

総合文化研究

Trans Cultural Studies

vol.

16

2012

特集

時のパースペクティヴ

表紙：松浦寿夫 『わたしたちの開かなかった扉』 2012年 91×117cm（綿布、アクリル絵具）

裏表紙：松浦寿夫 『夏の矜持』 2012年 32×41cm（綿布、アクリル絵具）

総合文化研究

vol. 16 2012

Trans-Cultural Studies
東京外国語大学総合文化研究所

巻頭言

総合文化研究所長 松浦寿夫

二〇一二年度は東京外国語大学が新たに二学部制を採用したという点で、ひとつの転換点となる一年でした。この教育体制の大きな変化がもたらしうる効果の具体的な見積みにはまだ多くの時間が必要なのはいうまでもありません。総合文化研究所は研究組織であって、教育に直接的に関与するわけではありませんが、この二学部制の成立以後の人事において、本研究所の主要構成員となる総合文化コース所属の教員の減少という憂慮すべき事態の徴候はすでに現れ始めています。また、本年度は本研究所の予算の大幅な削減にも直面せざるをえませんでした。

今年度から二年間にわたって本研究所の所長を務めることになりました筆者にとって、まず最大の課題はきわめて限られた予算の枠組みのなかで、可能な限り多様な企画を実現し、研究所構成教員ばかりでなく、学生ならびに学外の研究者の方々の参加を求めることでした。幸いなことに、薄謝にもかかわらず友人であることに甘えて、第一線で活躍中の学外の研究者、芸術家の方々を発表者としてお招きすることができました。一連のシンポジウム、ワークショップが研究の観点からして有意義なものでありえたのも、学外の方々のご好意によるものであり、この場で改めて厚くお礼申し上げる次第です。

どの大学、研究機関においても、程度の差はあるとはいえ、様々な業務の増大とともに各研究者の研究環境の維持は困難な局面を迎えつつありますが、このような傾向への抵抗線の構築たりえるように、ごく簡単にいえば、学内行政の話題ではなく、研究にかかわる主題を相互的に語り合える場として、本研究所の活動をさらに充実したものにする努力を今後とも続行していきたいと考えています。今年度は五つのシンポジウムを実現しましたが、企画したものの実現できなかったシンポジウム、「庭園の詩学」、「写真とは何か」、「栗田勇を読む」、「建築と都市」、「アドルノ／ヴァレリー」（いずれも仮題）を早い時期に実現したいと考えています。また、他にも可能なご提案を皆様からお寄せいただくよう、そして変わることのないご協力をお願い申し上げます。

時のパースペクティヴ

総合文化研究 16 号
目次

2 巻頭言

特集原稿

新刊紹介

- 6 「猫」からの脱出
——日露戦争と作家としての出発
柴田勝二
- 30 イスラム的に消費するということ
——ハラール概念の変容とその意味
八木久美子
- 44 レオン王国への聖イシドルス聖遺物奉還
(一〇六三年) 再考
久米順子

- 84 アントニオ・タブッキ著／和田忠彦訳
『時は老いをいそぐ』
時間の声
桑田光平
- 88 マシャード・デ・アシス著／武田千香訳
『プラス・クーバスの死後の回想』
新奇な正統派
柳原孝敦
- 92 セサル・アイラ著／柳原孝敦訳
『わたしの物語』
胎内の夢
石井沙和
- 95 桑田光平著
『ロラン・バルト——偶発事へのまなざし』
エピクロスの原子のように
松浦寿夫

報告

- 58 収容所のホモ・サケル
——ロベール・アンテルムをめぐって
セルゲイ・ゼンキン／森元庸介訳
- 75 三つのムーヴメント
マッシモ・リッツァンテ／森元庸介訳

Perspectives of Time

2	Prefatory Remarks	
6	Escape from the ‘Cat’: Russo-Japanese War and Soseki’s Start As an Author	SHIBATA Shoji
30	What is Islamic Consumption ? : the Changing Concept of Halal	YAGI Kumiko
44	The Relics of St. Isidore of Seville in the Kingdom of Leon: Reconsidering the Translation of 1063	KUME Junko

Report

58	Homo Sacer in the Concentration Camp	ZENKINE, Sergueï / MORIMOTO Yosuke (trans.)
75	Three Movements	RIZZANTE, Massimo / MORIMOTO Yosuke (trans)

Reviews

84	Antonio TABUCCHI <i>Il Tempo Invecchia in Fretta</i>	Trans. by WADA Tadahiko The Voice of the Time	KUWADA Kohei
88	Machado DE ASSIS <i>Memórias Póstumas de Brás Cubas</i>	Trans. by TAKEDA Chika A Novel, Typical Novel	YANAGIHARA Takaatsu
92	César Aira <i>Cómo me hice monja</i>	Trans. by YANAGIHARA Takaatsu Dreaming in the Womb	ISHII Sawa
95	KUWADA Kohei <i>Roland Barthes : the glance on the incidents</i>	Just Like Epicurean Atoms	MATSUURA Hisao

特集／ Featured Articles

時のパースペクティブ

／ Perspectives of Time

「猫」からの脱出——日露戦争と作家としての出発

柴田勝二

1 子規の死とスコットランドへの旅行

夏目漱石がその精神状態をなかばはみずから悪化させつつ二年余を過ごしたロンドンでの研究生活を切り上げ、日本に向かう船中の人となったのは、明治三十五年（一九〇二）一月五日のことであつた。漱石を乗せてアルバート埠頭から出航した日本郵船の博多丸は、香港を経て翌三十六年（一九〇三）一月二〇日に長崎に至り、さらに二二日に最終目的地の神戸に入港し、翌二三日に漱石は故国に上陸している。

ロンドンでの最後の年となつた明治三十五年は、後に『文学論』としてまとめられることになる研究に没頭し、膨大なノートが積み重ねられる一方、その研究の内容が当初文部省から命じられたものとはかけ離れたものとなつてしまうことによつて、自身を追い詰めていかざるをえない一年となつたが、その間に日本では漱石にとつて貴重な人物がその短い命を閉じていた。すなわち大学予備門時代からの旧友であり、俳句の世界に漱石を導いた正岡子規が、肺結核に起因する脊椎カリエスを悪化させ、激痛のなかで同年九月一九日に絶命していた。

子規が結核による最初の咯血を見たのは明治二二年

（二八八九）五月で、それ以降徐々に病状を悪化させていった。明治二八年（一八九五）五月に、日清戦争の従軍に赴いた清からの帰途の船中では大量の咯血をし、帰国後神戸の病院で二ヶ月間の静養をした後、当時松山で教鞭を執っていた漱石の下宿に身を寄せ、八月下旬から一〇月半ばまで二ヶ月弱の共同生活をしていることはよく知られている。子規はその後上京し、病に身体を蝕まれながら「病床六尺」の空間を自身の世界として、俳句の革新に力を注いでいったが、漱石はイギリスに留学する前に根岸の子規庵を訪れ、旧交を温めた¹。最後の訪問は明治三三年（一九〇〇）八月二六日に、寺田寅彦を伴つてのものであつたが、雑誌『ホトトギス』の同年九月三〇日号の「消息」欄に「大患に逢ひし後は、洋行の人を送る毎に、最早再会は出来まじくといつも心細く思ひ候ひしに、其人次第次第に帰り来り、再会の喜を得たる事も少からず候。併し、漱石氏洋行と聞くや否や、連も今度とは独り悲しく相成申候」と記しているように、漱石との別れが永遠のものとなる予感をすでに抱いていた。

その予感のとおり、漱石の滞英中に子規の病状は悪化の度を強め、死の領域への接近が止まることはなかった。勤め先であ

る日本新聞社の『日本』に明治三四年（一九〇一）一月から七月にかけて連載された『墨汁一滴』では、以前は庭を歩行することが楽しみであったのが、三年前くらいからそれが叶わなくなり、一昨年の夏からは坐ることすら困難になり、現在は「せめては一時間なりとも苦痛なく安らかに臥し得ば如何に嬉しからんとはきのふ今日のわが希望なり」という状況にあることが述べられている。苦痛のあまり自殺の誘惑に駆られるようになるものの、果たせなかつた際の苦痛を考えると実行にも及び難く、同年一月六日にはロンドンの漱石に宛てて「僕ハモーダメニナツテシマツタ。毎日訳モナク号泣シテ居ルヤウナ次第ダ」という心境を書簡に赤裸に綴っている。同じ書簡には「僕ハトモ君ニ再会スルコトハ出来ヌト思フ。万一出来タトシテモソノ時ハ話モ出来ナクナツテルデアロー」と、自分が確実に死に接近しつつある感触が記されている。翌三五年の春に漱石夫人の鏡子が見舞った際には、子規は「お顔や唇はまるで半紙のやうに白く、息遣ひが荒くて、見てゐても苦しさうでした」という様子で、鏡子は「あれでよくまあ生きてゐられるものだと思ひました」という感想を覚えていた（『漱石の思ひ出』改造社、一九二八）。

その約半年後に子規は身まかるに至るが、漱石が子規の死を知ったのは、高浜虚子から一月下旬に受け取った書簡によつてであつた。その返信に漱石は「小生出発の当時より生きて面会致す事は到底叶ひ申まじくと存候。是は双方とも同じ様な心持にて別れ候事故今更驚きは不致、只々気の毒と申より外なく候。但しかゝる病苦になやみ候よりも早く往生致す方或は本人の幸福かと存候」（一九〇二・一二・一付）と、間断ない苦しみか

ら解放された子規の魂を慮る言葉を綴っている。帰国後明治三六年二月に漱石は田端の子規の墓に詣で、追悼の文章も起草していたが、未完に終わっている。そこでは人間の生が「泡」というはかないものに譬えられ、「愛ある泡なりき信ある泡なりき憎悪多き泡なりき」という比喻で、多彩で烈しい感情とともに短い生を終えた子規への思いが表現されていた。

子規がその死へと歩みを進めていった時期は、漱石がロンドンで神経症的な症状を悪化させていった時期でもあり、東京とロンドンで二人はともに苦闘をつづけていた。両者の違いは、子規の肉体の病が不治であり、死をいつ、どのように迎え入れるかが問題であつたのに対して、漱石の精神の病は治癒に向かいうるもので、漱石自身もそのための努力をしていたということである。子規がすでに幽冥界の人となつていた明治三五年一〇月初旬には、漱石は気分転換を兼ねてスコットランドへの旅行を試み、その美しい自然に癒されている。この旅行について漱石はロンドン在住の知人の英語学者である岡倉由三郎に宛てた書簡に「目下病氣をかこつけに致し、過去の事^{なご}杯一切忘れ、気楽にのんきに致居候／小生は十一月七日の船にて帰国の筈故、宿の主人は二三週間とまれと親切に申し呉候へども、左様にも参り兼候」（一九〇二・一〇頃付）と記しているが、多胡吉郎『スコットランドの漱石』（文春新書、二〇〇四）によれば、漱石をスコットランド高地のピトロクリ²に迎えたジョン・ヘンリー・デイクソンは岡倉由三郎の兄である岡倉天心とも親しい知日家の実業家で、漱石の症状を知る由三郎の尽力でこの療養を兼ねた旅行が実現されたようである。岡倉由三郎は漱石がロンドンで〈発狂〉したという電報を文部省宛に打ったともさ

れる人物であるだけに、漱石の状態を憂慮する思いが強かったはずで、そうした経緯は十分考えられるだろう。

漱石がこの旅行とピトロクリの宏壮なデイクソン邸での滞在を居心地良く思ったことは、帰国の途に着いたのが書簡に記された「十一月七日」を一カ月近く過ぎる時期にまで遅延されていることからうかがわれる。当初数日の滞在でロンドンに戻るはずだったのが、書簡にある「二三週間とまれ」という「宿の主人」すなわちデイクソンの勧めどおりの滞在となった。日本の文化、とくに日本美術に詳しいデイクソンとの交わりは、前年の化学者池田菊苗との対話を想起させるような、知的な刺激に満ちたものとなったに違いない。それは東西文化の差違とそれを取り越えた文化享受の普遍性という、池田との親交がきっかけとなって自身が取り組んできた研究の主題ともつながる内容をはらんでいたはずである。孤独と苦渋に満ちた漱石のイギリス留学であったが、精力を注いだ研究の起点と終点に、知的な昂揚感を与えてくれる相手との共生があったことは貴重な僥倖であった。

漱石は後年『永日小品』（一九〇九）でこの旅行について一節を設けて叙述している。「昔」と題された節は「ピトロクリの谷は秋の真下にある」という一文に始まり、現実世界から脱して「百年の昔むかし、二百年の昔にかへつて、安々と寂びて仕舞ふ」かのような谷の様相を詩的な文体で綴っている。デイクソンの人柄や知性を具体的に述べた箇所はないが、その風体については「主人の髯は十月の日に照らされて七分がた白くなりかけた。形装も尋常ではない。腰にキルトといふものを着けてゐる。俣くもまの膝掛の様に粗い縞の織物である。それを行燈袴あんどんばかまに、

膝頭迄裁つて、たて竪に襷を置いたから、かへらばき膝脛は太い毛糸の靴足袋で隠すばかりである」と、スコットランド高地人の伝統的な衣裳をまとった姿が描かれている。

『永日小品』は現在と過去を行き来しつつ、懐旧的な内容の節においては、漱石の記憶に揺曳する人びとが点描される作品である。イギリス留学中に出会った現地の人としては、このデイクソンの他に二番目の下宿のミルデ家の人びとと、英文学の個人教授を受けたクレイグが姿を現し、クレイグについては終盤に連続する三つの節が割かれるという比重を与えられている。興味深いのはデイクソンとアイルランド出身のクレイグがともにイングリランドの間ではないことで、ミルデ家の人びとにしても、主婦はフランス系の女性で、その継父に当たる人はドイツ人であった。いずれもイギリス社会においては周縁性を帯びた人びとで、時を置いて漱石の追憶のなかに浮び上がったきたのは彼らが異邦人として疎外感を与えられがちであった漱石の感覚に馴染みやすい存在であったためでもあるだろう。

一方つねに親しみにくさを感じさせられていたイギリス人との交わりで、ロンドンでの最後の挿話を提供することになったのが、五番目の下宿先の主婦であるミス・リールの姉妹である。ミス・リールは漱石が滞在した下宿の主婦としてはもつとも教養の高い女性で、漱石にも一目置き、また下宿人としてその精神状態にも気を遣っていた。漱石がスコットランドへの旅行に赴く前に、気分転換のために自転車に乗ることを勧めたのも彼女であった。

漱石は明治三五年の九月から一〇月にかけて、当時ロンドンで流行していたサイクリングに取り組み、その顛末が帰国後

の明治三六年（一九〇三）六月に『ホトトギス』に発表された「自転車日記」に綴られている。ドイツで生まれた自転車がいギリスで人気化するようになったのは一八八〇年代であり、とくに一八八八年にジョン・ボイド・ダンロップがそれまでの硬いゴムタイヤに代わって乗り心地のよい空気タイヤを開発したこと、一八九〇年代には男女を問わない流行が起こった。自転車の人気はイギリスにとどまらずヨーロッパ各地に及び、王室の人びとや政治家など、知名人もその流行に加わっていた³。漱石もその社会現象的なサイクリング人気の末端を担うことになったわけだが、それは決してみずから選んだ嗜好ではなく、ミス・リールの「自転車に御乗んなさい」というあらがい難い命によつて、「自転車に乗るべく否自転車より落るべく」サドルにまたがることになったのだった。

漱石は学生時代に弓やボートを好み、また器械体操に巧みであつたという証言もあるように、必ずしも運動神経が鈍かつたわけではないが、この未知の二輪の乗り物には難渋を強いられた。当時同宿していた、小宮豊隆の叔父にあたる犬塚武夫の指導を受けて練習に取りかかった⁴ものの、「吁吾事休矣ああわがこときゆうすいくらしがみ付ても車は半回転もしない吁吾事休矣と頻りに感投詞を繰り返して暗に助勢を嘆願する」という有様であつた。何とか車を前に進めることができるようになって、速度や方向をうまく調節することができないために、人や物に繰り返し衝突して落下し、立木にぶつかって生爪を剥がすこともあつたように、「其苦戦云ふ許りなし、而して遂に物にならざりき」という結末に終わった。身体を動かすことは下宿に「籠城」しがちであつた漱石には悪いことではなかったが、サイクリングを楽

しんで神経症から解放されるということにはならず、逆にこの難行を課せられることによつてミス・リールへの「猜疑心」が強まり、「余が継子根性は日に／＼増長」するだけという「無残」な結果を得ただけであつた。

2 起点としての「自転車日記」

見逃せないのは、小宮豊隆が指摘するようにこの「自転車日記」が、処女作の『吾輩は猫である』（一九〇五—〇六）の出現の前段階をなしていることである。小宮はこの作品の「自身身を諧謔化するとともに世界を諧謔化する態度」と、同時期の随想「倫敦消息」の自在な文体が合わさるところに『猫』の叙述がもたらされているという視点を示している（『漱石の芸術』岩波書店、一九四二）。

これはきわめて妥当な把握であり、とくに「自転車日記」を書きえた時点で漱石を「作家」たらしめる意識と方法はその分水嶺に達していたといえるだろう。三番目の下宿であるブレット家での日常を正岡子規に宛てた書簡の体裁で綴った「倫敦消息」には、確かに長身のイギリス人が行き交う街路で「妙な顔色をした一寸法師が来たなと思ふと是即ち乃公だいこう自身の影が姿見に写つたのである」といった、自己を「諧謔化」する叙述が見られ、またブレット家の人びととともに夜逃げ同然の引越越しを強いられることになる顛末の語りも小説的な興趣をはらんでいるが、『吾輩は猫である』の文体により強く近似し、漱石作品の特質への強い連続性をもつのは「自転車日記」の方で

ある。たとえば鉄道馬車と荷車の間をすり抜けようとした際に別の自転車に割り込まれた場面は、次のように綴られている。

余が車の前輪が馬車馬の前足と並んだ時、即ち余の身体が鉄道馬車と荷車との間に這入りかけた時に、一台の自転車が疾風の如く向から割り込んで来た、斯様な咄嗟の際には命が大事だから退却に仕様か落車に仕様か杯の分別は、さすがの吾輩にも出なかつたと見えて、おやと思つたら身体はもう落ちて居つた、落方が少々まづかつたので、落る時左の手でした、か馬の太腹を叩いて、からくも四這の不体裁を免がれた、やれうれしやと思ふ間もなく鉄道馬車は前進し始める、馬は驚ろいて吾輩の自転車を蹴飛ばす、相手の自転車は何喰はぬ顔ですうと抜けて行く、間の抜き加減は尋常一様にあらず、此時派手やかなるギグに乗つて後ろから馳け来りたる一個の紳士、策を揚げ様に余が方を顧みて曰く大丈夫だ安心し給へ、殺しやしないのだからと、余心中ひそかに驚いて云ふ、して見ると時には自転車で乗せて殺して仕舞のがあるのかしらん英国は剣呑な所だと

(傍点引用者)

この作品での叙述の一人称の基調が「余」であるにもかかわらず、ここでは「吾輩」という一人称が二度顔を見せ、しかもこのもつたいぶつた響きをもつ代名詞が用いられるのは、自分が「落車」したり、自転車を馬に蹴飛ばされたりするという、晴れがましくない場面においてなのである。これはまさに「猫」という卑小な存在が「吾輩」という尊大な一人称を用いるちぐはぐさが、そのユーモアや諧謔の起点をなしている『吾輩は猫

である』と同じ着想であり、処女作につながる語りの方法を漱石がこの時点ではば身につけていることが分かる。

叙述の内容においても、このくだりは、たとえば『猫』の「五」章で「吾輩」が鼠を捕ろうとして台所で奮戦する場面を想起させる。日露戦争の日本海海戦での勝利を知った「吾輩」は、自分もそれに負けまいと鼠を捕ろうとするものの、相手は思うように獲物となつてくれず、簡単にあしらわれてしまう。柵の上の相手を目がけて飛びかかった際も、尻尾に別の鼠が取りついているためにかろうじて柵に爪がなかっただけで、「吾輩は愈危ふい。柵板を爪で搔きむしる音ががり／＼と聞える。これではならぬと左の前足を抜き易へる拍子に、爪を見事に懸け損じたので吾輩のからだがり／＼と廻る。この時まで身動きもせずに覘ひをつけてゐた柵の上の怪物は、こゝぞと吾輩の額を目懸けて柵の上から石を投ぐるが如く飛び下りる。吾輩の爪は一縷のかゝりを失ふ。三つの塊りが一つとなつて月の光を豎に切つて下へ落ちる」という結果に終わってしまう。

どちらの叙述においても、身体を用いた行動が落下を伴う形で不如意に陥ること、初めの企図とはかけ離れた結果に終わるとともに、「吾輩」という一人称の大仰さがその不体裁を糊塗しつつ際立たせるという共通性が見られる。カントは『判断力批判』で笑いの生成を〈期待の無化〉に求めている⁵が、ここでは「吾輩」という一人称代名詞がはらむもつたいぶつた尊大さが「期待」の地平として作用することで、主体の現実行動の貧相さによつてその地平が過剰に無化されるゆえの滑稽さがもたらされているといえよう。そして小宮豊隆が指摘するように、この滑稽さをかもす「諧謔化」ないし相対化の対象は、

自己と同時に相手にも向けられていて、そこに漱石のとくに初期作品における表現の戦略が見られる。すなわち「自転車日記」では自転車を乗りこなせない自身の不体裁をみずから笑うとともに、こうした行動を自分に強いてくるイギリス人が、『吾輩は猫である』では鼠に見立てられたロシア兵が相対化されて現れることになるのである。

それはいうまでもなく寓意（アレゴリー）の戦略にほかならない。漱石文学を貫流する特質はリアリズムと寓意の融合にあるといつてよく、その比重によつて作品の質が決定されることになる。総じて初期作品は寓意の側面が強く、中期以降の作品はリアリズムの比重が高まるといえるが、二つの側面はつねに共在しつつ漱石の作品世界を形成しつつづけている⁶。引用した「自転車日記」と『吾輩は猫である』の場面に共通するのは、ともに主人公ないし語り手と彼らが関わる相手との関わりが、日本と西洋の関係性の寓意をなしていることで、それは『猫』においてはより明瞭である。ここでははつきりと日本海海戦の戯画として「吾輩」と鼠の〈闘い〉が位置づけられており、ここにこの作品における日露戦争への取り込みと相対化という、漱石の両義的な姿勢が現れていた⁷。

そこから遡及すれば、『猫』のわずか一年半前に発表された「自転車日記」が同様の着想をはらんでいても不思議ではない。引用した箇所も自転車をめぐる「余」の悪戦苦闘は「英国は剣呑な所だ」という概括で閉じられており、作者の「英国」に対する否定的な感慨を託すことがこの作品の動機に含まれていることが察せられる。そもそもイギリス滞在の終期における経験を文章化するのであれば、スコットランドへの旅の方が材料

も多いと考えられる。『永日小品』の一節をなす以前に、一篇の美しい紀行作品を生み出すことは漱石には容易だったはずである。それをおこなわず、あえて晴れがましくもない自転車の苦闘を作品の素材としたのは、それが漱石の創作意識により強く叶っていたからである。二年余にわたるイギリスとの関わりを凝縮する性格を帯びていたのは、スコットランドへの心地よい旅ではなく、傷と痛みを伴う自転車との格闘の方であった。

この素材を漱石が選んだのは、それが同時代の日本とイギリスの関係性の寓意ないし比喩となりうるからであった。この出来事を漱石が経験した明治三五年（二九〇二）が、日英同盟が結ばれた年であったことを看過することはできない。日英同盟は中国と朝鮮の独立の保全を表向きの主眼としつつ、現実にはイギリスにとつては中国での権益をロシアに奪われないうために、日本にとつては日清戦争後の「三国干渉」のような西洋の強国による侵害を蒙らないために結ばれたものであり、日露戦争時にはイギリスは情報活動面などでの協力をおこない、日本の勝利に寄与している。反面この同盟のきつかけとなった明治三三年（一九〇〇）の義和団事変では、ボーア戦争に兵力を取られていたイギリスに代わって日本が北京に出兵して、中国でのロシアの勢力拡張に歯止めをかける役目を果たしていた。イギリスにしてみれば、日本は義和団事変以降、アジアでの〈憲兵〉的な存在として機能してくれる国となり、日英同盟はそれを明確化する契機であった。

漱石は岳父の中根重一に宛てた書簡（二九〇二・三・一五付）で、日英同盟を「貧人が富家と縁組みを結びたる」関係に譬えてい

るように、国内では歓喜をもつて受け止められたこの同盟に冷やかな眼を投げかけていた。この表現が寓意を用いていること自体が、漱石的な着想の形を示している点で興味深いが、ロンドンで日々を送る漱石にとつては、両国の同盟関係が決して対等の地平で結ばれたものでないことを実感せざるをえなかっただろう。こうした漱石の意識を念頭に置けば、イギリス人の老婦人に自転車と苦闘させられる「自転車日記」の「余」は、同盟国としてアジアでロシアと戦わせられる「日本」に重ねられることになる。作品の冒頭でミス・リールは「偉大なる婆さん」と表現され、彼女との「会見の栄を肩身狭くも双肩に担へる余に向つて婆さんは媾和条約の第一款として命令的に左の如く申し渡した。／自転車にお乗んなさい」(／は行換え)という形で、「余」が否応なくこの難行に駆り出されることになった事情が語られている。「偉大なる婆さん」という表現が、前年の一月に八一歳で逝去したヴィクトリア女王という「偉大なる婆さん」を想起させるだけでなく、彼女とのやり取りにも「会見」「媾和条約」といった国同士の交渉に用いられる用語が充てられている。それを踏まえれば、この「婆さん」にそののかされて「余」が取り組むことになる「自転車」という統御の利きにくい乗り物は、西洋を模倣しつつ推し進められる「帝国主義」ないし「軍国主義」に相当し、それが傷や痛みを伴う苦闘をもたらすのは、太平洋戦争の敗戦に至る日本の帰趨を予言しているとも受け取られるのである。

『吾輩は猫である』の鼠に対する「吾輩」の奮闘が日本海海戦の戯画であったように、漱石の作品における寓意は多くの場合戦いや侵略をはらむ国同士の関係を対象としている。明治

四〇年代に書かれる『それから』(一九〇九)や『門』(一九一〇)は、同時期に進行していった日韓併合に至る流れを映し取っており、晩年の『明暗』(一九一六)には直近の戦争である第一次世界大戦が人物同士の関係に投げかけられている。こうした手法は次第にリアリズムのなかに溶かし込まれて目立たなくなるものの、創作の起点としてほとんどの主要作品に見出される。小説の処女作である『吾輩は猫である』はその最初の例であつたが、ここで見たように「自転車日記」にはすでにその先蹤というべき表現が刻印されているのである。

『吾輩は猫である』の寓意については、すでに指摘しているように、作品の冒頭で強調される「猫—人間」の位階性をもなう対比が「日本人—西洋人」の比喩をなしていた。進化的な考え方が支配的であつた時代にあつて、西洋人が進化の頂点に置かれるのに対して、アジア人やアフリカ人は未だ進化の途上にある、「人間」になりきつていない生き物と見なされがちであつた。そうした差別的な眼差しを漱石もロンドンで受け取っていたが、それが自身を「猫」に見立て、人間世界を揶揄的に眺める視点の動因となつている。『猫』「一」章の「人間は利己主義から割り出した公平と云ふ觀念は猫より優つて居るかも知れぬが、智慧は却つて猫より劣つて居る様だ」といった、現実世界の支配力において優勢な存在をあえて下に置き、それによつて自身をも相対化する表現は、「自転車日記」にも含まれ、「余」が急に方向転換したために後続の男が「落車」した際に、それがやむをえない事態であるはずなのに「西洋人の論理は此程迄(これほどまで)発達して居らんと見えて、彼の落ちは多いに逆鱗の体で、チン／＼チャイナマンと余を罵つ

た」という記述がなされている。こうした表現の連携からも、猫に揶揄される「人間」が「西洋人」の比喻をはらむことが見えてくるのである。

3 日本での生活の再開

このように眺めると、明治三十六年（一九〇三）一月にイギリスから帰国した時点で、漱石は小説を書くための技法をほぼ身につけており、それを生かす形で『吾輩は猫である』が生まれることになったといえることができる。いいかえれば、漱石をへ小説家にした契機はやはりイギリス留学の体験であり、それが『尤も不愉快の二年』（『文学論』「序」）であつたとしても、漱石に自己と外界の、あるいは日本と世界の関わりを再考させる場となり、そこで得たものから言葉を紡ぎ出していくことで、漱石の文学世界はもたらされることになった。しかし帰国から『猫』の誕生までには二年弱の時間があり、最初の小説に取り組む前に、漱石は帰国後学者、教師としての業務に心労を重ねねばならなかった。

漱石は帰国後延べ七年間在職した五高から一高へ転じ、念願の東京で教鞭を執ることになる。熊本から東京へ戻りたいというのは、ロンドン滞在中の早い時期からの希望であり、明治三四年（一九〇二）二月に狩野亨吉・大塚保治・菅虎雄・山川信次郎の四名に宛てて、ロンドンでの生活と勉学の状況を伝えた書簡（一九〇一・二・九付）の末尾に「僕はもう熊本へ帰るのは御免蒙りたい帰つたら第一で使つてくれないかね」という希望

を添えている。六月に藤代禎輔に宛てた書簡（一九〇一・六・一九付）でもそれを受けて「第一高等学校で僕を使つてくれないかと狩野へ手紙を出したが返事が来ない熊本はもう御免蒙りたい」と帰京の願望が洩らされている。また同年九月に出された寺田寅彦宛の書簡にも漱石は「僕も帰つて熊本へは行き度ない可成東京に居りたい然し東京に口があるかないか分らず其上熊本へは義理があるから頗る閉口さ」（一九〇一・九・一二付）と記し、熊本を去りたい意向を示している。

漱石が熊本から東京に戻りたいという欲求を強めていったのは、実質四年半にわたる熊本での教師生活が、転任の条件として時間的に十分であると思われたであろうことに加えて、ロンドンという「世界の中心」にやって来て生活し、研究をおこなうという意識が、熊本を一層辺境の地として見えさせることになったからであろう。国費留学生として国の信を担いつつ異国での日々を送ることは、漱石を苦しめつつも、彼のなかの国家意識をあらためて喚起していたが、それは藤代に宛てた手紙の末尾に「近頃は英学者なんでもものになるのは馬鹿らしい様な感じがする何か人の為国の為に出来そうなものだ」とボンヤリ考へて居る」と記されていることからうかがわれる。したがって一高への転任の希望は、「英学者」としてより本格的なキャリアを積みたいというよりも、国の趨勢をより身近に感じられる位置にいて、そこに何らかの形で参与したいという願望のいい換えにほかならないといえるだろう。

にもかかわらず、文部省が漱石に与えた課題は「英語研究」であり、さらに明治三四年秋頃から取り組み始めた研究は西洋と東洋の差違を踏まえつつ、思想・哲学と文学の基底的关系を

追求するという、国からの課題から乖離した方向を取ることに
なつたために、漱石は研究を進めれば進めるほど、自分を追い
込まざるをえない悪循環に陥つていつたのだつた。そうした経
緯を踏まえれば、漱石が帰国後、当時一高の校長を務めていた
狩野亨吉の尽力によつて一高への転任を実現させ、東京での生
活を再開させてからも、その精神状態が好転していかなかった
ことは十分理解しうる。

東京に戻つた漱石は、一時妻子が留守宅として居住してい
た、岳父の中根重一郎の離れに身を寄せた後、本郷駒込千駄木
町に借家を見つけ、三月にそこに転居している。八畳の座敷と
六畳の部屋が四つあり、その玄関脇の一つを漱石が書斎として
いたこの家は、南に畑が広がり、西が郁文館という中学校に接
し、北側の家には二弦琴の師匠が住まうという環境で、『吾輩
は猫である』の苦沙弥先生宅のモデルとして登場している。漱
石の滞英中、妻の鏡子と二人の子供は、漱石の休職給与の二五
円のみでやりくりしていたが、そこからさらに「戦艦費」とい
う名目で戦争のための準備費として一割の二円五〇銭を差し
引かれるため、実際には二〇円余りの生活費にすぎず、ロンド
ンでの漱石に劣らぬ逼迫した暮らしをつづけてきていた。父の
屋敷内で暮らしているにもかかわらず、重一は貴族院書記官長
を辞職した後相場に手を出して失敗するなどして経済的な困
窮のなかにあつたために、実家からの援助も得られなかった。
漱石自身も生活費の他は書籍の購入に月一五〇円の留学費を
費やしていたために一切蓄えはなく、「無一文でかえつて来た」
（夏目鏡子『漱石の思ひ出』）状態であつた。そのため新居での世
帯道具を調達することもできず、友人の東京帝大教授大塚保治

に百円ほどの借金をしてようやく生活を開始することができ
たのだつた。

漱石は念願の一高に移つたものの、五高を辞職して借金を返
済するための退職金三〇〇〇円を得ていたために、新規での採用
という形になり、それまでの教授から講師への降格人事となつ
た。給与も年額七〇〇円と、五高での一二〇〇円から減収と
なつたが、大塚保治や狩野亨吉の配慮により、同じく新任の
アーサー・ロイド、上田敏とともに帝国大学文科大学にも講
師として就任し、八〇〇円の年俸を得ることになった。都合
一五〇〇円の年収となり、五高での水準を上回つたが、熊本と
東京の物価の差違や次々と生まれる子供の養育を考慮すれば、
決して余裕のある生活が許される収入ではなかった。

漱石にとつて、講師への降格はともかく一高への転任自体は
希望に叶う人事であつたが、東京帝大への同時の奉職は必ずし
もその意に添うものではなかっただろう。ロンドンの下宿で
あえて「一切の文学書を行きの底に収めたり」（『文学論』「序」）
という状態で積み重ねられたノートは、文学論というよりも思
想論ないし文明論としての性格の方が強く、それを活用して文
科大学英文科の授業に充てることは困難に感じられたはずで
ある。それ以前にこの神経症に陥るほど精力を注いだ研究は、
国費留学生として国の要請に応じた内容ではなかったものであ
り、そうした来歴をもつ漱石が〈帝国大学〉の教壇に立つこと
自体が重荷として受け取られたに違いない。加えて漱石の前任
者は小泉八雲すなわちラフカディオ・ハーンであり、すでに文
学者としての高名を得ていたハーンの後任を務めることが、二
重の意味で漱石に重圧を与えることになった。

すでに日本に帰化していたハーンは、にもかかわらず日本人教師の二倍にもなる外国人教師としての給与を要求し、さらに外国人教師に与えられるべき一年間の研究休暇（サバティカル）を申請して、当時の文科大学長井上哲治郎に拒否されるなど、待遇面で文科大学との間で摩擦が生じ、明治三十六年三月に辞職するに至っていた。ハーンはこの時点で『知られざる日本の面影』（二八九四）『東の国より』（一八九五）『心』（一八九六）『霊の日本にて』（一八九九）『日本雑録』（一九〇二）『骨董』（一九〇二）などの著作を英語で世に送っており、日清戦争後の日本に対する国際的な関心の高まりとともに、欧米でも知られる存在となっていた。そのためハーンの辞職の際には外国からも文科大学の処遇を難じる声が寄せられ、「国家的忘恩」という非難を与えるフランスの新聞もあつた。学生の間でも文学者としての名声と学生への親密な態度によつてハーンの人気は高く、彼を留任させようとする運動が起こされた。

ハーンは学者としての正規の経歴をもたず、来日前はもっぱらアメリカで新聞記者として健筆を振るうと同時に著述活動をおこなっていたが、文科大学の教室ではつねに教壇の椅子に座らずに立ったまま話し、歌うような澄んだ声で名調子の講義をおこなう教師であり、学生のなかには多くの信奉者がいた。また同僚とはほとんどつき合わないにもかかわらず学生との面会は厭わず、課題のエッセイの優秀者にはシェイクスピアやポーの全集を〈賞品〉として与えるといった工夫によつて、学生の心を巧みに掴んでいた⁸。

漱石は第一にこうした前任者の文学者としての名声と教師としての評判と闘わねばならなかった。漱石の学者としてのプ

ライドはハーンよりも高く、またそれに見合う経歴と実力の持ち主であつたために、学生には「接し難いやうな畏ろしいやうな印象」（金子健二『人間漱石』いちろ社、一九四八）を与えがちであつた上に、着任時には俳人でもあることは知られていたので、ハーンほどの文学者としての名声をもたなかったために、必ずしも着任の当初から敬愛を集めたわけではなかった。

それに加えて漱石を圧迫していたのは、ロンドンで自分が苦闘の末に見出した研究者としての立場が、学生に訴えかけなかったことである。漱石が当時の学制の三学期に当たる四月から始めた講義は「英文学形式論」であつたが、その目的は「吾々日本人が西洋文学を解釈するに当り、如何なる経路に抛り、如何なる根拠より進むが宜しいか、かくして吾々日本人は如何なる程度まで西洋文学を理解することが出来、如何なる程度がその理解の範囲外であるかを、一個の夏目とか云ふ者を西洋文学に付いて普通の習得ある日本人の代表者と決めて、例を英国の文学中に取り、吟味して見たい」（『英文学形式論』一九二四）⁹ということであり、まさに漱石がロンドンで取り組んだ、日本人としての感受性の基底に立つ個人として、西洋の文学をいかに評価しうるかという問題を打ち出していた。しかし英文学の作品を素材としながらも、文学の一般概念の定義から始まり、様々な文体の形式を分析的に論じていく講義は、テニソンやロセッティの詩の美しさを趣味的、情感的に歌い上げるように語るハーンの魔力的な講義とは対蹠的であり、拒否反応を示す学生も珍しくなかった。後に劇作家となる小山内薫は授業から遠ざかり、歌人として活躍することになる川田順は、ハーンのない文科大学に愛想をつかして法科に転じていった。

こうした学生の反応が漱石を憂鬱にしたことは十分察せられる。さらに苦い皮肉であったのは、東京に帰ってきた漱石が、ロンドンで縁を切ったものの幻影に出会ってしまったことであろう。化学者池田菊苗との交わりを契機として、明治三四年の秋に「幽霊の様な文学をやめて、もつと組織だつたどつしりした研究をやらう」（「時機が来てゐたんだ——処女作追懷談」一九〇八）という決意のもとに、それまで個人教授を受けていたクレイグから離れて、心理学や社会学の理論を取り入れた文学の基底的研究に独力で取り組んだ結果として、「英文学形式論」の講義もおこなわれていた。しかしクレイグと同じく詩の美しさを愛し、それを情感的に表現することをもつぱらとする前任者の影に漱石は圧迫されねばならなかったのである。

4 感情の「地」と「図」

幸いなことにハーンはあくまでも漱石の前任者であり、同僚として角をつき合わせる必要はなかったが、自分が帝国大学文科大学の教師として学生に受け容れられ難いという見通しは漱石に容易につけられた。鏡子の回想でも世界的な名声をもつ「小泉先生」と比べて「とうていりつぱな講義ができるわけのものでもない。また学生が満足してくれる道理もない。もつとも大学の講師になつて、英文学を講ずるといふことが前からわかつてゐたのなら、そのつもりで英国で勉強もし準備もしてゐるであらうのに、自分が研究してきたのはまるで違つたことだなどとぐずつてゐたやう」（『漱石の思ひ出』）だが、狩野亨吉

らの従憑によつて教壇に立つことを了解するに至つた。こうした漱石の懸念は、ロンドンでの研究が「英文学研究」から乖離したものであることを自覚していたことをはつきり物語っているが、おそらく漱石のなかでは、東京に転任することになつたとしても、高等学校の語学教師をつづけることになるであろうから、英文学に特化した研究は当面必要ないという見込みがあつたのであろう。

しかし天才気取りの文学青年も少なくない文科大学の教師として、学生に受容されないまままで過ごすことは当然漱石の自尊心が許さなかつた。六月の学年末試験でも学生の学力不足に失望させられた漱石は、文科大学講師を辞任する旨を大学側に申し出たが、当時大学長を務めていた坪井九馬三に慰留された。その結果九月からの新学期には、ロンドンで積み重ねた理論的研究を英文学に援用した、『文学論』としてまとめられることになる講義に着手するとともに、シェイクスピア『マクベス』を対象とした作品評釈の講義を開くことになったが、後者の教室は満員の聴講生で埋め尽くされた¹⁰。その背景には、前年八月に欧州での巡業から帰国していた川上音二郎・貞奴一座のシェイクスピア劇が人気を博していた状況もあった。それまでの壮士劇や泉鏡花の作品による新派劇から一転して『オセロ』や『ハムレット』といったシェイクスピア劇を上演し、歌舞伎の女形とは違って貞奴という欧州でも評判を得た〈女優〉が登場するという新鮮さもあって、劇場の明治座や本郷座は連日の大入りとなつていった¹¹。『マクベス』の公演ではなかつたものの、劇場に足を運んだ学生たちは、漱石の講義を頭に浮かべつつシェイクスピア劇の生の舞台を見られることに幸運を

感じていた。

漱石の『マクベス』の講義は作品の構築や人物造形から、『文学論』にも多くの頁が割かれている比喩表現への評価など、多角的に作品を捉えるもので、とりわけ作品の修辭については「」の metaphor は巧いとか拙いとか、この書き方はいゝとか悪いとか、聴いて居ると実に歯切れがよくて面白い」（布施知足「漱石先生の沙翁講義振り」『英語青年』一九一六・六¹²）という、まさに漱石の「自己本位」を発揮したものであった。ロンドンで見出したとされるこの境地は、現地で積み重ねられた『文学論ノート』のなかには直接姿を現さず、むしろそこでの考察をとおして、作品への判断や解釈の基底をなす「趣味 (Taste)」が、それぞれが内在させている文化的文脈に支えられた「local」で「individual」なものであり、純粹に普遍的な解釈などありえないという確信に到達することになった。その点で「自己本位」は下宿に蟄居しておこなわれた研究の起点ではなく、その半ばで見出された方法的な境地にほかならない。『文学論ノート』の実践編はロンドンでは書かれず、帰国後の『マクベス』評釈の講義がその場になったともいえるだろう。やはり聴講生であった弟子の森田草平も漱石の「如何にも作家らしい、真の鑑賞的批評を下してゐられる」という感銘を覚え（『漱石先生と私』上、東西出版社、一九四七）、金子健二はシェイクスピアを「この狸ぢぢい」と近親者のように呼ばれる漱石の口調に驚いている（『人間漱石』）。

そこにはそれまで禁欲的であった漱石の英文学に対する「自己本位」が躍動していたが、その評釈のあまりの闊達さから、そのスタイルを揶揄する「六道の辻にて——シェイクスピアー

より」と題された匿名の葉書を受け取ることもあった。いずれにしても、漱石の「自己本位」の発露の場として自他ともに受け取られた『マクベス』評釈の講義によって、帰国時からつづいていた漱石の神経症的な鬱屈はある程度晴らされたはずであった。ところが漱石の精神状態は決してそのような好転を示すことはなかった。

ロンドンでの最後の年である明治三五年（一九〇二）に深刻化した漱石の神経症は、帰国後も収まることはなく、東京に戻って間もない頃には、長女の筆子が火鉢の縁に五厘銭の硬貨を置いたのを見て、「いやな真似をする」と言つて彼女を打擲するといふ振舞いに及んだ。それはロンドンで乞食に銅貨を恵んだところ、下宿の便所の窓に同じ物が置いてあり、それを自分を探偵している下宿の女主人の仕業だと思ひ込んだという記憶が喚起されたからであつたが、こうした症状が大学での当初の不評判と相まって持続していった。何者かに追跡されているという感覚のなかには、自分が国費留学生としての責務を全うしておらず、帰国後も〈帝国大学〉の教員にふさわしい仕事を十全に果たしていないという思いが強迫的に作動していたかもしれない。『漱石の思ひ出』によれば、「六月の梅雨期ごろからぐんぐん頭が悪くなつて、七月に入つてはますます悪くなる一方です。夜中に何が癪にさはるのか、むやみと癪癪をおこして、枕と言はず何といはず、手当たりしだいものをほうり出します。子供が泣いたといつては怒り出しますし、時には何が何やらさつぱりわけがわからないのに、自分一人怒り出しては当たり散らしております」という状態に陥つていった。

鏡子は当時妊娠しており、つわりが激しかったこともあって、漱石の癩癩から待避しつつ、またそれをこれ以上起こさせないために、七月には一時実家に帰っている。その後このまま離縁になることを心配した兄の直矩が、漱石に妻との仲の回復を進言し、さらに鏡子の母が漱石に詫びを入れる形で漱石を納得させ、九月に鏡子は千駄木の家に戻った。一〇月には三女の栄子が生まれ、新しい学期での講義が学生の間で好評を得ていたにもかかわらず、翌月から漱石の精神状態は再度悪化し、家族への振舞いが過酷になっていった。そのため中根家との間に離縁話が持ち上がるに至ったが、中根家の側が離縁を拒絶する姿勢を示したために、鏡子は漱石の元にとどまることになった。

こうした漱石の精神状態の根底にあるものとして、小宮豊隆は「鏡子の無理解と無反省と無神経」を挙げている。これは晩年の自伝的作品『道草』（一九一五）に描かれる、妻のヒステリーに苦しめられる主人公健三の苦悩から遡及的に導き出された面があるが、小宮によれば「想像力を持たず、神経も遅鈍で、反省することを知らない人間」が傍らにいたことが、漱石には耐え難かったのだという（『夏目漱石』）。もともとこれは鏡子個人の人間性に帰せられているのではなく、誰が妻であったとしても、漱石の繊細な神経と過剰な想像力を否定的に刺激せざるをえなかったという見方を小宮は示している。しかしもしそうであれば、漱石と鏡子との間にもっと直接的な衝突があったとも考えられる。妻への憤りから、子供や周囲の物に「当たり散ら」すという『道草』には描かれていない振舞いは、それが鏡子へのあてつけであったとしたらいささか稚拙に映らざるを

えない。

また江藤淳はやはり鏡子との関係の悪化を重視しつつ、その原因が当時つわりと軽度の肋膜炎に悩まされていた鏡子が「単に家事ができないだけではなく、妊娠ということを別にしても夫の性的欲求に応じられぬ状態にあった」ことが、漱石から家庭の慰安を奪い、悲惨な状況に追いやっていったという解釈を提示している（『漱石とその時代』第二部、新潮社、一九七〇）。この把握においてはむしろ小宮よりも強く、漱石の癩癩の所以が鏡子の個人的な事情に帰せられているが、その一方で江藤は「彼が報復しようとしていたのは彼を圧迫する世界の悪意に対してであり、彼自身の生と苦痛の無意味さに対してであった。彼を叫ばせていたのが、その心底にひそむ「異様の熱塊」であったことは疑えない。彼は曠野にひとり立って、突風に吹きさらされ、暗黒の宇宙に向かって怒号していた」という抽象的な表現で漱石のやり場のない憤りを捉えようとしている。

鏡子との関係は軽視できないものの、漱石の抑圧と鬱屈の原因をそこに収斂させることは、その精神を矮小化することにもなるだろう。漱石の癩癩の暴発は、明らかに鏡子を目途としたものではなく、むしろその具体的な対象がそこになくこそ起こった騒擾の有様であったと見なされる。その点で江藤淳が「彼が報復しようとしていたのは彼を圧迫する世界の悪意に対してであり、また「異様の熱塊」を抱えて「暗黒の宇宙に向かって怒号していた」と語っているのは、抽象的な言葉遣いながら、むしろ漱石のなかに渦巻き、彼を抑圧していた行き場のない熱情を適切に表現しているだろう。漱石に創作や表現の契機を与えるものは、出発時から晩年に至るまで一貫して外部世界との

関わりであつたが、未だ作家という表現者となつていなかった二〇代から三〇代にかけて神経を病むことが多かったのは、そこで与えられる不透明な感情がはけ口を与えられずに内部でわだかまつてしまいがちだったからである。作家となつて以降の漱石は、心身を削つてなされる創作が強い胃潰瘍という肉体的な病に苦しめられることが多くなり、神経衰弱そのものからは相対的に解放されている。

帰国後の漱石を神経症に追いやっていった原因は一義化しないものの、大学での当初の不評判や鏡子の家庭での振舞いに加えて、念頭に置くべきなのは日露戦争へと傾斜していく日本の状況である。そこにはいわゆる感情の「地」と「図」の関係が成り立っていることが推察される。すなわち帰国した明治三六年初頭から翌明治三七年にかけては、日本とロシアが緊張関係を強め、戦争が避け難い事態へと突き進んでいった時期に相当している。漱石の内面にこの状況が入り込まないはずはなく、その不安定な危うさが漱石の感情や気分の「地」を形作り、そこに折り重なるように妻や大学の問題が「図」的な濃淡を与えていたと考えられる。この構図は誰においても存在するが、強い国家意識をもつ漱石においてはこの「地」が強い濃度をもつて、その感情的な基底を形成しているのである。

それは「図」としての神経症的な症状が、その折々に漱石が置かれていた境遇と必ずしも合致しないことから察せられる。明治三六年前半の症状が、帰国後の環境の激変と文科大学での当初の不評判によつていふとすれば、それが改善される九月以降に症状も快方に向かつても良かったはずだが、現実にはそうなつておらず、逆に鏡子との関係自体は彼女が三女の栄子

を出産して以降好転したわけではないにもかかわらず、鏡子の表現によれば「いい按排に翌三十七年の四、五月ごろからだいぶよくなつて参りました、だんだんこんなむちゃなことをしないやうになりました」（『漱石の思ひ出』）という変化を示している。こうした照応を見ると、折々の境遇が漱石の気分を左右している以上に、彼の内面を貫流している「地」的な気分がその態度や振舞いに影響していることがうかがわれる。そしてそれを形成している動因は、やはり主体を取り囲む、日露戦争への傾斜を核とする日本社会の動向と、それがもたらしている時代の空気であつたと考えられるのである。

5 開戦による気分の変容

漱石の神経症が好転した「三十七年の四、五月ごろ」と、それ以前の間に起こつたものとは、とりもなおさず日露戦争の開戦にほかならない。日露戦争は明治三十七年（一九〇四）二月八日におこなわれた、旅順港に停泊していたロシア海軍の旅順艦隊に対する日本海軍の駆逐艦による奇襲攻撃によつて口火を切っている。同日に日本陸軍の木越旅団が朝鮮の仁川に上陸し、翌日には木越師団を護衛した海軍の瓜生戦隊が仁川港外でロシアの巡洋艦と砲艦を攻撃して自沈に至らせ、翌一〇日に日本政府による正式の宣戦布告がなされている。その後海軍が二、三、五月の三次にわたる旅順口閉塞作戦を敢行する一方で、四月末には陸軍の第一軍が朝鮮半島に上陸し、四月三〇日から五月一日にかけての鴨緑江岸での戦いでロシア軍を破り、つづ

いて第二軍が五月二六日に遼東半島の隘路にある南山のロシア軍陣地を攻略した。第二軍も四千人の死傷者を出したが一応の勝利を収め、さらに大連を占領した後北上して、遼東半島先端に位置する要所である旅順を援護するべく南下してきたロシア軍を、六月一四日に得利寺の戦いで破っている。

日露戦争の開戦は漱石に強い刺激を与え、新体詩の「従軍行」「征露の歌」を作らせている。『帝国文学』明治三十七年五月号に掲載されたこれらの詩は、当時多く作られた日露開戦をモチーフとする新体詩の一角をなすもので、ロシアの敵兵をどこまでも追跡し、殲滅するまで戦うという内容が歌われている。たとえば「従軍行」の「天子の命ぞ、吾^{わが}讐^は撃つは、臣子の分ぞ、遠く赴く。／百里を行けど、敢て帰らず、千里二千里、勝つことを期す。／粲たる七斗は、御空のあなた、傲る吾讐、北方にあり。」(二)、あるいは「見よ兵等、われの心は、猛き心ぞ、蹄を薙^なぎて。／聞けや殿原、これの命は、棄てぬ命ぞ、弾丸^{たまもの}を潜りて。／天上天下、敵あらばあれ、敵ある方に、向ふ武士。」(六)といった決まり文句を連ねた表現は凡庸といわざるをえないが、書簡で『太陽』明治三十七年六月号に載った大塚楠緒子の「進撃の歌」と比較して「女のくせによせばいゝのに、それを思ふと僕の従軍行などはいまいものだ」(野村伝四宛、一九〇四・六・三付)と述べるように、漱石自身はこの詩を自賛している。

漱石の審美的な判断力に照らせば到底肯定されなれないと思われるこの詩を気に入っているということは、この作品が彼の〈表現者〉としての意識からではなく、〈生活者〉としての感情から生み出されていることを物語っている。いいかえればそれ

は漱石の〈日本人〉としての気分の異様な昂揚の現れであり、それが日露戦争への突入によつてもたらされているのである。漱石を間近で見っていた小宮豊隆は、「三国干渉」以来「十年の無理非道に耐えて来た日本が、決然としてロシアに対して起つた時、その勇氣と情熱を、自分自身の上に深切に感じて、共に起つほどの興奮を覚えたに違ひない」(『夏目漱石』)と述べている。

おそらくそこには、ロンドン在住時に否定的な形で喚起された国家意識を反転させる契機としてロシアとの戦争を捉える意識が作動しているだろう。事実翌年の談話「批評家の立場」(二九〇五)では漱石は「僕は軍人がえらいと思ふ。目的は露国と喧嘩でもしやうといふのだ、日本の特色を拡張する為め、日本の特色を発揮する為めにこの利器を買つたのだ」と語り、同じ年の談話「戦後文界の趨勢」(一九〇五)でも「兎に角日本は今日に於ては連戦連捷―平和克復後に於ても千古空前の大戦勝国の名誉を荷ひ得る事は争ふべからずだ、こゝに於てか啻^{ただ}に力の上の戦争に勝つたばかりでなく、日本国民の精神上にも大なる影響が生じ得るであらう」と冒頭で語り、この戦争をきつかけとして、日本人がこれまでの盲目的な西洋追従の軛から解き放たれてその独自性を発揮する方向に歩み出すであらうという観測を示している。こうした日露戦争への漱石の評価はそれ以降も保たれ、大正二年(一九一三)の講演「模倣と独立」でも「日露戦争はオリヂナルである、軍人はあれでインデペンデントなることを証拠立てた」とした上で、日本の文学者もそれに倣うべきことが主張されている。

もちろん漱石は決して戦争讃美者であるわけではなく、一方

では戦争の残酷さをモチーフとし、語り手が旅順で戦死した知人の恋人を追跡する内容をもつ『趣味の遺伝』（二九〇六）なども同時期に書かれている。おそらく漱石の対外的な戦争に対する感情は完全にアンビヴァレント（両価的）であり、日本人としての矜持を満たしうる機会として肯定されると同時に、国家のために個人の尊厳がないがしろにされる場として呪詛される対象にほかならなかった。しかし日露戦争の開戦時には、その相手が「欧州第一流の頑固で強いといふ露西亜である」（「戦後文界の趨勢」）こともあつて、それと互角以上の戦いを展開している状況は、漱石の気分を昂揚させずにおかなかった。

逆にいえば、それまでの時代の空気が漱石を鬱屈させ、癩癩の爆発に導くような抑圧的な要素をはらんでいたということでもある。そして現実には日露戦争前夜に当たる明治三十六年は、そうした焦燥感を国民に抱かせる状況として進んでいった。とくに日本人を苛立たせていたのは、義和団事変（北清事変）の際にロシアが満州に送り込んだ軍隊を、事変の収束以降も撤兵させなかったことである。義和団事変が導きとなって明治三十五年（一九〇二）一月末に締結された日英同盟にともなう「満州還附協約」によつて、ロシアは満州から三期に分けて撤兵をおこない、満州を清に返還することになっていたが、ロシアは第一次撤兵を実行した以降は満州に事実上居座つてしまい、完成されたシベリア鉄道によつてかえつて増兵を図る姿勢を示した。漱石よりも一層国士的な気質をもつ二葉亭四迷は東京外国語学校教授の職を辞して赴いていた北京から坪内逍遙に宛てた書簡（一九〇三・六・一三付）で、次のような文面で憤懣を露

わにしている。

近着の新聞でみると議会は相変らず妥協騒ぎで撤兵問題などはねツから気乗の様子見えす何の為の妥協沙汰と呆れもすれは憤慨もされ申候 こんな事では到底駄目二候 もう位取りて露国に数歩を譲りあるものといふもの二候 政府も駄目なら国民も駄目、支那に続いて亡びるものは必ず日本なりと、情の激する時にはタイナマイトでもぶつけてやりたいやうに成り候へ

こうした感情を次第に国民の多くが共有するようになる。明治三十六年には日露戦争への推進者となつた東京帝大の戸水寛人、寺尾亨らいわゆる「七博士」が対ロシアの強硬論を唱え始め、国民のなかでもロシアの撤兵を強く求め、さもなくば開戦を辞さないという空気が高まることになった。第二次撤兵の期限は明治三十六年四月であつたが、これを過ぎてもロシアが撤兵の気配を見せないことは国民の憤懣を高め、『東京朝日新聞』明治三十六年八月一〇日の記事によれば八月には東京で「対外硬同志大会」が開かれ、会場には五百人を超える聴衆が詰めかけてロシアの振舞いを糾弾する声を上げた。当日不参加であつた大隈重信は書面で「国民の決心は恰も将に破裂せんとする火山の如し、政府はかゝる後援を有しながら、何ぞ躊躇するの甚だしきや」という、「意気極めて激越」な意見を寄せていた。『読売新聞』八月二三日の論説では、いずれロシアの南下の地となる朝鮮への出兵が主張され、「我輩は我政府が速に優柔不断の陋態を脱し、巧遅よりも寧ろ拙速に出ん事を切望す」という一文で論説が締めくくられていた。

こうした、協約を守らないロシアの態度に業を煮やして「破裂せんとする火山」のような状態に置かれた国民が、ロシアに対してだけでなく開戦と非戦の間で「躊躇」や「優柔不断」をつづけている日本政府に焦燥を募らせていくという構図が、明治三十六年の夏頃に強まっていた。そして漱石自身がまさにその空気を体現していたのであり、その時期に「火山」のような憤激を家族に撒き散らしていたのである。

一方同じ時期に内村鑑三や幸徳秋水らによる非戦論が主張されていたが、明治三十六年の秋から彼らが拠っていた新聞である『万朝報』が開戦論に方向転換することによって彼らは同紙を去り、世論はほとんど開戦論一色に染められるに至る。そして翌年二月の奇襲を皮切りにする開戦に突入することになるが、児島襄の『日露戦争』（第一巻、文藝春秋、一九九〇）で「国民の大部にとつて、開戦は、いかなれば「待ちかねた」心境でむかえられた」と述べられるように、勝敗以前にそれはこれまで長引かされた国民の焦燥や苛立ちを沈静させる出来事であった。さらに仁川沖や旅順口沖における海戦の勝報が祝賀の空気をもたらし、各地で提灯行列がおこなわれたりした。そうした昂揚感のなかで漱石の気分も次第に好転していき、「従軍行」が作られたりもしている。『吾輩は猫である』が書かれたのはその連続線上においてであった。

6 解消される〈無名性〉

周知のように、この作品ははじめ子規を継いで『ホトトギス』

を営んでいた高浜虚子の勧めによつて書かれ、彼や河東碧梧、桐、阪本四方太らが催す「山会」で朗読され好評を博したものであった。明治三十七年（一九〇四）の夏頃に虚子は「連句」や「俳体詩」の創作に漱石を誘い、漱石は進んでそれに参加している。連句も俳体詩も形式的には中世の連歌と同じで、それを俳味を重んじつつおこなうものであり、たとえば「尼」と題された俳体詩の最初の連は「女郎花女は尼になり（おみなえし）にけり（虚子）」「弦の切れたる琴に音も無く（漱石）」「天蓋につゞれ錦の帯裁ちて（虚子）」「歌に読みたる砧もぞ打つ（漱石）」といった形で展開されている。こうした試みに加えて、虚子の仲間の間で盛んにおこなわれた文章会が、文章に「山」すなわち焦点がなくてはならないという子規の主張を実践しようとする「山会」で、二月の会に何か書いてみないかと虚子が誘ったところ、当日漱石は「愉快さうな顔をして私を迎へて、一つ出来たからすぐここで読んで見てくれ」（高浜虚子『漱石氏と私』アルス、一九一八）とかなり分量のある原稿を虚子に差し出したのだ¹³。

漱石が添削を求めたために、虚子はどこどこに見られた冗漫な箇所を削り、その上で山会で朗読したところ、「兎に角変つてゐる」（『漱石氏と私』）という評判を得、『ホトトギス』の翌年一月発刊の号に掲載された。当初表題がついていなかったが、「猫伝」と「吾輩は猫である」の二つを漱石に提案され、虚子を選んだ後者が作品名となった。好評は山会同人の間にとどまらず一般読者にも広がり、この号の『ホトトギス』は大きく売り上げを伸ばした。『新潮』明治三十八年二月号にはすでに、同時に『帝国文学』に発表された『倫敦塔』（一九〇五）と併せて「夏目漱石の文、平俗の裡、無量の趣味を蔵せり。赤門派

の文の厚化粧して、いやな目遣ひする醜女のそれに比して、此は瀟洒、たゞ天真」と、美文調をもつぱらとする大町桂月、高山樗牛らの「赤門派」と対比しつつ漱石の表現を肯定する評が出されている¹⁴。こうした好評にうながされて、一回限りの予定であった『吾輩は猫である』は翌明治三十九年八月の号まで『ホトトギス』で連載が重ねられ、無名の俳人であった一高と帝国大学の講師は、またたく間に人気作家に変じていった。

「吾輩は猫である。名前はまだ無い」という一行から書き始められる『吾輩は猫である』の語り手である「吾輩」には、未だ〈無名〉の作者である表現者としての自己と、国際的に未だ十分認知されていない〈無名〉の近代国家である日本が巧みに折り重ねられている。福澤諭吉の「一身独立して一国独立す」(『学問のすゝめ』一八七二―七六)というスローガンに象徴されるように、個人と国家を連続させて捉えるのは明治人に共通する着想であったが、漱石はそれを創作の源泉としつづけた作家で、ほとんど作品にその連続性が見られる。その嚆矢となったのが、第一節で取り上げた「自転車日記」であり、ここでは下宿の「偉大なる婆さん」に自転車と苦闘させられることになった自分と、日英同盟によってアジアの憲兵的存在としてロシアと戦わせられることになった日本が重ね合わされていた。『猫』はその寓意がより明瞭な形で打ち出されており、進化論的な価値観から西洋人を進化の頂点として見る当時の眼差しを下敷きにしつつ、西洋人が「驚キモセネバ知リモセヌナリ」(「日記」一九〇一・一二五)という対象でしかない日本と、一高と帝大の教壇に立つものの、書き手としては無名の俳人ではない自分が、「人間」以下の存在としての名もない「猫」に込められ

ていた。

興味深いのは作品の連載中にこの〈無名性〉が自身と日本の両方の次元において解消されていくことである。すなわち漱石は『猫』と『倫敦塔』『幻影の盾』『琴のそら音』『薔露行』(いずれも一九〇五)といった同時期に並行して書かれた浪漫的な短編小説群を発表することで一躍作家としての名声を得、また日本は戦前は圧倒的不利が予想されたロシアとの戦争で、犠牲を払いながらも互角以上の戦いを進めていったことで、世界は日本への評価を改めていった。開戦後三ヵ月目の一九〇四年五月一日の『タイムズ』紙には早くも、西洋諸国が「驕慢な「黄色い小人」がロシアの巨人の無敵の力の前にあえて挑むわけがないと声高に一笑に付していた事実自体が、その政治的判断の浅はかさ、ないし厚顔無恥の証明と見てさしつかえない」と評価する記事が掲載されている¹⁵。

『吾輩は猫である』の好評は山会の朗読会以降次々と漱石の耳に入り、その創作家としての自信を強めていった。書簡でも寺田寅彦に宛てて「然し僕の猫伝もうまいなあ。天下の一品だ」(一九〇五・二・一三付)と自賛し、同じく漱石門下でドイツ文学者となる皆川正禧には「君が大々的賛辞を得て猫も急に鼻息が荒くなつた様に見受候。続篇もかき度杯と申居候」(一九〇五・二・一三付)と意欲を示している。この記述は「続篇」として書かれた「二」章冒頭の「吾輩は新年来多少有名になつたので、猫ながら一寸鼻が高く感ぜられるゝのは難有い」という一文と照応し、「猫」が表現者としての漱石の自己の寓意であったことが確認される。

しかし世評の高まりとともに漱石自身が〈無名〉から〈有名〉

な存在に転じていくことで、作中の語り手としての「吾輩」の立場や眼差しも変化せざるをえない。すなわち「一」章で「人間」に対比される卑小さによつて提示されていた「吾輩」の名もない「猫」としての輪郭は、日露戦争の戦局が優位になるとともに、漱石自身もその〈無名性〉を脱することによつて変容し、画面から「人間」の域に近づいていくことになる。明治三十八年三月の『ホトトギス』に掲載された『猫』「三」章の冒頭部分は、その事情をよく物語っている。

三毛子は死ぬ、黒は相手にならず、聊か寂寞の感はあるが、幸い人間に知己が出来たので左程退屈とも思はぬ。先達ては主人の許へ吾輩の写真を送つて呉れと手紙で依頼した男がある。此の間は岡山の名産吉備団子を態々吾輩の名宛で届けてくれた人がある。段々人間から同情を寄せらるゝに従つて、己が猫である事は漸く忘却してくる。猫よりはいつの間にか人間の方へ接近して来た様な心持になつて、同族を糾合して二本足の先生と雌雄を決しやう杯と云ふ量見は昨今の所毛頭ない。(三)

ここでは猫の仲間である「三毛子」や「黒」の消息に触れつつ、自分がむしろ人間世界の一員に組み込まれるようになったかのような感覚が語られている。「人間から同情を寄せらるゝに従つて、己が猫である事は漸く忘却してくる」という一文が、作家としてもはや無名の域を脱したという漱石の内心の表現であることはいうまでもない。それと歩調を合わせるといふほど順調ではなかったものの、日本は『猫』が世に現れた明治三十八年一月一日に、堅固な要塞が築かれていた旅順を多大な兵

力の犠牲を払った末に陥落させ、二月には奉天の会戦でロシア軍を後退させ、三月一〇日に奉天を占領するに至っている。さらに五月二七日から二九日にわたる日本海海戦では、日本の連合艦隊はロシアのバルチック艦隊を壊滅させ、世界中を驚愕させた。この大敗によつて日本海の征海権を事実上失ったロシアは、講和に向けた動きを取り始めることになる。

こうした自身と日本がともに獲得するに至った評価の高まりは、「一」章における、人間に不当に支配され、従属的な位置に置かれた猫という語り手の輪郭を希薄にすることになる。「二」章においては、「吾輩」は「人間と同居して彼等を観察すればする程彼等是我儘なものだと断言せざるを得ない」という感慨を表白している。人間の「我儘」さゆえ「我等が見付けた御馳走は必ず彼等の為に掠奪せらるゝ」のであり、仲間の「白君」は「人間と戦つてこれを剿滅せねばならない」という義憤を訴え、「吾輩」もそれに共感するのだった。猫が見付けた「御馳走」を「彼等の為に掠奪せらるゝ」という事態が、日清戦争後の「三国干渉」と、そこで日本が召し上げられた遼東半島にその後ロシア自身が進出して地歩を築いてしまった流れを指すことは容易に推せられる。日本人に「臥薪嘗胆」を強いた三国干渉は日露戦争の起点ともなったが、「いくら人間だつて、さういつまでも栄える事もあるまい。まあ氣を永く猫の時節を待つがよからう」と語られる、「猫」すなわち日本人と自身が広く認知、評価される状況への待望は、意外に早く叶えられることになった。

とくに無名の表現者としての自己を表象していた「猫」は、いち早く「人間」の域に昇格し、「一」や「二」で登場してい

た仲間の猫たちとは異質な次元の住人となったために、これらの仲間たちは「三」以後姿を見せなくなる。こうした「吾輩」の立場やそれにもなう意識や眼差しの変化が、作品の叙述にも影響を与えている。すなわち叙述の文体が「写生」の色合いを強めることになるのである。

7 〈小説家〉の誕生

『吾輩は猫である』は写生の理念を重視していた子規を引き継いで営まれていた『ホトトギス』に発表された作品であり、その影響下にもたらされている。この作品を写生文の実践として捉える見方もあるが、少なくとも山会で高浜虚子によって朗読された最初の章は写生文としては書かれていない。もともと子規とその流れを汲む人びとの間で写生の理念は一律ではなく、個々の理解でそれを把握しつつ俳句や散文において実践している。子規自身は写生文を「世の中に現れ来りたる事物（天然界にても人間界にても）を写して面白き文章を作る法なり」（「叙事文」一九〇〇）と規定しており、この描かれる「事物」の〈面白さ〉が文章の「山」として見なされている。総じて子規は表現の「山」を自身の意識や想像によってもたらすのではなく、焦点となる面白さをはらんだ対象を描くことによって「山」が生まれると考えており、絵画に関しても「写生に精神を加へるといふのは大作には必要であるが、普通の画は写生したばかりで多少の精神が加はるものである」（「写生、写実」一九〇一）と述べている。

この写生が面白みをもつのは本来なんらかの興趣を含んだ対象を描くからだという考え方は虚子にもあるが、虚子はむしろそうした選択をおこなう作者の想像力の作動に重きを置いている。たとえば写生趣味の俳句が面白く感じられるのは、「目前に在る数限り無き事実のうちより特に是等の事実を探り出す事は作者の脳中に醸し成された空想趣味の働きではあるまいか」（「俳話」一九〇五）と語っている。本来写生と「山」は相互に逆行する面をもつ観念であるだけに、表現の面白さの所以が、描かれる対象にあるのか、描いている主体の意識作用にあるのかには、作者の創作観によって比重の差違が生じることになる。

漱石の写生観は「写生文」（一九〇七）と題された論評に披瀝されているが、漱石は子規とは逆に対象を描く作者の「心的状態」を重視する立場を打ち出している。この「心的状態」は「人生観」ともいえるもので、それを通して対象を見ることによつて「人事に関する文章の差違」がもたらされる。写生文においては客観的であることが尊ばれるが、その描写において「写実文家は自己の精神を幾分か割いて人事を視る」姿勢を取る。ここでは描写の主体と対象の間には「一致する所と同時に離れて居る局部」があり、決して「写さるゝ彼になり切つて、彼を写す訳には行かぬ」とされる。こうした共感と距離を共在させた写生文家の態度は「大人が小供を視るの態度」になぞらえられる。子供が泣いても大人と一緒に泣きはしないように、写生文家も「泣かずして他の泣くを叙する」のである。

この外界の「人事」を描く客観性が重んじられながら、作者の「心的状態」に色付けされる形でそれが現れるという考え方

は、漱石の作品群を貫流する基本的な理念であり、『猫』においてもそれが明らかに認められる。〈猫の眼差し〉は人間世界をその外側から眺める特異な「心的状態」であり、そうした偏向を与えられた視点によって飼い主の家庭を主とする人間世界の様相が描出されていく。しかし対象に対して「一致する所と同時に離れて居る局部」を共在させつつ、余裕をもつて外部世界の様相を描き出すという漱石の写生文の姿勢は、「一」章ではまだ十分成就されていない。「吾輩」は泣いているところを書生に拾われたと思うとあらためて笹原に棄てられ、そこから苦沙弥の家に潜り込んでその住人となったのだが、周囲の人間たちは自分にとつて脅威以外ではなく、また知り合いになった猫の仲間たちのなかにも車屋の黒のように乱暴な輩がいて、脅しをかけられたりする。山会で朗読されたこの章では、「吾輩」の眼差しはむしろ周囲の下方に置かれており、「大人が小供を視る」のとは逆の方向性のなかで外界が観察されている。

しかし漱石の作家としての認知の獲得にもなつて、猫の仲間たちが姿を消していくのに応じて、「吾輩」の眼差しの位置は次第に高みに上がっていき、傍観者的な知識人のそれとして作動するようになる。それによつて叙述は人間世界の様相を皮肉と諷刺を交えて描き出すことを眼目とすることになる。たとえば「七」章で海水浴の効用を語るくだりでは、「吾輩」はそれをとつくに心得ており「これしきの事をもし驚ろく者があつたなら、それは人間と云ふ足の二本足りない野呂間に極つてゐる。人間は昔から野呂間である。であるから近頃に至つて漸々運動の効能を吹聴したり、海水浴の利益を蝶々して大発明の様

に考へるのである」と、人間を猫の下方に置く評価を下している。また同じ章で「吾輩」は銭湯の洗い場で裸になった人間たちの姿を覗き見て、「何が奇観だつて吾輩はこれを口にするを憚る程の奇観だ」という感慨を覚え、文明人の要件である衣服を脱ぎ捨てて野蠻の境地に返ろうする姿に驚愕しつつも、そこにも厳然とした個人間の差別が存在することを認識している。こうした眼差しの変容を経て「十」章で語られる、食卓の上を飯や芋が行き交う騒動のなかで苦沙弥の子供たちが朝食をとる場面では、まさに「大人が小供を視るの態度」による叙述が成就している。一番下の「坊ば」がみそ汁を満たした飯に突っ込んだ箸をはね上げて顔を飯粒だらけにしてしまうのにつづいて、次のような叙述がおこなわれている。

坊ばが一大活躍を試みて箸を^はおね上げた時は、丁度とん子が飯をよそひ^{おわ}つた時である。さすがに姉は姉だけで、坊ばの顔の如何にも乱雑なのを見かねて「あら坊ばちゃん、大変よ、顔が御ぜん粒だらけよ」と云ひながら、早速坊ばの顔の掃除にとりかゝる。(中略) 姉は丹念に一粒づゝ取つては食ひ、取つては食ひ、とう／＼妹の顔中にある奴を一つ残らず食つてしまつた。此の時只今迄は大人しく沢庵をかちつて居たすん子が、急に盛り立ての味噌汁の中から薩摩芋のくづれたのをしゃくひ出して、勢よく口の内へ抛り込んだ。諸君も御承知であらうが、汁にした薩摩芋の熱したの程口中に答へる者はない。大人ですら注意しないと火傷をした様な心持がする。ましてすん子の如き、薩摩芋に経験の乏しい者は無論狼狽する訳である。すん子はワツと云ひながら口中の芋を食卓の上へ吐き出した。その

二三片がどう云ふ拍子か、坊ばの前まですべて来て、丁度いゝ加減な距離でとまる。坊ばは固より薩摩芋が大好きである。大好きな薩摩芋が眼の前へ飛んで来たのだから、早速箸を抛り出して、手攫みにしてむしやく食つて仕舞つた。

(十)

ここで「諸君も御承知であらうが、汁にした薩摩芋の熱したの程口中に答える者はない。大人ですら注意しないと火傷をした様な心持がする」という補足を加える主体は、明らかに「人間」の一員として同輩である読者「諸君」に向けて語っており、子供たちの食事の様相は「猫」という外部世界からの眼差しによつてというよりも、距離を取りつつ余裕をもつて対象を眺める「大人」の視点によつて綴られている。この朝食の場面や、その後やつて来た姪の雪江が苦沙弥の細君や子供たちを相手に会話をする場面の描写は生気に富んでおり、漱石がその写生的方法を確立して「小説家」としての技量を發揮していることが分かる。

けれども「吾輩」の眼差しが「写生」の主体として確立されてくるといふことは、彼が「語り手」として抽象化されるということでもあり、次第に「猫の眼」という視点としての意味を希薄にしていかにざるをえない。またそれと照らし合うように浮上してくる後半における変化は、主人の苦沙弥が次第に雄弁を振るうようになることである。もともと中学の英語教師としての苦沙弥は、漱石が厭っている教師という職業にある自己の戯画化であつた。もちろん漱石自身は勤勉で優秀な教師であり、教室ではいい加減な説明で生徒をねじ伏せ、英語の原書を開けても数分で眠りに落ちてしまう苦沙弥とは対極をなしている。

しかし文学者としての無名性を反映させる形で戯画化されていた苦沙弥の姿は、作者が知名度を高めるのに応じて、少しずつその思念を披瀝する主体に変わっていく、終盤では漱石自身の言説とも重ねられる人生観や世界観を口にするようになる。

「九」章では苦沙弥がおこなう、人間社会が狂人の集合体かもしれない、理屈や分別をもつた人間は逆に迫害されて「瘋癲院に幽閉され」る羽目に陥るのではないかという考察を「吾輩」は逐一描出し、それができる理由として「吾輩はこれで読心術を心得て居る」という説明をしている。これは両者の相互の分身関係を明確にするとともに、猫としての「吾輩」が姿を消すことを予示する伏線ともなっている。登場者の「心」を読める存在とは要するに物語の「語り手」にほかならず、「吾輩」の機能がそこに収斂されていくのであれば、彼が「猫」である必要はなくなっていくからである。そして終章の「十一」章では「吾輩」は苦沙弥の家に集う、美学者の迷亭、物理学者の寒月、哲学者の独仙といった人びとの会話をひたすら写すことに終始し、前半部分ではもっぱら聞き手であつた苦沙弥もここでは、「当世人の探偵的傾向は全く個人の自覚心の強過ぎるのが原因になつて居る」や「神経衰弱の国民には生きて居る事が死よりも甚だしき苦痛である」といった、漱石の講演やエッセイでの発言を想起させるような意見を雄弁に述べたりしている。長々とつづく議論は、いずれも文明の進展が人間を個人化すると同時にその孤立や孤独を深めて、生よりも死へと誘惑されがちな社会をもたらすという線で展開していき、漱石の文明批判を同心円的に誇張した趣きを漂わせている。そこには写生の基底となる作者漱石の「心的状態」が垣間見られるが、この時

点においてはすでに〈猫の眼〉を介在させることなく、自身の内面を通して現実世界を把握、描出しようとする漱石の姿勢が浮かび上がっている。苦沙弥たちの議論が終わった後に、「吾輩」がビールを飲んで酔っぱらい、瓶の水に落ちて死ぬことで作品は閉じられる。この「吾輩」の死はそれまでの叙述の変容のなかで十分に準備されており、彼の〈語り手〉としての退場によつて、〈小説家〉としての漱石が本格的に誕生することになるのである。

注

- 1 漱石はこの年イギリス留学のために七月中旬に熊本の住居を引き払って上京し、七月二三日と八月二六日に根岸の子規庵を訪れている。その間の八月一三日に子規は、明治二八年（一八九五）の五月の清からの帰国時以来の大量吐血をして、衰弱を強めていた。
- 2 このスコットランドの地名の発音は、出口保夫『ロンドンの夏目漱石』（河出書房新社、一九八二）によれば、正しくは「ピトロッホリー」ということだが、ここでは『永日小品』における漱石の記載に従っている。
- 3 清水一嘉『自転車に乗る漱石 百年前のロンドン』（朝日選書、二〇〇一）による。
- 4 小宮豊隆『夏目漱石』（岩波書店、一九五三）による。同書によれば、犬塚は「偶然漱石と下宿を同じくしてゐたので、漱石の神経衰弱を気の毒に思ひ、自転車にひっぱり出した」のであったようだ。
- 5 I・カント『判断力批判』（篠田英雄訳、岩波文庫、一九六四、原著は

一七九〇）。カントはここで「笑いは緊張した期待が突然無に転化するところから生じる情緒である」と規定している。

- 6 漱石は英文学のなかでも『ガリヴァー旅行記』の作者であるスウィフトを評価しており、『吾輩は猫である』もその影響下に書かれているように、本来寓意文学への好みをもっている。『文学評論』（一九〇九）では「諷諭」という用語によつてスウィフトの作品を対象として寓意の論理を追求しているが、ここでは「諷諭の興味」に二種類あり、「一は地の文自身が文学的で面白いこと、一は地の文の裏面に潜む本意と表面にあらはれた意味との間に並行を見出すことの面白みである」という的確な説明を与えている。漱石自身の作品がこの二種類の「興味」によつて成り立っているといえるだろう。

- 7 日本海海戦がおこなわれたのは明治三八年五月二七日から二八日にかけてであり、『猫』『五』章が掲載された『ホトトギス』が刊行されたのは同年の七月一日である。したがって漱石はこの海戦がおこなわれた直後にそれを話題として作品に取り込んでいることになり、時局にたいする鋭敏な反応を見ることができる。

- 8 ハーンに関する記述は主に田部隆次『小泉八雲』（北星堂書店、一九八〇）によつた。

- 9 漱石の講義「英文学形式論」は死後の大正一三年（一九二四）九月に「夏目漱石述」「皆川正禧編」として岩波書店より刊行されている。皆川の「はしがき」には、漱石が帝国大学に着任した当時の事情も記されているが、「大学を逐はれた」ハーンに代わつて教壇に立つことになった講師夏目金之助を「好感を以て迎へた学生は決して多数ではな」く、頼杖をついて講義を聞く者や居眠りをする者さえあったという。こうした状況が漱石の憂鬱を深めたであろうことは十分察せられる。

10 金子健二『人間漱石』（前出）に含まれる日記（一九〇三・一〇・六）には「マクベス」の人氣はたいしたものだ。一般講義で一躍して文科大学第一の人氣者になられた夏目先生は『英文学概説』に於ても次第に人氣を得られるやうになった」と記されており、『文学論』の内容を講じる講義によっても学生を惹きつけるようになったことがうかがわれる。

11 川上音二郎・貞奴一座が欧州巡業から帰国したのは明治三十五年（一九〇二）八月で、初め舞台に立つことを躊躇した貞奴が説得されてデズデモーナ役を引き受け、凱旋公演の『オセロ』の幕が明治座で開いたのは翌明治三十六年（一九〇三）二月一日の紀元節の日であった。劇場は初日から大入りとなり、とくに女優という存在を初めて眼にすることになった日本の観客は貞奴の美貌と演技に魅了された。その後一座は『ハムレット』『ヴェニス商人』などのシェイクスピア劇を連続して公演し、大成功を収めた。（井上精三『川上音二郎の生涯』）

12 引用は『漱石全集』別巻（岩波書店、一九九六）による。

13 『吾輩は猫である』が生まれる具体的なきっかけとなったのは、明治三十七年（一九〇四）の初夏に夏目家に入り込んだ一匹の黒猫であった。夏目鏡子の『漱石の思ひ出』によれば、何度つまみ出しても家に戻ってきてしまうこの猫に鏡子が困っていたところ、漱石は「そんなに入って来るんならおいてやったらいいぢやないか」と進言し、夏目家で飼われることになった。この猫を自身に見立てつつ、漱石の最初の小説作品が生み出されることになったのだった。

14 虚子自身も『ホトトギス』明治三十八年二月で「文飾無きが如くにして而も句々洗練を経、平々の叙写に似て而も蘊藉する処深淵、這般の諷刺文は我文壇独り著者を俟て之あるものといふべし」と、淡々とした叙述のなかに深い諷刺を込めた作品として賞賛している。また虚子の『漱石氏と私』（前出）では、『吾輩は猫である』を書き始めることで漱石の気分

は眼に見えて好転し、「猫を書きはじめて後の漱石氏の書齋は俄かに明る
い光がさし込んで来たやうな感じがした。漱石氏はいつも愉快な顔をし
て私を迎へた」と語られている。

15 こうした日本への評価は同時に、日本を西洋諸国にとって危険な国と見
なす「黄禍論」を生み出すことにもなった。『タイムズ』の同じ記事にも、
「日本がこの戦争に勝つようなことがあったら人類に何やら災いが起こ
る」という声が西洋諸国民の間に起こっていることが記されている。日
露戦争後は一層この黄禍論が高まり、アメリカなどで日系人の排斥がお
こなわれることになった。

イスラム的に消費するということ——ハラール概念の変容とその意味

八木久美子

最近、ビジネスの世界で「ハラール」あるいは「ハラル」ということばがよく聞かれる¹。この語はすでに、海外に展開するビジネスの世界ではキーワードになっているようだ。たとえば、『日本経済新聞』、『東洋経済』、『エコノミスト』など、ビジネス関係の新聞、雑誌、およびこれに関連するサイトではこの語を頻繁に見かける。

イスラムが包括的な性格を持ち、衣食住を含め生活のすべての局面に関与して規範を持つ宗教であることはよく知られている。その規範の体系のなかで「ハラール(halal)」は「ハラーム(haram)」と対概念を成し、禁じられたものが「ハラーム」と呼ばれるのに対して、許されたものが「ハラール」と呼ばれる。

「ハラール・ビジネス」とは、イスラムの規範にかなったビジネス、つまりイスラム法に抵触しないビジネスのことである。現在、世界には一五億人、場合によっては二〇億人のイスラム教徒がいると言われるが、彼らの形成する巨大な市場に着目し、彼らのニーズに応えることのできる商品を開発、生産、販売しようとする機運が世界規模で高まっているのである。現在、中心となっているのは食品と金融の領域であるが²、それ

以外にも着実に広がりつつある³。金融に関しては別で論ずるとして、ここではおもに食品の例を挙げていくことにする。

「ハラール・ビジネス」に関する研究は、すでにある程度発表されているが、そのほとんどは、ビジネスの一形態としての「ハラール・ビジネス」が社会や経済活動にどのような影響を及ぼすか、あるいは「ハラール・ビジネス」台頭の背景にある政治的な要因はなにかという視点からなされている。その一方で、ビジネスと結びつくことによって、ハラールという概念自体にどのような変容が起きているかなど、イスラム内部の構造に焦点を合わせ、イスラム教徒の視点から考察するものはほとんどないと言ってもいい。本論で明らかにしたいのは、まさにこの点である。

ハラール認証というシステム

二〇一二年十月十一日付の「日経ビジネスオンライン」には、「マレーシアで『ハラール認証』を取りイスラム市場を開拓する」という記事が掲載され、「ハラール認証さえクリアす

れば、世界のイスラム教人口約一八億人を相手に市場規模二兆一〇〇〇億ドル、食品だけでも五八〇〇億ドルと言われるハラール市場でビジネスを行うことが可能になる」と、食品業界の関係者であれば見逃すことのできないような記述がなされている⁴。いったい、「ハラール認証」とはどのようなものなのであろうか。ここではまず、ハラール認証というシステム、およびそれを行っている機関について概略を示しておきたい。

現在、世界には数多くのハラール認証機関が存在する。日本を例に挙げると、宗教法人・日本ムスリム協会、宗教法人・イスラミックセンター・ジャパン、NPO法人・日本アジアハラール協会、日本ハラール協会など複数の認証機関がある。もしかすると、日本や欧米諸国などは、イスラムが支配的ではない国なので民間の機関が認証を行い、その結果として一律の基準がないだけで、中東や東南アジアの国々などイスラムが圧倒的な力を示す国では、国家レベルで認証が行われるのが普通だと考えられているかもしれない。しかし実際には、イスラムが支配的な国で、国家レベルで認証を行っているところ、公的な機関が一括して認証しているところは少ない。なぜならば、あとで詳しく見ていくが、元来、「ハラール／ハラーム」という概念は、一律に扱える性格のものではないからである。誤解がないよう最初に言い添えておくが、公的なものであれ、民間のものであれ、何らかの機関や組織が、個々の製品、消費財に対して認証するというのは、イスラムの長い歴史のなかできわめて新しい現象である。

そのなかで、数は限られるものの、国家レベルで認証を行っている例が存在する。その代表例がマレーシアだ。マレー

シアは、一九九四年に公的にハラール認証を開始し、二〇〇六年には「ハラール産業開発公社」を立ち上げた。また、二〇〇七年には国際ハラール統合連盟を設立し、国策としてハラール・ビジネスのハブになろうとしているのはすでによく知られている。実際、MS一五〇〇として知られるマレーシアのハラール基準は厳格であるため、マレーシアで認証を受けていれば他の場所でも有効と認められ、また多様な立場のイスラム教徒に受け入れられる可能性が高いので、事実上の世界基準となりつつあると言われている⁵。そこでここでは、このマレーシアの認証について大まかに見ておくことにしたい⁶。

まず、認証の申請は製品／消費財用と食品施設用に分かれる。前者は主に食品であるが、化粧品、トイレタリーなどこの分類に入る。後者は食事を提供する施設であり、要するにレストラン、カフェテリアなどを対象としたものである。ここでは、前者の食品に関する手続きのみを見ることにしよう。

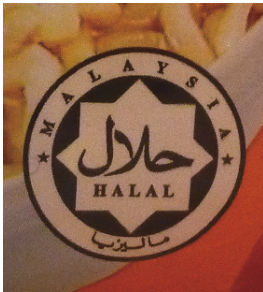
申請書を提出した後、工場への立ち入り検査が行われる。立ち入り検査を行うのは、食品の知識がある者と宗教の知識のある者で構成されるチームだ。その際、会社幹部や担当者とのインタビューも行われるが、やはりなんと云っても最も重要なのは、実地検査であり、ここでは原材料、添加物、そして保管室、冷蔵庫、衛生・品質管理、包装材料などが検査の対象となる。この検査の結果に基づき、ハラール産業開発公社の下に設けられている「シャリーア・パネル」が認証を行うかどうかを決定することになる。シャリーア・パネルとはイスラム法(シャリーア)に造詣の深い者が構成する組織である⁷。

重要なのは判断の基準である。たとえば、原材料に関し、豚

肉や酒類のほか、犬のほかに牙を持つ動物、肉食性鳥類などが許されない食材として挙げられているのは一般的な理解と同じである。しかし、こうした伝統的な解釈とは関係なく、遺伝子組み換え生物が許されないものに入っていることは注目に値する。実地検査のチームに、イスラム法の専門家だけではなく、食品の専門家が加わっているのはこのためだ。この点は特に重要なので注意を喚起しておきたい。なぜならば、ハラール認証を行なうプロセスに、厳密な意味でのイスラムの規範とは別の論理や視点が入ることを意味するからである。

また食肉の場合、屠殺方法も重要な基準となる。一定の資質を有するイスラム教徒が屠殺すること、屠殺に際して特定の宗教的な文言を唱えるべきこと、技術的にも、ナイフ等を当てる部位、死を早める方法によることなどが詳細に規定されている。電気ショックによる屠殺の場合には、動物の種類ごとに使用する電気の電流、電圧が数値で細かく指定されている。

さらに加工、流通のプロセス、および保管、陳列、包装の方法についても、許されない原材料との接触がないようにしなければならぬとされる。たとえば、包装材料、表示ラベルの素材は許されない素材でないこと、包装容器の制作機械は、許されない素材で汚染されていないこと、包装容器の前処理、組立て、保管、輸送に際して、ハラールでない食品等と隔離されることなどが詳細に、かつきわめて明確に規定されている⁸⁾。



マレーシアの認証のマーク

「ハラール・ビジネス」を生みだすもの

今、マレーシアにおける認証が明確な基準に基づいて行なわれていることを確認した。こうした認証制度によって成り立つのが「ハラール・ビジネス」である。ではいったい、こうした類のビジネスが成立する背景にはいかなる事情があるのであるのか。

最初に挙げなければならないのは、イスラムの包括性という特徴だ。イスラムのこの性格なしには、「ハラール・ビジネス」などあり得ない。イスラムという宗教は、平均的な日本人が「宗教」ということばでイメージするものとはかなり性格を異にする。というのは、イスラムにおいても、創造主である唯一神を信じること、来世の存在を信じることなど、何を信じるかが重要なものもちろんであるが、それだけでなく、いや場合によってはそれ以上に、何をなすかを重く見る。言い換えると、イスラムはキリスト教や仏教と比べて、実践を重視する度合いが高い宗教なのである⁹⁾。何を信じるかを最優先し、教義の正しい理解に重きを置くオーソドクスイの宗教と対比する形で、イスラムは何をなすか、どのように振る舞うか、行為の正しさを厳しく問う宗教、つまりオーソプラクスイの宗教の代表として挙げられることが多い。

さらに確認しておくと、イスラムが実践を重視すると言っても、その実践とは礼拝や巡礼などの儀礼、いわば狭い意味での宗教的実践だけでないという点に注意が必要だ。何を食べるか、何を身に着けるか、金銭の貸借はどのように行うかといった、平均的な日本人の感覚からすると宗教とは直ちに結びつか

ないような事柄にも、イスラムは深く関与する。このように何を食えることが正しく、何を食えることが正しくないのかといった問題がイスラムにおいて重要な意味を持つとすれば、イスラムの規範が消費行動に影響を及ぼすのは不思議でもなんでもないだろう。これはまさにイスラムがオーソプラクスイの宗教だからこそ生み出される現象であり、「仏教的商品」、「キリスト教的消費」などという概念がほとんどと言っていいほど意味を持たないのと比べると違いが際立つ。

次に指摘したいのは、今の時代を考える時に無視することのできないグローバル化という現象である。グローバル化についてはさまざまな視点から議論することが可能であるが、ここではそれをモノ、人、そして情報が地球規模で大量に移動することと捉えよう。この現象はイスラム教徒から見ると、いったいどう見えるのだろうか。

簡単に言ってしまうえば、非イスラム的なものとの接触が日常化するということだ。グローバル化ということばなど存在しなかった頃、たとえば中東の国々などイスラムが支配的である場所に生きるイスラム教徒であれば、食料品を買うにあたつてイスラムの規範を気にする必要などなかっただろう。なぜならば商品を生産、製造するのも、販売するのもイスラム教徒であることがふつうであり、その意味でその商品に豚肉や酒類が使われていることなどまず考えられなかったからである。

しかし、今や人々を取り巻く状況はまったく異なる。たとえば聖地メッカの周辺に暮らしているようにとも、モノは世界中からやってくる。スーパーの棚に並んでいる商品のなかには、かなりの割合で輸入品があるに違いない。イスラムとは無縁の国で

作られたものも少なくはないはずだ。

もちろん移動するのはモノだけではない。人も情報も移動する。欧米や日本で生活するイスラム教徒の数は増え続けているが、彼らはまさに、非イスラム的なものに囲まれて生活している。彼らのニーズに応えるために増えているのが、いわゆる「ハラル・ショップ」である。

さらには情報もやってくる。どこに住んでいようと、国境線を超えて、世界各地からあふれんばかりの情報がやってくる。マクドナルドを代表とするアメリカ系のファーストフード店は、そこで食事をするのが世界市民の証であるかのように自らの存在意義を声高に主張する。あらゆるメディアをとおしてやってくるこうした情報は、目新しいものへの関心をかき立てる。「イスラム教徒である私がこのハンバーガーとポテトチップスを食べてよいのか否か」というような、かつてあり得なかった疑問が日常的に浮上するということだ。要は、モノ、人、情報のどの側面からグローバル化を捉えるにしても、まさに生活レベルで、イスラムの規範に対して意識的にならざるを得ない状況が生まれているということである。

最後にもう一点、付け加えておきたいのは、イスラム教徒の持つ購買力の拡大だ。これは一見、本質的な問題ではないように見えるかもしれないが、実際には重要な意味を持つ。かつてイスラム教徒がマジョリティを占める国や地域と例えば、一部の産油国を除いて比較的貧しいところが多く、人々の購買力は限られていた。世界の企業が特に関心を払わなかったのは当然とも言える。

しかしながら、状況は急激に変化しつつある。それは東南ア

ジア諸国において特に明らかだ。マレーシアはすでに新興国と呼ぶのがためらわれるほどの経済発展を成しとげているし、インドネシアは今まさに急速な経済成長を経験しつつある¹⁰。多くのイスラム教徒人口を持つこうした国々が経済力をつけたことは、「イスラム市場」に対する外からの注目を集めることになった。

ただ重要なのは、世界経済において「イスラム市場」が存在意義を見せ始めたということだけではない。その事実ももちろん大きな意味を持つが、本論においてそれ以上に重要なのは、経済的な余裕が生まれることによって、消費の場で人々が選択することができるようになったという点である。豊かな経済力を持つ消費者にとって、商品の価格はかならずしも決定的な意味を持たない。価格だけではなく、製品の質を、ブランドイメージを、場合によってはその製品を作った企業の理念までも問うたうえで、選びとる可能性が生まれたということなのだ¹¹。少し先回りして言うておくと、消費行動をアイデンティティ表出の手段とする可能性が生まれたということである。

イスラム法の論じ方

ここで改めて、ハラールという概念について見ておきたい。ハラールとはイスラム法学の概念だが、そもそもイスラム法学において、それはどのようなものとして存在してきたのか¹²。イスラム法学者のあいだではどのように議論され、そして人々のあいだでどのように捉えられてきたのか。これを明らかにす

ることによって、今日、ハラールという概念が遂げつつある変貌がより明確になるはずである。

結論から言うてしまうと、イスラム法とは行為規範である。つまり、イスラム教徒が神の教えに従って生きるためには、どう振舞うべきかについて、イスラム法学者たちが下した判断の集積なのである。人間がなしうる個別具体的な行為が一つひとつ検討され、法学者たちは自らの判断を下していく。イスラム法ではその判断の結果を五つの範疇に分ける。そのなかには義務行為と禁止行為だけでなく、推奨行為、忌避行為、そして中立行為という範疇があるが、このことがまさにイスラム法の論じ方を示している。

つまり実定法とは大きく異なり、イスラム法の目的は罰則規定を伴う最低限の約束事を定めようというところにはない。そうではなく、神の意志にできるだけ近づこうという観点から、言い換えれば一つひとつの行為が神の視点から見た時にどう見えるかという発想から、判断を下すのだ。当然のことながら、人間の行為すべてが網羅的に扱われることになる。その結果、「やってはいけない」あるいは「やらなければならない」という範疇だけでなく、「やらなくてもいいが、やったほうがいい」とか、「やっても咎められはしないが、やめておいた方がいい」、そして「どちらでもいい」という広大な領域がそのなかには存在するのである。

イスラム法において問われるのはモノの性質ではなく、人間の行為が持つ意味である。だからこそ、イスラム法では行為の主体である人間についても詳細な区分を持つ。たとえば、同じ行為についても、行為主体が理性と性的成熟を備えた責任能力

者である場合とそうでない場合では、イスラム法の見解は異なる。責任能力がある者であれば、それをすることは禁じられるが、責任能力がない者であれば許されるという場合も珍しくはない。男女によって、そして前近代のコンテクストで言えば、自由人か奴隷かによっても判断は異なるのが当然なのである。

このようにイスラム法で問われるのが人間の行為であるとするれば、たとえば、「イスラムでは豚肉、酒がハラームだ」という言い方は間違いではないにしても、実はあまり適切ではないということになる¹³。より正確に言えば、「責任能力者が、ほかにも食物がある状況で、豚肉を食べるという行為」が禁止されるのである。コーランでは次のように言われる。「(食べることを) 禁じられるものは、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外(の名) で供えられたものである。だが故意に違反せず、また法を越えず必要に迫られた場合は罪にはならない」¹⁴。つまり、食べ物が無くそれを食べなければ飢えて死ぬという場合は、豚肉を食べることは許される。この点は、認証制度がもたらしたハラール概念の変容を考えるうえで非常に重要なので、特に強調しておきたい。

さらには、イスラム法学者によつて下された判断がどのように社会に浸透していくかというプロセスも重要である。すでに触れたとおり、判断の主体となるのはイスラム法学者、つまりイスラム法学の専門家であると社会的に認知された者に限られる。しかしながら、イスラムにはキリスト教の教会のような組織もなければ、法王のような最高権威も存在しない。言い換えれば法学者たちの下した判断のうちどれが正しいのか、あるいはどれが最も適切であるかを最終的に決定するシステムが

ないということである。

そのため、まったく同じ事例に関し、ある法学者はそれを是とし、別の法学者は非とするのはよくあることだ。「古典的」な見方を重んじそれに倣おうとする者もいれば、社会の変化に素早く対応することを重視する者もいる。イスラム法の世界では、複数の見解が同時に存在するというのが大前提なのである。たしかに世界中に名の知れた法学者と無名の法学者であれば、前者の下した見解の方が圧倒的に影響力は大きいだろう。しかしたとえその時代を代表する法学者と言われる者であっても、彼の見解が絶対的な意味を持つことなどありえない。

実際に起きるのは複数の見解のうち、現実社会に適用可能であり、広く人々の支持を受けたものが時間をかけて定着していくということである。つまり、イスラム法とは判断の集積でありつつ、それ以前に議論の場として存在するということである¹⁵。正しい生き方を求め続ける人間の営為そのものと言っても過言ではないだろう。その意味で、イスラム法とはまさに生き物であり、常に変わり続けるものであるという点は特に強調しておきたい。

法の見解の具体例

では人々の生活のなかでは、イスラム法についての言説はどのように取り交わされているのだろうか。ひとつ、具体的な事例を見てみよう。ここで挙げるのは、日本に暮らす(おそらくアラブ人の) イスラム教徒が酒の出る席への招待を受けること

が是か非かを、イスラム法学者に問うている例である¹⁶。

よく知られているとおり、イスラムでは飲酒が禁じられている。また、一般的には酒を飲むことだけでなく、酒の席に出ることも問題視される。かつてイスラム教徒の多くは、イスラム教徒が多数派を占める地域、イスラムの教えが支配的な地域に暮らしていた。そうした場所では、酒の席に着くことなど通常ありえず、その意味できわめて例外的な状況を意味したのは当然であろう。逆に言うところ、酒の席を遠ざけることによって、不都合が生じることなどほとんどありえなかつたと考えられる。

しかし今日のようにグローバル化が進行し、人々が国境線を超えて行きかう時代、西洋諸国や日本などイスラムが支配的ではない地域にイスラム教徒が生きることが一般的になつていく。そうした場所で生活する限り、本人が酒を口にするのではないにしても、酒の出る席に着くことが求められることは頻繁にあるに違いない。そうした席を一切拒否することは、社会的にさまざまな摩擦を引き起こすことも考えられる。非イスラム教徒の隣人、同僚などと友好関係を構築、維持するのは難しくなるかもしれない。こうした問題について質問を受け、現在、スンナ派イスラム世界を代表する、著名なウラマーであるユースフ・アル・カラダウィーが自らの判断を示しているのを見てみよう。

少し長くなるが、はじめに質問者の言葉をそのまま引用する¹⁷。注目してほしいのは、質問者が酒を飲んではならないことだけでなく、一般に酒の席には着くべきでないとされていることを充分に承知しており、そのうえで、酒の席に着くことによって日本人の仲間と信頼関係を築き、イスラムについて理

解を得る機会を持つことの重要性和秤にかけているという点である。一般信徒である質問者も、イスラム法に関してかなり高い意識を持っていることが見てとれる。

私たちは日本に移り住んだイスラム教徒です。日本のいろいろな会社や組織で働いています。職場の同僚や上司、さらに近所の人たちがいろいろな機会にパーティーに招いてくれるのですが、友好関係を強め、イスラムの布教のための布石を敷くために、そして好意的に対応することによってイスラムへの共感を呼び起こすためにも、招待に応ずるのが適切だと私たちは考えています。しかしながら、問題は彼らが客に酒を出すという点です。彼らはそうすることを客へのもてなしと考えています。ただ私たちは酒を飲まないのだと知ると、私たちの感情や価値観を尊重し、勧めるのをやめてくれます。このような席に参加することは、酒の回される席に座ることになるわけですが、その背後に公益があるという理由でイスラム法的に許される事柄になるのでしょうか。それとも酒の席に出ることは、「神と最後の審判の日を信じる者は酒の回される席には着かない」という伝承によつて禁止されたものであるがゆえに、禁止行為であり禁じられたものとなるのでしょうか。この件に関し、私たちに判断を与えてください。そして神が啓示したものによつて私たちの道を照らしてください。あなたに神の良き褒美が与えられますように。

この問いに対して、カラダウィーは実際にどう答えているのだろうか。彼はまず、イスラム法に関して基本的な説明を行

い、イスラムにおいて禁止行為（ハラーム）とされているものには複数の種類があると指摘する。第一は、いかなる状況においても絶対に許されない類である。彼はコーランの一部を引用し、その例として、自らの母親、娘、姉妹、叔母、姪と結婚することを挙げている¹⁸。

第二は、不可欠と判断される場合において以外は禁止されるもの、言い換えると通常は禁止行為であるが、不可欠な場合には許される行為とみなされるものである。なお「不可欠性（*darura*）」というのは、それがないと生命が脅かされるなどの決定的な危険、損失が発生するような状態のことを指す。

ここで、彼は先に挙げた「（食べることを）禁じられるものは、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外（の名）で供えられたものである。だが故意に違反せず、また法を越えす必要に迫られた場合は罪にはならない」というコーランの一部を引く。肝心なのは、二文目である。つまり、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外（の名）で供えられたものは禁じられているが、「故意に違反せず、また法を越えす必要に迫られた場合は罪にはならない」という点だ。一般的な判断では、ほかに食べ物が無くそれを食べなければ飢えて死ぬという場合には、こうしたものを食べることは許される。つまり、禁止行為ではなく許容行為になる。

第三の範疇として挙げられるのは、第二の範疇と似ているがやや異なる。というのは、通常は禁じられているものの場合によつては許されるという点では同じだが、許される基準がより緩やかになるのである。ここでは必要性があればいいとされるが、この「必要性（*haja*）」とは「不可欠性」とは大きく異なる。

る。つまり、それがないと生命の危険などの大事に至るというのではなく、それがないと不便、不都合が生じるという意味で必要とされるということである。この範疇について、カラダーウィーは詳細に議論を展開する。なぜなら、質問者によつて問われている「酒の席に出ること」に対する禁止はまさにこの類だからである。

この範疇の禁止行為を論ずるにあたって、彼はこれまでイスラム法学の世界で「抜け道をふさぐ」ことが重視され、その結果、「必要性」に十分な配慮がされてこなかったと指摘する。まず「抜け道をふさぐ」というのは、その行為自体は必ずしも禁止行為と言えない場合でも、それを許容することで他の明らかな禁止行為につながる（禁止行為への抜け道となる）場合は、禁止すべきだという考え方である。そして、彼は酒の席に出ることが禁止されていたのはまさにこの考え方によると言う。酒の席に出ることは、それ自体は明らかな禁止行為ではないものの、酒の席に出ることを禁ずることで飲酒という明らかな禁止行為につながるのを防ぐという考え方が取られていたということである。

彼はこうした考え方を全否定するわけではないが、「必要性」に関し、より大きな配慮を行う。つまりこのケースで言えば、日本人と友好関係を作ること、それを基にイスラムへの理解や共感を呼び起こす機会を増やすこと、この「必要性」を重く見るのである。このケースに関しては、質問者には飲酒をしないという固い意志があり、イスラムについての理解を得たいという善き意図があるのであるから、当然、この質問者が酒の席に着くことは許容行為になると彼は言う。

重要なのは質問する側も応える側もきわめて具体的な状況を前提に、特定の行為に關して是非を問うているという点である。どのような人間が、どのような状況で、どのような目的で「酒の席に着く」という行為をするのかがまず確定されたうえで、その行為が許されるのか、禁じられるのかが判断される。問われているのが酒というモノの性格ではない点には特に注意が必要である。

ハラール概念の変容——ビジネスの論理

イスラム法というものが従来、イスラム教徒のあいだでどのようなものとして存在してきたかは、すでに明らかになったであろう。しかしながら、「ハラール／ハラーム」という概念がこのような姿を取り続けるのであれば、それをビジネスの世界に持ち込むことはほとんど不可能に近い。誰がどこでどのような目的で消費するのかに關係なく、つまりそれぞれの消費者の固有の状況には一切かわりなく、生産、販売する側の努力と配慮の結果として商品がハラールという性質を獲得することができなければ¹⁹、「ハラールな商品」など生まれえない。そこで強く要請されるのが、「ハラール／ハラーム」の物象化であり、一律化である。この二つの現象は同じものではないが、互いに切り離すことのできない關係にある。

まず、「ハラール・ビジネス」というものが存在するためには、ハラールはモノの性格を示す概念にならなければならない。たとえば、（ほかに選択肢がある中で）豚肉を食べるという行為が

ハラームだというのではなく、豚肉というモノがハラームであり、それが入っていないければその製品（というモノ）はハラールとなるという考え方をすることである。先に挙げたマレーシアの認証基準はまさにこのような立場をとっているが、他のハラール認証機関の考え方も基本的には変わらない。つまり、ハラールという概念が物象化し、これによって「ハラールな商品」が存在しうることになる。

しかしハラール概念の物象化により、ビジネスの世界ではすべての問題がクリアされたのかというところではない。というのは、食品の原材料から豚と酒類を排除すれば「ハラール食品」になるのかというと、実はそれほど事は単純ではないからである。たとえば、豚を排除するにしても、豚肉が入っていないかばいいのか、製造過程に豚由来の成分が一切使われていないことが求められるのか、あるいは製造する工場や保管する倉庫という空間から完全に豚肉が排除されていなければいけないのかなど、判断の基準には幅がある。

また、一般に問題なしとされる牛肉や羊肉に関しても、実は異なる考え方があつた。実際、牛肉であればこのものであれ食べてよいと緩やかに考える人もいれば、一神教徒が屠った牛肉でなければだめだと考える人もいる。さらにはイスラム教徒がイスラムの作法に従って屠った牛肉しか食べてはならないと考える人も少なくない。つまり、主流と言われる考え方はあるにしても、一律の基準というものは存在しない。要は、イスラム教徒のあいだにもさまざまな考え方があつたということだ。

すでに述べたとおり、イスラムにはすべての信徒を統括するような権威ある地位も組織もないため、規範に関しても、すべ

てのイスラム教徒に適用される一律の基準というものは原則的には存在しない構造になっている。しかしながら、「ハラール・ビジネス」というものが成立するには、こうした状況が都合極まりないものであることは言うまでもない。どうすればハラールと広く認められるのかについて明確な了解がなければ、ハラール性を売りにする商売などありえない。このことは、製造、販売する企業が欧米や日本など比較的イスラムと関係の薄い国の企業である場合、とりわけ切実な問題になる。言い換えると、ハラールの一律化が求められているということである。

こうした状況のなかで誕生したのが、先に紹介した、世界各地のハラール認証機関である。公的な機関であれ、民間の団体であれ、特定の組織が明確な基準を掲げ、それに従って認証を行う。ハラール認証とは、グローバル化時代の要請が生み出した、きわめて今日的なシステムである。今のところ、世界共通の基準は存在しないが、もしもマレーシアの認証機関がその影響力を世界中に拡大するということが起きれば、完全な一律化ということもあり得ないことではない。

ハラール概念の変容——消費者の論理

次に市場に持ち込まれたハラールという概念を、消費者の側から見てみることにしよう。ただその前に、「ハラール／ハラーム」という考え方に関し、先ほどとは別の観点からイスラム法の枠組みのなかで見ておきたい。すでに見たように、イスラム

法には、義務行為、推奨行為、中立行為、忌避行為、禁止行為の五範疇がある。ここでは禁止行為と訳したが、それがハラームという語であることは最初に触れたとおりだ。つまりハラームとは五範疇の一部であるということである。しかしその五範疇のなかにハラールの語は登場しない。

ではこれらの五範疇とハラールはどう関連するのであろうか。ハラールとハラームが対概念であること、つまりハラールでないものがハラールであり、ハラールでないものがハラームであることを考えれば、基本的には、五つのうち禁止行為以外の四つがすべてハラールということになる。とはいえ、「ハラール／ハラーム」という対概念は言うまでもなく、「禁止行為か否か」を問う場において有効になるものであり、「義務行為か否か」を問う場合には意味を持たない。それを考えれば事実上、推奨行為、中立行為、忌避行為の三つがハラールとして扱われていると言っていいたいだろう²⁰。

たとえば、一九世紀のシリアで活躍したハナフィー派の法学者であるイブン・アービディーン（二七八四—一八三六）はその著書のなかで、「中立行為ではないハラール」という言い方をしているし、ほかにもイスラム法学に関する議論では、「推奨行為ではないハラール」、「忌避行為ではないハラール」という言い方がよく見られる。ここから分かるのは、特に神に禁じられたもの以外、人間の行為は基本的には許される、つまりハラールだという考え方である。

しかしながら、人々が商品のハラール性を問うときの発想法はその逆だ。つまり基本はすべて疑わしいものであり、そのためイスラムの規範に照らして完璧なものを見極めたいという

考え方である。だからこそ、禁止されているものを括りだすのではなく、許されていることが確実であるものを括りだそうということになる。グローバル化の進行により、目新しいもの、見慣れないものの存在が日常化し、周囲にあるものを手に取る際、その是非を一つひとつ問わざるを得なくなつたということであろう。だからこそ、明確な基準をもとにハラール認証を受けた食品が歓迎される。

しかしながら、すべてのイスラム教徒がハラール認証を受けた商品を選びとるわけではない。いや正確に言うと、すべてのイスラム教徒がハラール認証を受けた商品を購入できるわけではない。まず、店に行けば棚の上にさまざまなメーカーやブランドの商品が何種類も並んでいるというのは、ある程度豊かな国の都市に限られた現象であろう。さらに言えば、たとえばさまざまな商品がたくさん並んでいるのを目にしようとも、経済的な理由から最も安価なものを買わざるをえないという人も少なくはない。

言い換えれば、選ぶという行為は、信仰心の高まりだけではなく、経済力の拡大がもたらしたものである²¹。ただそれを認めたうえでもなお、経済力を得ることによつて獲得した選択権が、たとえば欧米の有名ブランドか否かではなく、ハラールな商品か否かに向けられるという点には特に注意を払いたい。

多様なイスラム的消費

市場という場に投じられることにより、ハラールという概念

はそのありようを大きく変えつつある。イスラムの規範に慣れた日本や欧米の企業の要請を受け、ビジネスの論理に従つて、本来の姿を失うことは嘆かわしいという見方もあるかもしれない。しかしながら、すでに指摘したとおり、イスラム教徒の消費者が支持するからこそ、「ハラール・ビジネス」が成功しているという側面も忘れてはならない。

ここでいったん、ハラール認証から離れ、それとは別の意味で「イスラム性」を掲げる商品について見てみたい。たとえば、「Allah」と書かれたマグカップ、「ムハンマド」というアラビア文字の刻み込まれた時計などが売れているのはそのひとつだ²²。そうしたデザインの商品は、非イスラム教徒にとつては物珍しさ以外のなものも意味しないだろう。しかしイスラム教徒がほかの商品ではなくこうしたデザインのものを選ぶのであれば、話は別だ。イスラム教徒であることを可視化し、自らの存在を非イスラム教徒と差別化するという意図がこうした商品を購入することの背後には見られる。

またこれとは異なり、商品の外見とは別の次元でイスラム性に関わってくる場合もある。それは商品を生産、販売する企業の立場、理念に対する反応としての消費行動だ。たとえば、フランスで売り出されたメッカ・コーラ、イギリスで発売されたキブラ・コーラは、その商品名から明らかなとおり、イスラム教徒の消費者をターゲットにした飲料である。両方とも収益の一部を慈善目的に使うことが約束されている²³。これらの商品を選びとることで、人々はコーラという（アメリカ的）飲料を捨てることなく、しかしコカ・コーラが代表するアメリカ的価値を否定し、イスラム教徒として承認することのできる理念に

沿った消費を行うことができるようになるのである。

ハラール認証を受けた商品を選択的に消費するというのも、基本的には同じ考え方であろう。イスラム教徒のあいだで宗教的アイデンティティが強く今、イスラム教徒らしい生活というものが意識的に目指されている²⁴。イスラムの規範は生活の隅々にまで関与するものであり、それがイスラムという宗教の特色として広く認められていることを考えれば、イスラム教徒であるという自覚の高まりが規範への強い関心を呼び起こすのは当然であろう。すでに述べたとおり、グローバル化が進行し、人々の周囲には誰がどこで作ったものか、由来のわからないものが山積みになっている現在、消費の場で規範を守ることは以前ほど容易いことではない。そうした状況のなかで、マレーシアのように国家を後ろ盾にした機関が認証を与えることで、消費者は強力な「保証」を得る。だとすれば、国家の政策や企業の思惑とは別に、ハラール認証というシステムは、消費の場において人々が自己のイスラム性を確立し、さらには社会におけるイスラムの存在を拡大させるためのツールとして機能していると言えるであろう。

注

1 この語はイスラムに関する他の用語と同じく元来、アラビア語であり、アラビア語では次に示すとおり「ハラール」という表記に近いが、日本のビジネス界では「ハラール」とされることが多い。

2 いわゆる「ハラール食品」および「イスラム金融」の領域である。

3 とりわけ身体に接触する商品、つまり医薬品、化粧品、化粧品の領域への拡大が目覚ましい。しかしながら、ツーリズム、玩具、衣料など、他の領域にも着実に広がりが見られる。これについては下記を参照されたい。

Paul Temporal, *Islamic Branding and Marketing: Creating a Global Islamic Business*, Hoboken, N.J., 2011; Nabil Echchaibi, 'Mecca Cola and Burginis: Muslim Consumption and Religious Identities', Gordon Lynch & Jolyon Mitchell (eds.), *Religion, Media and Culture: A Reader*, London & New York: Routledge, 2011.

4 <http://business.nikkeibp.co.jp/article/report/20121003/237607?P=1>

5 マレーシアの独走に歯止めをかけるかのように、イスラム諸国会議機構で統一基準の可能性が議論されている。ただ、どこが中心になり、誰が覇権を握るのであれ、ハラールの基準に関し世界レベルでの一律化、あるいは統一化が目指されていることには変わりない。

6 財団法人・食品産業センター、「マレーシア Halal 制度の概要」、平成二十一年三月。

7 現在の構成員については、ハラール産業開発公社のホームページを参照されたい。http://www.hdcglobal.com/publisher/syariah_panel

8 念のために言っておくと、マレーシアのこの規格は、マレーシアで食品等を製造・販売等をするために、必ず取得しなければならない規格ではなく、取得することによりプラスの評価を受ける優良規格である。

9 この意味では、イスラムはユダヤ教や儒教に近い。しかしながら、日本ではユダヤ教について具体的なイメージが浮かびにくく、さらに儒教については宗教であるという認識が低いため、イスラムは突出しているという印象が生まれる。

10 たとえばGDPで比べてみると、二〇〇七〜二〇一一年の四年間で日本は三四%の成長であるのに対し、マレーシアは四九%、インドネシアは

九五%である。 <http://data.worldbank.org/>

11 これを示す好例は、二〇〇五年にデンマークのユランズ・ポストン紙がムハンマドの風刺画を掲載したことに抗議しておきた、デンマーク製品のボイコット運動である。とりわけデンマークの乳製品はアラブ世界で幅広く流通していたが、これももちろん対象となった。乳製品の大手メーカーであるArlaを例にとると、二〇〇六年一月にボイコットが呼びかけられた翌月、サウジアラビアにおける売り上げは八五%減となった。

Ahmed Maamoun & Praveen Agrwal, 'Guilty by Association: The Boycotting of Danish Products in the Middle East', *Journal of Business Case Studies*, Volume 4, Number 10 October 2008; Hamdy A. Al-Sawalhy, Afaf Zaki Osman & Nayera Yahya Soleiman, 'The Economic Impacts Resulted from the Arab and Islamic Countries' Boycott of the Danish and Dutch Exports of Dairy Products: A Case Study Applied to Egypt and Saudi Arabia', *Journal of Applied Science Research*, 4(12), 2008.

12 厳密に言えば、「イスラム法」という日本語に相当するものにはシャリーアとフィクフのふたつがある。シャリーアは神の定めた正しい道、歩むべき道を意味し、世界観、価値観といったものもすべて含めた人間としての正しい生き方を指すと考えてよい。またこれは神の定めたものであるがゆえに永遠不変であり、時代や場所を問わず有効な、その意味で超越的な性格のものである。一方、フィクフの方は、シャリーアに沿って、つまり神の意志に沿って生きるには具体的に何をどうすればいいかを、コランや預言者の慣習をもとに人間が判断したその結果である。こちらの方は有限な存在である人間によるものであり、その意味で常に誤謬が存在する可能性があり、もちろん可変的なものとされる。本論でイスラム法というときはこちらを指している。

13 イスラムにも、モノの浄／不浄に関する概念は存在し、それぞれ「タハー

ラ」、「ナジャーサ」と言い表される。イスラム法では、これらの概念が行為の是非を問う際に用いられるということである。

14 コラン二・一七三。日本語訳は下記による。

『日亜対訳・注解 聖クルアーン』、日本ムスリム協会、一九八二年。

15 このようなイスラム法の特徴を端的に表すのが、イスラム法とは成文化されていないという点だ。誤解を恐れず敢えて言うならば、日本社会における常識や道徳、社会通念と似た存在の仕方である。つまりどこに書かれているわけでもなく、何年に制定されたというわけでもなく、実際に解釈や適用には揺れや幅があるが、しかし確かに存在し、社会の成員の行動を方向付ける。

16 以下に挙げる例のように一般信徒に問われ、イスラム法学の専門家が出す法的な判断のことをファトウワーと呼ぶ。著名な法学者の出したファトウワーは記録され、「判例」のように影響力を持つことはあるが、拘束力は一切持たない。

17 Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'asira*, vol.3, Dar al-Qalam li-Nashr wa-Tawzi', 2003, p.645.

18 これは、「ハラーム」とされるのが行為であることを示す好例である。つまり血縁の女性はいかなる意味でも汚れてもいなければ、否定されるべき存在でもない。そうではなく、そうした女性と結婚するという行為が禁止されているのである。イスラム法の判断は、行為に対して下されることが明らかである。

19 これに関し、生産、販売という行為を「ハラール」とみなすと考えるところもできようが、実際には欧米あるいは日本の企業などはそのほとんどがイスラム教徒の主体とみなすことはできず、それらがイスラム法の名宛人となることはあり得ない。

20 これに関してはイスラム教徒のあいだにもかなりの混乱があるようだ。

たとえば、ハラールを中立行為のこととみなしているケースもある。一般に広く共有されている了解を代表するものとしてアラビア語のウィキペディアを見ると、「中立行為 (mubah)」は次のような文で説明される。「イスラム法学における中立行為 (mubah) あるいはハラールとは、それを行っても罰を受けることがなく、またそれを行わなくても褒章を受けることがない行為である」(強調は引用者による)。 <http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AD>

21 この事実、さらに次のような展開にもつながる。それはハラール認証の場に、必ずしもイスラムの規範とは思われない、世界各地で一般的に見られる基準が持ち込まれるという点だ。たとえば、すでに見たとおり、マレーシアの認証では食の安全、健康志向が重視されている。だとすれば、「ハラール認証」という際のハラールとは、イスラム教徒が最低限守らなければならない基準を満たしていることを指すのではなく、日本農林規格あるいはハサップなどと同じように、商品の高い品質を保証する基準ともなっているということである。ハラールという概念は、こうしてプレミア商品の基準という意味にもなっていく。

22 Joann D'Alisera, '1 ♥ Islam: Popular Religious Commodities, Sites of Inscription, and Transnational Sierra Leonean Identity', *Journal of Material Culture*, 6(1), 2001.

23 メッカ・コーラの場合は一〇%をパレスチナの子供支援へ、そしてもう一〇%を地元の慈善活動へ充てる。キブラ・コーラは一〇%をイスラミック・エイドというイスラム系慈善団体を含むイギリスの慈善団体に提供する。なお「キブラ」とは、イスラム教徒が礼拝の際に顔を向けるメッカの「方角」のことを言う。

24 一九九〇年代末には政治の場におけるイスラムの存在感は後退したと言われるが、それは人々のあいだにイスラム教徒という自覚が消えたとい

うことではない。それどころか一人ひとりの生活レベルにおけるイスラムの影響力は拡大していると言える。これについては、下記の拙著を参考にされたい。八木久美子、『グローバル化とイスラム——エジプトの「俗人」説教師たち』、世界思想社、二〇一一年。

レオン王国への聖イシドルス聖遺物奉遷（一〇六三年）再考

久米順子

一〇六三年十二月二三日、レオン・カステイリヤ王フェルナンド一世（一〇三八―一〇六五年在位）とサンチャ王妃は、王国の中心都市レオンにおいて聖イシドルスの聖遺物奉遷（トランスラティオ）を大々的に執り行つた。それまで洗礼者聖ヨハネと聖ペラギウスの名を冠していた修道院は、以後、新たな守護聖人聖イシドルスの名で呼ばれることになる。これから見ていくように、この修道院はレオン王家と密接な関わりを持っていた。すなわちこの修道院の建設と聖遺物奉遷は、当時のレオン王家の美術政策の中軸を占める一大事業であつた。

本論では、この修道院の創建と拡大の経緯を簡潔にまとめた後、文書史料などから聖イシドルスの聖遺物奉遷が行われた経緯を振り返る。次にこのとき制作された聖堂と寄進された典礼具について美術史的観点から分析を行う。フェルナンドとサンチャが作らせた工芸作品は、スペイン美術史ではレオン・カステイリヤの初期ロマネスクの作例として、つまり新時代の到来を告げる作品として必ず言及される存在である。当時最先端の美術様式が選択された理由は何だったのだろうか。また、そこで問題になるのは、イベリア半島南部のイスラーム圏からレオンへ奉遷された聖遺物が、何故西ゴート王国時代（七世

紀）の代表的教会人である聖イシドルスのものでなければならなかったのかという点である。それは一種の西ゴート・リヴァイヴァルだったのだろうか。本論はこうした一連の分析を通して、聖イシドルスの聖遺物奉遷を、十一世紀後半のレオン王家の過去と未来に対する眼差しに即して読み直す試みである。

サン・イシドロー・デ・レオンとインファンタード

一〇〇〇年頃、イベリア半島南部のカリフ国宰相アル・マンソール率いるイスラーム軍は毎年のように北部のキリスト教圏の都市や大修道院への夏季遠征を繰り返した。レオン王国の中心都市レオンも被害を免れなかった。襲撃からの復興に際して、レオン王アルフォンソ五世（九九九―一〇二七年在位）はレオン市内の別の場所にあつた聖ペラギウスに捧げられた修道院を現在のサン・イシドロー・デ・レオン参事会聖堂近辺に再建した。スペイン語でサン・ペラーヨ San Pelayo と呼ばれる聖ペラギウスは、九二五年にコルドバで殉教したいわゆるモサラベ聖人のひとりである。しかし聖ペラギウスの聖遺物は、イス

ラームの襲撃に備えてレオンよりも北にある町オビエドに疎開したきり王都に戻ってこなかった。そこで一〇二八年、ローマから洗礼者聖ヨハネ San Juan Bautista の聖遺物が取り寄せられた。このときから一〇六三年に奉遷される聖イシドルスの名が定着するまでの数十年間、このレオンの修道院は聖ペラギウスと洗礼者聖ヨハネ両方の名で呼ばれることとなった。

そもそも聖ペラギウスの聖遺物をイスラーム支配下のコルドバからレオンに新設した修道院に奉遷させたのは、レオン王ラミロ二世（九三一―九五〇年在位）の娘エルビラ王女である。ラミロ二世はエルビラ王女に王国内の修道院とそれが所有する土地・住人に対する法的経済的支配権を与えていた。この前期中世の北スペイン王が娘である王女 *infanta* に与えた財産ならびにそれを管理する組織は、インファンタード *Infantado* ないしインファンタス *Infantazgo* と呼ばれ、王女たちが美術作品の注文主となるための財政基盤として機能した¹。史料から知り得る限りでは、レオン市内の王宮に隣接するサン・サルバドル・デ・パラス・デ・レイ修道院 *San Salvador de Palaz de Rey* や *Palat de Rey* がエルビラ王女に与えられたのがレオン王国の最古の例である。インファンタードの本部は、その後エルビラ王女の手で聖ペラギウスに捧げられた修道院に移され、アルフォンソ五世による再建後は聖ペラギウスと洗礼者聖ヨハネの修道院すなわち後のサン・イシドロ・デ・レオンに置かれていた。本論の主人公のひとりであるサンチャもこの習慣通り父アルフォンソ五世からインファンタードを与えられ、サン・ペラーヨ・イ・サン・ファン・バウティスタ修道院の内部で育ち、長じて女主人 *domina* となつ

た。サンチャは、ナバーラ王国の王子にしてカステイリヤ伯であつたフェルナンドと結婚した後も、この修道院を愛し続けた。やがてレオン王国のインファンタードは、サンチャの二人の娘、ウラーカ王女とエルビラ王女に受け継がれることとなる²。

聖ペラギウスと洗礼者聖ヨハネの修道院は、王女をはじめ王家の女性たちを数多く擁していたが、男性共同体も併せ持っていた。そのため二人の守護聖人の名称は男女それぞれの共同体を指すと解釈されることもある。こうした男女共棲修道院は、西ゴート王国時代からイベリア半島では一般的だったが、後にいわゆるグレゴリウス改革がイベリア半島北部に波及すると批判的となつて徐々に姿を消した。サン・イシドロ・デ・レオンの場合、アルフォンソ七世（一二六一―一五七年在位）の妹であるサンチャ王女が一一四八年に女性共同体を他所に移してアウグスティヌス会則を奉じる男性共同体のみの参事会聖堂に転換させた。そして彼女の死をもつてレオン王国におけるインファンタードは終焉を迎えた³。

聖イシドルスの聖遺物奉遷

聖イシドルスの聖遺物奉遷についての主要な史料は、一〇六三年十二月二二日の聖遺物奉遷当日の朝課において朗唱された『聖イシドルス奉遷記 *Translatio S. Isidori*』である⁴。この九章から成るテクストは、ほぼそのままのかたちで十二世紀初頭の『セミニンセ年代記』に収録されている⁵。十三世紀

になると、サン・イシドロー・デ・レオン参事会聖堂の参事会員で後にトウイ司教となつたルカス・トウデンシスの『聖イシドルス奇蹟譚 *Liber de Miraculis S. Isidori*』に『奉遷記』を大幅に膨らませた新ヴァージョンが見られる（作者は諸説あるが一般にはルカス自身の手へ帰属される）⁶。これらとは別に、後述するように、奉遷にあつて国王夫妻が修道院へ与えた寄進状なども現存する。

一〇六三年の春、レコンキスタを進めるフェルナンド一世はメリダまで南下し、ここを拠点にセビーリヤ・タイファ国を寇掠した。セビーリヤ・タイファ王アル・ムタデイド（一〇四二—一〇六九年在位）は、フェルナンドが軍を退くことを条件に、軍事貢納金（パリアス）の確実な支払いと殉教聖女ユスタの聖遺骸の引渡しを約束した⁷。姉妹ルフィナとともにローマ時代の二八七年七月十九日に殉教した聖女ユスタは、七世紀にイスパニア式典礼が整備されたとき、そこに組み込まれた初期のイベリア半島出身の聖人の一人であり、セビーリヤの守護聖女として現在に至るまで篤い信仰を集めている⁸。

元サモス修道院長でレオン司教だったアルヴィートとアストルガ司教のオルドーニョは、フェルナンド一世の命を受け、ムニオ伯爵を従えて、彼女の聖遺物を引き取りに行った⁹。ところがセビーリヤに到着してみると、アル・ムタデイドは実は聖女ユスタの所在は不明と一行に告白する。もし見つけることができれば持ち帰ってよいとの言葉を受け、探索隊一行は三日間の断食をして神に助けを求めた。するとレオン司教アルヴィートの夢に聖イシドルスが現われ、彼女の代わりに自分の聖遺物をレオンへ持ち帰れとその場所を司教杖で三回叩いて

教示した（*Hic, hic, hic, meum invenies corpus*）。さらにこの夢が真実であることを示すため、アルヴィートが間もなくこの世を去ることになると予告する。果たして聖イシドルスの墓はお告げの通り発見された。遺骸は杜松の木の箱に納められ、芳香を放っていたという。ただし正確な場所の記述は史料の何処にもない。そして聖イシドルスの予言通り、アルヴィートは聖遺物発見の七日後、レオン帰還前にセビーリヤで息を引き取った。アルヴィートの遺骸と聖イシドルスの遺骸は輿に載せられ、おそらく銀の道をレオンへ北上した。

これが聖イシドルス奉遷の経緯である。つまり、聖イシドルスは探索の途上でピンチヒッターとして急遽浮上した聖人だったことになる。

聖イシドルス（五六〇頃—六三六年）は、セビーリヤ司教を務めた西ゴート王国時代の聖職者であった。当時の主要な宗教会議でイスパニア式典礼の確立に努め、政教両面に大きな影響を与えた一方、学者、著作家、教会博士としても知られ、『語源論 *Eymologiae sive Origines*』、『命題集 *Sententiae*』、『修道会則 *Regula monachorum*』、『事物の本性 *De natura rerum*』、『年代記 *Chronica*』、『ゴート史 *Historia Gothorum*』など幅広い分野の著作がある。ちなみに兄レアンデル（五五〇頃—六〇一年）も聖職者で、外交使節として派遣されたコンスタンティノーブルの宮廷で後の教皇大グレゴリウスと親交を結び、後年彼の大著『ヨブ記註解 *Moralia in Job*』を献呈されるなど、スペイン教会とローマ教会との結合を固め、西ゴート・スペインの政治、文化、宗教に重要な役割を果たした。もう一人の兄フルゲンティウスもエシハ司教となった聖職者で妹フロレンティナも修道

女という、信仰の道に身を捧げた一家であった。

その聖イシドルスの聖遺物奉遷（トランスラティオ）は次のように行われた。まず一〇六三年十二月二日、レオン市内の聖ペラギウスと洗礼者聖ヨハネの修道院で新しく建て直された聖堂の奉献式が行われた。その翌日、レオンへ到着した聖イシドルスの聖遺物奉遷式が執り行われた。国王フェルナンド一世と王妃サンチャは、この式典に集った高位聖職者と大貴族を召集し、宮廷諮問会議（クリア）を開催、息子たちへの王国分割相続という王国の一大事を決定した¹⁰。併せて壮大な宴会も催され、王をはじめ王妃や王子・王女たちが自ら聖職者たち招待客の給仕にあたり、謙譲の姿勢を示した¹¹。

フェルナンド一世とサンチャ王妃の新聖堂

このとき奉献された新聖堂は、サンチャ王妃（一〇六七年没）の発案によつて、レオン王家の墓所としての役割をも担うこととなった。十二世紀初頭にレオンかその近郊（一説にはサン・イシドロー・デ・レオン）で記された『セミネンセ年代記』によれば、サンチャ王妃はレオン王家のみならずフェルナンドの出自であるナバラ王家の祖先の亡骸をもサン・イシドローに集めて埋葬し、合わせて自分たちの墓所とする計画を立て、夫フェルナンドを説得した¹²。そしてサンチャ王妃の父アルフォンソ五世が再建したばかりの「土壁とレンガでできた *ex luto et latere*」聖堂を「石造 *lapidea*」建て直した¹³。一九七〇年代に現存聖堂の床石が剥がされてウイリアムズらによる調査が

行われたが、彼がまとめた調査報告を出すまで三〇年以上かかったこともあり、その成果が十分に知られないまま推測に基づく研究が積み重ねられた結果、現在の議論は錯綜している¹⁴。思い切つて単純化すると以下のようになる。フェルナンドとサンチャが初めて石造で聖堂を建てた（アルフォンソ五世の聖堂を含め、それ以前の建築の痕跡は発見されていない）。しかしすぐに手狭になったため、彼らの子ども、孫世代がこの聖堂の北壁の一部を利用する形で数次にわたつて東南へ拡張していった。聖堂の西側には王室霊廟（パンテオン）、その上階部にトリビューンが建設され、王室霊廟の天井は一面の壁画で飾られた。ただしこれら聖堂西側付属施設の建造年代や王室霊廟の柱頭彫刻、壁画の制作年代はいまだに決着を見ていない。

サンチャとフェルナンドの聖堂は、中央身廊が側廊よりも高くて広い、東西の長さ約一三メートル、トランセプトなしの石造三廊式バシリカである。そのプランはレオン王国の前身であるアストurias王国時代（八―十世紀）の建築様式に忠実で、とりわけ八九三年献堂のサン・サルバドル・デ・バルデイス *San Salvador de Valdedios* のプランに酷似している。ヘラルド・ボトはサンチャとフェルナンドの聖堂の祭室部分がロマネスク建築に典型的な半円形であった可能性を考慮に入れようとするが¹⁵、ウイリアムズはこれに否定的で方形祭室を主張する¹⁶。アストurias地方にはサン・ペドロ・デ・テベルガ *San Pedro de Teverga*（十一世紀）のように方形祭室のロマネスク建築も存在する。サン・イシドローもこの系譜に連なるものとされてきているが、もしこの先、新たな発掘調査などによつて、実はすでにローマ式典礼に対応した半円祭室プランが採用

されていたことが実証されるようなことがあれば、レオン王国へのロマネスク建築の波及年代も典礼変更の問題も従来の解釈を大きく変えなければならぬことになるだろう。

フェルナンド一世とサンチャ王妃の注文作品

先述のように、サン・イシドロ・デ・レオンには、フェルナンド一世とサンチャ王妃の寄進状が残っている。王付き書記アリアス・デイエグス Arias Diéguez が作成したこの文書は、西ゴート文字で六七×五〇センチメートルの獣皮紙にしたためられている¹⁷。

「神、救世主の御名において、三にして一、一にして三なる父と子と聖霊の御名において。キリストの卑しく小さな僕たる我ら、王フェルナンドと王妃サンチャは、福者イシドルスの遺体をセビーリヤより我らが町レオン市内の司教、聖職者たちの手で洗礼者聖ヨハネの教会に奉遷させた。かくて、このような荘厳に与る名誉を前に各地から召集されて敬虔に集った司教たちと多数の聖職者たちを前に、前述した場所の洗礼者聖ヨハネと福者イシドルスに対して、我らは次の祭壇用装飾品を奉納する。エメラルド、サファイア、あらゆる種類の貴石、ガラスが象嵌され見事に作られた純金製の祭壇前衝立、一点。各祭壇にひとつずつ銀の祭壇前衝立、計三点。金の王冠、三点。ひとつは環に六つのアルファが吊り下げられたもの。もうひとつは内側から真珠 (alaue) を吊り下げた王冠。三つ目は、金とエマールユで

飾られた水晶玉飾り (annemate) の王冠で、私自身の頭の金の王冠 (diadema capitis mihi aureum) である。金で覆われた水晶の小箱。エマールユと貴石で装飾された金の十字架。キリスト磔刑像の象牙の十字架。金の大皿付きの金の香炉、二点。持ち重りのする銀の香炉。エマールユで飾られた金のカリスとパテナ。金銀の装飾が施された金のストラとエマールユ飾りのついた銀のストラ。金細工の施された象牙箱、一点。銀細工の施された象牙箱、二点。そのうちのひとつは、中に同じ素材の三つの小箱が収められている。彫刻の施された象牙の二連板 (ディプティク)。金縁取りの祭壇前衝立、三点。祭室用の大カーテン (lotzori)、一点と、アーミンの毛皮の小カーテン、二点。金で縁取りされたマント、二点。金糸で織られた絹製マント。紫の縁取りのビザンティン風マント。金で縁取りされたカズラ一点とダルマティカ二点。金糸で織られた絹のカズラ。テーブルセットすなわち塩入れ、大皿、はさみ (トング)、十点の小匙と大匙。金鍍金された燭台、二点。金のエンブレム (? angina)。器 (? astrotoma)。あれらすべての金鍍金された銀の容器と、二つの取っ手のついた前述の器。(後略)」

省略した後半部分には、土地と住民を含む修道院や村を、免税特権・司法権と併せてレオンのこの修道院へ寄進する旨が述べられている。文書の最後には、立ち会った証人たちの名前とサインが連ねられる。カステイリヤ伯家出身でナバーラ王妃となったフェルナンド一世の母マジョール、レオン前国王ベルムード三世の未亡人ヒメナ、フェルナンドとサンチャ、彼らの五人の子どもたち、八人の司教、九人の大修道院長、伯爵た

ちと聖職者たちである。レオン・カステイリヤ王国内の人物がほとんどだが、出席した司教のひとはフランスのル・ピュイ司教ペトルスである。彼は一〇五三年以降、叔父のエステバンを継いでル・ピュイの司教の座にあつた。クリュニー修道院長オデロンはペトルスの祖父の兄弟にあたり、その家系はクリュニーと結びつく¹⁸。フェルナンド一世はクリュニー修道会と祈禱盟約を結んだが、そのことと関連している可能性もある¹⁹。

さて、寄進状前半に挙げられた品々のリストだが、同時代の同種の文書と比較したとき、典礼用の写本が含まれていない点が奇異である。フェルナンドとサンチャが作らせた写本は《ベアトウス黙示録註解フアクンドウス本》(スペイン国立図書館 Vite. 142、一〇四七年)、《サンチャ王妃の語源論》(エル・エスコリアル修道院付属図書館 & J. 3、一〇四七年)、《フェルナンド一世の祈禱書》(サンティアゴ・デ・コンポステラ大学図書館 Reg. 1、一〇五五年)、《サンチャ王妃の聖書賛歌》(サラマンカ大学図書館 Ms. 2668、一〇五九年)の四冊が現存している。これら以外にも制作させた可能性はきわめて高く、すでに別の機会にサン・イシドローに奉納したのかもしれない。

王冠についての描写からは、西ゴート王国時代を代表する金工作品《レクスウィント王の宝冠》(マドリッド、国立考古学博物館)に代表される通称「グアラサールの宝物」の奉納冠の数々を想起しないわけにはいかない。聖堂の三つの祭壇にそれぞれ奉納冠として吊り下げるためのものだったと推測されるが、フェルナンド自身の王冠を寄進した点に彼のこの聖堂への思い入れの深さが表われているようで興味深い。

寄進状と現存する作品で一致するのは、ロマネスク象牙彫の傑作として知られる《フェルナンド一世の磔刑像》(マドリッド、国立考古学博物館)²⁰のみである。下部に FERDINANDVS REX SANCIA REGINA と銘があることから間違いない。十字架のキリストの足元に冥府のアダムが佇む一方、頭上には IHC NAZARENVS REX IVDÆORVM の銘文と、死を克服して復活した「勝利のキリスト」が十字架を手にして描かれる。十字架の縁には小さな裸体が絡み合い、一見混沌としているが、悪人と善人が分かれたれていない特殊な最後の審判図となっている。裏面は、中央に贖罪の子羊、四隅に福音書記者のシンボルが配置され、残りの腕木部分を怪獣模様が埋め尽くす。この十字架は後に病床のフェルナンド一世の枕元に掲げられたり葬列で用いられたりした可能性が指摘されている²¹。

フェルナンドとサンチャが制作させたであろう作品としては、他に《聖イシドルスの聖遺物箱》(現存する銀の内箱はサン・イシドロー・デ・レオン参事会聖堂宝物室)、またこの奉遷式のために作られたものと断定はできないが《至福の箱》(マドリッド、国立考古学博物館)や《玉座のキリストの象牙装丁板》(パリ、ルーヴル美術館)がある。おそらくこれより少し前に制作された《ヨハネとペラギウスの聖遺物箱》(サン・イシドロー・デ・レオン参事会聖堂宝物室)、また《カリソの磔刑像》(レオン美術館)をはじめとする数点の象牙作品や、フェルナンドたちの息子アルフォンソ六世が姉ウラカ王女と作らせた《オビエドの聖櫃》(オビエド大聖堂)など、象牙・金属工芸問わずレオンの宮廷工房に帰属される作品は数多い²²。

《聖イシドルスの聖遺物箱》はサン・イシドロー聖堂の主祭

壇に置かれていたもので、アンブローシオ・デ・モラーレス（二五三―一五九一年）によるディスクリプションにしたがえば²³、観者は柵越しにエマーユや象嵌技法で豪華に飾られた聖遺物箱を目にすることができるようになっていた。消失した金の外箱は、中央に父なる神が、周囲に十二使徒その他の図像が配置されていたというから、図像的には《オビエドの聖櫃》と相似していたようである。銀の内箱も一部消失したものの、アダムの創造から樂園追放に至る『創世記』の諸場面を打ち出し技法で表わし、一部金鍍金した銀板が数枚残る。四人の従者を従えるフェルナンド一世像があることから、おそらく同様のサンチャ王妃像が対になつていただろう。これまでヒルデスハイムの青銅扉（一〇一五年）が図像的源泉として、また技法的に類似した作品として指摘されてきているが²⁴、レオンの聖遺物箱には「アダムとエバに衣服を与える神」などドイツの司教ベリンヴァルトによる扉には見られない稀な図像も含まれている²⁵。

《至福の箱》もフランス軍侵攻の際に破壊されて銀の被覆が消失し、天使と書を手にする聖人が一組ずつアーチの中に描かれた七枚の象牙板が残るのみである。先の寄進状に含まれる象牙箱のいずれかに該当した可能性はあるが、文書では人像彫刻への言及はないため断定できない。《玉座のキリストの象牙装丁板》は、十字架の上の玉座のキリスト、四福音書記者シンボル、聖ペテロと聖パウロ（トラディティオ・レギス）、樂園の河など初期キリスト教美術に連なる図像を多く含み、全体として複雑な図像プログラムを構成している。

《ヨハネとペラギウスの聖遺物箱》も金の覆いと蓋が戦乱で

焼失し、現在は二五点の象牙板のみ残る。洗礼者聖ヨハネと聖ペラギウスの名前、フェルナンドとサンチャの名前、一〇五九年の年記を含む銘文があったという古いディスクリプションから、聖イシドルスの聖遺物奉遷に先立って国王夫妻が寄進した作品と考えられる。図像的には、側面に十二使徒、上部に神の子羊、四福音書記者シンボル、聖ミカエル、聖ラファエル、樂園の四本の河、天使たちとその他の人間を配する。この図像プログラムはイスパニア式典礼と関連付けられる一方、様式的にはプレロマネスクとロマネスクを繋ぐ過渡期の作例として位置づけられる²⁶。

これらはすべてまとめてレオンの宮廷工房作とされることが多いが、実際には宮廷工房がどこにあったのか、どのようなものだったのかということについてはほとんど何もわかっていない。技法や図像の点から見ると、ピレネーの北出身の工匠が関与した可能性は極めて高い。一方、《聖イシドルスの聖遺物箱》の内側には、セビーリヤ・タイファ王アル・ムタデイドから贈られたという伝承のあるイスラームの動物模様の織物が使われている²⁷。サン・イシドロには、聖ペラギウスの聖遺物箱として用いられた十一世紀のイスラーム圈制作のハート形の銀の小箱や、制作・伝来時期は不明だが当時スペイン北部の海岸に到来していたヴァイキングとの接触を示すセイウチの骨の透かし彫りが伝わるなど、レオン・カステイリヤ王家が王国を取り巻く多様な文化圏と持っていた交渉が跡付けられる。先の寄進状にも、アラビア語起源の *alaule*, *annemate*, *lozon* をはじめ、宝飾品や布地の名称などに外国語起源と思われる単語が頻出している。

聖イシドルスの聖遺物奉遷再考

実は、一〇六三年の時点までに聖イシドルスが聖人として崇敬された形跡はほぼ皆無である。四月四日に聖イシドルスの名を含むイスパニア式典礼の聖人暦は、一〇五二年のシロス写本をはじめ十一―十一世紀の例が残る²⁸。しかしまだ聖イシドルス伝は存在しなかった。一〇六三年以前にレオン国内で聖イシドルスを筆頭聖人とする修道院はわずかに三つを数えるのみで、それもひとつはセビーリヤの聖イシドルスではなくキオス島の聖イシドルスだった²⁹。民衆からの崇敬もなかったことは、レオン大聖堂関連文書においてイシドルスという名を持つ人物の初出が一〇〇〇年以降であることから裏付けられる³⁰。

聖人崇敬は、聖人、聖遺物、奇蹟の三位一体の上に成り立つと言われるが³¹、聖イシドルスの場合、聖遺物はここで初めて（しかも本人の自己申告という形で）登場した。奇蹟譚はようやく十三世紀にルカス・トゥデンシスらサン・イシドロー・デ・レオンに関わる人間の手により成立する³²。フェルナンドたちが奉遷のために作らせた典礼具や聖遺物箱にしても、ここに表された図像は人類創造から原罪へいたる物語、神かそれにかわる神の子羊、福音書記者像、十二使徒像、国王夫妻像が中心である。すなわち人類の原罪と救済が主要なテーマになっており、聖イシドルスの姿はどこにも見当たらない。実は《聖イシドルスの聖遺物箱》は誰の聖遺物が来てもいいような作りになっているのである。その点で、同じ象牙彫とはいえ、ほぼ同年代にレオンの東のナバーラ王国、サン・ミリアン・デ・ラ・コゴリーヤ修道院のために制作された《聖エミリアヌスの聖遺

物箱》とはまったく性格が異なっている。こちらでは聖人伝テキストとそれに基づく図像が成立しているのに対し³³、聖イシドルス図像は、サン・イシドロー聖堂の《子羊の門》の上部に聖ペラギウスと対に置かれた十二世紀の彫刻（髭のない若い容貌で、右手で祝福の仕草をし、左手に司教杖を持つ）と十二世紀末のサン・イシドロー伝来写本挿絵（『聖マルティノ著作集』写本第二卷第六二葉のイニシャル装飾。白髪に司教冠をかぶり、右手で祝福の仕草、左手に司教杖）、わずかこの二点しか前期中世の作例はない³⁴。つまり聖イシドルスは一〇六三年にはじめて聖人としてスポットライトを浴びるようになった存在なのである。逆に言えば、このときレオン王家は、自らの霊廟にふさわしい聖人として聖イシドルスを選択したことになる。そして一〇六三年以降、王家がサン・イシドロー・デ・レオンを順次拡張していくことで、聖イシドルス信仰はレオン王周辺で高められていったのである。フェルナンドとサンチャの娘ウラーカ王女の墓碑銘には、彼女は聖イシドルスを取りわけ愛し彼に仕えたと記された³⁵。聖イシドルスはまたアルフォンソ七世の妹サンチャ王女の「夫」としても言及される³⁶。このように聖イシドルス崇敬の発展はレオン王家とくにその女性メンバーに負うところが大きい。

それでは聖イシドルスが新たなレオン王家の霊廟を擁する修道院の守護聖人として選ばれたのは何故だろうか。当初名前の挙がっていた聖女ユスタは、セビーリヤのローカルな聖人である。しかもレオン王国がレコンキスタを推し進めて街を奪還した後ならばともかく、いまだにセビーリヤはタイファ国の支配下にあった。

十二使徒のひとり聖ヤコブならばあるいはふさわしかったかもしれない。フェルナンド一世はコインブラ攻略の折にサンティアゴ・デ・コンポステラ詣でを行っていたが、同地で教会再建などの大掛かりな事業は展開していない。そもそもサンチャ王妃の兄ベルムード三世を戦いで討つてレオン王となつたフェルナンドは、当初レオンの人々に歓迎されない存在であつた。フェルナンドとベルムード三世の対立において後者の肩をもつた時のコンポステラ司教クレスコニウスは、フェルナンドの王位就任後も長い間レオンへ姿を見せなかつた³⁷。クレスコニウスは一〇五三年に未来のガリシア王となるフェルナンドとサンチャの末子ガルシア王子の教育を託されている³⁸。一〇五五年にフェルナンド夫妻が主宰したコジャンサ公会議には出席し、一〇六三年の聖イシドルス聖遺物奉遷には司教と王子のみならずガリシアの司教たちも馳せ参じていることから、フェルナンドの治世後半には両者の関係は修復されたことがわかる。しかしレオンから遠く離れたガリシアの地の司教をコントロールするのは国王にとつても困難だつたに違いない³⁹。クレスコニウスは「使徒の座の司教」の名称を使用したかどにより一〇四九年のランス公会議でローマ教皇レオ九世から破門されたが、コンポステラにおける司教の権力に揺るぎはなかつたほどであつた。こうした司教権との緊張関係の中で、聖ヤコブの聖遺物をコンポステラから引き離すのは難しかっただろう。

それにしても、聖イシドルスは殉教者ではない。単なる証聖者 *confessus* にすぎず、民衆の心を十分に捉え得る聖人とは言い難い⁴⁰。しかしサンチャ王妃が莊嚴化に力を尽くしたサン・

イシドーロの聖堂は巡礼者のためのものではなく、いわば宮廷付属礼拝堂だつたため、民衆や巡礼者を惹きつける必要はなかつた⁴¹。重要だつたのは、彼女と夫がともに西ゴート王国の血筋に連なることを示すことだつた。聖イシドルスは、偉大な西ゴート文化と正統信仰のシンボルとしてこの上なくふさわしい存在だつたのである⁴²。

こうしてみてみると、聖イシドルス奉遷は一種の西ゴート・リヴァイヴァルであつたと言える。そして、フェルナンド一世の西ゴート回帰志向は、これ以外にも確認できる。まず一〇三八年六月二二日レオン大聖堂での王即位式にあたつて彼が行つたのが、西ゴート王国時代に由来する塗油の儀式であつた⁴³。一〇五五年に彼と妻サンチャがレオン南東三八キロメートルのコジャンサ村（現バレンシア・デ・ドン・ファン）へレオン王国とナバラ王国（カラオーラとパンプローナ）の司教、大修道院長を召集して開催したコジャンサ公会議は、西ゴート時代の教会の再興・再生を目指したものと評価されている⁴⁴。フェルナンドはクリュニー会と接触していたにもかかわらず、過去の西ゴート王国時代を理想像として掲げること、フランスやローマといった外部の力を借りずに王国内の教会改革を行おうとしたのである。さらにフェルナンドは一〇六五年に死ぬ直前、自分が妻と建てさせたサン・イシドーロの聖堂でイスパニア式典礼に参加して聖職者とともに歌い、悔悛の儀式を執り行つた⁴⁵。フェルナンド一世はその治世の間、ついにローマ式典礼への切り替えに踏み切ろうとしなかつた。

聖イシドルスは西ゴート時代の「古き良きイスパニア」再興を象徴する存在だつた。その聖遺物奉遷という大事業に最高の

輝きを与えるために、フェルナンド一世とサンチャ王妃は最善を尽くそうとしたのだろう。象牙、金銀といったありったけの高価な材料と当代随一の腕を持つ工匠たちを出自不問でかき集めたに違いない。その結果生み出された祭壇を飾る作品群は、後にロマネスク様式と呼ばれることになる新しい様式的特徴を一部に備えることとなった。しかし《フェルナンド一世の磔刑像》裏面に充満する怪獣模様をはじめ、それらには同時にレオンの地ならではのローカルな要素も含まれている。この夫妻が創出した、一方では最先端の、他方では折衷的な美術は、結果的にカステイリヤ、ナバーラ、レオンの伝統が入り混じったフェルナンドとサンチャ時代の王権に似つかわしいものだったといえるだろう。

注

- 1 インフアンタードについては以下の研究を参照。VINAYO GONZÁLEZ, Antonio, "Reinas e Infantas de León, abadesas y monjas del Monasterio de San Pelayo y San Isidoro", *Semana de historia del monacato cántabro-leonés (XV Centenario del Nacimiento de San Benito)*, Oviedo, 1982, pp. 123-135; HENRIET, Patrick, "Deo votas: L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X^e-XII^e siècles", HENRIET, Patrick, LEGRAS, Anne-Marie (eds.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, Paris, 2000, pp. 189-201.
- 2 以下の拙稿で本論の主人公のひとりサンチャ王妃の娘であるウラーカ王

女の美術パトロネージ活動を扱った。「宮廷と修道院の間で——レオン王国の王女たちによる美術パトロネージと初期スペイン・ロマネスク」『西洋美術研究』（三元社）第十五号、二〇〇九年、六四―八三頁。

- 3 HENRIET, "Deo votas", art. cit., p. 199.
- 4 スペイン国立図書館第一二二番写本 *Liber Scintillarum*, f. 105v.
- 5 PÉREZ DE URBEL, Justo, GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, Atilano (eds.), *Historia Silense*, Madrid, 1959, pp. 199-204. Vid. GÓMEZ-MORENO, Manuel, *Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la Crónica de Sampiro*, Madrid, 1921 (スペイン語訳) ; BARTON, Simon, FLETCHER, Richard (trans.), *The World of El Cid: Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester, 2000, pp. 9-64 (英語抄訳) . この年代記は長らく『シロスの年代記 Historia Silense』と呼ばれてきた。しかし現在ではこれがサント・ドミンゴ・デ・シロス修道院で書かれた可能性はきわめて低いと考えられるため、本論では誤解を招きやすいこの通称を避け、ラテン語の別称を採用する。
- 6 LUCAS TUDENSIS, *Milagros de San Isidoro*, León, 1992 (Juan de Robles による一五二五年のスペイン語訳の校訂出版) ; ESTÉVEZ SOLA, Juan A. (ed.), "Historia Translationis Sancti Isidori", *Chronica Hispana Saeculi XIII* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 73), Turnhout, 1997.
- 7 *Historia Silense*, op. cit., pp. 198-199.
- 8 VINAYO GONZÁLEZ, Antonio, "Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de san Isidoro", *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro en el XIV centenario de su nacimiento*, León, 1961, p. 288.
- 9 *Historia Silense*, op. cit., p. 198.
- 10 長男サンチョがカステイリヤ、次男アルフォンソがレオン、三男ガルシアがガリシアを与えられた。父親のフェルナンドの死後に勃発した

兄弟間の争いを制したのはアルフォンソで、レオン・カステイリーヤ・ガリシアを再併合してアルフォンソ六世（レオン王として一〇六五—一〇九年、カステイリーヤ王として一〇七二—一〇九年在位）となった。

11 *Historia Silense, op. cit.*, pp. 203-204.

12 *Historia Silense, op. cit.*, p. 197.

13 これらの言葉の出典は、一〇六三年の聖堂奉獻の際に彫られた碑文
 “HANC QVAM CERNIS AVLAM SANCTI IOHANNIS BAPTISTE OLIM
 FVIT LVTEAM QVAM NUPER EXCELLENTISSIMVS FREDENANDVS
 REX ET SANCIA REGINA AEDIFICAVERVNT LAPIDEAM” (SUÁREZ
 GONZÁLEZ, Ana, “Al pie de la letra. Inscripciones y manuscritos de los siglos
 X al XVI”, *Real Colegiata de San Isidoro de León. Relicario de la monarquía leonesa*, León, 2007, p. 198) ‘なるむじサン・ペンドロ修道院の王冠
 靈廟にあられたアルフォンソ五世の墓碑 “FECIT ECCLESIAM HANC DE
 LUTO ET LATERE” ヘルネナンソ一世の墓碑 “FACIT ECCLESIAM
 HANC LAPIDEAM QUAE OLIM FUIT LUTEA” (WHITEHILL, Walter Muir
 Jr., *Spanish Romanesque Architecture of the Eleventh Century*, Oxford, 1941, pp.
 145-146) ㄹᄇᄇᄇᄇ°

14 近年のサン・ペンドロ・デ・レオン研究は必ずを参照° AA.VV.,
Real Colegiata de San Isidoro de León. Relicario de la monarquía leonesa,
 León, 2007; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., PÉREZ GIL, J. (eds.), *Alfonso
 VI y su época. I. Los precedentes del reinado (966-1065)*, León, 2007; Idem,
Alfonso VI y su época. II: Los horizontes de Europa (1065-1109), León, 2008;
 MARTÍN, Therese, “Una reconstrucción hipotética de la portada norte de la Real
 Colegiata de San Isidoro, León”, *Archivo Español de Arte* 81 (2008), pp. 357-
 378; PRADO-VILLAR, Francisco, “*Lacrimae Rerum*”, San Isidoro de León y la

memoria del padre”, *Goya* 328 (2009), pp. 195-221; MARTÍN, Therese, “Vie
 et mort dans le Panthéon de San Isidoro de León”, *Les Cahiers de Saint-Michel
 de Cuxá* 42 (2011), pp. 153-164; AA.VV., *Alfonso VI y el arte de su época,
 Anales de Historia del Arte* 2011 (Vol. Extra 2), Universidad Complutense de
 Madrid; BANGO TORVISO, Isidro (coord.), *Alfonso VI y su legado. Actas del
 congreso internacional Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX
 centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012; BOTO VARELA, Gerardo,
 “*In Legionensy regum cimiterio*. La construcción del cuerpo occidental de San
 Isidoro de León y el amparo de los invitados a la Cena del Señor”, *Monumentos
 singulares del románico. Nuevas lecturas sobre formas y usos*, Aguilar de
 Campoo, 2012, pp. 91-135.

15 BOTO VARELA, Gerardo, “Arquitectura medieval. Configuración espacial y
 aptitudes funcionales”, *Real Colegiata de San Isidoro de León. Relicario de la
 monarquía leonesa*, León, 2007, pp. 51-103.

16 WILLIAMS, John, “San Isidoro Exposed: The Vicissitudes of Research in
 Romanesque Art”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 3-1 (2011), pp. 93-116.

17 サン・ペンドロ・デ・レオン参事会記録文書編 Inv. Núm. 125.
 BLANCO LOZANO, Pilar, *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*,
 León, 1987, n.º 66, p. 169; MARTÍN LÓPEZ, María Encarnación, *Documentos
 de los siglos X-XIII. Colección diplomática, Patrimonio cultural de San Isidoro
 de León. A. Serie documental, II*, León, 1995, n.º 6, pp. 26-29.

18 ISLA-FREZ, Amancio, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X
 y XII*, Jaén, 2006, pp. 102-103.

19 BISHKO, Charles Julian, “Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-
 leonesa con Cluny”, *Cuadernos de Historia de España*, 47-48 (1968), pp. 31-
 135, 49-50 (1969), pp. 50-116 = “Fernando I and the Origins of the Leonese-

- Castilian Alliance with Cluny”, *Idem, Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London, 1980, pp. 1-136.
- 20 『世界美術大全集 7 西欧初期中世の美術』小学館、一九九七年収録のカラー図版および安發和彰氏による解説を参照。
- 21 WERCKMEISTER, Otto-Karl, “The First Romanesque Beatus Manuscripts and the Liturgy of Death”, *Actas del Simposio para el estudio de los códices del ‘Comentario al Apocalipsis’ de Beato de Liébana*, I**, Madrid, 1980, pp. 174-80; WALKER, Rose, “The Wall Paintings in the Panteón de los Reyes at León: A Cycle of Intercession”, *Art Bulletin* 82 (2000), p. 202.
- 22 *The Art of Medieval Spain A. D. 500-1200* (cat. exp.), Metropolitan Museum of Art, New York, 1993; BANGO TORVISO, Isidro G., “La piedad de los reyes Fernando I y Sancha. Un tesoro sagrado que testimonia el proceso de la renovación de la cultura hispana del siglo XI”, *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía* (cat. exp.), Valladolid, 2000, vol. 1, pp. 223-227; FRANCO MATA, Ángela, *Arte leonés (siglos IV-XVI) fuera de León*, León, 2010; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Eitelvina, “Imagen, devoción y suntuosidad en las aportaciones de Fernando I y Sancha al tesoro de San Isidoro de León”, GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, TEJA CASUSO, Ramón (coords.), *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en los monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, 2012.
- 23 Ambrosio de Morales 以下原文を VINAYO GONZÁLEZ, Antonio, “San Isidoro y León”, *San Isidoro. Doctor Hispaniae* (cat. exp.), Sevilla, León, Cartagena, 2002, pp. 136-138 以下用ゆる。
- 24 WILLIAMS, John, “Tours and the Medieval Art of Spain”, *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk octogenarii contextum*, Stockholm, 1987, pp. 197-208.
- 25 DURLIAT, Marcel, *Espagne romane*, Pierre-qui-vire, 1993, p. 81.
- 26 FRANCO MATA, Ángela, “El Tesoro de San Isidoro y la monarquía leonesa”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 9 (1991), pp. 35-68.
- 27 GÓMEZ-MORENO, Manuel, “El Arca de las reliquias de San Isidoro”, *Archivo Español de Arte y Arqueología* 8 (1932), pp. 205-212.
- 28 LINAGE CONDE, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vols., León, 1973, II, p. 915.
- 29 DESWARTE, Thomas, *De la destruction à la restauration: l’idéologie du royaume d’Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles)*, Turnhout, 2003, p. 217.
- 30 MARTÍNEZ SOPENA, Pascual (coord.), *Antropomínia y sociedad : sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Valladolid, 1995, p. 174.
- 31 渡邊昌美『中世の奇蹟と幻想』岩波新書、一九八九年。
- 32 HENRIET, Patrick, “Un exemple de religiosité politique: Saint Isidore et les rois de León (XI^e-XIII^e siècles)”, DERWICH, M., DIMITRIEV, M. (dirs.), *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l’époque moderne. Approche comparative*, Wrocław, 1999, pp. 77-95.
- 33 BANGO TORVISO, Isidro G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, [San Millán de la Cogolla], 2007.
- 34 ROBLES, Constantino, LLAMAZARES, Fernando, *Real Colegiata de San Isidoro. Historia, Arquitectura y Arte*, León, 2008, p. 97. 以下の語彙は本図巻の図説より引用する。FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Eitelvina, “La iconografía isidoriana en la Real Colegiata de León”, SOTO RÁBANOS, José María (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, 2 vols., Madrid, 1998, I, pp. 141-181.
- 35 “MULITIS MUNERIBUS DITAVIT, ET QUIA BEATUM ISIDORUM SUPER OMNIA DILIGEBAT, IUS SERVITIO SE SUBJUGAVIT” (WHITEHILL,

Spanish Romanesque Architecture of the Eleventh Century, *op. cit.*, p. 151) .

³⁶ WALKER, Rose, "Sancha, Urraca and Elvira: The Virtues and Vices of Spanish Royal Women 'Dedicated to God'", *Reading Medieval Studies* 24 (1998), pp. 116-117.

³⁷ ISLA FREZ, *op. cit.*, p. 96.

³⁸ RUIZ ASENCIO, José Manuel (ed.), *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, IV (1032-1109), León, 1990, n. 1090.

³⁹ ISLA FREZ, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁰ HENRIET, Patrick, "Rex, *lex*, *plebs*. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI^e-XIII^e siècles)", HEINZELMANN, Martin, HERBERS, Klaus, BAUER, Dieter (eds.), *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, 2002, p. 337.

⁴¹ MARTIN, Therese, *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leiden, Boston, 2006, p. 51.

⁴² HENRIET, "Rex, *lex*, *plebs*", art. cit., p. 349.

⁴³ VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio, *Fernando I (1035-1065)*, Burgos, 1999, p. 61.

⁴⁴ ESTEPA DÍEZ, Carlos, *El reinado de Alfonso VI*, Madrid, 1985, p. 100.

⁴⁵ *Historia Silense*, *op. cit.*, p. 207. Vid. BISHKO, Charles Julian, "The Liturgical Context of Fernando I's Last Days: According to the So-called 'Historia Silense'", *Hispania Sacra* 17 (1964).

Report

収容所のホモ・サケル——ロバート・アンテルムをめぐる

セルゲイ・ゼンキン

翻訳 森元庸介

1

聖なるものを政治学の観点から批判的に検証すること。一九三〇年代以来、ヨーロッパにおいてはそうした作業がつづけられてきたわけですが、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンの著作『ホモ・サケル』シリーズはその重要な画期のひとつです（とくに一九九五年刊行の第一巻『主権と単なる生』のことを考えています）。アガンベンが現代の思索に改めて導き入れたこの「ホモ・サケル (homo sacer)」という奇妙な概念はもとローマ法に含まれていたものですが、通例的な意味での「聖なるもの」とはちがって極限的な崇拜や恐怖をともなつた分離の対象というわけではありません。その特徴となるのは法の不在、絶対的な不安定性です。ローマ法の定義によれば、「悪を為したがゆえにひとびとに裁かれ、犠牲として捧げることも許されぬし、しかしながらかれを殺害しても尊属殺人には問われぬ者 (is est quem populus indicavit ob maleficium : neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur)」¹、それがホモ・サケルだということになる。人間の法からばかりではなく神の法からも排除されていて、他なるもの、異質なものであるかぎりでの聖なるものなのであり、神性とは何の関係もない。アガン

ベンはそれを「単なる生、つまり殺すことはできるが犠牲に捧げられない生」²、「宗教的なものの手前、あるいはその彼方にあつて、西洋の政治空間にとつての第一のパラダイムを構成するような聖なるもの」³と考えています。こうした例外的な立場は「主権者」というもうひとつの人物形象と対応しています。ドイツの法学者カール・シュミットによれば、主権者というのもやはり、社会に含まれると同時に排除されている。両者はともに受動的、かつまた能動的な意味で例外的な人物形象です。主権者にとっては他のすべての人間がホモ・サケルであり、ホモ・サケルにとっては他のすべての人間が主権者なのです。主権者とホモ・サケルは互いが互いを肩で支えるようなふたつの形象であるとも言えるでしょう。「中間的な」状態にある人間が主権の何たるかに思いを致すために、誰かが「単なる生」を示す例にならねばならないわけです。

アガンベンによれば、聖なるものの両義性をめぐるこれまでの多くの議論（ロバートソン・スミス、デュルケム、ルドルフ・オットー、フロイト）は心理学的な錯誤にすぎない。ホモ・サケルにおいて示される聖性を規定するのは聖潔と汚穢のあいだの両義性ではなく、むしろ人間の法と神の法からの二重の排除です⁴。その意味でまた、ホモ・サケルは政治的なものが具

体化するもつとも古い形でもあります。アガンベンによれば、それによつてこそ「いわば固有の意味における最初の政治空間が境界づけられ、宗教の領域と世俗の領域、また自然の秩序とノーマルな法の秩序の双方から区別された」⁵ものとなるのですから。

ただ、今日お話しするのはアガンベンの政治哲学ではなく、かれが説明に用いている、いくつかの事例のことです。二〇世紀にあつて主権者の影は薄くなりがちでしたが、ひるがえつて「単なる生」の領域は変わることなく保持されていて、この社会はそれに対して、たいていは無意識に、不条理で残酷な権力を行使してきた。近代の生政治は、自分の戦略に取り込めないものをそうしたゾーンへと引き渡してきたわけですが、そもそも生政治には、このゾーンの拡大ということが内包されています。たとえば脳死患者のように治療できない者、たとえば不法滞在者のように同化できない者、そしてたとえば強制収容所の囚人のように矯正できない者。最後に挙げた収容所の囚人というのは、あらゆる法的地位を奪われ、「選別」の果てに、労働力として役に立たなくなるまで、ひとりまたひとりと絶滅させられてゆく運命にある。看守の目から見ると、かれらは主権者とホモ・サケルの絶対的な距離を表しています。とくに衰弱したひとびとは「ムスリム」と呼ばれました。自己保存の本能をもちや持たなくなつた、かれらはきわめて重要な役割を担っています。奪われ、辱められることを受動的に耐え、ひたすら死を待つてしまう。アガンベンによれば、これはホモ・サケルの典型です。ただゴミとして扱われるだけでなく、それをみずから引き受けてしまうわけです。この回復しがたい状態こそが

収容所の根底なのであつて、収容所の経済と「政治」の一切、規則、ヒエラルキー、戦略のすべてはムスリムの（死ではなく）定めなき生存を支えとしている。この生のゼロ度に対して、他のあらゆる社会的な立場が位置づけられるのです⁶。

アガンベンのこうした思索には、歴史の徴候のようなところがあります。二〇世紀にあつて、排除された者たちは両義性のことごとく失つてゆく傾向にある。人間は、排除されたからといってもはや英雄的な力や栄光を得ることはないし、畏怖すべき権威や、罪を購う不死性を帯びることもない。ひたすら社会的な地位を剥奪され、沈黙させられ、良心の意識が消滅させられるのです。ロマン主義の時代にジョゼフ・ド・メーストルは、死刑執行人には非宗教的な聖性というものがそなわつていて、それは人間的な関係の完全な不在なのだと言つていました⁷。しかしいまや、こうした状態を押しつけられているのは執行人ではなく、その犠牲者なのです。

通常の人間の生活から大々的に排除された者たちが自己を守ろうとすれば、みずからの例外状態と闘わねばならない。人間が他のひとびとと分かち持つている疎外できない性質を探し求め、肯うことが必要なのです。それがたとえ極限的な陵辱のうちに於けることであつたとしても、あるいはまた己を陵辱している者たちとのあいだに於けることであつたとしても。

2

ロベール・アンテルムが一九四七年に発表した『人間という

種』は、まさしくこうした強制収容所におけるホモ・サケルの問題を扱ったものです。

アンテルムはもともとキリスト教の信仰を持っていましたが、ゲシュタポに逮捕され、強制収容所を経験するなかでその信が揺さぶられます。収容所にあつては、キリストの倣びというモデル、つまり犠牲を介して苦悩する神と同一化を果たすというモデルがもはや適用しがたいものだということが明らかになつてしまつた。

ドイツの敗色が濃厚となるなか、収容所を移動させられる直前の一九四五年の聖金曜日、アンテルムは、囚人の誰かが福音書を読んでいるのを耳にしますが、けれども、この「超人の素敵なお話」が場違いで説得力を欠いていると感じます。キリストは「話をできるし、かれを敬愛する女たちもいる。かれは身を襲っていないし、凛々しい、というか少なくとも骨にはきちんと肉がついて、シラミがたかつてもいない。かれは新しいことがらを語ることができて、ひとびとがかれをせせら笑うのも、少なくともかれをひとりの人物として認めるように誘われているからだ。『……』語るべき物語を持つことがかれには許されていたのである」⁸。これに対して、収容所における苦痛と死にはもはや物語や劇的なものはありません。

ここでは死者が母親に引き渡されることはない。ひとは母とともに殺し、かれらのパンを食べ、パンをもつと食べるために口から金歯を取り出し、その死体で石鹸を作る。あるいはその皮膚をSS女性隊員のためのブラインドにする。ブラインドに釘跡はなく、ただ装飾的な彫り物だけがある。

「お父さん、どうしてお父さんはぼくを……」
窒息させられる子供たちの叫び。野に撒かれる灰の沈黙⁹。

キリストの受難は収容所の人間の受難とは比べられません。アンテルムは虜囚生活の大半を、ある小規模な労働収容所で過ごしましたが、そこでの「恐怖は巨大なものでは「なかった」。ガス室も火葬場も「……」なかった」¹⁰。ナチスにとつて特別な憎悪の対象であるユダヤ人もいなかった。一九四五年四月に収容所を移るまで、SSは誰も殺さず、ただ囚人が餓えや病によつて「自然に」死んでゆくにまかせていた。けれどもそのとき、肉体的な衰弱は、人間から生きる権利そのものを奪うという、いつそう全般的な抑圧の一側面でしかない。「おまえがいてはならないのだ」¹¹。たびたび繰り返されたこうした物言いが、犠牲者に対するSSの姿勢を要約しています。これは言葉の強い意味において理解しなければなりません。「いる」というのは、十全にして本質をそなえた現前をそなえてあるということと、「おまえ」というのは、主体としての〈他者〉、ひとが交流を持つことのできる誰か、「おまえ」と呼ぶことのできる誰かということです。収容所はそれらをとともに否んで、囚人を経験的・技術的なありかた、つまりは存在を奪われたありかたへと切り詰めてしまふ。主体性を欠いた作業要員であつて、栄養不足になつても、搾取されてずたぼろになつてもどうだつてよいのです。アガンベンであればまさに「単なる生」と呼ぶことでしよう。キリストの受難とのアナロジーがまったく筋違いであるわけがわかります。キリストは犠牲に捧げられましたが、収容所のホモ・サケルは完全に瀆聖的な存在であつて、犠牲に捧

げることができないのですから。

殉教というのは稀な特権であり、囚人の大半には拒まれていません。SSやカポに殴られつづけられるにしても、そこには区別がない。区別されること、それは個人的な憎悪や残酷によつて扱われる権利を持つことです。もしそうだとすれば、ひとびとが「少なくとも「……」ひとりの人物として認めるように誘われていた」キリストと自分を近づけることもできたでしょうけれども、そうではないのです。

およそのところ、アンテルムは拷問や殺害についてほとんど語りません。そのぶん、いまご紹介した聖金曜日の場面の直前で、あるフランス人の囚人に課された刑罰を語っていることは示唆的です。たいがいのエピソードがそうであるように日付はないので、復活祭の逸話とのあいだに因果的な関係はありません。たまたまその前のことだったかもしれませんし、主題のうえでのつながりによるのかもしれませんが、実際、そこで語られるのはキリストの受難の陰鬱なパロディであつて、殉教者の役を演じるのはフェリックスという一般囚のギャングです。別の囚人に少し余分に食べ物あげて、同性愛関係を結ぼうとしたというのですね。ふたりは厳しく拷問されます。フェリックスは滅多打ちにされ、心臓に冷水を浴びせられ、大きな石を抱えたまま突き飛ばされる。けれどもかれは反撃せずに耐えながら——もしも反撃したら即座に絞首刑となつたでしょう——、ドイツ人の死刑執行人たちをフランス語で罵るのです。

かれは叫んでいた。放水と殴打に対してかれが携えていたのは、ただ天与の言葉の才能だけだった「……」。フェリックス

は知るかぎりの罵り言葉を総濫いしていた。放水に応じるのにいちばんパンチの効いた罵りとなるような言葉の組み合わせのすべて、それをかれは試していた。かれに抵抗することができるとすれば、ただ罵ることによつてのみだつたのである¹²。

夜、半死状態となつて戻つたかれに、別の囚人——アンテルムは「政治犯で、レジスタンスの一員だつた」と記しています¹³——が、連帯の合図として手を差し伸べます。

『人間という種』に登場する人物のなかでも、このギャングは非常に大切です。個人であることを断固として貫き、そのために高い代償を払つたのです。ほかの一般囚たちの何人かがそうしていたように、余分な配給を利用して牢名主みたいになつたり、あるいは少なくとも密告者になつたりすることもできたでしょうが、カポと付き合うことをせずに、余分な食糧を得るときには調理場へ行き、自分の金歯でもつてそれを購うのでした。逮捕前にはゲシュタポで働いていただろう、とかれを詰るひとがいました。するとかれは激しく抗議して喧嘩する。「おれはいつだってまつとうだつたんだ」と繰り返しながら。「いちどだって誰かを突き出したりしてねえ、わかつたか、いちどだってねえ、おれは人間だからだ、おれはな」¹⁴。プロの悪党です。かれにとつて「人間」というのは、「他人の掟なんか糞食らえ」¹⁵と思つてゐる人間です。働く人間を軽蔑します。「シヤバに戻つたら、前と同じき、絶対にギャングに戻つてやる」¹⁶と確信した男です。けれども語り手は、自分は「ただの素人」だと認めながら、この「人間」に話しかけたいと思うわけです。するとかれは、戦争はどうなつてゐるのか、前線の様

子はどうなのかと素朴に尋ねてきます。

かれは何が起きているのか、戦争はどうなっているのかを知りたがっていた。自身がその犠牲者となったからだ「……」。いつになったら解放されるのかを知りたくてずつと躍起になっていた頃は、溜息をつきながら自分が王として君臨していた時代について語ったものだ。名を売って、たくさんの女とつきあつたものだ、と「……」。そんな王国から失墜したわけだが、他の一般囚たちは「……」かれに対してある種の敬意を抱いていた¹⁷。

フェリックスは頑として服従しない。かれは「人間」であろうとすること、一般囚だけでなくレジスタンスたちからも尊敬されることになる。悪党であるかもしれないけれど「人間」でありつづけようとする。それだけで強制収容所のシステムと死を賭して闘うことになるのであって、最終的には殺されてしまいます。負傷して病院に運ばれ、収容所の撤収に際して他の病人たちとともに森へ連行されて銃殺されるのです。ここでもかれは服従をよしとせず、逃走しようとはしますが、背中に銃弾を受けて斃れる。最後まで犠牲者の役割を演じ切ったのです（さきほどの引用で「犠牲者」と強調しているのは著者自身です）。一般囚（なかでも悪党の「掟」にもっとも忠実な者たち）が、最後までみずから「人間」としての尊厳を守り抜く力を持っていたこと、これについては旧ソヴィエト時代の収容所の囚人たちも証言をしています。それは、かれらが異質なものである——それが社会学でいう「聖なるもの」の意味ですが、また

ジョルジュ・バタイユが「ファシズムの心理構造」（一九三三—一九三四年）という重要な論文で述べた意味での異質なものである——というステイタスを帯びていたことの帰結であって、この異質性はまた主権者の異質性と重なることになります。フェリックスはメタファーによって「王」と呼ばれたわけですが、でも、それが「犠牲者」というのと同じようにびたりとあてはまるのは、右のようなわけなのです。フェリックスは反ファシストというわけではありません。しかし「単なる生」の受動性に屈するのを潔しとしなかった。苦痛と死を引き換えとして、ホモ・サケルという言葉の文字どおりの意味において、聖なるものの潜在的なエネルギーを現実のものとしたのです。普段の行動からするとかれはキリストに倣うどころではなくて、むしろキリストとともに磔にされた盗賊に似ています。けれどもかれはキリストと同じように「語るべき物語」を持ち得た。それによって仲間から認められ、讃えられた。だからこそ、アンテルムはキリストの受難をめぐる思索の直前で、いわば先行するこだまのようにフェリックスの逸話を語っているのでしょう。

囚人の大半にとって、このように犠牲的な、かつまた自殺的な抵抗を試みることは不可能です。そのためには多大な身体的忍耐が求められるわけですが、この点からしてもすでに、かれらは餓えのためにあまりに衰弱させられてしまっている。そうした者たちのために、ということとはまた自身のために、アンテルムは別の抵抗の戦略を語っています。ホモ・サケルの立場から為される弱い抵抗です。何としても生にしがみつくことで弾圧者たちと闘う、ということです。生物学的な生のぎりぎりまで追い詰められてしまった、その生を保つこと。「死んでは

ならない、これが闘争の真の目的だ。誰かが死ぬこと、それはそのつどSSの勝利なのだから」¹⁸。こうした戦いには宗教的な側面があります。アンテルム自身がそうですが、「キリスト者」である囚人にとって、それはつかのまの政治行動であると同時に霊的な経験でもあるからです。

闘うこと、ここでそれは理性に即して死と闘うことだ。そして、キリスト者の大半はここで、他のものたちがそうであるように、断固として死を拒んでいる。かれらにとって死は通常の意味を失っている。「……」ここで誘惑となっているのは、快樂に走るのではなく生きることなのだ。そして、キリスト者が、まるで生にこだわるのが聖なる務めであるかのごとくにふるまっているのは、被造物である存在が己自身を聖なる価値を帯びたものとして考えるところへかつてなく近づいたからである。死を拒むことに執着し、明白に自身を優先することができるのだ。死は絶対悪となり、神へ至り着くかもしれないが、ここで解放を見つけたと思うこともあったかもしれないが、ここでの解放は、囚人となった自分の身体を物質的に脱出させてやることでしか見つけられない。そうやって罪人としての生に戻ったなら、やがて神のもとへ回帰し、ゲームの規則のうちで死を受け容れることだつてあるだろう。「……」SSによって頭を剃られ、つるつるとなり、人間であるのを否まれることによつて、キリスト教徒のうちにおける人間は、その重みにおいて神の位置を占めた、と言えるのかもしれない¹⁹。

生に執着することによつて己を恥辱にさらし、通常の生にあつては低劣で尊厳を欠いたとみなされることもできるようになる。アンテルムは、収容所における生き延びの具体相を語りながら、バタイユの「低次唯物論」を改めて書き直しているかのようです。ゴミや汚物が聖なるものとなるわけです。飢えて剥き残しを食べる囚人を馬鹿にしてはならない、とアンテルムは言います。

多くの者が剥き残しを食べた。なるほど、そうした行為をつうじて見出されるかもしれない偉大さについて、かれらはたいてい意識していなかった。むしろ自分は墮落したと感じていた。だが、かれらはこの墮落を聖化していた。剥き残しを拾い集めることによつて墮落することなどなかったのである。「おぞましい物質主義者」であるプロレタリアが墮落することなどないのと同じように。「……」人間性がその総体において解放されるかもしれないという見通しは、ここ、こうした「墮落」のうちにあるのだから²⁰。

SSに協力しない者は、こうした「墮落」を恥じる必要はありません。汚れて貶められ、「糞」や「人間の形をしたペスト」のように扱われる（人間をおぞましい物質と比べるのは、罵り言葉のステレオタイプです）²¹。しかし、かれらは生き延びるための闘争をつうじてSSに抵抗し、その優位を拒むのです。SSはかれらに直接に話しかけるのを避け、カポにその役目を押つけます。収容所では、ある儀式的な身振りが定められていました。SSが近づいたときには、囚人は互いにそれを知らせ、恭しげに

帽子を取り、この優越する存在を直に見ないようにせねばならない、というのです。

かれらは落ち着き払っている。怒鳴りたてたりはしない。わたしたちの列の前を歩いてゆく。神々だ。上着のボタンひとつ、指の爪先のどれひとつをとっても太陽のかけらだ。SSは燃え上がらせる。わたしたちはSSにとつてはペストだ。かれらには近づかない、かれらを見つめることはしない。SSは燃え上がらせ、目を潰し、粉々にする²²。

死に抗い、傲然たる「神々」の傍らにありつづけようと執着する囚人たちは、そこにあることによつて、この神々に異を唱えているのです。「人間という種」を成す個人すべての平等、もつとも低い次元、つまり生物学的な次元における平等を突きつけている。アンテルムはそのことを著作のなかでたゆまず述べています。

人間としての特性が問いに付されることによつて、人間という種に帰属してあるというほとんど生物学的な主張が呼び起こされる²³。

「……」SSといえども、わたしたちの種を変異させることはできない。「……」やがてただちに灰となつてしまう者の代わりとして、その者はいないのだと決めつけてしまうことはできない。わたしたちが生きているかぎり、かれらはわたしたちのことを考えねばならない。だから、かれらがわたしたちを死なせたときに、すっかり盗まれていたのは自分たちの方だったの

だと確信させられるかどうかは、なおわたしたちに、存在しようとするわたしたちの執着にかかっているのだ²⁴。

「……」人種のちがいなどなく、人間というひとつの種があるのだ。わたしたちもかれらと同じ人間であるがゆえに、SSは、わたしたちの前にあつて「……」、最終的に無力である「……」。最悪のおこないのうちでさえ、死刑執行人にできることは人間にできることと変わらない。殺すことができるというだけだ。かれには、ひとを殺すことはできる。だが、ひとを別のものに変えてしまうことはできない²⁵。

パドクサルな戦略です。死刑執行人の人間性を呼び立てているから、というばかりでなく、ここでの「人間性」がいわゆる「人間の尊厳」から切り離されているからです。囚人は精神的な存在ではなく生物学的な存在としての人間に賭けている。そこに留まるかぎりにおいてのみ、犠牲者は執行人と区別されなくなる。アガンベンは言います。「問題となるのは厳密な意味における生物学的な帰属であつて、精神的・政治的な連帯の表明ではないのだから」と。そしていくらか困惑しながら次のように付け加える。「この務めは闇莫のもの、そして途方もないものである。それはSSが課してくる務めと一致しているからだ。それは収容所の法を文字どおりに受けとめることを強いているのだ。「豚であつて、人間ではない」という法を」²⁶。

この「闇莫の務め」を理解するには、しかしアガンベンが批判していた聖なるものの両義性を認めねばなりません。アンテルムの抵抗の拠点はそこにあるのですから。バタイユと同じように、かれは、ナチスによる「高貴」で純粋な聖性を拒み、挑

発とともに、貶められて汚れた聖性をかれらに突きつける。SSやドイツの一般市民にとってそれは抑圧されたものの回帰となります。一九四五年四月、収容所からの移動に際して、ドイツの一般市民数名が、囚人と同じ列車に乗り込みます。栄養が足りて、きちんとした身なりの地方人士たち。かれらも避難をしているわけですが、その行動は自由で、監視はついていません。アンテルムはかれらの恐怖を想像してみます。旅の同行者たちは垢に塗れ、悪臭を放ち、着物はボロボロ。「そこに横たわる者たちの姿が目にはされるはずではなかったのだ。列車は閉じられていた。かれらはたいいてい隠されていた。けれども、この時期「ナチス・ドイツの潰走期」には、かれらに会することもある²⁷。むしろ、囚人たちの誰ひとりとして、みずからの状態を引き受け、受け容れたわけではないのですけれども、その状態にはやはりどこかしら、宗教的な召命を受けた苦行者や隠修士、神の道化など、つまり低みにある聖なるものを身に引き受け、凡俗に対して人間の条件の悲惨を思い起こさせる存在と近いものがあります。

やがて、悲劇的な長旅の終わり、ダッハウ強制収容所に到着し、ほぼその直後にアメリカ軍によって解放されたアンテルムとかれの仲間たちには、「聖なるもの」という概念が別のしかたであてはまるようになります。尊厳の感覚を回復するので「わたしたちはもう、ひとがわたしたちに触れるのを耐えられない。わたしたちは己が聖なるものだと感じる」²⁸。接触のタブーは、聖なるものに典型的な現象です。復活を遂げながら、神の座へと昇るに先立ってキリストは、マグダラのマリヤに「われに触れるな」と言いました（ヨハネ福音書、20・17）。

そこには、つい最近に死んだけれども完全には死にきつていない存在の、中間的な、そして不安に満ちた両義的な状態を徴づけている禁止が現れています。アンテルムにおいて囚人たちがみずからの聖なる状態を言い立て、接触の禁止を求めるにあたっての状況には両義的なものがあります。解放されたけれどもあまりに衰弱して出かけることができない。いまや仕事や点呼のためというのではなく、食物の配給のためであるというのに。そうして収容所の官吏たちがかれらを押しつけようとするのに抗議するのです。ぞつとするような見た目になっています。シラムがたかり、他の囚人たち、そこにはフランス人もいるのですが、かれらも怖々と取り囲むばかりです。「だが、かれらもあり近づいてこない。わたしたちは触れがたいものとなっている」²⁹。不可侵にして不可触、言葉の二重の意味で触れられないのです。高みと低みの両方にかれらはいる。そこに収容所の人間の聖性、「人間という種」の聖性が具現しているのです³⁰。

描かれたかぎり、アンテルムは「ムスリム」ではありません。虜囚生活のあいだにかれの体重は半分になりましたが、悲惨に身を預けてしまったわけではない。奪われ、苦しみながらもなお、自己の意識を保ち、明晰な道德感覚を保っています。けれども、「人間という種」をめぐるかれのもつともオリジナリティな考察が「ムスリム」に係わっているのはたしかです。アガンベンの哲学的な考察を先取りして、この「人間の形をしたペスト」が収容所において果たす根本的な役割を観察している。ただ、アガンベンにとって、それはナチスの生政治（それは死ではなく「単なる生」を基礎としていて、貶められた人間を終わ

なく引きずってゆきます」の全体を構成するものでしたが、アンテルムはそこにナチスのプロジェクトに対する抵抗の可能性を見えています。かれによれば、こよなく悲惨な「ムスリム」も、考えるというただそれだけのことによつて、力を回復することができる。そして、自分の「単なる生」を戦いの武器とすることができはるはずなのです。自分を罵るSSから、道徳的な判断によつて少なくとも象徴的に距離を取ったり遠ざかったりする——それは「相手は獣であつて人間ではないのだ」と考えることであり、通常の意識にありがちな反射的な反応です（SSを口汚く罵つたフェリックスがおこなつていたのもそのことです）——、遠ざけるのではなく、かれはみずからSSに近づこう、ぴつたりくつついて、自分の「あまりに人間的な」汚れでかれらを物理的・身体的に汚そうとします。虜囚生活によつて投げ込まれた汚穢を恥と思うわけでありません。アンテルムの本にはシラミや悪臭、排便という主題が溢れています。それが収容所の生活の忠実な、あるいは「リアリステイック」な描写にとどまらないのはこのためです。それは死刑執行人に対する道徳的な、あるいはむしろ人類的な挑戦なのです。囚人は思い出す。そして潜在的に執行人に思い出させる。あなたがたは「神々」ではない、超人ではない、獣でもない、何があろうと、ここにいろわいたちと同じ人間でしかなく、ありつただけの傲慢と残酷をもつてしても、そのことを少しも変えられないのだ、と。アガンベンより半世紀早く、アンテルムはそうとは言わぬまま、アガンベンがいう意味でのホモ・サケルがあてはまりようもなくなる地点を画していた。アガンベンの理論はなるほど執行人に対して大変に批判的であつて、かれらを斥けてはいるもの

の、その収容所の記述はただ、執行人の立場からのみ為されているのです。執行人にとつて、「単なる生」は神の法と人間の法からの二重の排除によつて規定されるでしょうが、囚人はといえば、人間であるという意識、そして沈黙をつうじたみずからの言葉によつて、そうした執行人のディスクールと対決するのです。

3

こうした対抗的な言葉の存在と形式については、批評のなかでさまざまに議論されています。それらを参照してみること、いま問題としている近代における非宗教的な聖なるものの性質を明らかにするための手がかりが得られるかもしれません。

アンテルム自身が問題を予期していました。序文のなかでかれは、警戒するひとがあるかもしれない、と書いています。空腹と労働で打ちひしがれた囚人がこんなにも哲学に裏打ちされた精神的抵抗の戦略を考えることなどできたのだろうか、あとで自由になつてからでつちあげられたものではないのだろうかかと思ふ読者もいるだろう、というわけです。こうした警戒的な反応に應じるべく、アンテルムは、すでに収容所にいた時点で、人間の人間としての尊厳が試練にかけられているといふことが自分にはよくわかつていたのだと述べています。

人間としての自分、種の一員としての自分が疑いに晒されて

いたのだ。このように言うと、あとづけの感慨、事後的な説明だと思われるかもしれない。けれどもたちどころに、そしてたえまなく感じ取られたもの、わたしが身をもつて知ったものはまさにそれなのであって、さらには、それ、まさにそれこそが他者たちによって望まれていたことなのだ³¹。

書き手が真実を述べているのは疑えません。なるほど、囚人たちは、強制収容所における弾圧を自身の人間性の否定であると感じていた。これについて生存者の証言はほぼ一致しています。けれども、それだけでは問いは半分しか立てられたことにならない。人間という種がひとつであること、「生きようと執着する」ことをめぐってアンテルムが展開し、報告している考察は、あのような状況のなかでいかにして可能となったのか。収容所に生きる人間にとって、解放をめぐる哲学的なデイスクールはいかにして可能となったのか。

ブランシヨは『人間という種』を分析しながら、収容所においては、レヴィナスのいう意味での対面的な関係が排除されていると言います。〈他者〉——それは「力ある〈我〉」としてのSSでもあるし、また「〈他〉なるひと」としての他の囚人でもあります——との一切の対話が不可能となってしまうようなシステムがあるわけです。

〈他〉なるひとと、この力ある〈我〉のあいだで、あらゆる言葉の働きは不可能となる。だが、かれらのそれぞれのうちにあっても、やはり表現というものの可能性がいつい存在しなくなる。そうしたときにあつて、言われることというのは本質

的であるのだが、真実のところ、（仲間内のつながりによって自我を回復されるような瞬間的な言葉のやりとりをのぞいては）他者の無限かつ無制限に沈黙された現前を言葉として受けとめてくるような者はいない。だから、誰にとつても、言葉とあいだに取り持つ関係としてありうるのは、ただ言葉の抑制だけなのであって、それを孤独のうちに生きてゆかねばならないし、また保ちゆかねばならない。そのためにまた〈力ある者〉たちとの偽の言葉の働きによる関係の一切、コミュニケーションの未来を決定的なしかたで蝕んでしまうほかないような関係の一切を拒まねばならないのだ³²。

ブランシヨが述べているのは言葉の「抑制」ということであつて、喪失ではありません。然るべき時まで言葉をみだりに発してはならない、効果のない言葉を発してはならない。収容所における声とは、退行して動物めいてしまった言葉ではなく、未来のために、（言うまでもないことですが、ほとんどありえそうにもない）解放のために保たれる言葉なのです。

社会的なコミュニケーションのレヴェルについて言えば、アンテルムの語り手に語るといふ可能性が失われているわけではなくそうです。収容所においてかれは同じフランス人たちと一緒にいて、母語で会話することもできますし、あの不屈の男フェリックスにとつてそうであつたように、天与の「言葉の才能」が抵抗の手段、差別化の手段となります。「ドイツ人が近くにいるとき、普段の生活ではしないような注意を払つてフランス語を話すことがあるのだった。文をいつもより巧みに組み立て、あらゆるリエゾンをつかつて、歌でも作るように念入り

に、楽しみながら」³³。それだけではありません。囚人のうちにはレジスタンスとともに闘った同志も数多くいました。互いを支え、良心ある闘士としての務めを忘れぬよう、互いに励まします。一九四五年の復活祭には「リクリエーション」を開く。ささやかですが、士気を高めるうえでは大切でした。詩を読み、歌を歌い、ある囚人が演説をおこなう。かれは仲間に向け、集団・国民としての、愛国的なアイデンティティを語ります。フランス人なんだ、祖国のために闘っているんだ、祖国はすでに解放されているし、やがて連合軍がぼくらを解放しにきてくれるだろう。尊厳を保って待とう、あと少しだ。士気を鼓舞する典型的なレトリックであって、共有された集団としての差異を掲げる。ぼくたちは他とはちがうんだ、だから特別な義務があるんだ。けれどもアンテルムは別の抵抗の戦略を探ります。普遍的な、万人にとって共通であるはずの戦略。社会的なアイデンティティをめぐるディスクールはかれにとって重要ではなく、必要なのは社会の手前、人類学のレヴェルにあるディスクールなのです。そうやって戦前の人道的な思想を敷衍してゆく。サン＝テグジュペリは一九三九年の自著を『人間の大地』と題し、人間である（「獣」ではなく）ことの誇りを語りました。またサン＝テグジュペリの友人で、数日にわたる餓えと寒さと闘い、不時着した山から下りることに成功した飛行士アンリ・ギョーム。アンテルムもギョームの置かれたそれにどこかしら似た状況にあります。かれの抵抗は受動的なもの、弱者の抵抗です。だから、それを正当化するにあたってはもはや、アイデンティティに訴えることも、フェリックスのよう³⁴に自己を主張することもふさわしくはない。そうしたレト

リックでは十分ではなくなってしまう状況がある。アンテルムが序文で、収容所の生活において生み出され、語られた自分の省察が事後に言葉にされたのではないかと疑われ、警戒を呼び起こすかもしれないと不安を感じたのは理由のあることなのです。実際のところ厳密に言って、かれの言葉は収容所にあつて言葉にされたもの、発話されたものではありえなかった。それを聞く者がいなかった、というのも真正なる「他」なるひとがいなかったのですから。ひとによつては神に託すということもありうるのかもしれませんが、先に見たように、アンテルムにおいて神とのつながりはすでにして途絶させられていました——少なくとも一時的に、解放のときまでは、あるいは「罪人としての生に戻つて」、やがて神のもとへ回帰し、ゲームの規則のうちで死を受け容れる」そのときまでは。アンテルムの思想は、特定の精神的・文化的な共通性に拠つて立つアイデンティティ中心的思想とは異なり、あまりに普遍的に人間的なのであつて、「抑制」、つまり言われないということのうちににおいてしか、さらにいえば存在しないことのうちにおいてしか存在し得ないものだったのです。

数年前のことですが、リュバ・ユルゲンソンは、こうした問題を『人間という種』の実践的な側面に注意を向けながら論じました³⁴。アンテルムがどのようにして自身の経験を引き受け、それと決着をつけたのかということが問題とされたわけですね。解放直後の数日、アンテルムは「完全な譫妄状態」³⁵、ほとんど病的な多弁症に襲われます。アンテルム自身、また友人であるディオニス・マスコロも、かれが脈絡もないまま休みなく自身の経験を語りつづけたことを覚えています。語らずに死

ぬことを恐怖したのかもしれない。しかし、より奥深いところで、かれは話すというものを必要としていたのかもしれない。ブランショもこの事実を指摘しながら、それを、収容所における言葉、〈他者〉に向けて明らかにされることができず、長く「抑制」された言葉ということから説明しています。

明らかにアンテルムにとって、また、他の多くの者にとって、自身を語ることが重要なものではなかった。そうではなく、本質的な意味で話すことが問題だったのだ。どんな言葉に表現を与えるというのか。まさしく正当な言葉、収容所での日々のあいだ己を顕現させることを妨げられていた〈他者〉が、ついにひとりで、人間による聴き取りのうちに迎えられ、参入することができるような言葉に、である。³⁶

〈他者〉の不在のゆえに、収容所の言葉は奇妙な形を取らざるを得ませんでした。「抑制」され、「沈黙」しているわけです。そこには言葉という概念がうまくあてはまりません。ユルゲンソンはそれを「テキスト0」と呼んでいます。この「テキスト0」を口頭の語りという「テキスト1」や、さらには書かれた語りという「テキスト2」において発話するということ。それは必然として最初の言葉の忘却、その抑圧と消失を含むこととなります。だから、ディオニス・マスコロは、四五年に大変な注意とともに聞いたはずのアンテルムの語りを完全に忘れてしまったと告白しています。『人間という種』をその語りと突き合わせることもできなかったのです。マスコロは共感を込めて、語り手の心的な動きを反復したのかもしれない。以下は

ユルゲンソンからの引用です。

マスコロに起きたのと同じことがアンテルムにも起きたにちがいない。かれもまた最初のテキストを忘れたのである。経験の全体を含み、それと密着し、物語を語ろうという強力な欲望、食べる、飲む、眠るといった身体的な欲求と同列にある欲望によって、ついには経験と融け合うまでにいたる最初のテキストは原則として保たれ得ないものであったのだ。そうでなければ、強制収容所の囚人たちの意識を特徴づける差異の欠如というもの、それ自体の連続性が確保されることになっていたはずだ。³⁷

マスコロ宛の手紙でアンテルムは、収容所が地獄であるのは、それがあらゆることが言われるところであるからだ、と述べています。だからこそひとはそこでは何も言えないのです。現実的なディスカールのなかではいつでも選択が為されているものなのですから。

「……」思うに、ぼくにはもうひとが何を言つて何を言わないのかということがわからないのだ。地獄ではひとはあらゆることを言う。そもそも、だからこそそこが地獄であるとわかるのだ。ぼくとしては、とりわけそのようにして、地獄が姿を現すのに触れた。ぼくたちの世界では逆に、選択するということが習慣になつていなければならない、ぼくはもう何を選択したらよいかわからないのだ。³⁸

あらゆることを言う言葉は、差異なき言葉です。ということ

は、メタファーとしての機能が働かなくなり、言葉の遊びや、物を名指すうえでの即興といったことがほとんどできなくなります。ユルゲンソンの言い方を借りるなら「言葉と言葉の指すものがあまりに近づいてしまい、言葉が物から切り離せなくなる」からです³⁹。そして、強制収容所システムの主たる標的は囚人の身体（牢獄に閉じ込められ、規律を与えられて詐取され、死に至らしめられる身体）であるわけですから、その「経験は記述されるのではなく、出来事は語られた言葉によって裏打ちされるのではなく、それらは身体に刻まれ、その身体がそれらを再現しうる唯一のものとなる」⁴⁰。収容所における「テキスト0」は分節された言葉によるテキストではなく、身体に宿る連続したテキストなのです。

このテキストの内容、それはすでに述べましたが、まさしく無差異ということです。ナチスは人間を純粋なドイツ人とその他の虫けらに切り分けようとしたわけですが、しかしそれはあくまでひとつなのです。ここでもまた社会的なレヴェルと人類的なレヴェルとを分けねばなりません（ユルゲンソンはそうしていませんけれども）。社会的には、アンテルムたちは互いの差異を維持しようとしている。それによってかれらは、自分たちを差異なき塊へ変えられるはずだと思っている敵に抵抗するわけです。

「……」SSがわたしたちを区別のない状態、責任のない状態へ切り詰めたと考えれば考えるほど——そしてなるほどわたしたちの見た目は反論しようもなくそうであるとはいえ——、わたしたちの共同体はいっそう多くの区別を含み持ち、その区別は

いっそう厳密なものとなつてゆく⁴¹。

政治犯は収容所でも闘争をつづけ、一般囚から、また己を敬うことをしなくなった「ムスリム」から、さらにいうまでもなくカポやSS——かれら自身もまた囚人たちから自分を区別することに執着しているわけですが——から自分を区別します。けれどもいっそう根本にある人類的な次元においてかれらは、人間というものの無差異を経験しているのです。その無差異は収容所の当局者たちが自分だけを例外としながら維持しようとしているものではなく、人間の生物学的な性質にまつわるもつと一般的な単一性のことです。「社会」のレヴェルにおける無差異ということであれば、囚人はこれを収容所システムによる圧迫として耐え、またそれに抵抗する。「人類」のレヴェルにおける無差異ということであれば、囚人はこれを肯い、自身の至高の真理、闘争における最後の砦として護るのです。

なるほど、人間が世界を秩序づけるうえで大切なのは人間どうしの差異だけではありませんが、それがもつとも根本的な部分、他のすべての差異の解釈を可能にする部分を成すのだと言つてまちがいはならないはずです。だから、収容所の「テキスト0」は、それ自体としては発話され得ないし、「テキスト1」や「テキスト2」によって変形とともに伝達されるほかないのだけれども、形式と内容の一致という点に特徴を持つテキストでもあるわけなのです。差異なきしかたで無差異について語っているのですから。このことは収容所にいた当時のアンテルムには自明のことでした。解放された語り手アンテルム

は、それを通常の言葉に移そうとして疑念に囚われ、狼狽してゆきます。収容所経験の「言いがたさ」、さまざまな国で、その試練を経た者たちが訴えてきた——そしてなお訴えつつけている——あの周知の「言いがたさ」の所以はそこにあるのです。

けれども最初の数日においてすでに、わたしたちには、わたしたちに使うことのできる言語とこの経験——あえていえば、まだわたしたちの大多数が身体のうちで辿りつづけている経験——とのあいだに見出された隔たりを埋めることなどできないのだと思われた。「……」語ろうとするとすぐに言葉に詰まってしまう。わたしたち自身にとつてさえ、語るべきであったことがらはそのときからはやくも想像しがたいものと思われるのだ⁴²。

「想像しがたい」と言われていますが、人間的な想像力の欠如のことが問題とされているわけではないようです。アンテルム自身が、(イメージによるのではなく)言葉による表象のむずかしさを指摘したばかりです。問題はつまり、経験のなかの言い表しがたさ、言いがたさに関係しているのです。身体的な経験、そして連続した経験であつて、この「テキスト0」はそれが完全に忘却されるという代償をともなつてのみ、口頭による「テキスト1」、そしてエクリチュールによる、また文学による「テキスト2」のなかに移し得るものとなる。

聖なる言葉はしばしば充溢した言葉、区別を超えた言葉、つまり己が指し示す存在の本質と奥深く結びついた言葉として

提示されます。神の名、魔法の呪文といったものは分節の彼岸にあつて、物質的な世界、超自然的な力、あるいは人間的・神的な思考を全体化するものとみなされている。けれどもこうした伝統的な聖なるものの言語、言語の手前の言語というのは、奇妙にも、しかし論理的にも、あらゆることが言われ、高貴な聖性が低劣な聖性と並び合う収容所の「地獄」の言語と照応を示します。この地獄を身をもって知った囚人にとつては自己の絶対的な他性の感覚が、一時的であるか恒久的であるかのちがいはあれ、ともかくも神への信仰、制度化された宗教的な経験に取って代わることになる。こうして収容所の囚人の沈黙した抵抗は、死刑執行人の意志にさからつて生き延びよう、そうして自分が否みがたく人間という種に属していることを肯おうとする執着をつうじて、「イデオロギー的」であると同時に「言語的」なものというふたつの側面を見せることとなります。それらはともに近代における聖性の両義性を表しつつ、『人間という種』と題された「テキスト2」において結び合わされることになったのです。

訳者付記

本稿は二〇一二年五月十七日、東京外国語大学総合文化研究所の主催でおこなわれたセルゲイ・ゼンキン氏講演会の発表原稿を日本語訳したものである。ロシア国立人文大学教授を務めるゼンキン氏は一九五四年の生まれ。近現代文学を中心的な研究領域としながら、その関心は批評理論(ブランシヨ、バルト、コンパ

ニヨン)から思想(サルトル、バタイユ、ドゥルーズ・ガタリ)へと及び、関連する多数の著作、また翻訳をつうじて、今日のロシアにおけるフランス研究に重きをなしている。

ロベール・アンテルム『人間という種』を題材として収容所経験と文学の関係を論じた本講演は、ジョルジュ・アガンベンの「ホモ・サケル」、また「ムスリム」の概念を踏まえつつ、そのアガンベンが斥けた聖なるものの両義性に改めて光を当て、抵抗そのものと化した生存の境位と、その抵抗を事後に言語化することの困難を明快かつ繊細に説き明かしている。なお当日は、コメンテーターを務めた桑田光平氏とのあいだで、忘却とエクリチュールの関係を中心とした密度の高い質疑がなされたことを書き添えておく。

注

- 1 二世紀のセクストウス・ポンペウス・フェストゥスによる定義。以下に拠る。Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1996, p. 81. 『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、二〇〇七年]
- 2 *Ibid.*, p. 16.
- 3 *Ibid.*, p. 17.
- 4 「ホモ・サケルというステイタスを規定しているのはそれゆえ、本質において、かれに内在する聖なるものの原初的な両義性ではなく、むしろかれを把握している二重の排除とかれが晒されている暴力との特異な性格なのである」(*ibid.*, p. 92)。

5 *Ibid.*, p. 94.

6 こうした構造について、アガンベンは『ホモ・サケル』第三巻『アウシュヴィッツの残りのもの』(一九九八年〔邦訳:『アウシュヴィッツの残りのもの』——アルシーヴと証人』上村忠男・広石正和訳、月曜社、二〇〇一年)においてより詳細に分析している。

7 「かれにはいかなる道徳的礼賛も似つかわしくない。というのも、あらゆる人間が他の人間との関係を前提としているのに、かれにはそれがまったくのだから」(Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg in Œuvres*, éd. Pierre Glaudes, Robert Laffont, 2007, p. 471)。これはホモ・サケルのひとつのヴァリエーションであると言える。罪を犯したわけではないけれども、罰されたものを処刑するということによって排除されるわけだ。かれのステイタスは曖昧である。「かれは恐怖であり、人間の結びつきにとつての紐帯である。世界からこの理解しがたい行為者を取り除いてみたまえ。一瞬のうちに秩序は混沌に座を譲ることだろう。玉座は沈み込んで社会は消え去ることだろう」(*ibid.*)。

8 Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard, 1978, coll. « Tel », p. 195. [邦訳:『人種 ブーヘンヴァルトからダッハウ強制収容所へ』宇京頼三訳、未来社、一九九三年]

- 9 *Ibid.*
- 10 *Ibid.*, p. 11.
- 11 *Ibid.*, p. 79.
- 12 *Ibid.*, p. 192.
- 13 *Ibid.*, p. 194.
- 14 *Ibid.*, p. 140. この「まっとう(régulier)」というのはギャング世界の隠語であるけれども、語り手もキリストの受難についての考察のなかでそれを用いている。「いつでもおそろく幾たりかのひとは、これらのすべてを受け容

れ、理解し、まっとう (régulier) だと考えてくれるかもしれない」(ibid., p. 195)。以上はもちろんこの直前で拷問の場面が語られたフェリックスへの暗示であるはずだ。

15 Ibid., p. 141.

16 Ibid., p. 142.

17 Ibid., p. 142-143.

18 Ibid., p. 71.

19 Ibid., p. 45-46.

20 Ibid., p. 101. 引用文中の括弧に囲まれた「おぞましい物質主義者」という表現がバタイユを念頭に置いたものだという可能性もある。全般的に言いつて、アンテルムは強制収容所の状態を階級抑圧の極限的な形態であると捉えていた。「貧乏人—プロレタリア—収容所囚人」(一九四八年) という論攷でかれは「人間を搾取する「ノーマル」な体制と収容所の体制のあいだに性質のちがいはない」のだと述べている。そして、あらゆる権利を奪われた「収容所囚人」という身分は、階級意識とともに伝統的な「貧乏人」から自身を区別した「プロレタリア」の登場に対する富裕階級の反応の帰結であるとも言つ。「貧乏人がプロレタリアになったとき、金持ちはSSになった」(Antelme, *Textes inédits sur « L'Espèce humaine », Essais et témoignages*, Gallimard, 1996, p. 32, 30)。

21 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 81.

22 Ibid., p. 27. モーリス・ブランショは『人間という種』を分析しながら、SSの権力は非人間的で自然的な権力としてみずからを示していることを指摘する。「権力がたぶん望んでいること、それは権力の限界を超えること、顔なき神々の次元にまでのぼり、運命として語りながら、しかし人間として支配する」とのひびき(「Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 193)」。こうした考え方はレヴィナスからインスピレーションを受けて

いるように思われる。レヴィナスはエレメントの領域に留まる神々、とくに土の世界の神々を「顔なき神々」と呼んでいる (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, p. 151. [邦訳: 『全体性と無限 外部性についての試論』合田正人訳、法政大学出版局、一九八九年、二〇〇六年／『全体性と無限』熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇五年)」。SSの側とはいえ、かれらは太陽の光を我が物とし、土というエレメントを「糞」という穢れたものの形で放擲する。これについては、ナチスにおける土のエレメントの抑圧をめぐる『アセファル』時代のバタイユのさまざまな指摘を参照されたい。

23 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

24 Ibid., p. 79.

25 Ibid., p. 229, 230. 強調は引用者。クロード・ラバンは、このような種の動かしがたさに拠る態度を「ダーウィンに抗するリンネ」と形容している (Claude Rabant, « Se soulever contre ce qui est là... », *Lignes*, n° 21, 1994, p. 146)。²⁶ サラ・コフマンは、アンテルムの論争的な姿勢にはこれとは別の標的があると考えている。すなわち、進化がなお未完の状態にあり、人間を超える存在が到来するかもしれないと考えたニーチェである (Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Galilée, 1987, p. 66)。

26 Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Payot et Rivages, 2003, p. 62.

27 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 277-278. 最後の文はおそらく無意識にであろうけれども、フロイトが論じた「不気味なもの」についての定義、すなわち「隠れていなければならないのに現れてしまったもの」を繰り返している。

28 Ibid., p. 304. 強調は引用者。

29 Ibid., p. 288.

30 戦後に発表されたテキスト(「復讐?」、「貧乏人—プロレタリア—収容所

囚人」において、アンテルムは苦痛に苛まれて抑圧された者たちを「聖なるもの」、あるいは「触れがたいもの」と形容している。

31 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

32 Blanchot, op. cit., p. 198-199.

33 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 51.

34 Luba Jurgenson, *L'Expérience concentrationnaire est-elle indicible ?*, éditions du Rocher, 2003. ただし以下ではこの著作から抜粋され、とくにアンテルムのケースを扱った英語の論文にもとづいて引用をおこなう。

35 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 9.

36 Blanchot, op. cit., p. 198.

37 Jurgenson, « The Case of Robert Antelme », *Sign Systems Studies*, vol. XXXIV-2, Tartu University Press, 2006, p. 449.

38 Dionys Mascolo, op. cit., p. 14.

39 Jurgenson, art. cit., p. 450.

40 *Ibid.*

41 Antelme, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 93.

42 *Ibid.*, p. 9.

三つのムーヴメント

クンデラのセミナーの頃

もう十〇年以上前のことですが、パリに着いたとき、わたしは暗く打ち沈みつつありました。とはいえ、運命は皮肉です。当時は一種の「放浪の哲学」めいたものがフランスからアメリカの東海岸までを席捲して、わたしは考えもなく熱に浮かされたようにそれを追っていた。残念ながら、わたしの絶望の面倒を見てくれるようなひととはもう誰もいなかった。

どうしてわたしはだめになってしまったのだろうと考えました。それは緩慢ながらも苛酷なことでした。浅薄でひとを馬鹿にしたような、どうでもよいことについて考えていました。芸術作品の価値とは何だろうか、というようなことです。批評が現実と無縁のジャーゴンを使うのがどうしてなのか、わからなかった。ダニロ・キシュは、本物の作品というのはいずれも「人間の心にある時計仕掛け」なのだと言っていますが、批評がそれについてあれこれと規範を捻り出そうとするのがどうしてなのか、それがわからなかったのです。

ちょうどそうした時期にわたしを救ってくれたのがイタロ・カルヴィーノの散文、それから、クンデラによるヨーロッパ小説についてのセミナーでした。どんなふうに救ってくれたのか？

マツシモ・リッツアンテ

翻訳 森元庸介

か？ わたしは理論やイデオロギーの先入見を離れて作品を読むようになったのです。解放の経験でした。ふたたび呼吸することができるようになったわけですね。

一九八六年の『小説という芸術』初版で、クンデラは、カルヴィーノを散文作家ではなく小説家のリストに加えています（九八年の最新版では、カルヴィーノの名前は小説家のリストから消えている）。クンデラによれば、小説家とは「自分の考えなどにあまり頓着しない。実存の知られざる面をこけつまろびつしながら明らかにしようとする」探索家のことです。これに対して、散文作家は「独自の考え、真似できない声音を持っている。（小説を含めた）どんな形式でも用いることができる、その書くものは、いつでもそこにかれの考えが刻まれ、かれの声が流れているから、かれの作品を為すのだ」という。

クンデラのもっとも後期のセミナーのひとつは「小説と音楽」と題されていましたけれども、そこでわたしはクンデラに告白しました。カルヴィーノを読むのがどんどんむずかしくなってきた、かれを小説の歴史にどう位置づけたらよいかわからないのです、と。どんな小説家を評価するにしても、この小説の歴史というものが、ありうべきただひとつのコンテクストです。クンデラはちよつと意地悪な感じでこう答えました

ね。きつと君は正しいのだろう、そして、もしかしたら出所のちがいの問題かもしれないね、と。どういう意味だったのでしょうか。散文作家と小説家の出所は同じではないのでしょうか。アリオスト、そしてかれの宇宙論的なアイロニーに対するカルヴィーノの愛は、ラブレールやセルバンテスに対するクンデラの愛と懸け離れたものかどうかでしょうか。

よくわかつたのは、カルヴィーノとちがつてクンデラからすれば、小説というのはさまざまなジャンルのひとつなのではなく、音楽がそうであるように独立した芸術なのであって、そこには固有の歴史と美学があるのだ、ということでした。そればかりではありません。小説というのはかれにとってひとつの回心、青年の抒情的な態度から実存に対する大人の眼差しへの回心なのです。抒情が廃墟となったところから生まれる眼差しです。

『生は彼方に』をつうじて、かれは詩の敵として知られるようになりました。けれどもかれ自身も韻文を書いたことがありますし、チェコの詩人についていつも愛情をこめて語ってきました（とりわけネズヴァル、ホラン、スカチエル、ブラトニー）。オクタヴィオ・パスと深い友情で結ばれていましたし、つい最近でも、オスカル・ミオシュについて文章を捧げています（ヨーロッパ文学の記憶からあまりに早々と消し去られてしまったミオシュは、フランス語で書いたリトアニア系の詩人です）。

しかしクンデラにとつては、小説に固有の詩というものが存在する。ただそれは、自分の自我に魅惑された詩人による詩ではありません。近代小説こそはかれにとつての「反抒情的な詩」であり、それは詩の敵なのではなく、その始まりからして叙情

に対する闘いなのです。抒情的な眼差しは世界と融け合おうとしますが、そうすることで世界を観察して分析し、理解することをあきらめてしまう。

クンデラはしばしば言います。「わたしを決定しているのはふたつの忠実さ、すなわち近代芸術と小説という芸術への忠実さである」と。かれは小説という近代の伝統の全体を正當なものだと主張します。ラブレールとセルバンテスに始まり、想像力に満ち溢れたラテン・アメリカの文学に至るまで（ガブリエル・ガルシアマルケスの『百年の孤独』、カルロス・フエンテスの『テラ・ノストラ』はかれのセミナーでしょっちゅう引かれていました）。クンデラにとつて、そうした想像力は「バロックというトラウマ経験」のおかげで、中欧ヨーロッパの想像力とごく近いものであると感じられていました（そして当のマルケスは、カフカがいなければ、二〇世紀ラテン・アメリカの小説は存在しなかっただろうと述べていなかったでしょうか）。

けれども、近代という概念がすでにして過去のことからのように思われます。

「芸術」という概念もそうです。誰もが見知っているように、芸術がデータとなって荒れ狂うように生産・消費・カタログ化された結果です。プレスティッシュモ、つまり全速力でわたしたちは現在時をアーカイヴ化しながら生きていますが、クンデラはこれと反対の立場を取っており、先人たちと対話するということに忠実です。クンデラは、アジェラスト——というのはラブレールの言葉ですが、つまり笑うことを知らない、そして喜劇的なものと相容れないひと——に対して闘います。この闘いの同志としてクンデラはゴンブローヴィチを挙げるのですけれ

ども、そのゴンブローヴィチと同じようにクンデラにとって、近代小説とは「新しい発見によつて、受け継がれた道を前に進む」ことを意味するのでした。「それがまだ可能であるかぎり、その受け継がれた道がまだあるかぎり」。

では、クンデラは「現在」ということに反対しているのでしょうか。わたしにはわかりません。わたしにわかるのは、かれが自分で言うところの「反現代的なモダニズム」が、未来についての幻想を提供するそなえのない世界ともはより相容れないものだ、ということです。かれは自分を過去の孤児だと思っている。もつと正確に言えば、かれは、過去ときっぱり断絶するのでなければモダンではない、といったような偏狭でイデオロギー的な発想と闘っている。過去の孤児であるクンデラ。かれは、(とりわけフェリーニがそうだと思うのですが) 近代という時の終わりを生きた実に数少ない芸術家たちと歴史的に未曾有の状況を共有している。かれは未来の孤児でもあるわけです。クンデラは、芸術をめぐるかれの考え、そしてかれ自身がおこなっていることが消え去ろうとしているのを意識しています。また、わたしたちを待ち受けているのが「芸術以降の」世界、ミューズ嫌い、芸術の敵に支配される世界であるだろうことを意識しています。クンデラのセミナーに出てからというものの、わたしは、ひとつの秘密を受け継いだような気がする。ただ、わたしにはその解読コードがよくわからない。おかしいな遺産相続者です。相続者なのだけど見習いでもある、と言ふべきでしょうか。しかし、わたしは次のことを学びました。個人ひとりひとりの独自性は、対話と模倣においてのみ明らかになるのだ、と。人間は他人を模倣せずにはいられません。先

人たちを、そして同時代人たちを模倣せずにはいられません。それこそがクンデラの小説美学の核心なのではないか、と問うてみましょう。

クヴェトスラフ・フヴァチーク、ならびにかれの師たちに対する小さなオマージュ

三〇年以上も前から、文学批評の言語はどんどんソフィスティケートされて——というのは、作品の言語との対話を失ってしまったからです——そのために、「パラレル・ワールド」というのと同じ意味で) パラレルな註釈になってしまいました。自閉した世界になったのです。ロシア・フォルマリズムやチェコの構造主義は、芸術の自律性や固有性を擁護することを始めたわけですが、数十年を経たのち、逆説的なことにも、それが批評のテキストを自閉的に擁護するものになってしまいました。作品が口実になってしまったのです。もつと正確に言えば、障害物になりました。批評にとつて、作品の伝統は長い障害物競走となり、この競争において個々の作品は乗り越えるべき障害物なのだというわけです。

クンデラの小説を読み始めたころ、クヴェトスラフ・フヴァチークの『ミラン・クンデラの小説世界』という本がわたしを退屈から救い出してくれました。フランソワ・リカールの書いたものを知ったのはもつとあとのことでした。フヴァチークは、自分の師にあたるひとびとにこよなく忠実な態度を示し、批評の現在から離れ、クンデラの作品と対話をしながら、それ

を構造美学の光のもとで解釈します。「美学」であつて「理論」とは言いません。ヤン・ムカジヨフスキーが言うように、「芸術の進展に意味を与える」のは、ほかならぬ美学的な価値であるからです。

フヴァチークは、小説の「言語的、主題的、芸術的な構造」、「世界のイメージ」、「語りの戦略」といったことを論じていますが、価値という大きな問題を避けることは決してありません。価値を持つと認められる作品だけが芸術の歴史を構成するのです。そればかりではありません。フヴァチークによれば、「ある小説作品の芸術的な質」はその「フィクション的な性格」にかかっています。このフィクション的な性格は、テクストの外部にある真理や資料的な意味での真理に還元することのできないものです。あらゆる芸術作品がそうであるように小説は、すべてが形式であると同時に内容であるような構造物です。だからそこでは、全体を非フィクション的な言語へ還元してしまうことはできない。クンデラならばプロットにならつて、小説はただ小説に言えることだけを言うのだ、と言うはずで、フヴァチークは、これに加えて、「小説による創造は与えられたしかじかの要素や、主題、テーマ、ジャンルをつうじた操作なのではなく、問いであり、探究であり、発見であり、「経験された世界」と「意味の世界」のあいだを揺れながらの新たな意味の創造」なのだと言っています。

フヴァチークの本にはさらにべつの偉大な概念があつて、これを忘れてはなりません。「美的機能」というのがそれです。この点について、ムカジヨフスキーは一九四二年のある論攷で、人間が世界に対して「いつでも新しくある国々を訪れる異

邦人の態度」を保つことができるのは美的機能のおかげなのだと言っています。フヴァチークは加えて言います。「小説とは一個の芸術作品なのであり、その主たる機能は美的機能であり、構造的なコンセプトが美的機能を「異化効果」、つまり人間の実存の新たな側面の開示に結びつけるのだ」と。半世紀を経て、師と弟子が出会います。こうした芸術家の態度、つまり世界における異邦人としての位置がなければ、オストラネニー、すなわち異化効果というものはまったく意味がなくなってしまう。

これまた忘れてはなりません、美的機能というのは芸術作品の主要ではあるけれども、あくまでひとつの機能にすぎないのであつて、ほかにもたとえば認知的機能といったものがあります。だからといって芸術家の小説世界が自律的でないということにはなりません。ヤン・パトチェカという哲学者がいます。フツサルについての大偉大な解釈者で、ムカジヨフスキーの同時代人でした。かれは一九六九年の『今日における意味』という本で、次のように書いています。「作家というのは、生を、つまり全体と部分における生の意味を明らかにする者のことである。客観的なアプローチ、心理学や社会学、歴史学といったものに加えて、その具体的な働き、具体的な現象のうちで生というものを掴み取るまったく別の方法があるのだ」と。

一方でパトチェカ、ムカジヨフスキー、クンデラやフヴァチークの芸術作品についての考え方。もう一方で六〇年代から七〇年代にフォルマリズムや構造主義の受容から生まれたいろいろな理論。両者のちがいはもっぱら「生の世界」に対して開かれているかどうかということにあります。クンデラやフ

ヴァチーク、そしてかれらの師にとつて、芸術作品の固有性を擁護することは、美学を言語学に還元することではありません（二〇世紀後半の文学理論は、そうやって西洋の伝統の一切に属するコーパス、つまり言葉の織り成す身体をこれ以上ないほど減茶苦茶に切り刻みました）。それはまた「生の世界」を記号の世界にしてしまうことではないし、芸術家の自由をご破算にすることでもない。芸術家というのは、なるほど「生の世界」によつて枠を嵌められているかもしれませんが。この世界は実際の機能に支配されているわけですから。けれども美的機能も独自の役割を果たしているのであつて、だから芸術家はなおやはり、パトチェカのいうように「全体と部分における生の意味」を把握するうえで、それぞれにさまざまなヴァリエーションを生み出すことができるのです。

小説によるフーガ

数年前に『本当のわたし』が出版された際、クンデラはこう言っていました。『不滅』でソナタ形式、つまり「互いがコントラストを作るような複数のムーヴメントから成る大形式」を思う存分に使い尽くしたから、『緩やかさ』以降では、フーガの技法へと移行したのだと言っています。『緩やかさ』には——いや実際は『ほんとうの私』や『無知』でもそうなのですが——この変化が確認されます。作品が短くなり、ただひとつの核を軸に最初から最後までが展開してゆく。小さな節に分けられ、けれどその節は、つねに変奏されながら立ち戻ってくる

モティーフによつてつながれている。そうやって全体に音楽性がそなわります。クンデラは『裏切られた遺言』で、ブロッホにことよせながら、それまでと比べた場合の二〇世紀の小説技法のオリジナリテイのひとつがこの独自の要素だ、と言っています。

フーガにはふたつの大切な特徴があります。ひとつは対位法による構成です。複数の声部、つまりポリフォニーということですから、これが多つた同じ価値を帯びながら、模倣の原理にしたがつて入れ替わってゆきます。ということとはまた——これが第二の特徴ですけれど——主題は単一であるわけです。なるほど、バッハにしても、こうした特徴から離れて複数の主題から成るフーガを作ったことがあります。また、フーガは調性を持たないのだから、ひとつひとつが独立した作例なのだと言つたひともいます。なるほど、フーガは調性が規則化される前に生まれ、バロック期に頂点へ到達したのですね。そうだとすれば、クンデラの最近の三作品はどれも「小説によるフーガ」の独立した作例なのだと言いたい気持ちはわたしにもありますが、しかし本質的なのは、フーガという音楽モデルの本質となる特徴がいましがた挙げた三作のいずれにも見受けられるという点です。

たとえば『緩やかさ』冒頭の短い章を読んでみるだけで十分です。作家と妻のヴェラは、田舎の城館ホテルで夕食をとつて、一晩を過ごそうとしています。運転しながら作家は一台の車が「さながら猛禽が雀をねらうように」あとをつけてくるのに気づいて、全速でまこうとします。隣に座るヴェラは言います。「フランスでは、五〇分にひとりが交通事故で死んでいる

のよ。見てごらんさい、わたしたちの周囲を走っているこの無謀な連中を。「……」この連中、ハンドルを握ると、どうして怖さ知らずになるのかしら」。作家は返事をしようとも思うのですが、かれの返事はひとつの考察へ変化していつて、わたしたちの世界が抱えるスピードへの欲望に説明がつけられるかもしれない、と思う。「速さは、技術革新が人間に贈った忘我の形式だ」。それから三〇年ほど昔に出会った「エロチスムの幹部党员といつてもいいような」アメリカ人の女のことを思い出します。オルガスムを心から信奉していた女性です。彼女にとつては、できるかぎりすばやくオルガスムに達するのでなければならなかった。そうやって「愛と世界の唯一真の目的である忘我的な激発に到達」しなければならなかった。それから問いかけます。「なぜ、緩やかさの快楽が消え去ってしまったのだろうか」と。バックミラーを見てみると、あいかわらず同じ車が映っていて、こちらを追い越そうと躍起になっているようです。そうして作家の思考は、パリから田舎へと向かうもうひとつの旅のことへと転じてゆきます。ヴィヴァン・ドウノンによる一七七七年の小説『明日はない』の主人公T夫人とシュヴァリエがおこなった旅行です。馬車で旅する二人が見えてくる。「ふたりをとりまくいわく言いがたい官能的な雰囲気、まさに調子の緩やかさから生まれる」と。

ここにはのつけからフーガの形式があります。緩やかさという主題(soggetto)、反対物であるスピードを介してではありません。フーガという形式に特有の原則である重ね合わせをつうじて、ヴェラの声は模倣されます。この場合は沈黙した声ですが

作家の声がみずからの考察をつうじて第一声に答えているのです(同じ主題が別の調べ、別の声部によって移されることを音楽用語では応答(risposta)と呼んでいます)。それから、アメリカの女による第三声部が作家を媒介しながら入り込んできて、今度は対位法的な主題(contrasoggetto)によって同じテーマを奏でる。それを支配しているのは「快楽」という主題ですが、これもまた反対物である、まるで官能の欠けたセックスをつうじて示されます。このとき、作家の声が再び登場して、ただひとつの音楽的といつてよい小さな問いかけによつて主題と対主題を同時に鳴らします。「緩やかさの快楽はどうして消え去ってしまったのだろうか」。この問いかけに導かれて、作家は別の時代、別の旅、緩やかさと快楽——小説によるフーガの主題と対主題であるわけですが——それらが別の重みを持つて別の役割を演じていた旅のことを考える。この時点から小説の終わりに至るまで、主題は対主題に付き添われることになります。

単一主題という構造をベースにした模倣という手法をつうじて、人物はそれぞれ主題と対主題のいろいろな側面を探つてゆきます。T夫人、シュヴァリエ、ベルック、ポントヴァン、イマキュラータといった人物たちは、フーガに於ける各声部と同様に、みな同じレヴェルに位置していて、そこにヒエラルキーはありません。主役や脇役といったことはなくて、全員がポリフォニックに主題を構成しているのです。他方で、緩やかさというものが、フーガのように人物のあいだをたえず逃げ去りながら、いくつもの側面、ときには予期しようもない側面を見せてゆきます。小説によるフーガの美的な挑戦はここにあります。さまざまな人物、実存をめぐるさまざまな状況のあいだ

を無限に逃げてゆくただひとつの核、主題、問いかけを軸としながら、その本質を絶えず探し求めながら、世界の全体についての本質的なイメージを引き出そうとすること。

けれども、これとは別の大切な側面もあつて、こちらは『緩やかさ』に固有のもので。模倣の原則に即して入れ替わつてゆく声部、あるいは人物のポリフォニーに加え、四つの形式的な可能性のポリフォニーがあつて、そこにもやはりヒエラルキーというものが一切ありません。クンデラが『小説という芸術』で記した四つのことに対応しています。まずは思想です。小説の冒頭がそうあるようにエッセイスト風の考察をつうじて、小説の認識論的な境界を拡大するものです。それから歴史的な時代区分を衝突させること（ラクローの十八世紀と作家の生きる二〇世紀）。また想像力。これはふたつの時代の出会いから生まれて、小説は本当らしさというレジームを超えてゆきます。そして最後に全体を組み立てるゲーム。小説によるフーガを動かす原理はストーリーではない。残りの全体を支配する中心的な物語ではなく、あらゆる形式的な可能性が同等の価値、同等の自由を持つポリフォニックな「従属の不在」がそこにある。では、何がこうした形式をクンデラに選ばせたのでしょうか。

フーガという音楽形式と、小説の歴史にあつて未聞である「小説によるフーガ」のあいだにはなるほどアナロジが成立するけれども、そればかりでなく、どんな美学的な要請がこうした形式を「選ばせた」のでしょうか。

とする意欲があるでしょう。「小説によるフーガ」というのはまさしく一体となつたポリフォニーの形式、綿密に計測された建築物なのであつて、そのとき、構造についてあらかじめ熟考したからといって小説の即興的な性格が破壊されるというわけではありません。

けれども、わたしがクンデラのセミナーから学んだことへ立ち返らねばなりません。人間とは対話である、というのがそれです。人間は他人を模倣せずにはいられません。先人たちを、そして同時代人たちを模倣せずにはいられません。その独自性は、対話と模倣においてのみ明らかになるのです。フーガにおけるように、それぞれの声が他の声を模倣し、応答し、それを継続してゆくのです。すべての声は人間の存在という大いなるポリフォニーの奏楽に与っている。互いに離れた世紀をさえ貫いて同じひとつの主題を、つねに移ろいゆく形式のうちで明らかにしながら。繰り返し、繰り返し、明らかにしながら。

訳者付記

本稿は二〇一二年六月三十日、東京外国語大学総合文化研究所の主催でおこなわれたシンポジウム「ミラン・クンデラ 主題と変奏」におけるマッシモ・リッツァンテ氏（トレント大学）の発表原稿の日本語訳である。当日は、とくにクンデラにおける登場人物の問題を中心に、会場との質疑がなされたことを付記する。

注

1 以下、引用については次の日本語訳から拝借した。『緩やかさ』西永良成訳、集英社、一九九五年、七一〇頁。



Book
Review



時間の声

アントニオ・タブツキ著、和田忠彦訳

『時は老いをいそぐ』

河出書房新社 二〇一二年

「老い、老いがいたるところに！」

ル・クレジオ『物質的恍惚』

「書くこと、それは失われた声を聞くことだ」

パスカル・キニャール『舌の先まででかかった名前』

時間について考えることほど無駄な時間はない。考えているあいだに、当の時間のほうはわたしたちを通り過ぎていくのであり、時間の本質をつかまえるようとして、あれこれと思索を巡らせ、思い余って過去の文献を渉猟してしまうわたしたちは、そんなことには無関心である時間から締め出され、後になつてその時間の経過に気がつき、「時間はただ経過してゐる」（吉田健一『時間』）というごく単純な事実をいくらか茫然としながら再認するだけなのである。思考は逃れる「現在」から遅れるしかないであり、この「遅れ」の堆積が地層をなし、地表にはあらわれない数々の褶曲や断層を孕みながら記憶をつくりだす。しかし、もし「現在」というものがつねにすでに逃れさるものだとしたら、「遅れ」とはいったい何の何に対する「遅れ」なのだろうか。

ふと気がつけば両手に弾力を失った風船がのっている、誰かが盗んだのだ、いやそうではない、風船はちゃんとある、中に入っていた空気が抜けただけ。そういうことだったのか、時間は空気が抜けたのであり、気がつかないほどのちいさな穴から空気が抜けるのをそのままにできたということ？ でもその穴はどこ？ 見当たらないじゃない。

アントニオ・タブツキの短篇集『時は老いをいそぐ』（和田忠彦訳、河出書房新社、二〇一二年）の冒頭の短篇にあらわれるこの言葉は、「現在」という言葉がもつ虚構性をそれとなく言い当てている。わたしたちは「現在」という虚構の定点を想定することで過去や未来について語り、「遅れ」を問題にすることを可能にしているが、実のところ、時間は風船から気づかぬうちに抜けゆく「空気」のようにただ流れているにすぎず、しかも、どこからどこへ向かって流れているか「見当たらない」ため、「流れ」という言葉そのものが最終的には比喩でしかないことになる。「現在」という虚構を成り立たせているのが、定点としての「わたし」というもうひとつの虚構であることは言うまでもないだろう。機械的な尺度としての近代的な「時計の時間」を告発し、「時間はただ経過してゐる」という事態を、句読点を極力排した文章で執拗に書き連ねた吉田健一や、そのたえず流れゆく時間を「純粹持続」と名づけたベルクソンの思想がこのタブツキの一節に凝縮されているといえれば言い過ぎだろうか。また、ベルクソンの水平的な「純粹持続」を批判するために、「思考の時間」がもつ垂直的な次元を強調し、多元

的な時間の重ね合わせとそれが織りなすリズムの創造性を唱え、「持続は厳密に言つて『隠喩 (métaphore)』である」(『持続の弁証法』)と断言したバシュアールの思想すらも、タブツキのこの一節に、あるいは、彼の作品全般にみられる空白と充足が生み出す時間のリズム、文章のリズムに具現化されているといえるだろう。

しかし、タブツキはもちろん時間について語っているわけではない。流れゆく時を危うい構図によつて感知させるクーデルカの写真を表紙に掲げた『時は老いをいそぐ』は、九つの仕方
で時間を、より正確には、時間となつた人間を語っている
であり、読者は時間が語つていているという印象すら覚えるだろう。時間は必然的に語りであり、それゆえに聴取だという自明だが忘れがちな事実を、タブツキは「時計の時間」を復活させることなく静謐な筆致で描ききる。先に引用した短篇「円」を見てみよう。スイスのある一族に嫁いだ「彼女」は——つまり、よそ者だ——、夫の祖父の命日に親戚が一堂に会する集いで、ふとした他人の仕草——「一族でいちばんの若妻」グレータが幼い男の子の口元についたチョコレートを白いナプキンでぬぐつてやるという些細な仕草——から、かつて「一度耳にした」言葉を想起し、その他者の言葉が「彼女」を過去へと連れ戻す。しかし、その過去は、「彼女」の過去ではない。それは「時とともに失われたある村落の記憶」、面識のないマグレブ人の亡き義祖父や一度も顔を見ることがない義祖母についての、他者たちによつて「語り継がれてきた記憶」である。生きていないはずの時間が、複数の声をおとして、「彼女」の記憶を、「彼女」の時間を、そして、過去へと連れ戻されている現在の「彼女」

自身を作り出す。「彼女」は言う、「おばあさんの姿が、埋められた井戸みたいな記憶の底から浮かび上がって」きて、その一度も見たことがない顔を「はつきり思い出せる」のだと。この「彼女」のように、タブツキの本にでてくる登場人物は、自分の時間の主人たることから罷免されている。生きられた「私の時間」でも、抽象的で普遍的な「時計の時間」でもなく——時間について考える時の二つの典型的な様式だ——、タブツキ的時間は多数の声の織物として拡がり、自と他、此と彼、現と夢、実と虚といった境界を不鮮明にし、その不鮮明さを豊穣なイメージとして結晶化する。「乳と血」というかつて「一度耳にした」他人の言葉は、「彼女」を「他人の記憶をたよりに想像で作り上げたイメージ」へと、さらには「偽りの記憶」へと向かわせ、それによつて「彼女」は、はじめて、「結婚して十五年にもなる女が、子どものひとりも生まず、しかもその理由について一度も考えた事がない」という自分自身の現在を「自分が属してもいない」ジュネーヴという土地の山上で確認するにいたる。このように自と他、此と彼、現と夢、実と虚はもつれあい、重なり合い、最終的には、山上で偶然遭遇した十頭ばかりの馬の群れが、加速しながらつくりだす「円」のイメージとして、ほんの束の間、結晶化するのである。馬の群れは一列になつたり、扇形に広がったり、ジグザグに並んだりした後に立ち止まり、突如として正確な「円」をなして加速し始める。吉田健一の文章とは反対に、読点が多用された以下の長い一文によつて描写される「円」のイメージは、時間の循環性の表象などではなく、バシュアールに倣つていえば、複数の時間が重なり合い、もつれあつて、ひとつに溶ける「瞬間の現実というた

だひとつの現実」（『瞬間の直観』）を表象している。実際、この記述の後に、「円」は突如として「群れの首領」が横に飛び出すことで破られることになる。

自分のまわりを矢のように疾駆する馬たちを眺めていると、彼らはますます速度を増しながら円を描き、互いの間にはほとんど隙間がなくなり、馬たちがなすひとつの壁がただ一頭の馬となり、その切れ目のない一頭の馬の輪郭の頭は尾につながっており、またその尾が頭とつながって、その蹄はもうもうと砂埃を舞い上げ、それが彼女を包み込み、また、乾いた地表にその音を轟かせ、それは太鼓の音、記憶にはないのにもかかわらずまったく確かさでもって感じられる、どこかの太鼓の音のように聞こえ、その瞬間、太鼓の革を打つ人びとの手が目に浮かび、耳へと届くその音楽は地面にその端を発し、まるで大地が振動しているかのようで、それを感じたのだった、耳に届くまえに、爪先から足へ、胴へ、心臓へ、そして脳へとのぼってくるのを。

読点で小刻みに区切られた言葉の群れが、ひとつの文という「円」を作り上げていくかのうちに、この文章そのものが、馬の隊列がなす視覚的イメージとタブツキ的時間の様態を示しているといえよう。この一文には、かつて「読んでいて響いてくる声、自分が聴き取った声を日本語で再現したい」（和田忠彦『声、意味ではなく』）と——まさにタブツキを引用しながら——語っていた訳者の手腕が見事に発揮されている。タブツキの作品を読んでいて響いてくる声、それは時間が語る声、声となった時間なのだ。

「ボタ、ポト、ポッタン、ポットン」では、入院中の危篤の叔母の声、つまり、消え去ろうとしているひとつの声が、「男」の知らない男自身の過去を告げ、同時にその声が「記憶の井戸から」さまざまな人々の声を呼び起こす——「男」自身が実際には聞いたことのない、叔父と叔母の昔のけんかの声までも。「男」の耳は、消え去らんとしている叔母の声に耳を澄ませることで、時間の声を聴き取れるようになっていく。「時計の時間」からはみ出してしまう時間の声を。ある時、「隣のテーブルからの声とともにやってきた」叔父の声が、三年間音信不通にしていた「きみ」に電話をかけるよう「男」を促す。電話ボックスを前に「きみ」に語るべき言葉をあれこれと考え、逡巡していた「男」は、脇を通った車椅子の少女が発した「これがこの世でいちばん美しいもののな！」という声に貫かれる。少女の声は「男」がこれから発するべき未来の声——作品の中ではついに発せられることのなかった声——へと浸透していくだろう。そして、その発せられなかった声は、読者の中で鳴り響くことになるだろう。声から声へのリレー、複数の声の浸透。声となった時間はいたるところにある、それを聴きとる耳さえあれば。「亡者を食卓に」と「將軍たちの再会」はいずれも冷戦時代の記憶が主題となっている。後者では一九五六年のハンガリー動乱で敵味方に分かれて戦った二人の軍人の再会について、当人とその友人たちが語ってくれた話を、「当の物語を生きた本人と面識がない」別の人間に物語として書くよう託す、という結構になっており、語られた過去の時間は、第三者の声によって未来に語られ直すことを待っている。この声のリレーを担うのは、もしかしたら読者なのかもしれない。「き

みさえよければ例の物語を聞かせるから、もしその気があるなら、きみが書いてほしい」と冒頭で語りかける声は、わたしたちに向けられているようにもとれる。フィルムが装填されていなかったため写されなかった写真をめぐつて綴られたエルヴェ・ギベールの『幻のイマージュ』の言葉、「あのとき映像が写っていたらこの文章は存在しなかっただろう」を想起させる「フェスティバル」では、フィルムなしで撮影されなくてはならなかった裁判記録映画をめぐつて交わされた弁護士と今は亡き映画監督との声が、数々の被告人や判事たちの声なき声とともに蘇る。結果がわかつている出来レースの映画祭という資本主義社会の現在のなかに、ある警察国家の過去の姿が失われた声をおして滲み出る。個人的に最も面白く読んだのは、バカンス中とおぼしきクロアチアの海辺で偶然にも交わされた、イタリア人を自称するペルー出身の養子の少女と、自己の死をぼんやりとだが確実に感じている被曝した元従軍兵の中年男性との会話だけで成り立っている短編「雲」だ。普通ならおおよそ出会う機会もないであろう二人の人間が、その出会いにふさわしくない場所での出会い、それぞれの過去について言葉を交わすという、それだけの事実が淡々と語られるのだが、それだけの事実はしかし、未来の声を聴き取ろうと二人で試みる「雲占い」の行為によつて、二人がその瞬間に、その場所での出会いようもなかったという事実として奇跡のような輝きを帯びる。その輝きは、作品を締めくくる「答えは明日ね、してあげる」という少女の言葉で最高潮に達し、彼らの声は宙吊りになった虚構の「現在」の声として鳴り響くのだ。

どの作品においても時間そのものが複数の声となって文章

の中に溶解しており、時にその声は読者の声をも誘う。時間は語りの形式をとるのであり、沈黙や失語症、どもりや躊躇い、言い間違いや茫然自失もまた語りの形式だとすれば、タブッキの作品にいつもあらわれる空白、脱線、迂回、欠如、飛躍は単なる技法の問題ではなく、あらゆるすぐれた反近代的作品にとってそうであるように、時間そのものを語るための必然的な手段なのではないのだろうか。人間が時間的な存在であり、時間が語りの形式をとる以上、時間そのものを語るとは、時間を対象にするのではなく、時間となつて語ることを意味するだろう。『時は老いをいそぐ』の九つの語りがもたらす眩暈の感覚の中で、わたしたちは「時計の時間」の虚構性と、自分の耳がいかにか時間の声に対して難聴であるかを思い知らされるのだ。

(桑田光平)

新奇な正統派

マシャード・ジ・アシス著、武田千香訳

『プラス・クーバスの死後の回想』

光文社古典新訳文庫 二〇二二年五月

奇妙な小説

奇妙な本である。「第四版への序文」と「読者へ」と題するはしがきはお決まりの形式だから気にしないこととするならば、劈頭、おかしな献辞があるのだ。「私の死体の／冷たい肉を最初にかじった／虫に／捧げる／懐かしい思い出のしるしに／この／死後の回想を」(12ページ。太字は原文、原文ではポイント数も大きい)自分の屍肉をかじった虫に自らの物語を捧げるなど、おぞましいことだ。人間が死者の国に、つまり地獄に下降(妻を助けるために、試練を潜り抜けるために)して、蛆の湧いた妻を見て逃げ帰るという話ならお馴染みだが、これはもう蛆が湧いて引き返せなくなつた側の人間(?)の、完全に死者となつてしまった者の回想だというのだ。そもそも『プラス・クーバスの死後の回想』というタイトルのだから予測はつくのだが、どうやらこの小説、語り手が死後、自らの人生を回想するという体裁を取っているらしい。

主人公が死後、語り手となつて自らの人生を振り返るといふ体裁の小説というと、何があつただろう? 私は寡聞にして知らない。そういえば最近、主人公兼語り手が自身の死をも語る小説

ならば訳した(セサル・アイラ『わたしの物語』〔松籟社、二〇二二)があるいは、語り手ではないが主人公が死ぬところから始まつて生まれる瞬間まで遡るといふ短編小説ならあつた(アレホ・カルペンティエール『種への旅』〔『時との戦い』所収)。主人公兼語り手が生まれる前の胎児という設定のものもあつた(カルロス・フエンテス『未生のクリストバル』。これはおそらく、ロレンス・スターン『トリストラム・シャンディ』を前提にしている)。しかしこれらはいずれも二〇世紀後半の作品だ(スターンは十八世紀)。ロマン主義だの写実主義だのと言われていた十九世紀にあつて、『プラス・クーバスの死後の回想』はやはり特異な存在だろう。

しかも、死者が語るという、事実では決してあり得ない体裁を採っているものだから、語り手も前面にしゃしゃり出てくることにはばかりがない。教科書の教えるところによれば、語り手がいかに自身の存在感を消し、全知の神のような存在に退いていくかに腐心したのが十九世紀小説の特徴だったはずなのに、この作品、そうした潮流などどこ吹く風。まあ教科書の教えることなど一般論に過ぎないのだから、これは一般論に収まる存在なのではなく、あくまでも特異な一例、傑出した作品なのだと言つてしまえばいいのかもしれない。

しかし、この特異な作品の主人公兼語り手が、そうしてしゃしゃり出る度が過ぎて、と言うべきなのか? 第一章では、ではどこから語り出すべきか、死んだところからか、それとも生まれたところから語つた方がいいのか、などと思案しだしたとされているだろう。これはもう十九世紀小説の潮流だなんだと言っている場合ではなく、そうしたものを跳び越えて、百年後に書かれたとしてもおかしくないメタフィクションの様相を呈すのではないか。

実際、『ブラス・クーバスの死後の回想』を表現するのにメタフィクションという以上に的確な語はない。

メタフィクションとして

『ブラス・クーバスの死後の回想』がメタフィクションであるのは、語り手が自身の語る物語が虚構であることを暴露するからである。第一章「作者の死去」は、こう始まる。

しばらくのあいだ、わたしは心を決めかねていた。この回想を最初から書きはじめるべきか、それとも、最後からにするか。つまり、冒頭にわたしの誕生をおくか、わたしの死をおくかで、思い迷っていたのである。ふつうのやり方なら誕生から始めるだろうが、わたしは二つの考えから、異色の手法を採ることにした。まずは、わたしが死者になった作者ではなく、作者となった死者であるため、墓場もまたもうひとつの揺りかごとになったということだ。ふたつめは、そのほうが手記がもっと愉快で、目あたらしいものになると思うからである。モーゼもやはり自らの死を語ったが、死は冒頭ではなく最後においた。そこが、本書とモーゼの五書との決定的な違いである。(13ページ)

一行目からこれが語り手によって書かれたものであること、しかも、書き方に迷った末の体裁であることが明かされている。方法への意識、もしくは語り手の語り手としての自意識が冒頭から強く主張されるのだ。

さらに進んで、第十六章には、こんな考えが展開されている。

ここでふと非道徳的な考えが浮かんだが、これにともない、文体の修正を一カ所しなくてはならない。たしか十四章だったか、わたしはマルセーラがシャヴィエールに死ぬほど夢中だったと書いた。だが、死んではいず、生きていた。生きると死ぬのは同じではないと、そちらの世の宝石屋は全員そう口をそろえる。なにせ、文法には通じた連中だ。よき宝石屋よ、もしあなたがたの宝石と信用買い制度がなかったら、いったい今ごろ、愛はどうなっているだろう？ なにしろ世界の心の取り引きの三分の一か、五分の一を占めるのである。(92ページ)

「死ぬほど夢中」とは、あくまでも翻訳するに際して生じる言葉の綾で、原文は「死ぬ」となっているのだろう、その比喩表現を字義通りに捉えて訂正するこの語法。ポール・ド・マンが描写した統合失調症(分裂症)的論法を想起させる語り手兼主人公の態度もたいそう気になるところ。「生きると死ぬのは同じではないと、そちらの世の宝石屋は全員そう口をそろえる」という「宝石屋」とは宝典 *tesorio* を作る人のことでもあるのだろうか？ こうした言葉遊びも面白い。だが、今はこうした語法の問題ではなく、「たしか十四章だったか」という記述内容に注目しよう。ここで語り手は、今彼が語っている物語が、いくつもの章に分けられていることに意識的であることを自ら露呈しているのだ。そして訂正、すなわち推敲への意識をほのめかし、小説の制作過程を披瀝することになる。語り手が小説の外にあることを小説内部で明らかにする。これをしてメタフィクションと呼ぶのだ。

では、ブラス・クーバス生涯の恋人となるヴィルジリアを描写した次の文章はどうだろうか？

ヴィルジリア？　というと、何年か後のあの女性……？　そう、まさにあの女性、一八六九年にわたしの最期を看取ることになり、それより前、そのはるか前には、わたしのもつとも内奥にある感情の大きな部分を占めた、あの女である。そのときの彼女はまだ、まだわずか十五、六歳。おそらくはわが民族のなかでもつとも大胆で、したがって確実にもつとも奔放な被造物だっただろう。だが、そのときすでに当時の女性たちのなかで群を抜いた美貌を誇っていた、とは言わない。なぜならば、これは小説ではないからだ。小説では、作者が現実金メッキをかけ、そばかすやニキビに目をつむるのだから。(137ページ)

初対面であるはずのヴィルジリアを、「何年か後のあの女性」と表現しうるのは、死の瞬間を先に語るという時間の転倒があつてこそ可能になることだ。さらには、「これは小説ではないから」ヴィルジリアを実際以上の美人だと形容することはしないと述べるならば、ここでもまた小説の外にある語り手が小説内に顕在化しているのだと見えるだろう。すなわち、これもまたこの小説のメタフィクションたるゆえんだと。

だが一方、メタフィクションとしてそれがフィクションであることが暴かれるはずのこの一節で、それが同時にフィクションではない、「これは小説ではない」と明言されることの意義はどう捉えればいいのか？

十九世紀小説の典型として

本書『ブラス・クーバの死後の回想』に十四年先立つ一八六七年、コロンビアで出版されたホルヘ・イサークス『マリーア』には、次のような序文が付されている。

エフラインの友人たちへ

大切な私の友人たち、これが皆さんにあれだけ愛され、今はもう亡き者となつたあの人の青春時代の物語です。ずいぶんと長いこと皆さんに読ませるのを渋ってきました。いったん書いてはみたものの、私の感謝の念と愛情の証言としてはいささか精彩を欠き、皆さんにお目通し願うほどのものではないかと思われたからです。あなた方は、あの恐ろしい晩、彼がその回想録を私に手渡し、何と言つたか知らないわけではありませんまい。こう言つたのです。「ここに何を書き加えるべきかは、君がよくわかっているだろう。僕の涙に滲んで消えてしまった箇所も、君なら理解してくれる」。そんな任務をいただくとは、嬉しいことではありませんか、そして悲しいことではありませんか！　さあ、お読みください、そしてもし皆さんが泣いて、これを読むのを中断されたとしたら、その涙こそが、私が忠実に自らの仕事を成し遂げたことを証明してくれることになるでしょう。

つまり、ここで説明されていることは、この『マリーア』という小説が、エフラインという実在の人物によつて書かれた手記に「私」すなわち作者が加筆して仕上げたのがこれから読まれる小説であるということわりだ。これはもちろん、嘘である。この小

説の主人公エフラインは実在の人物ではない。作者ホルヘ・イサークスの実体験などを基につくり上げられた架空の人物だ。実際の体験が再現されているということと、それを体験する人物が実在であるということは等しいことではない。

思うに小説はこうしたレトリックを多用してきた。つまり、これから読まれる小説が実在の人物を巡る本当の話だという設定を利用してきた。トレードの古本屋でみつけたシーデ・ハメーテ・デ・ベネヘーリの手記と偽り、セルバンテスは『ドン・キホーテ』を世に問うた。シャトーブリアンの『アタラ』はシャクタスから聞いたとしてルネが伝える物語だった。ファン・バレラの『ペピータ・ヒメネス』は若い神父のルイス・デ・バルガスの手記が発見されたという体裁を取っていた……こうして列挙してみると、小説というのが、実在の人物を巡る真実の話だという形式の虚構を採用する物語であることが納得いくだろう。

そう考えてみれば、わざわざ「これは小説ではないから」と断り、ことさらに実在性をほのめかす（死後の回想なのだから、虚構であることは明白なのに）『ブラス・クーバスの死後の回想』は、一種、典型的な小説のレトリックを弄しているのかもしれない。そして、そんな目で読み返してみると、この稀代の奇書の内容は、実は小説の典型を思わせる要素に溢れていることに気づかされる。

なんといつても小説らしいのは、とりわけ十九世紀小説らしいのは、そのストーリーだ。『ブラス・クーバスの死後の回想』とは、つまるところ、主人公がひとりの女性に、いわば二度失恋し、そして最期をその女性に看取られる、という話なのだ。途中、ヨーロッパに勉強に行く話、その際にスペイン人女性（娼婦であることがほのめかされる）を同行させること、キンカス・ボルバという怪しい

学友に「ウマニチズモ」という思想を吹き込まれること、心気症に効く膏藥を発明して名をあげようとの野心を抱き続けること、などのエピソードが語られ、読者を横道に誘い出し、楽しませてくれるけれども、中心のプロットはそういうことである。

議員になることと結婚することを父に勧められたブラス・クーバスは、ヴィルジリアに求婚するが、彼女に侯爵夫人の座を約束した貴族ローボ・ネーヴィスに横取りされてしまうのだった。ネーヴィスはさらに上院議員にもなるので、クーバスは彼に「ヴィルジリアと議席を奪」われてしまった格好になる（183ページ）。クーバスはしかし、諦めずにヴィルジリアに近づき、結婚後の彼女と不倫の関係に陥る。駆け落ちを持ちかけたり、家を借りてそこを密会の宿にしたりして関係を続け、結局は取りやめになるが、ネーヴィスが地方の知事に任命されそうになると、秘書として随行し、その地で関係を続けようとする。だがやがてその関係はネーヴィスの知るところとなる……

こんなふうに中心となるストーリーを説明すると、これがひとりの青年の横恋慕と野心の物語であることに疑いの余地はなくなる。報われることのない恋と野心、挫折の物語を果たしてどれだけの小説が描いてきただろう。そんな数多くの小説の系譜に連なる、正統派のストーリーが、新奇な語りの構造の中に潜んでいるのが、『ブラス・クーバスの死後の回想』なのである。

*文中の『マリア』の冒頭部は、以下の版からの引用。

Jorge Isaacs, *Maria*, Edición de Donald McGrady, México, REI / Cálcedra, 1988.

（柳原孝敦）

胎内の夢

セサル・アイラ著、柳原孝敦訳

『わたしの物語』

松籟社 二〇二二年七月

誰かが私の名前を呼んでくれることは好きです。(14)

セサル。主人公の名前だ。主人公曰く「わたしの物語」は「わたしがどのように修道女になったか」という物語だそうだ。〈わたし〉の物語は「すてきなピンク色」をしたイチゴのアイスクリームから始まる。

『わたしの物語』は、溶けて流れ出すアイスクリームをじっと見つめるような、ゆつくりとした語り口が心地よい。六歳の主人公〈わたし〉は、夏の思い出から夢や病院、学校、ラジオ、「ごっこ」遊びなどの記憶を語るのだが、あまりに自在に妄想と現実の間を行き来するため、読み手の意識をするりとかわして、言葉の隙間から流れ出ていってしまう。そう、気をつけていないと、語り手は〈わたし〉という容れものからも漏れ出してしまうのではないだろうか。容れものの中から語りかけられる一連の記憶は、胎内の夢のようだ。胎児が晴れて「現在」に生まれ出てくると、眼前には「それまで」と「これから」の数多の物語の大海原がひろがっている。『わたしの物語』は、胎内から現実を夢見た、ひとりの人間が生まれる前の物語なのではないだろうか。

六歳になったばかりの頃、〈わたし〉は田舎町からロサリオという街へ引越してくる。〈わたし〉曰く、「その前の街のことは何も覚えていない。」引越してすぐに、約束通り父親がアイスクリームを食べに連れて行ってくれるのだが、〈わたし〉は「はじめてのアイスクリーム」という子供の通過儀礼をまつとうすることができない。父親の「うまいぞ」、という言葉に反して、〈わたし〉はイチゴのアイスクリームを吐き出してしまう。アイスが嫌いな子どもなど信じられない父親は、〈わたし〉にアイスを食べるよう強制する。いくら変わった子だからとはいえ、息子がアイス嫌いなんてことはあり得ない、と。

はじめてのアイスがおいしくなかったことの波紋は大きい。アイスの味がおかしいことに気付いた父親は、自分が息子と共有するはずの、美味しい「はじめて」が侮辱されたことに怒る。アイスクリーム屋に怒鳴り込み、最終的に店主の頭をアイスクリームの入った缶に突っ込んで殺してしまう。その結果、父親は禁固八年の刑に処されることとなる。一方の〈わたし〉は入院する。アイスによる食中毒で生死の境を彷徨い、錯乱状態に陥るが、奇跡的な回復を遂げ、退院後、母親とふたりの生活が始まる。入院のため三カ月遅れで就学するが、学校でも「変わった子」セサルは、教師から嫌われてしまう。家では母とふたりでラジオを聴いたり、ひとりで「学校ごっこ」をしたりして過ごし、母親の買い物についていくときには、母親を相手にひとりで「尾行ごっこ」に没頭し、果てにはその遊びを「尾行されごっこ」に発展させ、〈わたし〉は現実と妄想との複雑な往復を楽しむ。

〈わたし〉はロサリオに来る以前、プリングレスという街に住んでいた。

開かれた空間がほしいと強く願うようになりました。ちょうどプリングレスで体験していたような空間です。もつとも、わたしにはプリングレスでの思い出はありませんでした。(中略)でもプリングレスでの開かれた空間というのは思い出ではありませんでした。欲望だったのです。一種の幸福感で、(中略)ただ目を開けて、手を延ばせばよかったのです……

その空間、その幸福感には色がありました。ピンクです。夕焼けのピンクです。大きくて、透明で、遠いピンク。(129―130)

透明度の高いピンクに満たされた空間に手を延ばせば、指先から包み込まれてゆきそうな幸福感。〈わたし〉は空間に、奥行きに、心惹かれる。〈わたし〉は看護婦のジェスチャーや入院している子供たちと観たマイム劇、学校で習った文字や落書きといった、「音のない言葉」や「言葉のものまね」に対しては「耳が聞こえない」。紙上や視覚的な現実だけでは、言葉が平面的でつかみどころがないと感じている〈わたし〉にとって、必要なのは音声による言葉で、音声が言葉に奥行きをつくりだす。「わたしの物語」を語る〈わたし〉にも、奥行きのある「わたし」という言葉が必要だ。「わたし」という仮想の存在は、つねにみずからの措定と他者による対象化にさらされる。「わたし」という存在が、様々な「面」で切り取られることは避けられなくとも、そのあとに空間が残されているなら、自分や他人が「わたし」という存在を掬いきれなくとも、思わず残りを切り捨てたままにしてしまうこともない。存在の掬いきれない部分は、ラジオ放送がつくり出す共有空間を満たす言葉のように、自分という存在を共有する空間のどこかに残

滓として漂い、自分をとりまく時間と記憶の海の一部となる。大きなものの一部となる安らぎに、〈わたし〉は手を延ばし、羊水に守られるかのように、とつぷりと、無数の語りの中に溶け込んでいく。

物語の海の一部となつた「わたし」は、消えるわけではない。存在は、名を呼ばれば、呼び寄せられ、自らの名において結晶するような自由を夢見る。ただしその結晶は、一度として同じ姿をとることはない、という不自由さも持ち合わせている。

自由と不自由を併せ持つている名前を、「呼ばれるのは好きだ」と〈わたし〉は語る。名は、その名を想う者を縛る。言ってみれば呪文の言葉だ。自由でありたいけれど束縛もされたい孤独感のために、〈わたし〉は現実の表面と奥行きとを行ったり来たりする。胎内の〈わたし〉は羊水の中にひとりきり、名前を呼ばれるのを待ちながら夢をみる。

〈わたし〉の名前である「セサル」は、本作の著者セサル・アイラ César Aïra (一九四九―) と同名で、本作品は自伝的小説とされている。『わたしの物語』はアイラの初めての翻訳であるが、アイラはアルゼンチンのベテランの作家で、その著書は七十近くある。一九九二年の作品『試練』*La prueba* は、二〇〇二年にデイエゴ・レルマン監督によつて映画化されている(『ある日、突然』*Tu de repente*)。雑誌等で紹介されているものも含め、日本で翻訳されている作品は数えるほどしかないが、アイラについては訳者あとがきに詳しく紹介されている。その中の言葉を借りると、『夢』という作品で最初に日本にアイラを紹介した安藤哲行氏は、「聖俗入り乱れる状況劇を予感させて始まりながら、探偵・推理小説へ、さらにはSF風の荒唐無稽の物語へと展開」する作品の特徴

を「かたすかし」という言葉で表わしている。この「かたすかし」の感覚については訳者が述べている通り、「かたすかしの喰らわせ方が実に面白く、読者としては、失笑なのか哄笑なのか嘲笑なのか、嬌笑なのか、ともかく、舌打ちでもしながら、してやられたと笑うしかない」。

アイラはイタリアのSFの草分けとも言える、エミリオ・サルガーリ Emilio Salgari (一八六二―一九二二) の作品を読んでいたそう。世界の海を股にかけあらゆる土地を冒険するサルガーリと、現実と実存の表層と深層を自在に動き回るアイラ。どちらも危険と隣り合わせだが、冒険家にとつてのスリルと同様、アイラの巧妙な語りを与える刺激に、読者は嵌まり込んでしまうだろう。

(石井沙和)

エピクロスのように

桑田光平著

『ロラン・バルト——偶発事へのまなざし』

水声社 二〇二二年十二月

『サド・フリーエ・ロヨラ』で、ロラン・バルトは他ならぬ自らの生が未来の伝記作者によつて書かれる機会の訪れに際して、この伝記作者がバルトの生をいくつかの《伝記素》に還元し、「それぞればらばらに動く《伝記素》は、あらゆる運命から逸脱して飛び回り、エピクロスの原子のように、何らかの未来の身体に——それもまた散乱することを約束されているが——達することができるのであろう」という願望を記述するとき、運命という統一性に集約されえず、全面的な散逸性の徴を帯びた《伝記素》とは、バルトの生に降りかかってくる雨の原子のようなものかもしれない。それも、均等な垂直落下の無数の原子に生じるかもしれないごく小さな偏向のゆえに生起する遭遇の刻印としての。この連合関係を保証するのは、改めて指摘するまでもなく、「エピクロスの原子のように」という記述なのだが、この連合関係はさらに《偶発事》というもうひとつの語へと押し広げられていくはずだ。というのも、ピエール・ロティの『アジャデ』をめぐる書かれたテクストで、この《偶発事》という語を、ごく端的に、それは「ただ単に、一枚の葉のように、人生という絨毯の上にそつと落ちてくるものでしかない。それは、日々が織りなす織物につけられた折り目」

襞であり、ほとんど書き留めることのできないもの、記述のゼロ度とでもいえるもの、何かを書くために必要とされるだけのものである」と定義しているからである。この、日々の生のさまざまな局面で降りかかってくるもの、とはいえ、記述対象になりがたく、また記述できたとしてもそれが何に對して開かれ、何に對して必要とされるかが少なくとも記述の時点では判然としない小さな出来事としての《偶発事》は、驟雨の突然の開始の予兆が、被覆されていない皮膚の最小面積の一点が接触した原子状の雨滴によつてもたらされたように、私の身体とこの落下する滴との遭遇という刻印を局所化しえぬままに私の身体に刻印するかもしれない。

ところで、この「エピクロスの原子」がその垂直落下の際に生じさせる偏向に関していえば、バルトと同時代を共有したミシェル・セールの『ルクレティウス、物理学の誕生』が主題化した対象であるが、ここでは、もうひとつの興味深い反応の例として、同じくバルトと同時代人であつたルイ・アルチュセールの『哲学について』に収録されている「哲学とマルクス主義——フェルナンダ・ナヴァロとの対話」に注目してみることしよう。ここで、アルチュセールは偏向、つまりクリナーメンが原子の逸脱を引き起こし、隣の原子との遭遇を引き起こし、この遭遇の連鎖から世界が誕生すると指摘したうえで、さらに、興味深い点は、この偏向の概念を、ヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の「世界とは到来するものすべてである」という命題に引き寄せてみたことである。というのも、このヴィトゲンシュタインの命題のドイツ語を字義通りに直訳すれば、「世界とは上からわれわれに落ちてくるもののすべてである」となることから、ここにエピクロスの原子の運動との隣接性を見出しえるからだ。さらに、アルチュセールがこの命題のラッ

セル学派の英語訳、「世界とはケースであるところのすべてのものである」を参照し、世界には降りかかってくる相互に異なる特異な個物でしかありえないケース、事例しか実在しない点を強調している。

この思考のイメージをさらにラッセルを媒介として、ブルームズベリー・グループの知的交流の場面にも見出すことができるかもしれない。たとえば、ヴァージニア・ウルフの「現代小説」（一九二九年）と題された批評的なテキストで、より正確に言えば書かれるべき小説の形態を宣言的に展開するにあたって、小説家たちによって遵守されてきた一般的な規範を廃棄し、「われわれの心に落ちてくる諸々の原子を、その落ちてくる順序どおりに記録し、よしや外見はいかに支離滅裂であろうと、それぞれの光景あるいは事件が意識に刻み付ける模様をたどつてみよう」と書くとき、ここでも小説という形式を保証する約束の体系を消滅させ、いま一度世界をその発生状態から書き換える努力、またその実践を小説の可能な形式とするこの視点は、誤解を恐れずにいえば、アルチュセールが「偶然性の唯物論」として書き換えようとした哲学の実践と決して遠い地点の物語ではない。そして、ロラン・バルトが自らの講義を「小説」ではなく「小説の準備」と名づけることを選択した思考の形態もこの文脈に合流するものではなかっただろうか。

途方もなく明晰な市田良彦氏の『アルチュセール ある連結の哲学』（平凡社、二〇一〇年）を参照しながらいま一度アルチュセールに戻ってみれば、クリナーメンは「すべての状況の雛形、純粹形」であり、アルチュセールが組み立てるこの状況の理論とは、「現に〈かくある〉ことで明日もまた〈かくあるだろう〉」と思わせ

る既成事実、世界の〈はじまり〉を押し付けてそれを平行落下しうる〈雨〉に解体するという戦略だった。構造化された全体に、構造の無を差し向ける策略だった」ということになる。そして、上記の『哲学について』の末尾近くで、アルチュセールが「マルクス、レーニン、グラムシの思想につきまといている哲学は〈非哲学〉である哲学、すなわち哲学の形式で生産されるのを止める哲学でなくてはならない」と書くとき、たとえば、この「哲学」という項に文学、あるいは小説という項を代入してみれば、バルトの偶発事の記述の試みの地平が浮かび上がってくるとはいえないだろうか。

この降りかかる原子の雨をめぐる思考の系列の記述は、桑田光平氏のきわめて巧妙に組織された美しい著書、『ロラン・バルト——偶発事へのまなざし』（水声社、二〇一二年）へのささやかな導入に他ならない。体系的に組織されたフランス語でのロラン・バルトに関する博士論文の執筆と同時期に開始されたこの著書を構成する文章は、まさしくバルトの読解作業のさなかに著者に降りかかってきた無数の小さな印象の原子を感受し、その散逸性に繊細に注目することから書かれたものである。そして、この偶発事との遭遇という事象への注目、開始をめぐる問い、写真と素描、断章形式と小説、セミナーにおける遭遇による衝突と変容の体験、これらいくつかの主題の相のもとに記述する試みとして、要約不可能なこの著作の非要約を提示しておくことにしよう。また、「書き留められたものは、モロッコの断片であると同時に〈私の断片である〉という一節は、偶発事に伴う小さな偏向が世界を出現させると同時に、非連続的な主体化の場所であることを示唆してくれるだろう。」

（松浦寿夫）

2012年度

シンポジウム

「日本と東アジアの文化」12月22日
王敏、柴田勝二、朴裕河、タンガー・ムンフツェツェグ
司会：橋本雄一

「サルトル／バルト」12月8日
桑田光平、塚本昌則、澤田直
司会：松浦寿夫

総合文化研究所主催講演会

「ロベール・アンデルムを読む」5月17日
講演者：セルジュ・ゼンキン
司会：松浦寿夫
コメンテーター：桑田光平 森元廣介

「セザンヌー自然哲学としての芸術」6月23日
Ⅰ部 座談会
講演者：岡崎幹二郎、小林康夫、松浦寿夫
Ⅱ部 討論
荒川徹、佐藤雄一、林道郎、松浦寿夫

「ミラン・クンデラ 主題と変奏」6月30日
講演者：阿部賢一、西永良成、博多かおる、
マッシモ・リッツァンテ
司会：松浦寿夫

「永久凍土の国、東シベリア

ーサハ共和国の民族映画制作と伝承文学ー」10月4日

講演者：

シフツェフ、ステパン・ニコラエヴィッチ

シフツェワ・マクシーモワ、プラスコヴィア・ヴァシリエヴナ

「イタリアのフォークロアにおける信仰と演劇性

ーサッサリ県カステルサルドを例にー」10月22日

講演者：マッテオ・カザーリ

総合文化研究所共催講演会

「言語のグローバリゼーション」5月24日

(リレー講義「表象文化とグローバリゼーション」)

講演者：横山オリガ

共催：沼野恭子研究室

「バスク語から世界へ

ー作家キリメン・ウリベを迎えてー」11月6日

講演者：キリメン・ウリベ、今福龍太、金子奈美

共催：今福龍太研究室

協力：白水社、エチエパレ・インスティトゥ

「キューバにおける日本映画」11月15日

講演者：マリオ・ピエドラ

共催：スペイン語研究室

編集後記

『総合文化研究』創刊号には、ミラン・クンデラ、ウンベルト・エーコ、フアン・ゴイティソロのそうそうたる顔ぶれが寄稿した。現代ヨーロッパを代表する作家たちだ。ゴイティソロこそ翻訳がないものの、さすがは前二者の訳者たちを有する大学の雑誌だ。当時、他大学の経済学部で奉職して間もなく、学生気分も抜けきっていない私は、まぶしい思いで手に取ったものだ。これを私に手渡してくださったのは、牛島信明先生だった。「ジョックなのは、この号の寄稿者（先の三人を除く）中、私が最年長だ」ということです」と嬉しそうに笑っておられた。

やがて私もこの雑誌に寄稿できる立場になった。ただし私は、良い寄稿者とは言えない。書評を何本か書き、「論文」とは呼びがたい何ものかを一本書いたくらいだ。それなのに数ヶ月後にはもう、大学を去ろうとしている。悔やまれるのである。

それでも、大したもののは残せなくとも、とりあえず名を刻み、痕跡を残した。私はゴイティソロの共同寄稿者になったのである。そして編集後記を書いていく。ひよつとしたら、クンデラに寄稿願いを書いたのは私かも？ 私はエーコの友人だったのかも？ 後世の人は、そう美しく誤解してくれるかもしれない……

本号の特集テーマは「時のパースペクティヴ」である。

（柳原孝敦）

Trans-Cultural Studies No.16
総合文化研究 第 16 号

2013 年 3 月 19 日発行

責任編集 柳原孝敦

編集スタッフ 石井沙和 顧姍姍
陶山大一郎 朴翰彬
陸嬋

発行 東京外国語大学 総合文化研究所
〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1
電話 042-330-5409
Fax 042-330-5410
Web <http://www.tufs.ac.jp/common/fs/ics/>
e-mail ics@tufs.ac.jp

印刷 三鈴印刷株式会社
東京都千代田区神田神保町二丁目 32 番地 1



vol. 16 2012

総合文化研究
Trans-Cultural Studies

Tokyo University of Foreign Studies
Institute of Transcultural Studies

I^tCS