲得することになり、一方では、それ以外の部分の変化から自らを守り停滞し、他方では、外部の出来事とは異なった別の事柄を試みることになる。飛び地の機能の一例として、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でマックス・ウェーバーが示した「修道院」が挙げられる。社会システムの他の部分が変化し複雑になってゆくのに対し、飛び地として存在していた修道院は「自己審査」にもとづく質素な生活と禁欲的な戒律を守り続けた。プロテスタントは、この修道院での祈祷と聖歌合唱に明け暮れる生活を労働の観点から批判しその消滅を図るが<sup>50</sup>、皮肉にも結果的には社会システム全体を巨大な修道院に変え、「いまやすべてのキリスト者は生涯を通じて修道士とならねばならなくなった<sup>51</sup>」状況を生みだし、資本主義への道を切り開くことになる。修道院という異質な飛び地、つまりシステムに含まれる他所、他性は、システム全体に影響を与え、その構成を決定する力をもつのである。

以上のように、それぞれに分化した異なる個は、互いに異なれば異なるほど、システム全体を可能な限り独自に達成した目覚ましい成果だ、ということになる。あるいはまた、システム全体の特性をそれぞれにおいて多様に表現しながら、そこに含み込まれることでシステム自体を支えるものとして存在しなければならないものだ、ということばかりでなく、縮減され増大した個の一つが、システム全体のあり方を運命づけることもありうるのである。12世紀の偽アルベルトゥス・マグヌスによれば、個的に独特の存在は「壁の色文様が壁を彩るように宇宙を飾る」といい、また同じ頃のヘールズのアレクサンデルは「言語の美しさは対立の差により成し遂げられるように、世界の過程の美しさは、言葉ではなく、ものの対立の差を利用した修辞により成し遂げられる」と指摘し<sup>52</sup>、それぞれ異なった個や他性は排除すべきものではなく、異質な個の対立や系という差異の修辞や美学は、世界を構成のために意義ある存在だと讃美した。この点はゲーテにも引き継がれ、彼は『凝集』の中で「どの動物もそれ自体で目的である」と述べている。これらは、それぞれの個にもとづくそれぞれ独自の役割を「世界劇場」<sup>デアトル・ムンディ</sup>で演技するのだ、というゴッフマンのドラマテウルギーの先駆をなしその必要性を説くものである。個としての物事は異なっていなければならない、自己と異なった



他性の存在が、世界の有り様を示し、それらとの差において自己を決めることになるのである。

ここで、世界が縮減され差異化されたさまざまな個を包含しそれにより成り立つといった場合、次のこともまた意味することになる。すでにブリューゲルの『悪女フリート』の絵を取り上げた際に触れ、あるいはまた、誠実と真正との関係にも見られることではあるが<sup>53</sup>、社会的な日常生活は必ずしも論理的に形式的な清浄さや純潔性だけで済まされるものではない。確かに、われわれは曖昧さや不確実さを嫌い、明瞭さと確実さを求める。だが、メアリ・ダグラスが指摘するように、混じり気のない純正とは「矛盾なき論理的範疇の中に経験をおし込めようとする試みだということであろう。しかるに経験とは手におえないものであり、その種の試みをする者は、矛盾の中にいつか入りこまざるを得ない<sup>54</sup>」ということになるのだ。日常とはルーティーンではなく、複雑で矛盾した選択肢が束ねられたパラドキシカルな生を生きることである。したがって、われわれの社会や文化は、決して、厳格な形で聖なるもの、清浄なるものだけを認め許し、汚れたるもの、異例なるものを一切忌避し、明確に差異区分したのでは立ちゆかず、これらを咎め罰することがあくまで正当性を獲得していなければならないにせよ、異例で否定すべきものを再び自らのうちに掬い取り、対立する様々に異なった要素に架橋しこれを織り込んでいかなければならなくなるのである。

ダグラスによれば、穿山甲<sup>せんざんこう</sup>は魚と同じように有鱗であるにもかかわらず木に登り、れっきとした胎生の哺乳類であるのに卵生の爬虫類のように見える。レレ族にとって、穿山甲は他の動物と同様に数少ない貴重な食料に違いないのだが、これを異様でグロテスクな怪物と捉え、通常の日常生活にあっては嫌忌し、この動物に近づかず食することはない。これは過剰な捕食による食糧資源の枯渇の回避だとも考えられる。しかしながら、多産な他の哺乳類と違って、この動物は一度に子供を一匹だけしか産まずこれを養い育てる点で、極めて人間的な豊饒性を示している。そこで、レレ族は、豊饒の祭儀の時にのみこれに接近し、成人に達した者に食べさせ、種族の繁栄を願うことになる。こうして、最も嫌悪され遠ざけられていたものを、最も尊敬される対象として社会の中に取り込むことにより、偏頗のない、優れた社会システムの構築が目差されているのだといえるだろう。

## 5. システムと「渾沌」

ダグラスの事例には、清浄とグロテスク、崇拜と禁忌、可食と不可食、食料の獲得と保護の他にも、日常と祭礼、水棲と陸棲、哺乳類と爬虫類、人間と動物などの対立やそれらの間の移行と変化がまた含まれており、これら矛盾をきたし相互に相容れないそれぞれの要素や個が、一つのシステムの中で統合され、複雑な「差異の結合」が図られている。このように、背反する要素がその内部で結びつきシステムを構成しているのであるならば、世界や社会といったシステム全体は、そもそもグロテスクなものとして存在していることになる。しかも矛盾に満ち変化に富んだものを並立させ、対立し錯綜するものを同時に許容するならば、それは「渾沌（混沌）」と呼んでも間違いではないだろう。システムは渾沌であり、ニーチェにいわせれば、そこに生きる「われわれ自身が一種の混沌なのである<sup>55</sup>」。

渾沌、すなわち「カオス」は、乱雑でランダムな無秩序、雑然とした混乱を意味している。例えば、環境を考えた場合、年間を通じての統計的な気象や気候は、ランダムな状態にあるわけではなく規則的な変化を示し、秩序あるシステムを構成している。ところが、日々の天気はどうなるかわからず、毎日絶え間なく変動しまつたくランダムでカオス的である。また、先のダーウィンのシステムの種の系統樹においても、別の種に変化する分岐点はカオス的な散逸構造を示し、進化は生命の連続した安定的な秩序の中で現れるのではなく、不連続で非決定的なカオス的狀態により引き起こされるのだと指摘されている。このように、カオス理論にあっては、システムは決定的で周期的な安定性を保っているように見えるけれども、実際には非決定的で複雑な動きをする不確定な要因を内に含みながら自らを生成しているという見解がとられることになる。自然のシステムにおいては、非決定論的に振る舞うカオスが決定論的な規則となり、この世界の基本構造は非線形なのである。

さらに、無理数は、規則的な周期性を示さず秩序もなく無限に続く小数として表されるという意味で、カオス的である。この無理数の一つに「フィボナッチ数列」の商がある。周知の通り、フィボナッチ数列とは、1、1、2、3、5、8、13、21、34・・・と続き、先行する二つの数の和が次の数になる数列であり、それぞれ隣接した数により作られる商は、1.618・・・という無限小数を示す。この数値1.618・・・は、「黄金分割」の比、すなわち一本の線分を

二分割した場合、全体の線分の長い線分に対する比および、長い線分の短い線分に対する比の値に等しく、全体の線分を1、長い線分をaとした時、 $a : 1 = (1 - a) : a$  が成り立つ値（黄金比 $=\sqrt{5}-1 : 2$ ）に他ならない。黄金分割は、この上なく均整がとれた美的秩序を示し、この理想的な調和にもとづいて建築や絵画はシステムの統一を構成すると考えられている。

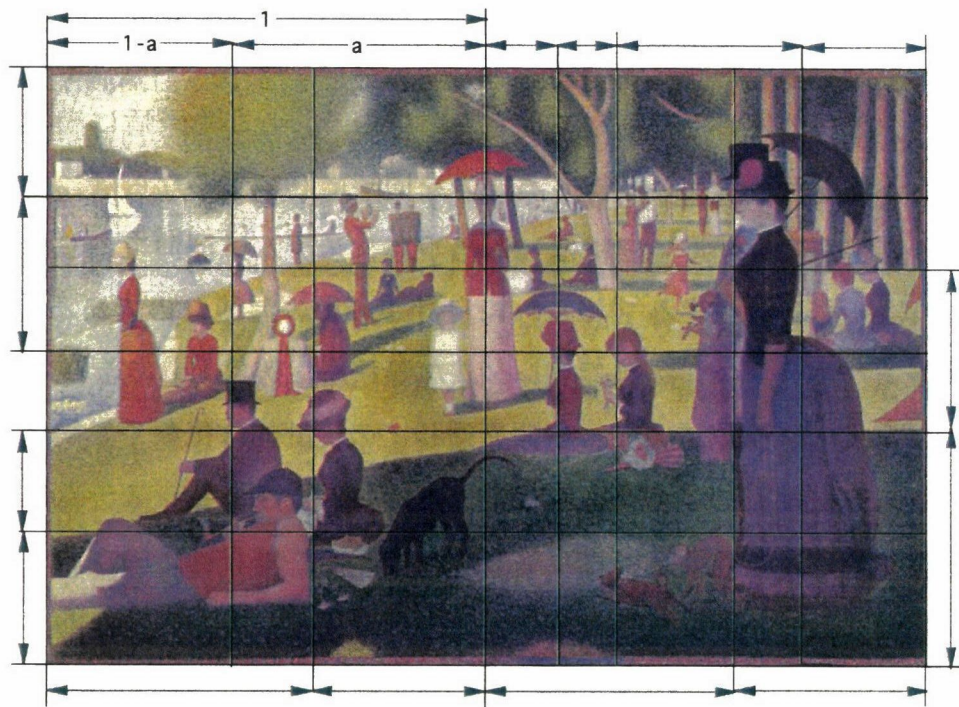


図10 ジョルジュ・スーラ『グランド・ジャット島の日曜日の午後』と黄金分割（202×300cm、1884～1886年、シカゴ美術研究所）。

ジョルジュ・スーラは幾何学を応用して絵を描いていることで知られているが、その一つ『グランド・ジャット島の日曜日の午後』（図

10）では、水平方向の黄金分割を基調として全体の画面構成をおこないながらも、垂直方向の黄金分割を多用し人物の配置がなされている。例えば、絵の中には日傘を差す5人の人物が描かれているが、これらの人物はすべて画面中央の傘を差している女性からの黄金比に従ってそれぞれの顔の前面が位置するように配置され、統一的で安定した絵の感覚を見るものに与えてくれる。しかしながら、無類の調和を示すこの黄金分割は、フィボナッチ数列の商というカオスの無理数を内に含み、これによって支えられており、このカオス的な要素を排除してしまえば、秩序あるシステムの構成は不可能であるということになる。システムの秩序はカオスの産物であり、カオスなくしてその安定はありえない。

また、周知の通り、「渾沌」に関しては次のようにもいわれている。

南海の帝を<sup>しゅく</sup>燠と為し、北海の帝を<sup>こつ</sup>忽と為し、中央の帝を渾沌と為す。燠と忽と、時に<sup>あいとも</sup>相与に渾沌の地に遇う。渾沌、之を待つこと甚だ善し。燠と忽とは、渾沌の徳に報いんことを謀る。曰わく「人皆七<sup>きよう</sup>竅有りて、以て視聴食息す。此れ独り有ること無し。嘗試<sup>こころ</sup>みに之を<sup>うが</sup>鑿たん」と。日に一竅を鑿つに、七日にして渾沌死せり<sup>56</sup>。

渾沌は矛盾した要素が混然一体となり存在していることで意味をなす。これらの要素に手を加え必要以上に整序し、論理的に方向を整えて首尾一貫した形式を与えようとするなら、渾沌、すなわちシステムは崩壊する。

ところで、インディアスの発見からわずか50年足らずの1550年頃には、すでに1200万人から1500万人、あるいは3000万人ともいわれるインディオが「征服」、すなわち徹底した破壊と無用な殺戮、苛酷な虐使と容赦のない搾取により死に絶え、彼らは滅亡の危機に瀕していた<sup>57</sup>。アステカ帝国を征服したフェルナンド・コルテスやインカ帝国を征服したフランシスコ・ピサロ、あるいはバスコ・ヌニェス・デ・バルボアなどのスペインの「征服者」<sup>コンキスタドール</sup>は、自分たちとは異なる慣習や宗教に従いながらも、あるいはインディオたちが確かな「感覚」ではなくとんでもない「想像」に取り憑かれながらも<sup>58</sup>、精巧で巨大な驚くべき建築物や長大な道路（インカ道）を敷設する能力に対する違和感から、すなわち落差の結合から、インディオを「世界のすべての人々に生来備わった性向とは逆に、他の人々との繋がりを望まない人々、つまり、怪物のようなもの<sup>59</sup>」と捉えた。また、男性の戦士であるにもかかわらず、これを反転させた女性のように、多数の装飾品を身につけ、腰巻きのような衣装をまとい、後頭部に髪を巻き上げていることから「ヘルマプロディトス」だとみなされ、グロテスクで「いかなる矯正も効果のない連中であり、彼らにとっては罰で懲らしめることも、褒めて励ますことも、立派な訓戒を垂れることも役には立たない<sup>60</sup>」人々と考えられることになる<sup>61</sup>。

このような人々は、先のマンデヴィルを始めとした架空の物語などに親しんできた中世の旅行者や読者あるいは社会にとっては、出会いが期待され存在することが望まれたが、インディオという異教徒のみならず、当時のカトリック内部での異端尋問の強化に見られるように、自らと異なるものをすべて排除することが、スペイン王国のシステムの維持に繋がると捉えられていた<sup>62</sup>。彼らインディオは



世界の一連のヒエラルヒーやシステムの内には属さず、そこから除外されるべき存在とみなされ、征服者は自らと相違するものの、同じシステムに属さないものの抹消を企て、虐待と殺害の限りをつくすことになる。後に、テオドル・デ・ブリが、それまでの探検や旅行記



図11 テオドル・デ・ブリ「男色者として咎められたインディオを犬の餌食にするように命令するバルボア」『大航海』（1594年、Benzoni's *Voyages to the Spanish Colonies*, 4:22）。

を編纂した『大航海』の中で、バルボアたちの蛮行を銅版画で示し（図11）、スペインに対するプロテスタント諸国の反感を煽ることになるが<sup>63</sup>、ジョアン・ギネス・デ・セプルベダとの間で「バリャドリッド論争」を交わし、このような征服者の弾劾をおこないインディオの惨状の告発とその救済を訴えたバルトロメ・デ・ラス・カサスは、次のようにいう。

彼らはおしなべて、生来、実に鋭くて潑刺とした明晰かつこの上ない豊かな悟性を備えている・・・それは、（彼らをそのように作り上げようと望まれた神の御心に次いで）天体の好ましい影響、神が彼らに住み着くようにと授けられた穏やかな地勢の土地、温暖で心地よい気候、四肢ならびに外面的かつ内面的な感覚器官の均整のとれた状態、滋養に富む素朴な食料、素晴らしくて健康的な土地や場所とその大気・・・に由来する<sup>64</sup>。

この際、神はともかくも、ラス・カサスの主張には、明らかに世界というシステム全体の種や個への縮減と展開、これによって存在しているそれぞれの他性を受容し個の本来性を尊重する態度が窺える。また、彼は、最初、植民者として「征服者」クリストバル・コロン（コロンブス）の息子、総督ディエゴ・コロンのもとで、インディオを自分の農場や鉱山において奴隷状態で酷使していた。彼が自

らの前非を改悟することになったのは、縮減を受け展開する他者や他所、異なった他性の増大と繁栄が、結局は、スペイン王国、カトリック教国圏あるいは世界といった一つのシステムを維持するためには必要であり、さらにはインディアスの地域それ自体もそこでの生活も、奴隷のみの単一の地位（要素）だけでは存続させることはできず、自らを含みまた自らが含む渾沌とした多種多様な要素と混在的なカオス的狀況からシステムは構成されねばならない、という認識に達したからに他ならない。

国とは地位と職務の多様性にある・・・ところがかの地では、すべてのものがまぜこぜにされ、国の中にある最も地位の低い、最も平民的な職務である採鉱作業に分解してしまったのです。これほどまでに広大な採鉱専門の国を、一体何ぴとがこれまで見たことがあるのでしょうか。したがって国を構成する職務のすべてどころか、それらの中のただの一つも、すなわち軍人も哲学者も法学者も、職人も農民も、かの地には存在しません。一大国家を維持するために必要なものを、みずからの中からすべて生産する能力のある、かの卓越せる地域が、穴を掘り土をひっくり返すという、考え得るところの最も卑しく、最も低い作業にのみ限られているのです<sup>65</sup>。

自らのあり方と比較してグロテスクだと思われるもの、自己と異なった他者や他所といった他性、この他性の中でのさらなる個性化、これらの差異が世界を表し、世界を作り、そこにおいて自己がありえるのである。

ラス・カサスはもちろん宗教的な立場からこのような主張をおこなった。しかしながら、皮肉なことに、まさに彼の訴えがなされた時期を境に中世キリスト教神学は急速に廃れてゆく。ところが、これに対抗するように現れた科学、特に博物学は、驚くべきことに、この見捨てられた神学に代わってヒエラルヒーとシステム、個別性や特異性、個の相違性を認識する方法と体系を確立することで誕生したいえる。例えば、博物学は「それぞれの種はそれ自体によって自己を示し、他のあらゆる種とは無関係に自己の個別性を言表し・・・ある個体に固有なものを認識するとは、それ以外のすべての個体の類別、もしくはそれらを分類する可能性を、自己のものとして持つこと<sup>66</sup>」だと考え、個体はそれぞれの相違性や差異性により分類され、この違いを連続的に見て取れるような形で全体をシステム

的に整序するということを目的とした。言い換えれば、科学は、「特異な事物の調和のとれた配置に関心をもち・・・力強い生命が維持し生気を与える世界の部分部分の親密な陰謀<sup>67</sup>」の解明に専念したのである。

## 6. 思考の万能と他性の「此性」

自らと異なった個的な存在であり、その一端がグロテスクなものによって代表される他性は、しばしば不可解で不気味なものとして眼に映る。しかしながら、ジムグント・フロイトは、不気味なものはわれわれにとって親密なものであるという。というのも、われわれの心の中で単に思い願っていただけの事柄が、突如、物理的なこの世界に出現しそこに実際に反映されるのなら、それらは怪奇なこと不気味なものとして捉えられることになる。けれども、このような心的で霊的な精神現象が直接この世界に影響を与えるというのは、実際の世界に対する精神、思考、観念の力を過大に評価しその優位性を説く立場、すなわち「思考の万能」にもとづいた「アニミズム」に広く見られる確信であり、われわれにとって古くから馴染みのものだからに他ならない。当然、われわれは、この心的現象が物理的世界を左右するという思考の万能を抑圧し克服しようと努めてきた。初詣も合格祈願も安倍晴明の陰陽道ブームでも、心で願ったことがすぐさま完全に実現されるなどということは信じていない。にもかかわらず、時としてそのような現象に直面することで、抑圧から解放されアニミズム的な心の残滓に触れた場合、心的現象の物理的世界での実在化として不思議で不気味な感覚を覚えることになるのである<sup>68</sup>。

こうして、他性の存在とそのあり方は、われわれが心の中で思い描き考えていたことの実現であって、他性においてわれわれの願望が満たされ、思考が成就されるのだといえる。すでに指摘してきたように、他性は通常の間人には見られず日常の生活世界ではありえない特性を付加されている。それらはわれわれの所願や憧憬、観念や思考の産物でありながらも、本当に実際に存在するものとして言葉や図像によって「表象」された他性において実在化されているのである。これが空想的なユートピアと現実世界との狭間に存在する他性の本質だといえる。したがって、他性は慣れ親しんだものであり、決して不可解な存在ではない。

もっとも、親密で個的な他性は「表象」によってでは十分に捉えることはでき

ない。言語や図といった表象は「普遍」に関わるものであり「個別」とは無縁だからである。ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスは、それぞれ独自の個別的存在を「此性 (haecceity=thisness)」もしくは「このものの性」と呼び「何性 (quiddity=whatness)」と区別した。「何性」とは、花であるとか石であるとかのように、それが何であるのかについての個体の普遍的な本質にかかわるものである。これに対し、「此性」とは、このものをこのものとして特定化する個体的差異であって、「この個体やあの個体の本性とは別に、或る根源的な差異というものが存在するのであり、それによってこのものとあのもの（この個体におけるこのものとあの個体におけるあのもの）とが区別される<sup>69</sup>」個別化の原理を意味している。ハロルド・ガーフィンケルはこの此性の概念をエスノメソドロジーの分析に取り入れた<sup>70</sup>。エスノメソドロジーは、「全きの此性 (just-thisness)」、すなわち、まさに今、まさしくここで、身近でおきているまさにこの出来事に対して、ここにいるまさなるこの人々が、何をまさに為すことによって、そのつどその過程の中で、あるいはその過程として、費やされたまさにその時間の中で、如何に秩序を構成してゆくのか、を解明するのだと主張する。人々が行うことは形式的に一般化されるわけではなく、その時その場でこれをまさにこのものとして為し、これとして特定化している此性に依存しており、その詳細を捉えることが重要だという。

だから、今ここに存在せず日常生活世界の外にあり、われわれと異なりながらもわれわれが望み慣れ親しんでいる他性は、われわれとただ単に異なっている個別的存在だというだけで意味があるわけではない。そうではなく、その時その場での知覚それ自体という体験によりえられる此性、言い換えれば、そのつどシステムを縮減し展開しながらシステムに包含されることで構成される此性、これに眼を向け体験することが必要なのである。したがってそれは表象ではない。その時その場での知覚や視覚といった体験をそれ自身において成り立つスピノザ的な「実体」とするならば、表象はそれらの「変様」であり既に体験され知覚に依存しながらもそれからは独立している。体験の変様としての表象は、自律的で自足した存在であり、「決して体験したこともなく、体験されておらず、これからも体験されることのないもの<sup>71</sup>」なのだ。これに対して知覚的体験、とりわけ視覚は自己ではなく他性に向かいこれを特定化し、この花、あの花として他性の個的な差異を捉え明らかにする。とはいうものの、表象は当の体験をはみだし、知覚を



炸裂させ、視覚を膨らませるのであり、他性は広がりをもつことになる。したがって、視覚体験という実体は、表象という変容とインターフェイスを構成することにより、他性を構成することになる。

#### 注

- <sup>1</sup> マルクス・ウィトルウィウス・ポリオ『ウィトルウィウス 建築書』森田慶一訳注、東海大学出版会、1997年、181頁。
- <sup>2</sup> 「崇高」と「謙抑」の概念に関しては、エーリッヒ・アウエルバッハ『ミメシス 上』筑摩書房、1994年、265、280～288頁などを見よ。
- <sup>3</sup> ミシェル・フーコー『異常者たち ミシェル・フーコー講義集成 5』慎改康之訳、筑摩書房、2002年、14頁。
- <sup>4</sup> Carel van Mander, *Dutch and Flemish Painters; Translation from the Schilderboeck, 1604*, Constant Van De Wall (intro), McFarlane, Warde, McFarlane, 1936, p.155.
- <sup>5</sup> ヤコブス・デ・ウォラギネ『黄金伝説 2』前田敬作・山口裕訳、平凡社、2006年、457～463頁。
- <sup>6</sup> ヴォルフガング・カイザー『グロテスクなもの』竹内豊治訳、法政大学出版局、1995年、39頁。
- <sup>7</sup> サー・ジョン・マンデヴィル『東方旅行記』大場正史訳、平凡社、1975年、167～168頁。
- <sup>8</sup> Ctesias de Cnide, *La Perse, L'Inde, Autres Fragments*, Dominique Lenfant (etabli, traduit et commente), Belles Lettres, 2004, p.210, F51a-F51b (Sciopod, Troglodyte, Cyclops).
- <sup>9</sup> 伝カリステネス『アレクサンドロス大王物語』橋本隆夫訳、国文社、2000年、186、192頁など参照。
- <sup>10</sup> Pliny, *Natural History with an English Translation*, Harris Rackham, William Heinemann & Harvard University Press, 1961, Loeb Classical Library, Vol. 2. Libri III-VII, p.520-527.
- <sup>11</sup> Yette Lapierre, *Mapping a Changing World*, Charlesbridge Publishing, 1996, pp.26-27.
- <sup>12</sup> アウグスティヌス『神の国 四』服部英次郎・藤本雄三訳、岩波書店、1982年、151頁。
- <sup>13</sup> Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach and Oliver Berghof (eds.), Cambridge University Press, 2006, p.197 (Magog), pp.244-245 (Cyclops, Blemmyae, Sciopod, Hermaphroditos), pp.325-326 (Troglodyte).
- <sup>14</sup> ボーヴェのウインケンティウス『大きな鏡』須藤和夫・多井一雄訳（上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成 13 盛期スコラ学』）、平凡社、1993年、317～368頁、「序」のみの訳。
- <sup>15</sup> Gossuin of Metz, *The Mirror of the World (Theatrum Orbis Terrarum), 1481*, William Caxton (trans.), Norwood, reprint, 1979, e3-e4.
- <sup>16</sup> Friar Jordanus, *The Wonders of The East (Mirabilia Descripta)*, circa 1330, Colonel Henry Yule (trans.), Burt Franklin, 1839, p.44 (Cynocephales), p.45 (Troglodyte).
- <sup>17</sup> Lorraine Daston & Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature: 1150-1750*, Zone Books, 1998, p.26.
- <sup>18</sup> Harvey, P.D.A (ed.), *The Hereford World Map: Medieval World Maps and their Content*, British Library, 2006.
- <sup>19</sup> 1929年にトプカピ宮殿で発見されたこの地図には、「プレミアエ」と「キュノセファレス」の姿を見ることができる。また、この地図が1500年代初頭に作製されたにもかかわらず、す

でに南米の一部が描かれていることで知られている。Jerry Brotton, *Trading Territories; Mapping the Early Modern World*, Reaktion Books, 1997, p.108.

<sup>20</sup> ジャン=ジャック・ルソー『エミール 下』今野一雄訳、岩波書店、2005年、218頁。

<sup>21</sup> モンテスキュー『ペルシャ人の手紙』、ヴォルテール『カンディード』。

<sup>22</sup> 「SETI」の一つに、1999年よりアレシボ天文台を中心に世界中のコンピュータに分散処理させ解析を続けていた「SETI@home」が存在していた。「SETI@home」は現在「BOINC (Berkeley Open Infrastructure for Network Computing)」に移管され、引き続き地球外生命体の探査と分析を行っている。

<sup>23</sup> ジル・ドゥルーズ『哲学とは何か』財津理訳、河出書房新社、1997年、26頁。

<sup>24</sup> ジル・ドゥルーズ『差異と反復』財津理訳、河出書房新社、1992年、389頁。

<sup>25</sup> ホメロス『オデュッセイア』松平千秋訳、岩波文庫、1994年、111頁。

<sup>26</sup> D. Harrison, *Medieval Space: The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe during the Middle Ages*, Lund, 1996, p.217.

<sup>27</sup> 例えば、聖トマス・アキナス『神学大全』高田三郎訳、創文社、1963年、102問題を見よ。

<sup>28</sup> Alessandro Scafi, 'Mapping in the Eden: Cartographies of the Earthly Paradise,' Denis Cosgrove (ed.), *Mappings*, Reaktion Books, 1999, pp.60-63.

<sup>29</sup> カール・マンハイム『イデオロギーとユートピア』(『マンハイム全集 4』) 樺俊雄訳、潮出版社、1976年、222~225頁。

<sup>30</sup> ローマン・ヤコブソン『一般言語学』川本茂雄監修、みすず書房、1973年、39頁。また、換喩による連辞的な連結が強すぎると「パラノイア」に陥る。それは、現実をあまりにもユートピアに近づけてしまった場合にも生じる。換喩とパラノイアに関しては、北澤裕「象徴と真正性—シュレーバーよりもトイザラス—」『教育学研究科紀要』早稲田大学教育学研究科、2007年を見よ。

<sup>31</sup> Stephen M. Fjellman, *Vinyl Leaves: Walt Disney World and America*, Westview Press, 1992, pp.214-218.

<sup>32</sup> ただし、メインエントランスの他に、ピクニック・エリアに通じている「再入園口」と呼ばれる出入り口が二カ所ある。

<sup>33</sup> カール・マンハイム、前掲訳書、320頁。

<sup>34</sup> このことは、もう一つの存在超越的なもの、つまりイデオロギーが現実を隠蔽しているとするならば、これを風刺し批判的に眺める機能を果たしているということにもなるのである。

<sup>35</sup> ヨハネス・エリウゲナ『ペリフュセオン (自然について)』(上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成 6 カロリング・ルネサンス』) 今義博訳、平凡社、1992年、482~631頁。エリウゲナが、現在のコンピュータ・サイエンスに影響を及ぼしているというのは、彼の「種子の力は、本性の秘められたところに隠されているあいだは、いまだに顕れていないので存在しないと言われ、それが動物に、また花と木と植物の果の誕生と成長において現れたときには、存在すると言われるからである」(同訳書488頁)という文言に関連している。このエリウゲナの言葉を拠る所に、ジル・ドゥルーズは、種子がすでに木や花を、ないようだが存在するような、あるようで存在しないような状態、すなわち「ヴァーチャル (潜在的)」な状態として内包しており、異化・分化の多様な過程を経て、「アクチュアル (現実的)」な木や花にと生成変化を遂げてゆくと捉えている。また、このようなヴァーチャルとアクチュアルの関係性から、変化をともしない単なる物事の「コピー」や「模倣」ではなく、質的飛躍を引き起こす創造的な「シミュレーション」の過程の必要性を強調する。ジル・ドゥルーズ『差異と反復』財津理訳、河出書房新社、1992年、315~319頁。コンピュータによるヴァーチャルな世界でのアクチュアルな事柄のシミュレーションは、生成変化と創造にかかわっているという点で意味をもつことになる。詳細は、拙著『視覚とヴァーチャルな世界—コロンブスからポストヒューマンへ』世界思想社、2005年、第6章を参照。

<sup>36</sup> Isidore of Seville, *op.cit.*, p.210.

<sup>37</sup> Evelyn Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*, British Library, 1997, p.67.

<sup>38</sup> ディオニュシオス・アレオパギテス『天上位階論』(上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原

典集成 3 後期ギリシャ教父・ビザンティン思想』今義博訳、平凡社、1994年、354～437頁。この書の中で、彼は三層三隊の階梯を考えているが、その最上階に位置する「ケルビム」と「セラフィム」は、多眼にして有翼、しかも頭だけの存在か獅子や鷲の体をもったグロテスクな存在である。

<sup>39</sup> ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年、149～160頁。

<sup>40</sup> ポール・リクール『時間と物語 III』久米博訳、新曜社、2004年、453頁。

<sup>41</sup> ポール・リクール前掲訳書、1996年、214頁、[] 内筆者。

<sup>42</sup> Isidore of Seville, *op.cit.*,

<sup>43</sup> ニコラウス・クザーヌス『学識ある無知について』山田桂三訳、平凡社、1994年、138頁。ベルタランフィも「反対の一致」の概念を引き合いに出し、ある事柄は「究極的な実在の、一つの側面を表現しているものでしかない。それはけっしてその無限な多様性を汲みつくすことはできない。それゆえに、究極的な実在とは対立物の統一なのだ」と述べ、これがシステム論的思考にとって重要な概念であることを認めている。しかしながら明らかに、彼の場合、部分と全体に対する反対の一致の概念を誤解しており、ある部分（事柄）とこれとは異なる別の部分（事柄）という反対物の統一や関係による全体としてのシステムの構成、という考えに変えられてしまっている。ルディング・フォン・ベルタランフィ『一般システム理論』長野敬・太田邦晶訳、みすず書房、1973年、241頁。

<sup>44</sup> 「縮減（縮限）」、「展開」、「包含」の概念に関しては、ニコラウス・クザーヌス、前掲訳書、1994年の他に、ニコラウス・クザーヌス『光の父の贈り物』大出哲・高岡尚訳、国文社、1993年、26～31頁。ニコラウス・クザーヌス『可能現実存在』大出哲・八巻和彦訳、国文社、1987年、99頁などを参照。

<sup>45</sup> ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ『形而上学叙説』（ライプニッツ著作集 8 前期哲学）西谷裕作訳、工作社、1999年、151頁。

<sup>46</sup> ニコラス・ルーマン『批判理論と社会システム理論－ハーバーマス＝ルーマン論争－（下）』佐藤嘉一・山口節郎・藤沢賢一郎訳、木鐸社、1987年、396頁。

<sup>47</sup> ウンベロ・R・マトゥラーナ/フランシスコ・J・ヴァレラ『オートポイエーシス－生命システムとは何か－』河本英夫訳、国文社、1991年、70頁。

<sup>48</sup> ニコラウス・クザーヌス、前掲訳書、1994年、202～203頁、[] 内筆者。

<sup>49</sup> Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, 2005, p.15.

<sup>50</sup> 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』大塚久雄訳、岩波書店、1988年、223～226頁。

<sup>51</sup> 同訳書、151頁。

<sup>52</sup> John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse University Press, 2000, p.185.

<sup>53</sup> 北澤裕「インターフェイスと真正性」『社会学の饗宴Ⅰ』山岸健責任編集、三和書籍、2007年、127～163頁参照。

<sup>54</sup> メアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』塚本利明訳、思潮社、1985年、302頁。

<sup>55</sup> フリードリッヒ・ニーチェ『善悪の彼岸』信太正三訳、筑摩書房、229頁。

<sup>56</sup> 莊子『莊子』（『老子・莊子 世界の名著 4』）森三樹三郎訳、中央公論社、290頁。

<sup>57</sup> これらの驚くべき数については、それぞれ、バルトロメー・デ・ラス・カサス『インディアスの破壊についての簡潔な報告』染田秀藤訳、岩波書店、1976年、21頁。バルトロメー・デ・ラス・カサス『インディアス史 五』長南実・増田義郎訳（『大航海時代叢書第Ⅱ期 第25巻』）、岩波書店、1992年、518頁。

<sup>58</sup> Sabine MacCormack, 'Demons, Imagination, and the Incas,' *New World Encounters*, Stephen Greenblatt (ed.), University of California Press, 1993, p.120-122. マコーンマックによれば、アリストテレスに従った中世神学は、「感覚」は決して誤りを犯すことはないが、感覚から生じる「想像」は誤りを犯すと考えられていたとする。しかしながら、ラス・カサスは、スピノザの「精神は、存在しないものを自分に現在のなものとして想像するとき、同時にそのものがじっさいには存在しないことを知っているならば、精神はこの想像の能力を自分の本性の欠点

としてではなく、長所と見なす」との指摘と同じ立場に立ち、想像の価値を捉え直し、インディオを擁護したとする。ベネディクト・スピノザ『エティカ』（『スピノザ・ライプニッツ 世界の名著 30』）工藤喜作・斉藤博訳、中央公論社、1980年、第2部、定理17、150頁。

<sup>59</sup> バルトロメ・デ・ラス・カサス『インディオは人間か』染田秀藤訳、岩波書店、1995年、4頁、傍点筆者。

<sup>60</sup> バルトロメ・デ・ラス・カサス、前掲訳書、1992年、567頁。

<sup>61</sup> ミシェル・フーコーに従えば、この16世紀には「ヘルマプロディトス」はその存在自体によってだけで、自然（種や性の混乱）と法（結婚の可否）とに抵触するものとみなされ、即時に処刑された。しかしながら、その後、「ヘルマプロディトス」はれだけでは有罪とはされず、断定された性にもとづいて何をなしたかという行動様式（道徳と倫理）の問題として判断された。前掲訳書、2002年、71～74、80～82ページ参照。

<sup>62</sup> Mary Elizabeth Perry & Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, 1991.

<sup>63</sup> Bernadette Bucher, *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's GREAT VOYAGEES*, Basia Millre Gulati (trans.), University of Chicago Press, 1981, pp.9-10.

<sup>64</sup> バルトロメ・デ・ラス・カサス、前掲訳書、1995年、301～302頁。

<sup>65</sup> バルトロメ・デ・ラス・カサス、前掲訳書、1992年、499頁。

<sup>66</sup> ミシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974年、168頁。付け加えておけば、彼は、個体の「相違」や「差異」をもとにした17世紀の博物学に対し、これに先立つ15世紀のルネサンスでは「類似」が、また19世紀後の近代においては「非連続」が、それぞれ個体を認識する一つの基準として設けられたと指摘する。前者に関しては、征服者の態度に見られる。また、北澤裕、前掲書、2007年を見よ。後者に関しては、フーコー、同訳書、288～292頁を参照。

<sup>67</sup> ロベール・ドロール/フランソワ・ワルテール『環境の歴史』桃木暁子・門脇仁訳、みすず書房、2007年、70頁、傍点筆者。

<sup>68</sup> ジムグント・フロイト『不気味なもの』（フロイト全集 17）藤野寛訳、岩波書店、2006年、35～36頁。

<sup>69</sup> ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『命題集注解（オルディナティオ）』（上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成 18 後期スコラ学』）、渋谷克美訳、平凡社、2002年、286頁。

<sup>70</sup> Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Anne Warfield Rawls (ed. and intoro.), Rowman & Littlefield, 2002, p.99, n.16.

<sup>71</sup> ジル・ドゥルーズ、前掲訳書、1997年、232～238頁参照。