

2020 年度

立教大学大学院社会学研究科博士学位申請論文

題名

作田啓一の「文学社会学」的实践についての研究  
——落伍者とユートピア

申請者：佐藤 裕亮

指導教授：和田 伸一郎 先生

## 目次

はじめに——作田啓一の“分裂”，あるいは「文学／社会学」という営為について.....	3
1. 「日本社会」という謎——〈アノミーと欲望の問題系〉と，〈罪と赦しの問題系〉 .18	
1-1. 「アノミーの概念」（1954年）——戦後日本と，〈アノミーと欲望の問題系〉 .....	18
1-2. 戦争犯罪と，〈罪と赦しの問題系〉 .....	22
1-3. 戦犯受刑者の「罪と罰」——「懊悩」と「救済」の狭間で.....	27
1-4. 〈漏れ落ちる者たち〉の“声” .....	33
2. ユートピアとしての〈過去〉——ルソーにおける「楽園喪失」のヴィジョン.....	42
2-1. 人間の墮落——ルソーにおける「市民社会」批判.....	42
2-2. 「退行」と「ユートピア」——「悪」を測る物差しとしてのルソー .....	45
2-3. 「放心状態」，あるいは「おくれる」ことの希望.....	49
2-4. 「隣人」との関係，あるいは「合唱」の難しさ.....	52
2-5. 「楽園喪失」をめぐって——今村仁司との比較.....	54
3. 「種子を蒔く人」——ユートピアとしての〈未来〉 .....	60
3-1. 「社会」に降りたルソーとしてのマイシュキン.....	60
3-2. 社会の〈いけにえのための死〉と，〈再生のための死〉 .....	64
3-3. 新たな〈父〉として生き，この世界の〈再生〉に賭けよ.....	68
4. 「楽園喪失」の再検討——ラカン理論によるデュルケム.....	79
4-1. 「孤独論」（1998年）の前半——「純粹なもの」への傾斜と「瞬間」の発見	82
4-2. 〈死〉と「瞬間」——「文学・芸術におけるエロスとタナトス」（1996年）	87
4-3. 「孤独論」の後半——「近代」における孤独と『自殺論』 .....	92
4-4. 「アノミー」と「倒錯」——ラカン理論による「アノミー」への接近.....	97
4-5. 「倒錯」と「法」の関係——ラカン-ジュランヴィルから.....	105
4-6. 空虚感への処方箋——ボロメオの結び目からの説明.....	108
5. 瞬間・隙間・偶然性——〈他者〉の現れる時-空間 .....	114
5-1. 〈生の欲動〉と「現実界」——「原初の混沌」の残余として.....	114
5-2. 夢の世界のリアリティと，〈他なるもの〉への感受性——島尾敏雄論.....	120
5-3. 瞬間・隙間・偶然性——ありそうもないことが起こること .....	134
5-4. 「偶然性」と「社会学」 .....	140
6. 「死（にゆく）者」の無辜と救済——作田啓一の晩年の思想.....	143
6-1. 「自我の放棄」——生活の破滅と，死への接近.....	144
6-2. 「放心状態」と「無辜」——〈他者〉から「死にゆく者」へ.....	147
6-3. 古井由吉『祈りのように』論——二つの「死者の立場」 .....	153
6-4. 救済の時——チャーホフにおける「希望」の構造.....	159

6-5. 曖昧な生と死——老いゆく過程を生きることと、「天使の視線」 .....	164
6-6. 「死を抱えて生きること」の社会学.....	168
おわりにかえて——儚い希望の社会学.....	175
参考文献 .....	181

はじめに――作田啓一の“分裂”，あるいは「文学／社会学」という営為について

### 作田啓一の“分裂”

本研究は，作田啓一（1922-2016）という一人の学者のテキストを扱う。

「学者」と書いたけれども，作田の肩書きは一般に「社会学者」とされる。第二次世界大戦後の1950年代から1990年代末まで作田は新制大学で教鞭を執り，社会学を講じた。編集に携わった社会学の入門書や教科書も多い。現在，日本国内で社会学に関心を抱いたことのある人であれば，『命題コレクション 社会学』（作田・井上編 [1986] 2011）などで作田の名前を見たことがあるのではないかと思う。その経歴から考えれば，作田は疑いなく「社会学者」である。

また，作田の名前は様々な「戦後知識人」や「戦後思想家」の近傍にも見られる。戦後の京都大学でフランス文学者の桑原武夫が率いた京都大学人文科学研究所に顔を揃えた若き俊英たちは，戦後のアカデミズムとジャーナリズムを股にかけて活躍し，「新京都学派」と呼ばれた（柴山 2014）。今西錦司や貝塚茂樹，上山春平，梅棹忠夫，梅原猛，鶴見俊輔，加藤秀俊などがいるが，作田もその中の一人だった。

しかし，私にとっては，作田は「社会学者」というよりも，単に「学者」と呼ぶほうがしっくりくる。学部生時代日本文学を専攻していた私が初めて読んだ作田の仕事は『現実界の探偵』（作田 2012a）における夢野久作論である。また，『夏目漱石『こころ』をどう読むか』（石原編 2014）には，『個人主義の運命』（作田 1981）における『こころ』論が収められている。私が作田に抱いた最初の驚きは，夢野久作や夏目漱石などの「日本文学」を論じた人物が「社会学者」と呼ばれていたことだった。

それに続く驚きは，書店で『現実界の探偵』の隣に並ぶ『価値の社会学』（作田 1972）の読みにくさであった。『現実界の探偵』の次に『価値の社会学』を読み，私は「この人は何者なのだろう」と思った。40年で文体は変わっていないように思われるものの，一方は読むことができ，他方は全く読むことができない。むしろ「読めなさ」の要因は私の無知にもあった。その後「社会学」を学んでいくうちに，全く読めなかった『価値の社会学』が多少読めるようになった（と感じた）。それと同時に「社会学」という学問の広さと奥行きを実感した。しかし，作田を「社会学者」と呼ぶことに対する違和感は消えなかった。

議論の初めに私的な体験を論じたのは，作田に感じた違和感が本研究の問題にも通じているからだ。近年の作田研究は作田啓一を「社会学者」と呼ぶことに躊躇しない。これに対して，本研究は，「社会学者」と呼ぶ際の収まりの悪さを作田の仕事の特徴の一つとして描き出したいと考えている。

ただし，「社会学者」としての収まりの悪さを作田の仕事の特徴と見なすとしても，その収まりの悪さが「文学」に対する深い傾倒によって解消されるとする見方もまた，本研究では採用しない。

たしかに，作田の仕事には，「社会学」に対する不信と，「文学」に対しての深い信頼が見

られる。そして「社会学」への不信と「文学」への信頼は、ほかならぬ作田自身が指摘していることだ。作田は自身の読書体験を振り返ったあるエッセイで、自身が「(純)文学」に惹かれる理由に、「文学」には「実生活の底にあって実生活よりもいっそう現実的なもの、リアルなもの」、「実生活に蔽われている」「純粋な生と死のリアリティー」が書かれていることを挙げている(作田 2005: 53-5)。作田の仕事に「文学」に描かれる「人間の非合理的な生の現れ」である「〈リアル〉の探求」という一貫性があることを指摘した岡崎宏樹(2016a)は、以上の記述を受け、〈リアル〉に対するアプローチの変遷という観点から、作田の仕事を「第一期：学術論文とエッセイの二重戦略」、「第二期：三次元の自我論」、「第三期：〈力〉の思想」という三つの時期に整理した。

なお、同じエッセイの末尾には、作田の「社会学」に対する意識も語られている。作田は「社会学」に携わる者として、自分が「語り書くもの」には何らかの「社会学的な意味」がなければならないと思いつけていたが、自分の関心である「リアルなもの」は社会学の体系的な理論からは「洩れ落ちる」(作田 2005: 53-5)と、「社会学」に対するある種の“物足りなさ”を語っている。作田にとって「社会学」は、文学から得た人間の〈リアル〉な生への関心を考察する道具としては不満の残るものであった。これは、作田自身の実感としては事実なのであろう。

ただし作田がその人生の大半を「社会学者」として生きたこともまた事実である。作田は1948年に京都帝国大学文学部哲学科を卒業し、西京大学(現在の京都府立大学)助手、助教授を務めたのち、1959年に京都大学助手、1965年から1985年まで京都大学教養部教授を務め、同年に定年退官し京都大学名誉教授となる。そして、1995年まで甲南女子大学教授を務めた(奥村 2016)。作田は約40年アカデミズムに身を置く「社会学者」だった。

作田・岡崎の整理では、「社会学者」としての作田像は〈リアル〉の探求者としての像に比べて後景に退くけれども、「社会学者」としての自己意識は、作田にとって少なからぬ重みがあった。岡崎も引用する文章だが、作田は雑誌『思想』(岩波書店)に寄せた文章で、当時「純粋に専門的な学術雑誌」と位置付けられていなかった『思想』を自身の「知識の公園」であり「準坳枿」だと述べたうえで、自分が戦後の新制大学に置かれた「一般教育科目」の「社会学」を教えて生活していることを「保守的で肛門性格的な身の処し方」としつつ、「私は不確定な要求に応じうるだけの力を自分の中にみいだすことができなかつたので、まず直接的な期待に同調することから始めるほかはないと考えた。そして、もし二目の生きた目を残すことができれば、それを基礎として自分の内発的な要求や広い社会の要求を取り入れてゆこうと思っていた」(作田 1966: 180)と、自身の「社会学者」としての生き方を反省している。岡崎はこの文章を受けて、1960、70年代の作田は、学術論文では〈リアル〉を「社会学」の理論枠組みの届かない「残余」として扱う一方、エッセイなどでは生の哲学や「文学」に触発されつつ「生命」という用語で〈リアル〉に接近するという「学術論文とエッセイの二重戦略」を採ったとする(岡崎 2016a: 263)。

しかし、人間はそんなに器用なのか。「二重戦略」の根はもう少し深いのではないか。

補助線を導入しよう。作田は 1963 年に執筆した文章で「タテマエとホンネの使い分け」について論じている。私たちはふつう、当事者は「タテマエ」と「ホンネ」を意識的に使い分けていると見なしている。だが「タテマエとホンネの意識的、目的合理的な使い分けは」「主知主義的な立場からとらえられた現象の一断面」にすぎず、「沈殿物」が残る。「沈殿物」に光を当てるには「一方においては、タテマエとホンネの論理的な使い分けがあり、他方においては、両者の前論理的な相互浸透がある」という立場を採る必要がある。むろん論理的部分と前論理的部分が行為者の意識内で占める割合は違う。主に「論理によって支配される行為者の意識においては、前論理的沈殿物は○に近いが、しかし尖った先端においてはこの沼の水面に触れて」おり、主として「前論理によって支配される行為者の意識においては、論理的判断は○に近いが、しかし尖った先端においては明るい天井の表面に触れている」（作田 1972: 261）。この「タテマエとホンネの相互浸透」は、教育社会学者の竹内洋が言うように、当事者自身にも弁別は難しい（竹内 [2012] 2018: 182）。

この「タテマエとホンネの相互浸透」の議論を作田の「二重戦略」に適用するならば、学術論文という「社会学者」としての「タテマエ」の表現に「文学」から得た〈リアル〉な生への関心という「ホンネ」を見るだけでなく、「ホンネ」の発露（生への関心）であるエッセイや評論にも、「タテマエ」である「社会学者」としての意識が浸透していることを、私たちは確認できるはずなのだ。

次の一節は作田の二重性を考えるうえで示唆的である。

現存の社会秩序が個人にとって受け入れ難い時、個人の自我の内部に分裂が生ずる。すなわち、生きてゆくためには社会の要求に同調しなければならないが、一方その同調はその個人にとって正当であるとみなされない。こうして社会から課せられた役割とその役割の遂行を望まない真の自己とのあいだの分裂が生ずる。（作田 1988: 11, 傍点引用者）

以上はドストエフスキーの『罪と罰』に関する書き出しの箇所である。しかしこの箇所で作田は彼自身の経験と実感を書いたのではないか。つまり、作田がこのように「分裂」について書くのは、彼自身が「社会学者」という役割に違和感を抱きつつ、「真の自己」との“分裂”を感じていたからなのだ。そして、分裂した二つの像（つまり「分身（double）」）はその「統合」を予感させる（作田 1988: 198）。作田もまた、「社会学」と「文学」の「統合」を試みていたのではないか。

たしかに、岡崎も指摘するように（岡崎 2016a: 260）、作田は 17 歳でのドストエフスキー体験以後、人間の生という謎を、生涯をかけて探求した。作田はドストエフスキー『白痴』を読んだ感動を、「ドストエフスキーの世界の現実感は強烈であったので、その後もずっと、この感動に比して社会の拘束は人間の深部にまでは及ばないと見る視点が」自身に残った（作田 2004a: 49）と述べる。「文学」は思考の道具ではなく、人間の生という問い自体を形

成したのだ。以下に見るように、作田は「社会学」以外にも多くの理論的参照物を用いて〈境界的思考〉を展開したが（岡崎 2016a: 306）、「文学」は常にその発想の源泉だった。

ただし、そのことを踏まえたうえで、本研究は、作田の思考を「社会学」と「文学」という二つの重心に引き裂かれた運動体——「文学／社会学」——と見なしたい。そして、作田がなぜ「文学」を参照し続けたのか、作田の「文学／社会学」という営みが、人間の生に対してどのような知見を切り開くのかを確かめたい。

### 文学社会学の諸相

本研究の視点を具体的に述べるため、文学社会学と呼ばれる分野について説明しよう。

文学社会学とは、「文学」に対する様々な疑問について考える際、「社会」という変数を導入するアプローチである。たとえば「文学」の社会的機能を考えた場合、文学社会学にとって「文学」は「作者」という個性が創造したものでもなければ、単なる感動を与える読み物でも、ましてや「社会」から遊離した何かでもありえない。「下部構造 - 上部構造」という反映論的図式に基づいた G・ルカーチらのマルクス主義的な文学研究から始まり、P・ブルデューの「文学場」や J・デュボアの「文学制度論」など、文学社会学は「文学」を一つの「社会的事実」として扱うことで、その「存在被拘束性」(K・マンハイム)を扱う、知識社会学的なアプローチとして知られている（鈴木 1996）。文学社会学の代表的な研究者であり、その教科書的な仕事である『文学社会学とは何か』の著者 G・サピロによれば、「文学社会学は文学的事実を社会的事実として研究対象にする」ことで、①他の社会的言説とかかわる状況下でどのように「文学」が生産・消費されるのかと同時に、②「文学」のテキストにいかなる社会的な欲望や社会的想像力がひしめき合っているのかという「二重の問い」を扱うプロジェクトである（Sapiro 2014=2017）。

なお、日本国内では、文学社会学的アプローチは「社会学」の枠内だけでなく文学研究の文脈でも受容されてきたように思われる。すなわち、「作者」という特権的な個性を参照点として研究する作家論的アプローチが文学研究において行き詰まりを見せたあとで、作品論やテキスト論とともに文学研究の手法の一つとして受容されたのである。事実、英文学者の大橋洋一が編集した『現代批評理論のために』（大橋編 2006）では、『芸術の規則』を中心としたブルデュー理論が紹介されている。ただし近年では、教育社会学者の竹内洋による清水幾太郎論『清水幾太郎の覇権と忘却』（竹内 [2012] 2018）などのように、社会学者・思想家の思想を「卓越化」（ブルデュー）という観点から論じる研究も存在している。

他方、日本国内では、作田啓一が 1980 年代に主導し、共同のプロジェクトとして行った「文学社会学」あるいは「文芸の社会学」という試みがある。この試みは、作田によれば、ルカーチや L・ゴールドマンらによる「文学の社会学的還元」的な研究方法の有効性を認めながらも、それに対抗して、「文芸作品から社会学的な命題の発見や統合を導き出し、この命題群から成る理論をもって、逆に文芸作品に新しい解釈を与える」という「解釈学的」アプローチを行うものである（作田 1981: 10）。

作田の仕事は「文学からの社会学」と呼び、その理論と方法を検討した岡崎によれば、作田の主要な関心は「人間の非合理的な感情や行為の理解」に向けられており、そうした「非合理的な感情や行為」は、何らかの合理性に基づいて構成された言語や社会の制度・秩序から〈漏れ落ちるもの〉である。しかし、そのような合理性のネットワークから〈漏れ落ちるもの〉こそ、「文学」にしか語ることでできない〈リアルなもの〉である。そこで、作田の「文学からの社会学」には「社会的現実の方が虚構であり、文学にこそ〈リアルなもの〉が描かれている」という「反転した関係」があると岡崎は言う（岡崎 2016b: 171）。

長谷正人もまた、日本国内における「文学社会学」の歴史を扱った論文（Hase 2014）で、作田らの「文芸の社会学」に一定の評価を与えている。長谷が例に挙げるのは連続殺人犯の永山則夫を扱った見田宗介の『まなざしの地獄』、作田の『個人主義の運命』、井上俊の『悪夢の選択』である。中でも長谷は『個人主義の運命』（作田 1981）における『ころ』の分析に高い評価を与えている。

夏目漱石は近代日本で最も有名な小説家であり、明治末期から大正期にかけて主に新聞を中心に小説を執筆した。中でも『ころ』は、漱石の文章の中で最も知られているものの一つであろう。語り手である東大生の「私」は休暇中のある日、旅先で、隠者のように暮らす「先生」に出会う。「先生」に惹かれた「私」は彼のもとに足しげく通うようになり、「先生」も「私」に次第に心を開いていくが、「先生」の心中の不思議な影は消えなかった。ある日「先生」は「私」に自殺への決意と理由を記した遺書を送る。その遺書が『ころ』の約三分の一を占める「先生と遺書」である。

遺書には「先生」の大学時代の話が書かれていた。先生は当時の下宿先の一人娘（「お嬢さん」）に恋をしたという。しかし近親者から詐欺を受けたことのある「先生」は、下宿先の未亡人（「奥さん」）もまた自分の財産を狙っているのではないかという疑惑に囚われ、それ以上恋を進められなかった。そこで「先生」は、尊敬する友人の「K」を下宿に招き、一緒に暮らすように仕向ける。「先生」は「お嬢さん」に話しかけるようさりげなく「K」に勧め、それがきっかけで「K」は彼女に好意を抱く。しかし、ライヴァルである「K」への嫉妬に駆られた「先生」は、「お嬢さん」への気持ちを昂進させ、ついには「K」を出し抜いて「奥さん」に結婚の許可を求める。「先生」たちの婚約の報せに衝撃を受けた「K」は自殺する。その後、「先生」は「K」の自殺の代償として結婚生活を手に入れたことへの罪悪感と、自身のモデルである「K」の喪失に苦悩し、屍のような余生を送る。このように、『ころ』では、「先生」の「お嬢さん」への愛が何ら「自律的」なものではなく、モデル＝ライヴァルである「K」に依存した「他律的」なものであるという事実を示すのだ（作田 1981: 137-40）。その後、明治天皇の崩御と、乃木將軍の後追い自殺の報せを聞いた先生は、自殺を決意する。

長谷は『ころ』をE・デュルケムの『自殺論』と結びつける。すなわち、「先生」と「K」の自殺は典型的な「自己本位的自殺」のように見える。「彼らは近代の知識人として、家族や地域社会から離れて個人主義的に生きようとした。彼らが自殺したのは、克服するのが困



難な孤独感からである。社会の中流階級への帰属意識があれば、自殺を免れたかもしれない。しかし、作田 - 長谷が強調するのは、むしろ「先生」と「K」の人間関係である。

この小説は、恋愛や自殺という最も個人的で主観的な行為に関連して、(デュルケムが否定したかった)非合理的な模倣という社会現象を描いている。先生はKのお嬢さんに対する気持ちを模倣することでしかお嬢さんを愛することができず、またKの自殺を模倣することで自殺した。このことは、デュルケムが頻繁に言及していた親しい兄弟間の連続自殺を思い起こさせる。デュルケムにとって、このような非合理的な模倣自殺は、近代の社会科学的分析の対象にすべきではない。しかし、メディアでの自殺のニュースが時に次の自殺を誘うように、現代社会においても模倣的自殺の重要性を無視することはできない。家族や地域社会から独立して生きている個人は、知らず知らずのうちに他者の行動の虜になっている。作田が分析の中で論じているのは、非合理的に形成される社会関係である。(Hase 2014: )

しかし長谷によれば、作田らの「文芸の社会学」にはある難点があった。それは、彼らの営為は共通に「社会」と抵抗しうる特権的な「個人」を主人公とした作品を素材として、“社会の深層”や“社会の隠された秘密”を「文学」を通じて明らかにするという手続きを取ったということである。この種の思考には、「作家」や「連続殺人犯」など、「社会」に抵抗しうるカリスマ性をもつ「個人」が必要であり、「社会対個人」というきわめて古典的な社会学の理論図式が前提とされている。したがって、1970年代の「文芸の社会学」は、「個人の自律性」というロマン主義的な「神話」の解体をめざしたにもかかわらず、「社会対個人」というロマン主義的な図式を引きずっていたのである (Hase 2014: 42)。

これに対して、日本社会が「ポストモダン」の空気に包まれた1980年代に、新しい文学社会学が現れた。長谷が「言説の社会学 (Sociology of discourse)」と呼ぶ新たな知の潮流は、「文学」や「マンガ」などの文化的生産物は、個人の「内面」に隠された秘密を理解するための参照点なのではなく、個人の「内面」を形成する「社会的装置」なのだと主張した。

たとえば、『サブカルチャー神話解体』(宮台ほか [1993] 2007) は、少女マンガが「少女」の「内面」を構築する過程を論じるほか、音楽には単にデートのときにいいムードを作るだけの「シーン・メイキング」機能などの消費のモードがあるだけで、「社会の秘密」など何も隠れていないと暴露した。長谷によれば、哲学者の東浩紀による「オタク」論もこの方向にある。東はA・コジェーヴの思想を借用して、原作の文脈からキャラクターだけを抜き出して性的に消費する＝「萌える」「オタク」と呼ばれる新たな消費者を、「動物」と呼んでいる(東 2009)。このように、宮台や東の仕事は人びとがもはや「文学」に実存的意味を求めていないことを陰に陽に看破した。言い換えれば、「言説の社会学」は、作田らが依拠していた「文学」の特権性を解体したのである (Hase 2014: 41-2)。

長谷によれば、「言説の社会学」の実践が可能になった背景には、1980年代の日本の人間

科学・社会科学全般に影響を与えた現代思想（フランスのフーコー、デリダ、ドゥルーズなど）への関心の高まりがあった。長谷によれば、「言説（discourse）」とは、社会的に構築された言語表現のことを指し、フーコーが用いた概念である。長谷は「社会的装置（言説）としての文学」のイメージを明確にするために、フーコーの『監獄の誕生』におけるパノプティコンを例にとる。パノプティコンは、17世紀に功利主義者ベンサムが設計した、囚人を収容・管理するための建物である。周囲を高い壁に囲まれた見張り台が中央に置かれ、独房がその周りをドーナツのように配置されている。看守からは囚人をいつでも見ることができ、囚人からは看守を見ることができない。囚人は、自分がいつ見張られているのかわからないという不安から、看守の視線を内面化し、いつのまにか自発的に自分自身をコントロールするようになる。フーコーによれば、個人に自分自身をコントロールさせるパノプティコン型の社会装置は、刑務所に限らず、学校、工場、軍隊、病院などの近代的組織でも広く使われている。「つまり、フーコーにとって個人とは、社会に抵抗するロマン主義的な存在ではなく、個人としての個人をコントロールするために使われる権力の産物そのものである」（Hase 2014: 40）。

ただし、長谷によれば、「文学」の特権性を批判した「言説の社会学」も、「社会制度が個人を生み出す」という構築主義的前提のもとに、「社会対個人」という古典的な社会学的図式を棄て去ることはできていなかった。そこで、長谷は「社会対個人」という理論図式に基づいた旧来の思考とは別の文学社会学の可能性を提示するために、「科学としての社会学」によって「一般化（generalize）」される際には見落とされてしまう具体的な日常生活の「表情（faces）」を描写する文学作品の可能性を論じる（Hase 2014: 44）。

しかし作田の「文学／社会学」は長谷が扱った1980年代の仕事だけではない。本研究では、作田の最晩年の仕事までを扱ったうえで、作田の「文学／社会学」の可能性を探求してみたいと思う。

### 本論文の視点①——〈円環〉運動としての「文学／社会学」

以下、本研究の視点について具体的に述べる。まずは作田の思考の「スタイル」の問題についてである。

文学社会学の試みを概観してみると、「文学」と「社会学」を接続しようとする作業には、正反対のベクトルがあるということがわかる。すなわち、海外の文学社会学を日本国内で研究・実践してきた研究者であり、サピロの著書の訳者の一人でもある鈴木智之が、作田らの「文学からの社会学」の試みを引き継いだ『記憶とリアルのゆくえ』（亀山編 2016）の書評（鈴木 2017）で指摘するように、一方には、社会学者が手にした理論的な枠組みを用いて文学作品やテキストを読む「文学の社会的読解」がある。この場合にめざされるのは、「社会学」を武器として「文学」の新たな読解の道筋を開くことである（したがって作品やテキストを一切読まない文学社会学はそもそも不可能である）。他方には、「文学」を「社会学の他者」として陰に陽に想定したうえで、「文学」的認識をもとに「社会学」的認識に揺さぶ

りをかける「文学の反社会的読解」がある。国内外の多くの文学社会学は前者であり、岡崎・長谷が指摘する「文学から学ぶ」作田のスタイルは、後者である。

ただし鈴木によれば、大切なのは、この二つの作業がベクトルは正反対でありながらも相互に補完的だという点である。すなわち、「社会学」的な理論枠組みを参照し、適用することによって初めてそのような認識から漏れ落ちる「文学」的認識が生まれるのであり、反対に、「社会学」的な理論枠組みとの接続が全く不可能であるならば、たとえ「文学」的認識がどれほどユニークであったとしても、両者の間に知的な交流は生まれることはない。したがって、「文学」的な知と「社会学」的な知のあいだに「緊張関係」が生じているときこそ、「文学社会学」は最も豊かになる。この「緊張関係」は、「文学の社会的読解」の場合であれば「社会学」的な理論枠組みが何らかの「限界」に直面する地点であり、「文学の反社会的読解」の場合であれば「文学」の知から抽出された何らかの認識が、既存の「社会学」的な理論枠組みと「齟齬」をきたす地点に生じるのだ（鈴木 2017: 314）。

鈴木 of 指摘において重要なのは、「文学」と「社会学」はどちらかに還元した瞬間にその魅力を失うという点である。「文学」と「社会学」の間には、両者の相克を示す“/”が引かれなければならない。

本研究では、以上の鈴木 of 指摘を踏まえて、作田 of 仕事を読み直してみたい。これから見ていくように、作田は「文学 of 反社会的読解」 of 担い手であると同時に、常に「社会学」的な理論枠組みから「文学」を読み解するアプローチ（「文学 of 社会的読解」）を採用している。したがって、本研究は、作田 of 仕事を「文学からの社会学」と「社会学からの文学」という“分裂”的な〈円環〉運動をなす「文学/社会学」として読み解いていく。

## 本研究 of 視点②——〈漏れ落ちる者＝落伍者〉と「ユートピア」

二つ目は、作田が選択した「文学」 of 性格に関わる。

これまで作田 of 仕事については「社会学」的な理論枠組みから〈漏れ落ちるもの〉への一貫した関心が指摘されてきた。筆者が見る限り、その関心を最初に指摘したのは作田 of 初期 of 仕事である『価値 of 社会学』（作田 1972） of 解説を執筆した大村英昭である。

大村によれば、作田は『価値 of 社会学』と同時期に『恥 of 文化再考』や『深層社会 of 点描』などの評論集を發表し、社会学者というより「文化人としての評価」を高めていた。その後、作田はルソー論やドストエフスキー論など、狭義 of 「社会学」 of 枠組みに収まらない仕事を続ける。大村 of 推測では、作田が「社会学」に満足しえなかったのは、作田がフランス文学者 of 桑原武夫に招かれて京都大学人文科学研究所で鶴見俊輔らと共同研究を行ったり、『思想 of 科学』や『展望』などの総合雑誌に寄稿したりと、「社会学」 of 外部と知的交流を持っていたこと、また、1970 年安保で盛り上がりを見せた「全共闘運動」で京大 of 学生部委員として学生と相対したことなどが由来すると考えられるという。以上のように推測したうえで大村は言う。「作田には元来、社会学という狭い枠内では表現しにくい、もっと深い問題意識があり、『価値 of 社会学』 of 時代に隆盛を見せた「いわゆる「構造 - 機能主義」的

理論では、作田の胸中にあった問題が解けない、という以上にうまく表すこともできないもどかしさを抱え込んでいたであろう」(大村 2009: 39-40, 傍点原文)。

奥村隆(2018)もまた、作田の思想のスタイルを社会学の理論枠組みから〈漏れ落ちるもの〉＝「残余」に注目し続ける「残余のラディカリズム」と呼び、岡崎(2016a)は、社会学の理論枠組みから〈漏れ落ちるもの〉を〈リアルなもの〉と呼び換えたうえで、作田の探求を「〈リアル〉の探求」と総括する。

以上のように、従来、「社会学」からの〈残余〉＝〈漏れ落ちるもの〉への関心と、それをすくい取る「文学」という図式が、作田の思想のスタイルについて言われている。思想のスタイルの指摘としては、この見方は正しいと思う。

しかし、私は、この〈漏れ落ちるもの〉を思想の内実としても理解したいのだ。つまり、〈漏れ落ちるもの〉への関心と「文学」の積極的な参照は、社会の「落伍者(underdog)」を立脚点とした「希望の希求」という思想的営為として理解できることを示したい。

作田は太宰治などの日本近代文学の作家や、ルソー、ドストエフスキーといったような、一般的には「社会不適合者」と呼ぶしかない様々な思想家・小説家の仕事を好み、思考の立脚点とした。彼らはいま、ここの「社会」を上手に生きることのできない「負け犬」である。しかし、作田はそのような「負け犬」が社会を再生に導く担い手であることに賭け続けた。長谷は、1980年代の作田の仕事が「社会対個人」という古典的かつロマン主義的な図式にとどまった点を批判したけれども、本研究では、作田があえて「社会」から〈漏れ落ちる〉「落伍者」に立脚したことを肯定的に評価したい。本研究は「落伍者」に対する作田の思想的な「賭け」の変遷を読み解くものである。

### 「もう一つの学問」と「奇妙な夢」

作田が「文学」に依拠する動機を示す文章がある。

作田は1969年の「ひとつの感想」という論稿で、M・ウェーバーの『職業としての学問』について触れながら、自身のめざす「学問」について述べている。人間は意志とは無関係に生まれ、そして死ぬ。このような人生の「意味の問題」(ウェーバー)について「社会」は複数の「動機の語彙」(C・W・ミルズ)を与える。曰く、社会貢献、子孫繁栄、自分の幸せをつかむため、真理の探究のため、お金を稼ぐため、等々。世間には「そんなことを考えても役に立たない」と、その問い自体を無効化する人もいるし、答えの出ない問いを考えると自体が畏だと言う“賢い人”もいる。ウェーバーは、「職業としての学問」が扱うのはそのような答えの出ない「人生の問い」ではなく、この世界の出来事を概念や理論を使用して歴史因果的に説明することである、と喝破した。

作田はウェーバーの学問論自体を全面的に否認しない。「私としては、学問とは世界規模の状況を歴史的運命に忠実な人間が内面化しようという営為のことだ、というところに、ウェーバーの学問論から学ぶ重要な一点があると考え」(作田 1969: 109)としたうえで、作田は続ける。

概念を道具に使う世界の中の曖昧な部分を消してゆく作業は、世界の脅迫からわれわれを救済する作業である。この作業が進行してゆくと、相互に孤立していた外界の諸現象は、原因—結果、本質—徴表などの相互連関の網の中に位置づけられてゆき、混沌とした世界が整合的にとらえられるようになる。〔引用者注：中略〕学問なるものがこのような秩序への動機づけによって営まれてきたことはよく知られている。私がこの文脈においてつけ加えたい点は、秩序への動機づけは同時に支配への動機づけでもある、ということである。（作田 1969: 110, 傍点引用者）

つまり、ウェーバーが言う学問とは、「混沌した世界」を支配する道具である。しかし、ウェーバーの言うような「支配の道具」としての学問が「学問」の「すべてではない」のではないか、と作田は考える。

しかし、外部の状況の内面化は学問の一つのタイプであって、それが学問のすべてではない、と私は考える。学問は概念の構成をもって始まるが、外部の事象を概念へ移し入れる方向とは逆に、人間主体のなんらかの表象を概念へと洗練させてゆく方向もある。（作田 1969: 110, 傍点引用者）

「人間主体のなんらかの表象」の一例として、作田はドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』における、ドミトリイ・カラマーゾフの見た不思議な夢を紹介する。父を殺害した容疑の予審を終えたドミトリイは、疲労のためトランクのうえで眠ると、「奇妙な夢」を見る。夢の中で彼は、飢えた母親が赤ん坊に乳を与えられることすらできない極貧の農村を馬車で通るうちに、彼らのために何かしたいと強く思い、馭者に尋ねる。

「教えてくれよ。なぜ焼け出された母親たちがああして立っているんだい。なぜあの人たちは貧乏なんだ。なぜ童はあんなにかわいそうなんだ。なぜこんな裸の曠野があるんだ。どうしてあの女たちは抱き合って接吻を交わさないんだ。なぜ喜びの歌をうたわないんだ。なぜ不幸な災難のために、あんなにどすろくになってしまったんだ。なぜ童に乳をやらないんだ？」〔引用者注：改行略，中略〕もう二度と童が泣いたりせぬよう、乳房のしなびた真っ黒けな童の母親が泣かなくてすむよう、今この瞬間からもはやだれの目にもまったく涙なぞ見られぬようにするため、今すぐ、何が何でも、カラマーゾフ流の強引さで、あとに延ばしたりすることなく今すぐに、みんなのために何かしてやりたくてならない。（ドストエフスキー 2004c: 605-6）

この「奇妙な夢」について、作田は言う。

夢からさめた彼は「皆さん、奇妙な夢をみましたよ」と、あたりの人に話しかける。夢の中の表象は、人類の悲惨な状態であって、作者ドストエフスキーのいただいたイメージである。そのイメージは誰もがふだんにいただいているものではないという意味で非日常的であり、それゆえ、作者はこれを精確に読者に伝えるために、長い夢物語を必要とするのである。夢物語はことば＝概念によって構成されている。学問の場合、概念は外界において現実には生起したできごとと対応していなければならないが、その概念がまた表象の移転であることも少なくない。（作田 1969: 110-1）

ドストエフスキーが「夢物語＝文学」を書いたのは、自分が見た「非日常的なイメージ」を誰かに伝えるためなのだ。その際、「ことば＝概念」は、作者と読者と「表象」の媒体として必要とされている。

ここで大切なことは、「夢物語＝文学」と「学問」が同じ「ことば＝概念」によって構成されている点である。作田の考えでは、ドストエフスキーが「夢物語＝文学」を書いたのと同様の動機に駆動された「学問」もありうるのである。作田はK・マルクスのテキストにその一例を見る。

「皆さん、奇妙な夢をみましたよ」とマルクスもまた語らなかつたであろうか。選民としてのプロレタリアートの悲惨や共産主義社会での人間の解放は、鮮烈な色彩を帯びた表象であるように、私には思われる。（作田 1969: 111）

作田がめざす「学問」は、ドストエフスキーやマルクスが行ったように「鮮烈な色彩を帯びた表象」を「ことば＝概念」へと移し替える営為である。おそらく、作田が「文学」を参照するのは、「文学」が「鮮烈な色彩を帯びた表象」を読者にも共有させるからだ。つまり、世界の整序と支配をめざす「職業としての学問」ではなく、人間の内部にある「鮮烈な色彩を帯びた表象」に依拠した「学問」を行うために、作田は「文学」を参照するのだ。

#### 「落伍者」の特徴——「楽園喪失」、「開いた社会」、「生活への注意（の弛緩）」

これから私たちは作田が参照した多くの思想家を見ていくことになるが、作田の仕事において特権的に重要な思想家は、ドストエフスキーとH・ベルクソンである。しかし、ドストエフスキーとベルクソンについては本論で繰り返し触れることになるので割愛して、ここでは、人間の内部にあって人間を駆動する“何か”を例示する際に作田が繰り返し引用した中原中也の詩「ゆきてかえらぬ——京都」における、次の一節を参照しておきたい。

名状しがたい何物かが、たえず僕をば促進し、目的もない僕ながら、希望は胸に高鳴っていた。（中原 1969: 111, 現代仮名遣いに改めた）

作田にとって人間は「目的のない希望」によって突き動かされる存在であった。「目的のない希望」は時期によって「知性以上の情緒」、「性的欲望」、「欲動」、「生命」など、様々に呼び換えられるものの、基本的には人間の内部にある「動機」のことである。

しかし、「目的のない希望」は人間をただ引きずり回すだけではないようである。作田は引用しなかったけれども、上記の一節には続きがある。

林の中には、世にも不思議な公園があつて、無気味な程にもこやかな、女や子供、男達が散歩していて、僕に分らぬ言語を話し、僕に分らぬ感情を、表情していた。〔引用者注：改行略〕さてその空には銀色に、蜘蛛の巣が光り輝いていた。（中原 1969: 111, 現代仮名遣いに改めた）

「目的のない希望」は、詩人を「僕に分らぬ言語を話し、僕に分らぬ感情を、表情を」する人びとのいる「世にも不思議な公園」に連れて行った。この「不思議な公園」は、端的に「ユートピア」（どこにもない場所）である。「目的のない希望」によって詩人は存在と非在の境界にある「ユートピア」へと連れていかれるのだ。

詳しくは第2章で論じるけれども、作田は1960年代の末にN・O・ブラウンのフロイト読解に触れて以後、人間の基本的な存在のありようを「楽園喪失」と見なし、人間の生を駆動する動機は「楽園」への憧憬だと考えるようになった。ドストエフスキー『白痴』の主人公ムイシュキンのように、「楽園」への憧憬を特別なしかたで抱く人物形象は後に「神秘家」と呼ばれることになるけれども、作田が共鳴したルソー、ドストエフスキー、日本近代文学の作家たちはみな「落伍者」とすると同時に、「楽園」への憧れを抱いた「ユートピア主義者」でもあった。その意味で、「楽園喪失」は作田の思想を貫く基本的なモチーフの一つである。

ここで、本研究で扱う「落伍者」の共通性を示す、二つの概念を指摘しよう。

詳しくは第1章その他で確認するけれども、作田における「ユートピア」への志向は、思想的には哲学者H・ベルクソンの「開いた社会」に由来する。しかし、作田は自身の生来の感覚と第二次世界大戦中の旧日本軍による戦争犯罪についての研究によって、「日本」という国家を「閉じた社会」と見なし、「閉じた社会」から離脱して「開いた社会」の実現をめざすことを自身の課題とすることになる。「閉じた社会 - 開いた社会」というベルクソン理論における二分法は作田の思想を貫く軸である。

ただし、注意すべきなのは、作田が「開いた社会」を志向する際に重視するのが「社会」に上手に適応できない「落伍者」が経験する「既視感（デジャヴ）」や「予感」などの時間的な混乱の経験であるということだ（その意味では、作田にとって「ユートピア」とは、優れて時間的な経験だったとも言える）。作田は「落伍者」が経験する「既視感」や「予感」をベルクソンの「生活への注意（の弛緩）」という概念を使って繰り返し指摘した。「生活への注意」という概念もまた、作田が深い共感をもって記述する様々な「落伍者＝ユートピア

主義者」を共通して指し示す符牒である。

### 隣り合わせの「悲劇」と「希望」

最後に、作田が立脚したと思われる二つの〈原風景〉を設定しよう。

1945年1月、23歳になるかならないころ、作田は山口県第四連隊に補充兵として入隊し、同年8月に終戦を迎えたあとも病気のため除隊が遅れ、同年10月に除隊した。雑誌『思想の科学』（1964年8月）「特集・戦争体験のゆくえ」の巻頭に発表したエッセイ「戦争体験の今日的意味」で、作田は山口市陸軍病院での経験を次のように書いている。

その時私は患者の世話をする使役で中隊から出勤していた。原爆で傷ついたたくさんの方の負傷者が広島から送られてきたので、病院が人手不足になったからである。私はある下士官につきそい糞尿のまじった褐色の血でどろどろの下着を日に何度も洗濯した。彼は永岡〔引用者注：陸軍病院に入院していた兵士。歌と踊りが得意で、周囲の患者を盛り上げていた〕などと違い、農民出身らしい秩序感覚と知性を身につけていた。家族の人が見舞にきた時、見舞い品のにぎりめしやぼたもちを私にすすめた。彼はまもなく死んだ。私はしかばね衛兵の使役を申し出て、死体を入れた棺のある部屋の前で、毎日のようにぼんやり立っていた。他の使役よりも、人のいやがるしかばね衛兵のほうが、私にとって楽だったためである。（作田 1964: 7）

現在私たちは原子爆弾が引き起こした熱戦による被害や、放射線が引き起こす細胞の破壊や骨髄の造血機能の破壊、内臓などの機能障害に起因する急性障害や後障害について一定の知識を持っている。しかし敗戦後の日本は長くGHQの占領下にあったこともあり、被爆した人々を診察した一部の医師を除き、日本の市民に原爆被害の実態が知られることになるのは、1951年7月の京大総合原爆展と、占領終了後、1952年8月の『アサヒグラフ』の原爆特集号を待たねばならない。原子爆弾は想像を絶する破局として現れた。そのような出来事を前にすれば、人間は「ぼんやり立って」ることしかできないのだろう。

作田は続けて「わだつみの会」常任理事を務めた評論家の安田武の著作『戦争体験——1970年の遺書』に触れながら、戦死がもたらす印象について述べる。

隣の兵の頭が狙撃兵によって撃ち抜かれたが、なぜその死が自分ではなく彼に襲ってきたのだらうという疑問に、安田は二十年間とりつかれている。筆者の友人は輸送船とともに沈んだがそれは私でもよかったわけだ。すべてはちょっとした偶然のせいなのだ。だが偶然というものを許すことができるだろうか。戦死するとすれば、大砲の砲弾の炸裂した破片よりも小銃の狙撃弾で死んだほうがまだよいという兵士の心理を、〔引用者注：H・〕ベルグソンは分析している。狙撃弾による死は敵兵という人間の意志によってもたらされるからである。砲弾の破裂による死、それはまったくの犬死だ。



われわれは一回限りしか生きることのできないところの、そしてほかの誰でもなく自分自身でしかありえないところの存在なのだから、偶然＝無関心のせいで死んでゆくことに耐えられない。われわれにとって大事なことが、偶然によって左右されるとすれば、結果とその原因の関係があまりにもアンバランスではないか。このアンバランスの極限が犬死だけれども、死には程度のアンバランスの関係は戦争中においてはほとんど常態化する。われわれは盲目の偶然によって左右され、われわれにとって大切なものがこともなくふみにじられてゆく。（作田 1964: 7-8）

「この私」の一回限りの生をふみにじる、「偶然」という名の「無関心」。作田が第二次世界大戦のさなかに直視したのは、戦争が照らし出したそのような人間の生と〈現実〉の様相だった。後年、作田はそのような悲劇的な人間の生と現実の相貌を、精神分析家J・ラカンの用語を借りて「リアルなもの」と呼ぶことになる。原子爆弾が照らした「リアルなもの」を、作田は忘れることはなかった。

ただし、作田は戦争中の思い出をもう一つ語っている。それはある「歌」の記憶である。

歌といえば、私にも一つの記憶がある。内地の陸軍病院に入院していた頃で、回復期に向かった私は周囲の様子に少しずつ関心を持ち始めた。夕食後の所在のない時間である。古い上等兵あたりから、「永岡、やれ、やれ！」と声がかかって、永岡二等兵が寝台から降り部屋の中央に出てきた。この病室では時どき演芸大会を催すらしかった。あとで聞いたのだが、永岡は軍需工場で飯たきをしていた。散髪屋の徒弟をしていたこともある。彼は痔が悪くて排便を苦し、軟便にしたいから食事はおかゆにしてくれといて、看護婦に笑われていた。色の白い骨太の大男で、よく笑う丸顔に大きな赤い口と高い頬骨とが目立っていた。彼の特技は歌と踊りで、歌謡曲をうたいながら、自分で考案した所作で踊りまくるのである。その時の歌は「大利根月夜」で、「あれをごらんと指さす方に／利根の流れの流れ月」と大声でうたいつつ、立ったりしゃがんだり、手を打ったり足を踏み鳴らしたりしているあいだに、患者たちのひやかしやほめことばが交錯する。毛布のかげから眺めたその風景は、私にはたいへん遠くに見えたが、同時に軽い興奮を意識した。永岡を中心に、私が経験したことのなかった種類の生命のリズムが放射しているように感じられたからである。（作田 1964: 7）

原子爆弾の引き起こした悲惨と、病院でのささやかな祝祭の記憶が、作田の中で「戦争」という一つの出来事に結びつけられている。

ふつう私たちが知る「戦争」は残虐で暴力的なイメージであり、私たちは「歌」の記憶のような「戦争体験」については想像しがたいが、作田はこのような「戦争体験」にも注意を払う必要性を強調する。作田によれば、政治学者の丸山真男でさえ「超国家主義の論理と心理」を書くために「中国や比律賓で暴虐にふるまった」「直接の下手人」である「一般兵

隊」のイメージ」を選択した。しかし、作田は丸山が座談会で語ることのある「思い出の中のいっしょに歌をうたった戦友」もまた、残虐な「一般兵隊」と同じ種類の人間であった」としたうえで、丸山政治学から〈漏れ落ちるもの〉の重要性を、次のように指摘する。

あきらかに「超国家主義」は「一般兵隊」の二つの顔の秘密を解明するために書かれている。そのうち一つの顔が政治学体系に適合したためにクローズ・アップされた。そして適当な居場所を与えられなかったもう一つの顔は、座談の中で控えめに登場する。  
(作田 1964: 7, 傍点引用者)

作田が永岡の歌の記憶を挿入するのは、この直後である。作田は「一つの戦争」について際立った対照をなす「二つの記憶」を想起することで、人間が「二つの顔」をもっていることを強調しようとしているのだ。

岡崎 (2016b) も指摘するように、作田は探求の中で一貫して「文学」の発見的な価値を自身の理論枠組みに取り入れ続けたけれども、それは、丸山が描きそこねた「人間の二つの顔の秘密」を解くためでもあった。その結果、作田の仕事は「思想」としての色合いを濃くもつようになった。

\*

晩年、作田はある新聞に自身の青春時代を振り返ったエッセイを発表した。すなわち、戦争下にあった自身の青春時代は「未来は死の影で蔽われていた」ために「未来への生活設計を思い描く気にはなれなかった」。しかし、「ドストエフスキーやチャーホフなどの翻訳作品を読」んだことで、「現実の惨めさにもかかわらず、生には本来的に希望が含まれていることを学んだ」(作田 2004b)。作田は「死」によって閉じられた「未来への生活設計」を行う代わりに、「文学」を読むことで「未来」の手前にある“いま、ここ”に「希望」を見た。作田が提示した、「落伍者」としか言いようのない人間の悲劇的な生と、「落伍者」の視座から見られるいくつかの「生の希望」を取り出すことが、本研究の目的である。

## 1. 「日本社会」という謎——〈アノミーと欲望の問題系〉と、〈罪と赦しの問題系〉

本章では『ジャン・ジャック・ルソー』（作田 1980, 以下『ルソー』と略記）に至るまで（1950年代から1970年代初め）の作田の仕事、理論的なもの、旧日本軍の戦争犯罪などの具体的なテーマを扱ったものなどの種別を超えて、読んでいく。単著としては『恥の文化再考』（作田 1967）、『価値の社会学』（作田 1972）、『深層社会の点描』（作田 1973）を対象とする。

本章の目的は大きく分けて二つある。一つ目の目的は、作田の初期の仕事における人間観と社会観を理解すること、二つ目の目的は、その後の作田の仕事で一貫して問いつけられることとなる二つの問題系を取り出すことだ。

議論を先取りするならば、この時期は作田にとって「社会学者」としての自己形成期とも呼びうる時期であり、主に当時隆盛を誇ったT・パーソンズ流の社会システム論の枠組みをもって人間の生にアプローチしている点が、理論的観点から見た特徴として指摘できる。

しかし、さらに予告しておくならば、作田はパーソンズ流のシステム論的枠組みから徐々に離れていく。社会システム論からの理論的離脱は、作田個人の精神的・思想的資質によるところも大きいけれども、それ以上に、初期作田社会学の中心的なテーマであり、その後の仕事にも影を落とし続けた「日本社会」という“謎”によるところが大きい。

それでは、作田は「日本社会」からどのような問題系を取り出したのか。そして、その問題系はどのような理論的離脱を作田に強いたのか。以上の疑問を明らかにしていく。

### 1-1. 「アノミーの概念」（1954年）——戦後日本と、〈アノミーと欲望の問題系〉

まずは1950年代から1960年代後半の仕事から、作田の理論的前提を把握しよう。

『価値の社会学』所収の「アノミーの概念」（1954年）を見てみよう。作田はこの論文で、パーソンズとR・K・マーソンの理論に基づいてデュルケムの「アノミー」の概念の修正を試みている。作田によれば、パーソンズ理論において社会システム（作田の用語では「社会体系」）は内的な統一によって、外界からある程度の独立性・自律性を保とうとする「境界維持体系」と見なされる。そして、異なった諸状況において各個人に期待（expect）される「役割（role）」が社会システムを構成する因子であり、ある社会システムにおける「役割」の「配分」の状態が「社会構造」と呼ばれている。

それでは、「役割」の存在意義は何か。作田によれば、「それは社会成員の様ざまの欲求を直接的・間接的に充足させる」ことである。ただし、「役割」を遂行するためには、二つの条件が必要である。一つ目の条件は「役割」遂行にあたって必要となる「用具（facility）」である。たとえば農民にとっては土地が、学者にとっては書物が「役割」を遂行するための「用具」である。二つ目の条件は「役割」を遂行する際の刺戟となる「報酬（reward）」である。「報酬」には心理的側面と物理的側面があり、金銭や名誉など「役割」遂行の「動機づ

け (motivation)」に関わるものが「報酬」である。

このような用具、報酬を受取ることによって、パーソナリティは生きるに値すると信じる生活を送り、行うに値すると信じる役割を遂行する。このようなパーソナリティの役割への参加によって、社会体系が保たれていく。しかし役割の存続は個人の生命の期間よりも長いのが普通であるし、またその役割に堪えうるには年齢或いは健康上の条件もある。それゆえ、死亡その他によって空白となった役割へ新しい人員を補充する必要が生じて来る。こうして社会構造を維持するためには、I 人員の配分、II 用具および報酬の配分という二つないし三つの配分機構が必要となって来る。(作田 1972: 196-7, 傍点引用者)

以上の議論で重要なのは、「パーソナリティ・システム」としての人間は「役割」の遂行をつうじて「用具と報酬」を受け取ることで、「生きるに値する生活」を送ることができるという理論的前提である。このとき、「役割」は境界維持システムである社会システムの構成要素であると同時に、「パーソナリティ・システム」としての人間の「動機調整」にも必要不可欠なものと想定されている。つまり、パーソンズ流の社会システム理論において人間は「社会」の外で生きることは不可能だと考えられているのだ。

さらに「アノミー」論文は、作田による戦後日本社会に対する時代診断の基礎が示されている点でも重要である。「アノミー」はそもそもデュルケムが『自殺論』で提起した概念である。近代以前、人間は伝統的集団に埋没していた。しかし近代に入ると伝統的な社会的紐帯が緩んでいき、社会的統合が弱まり、個人化が進行する。個人化が進行すると献身の対象である集団が見えにくくなる。すると個々人において社会的自我よりも個人的自我が昂進してゆき、人生の目標は個人主義的になる。しかし、人間は自分自身を目標にすることはできない。このような極端な個人化から生じる自殺の類型を、デュルケムは「自己本位的自殺 (suicide égoïste)」と名づける。カトリックに比べ教義の解釈が自由なプロテスタント社会や、集団の凝集性の低い社会において自殺率が高いことも、このような「集団の統合」という観点から説明される (Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第三章)。

主に社会構造の観点から記述される「自己本位的自殺」とは別に、規範という観点から近代に特有とされる自殺の類型が「アノミー的自殺 (suicide anémique)」である。「それは、個人が社会に結びつく様式にではなく、社会が個人を規制する様式によって規定されている点で、その他のタイプから区別される」(Durkheim [1897] 1960=2018: 428)。デュルケムの考えでは、人間の欲望には動物の欲求と違って際限がない。実際には、各個人には地位の配分に応じて報酬を配分するバランスがあつて、欲望には一定の規制がかけられているし、社会的権威や宗教に由来する道徳心が欲望を規制することもある。しかし、ひとたび集合的規律が緩み「アノミー」(「無規制」)状態に陥ると、人間の欲望には際限がなくなる。「アノミー」が進行し、社会構造の伝統的な配分のバランスへの信頼を毀損するまで及んでしまうと、社

会は永続的な「沸騰状態」に陥り、人びとは慢性的な不満と「苛だち」に苦悩する。欲望の充足を阻害する障壁にぶつかったとき、倦怠感と幻滅のなかで生を放棄する人も現れるし、自殺のヴァリエーションとして殺人も行われる。19世紀初頭の商業界を筆頭に近代社会において、物質的欲望の追求は社会の至上価値に置かれている。したがって「アノミー的自殺」は「自己本位的自殺」と並ぶ近代特有の自殺の類型なのである（Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第五章）。

デュルケムの行論では、「アノミー」は「無規制」という意味で用いられている。しかし、作田はマートンの議論に示唆を受けて「アノミー」概念を修正する。すなわち、近代社会はたしかに階層制に基づく部分集団の統合性を弱めた。しかし、弱まった統合を補填する二つのメカニズムが現れる。一つは部分集団から個人を「国民」として再統合する非人格的な機構としての国民国家である。もう一つのメカニズムは、作田が「成層化のシステム」と呼ぶものである。たしかに身分制に基づいた階層制度は近代社会に存在しない。つまり、近代以前に一般的だった血族や身分などの「属性」に基づく人員配分の規準（「属性本位」）への支持は、近代以後、失われた。しかし、近代社会にも「地位（status）」（「役割」の静態的定義）の上下は存在しており、「地位」に応じて精神的・物質的報酬の配分量が決まっている。「成層化のシステム」はおよそピラミッド型を成すので、上位の「地位」ほど割り当てられる人員は少ないけれども、上位の「地位」ほど報酬は多い。近代社会における人員の配分の条件は自身の「グッドワーク（good work）」である。「グッドワーク」をしさえすれば、人はあらゆる「地位」を望みうる。このような「業績本位」の近代社会的形態を作田は「業績主義」と呼ぶ。「業績主義」こそ、近代社会において正当性を「情緒的に支持される基準」である。しかし、「業績主義」は「欲求を抑制する基準ではなくて、欲求に拍車をかける基準である。この基準が十分な程度に内面化する時、人は諦観と自足がもたらす「中庸の満足」〔引用者注：デュルケムの用語〕を見失い、限りのない成功の夢を追うのである」（作田 1972: 201, 傍点引用者）。

「アノミー」論文は初期作田社会学の中でもきわめてオーソドックスな社会学的論文であるが、作田にとって「アノミー」の概念は現代社会論としても重要な意味を持つ。『価値の社会学』に収録された「価値体系の戦前と戦後」（『文化と行動』[1963年、培風館]に発表した論文「価値と行動」第3章が元になっている）で、作田は何が望ましいのかについての価値観が混乱した戦後日本社会の状況を「アノミー」と呼んでいるからである。すなわち、作田によれば、敗戦後、国家目標への献身という「貢献価値」（社会・集団への望ましい貢献の仕方）の重要性が低下し、「充足価値」（私的な欲求・欲望を満たすことが望ましい）が高まった。いわば「公的価値に傾いていた秤が、今度は逆に私的価値に傾斜することになった」。戦前には、人間の生物的欲求を制限し、人を理想の追求や人格の完成に向かわせる儒教道徳によって、個人の幸福追求は一定の制限を受けていた。しかし、敗戦後の生活様式や教育のアメリカ化とともに、私的な幸福追求の権利は「それ自身で正当性を主張しうる」位置を与えられた。そして、敗戦後の「解放感覚」は目標追求にあたっては「ギヴ・アンド・

ワークの協力機構」への貢献が望ましいと考えられるようになり、人間関係においては「人間の基本的な平等」が望まれるという形で、「貢献価値」と「和合価値」（望ましい人間関係のあり方）をも変えた（作田 1972: 284-5）。

しかし、戦後日本社会には「充足価値」の「肥大化」をめぐる二つの問題があると作田は言う。まず、日米講和条約締結と朝鮮戦争を経たあとの好景気で大衆社会的な状況が成熟し始める 1950 年代ころから、「充足価値」が「私生活の領域に限定されるようにな」ったことである。これは戦後の「解放感覚」が「大衆化のもたらす消費感覚と癒着したため」に生じた。もう一つの問題は、「欲求の昇華の機能を果たす規範が戦後著しく無力となったことである」。戦前は家父長制の支えにもなっていた儒教道徳が生物的欲求を制限し、人びとを理想の追求や人格の完成に向かわせていた。だが、その儒教道徳は「戦後の開国に伴って伝播した個人主義の文化と衝突し、相互が中和し合って一種の無規範状態が出現した」（作田 1972: 285、傍点引用者）のである。

作田は戦後日本社会の「アノミー」状態を克服する方途を、デュルケムの「最適統合」の概念を通して考える。作田によれば、戦後日本社会のシンボルとなった「生活の向上」という考え方はデュルケムの用語では「進歩」の願望にあたるが、「進歩」の願望に突き動かされて他の価値を排除する社会は、「中庸」の状態からほど遠い（作田 1972: 287）。必要なことは他の価値を高めることによって全ての価値が高いレベルでかなえられている状態であり、それが「最適統合」である。しかし戦後日本社会では肥大した「充足価値」を抑制するために「貢献価値を戦前のような形で、国家教育を通じて国民に注入しようとする動き」が高まっている。「反体制の組織」でさえ、組織への貢献によって人を評価しようとする動きが生じている。だが、これらの動きに見られる、単一の価値によって他の価値を抑制する「価値統合」という考え方では、「最適統合」から遠ざかる。そこで、「充足価値」の変容を踏まえたうえで、「貢献価値」と「充足価値」とのあいだを「和合価値」と「業績価値」がどう媒介するかが重要である、と作田は結んでいる（作田 1972: 287-91）。

「アノミー」論文の重要性は二点ある。まずは初期作田社会学における人間観と社会観の問題である。すぐあとで見ると、初期の作田の仕事には「社会 - 集団」を人間の生に不可欠な要素と見なすパーソンズ的な人間 - 社会観が深く浸透している。私たちはそのような“社会内存在”としての人間 - 社会観からの「離脱」を、作田の思想を前期と後期に分けるポイントだと考えたい。次節では、「中間集団」に対する作田の“分裂”的な関心を見ることによって、「開いた社会」への志向の芽生えを確かめる。

もう一つは、「アノミー」概念それ自体にある。こちらは主に次章以降で見ることになるけれども、作田はルソー、ドストエフスキー、そしてラカン理論を取り入れる際に一貫して「アノミー」に言及している。「アノミー」が作田にとって、自身が生きる戦後日本社会という現実の状況でもあったことを踏まえるならば、作田の「社会学」的課題は「アノミー」、正確に言えば、人間の欲望を昂進させる社会統合のメカニズムである「成層化のシステム」をいかに乗り越えるか、という点にあると言える。作田が戦後日本社会という現実を生きる

なかで直面した以上の問題系を、本稿では〈アノミーと欲望の問題系〉と呼びたいと思う。

ただし、〈アノミーと欲望の問題系〉と異なるもう一つの問題系が、作田の仕事にはある。それは初期の仕事の中で「戦争犯罪」を対象とした論稿において顕著である。引き続き作田の初期論考を読んでいこう。

## 1 - 2. 戦争犯罪と、〈罪と赦しの問題系〉

### 1 - 2 - 1. 「波濤と花火」(1966年)

『恥の文化再考』に収録された「波濤と花火」(初出『展望』1966年10月号、高橋三郎と共著)という文章を見てみよう。この文章は、K 陸軍上等兵と U 海軍主計少佐という、大正7(1918)年生まれの二人のエリートを対比する文章である。彼らは二人とも戦前の近代主義的教育を受けたのちに入隊し、軍の作戦に参加した罪で刑死となった。似た境遇をもつ彼らは、しかし、かたや最期まで刑死を拒否する生への執着を見せ(K 上等兵)、かたや戦争裁判が始まったときから死を覚悟して生への執着を断ち、潔く死んだ(U 少佐)。

作田が共感をもって記述するのは、京都帝国大学経済学部在学中に徴兵された K 上等兵である。彼が死罪を判決されたのは、配属先のカーニコバル島でのスパイ団処刑事件(なお、このスパイ団はねつ造の可能性もある)であった。K 上等兵は島内の事情に明るく、俊敏さと機転の良さ、英語力で島内のトラブルを解決することも多く、軍隊内では一目置かれ、原住民にも知られていた。K 上等兵は事件の実行者の一人として、戦時中、スパイ団の尋問と摘発に尽力した。原住民から顔を知られていたことがあだとなって、裁判では不利な証言が彼に集中し、死刑という重刑が課されることになった。

作田によれば、「K 上等兵の性格は U 少佐ほど一貫的でない」。K 上等兵はイデオロギー的には明らかに「反軍国主義的」であった。「しかしカーニコバルの普通の兵のように、ふんどし一つで原地人にまじり、陣地造りや壕掘りをする生活をいやがっていたことはたしかである」。「彼は英語ができ、そのうえ俊敏であったので、ほかの兵には不向きな民政部の職員に採用された」。そして、「彼はそのことを最後まで率直に感謝している」。「今日のことでいえば、彼は「反体制的」な志向をもちながら、日常的にはそんな役割を演じたくなかったのである」(作田 1967: 151)。

そして作田は「役割」と「生き甲斐」という言葉を用いて、K 上等兵の生の悲哀を以下のように描写する。

人間というものは、身近な集団の中で自分に適した役割をみいだし、その役割を通じて自分の能力を表現することで、他人に愛されたり尊敬されたりすることが、どうしても必要な存在なのだ。それが生き甲斐というものである。K 上等兵は、彼の世界観のうえでは肯定できない軍隊の組織の中でも、人間らしく生き甲斐を求めた。彼は日本の軍隊から、そしてこの軍隊を設置している日本の社会から脱出することはできなかった

ので、この社会の軍隊の中で生き甲斐を求めるほかはなかったのである。〔引用者注：中略〕有能であるために、普通の兵隊よりも生き甲斐のある生活が上から彼に与えられたこと、そして有能であるために、職務を十分に遂行したこと、そのことが彼に悲運をもたらした。彼は大状況にかんしては反俗的で、小状況においては世俗的に有能な、日本の秀才たちの鏡である。（作田 1967: 152, 傍点引用者）

人間は「役割」を通じて集団内で生きることで「生き甲斐」——すなわち「生きる意味」を見出す。この箇所は、「アノミー」論文を平易な言葉で言い換えたもののようである。K 上等兵という「日本の秀才たちの鏡」の不幸な生に対する作田の洞察と共感は深い<sup>1</sup>。

作田の理論に基づいて補足しよう。「業績主義」をある程度は内面化しているエリートである K 上等兵は、旧日本軍の一員として「グッドワーク」を行い、「生き甲斐」を求めた。もしも K 上等兵が何らかの「逸脱」（マートン）——たとえば、同時代の競争から降り、「現代の異端者ないし追放者として自己を規定すること」で、逆に自らの自発性を主張する「退却主義」や、所与の価値を拒否して新たな価値を創造して社会を変革し、手段と目標の関係を新たに設定し直す「叛逆」（作田 1972: 214-6）——を行うことができれば、彼の運命は変わったかもしれない。しかし、K 上等兵にはそれができなかった。「業績主義」の内面化が招いた悲劇である。

さらに、K 上等兵の身に降りかかった不幸には、集団の中で「生き甲斐」を求めるという人間の基本的性向だけでなく、旧日本軍、そして軍隊を設置している戦前の日本社会から脱出することができなかったことにも原因がある。そうすると、このような悲劇を繰り返さないためには、「社会」から降りて「現代の異端者ないし追放者として」生きることや、社会変革（「叛逆」）への理路を考えることが必要であるはずだ。

しかし、この時期に作田が依拠した理論は、「社会」を人間にとって不可欠だとする前提をもっている。そのため、「社会を脱出するにはどうすればいいか」という問いを検討することは困難になる。逆に言えば、人間の生の前提に「社会」を設定する社会理論は戦前・戦時中の日本社会を分析する際、きわめて相性がいいのだ。

おそらく人間に対する「社会」の不可欠性を前提する社会理論への依拠は、戦時中の作田自身の境遇にも通じていた。戦後日本社会における「孤独」の様相（「原子化」）を分析した「大衆の中の孤独」（原題は「大衆社会と人間の孤独」、『潮』1966 年別冊春季号、『恥の文化再考』に収録に際し改題）という論稿の結びにさしかかるところ、作田は日本社会と戦時中の若者との関係について、次のように述べている。

戦後に青春を迎えた若者たちは、ある意味では幸福である。彼らは日本を見棄てうる可能性を信じることができたので、日本にとどまるという決意とともに、自由に日本を愛することができるようになった。戦時中の若者たちは、日本を見限ることの可能性など、とても考えられなかった。戦後日本の大衆社会はおそろしい勢いで人間の原子化



(孤立化)を進めてきた。単独者である若者は日本に溢れている。しかし大衆社会状況は、社会や集団のきずなから人間を断ち切ることによって、一つの贈り物を与えたともいえる。それは社会や集団を自由に愛することの可能性である。(作田 1967: 72, 傍点引用者)

K 上等兵のような「戦前の若者」の悲劇的な生のありようを思えば、戦後日本社会の大衆社会化と「孤独」の広がり、は、「集団」と「社会」の束縛からの解放の証しでもある。したがって、「孤独」は「贈り物」でもあるのだ。

このように、初期の仕事において作田は「集団」ないし「社会」への所属に対して両価的な態度を取っている。一方では、パーソンズ理論に基づいて、作田は人間の生に「社会」が不可欠だと見なしているが、他方では、戦前の日本人の「集団主義」的な生のありように作田は深い哀しみを抱いている。

「集団」に所属することに対する両価的な態度は、作田個人の実存に由来しているように思われる。若い頃から、作田にとって特に軍隊という「集団」は「嫌悪」と「恐怖」の対象だったようだ。作田は1967年に日高六郎(1917年生)、上山春平(1921年生)、多田道太郎(1924年生)、鶴見俊輔(1922年生)、橋川文三(1922年生)、安田武(1922年生)、山田宗睦(1924年生)といった7名の戦中派知識人とともに行った討論で、自身が初めて「戦争」を意識したのは「小学校の五年か六年のころ」で、それは「軍隊恐怖」となって現れたと振り返っている。作田は当時、身体の弱い自分が厳しい軍隊生活に耐えられるはずがない、入隊すれば必ず死ぬに違いない、嫌だ、不安だ、という感情に支配されていたとしながら、当時の自身の「戦争」のとらえ方について、次のように述懐している。

個人、軍隊、それから国家、そしてその向こうにある死とか生とかいうかなり普遍的な世界、この四つの段階があるとしますと、まん中の国家のところは抜けてしまって、死というものと軍隊の組織や規律、その二つだけが、たいへんなものとして迫ってきた。戦争体験と言えばそういう体験だったと思うのです。(日高ほか 1967: 18-9)

作田にとって最も気がかりなことは自分の「死」であったが、「死」に対する不安と恐怖が具体的かつ社会的な対象へと翻訳される際、軍隊という「集団」に対する嫌悪と恐怖へと変化したのであろう。

このように、初期作田社会学の理論的なレベルでの社会観と、作田の実存的なレベルでの社会観を対比してみると、私たちは、両者のあいだに解決しがたい齟齬を確認することができるだろう。戦前には軍隊という「集団 - 社会」に嫌悪と恐怖を抱いていた作田啓一という一個の実存が、戦後、人間にとっての「集団 - 社会」の不可欠性を前提とする社会理論に出会ったことは皮肉なことである。いささか大袈裟に言えば、「集団 - 社会」への関心という点において作田には“分裂”が見られるのだ。

### 1-2-2. 「われらの内なる戦争犯罪者——石垣島ケース」(1965年)

そして、「集団 - 社会」への所属に対する実存的な嫌悪と恐怖は、〈アノミーと欲望の問題系〉とは異なる、もう一つのテーマに結晶化する。以下、社会学者の高橋三郎と共に作田が石垣島での旧日本軍による米軍捕虜リンチ殺害事件を取材した「われらの内なる戦争犯罪者——石垣島ケース」(1965年『恥の文化再考』所収)を読みながら、作田が戦争犯罪の研究を通じて、どのような思想的なテーマを発見したのか、跡付けてゆこう。

敗戦の予想が日本国民のあいだに濃厚となりつつあった1945年4月15日午前9時ころ、沖縄県八重山郡の石垣島海軍警備隊はアメリカ海軍艦上爆撃雷撃機グラマン TBF アヴェンジャー機を撃墜した。同機搭乗員の3名——V・L・テボ中尉(28歳)、R・タグル中尉(20歳)、W・H・ロイド兵曹(24歳)——は落下傘で石垣島南端の大浜海岸に降下した。同日12時過ぎに3名は捕虜となり、午後2時に石垣島南西バンナ岳のふもとにある本部最寄りの防空壕に監禁された。防空壕前の空き地で午後3時から4時過ぎまで訊問があった。午後6時半ごろ、副長の海軍大尉KI(23歳)は警備隊司令の海軍大佐OI(48歳)に呼ばれ、午後11時ころに捕虜3名を近くの森で処刑するよう命じられた。午後7時半ころ、士官室でOI司令、KI副長、ME中尉(41歳)、YM少尉(47歳)とその他2、3名が会談した。OI司令が、2名を斬首する人物は決まったからあと一人をどうするかと副長に意見を求めると、副長は「2名斬るんですから、1名は兵に突かせましょう」と言い、司令もそれに賛成した。ME中尉、YM少尉は、ろくに銃器を持ってない新兵ばかりだからとこの刺突に難色を示したものの、副長はその消極性を非難したうえで「ME中尉は模範を示せ」と言った。午後8時ころから3名を埋める穴掘りが始まり、掘り終えた午後9時半ころに、本部からテボ中尉とタグル兵曹を運ぶトラックが到着した。トラック内で暴力を振るわれていた彼らは歩くこともできず、穴の近くまで引きずられた後に斬首され、穴に放り込まれた。午後10時ごろロイド兵曹が処刑場に連れてこられた。彼は柱に縛り付けられ、十数人に5分間殴打され続けた。その後ME中尉の命で指揮小隊、第一小隊、第一迫撃砲隊、第二迫撃砲隊が刺突し、8人目にME中尉は模範刺突を行った。その後、ME中尉はSS兵曹長に刺突を命じたが、それ以外命じなかったという。しかし30分程度刺突が続き、50人程度が刺突したという。新兵が一通り刺突したところでME中尉は刺突を止めた。この処刑に関する書類は終戦後すべて焼却され緘口令がしかれ、9月初めに遺体は火葬されたが、GHQに密告の投書が届き事件が発覚。1947年11月26日から1948年3月16日まで裁判が行われ、被告46名のうち死刑41名、懲役20年1名、5年1名、無罪2名、病気による免訴1名の判決が下ったが、再々審で死刑7名、終身刑7名、懲役40年1名、35年2名、20年1名、あとは無罪となった。1950年4月8日、OI元大佐、KI元大尉(以上は捕虜処刑命令者)、MM元大尉、ME元中尉、YT元少尉、TN元兵曹、MF元兵曹(以上は捕虜処刑命令者)の死刑が執行された(作田1967: 82-95)。

作田はこの事件の陰湿な性質の原因について、警備隊集団の年齢構成と経歴がバラバラ

であったことを指摘する。年齢構成は 20 代と 40 代，しかも学校上がりで実践経験のない若い士官と長い海軍生活の後の叩き上げの下士官に分かれており，その下には 1944 年 9 月に入団したばかりの者や 1945 年 4 月補充の未成年の兵もいた。そのうえ，1944 年 9 月に警備隊司令となった OI 大佐は，部下に対し「ある時にはきびし過ぎ，ある時は弱すぎる」「矛盾する態度」を取っており，「リーダーシップにかんする自身の欠如」を見せていた（作田 1967:97-8）。異質な人びとによって構成された集団が，弱いリーダーシップのもとで集団としての連帯感を得るために，捕虜の処刑が行われたのだと作田は見る。

警備隊の集団的な不統一に神経質であった幹部たちは，捕虜の逮捕と同時に，彼らの処刑を通じて隊の士気を昂揚させようというアイディアを思いついたのではなかろうか。異質の諸要素とヒエラルヒーの中での緊張を含むこの集団にとっては，外集団のメンバーの処刑は，内集団の連帯意識昂揚のかつこうな手段のように思えたであろう。

（作田 1967: 102-3，傍点引用者）

作田によれば，「戦前の日本人」にとって「集団全員の完全な満場一致の和合が，集団の本来の姿であるとされて」おり，「集団というものは，本来さまざまの矛盾や緊張を含むものだ」という集団観については学ばれてこなかった（作田 1967: 103）。したがって，「石垣島ケース」は例外的な出来事ではなく，むしろその極端な陰湿さゆえに，「戦前の日本人」の典型的な集団観を示す事件なのである。作田は言う。

私たち日本人は，一人一人の人間としては，決して愚かでも残酷でもない。しかし，ある種の集団に巻き込まれると，私たちはほとんど狂人のように行動する。集団への同調はある場合には私たちの長所となるが，しかしそこから救いがたく愚かな行動も起こってくるのである。集団的愚昧こそ日本人の原罪なのかもしれない。〔引用者注：改行・中略〕私たちを憂鬱にさせるのは，なによりもまず，この事件の内容そのものがあまりにも非合理的で無計画であり，効果の計算がまるでないからである。人びとは集団の連帯の弱さにおびえたが，それを強くする合理的な方法を考えつかなかった。連帯の弱さが人びとをニューロティックにし，幹部は強迫的に連帯の強化に向かって駆り立てられた。そのために演出される処刑のドラマに立ち会わされたところの，年少者を含む新兵たちは，ころころにもなく凶暴なモブの役割を演じてしまった。〔引用者注：中略〕私たちの推測では，日本人は集団犯罪から完全に免疫にはなっていない。私たちがこの記録を書いたのは，私たちが将来ふたたびあやまちを犯すかもしれないと考えたからである。（作田 1967: 106-7，傍点引用者）

私たちが将来再び「集団犯罪」を犯すかもしれないという作田の予感，ほどなくして，1971 年から 1972 年にかけての山梨県・群馬県山岳での連合赤軍によるリンチ事件（「山岳

ベース事件)で成就する。さらに、1980年代以降「社会問題」となる「いじめ」もまた、このような「集団犯罪」の一例であるだろう。

このように、作田が「石垣島ケース」から引き出すのは、連帯が失われている「集団」にとって「暴力」は一つの“魅力”になるという事実である。こうして作田は自身の「社会学」的問題に、「アノミー」に加えて、「集団」による「暴力」＝「集合暴力 (collective violence)」を設定する。

しかし、作田にとって（そして、私たち「日本人」にとって）「集合暴力」という「日本人の原罪」は、単に「社会学」的な問いにとどまらない意味を持つ。むしろ、「集合暴力」という「原罪」は、取り返しのつかない「殺人」という罪を抱えたうえで、私たち「日本人」がいかにか「戦後」を生きるべきなのか、という倫理的かつ思想的な問いをも提示する。このように、「日本人の戦争犯罪」という問題と直面することによって生成された問題系を、本研究では〈罪と赦しの問題系〉と呼びたいと思う。

しかし初期作田社会学の問題構成には難点がある。まず、「日本人」の民族的性格という形の問題構成では、これ以上、「集合暴力」の性質を問うことができないという点である。さらに重要なのは、人間の生（「生き甲斐」）に対する「集団 - 社会」の不可欠性を前提とする理論では、「集合暴力」からの救済の問題を問うことができないという点である。

このような理論的難点は作田自身も直感していたようである。のちに見るように、作田は「集団」から〈漏れ落ちる者〉の立場に置かれた人間の生を通じて、「集団 - 社会」を前提とした理論枠組みからの離脱に進んでいく。

ただし、このような理論的難点と思われる要素を抱えながらも、作田は初期において〈罪と赦し〉の問題系を扱おうとする。その際、作田が依拠するのは、「BC級戦犯」として処刑された「下級兵士」の遺書であった。

### 1-3. 戦犯受刑者の「罪と罰」——「懊悩」と「救済」の狭間で

#### 1-3-1. 戦犯受刑者の懊悩——「戦犯受刑者の死生観」(1960年)

作田は「戦犯受刑者の死生観」(1960年)と「死との和解」(1964年)という二つの論稿において、『世紀の遺書』という戦争犯罪者たちの遺文などを資料として、前者では日本人の「死の意味づけの型」(作田 1972: 363)をパーソンズの「型の変数 (pattern variables)」の観点から質的・量的な分析を試み、後者では「日本人の責任の論理」(作田 1967: 155)を分析した。つまり両者はともに「日本人」の「死」や「責任」に関する価値観を分析するという「社会学」的な関心を持つ論稿である。

しかし、それぞれの論文は、記述の調子や用いられる概念に差異がある。すでにこの点については岡崎 (2016ab) のほか、片上 (2016) や奥村 (2018) の言及があるが、その差異を確認するため、まずは「戦犯受刑者の死生観」から論旨を追おう。

作田によれば、戦犯受刑者は「刑死」という究極的かつ絶対的に他律的な「価値剥奪

(deprivation)」状況に置かれ、「自分の死」という最大級の苦痛をなぜ受容しなければならぬかという「意味の問題」を追求した(作田 1972: 364)。「意味の追求」は「死」の原因を検討する作業である。それゆえ、作田は行為理論に基づいて『世紀の遺書』を読むことで、その中の 674 名分の遺文に見られる「死の意味づけの型」の分析を試みる(作田 1972: 366)。

死の意味づけの型には四つある。作田は死の意味づけの型を、①生あるものにとって自然な「運命」として死を受け容れる「自然死」型、②自身の死を国家のための「犠牲」と見なす「いけにえ」型、③平和な未来のための「いしずえ」として自身の死を意味づける「いしずえ」型、そして④自分の犯罪的行為の「罰」として死を受け容れる「贖罪」型という四つに分類し、遺文の量的な分布を次のように整理する。作田によれば「いけにえ」型が最も多く(181名)、次に「自然死」型(99名)、それから大きく減って「いしずえ」型(30名)と「贖罪」型(29名)がほぼ同数である。以上の結果から日本人の役割期待の型として、個別主義・属性本位の優勢が見られると作田は結論づける(作田 1972: 390-1)。

しかし、「戦犯受刑者の死生観」を読むときに目立つのは、このような量的な分類以上に、作田が吐露する不満感である。いくつか確認しよう。

論文内の順序は前後するが、結論近くで作田はどの型にも分類しえない(漏れ落ちる!) 335名(半数近くである)の「レジュアル・カテゴリー」について言及する。彼らは「(a) 死を最後まで拒否するか、あるいは死の意味についていちじるしく懐疑的であるもの、(b) 字数が少なかったり、短歌や俳句に感想が託されているために、内容が精確に理解しえないもの、(c) 死の問題への言及がないもの(たとえば家族への愛情や死後の事務的な処理の記述のみに終始しているもの)のどれかに属する」。中でも、死を拒否する(a)グループは68名が数えられる(作田 1972: 390)。(a)グループのことを念頭に置いてであろう、作田は論文冒頭、死の意味づけの型の「どの型に訴えても解決をみいだしえない多くの人びとがいる。彼らにとっては、提供された意味の連結のどれもが、納得しがたい(déraisonnable)もの(A・カミュ)としてしか受け取れない。彼らは、無意味に殺されるという懊悩からついに逃れられなかった人たちである」(作田 1972: 364)と述べている。

さらに作田は論文の末尾で「残された課題」についても触れる。「残された課題の一つは、死に意味を付与するこれらの四つのどれかを人びとが選んださい、彼らはその型にどの程度までコミットしているか、ということである。「たとえば、「海ゆかば」を歌い、天皇陛下万歳を唱えて消えていった「いけにえ」型や「いしずえ」型の人たちは、その死に方をどれくらい納得していただろうか。「ある意味では、重要な問題は、彼らが語ったことよりも、語ろうとして語り切れなかったことに潜んでいる」(作田 1972: 391-2)。

このように「戦犯受刑者の死生観」の記述に漂うトーンは、「自分の死」を前にした戦犯受刑者たちの「懊悩」と、「語ろうとして語り切れなかったこと」という心残り(“無念”)の感情である。

### 1-3-2. 「救済」はありうるのか——「死との和解」(1964年)

「戦犯受刑者の死生観」の4年後に雑誌『展望』（1964年12月号）に掲載された「死との和解」における作田の問題意識は、「戦争犯罪の名のもとに刑場で命を奪われた人びとは、どんな論理と心情をもって死を受け容れ、あるいは拒否したか」というものだ（作田 1967: 158）。この目的は一見すると「戦犯受刑者の死生観」と変わりはないように思える。また、「人間は無意味な苦しみには耐えることができないようにつくりられている」（作田 1967: 158）という言及からうかがえるように、「意味への問い」への関心は依然、継続している。

しかし、少なくとも2点、大きな違いがある（片上 2016: 129; 奥村 2018: 136）。

一つ目は作田が「責任」という概念をめぐる「西欧」と「日本」の差異を強調している点である。作田は言う。「現代の戦争はもっとも破壊的な、だがもっとも根底に触れ合う文化接触の形態である」。私たちは「責任」という場合、ふつう罪の意識をともなう責任を想起する。「罪の意識とは、個人がなんらかの規範に反して自主的に行為した（あるいは行為しなかった）結果にともなう自罰の反応のことである」（作田 1967: 156）。しかし作田はこの種の「個人責任プラス主観責任」の罪の意識は、「責任」の特殊型の一つに過ぎないことを強調する。「法律用語としても、責任とは制裁に値する能力ないし資格（Zurechnungsfähigkeit）を意味するだけであり、個人以外の集団も、そして動機（作為ないし不作為の意思）以外に他の属性も、十分に制裁に値しうる」（作田 1967: 157）。作田はこのように前置きをして、戦死者の遺文から「日本的」な「責任」の論理を提示しようとする。

二つ目の違いは、死の受容の論理の順番が異なっていることである。「死との和解」では、まず「自己の死を罪に対する償いとして受け容れ」る「贖罪死」が挙げられている。「贖罪死」は「戦犯受刑者の死生観」においてごく少数とされたタイプであり、数の面で少ない点は「死との和解」においても同様である。ただし、「戦犯受刑者の死生観」においてはある種の“理想”として論文の最後に置かれた「贖罪死」を冒頭に置くことで、作田は「贖罪死」がその他の論理の型と「浸透」する側面に光を当てようとする。その結果、「死との和解」は「戦犯受刑者の死生観」と大きく異なる方向に議論が進んでいく。

まずは「日本型」の責任の論理の典型とも言うべき「いけにえ死」について確認しよう。作田によれば、「いけにえ死」は、自身を集団の「犠牲」と見なす「集団責任」と、犯罪の意思はなかったが、その結果については責任を負うという「客観責任」が結びついている。多くの日本人戦死者は、自分に責任はないが誰かが集団の犠牲にならなければならないと考え、その死を受け容れた。この論理には、「日本人の民族的性格」として悪名高い「個別主義（particularism）」と「状況倫理（situational ethics）」が働いている。「個別主義」は行為の因子として人間関係のつながりや集団所属を重視するため集団責任に傾きやすく、「状況倫理」は行為を規定する状況や秩序を重んじるので客観責任に傾きやすい。「日本人」的な責任の型を構成する重要な枠組みである「個別主義」と「状況倫理」は、西欧近代的な責任の論理である「贖罪死」（個人責任プラス主観責任）の意識を日本人に芽生えさせるのを阻害した。その意味では、旧敵国側の「報復感情」を鎮めるという戦争裁判の「隠された機能」はある程度成功したものの、個人責任と主観責任に基づく西欧近代的な法の体系を敗戦国

にも適用することで市民的秩序の存在を確認するという「表向きの機能」は、「贖罪死」の少なさから見ても明らかに失敗している、と作田は言う（作田 1967: 174-7）。

しかし作田はこの失敗を重視しているように思われる。作田が「死との和解」という論稿で見届けるのは、「いけにえ死」がそれぞれ「自然死」と「とむらい死」という責任の論理へと変化していく様子であるからだ。

まず、「自然死」型は「状況倫理」が「個別主義」とのバランスを逸するまで深められることで成立する。「状況倫理」が深められていくと、あらゆる状況は「自然」や「神」と呼ばれる大きな秩序の部分と見なされる。そうすると、刑死という特殊な状況さえも「すべてが運命であり、無力な人間はこの大きな秩序の運行に殉じ、人間としての誠実を表すことで満足しなければならない」と考えられるようになる（作田 1967: 178-9）。

以上の論理から明らかなように、「自然死」型は個人の主体性を何ら認めない。その意味で「自然死」型の有責感とは西欧近代型の個人責任からは遠い。「近代的な責任は人格と規範とに結びついて自覚されるが、「自然死」型の責任は」（作田 1967: 179）、「人間存在そのものに根ざす宿命もしくは業の観念」から発生する（作田 1967: 181）からである。しかし、「土くれに帰ってゆく人間のむなしさを見透した仏教的な罪業の意識」（作田 1967: 172）もまた一つの有責感であり、「土くれに帰る」という考えは「帰るところ」があるという意味で、誰による迫害でもない「救済」でもあった（作田 1967: 180）として、作田は「自然死」型を評価する。たしかに、「すべては無に帰す」という無常観は「積極的に生きようとする人びとにとっては恐ろしい」。だが「生を諦めた人びと、とくに戦争犯罪のような汚名のもとで死んでゆこうとする人びとにとっては、ある程度頼りになる」ものであった（作田 1967: 172）。以上が、「自然死」型が「贖罪死」型と浸透する道筋である。

他方で、「個別主義」が「状況倫理」を超えて深められると「とむらい死」型に変化する。「とむらい死」型は、命を落とした人びとへの弔いのために自分の命を捧げようとする責任の論理である。作田によれば、「個別主義」の本質は、「共通の規範よりもパーソナルな関係を通じて他者と一体化し、この一体化の可能な範囲に属する仲間のあいだにおいてのみ権利義務の関係を認める」点にある。しかし、深められた「個別主義」は「一体化」の範囲を広げ、「生死を区別するラインをもこえて、死者との一体化」に達し、「とむらい死」に変化する（作田 1967: 180）。ある元軍医中尉の「遺書においては、敵国の俘虜も自分もトンボも、すべて生きものという同一の範疇においてとらえる仏教的な普遍主義の観点から、死が位置づけられ」、「すべての生きものは死んでゆくが、人の世のさだめのために自分の行った行為が他者の死を招いた以上、彼らをとむらってあとに従うのはやむをえないという死の受容の論理が導かれる」（作田 1967: 163）。別の元軍医中尉が自らの死を受け容れたのは、管轄する「分遣所で二〇〇〇名が死んだということであり、その言葉には「戦争の悲惨の中で死んでいった人びとに殉じなければならないという論理が含まれている」。「この論理は贖罪の論理と分ち難く融合している」（作田 1967: 164）。「異国の人びとの大量の死をかたわらで見送るほかはなかった人たちは、これらの死者とのつながりを通じて、普遍主義への

道を切り開いたのであった」(作田 1967: 165)。こうして、「とむらい死」にもある種の普遍性を見出すことで、作田は「とむらい死」と「贖罪死」との浸透を見て取る。

作田は「とむらい死」が「贖罪死」に浸透する要因もまた「日本人の性格特性」に求める。L・ハーンは祖先崇拜が 19 世紀末の明治社会においても強く生きていることに驚き、『心』を書いた。もちろん大正から昭和にかけて祖先信仰は衰退した。「しかし受刑者の多くの遺文の中には、「死者との連帯」と名づけていいような一つの心情が流れている」。「加害者と被害者とのあいだの集団所属の関係にかかわらず普遍的に妥当する真理に合致するかどうかによって、行為の正邪を判定する立場を普遍主義と呼ぶなら」、数多くの理由によって戦犯受刑者たちは「普遍主義への道を閉ざされていた」。しかし「異国の人びとの大量の死をかたわらで見送るほかはなかった人たちは、これらの死者とのつながりをつうじて、普遍主義への道を切り開いた」(作田 1967: 164-5)。

日本人の「死者とのつながり」の強さについて作田は次のようにも言及している。太平洋戦争期、死ななくてもよい場合でも死んでしまう日本人は多かった。これには敵国に捕まることへの恐れもあるだろう。「だがこれらの理由の底には、死者との強い連帯感のゆえに、西欧文化圏の人びとよりも、生死の境を容易に乗り越えられる、という内在的な条件が含まれていたかも知れない」(作田 1967: 166)。「日本人の心情においては、死者はいつも身近に感じるように感じられるので、彼らをとむらうために、彼らに殉じて死んでゆくという論理は、かなりの説得性をもちうる」。「この論理を明示して死んでいった戦犯受刑者はそれほど多くはないけれども」、いくらかは「同じ運命をともにしてきた仲間たちへの追悼の思いはこめられていたように思われる」(作田 1967: 167)。「死者とのひじょうに強いつながりのために、生きているというそのことが、死に値する資格となる」(作田 1967: 180)。

このように、作田は「日本」的な死の受容の論理である「いけにえ死」が「とむらい死」と「自然死」という論理へと変化していく様子を繰り返し論じ、理由を検討していく。次の一節は作田の態度が明確に現れた重要な一節である。

私たちはこれらの遺文から何を学ぶことができるだろうか。西欧＝近代的な倫理的責任と罪の意識の表現はほとんど例外的であった。戦争犯罪と戦争裁判という条件を考慮に入れたとしても、やはり私たちはこのような価値意識の点では、あらゆる西欧化にもかかわらず依然として西欧化していないことを認めざるをえない。だが西欧的な罪の理解の仕方が今日の唯一の罪悪感ではないことを、これらの遺文は明確に示している。とりわけ「自然死」と「とむらい死」の論理は、規範と人格という項目ではとらえきれない「罪」の他の側面に光を当てた。状況倫理と個別主義を極限まで深めてゆく時、状況倫理は人間存在そのものに根ざす宿命もしくは業の観念を導き、個別主義は共同体感情の拡散を媒介として、異邦人をも含めた人間の連帯にともなう責任の問題を暗示する。(作田 1967: 181)



このように、作田は戦犯受刑者の遺文から、「状況倫理」と「個別主義」という「日本的なもの」が人間存在そのものに根ざす宿命と異邦人をも含めた人間の連帯にともなう責任という、西欧近代型の責任とは別の普遍に変化することを「学ぶ」。責任という概念を西欧近代型の論理の制限から解き放ち、「日本的」な責任の論理を構成するという作田の当初のねらいは、ある程度成功したと言える。

さらに、最後に作田は「分析的用語」を離れ、L・ハーンのある記述を参照する。警官を殺して逃げた男が逮捕され、福岡の駅に護送された。その駅には殺された警官の妻子がいた。護送警官は罪人を子どもに対面させた。子どもはすすり泣き、罪人の顔をじっと見る。すると罪人は土下座して、「ごめんなさい。そんなことをしたのは怨みがあったわけではありません。逃げたさのあまり恐ろしくて気が狂ったのです。しかし私の罪のために私は死にます。喜んで死にます。だからぼっちゃん……堪忍してください」。子どもは何も言わず泣いていた。警官が罪人を連れて群衆の間を過ぎていくと、突然、群衆がすすり泣き始めた。この観察を作田は次のように解釈する。「日本人は生命体にたいするじっさいの加害が、現実にとどのような悲惨をもたらすかの観点に立って罪の深さを考える。駅前で、犯人と被害者の家族と群衆とは、このただ一つの観点を共有することによって一個の共同体と化した」。「西欧では神と一体化し、その立場から罪への怒りが生ずるけれども、日本では、なぜ罪が犯されたかが被害者や第三者に理解されれば、人間の弱さや無力さをおたがいに認め合うことによって、罪をめぐる悲哀感情が共有される」（作田 1967: 181-3, 傍点引用者）。

作田は再び戦犯受刑者に話題を戻し、議論をまとめる。戦犯受刑者たちは無罪・無責任を主張しつつも自らの死を受け容れた。「なにびとにも罪はないが、なにびとにも罪があるという、恐ろしく平凡な思想以外に、戦争責任を的確に位置づける道はない、と彼らは考えていたかのようである。人間の弱さと無力を認め合う共業の悲哀感情が、西欧ヒューマニズムの贖罪意識を圧倒した」。「有罪と無罪、他人と自分の融合が、彼らを死と和解させる原動力となった」。「彼ら日本人は彼らなりに「罪」を認めて死んでいったのである」（作田 1967: 183, 傍点引用者）。

以上、1960年代の作田の戦争犯罪研究を見てきた。私たちは、作田の戦争犯罪に対するアンビバレントな態度を確認できるだろう。作田は、一方では「日本人」の戦争犯罪の罪の重さを十分に承知している。しかし、あるいは、それゆえに、作田は「日本人の罪」はいかにして赦されるのかどうかを、当の「戦争犯罪者」として処刑された人びとの遺文から検討しようとする。「この私の罪がいかに贖われるかどうか」という問いは、以後、〈アノミーと欲望の問題系〉とともに、作田の仕事の基調となるテーマとなる。

それでは、戦犯受刑者の遺文から作田はどのような「救済」への道筋を得たのか。「死との和解」において、作田はBC級戦犯の遺文やハーンの観察から、「日本人」が自身の死を受け容れる（「罪」を認める）心情を「人間の弱さと無力を認め合う悲哀感情」に見出すとともに、憐憫や愛情、後悔などを含んだ「死者への愛着」を挙げている。作田は「日本人」が集合暴力という「原罪」を抱えながらも、「悲哀」と「死者への愛着」という「罪責感」

を有することを指摘するのだ。つまり、「日本人」は二重性をもつ存在なのである。

しかし、すでに述べたような様々な理論的難点から、作田が依拠する知的資源からはこれ以上、「集合暴力」からの救済の問題を問うことができない。すでに予告したように、作田が大幅な理論的・思想的進展を果たすのは『ルソー』である。

ただし、少しずつ作田は「集団 - 社会」を前提とした理論枠組みからの離脱に進んでいく。以下では、二つの論稿を参照して、初期作田社会学の〈漏れ落ちる者〉に対する視点を確認していこう。

#### 1-4. 〈漏れ落ちる者たち〉の“声”

##### 1-4-1. 「罪と救済」の揺らぎ——「あまりに容易な“死の発見”」（1965年）

浄土真宗本願寺派の僧侶であり東京大学教授でもあった仏教学者の花山信勝は、1946年2月からA, B, C級戦犯とされた多くの人びとが拘置された巣鴨拘置所で、初代戦犯教戒師となった。花山は教戒師として、東条英機らA級戦犯7名含め34名の死刑囚の最期を看取った（小林 1999）。1949年に出版された『平和の発見——巣鴨の生と死の記録』はその題名の通り、教導にあたった花山が囚人たちの態度や最期の様子、辞世などを記録したものであり、戦後のベストセラーとなった。

作田は『平和の発見』の出版からおよそ15年後、『朝日ジャーナル』1965年12月12日号に『平和の発見』についての長めの書評を発表している。その題名は、「あまりに容易な“死の発見”」と、やや皮肉な調子である。

作田が戦犯受刑者の遺文を研究対象とするのは初めてではないことは、すでに見た通りである。しかし『平和の発見』への書評で作田が論じるのは、それよりもさらに一歩進み、日本人の戦犯受刑者が心的葛藤をそれほどすることなく「死と和解」し、「平和を発見」したことについての批判的検討である。つまり、「あまりに容易な“死の発見”」という題名には「死との和解」で見たような、戦犯受刑者の遺書に現れる「日本人」の道德に対する批判が込められている。

作田によれば、『平和の発見』が戦後ベストセラーになった社会的背景には、戦後の日本人にとって「よい意味においても、悪い意味においても、ヒーローか、もしくはスターであった」「A級戦犯」たちの「牽引力」があったと考えられる。しかし、その「牽引力」が弱まった1965年現在では、もはやこの本は当時の「精彩を失」っている（作田 1965:43）。さらに「講和条約以前の占領時代」に出版されたこともあってか、収録されたA級戦犯の談話などは「あたりさわりのないもので」、「ラディカルな意見や激しい心情は、まったく表現されていない」という（作田 1965:42）。以上のように、作田は『平和の発見』がもはや多くの日本人にとって読むに値しないかのように扱われている理由を列挙する。

しかし、この書評の中で興味深いのは、作田が繰り返し『平和の発見』について「この本はふつうのベストセラーではない」と指摘する点である。作田によれば、『平和の発見』と

いう題名に単に「記録」以上の意味が込められており、花山のねらいは「最後の章で雄弁に語られている」という。

この人々は、絶対の平和が、この地上にも実現されることを熱願し、確信して、去っていた。地上における対立抗争は、深刻ではあるが、それをこえて、存在する光明無量、寿命無量の世界のあることを深く確信しながら、心みち足りて、その生涯を絞首台にゆだねていったのである。……私は、永遠の空間をうずめるほどに強いこの平和への意志を、この人々の死の中に、発見するのである。それは、いかなる暴力や権威をもついても、屈伏せしめることのできぬ平和の強さであり、信仰の高さである。……私は……これらの人々ののこした、一つ一つの小さい足あとが、地上の巨歩となって、世界の正しい調和と、正義を実現するための溪流となることを、念ぜずにはいられない。(花山『平和の発見』, 作田 1965: 42 より重引)

ここに現れているのは「浄土真宗」の僧侶であった花山の率直な感情であり、浄土真宗の教義という価値構造によって整理された、一つの「現実」である。

しかし、そのことを認めたくして作田は花山が発見した「平和」に疑念をもつ。たしかに花山は「日本の戦争犯罪者が書き残した思想」から、彼なりの整理の仕方で「ひとつの整理を試みたが、整理の網からもれ落ちたもののなかにも、たくさんの宝石があった」。『平和の発見』が往年の輝きを失ったのは、花山による整理からもれ落ちた「石の放つ光が、この本が出てからのちに、わたしたちの心のなかにさしこみ始めた」からではないかと、作田は推測する(作田 1965: 43, 傍点引用者)。

作田が言おうとしていることを端的に言えば、「日本の戦犯受刑者の書き残した思想」は花山による整理がすべてではないということである。その意味で、「もれ落ちるもの」への関心は、ここでは単に戦犯受刑者にも複数のタイプの「思想」があるという事実を述べているに過ぎないように思われる。

しかし、作田の〈漏れ落ちるもの〉への視線はさらに先に進む。

作田が「宝石」と呼ぶ思想の一例は、「日本の戦争犯罪者の書き残した思想」の中でも、軍隊内で「末端」にいたために徹底的に「死」を拒否したタイプである。しかし、これまでに多くの戦争犯罪者の遺書に触れてきた作田の考えでは、刑死を拒否する思想は、『平和の発見』だけでなく、その他の遺書でも同様に少なかった。「この本に含まれていない、さまざまな遺書を読んだ人は、多くのBC級戦犯もまた、想像以上に容易に死をなっとくしたことに、あるいは少なくともなっとくしようとするところにおどろいたに違いない」(作田 1965: 44, 傍点引用者)。ここで作田は「容易に」「死」と和解して「平和」を祈る「日本人の思想」を批判することを通じて、前年に執筆した「死との和解」で自身が得た認識から離れようとしている。

作田は「容易に」「死」と和解する「日本人の思想」を「同心円的拡大の論理」と呼ぶ。

作田によれば、「同心円の拡大の論理」は花山が依拠した「浄土真宗」の考えにも共通しており、「宗教的世界が、国家や家族の中に縮図化されており、また逆に、家族愛が祖国愛をへて、まったくの否定なしに宗教的世界へ直結」する思想である。この論理には「世俗」の次元と「神聖」の次元とのあいだの大きな「断絶」、すなわち、「国家を守るためには人殺しをしなければならぬが、〔引用者注：人を殺したくない自分は〕それではいったいどうしたらよいのか、というような、国家的秩序と宗教的秩序との分れ目」は、まったく問題にならない（作田 1965: 45, 傍点引用者）。

次の一節には、遺書の書き手に対する作田の深い共感とともに、そうした共感からあえて身を離す、作田の意志が感じられる。

〈朝風に なびくを見渡し 彼の土より 平和日本の 日の丸の旗〉という〔引用者注：福原勲元大尉という、花山が感銘を受けた受刑者の〕辞世は、自分は安心して浄土へ行けるといふ趣旨の歌よりも強くわたしたちに訴える。かれは自分の家族と自分の国家とを深く愛していた。そしてその愛がそのまま人類の平和に直結するとかれは信じた。〔引用者注：改行略〕だが、わたしにはどうしてもそうは思えない。人は自分の最愛の家族の幸福を守るためには、国家という機関に身をゆだね、敵を殺さなければならぬという論理があつて、この論理はひじょうに強いからである。（作田 1965: 46, 傍点引用者）

さらに作田は続ける。

この論理を否定するためには、同心円の拡大の進行が、どこかで断ち切れなければならない。そういう意味で私たちは、花山師の整理の枠組からこぼれ落ちた哀しい声に、何度も耳を傾ける必要がある。〔引用者注：改行略〕「先生、人間世界こそ呪うべきでありますね。……私を死とする人間界の一部ははなはだ悪いところと思います。……悪いと思わず死にゆく私を叱ってくださいませ」と遺書に書いた道下元曹長は、家族や国家を守るためになすべきことを行った。それがどうして間違っているのだろうか。運が悪かっただけだ。そこでかれは、悪いこの世と、よいはずのあの世とのあいだに、どうしても越えることのできない深淵を見たはずだ。かれは断層を跳躍することができなかつた。（作田 1965: 46, 傍点引用者）

作田が「人間世界を呪う」思想に共感を超えた評価を行っていることは明白であろう。この思想には「世俗と聖の断層」を見出した「葛藤」があるからだ。これに対して、作田は「同心円の拡大の論理」の典型である福原元大尉のような人の遺書の論理には、以上のような「二つの異なつた対象への献身にともなう鋭い葛藤の意識」は発見できないことを指摘したうえで、「わたしたちが本当に平和を願うなら、拡大された自己としての家族や国家への

愛を、放棄する必要があるのではなからうか」と述べ、書評を締めくくっている。

「あまりに容易な“死の発見”」は単行本未収録のためもあって、既存の作田研究で参照されることはなかったものの、作田の思想を読み解く手がかりを多く残している。

まず指摘しなければならないのは、「同心円的拡大の論理」に対する批判である。序論で予告したように、作田は生涯に渡ってH・ベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』で提示した「開いた社会」を問い続けた。ベルクソンによれば、ふつうの意味での道徳や宗教は様々な禁止によって人間社会の存続をはかる。ベルクソンは、道徳と宗教における集団維持の機能を「静的」という言葉で表現する。もちろん、生命の存続をはかるのは生命の自然の要求なので、生命の進化の頂点にある人間社会もまた〈防衛〉本能による閉鎖性をもつ。このように、本能に基づいて「閉じた社会」が形成される。これに対して、「閉じた社会」の閉鎖性を打ち破る「開いた魂」をもつ道徳的英雄や宗教的神秘家によって、生命を無限の創造へと開く「動的宗教」や、人類愛のうえに成立する「開いた道徳」が創造される。「開いた道徳」は神秘家の「愛」に象徴される「開いた魂」によって、人びとに伝わっていく。このようにして形成される社会が「開いた社会」である (Bergson 1948ab=1979ab)

「開いた社会」という概念には様々な批判が可能だが、作田における「開いた社会」への関心の“原点”として、私たちは「家族や国家を守るための殺人がなぜ悪いのか」という葛藤を措定することができる。言い換えれば、「開いた社会」という概念には、「日本」という国家＝「閉じた社会」からの離脱をめざす思想的な賭けを見なければならない。

さらに「家族や国家を守るための殺人」を出発点に置くことによって作田は重要な発見をしている。それは、「拡大した自己」を「放棄」することで、「同心円的拡大」の進行を断ち切ることの重要性である。「自己」を家族、国家へと「同心円的」に「拡大」していく極で「戦争犯罪」は生まれる（その一例が「石垣島ケース」である）。家族や国家はあくまでも「世俗」の次元に属す集団なので、その分「世俗」を超越する次元は狭められていく。したがって、国家によって許された「戦争犯罪」を裁くためには、国家の〈外部〉（「神」や「平和への罪」、「人権」）という視点を仮構する必要がある。このように、作田の仕事においてベルクソンに由来する「閉じた社会 - 開いた社会」という対概念は、「集合暴力」や防衛的暴力による血まみれの連帯の具体的な感触に根拠を置きつつも、きわめて論理的に導かれたものなのである。

ただし、詳しくは次章以降で見られるけれども、作田が「開いた社会」への志向を明示するのは1970年代のルソー論からであり、「集合暴力」の問題は、『ドストエフスキーの世界』で中心的に問われる問題である。初期の作田社会学では、基本的には〈漏れ落ちるもの〉への関心と「閉じた社会 - 開いた社会」への関心は別々に検討されている。「あまりに容易な“死の発見”」は、〈漏れ落ちるもの〉への関心と「開いた社会」への関心が結びついた点で、参照に値する。

ここで改めて〈漏れ落ちるもの〉に二つの位相があることを確認しておこう。

一つは既存研究でも指摘されてきた、「社会学」的な理論や認識の枠組みから漏れ落ちる

もの、という意味である。たしかに作田は従来<sup>レ</sup>の理論枠組みから「漏れ落ちるもの」に関心を抱き続け、自身の理論枠組みを組み替えて続けていく。

しかし作田の思想には、〈漏れ落ちるもの〉のもう一つの位相がある。それは既存<sup>レ</sup>の社会秩序から〈漏れ落ちる者〉に対する関心である。旧日本軍の「末端」にいた兵士、ルソー、ドストエフスキーの描く主人公たちなど、作田は一貫して「社会」にうまく適合することのできない人物形象に「開いた社会」への手がかりを見続ける。作田は「社会不適合者」の烙印を押される者に深い関心を抱き、そうした人物形象を立脚点とすることで、「開いた社会＝ユートピア」への希望を持ち続けた。

こうした「社会不適合者」＝〈漏れ落ちる者〉への作田の関心は、初期の仕事にはあまり見られない。しかし、「あまりに容易な“死の発見”」と同様に〈漏れ落ちる者〉と「開いた社会」への志向の結びつきが確認できる仕事がある。それは、太宰治という「文学」的想像力に刺激された、「羞恥」という感情をめぐる一連の論考である。

#### 1-4-2. 「恥の文化再考」(1964年)

作田は「羞恥」という感情を繰り返し論考の主題として扱っている。「恥の文化再考」(『思想の科学』1964年4月号)、「羞恥と芸術」(多田道太郎との共著、1967年)、それらに加筆して、一つにまとめた「恥と羞恥」(『価値の社会学』所収、1972年)、講演録である「羞恥の文学」(『仮構の感動』所収)、「羞恥論」(『Becoming』2005年)などである。以下では、1964年の「恥の文化再考」における「羞恥」概念を見ることで、作田の〈漏れ落ちる者〉への関心と「開いた社会」への志向を確認してみよう。

文化人類学者のR・ベネディクトは、1944年6月に当時敵国であった日本国の国民を理解するための研究を委嘱された。アメリカ国民にとっては、勇敢さと臆病さ、慎ましさと尊大さなど、日本人の行動や姿勢や思想が「しかしまた (but also)」という矛盾に満ちたものと考えられたからである (Benedict 1946=1967)。ベネディクトは文献調査や日本人移民などからの聞き取りから、アメリカをはじめ西洋文化圏の基本的な文化の型 (Culture patterns) が「道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会」であり、「内面的な罪の自覚」に基づいて善行を行う「罪の文化 (guilt culture)」であるのに対して、日本社会は「他人の批評に対する反応」である「恥」を基調としており、他人の視線や評価という「外面的強制力」が行為を規定する「恥の文化 (shame culture)」に属しているとした (Benedict:1946=1967:257-8) <sup>2</sup>。

こうしたベネディクトの指摘に対して、作田は日本人の場合は「罪」よりも「恥」のほう<sup>レ</sup>が行為の規制原理として重要な役割を果たすという点では同意している。しかし、作田によれば、ベネディクトは「公開の場の嘲りにたいする反応」に格別の注意を払ったために、「恥」の一面である「公恥 (public shame)」を強調して描いた。ただし、ベネディクト自身も指摘するように、「公恥」は西欧社会でも観察することができる。したがって、日本社会の文化的特徴をより理解するために、作田はベネディクトが見過ごした「一種特別の注視」に注目

することで「恥」の概念の明確化を試みている（作田 1967a: 9-10）。

作田はまずマックス・シェラー（Scheler 1933=2002: 30-1）を参照して、この視線の構造の大枠を説明する。シェラーを踏まえた作田によれば、「人間は普遍的な存在としてもカテコライズされうるし、個別的な存在としてもカテコライズされうる」。そうした他人からの視線が、私たちが見られたいと期待する役割と一致すれば「羞恥」は起こらない。たとえば私たちは医者にかかる時、患者としてならば裸を見られても恥ずかしいと思わない。しかしもし私たちが「患者」としてではなく一人の「個体」として見られたとき、恥ずかしさを覚える。つまり「普遍化と個体化という二つの志向が、自己と他者とのあいだでくい違う時、羞恥が生ずるのである」（作田 1967: 11）。

さらに、作田によれば、「恥」には「優劣の観念」も付随している。その点に関しては、ベネディクトが言及した「公恥」は自身の「所属集団」の基準に照らして私たちが劣等だと思ふ部分が露呈した際の感情である。しかし、作田が批判的なニュアンスも込めて強調するのは、「羞恥」を引き起こす基準が「いつも所属集団に共通の基準であるとは限らない」という点である。すなわち、

所属集団を越えたもっと広い集団（たとえば階級や人類）を母胎とする優劣規準もあり、そしてこの規準が所属集団の規準と異なる場合には、前者はしばしば私的な優劣規準として自覚される。この種の優劣規準が十分に内面化されると、人は所属集団の規準から見てとくに軽蔑に値しない行為に関しても、独り羞恥の念に苦しめられるのである（作田 1967: 11-2）。

私的な優劣規準によって生じる恥の一例として、作田はドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』におけるドミトリイ・カラマーゾフが感じた恥を挙げる。ドミトリイは女友達から託された金を遊蕩に費やしたが、彼が内心恥じたのは、その金を半分だけ残して遊蕩という悪行を貫徹できなかった、自らの「けちくささ」にであった。このとき彼は他者からの視線ではなく、自分自身の内部にいる私的な規準に対して恥じ入っている。作田は、ドミトリイの感じた恥を「私恥」と呼ぶ（作田 1967: 12）<sup>3</sup>。

続いて作田は日本社会において「羞恥」が生じやすい社会構造上の条件を説明するために、中間集団の「浸透性」（ギェルヴィッチ）を軸に日本の近代化の歴史を論じている。ここでは「家」と「近代的自我」との関係だけを抽出しておこう。「浸透性」とは外部の価値観の流入に関連する概念であり、それが低い中間集団ほど高い自治能力を有する。理念型としての近代西欧のブルジョア家族は「浸透性」が低いので、外社会から成員を守ることができる。そのため、そこでは「強い自我」すなわち「近代的自我」が成長する。それに対して、日本近代社会の中間集団は自立性が低く、外部からの視点にさらされやすいため「羞恥」の温床となりやすい。こうした中間集団の自立性の弱さによる成員の「半所属」（谷川雁）こそ、日本社会における「羞恥」の構造上の条件である（作田 1967:13-9）。この歴史記述は理念型

から書かれたものなので、実証的には批判含みのものであろう。しかし、本研究では作田が「強い自我（近代的自我）は自立性の強い集団で育つ」、「弱い自我は自立性の弱い集団で育つ」という命題の二つを作田が採用していることを確認しておこう。

最後に作田は太宰治の作品から、「羞恥」の社会学的機能を示唆する。当時から現在まで、太宰の作品の基調に「罪」が挙げられている（佐古純一郎説など）。しかし『人間失格』の第一の手記が「恥の多い生涯を送つて来ました」から始まることから、作田は素直に太宰の作品に「恥」——というよりも「羞恥」を見る。

故郷を捨て、家からも見離され、大学は卒業せず、革命運動からも脱落し、自分で作った家族でさえも、太宰を「個人」ではなく「精神病患者」という普遍的なカテゴリーを通して眺めた。太宰には「羞恥」の条件である“くい違ふ”視線が向けられている。このように、

集団の砦による一切の遮蔽がなく、レントゲンにかけられたように透視された人間、透明であるがゆえに無であるところの人間、これが世界における彼の存在であった。それはいわゆる近代的自我とはかけ離れた存在である。近代的自我とは有であり、集団所属から生まれ、どの所属を選ぶかを決定する主体となりうるからだ。太宰の描いた主人公たちは無であるがゆえに、思想体系をもたない。nobody のもつ悲哀と寂寥の感情がすべてである。（作田 1967: 22, 傍点引用者）

さらに作田は続ける。戦後の日本社会において、「太宰がある意味で国民的作家になりえたのは、彼がどんな集団にも根拠地をもちえなかったからである」。「八方の光源から照らされて、人間存在の羞恥という原点以外にはどういう立場ももたない人間の視点だけが、最後に残されたのである」（作田 1967: 23）。

作田が「羞恥」に苛まれる人間を評価するのは、その人間に特有の「やさしさ」があるからだ。「羞恥」に苦悩する人間は「集団」に所属していないため、自己を支える「立場」がないので、「自己を主張したり、他人を攻撃したりすることはできない」（作田 1972: 326）からである。その「やさしさ」ゆえに、「羞恥」で結びつく共同態は西欧 - 近代的な「達成の原理」に基づく「近代的自我」による競争を抑制したり、「近代的自我」が何らかの集団へと拡大して生じる集団的エゴイズムを戒めたりする機能をもつ。さらに、「羞恥」に苦悩する人間は、競争やエゴイズムの源泉である個別主義的業績本位だけでなく、「罪と罰」的な普遍主義的業績本位をも含む、「達成本位」というより広い価値基準を批判しうる（作田 1972: 330）。「羞恥」に苛まれる人間は、閉鎖的な集団から切断されることによって、新たな「連帯」の可能性を開くのだ。作田は「羞恥」に苛まれた人間のもつ「やさしさ」について、「自虐の底から」湧き出てくる「淡く、水のように頼りない」「他者への祈り」（作田 1972: 327）とも呼んでいる。以上が作田の提示する「もう一つの普遍主義」の方向である。

「羞恥」概念から得られる思想的なインプリケーションは二つある。まずは、太宰の作品に典型的なように、「羞恥」に苛まれる人間の社会的な存在様態（「nobody」＝「無の立場」）



が集団 - 社会から〈漏れ落ちる者〉だという点である。以後、〈漏れ落ちる者〉は、「開いた社会」をめぐる作田の探求の立脚点であり続ける。

もう一つのインプリケーションは「アノミー」とかかわる。社会学者の大村英昭は、様々なところで、欲望を駆り立てる「西欧」的な「心の習慣」を「煽る文化」、日本」的な「心の習慣」を「鎮めの文化」と呼んでいる（大村 1997 ほか）。

大村が挙げる「煽る文化」の典型は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でウェーバーが指摘したプロテスタントの「禁欲」の精神である。プロテスタントは様々な欲望を禁じているものの、その禁欲は、すべて「神の選び」による救済を求めてのことである。したがって、〈罪一ゆるし〉という宗教的ダイナミズムに巻き込まれた人間は、欲望を煽り立てられてしまうのだ。これに対して、日本には古来より、何かを欲したり他者を恨んだりするマイナスのエネルギー（欲望など）を鎮める文化がある。日本的な〈怨み一鎮め〉という宗教的ダイナミズムに生きる人びとは、何らかの欲望に駆り立てられて競争に参加するより、その競争から降りて「世捨て人」や「負け犬 (underdog)」として生きることを選択するのだという。

大村の指摘を踏まえると、私たちは、作田の〈漏れ落ちる者〉に対する一貫した関心を「アノミー」に対する解決策の探求として理解することができるようになる。つまり、「羞恥」の概念は、「アノミー」という「煽る文化」の結晶化した社会現象に対する、「鎮めの文化」という一つの処方箋である。

さらに、次章以降で見る作田のルソー読解やドストエフスキー読解も、地域的・時代的な特殊性を超えた、複数の「撤退の思想」（大村 1997: 121）を取り出そうとする、実践的な企てとして読み直すことができるのだ。

\*

以上、初期作田社会学について概観しながら、「閉じた社会」という問いが生成していくさまを検討してきた。初期作田社会学は「日本社会」というきわめて具体的な歴史的対象を扱っているという点で、以後の仕事とは区別される。ただし、“漏れ落ちる者”への関心や「文学」の参照など、すでに作田のその後の仕事の方法論は確認できる。

しかし、これまで指摘したように、初期の仕事には「社会」を人間の生に不可欠なものと思なす人間観や、「日本社会論」という問題設定など、様々な問題を抱えていた。それらの問題点を克服するために作田は自身の理論枠組みの再検討に入る。次章で確認しよう。

註

1 もう一人の U 少佐は、南アンダマン島での原住民強制移住にかんする事件によって処刑された。南アンダマン島では、食糧難のためもあって、日本軍の命令に従わない「悪質住民」をヘブロック島に移住させる「口べらし」（作田 1967: 116）の計画が出ていた。その

移住が 1945 年 8 月 4 日から 6 日にかけて行われ、402 名が移住となった。その後、8 月 12 日（ポツダム宣言受諾後の 17 日という証言もある）に第 1 回の食料と農業耕具の補給を行ったとき、すでに 110 名程度しか現れず、第 2 回の 9 月 1 日も 100 名、さらに第 3 回 9 月 18 日には 24 名しか現れなかった。自給自足生活が行われていた形跡もなかったという。裁判では移住そのものよりも、移住後の管理体制のひどさが争点になった。計画の意思決定を行った首脳部の一員として計画に携わった U 少佐は、監禁所や刑務所でも人びとの中心にいた。裁判では一手に責任を引き受け、部下たちに飛び火しないよう奔走したという。家族宛ての遺書には「私ハ良イ人々ノ間ニノミ生キテ参ツタ誠ニ幸福ナ男デシタ」とある（作田 1967a: 112-24）。作田によれば、彼の遺書は「家族」と、そこからまっすぐに「拡大」した「日本民族への愛」にあふれている。そして、彼の人格を反映するように事件もまた「直線的」でわかりにくいところはない（作田 1967: 149-50）。家族を愛し、日本民族と国家を愛し、「強い責任感」をもつ U 少佐は戦時中において「世界観と生き甲斐とを一貫させえた」「恵まれている」人だった。このような U 少佐に作田は「英雄」のイメージを見出している（作田 1967: 152-3）。しかし重要な点は、作田がこの「英雄」の背後にある「同心円的拡大の論理」に違和感を覚えていることである。

- 2 「良心」が「内面的」であるのは、訳者の長谷川松治が注意を促しているように、英語の「conscience（良心）」は「consciousness（意識）」と通じているからである（Benedict 1946=1967: 291）。
- 3 「私恥（private shame）」の原因となる「私的な基準」はやや難解だが、ドストエフスキーが好んで描いた〈地下室人〉を想起すればよいだろう。作田は『価値の社会学』で、「目的合理的行為」（ウェーバー）へと行為者を動機づける行為者内部の要因を「動機志向」、「価値合理的行為」へと行為者を内的に方向づける要因を「価値志向（value-orientation）」と名づけている。作田によれば、「価値志向」に導かれた行為者は自らの究極目標ないし価値を実現するために、あらゆる犠牲を払うことで「自尊心の満足」という報酬を得る。しかし奇妙なことに、「自尊心の満足」を得るために「人は時として意識的に外部の抵抗に身をさらすことがある。そのうえ、犠牲を通してかちえようとする自尊心の満足それ自体をも、犠牲にすることさえある」（作田 1972: 34）。このように「自尊心の満足」のために「自尊心」を傷つける人物形象こそ、ドストエフスキーの描いた〈地下室人〉である。以上の議論を敷衍すれば、ドミトリイの依拠する私的規準とは、彼自身の「価値志向」である。ここで作田はいわゆる「現実と理想」に葛藤する人間像を把握するために、「動機志向」と「価値志向」という対概念を構築したと読むことができるだろう。

## 2. ユートピアとしての〈過去〉——ルソーにおける「樂園喪失」のヴィジョン

本章では『ジャン・ジャック・ルソー』の読解を通して、作田がルソーに見出した「可能性の中心」（柄谷行人）を理解する。

作田は理論的な転換点を何度か迎えているが、1970年前後がその一つだと言われることがある（たとえば片上 2016）。1960年代初め、作田の仕事は主に「西洋」と「アメリカ」を「近代」の「理念型」および「日本社会」の「理想」と設定し、そこからのズレ＝「遅れ」として「日本社会」を理解する、という手続きを取っていた。しかし安保改定やベトナム戦争など1970年前後の歴史のうねりのなかで、「アメリカ」は「理想」としての効果をもちえなくなりつつあった。作田もまた、そのような社会的背景のなかで自身の理論体系の変更を行っていった。

中でも重要なのがルソーとの出会いだった。作田は1966年から3年間、京大人文研での第二次ルソー研究会に参加していた。「18世紀のヨーロッパは私にとってあまりにも遠く、この人物に容易に感情を移入できなかった」が、その研究会が終わったあとから、「ルソーについての私の心像が明確となり、色彩を帯び始めた」という（作田 1980:212）。作田はルソーのどのような点に「感情移入」したのかは作田研究的には興味深い問題だが、論述が込み入るので別の機会に譲り、まずはルソーの基本的な思想について確認しよう。

### 2-1. 人間の墮落——ルソーにおける「市民社会」批判

18世紀の文人ルソーは『新エロイズ』などを残した小説家としてだけではなく、『人間不平等起源論』、『社会契約論』などを残し、フランス革命の知的源泉となった啓蒙思想家としても、さらには『告白』などの自伝文学の先駆けとしても知られており、さまざまな分野の研究者の関心を集めてきた。

それに加え、彼は母の死を引き換えに生まれたという生い立ちによる父との愛憎渦巻くアンビヴァレントな関係、幼いころの露出症など、精神分析的研究の対象としても探求されてきた。奇妙なパーソナリティと矛盾だらけのルソーの思想に作田は惹かれ、「個人と社会」（作田 1969）、「ルソーの集団観」（作田 1970）とルソーに依拠した議論を発表し、ルソーを自身の理論に取り込んでいく。そして、雑誌『思想』（岩波書店）に「ルソーの自己革命（上・下）」（1974年10,11月号）、「ルソーのユートピア（上・下）」（1975年11,12月号）、「ルソーの直接性信仰」（1979年11月号）が掲載され、それらが3章構成となって、1980年に『ルソー』は刊行される。

#### 2-1-1. 『ルソー』に対する評価

『ルソー』の成果としてこれまで指摘されてきたのが、①行為理論の読み換えと②「溶解体験」という概念の発見である。

作田はルソーを読むにあたりウェーバーの「目的合理的行為」、「価値合理的行為」、「感情的行為」の三類型を、「行為を導く基準」という観点から、〈手段としての有効性〉、〈価値の一貫性〉、〈感情的直接性〉という三つに修正する。〈手段としての有効性〉に導かれた行為主体は自己保存のために他者や対象を操作・支配する道具的な関心を持ち（〈防衛〉志向）、〈価値の一貫性〉に導かれた行為主体は自らのコミットする価値の実現に適当なのかどうかによって他者・対象を評価し（〈超越〉志向）、〈感情的直接性〉に導かれた行為主体は（嬰兒のはほえみ、風にそよぐ葉の音色、音楽のリズムなどの）対象への「純粋な関心」を抱き、自身の〈防衛〉的態度を放棄し、対象に溶け込んでいく（〈浸透〉志向）とされる（岡崎 2016a: 179）。この「三次元の行為理論」は作田の仕事において『生成の社会学をめざして』（作田 1993）で「三次元の自我論」として発展する（岡崎 2016b）。

このなかでも重要なのが〈感情的直接性〉である。〈感情的直接性〉に導かれる行為主体は〈防衛〉的態度を放棄する。作田はベルクソンの「閉じたもの」「開いたもの」という概念を参照し、〈防衛〉志向は自己と他者の区別を維持・強化するため、「閉じたもの」としての境界をもつが、〈浸透〉志向は自他の区別を失わせ、その先には「開いたもの」がある、と主張する（作田 1980: 121）。そして、〈浸透〉志向の主観的な側面が自己の境界を喪失して対象に溶け込んでゆく「溶解体験」であり、作田はこの体験を「開いた社会」の手がかりとして発見する（岡崎 2016b: 278-9; 奥村 2016: 379）。

これらの先行研究を踏まえつつ、以下では、理論枠組みの変化という観点だけではなく、「自尊心」と「ユートピア」、そして「溶解体験」という三つの主題から『ルソー』を読み直すことによって、作田がルソーから何を学び、どこで袂を分かつかを確かめたい。

## 2-1-2. 「自然状態」からの墮落と、「自尊心」の発生——「アノミー」の原型

ルソーは1742年に30歳でパリに出て以後、サロン（社交界）に出入りしてディドロなど百科全書派と呼ばれる当時最先端の思想家と交流していたが、1750年に「第1の自己革命」と呼ばれる転機が訪れる。この年、ルソーは『学問芸術論』が懸賞論文として選ばれたが、持病の尿毒症が悪化し、医者に余命半年と告げられる。そこでルソーは社交界と調子を合わせることをやめ、他人の視線を恐れない自律的な人間として生きようと決心する（Rousseau 1959b=1986: 231）。

ルソーはもともと大都会パリの社交界とうまく調子を合わせられなかった。ルソーが経験した社交界での特定の間人間関係は、彼には「墮落した人間社会の縮図」に見えた。社交界で見られる人間関係はルソーによって「人間への依存」と呼ばれ、社会のあらゆる無秩序と悪の源泉となると考えられた。作田は、ルソーが嫌悪した人間関係の様式を〈依存関係〉と呼ぶ。「自然状態」において、人間は「純粋なセルフ・インタレスト」に準拠して行為したが、「社会状態」を形成するようになると、「セルフ・インタレスト」は他人への依存の結果生じる「自尊心」によって歪められる。このように「各自が自分の利益を効果的に実現するために結合している社会が市民社会であり、この社会の基礎的な関係が〈依存関係〉である。

彼が離脱しようとめざしたのは、この社会、この関係からにはほかならない」(作田 1980: 57)。

「自然状態」と「自尊心 (amour-propre)」について補足しよう。この時期に書かれた『人間不平等起源論』でルソーは「自然状態」における人間の自己充足性を提起した。「森の中を彷徨する」「野生人は情念の虜となることもほとんどなく、自分だけで満ち足りており、こうした状態にふさわしい感情と知識しかもっていない。ほんとうに必要とするものだけを欲求し、見るに値すると考えるものしか見ない。知能が発達しなかったのと同じように、虚栄心も発達しなかった」(Rousseau 1964=2008: 114-5)。このように仮定したルソーは社交性や攻撃性は「自然状態」からの墮落の結果であると考えたし、「自然状態」においては性的欲求も一時的なもので、家族を形成するほどではなかった。

しかし、彷徨をやめて定住し社会を形成すると、人びとは変化する。「人々は様々な事物を眺めて、それらを比べることに慣れ始める」。次第に「美しさ」、「好き嫌い」の感情が生まれ、「恋愛とともに嫉妬の気持ちが目覚める。こうして不和の女神が凱歌をあげる」

(Rousseau 1964=2008: 135)。「人々が相互に比較する機会が生じ」ると、「他人よりも何らかの点で卓越したいと思うようになる。こうして、一般の尊敬をかちうるために、実際の自分とは違ったふりをする必要が生じた」(作田 1980: 59)。「実際にある自分とは違う姿をみせることが利益になるのである。[そうで]あることと、[そうであるかのように]みえること、すなわち実態〔存在〕と外見がまったく別のものになったのである」(Rousseau 1964=2008: 146)。他方、社会状態に入って得た生活を守るために、人間は他人の援助を必要とするようになる。「人間は他人の主人であるかのようにふるまいながらも、実はある意味では他人の奴隷となった。というのも、金持ちであれば他人の奉仕を必要とするし、貧乏であれば他人の援助を必要とするからである。金持ちでも貧乏でもなくても、やがては他人の奉仕や援助を必要とするようになる」(Rousseau 1964: 2008: 147)。ただし、他人への依存は物質的欲求だけでは生じない。「ほんとうの欲求からではなく、他人に優越したい」(Rousseau 1964=2008: 147-8)という欲求から他人を必要とし、「また彼我を比較して自分の卓越性を認定する第三者すなわち世論を必要とする」(作田 1980: 60)。ルソーは他者との「比較」から生じる飽くなき欲望と「自尊心」を「不幸の源泉」と捉え、そこから離脱するために「自律的な人間」になろうとしたのである。

以上の議論から推測できるように、ルソーは「反省」を嫌悪した。作田によれば、「比較の機能はルソーにとって反省 (réflexion) と呼ばれている。反省を可能にする能力が想像力 (imagination) である。それは直接の状況において不在のものを人に表象させる。想像力の機能は両面的 (ambiguë) である」。ただし、ルソーは過去の状態と現在の状態をはっきりと区分し、比較するときの苦悩についても記述している一方で、過去の思い出に「浸透」するときの「至福」も語っているという。したがって、「問題は、想像力それ自体を論難することにあるのではなく、想像力が加勢する比較によって、欲求への直接的なつながりがいったん切断される、ということにある。この直接性の破壊が、比較に随伴する反省または想像力の機能であって、それゆえに比較する自尊心は、自然状態の自己充足性から人間を遠くへ引

き離す罪を問われるのである」(作田 1980: 61-2, 「浸透」への傍点は原文, それ以外の傍点が引用者による) <sup>1</sup>。

このようにルソー論を見るとき, 作田がルソーを読む中で人間の「想像力」に特別な機能を付与したことがわかるだろう。「想像力」が身近な他者へと向いたとき, それは「比較」を行って「自尊心」を強める。「自然状態」からの墮落に伴う「自尊心」の発生こそルソーが批判した「反省」の機能であり, 「市民社会」という「悪の世界」(作田 1980: 208)の根源なのである。

このように, ルソーが「離脱」しようとしたのは, 身近な他者との「比較」(と競争)に明け暮れて「自尊心」を肥大化する(依存関係)であり, その関係を特徴とする18世紀半ばの「市民社会」だった。そしてルソーは「市民社会」がいかなる「悪」なのかを記述するために、『社会契約論』や『新エロイズ』などの著作で「ユートピア」を描いた。次節で見ると, 作田はルソーが描いた「ユートピア」を「退行」という観点から記述することによって, 「現代は墮落している」というルソーの思想の意義を検討している。

ここで作田がルソーの議論を「アノミー」に接続している点に注意を向けておこう。作田はルソーの「自尊心」に対する洞察を論じるにあたって, 「他者が欲望を満たしているという想像が, 私たちを次々に現れてくる目標に向かって駆り立ててゆく。一世紀と少したって19世紀末に, 社会学者のE・デュルケームが「無規範」と名づけた現象の記述は, ルソーによって先取りされている」(作田 1980: 63)と述べている。前章で私たちは, 作田が戦後の日本社会に「アノミー」を見出していたことを確認するとともに, それを(アノミーと欲望の問題系)と名づけた。『ルソー』における「自尊心」の概念が「アノミー」と接続されていることを重視するならば, 作田にとってルソーは単なる研究対象ではなく, 「近代」の始まりにいち早く「アノミー」を洞察し, その克服をめざした先達でもあったと言えるだろう。

以上を念頭に置いて, ルソー論における「ユートピア」論を概観しよう。

## 2-2. 「退行」と「ユートピア」——「悪」を測る物差しとしてのルソー

### 2-2-1. 「樂園喪失」と「退行」——人間の「発達」と「罪」

『ルソー』第二章において, 作田はN・O・ブラウンによるフロイト読解に示唆を受けて, 人間と社会の存立の根本に象徴的な意味での「罪=暴力」の問題を見出すとともに, ルソーが試みた同時代の社会-集団からの「離脱」に, 「罪=暴力」からの救済の理路を見出している。たしかに結論から言えば作田はルソーの思想に対して見切りをつけるわけなのだが, 後述するように, 作田のルソーに対する態度はアンビヴァレントなものがあるので, そのためにも「ユートピア」論を概観する必要がある。

まずは作田がルソーを読解する際の基本的観点として採用した「退行」(作田 1980: 10)という精神分析の概念について確認しよう。「退行(regression)」とは, 「耐え難い欲求不満に直面して, それから身を守るためにリビドー生活の初期の段階に立ちもどりそこに幻想

的な満足を見出すために固着する患者のリビドーの組織化の過程」を意味する用語であり、「ある段階からもうひとつの段階への過程が耐え難い激変として体験された時に、過去のある発達段階へと一時的に回帰することを記述するための概念」である (Chemama ed. 1993=2002:211)。つまり、個人のレベルで適用される概念である。

しかし作田は 1960 年代アメリカのベストセラーである N・O・ブラウンによるフロイトの精神分析の見地からの歴史叙述 (Brown 1959=1970) に示唆を受けて、「個人の発達段階」と「社会の発展段階」とを重ね合わせようとする。

補足しておくが、精神分析の理論に基づいて「個人」と「社会」を重ね合わせる読解は、作田の独創ではない。フロイトは文化人類学の様々なテキストに示唆を受けて、『トーテムとタブー』において「原父殺し」の仮説を展開した。フロイトによると、人類は原始時代、小さな群れを作って暮らしていた。その原始群では父がすべての女性を独占するとともに、息子たちに女性への接近を禁じていた。この独占に反逆した息子たちは父を殺害した。だが息子たちの「父親コンプレックス」は両価的であった。父は憎まれてもいたが尊敬されてもいたのだ。罪悪感を抱いた息子たちは父のように女性を共有するのではなく、部族内の結婚を禁じる「族外婚」の掟を立てた。そして、トーテム聖餐の儀式を通じて、部族は「原父殺し」という起源の出来事を再現的に想起するのである (Chemama ed. 1993=2002: 113-5)。

以上の「原父殺し」の仮説は一見「荒唐無稽」であり、様々に実証的に批判されてきた。しかし、精神分析の立場からは、「原父殺し」は「エディプス・コンプレックス」、すなわち人間を人間として存立せしめる「子供が両親にたいして抱く愛および憎悪の欲望の組織的形態」を理解するための「神話」として評価されている (Laplanche et Pontalis 1967=1977: 27-31)。この種の見解は、フロイト自身が「エディプス・コンプレックス」とその主要な側面である「父親コンプレックス」の概念を用いて、後期の仕事である「幻想の未来」(1927年)や「文化への不満」(1930年)、「ドストエフスキーと父親殺し」(1928年)などで、社会・文化現象の精神分析的解釈を行ったからである<sup>2</sup>。

作田もまた精神分析の定説にしたがって「原父殺し」の仮説を、人間の「発達」を象徴的に解釈するためには有用であると考えた。しかし作田の解釈の独自性は、ブラウン理論に示唆を受けながら、「原父殺し」をルソーの描いた「ユートピア」を理解するための解釈図式として使用する点にある。すなわち、作田によれば、子が成長の過程で父から離れてゆくのはあらゆる時代、あらゆる社会で見られるので、「象徴のレベルでの父親殺しは普遍的な現象である」。こう考えると、「フロイトの社会発展の仮説を、個人の発達段階の見地に立って読みかえ」ることは可能であるが、それだけでなく、「個人の発達段階の逆行である「退行」の概念を社会のイメージ(個人に内面化した社会)の発展段階に適用」することもできる、と作田は考える (作田 1980: 73, 傍点引用者)。

以上の前提のもとで、作田は、人間の「発達」と文明社会の成立を重ね合わせたブラウン理論にも示唆を受けながら、ルソーの「ユートピア」を解釈していく。

ブラウンの論述自体は芸術や哲学など多岐に渡っているが、作田が重視するのは第九章

「死と幼児期」における「去勢コンプレックス」をめぐる議論 (Brown 1959=1970: 127-31) である。ブラウンの論述の独自性は、子と〈父〉と〈母〉の三角関係からなる「エディプス・コンプレックス」の以前の段階(「前エディプス期」)に生じる「去勢コンプレックス」を、精神分析の通説<sup>3</sup>に反して〈母〉との関係から解釈した点にある(作田 1980: 140)。

幼児期(口唇期)において、人は性別にかかわらず母子関係の中に完全に依存して、〈母〉の庇護のもとで安息している。しかし男根期に入り、〈母〉にペニスがないことに気づいた子どもは、〈母〉のように去勢されることに不安を覚え(「去勢コンプレックス」)、〈母〉を軽蔑することで〈母〉からの別離を果たす。〈母〉からの別離は子どもにとって二つの意味を持つ。子どもが幼児期においては全身に配分していたリビドー(多形態性欲)は性器に局所化されるが、その結果、余剰リビドーが生じる。子どもはその余剰リビドーを労働や生産に充てることによって、「文明」の一員となる。しかし、同時にかつて愛していた〈母〉を軽蔑したことが、子どもに最初の「罪責感」をもたらす(作田 1980: 138-9)。

しかし、「文明」に参入した子どもに女性やあらゆる財を独占する〈父〉が立ちはだかる。〈父〉を憎悪した子どもは、同様に〈父〉を憎悪する他の〈兄弟〉と協力して〈父〉を殺害し、その財を分配する(作田 1980: 73; 135)。このように、子どもは〈母〉からの別離と〈父〉からの別離という二つの「罪」を犯すことによって「文明」を築くのだ。

旧約聖書「創世記」第三章では、狡猾な蛇の口車に乗せられたエバとアダムが、食べてはならないというエデンの園の中央にある樹の実を食べて、恥じらいや善悪を知り、ヤハウェ神にエデンの園を追放される。これが、「原罪」というユダヤ-キリスト教の基本的な人間観の根幹をなす、「楽園喪失」の物語である。もちろん「文明」と「個人」の成立の起源に二つの象徴的な「暴力=罪」を仮定するブラウンのフロイト解釈は、旧約聖書にぴったりと一致する物語ではない。しかし、「原初においては無垢な人間が自身の過ちによって楽園を追放される」という構造をとる点においては変わらない。したがって、ブラウンの文明論は理論であると同時に、「楽園喪失」のアレゴリーなのである。

重要なのは、「創世記」およびブラウン理論において共通して原初に想定される「無垢」を「自足」に置き換えれば、ルソーの思想もまた「楽園喪失」のバリエーションと見なせる点である。おそらく作田はブラウン理論とルソーの思想の物語的な同型性に気づいていたからこそ、「退行」という観点を採用したのだろう。作田はブラウン文明論について初めて論じた「性肯定文化の中で」(1971年)という論稿で、ブラウン理論における「幼児期」をルソーの『孤独な散歩者の夢想』に接続している(作田 1973: 153)。ブラウン文明論を取り入れることで、作田にとってルソーは「アノミー」を克服しようとした先達としての意義とともに、「無垢」——「罪」からの「救済」——をめざした思想家となった。前章での議論を想起して言い換えるならば、作田は、1960年代の戦中派知識人との交流や、「日本人」の戦争犯罪の研究を通じて得た〈罪と赦し〉の問題を、「人間の発達」というより一般的かつ理論的なパースペクティブのもとで再考することを試みているのだ。

こうして、作田は〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦しの問題系〉の文脈のもとで、



ルソーの「ユートピア」の読解に進む。

## 2-2-2. 「〈スパルタ〉ユートピア」と「〈クララン〉ユートピア」

作田がフロイト-ブラウンの文明論を背景としてルソーが描いた「ユートピア」（つまり「退行した社会」）を論じるのは『ルソー』第二章である。

まずルソーが離脱しようとした「市民社会」——それは文明社会の延長である——では、人びとは「自尊心」を燃やし、相互に比較し合い、競争し合っている。言い換えると、「彼らは他者を自己の利益の手段として扱いながらも、同時に他者を支配し、あるいは彼に服従して心理的安全を得ようとする」。その意味で、このような〈依存関係〉に見られる他者への態度は、作田が『ルソー』で用意する行為理論の語彙に従えば、第一次的には〈防衛〉的である。それと同時に、「彼らは自らのコミットしている価値パターンを、それにコミットしていない他者と自らを区別するために用い」ているので、彼らは第二次的には〈超越〉志向によっても特徴づけられる。このように、比較と競争に基づいて「自尊心」を燃え上がらせる「市民社会」とは、フロイト-ブラウンの文明論においてはエディプス以後の〈兄弟〉たちが相争う闘争状態として理解される（作田 1980: 116-7）。

ルソーはまず 1750 年頃、持病の悪化や学問的成功をきっかけに、他人の目を気にする臆病な人間から、スパルタの英雄のような自律的な人間に変身する。同時に、他人との競争に明け暮れる同時代の「市民社会」で失われた平等な連帯を回復するために、ルソーは『社会契約論』で、自身の財産を共同体に全面的に譲渡する必要性を説く。ルソーは言う。「それを通して各人がすべての人と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由なままでいられる」ような「結社形態」を取り結ぶために必要なのは、「各構成員は自分の持つすべての権利とともに自分を譲渡することである」（Rousseau 1964=2010: 27-8）。この共同体に主権者として参加するとき、人びとは「市民（Citoyen）」と呼ばれる（Rousseau 1964=2010: 29）。作田によれば、ルソーは幼少期に父と読んだスパルタやローマの英雄譚を想起して、「彼らの祖国への無私の献身」を崇拜し、「現存の制度を判定する尺度であり理念」として『社会契約論』を書いた（作田 1980: 81-2）。作田は、「第一の自己革命」期で提示される「〈スパルタ〉ユートピア」を、〈兄弟〉が〈父〉を殺して得た財産を、憧憬と崇拜の対象である〈父〉に返還することで〈父〉殺しの「罪」から救済される社会の道筋を描くものとして理解する（作田 1980: 73; 133-5）。

他方、「第一の自己革命」から 6 年がたち、いつの間にか以前の空想好きの人間に戻っていたルソーは、パリを離れて、レルミタージュへの隠遁後、過去の女性たちの同一化をともなった空想と恋愛に熱中する。恋愛と空想に熱中したルソーは、『新エロイズ』で女主人公ジュリを中心に互いが心を開き合う農村共同体（作田の用語では「〈クララン〉ユートピア」）を描く。作田はルソーの「第二の自己革命」期で提示される「〈クララン〉ユートピア」を、ジュリが〈母〉との別離で得た「排他的」かつ「性器中心的」な恋愛を放棄する社会段階として理解する（作田 1980: 139-47）。

こうして作田の手により、ルソーはブラウンの〈おとな〉への発達のストーリーを逆行（「退行」）する人物として描き出されると同時に、〈おとな〉たちの社会＝「文明社会」に対する批判的視座をもつ社会思想家として描かれる。ルソーは「社会」の時-空間的な〈外〉を仮定したうえで、同時代の「悪」を描く「尺度」つまり物差しとして二つの「ユートピア」を描いたのだ。

しかし、作田は二つの「ユートピア」だけでルソーの思想を評価したわけではない。ここで注目したいのは「想像力」のもう一つの面である。作田はルソーの「想像力」について述べる時、わざわざ傍点を振ってまでルソーは過去の思い出に「浸透」するときには「至福」を感じたと述べている。この強調の意味するところを理解するために、ルソーの晩年についての作田の記述を見よう。

## 2-3. 「放心状態」、あるいは「おくれる」ことの希望

### 2-3-1. 「溶解体験」の発見——「開いた社会」への手がかり

ルソーは晩年、貴族のサロンや学問界から去り「孤独な散歩者」として生きた。「社会」から離れてしまったルソーには、一切の「社会思想」は不可能になった（作田 1980: 152）。こうして彼は「自然」、「万物の体系」だけに自らの心を開くようになる。しかし、ルソーにとってこの孤独は幸福なものであった。「私がこのうえなく快い思いに沈み、夢みるのは、自分というものを忘れたときなのだ。いわば万物の体系のなかに溶けこみ、自然全体と同化するとき、わたしは言い表しがたい陶醉を感じ、恍惚を覚える」（Rousseau 1959=1960: 115）。ここで記述される「自己と外界とのあいだを区切る壁が、あたかも溶け去ってしまったかのように感じられる」体験を、作田は「溶解体験」と呼ぶ（作田 1980: 154-5）。

「溶解体験」が成立するメカニズムを作田は「リズム」という観点から記述する。ルソーは書く。「寄せては返す水面の波、単調な、しかし時をおいて大きくなるその響きは、休みなく私の耳と目にふれて、夢に消えた内面の運動にかわり、考える努力をしないでも十分にわたしというものの存在を喜ばしく感じさせてくれる」（Rousseau 1959=1960: 85-6）。この「寄せては返す波と、それに伴う響きとは、視覚と聴覚の両方にとってリズムカルである」。そして、「リズムはそのまま内面の運動」になる。「つまり外的過程は内的過程に移しかえられる。この転移が可能となるのは、内的過程が本来リズムカルであるからにほかならない」。そこで、「人間と外界のあいだには、内的過程と外的過程とが合致する可能性が潜在的に与えられており、ここに内と外とが相互に浸透し合うかのように感じられる根拠を見いだすことができる」（作田 1980: 155-6）。

作田は人間の「内的過程」における「リズム」を2つのレベルで論じている。

まず、人間も含む有機体の活動はほとんどすべて「リズム」の形をとる。心臓の鼓動による収縮、呼吸、さらには個々の細胞が酸化作用によって燃え尽きることが新しい細胞の再生をもたらす、というように、有機体の生命は「終結が開始」となる「リズム」に満ちている。

「同じ拍子を繰り返しながら、しかもこの拍子と拍子のあいだに持続性をもちつつ存続してゆく」（作田 1980: 156）。

しかし人間の場合、生理的過程とは別のレベルの「リズム」が加わる。それは「生理的過程から相対的に独立した感情の過程」である。感情は、動物の有機体が外界と交渉しているときの生命の「リズム」の流れの中断や再開に起源をもつ。このときの状態を脳が認知し、それを身体全体に伝える記号が「情動 (emotion)」であり、それは「不快—快」として経験される。しかし人間においては所与の現在の状態に対する直接的反応よりも、「記憶、推論、想像を通じてのシンボリック的反応」が優位になる。こうして単純な情動的興奮に代わり、「個人の歴史を織り込んだ長い持続的な感情生活が始まる」（作田 1980: 157）。この感情—シンボリックのレベルにおける「リズム」が、人間と他の動物との差異である。

そして「感情生活の流れを含む生理—心理的過程は、いくつかの条件が備わるとき、外的過程の中にみずからの模像を見いだす」。「このとき溶解体験が成立する」。作田はこのような「外的過程と内的過程の合致」が、ルソーが記述する「感動」の要因となっているとする（作田 1980: 157-8）。このように、作田は「リズム」という観点からルソーの「溶解体験」のメカニズムを説明することによって、「想像力」を〈防衛〉的な「反省—比較」機能と切り離し、〈浸透〉志向と接続しようとする。

「溶解体験」の発見は、作田の「ユートピア」の探求において重要な意味を持っている。すでに述べたように、ベルクソンは『道徳と宗教の二源泉』で「開いた社会」という理想的な社会のヴィジョンを記述した。ベルクソンによれば、ふつうの意味での道徳や宗教は様々な「禁止」によって人間社会の存続をはかる。ベルクソンは、道徳と宗教における集団維持機能を「静的」という言葉で表現する。もちろん生命の存続をはかるのは生命の自然の要求なので、生命の進化の頂点にある人間の社会も、〈防衛〉本能による閉鎖性をもつ。こうして「閉じた社会」が形成される。これに対して、人間の閉鎖性を打ち破る「開いた魂」をもつ道徳的英雄や宗教的神秘家によって創造され、生命を無限の創造へと開く「動的宗教」や、人類愛のうえに成立する「開いた道徳」がある。「開いた魂」は、神秘家たちの愛や超社会的な力により人びとに伝わっていく。そして形成されるのが「開いた社会」である（Bergson 1948ab=1979ab）以上のベルクソンの議論を念頭に置きながら、作田は「溶解体験」の成立する「〈浸透〉次元の尺度は「閉じたもの」の境界が〈溶解〉してゆく尺度であり、この尺度の終点に「開いたもの」がある」と述べている（作田 1980: 108-9）。つまり、作田はルソーの〈浸透〉志向の表現に、「開いた社会」という希望を見ているのだ。

### 2-3-2. 「生活への注意」の弛緩

ただルソーは人間との交流においては失敗する。「サロンでのルソーを想像してみよう。ルソーは「自分の感じていることにばかり気をとられて」言葉を巧く並べるほうにほとんど注意が向かない」。客体は、他者を操作する能動的な自己を参照する「水平的な状況—主体間のシステム」によってもとらえられる一方、受動的な「感じる自己」を参照する「垂直的

な主体内時間のシステム」によってもとらえられる。人の「感情は物のように固定することなく、昂ったり鎮まったり、長調が短調となったりまたその逆であったりして、流れてゆく」。ルソーがこの「持続」(ベルクソン)する自分の内部にある感情のシステムによって客体をとらえようとするとき、「初めて客体が見えてくる」。しかしルソーが「感じる自己」に注意を向けるあいだにも周囲の会話は進む。「彼は取り残される」。そのため、ルソーは他人からは「しばしば放心状態のように見える」。ルソーは外の状況と、「状況内の客体に適切に反応するための状況—主体間のシステムを巧く構築することができない。外的過程の進行に対して内的過程がおくれてゆく。こうしてルソーは愚かでもないのに愚かな人間であると周囲から見られる」(作田 1980: 164-6, 傍点引用者) 4。「自然」に対して「リズムカル」に調和することのできたルソーは、周囲の人びとの会話からは「取り残され」たり「おくれ」たりする。ルソーは「リズムカル」な社会生活は苦手なのだ。

それでは、ルソーの「放心状態」のメカニズムはどのようなものなのだろう。作田はそのメカニズムをベルクソンの「生活への注意 (attention à la vie)」(Bergson 1959=2012) という概念を用いて説明する。「人が客体を知覚するとき、客体という像は同時に追想というスクリーンにも投影されている。追想はのちに記憶として利用され、行動に役立つ。だが、現在の時点では「現在の追想」は何の役にも立たない。したがって「生活への注意」が作用しているときは「知覚」だけが働き、その「影」である「現在の追想」は意識下に押し込められている。しかし不意に「生活への注意」が弱まったとき「現在の追想」と「現在の知覚」が共存する。「外に向かつて生きるとは努力することであり、努力するとは無用の過程を省略することである」。「生活への注意」が弱まるとき、省略されていた「無用の過程」が意識下に現れるのだ。しかし「現在の追想」は論理上矛盾するので、人はそれを「過去」に位置づける。「彼は実際には現在を追想しているにすぎないのだが、あたかも過去のできごとを思い出しているかのように錯覚する。それゆえ、「生活への注意」が弱まった瞬間、あたかも過去に一度見たことがあるかのように思うのである」(作田 1980: 168-9)。

このように作田はベルクソンにおける「開いた社会」と「生活への注意」の弱まりを結びつけている。つまり、作田にとってルソーはその非〈防衛〉的な態度と感情生活の豊かさにおいて、「開いた社会」という希望の思想を体現している。

もう一つ重要な思想的進展は、希望はしばしば「既視感」の形をとって現れるということの発見だ。作田は「開いた社会」という空間的な比喩を「既視感」と接続することによって、「開いた社会」に「持続」という「垂直的な主体内時間のシステム」を導入する。この接続によって「開いた社会」は「既視感」のように、ある種の「なつかしき」をともなうものとして経験されることに、作田は気づく。

しかし、作田はルソーの「溶解体験」については評価しつつも、ルソーの「他者」および「社会」との関わり方に対して疑問を抱く。この疑問は、作田がルソーから離れていくきっかけとなる、重要な疑問である。

## 2-4. 「隣人」との関係,あるいは「合唱」の難しさ

### 2-4-1. 「隣人」の回避——ルソーの欲望の様式とコミュニケーションの様式

ルソーは自分の感情という「垂直的な主体内時間のシステム」を参照することによって「自然」との「溶解体験」を可能にした。それでは、ルソーは身近な他者とはどのようにかわったのだろうか。

作田によれば、「透明」という概念によって「欲望を見通されることへの恐れの中にルソーの欲望の様式の特徴をとらえ」た点がJ・スタロバンスキー(註1参照)の慧眼であった。したがって、「この概念のもつ魅力は、ルソーの欲望とその客体との関係に適用される場合であって、コミュニケーションの直接性への希求について語ることは、とりわけルソーについて語ることにほならない」(作田 1980: 171-2)。

作田はルソーにおける欲望の様式を検討するためにルソーがしばしば小説に登場させた「三人世帯」を例に挙げる。作田はルソー的な「三人世帯」の特殊性をルネ・ジラルの『欲望の現象学』を参照して次のように論じる。「普通は、一人の女性と二人の男性から成る三人関係において、男性がよりよく同一化するのは他の男性とである。しかし、ルソーが三人関係を構想する場合の原型となったルソー—ヴァランス夫人—アネの三人世帯において、ルソーはアネとよりも、むしろヴァランス夫人と同一化した」。つまり、ルソーは「所有や支配をめぐる競争を避けるはずの同質のライヴァルまたは協力者」に遭遇するとき、客体への愛を「対象選択」(「ほしい」)から「同一化」(「なりたい」)に切り換えることで、ライヴァルと「正面から向かい合う」ことを避けようとする(作田 1980: 185-6; 188)。このような欲望の様式がルソーの思想にも及んでいるので、「ルソーは民衆を愛したが、自分が彼らの仲間にはいった場合を想定し、隣人とどのような関係を結ぶかを、問題にすることはなかった」のである(作田 1980: 185)。

この欲望の様式はルソーの幸福観とも対応する。ルソーは、人間を含め動物はすべて欲望をもち、欲望の充足された状態が幸福なのだと考えた。しかししばしば欲望と客体の間には何か介入する。ルソーはこの媒介を欲望の充足を妨げる「障害」と見なす。「障害」としての人間は「目撃者」や「ライヴァル」となって現れ、彼らとの「比較」が「内部の分裂」を生み出す。「内部の分裂がなく活気をもって生きることが幸福である」ともルソーは考えたので、ルソーは「障害」を取り除くために「直接性」を求めた。「自然人」も、「祖国」という「全体」に私有財産を全面譲渡して社会関係を結んだ「市民」のモデルも、「対象選択」から「同一化」への切り替えも、共に根は同じ「障害」を嫌悪する様式がある(作田 1980: 196-8)。

作田がルソーの社会とのかかわりと幸福観に着目するのは、ルソーがニヒリズムを克服するために努力したと考えたからだ。作田は「近代化とニヒリズム」(作田 1976)という小論で、「ニヒリズム」を「日々の生活や生きていることそれ自体が無意味に感じられる」体験をと定義したうえで、「ニヒリズム」は①自らの願望の「死による拒絶」を念頭に置いた

「形而上学的ニヒリズム」＝「縦のニヒリズム」と、②自らの欲求や目標追求の努力が他者との遭遇によって阻まれたり拒絶されたりすることで起こる「努力と報酬（努力の結果）のアンバランス」の苦悩、そして報酬の不足による、努力の継続のための心理的エネルギーの枯渇による「生活感覚としてのニヒリズム」＝「横のニヒリズム」という二つに分類することができるとしている（作田 1976: 276-7）。作田は、ルソーの幸福の追求の現代的意義は、身近な他者との遭遇から生じる「横のニヒリズム」の克服の方法だったと考える（作田 1980: 200）。つまり、作田にとってルソーは社会の中で生きることを考えるための、重要な思想的参照点になっているのだ。

#### 2-4-2. ルソーの「限界」——「合唱」の困難

では、ルソーのニヒリズムの克服の追求は、どのような地点まで進んだのだろうか。作田は言う。「ルソーが自己に閉じこもることによって幸福の追求をめざすようになったのは、自分の欲望を他者が見抜くことを恐れたからである」（作田 1980: 203）。「ルソーは他者の介入を排除することで直接性信仰が成立すると考えた」。しかし「この信仰が聖化しようとする溶解体験の領域をさらに広げるためには、自己が閉じこもっている直接性の密室から、いつかは自己は出てゆかなければならない」（作田 1980: 206）。

ルソーにとって自然人や市民は過去において生きていた、あるいは生きていたと想定される存在にすぎない。ルソーは、彼らが同時代に生きて、社会にどのような影響を与えるかを、決して構想することはなかった。なぜなら、この構想は、相互依存のシステムの中に彼を引きずり込み、彼を汚辱にまみれさせるであろうからである。この思考実験を避けたことが、孤独者の思想に関してのルソーの不徹底をもたらしている。しかし自然人や市民の存在を同時代の社会から全く切り離したことが、同時代を批判するルソーの視点を明確にすることにもなったのである。仮定された純粋な人間の見地に立つことによって、悪の世界のヴィジョンは比類のない鮮明度に達しえた、と言わなければならない。（作田 1980: 207-8, 傍点引用者）

ルソーは実際に同時代の社会の中に回帰しないだけでなく、自分の考えたモデルが同時代の社会の中に生きた場合、何が起きるのかを思考実験しなかった。その点においてルソーの思想は「鮮明」であると同時に「不徹底」なのだ。

まとめよう。作田はたしかにルソーの「溶解体験」に、「リズム」の融合という「開いた社会」へ通じるヴィジョンを見ている。しかし、ルソーが「溶け合う」のは「自然」や「祭」という「集合」であり、異質で身近な他者ではない。ルソーは競争を避ける。作田がルソーに満足しなかったのは、ルソーが競争する人たちどうしの速度の差異を考え抜かなかったからである。再び作田の表現を借りれば、「リズム」が異なる人どうしが「調子を合わせる」ことから、ルソーは目を背けたのだ。そのせいで「おくれ」る人＝「孤独者」が社会と取り

結ぶ関係を、ルソーは徹底して考えなかった。つまりルソーは社会生活の中で生まれる「横のニヒリズム」への問いを残すのである。

「調子を合わせること」の問題は、「ルソーの集団観」（作田 1970）の時点から、作田の念頭にあったと思われる。作田は言う。「異質者が相互に補足し合う関係（分業の原理）よりも同質者が相互に共感し合う関係のほうに、ルソーの心は常に傾いている」。こう述べたあとで、作田はルソー『新エロイズ』のサン＝プルーの言葉を引く。「わたしとしましては、あらゆる階調の中で、一斉に唄われる歌ほど快いものはなく、我々にとって和音が必要になったのは我々の趣味が墮落したからだと確信しているのです」（作田 1970: 141）。和音（chord）とは、「異なる高さの音が2つ以上同時に鳴るときの響き」である（小方 2018: 134）。ルソーにとっては異なる高さの音を心地よく思うこともまた「墮落」である。

「はじめに」で、作田の陸軍病院での「歌」の記憶を引いた。おそらくこの時、作田にとって「歌」は一つの希望になったのではないかと思う。「毛布のかげから眺めたその風景は、私にはたいへん遠くに見えたが、同時に軽い興奮を意識した。永岡を中心に、私が経験したことのない種類の生命のリズムが放射しているように感じられたからである」（作田 1964: 7）。作田はルソーを読み、ルソーもまた自分と同様に「生命のリズム」を感じ取った人だと感じたのであろう。作田の希望の思想はルソーを抜きにしてはありえない。

しかし、「唱和」はすなわち「幸福」を導くと作田は信じることはできなかった。「みんな一斉に」何かをすることの恐ろしさをルソーは考えたのであろうか。ルソーが残した「隣人」との「溶解」という問題を考えるために、作田はロシアの小説家ドストエフスキーを読んでいく。その読解は「悪」と「暴力」というテーマを取る。

そして、もう一つのルソーの問題は、ルソーにとって「ユートピア」は〈過去〉（論理的に想定されるにすぎない）にしか存在しない、という点である。ルソーは現代の文明社会を批判するために〈過去〉へと「退行」した。言い換えれば、ルソーは〈子〉にとどまるために引きこもってしまった。しかし、〈子〉として「社会」へとかかわる方向もありうるはずではないか。〈子〉として「楽園」をめざし、傷つき、生きる道もありうるはずだ。ルソーはそのような〈子〉として生きる道を突き進めず、〈過去〉の思い出に引きこもった。作田がルソーに見切りをつけるのは、ルソーが同時代の社会を否定し、他者関係から逃れた点だけではない。それに加えて、ルソーが〈過去〉に引きこもった点である。以上の問題関心のもと、作田はドストエフスキーの読解に進む。

## 2-5. 「楽園喪失」をめぐる——今村仁司との比較

しかし作田のドストエフスキー論に進む前に、作田のルソー論とドストエフスキー論のポイントを確認するために、一つ補助線を引いておきたい<sup>5</sup>。

### 2-5-1. 「媒介」の不可避性——今村仁司の貨幣論

今村仁司は『貨幣とは何だろうか』で、貨幣を「媒介形式」と見なしたうえで、「人間が複数の他人とともに生きるのを余儀なくされるのが宿命的な根源的事実であるなら、他人との相互交通もまた宿命的であり、「関係の結晶としての貨幣」は、「人間的自由と同様に」「廃棄できない」としている（今村 1994: 67-8）。

もし「貨幣」を廃棄しようとするればどうなるか？ そのとき、ゲーテが『親和力』という「貨幣小説」（今村の用語）で描いたように「犠牲を要求する神話的な魔力」が動き出す。この抽象的表現を歴史的事実と関連付けて、今村は「人間関係のなかに媒介形式を置くことで直接的な暴力的衝突を回避した実践的知恵の意味を洞察できない「計画と統制」論者（ソ連のレーニン=スターリン主義、ドイツのナチズム、イタリアのファシズム、戦前日本の軍事的統制経済などを含む）は、市民生活のなかにある媒介形式を撤廃するので、人間集団の直接的管理を行わざるをえない」（今村 1994: 173, 傍点原文）と言い換える。今村が「貨幣」が「人間的自由」とともに「廃棄できない」と断定する根拠は、「貨幣」を廃棄したときに直接的な「暴力」が出現し、「人間的自由」もまた廃棄されるからなのだ。

今村が「貨幣廃棄論者」の典型的思想家として挙げるのがルソーである。今村はスタロバンスキーを参照し、ルソーは「文字」とともに「貨幣」を「障害」として嫌悪したと述べる。

「ルソーは、自己と自己とのあいだにある障害物（オブスタクル）を嫌い、透明性（トランスパランス）を願った。「障害物、媒介者、中間者がいない状態を透明という。再び「私」の例を使うと、私と私の間で中間者が存在するならば、私の自己性は分裂する。およそ私の分身ほど恐ろしいものはないが、私の内部に亀裂が走るとはそういう分身状態なのである」。

「媒介者」が介在することで「疎遠な第三者が親密で内輪の関係に割り込み、すべてを汚し、分裂させ、見通しを混濁させる」。したがってルソーの言う「アリエナシオンとは、自分のものでありきれいで純粋なものが、他人のものになることであり、それは、自分から遠ざかる意味で、不透明で、汚いものと感じられる。したがって、一方で、自己の自己性と透明性と清潔を、他方では他者との関係の透明性と直接性を、維持したいのであれば、断固として中間存在と媒介者を排除しなくてはならない」（今村 1994: 175, 傍点原文）。こうして今村はルソーの「直接性」の希求が「暴力」を結果すると考える。

さらに、今村は社会的存在としての人間にとっての「貨幣」の不可避性について、「墓」に関連付けて述べている。なぜ「墓」はあるのか。それは、人間は生まれてから死ぬまでの他者との関わりのなかで必ずと言っていいほど、他者との死別を経験するとともに、自分も死ぬだろうということを予見することで、「死の観念」を抱いてしまうからだ。

墓が「この世」と「あの世」との媒介者であるのと類似の位置に貨幣は立っている。死者は中間的存在であるがゆえに媒介者になり、その死者たちの共同体である墓場は、生ける人間たちの影の絆になる。死者の呼び声が「内的に」感じられたとき、生ける人間の共同体はより一層結束することができる。これは儀礼の形をとった媒介者の例であるが、それは貨幣の論理と同一である。（今村 1994: 26）



それでは、「死の観念」をもたない存在とは何か。今村は言う。

かりに死の観念が人間にないとすれば、人間は動物であるか、さもなくば天使的存在である。人間は動物でも天使でもないし、またそうであるほかはない。まさにそうした宿命を人間に課してくるのが死の観念である。人間の存在（人間であること）と死の観念とは同じことなのである。（今村 1994: 25, 傍点引用者）

今村の立場からすれば、「媒介」の廃棄をめざすルソーは、「汚れたもの」としての身体をもたない「天使的存在」になろうとしているのだ。しかし、他者と関係を取り結ぶに際して言語や身体という「媒介」を持たざるをえない人間は、原理的に「天使」にはなりえない。ルソーは、不可能かつ不遜な欲望を抱いた「天使主義者」（山内 [2001] 2019）なのである。

#### 2-5-2. 作田は「天使主義」か？

それでは作田は「媒介」についてどのように考えているのだろうか。答えを言うと、作田はルソーほど単純に「媒介」を廃棄せよとは考えないが、今村のように「媒介」の必然性と必要性を主張することもしない。ルソーの描く「溶解体験」に、作田は魅かされている。

作田の「直接性」へのこだわりを考えるために、ここで改めて作田の〈防衛〉と〈超越〉、そして〈浸透〉の概念を確認しよう。

作田によれば、客体の道具としての側面にのみに注意を向ける〈手段としての有効性〉という尺度の目盛りのゼロ点に位置する自己は、有機体の限界に閉ざされ、自己充足している。その主体は、目盛りが進んでいくにつれて、家族、コミュニティ、党派、国家という形で他者との支配一服従の〈依存関係〉に絡まれながら、自己の範囲を「拡大」していく。しかし、この集団には自己の防衛線という境界があるため、範囲がどれだけ広がってもその外には必ず外集団があり、主体は自己の利益を守るために外集団に対して攻撃性をもつ。それゆえこの尺度に対応する「生活の次元」を作田は〈防衛〉次元と名づける。そして作田は、この次元に属する主体の防衛範囲を、ベルクソンの言う「閉じた社会」に対応させる（作田 1980:103）<sup>6</sup>。

〈価値の一貫性〉にも固有の尺度と生活の次元がある。その起点には、自己の「完全性を求めて自己を越えてゆこうとする方向をもつ自己愛」があり、尺度の目盛りが高くなると、「自己は特定の他者とのかかわりから自らを超越させ、攻撃の目標は具体的な他者から抽象的な「社会」「運命」などへ移ってゆく」。この尺度の次元は作田によって〈超越〉次元と呼ばれる（作田 1980: 105）。なお、〈超越〉志向の攻撃性は、自己の発達過程において自己に内面化され「超自我」となった〈父〉の「規律を課する」という意味での攻撃性であって、自己の〈防衛〉にともなう攻撃性ではない（作田 1980: 104）。

一方、〈感情的直接性〉という「基準に従う行為主体は、対象を自己の防衛的態度を放棄

させる対象として位置づける」(作田 1980: 107)。こうした対象からの刺激は「反省」を経ることなく「意識に直接与えられる」(ベルクソン)。このカテゴリーも固有の尺度をもつ。

「この尺度は、食物の摂取、性的交渉のような多少とも明確な区別の意識を伴った同化から始まる。対象への同化あるいは浸透が手ごわい現実の壁に突き当たる時、それはこの壁を越えるための夢想ないし現実離脱の志向となる」。そして「この尺度は、自己と対象との壁が全くなくなった忘我の状態で終わる」(作田 1980: 108)ので、この尺度に対応する「生活の次元」は〈浸透〉次元と呼ばれる。

こうして作田は人間の社会的・現実的生活の多元性を述べるが、〈浸透〉次元が〈防衛〉次元と区別されなければならないことを強調する。すなわち、作田によれば〈防衛〉次元はどこまでいっても自己の範囲が「拡大」するだけで自他の区別ははっきりしている。つまり「〈防衛〉次元のどの点の行為も、結局は自己を防衛しようという志向に根ざしており、その意味で「閉じたもの」としての境界をもつ」。これに対して、「〈浸透〉次元の尺度は「閉じたもの」の境界が〈溶解〉してゆく尺度であり、この尺度の終点に完全に「開いたもの」がある」とする(作田 1980: 108)。

この観点から見ると、先に見た「石垣島ケース」は〈防衛〉次元の暴力だと言えるだろう。一方、ルソーの「溶解体験」は自己境界の喪失という「忘我」の体験である。どちらも自己を〈超越〉した「何か」(前者は「集団」、後者は「自然」)に対して自己を託すという点において変わりはないのだが、没入のしかたは全く異なっている。この区別を設定することで、作田は今村のように「媒介」の廃棄が即「暴力」を結果するとは考えない。

作田と今村のルソー解釈の差異は、おそらく「樂園喪失」というヴィジョンを共有するか否かという点にあるだろう。ヨーロッパ中世哲学を専門とする山内志朗は、「週刊誌」的なエロティックな事件を引き起こしたキリスト教の異端思想である「グノーシス主義」が、実のところ「無垢」ないし「イノセンス」に動機づけられていることを指摘する。すなわち、山内によれば、「グノーシス主義は、人間の内に霊・魂・肉体という三元性を見出し、魂は本来霊の仲間であり、天上的なものなのだが、肉に引きずられて、物質的世界に幻惑されていると考える。そこには、肉体を滅ぼせば、魂は自分が霊的なものであることに目覚め、霊とともに天上に還っていくというモチーフが見られる」。つまり「原初にあったイノセンス、いかなる行為によっても損なわれないイノセンス、そのイノセンスが救済の根拠となるという構図」こそ、「グノーシス主義」、およびその現代版である「天使主義」(山内も今村と同様に「媒介」を嫌悪する考えについて、この用語を用いている)の核心なのである(山内 [2001] 2019: 47-8)。

すでに述べたように、対象に溶け込む「溶解体験」という概念は明らかに「天使主義」的であり、作田における「直接性」および「透明性」への希求が賭けられている。その意味で作田は明らかに「天使主義」に傾いているように見える。

しかし、作田は単純な「天使主義者」ではないという考えが、本研究の立場である。先に述べたように、作田はスタロバンスキーの「透明」概念が「欲望を見通されることへの恐れ

の中にルソーの欲望の様式の特徴をとらえ」た点を評価しており、「コミュニケーションの直接性への希求について語ることは、とりわけルソーについて語ることにはならない」としていた（作田 1980: 171-2）。ルソーの欲望の様式の典型例が、対象を「ほしい」という欲望を同じ対象を追うライヴァルに「なりたい」という欲望に切り替えることで、ライヴァルとの「競争」を避ける、ルソー的な「三人世帯」である。作田の考えでは、このときルソーはライヴァル＝「障害」を廃棄するのではなく「障害」を避けている。つまり、ルソーは「媒介＝障害」を廃棄しようとしたのではなく、「媒介」という「問い」自体を見出さなかったのである。それと同時に、作田はルソーにおける〈浸透〉する想像力に賭けている。「溶解体験」という概念はこの「賭け」の結晶化である。

したがって作田の課題は、単純にルソーを再現（「媒介の廃棄」）するのではなく、ルソーが問えなかった（問わなかった）問いを引き継ぐことである。具体的に言えば、作田は今村のように「媒介」の必然性と必要性を説くのではなく、ルソーの描写した「溶解体験」のヴィジョンが「社会」と衝突したときに何が起きるかを問おうとする。つまり、ルソーを経た後のドストエフスキーに対する作田の関心は、理論的には、「純粋なもの」（「直接性」を求める姿勢）と「汚いもの」（「社会」の〈依存関係〉などの）が遭遇する部分に向けられる。

次章では作田の「媒介」の思想について、ドストエフスキーの読解を通じて見ていこう。

## 註

1 引用中の「直接性」という言葉はおそらく J・スタロバンスキーのルソー論に由来する。スタロバンスキーによれば、ルソーの世界においてあらゆる「不幸」や「悪」の源泉は「偽りの表層の背後に」落ち込んでいる「空隙」である。「外面の様子が「内心の状態」と一致することを妨げるこの亀裂が、世界に悪を導き入れるからである」。こうしてルソーは「存在 (être) と外見 (paraître) の不一致」(Starobinski 1971=1973: 9) に苦悩する。「自然状態」に見られた「原初の無垢」において、「人間は自分自身から外へ出ない。現在の瞬間から外へ出ない。要するに、人間は直接性のなかで生きている」。彼はまた「世界とも直に通じている」ので、「言語」も必要がない。この状況は、ルソーも認めるように「幼少期の状態であり、今日の子供でも、はやばやと「墮落」させれていなければ、生きることができる状態なのである」(Starobinski 1971=1973: 55)。

しかし「障害との接触において、人間の初原的統一はこわれ、世界に対する人間の力、技術と思考が生まれた」。「自然人は障害に直面して、直接的な生から手段の世界へと移行する」。それでは、「障害」に対してルソーはどのように対応するのか。「反省は障害との接触から生まれる。しかし反省は有罪である。では障害をどうすればよいのか。ルソーは反省に呪詛を投げかけているのだから、彼は障害からも遠ざかって、恐怖を持ってそれを阻むものと予想しておかねばなるまい」(Starobinski 1971=1973: 399-400)。

2 作田はこの箇所続けて文芸批評家の秋山駿の「内部の人間」という概念を引いている。秋山は「内部の人間の犯罪」(原題は「想像する自由」、1963年)という批評文で、ドスト

エフスキー作品に着想を得ながら、「小松川女高生殺し」の犯人とされる少年が残した往復書簡集『罪と死と愛と』（1963年）を読むことにより、「内部の人間」という性格類型を構成して小松川事件という「動機不明の犯罪」の「理解」を試みた。作田は「ロマン派の行動」（1971年）という論稿で「メグレ警視」シリーズで知られるジョルジュ・シムノン作品における「動機不明の犯罪」を「生活への注意」概念を用いて分析を行っているが、その結末部で、秋山の仕事を高く評価している（作田 1973: 223）。作田の「雑種の思考」がうかがえる。

- 3 フロイト自身によって先鞭をつけられた精神分析理論に基づく社会理論は、とりわけ Th・アドルノや M・ホルクハイマー、W・ベンヤミン、E・フロムなどのフランクフルト学派が試みたものである。作田はフロムの『希望の革命』や『破壊』を佐野哲郎と共に翻訳している。作田にとって、フランクフルト学派は自身の仕事のモデルの一つであるのだろう。
- 4 この点については、Laplanche et Pontalis（1967=1977: 27-31; 87-90; 282-3; 319）。
- 5 この点については岡崎（2016b: 281）も参照してほしい。
- 6 ルソーにおける「媒介」の問題についての今村の議論の要約は、奥村隆による簡潔な論述（2013: 33-4）を参考にしている。

### 3. 「種子を蒔く人」――ユートピアとしての〈未来〉

#### 3-1. 「社会」に降りたルソーとしてのムイシュキン

作田は1981年に文芸批評家ルネ・ジラルルの「欲望の三角形」理論を論じた『個人主義の運命』を発表した後、1984年からドストエフスキーの長編小説の読解を発表しはじめ、1988年に『ドストエフスキーの世界』として刊行する。この時期、作田は「文芸の社会学」という試みを主導する（作田 1981）。この試みは、「文芸作品から社会的な命題の発見や統合を導き出し、この命題群から成る理論をもって、逆に文芸作品に新しい解釈を与える」という「解釈学的」アプローチを行うものである（作田 1981: 10）。「文芸の社会学」は、井上俊（井上 2019）など、多くの後進に継承された。

他方、ドストエフスキーは19世紀ロシアを代表する世界的作家である。日本にも早くに輸入・翻訳され、日本の作家や批評家に、強烈な印象を与え続けている。とくに文芸批評におけるドストエフスキーの影響は根深く、小林秀雄に始まって、秋山駿、柄谷行人、東浩紀など、多くの批評家がドストエフスキーから思想的な示唆を得ている。

作田もまた、ドストエフスキーから与えられた感動を自身の思想に活かそうとした一人である。『ドストエフスキーの世界』の「あとがき」で、作田はドストエフスキーをルソーを読むにあたって行ったように、「人生は生きるに値するかどうか」といったたぐいの問題を大真面目に考えた思想家」として読んだと述べている<sup>1</sup>（作田 1988: 394）。つまり作田はドストエフスキーから「ニヒリズム」を克服するための手がかりを得ようとしている。

また、『ルソー』との関連で重要なのは、フロイト自身が『ドストエフスキーと父親殺し』で「原父殺し」および「エディプス・コンプレックス」の観点からドストエフスキー（とくに『カラマーゾフの兄弟』）を論じた点である。後に見るように、暴君的な父と息子たちとの競争関係、息子の一人による父の殺害といったように、『カラマーゾフの兄弟』は「原父殺し」理論とストーリーにおいて近似している。『ルソー』で示された「発達」の問題は疑いなく作田の念頭にある。

しかし『ルソー』から引き継がれた問題関心は「発達」だけではない。ドストエフスキーが好んで描いた、ある独特の「生」の体験に作田は注目している。作田の関心を見るために、まずは『ドストエフスキーの世界』の第二章「『白痴』について」を参照しよう。

『白痴』のストーリーを簡単に確認しておこう。主人公の青年ムイシュキンは、重いてんかんの発作のためにスイスで四年ほど療養生活をしてきたが、体調が快方に向かったので、遠戚のエパンチン將軍夫人からの援助を得るために故郷のロシアに戻る。途中の列車で、ムイシュキンは父から莫大な遺産を得た青年ロゴージンと知り合うとともに、ロゴージンが執心する美女、ナスターシャ・フィリポヴナのうわさを聞く。ムイシュキンは彼女の顔を写真で初めて見たときから関心を抱き、極端な傲慢さと意外なほどの素朴さという二重性を

感じさせるナスターシャに憐みを感じる。その後2人は出会い心を通わせ、短いあいだ共に暮らすこともある。しかし、幼いころに心に深い傷を負い、自分自身を大切にすることのできないナスターシャは、自分を苦悩から救ってくれる可能性をもつムイシュキンと、自分を殺してしまうであろうロゴージンのあいだを揺れ動く。物語のクライマックスで、ロゴージンはナスターシャを殺害し、発狂する。ムイシュキンはロゴージンに深い憐憫を寄せるも、てんかんが再発、発狂し、スイスに戻る。

作田によれば、ムイシュキンは、ドストエフスキーによって、生と死に関する鋭敏な感覚を付与されている。その感覚がある特有の生の経験に光を当てる。作田はドストエフスキーがムイシュキンを通じて行う描写に惹かれ、三つのテキストを引用している。

作田はムイシュキンがエパンチン家の人びとに、ペテルブルグに現れる前のスイスでの生活を説明している箇所を最初に引用している。

(1) はるか頂上の岩の上には中世紀の古いお城の廃墟があって、眼下には私の住んでいる村が、かすかにながめられます。太陽はさんさんと明るく輝いて、空は青く、しいんとこわいような静けさなんです。そんなときですね、私がどこかへ行きたいという気持ちになったのは、もしこれをまっすぐにいつまでいつまでも歩いていって、あの地平線と空が接している向うがわまで行けたら、そこではありとあらゆる謎がすっかり解けてしまって、ここで私たちが生活しているのよりも千倍も力づよい、わきたっているような、新しい生活を発見することができるのだ、と思われてなりませんでした。それから私はしよっちゅうナポリのような大きな町を空想していました。そこには宮殿が立ちならんでいて、ざわめきとどよめきと生活があるのです…いや、まったくいろんなことを空想したものですよ！ それからあとになって、私は牢獄の中でも偉大な生活を発見できると思うようになりましたよ」(ドストエフスキー 2004a: 128-9)

この回想はアグラヤなどエパンチン家の娘たちからは「哲学だ」とからかわれるが、ムイシュキンは気にせず、銃殺刑直前のある政治犯が見た風景について、次のように語る。

(2) いま自分はこのように存在して生きているのに、三分後にはもう何かあるものになる、つまり、誰かにか、何かになか、なるのだ、これはそもそもなぜだろう、この問題をできるだけ早く、できるだけはっきりと自分に説明したかったのです。[引用者注：中略] そこからほど遠からぬところに教会があって、その金色の屋根の頂が明るい日光にきらきらと輝いていたそうです。男はおそろしいほど執拗こそその屋根と、屋根に反射して輝く日光をながめながら、その光線から眼を離すことができなかつたと言っていました。この光線こそ自分の新しい自然であり、あと三分たつたら、なんらかの方法でこの光線と融合してしまうのだ、という気がしたそうです……いまにも訪れるであろうこの新しい未知の世界と、それに対する嫌悪の情は、まったく空恐ろしいものでした。

(ドストエフスキー 2004a: 133)

ムイシュキンは、しばしば周囲の人びとと会話しているときに、急に昔スイスで療養生活をしていたときに見た風景に思いを巡らすことがある。次もそのような回想の一つである。

(3) ときどき山の姿がちらと頭に浮かんだ。〔引用者注：中略〕それは、彼がまだスイスに暮らしていた時分、毎日のように出かけて行って、下の村を見おろしたところだった。そこからさらに下のほうには、白糸のような滝や白い雲や捨てて顧みられない古城が見えかくれしていた。ああ、彼はどんなにいまその場所に立って、ただ一つのことを思いつけていたかったことであろう——ああ、一生そのことばかり思いつけていたい——そのこと一つだけを千年のあいだ考えつづけていても長くはないのだ！

(ドストエフスキー 2004b: 56)

これらの「謎めいた」(作田 1988: 70) 記述について、作田は以下の解釈を展開する。

まず作田はバフチンの翻訳などで知られる新谷敬三郎に示唆を受けて、引用(1)にある「偉大な生活」という言葉を、「慣習化された日常生活とは異なった次元の、あるいは日常生活の根底にある〈死と再生〉のあいだの生」だとする。さらに、作田によれば、引用(2)で、ムイシュキンは死刑囚の「切実な問題」を感じ取っているという。そのとき、死刑囚は今の自分は「かつてのいつの時よりも激しく生きている」と感じており、この「充実した生の感覚」の強度ゆえに、もうすぐ自分は光線と融合して「新しい宇宙」に転生するのだと彼は確信する。しかし同時に死刑囚に「本当にそうなのだろうか」という疑問がわく。「だが、もう時間がない。この疑問をムイシュキンは受け継ぐ。不死はあるのか」(作田 1988: 71)。ムイシュキンはしばしば「生活への注意」が緩んで「放心状態」に陥る(作田 1988: 95)。このようなムイシュキンにおける〈死と再生〉への鋭い感受性と「放心状態」への傾向は、きわめてルソー的である(なお、第6章で再び私たちは「生活への注意」概念について言及することになる)。

しかし、作田はルソーとムイシュキンに二つの差異を見出している。作田によれば、強烈な「生の充実感」のもと、「不死はあるのか」という問いに瞑想したムイシュキンは、同時に「実際的な問題」についても瞑想していたという。「それは、〈死と再生〉のあいだで生の感覚をつかんだ人間(カイロスを体験した人間)が、習慣化した日常的な生を生きている人びとのあいだで、つまり社会の中でどう振る舞えばよいか、という問題である」。しかし、この問題は「他者たちとの関係の中においてしか決められない」。そこで「みずからの信念をテストするため」に、ムイシュキンは下山する(作田 1988: 72, 傍点引用者)。

ここで、「カイロス」という用語について補足することで、作田がドストエフスキーに見出したルソーとの差異を確かめておこう。

作田は『ドストエフスキーの世界』で、ドストエフスキーが『罪と罰』や『弱気』などで

描いたネヴァ河の「パノラマ幻像」や、ムイシュキンの回想などの「カイロス体験」を繰り返し言及している。「カイロス体験」とは、ロシア文学研究者でバフチンの英訳者でもあるM・ホルクィストから作田が借用した用語で、はっきり定義はされていないものの、過去から現在、未来というように不可逆的に進行する社会的な時間、つまり「水平的時間としてのクロノス」ではなく、ある人間のなかで「瞬間」が「永遠」にも感じられるような主観的な時間、つまり「垂直的時間としてのカイロス」を体験することである、とされている（作田1988: 48-9）。「水平的」「垂直的」という比喩が使用されていることから、「カイロス」とは『ルソー』で見た「溶解体験」において体験される時間とある程度の共通性がある。

しかし、作田は、ルソーもまた『孤独な散歩者の夢想』で「牢獄の中でも偉大な生活を発見できる」という旨の記述をしているが、「ムイシュキンが語る生活の意味はルソーのそれとは違うようである」としている（作田1988: 69）。作田のこの判断は直観的なもので説明はないが、「カイロス」はルソー的な「溶解体験」とは違うようである。そこで、この作田の判断をできるかぎり補足しておこう。

「カイロス」の重要性はM・バフチンのドストエフスキー論が最初に示したものである。バフチンがドストエフスキーの小説世界に見られる独特の世界観を「カーニバル」という言葉で表現したことはよく知られている。中世期に見られた芸術ジャンルとしての「カーニバル」に見られるさまざまな形象は、バフチンによれば、「誕生と死（生を孕む死のイメージ）、祝福と呪詛（同時に死と復活を願う祝福する呪い）、青春と老年、上昇と下降、頭と尻、痴愚と叡知」、「ノッポとチビ、デブとヤセッポチ」など「背反する二重性<sup>アンビヴァレント</sup>」をもつ。「カーニバル」的な発想は、これらの形象に見られる「コントラスト」や「相似」、「物をアベコベに使う」ことによって、人間の「常軌を逸した生」を照らし出す（Бахтин [1963] 200: 142=1968: 185）。さらに「この両面の形象はトランプの絵札のように上下相称なのである。言い換えれば、対立物はおたがいに一致し、おたがいに相手のなかに自分を見、おたがいに自分を反映しあい、おたがいに知り合い、理解し合う」（Бахтин [1963] 2002: 199=1968: 257）。ムイシュキンとロゴージン、ムイシュキンとナスターシャなど、カーニバル的的形象は『白痴』でもふんだんに取り入れられており、作田もまた、ドストエフスキーのカーニバル的的形象を「分身」という概念で問題化している（作田1988: 107-29）。

しかし「カイロス」という点において重要なのは、この「カーニバル」的世界をドストエフスキーがどう表現したかに関するバフチンの説明である。バフチンによれば、ドストエフスキーは「カーニバル」的な「常軌を逸した生」、とくに「死刑や自殺を前にした」人や流刑者、賭博者などの日常の「《生活から除外された生》」（Бахтин [1963] 2002: 194=1968: 250、訳語を一部変更）における「《意識の最後の瞬間》」（Бахтин [1963] 2002: 195=1968: 250）を、「広場」や「扉、玄関、階段、廊下などの」「闕ぎわ порог」（Бахтин [1963] 2002: 168=1968: 217）で描いた。新谷敬三郎の妙訳が示唆するように、バフチンによれば、ドストエフスキーの小説世界にあつて「闕 порог」は登場人物が文字通り「どたん場 порог（生と死、嘘と真、理知と狂気の瀬戸際）に立っている」ことを象徴しており（Бахтин [1963] 2002: 166=1968:



214), ドストエフスキーの作品では, 決定的な事件は「階上, 階下, 闕, 玄関, 踊り場」などの《点》において起こる」(Бахтин [1963] 2002: 191=1968: 246). そして, これらの《点》, つまり「闕のうえや広場には危機的な時間だけがある」(Бахтин [1963] 2002: 192=1968: 247).

死刑囚への言及の引用から推測されるように, 作田もまた「カイロス」, つまりバフチンの言う「危機的な時間」においてのみ見られる日常的な《生活から除外された生》に関心を向けている. 前章での議論との関連から言えば, 作田は「カイロス体験」に注目することによって, ルソー的な「溶解体験」とは異なる, ドストエフスキー - バフチン的な「危機的な時間」を取り入れようとしている. ドストエフスキー - バフチン的な「カイロス体験」は, ルソーの「溶解体験」のようにリズムカルな共振や魂の安息をもたらすものではない(次章で見るように, 作田は 1997 年ころから, このような「瞬間」の経験に, より深い関心を向けるようになる).

しかし, 『ドストエフスキーの世界』において重要なのは, 作田がムイシュキンの「社会」への回帰についても言及している点である. ルソーが「社会」の外にとどまったのに対して, ムイシュキンは「社会」に回帰し, 他者と交わる. 『ルソー』の残された課題である「社会との往還」という論点は, ムイシュキンと他者の関係に置き換えられて再考される. つまり, 単純化して言えば, ムイシュキンは「社会」に降りたルソーなのだ.

それでは, 「社会」に現れたルソー=ムイシュキンとは, どのような存在なのだろうか. 作田の読みのポイントは, キリストである.

### 3-2. 社会の〈いけにえのための死〉と, 〈再生のための死〉

#### 3-2-1. ムイシュキン=キリスト

作田は『白痴』を「暴力」からの救済というテーマを重視した読みを行っている. 具体的に言えば, 作田はドストエフスキーが『白痴』を書くにあたって姪ソーニャに宛てた手紙や「創作ノート」を参照しながら, ムイシュキンのモデルが「キリスト」だったことに着目し, ドストエフスキーが念頭に置いた二つのキリスト像を「社会の〈いけにえとしての死〉」と「社会の〈再生のための死〉」という概念に変更する. そのうえで, 作田は『白痴』においてドストエフスキーが描いたキリスト像は社会の〈いけにえとしての死〉だったと, あらかじめ結論を示したうえで『白痴』を論じている(作田 1988: 62-6).

〈いけにえとしての死〉と〈再生のための死〉は「石垣島ケース」に典型的な「集合暴力」の問題を考えるために, 新たに創出された概念である. 『ルソー』から『ドストエフスキーの世界』への質的な飛躍を示す鍵概念なので, 順を追って補足していこう.

「不死」の感覚を携えてペテルブルグに現れたムイシュキンだが, 彼にはあらゆる「地位や財産や結婚に関する欲望」が欠如しているため, 何事にも「〈無執着 (détachement)〉」である. さらに, ムイシュキンは他者たちの心を洞察し, 共感することに優れているので, 人びとはみな彼に心を開き, 愛着をもつ. しかし, 同時に〈無執着〉なムイシュキンの行動に

人びとは理解可能な動機を付与することができない。そのため、周囲の人びとから彼はどこか訳のわからない人物としても見られる。ムイシュキンは「孤独」な〈異郷人〉(ジンメル)なのである(作田 1988: 72-6)。

『白痴』の基本的な筋は、このような〈異郷人〉であるムイシュキンと、ナスターシャ、ロゴージン、そしてエパンチン家の三女アグラヤーヤ主役とする「愛と殺人のドラマ」(作田 1988: 93-4)である。しかし、作田はこのドラマの「底流」(作田 1988: 122)に、「迫害者＝共同体、いけにえ＝ナスターシャ、キリスト＝ムイシュキンの三者関係」(作田 1988: 80)を主役とする「いけにえのドラマ」(作田 1988: 122)があるとしている。したがって、暴力論の文脈で重要なのは、ムイシュキンとナスターシャの関係である。

周囲の人びとがムイシュキンの〈異郷人〉性を最も感じるのは、ナスターシャに抱く関心についてである。周囲の人びとは、ムイシュキンがナスターシャに抱く感情に様々な「動機の話」を付与するが、どれもびったりはまらない。ムイシュキン自身にも、ナスターシャへの関心はしっかりと理解できていないようだ。

しかし、ムイシュキンはナスターシャと短い期間暮らした後、自身の感情が「憐憫と恐怖」であることを確認する。

「恐怖」の側面は、ムイシュキンをも引きずり込もうとするナスターシャの「自己破壊」への傾向に対応する。彼女は、トーツキイという紳士に「少女の頃から妾にされたために生涯を台無しにされたと思っている」。この屈辱感「被害者」の持ち続ける心の傷である。ただしナスターシャの場合、屈辱感から生じる攻撃はトーツキイや社会だけでなく、むしろ自己自身に強く向かうので、彼女は「罪悪感」を抱いている。「そこで、彼女は自分が無辜であることを信じてくれる騎士の登場を長いあいだ待ちこがれていた。ムイシュキンに出会った時、彼女は彼がその騎士にほかならないことを知る」(作田 1988: 67)。

一方、ムイシュキンの「憐憫」はナスターシャの「苦悩」と「受難」に向けられる(作田 1988: 67)。作田はムイシュキンの「憐憫」を解釈するために、ムイシュキンのスイス時代のあるエピソードを参照する(『白痴』第一編 6)。物語の冒頭でムイシュキンはエパンチン家の人びとにマリイという女性との友情を語っている。フランス人の男に連れ去られた後、棄てられて帰ってきたマリイは、汚いもののように扱われ、母や村の牧師、子どもたちからも迫害される。彼女を憐れんだムイシュキンは「媒介者」となって、子どもたちに彼女の不幸を説く。ムイシュキンと子どもたちは、マリイと友だちになる。その後、マリイは病で命を終えるが、「自分の罪が赦されたと思って——もともと彼女に罪はないのだが——しあわせになる」(作田 1988: 78-9)。

作田はムイシュキンとマリイのエピソードを重視する。というのも、このエピソードは、ムイシュキンのキリストとしての一つの側面を照らし出しているからだ。すなわち、スイスにいたムイシュキンは、「共同体の外部の人間として、スケープ・ゴートであるマリイと同じカテゴリーに属していた。そして、共同体の完全な成員ではない子供たちを導き、マリイからいけにえの役割を除去した」。「いけにえ」の役割の除去、つまり「いけにえ」の救済に

は二つの意味がある。まず、①マリイに生への希望を与えること、つまり「被害者の救済」である。しかしより重要なのは、②子どもたちを導くことを通して「共同体の罪、スケープ・ゴートを迫害する罪」を取り除くこと、つまり「加害者の救済」である。なぜなら、「スケープ・ゴートのいなくなる社会のヴィジョン」においては、「被害者」と「加害者」がともに「罪」から「救済」されているからである（作田 1988: 87-8, 傍点引用者）。

ナスターシャは意志が強い女性であるから、一見すると社会の「いけにえ」には見えない。しかし、自分の意志とは無関係に貧しさゆえに身を売られ、トーツキイに凌辱された彼女は「この世の悪の受動的な肉化なのである。それゆえ、彼女を救済すること、彼女を浄化することは、象徴的には社会の救済、社会の浄化につながる。作者がナスターシャに同情するムイシュキンに課した使命はこのようなものであった」（作田 1988: 68）。

しかし『白痴』を読むと、ムイシュキンには明らかにナスターシャを救済することができそうにない。一般に非行少年のような「逸脱者」を社会に復帰させるためには、「逸脱者」の抱える内部の問題を理解しつつも、彼と完全には同化せずに、賞罰を「操作」しながら彼を導く、受動性（共感能力）と能動性（操作能力）を備えた「矯正者」が求められる。それに対して、「同伴者」は、「対象の苦悩や不幸を了解し、対象と運命を共にするにとどまる」（作田 1988: 80-1）。ムイシュキンには優れた共感能力はあるが、矯正に必要な「操作」の能力も自信も、さらにはナスターシャの救済に関しては他者の協力も決定的に欠けている（作田 1988: 83-4）。したがって、ナスターシャとムイシュキンと共同体の関係は、マリイのエピソードとは異なった様相を呈す。そこで、作田はムイシュキンには「同伴者の死」、すなわち「いけにえであるナスターシャと一体化し、みずからをほうむる、という使命」が割り当てられたのだと解釈する（作田 1988: 84）。つまり、『白痴』の救いようのない悲劇的な結末は、ドストエフスキーの想定にあったのである。

### 3-2-2. キリストの〈死〉の二つの意味——ジラール理論からの読解

それでは、ムイシュキンの発狂＝〈死〉は象徴的にはどのような意味があるのか。作田はここで文学研究者 R・ジラールの供犠理論を参照する。ジラールは 1980 年代の作田社会学における主要な理論的参照物で、とくに『ドストエフスキーの世界』においては〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦しの問題系〉を理論的に媒介する役割を果たしているので、やや立ち入って説明しよう。

作田は『個人主義の運命』（作田 1981）で、ジラールが『欲望の現象学』（1961=1971）で提示した「模倣欲望」理論を説明している。ジラールの「欲望の三角形」理論は、主体（S）は媒介者（M）の「欲望」を模倣して対象（O）へ向かうという「三項図式」である（作田 1981:14;23）。

ジラールはさらに媒介者の下位区分に「内的媒介」と「外的媒介」という二つを設定する。前者は S と「願望可能圏」が重なるが、後者は重ならない。ジラールは、「自尊心」および「虚栄心」との関係で「内的媒介」に着目する。「内的媒介」は「願望可能圏」において S

と同じ水準に存在しており、S の模倣の「手本（モデル）」になると同時に「ライヴアル」にもなるという二重性をもつ。S は自分より先んじている「内的媒介」を「モデル」として崇拝しないわけにはいかないが、「内的媒介」は S が O に近づく前に O を所有しているので、接近を邪魔する「障害」にも見える。このように、欲望を刺激しつつ妨害する「内的媒介」は、S にとって悪意の持主に見えてくる。しかし悪意の持主を崇拝していることを S は「自尊心」から認めたくない。こうして S はダブルバインド（ベイトソン）に苦悩する。S の自己は、「内的媒介」から見て劣っているという意味で軽蔑される部分と、「内的媒介」の立場を内面化して軽蔑する部分に「分裂」する。これが「自尊心の苦悩」である。そして、「内的媒介」が自分よりも優れていることを S が認めがらない場合、S は「内的媒介」にルサンチマンを抱く（Girard 1961=1971:9-17; 作田 1981:25-9）。こうして、ジラールは人間の暴力現象の根本にこの「模倣欲望」を見出す。

作田もまた人間社会における「いけにえ」が生まれるメカニズムを「模倣欲望」に求める点ではジラールと同様である。しかし作田はジラールが『世の初めから隠されていること』（Girard 1978=1984）において、数多くの言及をしながらも明確には区別しえなかった「無辜の者＝キリスト」の〈死〉について、二つの区別を行う。

そもそもなぜ人間社会は「いけにえ」を要求するのか。作田によると、A と B だけの二者関係においては「いけにえ」あるいは「スケープ・ゴート」は生まれない。もちろん、A と B だけの二者関係においても自分の中の悪い部分を他者に投影する「分身」現象は生じる。しかし、相互の「分身」関係だけで「スケープ・ゴート」は生まれない。「三者関係の中で初めてスケープ・ゴートが選ばれる」。もしも、A と B がともに自己の「悪い分身」を託すことのできる C がいて、さらに A と B のあいだに敵対関係があり、この関係の悪化が彼らの「存立の基盤である集団」の秩序を脅かす恐れがあった場合、A と B は集団および自己の存立を維持するために C を「共同の暴力」の対象として選ぶ。「すなわち、C はスケープ・ゴートとしてのいけにえとなる」（作田 1988: 86-7）。

キリストはローマの支配層とそれと対立する古代イスラエルの民衆のどちらにも所属しない〈異郷人〉であった。〈異郷人〉は、その無 - 所属性において、殺害しても誰かに復讐される怖れがないので、共同体の「いけにえ」として選ばれやすい。キリストもまた、一面から見れば、社会の「いけにえ」として死んだ。しかし、キリストの〈死〉はまた別の解釈を生んだ。『新約聖書』「ヨハネの手紙 第一」第 3 章 14 から 16<sup>2</sup>を引いて、ジラールは言う。

「殺さないために自分のいのちを投げ出すこと、そうすることによって殺しと死の悪循環から抜け出すために自分のいのちを投げ出すことを、ためらってははいけません」（Girard 1978=1984: 349）。このジラルールの理解は単なるキリスト教者からの教条的発言ではないというのが作田の解釈である。つまり、キリストの〈死〉は「彼を迫害した社会に衝撃を与え、無辜の者を殺してはならないという価値観を社会の中に誕生させた。彼の死は社会の再生（転成）の種子となった」（作田 1988: 89）。

もしもキリストの〈死〉＝ムイシュキンの「発狂」が、社会の〈いけにえのための死〉で

あるとするならば、共同体の罪は「いけにえ」（「スケープ・ゴート」）に投影されたままである。「いけにえ」の〈死〉は、「相互暴力を共同暴力に転換して秩序を回復するという社会法則の実現のための死を意味する」。そこで、「いけにえの代理としてのキリストの死は本当は有罪である共同体の成員を免責し、彼らに一時的な平和をもたらすにとどまる」。「罪」の免責は除去ではない。「暴力」は（「相互」から「共同」に形を変えて）「反復」されていることからそれは明らかである。このように見ると、「いけにえ」＝キリストの〈死〉は「罰する神の意志の実現」（作田 1988: 132）であり、それは犠牲を出し続ける「社会法則の貫徹」を意味するので、結局「新しい秩序を創設することはない」（作田 1988: 90）。

このように、ドストエフスキーはキリストの「死」をめぐる二つの解釈で苦悩した。作田によれば、ドストエフスキーはハンス・ホルバインの「死んだキリスト」の絵を見て、キリストの〈死〉を社会の〈再生のための死〉と解釈するか、社会の〈いけにえのための死〉と解釈するか苦悩して、二つのあいだを常に揺れ動いた（作田 1988: 91）。

しかしムイシュキンがナスターシャを救うことはできなかった。ムイシュキンはあまりにも「純粹」すぎ、マリイのときのように、周囲の人びとを〈再生＝罪からの救済〉に導くこともできていない。したがって、ドストエフスキーは『白痴』において「社会の〈再生のための死〉」を描き切れなかったのだ、と作田は理解する。

### 3-3. 新たな〈父〉として生き、この世界の〈再生〉に賭けよ

#### 3-3-1. 〈父と子〉という主題

それでは、作田はドストエフスキーの思想的な到達点をどこに設定したのか。ここで重要になるのが「発達」という主題である。作田は『悪霊』、『未成年』、『カラマーゾフの兄弟』においては〈父と子〉という主題に着目している（作田 1988: 282）。具体的に言えば、作田は『悪霊』では、スタヴローギンと彼の家庭教師であり精神的な〈父〉である西欧派知識人のステパン氏との関係を〈父と子〉の関係として考察している（作田 1988: 206-12）。『未成年』は20歳の青年で私生児のアルカージョを主人公かつ一人称視点にして、アルカージョの実父で地主のヴェルシーロフ、そしてヴェルシーロフ家で庭師をしていた農奴マカール・ドルゴルーキーとの関係が描かれるのだが、作田はアルカージョと二人の大人との関係を〈父と子〉の関係として理解している（作田 1988: 310-1）。

しかし、作田の暴力論を理解するうえで最も重要な作品は、ドストエフスキー最後の長編『カラマーゾフの兄弟』である。作田によれば、この作品においては「〈父と子〉と〈死と再生〉という二つのテーマは車の両輪のようなもの」となっている（作田 1988: 352）。〈死と再生〉が「社会との往還」を、〈父と子〉が「発達」を意味するとするならば、この指摘は『ルソー』での「隣人」との「溶解」という問題を解決するものとして『カラマーゾフの兄弟』論を読むことを私たちにうながす。事実、作田の『カラマーゾフの兄弟』論は、暴力論としての理論的達成ゆえに、「社会の中で生きる意味」についての一つの思想的到達点と

なっている。

ドストエフスキー最後の長編小説『カラマーゾフの兄弟』は一代で財を成した暴君的性格の地主フォードル・カラマーゾフと、彼の四人の息子たち、つまり、父と恋のライヴァルとなった直情的で遊び好きの長兄ドミトリイ（ミーチャ）、無神論者でインテリの次兄イワン、心優しい修道僧の三男アレクセイ（アリョーシャ）、そして、卑屈で陰険な性格のカラマーゾフ家の使用人スメルジャコフ（三人とは腹違いの兄弟）のドラマが中心となる物語である。アリョーシャを除いた兄弟全員が父を殺したいほど憎悪しており、結果、父は（おそらく）スメルジャコフに殺される。

好色で財産を独占していたフォードルと息子たちの関係が、前章でも言及したフロイトの『トーテムとタブー』における「原始群族」のストーリーに酷似しているだけでなく、フロイトも「ドストエフスキーにおける父親殺し」でドストエフスキーの作品が自身の理論の格好の対象になると述べていたので、フロイト的な「エディプス・コンプレックス」からの読解は、日本国内外で多い。作田もまた、フロイトの原始群族との関係を意識した読解を行おうとする（作田 1988: 330）。

フロイト的観点からのドストエフスキー研究の中でも作田が重視するのが、四人の兄弟にはそれぞれ〈父〉になる「発達」段階の差異があるというホルクィスト（Holquist 1977: Chap.7）の複数主人公説である。まず、スメルジャコフは最も早期の段階で命を落とす。スメルジャコフは弱者は強者に従うべきだと考えており、自分を動物のように扱うフォードルを嫌う一方で、イワンを〈父〉のように慕い、イワンのためにフォードルを殺害するが、神がいなければすべてが許されるとうそぶくニヒリストであるイワンが、父フォードルの死に驚いたのを見て、モデルを失って自殺する。一方、イワンは自作の叙事詩「大審問官」（第二部第五編）では、キリストの説く信仰は大多数の民衆にとっては重荷でしかないのに、民衆にとっては指導者が必要なのだとアリョーシャに説く一方で、無実の子どもたちが苦しんでいることが自分にとっての本当の苦悩なのだ、とアリョーシャに打ち明ける。子どもの苦悩を感じる点で、イワンはスメルジャコフよりは〈父〉に近い。しかし、フォードルの死後、イワンはせん妄症になってしまい、結局、支配される子か圧制者としての父のどちらか一方にしか感情移入ができない。その意味では、イワンもまた〈父〉への発達ができていない。無実の「父殺し」の罪を被るミーチャはアリョーシャの次に〈父〉に近づく。フォードル殺害の予審を終えたミーチャは疲労のためトランクのうで眠ると、「奇妙な夢」を見る。夢の中でミーチャは飢えた母親が乳飲み子に乳を与えられることすらできない農村を馬車で通るが、彼らのために何かしたいと強く思い、馭者に何度も尋ねる。

「教えてくれよ。なぜ焼け出された母親たちがああして立っているんだい。なぜあの人たちは貧乏なんだ。なぜ童はあんなにかわいそうなんだ。なぜこんな裸の曠野があるんだ。どうしてあの女たちは抱き合って接吻を交わさないんだ。なぜ喜びの歌をうたわないんだ。なぜ不幸な災難のために、あんなにどすぐるくなってしまったんだ。なぜ童

に乳をやらないんだ？」〔引用者注：改行略，中略〕もう二度と童が泣いたりせぬよう，乳房のしなびた真っ黒けな童の母親が泣かなくてすむよう，今この瞬間からもはやだれの目にもまったく涙なぞ見られぬようにするため，今すぐ，何が何でも，カラマーゾフ流の強引さで，あとに延ばしたりすることなく今すぐに，みんなのために何かしてやりたくてならない。（ドストエフスキー 2004c: 605-6）

ミーチャはイワンのように〈子〉の不幸に同一化するだけではなく，〈父〉としての苦悩を表現する。しかしミーチャは流刑を受けるので，恋人やアリョーシャなど数少ない人との心の交流にとどまらざるをえない。その結果，新たな〈父〉になるのは末っ子のアリョーシャである（作田 1988: 342-50）。

作田は社会学における「社会化」概念と接続することで，ホルクィストの読みのポテンシャルを次のように言う。

実際，「子は父となる」というホルクィストの命題は，子が父をモデルとして成長してゆくという，社会学的，文化人類学的命題とは全く異なっている。社会学的，文化人類学的命題においては，社会化と呼ばれるその成長過程は，同一物の単なる再生産の過程である。ところが，ホルクィストの命題においては，子にとっての父は反面教師なのであり，子は父のようになりたくないと思いながら成長する。子は父と同じような父となるのではない。子は別のタイプの父となるのである。父と子とのこの非連続性こそ，ホルクィストが『カラマーゾフの兄弟』の中に読み取った基本的なテーマである。では，社会学的，文化人類学的命題に含まれている普通の社会化の過程とは異なったこの非連続の過程は，どうして起こってくるのか。その過程が成立する要件は二つある。一つは父の死であり，もう一つはカイロス体験である。そして，この二つは相互に関連し合っていないなければならない。（作田 1988: 352）

新たな〈父〉となるアリョーシャは，自身の尊敬する修道院の長老ゾシマの死に際して発生する修道院内のパニックに一度信仰を失いかけて，俗世間の生活に逃亡する。だが彼は再び修道院に帰り，長老の遺体のある庵室で祈りを捧げていくうちに「放心状態」に陥り，カナの婚礼の夢を見，美しい星空を眺める「カイロス体験」を経て回心する。彼はゾシマという精神的な〈父〉の死を経て，新たな〈父〉として〈再生〉する。

アリョーシャはゾシマのかつての命にしたがって世間に戻り（「社会」への回帰），子どもたちの指導者になる。これを作田は新たな〈父〉による社会の〈再生〉の物語として読む。

アリョーシャが付き合う子どもたちの集団の中にイリューシャという少年がいる。彼はコリャ・クラソートキンというグループのリーダー格の少年と仲良しだったが，スメルジャコフにそそのかされ，番犬ジューチカに，ピンを包んだパンを食べさせてしまう。ジューチカは泣き叫び行方不明になる。これがきっかけで二人は絶交する。さらにイリューシャは「へ

ちま」と呼ばれる元軍人の父スネギレフが、飲み屋でドミトリーにひげを掴まれ引き回されている状況に遭遇する。このとき、誰もがスネギレフを見てこの人よりは自分はましだと思いうなかで、イリューシャは父に駆け寄り、ドミトリーに迫害をやめるように嘆願する。これを少年グループの仲間に見られたイリューシャは、子どもたちから迫害されるようになる。ドミトリー自身は善良な人間であるが、フォードルによる迫害を受けた。その迫害がスネギレフに、そして子のイリューシャに移る。

社会の中で一人の人間の犯した悪は他の人間へと移されてゆく。こうして悪は婆抜きジョーカーのように転々と人びとのあいだを移る。そして、最後にジョーカーを握られるのは弱くて善良な人間なのである。この人物が社会の悪を一身に担い、いけにえとして社会秩序の神の祭壇にささげられる。(作田 1988: 376)

このプロセスを抽象化すると、「共同体の秩序の解体→供犠→以前の秩序の回復→その解体→供儀というふうに繰り返される」ものとなる。「しかし再建される秩序は常に以前のそれと変わらない」。そこで作田は「反復型の供犠」と呼ぶ(作田 1988: 381)。こうして作田は「社会」を「集会的暴力」の反復と連鎖のプロセスとして描き出す。

イリューシャは子どもたちからいじめを受け、病床に就く。アリューシャの導きのために見舞いに来た子どもたちと仲直りをするが、イリューシャは死ぬ。幼く善良なイリューシャの死は痛ましい。さらに、彼の葬式で現実を受け止めきれないかのように、無理して外界に足並みを合わせようとして合わせられない父スネギレフの動作の滑稽さが、かえってその辛さと痛ましさを感じさせる。見舞いの際にイリューシャの家族の事情について知った子どもたちは自らの罪に気づき、深く悲しむ。アリューシャは子どもたちに言う。

みなさん、君たちはみんな今から僕にとって大切な人です。僕は君たちみんなを心の中にしまっておきます。君たちも僕のことを心の中にしまっておいてください！ところで、これから一生の間いつも思いだし、また思いだすつもりでいる、この善良なすばらしい感情で僕たちを結びつけてくれたのは、いったいだれでしょうか、それはあの善良な少年、愛すべき少年、僕らにとって永久に大切な少年、イリューシェチカにほかならないのです！決して彼を忘れないようにしましょう、今から永久に僕らの心に、あの子のすばらしい永遠の思い出が生きつづけるのです！（ドストエフスキー 2004d: 655-6)

イリューシャは古いタイプの共同体のいけにえである父親と一体化し、共同体の迫害を一身に引き受けて死ぬ。しかし、少年たちは自分たちの罪を意識し、そのいけにえの死の上に築かれる新しい共同体のきずなを永遠のものにしようと決意する。もっとも、少年たちはまだ幼いので、彼らの決意を彼らの言葉で表現することはできない。死



者イリュージョンと彼ら少年たちのあいだの媒介者であるアリューシャが、彼らの語りたがっていることを誓いの言葉で宣言するのである。(作田 1988: 385-6, 傍点引用者)

こうしてアリューシャはイワンが創造した大審問官のような、子どもたちを圧迫する父ではなく、子どもたちを「育成」(作田 1988: 349)し、「解放する父」として、子どもたちと(の)社会を〈再生〉にうながす(作田 1988: 391)。

アリューシャと子どもたちとの関係は、前節で見た『白痴』におけるマリイのエピソードに構造的に近い。すなわち、「無辜の者」としてのマリイとイリュージョン、迫害する共同体、そして「導く父」であるムイシュキンとアリューシャという「三者関係」がある。

ただしこの「三者関係」は「いけにえ」が析出される「三者関係」とは違う。「無辜の者」を「媒介=いけにえ」とすることによって、分身どうしの二者関係は「三者関係」になる。しかしムイシュキンとアリューシャはこの「三者関係」の「外部」にいる。「無辜の者」の〈死〉が社会の〈再生〉につながるのは、「共同体の外部の人間」が「無辜の者=いけにえ」の死を憐れみ、「共同体」を救済に導く「キリスト=媒介者=新しい〈父〉」となることによってである。したがって、ムイシュキンとアリューシャは「死者」との「媒介者」(同伴者)であることによって、「この世=共同体」を「外部」へと媒介するのである。

こうして作田のドストエフスキー論はいちおう閉じられる。作田の暫定的な結論は次のようになるのだろう。現在の社会は暴力の「反復」からなる。現在の社会から「離脱」した人間は、「反復」の「外部」にいるため、反復される暴力の連鎖を切断するために、社会の他の成員を「離脱」に導かなければならない。つまり、「離脱」は社会を批判的に構想するうえで重要なのだ。作田は『白痴』論で次のように言う。

しかし、社会は本当に再生(転生)するであろうか。種子を蒔いた人は死んでしまうので、彼の行為の効果を彼自身が見届けるわけにはゆかない。だから、その効果を信じるしかないが、それを信じることができるかどうかは、種子を蒔いた人とそれを植えつけられた人びとから成る集団が、既存の社会法則からどの程度離脱して生活したかにかかっている。(作田 1988: 137)

作田が『ドストエフスキーの世界』で提示した「人生を生きるに値するか」という問いについての解答はシンプルだ。それは、「種子を蒔く人」になることの「希望」である。

### 3-3-2. 『ドストエフスキーの世界』における「媒介」の思想

改めて議論を整理しておこう。

作田は今村が考えたように「媒介者」の必然性と必要性の提示でとどまらなかった。作田にとって「直接性」は、作田が〈生命の秩序〉という、自分も含めたすべての生命に対する信仰の心を取り戻すために必要だと考えられていただけでなく、ふつう人びとが「現実」だ

と考えている「社会秩序」を「離脱」するためにも必要だとされている。そして、「社会秩序」を「離脱」した〈異郷人〉は、共同体と「いけにえ＝媒介者」を「再生」に導く「新たな〈父〉＝媒介者」の役割を演じる。

今村は、ジラールと W・ベンヤミンなどから示唆を受けて、人間が混沌から秩序を構築する象徴的な暴力のメカニズムを説明するために、「第三項排除」論という理論を構築した。その理論のエッセンスは「二段構えの犠牲産出過程」の説明である。つまり、「(一) 根源的な場面で排除される者（第三項、犠牲者）が秩序の中心に権力としてすわる、(二) ついで権力となった第三項（犠牲者）が自己維持のために純粹の受動的犠牲者を増殖させる、という複合的な」排除の過程である（今村 [1989] 1992: 26）。今村によれば、「第三項排除効果によって排除される第三項の位置は任意であり、偶然的である」。「第三項排除効果」が祭事や一揆のようなカーニバル的形をとるのはその「遊戯」的性格の反映である（今村 [1989] 1992: 186）。しかし、「第三項排除効果の現実的な現れは数えきれない多様性をもつが、その作用メカニズムはまことにシンプルであって、現実的であれ想像的であれただひとつの第三項をたたき出すために共同体の全メンバーが一致団結し心をひとつにすることに尽きるのである」（今村 [1989] 1992: 185, 傍点原文）。

今村からすれば「第三項排除効果」は共同体の成員間の連帯という一つにとどまる。これに対して、作田は排除された「第三項」の効果に差異（〈反復〉と〈再生〉）を見出す。排除される「第三項」が〈異郷人〉であるとともに、「新しい〈父〉」もまた〈異郷人〉である。両者の差異を見なかったことが、今村の「第三項排除」論の強みであり、弱みである。両者の差異は、今村があまりに包括的な理論を構築してしまったことから来ていると言ってもいいだろう。

今村は別のところで、ジラールの模倣欲望と供犠理論を最大限評価しつつも、ジラールが集合暴力からの救済をキリスト教の言葉によって語る点に対しては「説教くさいし、神学的な頑固さ」がある、と異和感と不満を口にしてしている（今村 1995: 243）。しかし作田は、神学者の山形孝夫の表現を借りれば、ジラールがやや曖昧していた「神話の衣に包まれたイエス」と「歴史上のイエス」（山形 2010: 224）とを区別することによって、今村が退けたジラールから「社会の〈再生のための死〉」と「社会の〈いけにえとしての死〉」という二つの概念を取り出した。その結果、作田は集合的暴力からの救済の問題を「社会との往還」に見出したのである<sup>3</sup>。

しかし「種子を蒔く人」として生きることは、「人生は生きるに値するか」という問いをどのような論理で解決するのだろうか。そもそも作田は『ルソー』において、社会生活から出来する「横のニヒリズム」への問いがルソーに欠けていたと考えていたはずだ。「種子を蒔く人」は、「横のニヒリズム」をどういう形で克服するのだろうか。

ここで参考になるのが、東浩紀が『ゲンロン 0』（東 2017）で論じたドストエフスキー論である。東はドストエフスキーの思想を「家族の哲学」としつつ、ドストエフスキーの思想的ポテンシャルを、少し前に触れた、『カラマーゾフの兄弟』における少年イリュージョと

犬ジューチカとのエピソードから論じている。このエピソードには先に述べなかった続きがある。イリューシャは病床でも、ジューチカに針入りのパンを食べさせたことをずっと気に病んでいた。コーリヤが初めてイリューシャを見舞う日、コーリヤはジューチカに似た犬をペレズヴォンと名づけ、イリューシャに贈る。この犬は、「ペレズヴォンではないことになっている。しかしイリューシャはそれがジューチカだと確信し、たいへん喜ぶ」。従来、この犬がペレズヴォンなのかジューチカなのか議論が分かれてきた。しかし「重要なのは、ペレズヴォンがペレズヴォンでありながら同時にジューチカでもありうること、イリューシャがそのような思考の可能性に可能性に気づいたことである」。この「誤配」（東 1998）のエピソードに示唆を得て、東は作田の言う意味での「種子を蒔く人」を「不能の主体」と呼んだうえで、次のように言う。

ある子どもが偶然で生まれ、偶然で死ぬ。そして、また新しい子どもが偶然で生まれ、いつのまにか〔ペレズヴォンがジューチカとして誤って受け入れられたように〕必然の存在へと変わっていく。イリューシャの死はそのような運動で乗り越えられる。ぼくたちは、一般にその運動を家族と呼んでいる。〔引用者注：改行略〕だから、子どもたちに囲まれた不能の主体は、不能ではあるけれど決して無力ではないのだ。世界は子どもたちが変えてくれる。人間は、人間を孤独のなかに閉じこめる「この」性の重力から身を引きはがし、運命を子どもたちに委ねることで、はじめて〔引用者注：「この」性にこだわった〕イワン＝スタヴローギンのニヒリズムを脱することができる。（東 2017: 296-8, 傍点原文）

東が言う「この」性の重力とは、「この私の死」から出来するニヒリズムであり、作田の分類にしたがえば「縦のニヒリズム」である。「この私」は未来において確実に死ぬのに、果たして「この世＝社会」で生きる意味はあるのか。イワンもまた、「子ども」の立場から「縦のニヒリズム」の苦悩を語った。この「縦のニヒリズム」を乗り越えるための思想が、「種子を蒔く人」になること、つまり〈父〉として子どもたちに「希望」を託すことである、というのが東の議論である<sup>4</sup>。

東の議論は、作田はそれほど前景化して論じなかった「種子を蒔く人」という人物形象の重要性を補うものだ。作田は『白痴』論の中で、子どもは「共同体の完全な成員ではない」としている。いわば子どもは社会 - 共同体に対して「半所属」の状態にある。子どもたちが「希望」を委ねられる存在なのは、まだ「おとな」になっていないからだ。その意味で、子どもとは〈未だ来たらざるもの＝未来〉なのである。

しかし、ここで東の議論を補足するならば、新たな〈父〉がいる「場所」も大切である。フロイトの「原父殺し」の理論は、〈父〉と〈母〉と〈子〉という「エディプス三角形」によってできている。図形のアナロジーで言えば、新たな〈父〉はその「三角形」の「外」、または——ドストエフスキーが繰り返し描いた「斜陽の光」（山城 2015: 102）のように——

「斜め」にいる。「三角形」の「外部」にすることで、新たな〈父〉は、〈子〉を〈父〉とのライヴァル関係の「外部」に媒介し、「離脱」をうながすことが可能になる。「種子を蒔く」という賭けに出ることと同じくらい「共同体の外部＝斜め」にいて、「離脱」していることが大切なのである<sup>5</sup>。

\*

しかし作田の探求は「種子を蒔く人」でとどまらなかった。『ドストエフスキーの世界』の「あとがき」は、どこか不満そうなのだ。作田は言う。

ドストエフスキーの思想家としての側面に強調を置くと、最も円熟した作品は『カマーズフの兄弟』であるということになる。しかし、芸術的価値ということになると、私には『白痴』が最高の作品であるように思われる。では、思想的価値と芸術的価値とはどう違うのか。この間にすぐに答えられるほど私の中で整理はできていないが、思想的円熟が作家のすべてではないと見る価値の多元論の立場を、平凡ながら主張しておきたい。(作田 1988: 394-5)

作田は『白痴』に深い愛着を持った(作田 1988: 61)。『白痴』においてドストエフスキーが「キリスト＝種子を蒔く人」を描きえなかったことを作田は認める。「種子を蒔く人」という人物形象は、「社会秩序」を維持するために反復される「暴力」の連鎖を切断し、「社会」を「再生」に導く能動性を有する指導者として設定されている。したがって、無能かつ無力な〈異郷人〉であるムイシュキン、アリョーシャのような「種子を蒔く人」ではない。

ムイシュキンとアリョーシャの差異はなんだろう。『白痴』のクライマックスで「発狂」したムイシュキンは、「種子を蒔く人＝新しい〈父〉」になりえなかなっただけでなく、もはや「人間」として社会生活を送ることさえできなくなりつつあった。

しかし、作田はムイシュキンが自分のライヴァルであるロゴージンに深い憐憫を向けた点に感動し、『ドストエフスキーの世界』刊行後、すぐ「ドストエフスキーの自己変容思想」(1989年、作田 1995所収)という論稿を執筆しただけでなく、ほかにも「孤独論」(作田 1998)や「究極の他者について」(作田 2006)、「純粋な赦しをめぐって」(作田 2007)など、その後も繰り返し、ムイシュキンに関心を持ち続けた。このように、『ドストエフスキーの世界』刊行後、作田の関心はアリョーシャとムイシュキンの共通性ではなく、アリョーシャとムイシュキンの差異に進んでいく。

ここで大切なのは「カイロス体験」である。たしかにアリョーシャもまた、ムイシュキンと同様に「カイロス体験」をする。しかし、「カイロス体験」は「種子を蒔く人」への十分条件だけにとどまるのだろうか。「種子を蒔く人」は、たしかに「この世」で生きる希望の模範である。しかし彼は一度「自己」を失ったとはいえ、まだ「人間」である。

一方、ムイシュキンとはいえば、最後は「発狂」してしまう。無力な「白痴」である彼はやはり「この世」では生きることにはできないのかもしれない。しかし、作田はそのようなムイシュキンを愛した。「発狂＝自己喪失」の果てに、もはや「この世」で「人間」として生きることさえ難しいムイシュキン＝「白痴」への作田の関心は、自身で「超ヒューマニズム」（奥村 2016: 37）と呼んだ晩年の思想へと変化していく。

しかし、「白痴」の生に、どのような希望があるのだろうか。

## 註

- 1 「人生は生きるに値するかどうか」という問いは、作田と並べて論じられることのある見田宗介が「子どものころ」から抱いていた「ほんとうに切実な問題」、「人間はどう生きたらいいか」、ほんとうに楽しく充実した生涯を過ごすにはどうしたらいいか。という単純な問題」（見田 2006: 9）と一見類似しており、事実、こうした「青臭い」問題を考察した点が彼らの共通点として指摘される（片上 2016; 奥村 2016 など）。しかし哲学者の中島義道によれば、「人生は生きるに値するか」という問題の立て方——なおこれはカミュ『異邦人』の主人公ムルソーの問いである——には、「生きるに値しない」という答え（「ノン」）がありうる（中島 2008: 17）。「ノン」を許容する点において、作田と見田に差異がある。
- 2 「兄弟たち。世があなたがたを憎んでも、驚いてはいけません。私たちは、自分が死からいのちに移ったことを知っています。それは、兄弟を愛しているからです。愛さない者は、死のうちにとどまっているのです。兄弟を憎む者はみな、人殺しです。いうまでもなく、だれでも人を殺すもののうちに、永遠のいのちがとどまっていることはないのです。キリストは、私たちのために、ご自分のいのちをお捨てになりました。それによって私たちには愛がわかったのです。ですから私たちは、兄弟のために、いのちを捨てるべきです」（新日本聖書刊行会 2005: 685）。
- 3 なお、山形（2010）には、作田も編集に参加していた『創造の世界』（1980 年第 34 号）に掲載された、山形、作田、梅原猛、河合雅雄、谷泰、三木亘によるシンポジウムの記録「キリスト教神話の構造」が収められている。作田はそのシンポジウムで、『旧約聖書』にも潜在していたものの明示されていなかった「病気＝罪」という負の価値を転換させる存在としてのキリストに関心を持つとともに、キリストの神話をフロイトの『トーテムとタブー』に結びつけてコメントをしている（山形 2010: 264-5; 291-4）。作田の「救済者としてのキリスト」のアイディアは、山形らとの知的交流にも由来するのであろう。
- 4 東の〈父〉になることの理論的背景としては、亀山郁夫（2004ab; 2007）、番場俊（2012）、山城（2015）をそれぞれ参照してほしい。
- 5 私の力量を越えるので註に示すにとどまるが、「種子を蒔く人」の議論を社会構想として活かす方向性もある。

「社会」と「往還」（離脱 - 回帰）する「種子を蒔く人」の論理を、作田は『一語の辞

典 個人』(作田 1995)でルイ・デュモン『個人主義論考』に示唆を得て、「世俗外個人」誕生のストーリーに展開した。作田 - デュモンによると、古代ギリシアのプラトン、アリストテレスの時代には都市国家(ポリス)の市民(国民)としての世俗内活動が、「人間としての生き甲斐」を得る方法だった。しかしヘレニズム期(紀元前330年から紀元前30年ころ)になると「公的な奉仕と私的な満足とが解離する。そこから、公的生活を放棄し、ひとりで自己充足する賢者の思想が現れてくる」(作田 1995: 25)。ヘレニズム期の三学派(エピクロス派、キニコス派、ストア派)は様々な論理で、世俗から離れる「賢者の思想」を謳った。ポリスでの生活のみの生き甲斐とする思想はデュモン - 作田によって「全体論(holism)」と呼ばれるが、「賢者の隠遁」の思想は「脱世俗」という点においてホーリズムを批判した。その後、原始キリスト教において、世俗内のあらゆる権威を包摂する「神」という視座が生まれる。「人はみな、上に立つ権威に従うべきです。神によらない権威はなく、存在している権威はすべて、神によって立てられたものです」(パウロ「ローマ人への手紙」第13章1, 新日本聖書刊行会 2005: 462)。こうして、三学派によって用意された「脱世俗」を必要条件、神や自然など「彼岸にある超越的存在との交わり」を十分条件として、すべての人間に価値があるという「個人主義」の基盤である「人格の尊厳」という観念が生まれる(作田 1995: 23-36)。作田は言う。

世俗的秩序の中では周囲からみずからを区切る輪郭をもっていた人間が、世俗外で超越的存在と同化し、個性の枠を越えた時点で個人となるのである。世俗的な意味での個性を失うこと、超越的存在と交わりによってその尊厳をみずからの中に取り込み、そのことによってみずからが尊敬に値する存在と化すること、これが個人誕生のストーリーなのだ。〔引用者注：中略〕市民であることから離脱し、市民としての個性を失う時、そして世俗外の超越的存在と交わる時、その時に初めて個人が誕生するのである。個人の起源は脱市民性にあるということ、この点はいくら強調しすぎてもし過ぎることはない。たとえ、いったん個人となった人間が、世俗的共同体の秩序へと回帰し、そこでの法、つまり権利義務の体系に服するようになったとしても、そこでの権利や義務が個人を生みだしたのではない。逆に、そこでの法が強い権威をもつにいたったのは、世俗外で個人が服従していた超越的存在の権威が法へと移行したためである。(作田 1995: 37)

「種子を蒔く人」をベースにした作田 - デュモンの「世俗外個人」のストーリーは教育学者の矢野野司によって教育思想として継承されたが(矢野 2000)、今後の研究のために、以下では社会思想としての活かす方向性を示唆してみたい。

社会思想としての方向性を考える際、参考になるのが柄谷行人による議論である。柄谷は『世界史の構造』で「交換様式」という観点から「社会構成体」の世界史を叙述するとともに、現代の「資本=ネーション=国家」という社会構成体を超越するための理路を考察

する。その考察の基礎となる理論が、「交換様式」の分類である。柄谷は「未開社会」に見られる「さまざまなものが贈与され、返礼される互酬的システム」を「交換様式 A」、独占的暴力によって共同体間に成立する支配 - 被支配の「略取 - 再分配」システムを「交換様式 B」、典型的には都市に見られる「商品交換」を「交換様式 C」、最後に「交換様式 B がもたらす国家を否定するだけでなく、交換様式 C の中で生じる階級分裂を越え、いわば、交換様式 A を高次元で回復する」交換様式を「交換様式 D」と分類している（柄谷 2014: 8-18）。

「資本＝ネーション＝ステート」の先の未来構想を行うカギになるのは「交換様式 D」である。柄谷によると、「交換様式 D」は世界史においては「一定の人格」に導かれて既存の国家権力や伝統的宗教を批判する「普遍宗教」として現れる。では、「交換様式 D」をもたらす「一定の人格」とはどのような「人格」なのか。柄谷は M・ウェーバーの「倫理的預言者」と「模範的預言者」の区別を念頭に置いて次のように言っている。

前者〔引用者注：倫理的預言者〕の場合、預言者は旧約聖書の預言者、イエス、ムハンマドのように、神の委託を受けてその意志を告知する媒介者となり、この委託にもとづく倫理的義務として服従を要求する。後者〔模範的預言者〕の場合、預言者は模範的な人間であり、ブッダ、孔子、老子のように、自らの範例を通して他の人々に宗教的な救いへの道を示す。〔引用者注：改行略〕ここから次のことが言える。第一に、模範的預言者を考えるとき、通常、哲学者と呼ばれてきた人たちが宗教的預言者の中に入るといふことだ。普遍宗教の本質は、伝統的な宗教の批判にある。〔引用者注：中略〕たとえば、アテネのソクラテスも「模範的預言者」の一人だといってよい。彼はアテネのポリスに新たな神を持ち込んで伝統的な宗教を破壊したという罪を問われて処刑された。しかし、ソクラテスに対するこの非難は、ある意味では当たっている。彼はつねに内なる「ダイモン」の声にしたがって行動したのだ。彼の言動は「神の委託を受けて」なされたのである。むしろ、ソクラテスは哲学者であり、新たな宗教を説いたわけではない。しかし、彼の理論ではなく、彼の生き方および死に方が、その後多くの人々を動かす範例となったことは否定できない。その意味で、彼は模範的預言者なのである。（柄谷 2014: 216-8）

「交換様式 D」をもたらすのは、行動において「模範＝モデル」になる「預言者」である。柄谷は「キリスト」を「倫理的預言者」のカテゴリーに入れているが、ドストエフスキー - ジラルールを通じて作田が見出した「同伴者としてのキリスト」は、教義でなく行動が「模範＝モデル」となって共同体を救済へと導く「媒介者」である。したがってドストエフスキーのキリストは「模範的預言者」に入れるべきであろう。柄谷の議論はその射程が広いので、これ以上の検討はここではできないが、作田の「種子を蒔く人」という人物形象を社会思想へと構想する際の重要な理論的参照物になるだろう。

#### 4. 「楽園喪失」の再検討——ラカン理論によるデュルケム

前章で私たちは作田におけるニヒリズム克服の思想を、暴力論の文脈から再構成した。

「種子を蒔く人」という人物形象を実存的に解釈してみよう。私たちは本研究の冒頭に作田の戦争体験を置いた。戦争において、取り替えできない「この私」の生は、確率論的な「偶然性＝無関心」によって踏みにじられる。むろん現代の戦争はもはや「国家総力戦」ではなく、戦闘様式も変容し、ゲリラによる紛争の形をなしている。しかし、戦闘の様式がいかに変容したとはいえ、戦争が生命に対する蹂躪であることは変わらない。

このように蹂躪された無数の生命の中でたまたま生き残った人だけが「戦後」を迎えることができる。したがって「戦後」を生きる人はすべて「サバイバー」である。1922年生まれの作田も「サバイバー」の一人である。

しかし「サバイバー」として生きることは難しい。とくに戦死の場合、自分は遠からぬ未来に死ぬだろうと思っていたのだから、僥倖のように拾った命を持て余すこともある。

太宰治の短編『トカトントン』(1947年)は敗戦後の空虚感を描いた作品としての評価がある。この作品は、太宰を思わせる小説家への一人の青年から届いた手紙と、小説家からの短い返事からなる書簡体小説である。青年は1945年8月15日の玉音放送を兵舎の前で聴いた(ノイズだらけで全く聴き取れなかった)。若い中尉は壇に上がって、ポツダム宣言の受諾は単に政治上のことだから我々軍人は抗戦を続け、最後には皆自決するのだ、と檄を飛ばすも、壇上を降りて涙を流す。青年は中尉の姿を見て思う。

死のうと思いました。死ぬのが本当だ、と思いました。前方の森がいやにひっそりして、漆黒に見えて、そのてっぺんから一むれの小鳥が一つまみの胡麻粒を空中に投げたように、音もなく飛び立ちました。〔引用者注：改行略〕 ああ、その時です。背後の兵舎のほうから、誰やら金槌で釘を打つ音が、幽かに、トカトントンと聞えました。それを聞いたとたんに、眼から鱗が落ちるとはあんな時の感じを言うのでしょうか、悲壮も厳粛も一瞬のうちに消え、私は憑きものから離れたように、きょろりとなり、なんともどうにも白々しい気持で、夏の真昼の砂原を眺め見渡し、私には如何なる感慨も、何も一つも有りませんでした。(太宰 [1949] 1986: 37)

以後、青年は何か熱中したり感激したり、何かをなそうと決意する途端に「トカトントン」という幻聴が鳴り、「虚無をさえ打ちこわしてしまう」ような究極の空虚感に至る。青年の手紙はこの空虚感の苦悩で締められる。「教えて下さい。この音は、なんでしょう。そうして、この音からのがれるには、どうしたらいいのでしょうか。私はいま、実際、この音のために身動きが出来なくなっています。どうか、ご返事を下さい」。小説家は返答する。「押復。気取った苦悩ですね。僕は、あまり同情してはいないんですよ。十指の指差すところ、十目の見るところの、いかなる弁明も成立しない醜態を、君はまだ避けているようですね。



真の思想は、叡智よりも勇気を必要とするものです」(太宰 [1949] 1986:52-3). わかりにくい  
いが、要は“失敗を恐れるな”と激励している。

小説家の返答は青年に冷淡で、かつ、正しさを主張する「強い倫理」のように思われる。  
しかし、批評家の加藤典洋によれば、その返答に賭けられているのは太宰の書く苦悩など  
「冷水摩擦や器械体操や規則的な生活で治される」と喝破した三島由紀夫的なマッチョさ  
とは無縁な思想である。その思想は「誤りうる状態におかれた正しさのほうが、局外的な、  
安全な真理の状態におかれた、そういう正しさよりも、深いという」、「文学」の可能性であ  
る(加藤 [1997] 2015: 233)。

作田は戦争体験をほとんど語っていないし、戦場経験もない。しかし、加藤典洋が太宰の  
『御伽草子』を「戦争についてふれない戦争小説」と呼んだうえで『トカトントン』を解釈  
したように(加藤 [1997] 2015: 210)、私は、作田がドストエフスキーの読解から掴んだ「種  
子を蒔く人」という思想を、「戦後」をいかに生きるべきかという問いに対する解答として  
受け取りたいと思う。

「種子を蒔く人」は「カイロス体験」という〈死〉の体験を経て「この世」に回帰した人  
である。つまり、彼もまた定義上「サバイバー」である。東が示唆したように、「種子を蒔  
く人」として生きることは「誤ること」である。「種子」は芽生えるかもしれないし、芽生  
えないかもしれないし、悪として結晶化する可能性もある。しかしそれでもなお、「誤りう  
る状態におかれた正しさのほうが、安全な真理の状態におかれた正しさよりも、深い」。「種  
子を蒔く人」という人物形象は、作田からの、「以後」を生きる全ての人たちに対する〈励  
ましの倫理〉(フランク)なのだ。

\*

しかし、作田の探求は『ドストエフスキーの世界』以後も続いた。

これまで私たちは暴力の「動機」を考える際、つねに集団や共同体、社会秩序といった「個  
人」を超越した存在＝「社会」を想定してきた。集合暴力からの「救済」には、暴力によっ  
て構成された「いま、ここ」にある「社会」からある程度「離脱」していることが重要にな  
った理由もこの点にある。なぜなら、〈異郷人〉や〈子どもたち〉など、現存する「社会」  
から「離脱」している人物形象は、その社会的あり方(「非-所属性」)において、暴力によ  
って維持・形成される「社会」の有罪性を告発しうるからである。

しかし暴力や悪はすべて「社会」という視点によって説明できるのだろうか。「人間」の  
内部にある「何か」こそ、暴力をもたらす本当の動機なのではないか。これまで指摘されて  
きたように、『ドストエフスキーの世界』以後、作田はこのような方法論の検討に移る。岡  
崎宏樹(2016b)によれば、方法論の再検討は『生成の社会学をめざして』(作田 1993, 以  
下『生成』と略記)に端緒が見られる。作田は行為の動機として「社会」や「制度」を想定  
する立場を「定着の論理」と呼ぶ一方、行為の動機に「人間」の内部にある「欲動」を想定

する立場を「生成の論理」と呼んだうえで、後者の方法論の構想が自身のめざすところだとする（作田 1993: 30-3）。この方向で 1998 年、作田は同人代表として同人誌『Becoming』を創刊する。毎号巻末に掲載される「創刊にあたって」には「生成の論理」の立場が以下のよう

人間は想像のうえではまとまった実体のように見えるけれども、現実には人間を超えた力によって分解され、押し流されている。その力は社会からくるのではなく、社会は逆に人間を実体化することでみずからをも実体化しているのだ。人間を実体と見るのは定着の立場であり、人間をそのようには見ない立場は広い意味での生成 (becoming) の立場である。我々が立つ立場はこれにほかならない。

『Becoming』創刊号には、1997 年に起きた神戸連続児童殺傷事件についての論稿「酒鬼薔薇君の欲動」（「酒鬼薔薇少年の欲動」と改題され、『生の欲動』に再録）と、「孤独論」という二本の論稿が発表されている。「酒鬼薔薇少年の欲動」は、「酒鬼薔薇聖斗」を名乗る当時中学三年生の少年が起こした連続児童殺傷事件についての論稿である。当時、学校教育や家庭環境、メディアの影響など、社会的環境を事件の動機として説明する報道や評論が多数派だった。それに対して作田は犯行の動機に「欲動」を想定したうえで、犯人を「社会」からの影響が少ない（ということは、「社会」に用意されている「動機の語彙」が適合しにくい）「特別の人間」という観点から事件の性格を論じた。ほかにも『生の欲動』には「悪の類型論」や「倒錯としてのいじめ」、「空虚感からの脱出」など、動機を理解することが難しい犯罪や「悪」を精神分析の観点から記述する仕事が多くある。「酒鬼薔薇」論稿に明確に示されているが、それらの仕事で作田は暴力の動機を「人間」の「内部」にある「欲動」に見出している。岡崎は『生の欲動』以後の作田の仕事を「〈力が人間を動かす〉という視点」を採用する「力の思想」と評している（岡崎 2016b: 289-92）。

一方、創刊号に同時掲載された「孤独論」は単行本未収録のこともあって、既存の研究ではあまり検討がされてこなかった。しかし、「孤独論」にはいくつかの点で重要な変化を見ることができる。

まずは「社会学」との関係である。あらゆる思想は、先行する思想と格闘するなかから育まれる。作田も例外ではなく、先行者との格闘のなかでその思想を練り直していった。したがって、作田がどのような先行者と対決するなかでフロイト - ラカンを読んだのかを確かめることも必要な作業である。作田が格闘した先行者はデュルケムであった。とくに「孤独論」以後、作田は『自殺論』について批判的言及を繰り返している。

論旨を先取りするならば、作田のデュルケム批判は大別すると、先行研究でも指摘されてきた④方法論の問題に加えて、⑤私たちが〈アノミーと欲望の問題系〉と呼んできた、「アノミー」概念を中心とした「近代化」と人間の生の苦悩の問題という二点に集約できる。

本研究にとって「孤独論」が興味深いのは、⑥の論点である。作田はそもそもルソーやド

ストエフスキーをニヒリズム克服の思想として読んでいたので、私たちもその読み方に従ってきた。そのうえでニヒリズムという問いを「戦後」という文脈に置くことで、作田の思想を一つの「戦後の思想」として提示した。

ただし作田にとってニヒリズムは（私たちが行ったように）「戦後」という文脈を超えて「近代社会」とも関係している。「近代化とニヒリズム」（作田 1976）という論文で、作田は主に P・L・バーガー（Berger 1967=2018）に依拠しながら、「近代化」——伝統的集団からの個人の析出による「生活の多元化」と、科学主義に基づく「機械論」的世界観——がニヒリズムをもたらすと述べている。ニヒリズムの究極の原因は、自己を超えるシステムからの切断＝「孤独」である。したがって「種子を蒔く人」という人物形象には「近代化」がもたらしたニヒリズムを克服するという目的もあった。

しかし興味深いことに、作田は動機不明の犯罪への関心とデュルケムとの格闘のなかで、ニヒリズム＝「無意味感」と似ているが区別されるべき「近代の病理」を発見する。それは「空虚感」である。作田によれば、「無意味感にとらわれている人は障害がたちはだかっているために生きてゆく方向が見えなくなる。これに対して空虚感にとらわれている人は何をしても生きていくという感じがしない。別の言い方をすれば、無意味は生きていても仕方ないという感情であり、空虚は何ものも心の底に届かないという感情である」（作田 2004b: 25）。

私の解釈では、「空虚感」とは「トカトントン」の後に訪れる「白々しい気持」である。「無意味感」は「いかに生きるか」という能動的な問いであるから、「種子を蒔く人」の「励まし」によって、乗り越えることができるだろう。これに対して「空虚感」は「励まし」によっては乗り越えられるものではない。なぜなら、「空虚感」は受動的な「何ものも心の底に届かないという感情」なので、「種子を蒔く人」や小説家の「励まし」さえも届かないかもしれないからである。

それでは、「空虚感」をなぜ生まれ、どのように克服できるのか。これらの問いを考える際の手がかりの一つが「アノミー」である。「孤独論」において、作田は再び「楽園喪失」という自らの人間観と、「アノミー」の再検討を行っている。結果として、「孤独論」にはデュルケム批判だけではなく、『ドストエフスキーの世界』以後の作田の「生」への関心の変化も現れている。それは、①「楽園喪失」の再検討の結果としての「純粋なもの」への関心の移行、②「生」の時間的様態の変化の二点にまとめられる。「孤独論」の構成上、①と②から議論を進めていこう。

#### 4-1. 「孤独論」（1998年）の前半——「純粋なもの」への傾斜と「瞬間」の発見

##### 4-1-1. 「楽園喪失」の再検討に向けて

「孤独論」は人間の本性に「孤独」を設定したうえで、普遍的カテゴリーとして「向自的孤独」と「対他的孤独」という二種類の孤独を提示する「I 2つの孤独」と、二種類の孤

独の近代社特特殊な形態を論じる「Ⅱ 近代社会における孤独」の二部からなる。

人間の本性を「社会性」に見る考えは古く、アリストテレスの「ポリス的動物」のように制度の中で政治的存在(=市民)になることが含意された考えは古くからあるし、現在でもいわゆる「社交性 sociability」までを含む「共存への傾向」が「社会的存在」としての人間の「本性」に含まれるようになっている。しかし、イルカやネズミ、オオカミなどの哺乳類にも、ミツバチやアリのような群居動物もいる。したがって、「社会性」は人間特有の傾向ではない、と考えられる。それに対して、人間個体は「生存の条件」から「孤独」を求める傾向を有する。というのも、ヒトは他の動物と違って一年早く胎外に出ると言われる。そのためもあって、人間は独りで生活できるようになるまでに特別長い保護期間を要することになるとともに、ヒトという種においては保護者としての親たちへの情緒的依存が格別強くなる。しかし、個体の生存、ひいてはヒトという種の存続を望む「自然」は、親に対する子の情緒的依存を断ち切る傾向——「孤独」への傾向——を、ヒトの遺伝子に植え付けた。

「自然」が人間の遺伝子に植え付けたこの傾向を、作田はN・O・ブラウンに従って「別離・独立の傾向」と呼ぶ(作田 1998a: 61-3)。

それでは、なぜ「孤独」が人間の本性と言えるのだろうか。作田は哲学者E・レヴィナス『実存から実存者へ』(Lévinas 1984=2005)に依拠して議論を進める。

『実存から実存者へ』の翻訳者の西谷修(西谷 1990)によれば、レヴィナスの議論はM・ハイデガーが展開した「存在論的差異」の議論に対する批判としてある。ハイデガーによれば、既存の哲学は「存在すること」と「存在するもの(存在者)」の差異に気づかず、「存在者」について議論を重ねてきた。しかし哲学の使命は「存在」を考える点にある。「存在」について考えるためには「存在」への意識をもつ「存在者」である人間＝「現存在(Dasein)」のあり方を考えるのがよい。そのうえで、ハイデガーは人間の存在様態を「二重化」する。ハイデガーによれば、意識の予料(予期)作用によって把握される「意味」のネットワークに規定された〈世界〉(Juranville 1984=1991: 24-31)<sup>1</sup>を自明視する「世界内存在」としての人間の存在様態は、「日常性」に埋没した「気散じ」の生(「日常的現存在」)であり、「存在忘却」に陥った「非本来的」な生である。こうした「非本来的」な存在様態を「本来的」な様態に変化させる契機が〈不安〉である。〈不安〉の行きつく先に自らの「死」がある。〈不安〉を通じて「日常的現存在」は「いま、ここ」から〈脱存(エクスターズ)〉する。〈脱存の瞬間〉において、〈不安〉の先にある人間の究極の可能性としての「死」を先取りの把握することによって人間は「存在」に「覚醒」し、「本来的」な存在様態を取り戻すのだ。きわめて単純化すれば、以上のような「存在者から存在へ」という覚醒のシナリオが『存在と時間』である(西谷 1990: 26-7; 74-5)。

レヴィナスもまた「存在論的差異」に基づいて議論を行うが、題から示唆されるように、論述の方向性はハイデガーと正反対である。レヴィナスは「存在一般」を〈ある il y a〉と表記する。〈ある〉はその後に名詞(substantif)が続き「…がある」を意味する非人称構文だが、レヴィナスはこの非人称性こそ「存在」の本性だと考えたうえで、〈ある〉を「不眠」

のなかで感じられる「夜」にたとえる。あらゆるものが闇の中に融即する「夜」においては「何か」があるということもできない。しかしそれでも何事かは起きている。「非人称で無名の、しかし鎮めがたい存在のこの「焼尽」、無の奥底でざわめきたてるこの焼尽を、私たちは〈ある〉という言葉で書き留める」(Lévinas 1984=2005: 122-3)。

〈ある〉は時に主体に触れてくることがある。〈ある〉との接触は主体にとって「恐怖」である。「意識であるということは、〈ある〉から引き離されているということだ。というのも、意識の実存が主体性を構成するのであり、意識は実存の主体、つまり一定程度で存在の主であり、夜の無名性のなかにあつてすでに名前なのだから。恐怖は言ってみれば、意識からその主体性そのものを剥奪する運動なのである」(Lévinas 1984=2005: 127)。「存在者」が主体になるためには、レヴィナスによれば、自分が眠るための場所を自分の意識の「土台」として排他的に〈定位〉する必要がある(Lévinas 1984=2005: 153-5)。この〈定位〉は「存在する」という動詞から「自我(moi)」という名詞が分出する過程なので、「実詞化」とも呼ばれる。「実詞化」によって「存在者」は「自我(moi)」と呼ばれるに値する主体になると同時に、「存在」は「自我」に従属する。

ただし「自我」は「存在の流れ」から完全に切り離されるというわけではない。「存在の流れ」を水、「自我＝(私)」を水面に浮かぶ氷山に喩えるならば、氷山は水面下において「存在の流れ」に浸っている。作田は水面下に沈む氷山の部分をレヴィナスの「自己(soi)」に接続する。そして、囲い込まれた「自我」は他の「存在者」(外界の対象)に向かう以前に「存在」の対象化された部分としての「自己(soi)」に意識を集中する。作田は「自我-自己」の関係をウロボロスの蛇に喩える。人間の原初的な「孤独」とは、「自我」が「自己」に緊縛される、存在論的な孤独である。「(私)が引き受けた実存、そこに(私)は永遠に緊縛されているのだ」(Lévinas 1984=2005: 177)

#### 4-1-2. 「向自的孤独」と「対他的孤独」

こうしてレヴィナスの議論に示唆を受けて、作田は「存在」に対する「向自意識」——自分とはほかならぬ自分であるという意識——が「存在者」である他者との関係(「対他意識」)に先立つと考える。作田によれば、「対他意識」は「別離・独立の傾向」によって「存在者」となった後に生じる。「存在者」となった人間は、同じく「存在者」である他者と遭遇する。人間は原初的な「存在」からの「孤独」を解消するために、集合的存在者(集団)に自分を埋没させたり、埋没に失敗して「対他的孤独」に苦悩したりして「存在」から遠ざかる。

ただし、作田によれば、時に他者や自然の事物、動物などが「存在」に融即する「機縁(occasion)」＝「存在の化身」となる場合もあり、「存在の化身」を通じて「存在」に融即するとき、「存在者」としての人間は「孤独」でなくなる。しかし、一度「存在」から身を引き離れた「存在者」は、二度と常態として「存在」に同化することはできない。「存在との同化は、経験としては一時的である」(作田 1998a: 67-8, 傍点引用者)。以上の観点から、作田は人間の本性は「社会性」ないし「群居性」ではなく「存在」への融即不可能性、すな

わち存在論的な意味での「孤独」に求めるのがふさわしいとする。

ただし、すでに述べたように、原初的には人間の本性は「孤独」だとしても、社会化の過程とともに「孤独」は二つに分岐する。一方で、人間は社会生活を通じて他者関係における孤独（「対他的孤独」）を感じる。他方、人間は原初的な「孤独」と同様に「存在」との関係における「孤独」（「向自的孤独」）も感じることもある（作田 1998a: 80）。

この二種類の「孤独」のなかで作田が重視するのは「向自的孤独」である。「向自的孤独」を通じて人間は「存在に融即することができる」からである。「存在」への融即は社会生活では体験しにくい深い安息をもたらすこともあるが、ただし、「存在」への融即は意識を内部に沈潜させるので、当人に生存の危機をもたらすことが多い（たとえば、疲労や自殺）。さらに大切なことに、「存在への融即は突然にやってくるので、例外者を除き、これを目的として人生を組織化することはできない」（作田 1998a: 89, 傍点引用者）。

「向自的孤独」の一例として作田はドストエフスキー『白痴』の一節を引く。それは、ムイシュキンが彼の自宅で行われたパーティーのさなか、肺病で余命一カ月と診断されたイポリートという少年が突然の「弁明」——もうすぐ死ぬ自分にできることは自殺だけだ！——をして滑稽な拳銃自殺未遂騒動をした直後、ムイシュキンを襲う突然の回想である。

それはスイスでの治療の最初の年、というよりも最初の二、三カ月のことであった。当時は彼もまだまったく白痴同然の状態で、ろくろく話もできなければ、人が何を求めているのやらときにはさっぱり理解できないことさえあった。ある太陽の輝いている晴れた日に、彼は山へ登って、とても言葉では表現できない考えをいだいて、長いことあちこち歩きまわったことがあった。眼の前には光り輝く青空がひろがっていた。下のほうには湖があり、四方には果てしも知らぬ明るい無限の地平線が広がっていた。彼は長いことこの風景に見とれながら、苦しみを味わっていた。彼は自分がこの明るい果てしない空の青にむかって両手をさしのぼしながら、さめざめと泣いたことを思いだした。彼を苦しめたのは、これらすべてのものにたいして、自分がなんの縁もゆかりもない他人だという考えであった。ずっと昔から——ほんの子供の時分からいつも自分をひきつけているくせに、どうしてもそれに加わることをゆるさないこの饗宴は、このいつ果てるとも知れぬ永遠の大祭は、いったいいかなるものであろうか？ 毎朝毎朝これとまったく同じ明るい太陽が昇り、毎朝毎朝滝の上には虹がかかり、夕べともなればあの遠い大空の果てにそそり立ついちばん高い雪の峰は、紫色の炎のように燃えたつのだ。《自分のそばで、輝かしい陽光を浴びてうなっている蠅は、どれもこれもこのコーラスの一員で、自分のいるべき場所を心得、その場所を愛し、幸福なのだ》どんな草もすくすくと成長し、幸福なのだ。すべてのものにおのれの進む道があり、すべてのものがおのれの道を心得、歌とともに去り、歌とともにやってくるのだ。それなのに、ただ自分ひとりだけはなんにも知らず、なんにも理解できないのだ。人間も、音響も、わからないのだ。自分はすべてのものに縁もゆかりもない赤の他人であり、除け者なの

だ。ああ、もちろん、彼は当時こうした疑惑を言葉に言いあらわすことはできなかった。彼は耳も聞えず、口もきけずに、ただ苦しんだのである。(ドストエフスキー 2004b: 229-31)

「自然のコーラス」に参加できないムイシュキンの孤独は『ドストエフスキーの世界』では「社会秩序からの疎外ではなく、宇宙＝生命の秩序からの疎外を語っている」ものだと解釈されている(作田 1988: 31)。これに対して、「孤独論」では「宇宙＝生命の秩序からの疎外」はムイシュキンに特有の感受性ではなく、「人間」と「動植物」との決定的差異として解釈される。作田は言う。

このテキストにはムイシュキンの非融即からくる孤独感がしるされている。ハエも草も自然の調和の中に溶け込んでいるのに、自分独り、その調和から排除されている、とムイシュキンは嘆く。しかし、彼は単なる局外者ではない。彼は自然の調和を感じており、その限りにおいては彼は自然という全体にいくらかは調和しているのだ。ただ、ハエや草のように自分を完全に失うことはできない。自然という全体すなわち存在に融即しえないことが、人間の動植物との差異である。そのことが人間の有罪性なのだ。にもかかわらず、人間もいくらかは全体に融即する。つまり人間は動植物ほどではないとしても時としてイノセントでありうるのだ。(作田 1998: 81, 傍点引用者)

人間は「自然という全体」＝「存在」に完全に融即できないが、いくらかは融即しうる。「全体＝存在」から中途半端に切断された「存在者」こそ、「人間」なのだ。したがって、「ムイシュキンの寂寥感の意味は二重である」。それは、一方では「全体＝存在」に完全に融即しえない寂寥感である。しかし「また他方では、全体へ自己を喪失しかけていることの寂寥感であるとも解しうる。我々は死の瞬間、個性性を失って存在の中に入ってゆくが、その時に多分経験されるであろう寂寥感が、死にはいたらない様々の自己喪失の瞬間にも経験される」(作田 1998: 81-2)。「人間」は「動植物」のように完全に「イノセント＝無辜」にはなりえないが、「瞬間」的には「イノセント」になりうる。

以上のように人間の本性(すなわち普遍的形態)を「孤独」に設定したうえで、作田はさらにデュルケムの『自殺論』をもとに「対他的孤独」と「向自的孤独」の近代的な特殊性を検討しているが、その前に、作田の思想的変化を指摘しておこう。

まず指摘しておくべきは、作田の思想の軸となる「純粋なもの」と「汚いもの」の関係が反転している点である。前章で述べたように、『ルソー』から『ドストエフスキーの世界』において作田は「社会」の外で「純粋なもの」を求めるルソーが、もし「社会」や「障害としての他者」という「汚いもの」に遭遇した場合どうなるかを問うた。つまり、作田の問いの力点はあくまで「社会」という「汚いもの」に置かれていた。これに対して、「孤独論」で作田はムイシュキンの「向自的孤独」を通じて、「汚いもの」(「存在者」「孤独」「罪」)で

ある人間が、それでもなお「純粹」（「存在」と融即し、「イノセント」）になりうるとしている。力点は「純粹なもの」のほうに置かれている。

すでに述べたように、ブラウンの人間学を通じて、作田は人間の生の基本的なあり方を「樂園喪失」と見なす。「孤独論」において、作田は再び自身の「イノセント」への志向の問い直しを試みているのだ。

さらに、「孤独論」にはこの移行にともなって生じたもう一つの変化が確認できる。それは作田が照準する「生」の時間的様態の変化である。

『ルソー』と『ドストエフスキーの世界』でも作田はたしかに「溶解体験」や「カイロス体験」などの強烈な生の体験に関心を抱いていたものの、問いの主眼は「人生」や「社会」とのかかわりであった。そのために用いられたのが「発達」や「社会化」という概念である。これらの概念は人間の身体的・精神的な成長を含意しているので、社会的に経過する「水平的時間＝クロノス」が想定されている。その意味で時間的様態においても作田の主要な関心は「人間」よりも「社会」に置かれている。

これに対して、「孤独論」で作田は「存在」との融即——つまり、「純粹なもの」の現れ——の継続不可能性を繰り返し強調するとともに、そのような体験は人生のある一瞬に起きることを強調している（「突然に」、「時として」、「一時的」等々）。その関心が「純粹なもの」に移行するにともない、いわば生の「意味」——「人生は生きるに値するか」——ではなく、生の「強度」を考察するために、作田は「瞬間」に焦点を定めるようになる。

しかし「瞬間」への関心の移行とともに、作田はこれまで気づいていたにも関わらず問い切れなかった謎に出会う。それは「悪」の魅力とでも言うべき謎である。この点について検討するために、一度「孤独論」を離れ、作田の文学論を参照しよう。

#### 4-2. 〈死〉と「瞬間」——「文学・芸術におけるエロスとタナトス」（1996年）

##### 4-2-1. 「樂園喪失」と「文学」

「瞬間」の探求への移行には、G・バタイユとの思想的邂逅があった。作田は「文学・芸術におけるエロスとタナトス」（作田 1996）で「至高性」の概念を軸に、バタイユの文学論を検討している。

バタイユは「有用性」から離れた「贅沢な消費（消尽）」に向かう瞬間である「至高性」を重視した。バタイユ（Bataille 1976=2002）によれば、人間も含む世界のあらゆる事物には「客体」としての性格に従属しない部分がある。この残余が「至高性」である。だが人間は自分や共同体の他の成員の生存のために生活のほとんどを「労働」に費やす。したがって人間は「ほとんど常に外部（自己も客体である限り外部）との関係の中で、未来のために生きているのだ。もちろん、彼も内奥（intimité）において現在に生きる瞬間をもつ。だが、それは花火のようにはかなく消えてしまう」。近代以前の民衆が「王」を求めたのは「至高性を恒常的に生きている特定の人物を見だし、その人物を通して自分の主体性、至高性を確認」



するためである。つまり、「王は民衆にとっては客体ではなく、民衆がその中に自分を見る主体なのだ」。しかし「王」が殺された近代以後、「人格の尊厳」という形で「至高者の資格は各人へと戻される」。とくに芸術家や文学者は作品を媒介にすることで享受者との「深いコミュニケーション」、つまり「至高性の共振」を図る（作田 1996: 21-4, 傍点引用者）。

それでは近代芸術・近代文学の担い手はどのようにして「至高性」をめざすのか。その際に重要な手段が「有用性の否定」である。「有用性は未来の利益をめざして自己自身をも含めたすべての事物を目的—手段の系列の中に位置づける枠組である」。そのため、「有用性の否定」は未来志向性に対しての①現在の優位と②過去の優位という形をとる。至高の瞬間を経験するには、有用性の観点から見た目の前にある事物の客体としての側面を破壊しなければならない。「供犠」(le sacrifice)であれば、その動物の食用としての側面を破壊することで「内奥」のコミュニケーションが可能になる (Bataille 1976=2002: 55)。

しかし、動物供犠が行われなくなった近代以後は芸術・文学が供犠を代行する。キュビズムに典型的なように、近代においては「画家も詩人も、客体を有用性の世界から切り離すために、それを解体し変形させる」。しかし、破壊する芸術家も無事ではない。事物の客体的性を破壊するに応じて、彼らの「固い核をもって一貫的に存続する自我(単独我)が打ち砕かれなければならない。それは未来の優位と結びついた意志の否定である。だが、意識が否定されたわけではない。意識は解体された諸事物の流れを反映し、それによって満たされているのだが」、「意識は諸事物と化した自分の意識の探求を試みる」。「単独我」の崩壊は詩人にとって〈死〉の体験である。バタイユは言う。「至高性」の「恍惚状態に到達するための必須条件である断絶を招来するものとは、ほかならぬ死——すくなくとも、持続のなかに幸福の所在を見つけたそうとする孤立した個人の体系の壊滅——なのである。しかもこの断絶と死との動きのなかで見いだされるものとは、やはり存在の無垢性と陶酔感とである。つまり孤立した存在が、自分以外のもののなかにおぼれこむ〔自分を見失う〕se perd のだ」(Bataille 1957=1998: 37, 傍点原文)。こうした陶酔体験は「不可能」なことなのであるが、「僥倖によって瞬間的に実現される。詩人はその瞬間にすべてを賭けるのである」(作田 1996: 25-6)。

「②過去の優位」もまた、別の意味では「有用性の否定」である。すでに述べたように、ブルジョアの有用性は「欲望の充足を未来に引き延ばし、消費を抑え貯蓄に明け暮れる」。そこからの「離脱の志向は、社会の過去へと向かうとともに個人の過去へも向かう。中世や子供時代へのノスタルジーがそうである」。ただし「これらのノスタルジーが、過去の一時点に定位された客体としての事物への愛着にとどまる限り、これらは単に」「自然の賛美」のような「反ブルジョア的ロマンティシズムにとどまる」。しかし、ノスタルジーが客体としての過去ではなく、「主体の現在において生き直される時、過去へのこのノスタルジーは、①の「現在の優位」と同じことになる」。そして、「過去」が「現在」において生き直される舞台こそ、芸術・文学である。たとえば15世紀の大貴族ジル・ド・レの行ったような犯罪を18世紀後半に描いたサドは、「書物を通してのみジル・ド・レ的宗教犯罪を生きたの」で

あり、カフカは夢想の中で、父親の価値観からの逃避を試み続けた（作田 1996: 26-7）。バタイユ（Bataille 1957=1998: 23-4）を要約して作田は言う。

失われた楽園としての子供時代は、近代の多くの作家や詩人にとって創造の源泉となっている。子供は未来の配慮にとらわれることなく、現在の瞬間への偏愛の中で生きているからだ。大人になるということは、現在への偏愛のエネルギーを未来への配慮へと流し込むことである。したがって、大人になった者が、にもかかわらず子供のように生きることは、禁制を犯すことであり、悪にほかならない。（作田 1996: 27, 傍点引用者）

人間は「孤独」つまり「楽園から別離した存在」であるが、それゆえに「失われた楽園」を取り戻そうとする衝動＝「至高性」への衝動をもっている。そのために、古来より人間は動物供犠を行ってきた。近代において動物供犠の代わりとして芸術・文学が生まれた。芸術と文学は「至高性」をめざすために、事物の「有用性」およびそれに基づいた「未来志向性」を否定し、「現在の瞬間」に優位性を置く。「有用性」に基づく「社会」から見れば文学の営みは「悪」である。しかし「楽園」に至ろうとする「至高性」への衝動、「いま、この瞬間」における生の充実感を求める衝動が、人間を「文学という悪」に駆り立てる。

「孤独論」にバタイユへの言及はないが、西谷修によれば、バタイユとレヴィナスにはハイデガーに影響を受けながらも、ハイデガー的な「脱自の瞬間」に対立しながら「瞬間」という時間的様態を重視している点、また、主体によっては決して知ることのできない〈非-知〉という概念（バタイユ）や、〈ある *il y a*〉という概念（レヴィナス）に示されているように、「人間」がもはや一定のまとまりをもった「主体」としては存在しえない「夜」への関心という点において、思想的共振があるという（西谷 1990）。バタイユやレヴィナスなどの「夜の思想」との出会いを経て、作田は「人間」がもはや「人間」ではいられないような生の「瞬間」に深い関心を持つようになる。

#### 4-2-2. 「悪」と「瞬間」

「人間」の解体と「瞬間」への関心が作田を犯罪の動機の探求に向かわせる。これまでの研究が指摘してきたように、『生の欲動』では「文学という悪」よりも犯罪への関心が目立つ。作田は犯罪に対しても「人間」というパースペクティヴから動機の説明を試みようとしているが、その関心はしばしば犯行の「瞬間」の「主体」の〈死〉に向かう。

〈死〉への関心が最も明確に表れているのが「酒鬼薔薇」論稿であろう。作田は犯人の殺人のうちの一つを「供儀」として解釈している。犯人の少年は事件を起こす以前から、猫などの動物を殺傷していたが、この動物虐待を祖母の死の後から行うようになったと供述した。作田はこの経過を、祖母の死を契機とした「性欲動」（フロイト）の暴走という観点から説明する。すなわち、「自己保存欲動」は自己システムを安定させるために一定の外的刺

激をΦ（ファイ）ニューロン系という通路に送る。一方、性欲動はつねにより以上の刺激量を求めるのでその通路であるφ（プサイ）ニューロン系はどんどん拡大していき、最終的に自己システムを崩壊に至らせる。「愛する人との別離は、大きな刺激量をφニューロン系へ送り、その通道を拡大させる。拡大の瞬間は「雷の一撃」（フロイト）のようなもので、いちじるしい苦痛が経験される」。しかし一度拡大したφニューロン系は一定量の刺激を求める。犯人の少年は性欲動に突き動かされるまま、刺激を得るために殺害を行ったと作田は考える。殺人のもたらす「興奮」の性質について、作田は少年時代にカエルを殺した際に「嘔吐感」を覚えたことと記しつつ、こう述べる。

私が経験したあの嘔吐感はいったいどこからきたのだろうか。確信があるわけではないが、その出所は性欲動に由来する自己喪失である、と今は考えている。私はカエルを殺したが、実は死にゆくカエルと一体化している私自身をも殺していたのだ。ドストエフスキーの『白痴』の中で、刑場で今や銃殺されようとしている男があたりを見回している時の意識の流れが記述されている。彼は光り輝く金色の屋根と屋根に反射している光線とを執拗に見つめる。そして幾分かたったら、この光線と融合してしまうだろう、と思う。そして、今にも到来する未知の世界に対する嫌悪感に襲われる（第一編五）。未知の世界では今までの自己は失われる。その自己喪失の魅力に彼はとらわれるが、しかし同時にそれは彼に嫌悪感をも引き起こす。死に臨んだ時のこの自己喪失へのアンビヴァレンスは、降りかかってくる自分の死に際してだけではなく、自分が引き起こした他者（動物を含む）の死に際しても起こる。（作田 2003: 11-2）

作田によれば、主体は対象の場所に身を置くこともできる。古代に行われた動物供犠において、主体は「いけにえ（victime）であるカエルや猫となるのだ。主体は彼らの破壊を通して自己自身を破壊している」。供犠の目的は、日々の目標志向的な生活において生じる倦怠感を解消するためだ。「G・バタイユが指摘しているごとく、動物の肉体の破壊は、その肉体へ向かう主体の自己保存欲動（食料への欲求として現れる）を断ち切って、その欲動に阻止されがちな性欲動を解放する意味を持っている」。「自己保存欲動が必然的にもたらす主体と客体の分離は、いけにえの肉体の破壊によって解消される。こうして人々はいけにえとひとつになり、自己自身から解放されるのだ」（作田 2003: 12-3）。

しかし、「自己喪失すなわち主体の死」（以下、〈死〉と表記しよう）の「向こう側」には何があるのだろうか。作田は言う。「主体の死の直前に恍惚感に傾く人はその死の向こう側に甦った新しい自己が融即していく調和体を見るだろう。嫌悪感に傾く人は自己の分解した断片がそこへ拡散してゆく無機物の流動を見るだろう」。少年は自分自身の〈死〉の「向こう側」にこの二つのうちどちらがあるのか「賭け」に出たのだ（作田 2003: 22）。

ここで作田は自己喪失＝〈死〉の先にある「存在」という謎に出会っている。「孤独論」でも「向自的孤独」において触れる「存在」が謎として提示される。

レヴィナスはH・ベルクソンと同様、存在を動態であると考えている。ここでも水の流れのたとえが持ち出されている。ただし、レヴィナスによればその流れは絶えることなく創造へ向かうのではなく、どこへ向かうともわからない流れであり、その流れに身を浸す者は不眠の中にいるような不快 (mal) の状態にある。しかし、ここで立ち入ることはできないが、レヴィナスは生きることに否定的ではない。それにしても存在は一口に言ってベルクソンふうの明るいものなのか、レヴィナスふうの暗いものなのか。この問に対して、それは哲学者によって意見が異なる、とだけ答えるにとどめよう。(作田 1998: 65)

私たちはこれまで「溶解体験」や「カイロス体験」など、「自然」に溶け込んでいく充実した生の体験についてたびたび言及してきた。『ルソー』における「溶解体験」は基本的には「破壊性」とは結びつかない。『ドストエフスキーの世界』における「カイロス体験」はたしかに〈死〉の体験であるが、「暴力」からの救済という思想的課題において重視されたアリョーシャは、「カイロス体験」を経験しながらも「この世」＝「社会」に帰還する人物であり、〈死〉の先にある「破壊性」に引き込まれてゆく人ではなかった。

これに対して、「酒鬼薔薇」論稿や「孤独論」においては「どたん場の生」(バフチン)における〈死〉への関心が前景化している。そうすることで、『ドストエフスキーの世界』などで問い切れなかった「破壊性」の問題を作田は改めて問い直していく。

人間の生の根源にある「破壊性」の問題を考えた先達がS・フロイトだった。フロイトは「快感原則の彼岸」(1920年)で「死の欲動(タナトス)」という、生命の全てを無に帰す破壊的な欲動を考えざるをえなかった。この概念の構想の背景には、第一次世界大戦や事故のような「心理的外傷(トラウマ)」を抱き、自分で自分を傷つけたり他人を傷つけたり、嫌な夢を「反復」するなど、「快感原則」(快楽をめざす)とも「現実原則」(自分の欲望を現実に適応させること)という見地からも理解できない人びとの姿があった。フロイトは神経症者の「反復強迫」に典型的に見られる人間の生の混乱を直視したうえで、なぜ人間は破壊に向かうのかを問い続けたのだ。

作田の犯罪への関心は、フロイトの問いを受け継いだものだ。「酒鬼薔薇」論稿における主体の〈死〉の先にある「調和体」と「無機物の流動」という表現は、「エロスとタナトス」(1994年)という講演で提示された「生きた自然」と「死んだ自然」という対概念につながっている。この対概念は、哲学者G・ドゥルーズ『マゾッホとサド』(Deleuze 1967=1973)から示唆を得ている。ドゥルーズによれば、サディズムとマゾヒズムという二つの「倒錯」はともに自己の超越をめざしているが、「同一化」の対象と、生の根拠とする「自然」が異なっている。「超自我」と同一化して「快楽する自我」を痛めつけるサディストは、「類や法則を越えた純粹否定の代弁者であり、創造、保存、個別化の必要性から解放されてさえいるかもしれない」「本義的自然」をめざす。「本義的自然」とは、「どこまで降下しても達する

ことのない底，発生期の錯乱，猛り狂ったいたましい分子のみからなる原初の混沌である」。これに対して、「超自我」を排除して「快樂する自我」と〈母〉との同一化を行うマゾヒストは「二義的な自然」をめざす。「二義的な自然とは，それ自身の規律と法則に従属した自然のことである」。「二義的自然」においては「破壊」が「創造や変貌の裏返し」であり，「死の腐乱さえもが生の構築にほかならない」(Deleuze 1967=1973: 36-7)。つまり，サディストは「自然」を死＝無機物の流動と見なすのに対して，マゾヒストは「自然」に生命の循環(ライフ・サイクル)を見出すという違いがある。

作田はドゥルーズの議論に概ねしたがっているものの，「二義的自然」と「本義的自然」なる用語に含まれるニュアンスからは距離を置く。すなわち，ドゥルーズは「本義的自然」をフロイトの「タナトス＝死の欲動」に，「二義的自然」を「エロス＝生の欲動」に接続して，前者を「消しゴムとしての反復」，後者を「絆としての反復」と呼んでもいる(Deleuze 1967=1973: 141)。ここにはフロイトの「反復強迫」に対するドゥルーズなりの解釈があると見てよいだろう。作田によればドゥルーズの見解は発生論的見地からは正しい。つまり，地球史において無機物が生命に先行したのは事実である。しかし生物と無生物(無機物)という形態上の差異が確立した後は，その差異が問題になるはずである。「自然」の形態上の差異を重視するために，作田は「本義的 - 二義的」という用語に代えて「死んだ自然」と「生きた自然」と呼ぶのだ(作田 1995: 132-3) 註。

ただし付け加えておこならば，作田自身は〈死〉の先に「調和体」を見るタイプを自任している(作田 1995: 141)。しかし人間が「破壊性」に傾いてしまうことが〈謎〉なのだ。作田は言う。「動機がよくわからない犯罪がふえつつある。この種の犯罪への関心が私をとらえてはなさない」(作田 2003: 62)。

このように作田は「瞬間」への関心の移行とともにいわゆる「現代思想」の知見を取り入れながら，様々な犯罪を「人間」というパースペクティブから考察していくようになる。

しかし，これまでの研究ではあまり指摘されてこなかったが，作田は犯罪の動機の探求に向かった結果，「欲動」だけでなく「社会」の〈力〉も確認する。そのとき重要な参照点になるのがデュルケムの『自殺論』だった。

#### 4-3. 「孤独論」の後半——「近代」における孤独と『自殺論』

##### 4-3-1. 「アノミー」再考

1897年に発表されたデュルケムの『自殺論——社会学的研究』(Durkheim [1897] 1960=2018)は，その副題に示されているように，1895年に発表した『社会学的方法の規準』で確立した社会学的方法を「自殺」という対象に適用することによって，「自殺」を社会的現象として論じるものである。

ただし作田の『自殺論』の読解は基本的には「破壊性」への関心に基づいている。作田は「向自的孤独」に閉じ込められた孤独者が「破壊性」を自身に向けた場合が「自殺」なのだ

とする。先に述べたように、「向自的孤独」において孤独者は「存在」への融即と非融即の境界に立っているが、「存在」への接触は自我の〈死〉でもあるから、孤独者を「生存の危機」に追いやることもあるからだ。なお、デュルケムも述べていることだが、「破壊性」が他者に向かった場合が「殺人」である（作田 1998a: 82）。

しかし、作田は『自殺論』においてデュルケムが「近代社会」における社会構造と規範という二つの観点から「自殺」を類型化した点にも意義を見出している。

近代以前、人間は伝統的集団に埋没していた。しかし、近代に入ると伝統的な社会的紐帯が緩んでいき、社会的統合が弱まり、個人化が進行する。個人化が進行すると、献身の対象である集団が見えにくくなる。すると個々人において社会的自我よりも個人的自我が昂進してゆき、人生の目標は個人主義的になる。しかし人間は自分自身を目標にすることはできない。このような極端な個人化から生じる自殺をデュルケムは「自己本位的自殺（suicide égoïste）」と名づける。教義の解釈が比較的自由的なプロテスタント社会や、集団の凝集性の低い社会において自殺率が高いことも、このような集団の統合という観点から説明される（Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第三章）。

ただし集団の統合が強すぎると逆に自殺率が上昇する。近代以前の人身供犠のほか、軍隊のように、個人の人格よりも献身すべき集団の存続や集団としての義務が優先された場合、個人は自殺する。このタイプをデュルケムは「集合本位的自殺（suicide altruiste）」と呼ぶが（Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第四章）、近代においてはあまり一般的でないこの類型を作田はそれほど重視していないので、割愛しよう。

主に社会構造の観点から記述される「自己本位的自殺」とは別に、規範の観点から近代に特有とされる自殺の類型が「アノミー的自殺（suicide anomique）」である。「それは、個人が社会に結びつく様式にではなく、社会が個人を規制する様式によって規定されている点で、その他のタイプから区別される」（Durkheim [1897] 1960=2018: 428）。デュルケムによれば、人間の「欲望」は動物の欲求と違って際限がない。もちろん現実には各個人には地位配分に応じて物質的・心理的報酬の配分のバランスがあつて、欲望には一定の規制がかけられているし、社会的権威や宗教に由来する道徳心が欲望を規制することもある。しかし、ひとたび集合的規律が緩み、「アノミー」状態に陥ると、人びとの欲望には際限がなくなる。「アノミー」が進行し、社会構造の伝統的配分のバランスへの信頼を毀損するまでおよぶ。こうなると社会は永続的な「沸騰状態」に陥り、人びとは慢性的不満と「苛だち」に苦悩する。欲望の充足を阻害する障壁にぶつかったとき、倦怠感と幻滅のなかで生を放棄する人も現れるし、自殺の変種として殺人も行われる。19世紀初頭の商業界を筆頭に、近代において物質的欲望は社会の至上価値に置かれている。したがって、「アノミー的自殺」は「自己本位的自殺」と並んで近代特有の自殺の類型である（Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第五章）。

作田は『自殺論』における近代化論に基本的には同意するものの、「自己本位的自殺」と「アノミー的自殺」のそれぞれを「孤独」の観点から批判している。

作田はまずデュルケムの孤独観の狭さを批判する。たしかに近代以後、集団（作田の用語

では「集合的存在者」は統合を弱めて、個人を孤独に追いやった。しかし、デュルケムの念頭にあるのは「対他的孤独（存在者に対する孤独）だけであって、向自的孤独（存在に対する孤独）のことは全く念頭にない」。デュルケムの孤独観の狭さは、作田によれば、その方法論に由来する。デュルケムは「存在者（個人）を超えるものは集合的存在者だけである」と考え、存在者の根底にある存在もまた存在者を超えるものであることを見逃しただけでなく、「存在の力を集合的存在者の力に還元してしまうのが社会学の立場であると主張し、経験主義の旗印を掲げることをみずからの使命とした」。『宗教生活の原初形態』でデュルケムが主張した「社会は神である」という有名な命題もまた、その方法論と使命感に由来する。しかし「神は集合的存在者の外においてもしばしば経験される。神は人々が緊密に集合した場で起こる集団的熱狂の中でのみ経験されるものではない。人が独りで存在へと沈潜している時にも神は訪れる」。デュルケムが指摘した「集合的存在者」への同一化に基づいた沸騰状態は「自我」を包絡させる集団を拡大していく「拡大体験」である。他方、「向自的孤独」を通じての「存在」への沈潜は自我の境界を消滅させる「溶解体験」である。デュルケムは「溶解体験」と「拡大体験」を混同したために、「自己本位的自殺」に「対他的孤独」という病理しか見ない。しかし、孤独者は「対他的孤独」の先にある「向自的孤独」、さらに「向自的孤独」を通じて「存在」へと融即する道筋も開かれる可能性があるのだ（作田 1998a: 87-90）。

これに対して、「アノミー」がもたらす苦悩はより絶望的である。作田によれば、近代社会はたしかに階層制に基づく部分集団の統合性を弱めることによって「向自的孤独」への道を開いた。しかし、弱まった統合を補填する二つのメカニズムが現れる。一つは、部分集団から個人を「国民」として再統合する非人格的な機構としての国民国家である。もう一つのメカニズムは、作田が最初期の「アノミーの概念」（1954年、『価値の社会学』所収）という論文で「成層化のシステム」と呼ぶものだ。たしかに身分制に基づいた階層制度は近代社会にはないが、近代社会にも地位の上下は存在しており、地位に応じて精神的・物質的報酬は決まっている。「成層化のシステム」はおよそピラミッド型なので、上位の地位ほど配分される人員は少ないけれども、上位の地位ほど報酬は多い。近代社会はその成員に「業績」を上げることで地位の上昇をめざすことを推奨する。このような「業績主義」は近代社会においてその「正当性」を「情緒的に支持される基準」である。しかし、「業績主義」は「欲求を抑制する基準ではなくて、欲求に拍車をかける基準である。この基準が十分な程度に内面化する時、人は諦観と自足がもたらす「中庸の満足」を見失い、限りのない成功の夢を追うのである」（作田 1972: 201）。

したがって、「アノミー」現象は「無規律」に由来するのではなく、人びとの「欲望」を燃やす「成層化のシステム」の作用の一部である。なお、デュルケムは「アノミー」現象の典型を19世紀初頭以後の商業界（「全体社会」のサブシステムとしての「経済界」）に見出しているが（Durkheim [1897] 1960=2018: 第二編第五章）、経済的な成功は社会内での成功者の地位を高めるし、一般に「成金」はそれだけでは社会的尊敬を得られないことから、商業

人も地位の上昇の欲望を持っていると想定できる。したがって、「成層化のシステム」が作用する近代社会においては「上位の地位を追及すること、あるいは下位の地位に下降しないことが、競争者に課せられた規範なのだ」（作田 1998a: 93）。

こうした「成層化のシステム」のもとで人びとは消費を通じて他者との「差異化の欲望」を満足させようとする。つまり、「成層化のシステム」において人はマクロに言えば「地位の上昇の欲望」、ミクロには「差異化の欲望」に突き動かされている。「差異化の欲望」に取り憑かれた人は、他者との比較に基づいて一喜一憂することに追われ、「対他的孤独」の地獄からなかなか抜け出せない。なぜなら「差異化の欲望」は、取り憑いた人の視線を自身の内部にある「向自的孤独」ではなく外部にいる「他者」、それも「存在の化身」であるような「審級の異なる他者」ではなく、自分と身近な「水平線」上の「存在者」に向けさせるからである（作田 1998a: 90-6）。

作田の「近代」への評価は両義的である。中間集団からの析出が引き起こす「自己本位的自殺」において、自殺者は「対他的孤独」を通じて「向自的孤独」へと至り、「存在」との融即の境界に立つ。「向自的孤独」はたしかに生存の危機をもたらす。しかし、「存在」との融即は人間の生の根拠に触れる原初的体験なので、「差異化の欲望」に取り憑かれた人には感じられない心理的な安定感をもたらす。「それゆえ、近代化による部分集団の統合の弱体化は、社会の側から見れば病理的であるけれども、人間の側から見れば、その病理を通して人間の本性へと回帰する道が広くなったと言えるのである」（作田 1998a: 97）。

他方、「差異化の欲望」に取り憑かれている人は「成層化のシステム」の「業績主義」を内面化しているので、他者に比べて自身を無価値な存在だと感じ、劣等感に苦悩する。他者との心理的距離の増大が彼を「対他的孤独」に突き落とす。「成層化ないし差異化のシステムの中での劣位は、人の人格全体の価値を否定するものではもちろんありえない。だが、そのようなものとして人に思わせるのが差異化の欲望の力なのだ」。「差異化の欲望」の「力（puissance）」は人の視線を「存在」の外部＝水平線上の「存在者」に向けさせる。この「力」から逃れるには、人を自身の内部にある「存在」＝垂直に向かわせる〈力（force）〉を取り戻すしかない。しかし「差異化の欲望」はつねにそれを阻む。このように「内部へと引き込む力（force）と外部へと押しやる力（puissance）とが我々を反対方向へと動かしている」のが「近代社会のダイナミクス」である（作田 1998a: 98）。

以上のように、作田はデュルケムの近代化論を「孤独」という観点から再記述している。作田は「自己本位的自殺」に見られる「向自的孤独」に対してはある程度、肯定的である。なぜなら「向自的孤独」において人間は「存在」との融即——原初の「イノセント」——に近づくからだ。これに対して、「アノミー的自殺」に見られる「対他的孤独」は、「社会的存在」としての人間が取り憑かれるものであり、「存在」から人間を遠ざけるので、乗り越えられるべき「病理」である。「対他的孤独」の原因は、社会統合のメカニズムとしての「成層化のシステム」と、それが人間に植え付ける「差異化の欲望」である。したがって、「孤独論」以後、作田は「対他的孤独」の原因となる「差異化の欲望」をいかに克服することが



できるのかを問うようになる。

「差異化の欲望」について補足しよう。私たちはすでに本論文の第二章で『ルソー』における「比較」という論点を扱っている。すなわち、作田はルソーの思想から「社会状態」に入った人間に生じる「自尊心」を「アノミー」に結びつけていた。ただし、『ルソー』における作田の問いの中心は「アノミー」および「空虚感」ではなく、「ニヒリズム」である。これに対して、たしかに「孤独論」の議論は「比較」という論点を扱う点で「自尊心」の議論の延長にあるけれども、新たに「存在論的差異」という観点が導入されていることが重要である。「存在論的差異」の導入によって、「比較」という論点はより深められている。すなわち、「比較」の背後には、「水平線の他者＝存在者」とらわれて「存在」への視線が失われるという、近代社会に特有の「存在」とのかかわりがあるのだ。

#### 4-3-2. 「差異化の欲望」と社会学——「文学」と「犯罪」の位置

しかし「差異化の欲望」を乗り越えるのは容易ではない。近代社会はマクロには「成層化のシステム」を、ミクロには「差異化の欲望」をビルトインすることで、社会的統合を果たしているからである。したがって、「差異化の欲望」を乗り越えて「純粋なもの＝存在」へと至る理論を提示するためには、きわめて「反-近代」的な思考が必要になる。「存在論的差異」という視点は、「反-近代」的思考の第一の手がかりである。

ここで「言語派社会学」に関する作田の批判的態度を見ておこう。作田は1990年代から一貫して言語を重視する社会理論に対して批判的であるが（たとえば作田 1998b）、「究極の他者について」（作田 2006）では、「社会の最小限の単位は自己と他者の相互作用であるとす立場」について以下のように批判する。まず、この種の社会理論は「観察者」視点から両者を見ているために、人びとの「等質性」に目がゆき、「自己の経験ではその他者は自己にとって異質的であること」を見逃してしまう。つまり、「社会学者」は相互作用の場に巻き込まれていない。また、この種の社会理論は相互作用を媒介する「言語」や「象徴」（法律や制度や慣習）の作用を前提とするのだが、「男と女、大人と子供」などのように、社会的に「共有された象徴によって規定された役割占有者間の相互作用に、その適用範囲を限定する傾向がある」。「この場合、自己は相互に相手がある程度異質であるとは感じるが、占有する役割の両項が象徴作用を通して相互補完的であるために、相手の異質性に衝撃を受けるところまではゆかない。つまり、一方が他方に強度の他者性を感じることはできない」。要するに「言語」や「象徴」の作用を前提とした相互作用を重視する社会理論において、「他者」は「言語」や「象徴」という物差しで観測（理解）可能な範囲においてのみ対象とされるので、物差しで測ること難しい「強度の他者性を感じさせる他者」（以下、〈他者〉と表記しよう）は、その視野から排除されてしまう。しかし「この種の社会理論はかなり常識化しているため、その常識の中にいる我々は他者性を感じにくくなっている」のではないかと作田は言う（作田 2006: 35-6）。

社会学は近代の産物である。したがって近代社会の理論としての社会学理論が社会構造

それ自体と近似することは避けられない。作田は「成層化のシステム」が水平線上の他者（「存在者」）に向けられていることを指摘するが、社会学理論もまた水平線上の他者だけを取り扱いがちである。デュルケムは「集合的沸騰」を問題にしたとき、水平線上の他者を超える「社会」を考えた分、まだ垂直方向の「存在」への感性を有しているが、「言語」の作用を前提とした社会学理論はもはや「存在」への視点を消失し、水平線上の「存在者」のみを見出すだろう。そのとき、〈他者〉は理論から消滅する。

しかし、〈他者〉を消し去った「社会学」的思考に「差異化の欲望」を克服することは難しい。すでに何度か言及しているけれども、作田は1990年代後半からハイデガーの「存在論的差異」の思想的影響を受けた「現代思想」（レヴィナス、バタイユ、ラカン、デリダ、ドゥルーズ、ジジエク等々）への参照を惜しまなくなる。作田の後期の仕事は見かけ上は「社会学」に対する批判が強いけれども、これまでの議論を振り返るならば、亀山佳明が指摘しているように、作田の狙いは「存在論的差異」を社会学理論に（再）導入することにあると言えよう（亀山 2019: 125）。

すでに述べたように作田は『生の欲動』などで文学だけでなく犯罪にも着目している。この背後にはバタイユの文学 - 供犠論の影響があると考えられる。しかし、率直に言って、「文学」と「犯罪」は並列して論じてよいのだろうか。たしかに動機がよくわからない犯罪をした人物を理解不可能な「怪物」のように扱うのは間違っているだろうと思う。しかし世の中には「特別の人間」に見られたい（「差異化の欲望」）から犯罪を行う人もいるだろうし、「犯罪」を自分の個性だと勘違いする場合だってあるかもしれない。作田は「文学」と「犯罪」の差異についてどう考えるのだろうか。

以上の二点を念頭に置いて、作田の「倒錯」をめぐる議論を見ていこう。

#### 4-4. 「アノミー」と「倒錯」——ラカン理論による「アノミー」への接近

##### 4-4-1. デュルケムの個人形態論

「差異化の欲望」を乗り越えるためには、まずそれを理解しなければならない。

デュルケムは『自殺論』第二編第六章でそれぞれの自殺のタイプの個人的形態についても論じている。デュルケムは古代ギリシアの哲学者や思想家を挙げてもいるが、近代の自殺を論じる際には西洋近代の思想的潮流の一つである「ロマン派」ないし「ロマン主義」と呼ばれる作家の作品（具体的に言えば、ゲーテ『若きウェルテルの悩み』のウェルテル、ラマルテューヌ『ラファエル』のラファエル、そしてシャトーブリアン『ルネ』のルネ）をデータにしている。基本的に統計データを扱う『自殺論』の中で、この箇所は文学を参考にしながら概念を構築する「文学からの社会学」（岡崎 2016b）と言えるのだが、作田の目的は「ロマン主義」の特徴を精神分析の観点から説明することによって、デュルケムを補足するとともに、「アノミー」が「倒錯」を導くという仮説を提示することにある。

まずはデュルケムの記述を見ることにしよう。デュルケムは「自己本位的自殺」の典型を

ラマルティエヌのラファエルに見出した。デュルケムは『ラファエル』の引用の前に次のように述べている。

意識は、意識以外のものから影響をこうむることによって、はじめて明確な規定を帯びる。したがって、もしも意識がある一定の限度をこえて個人化され、他の存在、すなわち人間ないし事物からあまりにも極端に切り離されてしまえば、意識はもう、ふつうそれ自身の糧となっているはずの源泉とも交渉を失い、みずからを傾注させるなんらの対象ももたなくなってしまう。このような意識は、周囲を空洞化することによってみずからの内部にも空洞をうがち、すでに自己のみじめさ以外には反省の対象をのこしていない。これが瞑想の対象としうるものは、もはやみずからの内なる虚無と、その虚無の帰結である悲哀だけである。(Durkheim [1897] 1960=2018: 469)

これに対して、デュルケムは「アノミー的自殺」の典型としてシャトーブリアンのルネを挙げている。デュルケムはラファエルとルネの差異を強調している。

ラファエルが内面に深く沈潜していく瞑想家であるのに反して、ルネはつねに満たされることのない渴望をいだいている人物である。かれは苦しげに叫んでいる。「人はよくぼくが気まぐれだとか、長く同じ幻想を楽しんでいられないとか、長つづきするのに耐えられず、すぐ快樂の底をついてしまうような空想にあやつられているとか、またぼくがいつも容易に手のとどく目的で満足しないとか、いろいろ非難しますが、悲しいかな、ぼくはただ本能に駆られて未知の幸福を求めているだけなんです。ぼくがいたるところに限界をみとめ、すべての限りあることにはなんの価値もないとおもっても、それがぼくの罪でしょうか」(Durkheim [1897] 1960=2018: 482, 傍点原文)

デュルケムは続ける。

いずれのタイプの自殺者も、いわゆる無限という病によって苛まれている。ただその病は、両者をつうじて同じような形態ではあらわれていない。前者では、この病に冒されているのは思索的な知性であって、これが過度の肥大をしめしている。後者では、感性が過度に刺激されていて、それが無規制におちいつている。一方では、内にこもる反省のため、思惟はもはやその対象をもたなくなっている。他方では、情念が無際限のものとなって、もはやその目的をもたなくなっている。前者は、果てしもない夢想のなかに迷い込み、後者は、果てしもない欲望のなかに迷い込む。(Durkheim [1897] 1960=2018: 482)

デュルケムは第五章でこうも述べている。すなわち、「自己本位的自殺」も「アノミー的

自殺」のどちらも「社会が個人のなかに十分存在していないという理由から発生している」点で「類縁関係」が認められる。しかし「自己本位的自殺においては、社会の存在が欠如しているのはまさしく集合的活動においてであり、したがってその活動には対象と意味が失われている。アノミー的自殺においては、それが欠如しているのはまさしく個人の情念においてであり、したがって情念にはそれを規制してくれる歯止めが失われている」(Durkheim [1897] 1960=2018: 428)。

このように、デュルケムは一見同じような「近代の自殺」が実は二つのタイプに分類できることを描き出すことによりかなりの程度、成功している。作田はデュルケムの洞察を高く評価したうえで、精神分析の観点から理論的修正を加えていく。

まず、作田によれば、ロマン主義者はたしかに「無限という病」に取り憑かれているが、その特性は「至上の自我」と「無限への欲望」という二つに分けられるという。すなわち、ロマン主義者にとって「宇宙」は無限の自己創造性を持っており、「自我」もまたこの無限の自己創造性を分有している。この場合を作田は「能動的自我」と呼ぶ。「能動的自我」はあらゆる外的権威を拒否し、自らの価値を定めるのは「内なる権威」としての自我(作田はこれを「超越自我」と呼ぶ)だけだと考え、「みずからを「限りなく高めようとする」。これに対して、「宇宙の魅きつける力」に引き込まれる「受動的自我」はその魅力のなすがままに自我のコントロールが及ばないところまで「限りなく欲望する」(作田 2003: 168-9)。

「至上の自我」と「無限への欲望」は人間の精神的エネルギーとしての「リビドー」の極端な配分の様式に由来する。フロイトは人間の心的活動を経済的なものと考えており、性欲動に備わった精神的エネルギーを「リビドー」という用語で表した。リビドーは心的装置の中で変形されたうえでその人自身に備給(「自我リビドー」)されるとともに、外部の対象にも備給(「対象リビドー」)される(Chemama ed. 1993=1996: 408-9)。作田によれば、「対象リビドー」を肥料として人間は「自我」を成長させてゆく。しかし、ロマン主義者は「対象リビドー」を枯渇させるところまで進む。すると「対象界が生気を失い、空虚化する限界がやってくる」。こうして「エゴイズム」が現れる。「限界を越えた自我の肥大に伴って、宇宙は死んだ空間と化し、その空間の中で、肥大した自我は孤立し、空虚の中でひとり佇む」。このとき、振り子の反対運動のように「自我リビドー」が「対象リビドー」に流れ込むことで対象界は生気を取り戻すが、「対象リビドー」への備給が限界を越えると今度は「自我リビドー」が枯渇し、「自我」としてのまとまりを維持できなくなる。「この感覚は自我の基底である身体の分解として感じられる。生の強烈な感覚をもちこたえるだけの自我の力が不足してくるのだ」(作田 2003:173)。

こうしてロマン主義者の抱く「無限という病」は「至上の自我=エゴイズム」と「無限への欲望=アノミー」に分節化されるのであるが、作田によれば、「エゴイズム」は人間を「神経症」にさせ、「アノミー」は個人を「倒錯」に導くという(作田 2003: 185, なお、後に見るように、本章冒頭で言及した「無意味感」と「空虚感」はそれぞれ「エゴイズム - 神経症」と「アノミー - 倒錯」に対応する)。

ということか。「倒錯」とはそもそも「「正常な」性行為に比べての偏り」を意味する。ここで言う「「正常な」性行為」とは、異性を相手に「性器官の挿入によりオルガスムスに達することを目的とする性交」のことを指す (Laplanche et Pontalis 1967=1977: 347, その例としてサディズムやマゾヒズムがある)。したがって「倒錯」には基本的に性的興奮 (一般的な意味での性欲) が含意されている。しかし、性的興奮を伴わないような道徳的・精神的なレベルまで「倒錯」を含むことで、作田は「いじめ」や「動機がよくわからない犯罪」などの社会病理への接近を試みるのが可能になる、とする (作田 2003: 127-8)。このような精神分析による社会現象の分析という試みは、アドルノとホルクハイマーやフロムなど、フランクフルト学派が行ったことでもある。作田もまた、精神分析を用いて「社会」の理解に向かおうとするのだ。

#### 4-4-2. ラカン理論概観——「樂園喪失」の精緻化

作田の「倒錯」の理論は主に哲学者 A・ジュランヴィルのラカン読解 (Juranville 1984=1991) に依拠しているものの、次章で扱うように、作田のラカン理論の解釈 (とくに「現実界」) は独特のもので、説明には多くの紙幅を必要とする。そこで、まずは向井雅明『ラカン入門』 (向井 2016) に従いながら、ラカン理論について教科書的に確認しよう。

ラカンは生後 6 ヶ月くらいから人間の幼児は鏡を見て喜ぶことに関心をもった。人間の幼児よりも知能が高いチンパンジーなどは鏡の像が実在でないとわかると興味を失くす。ラカンはこの違いを、人間の幼児が喜ぶのは自分の像を見たからだと推測する。解剖学者ボルクの「胎児化説」によると、人間は他の霊長類の胎児の状態でも長く生きなければならないので、誰かの保護を長く必要とする。神経系や身体的発達も未熟な人間の幼児の身体は、上手なコントロールがきかない「寸断された身体 (corps morcelé)」 (Lacan 1966a: 97=1972: 129) である。幼児の身体は〈原初的不調和〉のもとにあるのだ (この点は、フロイトが幼児期の性欲を「多形態性欲」と呼んだこととパラレルである)。しかし鏡を見るとそこには統一された像 (「イメージ」でもあり「ゲシュタルト」でもある) が映っている。この像は、「寸断された身体」に比べれば安定的なので、幼児にとって「理想的な一体性であり救いのイメージ」である (Lacan 1966a: 113=1972: 152)。

このように想像のレベルにおいて統一したイメージを獲得した幼児だが、「鏡像段階」を過ぎたころ (生後 6 ヶ月くらい以降)、新たな苦悩を経験する。この時期、子どもは他者に対して攻撃的な態度をとる。自分が別の子を殴ったのに「あの子がぶった」と言う「転嫁現象」に典型的なように、この時期の子どもは自他の境界が安定していない。「鏡像段階」において幼児は自身の外部にあるイメージを自己のイメージとして掴み取ったが (ラカンは「疎外」と呼ぶ)、逆に言えば自己のイメージは他者のイメージにもなりうる。こうして自己は他者との間でイメージをめぐる「双数関係 (relation duelle)」に陥る。ラカンはこのようなイメージによる構造を基本とした関係を「想像界 (l'imaginaire,, 想像的なもの)」と呼ぶ (向井 2016: 26)。ラカンはこのようなイマジネールな「双数関係」を「シーソー」に例え

ている。浅田彰が的確に指摘するように、「双数関係」は「いつとき平和な水平関係にあると見えても、いつ痙攣的にひっくり返るかわからない。そこで形成される自我（moi ないし ego）は絶えず他我との闘争のうちにあって、安定した自己同一性を持ちえないのである」（浅田 1983: 141-2）。

このような「想像的な死闘」（Lacan 1966b: 432=1977: 154）を調停するのが〈絶対的他者（「大文字の他者」l'Autre と呼ばれる）〉としての〈父〉であり、〈法〉と〈言語〉の場である「象徴界（le Symblique）」である。浅田によれば、幼児が「想像的な死闘」から抜け出す第一歩は、フロイトが観察したあの「Fort-Da（いるいない）遊び」である。「主体は喪失を引き受けることによって喪失を統御するばかりか、そこにおいて、自己の欲望を自乗するのだということを、今や私たちは把握することができる。なぜなら、彼の行為は、それが、その対象の不在と現前を先取りする誘発において現れさせたり消え失せさせたりする対象を、破壊するからである。かくして、彼の行為は欲望の力の場にマイナスの符号を付し、それ自体、その固有の対象となる。そして、この対象はただちに二つの要素的な発射の象徴的な対のなかに形をなし、主体の中で音素の二分法の通時的統合を宣言する。それについては、現存の言語が音素の共時的構造を主体の同化に供する。そして、子供は、Fort と Da のなかに、自分が環境から受け取った言葉を多かれ少なかれ近似的に再現することによって、環境の具体的な言説の体系の中に入り込み始める」（Lacan 1966b: 319=1977: 433-4、なお、邦訳は浅田 1983: 155-6 に従って変更してある）。遊びの最中、幼児は〈母〉という「他者の欲望」に遭遇している。〈言語〉以前の段階にいる幼児が会うのは「想像的他人」（l'autre、「小文字の他者」）であるから、まだその遊びは「未だ双数性のリズムの再現でしかない」。しかし、この遊びを通じて初めて幼児は〈母親〉という〈他者〉の欲望を見出すとともに、〈他者としての言語〉と出会う。したがって、この遊びは「幼児が〔引用者注：「想像的死闘」から抜け出して〕象徴界に入っていくきっかけとして重要な意味をもつのである」（浅田 1983: 156）。

「象徴界」に入ることによって幼児の欲望は人間的なものになる。言い換えれば「象徴界」への参入によって幼児は「人間」になる。向井によれば、ラカンは「象徴界」という概念を用いることで、フロイトの「エディプス・コンプレックス」を「人間がいかにかに言語を受け入れて言語の世界に入っていくか」（向井 2016: 100）を説明する理論として解釈するのである（なお、「倒錯」は「想像界」と「象徴界」との関係が重要である）。

「エディプス・コンプレックス」を確認すると、①まず子どもは最初の性的対象である母親との一体化し、満ち足りている。②しかしあるとき父親が両者を引き裂く障害として現れる。母との一体化を阻まれた子どもは父がいなくなればいいのにと願う。③しかし、子どもに対して絶対的強者の位置にいる父は子どもに対して去勢脅迫を行う。以後、子どもは母との一体化の欲望を断念するだけでなく、父親を欲望の軸にするようになる。

このような「エディプス・コンプレックス」に対して、ラカンは①まず、母親と子どもの二者関係に「ファルス」という第三項を設定することで、母子関係を三角関係に読みかえる。

「ファルス」はギリシア語でペニスを現し、母親の欲望の「想像的対象」(Lacan 1966b: 554=1977: 319)である。子どもは想像的三角形において「想像的ファルス(小文字のφ)」に同一化することで、自分を母親の欲望の対象だと考えるのだ。このとき子どもはあたかも鏡像に同一化したのと同じように母親(l'autre)の対象の位置に「理想自我(moi idéal)」を置く。

②しかし母親はすでに〈言語〉の次元にいる。ラカンによれば、母親を通して遭遇する〈言語〉の次元とは「シニフィアンの宝庫の場所」である。「そこにおいては、記号とある事物の一義的な対応が保たれているわけではなく……ここではいかなるシニフィアンも、他のひとつひとつのシニフィアンとの対立の原則によってのみ維持されている」(Lacan 1966c: 806=19: 314, なお訳文を変更)。「シニフィアン」とは言語学者ソシュールに由来する概念で、「記号表現」と訳されることもある。他方、「シニフィアン」に対応する「シニフィエ」は「意味内容」と訳される。ラカンはソシュール言語学を独自に解釈して、「シニフィアン」と「シニフィエ」が一義的に対応する場合を「記号」(たとえば道路標識)と呼んでいる(詳しくは向井 2016: 48-57)。ある「シニフィアン」の「シニフィエ」がその他の「シニフィアン」との差異によって決まるというのは、たとえば「犬」は「犬以外」との差異があつて初めて定義されると理解しておけばよい。

ここで大切なことは、〈言語〉との遭遇によって「分析主体(いわゆる「患者」のこと。以下、単に「主体」と表記する)」は幼児期における「完全性」と「全能性」を否定されることである。これが「去勢」の意味である。精神分析理論において、「主体」は自分で話していることの「主人」ではない。「すべてのメッセージは〈他者〉の場において構成される。主体が、それを自らのメッセージだと思っているのは幻想にすぎない」(向井 2016: 164)。「欲望のグラフ」という図などでラカンがしばしば「S=Subject」に斜線を引くのは、このような意味がある。

③〈言語〉との遭遇と並行して、子どもの代わりに母親の欲望に答えるファルスとして〈父親〉が現れる。ただしこの〈父親〉は実在する父親である必要はない。ラカンは言う。「〈立法者〉(〈法〉を立てると主張する人間)が、これを代理すると称して姿を現しても、それは詐欺師としてである」。「〈法〉そのものも、その權威を借りる人間も存在しない」(Lacan 1966c: 813=1982: 323, 訳文をやや変更)。大切なことは、「エディプス・コンプレックス」において〈法〉はあくまでも「象徴的な〈父親〉」を意味するということだ。浅田によれば、フロイト-ラカンが〈法〉の体現者である〈父〉は「死んだ〈父親〉」(Lacan 1966b: 556=1977: 320)だと強調し、主体は〈父〉に「象徴的負債」があると言うのは、「象徴界がつねに-すでに主体に先行しており、生きた主体の織りなす相互関係の平面をいわば過去から包摂していることを意味する」。したがって、「象徴的〈父親〉」とは「法の場であり言語の秩序である象徴界を集約的に表現するフィギュール」なのである(浅田 1983: 145)。ラカンは「欲望のグラフ」で「象徴的〈父〉」を「S(A)」と表記しているが、これは②もはや母親が欲望する「父親」は死んでいるということ、つまり、「純粋なシニフィアン」と遭遇することを意味

するとともに、⑥子どもは「象徴的〈父〉」が体現する〈法〉を受け容れることで自分だけでなく母親もまた全能の力＝「想像的ファルス」を持たないこと＝「去勢」を受け容れることを意味する。このような「象徴的切断」の結果、子どもは同一化の対象を〈父親〉に移す。以後、〈父親〉は子どもの「自我理想 (idéal du moi) =I(A)」となり、子どもは象徴的關係へと移行するのである (向井 2016: 126-9; 175)。

ただし子どもにとって「想像的ファルス」の不可能性は辛いことである。したがって、子どもは「ファルスの不可能性」を〈父〉による「禁止」と読み換えることで「禁止するもの」として〈父〉を置き換えるとともに、「不可能」という「穴」に「幻想 (S◇a)」を置くのである。「S◇a」とは主体が「不可能なもの」と化した「ファルス」＝「対象 a」と関係していることを表す。「幻想」は「自我理想」の核にもなるので、防衛的機能をもつ自我において必要なのである (向井 2016: 128; 130)。

最後に「現実界 (le Réel, 現実的なもの)」についてであるが、「現実界」は「想像界」と「象徴界」に比べて読者の解釈が分かれる (实在概念なのか、構成概念なのか、「現実界」との遭遇は可能か、不可能か、等々)。大まかに言えば、「現実界」とは「言語によってもイメージによっても把握できない次元」 (向井 2016: 31) で、〈言語〉とイメージの結びついた「象徴的世界」の「残余」である。

ラカンによれば、「現実界」との出会いはつねに「出会い損ね」であるという。ラカンは『精神分析の四基本概念』で「反復」について説明する際、フロイト『夢判断』の最後に短く置かれた夢の話をする。フロイトはその話をある女性患者から又聞きしたという。

ひとりの父親が昼夜の別なしに病児の看病をしている。子供が死んだのちに、隣室へ行って休息するが、ドアはあけ放しにしておく。大きな蠟燭にかこまれて、遺骸を納めた棺が安置されている隣室を自分の寝床から見るができるように。ひとりの老人が遺骸の番人になって、口の中で経文を誦しながら棺の横に坐っている。父親は二、三時間ねむったのちにこんな夢を見る、《子供が自分のベッドの横に立っていて、彼の腕をつかみ、非難の意を込めて彼に呟きかける、「お父さん、お父さんにはぼくがやけどするのがわからないの?」》父親は眼を覚ます。隣室から明るい光がこっちのほうへ流れてくる。急いで隣室へ行ってみると、老人の番人がねむりこんで、燃えた蠟燭が棺の上に倒れ落ちたために、経かたびらと片方の腕とが焼けていた。(Freud 1942=2006: 342-3)

父親は見た夢とまったく同じ現実を経験しているのだが、ラカンはこのとき父親を目覚めさせるものに注意を向ける。すなわち、「目覚めさせるもの、それは夢「という形での」、もう一つの現実にはほかなりません」。ラカンが言う「もう一つの現実」とは、上記の引用の《》内の部分である。しかし、大切なことは、もう子どもは亡くなっているということだ。父親の「夢」は二度と実現しないだろう。したがって、父親の「夢」は「言うなれば出会い



損なわれた現実、いつになっても決して到達されることのない目覚めの中で果てしなく繰り返されるほかない現実へのオマージュ」なのである (Miller ed. 1973=2020: 129-30)。この父親の「夢」のように、ラカンによれば、分析家は「まるで偶然のように」見える主体の何らかの「行為 (アクト)」の見かけ (「偶発性」) に騙されることなく、その行為を「欲動」の運動の「反復」、そして「現実界」との「出会い損ね」として見出すことで、分析経験の出発点にするのである (Miller ed. 1973=2020: 122-23)。

「現実界」を考える際に重要なのが「対象 a」という概念である。ラカンは『精神分析の倫理』で「現実界」を説明する際に、壺の喩えを出す。ラカンによれば、壺を「道具」として使用することと「壺のシニフィアンの機能」は区別されなければならない。壺には中身=内容がない。いわば「壺はあらゆるシニフィアンのシニフィアン」であり、「特にこれといったシニフィアンをもたないシニフィアン」である。「壺が作り出すのは空無であり、この空無によってこそ、壺を満たすというパースペクティブそのものが導入されます」。ラカンは「現実界の中心にある空虚」を、単なる対象と区別して〈もの (das Ding)〉と呼ぶ。「壺を、〈もの〉と呼ばれる現実界の中心にある空虚の实在を代表象するために作られた一つの対象とみなすならば、代表象の中に現前するこの空虚はまさに「無 nihil」として現れています」。したがって、「シニフィアンを形成することと、現実界に裂け目、穴を導入することは同じことなのです」 (Miller ed. 1986=2002: 181-3)。ラカンは「現実界」の中心にある「空虚」を代表象する〈もの〉を、後に「対象 a」(もともと「想像的なもの」だった) と呼ぶようになる。つまり、「対象 a」とは「現実界」の空虚の代表象なのである。

壺の議論で大切なことは二つある。まずは①〈もの〉=「対象 a」と欲望の関係である。壺は「空虚」であるからこそ、人はそれを満たしたいと欲望する。したがって「対象 a」は「現実界」の表象であるだけでなく、欲望の「原因」なのである。

もう一つ重要なことは、②「対象 a」とは「道具」ではないという点にある。〈世界〉にある対象はすべて有用性 (目的合理性) や価値合理性によって意味づけられており、何らかの「機能」がある。

ところが一つの物が何の役にも立たなくなったときには、それは廃棄物となって捨て去られる。それはすべての象徴的、想像的機能を失い、そこに残るのはそれが本来もっている物質性のみである。廃棄物はもはや何の特性ももたないものであって、単に“それ”と呼ぶよりほかにない現実的な存在、すなわち対象 aになるのである。(向井 2016: 327-8)

以上、向井と浅田に従いながら、ラカン理論について教科書的に概観してきた。すでに述べたように、次章では、作田による「現実界」の解釈と「文学社会学」的实践について見ていくけれども、以下に見る「倒錯」については、「現実界」解釈の特殊性を抜きにして議論を展開することができる。したがって、作田がなぜ「現実界」の特殊な解釈に向かったのか

はいったん保留したうえで、ラカン理論に基づいた「アノミー」の再検討に移行しよう。

#### 4-5. 「倒錯」と「法」の関係——ラカン-ジュランヴィルから

まずは精神分析における「倒錯」の位置づけから入ろう。ジュランヴィルが言うように、フロイトが「無意識」の概念を考案したのは「神経症」（恐怖症、ヒステリー、強迫神経症など）との出会いに始まる。①「神経症」において、主体は分析家との会話の中で自分自身の症状を反復するとともに、分析家を「知」の担い手として、愛情や尊敬がないまぜになった情動の関係（「転移」）に入る。ラカンは主体が分析家に抱く愛情を「転移性愛情」だと考え、時に無意識の構造を理解するという分析治療の過程に対する「抵抗」の表現と考えた（向井 2016: 344-6）。これに対して、②「精神病」（パラノイアなど）の場合、主体と分析家とのあいだに「転移」関係が起きることはない。他方、そもそも人間の性現象はある程度「倒錯」的であるため、③「倒錯」は分析治療の実践とは縁が薄い。そして、分析治療の成功した場合——「去勢」を引き受けることによる「有限性」の受容——が、④「昇華」である（Juraville 1984=1991: 222-3）。ジュランヴィルのユニークな点は、ラカン理論を応用することによって、これらの四つの主体の実存形態を、「去勢」の回避のしかたと主体が「〈想像的〉同一化」を行う場所の違いによって表現したことにある。

ジュランヴィル（Juraville 1984=1991: 224）によれば、精神病者は図の中で「ファルス」の場所、すなわち「その現実性における主体であり、そのようなものとして体系の中で排除されている主体」（Lacan 1966b: 551=1977: 315, 訳文を変更）の場所に〈想像的〉同一化を行う。「ファルス」は「去勢」されえないという理由に加え、ラカンにおいて「ファルス」はそもそも「死の様態のもとでしかシニフィアンの戯れの中に入らない」（Lacan 1966b: 551=1977: 315, 訳文を変更）とされているからである。精神病者とは、いわば〈世界〉の中で「排除」された「死者」である。なお、作田は『生の欲動』のあと、〈世界〉における「死者としての精神病者」のシニフィアンの探求に向かうことを予告しておこう。

次に「原初的対象」としての「母」の場所がある。母-女性は「ファルス」をもたないという意味での「欠如」によって特徴づけられる。「欠如」という性質ゆえに、母-女性は「去勢」されえないだけでなく、「欠如」を埋められる必要がある。倒錯者は、埋められるべき「欠如」を備えた〈母-対象〉の場所に〈想像的〉同一化を行う。「倒錯」はこのように「欠如」によって特徴づけられるので、「去勢」（「有限性」の受容）に対しては「否認」するのである。

三つ目は「〈現実的〉父」の場所である。「父-男」はファルスを「もつ」。「しかしそれをもつことは、それであることではない」。もっているということは、それと分離-「去勢」される可能性もあるということだ。神経症者は何ものも埋めることのできない「欠如」があることを認めている点で、倒錯者に比べて「有限性」を認めている。しかし、神経症者は「去勢の真実を自らに隠し、完全におのれの従う法の主体たりうると思いこむ」。つまり、「去勢」

の真実を「抑圧」するのである。

四つ目に「〈象徴的〉父」の場所がある。〈法〉の体現者である「〈象徴的〉父」とは「死んだ〈父親〉」(Lacan 1966b: 556=1977: 320)であるから、この場所に〈想像的〉な同一化を行うことは、「去勢」を引き受けることであり、フロイト-ラカンの用語においては「否定」である。「去勢とは、まずだいいちに、人間における有限性や死の現前をしるしづけるからである。他者のために準坩物になることは、そのために代価を支払わなくてはならなかったとしても、昇華の領域に入ることなのである」(Juranville 1984=1992: 225, 図1)。

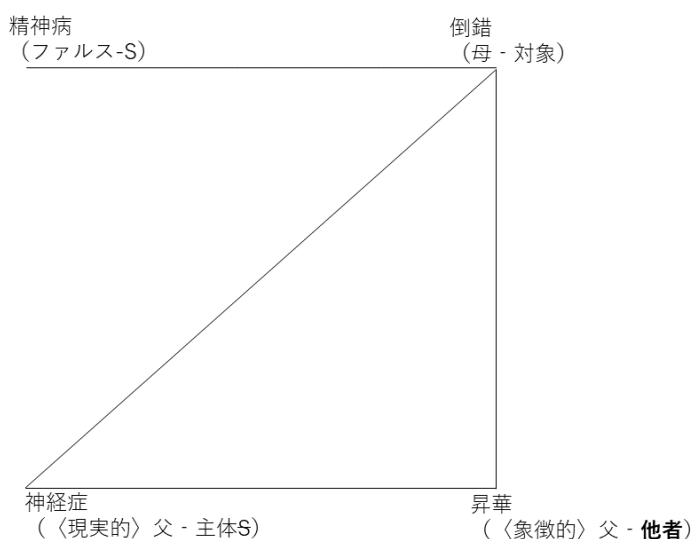


図1 (Juranville 1984=1992: 225) より

以下、私たちは作田とともに「神経症」と「倒錯」の差異にのみ注目しよう。

「神経症」は「〈現実的〉父」に〈想像的〉同一化を行うことで、「去勢の法」を「抑圧」とするとジュランヴィルは言っている。ただし、ジュランヴィルによれば、神経症者は〈法〉に従っていないわけではない。「〈現実的〉父」とはフロイトの『トーテムとタブー』での生前の「父」である。つまり、「〈現実的〉父」は子ども(主体)に対して欲望を「禁止」する「禁止の法」の担い手なのだ。しかし、「禁止の法」はやっかいなことにその背後に「禁止された欲望」を設定するのである(Juranville 1984=1991: 189-90)。ラカンはセミナーVII『精神分析の倫理』で、「ローマ人の手紙」第七章を参照しながら言う。「たとえば、〈法〉が「むさぼるな」と言わなかったら、私はむさぼりを知らなかったでしょう。ところが、〈もの〉は機会あるごとに命令によってあらゆる種類のむさぼりを私の内にひきおこします。〈法〉がなければ〈もの〉は死んでいるのです。私はかつて〈法〉とかかわりなく生きていました。しかし命令が登場したとき、〈もの〉は燃え上がり、生き返って、私は死にました。そして、命をもたらさずの命令が、死に導くものであることがわかりました」(Miller ed. 1986=2002: 125)。こうして「禁止の法」は禁止する〈他者〉の〈もの(das Ding/Chose)〉＝「享楽」が可能性としてありうることを温存することで、「去勢」を回避するのである。

以上が、ジュランヴィルが「去勢の神経症的解釈」と呼ぶものである。

これに対して、「去勢の法の倒錯的解釈」も存在する。倒錯者の〈法〉の解釈は神経症者による解釈をさらに一段階ずらしたものだ。ジュランヴィルによれば、倒錯者はラカンが「カントとサド」論文で定式化した「享樂の法」——《だれでも私にこのように言うことができる。私にはお前の身体を享樂する権利がある。そして、私はこの権利を、自分の趣味によって満足させたい要求のおもむくままに、いかなる限度にさえぎられることなく行使するつもりだ》(Lacan 1966b: 768-9=1977: 261-2) ——に従っているという。すでに無定義で用いた「享樂 (jouissance)」について説明しよう。「享樂」もまた、ラカンに独特の難解な概念で簡単に説明が難しいのだけれども、ジュランヴィルも言うように「享樂」とは自分の欲求や利益、そして精神的安定をもたらす「快樂 (plaisir)」とは異なったものである。なぜなら、ラカンが述べているように、「享樂の法」もまた〈法〉であるせいで、カントの言う「善」と同様に、〈世界〉の外に立つ〈大文字の他者〉から主体に課せられる、「不可能」な要請であるからだ。したがって「サドははめをはずした快樂の使徒なのではなく、享樂を要請する使徒なのである」(Juraville 1984=1991: 194)。

作田は「去勢の法」を「断念せよ、しかしそのうえで欲望せよ」という命令だとする。このような「去勢の法」に対して、神経症者は「〈現実的〉父」に「〈想像的〉同一化」を行うので「断念せよ」＝「禁止の法」(「享樂」の禁止)だけを受け取ることで、「禁止」を自分に課し、それによって「自らの去勢を〈他者〉の享樂に捧げ、他者に役立たせる」ことを拒絶する(Lacan 1966c: 826=1982: 341, 訳文を変更)。これに対して、倒錯者は「去勢の法」の「断念せよ」の部分で「否認」することによって、「ひたすら無際限に「欲望せよ」という享樂の法を去勢の法の上に打ち立てるのである」(作田 2003: 130)。

作田は、近代社会には「成層化のシステム」という報酬配分のメカニズムがあることを述べていた。「成層化システム」は上位の地位の人ほど報酬が多いので、人びとは絶えず地位の上昇をめざす。このように、近代社会においては「成層化のシステム」という欲望に拍車をかけるメカニズムが存在する。近・現代社会とは、「享樂の法」が客観的かつ正当性をもって打ち立てられた社会なのである。私たちはある程度「倒錯者」なのだ。

ここで「空虚感」の正体が明らかになる。すでに述べたように、「空虚感」とは「何ものも心の底に届かないという感情である」(作田 2004b: 25)。すでに述べたように「倒錯」においては〈母〉が〈想像的〉同一化の対象である。〈母〉は欲望の主体でもあると同時に、子どもと〈父〉の欲望の対象であり、何よりも「欠如」をその特徴としている。倒錯者は「欠如」を抱えた〈母〉に同一化することで、自分自身のなかに「欠如＝空虚」を含んでしまう。その結果、「欠如＝空虚」を埋め合わせるために「無限への欲望」が目覚めます。したがって、「空虚感」とは正確に言えば「欠如感」であり、精神的な飢餓なのである。

ラカン・ジュランヴィルによる「享樂の法」の議論が「空虚感」という問題に与える最も重要な示唆はこの点にある。すなわち、「享樂の法」に従う限り、主体の「空虚＝欠如」は永遠に満たされないのだ——たとえ犯罪を実行したとしても。

#### 4-6. 空虚感への処方箋——ボロメオの結び目からの説明

作田は「悪の類型論」(『生の欲動』所収)で、S・ジジェクの「悪」の三類型(「自我-悪」, 「超自我-悪」, 「イド-悪」)における「イド-悪」の概念を批判的に修正することで、「(想像的)ファルスの悪」という概念を構成している。「ファルスの悪」の議論は、「空虚感」を埋めようとするメカニズムの説明であるとともに、「空虚感」の本当の意味での克服の道筋を提示する。まずは「イド-悪」について引いておこう。

- しかし外国人に暴行を加えるスキンヘッドには、明確な利己的計算も、明確なイデオロギーへの一体化も見当たらない。われわれの仕事を盗む外国人という話、われわれの西洋の価値観に対して彼らが示す脅威といったものでは、われわれを騙すべくもない。より子細に検討すれば、こうした話は非常に表面的な二次的合理化をもたらすことがすぐに明らかになる。スキンヘッドからわれわれが最終的に得られる答えは、外国人に暴行を加えればすかつとするということであり、外国人の存在がむかつくということだ。ここで遭遇しているのはイド-悪であり、自我と享楽の間における根源的な不均衡によって構造化され、動機づけられる悪、快感とそのまさにその核心にある享楽という異質な肉体との間の緊張によって構造化され、動機づけられる悪である。したがってイド-悪は、自分の欲望の根源的に失われている対象-原因への主体の関係におけるもっとも根源的な「短絡」を実演してみせる。「他者」(ユダヤ人, 日本人, アフリカ人, トルコ人……)においてわれわれを「悩ませる」ものは、その他者が対象への特権的な関係を楽しんでいるように見える点である。他者は、対象-宝をわれわれから奪い取って(だからわれわれにはそれが無いのだ)所有しているか、われわれの対象の所有に対する脅威をもたらしているかのいずれかなのだ。要するに、スキンヘッドの他者への「不寛容」は、そもそも、失われている欲望の対象-原因を参照することなしには適切に考えることはできない。(Žižek 1994=1996: 121)

補足しよう。ラプランシュとポンタリスによると、後期フロイトは心的装置を考える際、心的エネルギー(リビドー)の第一の貯蔵庫として「エス(id)」, 両親との関係から後天的に形成される「自我にたいする裁判官ないし検閲官」のはたらきをする「超自我(super-ego)」, そして「自我(ego)」という審級(心的力域[agency])を設定した。「自我」と「超自我」は発生論的には「エス=イド」から分化したものであるが、それぞれ三つの審級は相互に葛藤する。その中でも、「エス=イド」は「人格の欲動的な極」, つまり人間を動かす力である。それに対して、「意識」を核に有する「自我」は「運動と知覚のコントロール, 現実吟味, 先取, 心的機能の時間的秩序化, 合理的思考」など多くの機能を果たすが、その主たる機能は「防衛」であり、人間の心的装置の「矛盾対立する要請を考慮しようと努める仲介者」で

あるという。ここで言う、「防衛」とは心をもつ有機体である人間の個体として生存の脅威となるような何らかの変化を減少・消滅させようとする操作を指す（Laplanche et Pontalis 1967=1977）。なお、ラカンはセミナーⅡ『フロイト理論と精神分析技法における自我』の中で、「自我」についてフロイトが知覚 - 意識系によって特徴づけている点に関しては批判的な一方で、精神分析の臨床の過程で分析主体（患者）が分析家に見せる様々な「抵抗」の本拠地が「自我」であり、「自我」は私たち個々人が何かを学ぶ場面において「自分はずで知っている」と思ってしまう「先入見の総和」に相当する、と述べている（Miller ed. 1978a=1998a: 67）。この点、ラカンもまた「自我」の主たる機能を「防衛」に見ていると考えてよいだろう。

しかし、この補足では「イド - 悪」の意味はわからない。それは、ジジエクの「イド - 悪」概念には、「対象 a」および「ファルス」概念の示唆も含まれているからである。主体が幼児期に〈母〉と一体化していたとき、主体は自分は〈母〉とともに「ファルス」の中にあると感じている。その後、〈父〉との出会いによって「象徴的切断」を受けると、もともと自分の所有物であった様々な〈もの〉（ラカンとともに作田が挙げる例としては、乳房、糞便、まなざし、声）が〈世界〉の外部に出る。それが「対象 a」である。主体は全能感を与えてくれる「ファルス」を求めて歩く。「対象 a」は象徴化された想像の作用によって、さまざまな対象に宿る。「対象 a」は根源的には「ファルス」に通じているので「ファルス」の魅力を備えている。「その意味で欲望を引き起こすすべての対象はファルスの対象であると言ってよい」。もちろんラカン理論に基づけば「実際には〈世界〉のどの主体もファルスには到達できない。それが象徴的切断を受けて〈世界〉内に入ってきた主体の運命なのだ。しかし主体はしばしば自分や他者がファルスを所有する、と思ひ違える」（作田 2003: 73）。

したがってジジエクが「イド - 悪」と呼んでいるもの——「あいつらは俺たちが持っていない宝を持っている」——は、正確には「想像的ファルスの悪」であると表記した方がいいことがわかる。「ただし、所有するといっても、想像的ファルスは物質ではない。それは現実的ファルスがそうであるように〈力〉である」。「その〈力〉がアウト・グループにあって自分にはない、ということが人種差別者を激昂させる。それで彼らをやっつけると「すかつとする」のだ」（作田 2003: 73-4）。

作田によれば、トーテム動物の生命を奪うことで、「マナ」（デュルケム）を取り入れる動物供犠もまた「ファルスの悪」の一つに含まれるという。「いけにえとされる動物の身体には想像的ファルスが宿っている。その身体はたとえば食用とされたりして人間の功利的目的に役立つ。供犠執行者はその身体を破壊することにより、想像的ファルスを身体から解放つ。自由になった想像的ファルスを供犠執行者はみずからの中に取り込むことができる。この供犠行為により人間は有用性の世界から抜け出して至高性に到達し、生命感を付与されるにいたるのである」。作田は酒鬼薔薇少年の殺人の一つも、この「ファルスの悪」だとする（作田 2003: 76-7）<sup>3</sup>。

「想像的ファルス」の魅力とは何か。作田はラカンが後期のセミナー『アンコール』で

初めて提示した「ボロメオの結び目」を応用することによって説明を行う。「ボロメオの結び目」はラカンが「対象 a」について説明するなかで提示された「想像界=I」「象徴界=S」「現実界=R」の関係を示す図で、I-S、S-R、R-Iというように三つの輪がそれぞれ結び合っているのだが、どれか一つを切ると全ての輪がバラバラになる結び目のことだ。それ以前のラカンの講義においてももちろん三つの範域は述べられていたが、それぞれどのような関係があるかはあまり言及されなかった。この図を知ることによって、ラカンは三範域が互いに支え合っていることを把握するとともに、直接ひもを動かしながら（ということは「象徴界」=〈言語〉を用いることなく）操作的に「現実界」にアプローチすることが可能になった（向井 2016: 396-9. なお、詳しい作り方については、佐々木ほか 2013: 218-22）。

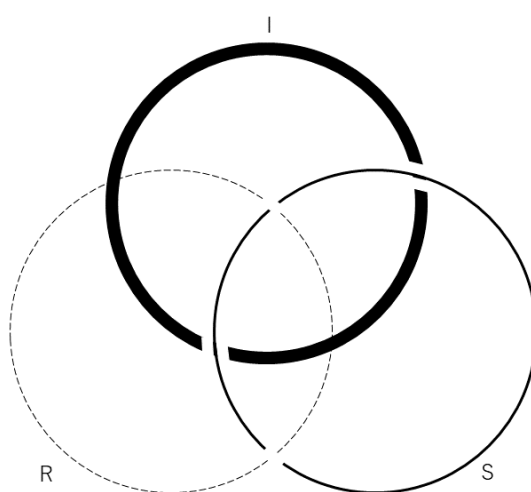


図2 作田 (2003: 77) より

互いが互いに支え合う「ボロメオの結び目」の構造を活かして、作田はきわめて図式的に「ファルスの悪」について説明を行う（図2）。

ファルスの悪の特徴である想像的ファルスの強い吸引力はどうして生じるのか。それはIが以上に強くRに作用して、Rの自立性を損なうためである。点線で描かれたRの輪は、本来Rがある程度受け継ぐ原初の生命の魅力すなわち現実的ファルスの衰弱を示す。現実的ファルスとは、先に述べたメタファー〔引用者注：E・A・ポーの『メイストロム』〕に再び頼るなら遠心力と求心力とが合成して生じた渦のようなものであり、ラカンが穴と呼んだものである。この渦の衰弱を表しているのが、点線で描かれた弱いRにはかならない。Rの弱さはIの強い作用によって生じたのであり、そのIにおいて想像的ファルスが現れる。想像的ファルスは現実的ファルスを代行するいわば偽の現実的ファルスなのだ。（作田 2003: 77-8）

作田によれば「想像的ファルス」への欲望の肥大化は「アノミー」の一種である。すでに

述べたように「近代社会」は「水平線上の他者」すなわち〈世界〉内での成功を後押しする一方で、〈世界〉の外＝「存在」への視線を衰弱させる。

以上のような「近代」の病理性を、作田はラカンのように言い換える。すなわち、「現実的ファルスへの感受性に相伴うそれへの到達不可能性の受け容れあるいは断念が後退し、断念を知らない想像的ファルスへの感受性が異常に鋭くなる」。「想像的ファルスが強力になると、それが宿る対象は広範囲にわたるようになり、またそれぞれがリビドーを強く備給される可能性をもつ。一方どの対象に敏感で強く魅きつけられるかに関しての個人差も広がる」。作田は「オタク」や「ナルシシズム」、「いじめ」のほか、近年見られる「無差別殺人」の動機もまた、「想像的ファルス」という観点から一つの仮説を立てることができると思う。すなわち、作田の観点では「無差別殺人」は実は「無差別」ではない。「通行人や操縦士〔引用者注：ここで作田は1999年の全日空ハイジャック事件を念頭に置いている。かつて飛行機のパイロットに憧れた被疑者は人質の飛行機操縦士を殺害した〕を襲うのは八つ当たりではなかろうか、という反論もあるだろう。だがこれら被疑者の攻撃目標は、社会の中で望ましい想像的ファルスを手に入れていると見えた者であれば誰でもよかつたのであり、したがって、真の敵は〔被疑者に〕不公平な扱いをする社会であったというほかはない。人間の欲望は、対象からの「牽引力」と「社会」からの「阻止力」のバランスによって成り立つ。この点では「ファルスの悪」も動機が理解しやすい「自我の悪」も変わりはない。だが「ファルスの悪の場合、想像的ファルスの強い牽引力と社会の強い阻止力との落差が大き過ぎるために、普通の社会的魅力にとらわれ普通の阻止力をこうむっている人々には、この暴発の動機は極めて理解しにくい」。被疑者が何を「想像的ファルス」と見なし、また、どれほど強く「社会」からの「阻止力」によって「存在」への感受性が衰弱しているかは、当事者にしかわからないのだ（作田 2003: 82-4）。

それでは「ファルスの悪」に対してどのように対処すべきであろうか。一つは「象徴界＝S」の作用を強めることで、「想像界＝I」の強力な作用を規制する、という方向がある。「ファルスの悪」の状態において、「Sは強いIに従属する傾向にあり、自立性をいくらか失う」。その証は「ファルスの悪」の当事者における「理想」の強さである。「理想とはSの中に位置づけられた想像的ファルスの特性」であり、主体の象徴体系＝Sは「理想」という要素を中心とし、それに対するものとして位置づけられている「現実」の諸要素から構成されるにいたる。「理想 - 現実」という象徴体系が〈世界〉のイメージをカバーすると主体は自らが身を置く「現実」を嫌悪し、「理想」を追う（作田 2003: 78）。しばしば「無差別殺人」の実行者は自分を英雄視することがある。当事者は自身の象徴体系における「理想」の体現者だからであろう。その象徴体系を正すこと（「象徴界＝S」の強化）によって〈世界〉に対する「想像界＝I」の作用を弱めることは、論理的には一つの解決法であろうと思う。

しかし、たとえ「去勢の法」を提示しても、それが当事者にとって「禁止の法」として解釈されることもあるということを神経症者は示したのではなかったか。作田は「無意味と空虚」で、「無意味感」は「象徴界＝S」の作用が強すぎて「想像界＝I」が衰弱することによ



って生じるのに対して、「空虚感」は「想像界＝I」の作用が強すぎて「現実界＝R」が衰弱することで生じる、としている。このように見ると、「象徴界＝S」を強化するという選択肢は「神経症」そのものではないが、神経症系統の病理である「無意味感」をもたらすことになるので、避けた方がよいだろう（作田 2004: 25）。

したがって、作田の結論はこうである。

我々は今日では神経症が衰退し、それに倒錯がとって代わった、などと主張するつもりはない。神経症は依然としてある程度の広がりを持っている。ただ、倒錯が勢いを強め、神経症の範囲を狭めつつあることに、今日の病理の特徴を我々は見ようとするだけだ。でが上の意味での倒錯の時代を超えるためには何が必要か。それは想像的ファルスの広がりを防ぐ現実界（R）からの抑止力を強めることである。つまり想像的ファルス＝フェティッシュへの没入に代えて現実的ファルスへの直観と感性を取り戻すことだ。それは対象リビドーを禁止して自我リビドーを強化する神経症への逆戻りを待望することではない。それは倒錯から神経症へ、享楽の法から禁止の法へではなく、倒錯から昇華へ、享楽の法から去勢の法への移行である。〔引用者注：中略〕この移行は単なる図式を描いたものにとどまるが、未来への展望として述べておくことは無駄ではなからう。（作田 2003: 294-5）

「想像的ファルス」ではなく「現実的ファルス」——「現実界」——への感受性を高め、「想像的ファルス」への抑止力を強めることで、「倒錯」を突破すること。言い換えれば、「汚れたもの」（「存在者」どうしが結びつく「社会生活」、〈世界〉）の中で現れる「純粋なもの」（原初の「存在」、*「イノセント」*）を探求すること。これが作田の次の課題である。章を改めて検討しよう。

## 註

- 1 なお、私たちは〈死〉の「向こう側」という問いを実存的に解釈することも可能であるだろう。作田は原爆に傷ついた人たちの死体を前にして「ぼんやり」立っていた。〈死〉はこの場合、原爆で亡くなった人びとでなく、その人たちの死に直面する作田の側に起きている。作田は〈死〉の先に溶け込んでいく「死んだ自然」の一例として、G・フローベールがたびたび描いた死体の描写を挙げているが（作田 1995: 130）、しかばね衛兵として作田が直面したのは「死んだ自然」だったはずだ。他方、陸軍病院で作田は永岡二等兵の歌と踊りに「生命のリズム」を感じ取っていた。つまり、作田は以前から〈死〉の向こう側にある「死んだ自然」と「生きた自然」に出会っていたのだ。
- 2 ジュランヴィルはハイデガーの「道具的存在者」概念をもとに、〈世界〉を目的-手段という観点の目的合理的（ウェーバー）な「意味」のネットワークだと考えているが、作田が言う〈世界〉には「価値合理性」をも含まれている（作田 1998a: 79）。

- 3 私見では、相模原殺傷事件もまたこの種の「ファルスの悪」の一例である。なお、作田は「イド-悪」を「ファルスの悪」と「〈無底〉の悪」の二つに分けている。「〈無底〉の悪」を作田は「天邪鬼の悪」とも呼んでおり、自分の利益にならなくとも、その行為が「悪」であるという理由だけで実行される「悪」である。私見では「詐欺」という「悪」の根底には、「〈無底〉の悪」に通じる側面があると思われる。この点については、荻野昌弘(1997)を参照してほしい。

## 5. 瞬間・隙間・偶然性——〈他者〉の現れる時 - 空間

前章では1998年の『Becoming』創刊前後の仕事を中心に読みながら、作田の「存在論的転回」と「アノミー」の再解釈を確認した。初期の仕事において、すでに作田はデュルケムの「アノミー」を批判的に検討し、地位上昇へと人間を駆り立てる「成層化のシステム」という社会統合のメカニズムとして提示していた。これに対して1998年の「孤独論」以後、作田は「フランス現代思想」を取り入れながら「アノミー」を再検討するとともに、自身の方法論の再検討に入る。その結果、作田はラカン理論に基づいて、「アノミー」を「倒錯」型の精神病理と理解するとともに、その実存構造における「空虚感」に対処するためには、「現実界（リアルなもの）」に対する感受性を高めることを「処方箋」として提示した。

以上を踏まえ、本章では、ラカン以後の作田の仕事における「文学社会学」的实践を中心に見ていく。上述のように作田の「文学社会学」実践の動機は、基本的には「現実界」に対する感受性を高めることにある。したがってこれから見ていくように、作田は理論的な術語系自体はラカン理論に依拠しているものの、それらの術語の内実は正確かつ正当なラカン理論の解釈から離れ、作田自身の問題関心が濃くなっていく。そこで、まずは前章では割愛した「現実界」の解釈という点から、作田のラカン理論からの離脱を確かめてゆく。

### 5-1. 〈生の欲動〉と「現実界」——「原初の混沌」の残余として

すでに述べたように、ラカン理論において「現実界」は言語によってもイメージによっても把握できない次元である。この定義を字義通り受け取り、「現実界」をあくまでも論理的に構成された概念にすぎず、表象することや遭遇することはできないという理解が、ラカン理論の解釈としては一般的である。前章で概説したように、ラカンは「現実界」との遭遇は「本質的に出会い損ね」だと考えた（『精神分析の四基本概念』, Miller ed. 1973=2020: 122-23）。ジュランヴィルもまた、この見方に従っている（Jurantville 1984=1991: 214）。

これに対して、作田は一貫して「現実界」を实在概念と解釈したうえで、「現実界」との遭遇ないし漸近的な接近は可能だと考えている。たとえば前章で参照した「孤独論」では、「現実界」との接近可能性を「存在の化身」という術語によって担保している。すなわち、作田によれば、人間の生誕は原初の「存在の流れ」からの別離であり、その「流れ」を囲い込むことによって自己同一性を備えた「自我 (moi) = 〈私〉」が構成され、人間は「存在者」となる。ただし、人間は時に「存在の化身」を通じて「存在」と融即することがあると作田は考える。作田は「存在の化身」なる術語をラカン-ジュランヴィルが「〈現実的なもの〉の中に受肉したシニフィアン」（「対象 a」, 〈もの (das Ding)〉）に相当する単位として設定したうえで、「現実界」との「出会いの成功は不可能であるにしても、成功にしたいに近くこともある」（作田 1998a: 68）とする。ここで作田は「現実界」を人間がその誕生とともに切り離された、原初の「存在の流れ」に近似した次元だと考えている。

もちろん「現実界」を实在概念として使用するの、一般的なラカン理論の解釈から言えば概念の誤用であるが、単に誤用として済ますと、作田が「現実界」という語に込めた意味を取りこぼすことになる。そこで、まずは作田による「現実界」の理解を確かめてゆこう。

### 5-1-1. 「原初の混沌」と「現実界」の区別

作田が「現実界」を实在概念として理解する際に依拠する解釈の一つは、スロヴェニアのラカン派哲学者 S・ジジェクである。作田によれば、ジジェクによる「現実界」の解釈には、实在概念として理解しているのか構成概念として理解しているのか、文献によって揺れがあるという。たとえばジジェクは『イデオロギーの崇高な対象』では、「〈現実界〉的実体」は映画の「マクガフィン」、すなわち映画内の物語を駆動する意味ありげな——しかし実際には何の意味もない——アイテムに喩えている (Žižek 1989=2015: 304) ほか、「心的外傷」も〈現実界〉の一例だとされている。

それは象徴化に抵抗する固い核である。だが肝腎なのは、それがいわゆる現実の中に自分の場所をもっていたかどうか——「実際に起きたのか」どうか——は問題ではないという点である。肝腎なのは、それが一連の構造的効果（置換、反復など）を生み出すということである。〈現実界〉は、象徴的構造の歪みを説明できるように、事後に構築されるべきものなのである。(Žižek 1989=2015: 302)

要するに「〈現実界〉的对象」は、「それ自体は存在せず、一連の効果の中にもみ現存するが、つねに歪められ、置き換えられてあらわれる、ひとつの原因である。〈現実界〉が存在不能だとしても、効果を通してその不可能性を捉えなくてはならない」(Žižek 1989=2015: 304-5)。この記述に従えば、ジジェクは「現実界」を構成概念と見なしていると言える。

これに対してジジェクは『仮想化しきれない残余』では、ドイツ観念論のシェリングを参照しつつ、「現実界」を、实在するけれども言語による象徴化から「洩れ落ちるもの=残余」として、いわば实在概念として捉え直す。すなわちジジェクは「現実界」を「否定的な形でのみ察知される物質的な〈物-体〉」としたうえで、それは「もはや本能とその生得の満足のリズムの「閉じた回路」なのではない（欲動はすでに「自然の道はずしてはいる）」が、まだ、〈禁止〉によって維持される象徴的欲望ではない」と、「「純粋な」、「人間以前の」自然と象徴的交換の秩序の間」の中間領域として見なしたうえで、「ラカンの〈物〉は単に、象徴の次元が入ってくるとともに〈手を出せないもの〉の暗いくぼみへと後退する「ありえない」〈現実界〉ではない」(Žižek 1996=1997: 154, 傍点原文) とする。

やや理解の難しい文章ではあるが、この文章を作田はジジェクが「現実界」を实在概念と理解していることの証左とする。作田にとって重要なのは、ジジェクにおける「原初の自然」と「現実界」の区別である。すなわち、ジジェクは「純粋に<sup>なま</sup>生の自然ではなく、半ば象徴化されたものと見る点では、象徴化以前の自然に救済を見いだす一種のロマン主義的な立場

からラカンをはっきりと区別している」。作田によれば、ラカン - ジジエクの言う「現実界は象徴化以前の純粋に生の自然ではない」けれども、「象徴化が貫徹した〈世界〉でもない。純粋に生の自然に対して働きかける象徴化の作用がまだ完全には貫徹していない」「中間の範域」なのである（作田 2003: 221-2）。

そのうえで作田は J=D・ナシオに示唆を受けながら、「原初の混沌」と「現実界」、「象徴界」、「想像界」の関係を「まず原初に混沌（純粋の生の自然）があり、そこから一者（象徴的父）が出る。残された穴が現実界」である、という仮説を採る（作田 2003: 223）。具体的に言えば、「混沌から一者が抜け出すと、混沌の中に穴が空く」。「空虚が生じることにより、混沌の中を漂っていた諸物は空虚を中心とする渦となって回転し始める。こうして諸物を動かしていた力が秩序を作り出してゆく」。この仮説から三つの単位が導き出される。まず、「出て行った単位およびその効果としてもたらされる秩序」、次に「それが抜け出たあとの空虚」、最後に「空虚のまわりに形成される秩序づけられた〈世界〉」である。作田は「原初の混沌」から導き出される三つの単位をそれぞれラカンの「象徴界」、「現実界」、「想像界」に対応させる（作田 2003: 95-6）。

このように、作田はジジエクの言う「現実界」の空虚は単なる無とは異なると解釈する。それは、「原初の混沌」のリズムを部分的に引き継いでいるのだ。

作田はジジエク - ラカンが实在概念としての「現実界」を言及した一例として、フロイトのイルマに関する夢を挙げる。イルマの夢は『夢判断』に収録されたフロイト自身が見た夢のことで、フロイトが「願望充足」という原理を発見する契機になったことでも知られる。イルマはフロイトをなかなか困らせた女性患者で、分析治療の途中でその継続を拒否した。後日、フロイトが友人医師のオットーにイルマの容態を尋ねると、前よりはいいが完治はしていない、と答えが返ってきた。その晩、フロイトは M 博士に見せるための病歴を書いた後、夢を見る。夢にフロイト、オットー、M 博士の三人の男が出てくるが、フロイトは自身が自分の治療の責任をオットーらに転嫁していることに気がついた、という夢である（立木監修 2006: 94）。

その夢の中で、フロイトは喉の痛みを訴えるイルマに口を開けさせる。

イルマに口を開けさせた後——彼女が口を開かないということが現実においてはまさに問題になっていたことですが——彼がその奥に見たもの、白い膜に覆われた鼻甲介状のもの、それはぞっとするような光景でした。〔引用者注：中略〕そこには恐ろしい発見があります。一度も見たことのない肉の発見、物事の奥底、表面とか顔の裏側、すぐれて秘密のもの、神秘の最も深いところですべてがそこから出てくる肉、苦しんでいる肉、形のない肉、形があったとしてもその形がまさに不安を引き起こすような肉。不安の視覚化、不安の同定、「お前はこれだ」という究極的な啓示、つまり「お前はこれだ、つまりお前から最も遠いもの、最も形のないもの」。(Miller ed. 1978a=1998a: 258)

作田は、フロイトがイルマの口の奥に見たものこそ「現実界」だと考える。

ここで改めて議論を形式的に整理しよう。

「原初の楽園＝存在の流れ＝純粋な<sup>なま</sup>生の自然」から追放されることで、ヒトは「人間」になる。したがって、人間の生は「純粋なもの」ではない。ただし、だからといって「汚れたもの」である人間は、全く「純粋なもの」から遠ざけられているわけではない。時に人間は「純粋なもの」に遭遇しうる。作田は「現実界」を、「原初の混沌＝純粋なもの」への通路ないし媒介として考えているのだ。

作田の『ルソー』から『ドストエフスキーの世界』にかけての探求を、私たちは「純粋なもの」と「汚れたもの」の遭遇と考えた。このときすでに「楽園喪失」という人間観は形成されており、「楽園」への復帰はいかに可能なのかを、作田はルソーとドストエフスキーを通じて問題にした。

ルソーは同時代の社会における（「原初の楽園」からの）墮落を意識したあまり、〈過去〉に存在した「楽園」に復帰することは不可能だと考えた。この点において、作田はルソーについて「社会＝汚れたもの」への想像力が不十分な思想家として理解した。先のジジエックについての解釈を借りれば、作田にとってルソーは「象徴化以前の自然に救済を見いだす一種のロマン主義的な立場」に近い。

これに対して、ドストエフスキーは「社会」という「汚れたもの」のなかでいかに「楽園」が可能かを追及した。作田は『カラマーゾフの兄弟』のアリョーシャにドストエフスキーの社会思想の到達点を見た。すなわち、現存する「社会秩序」から「離脱」し、〈子どもたち〉を導く〈父〉＝「種子を蒔く人」になることで、「楽園」への希望を〈未来〉に賭けること。それが、作田が見た社会思想家としてのドストエフスキーの到達点である。

このように見ると、「純粋なもの」と「汚れたもの」の遭遇という問いに対して、作田は「純粋なもの」の現れを、時間軸上から見れば〈過去〉（ルソー）と〈未来〉（アリョーシャと子どもたち）に位置づけている。

ここで重要なのは、ルソーから導かれた「楽園」もアリョーシャから導かれた「楽園」も、ともに「いま、ここ」の社会秩序からの「離脱」を特徴としている点である。この共通点の背景には、「いま、ここ」の社会秩序という「汚れたもの」からの「離脱」が「純粋なもの」の出現の条件と見なされている、理論的な前提がある。逆に言えば、作田は「いま、ここ」の社会秩序において「純粋なもの」の場所はないと考えている。

しかし、本当に「いま、ここ」に「原初の楽園＝純粋なもの」は現れないのか。

作田にとって「現実界」という領域が重要になった理由は、この点にある。すなわち作田は「純粋なもの」と「汚れたもの」の中間領域および媒介として、「現実界」という領域を新たに設定したのである。たしかに「孤独論」において作田はレヴィナスを参照して「存在」と「存在者」の区別を行っていた。しかし、「存在」を「原初の混沌」、そして、「存在者」を「社会的現実」と大別するならば、作田が単純に「原初の混沌＝存在の流れ」に対しての

復帰を求めていたと理解することは誤読であるだけでなく、「ロマン主義」への理論的後退を意味するだろう。

ただし、すぐ後の島尾敏雄論で見るように、作田は「現実界」と「原初の混沌」とを時折混同した記述を行うことがある。この点だけ見れば、理論的後退に見えなくもない。しかし、私たちはその混同をあえて整理し、作田は「存在 - 存在者」という二元論に対して「現実界」を導入することにより、両者を媒介する中間領域（「存在の化身」）を理論的に確保しようと試みたのだと解したい。「現実界」は、「原初の無垢＝純粋なもの」それ自体ではない。それは「原初の無垢」から洩れ落ちる「残余」であり、ふとした瞬間に〈世界〉に現れる、「純粋なもの」と「汚れたもの」の結節点である。

したがって作田にとってラカンは「樂園喪失」という人間の基本的な生の様相について、ブラウンやレヴィナス、バタイユなどを超えて精緻に検討した理論家である。言い換えれば、作田にとってラカン理論は自身の「ユートピア主義」ないし「天使主義」をより精緻に追及するための優れた「道具箱」である。「現実界」の实在論的な解釈は、作田によるラカンの乗り越えというよりも、ラカン理論には汲み尽くされない自身の問い——「純粋なもの」の希求——に導かれたものなのである。

#### 5-1-2. 社会学批判——「現実界」の参照点としての「文学」

ただし、作田にとってのラカン理論の意義は「純粋なもの」と「汚れたもの」の問題だけではない。前章で確認したように、作田にとってラカン理論は「近代」における「アノミー」という社会病理を主体の実存構造という観点から内在的に検討し、その「処方箋」を提示するうえでも重要な役割を果たした。

さらに「現実界」という水準を導入することで作田が試みているのは、社会学という学問的営為に対しての「思想」的な批判でもある。作田にとっては、社会学が理解可能性の予め担保された社会的現実のみを扱うことは、社会学という営みの閉塞を意味している。鶴見俊輔らとの対談で、作田は自身がラカン理論に向かった理由を、社会学という営みとの関連において、明確に述べている。

僕にとって社会学の理論が物足りなくなったのは、社会学に限らず、心理学でもそうですけど、ラカンの用語でいうと、象徴作用のはたらきは認めるけれども、象徴界と想像界のリンクでつくられた象徴的世界がすべてであり、そのなかだけですべてが説明できる、という考え方が支配的なんです。いまでもそうです。〔引用者注：改行略〕象徴的世界がすべてではない、その向こうに何かがあるということをはっきり問題にしたのがラカンで、それが「リアル」、現実界なんですね。彼の理論の根底にあるのは、「ノット・オール」の思想というんですかね。これがすべてではない、この彼方にあるものが問題なんだと。〔引用者注：中略〕象徴的世界がすべてであると考えるのは、一種のホーリズム、全体主義みたいなもので、それ以外で生きることは不可能だ

と宣告するわけですね。それはやっぱりおかしい。象徴的世界をより具体化すると、国民社会みたいなものになってしまって、そこから外にでたものは全部裏切り者っていうか、非人間、非国民、そういう考えにつながっていく。(作田・鶴見 2006: 14-5)

ここで作田が言う「象徴的世界」は、「成層化のシステム」と「差異化の欲望」によって閉じられた社会的現実のことである。閉じられた社会的現実だけに問いを絞った場合、逆説的なことではあるが、社会学はその魅力を失うと作田は言いたいのだ。

したがって、社会的現実の外部を理論的に確保しようとする作田の理論的課題は、もはや単なる社会学的課題ではなく、内田隆三による見田宗介論の表現を借りれば、「社会学的な営みを虚無に曝さないための、メタ社会学的な、つまり思想的な投企」(内田 2014: 80)なのである。

しかし、作田の社会学に対する「思想的投企」は、ラカン理論の参照に留まらなかった。すなわち、ラカン理論を経由した後、「社会学の他者」として作田は再び「文学」を参照するのである。

以下で見るように、作田は島尾敏雄などの作品に現れる「不気味さ」に執着するが、作田の目標はフロイト研究やラカン研究への貢献ではなく、生の根本に「不気味さ」という違和を抱えて生きなければならない人間たちの奇妙なありかたに光を当てることにある。したがって、ラカン理論を経由した後の文学作品の読解もまた、私たちにとっては、社会学に対する作田の「思想的投企」を判断する際の重要な素材である。

その際、注意すべきは、作田の視線が〈生の欲動〉の影——作田が「現実界」と呼ぶもの——に向かう点である。「現実界」は一方では生のある瞬間——「隙間」——に現れ、他方では「自我(意識)」を放棄する人間たちの生に垣間見える。作田が取り上げる作家は初期から参照されるドストエフスキーのほかに、「夢の世界」における「不気味なもの」の襲来への怯えと妻という〈他者〉への絶対的服従を描いた島尾敏雄や夏目漱石など多岐にわたるけれども、それらの作家は共通して作田が「現実界」と呼ぶ、剥き出しの〈生〉と〈死〉に通じる世界を描く。

剥き出しの〈生〉と〈死〉は当人にとって悲惨で手に負えない出来事として経験される。そのとき主体の「自我(意識)」は崩れ去り、生は「非人間」的な様相を呈す。しかし、生が「非人間」的なものになる極限まで失墜するとき、不意に、救済への予感と人間の生の真実が光のように差し込んでくる。作田は、その一筋の希望の光をつかまえようとする。

結論を先取りすることになるけれども、ラカン理論を経てからの作田の文学作品(とくにドストエフスキー)の読解は、『ドストエフスキーの世界』から二つの点で異なっている。すなわち、作田は①ドストエフスキーなどの描く〈現実〉の層を「隙間」という概念で定式化するとともに、②ムイシュキンという「白痴(idiot)」の「純粋な生」のポテンシャルを引き出しうる地点にたどり着く。ラカン理論を経由した結果、作田のドストエフスキー像はより複数化したのである。本章では、作田の〈他者〉論と「隙間」の概念の検討を通じて、



作田による「現実界の探求」のポテンシャルを検討する。

## 5-2. 夢の世界のリアリティと、〈他なるもの〉への感受性——島尾敏雄論

作田がラカン理論に基づく現代社会の分析から文学作品の読解に向かう最初の仕事は、『現実界の探偵』に収録された中で最も古い「島尾敏雄——不安の文学」(『Becoming』17号, 2006年3月)である。島尾敏雄(1917-1986)は作田よりも少し年長の世代に属す作家で、精神を病んだ妻に対する絶対的な服従を描く『死の棘』などの「病妻もの」のほか、「夢幻もの」、「戦争もの」、「紀行もの」、「日記もの」の五つのジャンルを得意とした。

作田は島尾文学の諸特徴を(1)不安,(2)夢か現か,(3)母性的超自我,(4)死の先取り,(5)少女と異郷への郷愁という五つに見るとともに、これらの特徴を(1)想像界への現実界の侵入,(2)母性的超自我と無垢の少女の像の出現,(3)〈他者〉に対する受動性,あるいは〈世界〉の外への傾斜という三点から説明を試みている。まずは順を追って見ていこう。

### 5-2-1. 「不気味なもの」の出現と、夢の世界

私たちは、ぼんやりしているときや夢などで、「不気味なもの」と呼ぶことしかできないような何かを見ることがある。島尾敏雄にはジャンルに限らずその描写が極めて多い。次の一節は、紀行文「宿定め」からの引用で、Sという男性と二人旅に来た語り手が宿屋でひとしきり飲んだ晩、急に目が覚めたときの描写である。

視線の向った所の柱が、もぞもぞしたような錯覚を気にしていると、木目の間からふっとどろりとしたものがふき出して来てたれ下り流れかけたまま、凝結して、動かなくなった。〔引用者注：改行略〕おや何だろう。僕は瞳をこらしてそれを凝視した。丁度鶏肉の塊のようなものが、柱にへばりついていたので。〔引用者注：中略〕僕は自分の肉体の要素が分解し、どんな注射を打っても蘇生しないもどかしさを分裂身が感じ、魂だけが行く所を失い彷徨しなければならぬ運命を宣告されようとしているように思ったのだ。〔引用者注：改行略〕諾ってはいけない。否定しろ。否定しろ。先程の嘔吐を止めたように、否定し続けて、この夜を経過しなければならぬ。然し何という胸の悪いにがさであることか。中毒症状が眼の縁にまで現れて来て、而も何故生存に執着しなければならぬかにふと考え及んで来て、僕は又ふつつと涙がふき出して来たのであった。(島尾 1980: 181)

明らかにつうじょうの紀行文にはふさわしくない「どろりとしたもの」の「突然の襲来」(作田 2012a: 57)の描写について、作田はコメントする。「このどろりとした不気味なものの意志に反しての到来は〈僕〉にとって耐え難い。それに耐えてまでどうして生存してゆか

なければならないのか。〈僕〉は落涙する。作田によれば、島尾文学は「不気味なもの」に対する「怯え」あるいは「不安」を基調としている（作田 2012a: 58）。

しかし島尾の「不気味なもの」の描写は〈僕〉が酒をたらふく飲んだ晩のことであるから、先ほどの描写は、眠っているときに見た夢の一部なのではないかと想像することもできるだろう。事実、島尾の作品には「接触」や『記夢志』のように夢を素材にした作品もあり、それらの作品にも「不気味なもの」は頻出している。

しかし夢への理解については注意が必要である。多くの評者と共に作田が指摘する島尾文学の特徴は、夢のリアリティを、自由奔放なファンタジーとしてではなく、抜き差しならない「現実そのもの」として描く点にある。島尾は自作における夢や幻想の位置について、「わが小説」という短い自著改題で次のように述べている。

書く方の姿勢を言えば、一方の資料は意識の世界の中から、他方は意識下のものが夢などを通してほんのわずかのぞかせた端っこをつかまえて引出せるようなものの中から借りてくるが、それは時の経過をあいだに置けば、その区別もたしかなものではなくなってくる。私の感受の中ではお互いに感応し合って一方から他方を引きはなすことが困難になり、その度合の強いものだけが私の小説の中の真実となる。（島尾 1982: 74）

評論家の対馬勝淑は、この文章に見られる島尾における「現」と夢の記憶の関係について、わかりやすく敷衍する。すなわち、「現」で確かに経験したことも夢で見たことも、記憶の世界に入るとたちまち霧に包まれる。この霧は、つい先日のことをぼんやりと霞ませることもあれば、ずいぶん昔のことを鮮明に浮かび上がらせることもある。霧の作用にかかれば、夢と「現」の境界線など優に超えられてしまうのだ。なお、時が経過すればするほど、この霧の作用は強くなる（対馬 1990: 156）。このように、時の経過とともに、島尾にとって夢と「現」の境界は曖昧になっていく。

しかし、私たちはふつう夢と「現」の境界をとどめておくのではないか。「あの出来事は夢で、現ではない」と考えることは、あまりにもふつうのことであるから、日常生活では意識することさえまれである。平穏な日常生活を送る生活者にとって、夢と「現」の区別は容易なことである。言語の作用とは、そのような夢と「現」の区分の作用である。

もちろん島尾にとってもそのような言語の作用はある。しかし、島尾は両者の境界が曖昧になるところに強い関心を向けるとともに、自身の小説の根底に置くのである。たとえば、島尾が特攻隊隊長として奄美群島加計呂麻島呑之浦に赴任した当時（1944-5年）の経験について書いた「闘いへの怖れ」は、「すべてが、あの青く冷いそして厚みのない夢のようだと思えないでもない」という書き出しから始まっている（島尾 1980: 256）。

しかしここでさらに注意しよう。柄谷行人が言うように、私たちはふつう「夢のようだ」という表現を用いることで、「現在の一瞬一瞬を生きている感じがしなくて、いつもその外に立っていることを意味している」。しかし本当にそうなのか。私たちは夢の世界の「内側」

にいるとき、それを一つの現実として夢の世界を生きている。むしろ「自分はいま夢を見ているんだ」と気づくときに、私たちは夢から目を覚ます。しかし、同時に私たちは「現実があまりに鮮明で強烈であるとき、「夢のように」感じる」こともある。この「夢のようだ」の両義性が教えることは、「現実感の過剰と欠如という両極は一致するのであって、われわれが「夢のようだ」とよぶのはそのような状態にほかならない」ということである。したがって、「夢を見る」とは正しい表現ではないのだ。柄谷曰く、「見るとは距離を置くことだが、距離がないということが「夢の世界」の特徴なのである」（柄谷 [1975] 1989: 72-3, 傍点原文）。夢の世界を生きるとは、対象化しえない、直接的な生を生きることなのである。

作田もまた、島尾にとって「夢は現と区別し難いだけでなく、夢は現よりもリアルであり、みずかららしくあることのできる世界」（作田 2012a: 66）だということを強調する。

夢は無責任なものじゃないかと言われそうな気がしますが、私は必ずしもそうは思えない。夢の中の経験の、あの、でたらめと、冷たさと、そしてその場限りの気品のようなのは、眼覚めている時の、秩序と、熱っぽさと、因縁ごとを、批判しているのだと、私には思われて仕方ありません。（「夢について」、作田 2012a: 66 より重引）

言うなれば、作田が島尾から取り出そうとするポイントは、「見られる夢」（そして、解釈されるべき「夢」）ではなく「生きられる夢」である。「生きられる夢」において人は〈生き生きとした現実〉を無我夢中で生きるのだ。

作田はこうして、（１）「不気味なもの」への感受性と、（２）夢の世界のリアリティへの強い関心を島尾文学の特徴として指摘する。作田によれば、特に（１）「不気味なもの」の描写は、その正体が何なのか、出現する理由はなぜかなど、しばしば批評家・評論家を当惑させてきた。これに対して、作田は島尾文学に好意的評価を与える奥野健男の批評を元に、島尾の感受性の説明を試みる。

まずは奥野の評価を見よう。奥野によれば、「分裂症的な性格の強い彼〔引用者注：島尾〕は、自己のまわりに独特の世界を構成する」。「彼の世界に入りこんでくる事物は、すべてその輪郭が、既成の意味が、溶解しはじめ、奇怪な姿をあらわにする。空を飛ぶ飛行機も、彼の目には空をとぶ奇怪な金属として映る如く（『夢の中での日常』）彼の世界にとびこむものはすべて、既成の意味が剥奪されてしまう」（奥野 1977: 19）。作田は奥野の言う「分裂症的な性格が強いので、事物の既成の意味が剥奪される」という「奥野の言及は島尾のテキストの中の不気味なものがどうして出てくるかを、大体において言い当てている」としたうえで、ラカン理論の用語を用いて議論を展開する。

作田によれば、島尾の実存は「現実界」に対する感受性がきわめて強い。その強い感受性が島尾における言語（＝「象徴界」）の作動を奇妙な形に変容させるとともに、夢と「現」の境界を曖昧にさせている（もちろん、島尾の実存においては言語の奇妙な作動と「現実界」に対する鋭い感受性は共存しているだけで、両者の間に因果関係はないのだが、記述の関係

上, 因果的に書いた).

ただし, ここで注意しなければならないのは, 夢のリアリティが当人にとって解放であると同時に苦痛でもあるという両義性である. 作田によれば, 夢や「不気味なもの」との遭遇が主体に与える解放感と苦痛は, 「夢の侵入を受けている<sup>うつ</sup>現」において「主体の自己性」の中の「他者と共有される社会的アイデンティティ」が失われるからである. 作田の考えでは「社会的アイデンティティ」は「主体の自己性」の一部なので, それが失われることは, 当の主体に苦痛を生じさせる. しかし「社会的アイデンティティ」を失うことで「かえって, 純粋な自己性は研ぎ澄まされる」(作田 2012a: 102, 傍点引用者). つまり, 夢の世界を生きることの解放感と苦痛は, 「社会的アイデンティティ」の喪失に伴う感情なのである.

作田が島尾文学から取り出すのは「社会的アイデンティティ」を棄て去った「脱 - 社会的存在」としての人間の姿である. 人間は, 「社会的アイデンティティ」の〈外部〉あるいは「残余」として「真の自己」を持ってしまう. 島尾文学の作品世界が私たちに教える人間の生の真実とは, 「真の自己」に触れるためには「社会的アイデンティティ」を放棄しなければならないという逆接である.

#### 5-2-2. 「真の自己」と〈他者〉——「無辜」と「対象 a」

「真の自己」の問題について補足をしておこう. 作田は長い間, 「真の自己」に関心を抱いていた. 『ドストエフスキーの世界』の冒頭で, 作田は「真の自己」と「社会」の関係について述べている.

現存の社会秩序が個人にとって受け入れ難い時, 個人の自我の内部に分裂が生ずる. すなわち, 生きてゆくためには社会の要求に同調しなければならないが, 一方その同調はその個人にとって正当であるとみなされない. こうして社会から課せられた役割とその役割の遂行を望まない真の自己とのあいだの分裂が生ずる. (作田 1988: 11)

そして, 「分裂」した二つの像(作田の用語では「分身(double)」)はその「統合」を予感させるとしている(作田 1988: 198).

これに対して, 「真の自己と二人の大他者」という論文で, 「真の自己」は「統合」されるものではなく, 〈世界〉の外部にいる〈他者〉との遭遇によって見出されるものとして修正される. 作田はこの論文で, レヴィナスの〈他者〉概念をラカン理論における「大他者」と接続しようと試みている.

レヴィナスの〈他者〉概念は, その中心概念である「顔(visage)」の概念とともに, きわめて奇妙な道徳観を展開している(以下の議論は, レヴィナスの思弁的考察を事象に即して検討した[佐藤 2020]に従っている). 私たちは目の前にいる他者に対して, 何らかの応答をしなければならないと感じることがある. たとえば私がある他者の困窮を知っていると. 相手が遠くにいるならば私は知らないふりをしてやり過ごすこともできる. しかし,

その他者が私の目の前に現れて、困窮の意を込めた視線を私に向けたとすれば、私はたちまち困ってしまう。私があえて何の援助もしないとするならば、私は他者からの懇願や避難の視線に身を焼かれることになるだろう。こうして、対面状況にいる他者は、その人の周囲に構成された倫理的状況に私を巻き込む。

レヴィナスの他者論において重要なことは、このような倫理的状況に巻き込む〈他者〉は〈私〉の同一性から絶対的に逃れ去るという点である。言い換えれば、〈他者〉の他者性は無限なのである。「無限なものが顕現するのは、倫理的な抵抗を示す顔としてである。この倫理的抵抗が私のさまざまな権能を麻痺させ、無防備な眼の奥底から、顔の裸身と悲惨とにおいて堅固で絶対的なものとしてたちあらわれる」(Lévinas 1961=2006: 43)。レヴィナスは〈他者〉の無限性が現れるのは「顔」においてであり、〈他者〉が私と同じ〈世界〉に所属しない「異邦人」であることを強調する。「〈他者〉は無限に超越的なものでありつづけ、無限に異邦的なものでありつづける。〈他者〉の顔においてその顕現が生起し、その顔は私に訴えているけれども、〈他者〉の顔は私たちに共通なものでありうる世界と手を切っている」(Lévinas 1961=2006: 30)。そして、「私が困難を承知で他者に手を差し伸べる場合の多くは、このような顔の圧力に負けた結果である」(佐藤 2020: 21)。このとき、私はその他者に限りない〈他者性〉を感じている、と言えるだろう。

〈私〉について、先の『実存から実存者へ』の議論から補足しておこう。先述したようにレヴィナスは「存在の流れ」から切り離されることで「自我 (moi)」が構成されると考えたけれども、「自我」は同時に「存在の流れ」に部分的に通じる「自己 (soi)」とウロボロスの自己循環的關係を取り結ぶ。このようなウロボロスの構造を作田は「孤独」と呼んでいるのである(しかし〈他者〉との遭遇が、この「孤独」を打ち壊す)。

作田は、〈他者〉が対面する〈私〉に対して備えている「強要する (imposer) 性格」に注目する。作田によれば、「〈他者〉の顔は〈私〉を否定なしにそれに直面させ、〈他者〉と関係を結ぶことを強いる。我々はこの強要の中に、〈他者〉がどんなに無力に見えようとも、あるいはまさにそれゆえに一種の力をもつことを認めざるをえない」。作田はレヴィナスをラカンの〈他者〉概念と対応させるために、精神分析の用語を拒絶するレヴィナスにあえて逆らい、〈他者〉の「力」を「ファルス」と呼ぶ(作田 2003: 101)。レヴィナスは〈他者〉の例として、貧者、異邦人、寡婦、孤児といった悲惨な様相を呈する人物形象を挙げている。作田は〈他者〉の「力」の源の手がかりはその「悲惨さ」にあると考え、J・クリステヴァの「アブジェクション」の論理を借用する。クリステヴァの論理では、「女性的なるもの」が〈世界〉の外に排斥されるのは、「女性的なるもの」が穢れているからではなく「〈世界〉の外から〈世界〉に入ってくるがゆえに穢れているとされる」。同様に、貧者、異邦人、寡婦、孤児も「〈世界〉という秩序によっては無用であるのみならず、その安定性を動揺させるがゆえに、秩序の外へと排斥されるべき存在者である」からこそ、「悲惨さ」を帯びているように感じられるのである。彼らは〈世界〉の外では「十全」だったのである(作田 2003: 104, 傍点引用者)。

ここで大切なことは、〈他者〉の「力」の論理が、ラカン理論における「対象 a」の論理と構造的に同型であることだ。すでに述べたように、〈世界〉にある対象は、すべて有用性や価値合理性によって意味づけられており、何らかの「機能」がある。「ところが一つの物が何の役にも立たなくなったときには、それは廃棄物となって捨て去られる。それはすべての象徴的、想像的機能を失い、そこに残るのはそれが本来もっている物質性のみである。廃棄物はもはや何の特性ももたないものであって、単に“それ”と呼ぶよりほかにない現実的な存在、すなわち対象 a になるのである」(向井 2016: 327-8)。向井が言う「対象 a」の廃棄物としての性格は、あらゆる「機能」を放棄しているという点において、レヴィナスの〈他者〉の議論と通じる。〈他者〉は〈世界〉において「無用なもの」であり、自身を守る「機能＝遮蔽物」をもたないという意味で“裸形”なのである。

むしろラカンとレヴィナスには相互参照関係はなく、正統なラカン研究、レヴィナス研究の観点から見れば、作田の議論はここでも誤読として非難の対象となるであろう。しかし、作田の試みの大切なポイントは、目的合理的見地からも価値合理的見地からも理解される可能性を担保されない〈他者〉を社会理論において確保しようとしている点である。前章で述べたように、作田は言語や諸制度の作用によって媒介される理解可能な他者との関係を重視する社会理論に批判的であった。そのような理論において、他者性は「社会的構築物」にすぎない。

これに対して、レヴィナスの「顔」概念から示されるのは、対面状況における〈他者〉性は〈他者〉自身に由来するのであり、いかなる「社会的なもの」によっても構築されたものではないということだ。したがって、作田によるレヴィナスとラカンの接続もまた、社会学に対する「思想的投企」として解釈する必要がある。

作田の試みは、レヴィナスに依拠した道徳論を展開した社会学者 Z・バウマンにも通じている。中島道男によれば、デュルケムの社会構築主義的道徳論から出発したバウマン道徳論の課題は、「社会」の規範に全く違反していない善良な人びと（たとえば、ホロコーストを指示したナチス・ドイツの官僚アイヒマン）が犯した「悪」をいかに批判できるかという点にあった。デュルケムのように「社会」が道徳を移転する、というモデルでは、アイヒマンの「悪」を批判することはできない（「社会」は間違わないからだ）。したがって、「社会」の〈外〉にいかにして「道徳」と「道徳的主体」が構成されるのかをバウマンは考えざるをえなかったので、レヴィナスの〈他者〉論に向かったのである。バウマン道徳論を検討した中島はバウマン道徳論を一般化する文脈で作田の「真の自己と二人の大他者」を引いているが（中島 2009: 174）、この参照は全く正しいと言える。作田とバウマンは、「道徳」あるいは〈他者〉性の「力」の起源を「社会」に見出す、デュルケム流の「社会学」的発想を批判するという目的を共有しているからである。

〈他者〉の「力」に戻ろう。作田はレヴィナスの「moi」と「soi」の区別を応用して、悲惨な様相を呈する〈他者〉の「顔」に出会うことによって「主体」に生じる変化を説明する。すなわち、作田によれば「みずからを囲い込む〈私〉は享受の主体として自我中心的な秩序

の中で他者とかけ合っているが、〈他者〉の顔に出会う時、表層の自我 (moi) の囲いが崩れて自己がめざめ、〈他者〉の苦痛を苦痛とする可傷性〔引用者注：レヴィナスの用語では「傷つきやすさ *vulnérabilité*」〕が露呈する（作田 2003: 103, 傍点引用者）。〈他者〉の「顔」が〈私〉に強いる「可傷性」こそ、〈他者〉に対する倫理の芽生えの契機である。

痛みに苦しむ〈他者〉との遭遇によって主体に「可傷性」が芽生える一例として、作田はトルストイの『クロイツェル・ソナタ』の末尾を参照する。妻の不倫に嫉妬した夫が、妻を殺そうと殴打して重傷を負わせる。その後、夫には、死に近づく妻が今までとは別人のように見えてくる。妻の姉に伴われて現れた「子供等を見、打撲傷を受けて醜く腫れ上った妻の顔を顧みました。と、この時始めて、——自分を忘れ、自己の諸々の権利を忘れ、誇りを忘れ去って——始めて私は彼女の内に、一個の人間を発見しました。と同時に、今まで私〔話者は夫〕を屈辱に駆り立てていた凡てのものが、あの焼き爛れるような嫉妬そのものまでが、実に下らない取るに足らぬものに思われ、自分のやってのけた行いが、由々しい事だと分かりました」（原久一郎訳、1952年、『クロイツェル・ソナタ』新潮文庫。原文は旧字体・旧仮名遣い、作田 2003: 111 より重引）。

死に向かっている妻は夫にとって他者から〈他者〉へと変わる。彼女は憎愛化の彼方へと去り、彼にとって不可知の外部は姿を現して彼を圧倒する。その時彼は〈世界〉の中では正当と思われていた〈私〉の権利や誇りが無に等しいもののように思われ、憎悪と屈辱に占領されていた〈私〉が失われてゆくように感じる。この時〈私〉は〈他者〉の召喚によって〈世界〉の外へと導かれるのだ。死にゆく妻は夫に罵詈雑言を浴びせる。しかし彼はもはや以前のようにその水準で応答することはない。彼は別人になってしまっているのである。深い傷を負って死に向かいつつある彼女を、彼はもはや対等の立場に立って殺すことはできない。（作田 2003: 111-2, 傍点引用者）

死に向かう妻はこの〈世界〉の外に近づいていくうちに、純粋な〈他者〉へと変貌する。そして、重要なのは、〈他者〉へと変貌した妻に対面した夫もまた、自らが〈世界〉の中で備える社会的権利や愛憎感情、「社会的アイデンティティ」などの「社会的なもの」を喪失していることだ。その結果、夫もまた、これまでの彼とは「別人＝〈他なるもの〉」に変身してしまう。ここには〈他者〉との遭遇と「別人＝〈他なるもの〉」への変身という二重の出来事がある。

〈他者〉のもう一例として、作田は F・フェリーニの映画『道』（1954年）のヒロイン、ジェルソミーナを挙げる。

粗暴な旅芸人のザンパーノは、芸の手伝いをしていた女性が死亡したので、その妹の、素直で優しいが頭の悪いジェルソミーナをはした金で買い取り旅に出る。彼女は道化の格好をして、ザンパーノの芸を手伝う生活に入る。ジェルソミーナはその生活に楽しさを感じていたものの、ある日、ザンパーノの粗野な振る舞いに嫌気がさして街に逃げ出すと、サーカ

スの一員で「気違い (Il Matto)」と呼ばれる男に出会う。「気違い」は彼女を理解するものの、ザンパーノをからかった末に撲殺される。再びザンパーノに連れ去られたジェルソミーナはそのうちに病にかかる。芸の手伝いができなくなったジェルソミーナはザンパーノに置き去りされ、命を落とす。

作田はジュリエッタ・マシーナの演じるジェルソミーナの「無辜 (innocence)」に関心を抱く。「無辜」を「ポジティブに定義することは難しい」。「それは打算、技巧、悪意、暴力、頽廢などに対する何かではなくて、それらと無縁のもの、それらの欠落の状態にほかならない」からだ。作田はチャップリンが演じた「道化」とジェルソミーナの振る舞いの類似性を指摘しながらも、差異を重視する。作田によれば、「チャップリンの場合には、その純粋な理想主義が、この世の現実主義の立場から見て、道化的に映るというイロニーが一貫している。彼は正義と真理を信じ、突進し、挫折する」。チャップリンを笑う観客は彼を見ることによって自分の「利口さ」や「良心」を確認することができる。つまりチャップリンは比較のための物差しになりうる (作田 2003: 33)。

これに対して、ジェルソミーナはこの〈世界〉(ジュランヴィル)の「誰にも似ていない」。

チャップリンが子供のような大人であるとすれば、ジェルソミーナは大人の形をした子供である。彼女は浜辺で子供たちと遊んでいた。世界の中に溶けこんでいるジェルソミーナが描かれたのはその時だけである。ザンパーノに連れられて旅に出てからのち、彼女の道化生活が始まる。世界と無縁な、どこかほかのところを向いている彼女の姿が、街道でザンパーノ一座の貧しいショーを見る人たちを笑わせる。しかしチャップリンとは異なって、ジェルソミーナは映画の観客を笑わせることはできない。彼女と我々とのあいだには、笑いを誘うことのできる共通の尺度が存在しないからである。ジェルソミーナよりも賢く、ジェルソミーナよりもまじめかどうか。そんなことは誰も問おうとしないであろう。彼女は誰にも似ていないからだ。(作田 2003: 34)

作田はV・ジャンケレヴィチの「〈行為〉がもはや〈存在〉を隠蔽することのない人」という「無辜」の定義を受けて、次のように述べている。

世の中でお金を儲け、名を成す人は、ほかにどんな能力があるにせよ、生まれてきた家族の背景の力と生活を守る知恵とに助けられている。ジェルソミーナは漁村の貧しい家族の中から生まれ、生活を守る知恵も教えられずにこの世に送り出されてきた。しかし彼女はこの無力さゆえに、存在から行為を分かつことのできない彼女の無辜が純粋な姿を現すのである。彼女は捨てられた犬のような短い生涯を海辺で終えたが、このフィルムが残っている限り、彼女を通して透明な存在はいつも我々に呼びかけているのだ。(作田 2003: 36, 傍点引用者)



ジェルソミーナはその「無辜」性においてムイシュキンによく似ている。アリョーシャのように「社会＝汚れたもの」に「純粋なもの」を溶かし込んでいく人物＝「種子を蒔く人」ではなく、ジェルソミーナとムイシュキンは「社会＝汚れたもの」から排斥された「純粋なもの」の残滓＝〈他者〉である。ただし、大切なのは、彼らは〈漏れ落ちる者〉としてではあるとはいえ、「社会＝汚れたもの」の中に存在しているという点である。作田は言う。「人が遭遇する大他者〔引用者注：象徴的〈父〉と現実的他者としての〈母〉〕はどこにいるのか、という問いに答えておこう。彼または彼女はどこにでもいる。〔引用者注：中略〕私はといえば、たとえばF・フェリーニの『道』のジェルソミーナに現実的他者を見た」（作田2003: 120, 傍点引用者）。

このように、作田は〈他者〉との遭遇や「現実界」との遭遇を単に「不可能」とは考えていないばかりか、それを特別な出来事だとも考えない。それは人生のある瞬間、僥倖のように体験される。たまたま体験されるその強烈なリアリティは、日常生活からすると「夢」のようである。しかしその「夢のような現実」こそ「リアルなもの」なのだ（後述するように、作田は「現実界」との遭遇が社会的現実の中でどのように体験されるかを「隙間」という概念からトポロジカルに表現することを試みる）。

これから見るように、島尾における「病妻もの」は、『クロイツェル・ソナタ』の一瞬の出来事を引き伸ばしたような奇怪な（滑稽でさえある）日常生活を描いている。島尾は精神を病んでしまった妻に、〈他者〉——〈法〉を司る「象徴的他者」と、脆弱で無辜な「現実的他者」——を見る。以下、改めて確認しよう。

### 5-2-3. 〈他なるもの〉に対する受動性

それでは、「社会的アイデンティティ」を喪失した主体は、他者そして〈世界〉に対してどのような関係を取り結ぶのか。この問題を、作田は『死の棘』を中心とした「病妻もの」と「戦争もの」から考察している。

「病妻もの」は島尾の夫婦生活を素材とした小説群である。私生活の遍歴を確認すると、1952年3月、島尾敏雄は神戸外国語大学助教授を辞職し、父親の庇護からも離れて妻子とともに東京に移る。職業作家として身を立てるためだ。「そのころ夫の心は家の外にあった。昼間は大方眠っていた。眼がさめると外に出かけて行き、もし帰宅するとしたら夜中の一時とか二時とかに終電車でもどってきたが、そのまま泊ってくることも多かった」（「家の中」1959年、島尾1980: 326）。敏雄はその頃、日本の文士らしく、付き合い始めた文学仲間や、同人誌のメンバーの女性と会うために出かけるなど放蕩を繰り返していた。多少は家を留守にする罪悪感を抱きつつも、放蕩はやめられなかった。1954年10月、妻ミホが神経症を発病。1955年4月、ミホの病気の治療のために江戸川区小岩から千葉県佐倉に引っ越す。同年6月、長男と長女の二人を奄美大島のミホの親戚に預け、妻に付き添って敏雄も市川市国府台病院に入院する。同年10月、妻の退院とともに奄美大島名瀬市に移住する。ミホの発狂は期間としては約半年ほどであるものの、「病妻もの」は「われ深きふちより」（1955年）

に始まる九編の「病院もの」と、「家の中」(1959年)に始まり「入院まで」(1976年)を含む六編の「家庭の事情もの」までおよそ20年に渡って書きつがれる。島尾は同じ経験を反芻し、深めていったのである。

ミホの発狂の理由はわからない。ただし、献身的に愛した夫が、一家四人を支える彼女の努力を全く顧みることなく他所に愛人を作ったことを知ったときの徒労感や絶望を思えば、発狂も当然であるように思われる。当時の島尾の日記を見ると、ミホの献身には島尾自身も多少注意を払っていたようだ。「(昼間ミホはしみじみ、女は夢中になって愛された人の所に行った方が結局は幸福かも分らない、一所懸命愛したということが、ふっとさびしい。この人が身命にかけてただ一人と思って愛した人なのかしら、とぼくを眺めたり)」(1954年11月3日日記、島尾 2005:36)。ミホは傷つき、夫に対して愛を希うときもある。「愛を少しでも失ったと疑問をもつとだめだという、可愛いと言って、とミホは言う」。(同年10月14日日記、島尾 2005:19)。しかし傷ついたミホは自分の生まれ故郷に戻りたいとも願う。「朝、本当にミホを愛したのはジュウとアンマ〔原注：お父さんお母さんという意の奄美の言葉〕の二人だけ、ジュウとアンマ迎いに来てください、ジュウとアンマのそばに行きたいとミホ泣く」(同年10月25日日記、島尾 2005:26)。

ミホの神経症による発作は、不眠を訴える、酷く頭痛がすると言って自分の頭を叩く、研いだばかりの米をぶちまける、窯を投げつける、急に叫び出して外に出ようとする、ふすまを破る等々、小説で断片的に記されている。さらに、発作の前後、妻は夫を執拗なまでに非難し、尋問する。「女」とどこに行ったのか、金はいくらやったのか、手紙は何通出したか、写真は何枚撮ったか、「女」を喜ばせたのか(自分は満足したことはない)、日記に「妻、不具」とあったがどういう意味か、これまでに何人と関係を持ったのか、等々(「死の棘」)。夫は多少、抗弁を試みるも、即座に妻に跳ね返される。時には逆上した夫が手を出すこともあり、揉み合いになる。夫が「自分が先に死ぬ」と言って家を出て行こうとすれば、長男と妻がつかまえたり、おかあさんが死ぬならばくも死ぬと長男が言い、長女は死にたくないと言って泣いたり、夫婦で心中しようと計画を立てたりする(「死の棘」ほか)。こうして、「一家四人は死の崖っぷちにまで追いつめられてゆく」(作田 2012a:73)。

しかし「病妻もの」の中心はミホの発狂の様子描写ではない。小説の中心は「悔悛」と呼ばれる「自我の放棄」(作田 2012a:69)である。家庭の崩壊を食い止めるには、夫は妻と別れ、妻から子どもたちを引き離すのが現実的ではないか、と評する三島由紀夫のような人も多かった。しかし島尾にとって妻は徐々に〈他者〉になっていた。夫婦関係の変化を指摘したのは奥野である。奥野によれば、「妻は作者島尾敏雄の超自我になっているのだ。小説を書く時、妻の目を意識するというような配慮は文学の邪道である。そんな小説作法はないと怒って見ても始まらない。そもそもこの小説は妻への絶対の愛の絆の証しとして発想されたものであり、この小説に関しては主体がはじめから二人であり、それが合一したところにこの小説の作者がはじめて成立しているのだから」(奥野 1977:94)。

作田もこの点について概ね同意したうえで、トシオにとってのミホの両義性について「母

性的超自我」という用語で説明している。すなわち、トシオにとってミホは「恐怖」の対象である「権力 (power)」であると同時に「尊敬」の対象である「権威 (authority)」でもある。この二重性という点で、ミホはトシオに対して「自分を愛せよ」と命じる「母性的超自我」であり、その命令にトシオは「正当性」を認めてもいる。つうじょう精神分析理論において「超自我」は、欲望を禁止する〈父〉を「子」が取り入れることで形成されると考えられている。これに対して、妻ミホは「自分への愛を証明せよ」と命じる点で、ルーツは〈母〉にある。したがってトシオにとってのミホは「母性的超自我」と呼ばれる。「ミホはトシオにとって普通の他者ではなかった」。その結果、トシオは元愛人の「女」が妻と会う三角関係を思わせる修羅場でも、一方的に妻の命じるままに「女」をつかまえて、引きずり回したりする。隣人の通報で警察官が現れ、修羅場は終わる(1967年、「日を繋げて」)。このように、一見すると三角関係を思わせるような修羅場も、実はトシオ - 「自我」とミホ - 「超自我」との関係という「二者関係」の現れなのである(作田 2012a: 76-80)。

「病妻もの」で描かれる夫婦関係は、このように、「母性的超自我」=〈他者〉と「自我」を放棄した主体という極めて歪な関係であり、「対等」なコミュニケーションなど入り込む余地のない、恐ろしいほどに「非近代的」な人間模様である。〈他者〉との遭遇によって「真の自己」を見出すことが、ふつうの意味での「救い」にはならないような場合を作田は島尾の作品に見出すのだ。

ただし作田は島尾文学における少女像から、もう一つの〈他者〉の側面にも光を当てる。島尾の小説やエッセイには、しばしば少女への愛着が語られることがある。長崎で旧制高等商業学校の学生だったころ、島尾は高台に住む亡命ロシア人たちが住む一角に住むことに決め、あるロシア人一家と知り合いになった。島尾は「長崎のロシア人」(1959年)というエッセイで、ワルワーラという少女と、別の家族のイフゲニイという少年の二人と友だちになったと書いている。当時を回想した「単独旅行者」という小説では、ワルワーラをモデルにしたと思われる少女は堅苦しかったが、リュウバという少女は彼に親しみを寄せ、「僕は小娘のリュウバの笑顔だけでおかしい程充分鼓舞されている事に気がついていて」と書いている。そのほかにも、奄美時代を回想した「闘いへの怖れ」や「きみよちゃんの事」(1953年)などのエッセイでも、島尾は少女への郷愁を語っている。

作田によれば、島尾は妻のミホに「母性的超自我」とともに「無垢の少女」の像も見出している。ミホはもともと奄美大島の部落の長の家の娘で、小学校教師をしていた。特攻隊の隊長としての島尾は死を前提として生き、ある種の「威光」を放っていた。ミホだけでなく多くの島民が島尾を慕っていた。ミホと島尾の恋愛は「残り少ない生を前提にしたうえでの生の燃焼であったのだろう」。しかし、戦後、彼らの関係に変化が生じる。「夫はもはや死を前提にして生きるのではなく、日常生活を支えるために生きることになる」。そして、文学仲間と付き合い、放蕩する。「妻は自然に恵まれた島の生活から切り離されると共に、夫の仕事の世界からも切り離された都会の専業主婦となる」。その10年後、彼女の神経は狂ってしまった(作田 2012a: 86)。

作田が目にするのは、島尾がミホに見出す「無垢」と「超自我」の二面性である。

無垢な少女は世界＝世間の外にいたが、母となるために世界＝世間の中に入ってくる。彼女は無垢であるがゆえに世界＝世間の悪に対して無防備であり、その悪に傷ついて苦しむ。彼女は夫トシオに救助を求める。だが、その夫＝トシオこそは、彼女を世界＝世間の外（南の島）から引き離し、世界＝世間の内（大都市）に連れ込み、さらには自分は世界＝世間になじまないと不平を言いながら、その世界＝世間の一員として彼女を苦しめている張本人なのだ。このことを認めざるをえないために生じる夫トシオの罪悪感が、妻ミホの夫への救助の訴えへの応答を、他の何よりも優先させる。この罪悪感が妻ミホのもう一つの側面である超自我の、夫トシオに対する裁きの正統性を強化することになる。こうして、無垢の少女ミホと母なる超自我ミホとが、夫トシオの中においては切り離しがたく結びつくのである。（作田 2012a: 104-5）

作田によれば、島尾が「少女」に魅きつけられるのは、作田の言う意味での「現実界」に対する感受性によってである。人間は象徴的切断を受けることによって「原初の混沌」から切り離され、〈世界〉の中の住人となるが、象徴的切断によって〈世界〉から「ファルス＝生命力」が外に排除される。この「ファルス＝生命力」こそ、作田の言う「現実界（リアルなもの）」である。「象徴化以前という意味で無垢である少女は、人がそこから出てきた現実界を形象化した像である」。もちろん、島尾が描く「実在の少女」は〈世界〉の主要な部分である「想像界」に位置している。しかし、「形象化を通してしか人は現実界を表象することはできない」。したがって、「実在の少女」はあくまでも「生の生命力」の表象にすぎないのだけれども、「主体はみずからそこから出てきた現実界に対し、少女の像を通して郷愁をいただくのである」（作田 2012a: 109-10, 傍点引用者）。

ここで作田は「現実界」について、「主体」が「郷愁」をいただく領域だとしている。本章の第1節で予告したように、この箇所だけを読むと、作田が「現実界」について象徴化以前の「原初の混沌」と理論的に混同しているかのような印象を受ける。私は「現実界」はあくまでも「原初の混沌」から洩れ落ちる残余としての立場を取るなので、次のように解したい。すなわち、「現実界」は「原初の混沌」が象徴化から洩れ落ちた残余なので、廃棄物のような荒涼とした表象となる場合もあれば、「原初の混沌」の荒れ狂う力を何らかの形で受け継いだ表象となる場合もあれば、「象徴化」を受け継ぐ場合もある<sup>1</sup>。したがって、人は「現実界」を表象する何かに遭遇すると、その「残り物」としての性格を「原初の混沌」と取り違える場合があるだけでなく、「象徴化」の影を宿した「調和のとれた風景」（作田 2013）を見出す場合もある。

島尾における「現実界」への感受性は、「死」についての態度にも通じている。すでに述べたように、島尾は特攻隊の指揮官だった。島尾は1944年11月に第一八震洋隊（隊員138名）の指揮官として加計呂麻島に赴任し、基地を設営し出撃を待っていた。彼らの任務は一

人乗りの艇に爆薬を積んで敵艦に体当たりする自爆である。1945年8月13日、司令官から発信待機の命令を受取ったが、発信の合図のないまま敗戦を迎える。島尾は軍隊に入れば死に近づくことを知っていたが、特攻隊隊長として赴任してからは、その死は確実に目前に迫っていた。「出発は遂に訪れず」（1962年）や「闘いへの怖れ」などには、死への恐怖が語られている。作田によれば、島尾の死の向き合い方は、やや歪なものが見られるという。

近いうちにやってくる死を前提にし、それに合わせて生きること、そして死の接近に伴い、恐怖のため、いっその瞬間が早くくればよいと願うこと。これらはこうした状況に置かれた人間にはありがちな心理だ、と言う人もいるかもしれない。確かに、そうも言えるが、しかし、気になる点が残る。それは、島尾がこの状況において生き残る方法を空想すらしていない点だ。〔引用者注：中略〕たいがいの人は、そのような怖ろしい死から逃れるためには、たとえば脱走というようなことを空想くらいしてみるのではなかろうか。脱走が実現不可能であることにすぐに思い至るとしても、である。島尾の戦争ものの中には、死の恐怖は語られているけれども死への抵抗を表すようなテキストは見当たらない。死への抵抗は生への執着であるとも言える。たいがいの人は、こうした執着を後悔という形で感じる人が多いだろう。たとえば、特攻隊を志願したこと、陸軍の兵隊になるよりも死ぬ確率が高い海軍の予備学生への道を選んだこと、こういった後悔は彼には全くない。生への執着のこの欠如は、いさぎよいと言えるかもしれない。しかし、この欠如は死にすっかり魅入られている、とも考えられる。彼は死という絶対的な他性を全く受動的に受け入れているのではなかろうか。（作田 2012a: 81-2）

作田は当時の学生の気分を振り返りながら、島尾が海軍を志望した動機に考えをめぐらせる。そもそも当時の学生には厭戦気分が広がっており、徴兵逃れをするために様々な工夫がなされた。ただし、もちろん、一部の軍国青年には戦死こそ自分の生きる道と考える人もいたし、海軍予備学生を英雄視する風潮も存在していた。しかし、軍国青年でもなく、かつ、海軍予備学生を英雄視するようなタイプにも見えない虚弱な文学青年の島尾があえて死の可能性の高い海軍を志望するという選択は、どのような社会的な「動機」にもぴたり当てはまらない。そうすると、考えられるのは上記の引用末尾にある「受動性」仮説である。「彼にとって死はどこまでも他性であり、恐怖の対象である。死はあまりにも怖ろしいからこそ彼は死を受け容れようとするのである」（作田 2012a: 85）。「死」という〈他なるもの〉を受け容れようとして、島尾は恐怖の中で身をさらすのである。

大切なのは、「不気味なもの」、「夢」、「妻」、そして「死」、これらに対して一貫して島尾が「受動的姿勢」をとっていることである。「不気味なものとは世界の中の穴に出現する現実界である。夢もまたその一部が現実界につながっている。母性的超自我は想像界に位置しているが、それは象徴的他者の代理であるという意味で、世界内の他者に比べれば、一段上の審級に属する。つまり、母性的超自我もまた世界の外に半ばは足を置いているのだ。こう

して見ると、死をはじめとして島尾が受動的姿勢をとるのはすべて世界の外に位置する現実界あるいは象徴界であることがわかる。その外部性を指すためにこの位置に属するものたちを〈他者〉と総称することも許されるのではないかと思う」（作田 2012a: 108）。島尾という作家の描く〈生き生きとした現実〉は、〈世界〉の外の——したがって「純粹」な——〈他者〉と遭遇する「主体」による、あたふたとした対応なのである。

それでは、結局のところ、作田は島尾にどのような意義を見出しているのだろうか。それは結びの言葉で控えめに語られている。

島尾にとって日常生活に侵入してくる世界の外部にどう対処するかが生涯の問題であった。その外部の侵入は現実界の突然の襲来という形をとる時、最も強い衝撃を彼に与えた。その襲来の予感が不安である。それゆえ、不安が彼の文学全体の基調となっているのだ。しかし、世界の外部は不気味なものとして襲来するだけではない。それはさまざまに形をとって世界に現れてくる。そして、それらを通して、世界の外部は主体を怯えさせるだけでなく、主体を魅惑させもする。いや、怯えさせている場合でも、主体を魅きつける部分も含んでいる、と言ってもよいのだ。このような世界の外部の力に圧倒されることで、主体はその主体性を失う。そして、この主体性の喪失の苦しみを描くことこそ、島尾を近代に対してアンチ・テーゼを提出した作家たらしめたのである。（作田 2012a: 112, 傍点引用者）

ここで言われている「近代」とは、地位に応じて報酬を配分するメカニズムである「成層化システム」が社会統合を担う時代であり、「近代的自我」を備えた「主体」が、「水平線」上の他者との「差異化」に明け暮れている時代である。「近代的自我」は達成主義を内面化しているので、自律性と能動性を備えていると感じており、自分とは水準を異にする〈他者〉がいることを知らない。それゆえに彼は閉塞し、苛立ちを覚えている。

これに対して、島尾が描く人物は、「社会的アイデンティティ」や「主体性」を放棄してしまう。彼らはいささかも軽やかではない。むしろその生活はほとんど破綻しかけている。しかし、「水平線」上の他者に関心を抱くことのない島尾の作中人物は、日常生活がいかに崩壊しようとも、〈他者〉と出会う点において「近代社会」の閉塞感から解放されている。作田が島尾文学に見出す重要性とは、島尾の感受性の底部にある「反 - 近代」主義である。

生活破綻者こそ「現実界」に対する感受性を強く備えているという論点をより深めるために、作田は「日本近代文学における自我の放棄」（作田 2016ab）という論稿で、心の防衛機能を司る（フロイトの言う意味での）「自我」を放棄した人物——病いや老い、「死」への失墜感覚を抱えた人びと——を「生活者」と対比した「死者の立場」と呼んだうえで、次のように述べている。

死者（死にゆく者）の立場に身を置く者にとって、眺められる自然はいつも格別に美

しく感じられるとは思えないが、しかし自然を含む事物一般は、生活者の立場に身を置く時には蔽われていた格別の層を現すことは確かである。生活者の立場に身を置く時、人の意識は「生活への注意」（ベルクソン）に動員され、事物を照らし出す光はほとんど生活のうで利用可能な層に限られる。〔引用者注：中略〕これに対し、自我あるいは意識の放心時には、活動期においては隠れていた事物の格別の層が姿を現すのである。（作田 2016b: 251, 傍点引用者）

生活破綻者や病者、「死」への感受性を強く備えた人は、その分だけ普段の社会生活では取り上げられることのない「リアルなもの」に近いところにいる。この論点について、再び大村英昭の「煽りの文化 - 鎮めの文化」という二分法を採用して言えば、作田が〈他者〉や「死者の立場」という用語で言おうとしているのは、社会生活から漏れ落ちる「現実界」との遭遇は、それと遭遇した当人の社会的な欲望を鎮める効果があるということだ。この点において、「現実界」の探求は「アノミー」という社会病理への処方箋となるのだ。

### 5-3. 瞬間・隙間・偶然性——ありそうもないことが起こること

それでは、改めて、社会学の扱う「現実」に対して、作田の言う「現実界（リアルなもの）」はどのような意義をもつのだろうか。言い換えれば、作田が「文学」が参照点として光を当てようとする〈現実〉の様相とは、どのようなものなのか。以下では「隙間」という概念を中心に、その点を検討していこう。

#### 5-3-1. 時間の流れの「隙間」

作田の言う「現実界」とは「生の生命力」の残滓であり、〈他者〉や「不気味なもの」の「力」の源泉であるとされている。すでに繰り返し述べているように、「現実界」は社会的な現実（象徴的世界）を生きるなかで、〈他者〉ないし「不気味なもの」として不意に出現する。言い換えれば「現実界」との遭遇は生活のある一瞬の出来事として経験される。

作田は『現実界の探偵』の序文で「現実界」が現れる「瞬間」を、「隙間」という概念でトポロジカルに表現している。作田によれば、「犯罪」と「文学」はともに「現実界＝リアルなもの」にかかわっている。

犯罪のリアルとのかかわりは、犯罪行為の起こる瞬間が、その前と後の時の流れから切断されていることにより知られうる。この切断のために、行為者が行為のあとになって「どうしてあんなことをしたのか分からない」という感想を、しばしばいだくのである。その瞬間はいわば真空状態であり、この隙間にリアルが浮き上がってくるのだ。一つの犯罪行為の動機はいくつかあるとしても、行為がまさに発動しようとしているその直前の動機を、人は最後の動機としてあげなければならない。しかし、この最後の動

機なるものは、リアルにかかわっているのです、それが何であったかを、行為の事後、行為者は語るができないのだ。〔引用者注：中略〕観察者である現実界の探偵から見ても、この最終の動機が何であるかを語ることはできない。強いて語るとすれば、それは生の生命（力）による駆動である、と抽象的な言葉で語るにとどめなければならないだろう。ただ、普通の観察者は上述の切断があることを見逃し、したがってその切断の中に犯罪者の最終の動機のあることを認め損なうのである。（作田 2012a: 12, 傍点引用者）

注意しよう。作田は『生の欲動』でも犯罪への関心を抱いていた。しかし『生の欲動』における犯罪への関心と、『現実界の探偵』における犯罪への関心には差異がある。

上記の引用で作田は「動機がよくわからない犯罪」の「動機」（『生の欲動』の場合）ではなく、犯行の「瞬間＝時間の流れの隙間」に「現実界＝リアル」が現れるとしている。大切なのは、犯罪の「動機」それ自体の探求ではなく、究極の「動機」（「生命力」）がいつ、どのような場所に現れるのかという点である。「隙間」とは、「リアルなもの＝生命力」が社会的現実のどこに現れるかを説明するために考案された概念なのである。

作田によれば、ドストエフスキーなどの「現実界の探偵」は、この「隙間」を見るのだ。

現実界の探偵はまた、犯罪行為の前後のつながりを切断する隙間にリアルが浮き上がるのを認めると共に、それ以外の諸状況においても、それぞれ隙間があり、そこにリアルが浮き上がるのを見届ける。つまり、彼にとって隙間一般が問題となるのだ。これを問題視するのが現実界の探偵と呼ぶことのできる作家たちである。（作田 2012a: 12, 傍点引用者）

作田によれば、劇作家であると同時に数々の犯罪評論を書いた別役実は、「生の生命力」としての「現実界＝リアル」には関心をもたないが、「隙間」の発見の際には明確な方法論をもって望んだという（作田 2012a: 12）。作田が引用する別役の分析の一例を挙げよう。

賭博などで借財がかさんだ結果、母親を道連れに自殺を決意した被告が、就寝中の同女の頭部を野球用のバットで殴打したところ、同女がうめき声を挙げたので、早くも死亡したものと思い、隣室の自室に入ったが、まもなく同女が被告人の名を呼ぶ声を聞いて再び現場に戻り、同女が血を流して痛苦している姿を見てにわかに驚愕恐怖し、その後殺害行為を実行することができず、同女に頭部挫傷を負わせるにとどまり、所期の目的を遂げることができなかった——。（作田 2012a: 13）

『クロイツェル・ソナタ』を思わせるようなこの事件について、審議は揺れた。すなわち、第一審は、被告の犯罪の意志が「良心の覚醒」という内的理由によって中断されたと見て被



告を「中止犯」に、第二審は、その後の隠蔽工作から犯罪の意志は継続していると見て「未遂犯」とした。しかし、別役は、この一つのまとまりのように見える事件を、殴打の前、殴打のあと、その後の隠蔽工作という三つの場面に分け、第一の場面と第二の場面に「切断」ないし「隙間」を見る（作田 2012a: 13）。

別役によれば、被告が母親を殴打した第一の場面では、母親は被告に「未分化に所属」していた。しかし第二の場面において血を流して苦痛を訴える母親は、もはや「未分化に所属」する母親ではなく、「関係」の外に出て、自分自身の苦痛を訴える「異物」としての母親である。つまり、第一の場面と第二の場面には「関係の変化」がある。したがって、第二の場面における母親は第一の場面の母親とは、被告「にとって全く別の存在だったのであり」、被告「自身も、別の存在」になっているのである（別役・玖保 1992: 19-26, 強調引用者）。このように、別役は「関係」の力学という観点から、私たちが一つの「まとまり」として見る出来事の中に「隙間」を見つけるのである（作田 2012a: 15-6）。

### 5-3-2. ありそうもないことは起こる

作田はこの「隙間」という観点から「日本近代文学に見られる自我の放棄（続）」（作田 2016b）という論稿を書く。この論稿は、作田が言う「現実界＝リアルなもの」の様相が、きわめて明確に表れている。

作田によれば、「隙間」は四つに類型化できる。まずは、①隙間の純粋型とも呼ぶことのできる、多数の人物が同時にもつ「パースペクティブ」（認知的・評価的志向）の間の「隙間」である。これは『羅生門』（黒澤明監督、1950年）に見事に描かれているように、一人ひとりの視点の交錯するなかで現れざるをえない「隙間」である<sup>2</sup>。次に、②価値観の隙間（あるいは落差）である。これは、初期柄谷行人が夏目漱石論で「規範」と「自然」の問題として挙げたもので、さまざまな価値観が氾濫する〈世界〉（「象徴的世界」）において、個人の身体や人生に降りかかってくる「すべきこと」の分裂である。三つ目が、③「生の光」と「死の闇」の「隙間」である。作田は「生の光」と「死の闇」との「隙間」にある「虚無（nothing）」は、「リアル」が「想像界」に侵入した界域で生じると言っている。詳しくは後述する。最後に、④時相に伴って変化する二つのイメージのあいだの隙間（差異）である。抽象的に言うと、一つと思われていたものが二つになったり、固定的な関係と思われていたものが「移行」したりすることである。かつてハンサムだったあの人が今では……というような（逆でもいい）幻滅など、ある意味、最もありふれており、日常的によく見られる「隙間」である。

しかし作田の目的は類型化それ自体にあるのではなく、「隙間」を例示することによって、「隙間」が与える印象を強調することにある。その印象こそ、作田が「隙間」という概念で提示したかったことである。

作田が③の例に挙げているドストエフスキー『悪霊』の一場面を参照しよう。かつて社会革命運動に参加したロシア・メシアニズムを信奉する青年シャートフのもとに、ある日、元

妻のマリイが突然戻ってくる。マリイは『悪霊』の主人公スタヴローギンの子を身ごもっていた。シャートフはそれには構わず産婆を探して走り回る。その甲斐あって無事男の子が生まれるが、マリイは亡くなる。シャートフは男児を養子として引き取って「イワン」と名付ける。彼の心は赤ん坊とのこれからの生活への希望で明るく灯る。だが悲劇が起こる。

これからの生活への希望で〔引用者注：シャートフの〕胸がいっぱいになったその夜、革命幻想に囚われている倒錯者ピョートル・ヴェルホーヴェンスキーに呼び出され、暗殺される。健全な生活者として生きようとする生の光を宿した人物が、いけにえを死の闇に引き込もうとする人物によって虫けらのように抹殺される。生の光と死の闇のあいだの隙間（落差）は大きい。起こってはならないことが起こってしまったのだ。（作田 2016b: 234, 傍点引用者）

このほかの箇所でも、作田は「隙間」を説明するたびに、「起こってはならないことが起こってしまったのだ」とか、「ありそうもないことが起こってしまったのだ」という同様のフレーズを繰り返す。この反復は意図的なものだ。作田が「隙間」という語を用いて光を当てようとしているのは、私たちが平凡だと思ふ日常生活の「隙間」にふっと現れる、「ありそうもないことが起こる」という〈現実〉である。

「隙間」は、時間的様態としては「瞬間」ないしは「突然性」として経験される。第4章でも述べたように、『ドストエフスキーの世界』までの作田の関心は「社会化」にあった。主体が様々な習慣や欲望を習得する過程である「社会化」には、社会的に経過する「水平的」な時間が想定されている。これに対して、作田は「隙間」という概念を用いて、そのような社会的に経過する「水平的」時間が切断される瞬間に光を当てることで、「ありそうもないことが起こる」という「文学」的な〈現実〉の存在を提示する。

パラフレーズしよう。「現実界の探偵」とは〈世界〉という生活空間のいたるところに実は「隙間」があって、〈世界〉は驚きに満ちていることを信じている人である。これまで私たちは作田の「<sup>なま</sup>生の生命（力）」という用語を受け容れてきたが、その「生命（力）」とは色々なもののはずみ＝「偶然」によって「ありそうもないことが起こる」ことの証しであると考えよう。もちろん、「隙間」は時として「空虚」として現れ、私たちを「むなしさ」に直面させる（作田 2016b: 234）。しかし、「隙間」に現れる「現実界」との遭遇が「驚き」になることもあるのだ。

### 5-3-3. 偶然とは何か——二つのものの邂逅

思いがけないこと、とんでもないこと、予想外のことが起きること。これらは「偶然」と呼ばれるものだ。すでに指摘したように、ラカン<sup>1</sup>は、主体の何らかの「行為（アクト）」の見かけ上の「偶発性」に騙されることなく、その行為を「欲動」の運動の「反復」、そして「現実界」との「出会い損ね」として解釈することを分析経験の出発点に置いた（Miller ed.

1973=2020: 122-23). これに対して、「現実界の探偵」は、行為の「見かけ」にまんまと騙される＝「偶然性」に驚くことのほうを選ぶ人びとだと言えよう。つまり「偶然」という論点において作田はラカンから離れる。

哲学者の九鬼周造は『偶然性の問題』で「偶然」について形式的に考察している（以下の議論は、檜垣 2008 に従っている）。

九鬼はさしあたって「偶然」を「定言的偶然」、「仮説的偶然」、「離接的偶然」の三つに分ける。「定言的偶然」とは「本質」に対する「例外」に関わる偶然である。クローバーが三つ葉であるならば、あるクローバーが四つ葉であるのは例外的であり、私たちはそれに偶然を覚える。九鬼は、このような例外的な偶然をそもそも「個物的なもの」の存在性格なのだと考える。個々のクローバーがあり、個々の人間がいる。それぞれが微細な差異をもる。個物はそれぞれははじめから偏り、「畸形的」である。しかし「例外」であること、「畸形的」であることこそ生物として存在することなのだ。したがって、「本質だけではこの世界は成立しないのである」（檜垣 2008: 81-3）。

しかし、個物がそれ自体独立したものであっても、それがそのようであることは、いくらでも理由や原因が考えられるのではないか。たとえばあるクローバーが四つ葉であるのは、天気や水の影響、何かの傷を付けたことなどの原因があるように、生物の「個物」性には、ある種の理由・原因が考えられるはずだ。こうして「仮説的偶然」の議論が導かれる。

九鬼は「仮説的偶然」を、理由的消極的偶然、理由的積極的偶然、目的消極的偶然、目的積極的偶然、因果消極的偶然、因果積極的偶然と区分し、それぞれ論じていく。理由的とは論理的な水準のものである。演算上の数字の反復やダジャレがその例である（檜垣 2008: 85-6）。これに対して、目的消極的と因果消極的とは、経験的な水準での偶然性を目撃することに関わる。植木を掘るために地面を掘っていたら宝が出てきた場合、そもそも目的はないのに、あたかもある種の目的があったかのように出来事が生じる。これが目的消極的偶然である。屋根から瓦が落ちてきて風船に当たる例は因果積極的偶然である。それぞれは別々の系列の主題なので、相互が重なる「必然性」はどこにもないのに、二つの系列が「この今」において重なる。なお、目的消極的と因果消極的は実際のあり方においては複合している。その区別は「いわば系列が邂逅することで際立つ不在を、「未来」の方向に見ているか（「目的性」）、「過去」のありかたに見ているか（「因果的」）」の違いである。そのため、見方によっては、たとえば火山の噴火と日食という因果関係の見出せない事態が重なったとき、そこに何か意図的な目的性を読み込んでしまうこともある（檜垣 2008: 87）。

以上のように「仮説的偶然」について議論するなかで九鬼は「偶然」を再定義する。それは、「独立なる二元の邂逅」である（九鬼 [1935] 2012: 133）。九鬼の議論を追った哲学者の木田元によれば、「邂逅」とは「思いがけなく出逢うこと、めぐり逢うことである」。私たちは「偶然」に何かと何かの〈出逢い〉（木田 2001: 70-2）を見出すのである。

ここから「この今」ということの不思議さ、さらに「存在」そのものの不思議さを考察するために、九鬼の議論は「離接的偶然」に移行する。「離接的」とは全体に対する関連的な

い部分のことである。生物という全体の中には、虫も鳥もいるのに私が人間であることは離接的偶然である。人間の中には私以外の人も大勢いるのに、私が私であるということは偶然である。「そうでないこと（そうあることの無）は、そうであること（そうあることの有）」と、離接肢において等価であるが、にもかかわらず、現実的にはこうでしかないのである。「こうでしかない」という表現には、ある種の「諦め」のトーンがある。それは「離接的偶然」が「この今」の偶然性を引き立てるからこそ、「必然」あるいは「運命」という視点をもたらすからである。「邂逅の直中にいる現実的にして偶然的な私が、その偶然性を理解し驚くことにおいて、何かがある必然的に決定されていたことが理解される仕組みが必要なのである。そこで離接肢のひとつであることの運命性がきわだつのである」（檜垣 2008: 96-7）。そして、檜垣は九鬼の次の節を引く。

偶然に対する形而上学的驚異は運命に対する驚異の形をとることがある。偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである。そうして運命としての偶然性は、必然性との異種結合によって、「必然—偶然者」の構造を示し、超越的威力をもって巖として人間の全存在性に臨むのである。（九鬼 [1935] 2012: 244）

大切なことは、九鬼が「偶然」の根本的構造を「独立なる二元の邂逅」として定義した点である。作田の類型論で明らかのように、「隙間」は「二つ」（以上）の次元がなければ生じない。「隙間」とは私たちが〈世界〉において「二つ」のものを発見する場所である。木田の表現をオマージュすれば、「隙間」は〈出逢い〉と〈別れ〉の場所なのである。もちろん、「隙間」に〈出逢い〉があるのか、それとも〈別れ〉があるかによって、それぞれの「驚き」の与える印象は異なってくるのだろう。しかし、この〈世界〉で「二つ」の次元を発見すること自体が一つの「感動」なのである。そのとき、私たちは〈世界〉に広がり＝「リアル」を感じるのである。

おそらく「賭博」とは〈出逢い〉と〈別れ〉を意図的かつ制度化したものであろう。檜垣は「賭け」の感動を次のように言う。「馬券が外れることには何の驚きもない。ところが当たるとびっくりする」。「賭博はそもそも、予想が当たることに驚くのである」。しかし、「当たることの方が異常なのである。それは現在を生きているということが、驚きに溢れた瞬間であるということと折り重なっている」（檜垣 2008: 52, 傍点原文）<sup>3</sup>。

「二つのものが一つになる」という世界観は、第3章で指摘したように、M・バフチンのドストエフスキー論が指摘したことでもある。バフチンによれば、ドストエフスキーの小説世界は中世の「カーニバル」を想起させる。「カーニバル」的形象は、「誕生と死（生を孕む死のイメージ）、祝福と呪詛（同時に死と復活を願う祝福する呪い）、青春と老年、上昇と下降、頭と尻、痴愚と叡知」、「ノッポとチビ、デブとヤセッポチ」など「背反する二重性」をもつ。「カーニバル」的な発想は、これらの形象に見られる「コントラスト」や「相似」、<sup>アンビヴァレント</sup>「物

をアベコベに使う」ことによって、人間の「常軌を逸した生」を照らし出す (Бахтин [1963] 200: 142=1968: 185). そして、「この両面の形象はトランプの絵札のように上下相称なのである. 言い換えれば, 対立物はおたがいに一致し, おたがいに相手のなかに自分を見, おたがいに自分を反映しあい, おたがいに知り合い, 理解し合う」(Бахтин [1963] 2002: 199=1968: 257). つまり、「カーニバル」とは「二つのものが一つになる」世界なのだ<sup>4</sup>.

#### 5-4. 「偶然性」と「社会学」

以上, 本章では, 作田の〈他者〉論と「隙間」の概念, そして文学作品の読解を中心に, 作田における「現実界」の概念について検討を進めてきた. 作田は「隙間」に照準することで私たちの〈世界〉が偶然的なものであることを強調しようとしているのだ.

ただし, たしかに作田が“ありえないことが起きる”という〈現実〉を理論的枠組みを用いて説明しえたのは晩年になってからであるけれども, おそらくこの現実観は, その生涯に渡って一貫したものであると同時に, 「社会学的認識」の核であったように思われる.

社会学の有名な命題の一つに, 〈もし人が状況を真実であると決めれば, その状況は結果において真実である〉という「トマスの公理」を用いて R・K・マートンが提示した「予言の自己成就」がある. 一例を挙げると, ある日, ある銀行が支払不能に陥ったという噂が拡がり, 預金者がわれ先にと引き出しに殺到した結果, 実際にその銀行が支払い不能になってしまった, というケースがある. 作田の考えでは, マートンの命題の「面白さ」の一つは, 「意識が存在を, あるいは観念 (情報) が実在を規定する」という発想によって, 「実在は誰にとっても一つである」という「素朴リアリズム」を否定している点——「科学的法則」の面白さ——にある (作田 [1986] 2011: 109-10).

しかし, 作田は「予言の自己成就」には, 「科学的」なだけではない, 「美学的」な魅力があると考える. すなわち作田は「予言」を「預言 (神のお告げ)」に通じると考えるのだ.

ソポクレスの『オイディプス王』が基づいている神話によると, オイディプスの父母も, オイディプス自身も, 神託の言葉を聞き, それによって示される運命を逃れるために行動するも, その行動が結果として神託=“預言”を実現してしまう. 哲学者の C・ロセは, 神託の実現から来る「驚き」の原因を, 「恐れていた事件はたしかに起こったが, しかし同じ事件に対する期待を裏切って起こったのであり, 同じ事件はいかにも起こるべきであったが, しかし別の方法で起こるべきであったと思っているのである」(Rosset 1976=1989: 34) と述べる. つまり, ロセは「予言された運命に逆らおうとした人が, それにもかかわらず, 思いがけない仕方ですべて予言を成就してしまうところに, 神託の実現に立ち会った人の驚きの本質がある」と考えている (作田 1988: 105, 傍点原文).

このロセの考察に対して, 予言の成就に立ち会った人は「異なった仕方ではあるとしても結果が同じであったことに驚くのでは」ないと作田は反論する. すなわち, 作田によれば, 「神託あるいは予言の成就過程は現実の過程の写し (double) である」. 「写し」は現実その

ものではなく「その情報であり、情報としての神託は事実在先立って最初に与えられている。そして、それは停止したままで成就される時機を待っている」。一方で、実現されるはずの事実は最初は存在しないものの、次第に実現の方向に熟していく。「こうして、情報と事実が終局の一点において交わる。その地点において驚きが生まれる」。このような「異次元に属する二つの過程の遭遇」が、「予言の成就を目撃した者の驚き (surprise) の感情」の由来であると作田は考える (作田 1988: 105, 傍点原文)。

重要なのは、「神託の実現」が「運命」と呼ぶしかないようなリアリティをもつことだ。

ある結果を避けようとした行為がその結果をもたらすという連関は、単なる潜在的機能の連関を超える部分を含む。それはいわばアイロニカルな連関の部分である。このアイロニーのゆえに、マートンの預言の自己成就命題は神託の自己成就命題がそうであるように、運命の観念へと人びとを導く。この点においても、マートンの命題は科学的であるだけにとどまらず、美学的でもある。もっとも、彼が自分の命題と神託の自己成就命題とのあいだの構造的な相同性をどの程度意識していたかは、テキストの上では明らかではない。(作田 [1986] 2011: 113, 傍点引用者)

作田にとって、人間の生きる現実には「科学的」なだけではなく、「美学的」な面もあった。そのために作田は「文学」を参照し続けたのである。

## 註

- 1 この解釈は「究極の他者について」(作田 2006)における以下の記述に示唆を受けている。すなわち、「象徴作用がとらえそこなうものの中には、象徴化から洩れ落ちるほど過剰な力がある。現実界が象徴的世界の住民を引き込むのは現実界のこの力のためなのだ。この力が生じる場所として周囲の物体を引きつけるブラック・ホールをイメージすることができる」(作田 2006: 50)。詳しい内容は次章で確認するけれども、「究極の他者について」で作田は〈他者〉を三つに類型化しているのだが、島尾敏雄論ではこの類型化は徹底していない。結果的に、それが記述の混同として現れたのであろう。
- 2 「隙間の純粹型」をエスノメソドロジーの観点から論じたものとして、浜 (2006)。
- 3 作田が好んだドストエフスキーは「賭け」に熱中した人だった。井上俊 ([1977] 1999) も言うように、さまざまな「遊び」のなかで、「賭け」において人びとは最も純粹に「偶然」に身を委ねることができる。ドストエフスキーの賭博癖は、〈世界〉への「驚き」を持続させるためだったのであろう。
- 4 柄谷行人は「二つのものが一つになる」ドストエフスキーの世界観について、バフチンに触れながら、「平行線は交わらない」というユークリッド的公理を反転させた「平行線は交わる」という言葉で簡潔にまとめている (柄谷 2017: 34)。



## 6. 「死（にゆく）者」の無辜と救済——作田啓一の晩年の思想

前章では、作田の文学作品の読解と〈他者〉論、そして「隙間」についての議論を参照しながら、作田の「現実界」の内実について検討してきた。作田の言う「現実界」は、人生のある一瞬に生じる「偶然」的かつ「非人間」的な——時にドラマティックな——〈現実〉の相貌のことであり、作田はその実在性を主張するために、映画や小説などの広義の「文学」を——「社会学」的認識の他者として——参照点としたのである。

ここで作田による「現実界」の探求というプロジェクトの目的を改めて確認しておこう。第4章で述べたように、作田の「現実界」の探求は、明示的には〈アノミーと欲望の問題系〉に対する処方箋を提示することにあつた。〈他者〉は「象徴的世界」におけるあらゆる社会的属性や能力を剥奪された脆弱性ないし「無辜 (innocence)」によって特徴づけられる。そのような無力で脆弱な〈他者〉との遭遇は、それと遭遇した主体が身に付けている「社会的アイデンティティ」を剥奪させると同時に、彼自身にとって〈他なるもの〉である「裸の自己＝真の自己」を開示させる。〈他者〉の「可傷性（傷つきやすさ）」が、対面する主体の「可傷性」を誘発するためである。こうして「象徴的世界」の〈外〉に存在する〈他者〉と遭遇するとき、主体は「差異化の欲望」から解放されるのだ。

以上のように〈他者〉論を再構成してみると、私たちは、〈アノミーと欲望の問題系〉の背後に再び〈罪と赦しの問題系〉が現れていることに気づく。すなわち、〈他者〉の「無辜」という論点である。〈他者〉は、「象徴的世界」におけるあらゆる社会的属性を備えていない。その意味で、〈他者〉は何の機能もない廃棄物とパラレルである。しかし、〈他者〉はその無属性と無能力ゆえに、「無辜」の人格化された形象（「フィギュール」）なのであり、倫理的な力をもつのだ。

『生の欲動』以後、作田は〈他者〉論をさらに発展させることで、「無辜」の問題を追及してゆくのであるが、注意しなければならない点がある。そもそも、作田の〈罪と赦し〉の探求は「戦争犯罪」についての研究から始まっていた。作田は、「戦争犯罪」を自らの内部の問題——自分も罪を犯したかもしれない——とする立場から、罪からの救済（「赦し」）の問題を検討した。『ルソー』における「二つのユートピア」の検討も、『ドストエフスキーの世界』における「種子を蒔く人」という人物形象の提示も、罪を犯した人がどうすれば救済されるのかを問うものであった。

以上の点を考慮するならば、〈他者〉との遭遇による倫理の生成という筋道は、若干の不十分さを残すだろう。すなわち、脆弱な〈他者〉はたしかに「無辜」かもしれない。しかし、この私の罪がいかにかに赦されるのかという問いに対して、これまでの〈他者〉論では、十分に答えることができない。

本章では、作田の晩年の仕事の中でも、日本近代文学（特に「私小説」）の研究者で小説家の伊藤整（1905-61）の文学論を手がかりにした「日本近代文学における自我の放棄」（作田 2016ab）という論稿を中心に読み進めながら、〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦し



の問題系),そして,「人間が生き,死ぬこと」に対して,作田がどのような解答を得たのかを検討する.

伊藤は,「死または無による認識」という「日本型」の小説の発想法の基本型を次のように述べている.

重い病の床に横たわっている人が,近く死ぬ,と思いながら雲を眺めたり,海を眺めたり,草花を見たり,木の葉を眺めたりすると,それは,この上ない美しさをもって感じとられるにちがいない。(伊藤 1954: 176)

死にゆく者にとって世界はこの上なく美しい相貌を現す——.作田は,この伊藤の一節を思弁的に展開することで,生の破滅の果てに見られる「希望」を提示する.

以下では,まず伊藤の文学論を概観して「死または無による認識」の内実を確認する.次に作田の「死または無による認識」(「死者の立場」)についての議論を概観する.その後,作田による古井由吉『祈りのように』論における,「死者の立場」概念の展開を確認する.最後に,チャーホフ論と作田の晩年のノート群を参照しつつ,作田が文学から得た「希望」のありようについて,佐野洋子『シズコさん』と岡野雄一『ペコロスの母に会いに行く』を参照しながら,作田の晩年の思想の可能性を検討する.

## 6-1. 「自我の放棄」——生活の破滅と,死への接近

### 6-1-1. 「死または無による認識」

まずは作田が参照する伊藤の文学論を概観しよう.文学作品を創作するためには,題材を扱うための何らかの「発想法」(=認識の様式)が必要である.伊藤はその発想法のタイプを「西洋(ロシアを含むヨーロッパ)」型の発想法である「集団力学的発想法」と,「日本」型の発想法である「死または無による認識」の二種類に分ける.

伊藤-作田によれば,「本格小説」——職業や身分などを異にする多種多様な人間が相互に関係するストーリーを持ち,「複眼的」で造形に富むフィクション——を産み出した環境は西洋独特の「社交界」である.社交界においても,その原型である封建社会における宮廷内の交際社会においても,男女が比較的平等な立場で参加していた.こうした様々に立場を異にする人びとが共同参画する社交界においては,文士は主としてサロンを主催する女性のとりにしによって自らの作品を披露する場を与えられて,先輩の批評家や編集者に評価されることで世に出る.したがって彼らの作品は社交界に出入りする多くの人びとに理解され,受容される必要がある.こうした環境に適合する作家の類型が「仮面紳士」であり,それに対応する発想法の類型が「集団力学的発想」である(作田 2016a: 210-4).

この発想法によって書かれた作品は,「社会という枠の中での自我の対立」という意味で「ヨコ型(水平型)」の文学的感動を生む(作田 2016a: 218).そして「集団力学的認識者は,

それに伴う生き方として、困難な道とは知りながらも、自己主張を求めてやまない自我が、同様に自己主張する他我と調和する道を模索する」(作田 2016a: 217)。一言で言えば、自己主張を調停し、「自他の調和」をめざすのが、「集団力学」的認識者の生き方である。

これに対して、日露戦争後の文壇形成期の日本には男女が共同に参加する西洋のような社交界がなかったため、文士は主に「学縁」と「地縁」によって世に出る運びとなる。その場合、さまざまな立場の人に理解されることをめざす「複眼」的な発想は出て来ず、作品は「単眼的」なものになる。こうした環境に適合する作家の類型が「逃亡奴隷」であり、それに対応する発想法の類型が「死または無による認識」である。そしてこの認識に伴う生き方は(「集団力学」的発想の場合の「自他の調和」に対して)「自我の放棄」と呼ばれる(作田 2016a: 218)。

さらに、作田によれば、「自我の放棄」には「上昇型」と「下降型」というサブタイプがある。まず「下降型放棄」は、「社会人としての自我の対面の放棄を通して見えてくるものを探求しようとしていて、生活を壊し、死へと落下してゆきながら人生の深部の真実を発見する」。これに対して、「自我」の「上昇型放棄」と呼ばれる発想法は、「死または無を意識することにより生命を鮮明に感じ取ろうという方向のもので、日常の自我から離れ生命の高みへと昇ってゆく過程で生命を発見する」(作田 2016a: 218)。なお、こうした上昇・下降の運動が読者にもたらす文学的感動は、「生命」に対する「タテ型」の感動である。

「自我の下降型放棄」の代表例として伊藤・作田が挙げる作家は、「破滅型」の太宰治であり、その中でも高く評価される作品が『ヴィヨンの妻』である。『ヴィヨンの妻』は敗戦直後の日本が舞台で、大谷という若くして成功した詩人の妻が語り手である。大谷は家柄もよく詩の才能もあり、善を求める心があるが、酒と女性関係で身をもち崩し、三年間支払いをツケにした小料理屋のお金を持ち逃げするまでに墮落する。妻は償いにその店に働きに出るが、ある日、店の客に犯されてしまう。妻は「神」を希求するも、店の客たちやその店の妻もみなが罪人のように見えてきて、この世は善悪にこだわっても生きていけない、「善行も悪行もないという点でこの世に生きていることには何の意味もないこと」を悟る(作田 2016a: 220)。しかし、小説の最後で、新聞に「人非人」と悪口を書かれたと悲しむ大谷に対して、「人非人でもいいじゃないの。私たちは、生きていさえすればいいのよ」(太宰 [1949] 1986: 122)と妻は言う。

作田によれば、『ヴィヨンの妻』に対して、伊藤は「人は生活の破滅の極に至って平凡で平和な家庭の幸福を初めて意識するようになる」という見解と、「思想小説」という見解と二つを持った。作田は後者の見解に与したうえで、『ヴィヨンの妻』を「善をめざしながら悪に至らざるをえないところの、この社会のはらむ矛盾にぶつかった時、まじめに生きることに絶望した転落者の最後の希望を発見する物語」だと解釈する(作田 2016a: 220-1)。

「自我の上昇型放棄」の一例として伊藤・作田が挙げる作家が、かつて不治の病とされたハンセン氏病(「癩」と呼ばれる)に苦しんだ北條民雄の短編『いのちの初夜』(初出は1936年)である。ハンセン氏病の尾田はいくども自殺を考えたが、今は病院にいる。病院には同

じ病のために、顔の崩れた患者、盲目になった患者、全身が腐って脱毛した患者などがある。盲目になる寸前の佐柄木という患者は、尾田に次のように語る。

社会的人間として亡びるだけではありません。〔引用者注：中略〕廃兵ではなく、廃人なんです。けれど尾田さん、僕等は不死鳥です。新しい思想、新しい眼を持つ時、全然癩者の生活を獲得する時、再び人間として生き復るのです。復活、そう復活です。びくびくと生きている生命が肉体を獲得するのです。〔引用者注：中略〕尾田さん、あなたは今死んでいるのです。〔引用者注：中略〕あなたは人間じゃあないんです。あなたの苦悩や絶望、それが何処から来るか、考えてみて下さい。一たび死んだ過去の人間を捜し求めているからではないでしょうか。（北條 [1955] 2001: 40-1）

この言葉は「世間並の人間でありたい」と願うことが「苦悩」の源泉なのであり、「癩者になり切ってしまうえば、そこに生命を再び見出すことができる」という思想である。作田はこれを「作者の到達した思想の表現」と理解する（作田 2016a: 225）。

「死または無による認識」のもとで書かれた作品について、作田は伊藤に従ってもう少し多く参照しているが、その概観はできたと思う。「社会人」としての破滅や、「病い」を生き抜くことなど、みずからを“落伍者”の立場に置くことによって「人生」や「生命」の輝きを発見する視点こそ、「死または無による認識」の共通項である。

作田は、「日本近代文学における自我の放棄」の前半の稿の最後を「次の稿では、これら二つの発想法〔引用者注：「集団力学的発想」と「死または無による認識」〕による作品においては、どのような場所でリアルが現れるかを考察したい。この場所の追求は伊藤の仕事の中では無意識的断片的に行われるにとどまっていた。これを意識的体系的に追及するのが続稿の目的である」（作田 2016a: 227）と締めくくっている。

これまで見てきたように、引用文中での「リアル」とは私たちがイメージする、いわゆる「社会的現実」のことではない。繰り返しになるけれども、作田の用語法では、「現実」は「快楽を求める欲望で動くときみなされる人々の行動が、相互に予測可能であり、理解可能であるような場」としての〈世界〉（作田 2003: 6）を指す。これに対して、「リアル」とは、「原初の混沌」が言語のネットワークによる象徴化によって濾過された後、その網目から洩れ落ちた「根源的なエネルギー」であり、「それが生物に入り込んだ場合の生の生命（力）のようなもの」である。作田はこの「リアル＝現実界」が人間を駆動する究極の動機であるとする。「のようなもの」と言われるのは「リアル」は言語による象徴化を経た「残余」なので、「それ以上語ることはできない」からである（作田 2012a: 8）。

私たちは先に「リアル」をふとした瞬間（意識の「隙間」）に「起こりそうもないことが起こる」という〈現実〉のことだと述べた。伊藤 - 作田の図式に従えば、「隙間」の探求は「西欧型」の「集団力学的発想」に対応すると言える。

これに対して、作田が「死または無による認識」や「自我の放棄」で言おうとするのは、

「ありそうもないことが起こる」という〈現実＝リアルなもの〉に対する、「隙間」とは別の見方である。

作田は続く論稿「日本近代文学における自我の放棄（続）」（作田 2016b）で、私たちが本章の冒頭に置いた伊藤の一節（「重い病の床に横たわっている人……」）を、次のように言い換える。

死者（死にゆく者）の立場に身を置く者にとって、眺められる自然はいつも格別に美しく感じられるとは思えないが、しかし自然を含む事物一般は、生活者の立場に身を置く時には蔽われていた格別の層を現すことは確かである。生活者の立場に身を置く時、人の意識は「生活への注意」（ベルクソン）に動員され、事物を照らし出す光はほとんど生活のうえで利用可能な層に限られる。〔引用者注：中略〕これに対し、自我あるいは意識の放心時には、活動期においては隠れていた事物の格別の層が姿を現すのである。（作田 2016b: 251, 傍点引用者）

作田によれば、「死者（死にゆく者）の立場」からは、「生活者」には見えない事物一般の「格別の層」が現れる。「格別の層」とは何か。作田は『現実界の探偵』の序文で、「象徴的世界」の「隙間」に現れる「現実界（リアルなもの）」について、「象徴的世界の中にあって安全に暮らしているのが人間であり、それゆえに生の生命（力）が表示される時はそれは必ず危険で怖い何か（「不気味なもの」としてしか、あるいは「空虚」としてしか現れるほかはないのだろう」（作田 2012a: 9）と言っていた。

伊藤の一節を言い換えた文章に照らし合わせてみると、「生活者」の目からは隠される事物の「格別の層」は、「不気味なもの」（フロイト）と深い関連があるようだ。作田は「日本近代文学における自我の放棄（続）」（作田 2016b）で、伊藤の散文的な表現を、ラカン理論などを縦横無尽に参照しながら思弁的に展開しようと試みる。以下、『現実界の探偵』前後のノート群から背景にある理論を確認しながら、この一節を理解してゆこう。

## 6-2. 「放心状態」と「無辜」——〈他者〉から「死にゆく者」へ

### 6-2-1. フロイト - ラカン、ベルクソンにおける「自我」の概念

私たちはふだん事物を見るとき、その輪郭や手触り、大きさ、重さなどをなんとなく把握している。道具として、素材として、等々、それぞれの事物にはなんらかの役割や有用性があり、「意味」がある。また、その事物はその他の事物との境界線を持っている。しかし、真夏に灼熱の太陽の下をぼんやり歩いていて、ふと透き通った青空を見上げると、自分の心が吸い寄せられるようなことがある。「夏の空には何かがある、いぢらしく思はせる何かがある」（中原中也）。多くの人は、このような不思議な気持ちになったことがあると思う。

作田によれば、梶井基次郎（1901-32）は「死者の立場」を意識的に自分の創作方法に採

用した作家の一人である。梶井は当時、不治の病である肺結核を患っていた。作田は結核という条件が梶井に「死者の立場」を採用せしめたのであろうと推測しつつ(作田 2016b: 249), 「ある心の風景」という作品の次の一節を引いている。

川のこちら岸には高い<sup>けやき</sup>欒の木が葉を茂らせている。喬は風に<sup>そよ</sup>戦いでいるその高い<sup>こずえ</sup>梢に心は惹かれた。ややしばらく凝視っているうちに、彼の心の<sup>うち</sup>裡のなにかがその梢に<sup>とま</sup>棲り、高い気流のなかで小さい葉と共に揺れ青い枝と共に<sup>たわ</sup>撓んでいるのが感じられた。

〔引用者注：改行略〕「ああこの気持」と喬は思った。「視ること、それもうなにかなのだ。自分の魂の一部分あるいは全部がそれに乗り移ることなのだ」。(梶井 2008: 292, 傍点原文, 現代仮名遣いに改めた)

作田によれば、梶井は「見る」と「視入る」を厳密に区別する。「見る」の場合、対象はそれまでと同様に自己の外側に確固として存在するのに対して、「視入る」の場合、対象の内部に「自己の一部あるいは全部」が乗り移るので、「対象は内側に入ってくる」。「凝視を通して対象はいわば「心の風景」になる」。「見る」と「視入る」とを意識的に区別していることから、梶井は「視入る＝凝視」によって事物の隠れた相を描くことを、自分の「個性」であることを自覚していた(作田 2016b: 249)。

それでは「視入る」こととは何だろう。私たちは、どのようなときに風景に心を奪われるのか。作田はその条件を、「視入る」ことにおける自己と対象との関係および「自我」という観点から検討していく。

「視入る」ことによって、自己は対象に乗り移るので、この場合には自己と対象との境界がぼんやりしている。境界のこの稀薄化は普通の覚醒時の自我の活動状態においては起こりそうにない。なぜなら、その状態において人は生活上の必要を満たすため対象を操作しやすいよう自己から外界を切り離して外界に位置づける心性が要請されるからである。したがって、この状態においては自己と外界との境界の稀薄化の傾向は抑圧されざるをえない。それゆえ、この傾向が台頭しやすいのは自我の活動状態においてではなく、その休息状態においてであると考えざるを得ない。(作田 2016b: 250, 傍点引用者)

ここで「自我」の概念について、「存在の感情と憐憫」(作田 2012b)という論稿から補足しよう。フロイトの精神分析理論において「自我(ego)」の主たる機能は「防衛」に置かれている(Laplanche et Pontalis 1967=1977: 156-69)。すなわち、人間は生存の必要上、外的刺激に対する防衛の機能の担い手として「自我」を育んだ。ラカンによれば、「自我」の属性である意識は中枢神経系を支配しており、①本能的な衝動によるエネルギーの暴発や、幼児期のように「主体」が外界と錯綜した関係を取り結ばないように、身体のエネ

化する (Lacan 1966a=1972: 「〈わたし〉の機能を形成するものとしての鏡像段階」)。また、②人間はきわめて未熟で無防備なまま生まれてくるので、外界からの強い刺激と心理的緊張に耐えられるようにできてはいない。外的刺激は知覚として個体に取り入れられるので、「自我」は知覚を変容させる。その結果、外界に対する知覚は「自我」によるシステムティックな歪曲を被る。①はおおむねフロイトの言う「現実原則」に、②は「快感原則」ないし「刺激保護理論」に対応している (Lacan 1953; Miller ed. 1978a=1998a; 作田 2012b: 4)。

神経系を支配する点で「自我 (ego)」は「近似的には個体と重なる」(作田 2012b: 6) のであるが、作田は「自我」が解体に向かうこともある、というラカンの言及に注意を向ける。すなわち、ラカンによれば、人間の認識や意識の領域は「想像的關係」である「エゴ」との何らかの關係をもつことでできている。「想像的關係」であるということは、「エゴ」とは決して主体ではないこと、それは本質的に他者への關係である」。しかし「ある条件下では、この想像的關係はそれ自身の限界へと達し、「エゴ」は消え失せ、解体し、分解し、崩壊します。そうすると、主体は、日常的な知覚体験とは全く共通点のない何ものかに直面してしまいます。この何ものかを「イド」と呼ぶこともできますが、混乱を避けるためにたんに一つの「クオード quod」〔引用者注：中略〕と名づけることができるでしょう」(Miller ed. 1978b=1998b: 6-7, 傍点引用者)。

ラカンは、「何ものか」が出現する一例として、大きな樹の枝に白い狼が何匹も留まっている光景を見た「狼男」の夢を挙げる。ラカンによれば、その夢の中では「主体はしばし失われ、破裂して」いる。また、「イルマの注射の夢」でも同様に、「主体は解体し、消え失せ、主体の様々な「自我」へと分解」(Miller ed. 1978b=1998b: 5) する。これらの夢は「現実的なものに対する恐怖」を分析家に示す。これらの夢は「間主観性の彼岸」、「想像的な平面」においてとらえられるものの、このとき「主体と世界とのあらゆる調停の停止」が起こる、とラカンは言う (Miller ed. 1978b=1998b: 5-6)。これらのラカンの文意は難解であるが、作田はあえて、睡眠時には、「自我によりまとめられていた主体の意識が、自我の作用の停止によって消失してしまう」(作田 2012b: 6) という文意で理解する。「狼男」と「イルマの注射の夢」の共通項は夢である。したがって、ラカンの言う「自我」が解体する「ある条件下」の一つとして、夢が含まれているのではないかと作田は推測する (作田 2012b: 7)。

注意しよう。作田にとって「自我」の概念やラカン理論は「病理」を説明するために依拠しなければならない理論ではない。むしろ、作田は(自身が理解する限りでの)ラカン理論において説明しきれないものを考えるための“はしご”として、ラカンに言及している。

作田は「自我」の活動 - 休息という「リズム」についてさらに思弁を展開する。すなわち、夢は睡眠中に見ることができるものだ。睡眠時、個体ないし有機体としての人間は休息しているが、このとき、同時に「自我」もまた休息しているのではないかと。

そうだとすると、人間は有機体としてあまり長い間は活動できず、ある時間が過ぎれば必ず睡眠をとらざるをえないのだから、有機体のこの覚醒と睡眠の交代と共に、自我

も活動からその停止へ、つまりまとめる自我の機能作用からその自我の消失へ後退する。やがて有機体が睡眠から覚醒へ向かうように、自我も停止から活動へと向かうだろう。こうして、有機体のリズムの反復に並行して自我のリズムもまた反復すると考えられる。(作田 2012b: 7)

有機体は覚醒と休息を繰り返す。生き物(有機体)の生は、活動(覚醒) - 休息の「反復」が形成する「リズム」から成り立っており、人間生活の基本もこの「リズム」によって成り立っている。睡眠が有機体(organism)としての人間の休息なのだとすれば、人間は、睡眠時に無機物(inorganics)に近づくのである。

「存在の感情と憐憫」において、作田は夢とは異なる「自我」の休息の一例として「放心」を挙げている(作田 2012b: 8)。人はいま自分が見ている光景を過去にも見たことがあると感じることがあり、これは既視感(デジャヴ)と呼ばれる。H・ベルクソンによれば、人間はつねに現在を知覚するとともに現在を追想(souvenir)してもいる。「生活への注意(attention à la vie)」が緊張しているとき、生存に不必要な「現在の追想」は抑圧されているが、「生活への注意」が弛緩したとき「現在の追想」が起こる。しかし、「現在の追想」は論理上矛盾するので、人は追想された現在を「過去」に位置づける。ベルクソンによれば、「生活への注意」の弛緩によって生じた「にせの再任」が既視感なのである。この議論で大切なことは、ベルクソンにとって「現在の追想」は特殊な出来事ではなく、「生活への注意」が覆い隠している、時間の本質を示しているということだ。「そうした〔引用者注：誤った再認のような〕現象は正常なときすでにつくられていたが、それと対立するいくつかのメカニズム、すなわち、生活への注意を確保するメカニズムがつねに働いていて、それが現れようとする、そうしたメカニズムの一つによって妨げられていたのである」(Bergson 1959=2012: 183)。

作田は以上のベルクソンの議論を踏まえたうえで、「生活への注意」を、フロイトの言う意味での「自我」の働き(防衛機能)の中枢に見る。

既視感は「生活への注意」が失われた時、すなわち放心状態において生じるのであるから、それはこの注意の弛緩を現す症候である。また「生活への注意」は自我の防衛活動の中核的な働きを示している。そこから、既視感は防衛する自我の消失を物語る、ということになる。それゆえ、フロイトの夢とベルクソンの放心とは、日常的知覚からの離脱をもたらすという点で理論上同じ位置を占める、と言ってよかろう。(作田 2012b: 9, 傍点引用者)

要するに、作田は①人間の生は休息 - 活動(覚醒)という「リズム」をなしているということ、そして、②「自我」ないし「生活への注意」が休息している「放心状態」において、主体の「自我」は知覚の「まとまり」を維持できなくなり、解体するということを「存在の感情と憐憫」という論稿で述べる。

### 6-2-2. 「放心状態」と、「直線的時間」の脱臼——既視感と予感

それでは、「放心状態」において変容を被った知覚とはどのようなものか。作田は「放心状態」における変容した知覚の例として文学作品を参照しながら、既視感と予感という日常的な経験を挙げるのだが、大切なのは、作田が「放心状態」における時間のありように光を当てていることだ。

以下は梶井基次郎の小説に描かれている既視感の一例である。

彼は細い坂を緩りゆっくり登った。山茶花の花ややつでの花が咲いていた。堯は一二月になっても蝶がいるのに驚ろいた。その飛んで行った方角には日光に撒かれた虻の光点が忙しく行き交うていた。〔引用者注：改行略〕「痴呆のような幸福だ」と彼は思った。そしてうつらうつら日溜りに屈まっていた。〔引用者注：中略，改行略〕「見てやしないだろうな」と思いながら堯は浅く水が流れている溝のなかへ痰を吐いた。そして彼等〔引用者注：遊んでいる子どもたち〕の方へ近づいて行った。〔引用者注：中略〕穢い線が石墨で路に描かれていた。——堯はふと、これは何処かで見たことのある情景だと思った。不意に心が揺れた。揺り覚まされた虻が漠然とした堯の過去へ飛び去った。〔引用者注：中略，改行略〕堯の虻は見つけた。山茶花を。その花卉のこぼれるあたりに遊んでいる童子たちを。——それはたとえば彼が半紙などを忘れて学校へ行ったとき、先生に断りを行って急いで自家へ取りに帰って来る、学校は授業中の、なにか珍しい午後の路であった。そんなときでもなければ垣間見することを許されなかった、聖なる時刻の有様であった。（梶井 2008: 305-6, 傍点原文，現代仮名遣いに改めた）

ここで堯という人物は突然「虻」となって自身の生活史上の「過去」——「聖なる時刻」——を見る。ここでは、「過去」と「現在」の重ね合わせ、あるいは「現在」への「過去」の浸透が起きている。作田によれば、「生活への注意」の活動時、事物（人間を含めて）はそれぞれ明確な輪郭を具えているので相互に浸透しあうことはない。その意味で、そのとき事物は空間軸に関して「同一性」を保持している。また、「生活への注意」の活動時、事物は「過去」から「現在」に至る直線的な時間軸上に位置づけられているので、既視感や夢のように、「現在」と「過去」が重なり合うような「異なった時制への共同所属」はない。その意味で、事物は時間軸に関しても「同一性」を保持している。しかし、時 - 空間における「同一性」は夢の中ではしばしば失われる。たとえば夢の中では自己が複数の人物となって現れたりするし、今はもうこの世にいない人物が生きて動いていたり話したりしていても、私たちはべつだん矛盾を感じない。同様に、既視感においても事物の時 - 空間軸上の「同一性」はしばしば失われる。作田は梶井の描いた既視感を、「放心状態」における、時 - 空間軸上の「浸透」として理解する（作田 2016b: 250-1）。

「放心状態」において経験されるのは既視感だけではない。探偵小説家の夢野久作（1889



～1936) が描いた予感もまた、「放心状態」において経験される。作田が予感の一例として挙げるのは、夢野久作の『木霊』(初出は1934年)という短編である。作品の主人公は孤独を好む性格で、虚弱な小学校の教師である。独り空き地などで数学の問題などを解くのが楽しみであった。大人になって彼は献身的な妻を迎えるも、一男を残して妻は亡くなり、男児もそのうち事故死する。もともと彼は神秘的な予感の感受性があったが、妻子の死以降、その感受性に拍車がかかり、しばしば今日こそ間違いなく汽車に轢き殺されるという不安に襲われながら線路上を歩いた。この線路は家から学校への近道であるが、息子が誤って轢死した場所でもある。ある日、彼が線路上で別の道を行くかこのまま線路伝いに歩くかを思い迷っていると、踏切の中央で石像のように考え込む自分を幻視した。その予感通り、彼は踏切の中央で汽車に轢き殺される(作田 2012a: 20)。

夢野久作論において、作田は予感と既視感に共通する「不思議な気分」を、「事実の知覚と表象」という観点と、「時間」という観点から説明する。

先に概説したベルクソンによる「既視感」の理論を踏まえた作田によれば、「予感とその実現に立ち会う主体と観察者」が「不思議な気分にとらわれ」、既視感の場合にも「主体や観察者に不思議な気分がもたらされる」のは、次の理由からだ。すなわち、人間の「事実の知覚には必ずその事実の表象が伴う」。「事実の知覚」と「事実の表象」は「密着」している。しかし、予感の場合も既視感の場合もともに、その「表象」と「事実」のあいだに「ずれ」、「隙間」が生じている。そこで、予感と既視感において「主体と観察者」に「不思議な気分」がもたらされるのは、日常生活においては「生活への注意」および「自我」の働きによって抑圧されている「事実」と「表象」の「ずれ」、「隙間」に起因するのだ(作田 2012a: 20-4)。

さらに、作田は「時間」という観点から、予感や既視感を経験する際の「不思議な気分」を次のように説明する。私たちは日常生活において「過去から現在へ、そして未来へと続く直線的な時間」をイメージしている。そのとき時間は不可逆的なものとしてイメージされるだけでなく、「この日常的な直線的時間軸こそ、我々の象徴的世界を安定させる基本的な軸である」。しかし、「放心」を契機にこの「直線的時間」は「脱臼」する。「直線的時間」は私たちが安全に日常生活を送っている「象徴的世界」を安定させる基盤なので、「この時間のつながりを脱臼させることは、象徴的世界に住んでいる我々を不安に陥れる最も効果的な手法」なのである(作田 2012a: 19-20)。

以上、晩年のノート群を参照しながら、「自我」の概念を確認してきた。再び「日本近代文学における自我の放棄」に戻り、私たちが理解しようとした一節を引いておこう。

死者(死にゆく者)の立場に身を置く者にとって、眺められる自然はいつも格別に美しく感じられるとは思えないが、しかし自然を含む事物一般は、生活者の立場に身を置く時には蔽われていた格別の層を現すことは確かである。生活者の立場に身を置く時、人の意識は「生活への注意」(ベルクソン)に動員され、事物を照らし出す光はほとんど生活のうで利用可能な層に限られる。〔引用者注：中略〕これに対し、自我あるい

は意識の放心時には、活動期においては隠れていた事物の格別の層が姿を現すのである。(作田 2016b: 251)

私たちが「生活者」として日常生活を送る際のかじ取りを担う「自我」が休息し、「放心」ないし「死にゆく者の立場」に身を置いて事物を眺めるとき、「直線的時間」は「脱臼」し、私たちは既視感や予感といった「不思議」な経験をする。ただし、予感や既視感とはしかに「不思議」であるけれども、ベルクソン - 作田の考えでは、過去や現在、未来といった区別が相互浸透した時間こそ、「自我」が抑圧している人間的時間の本質なのである。

こうして作田はベルクソンやフロイト - ラカンを参照することにより、伊藤が「日本型」と呼び、散文的に提示した「死または無による認識」を思弁的に展開する。言い換えれば、作田は伊藤の議論において明示されている「日本型 - 西洋型」という比較文明論的な軸とは別に、「生活者 - 死者 (死または無による認識)」という軸を取り出したのだ。

しかし、それ以上に重要なのは、次の事実である。すなわち、2008年の夢野久作論では、ベルクソンを参照して「生活への注意」の弛緩と呼ばれた「放心状態」は、「存在の感情と憐憫」(2012年)ではフロイト - ラカンを通じて「自我の放棄」と呼ばれ、「日本近代文学における自我の放棄」(2013年)では伊藤の文学論を参照することで「死または無による認識」、「死(にゆく)者の立場」と呼ばれている。以上の呼称の変化を文字通り受け取るならば、作田の「放心状態」への関心は、伊藤の文学論の参照によって、〈世界〉の中で「死にゆく者」として生きる人間の生のありようとして結実したのである。

実のところ、「死」の問題は前章においてすでに〈罪と赦しの問題系〉に接続されていた。すなわち、前章で私たちは、作田とともに『クロイツェル・ソナタ』の一場面を〈他者〉の出現として参照したけれども、その際、作田は「妻」が「死に向かっていること」をさりげなく言及していた。「死」に向かう「妻」の「脆弱さ」と「無辜」が、日常的な生活の舞台である〈世界〉に所属する「夫」を圧倒する。作田は強調していないけれども、あえて言うならば、「妻」が「脆弱さ」と「無辜」を備える〈他者〉に変身する条件とは、彼女が「死にゆく者」だという事実なのである。極端に言えば、「死にゆく者」は「無辜 (innocence)」に近づいていく人なのである。

以上の事実を踏まえたうえで、本研究では、「放心状態」が「生活への注意」の弛緩から「自我の放棄」、そして「死者の立場」へと呼び換えられる過程を、作田が〈世界〉の中で「死者」として生きることの可能性を探求する過程として理解したいと思う。

次節では、「死者の立場に身を置く発想法」(作田 2016b: 254)で書かれたと作田が言う、古井由吉の短編小説『祈りのように』(古井 2008 所収)についての作田の分析を通して、「死(にゆく)者の立場」という概念のインプリケーションを検討していこう。

### 6-3. 古井由吉『祈りのように』論——二つの「死者の立場」

### 6-3-1. 『祈りのように』における「死者の立場」

『祈りのように』は、「私」という語り手が、知人の男性に聞いた話であるという。知人の男性は「私」がこの小説を語っているときすでに亡くなっているのだが、男性が語った話に出てくる夫婦も、ともにすでに亡くなっている。知人は夫人には会ったことがあるが、夫に会ったことはなかった。その話は、夫人が生前に漏らした話であるという。ともあれ、この話は語り手にとって「遠い」、「死者の話」になっている（古井 2008: 9）。

語られる夫婦の話に、ストーリーらしいストーリーはない。夫は五〇代半ばのころに勤め先の会社で大きな損失を出し、その責任を取って退職した。その責任のためか精神に乱調を来した彼は五八歳になる年に入院した。入院から一年ほどして、軽い脳溢血を発してから彼は自閉を深め、退院も望まなくなる。痴呆症の疑いを医者はほのめかすようになり、入院から三年目には、夫人は「生涯のこと」と覚悟する。翌年、夫は風邪をこじらせ十日ほどして肺炎で亡くなる。その四年後、夫人も亡くなる。

作田が関心を抱くのは、まず夫の精神的変調である。作田は夫がつうじょうの「生活者」として生きる意欲が衰えてきたころを入院の以前に見る（作田 2016b: 255）。夫は退職金もすべて返上して住居も売り払い損失に充て、夫婦で小さなアパートに移り住んだ。夫は最初の三か月ほどは平穩に過ごしたものの、その後は夜更けに考え込むようになった。夫人が話しかければ反応するものの、すぐにまた考え込む。そのうち夫は夜半過ぎに表を歩き回るようになる。その徘徊は「どこだか、記憶にある場所を探しているように見えた」。ただし、夫は周囲の様子を気にせず、自分の内部にあるなにかを確かめるように歩いた。

ある夜、その足取りが重くなり、いよいよ探り当てたふうに張りつめた時、誰はそこにて、彼はあそこにて、と夫人にも聞き覚えのある会社の人間たちの名前が夫の口から洩れた。目には見えない人影のありかをひとつひとつ指差しながら、凄惨なように変った顔つきから、夫人は夫の記憶が何年か昔の、後から悔やんでも悔やみきれない、恨んでも恨みきれない境目に踏み込んだのを感じた。息をつめて、かすかな歯ぎしりの音がしばらく続いた。それから、しかし俺はどこにいるんだ、と呻いて、髪を掻きあげたその手で頭の天辺を掴んだきりこわばった。（古井 2008: 18）

夫人は「もう楽になってください」と心の中で何度も呼びかけるが、夫は結局「齟齬」をめぐる悔恨と怨恨から抜け出すことはできなかった。

入院中にも悔恨と怨恨は続いた。しかし夫は悔恨と怨恨の反芻を経て、自分がなぜ仕事上の災難に巻き込まれ、そこから抜け出せなかったのか、その理由に気づくようになってゆく。入院中、夫は夫人に断片的に語りかける。人は見なければならぬときに「見えなくなる」。そして無駄に「駆けまわ」る。「前から警告していた人間が殊に甚だしい」（古井 2008: 22）。夫は同じ趣旨のことを次のようにも言う。見なければならぬときに人は見たがらず、そのかわり、「いろいろなことをする」。それが「生きること」なのか。「見るということはずで

に、死んだ者たちのほうへつくことになるか」(古井 2008: 20)。

作田はこのような夫の語りを引いて、次のように述べる。

主人公〔引用者注：夫〕はここで同じように生活者の目からは事物のある相は隠されていることを指摘し、この相を見ることができる人は、もはや死者の立場にくみしていることになる、と述懐しているのだ。彼は生活者としての失敗にこだわり続けた果てに、生活者として生きる意欲を失う。この喪失が、事物の本質を見ることのできる死者の立場への共感を彼にもたらずのである。いや、共感するにとどまらず、彼はみずからある程度はすでに死者として位置づけていたのかもしれない。この小説の冒頭に出てくる主人公の夫人へ向けての最後の言葉が「心配するな。どこへも行きはしない」であるのも、この死者としての位置づけを表している、と解することができる。(作田 2016b: 256)

夫が「死者の立場」に移行していることを示す、入院中の象徴的な描写がさらにある。

夫が快方に向かい、夫人も夫も退院を望んでいて、いよいよ帰宅のころとなったある日、病状が悪化した。帰る日になると悪化するということが3度あり、4度目の準備中、ついに夫は病院の廊下で倒れた。夫はそれ以降どこへも行きたくないようであった。夫人は、夫が病院の迷惑にならないようにと通い詰めるようになった。夫人は、「自分のことを病人はいまでは母親のようにたよっているのだ、と思っていた」(古井 2008: 25)。

しかしある日、夫は夫人に「母親が不憫だから」自分は10年前に死んだと母親に言ってくれと言った。夫は養母であるにもかかわらずやさしくしてくれた母を慕っていた。しかし、その母親は、まさに10年前に亡くなっていたのだ。そのころを境にして、夫人は「時間が停まったように思われた」(古井 2008: 26)。

作田はこの断片的なエピソードを次のように解釈する。

そのこと〔引用者注：母親が10年前に亡くなっていたこと〕の忘却は、もちろん、痴呆の始まりを表す症候ではあるが、ここでは夫人は夫の生理的異変よりも、10年前の死という事実を変換点として、夫が死者に入れ替わる(養母と同じく彼は10年前に亡くなっているのだから)心理状態のほうに注意を向けているようである。そしてまた、死者となった彼にとって夫人は養母と重ねられる母親のような存在として位置づけられているのだ。この二つの入れ替わり、特に夫の養母との入れ替わりは、事物(ここでは人格)の空間軸上の同一性の消失〔引用者注：中略〕を意味している。(作田 2016b: 258)

「死者の立場」に身を置く夫は、母と自分、そして母と夫人を取り違える。夢や「放心」時に流れる時間は、現在・過去・未来といった区分が消え去った相互浸透した時間であり、

夢や「放心」時に認識される空間においては事物の同一性や自他の境界曖昧になり、一人の女性が夫人でもあり義母でもあるような相互浸透（「入れ替わり」「取り違え」）が生じる。医学的見地からは「痴呆症」と呼ばれるかもしれない人格の「入れ替わり」と「取り違え」の描写は、古井の「死者の立場」という手法による描写なのである。

しかし、夫の世界（「死（にゆく）者」の世界）は、過去の苦悩へのとらわれと、老いゆく過程における狂気と錯乱の典型にも見えてくる。ここからどのような「救い」がありうるのだろうか。作田は分析の焦点を夫から夫人に移すことによって、「死者の立場」から見出される「救い」を取り出そうとする。

### 6-3-2. もう一つの「死者の立場」——夫人の変化

作田は夫人を『祈りのように』の「副主人公」と見なしている。作田によれば、夫人に焦点を移して読み直してみると、作品は、夫人による「死につつあり、そして最後は死者となる主人公〔引用者注：夫〕との同一化の進行の物語」（作田 2016b: 257）である。「同一化」という用語に作田は特別の意味を込めているのだが、まずは作品を追おう。

夫人は入院中の夫に付き添うために、バスを降りてからはいつも病院の塀に沿って建物まで歩いた。夫人はいつもその塀の上の木のあいだからのぞく病棟と、夫のいる病室の窓を見上げて、あなた、と声をかけていた（古井 2008: 11）。作田によれば、

この塀は、夫人にとって、彼女の属する生者の世界と夫の属する死者の世界の境目を象徴していた。二つの世界では時間は異なったふうに流れていた。彼女は病院で夫との時間を共有することにより、しだいに死者の世界になじんでゆき、夫との一体化を深めていったのである。（作田 2016b: 257, 傍点引用者）

ここで作田は「一体化」という用語を特別な意味で使っている。すなわち、先に指摘したように、作田は『祈りのように』という作品を、夫人から夫への「同一化の進行の物語」としていた。「一体化」は「同一化」と似ているものの、別の意味をもつ。

ここで言う一体化とは、自己を他者から隔てる壁がなくなると、自己が他者へと融け込んでゆく過程を指す。この過程は他者の特徴の取り入れを含んでいるので、同一化と呼んでもよいが、同一化の極である壁の喪失という側面に光を当てるとは一体化の名称がふさわしい。（作田 2016b: 257, 傍点引用者）

すなわち、「一体化」はたしかに「同一化（identification）」の延長線上にあるけれども、「同一化」の極である「一体化」に至るとき、「自己」と「他者」を隔てる壁は融け去り、その同一性は解体する。したがって、正確には『祈りのように』は夫人が夫との「一体化」するまでの過程を描く作品なのである。

作品に戻ろう。夫人は「病室の時間」、つまり「死者の世界の時間」（作田 2016b: 259）に徐々になじんでいく。その過程で夫は養母の死を忘却し、人格の「取り違え」をした。そのとき夫人は「時間が停まったように思」った。作田はこの点について「夫との生者の世界での交わりが終わったと感じたから」と推測する（作田 2016b: 259）。しかし、夫人は夫と共に過ごすことをやめない。「病室にいれば病室の時間があり、たしかな手触りの時間で、夫人はそこで夫と一緒にくつろいだ」（古井 2008: 26）。

そうして夫は亡くなる。しかし夫の死後3年が過ぎたころ、夫人は夫の時間はまだ尽きていないのではないかと奇妙なことを考えるようになる。「夫はまだどこかで、歩きまわるのはもうやめて、ただ立っている」。しかし、夫の存在感には怨念のようなものは感じられず、「静かだった」。夫には、過去の齟齬を怨恨と後悔とともに想起するとき、髪を撫であげる癖があった。その「髪をゆるく撫であげるだけになった手が見えた。やがてその手も髪もなくなり、撫でる感触だけが細く長く続いた」（古井 2008: 28）。

この一文には主語がなく難解だが、作田は次のように解釈する。

このテキストにおいて作者は「一体化にまで至った同一化」を精妙に物語っている。文は夫が髪を撫で上げるのを夫人が見ているところから始まるが、やがてその幻影は消え、撫でる感触だけが残る。それを感触しているのは夫ではなく、夫人なのだ。つまり、その感触が夫から夫人へと乗り移ったのである。言い換えれば対象＝夫を「見つめる」主体＝夫人が、そのことを通して対象に「成ってゆく」。（作田 2016b: 259, 傍点引用者）

髪を撫でる感触だけが細く長く残ったときから一年が経って（夫の没後4年目）、夫人は病院まで行ってみようと思立った。道の片側には「長い石塀」がある。「塀の内からは年中鬱蒼と、道も暗くなるまでに椎や檜の葉があふれ、やがて木の間から古い木造の病棟がのぞく。その2階の窓を夫人は見あげて通り過ぎる」（古井 2008: 9）。病院に通っているころ、夫人はこの塀を見て、病棟を見あげるだけで、

途中で振り返ったことはなかった。〔引用者注：改行略〕しかし塀の外で夫人は振り返った。窓をもう一度見あげたのではない。〔引用者注：中略〕塀の上のほうではなくて、塀に沿って通りがかりに夫の病室の窓を見あげる自分の、何年もくりかえされたその影がまだそこにあるかのように、眺めやった。（古井 2008: 11）

そして、

——あなた、もう楽になってください。〔引用者注：改行略〕夫のいない窓に向かって夫人は呼びかけていた。そして、楽になってくださいと訴えるのは、もう楽になりましたねとなだめあうのにひとしい、病人が母親のことを口にした時から、もうひとしかつ

た、と思ったという。それからまた呼びかけた。〔引用者注：改行略〕——もうすぐに、すっかり尽きます。この塀が残って、あなたもわたしもいなくなります。（古井 2008: 28）

作田は夫人の人格離脱的な体験を、次のように解釈する。

夫の死後3年経って、彼の命はまだ尽きていないように思えた時から一年後、夫人はやっと彼の死が受け容れられるようになったのではなかろうか。病院からの帰途初めて振り返り、窓へ向かって呼びかけていた過去の自分の影がそこにあるのを眺めたのはそのせいではなかろうか。〔引用者注：中略，改行略〕長い石塀は生者の世界に属している夫人と死者の世界に属している夫とを隔てる境目であった。夫の入院以来夫への同一化を求めてきた夫人が死者の世界に決定的に移りえたと思えるようになったのは、夫の死後4年目に病院を訪れたあの午後のことだったのだ。こうして、死者の立場に身を置くようになった夫人の目には、長年見馴れた石塀とその向こうの樹木と病棟とが、死というリアルにつうじるサムシングとしてはっきりと映ったことだろう。（作田 2016b: 260）

作田が指摘するのは時間の経過とともに夫の「死」を受け容れていく夫人が、自分の死を予感するころ、「死者の立場」に身を置くようになったときの、心情の変化である。しかし、作田は「死というリアルにつうじるサムシング」という語で何を言おうとしているのか。

作田は『祈りのように』から夫と夫人という二人の「死者の立場」を取り出している。夫の場合、精神の乱調と脳溢血、その後の痴呆に似た時空間の混濁が「死者の立場」と呼ばれ、夫人の場合は「古い」がそう呼ばれている。

一読すると、夫の場合の「死者の立場」は苦悩のように感じられる。一方、夫人は夫の傍らで彼の精神的変調を見て「楽になってください」と訴えていたが、「死者の立場」に移行するとき、「楽になってくださいと訴えることは、もう楽になりましたねとなだめあうのにひとしい、病人が母親のことを口にした時から、もうひとしかった」と「思った」。夫人の場合は最期に、夫と共に過ごした苦悩から救われているように思われる。

この変化はなぜ起きたのか。ここで重要なのは、夫人がそう「思った」のは、彼女もまた夫と共に「死者の立場」に身を置いたときだということである。同じ言葉（「楽になってください」）の意味の変容は、夫人の立場の移行に伴って起きている。

また、夫と夫人の世界を「隔てる境目」であった石塀は、夫人が「死者の立場」に身を置くことで「死というリアルにつうじるサムシング」＝「不気味なもの」に見えた。比喩的に言えば、「生者の世界」と「死者の世界」を隔てる壁は、両者の媒介になったのである。

夫人は「塀に沿って通りがかりに夫の病室の窓を見あげる自分の、何年もくりかえされたその影がまだそこにあるかのように、眺めや」る。彼女はたしかに「塀の外」＝「生者の世

界」にいるが、同時に夫のいる〈リアル〉＝「死者の世界」にも身を置いている。彼女は夫のいる「死者の世界」から「過去の自分の影」を「振り返って」もいるのだ。したがって、この「振り返り」は時間的な振り返り＝懐古でもある。

私たちが遠い過去に何らかの不和や軋轢、すれ違いをきっかけに別れた人と再会すると、かつての仲の悪かった自分たちを懐かしく思い返すことがあるだろう。「死者の立場」から「生者の世界」を〈振り返る〉ことは、このような「懐古」の情に似ている。作田が「死というリアルにつづじるサムシング」という言葉で言おうとするのは、このように、「死者」が「生者の世界」を見る〈振り返り〉の視線の構造である。

先に見たように、作田は伊藤整とともに、社会的な墮落の極限に発見される人生の希望（『ヴィヨンの妻』）と、自らの生命を脅かす病の極に見えてくる「生命」の光（『いのちの初夜』）を見た。しかしこのとき、作田は「死または無による認識＝死（にゆく）者の立場」がどのようなしかたで「希望」を見出しているのか手がかりはなかった。それが、梶井の既視感と古井の『祈りのように』における夫人の変化によって、その「希望」が「死（にゆく）者の立場」の視線の構造＝〈振り返り〉から来ることを発見した。「死（にゆく）者の立場」から〈世界〉を〈振り返る〉とき、「生」と「死」の境界は曖昧なものになる。これが作田の晩年の発見である。

#### 6-4. 救済の時——チェーホフにおける「希望」の構造

##### 6-4-1. 地の輝き——「生きていること」の希望

作田は続くチェーホフ論で、チェーホフがロシア社会を通じて描いた「底の知れない絶望と実現しそうでない希望」（作田 2013: 3）について述べている。チェーホフの「希望」の鍵になるのが、先の「懐かしさ」である。

作田によれば、チェーホフは 1880-90 年代のロシア社会における「農民：地主：役人層（上層と下層）：知識階級（教師、医師、技師）：商工業と都市生活」という特定の側面から「絶望的な環境」を描いた（作田 2013: 3）。どのような階層の人びとも、相互に憎み合い、他者を傷つけることをも厭わない。チェーホフはそうした「底知れぬ絶望」の中で起きる「死」と同時に、一瞬の「調和のとれた風景」と「希望」を描いてもいた。

「谷間」という作品を一例として挙げよう。「谷間」はある村の話である。その村に住む豪商のグリゴリー・ペトローヴィチ・ツィブーキンは抜け目ない老人で、食料品の販売だけでなく高利貸しも行っていた。男やもめの彼は新しい嫁、ワルワラをもらった。ワルワラは貧しい農民にも乞食にも優しくはなかったけれども、ツィブーキン老人は彼らを忌み嫌っていた。老人は彼には二人の息子がいて、警察官である長男はリーパという嫁をもらい、病弱で耳の遠い次男にはアクシーニヤという妻がいた。そのうちに長男が贋金偽造の容疑で逮捕され、ツィブーキン老人も密造酒の容疑で取り調べを何度も受け、体力と共に村内の勢力を失っていく一方で、アクシーニヤが土地に新たに煉瓦工場を建てるなど、徐々に権勢



を誇るようになる。その間、リーパはニキーフォルという子どもを産む。老人はリーパに涙を流しながら言う、「孫を守り通してくれ。孫だけが残ったんだ」。しかし、老人とのトラブルで激高したアクシーニヤがある日、老人の大事なニキーフォルに熱湯を浴びせ死なせてしまう。夫も子も失ったリーパは家を離れる。数年後、アクシーニヤは村内で有力な豪商になった一方で、形だけの主であるツイブーキン老人は物覚えも悪くなり、かつて自身が迫害した乞食のような生活をしていた。村人たちは彼に同情していた。

ある夕暮れ、煉瓦を貨車に積み込んだ駅から、女房や娘たちがぞろぞろ帰ってきた。彼女たちは歌をうたっていた。先頭に立って細い声を張り上げ、喜々として歌っているのはリーパだった。群れの中には母親のプラスコーヴィヤもいた。やがて彼女たちの群れはツイブーキン老人に出逢った。老人とすれ違う時、リーパは丁寧にお辞儀をして言った。「今晚は、グリゴーリィ・ペトローヴィチ！」母親も同じようにお辞儀をした。老人は立ち止まって、何も言わずに二人の顔をじっと見つめた。唇がふるえ、涙が眼に溢れた。リーパは、母親の小さな包みからピログを一つ取り出して老人に手渡した。老人は受取って、食べ始めた。太陽はもうすっかり沈んでいた。リーパとプラスコーヴィヤは、先へ進みながら、長いあいだ十字を切っていた。(池波健太郎訳、全集 11、作田 2013: 12-3)

以上の場面が「調和のとれた風景」の一例である。この場面は、作田によれば「この世のあらゆる軋轢や不和を越えて出現する夢のような風景」であり、「一種独特の懐かしさ」を感じさせるといふ。さらに作田はこの「調和のとれた風景」を「ゲシュタルト心理学で言う図 (figure) に対しての地 (field) に相当する」(作田 2013: 55, 傍点引用者) としながら、チャーホフが絶望的な状況を描きながらも「希望」を描きえた理由について検討している(なお、「図と地」は真木悠介＝見田宗介が好んだ比喻でもある)。

作田によれば、「図よりも地に注目することができるのは、人が対象に対して遠い距離に身を置くことによってである」。作田はチャーホフの「希望」を次のように表現する。

そして、一つの仮説を提示することになるのだが、空間に関して遠い距離に身を置くことができる人は、時間に関しても遠いパースペクティブをとりうるのではなかろうか。そういうことが言えるとすれば、チャーホフはまさにそのような人であったと筆者は思う。彼は遠い未来に観測点を定めてそこに身を置き、そこから現在を見ることのできる人であった。〔引用者注：中略〕先に述べたように空間上の遠い距離から見ると、諸項目間の差異・対立がぼかされ、それらが相互浸透して調和が視野を支配してくる。その視野に映る風景に人は一種の懐かしさを感じる。その懐かしさはノスタルジーの感情に似たものと言ってもよかろう。同様のことは時間軸に関しても言えるだろう。近い未来から見る現在は諸項目が対立・敵対し合う様相を呈している。それは絶望的な状

況である。チャーホフはその状況を描くこともまた巧みな作家である〔引用者注：中略〕。しかし、彼は同時にまた、空間上の高い地点に立って現在の風景の中に調和を見ることができた（「谷間」など）ように、時間軸上の遠い距離から現在の風景の中に調和を見ることができたのである。それは遠い未来からさし込む光に照らされた現在のものだ。その現在にチャーホフは希望を抱いたのである。これは普通の意味での、現在の時点から見える未来に託された希望ではない。これはチャーホフ独特の逆立ちした希望なのだ。〔引用者注：中略〕チャーホフのような人は、遠い未来の時点から見た現在の明るい側面を過去（未来の時点から見た場合の過去）の中に見る。これは論理的におかしい。だから、彼はこの明るい側面を未来に属することとしてしまうのだ。それはベルクソンが分析したデジャ・ヴュの1つのヴァリエーションであると言ってよい。これがチャーホフのような人の抱く希望の特殊性である。このような人は現在の時点から未来に希望を抱くことは決してないのだ。（作田 2013: 56-7, 傍点引用者）

チャーホフは「遠い未来」に身を置き（世界）を眺めることで、現在の風景の中に「調和」を見た。遠くから見れば、この場の対立はおぼろげになる。私とあなたのいさかきも、隣の国の人から見たらコメディかもしれない。同様に、あと数年、数十年、数百年もしたら、今のこの苦しきも、きっと笑って話せるときがくるし、今の私たちの生活を知った未来の人は、きっと笑ってくれるだろう。そうすると、いま、ここの苦しきも、愛おしいものに変わりはしないだろうか。このような「逆立ちした希望」こそ、「地が輝く」ということである。

#### 6-4-2. 「死（にゆく）者」が見る「希望」の構造

それでは、チャーホフはどのようにして「逆立ちした希望」を描くことができたのか。その理由として作田は、チャーホフが生涯に渡って抱き続けた「死」に対する鋭い感受性を挙げる。作家であり医師でもあったチャーホフは貧しい家計を支えるために働きに働いたが、同時に社交的でもあった彼は友人を頻りに家に招き、ご馳走した。チャーホフは若くから「疲労」しており、24歳の時に咯血して以後、繰り返し発作を起こした。度重なる発作と疲労に、チャーホフは「死への強迫」を感じるとともに、自身の「生命」に「絶望」していたのではないかと作田は推測する（作田 2013: 37; 41）。

ある評伝によると、それほど体調の良くない時に、チャーホフは「絶望的な環境の象徴」としてのサハリンに旅行したという。なぜチャーホフはサハリンに行ったのだろうか。作田の考えでは、このときチャーホフは「みずからの死という暗い穴」とともに「社会の荒廃という暗い穴をサハリンの中に見た」。そして、「これら二つの暗い穴を通して、彼はリアルに近づく」。したがって、チャーホフは伊藤整の分類を借りれば、「人間としての無に身を置く上昇型自我放棄と、社会人としての無に身を置く下降型自我放棄との共存」によって「現実界＝リアル」に接近した作家なのである（作田 2013: 44）。

ただし、チャーホフの見た「調和のとれた風景」は「死を前にした幻想である」。「幻想」

だということは、「現実界＝リアル」それ自体ではないということだ。「死」という「現実界＝リアル」に人間は触れることはできない。しかし、作田はチェーホフの「幻想」は「自我」を防衛するための「幻想」とは異なると考える。

筆者としてはこの幻想は死を目にした単なる幻想ではなく、チェーホフ独特の調和観の向こうに、すなわち Rs [引用者注：象徴化を経た「残余」としての「現実界」] を通しての、リアルの上に S [引用者注：「象徴界」] の網の目、一種のヴェールを通して、見えてくるその風景にはかならない、と思う。この風景が実は幻想にすぎないことを、たぶんチェーホフは知っていた。にもかかわらず、彼はこの幻想を棄てはしなかった。これがチェーホフの希望の実態であった。(作田 2013: 58)

「Rs」という表現について補足しよう。作田は「究極の他者について」という論稿(作田 2006)で、「現実界」の人格化された形象である「究極の他者」を、ジジェク (Žižek 2004=2005) の「RSI の入れ子構造」の図式を援用し、「究極の他者」が現れる位置を「想像界」の内部にある「現実界」=「I (R)」——「()」は「入れ子構造」を表す——と表現した。

島尾敏雄論などで作田は〈他者〉の「象徴化から洩れ落ちる残余」としての性質を重視しており、〈他者〉は〈世界〉の中で悲惨な相貌を取ると述べていた。これに対して、「究極の他者について」では作田は〈他者〉の性質を「象徴化から洩れ落ちる残余」として設定したうえで、さらにその類型化を試みるのだ。作田によれば、「想像界」の内部にある「現実界」(「I (R)」)の内部にも、さらに入れ子は続いており、「I (Ri)」、 $I (R_s)$ 、 $I (R_r)$  の三つに分けられる (図 3)。

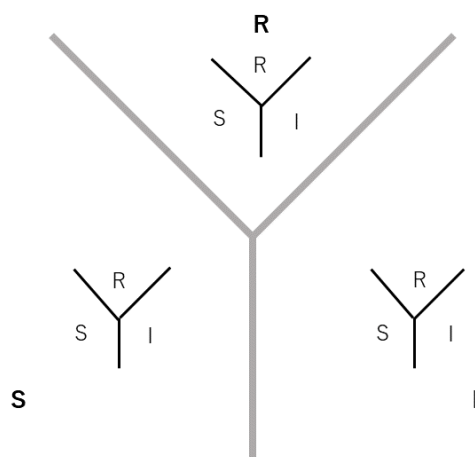


図3 RSIの入れ子構造 (作田 2006: 48)

まず、「I (Ri)」を作田は「脆弱な他者」と名づける。「脆弱な他者」は象徴化の作用から

洩れ落ちた人びとであり、政治権力の弾圧や事件などの何らかのきっかけによって、市民としての地位や職業など、その生活を守る文化的・社会的な価値（遮蔽物）を剥奪された結果、象徴化された〈世界〉の中で確固とした地位をもたない。具体例としては、「レヴィナスの言う貧者、異邦人、寡婦、孤児」のほか、戦争下の一般市民、現代における難民などの社会的弱者も、「脆弱な他者」のカテゴリーに入る。あらゆる文化的・社会的な価値（「遮蔽物」）を払われた結果、彼らの身には、「ほかの誰でもない自己」だけが残っている。したがって「脆弱な他者」は「裸の自己」でもある。作田はこのような「脆弱な他者」としての〈他者〉を「究極の他者のマジョリティ」だとしている（作田 2006: 49）。

次に「I (Rr)」について。これは「原初の混沌」の残滓である「現実界」の力が最も特徴的に反映された〈他者〉である。すなわち、作田によれば、「象徴作用がとらえそこなうものの中には、象徴化から洩れ落ちるほど過剰な力がある。現実界が象徴的世界の住民を引き込むのは現実界のこの力のためなのだ。この力が生じる場所として周囲の物体を引きつけるブラック・ホールをイメージすることができる」。そして、「この力が想像界において人物のイメージをまとうと、力の過剰ゆえに象徴的世界の常軌を逸する「逸脱者」となる」。作田は「逸脱者」の例として、ドストエフスキー『悪霊』の悪漢スタヴローギンや、ニーチェの描いたディオニュソスやツァラトゥストラを挙げている（作田 2006: 50）。

これら三つ記号の中で、チャーホフの「調和のとれた風景」は「I (Rs)」で示されている。この記号は、何らかの輪郭を具えたイメージとして「想像界 (I)」に出現した、「象徴界の影 (s)」を残した「現実界 (R)」を意味する（作田 2006: 48-9）。すなわち、「現実界」はたしかに言語による象徴化から洩れ落ちた「残余」である。しかしそれでも何らかの「象徴化」を経ている以上、「現実界」は純然たる（原初の）「カオス」とは異なる。「そこでは象徴体系という濾過器あるいは篩の跡が影として残されている。象徴体系は一つの秩序なので、現実界に映されたその影もまた一種の調和の様相を帯びている」（作田 2006: 51）。

この「調和」を感じ取ることのできる人物を作田は「神秘家」と呼ぶ。作田は「神秘家」の例として、『白痴』のムイシユキンを挙げている。作田の言う「神秘家」は、ベルクソンが『道徳と宗教の二つの源泉』で指摘するような「神との合一を体験する宗教的神秘家」ではないけれども、「宇宙の万物の調和になんらかの程度において参加していると感じる」。

「神秘家」は「原初的なカオス」である「現実界」（「原初の」ではないことに注意）に「濾過器として象徴体系」の影を感じとるので、「象徴的世界」に「調和」の様相を見る。「しかしこの調和は一瞬のあいだ持続するだけで、すぐに消えてしまう。だから、この調和は偶然的なものである。だが、神秘家はここに宇宙の本質の露呈を見る。それゆえ彼らにとって宇宙の万物は潜在的には調和していると思えるのである」（作田 2006: 51, 傍点引用者）。

以上の類型化を見ると、作田が狂気への自己喪失を求めたタイプの思想家ではないことが明らかになる。作田の考えでは、死や狂気への自己喪失は「現実界」——生と死のリズム——の一側面に過ぎない。たしかに、「調和のとれた風景」を見ることの条件の一つに「死にゆくこと」がある。すべての「死（にゆく）者」が「調和のとれた風景」を見ることはで

きないかもしれないけれども、「自我」を放棄して「死（にゆく）者」になることによって初めて、私たちは〈世界〉の「地」——いま、ここで生きているということ——を愛することができる。チャーホフは「神秘家」ではないけれども、フィクションを通じて「神秘家」が垣間見る「調和のとれた風景」を描くことのできた作家であった。

私見では、「死（にゆく）者の立場」から見られる「調和のとれた風景」こそ、作田の〈罪と赦しの問題系〉の到達点である。以下では、作田の晩年のノート群を踏まえながらも作田から少しだけ離れ、「死者の立場」という概念の可能性を検討してゆく。

#### 6-5. 曖昧な生と死——老いゆく過程を生きることと、「天使の視線」

##### 6-5-1. 「死（にゆく）者」と「ゆるし」——『シズコさん』

まずは井上俊（井上 2019）が紹介している、絵本作家でエッセイストの佐野洋子が、母との関係を描いたエッセイ『シズコさん』（佐野 [2008] 2010）を参照しよう。

佐野洋子は 1938 年、北京で生まれた。彼女には二つ年上の兄がいて、洋子の母親は兄を溺愛する一方で、洋子には冷たかった。「4 歳位の時、手をつなごうと思って母さんの手に入れた瞬間、チッと舌打ちして私の手をふりはらった。私はその時、二度と手をつながないと決心した」（佐野 [2008] 2010: 7）。一家は戦後、1947 年に引き揚げ、父の郷里の山梨県に移り住む。しかし、間もなく下の弟が亡くなり、兄も 11 歳で亡くなる。以後、洋子は母から「虐待」に近い扱いを受けるようになる（佐野 [2008] 2010: 52）。母の「虐待」は静岡市に引っ越す頃に収まるだけでなく、母は明るく近所の人とも気さくにかかわる人になるが、その頃に洋子は反抗期に入っていて、家庭内では無口になる。洋子は 18 歳で大学受験のため上京し、家を離れる。上京後まもなく父が亡くなったりと、さまざまなことがあるが、佐野と母の関係は冷たいままである。

その後、80 歳に近づいて呆け始めた母を洋子は自宅に引き取り、二年後には高額の高齢老人ホームに母を移す。ただし、これらの行為は愛情からではなく長女としての義務感から来るものであった。老人ホームに入った母は「呆け」のせいもあり、「優しいおばあさん」（佐野 [2008] 2010: 144）になる。洋子が行くと、母親はパッと明るい表情になる。しかし、洋子の表情は暗いままである。そのうちに、母親の認知症はますます進む。

「母さん、結婚した相手は誰ですか」〔引用者注：改行略〕「わたし結婚なんかしなかったわ」〔引用者注：改行略〕「じゃあ、佐野利一は誰？」〔引用者注：改行略〕「誰なの」〔引用者注：改行略〕「あなたの主人ですよ」〔引用者注：改行略〕「まあ、そうなの。主人なの。なんちゃってね」〔引用者注：改行略〕私が笑うと母さんもうれしそうに大きな声で笑った。（佐野 [2008] 2010: 128-9）

こういうとぼけた会話を重ねるうちに洋子の態度は変わっていく。「初めて二人で優しい

会話が出来るようになった。「私は正気の母さんを一度も好きじゃなかった。いつも食ってかかり、母はわめいて泣いた」(佐野 [2008] 2010: 129-30)。しかし、今はもう違う。

あるとき老人ホームのベッドに母を引き上げたあと、洋子は「あー疲れた」と、母と同じふとんに入る。

私は〔引用者注：中略〕自然に母さんのふとんをたたいていた。〔引用者注：改行略〕  
「ねんねんよう、おころりよ、母さんはいい子だ、ねんねしな」母さんは笑った。とっても楽しそうに笑った。〔引用者注：改行略〕そして母さんも、私の上のふとんをたたきながら「坊やはいいい子だ、ねんねしな。それから何だっけ？」〔引用者注：改行略〕  
「坊やのお守りはどこへ行った？」〔引用者注：改行略〕「あの山越えて、里越えて」とうたいながら私は母さんの白い髪をなでていた。〔引用者注：改行略〕そして私はどつと涙が湧き出した。〔引用者注：中略，改行略〕そして思ってもいない言葉が出て来た。  
〔引用者注：改行略〕「ごめんね、母さん、ごめんね」〔引用者注：改行略〕号泣と云ってもよかった。〔引用者注：改行略〕「私悪い子だったね、ごめんね」〔引用者注：改行略〕母さんは、正気に戻ったのだろうか。〔引用者注：改行略〕「私の方こそごめんなさい。あんたが悪いんじゃないのよ」〔引用者注：改行略〕私の中で、何かが爆発した。  
「母さん、呆けてくれて、ありがとう。神様、母さんを呆けさせてくれてありがとう」。  
(佐野 [2008] 2010: 210-2)

このとき洋子は「何か人知を越えた大きな力によってゆるされた」と感じ、「世界が違う様相におだやかになった」と言う。それからは、洋子の楽しみは老人ホームの母をたずねて「トンチンカンな話をする」ことになったという(佐野 [2008] 2010: 213-4)。

「ゆるされた」のは、佐野洋子と母の二人である。どちらかが「ゆるした」のではない。母も佐野もともに「罪」があった(「悪い子」)。しかし、二人ともに「罪」があり、だからこそ二人は互いに憐憫の情を抱き、互いを「ゆるしあった」のである。

『シズコさん』で描かれる「ゆるし」の意味について検討するために、以下では、「究極の他者について」の翌年に執筆された「純粋な赦しをめぐって」(作田 2007)というノートを参照しよう。

作田によれば、「神秘家」は「調和のとれた風景」に見入ると同時に「調和のヴィジョンへの照合」により、「彼自身も含めて人間はすべてこの調和の状態から脱落し、普通の世界の中で不和や反目からくる苦悩を経験している」と感じている(言い換えれば、「神秘家」の考えでは、すべての人間は「調和からの脱落」という〈罪〉を抱えている)。そのため、「神秘家」はそのような「不和や反目のない関係への希求に動機づけられ」、「失われた楽園のいささかでもの回復」をめざす(作田 2007: 45-6)。つまり、「神秘家」は(自分を含めた)すべての人間の、〈苦悩＝罪からの救済〉をめざす人である。

作田は〈苦悩からの救済〉の一例を、犯罪加害者に対する被害者からの「赦し」に見る。

2006年10月2日、アメリカ合衆国ペンシルベニア州ランカスター郡のある村のアミシュ Amish 校の一教室で、銃を持った男が女子児童10人を殺傷した後、自ら命も絶った。「事件後、アミシュの住民のあいだではこの殺人者を憎悪する声は聞かれなかった。逆にマスコミの取材に応じた犠牲者の遺族の中には彼の悪を責めてはならないと言う人（犠牲者の一人の祖父）もいた」（作田 2007: 49）。

なぜこのような「赦し」が可能になるのだろうか。アミシュはキリスト教再洗礼派の人びとが多く住んでいる地区であるから、キリスト教的なコスモロジーの存在を仮定することもできるが、作田は狭義の宗教的コスモロジーがなくとも「赦し」のプロセスが成立しうると仮定する。そのプロセスは、「ヴィジョンとしての調和状態→そこからの脱落としての共有される苦悩→その苦悩からの脱却としての不和や反目のない状態の希求→赦しの行為」である（作田 2007: 48）。「楽園」としての「調和」のヴィジョンは「楽園喪失」（作田 2007: 45）のヴィジョンでもあり、「楽園喪失」の苦悩の共有による「楽園の希求」こそ、「神秘家」のヴィジョンの肝心な点である。すなわち、「神秘家」にとって、人間はみな何らかの理由で傷ついた人なのであり、その「可傷性」に対する「憐憫 (pitié)」が「赦し」を動機づけるのである。

『シズコさん』の「ゆるし」は子守唄がきっかけになっている。子守唄は「調和のとれた風景」に通じた「懐かしさ」を感じさせるが、母と佐野は、過去においては子守唄をうたいあう関係ではなかった。しかし、二人は不意に「自我」を放棄したとき、相手に「可傷性」を感じ、ともに「ゆるされた」のである。

作田の考えでは、「主体」が「自我」の境界を取り去って外界に浸透する「溶解体験」で感じられる「存在の感情」——「自分は生きている！」という感情——のさなか、〈他者〉に対する「憐憫」は「自我」の壁を突き抜けて、溢れ出す。「憐憫」の対象となるのは先のカテゴリーで言えば「脆弱な他者」、すなわち、「集団の庇護を失った弱者であり、その中には今日社会的弱者と呼ばれる人々も含まれている」。「では、存在の感情の主体はどうしてこのカテゴリーに属する人々に憐憫を抱くのか」。

集団の庇護を失った弱者とは、自我を十分に補強できない者、すなわち、集団の蔽いも自我の蔽いも剥ぎ取られ無防備にただそこにある存在である。このような防衛の壁をなくした存在者に向き合う時、人は一種特別の力に引きつけられるのを感じる。この無防備な者の力は、対面する者の自我の蔽いを突き抜け、彼を存在（深層の生）の次元へと引き込むのである。一方、存在の感情に浸る主体とは、自我の解体に向かう衝動の力に身を委せ、自我の枠を超えてゆく自我（もはやその瞬間自我は消失しているのだが）であった。それゆえ存在の感情の主体は、存在の次元の牽引力に應えるべくこの無防備な者の呼び声に感応し、彼のほうへと引き寄せられ、彼と溶け合うのだ。（作田 2012b: 14-5, 傍点引用者）

「憐憫」とは強いるものではなく、〈他者〉から強いられるものなのだ。佐野は、老いてゆく母の無防備さを「呼びかけ」と見なしたうえで、「自我」を消失し、自分も母も「いま、ここで生きていること」を愛したのだ。そのとき、佐野もまた「自我」を放棄しており、「無防備」な人に変身している。「生活者」ではなく「死（にゆく）者の立場」に身を置くときに初めて、人は「生きていること」を愛する者＝「存在の感情の主体」になることができることを、『シズコさん』は教えてくれる。

#### 6-5-2. 曖昧になる記憶のなかで——『ペコロスの母に会いに行く』

もう一つの作品は、認知症の母との現在と過去の生活をマンガとエッセイで描いた、岡野雄一『ペコロスの母に会いに行く』（岡野 [2012] 2019）である。

10人姉弟の長女でしっかり者の岡野の母は、大酒飲みで神経症気質の夫と二人の息子を抱えて、懸命に生きてきた。しかし、「母が80歳を超え、認知症の症状が出始めた頃から、亡くなった父が訪ねてやってくるようになった」。「半日、母がいなくなるのだ」。杖をつかなければ歩けないはずなのに母は杖を置いて出かける。搜索願を出したこともある。日暮れになると戻ってくるが、その間に母を見た人は誰もいない。戻ってくるときに「言うことはいつも同じで、「父さんが来なかったけんね、二人で街ば見に上に行っとったと」」。このやり取りを妻に伝えてみると、「上って、空の上のことじゃなかと？」と妻は冗談まじりに言う（岡野 [2012] 2019: 206）。岡野は思う。

僕は笑いながら、仲良く手を取り合って空に居る二人の老人を思い浮かべて、本当にそうかもしれない、ふと、そう思った。〔引用者注：改行略〕父は生前、ずいぶん母にひどい仕打ちもした。だから、母に詫びるために出てくるのかもしれない。〔引用者注：改行略〕その二人が仲良く手をつないで、夕暮れの街を見下ろしながら空に佇んでいる姿を想像すると、胸がしめつけられる。（岡野 [2012] 2019: 206）

その後、街を見下ろすことのできる高い丘の上の老人ホームに移った母は、もう歩き回ることはない。ベッドの上で息子や夫の服を縫い繕っている。

誰かと喋るような気配があるので、〔引用者注：改行略〕「どなたか居んなると？」と聞くと、〔引用者注：改行略〕「父ちゃんの来とんなる。父ちゃんのいっちょらの服もぜんぶふせ〔引用者注：長崎弁でかけはぎ、継ぎのこと〕せんばいかん」〔引用者注：改行略〕父はもう、静かに母の傍に寄り添うだけだ。〔引用者注：改行略〕母が振り向く時、そこには父が居るのだ。〔引用者注：改行略〕母はもう、半日行方不明になって、父に手を取られて空から街を見下ろす必要はない。カーテンを開ければ、眼下に、陽射しを浴びて街は広がっているのだから。〔引用者注：改行略〕母が窓から見下ろす時、横に父が居て、陽射しの中の同じ景色を見てくれているのだ。〔引用者注：改行略〕二



人で見下ろすジオラマの街。(岡野 [2012] 2019: 209-10, 傍点原文)

「僕は、母がうらやましいと思う。認知症になって、母の中に父が生き返ったのだから、ボケることもそんなに悪いことばかりじゃないんだ、と」(岡野 [2012] 2019: 211)。

むろん、岡野のこの感慨は、老人ホームに母を預けた、ある意味では“気楽な”立場からの発言であり(なお、岡野は母を施設に預けたことを繰り返し後悔している)、介護の過程で生じる様々な苦悩を括弧に入れたことでなされている。

たとえば、天田城介が具体的なケースに即して詳細に検討するように、老いゆく人はときに〈できる私〉という「記憶」に囚われることによって、「自尊心」の苦悩に陥る。老いゆくことは「できたことが、できなくなる」過程であるが、E・ゴフマンを引くまでもなく、私たち「生活者」にとって、自分の「自尊心」や「面子」を守ることはほとんど必須のことであるからだ(天田 2011)。したがって、「自我」を放棄した「死(にゆく)者」の視点は、ふつうの「生活者」であり「社会人」である私たちにとっては、いささか困難な試みだ、ということになる。

しかし、大切なのは、岡野が母の曖昧になってゆく生を受け容れ、肯定しようとしていることだ。母は認知症の過程の進行とともに、人物の認知、時間の認知、生と死の境界など、様々な線引きが曖昧になってゆく。しかし、その曖昧になってゆく——死にゆく——過程の中で、「死」への恐れは、生きていることの儚さと切なさへの愛着へと変化する。

岡野によれば、生前の父と母はしばしば天気予報を好んで見ていたという。天気図は地球を空から見る図である。それを踏まえて、岡野は父と母の「空からの視線」(岡野 [2012] 2019: 207)を「天使の視線」(岡野 [2012] 2019: 200)と呼んでいる。岡野の父母の視線は、作田がチェーホフ論において提示した、「死(にゆく)者の立場」に身を置く人による、時-空間軸上の遠い距離から〈現在〉を眺める視線と平行である。

私は、作田がチェーホフに即して語った「逆立ちした希望」を、作田自身がその晩年に見出した「希望」として理解しようと思う。作田が「死(にゆく)者の立場」について述べるのは、2013年、91歳の時である。作田もまた老いてゆくさなかに、自身の「死」を予感しながら、〈現在〉に「調和のとれた風景」を見たのではないか。

#### 6-6. 「死を抱えて生きること」の社会学

おそらく作田はずいぶん前から「死」と「調和のとれた風景」の関係について考えていた。作田は鶴見俊輔『不定形の思想』に対する書評で、次のように述べている。

世界は自己と無縁であっても、世界がそこにあるということは楽しい。われわれの中のある種の人間は、死の瞬間においてはじめて、そのように世界をながめ、そして世界を祝福しながら死んでゆくのではあるまいか。この思想は、トルストイが『戦争と平和』

の中で、重傷を負ったアンドレイ・ボルコンスキーの心を通して語ったものである。筆者には、アンドレイの耳のそばでも、アブの羽音が鳴っていたような気がする。草いきれの中のアブの羽音、昼間のふろ場の馬蹄形ホース。無縁である世界は不意にその秘密をあらわす。鶴見俊輔は非常にはやくから、死による訣別の時の祝福を知っていた人のような思いがしてならない。（作田 1973:267, 傍点引用者）

「死による訣別の時の祝福」は「ヒューマニズム」を超えることで可能になる。そのためには、私たちは「社会的アイデンティティ」だけでなく「自我」をも棄て去り、「死者」にならなければならない。「生活への注意」が弛緩した「死者」になることによって、初めて私たちは〈未来〉や〈過去〉ではなく〈いま、ここ〉の生に希望を見ることができるようになる。それは、〈いま、ここ〉で生きていることの儚さを愛おしく思うことだ。

したがって、作田にとって「死」や「老い」、「病い」は「ヒューマニズム」を超えた先にある生の「希望」を見るための条件である<sup>1</sup>。たしかに作田は長く生きた人だったけれども、作田にとって老いゆくことは、生の「希望」を探求する過程にあつて、必ずしも避けるべきものではなかったはずだ。というのも、作田が「死者の立場」という概念から生の「希望」を見出したのは、「社会学者」という役割から離れ、同人誌という場で、単なる一人の人間として物を書いていたときだからである。その意味で、作田のチェーホフ論には、作田の人生の軌跡そのものが刻まれている。

#### 6-6-1. 「生き残り世代」の「戦後」

これまで私たちは作田の思考の展開を追ってきたけれども、〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦しの問題系〉ともある程度重なりながらも、微妙に異なったテーマがあることに、私たちは気づくだろう。それは「死」というテーマである。

具体的に言えば、第1章で言及した戦犯受刑者の死生観や死の受容の論理だけでなく、『ドストエフスキーの世界』では『白痴』のムイシュキンに典型的に示されたような、発狂にまで到りかねない生の燃焼感（作田はそれを〈死と再生のあいだの生〉と呼んでいる）、『生成の社会学をめざして』における「内在する死 - 通過点の死」、さらに晩年の「死者の立場」概念など、作田が人間の生に向ける視線には、「死」がびったりと張り付いている。作田の思想は「死」に取り憑かれた思想である。

ただし、作田の思想における「死」の問題を振り返るとき、そのほとんどは本研究で〈罪と赦しの問題系〉という用語によって指摘した仕事の系列で現れている。私見では、両者が密接しているのは偶然ではない。

そもそも〈罪と赦しの問題系〉は1960年代の戦争犯罪についての研究に始まる。第1章で指摘したように作田は、戦時中に青春を迎えた「戦中派」と呼ばれる世代の一人だ。作田が「死」について執着したのは、目前に迫る「死」を避けて通れないその青春時代に端を発しているからではないか。

しかし、作田は生き残って「戦後」を迎える。作田にとって「戦後」とはどのような時間だったのであろうか。

「戦中派」世代の社会学者の一人、森岡清美は、「戦中派」の中でもとりわけ最も戦後の人口減少率が高かった 1920 年から 1922 年生まれ世代を「決死の世代」と呼び、とくに特攻隊員などの遺文・遺書をデータとしながら、彼らがどのように迫り来る自らの死に向かいあったのかを論じた（森岡 1991）。

しかし家族社会学者としても著名な森岡は、これらの遺文研究を進めていた 1990 年代、日本社会学会の会長を務めており、日本社会学会第 62 回大会では「死のコンボイ経験世代の戦後」と題する講演を行っている。森岡によれば、「決死の世代」が生還願望や生への衝動を抑え、自らの死を納得するさいに役立ったのが死を共に誓いあった「仲間」すなわち「死のコンボイ」である。以上のような特異な戦争経験を森岡は「死のコンボイ経験」と呼ぶ。しかし、「死のコンボイ経験世代」の中にはもちろん生存者もおり、彼らは「戦後」を過ごしていった。森岡は生存者（survivor）の手記をデータとしながら、「死のコンボイ経験世代の戦後」を特徴づけるのが「死のコンボイ」を「犠牲」にして「生き残った」という感情、すなわち、「生き残り者の負い目（survivor guilt）」であると論じる（森岡 1990: 9）。

「死のコンボイ経験世代」は「生き残った者の負い目」を抱きながらも、戦後急いで教育を修了、結婚してベビーブーム最終期に貢献、戦後復興と高度経済成長を支える戦力となり、その後の時代は各界のリーダー層の一員となり、講演当時ついに 60 歳代すなわち「老境」に突入、着々と人口が減少し続け、もはや戦後の半分程度の割合になっている。そのため、森岡はようやく「彼らが戦後日本の社会変動にどのような役割を果たしたか、この点を調査研究しうる段階に達した」と述べる（森岡 1990: 9-10）。以上はライフコース研究者として「生き残り世代の社会学」の提案である。しかし、さらに森岡は、

日本社会学会では、中野卓・青井和夫・作田啓一という、私の直前までの三代の会長はいずれも生き残り世代に属する方々である。これらの方々を含めて、生き残り世代に属する日本の社会学者たちの社会学への貢献と、それを支えた生き方は、ライフコース研究の一課題として取り上げるに値する問題ではないだろうか。（森岡 1990: 10）

と述べ、講演を結んでいる。森岡はここで「生き残り世代の社会学」に加えて、「生き残り世代の社会学者に関する社会学的研究」を提案していると言える。

以上の森岡の提起が本研究にとって重要なのは、森岡が「戦中派」の中でも作田も属している「決死の世代」を「死のコンボイ経験世代」とも「生き残り世代」とも呼んでいることである。これらの用語群を踏まえ、私は先の問いに次のように答えたい。すなわち、作田にとって「戦後」とは、「生き残り（survivor）」として生きる時間だったのではないか。

## 6-6-2. 「種子を蒔く人」と「励ましの倫理」

広島に原子爆弾が投下された 17 年後から、多くの広島の被爆者に面接を行った精神医学者のロバート・リフトンは「生存者 (survivor)」を「肉体的にせよ精神的にせよ、なんらかの形で死と接触し、現在なお生きつづけている者」と定義したうえで、「このような広い視点からすれば、広島に見られる型の生存者は、歴史上の他の「極限的」体験、殊にナチの迫害や中世のペスト流行時の生存者」とも、「日本の文化史における死と生存に関係した伝統的な習わしや、「通常」の災害に対する人間の反応、あるいは「瀕死患者」を前にした個人的な生存体験などにも」比較できるとする (Lifton 1968=2009: 282)。

「サバイバーの社会学」を提起した浜日出夫は、リフトンによる定義を受けながら、狭義の「サバイバー」とは「事件・事故・災害・戦争に遭遇して生き残った人」を指すが、広義の「サバイバー」は、「事件・事故・災害・戦争の後を生きる人たちを指す」として、後者の意味においては「われわれもまたヒロシマ・ナガサキのサバイバーであり、阪神淡路大震災のサバイバーであり、東日本大震災のサバイバーである。ここにはサバイバーを社会学的現象としてとらえるための手がかりがある」としている (浜 2018: 1-2)。浜によれば、

愛する人に先立たれることは人間にとって避けることのできない運命である。その意味では、サバイバーであることは普遍的な人間の条件である。そして、愛する人に先立たれたとき、その死の後を生きることが遺された人の人生に影響を与え続けるように、事件・事故・災害・戦争で多くの人の命が失われたとき、その死をどう受け止め、その死とどう向き合うかということは、家族や地域だけでなく、社会全体にも大きな影響を与える。(浜 2018: 2)

生存・生還、さらに突然の出来事による死別など、以上の論点を踏まえて浜はリフトンの原著タイトル “*Death in Life*” を「「生の内の死」、つまり「死を抱えて生きること」と解釈したうえで、「「サバイバーの社会学」は「死を抱えて共に生きる」という社会のありようを解明する」とまとめている (浜 2018: 2, 傍点引用者)。

森岡の研究に加えて、浜による「サバイバーの社会学」についての議論を踏まえるならば、作田の仕事は「死を抱えて生きることの社会学」として読み直す方向性は、それほど無理な試みではないだろう。

それでは、作田の仕事は「死を抱えて生きることの社会学」として見る場合、どのような知見が得られるだろうか。

「サバイバー」と呼ばれる人たちの中に「病む」という経験を経た人たちがいる。「病む」経験とは、それ以前の「身体」と「自己」の結びつきを断ち切り、時に決定的に変化させてしまうことがある。A・W・フランク『傷ついた物語の語り手』(Frank 1995=2002) は、この「病む」という経験を narrative (「語り／物語」という視点から見直し、「病む」のただなかで現れる「身体」と「自己」の結びつきについて考えるための社会学的な理論枠組を、「自己物語論」を主な道具として提示するとともに、「傷ついた語り手」による「病むの物語」

を「語り - 聴く」地平に、「新しい倫理」が生じうることを探求した本である（鈴木 2002）。

その中でフランクは、病いによって「傷ついた物語の語り手」が語る「自己物語」を「回復の語り（restitution narrative）」「混沌の語り（chaos narrative）」そして「探求の語り（quest narrative）」の三つに類型化している。フランクによれば、「個々に閉ざされた（monadic）」病いの苦悩を「互いに開かれた（dyadic）」苦悩へと変化させ、語り手を「痛みのしるしを負う者たちの同胞性（brotherhood）」（アルベルト・シュヴァイツァー）へと招く「探求の語り」のプロットは、「出立（departure）」「イニシエーション（initiation）」そして「帰還（return）」の三つから構成されているという。すなわち、「探求の語り」の語り手は「病い」という「呼びかけ」に反応することによって「精神の旅」に「出立」する。その後、手術などの「イニシエーション」を経験し、これまで自身が所属していた世界から「病いの世界」に正式に参入する。「病いの世界」は様々な「試練」に満ちているが、語り手はそれらをくぐり抜けて「病いのしるしをとどめた者として帰還」し、「病いの世界」への「旅」で得た「恩恵」を人びとに語る「英雄」になる（Frank 1995=2002: 166-8）。

この結果として、「探求の物語の語り手」は「伝達する身体」として「自己と他者の物語」を語ることによって、①自己の過去の行為の記憶に責任を負う＝応答する「回想の倫理」、そして②「苦しみとともにする者としての他者とともに語る」とき、同じ苦しみをもつ人との「連帯」を表現する「連帯と関与の倫理」、最後に、③「傷を負ったことに根ざしている」その語りは、「励ましの規範」を必要とする多くの人間に力を与える「励ましの倫理」を表現するという（Frank 1995=2002: 184-7）。

「探求の物語」のプロットは、作田が『ドストエフスキーの世界』で提起した「種子を蒔く人」と近似している（離脱 - 帰還）。フランクの仕事は、「病」というカテゴリーを越えて、「サバイバーの社会学」の試みの先駆的業績として再評価・検討されているが（鈴木 2018）、フランクの「探求の語り」と作田の「種子を蒔く人」の議論と接続することによって、作田の仕事は「苦悩の社会学」<sup>2</sup>として再検討する道が開けることであろう。

「傷ついた物語の語り手」には、「種子を蒔く人」として生きる道がある。作田は『ドストエフスキーの世界』で、苦悩を抱えた「サバイバー」が、この〈世界〉で「人間＝生活者」として生きる意味を提示したのである。

### 6-6-3. 「死者の立場」——分割線を取り消すこと

これに対して、「死者の立場」という概念は、「サバイバー」として生きることについて別の方向性を提示しているように思われる。

「死」に対する視座を整理するために補助線を引こう。『生成の社会学をめざして』（作田 1993）の中で、作田はE・ミンコフスキーの「通過点の死」と「内在する死」という概念に示唆を受けながら、それぞれの概念を独自に解釈している。すなわち、有機体としての人間の生は活動と休息のリズムからなる。睡眠や休息など、非活動一般には「死」を思わせる側面があることから、フロイトは人間の内部にある、外界からの刺激や興奮を低減する傾向性

を「ニルヴァーナ（涅槃）原則」と呼んだが、作田はそのように人間が自然的傾向として有する休息への欲動を「内在する死」ないし〈自然のタナトス〉と呼ぶ（作田 1993: 22）。

これに対して、人間はもう一つの「死」を表象する。すなわち、人間は不慮の事故や病で死ぬ。そして、人間には「知性」あるいは「予見」の能力があるので、他者の死を通して、自分が 100 パーセント死ぬということを予見する（ベルクソン）。〈自然のタナトス〉は個人の生成（devenir）に自然な形で終止符を打つという意味で「生きていること」の根源に属すのに対して、人間の生の派生物である「知性」によって捉えられた「死」が「通過点の死」である（作田 1993: 19-20）。「通過点の死」は「知性」が捉えた表象であるが、それは人間にとって自らの外部にあり、突然、強制的に課せられるもののように感じられる。それゆえ作田は「通過点の死」を〈強迫的（compulsive）タナトス〉と呼ぶ（作田 1993: 23）。

私たちが社会生活を送るなかでの「死」についてのイメージが「通過点の死」であることは疑いないだろう。生命保険や葬式、「終活」など、私たちはいつか必ず（しかし、絶対にそれがいつなのかはわからない）自分の身に降りかかってくる恐怖の対象として、「死」を考えている。「生」と「死」とのあいだに明確な分割線を引く「知性」の作用が、「通過点の死」という発想には横たわっている。

『生成の社会学をめざして』で作田はベルクソンの「持続」の思想に示唆を受けながら、人間の生を「全体」ないし「流れ」と見なす視座（「生成の論理」）と、分割可能なものと見なす視座（「定着の論理」）を提示する。私たちはふつう時間を考えるときに「過去／現在／未来」と分割（divide）している。しかし、過去を考えている瞬間も時間は流れる。つまり時間とは切れ目がない（＝分割不可能な）「全体」なのである。「全体」を分割するのは意識（ベルクソン - 作田の用語では「知性」）の作用である。「知性」を「全体」を区別しようとする。時間軸に言えることは空間軸にも言える。私たちは夕陽が美しく差し込む庭に見入るとき見ている自分（主体）と見られている庭（対象）とを区別しない。ただ意識に先立って「見入る」という経験の「全体」（意識に先立つ経験を作田は「体験」と呼ぶ）があるだけである。見入るという「体験」を分割すれば、もはや「見入る」という体験は消えて、「私が庭を見る」というように分割された部分的な経験のリアリティだけが残る。つまり「体験」は自己の外部に向かっては自己境界の不在と、内部に対しては分割不可能な「全体」という性質がある（作田 1993: 28-9）。これらの例をもとに、作田は本来分割できない「全体」を分割する立場を「定着の論理」、分割不可能な「全体」を詩や音楽などの何らかの象徴を用いて表現しようと試みる立場を「生成の論理」と呼ぶ（作田 1993: 30）。

以上のように『生成の社会学をめざして』における「内在する死 - 通過点の死」、「生成の論理 - 定着の論理」という概念区分を参照したとき、作田は社会的な生活の中で常識化された「通過点の死」に対するアンチ・テーゼとして、「内在する死」という概念を提示していると思われる。しかし『生成』の時点では「死者の立場」概念が登場していないばかりか、「生活への注意」概念への着目も乏しい。したがって当時の作田は「通過点の死」および「定着の論理」から、十分に離れることができていなかった。

これに対して、作田が晩年に提示した「死者の立場」とは、①他者と「一体化」することによって「私の死」の恐怖から解放されることであると同時に、②「死にゆくこと」を「生きていること」と不可分のものとして「生きていれば自然なこと」と見なす視点である。

実のところ、この①と②の立場は「死との和解」(1967年)で、作田が戦犯受刑者の遺書から取り出した「死の受容」の論理と重なっている。すなわち、①の「死者との一体化」による死の受容は、第二次大戦の戦禍で命を落とした他者への憐憫や愛、弔いの情によって、自分の刑死を受け容れる「とむらい死」の論理であり、②のように、死を生命のつながりの一つ＝「自然なもの」として受け容れるのは「自然死」の論理である。作田は「とむらい死」や「自然死」を信じる心情が、どのような認識によって可能になるのかを、晩年になって明らかにしたのではないか。

もちろん、作田自身がこれらのつながりを意識していたかどうかはわからない。しかし、もしも私たちが作田の晩年に到達した「生と死」についての認識を受け継ぐのであれば、私たちの常識的な「死」に対する考え方＝「通過点の死」を批判する「死を抱えて生きること」の社会学として、作田の晩年の仕事を理解する方向性もありうるはずだ。

「生きること」は必ずしも「生活」にすべてを集中することではない。作田が晩年に到達した〈漏れ落ちる者〉の視座は、『シズコさん』や『ペコロスの母に会いに行く』のように、老いゆく過程のなかで、様々な線引きが曖昧になる生の、独特の「パースペクティヴ」——「生きていること」を愛する、「天使の視線」——であったと思う。

## 註

- 1 作家の高橋源一郎は、『野川』を例に、古井由吉の文体について次のように述べている。  
「ここまで読んできて、我々は、この作品の空間が、感覚の変容の果てに現れたものであることに気づきます。〔引用者注：改行略〕空間は解け、方向感覚は狂い、作者は歩くこともままならない。老いは、我々から、多くの能力を奪い去ります。〔引用者注：改行略〕しかし、幼児もまた、曖昧な方向感覚と、未熟な歩行機能の持ち主ではなかったでしょうか。〔引用者注：改行略〕授かったものが、青年と壮年の世界に入ると、一つの「文法」の下に、緊密に繕り直される。しかし、その「繕り」は、人工のものであるがために、やがて、「解け」ていかざるをえないのです」(高橋 2012: 163)。

高橋の議論に従えば、「死者の立場」は「老いの文法」の一つとして理解できる。「文法」である限り、それは単なるカオスではない。また、「老いの文法」は複数でありうるし、それは小説以外にもありうるだろう。たとえば、写真家江成常夫の写真集『生と死の時』のほか、近年の作家・筒井康隆の仕事、映画作家・大林宣彦の映画など、「老いの文法」を考える際の重要な一例は多い。

- 2 『ドストエフスキーの世界』に依拠して「苦悩の社会学」を検討した桐田克利(1993)の仕事はその先駆的業績である。

### 本研究の要約

以上、作田啓一の思考の展開を「文学」と「社会学」という二つの極に引き裂かれる運動体として検討してきた。作田は時に「社会学者」として、時に「社会学」に対する批判者として、時に「戦中派知識人」として、私たちの前に現れる。その結果、作田の思考の展開は錯綜する。すでに答えが出されていた思われた主題が、作品論などの異なった文脈で以前とは異なった理論的参照物を取り入れた視座から新たに再検討される。その結果、時には以前の問いと深度の異なる問いとともに新たな解が出ることもあれば、以前の解を補う理論的パースペクティブが提示されたりする。同じ作家の文学作品も異なったパースペクティブから再読され、新たな思想的意義が提示される。思考は複雑化する。

私たちは、作田の思想を「落伍者」と「ユートピア」というキーワードを用意したうえで、〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦しの問題系〉という二つの問題系を取り出し、読み解いてきた。しかし、これらの観点から漏れ落ちる仕事も多くあるし、限定的に使用される理論的参照物や概念、対象も多くある。したがって、作田の思考を一言でまとめようとすることはきわめて困難だ。しかし、その困難さと無理を承知であえて強引に作田の思考の展開を包括するならば、以下のような表を作成することができるだろう。

著作	文学・映画等	理論的参照物	社会学的問い	病理的行為・感情	落伍者の形象	「楽園」の時間的／空間的様態
『恥の文化再考』 ほか	太宰治、戦没者の遺文・遺書	行為理論、デュルケム、パーソンズ、マートン	戦争犯罪、戦後日本社会（アノミー）	死の苦悩、集合暴力	羞恥、下級兵士	（国家・故郷）
「楽園喪失」のモチーフ（ブラウン）の登場						
『ジャン・ジャック・ルソー』	ルソー	行為理論、フロイト、ブラウン	近代化、社会化、自尊心	死の苦悩、集合暴力、ニヒリズム	自然人、孤独者	〈過去〉 - ユートピア
『ドストエフスキーの世界』	ドストエフスキー（とくに『カラマーゾフの兄弟』）	フロイト、ジラール			種子を蒔く人	〈未来〉 - 子どもたち
「存在論的転回」（『Becoming』以後）						
『生の欲動』	ドストエフスキー（とくに『白痴』）、『道』（フェリーニ）、『クロイツェル・ソナタ』（トルストイ）	ラカン、レヴィナス、別役実（仮想敵としてのデュルケム）	アノミー、超社会化	空虚感	〈他者〉	瞬間 - 隙間
『現実界の探偵』 以後	島尾敏雄、梶井基次郎、夢野久作、古井由吉、チャーホフ	伊藤整、ベルクソン		予感、既視感	死にゆく者	〈いま・ここ〉



表に即しながら、本研究の議論を再構成しよう。

作田は初期の仕事で「日本社会」を中心に論じた。そのなかで、作田は戦争犯罪についての研究を通じて、戦前の日本社会が異質な他者を排除する「集合暴力」によって連帯を維持する「閉じた社会」であることを発見するとともに、デュルケムとマートンの「アノミー」論の検討を通じて、戦後の日本社会が「成層化のシステム」という、人びとの社会的欲望を駆り立てる社会であることを発見する。そこで、作田は自分自身の仕事の方向性を、社会や集団の「落伍者」に着目することによって、「閉じた社会」の暴力性と、人びとを社会的成功へと駆り立てる社会統合のメカニズム（「成層化のシステム」）を批判する方向に舵を切ることになる。本研究では、「閉じた社会」の暴力性からの救済の問題を〈罪と赦しの問題系〉、欲望に拍車をかける社会統合のメカニズムからの脱却の問題を〈アノミーと欲望の問題系〉と名づけた。そのうえで、旧日本軍で下級に位置し、最後まで自身の刑死を認めえなかった戦犯受刑者の遺文・遺書の読み込みから提示された「同心円の拡大の論理」に対する批判的思考と、小説家太宰治の作品から構築された「羞恥」概念が、作田が「落伍者」を自身の思考の足場とした初めの一步と見なされることを提示した（第1章）。

作田が次に依拠する「落伍者」は、18世紀の思想家J・J・ルソーである。ルソーは人間が他者との比較や自尊心の苦悩を知る以前の「自然状態」という幸福な状況を仮構することによって、同時代の市民社会を痛烈に批判した。裏返せば、ルソーの考えでは、人間は相互に比較することで幸福から遠ざかったのだ。このように、作田はまずは〈アノミーと欲望の問題系〉にしたがってルソーを読み込んでいる。

ただし作田のルソーへの関心は〈アノミーと欲望の問題系〉にとどまらない。作田はN・O・ブラウンの文明論に示唆を受けながら、ルソーを〈おとな〉への発達のストーリーを逆行（「退行」）する人物として描き出すと同時に、〈おとな〉たちの社会＝「文明社会」に対する批判的視座をもつ社会思想家として描く。ルソーは同時代の市民社会の時・空間的な外部（「ユートピア」）を仮定したうえで、市民社会の悪を推し測るための物差しとして、個々の財産を「全体社会」に返還して、平等を獲得する共産制（作田の用語では「〈スパルタ〉ユートピア」）と、排他的な恋愛を廃棄した閉鎖的な社会集団（「〈クララン〉ユートピア」）という二つの「ユートピア」を描いた。さらに、晩年に「孤独な散歩者」となったルソーは自然に対する「溶解体験」を記述した。外界のリズムと浸透する「溶解体験」において人は自己や自己の拡大である集団を〈防衛〉するための境界を喪失する。「溶解体験」は作田にとって、「閉じた社会」を批判するための生涯の足場となった。

しかし、作田はルソーに二つの疑念を抱いた。まず、ルソーが「溶け込む」のは自然だけであって、実際に同時代の社会の中に回帰しないだけでなく、自分の考えたモデルが同時代の社会の中に生きた場合、何が起きるのかを思考実験しなかった。その点においてルソーの思想は、社会批判の思想としては「鮮明」であると同時に「不徹底」である。さらに重要なのは、ルソーにとって「ユートピア」は〈過去〉（論理的に想定されるにすぎない）にしか存在しない、という点である。ルソーは市民社会を批判するために〈過去〉に「退行」した。

そのときルソーは自らの欲望を妨げるあらゆる他者から逃れ、〈幼児〉として「直接性」の幸福を生きる。しかし、〈幼児〉の立場を棄てて社会にかかわり、「樂園」をめざし、傷つき、生きる道もありうるはずである。ルソーはそのような社会の中で生きる道を追及することなく、〈幼児期〉＝〈過去〉に引きこもった。作田がルソーに見切りをつけるのは、ルソーにとっての幸福のかたちが〈幼児期〉の「直接性」にとどまったからである（第2章）。

以上の問題関心のもとで作田はドストエフスキーの読解に進む。

作田はドストエフスキーの作品を、主にR・ジラールの理論に基づいた暴力論の文脈から読解した。すなわち、まとまりの取れていない、ある集団があったとする。その成員間では「模倣欲望」に由来する相互暴力・相互憎悪が蔓延しており、集団として危機的状況にある。ある日その集団に〈異郷人〉が現れる。すると集団の成員は〈異郷人〉をその集団のための「いけにえ」に仕立て上げ、彼または彼女に対して共同暴力を行使することにより、集団としての連帯を獲得する。つまり、集合暴力は相互暴力を共同暴力に転化することによって生じているのだ。このような集合暴力は日々繰り返されている。作田の仕事では、初期に探求された第二次大戦末期の旧日本軍による米軍捕虜リンチ殺害事件（「石垣島ケース」）のほか、「いじめ」もまた、そのような集合暴力の一例とされている。

それでは、暴力の対象である「いけにえ」と、主体である成員をその「罪」から救済するためにはどうすればよいのか。作田は「種子を蒔く人」という人物形象を考案することで、その解を出した。作田はドストエフスキー最後の長編『カラマーゾフの兄弟』アリョーシャのように、共同体ないし集団の外部から来た〈異郷人〉として、集団の他の成員（主に〈子どもたち〉）を、現存する社会秩序からの「離脱」に導く〈父〉になることこそ、共同暴力から「いけにえ」と成員を救う道になると考えた。

さらに、「種子を蒔く人」は「ニヒリズム」、すなわち、自分は必ず死ぬのだという「死の予見」から来る生の無意味感＝「縦のニヒリズム」と、日常生活で生まれる「期待と報酬のアンバランス」に原因をもつ無意味感＝「横のニヒリズム」に対する解答でもある。簡単に言えば、「種子を蒔く人」＝〈父〉は〈子どもたち〉という〈未来〉に「希望」を託すことにより、現在の不幸や哀しみが〈未来〉になくなることを願う。一方、〈子どもたち〉は〈父〉が提示する、「集合暴力＝罪」から救済された社会のヴィジョンを共有する。このように、「種子を蒔く人」という人物形象を通じて、作田は〈アノミーと欲望の問題系〉と〈罪と赦しの問題系〉に対する一つの解を提出した（第3章）。

しかし、作田の探求は『ドストエフスキーの世界』以後も続いた。これまで作田は暴力の動機を考える際、つねに集団や共同体といった、「個人」を超越した存在＝「社会」を想定してきた。集合暴力からの救済には、暴力によって構成された「いま、ここ」にある「社会」からある程度「離脱」していることが重要になった理由もこの点にある。なぜなら、〈異郷人〉や〈子どもたち〉など、現存する「社会」から「離脱」している人物形象は、その社会的あり方（「非-所属性」）において、暴力によって維持・形成される「社会」の有罪性を告発しうるからである。しかし、暴力や悪はすべて「社会」という視点によって説明できるの

だろうか。「人間」の内部にある「何か」こそ、暴力をもたらす本当の動機なのではないか。

『ドストエフスキーの世界』以後、作田は方法論の検討に移る。ここで一度、「樂園」への関心——〈罪と赦しの問題系〉——はやや後景に退くとともに、再検討された方法論のもとで〈アノミーと欲望の問題系〉を再解釈する方向に、作田は舵を切る。

作田は1998年の『Becoming』創刊後、精神分析家J・ラカンの理論など、「現代思想」の知見を多く取り入れることになる。初期の仕事で、作田は近代社会の「成層化のシステム」という報酬配分のメカニズムを問題化していた。「成層化のシステム」においては上位の地位の人ほど報酬が多いので、人びとは絶えず社会的地位の上昇をめざす。作田はラカン理論に基づいて「成層化のシステム」を内面化して生きる人びとの苦悩に光を当てる。「成層化のシステム」に順応し、身近な他者との「差異化の欲望」に取り憑かれた人を作田は「倒錯者」と呼ぶ。「倒錯者」は内部に「空虚感」を抱えているがゆえに、何物にも満たされることがない。作田はラカン理論に依拠して、「差異化の欲望」から解放されるためには、合理性に基づいて成立する社会秩序（作田の用語では〈世界〉ないし「象徴的世界」）から漏れ落ちる「リアルなもの＝現実界」への感受性を高めることの必要性を発見する。なお、それと同時に、社会学理論の多くが理解可能で身近な他者との関係を中心にするあまり、「差異化の欲望」に対する批判的思考を育むことができないのではないかと、社会学理論に対する批判を展開した（第4章）。

晩年の作田の仕事は「文学」に示唆を受けた「現実界の探求」として総括できるが、その方向性には大きく分けて二つある。作田によれば、「現実界」に遭遇すると、人は身近な他者との「差異化の欲望」を超えた、強烈なリアリティに直面する。作田は「現実界」の人格化された形象として、E・レヴィナスの言う〈他者〉を想定する。〈他者〉は、「象徴的世界」におけるあらゆる社会的価値を剥奪された悲惨さと脆弱さ、そして「無辜（innocence）」によって特徴づけられる。〈他者〉との遭遇は日常生活の「隙間」（時間としては「瞬間」）に、不意に起きる。作田は、劇作家の別役実の犯罪論などに示唆を受けながら、日常の「隙間」に現れる「現実界＝リアルなもの」に関心を抱く作家を「現実界の探偵」と呼ぶとともに、自身の思索の足場を、再び「文学」に見出すことになる。私たちは、作田の言う「現実界＝リアルなもの」について、作田によるS・ジジエクへの批判的言及や「隙間」の概念、文学の読解を参照しつつ、哲学者九鬼周造の議論を補助線とすることで、「非人間」的で「偶然的な」、「起こってはならないことが起こる」（現実）の相貌として解釈した（第5章）。

もう一つの方向性は、日本近代文学の作家たちの仕事に依拠したものである。作田の考えでは、日本近代文学の作家たちは自分自身の社会的立場を放棄したり、「生活への注意」を弛緩させた「放心状態」に陥ったりすることで、人生の真実や生命の輝きを描き出すことを得意とした。作田は『現実界の探偵』以後、伊藤整の文学論、フロイト・ラカンの「自我」概念、さらにベルクソンの「既視感」の理論に依拠して、社会的落伍者や病者、老いた人を「死者（死にゆく者）」と呼ぶ。「死者」は「生活者」としての体面や体裁、自尊心を持っていない。しかし、作田の考えでは、「死者」は自分自身を遠い未来に置いて〈いま、ここ〉

をある種の「懐かしさ」とともに眺める（「現在の追想」）ことによって、〈いま、ここ〉で生きていることの儚さと輝きを見出す。逆説的ではあるが、「死者」として生きることによって〈いま、ここ〉の生に「希望」が生まれるのだ。作田は最晩年、「死にゆく者」という生命の「落伍者」の位置に身を置くことによって、〈現在〉という「希望」を発見したのである（第6章）。

### 本研究の成果——儚い希望の社会学

それでは、本稿が描き出してきた作田の思考の展開は、従来の作田像とどのような共通点と差異があるだろうか。

とくに本研究の「はじめに」で確認したように、これまで作田の仕事の特徴の一つとして、「文学からの社会学」と〈漏れ落ちるもの〉への関心が挙げられていた。この場合、「文学」は社会現象の法則性や制度についての知である「社会学の他者」として、その理論的枠組みから〈漏れ落ちるもの〉を補完する知的資源として参照される。作田が「文学」を「社会学の他者」として参照してきたことは事実であるし、私たちもまた、作田の仕事を「文学」と「社会学」という二つの極から検討してきた点では共通する。

ただし、作田が「文学」からどのような“知”を「社会学」に取り入れようとしたのかという点で、本研究が提示する作田像は、これまでの作田像と離れてゆく。

「はじめに」で私たちは「文学／社会学」という運動体として作田の思考を理解することを目的とし、作田の思考の展開を追跡してきた。作田は「文学」の中でもとくに太宰治などの日本近代文学の作家や、ルソー、ドストエフスキーといったような、一般に「社会不適合者」と呼ばれるような様々な思想家・小説家の仕事を重視した。その結果、〈他者〉の概念に典型的なように、作田が社会を見る際の視座それ自体、社会から〈漏れ落ちる者〉に立脚している。〈漏れ落ちる者〉は、現存する社会ではうまく生きることのできない「落伍者＝負け犬（underdog）」である。しかし、作田はそのような「落伍者」が社会を〈再生〉に導く担い手となる可能性に賭け続けた。作田は「敗者の想像力」（長谷正人）に依拠することによって、人間の生に宿る「希望」を探し続けたのだ。

一方で、作田が「社会学」の参照を晩年まで続けていたこともまた、重要である。中でも本研究で〈アノミーと欲望の問題系〉と呼んだデュルケム社会学の批判的継承は、作田が戦後日本社会という現実を生き、自身の問いを練り上げていくなかで、「社会学」が一定の参照軸であり続けたことの象徴であろう。本研究では、これまでの研究ではある意味で等閑視されていた「社会学者」としての作田像が明確にすることを意識した。今後の作業として、作田が「社会学」のどのような点を批判したかをさらに検討することで、作田の成果を現代社会学に活かす道が拓かれるはずである。

もちろん、作田の仕事が取りこぼすことも多々ある。たとえば、初期を除いた作田の仕事に見られる実証的な社会学的研究との距離は、その一例であろう。作田はたしかに「文学」が描く世界から、様々な人間の生の相貌を描写する概念を考案した。しかし、それらの概念

が実際に社会的現実の中で生きる人に対してどのように適用できるのだろうか。

今後、私たちが作田の成果を検討する際の一つの方向性は、作田が「文学」から学び、考案してきた様々な概念を、実証研究へと折り返す作業だ。作田が提示する様々な知見が社会的現実との緊張関係を織り成すとき、私たちは「文学／社会学」の新たな形を垣間見ることになるのであろう。

最後に、作田がなぜ「文学」を参照し続けたのかという本研究全体の問いに答えることで、この文章を終えたいと思う。

「社会学者」である作田は、「アノミー」や「欲望」、「集合暴力」などのように、人間が社会を生きるなかで生じる様々な苦悩や問題を発見し、分析する。作田は人間の社会生活における苦悩や問題を扱う際に「社会学」を活用する。「孤独論」での言葉を用いれば、作田にとって「社会学」は人間が日常生活を送るなかで苦悩や生きづらさを抱える舞台ないし、その舞台を構成する「力 (puissance)」として、「社会」という「集合的存在者」を発見する道具であり、その「力」を分析するための知的資源なのである。

これに対して、「文学」は人間の内部にある〈力 (force)〉を描く。作田が依拠した「文学」に描かれるのはどれも悲惨な生ばかりである。彼らは自身の内部にある〈力〉に振り回され、「社会」にも打ち負かされ、「捨てられた犬のよう」に命を落とすこともある。また、何かのきっかけさえあれば、私たちは誰しも「落伍者」になりうる。「落伍者」の生、そして、私たちが誰しも「落伍者」になりうる事実は、「社会学」の立場からは「悲劇」として理解される可能性がある。

しかし、「落伍者」の内部の〈力〉が照らし出す「希望」を描くことができるのもまた、「文学」なのである（その意味で、人間の〈力〉は **resilience** でもある）。作田はその「希望」のきらめきに魅了され、「溶解体験」や「種子を蒔く人」、「逆立ちした希望」といった概念を考案し続けた。

「落伍者」が見出す「希望」は一瞬きらめくだけで、儂く消える。つかんだと思うと同時にそれは指の隙間から〈漏れ落ちる〉。気づけばまた苦しい生活は続く。しかし、「希望」があったという感触は、ほんとうなのだ。作田は「社会学」が「悲劇」を見て取るような人間の生に含まれる「希望」を見出すために、「文学」を参照する。「文学」が描く人間の〈力〉と「儂い希望」の感触を信じて、94歳でこの世を去るまで、作田は書き続けた。

希望は社会の「力」ではなく、人間の〈力〉に宿る。人間の〈力〉に目を向けるとき、私たちは作田の〈社会学〉を受け継ぐ最初の一步を踏み出している。

参考文献

- 浅田彰, 1983, 『構造と力——記号論を超えて』 勁草書房.
- 東浩紀, 1998, 『存在論的・郵便的』 新潮社.
- , 2009, 『動物化するポストモダン 2——ゲーム的リアリズムの誕生』 講談社.
- , 2017, 『ゲンロン 0——観光客の哲学』 ゲンロン.
- 番場俊, 2012, 『ドストエフスキーと小説の問い』 水声社.
- Bataille, G., 1957, *La littérature et le Mal*, Paris: Gallimard. (=山本功訳, 1998, 『文学と悪』 筑摩書房.)
- , 1973, *Théorie de la Religion*, Paris: Gallimard. (=湯浅博雄訳, 2002, 『宗教の理論』 筑摩書房.)
- Бахтин, М. М., [1963] 2002, «Проблемы поэтики Достоевского», Бочаров С. Г. и Гоготишвили Л. А. Ред., *Собрание Сочинений Том 6: «Проблемы поэтики Достоевского». Работы 1960-х - 1970-х гг.*, Москва: Русские словари; Языки славянской культуры, 7-300. (=新谷敬三郎訳, 1968, 『ドストエフスキー論——創作方法の諸問題』 冬樹社.)
- Benedict, R., 1946, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin. (=長谷川松治訳, 1967, 『定訳・菊と刀《全》』 社会思想社.)
- Berger, P. L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday. (=藺田稔訳, 2018, 『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』 筑摩書房.)
- Bergson, H., 1948ab, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris: P.U.F. (=森口美都男訳, 2003ab, 『道徳と宗教の二つの源泉 I・II』 中央公論新社.)
- , 1959, *L'énergie spirituelle, Œuvre, Édition du Centenaire*, Paris: P.U.F. (=原章二訳, 2012, 『精神のエネルギー』 平凡社.)
- 別役実・玖保キリコ, 1992, 『現代犯罪図鑑 シリーズ【物語の誕生】』 岩波書店.
- Brown, N. O., 1959, *Life against death: the psychoanalytical meaning of history*, Middletown: Wesleyan University Press. (=秋山さと子訳, 1970, 『エロスとタナトス』 竹内書店.)
- Chemama, R. ed., 1993, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris: Larousse. (=小出浩之・加藤敏・新宮一成・鈴木国文・小川豊昭ほか訳, 2002, 『精神分析事典』 弘文堂.)
- 太宰治, [1949] 1986, 『ヴィヨンの妻』 角川書店.
- Deleuze, G., 1967, *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris : Éditions de Minuit. (=蓮實重彦訳, 1973, 『マゾッホとサド』 晶文社.)
- Durchein, E., [1897] 1960, *Le suicide étude de sociologie*, 3e édition, Paris: P.U.F.. (=宮島喬訳, 1963, 『自殺論』 中央公論新社.)
- ドストエフスキー, Ф, 2004ab, 木村浩訳 『白痴 (上・下)』 新潮社.
- , 2004cd, 原卓也訳 『カラマーゾフの兄弟 (中・下)』
- Frank, A. W., 1995, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago: The University of Chicago Press. (=鈴木智之訳, 2002, 『傷ついた物語の語り手——身体・病い・倫理』 ゆみる出版.)

- Freud, S., 1942, "Die Traumdeutung," *Gesammelte Werke Band III*, London: Imago Publishing. (= 高橋義孝訳, 2006, 『夢判断 (下)』新潮社.)
- , 1947, "Das Unheimliche," *Gesammelte Werke Band XII: Werke us den Jahren 1917-1920*, London: Imago Publishing. (= 中山元訳, 2011, 『ドストエフスキーと父親殺し／不気味なもの』光文社.)
- Girard, R., 1961, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Paris: Grasset. (= 古田幸男訳, 1971 『欲望の現象学』法政大学出版局.)
- , Oughourlian, J.-M. et Lefort, G., 1978, *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*, Paris: Grasset & Fasquelle. (= 小池健男訳, 1984 『世の初めから隠されていること』法政大学出版局.)
- 浜日出夫, 2006, 「羅生門問題——エスノメソドロジーの理論的含意」富永健一編『理論社会学の可能性——客観主義から主観主義まで』新曜社, 271-89.
- , 2018, 「特集「サバイバーの社会学」に寄せて」『三田社会学会』23, 1-2.
- Hase, M., 2014, "Possibility of "Literature" in Sociology," *International Journal of Japanese Sociology*, 23(1), 32-45.
- 檜垣立哉, 2008, 『賭博／偶然の哲学』河出書房新社.
- Holquist, M., 1977, *Dostoevsky and the Novel*, Princeton University Press.
- 今村仁司, [1989] 1992, 『排除の構造』筑摩書房.
- , 1994, 『貨幣とは何だろうか』筑摩書房.
- , 1995, 『現代思想の展開』講談社.
- 井上俊, [1977] 1999, 『遊びの社会学』世界思想社.
- , 2019, 『文化社会学界限』世界思想社.
- 石原千秋編, 2014, 『夏目漱石『こころ』をどう読むか』河出書房新社.
- Juranville, A., 1984, *Lacan et la Philosophie*, Paris: P.U.F.. (= 高橋哲哉・内海健・関直彦・三上真司訳, 1991, 『ラカンと哲学』産業図書.)
- 亀山郁夫, 2004ab, 『ドストエフスキー——父殺しの文学 (上・下)』NHK 出版.
- , 2007, 『『カラマーゾフの兄弟』続編を空想する』光文社.
- 亀山佳明, 2019, 「書評 奥村隆著『反転と残余——〈社会の他者〉としての社会学者』『ソシオロジ』64(2), 120-31.
- 亀山佳明編, 2016, 『記憶とリアルのゆくえ——文学社会学の試み』新曜社.
- 柄谷行人, [1975] 1989, 『意味という病』講談社.
- , 2014, 『世界史の構造』岩波書店.
- , 2017, 『柄谷行人講演集成 1985-1988 言葉と悲劇』筑摩書房.
- 加藤典洋, [1997] 2015, 『敗戦後論』筑摩書房.
- 木田元, 2001, 『偶然性と運命』岩波書店.
- 桐田克利, 1993, 『苦悩の社会学』世界思想社.

- 九鬼周造, [1935] 2012, 『偶然性の問題』 岩波書店.
- 小林弘忠, 1999, 『巢鴨プリズン——教誨師花山信勝と死刑戦犯の記録』 中央公論社.
- Lacan, J., 1953, "Some reflections on the ego," *International Journal of Psycho-Analysis*, 34: 11-17.
- , 1966a, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 9-322. (=宮本忠雄・竹内迪也・高橋徹・佐々木孝次訳, 1972, 『エクリ I』 弘文堂.)
- , 1966b, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 323-556. (=佐々木孝次・三好暁光・早水洋太郎訳, 1977, 『エクリ II』 弘文堂.)
- , 1966c, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 557-923. (=佐々木孝次・海老原英彦・芦原眷訳, 1982, 『エクリ III』 弘文堂.)
- Laplanche, J. et Pontalis, J. B., 1967, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: P.U.F. (村上仁監訳, 1977, 『精神分析用語辞典』 みすず書房.)
- Lévinas, E., 1961, *Totalité et Infini: Essai sur L'extériorité*, Leiden: Martinus Nijhoff. (=熊野純彦訳, 2006, 『全体性と無限 (下)』 岩波書店.)
- , 1984, *De L'existence à L'existant*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. (=西谷修訳, 2005, 『実存から実存者へ』 筑摩書房.)
- Lifton, R. J., 1968, *Death in Life: the Survivors of Hiroshima*, New York: Random House. (=梶井迪夫・湯浅信之・越智道雄・松田誠思訳, 2009, 『ヒロシマを生き抜く——精神史的考察 (下)』 岩波書店.)
- 道籐泰三, 2015, 『随ちゆく者たちの反転——ベンヤミンの「非人間」によせて』 岩波書店.
- Miller, J.-A. ed., 1973, *Le Séminaire de Jacques Lacan Livre XI: les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, 1964, Paris: Seuil. (=小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭訳, 2020, 『ジャック・ラカン 精神分析の四基本概念 (上)』 岩波書店.)
- , 1978a, *Le séminaire de Jacques Lacan Livre II: Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse 1954-1955*, Paris: Seuil. (=小出浩之・鈴木國文・小川豊昭・南淳三訳, 1998a, 『ジャック・ラカン フロイト理論と精神分析技法における自我 (上) ——1954-1955』 岩波書店.)
- , 1978b, *Le séminaire de Jacques Lacan Livre II: Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse 1954-1955*, Paris: Seuil. (=小出浩之・鈴木國文・小川豊昭・南淳三訳, 1998b, 『ジャック・ラカン フロイト理論と精神分析技法における自我 (下) ——1954-1955』 岩波書店.)
- , 1986, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*, Paris: Seuil. (=小出浩之・鈴木國文・保科正章・菅原誠一訳, 2002, 『ジャック・ラカン 精神分析の倫理 (上)』 岩波書店.)
- 宮台真司・石原英樹・大塚明子, [1993] 2007, 『増補 サブカルチャー神話解体——少女・音楽・マンガ・性の変容と現在』 筑摩書房.



- 森岡清美, 1990, 「死のコンボイ経験世代の戦後」『社会学評論』41 (1), 2-11.  
 ———, 1991, 『決死の世代と遺書』新地書房.
- 中原中也, 1969, 『在りし日の歌』日本近代文学館.
- 中島義道, 2008, 『どうせ死んでしまうのに, なぜ生きなければならないのか』角川書店.
- 中島道男, 2009, 『バウマン社会理論の射程——ポストモダニティと倫理』青弓社.
- 西谷修, 1990, 『不死のワンダーランド』青土社.
- 小方厚, 2018, 『音律と音階の科学——ドレミ…はどのように生まれたか』講談社.
- 荻野昌弘, 1997, 「詐欺師の愛, 詐欺師の力」宮原浩二郎・荻野昌弘編『変身の社会学』世界思想社, 87-115.
- 岡崎宏樹, 2016a, 「〈リアル〉の探求——作田啓一の生成の思想」奥村隆編『作田啓一 vs. 見田宗介』弘文堂, 258-310.  
 ———, 2016b 「文学からの社会学——作田啓一の理論と方法」亀山佳明編『記憶とリアルのゆくえ——文学社会学の試み』新曜社, 169-96.
- 奥村隆, 2013, 『反コミュニケーション』弘文堂.  
 ———, 2016, 「作田啓一 vs. 見田宗介——「日本の社会学」を研究する」奥村隆編『作田啓一 vs. 見田宗介』弘文堂, 13-38.  
 ———, 2018, 『反転と残余——〈社会の他者〉としての社会学者』弘文堂.
- 奥村隆編, 2016, 『作田啓一 vs. 見田宗介』弘文堂.
- 奥野健男, 1977, 『島尾敏雄』泰流社.
- 大橋洋一, 2006, 『現代批評理論のすべて』新書館.
- 大村英昭, 1997, 『日本人の心の習慣——鎮めの文化論』NHK 出版.  
 ———, 2009, 「文化と価値 作田啓一『価値の社会学』井上俊・伊藤公雄編『文化の社会学 (社会学ベーシックス 3)』世界思想社, 33-42.
- Rosset, C., 1976, *le Reel et son Double: Essais sur l'Illusion*, Paris: Galimard. (=金井裕訳, 1989, 『現実とその分身——錯覚に関する試論』法政大学出版局.)
- Rousseau, J.-J., 1959a, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire,” *Jean-Jacques Rousseau Œuvres Complètes*, Tome I, Paris: Gallimard. (=今野一雄訳, 1960, 『孤独な散歩者の夢想』岩波書店.)  
 ———, 1959b, “Les confessions,” *Jean-Jacques Rousseau Œuvres complètes*, Tome I, Paris: Gallimard. (=小林善彦訳, 1986, 『ルソー選集 2 告白 中』白水社.)  
 ———, 1964a, “Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inegalite,” *Jean-Jacques Rousseau Œuvres Completes*, Tome III, Pléiade, Paris: Gallimard. (=中山元訳, 2008, 『人間不平等起源論』光文社.)  
 ———, 1964b, “Du contrat social,” *Jean-Jacques Rousseau Œuvres Completes*, tome III, Pléiade, Paris: Gallimard. (=作田啓一訳, 2010, 『社会契約論』白水社.)
- 作田啓一, 1964, 「戦争体験の今日的意味 (特集・戦争体験のゆくえ)」『思想の科学 第5次』29, 2-9.

- , 1967, 『恥の文化再考』筑摩書房.
- , 1969a, 「ひとつの感想 (学問変革の原点を求める)」『展望』127, 109-12.
- , 1969b, 「個人と社会」日高六郎・城塚登編『岩波講座哲学 5 社会の哲学』岩波書店, 1-37.
- , 1970, 「ルソーの集団観」桑原武夫編『ルソー論集』岩波書店, 112-48.
- , 1972, 『価値の社会学』岩波書店.
- , 1973, 『深層社会の点描』筑摩書房.
- , 1976, 「近代化とニヒリズム」『岩波講座 文学 11 現代世界の文学 1』岩波書店, 255-67.
- , 1980, 『ジャン=ジャック・ルソー——市民と個人』人文書院.
- , 1981, 『個人主義の運命——近代小説と社会学』岩波書店.
- , [1986]2011, 「預言の自己成就 (R・K・マートン)」作田啓一・井上俊編『命題コレクション 社会学』筑摩書房, 107-13.
- , 1988, 『ドストエフスキーの世界』筑摩書房.
- , 1990, 『仮構の感動——人間学の探求』筑摩書房.
- , 1993, 『生成の社会学をめざして——価値観と性格』有斐閣.
- , 1995, 『三次元の人間——生成の思想を語る』行路社.
- , 1996, 『一語の辞典 個人』三省堂.
- , 1998a, 「孤独論」『Becoming』1, 61-98.
- , 1998b, 「〈書評〉西原和久著『意味の社会学——現象学的社会学の冒険』」『社会学評論』49(3): 456-8.
- , 2003, 『生の欲動——神経症から倒錯へ』みすず書房.
- , 2004a, 「文学の社会学 人間の謎の探求をめざす」『アエラムック 新版 社会学がわかる.』朝日新聞社, 48-9.
- , 2004b, 「今を生きる (未来を生きる君へ 作田啓一さんの伝言)」『朝日新聞』2004年7月25日朝刊生活2面.
- , 2004c, 「無意味と空虚」『Becoming』13, 3-28.
- , 2005, 「実人生の底にあるリアルなもの——私の読書体験」『季刊・本とコンピュータ』2005年夏号(第2期16号): 52-5.
- , 2006, 「究極の他者について」『Becoming』18, 35-52.
- , 2012a, 『現実界の探偵——文学と犯罪』白水社.
- , 2012b, 「存在の感情と憐憫」『Becoming』29, 3-25.
- , 2013, 「チェーホフ——絶望と希望の文学」『Becoming』32, 3-58.
- , 2016a, 「日本近代文学に見られる自我の放棄——伊藤整の枠組に従って」亀山佳明編, 『記憶とリアルのゆくえ——文学社会学の試み』新曜社, 197-228.
- , 2016b, 「日本近代文学に見られる自我の放棄(続)——リアルの現れる場所」亀山佳明編, 『記憶とリアルのゆくえ——文学社会学の試み』新曜社, 229-63.

- 作田啓一・鶴見俊輔, 2006, 『セミナーシリーズ鶴見俊輔と囲んで2——作田啓一 欲動を考  
える』編集グループ〈SURE〉.
- 作田啓一・井上俊編, [1986] 2011, 『命題コレクション 社会学』筑摩書房.
- 佐々木孝次・荒谷大輔・小長野航太・林行秀, 2013, 『ラカン『アンコール』解説』せり  
か書房.
- 佐藤義之, 2020, 『レヴィナス——「顔」と形而上学のはざままで』講談社.
- 柴山哲也, 2014, 『新京都学派——知のフロンティアに挑んだ学者たち』平凡社.
- 島尾敏雄, 1980, 『島尾敏雄全集 5』晶文社.  
——, 1982, 『島尾敏雄全集 14』晶文社.  
——, 2005, 『「死の棘」日記』新潮社.
- 新日本聖書刊行会, 2005, 『新約聖書 新改訳』いのちのことば社.
- Starobinski, J., 1971, *Jean-Jacques Rousseau: la Transparence et l'Obstacle*, Paris: Gallimard. (=松  
本勤訳, 1973, 『J.-J.ルソー——透明と障害』思索社.)
- 鈴木智之, 1996, 「作品の科学はいかにして可能となるか——P.ブルデューにおける「文化的  
生産の場」の理論をめぐって」『社会学評論』47(2), 171-85.  
——, 2002, 「訳者あとがき」A・W・フランク『傷ついた物語の語り手——』, 鈴木  
智之訳『傷ついた物語の語り手——身体・病い・倫理』ゆみる出版, 265-87.  
——, 2017, 「書評 亀山佳明編『記憶とリアルのゆくえ——文学社会学の試み』」『社会  
学評論』68(2), 313-5.  
——, 2018, 「病いの語りとホロコーストの証言——サヴァイヴァーズ・ナラティブの  
社会学のために」『三田社会学会』23, 52-65.
- 立木康介監修, 2006, 『面白いほどよくわかる フロイトの精神分析』日本文芸社.
- 対馬勝淑, 1990, 『島尾敏雄論——日常的・非日常的の文学 シリーズ/作家論②』海風社.
- 内田隆三, 2015, 「宮沢賢治のりんご——見田宗介の試みを受けて (総特集 見田宗介=真木  
悠介——未来の社会学のために)」『現代思想』43(19), 76-96,
- 山形孝夫, 2010, 『治癒神イエスの誕生』筑摩書房.
- 山城むつみ, 2015, 『ドストエフスキー』講談社.
- 山内志朗, [2001] 2019, 『新版 天使の記号学——小さな中世哲学入門』岩波書店.
- 矢野智司, 2000, 『自己変容という物語——生成・贈与・教育』金子書房.
- Žižek, S., 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso. (=鈴木晶訳, 2015, 『イデオロ  
ギーの崇高な対象』河出書房新社.)  
——, 1991, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London:  
Verso. (=鈴木一策訳, 1996, 『為すところを知らざればなり』みすず書房.)  
——, 1993, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham,  
North Carolina: Duke University Press. (=酒井隆史・田崎英明訳, 2006, 『否定的なもの  
のもとへの滞留——カント, ヘーゲル, イデオロギー批判』筑摩書房.)

- , 1994, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, London: Verso.  
(=松浦俊輔・小野木明恵訳, 1996, 『快樂の転移』青土社.)
- , 1996, *The Indivisible Remainder: an Essay on Schelling and Related Matters*, London:  
Verso. (=松浦俊輔訳, 1997, 『仮想化しきれない残余』青土社.)
- , 2004, *Organs without bodies : on Deleuze and consequences*, London: Routledge. (=長  
原豊訳, 2005, 『身体なき器官』河出書房新社.)