

私のシンプルライフ

渡辺
潤

〔序〕 イージーにシンプルに

日常への眼差し

夢と現実

イージーにシンプルに

方法

〔一〕 道筋と道連れ 結婚と自由の絆

日常の物語

道筋と道連れたち

道筋と道連れを選択

共有と分離

ドラマとゲーム

選択の夢、あるいは悪夢

〔二〕 親と子の戯れ 無垢と躰け

「囚われ人」としての子供

「子供」からの脱出

「親」になること

「戯れ」と「治め」

「経験」の伝達

「経験」の共有

「経験」の分離

共謀関係としての親子

〔三〕 仕事 自尊と屈辱

自分のこと、そして方法

『仕事！』から

仕事 すべきこと、だけどもしろくないこと

反復の轍 退屈な、でも欠かせない基盤

アイデンティティ 仕事が全て

堅気意識 自尊心の拠り所

演技 偽善と役割距離
ドラマとしての仕事 ひとり芝居と対人劇
悲劇と喜劇 たかが仕事、だけど仕事

〔四〕文化とライフスタイル 熱い文化と冷たい文化
生きがいからライフスタイルへ
対抗文化としてのライフスタイル
スタイルが全て
文化 未来志向と過去志向
熱い文化
冷たい文化
地域と文化
地域文化とライフスタイル

〔五〕そして私 地図としてのオーウェル
二つのリアリティ
生活実感と体験の重視

透明な鯨
アイデンティティ模索の旅
投影と同一化
「人間らしさ」と大衆文化
不調和による見通し

〔あとがき〕

〔序〕 イージーにシンプルに

日常への眼差し

これは、生き方の本である。と言っても、人生はこう生きるべきだと説くための啓蒙の書ではない。また、ハウ・ツーものでもない。だから、この本には、確固とした生き方や、格好いいライフスタイルは何ひとつ提唱されていない。もちろん、そのような生き方やライフスタイルについて考えるのは、この本のテーマのひとつである。しかし、ここで考えたいのは、むしろ、そういった、人びとの先頭をきって走るような生き方がもつ不確かさであり、ぎこちなさ、格好の悪さである。そして、普通の人の普通の生活の中に求められ、見いだされる生き方の再発見と再評価だ。

ここで、確固とした生き方や格好いいライフスタイルを求めてぎこちなさを露呈してしまうのは、当然べく自身である。この本を読む人には、そんなひとりよがりのぼくの姿をせいぜい笑っ

てほしいと思う。実際、生き方に対するぼくのこだわりは、時々自分でも何でそんなにと自問自答して失笑してしまうほど自意識過剰的なのだ。

ぼくが生き方に関心をもつようになったのは、六十年代の後半に、アメリカから起こったカウンター・カルチュアの運動がきっかけだった(詳しくは四章でふれる)。高校生だったから、それ以前に自分の将来について考えたことは当然あったと思う。しかし、それらはどの大学のどの学部に行きたいのか、その後どんな仕事に就くのかといった、ごく常識的な関心の域を出なかったに違いない。そんな時に受けたカウンター・カルチャーのショックは大きかった。ぼくはその時から、政治的な問題に急に自覚的になり、長髪で髭を生やすようになった。ボブ・ディランがアイドルになり、ギターをかき鳴らして一日の大半を過ごすような状態になった。

当然、受験勉強はうわのそらだった。何度となく失敗して、とにかく大学生にだけはなつた。しかし、その後一流企業へという常識的なエリート・コースからはとくにはずれていた。そんな生き方に価値を置くことを、ぼくはくだらないことだと軽蔑していたけれども、かと言って、具体的に自分の生き方を模索するというわけでもなかった。受験勉強を完全にドロップ・アウトしなかったことが、その中途半端さをよく物語っていた。関西フォークの旗手と言われた岡林信康のアルバムに『見るまえに跳べ』というのがあったが、ぼくは見ているだけでどうしても跳ぶことができなかった。カウンター・カルチュアの洗礼は、ぼくにとっては、そんな中途半端で曖昧な生活の始まりでしかなかった。

もちろん、これは今振り返ってみて言えることであって、当時はそんなふうには考えなかった。いや、考えられるわけがなかった。カウンター・カルチュアとの出会いを、ぼくは意識革命的な出来事だと信じこんでいたからである。その意識革命は、ぼくの外見や行動の仕方には大きな変化をもたらした。思い描く夢や理想、社会や政治に対する考え方、人との関わり方なども、がらっと一変した。そして、普通の人間の歩く常識的な道を軽蔑するようになった。もちろん、親の保護のもとに大学生のままにいるといった自分の立場は棚上げしての話だった。勇気がなかったとも言えるが、それ以上に、カウンター・カルチュア的なライフスタイルのイメージと戯れることで、当時のぼくの思いは、ほとんど完結していたと言った方がいいかもしれない。そのようなイメージには、実際、現実感を伴うようなものはほとんどなかった。

生き方やライフスタイルが日常の生活と接点をもつようになったのは、やっぱり、結婚と仕事が自分にとって現実のものとして自覚されるようになってからだった。詳しいことは、本文に譲るけれども、それ以後のぼくの生活は、簡単に言えば、常に先走りする夢や理想と、遅れてやってくる重たい現実の間でうろたえるものになった。イメージしたものと、実際に経験されるものとの間に生まれる「不調和」(incongruity)の実感。それが、ぼくの生活にもたらされた、最大の問題だった。

この「不調和」の実感は、一方ではぼくが抱いた夢や理想の現実化の難しさをわからせた。そして、夢や理想が思い描くほどには完璧なものではない、と言うよりは、矛盾だらけのものであること

を気づかせた。さらに、その分だけ、現実がもつ重み、その中で人びとの間に共有されている常識や、無自覚にくり返されている習慣の確かさ、したたかさをぼくに痛感させることにもなった。ぼくには、それは、イメージしたことが逐一やつつけられるという敗北の連続であったような気がするけれども、同時にそれは、平凡な生き方、ありきたりの日常生活の中にある価値や意味を発見する大事な契機にもなった。

こんなことは、ちょっと考えればすぐわかる当たり前のことだった。「はじめから素直に従っていけばいいものを、妙に逆らって遠回りなんかして」というのが、ぼくを近くで見ている人たちの共通した感想であることは間違いない。しかし、いささか手前勝手な理屈をつければ、妙な反発をしたからこそ、逆に、平凡なものの大切さがわかったのだとも言えるだろう。それは、長年住み慣れた土地を離れ、ストレンジャーとして異なる生活体験をした者の方が、かえって自分が依拠する文化を自覚することができるということと同じだ。そして、長い旅からもどった人間がそうであるように、一度自分の生活、あるいはもつと広く、文化といったものを相対化して見てしまった人間には、自分の依拠する文化を、再び自然なものとして受け入れることは難しい。

ぼくには、習慣にもとづいた常識的な生き方や暮らしを自然なものとして受け入れる素直な気持ちには、もつことができない。ぼくはすでに、そういった意味での帰るべき故郷を喪失した人間だ。それは寂しくもあり、また、気楽な感じでもある。この本はこんな自分の境遇を逆手にとつて、

日常生活を異邦人の目で見つめ直してやろうという、自分勝手な試みの記録である。ぼくは、当たり前だと思っている日常生活や人間関係に疑いの目を向けることのおもしろさとこわさを、これ以後の章で読者の人たちと共有したいと思う。

夢と現実

ぼくは、毎日の生活を自然なこととして素直に受け取り、何の迷いも、不安も、そして野心もなく生きられたら、どんなに幸せだったろうかと思うことがある。なぜ、ぼくはそんなふうに生きることが出来なくなってしまうんだろうと感ずることがある。しかし、また、こんなふうにあんなふうにとイメージを膨らませて自分の生き方を夢想することもある。つくづく自分勝手だと思うけれども、新しいことをはじめるときはいつでも、そうなのだ。そんな時、ぼくは性懲りもなく、思い描いたイメージが何の矛盾もなく実現して、スムーズに運んでいる図を夢想して疑わないオプティミストになってしまう。

しかし、現実はそのな都合よくことが運ぶわけではない。だから一方では、考えることのもどれひとつ実現することもないという、妙に悟りきったペシミストという一面もたざるをえなくなる。ぼくはいつでも、こんな樂觀と悲観の間を揺れ動きながら歩いてきた。この本はそんなぼくのたどった頼りない道筋の記録なのである。

六十年代に青年期をすごしたぼくらは、「反抗の世代」と呼ばれることが多かった。社会や政治

の現状にアンチを唱えるためには、信じられる地図が必要だ。ぼくらには、少なくともそれがあのように感じられた。地図を頼りにすれば、現実が批判すべきもの、乗り越えるべきものに見えるのは当然だった。しかし、それは七十年代の若者たちには、受け継がれなかった。信じられる地図を喪失した彼らは「しらけ世代」と呼ばれた。

世代が変わったとは言え、ぼくにも、こんな気持ちを持て共有可能な瞬間はあった。特に社会や政治の問題に対して、それを大きなものままで、抽象的な議論として取り上げるやり方には、不信というより拒絶感をもつことが多かった。関心のもてるものは、何であれ、手ざわりの感触が楽しめるものになった。結婚と仕事、それに子供の誕生は、ぼくにとって、そんな感触を味わういい機会だった。それは天下国家を語ることの不毛さや、それに対するしらけの感覚とは対照的に、現実に関わっていることと、夢を膨らませることの両方を満たしてくれるようにも感じられた。

それらはまた、けっして私的な世界に閉じこもった孤独な経験でもなかった。男女の役割分担、親と子の関係、そして働くことの意味、そんな日常茶飯の問題は、理屈ではなく現実をどうするのかと攻めたててくる。敵は遠くにある大きな権力ではなく、目の前にいて生活を共にする人間であり、また、自分自身だった。しかも、そういった些少な事柄は、つきつめていけばどれも、大きな問題とつながるものであることが多かった。そんな事柄にしらけているわけにはいかなかった。家族の中で持ち上がる問題は、当然、同じ世代の仲間たちと共有できるテーマにもなった。

八十年代の若者は「新人類」と呼ばれている。大学生とつきあう機会の多いぼくにも、「最近の若いやつらは何を考えているのかわからん」と言いたくなるものがたまにある。批判をしようと思えば、その材料はいくらでもあるという気がする。けれども、そういった材料は、実際には、彼らだけではなく、むしろ今現在の自分にも逐一当てはまることが多いのだ。新人類に向ける大人たちの批判の目は、実際、昔とは随分変わってしまった自分自身に向けられるべきものなのである。

いささか図式的になるけれども、それは時間的に並べれば、シリアスに現実に向かった結果としての「反抗」、シニカルに現実を見つめた結果としての「しらけ」と続いた後の、いわば、現実に対してコミカルな姿勢をもとうとする傾向として考えることができるだろう。コミカルな姿勢とは演技、あるいは、ドラマやゲームの感覚だと言ってもいい。それは現実に対して正面から立ち向かおうとするものではないが、しかし、現実には背を向けてしまうものでもない、極めて両義的な姿勢である。そういった姿勢をとる者にまるで異質な印象をもってしてしまうのは、日本の文化が伝統的に、シリアスな姿勢を良しとしてきたせいかもしれない。しかし、日本人が何によらず好んでとるシリアスな姿勢には、やつぱり型にはまった儀礼という意味合いが強いのである。それは、言ってみれば、シリアスな演技とコミカルな演技という違いに他ならない。

ぼくはここで「新人類」たちの弁護を買って出ようとするつもりはない。実際、ぼくはそういう特徴の強く見える者はどうしても好きになれないのだ。しかし、彼らを鏡にした時に、自分自

身の中にも見える彼らとの共通点にはふれておかなければいけないと思う。「新人類」とは結局、「反抗」の世代の蒔いた種が結んだひとつの実なのかもしれないからである。

現実に対してコミカルな姿勢で向かうのは、現実を遊びにしよう不真面目な傾向だとそれがちである。そういった傾向は確かに、現実そのものを不安定にし、無意味なものに感じさせてしまう危険をもっている。しかし、「しらけ」という姿勢が現実の無意味さを明らかに表明するものであることに比べれば、コミカルな姿勢の中には、現実に対して積極的に関わろうとする気持ちがかがえる。その違いはけっして無視できるような些細なものではないはずである。コミカルな姿勢とは、現実や実人生にドラマとゲームの要素をもちこむことである。それは、新人類と呼ばれる若者たちの行動を端的に表す特徴だと思う。けれども、それは、彼らの専売特許などではなく、今という現実を生きる者が一様に示しはじめた傾向だとも言えるだろう。シリアスな姿勢がリアリティをもちにくい時代、シニカルな態度だけでは生きる意味さえ失われかねない状況の中では、コミカルな演技こそが、現実を現実として確定させるために不可欠なものになるのかもしれない。

イージーにシンプルに

ぼくは今、通勤にバイクを使っている。京都の南西に位置するニュータウンに住んでいるから、京都には三十分、大阪へも一時間程度で行ける。バスや電車を使えば倍の時間がかかるというの

が最大の理由だが、バイクには、寄り道も、道草もできるといふ自由さがある。中年イージー・ライダーよろしく、ハンドルの向くままに走り回っているから、仕事に行くのかツーリングに行くのかわからないなんて感じになることも少なくない。

たとえば、京都の北にある大学に出かけた日には、のんびり観光ルートを通って帰ることもできる。大学の近くの円通寺から深泥ヶ池、植物園、鴨川、大徳寺、金閣寺、竜安寺、仁和寺、太秦の映画村、広隆寺、桂川。もちろん通り抜けるだけだが、途中から嵐山を回り渡月橋を渡って帰ることもできる。いずれにしても一時間とかからない。また大阪に行く時には、帰りに箕面や能勢の山道を走り、亀岡の山村を回ることもある。宅地化の波がじわじわと押し寄せ、山道をダンプカーがわがもの顔に走り回っているけれども、また、昔話に出てくるような萱ぶきの農家が点在するのどかな景色に出会うこともできる。

京都に来て、もう十五年になるけれども、相変わらずこんなふうに住んでいる。ぼくは、いつまでたっても、束の間の旅人のような気分から抜けられない。腰の落ち着かない住人は、身勝手、無責任だ。どうしても、都合のいい所だけをつまみ食いするような関わり方になってしまう。だから、これではいけないと思うこともたまにはある。もつとも、京都は信じられないほど排他的な面をもっていて、よそ者というレッテルをとつてもらうまでには、三代住み続けなければならぬと言われている。なまじ溶け込もうと努力すれば、かえって干渉されたり、反発されたりすることにもなりかねない。自己弁護ではなく、よそ者であることを公言した方がうまくつき合え

るといふ面があるのだ。

この旅人のような気分は、しかし、京都という今現在、生活している土地に対して感じるだけのものではない。それは、生活の仕方に対して、夫婦や親子の関係に対して、仕事に対して、そして自分のアイデンティティに対してさえも感じるものである。旅人はひとつの価値や常識に囚われることがない、良くも悪くもイージーな存在だ。あるいは、変化や移動を常態としているから、身の回りはシンプルでなければならぬ。ぼくはもちろん旅人ではないから、完全にイージーでシンプルにというわけにはいかない。また、そういった姿勢は、はじめから意識してというよりは、いつの間にか身につき、自覚されるようになったという側面の方が強い。旅人を気取ってはいいても、実際には、ぼくは落ち着ける場を探してただうろろしているにすぎないのだという感じもする。だから、このイージーとシンプルというスタイルには、そうなりたいという願望と同時に、たまたまそうなってしまうっている現状を納得させたい気持ちがかめられている。

ぼくにとってイージーとは、まず世の中の常識や価値に対して向けられる姿勢である。それをある程度可能にしてきたのは、カウンター・カルチュア的なライフスタイルや、理想化された主義主張だった。しかし、新しいスタイルや主義主張は、それを絶対視すれば、硬直し、形骸化せざるをえなくなる。それでも突き進めば、どうしても難行苦行を自己に強いることになる。とことんがんばって、ついには、やめたと放りだすことにもなりかねない。何事にもしらせて、世をすねてしまうかもしれないし、ぼろくそにけなしていた常識的な生き方に、何くわぬ顔で舞い

もどって知らんふりといったことにもなりかねない。だから、イージーな姿勢は、常に、自分が信じるものにも向けられなければならないのだ。これは、もちろん、口で言うほど簡単なことではない。

イージーとはこのように、何かを信じながら、同時にそれを疑い、何かを批判しながら、またいつでも、それを見直す余地を残しておくという姿勢である。それは、中途半端といういい加減さに陥る危険といつでも背中あわせだが、ちょうどいい加減をもたらす可能性も秘めている。立場のはっきりしない居心地の悪さをもたらすが、しかし、当たり前の中のものの中におもしろさを発見させることもある。イージーとは、シリアスになりすぎたり、シニカルな態度に凝り固まって自己を見失うことを防ぐ姿勢である。もちろん、コミカルな態度にも同様の働きをする。イージーな姿勢は、どれに対しても一様にクールに対応することを意味しない。それは、むしろ何事にもホッと気持ちで関わりながら、同時にクールな精神をもち続けるための方法である。

シンプルとは文字通り、質素ということ、簡単ということ、そして身軽さということである。落ち着いた暮らしは、安定した社会的、経済的基盤を必要とする。そして、誰でも、気づかぬうちに、あるいはしばしば意識して社会的、経済的基盤の拡大や向上に熱中する。というよりは、そのこと自体が自己目的化し、生きがいそのものとなっている場合も少なくない人は地位や序列をめぐる競争に血眼になるものである。あるいは蓄財に励もうとするものでもある。ぼくは、どちらに対してもあまり囚われることなく暮らしてきたと思う。しかし、この誘惑にいつでもイー

ジーな姿勢がとれるとはとても思わない。最近の財テクのブームや加熱化する一方のマナー・ゲームは、参加するための資金をもたないぼくには、全く他人ごとの世界だが、小金を手にしてもなお、無関心のままでいられるかどうかはわからない。

けれども、シンプルとは欲しいものを我慢する禁欲的な生き方を意味しない。それは、むしろ、生活そのものの中に湧きあがる欲求を優先する暮らしだと言えるだろう。そしてその種の欲求を満たすために欠かせないのは、社会的地位でも、経済的な豊かさでもなく、何より、時間的・精神的な余裕だと思う。仕事中毒とモノの豊かさに囲まれた日本人の暮らしには、そんなゆとりが必要なのだということが言われる。ぼくもその通りだと思う。怠け者のぼくは、金はあるけど暇がない暮らしより、金がなくても暇のある暮らしの方を選択する。そのために必要になるのは、他人との関係や社会の動向に惑わされることの少ない、自分の世界の開拓なのである。

ぼくはできるだけだけシンプルな暮らしがしたいと考えている。しかし、そんな気持ちに対しても、いつでもイージーな姿勢は保ちたいと思う。便利な機械や、使い捨ての商品に囲まれた暮らしは、無限定には受け入れられないけれど、かと言って、それらを拒絶してしまうこともできない。新しいものや珍しいものが好きなことでは誰にも負けないミーハーだから、欲しいものを我慢するのは、僕にとっては苦痛でしかない。けれども、つまらないものを買ってしまった時の後悔や、その金を稼ぐために使った時間と労力の大きさは忘れないようにしようと思う。

ぼくは学生の時から、必要なものは、中古品で安上がりにとか、大型ゴミや使い捨てられたものを拾って使うことが多かった。それは今でも変わらない。藤の椅子やテーブル、自転車やスチールの棚等、近所で見つけて重宝しているものが少なくない。「お父さん、ゴミ拾ってきたの」などと子供に言われれば、むかつとした気持ちにいついなるけれども、遊び道具や文房具をなくしてもろくに捜そうともしない子供には、説教をするいい機会にもなる。とは言っても、モノがありあまっている世の中で、モノの大切さをわからせるのは至難の技だどつくづく感じてもある。親の生き方を、子供はほとんど理解してはいないだろう。彼らにとつて、汚いとか貧乏ということほど、心を傷め、みじめな気持ちになるものはないようだ。こまった傾向だが、無理やり矯正しようとしても、うまくいくはずはないから、ぼくはぼくの流儀で生活して、そのことを子供に判断してもらおう他はないと思っている。

こんなふうだから、イージーとシンプル、これはひよつとしたら今の世の中で、いちばん難しい生き方なのかもしれないと感じることがある。しかし、イージーとシンプルはそんな傾向に対して真向から立ち向かうのではなく、ひよいと身を翻してやりすごす生き方でもある。なかなか考えるようにはいかないけれども、ぼくはそんなしなやかさともう少し戯れてみたいと思う。

方法

この本は言うまでもなく学術書ではない。極端に言えば、他人にはあまり関係のない、ぼくの自分史だろう。それだけのことであれば、これは本にする必要はないし、その価値もない。そう

なのかもしれないという不安は、どんな理屈をつけても消えないだろう。しかし、本にするからには、やっぱり、それなりの理屈をつけなければならぬ。

こんなスタイルの文章を本にしようという図々しい野心を支えているのは、第一にG・オーウェルという自意識過剰な人間の存在である。そのことは第五章で詳しくふれるけれども、ぼくがこんなスタイルの本を出そうと思ったのは、自分のことを正直に書くことが、読むものにまるで自分のことについて書いてあると思わせることになるのだ、という彼のことばを信じたからだ。どこまで正直に自分を見つめ、それを文章に表現できたかわからないが、オーウェルの誠実さには、ぼくなりの仕方では応えたりもする。

もうひとり、この本を書くために不可欠の人間をあげておこう。それは、E・ゴフマンである。彼は、人間関係をドラマとゲームの観点から説き明かそうとした社会学者だった。人びとのコミュニケーションのシヨンの中に、ゴフマンは、虚飾に満ちた儀礼的な側面や、損得や勝ち負けを目的にする戦術的な側面を読み取り、暴露しようとした。

ぼくは、そんなふうにして現実や人間の仮面を剥がし、白日のもとにさらけ出すやり方に興味をもった。それは何より、社会や人間を意地悪な目で見ようとする視点であり、シニカルな姿勢を満足させるものであった。ゴフマンの図式に当てはめれば、どんな人間関係も欺瞞に満ちたのに映らざるをえなかった。常識的な人間関係に批判的だったぼくには、まさにしてやったりという思いだった。

しかし、ゴフマンの視点は、常識的な人間関係だけでなく、理想主義的なものの中にも突き刺さって、そのインチキさを暴露せずにはおかなかった。と言うよりは、彼の眼差しは、きれいごとを並べて外見を取り繕おうとするものであれば何であれ、情け容赦なく、その虚飾を剥がしにかかろうとするものであった。ぼくにとっては、自分が意気込んで批判しようとしたものはもちろんだが、それ以上に、ぼくが肯定したいものにまで、その実体を目の当たりにすることを余儀なくさせることになった。

理想も現実もかまわず暴露して、地に落としてしまう戦術。それは、シニカル一色の姿勢だけに寄与するもののように思われた。しかし、ゴフマンは、儀礼や戦略に基づく人間関係が、人間にとって避けられないこと、それが、人生を豊かにする方法でもあることも指摘した。ゴフマンに対するこのような理解は、彼の書いたもののどこにというより、ぼく自身の現実に対する姿勢の変化が可能にした、ぼくとゴフマンとの関係の中に見えたものだった。ぼくは、相変わらず、自分をコミカルな形で表現することが下手だけれども、そういう人間関係のもち方の大切さは、ゴフマンから、十分に教えられたという気がしている。

このように、この本はぼく自身が歩いてきた道筋をたどり、道連れたちとの関係を見つめることを第一の目的にしている。そして、その記録が、この本を手にする人に、自分の道筋や道連れについて振り返り、現在や将来について考えるきっかけになることを狙っている。さらに、欲張りな希望を言えば、この本が、日本人の暮らしや人間関係のもち方についての変化を指摘する現

代史として、あるいは、これからの人間関係のあり方や生活の仕方の動向を探る、コミュニケーショ
ン論やライフスタイル論として読まれることも期待しているのである。そういった野心が、この
本を手にした人に十分伝わるかどうか自信はないけれども、読者になった人はそのような観点を
心に留めながら、読み進んで欲しいと思う。

シリアスに、シニカルに、コミカルに、そしてイージーにシンプルに。これが、この本に書か
れた内容を示すキイ・タームだ。もちろん、それらは内容だけでなく、この本のスタイルについ
ても心がけた姿勢である。それは何より自由ということを念頭に置いたものだ。だから、あれこ
れ注文をつけてしまったけれど、読者になる人に自由に読んでもらうことが、結局はいちばんびつ
たりしているのではないかと考えている。

『旅の重さ』という映画があった。内容は良く覚えていないけれども、おもしろいと感じた記憶
だけは残っている。旅は非日常的な行為と考えるのが普通だが、この本の中でぼくが歩くのは日
常の世界そのものである。身軽で気楽なはずの旅が、時に、ひとりの人間に重い経験をもたらす
ことがあるとすれば、重いはずの日常を旅するように経験してしまうのは、反対に、日常を軽く
感じさせる結果にもなるだろう。しかし、重いはずの日常が誰にとっても軽く感じられてしま
う時代の中では、そのことを旅人の目で見つめ、正直に語るのは、かえって「日常の重さ」を見直
すきっかけにもなるはずである。

〔一〕 道筋と道連れ——結婚の自由と絆——

日常の物語

ここ数年、すでに若くはない自分という存在が妙に気になるようになった。それは、ひとつひ
とつはほんの些細なことなのだが、ぼくには、それぞれが何かとても大きな節目のように感じら
れることがある。

たとえば、寒い日にバイクを走らせる時には、Gパンだけでは辛くなったとか、徹夜するのが
しんどくなったとか、ケガがなかなか治らないとか……。シミやシワが目立ちはじめた皮膚は、
艶がなくて薄汚れて見えるし、遠目にも、白髪が気になるようになった。些細な変化は、けっし
て見過ごすことのできないショックを感じさせるものだ。ボールペンをもつ自分の手、鏡に映っ
た顔、それが自分のものだとは認めたくない気持ちの中にある戸惑い。だからしばらくは、我慢
して、雪の舞う日でもパッチをはかなかったり、寝不足の眠い目をこすって夜更しをしてみたり。

しかし、我慢をすれば、その皺寄せが必ずやってくるものだ。からだの節々が痛くなったり、胃が重くなったり。痩せ我慢をすればそれだけ、若くないことを一層痛感するようなシツペ返しを受ける他はないのである。

自分の気持ちとは無関係に、からだは確実に、歳をとっていく。この事実の動かしがたさを軽視し、否定し、抵抗する元気のいい自分が、今でもどこかで頑張っているけれども、歳をとること、つまり、「老い」というものが、自分の中に確実に存在するようになったことを素直に受け入れる自分の方が、だんだん強くなってきていることも確かだ。

すでに若くはない自分を自覚すること、それはもちろん、身体的な側面にかぎられるわけではない。いつまでも若くあろうとする気持ちの裏側で、いつのまにやら、その若さを証明する中身が抜け落ちていく。卵を割ったら中身が空っぽだったという感じを、精神的な部分で経験すること。それもまた、自分の「老い」を発見して、小さくない動揺を覚える出来事である。若かった頃、と言ってもまだ十年と経っていないけれども、身も心も丸ごと捉えていて、今はひどく希薄になったと感じられているもの。いくつもあるけれども、はっきりしているのは、「旅」に対する憧れや衝動だろう。あるいは、他者に対する関心、つまり、「友情」や「恋愛」ということになる。「旅」に旅をし、「恋」に恋することほど、若さを証明するものは他になかったはずなのだから。

旅をするなら、知らない土地がいい。スケジュールもたてず、予約もせず、ひとり旅ならなお

結構だ。行くあてのない旅、そこで誰かと運命的な出会いをする。こんなことを想像しただけで、高鳴る気持ちは抑えがたいほどだった。今、そんな気持ちがまったくなくなってしまうわけではないけれども、どこか心の片隅でひからびたチーズのように、コチコチになっているのを見つけるといった連想の方が、より現実的のような気がする。もちろん「恋愛」だって「友情」だって同じことだ。

見田宗介は、旅を「現実の自分からの飛翔」だと言う（『青春・朱夏・白秋・玄冬』人文書院一九八一年）。確かにそうだと思う。いや、そうだったと言うべきかもしれない。ぼくにとつての旅への衝動は、何より、自分の置かれた現実を飛び越えること、と言うよりは、逃れることだった。逃亡とは、現実の自分、そして親から、あるいは臆げに見えた未来の道筋に対して「ノー」と言う行為。「ノー、ノー、ノー」と言い続けて、否定し、拒絶したものに代わる新しい自分、新しい道筋や道連れを見つける。これこそが、ぼくにとつての旅の核心だった。

ぼくは、ぼくの旅によって、親が思い描き、用意したルールからはずれ、自分勝手に歩くことになった。また、飛翔し、逃亡した中で経験した「恋愛」が、その後の自分の場所、一本の道筋と一緒に歩く道連れを決めることになったということもできるだろう。しかし、「く」からの飛翔、あるいは逃亡」の衝動は、それが現実のものになりはじめた瞬間から萎えていく。新しい場所で、新しい人間関係ができれば、旅への衝動は、とりあえずその役割を喪失する。あるいは、二人の愛が成就してしまえば、「エロスはもうそれから先には進まない」（S・フロイト）という

ことにもなるだろう。

おとぎ話や昔話はいつでも、「愛しあう二人は結婚し、生涯幸せに暮らしましたとき」という決まり文句で終わる。人の気持ちを夢中にさせ、胸をワクワクさせるような物語が可能になるのは、旅や恋愛の中、つまり、「幸せ」がもたらされるまでのハラハラドキドキのプロセスにこそあると断定しているかのようだ。

旅や恋愛は、長い人生の中の一瞬のキラメキにすぎないのに、おとぎ話や昔話はそのところばかりを強調する。しかし、つくられた物語なら、旅や恋愛の成就で「めでたし、めでたし」ということになるかもしれないが、現実の生活は、けっしてそれではおしまいにならない。それどころか、それ以後続く日々の物語をくり返し書いていかねばならないのだ。飛翔とか逃亡ということばに比べれば、あまり格好良くはいかない物語。そして、想像ではなく現実のもの、生身の他者と関わり、平板ではあるが重みのある世界を生きていかなければならないのである。

なるほど、旅や恋愛は、人生のクライマックスに値するほど魅力的なものかもしれない。しかし、それは、親の保護と監視のもとで過ごした時間と同様、旅や恋愛の後で自ら見つけた生活の場が、あらかじめ筋書きが決まっっていて、どう転んでも単調で退屈なものにしかならないことを前提にした発想だ。また、平凡な人生の中で唯一刺激的な経験のできる機会は、旅や恋愛しかないと断定した発想だ。これでは、長い人生に意味を見つけることは難しい。

ぼくは今、人生のクライマックスという意味での旅や恋愛には、あまり関心が向かなくなっている。それは突き上げるような衝動を感じるような年齢ではなくなったためだろうし、ある程度、自分の生活の場や、これからの道筋が固まってきた、なおかつ、その中にいることで耐えられないほどの退屈や辛さを感じないためだと思う。これは確かに、一面では、精神的な「老い」の徴候だ。けれども、旅することや人を愛することを、もっと持続的なもの、もっと日常的な場で、親密に関わる他者たちとともに経験するものとして見れば、ぼくの旅や恋愛はまだ終わっていないということになる。長い人生そのものを、ただ踏みならされた道を後追いするだけでなく、自分にとって望ましいスタイル、望ましい関係を捜し出していくプロセスとして捉えれば、日々の生活は、それが表面的にはどんなに単調で、固定的に見えようとも、やはり、旅のひとつだということができるはずである。

人の一生は、誰にとっても最後には死に至る「老い」のプロセスである。しかし、結局のところごく平凡な人生を過ごしたということになりはしても、現実をどうやってよりよく生きていくかという気持ちを持続させた時、「老い」のプロセスは、同時に「成熟」のそれになるはずだ。一点の疑いもない「愛」を確かめ合ったような関係も、それが永遠に持続できるなどという保証は確かめようがない。持続の確認は、平凡な日常生活の中のこまごまとした側面に埋もれていて、それをひとつひとつ拾いあげていく他はないのである。そんな「成熟」へ向かう旅は、おとぎ話が終わったところから始まり、死ぬまで続くネバーエンディング・ストーリーなのである。

道筋と道連れたち

ぼくは今、京都に住んでいる。生まれたのは山梨県だ。そこで小学生の時期を過ごした。山と川と原っぱしかないところで、およそ塾とか習い事とは無縁の生活だった。富士山の頂上から少しづつ視線を下に向けていくと、青紫の岩や砂の山肌が突然、緑色に変わり、原っぱや畑があって、そのまま家の庭に続く。冬はもちろん、その景色は、一面真っ白になることが多かった。ターザンごっこ、洞窟探検、冬は下駄スケート、父親のつくったソリ、タコをあげてもひっかかる電線はなかった。今は大きな遊園地ができ、高速道路が通って、昔の面影はついぶん薄れてしまったけれど、記憶の中に残っているイメージは『ふるさと』という唱歌に良く似た世界のままである。

中学生になった時に、父親の転勤で東京に移り、大学を卒業するまで過ごした。風景の違い、ことばの違い、そして生活様式の違いなど、戸惑うことが多かったけれども、それは同時に、新鮮な驚きでもあった。何よりいちばんの違いは、風景も生活様式も人間関係も、たえず変化し、動き続けていたことだったろう。畑だったところに家が建ち、昔ながらの町並みがビルに変わる。線路は地下に潜り、あるいは高架になり、木造の駅は高層のステーション・ビルになる。家にはカラー・テレビが入り、冷蔵庫がやってくる。ソファーにベッド、コーヒーにコーラ。これはもちろん、場所が東京だったという理由だけでなく、時代のせいでもあった。日本が経済的な高度成長をはじめた頃だったのだ。空間的にも、時間的にも、ぼくは静から動へという対照的な世界を経験することで大人になった。

そして京都へやってきた。京都には山があった。川があった。落ち着いた町並みがあり、懐かしい田舎の景色があり、もちろん都会の雰囲気もあった。何年暮らしても京都人にはなかなかじめないけれども、静と動が適度に混在していて、ぼくにとって居心地のいい所であるのは確かなようだ。

京都に来ることを決めたのは、ぼく自身がした、おそらくはじめての大きな選択だった。大学院を出た後、大学の非常勤講師をして、現在に至っている。今から思えば冷汗の出るような危なっかしい恋愛をして、結婚。子供が二人いる。これがごく簡単な、ぼくのこれまでの道筋である。生まれた時から、今現在、この瞬間に至るまでを、一本の道にたとえることは容易だろう。実際、振り返ってみれば、過去はまぎれもないぼく自身が歩いてきたはつきりとした道筋のように見える。その道筋は、平凡な直線のようにもあるし、曲がりくねった回り道のようにもある。また、結局のところ、踏みならされた道を歩いてきたという感じもするし、道なき道があるいてきたという気がしないでもない。

いいことばかりで構成された自伝はウソツッパチだとG・オーウェルは言っている。それほどではなくても、すでに記憶の中にしかない過去は、どこに照明をあてるか、どのように見、どのように描くかによってどうにでもなるものだ。そして、誰でも、自分の過去を美化し、正当化して描きたがる。それは、他人に向かって話す時はもちろん、自分を納得させる時にも使われる。自

分のたどった道筋を振り返るさいに、それを美化し、正当なものとして捉えたい衝動に、ぼくもついつい誘われてしまうことがある。特に、現在の自分を意味あるものと考えるところから出発すれば、過去は、今に向かつて必然的にひかれた一本道だったように見えてくるものだ。そんな都合のいい美化や正当化が、おそらく、これから書くこうとするものの中にも、ずいぶん、散りばめられてしまうことだろうと思う。

自分が自分であること、それが十分意味深い自分であること、それは、それまでたどった道筋の上にこそ確かめられるものだ。そして、納得のできる道筋を歩いてきた自分を確認してはじめてこれから歩いていくであろう道筋も見えてくる。自分がいったい誰で、なぜ、それやあれではなくこの道を生きているのか。こういった問いかけと、それに対する確かな答えを必要とする人間（ぼくは過剰なほどに、そのことにこだわるタイプらしい）にとって、過去を美化し、正当化することは、けっして、ええ格好しいのための事実の歪曲ばかりではないのである。

自己を語るさいに現れる、こういった側面を全く無視できるとは思わない。また消してしまつた方がいいとも思わない。しかし、自分自身を語ろうとすれば、現実の自分を冷静に見つめ、疑いの眼差しを向けることが必要だろう。現実を、実人生を生きている自分を見つめるもうひとりのぼくといったものを設定して、美化や正当化をしようとする自分自身を対象化すること。十分にというわけにはいかないが、自分のことを語るのであれば、そんな作業をこころがけることは欠かせない。もつとも、自分を見つめるもうひとりの自己は、もちろん分析上、便宜的に設けられる

ものだけでも、現実に、反省する自己、疑う自己、あるいは後悔する自己として実感されるものに近いものである。この、もうひとりの自己の目を通して、できるだけ現実に近い自分の姿を描き出すこと、これが、この章をはじめ、全体に渡るひとつのテーマである。ついでに言えば、この方法は、G・オーウェルが自分自身を語る時に使ったものであり、ぼくが、オーウェルという人と彼が残した作品にいちばんひかれるところでもある。そのことについては、第五章で展開するつもりだ。

道筋 (pathway) ということばを、すでに何度か使ってきたが、これは、D・W・プラスから借りたものだ（『日本人の生きがい』井上俊他訳、岩波書店、一九八五年）。人間は、「どんな種類の人間にもなりうる可能性、無数のちがった生涯を送りうる可能性をもって生まれてくる。しかし結局のところ、それら無数の可能性のただひとつを実現しうるにすぎず、それがその人の略伝となる。人間になるところは、自分を限定して個別的な存在になるということである」。無限の可能性の中から選ばれた、たったひとつの道筋、それがどんなものであれ、誰にとつても意味ある人生を生きた証とならなければならぬ。

「道筋」は、まず、誰にとつてもひとつが主観的に意味あるものとして感じられなければならない。しかし同時に、他人からも認められ、支えられなければならない。個人が歩く「道筋」は独立独行のものではなく、他人と共存する世界にあつて、他の「道筋」と並走し、交差しながらたどられるものであるからだ。「道筋」とはたがいに支えあつて見つけだされるもの、歩かれる

ものでもあるのだ。プラースは、一本の「道筋」を共に歩く人を「道連れ」(convoys)と呼ぶ。それは「ある人生のある段階を通じてずっとその人とともに旅をしていく親密な人びとの独特の集団をさす」。

「道連れ」の中には、もちろん、個人の意志に関わりなく選ばれた人もいれば、また自ら選択した人もいる。彼らは、一方では、文化的な規範に照らして、個人を判定する陪審員となり、他方では、ひとりの人間をかけがえのない個性として認め、支える人にもなる。プラースは、個人の自己実現に価値を置く西洋流の生き方に比較して、日本人が道連れたち、とりわけ文化的価値によって支えあう他者たちとの関係を重視すると指摘する。個人と文化的道筋との間に生まれる緊張、また道連れたちとの間に生じる緊張、それは人間の成長にとって不可避のものであるけれども、プラースは、日本人が、その緊張を拒絶や反抗という強い形ではなく、「長い関わり」(long engagement)を通して解決していくスタイルをとることを評価する。彼によれば、それは個人主義はもちろん、集団主義にも偏らない、ひとつの成熟した人間関係、生き方のスタイルであり、脱工業化社会、高齢化社会という共通の問題をかかえる人びとにとって、ひとつの方向を呈示するものである。

これは、きわめて有効な指摘だと思う。これからの生き方や生きがいの方向としては、基本的にはそのような道が選択されるかもしれない。ただし、自分自身の歩いてきたこれまでの道筋を振り返り、先を見通そうとする時、ぼくの中には、もっと個人主義的だった自分、そして、これからはもうそうでありたいと考える自分がいることを隠しきれない。ぼくらの親の世代を見た時、日本人はやはり圧倒的に集団主義的で、個人主義は、ぼくらの世代になってやっと普通の人の手に届くところまで近づいたのでは、という思いも強い。

反面、プラースの言うような日本人の生き方が、恐ろしいほどのスピードで崩れ、消えようとしている、あるいは、残ってはいても形ばかりだという感想ももつ。個人主義にも集団主義にも行けない、どっちつかずの袋小路。日本人の生き方や関わり方について、プラースが評価した側面には、こんなマイナス面が背中合わせにあることを忘れてはいけなйдらう。

道筋と道連れを選択

道筋と道連れは、誰にとっても、自分が誰で、現実がどんなものであるかを確認するための拠り所となる。そしてその出発点は、誰にとってもまた、運命的に定められたものであることを特徴とする。どんな子供も、自分の親となる人間や生きる世界を選択して生まれてくるわけではない。もちろん人間としてひとつの生を受けるかどうかの選択ができるわけでもない。また、子供にとって運命的であるのはそれだけではない。親という道連れは、子供が乳幼児から少年、さらには青年に至る時期をほぼ全面的に管理し、支配する。子供にとっては成人になるまでの道筋、そこを一緒にというよりは、一歩先を歩く道連れもまた、自動的に決められたものなのである。

もちろん、子供は成長するにしたがって道筋や道連れを自分で決めるといふ自由を与えられ、

それを可能にする能力を獲得するよう求められる。そういった自立のプロセスは、親の保護や監視のもとに行われるのであるから、あらかじめ引かれた一本の道筋や、用意された道連れの中で許される、小さな選択という性格をこえるものにはならない。しかし、そのプロセスが親や親密な道連れたちの主導のもとに行われるか、あるいは、当人の自由な選択を尊重して行われるかによって、大きな差が出てくることは言うまでもない。もちろん、それは個々の親子の関係はもとより、文化や時代の違いによってさまざまである。

ぼくは大学を卒業した後、就職せずにさらに大学生のままにいるという道を選んだ。これは、勉強嫌いだったぼくにずっと手を焼いてきた両親には、意外な選択として感じられたことだろうと思う。ぼくは、真面目に勉強してきた人たちが、その束縛からやっとな解放される時期になつてはじめて、自分から勉強してみたいという気持ちになつた。平凡なサラリーマンの家庭であつたから、両親は大学を出た後は、やっぱりサラリーマンに、できれば父親と同じ会社に就職するという道筋を期待していたのだと思う。そして、ぼくにとっては、そういった両親の抱くあたりまえの期待がひどく重いもので、なおかつ受け入れにくいものとして感じられた。直接的ではなかつたにしても、大学院へ行きたいという気持ちの中には、親の描いた道筋から何とか逃れたいという思いが、かなり強くあつたことは間違いない。大学院へ行くことは、同時に、家を出ることになければならなかつた。

自立した人間とは、自分の歩く道筋、一緒に歩く道連れを自ら選択できる自由をもった者のことである。少なくとも個人主義的な人間の生き方は、そのことを前提にする。ぼくはその考え方に強くひかれた。あえて言えば、道筋や道連れへの選択に直面して、それを具体的にどうするかということではなく、選択権を自分の手にもつた自由な人間でありたいという切迫感だけを理由に、ぼくは勝手に歩きはじめたということができるだろう。そういつたぼくの行動は、もちろん、自由を手にいれる際には不可欠の責任や義務を自覚し、実行したものとは言えなかつた。自分で選択した道を歩くということは、同時に、親からの経済的・社会的独立を意味する。しかし、ぼくのつた行動は、それ以後も相変わらず、さまざまな形で親に依存しなければ可能にならないものであつた。

それは、今から思えば、親に対する自分勝手な甘えにすぎなかつたということになるだろう。現実の自分を見て、ぼくはその選択が間違つていなかつたと思いたい。けれども、それが、ぼくにとって最善のものであつたかと問われたら、「そうだ」と即座に返答できる自信はない。実際の別の道筋を歩く自分のことなどは、想像の世界のことではかないからだ。ましてや、自分のことしか考えなかつたぼくには、両親にとってどうだつたかなどと問うこと自体に、何か後ろめたさを感じてしまうというのが正直なところだ。

今、自分の自由意志でひとつの道筋を選んだ「ぼく」がここにいる。それだけは、否定しようのない事実だ。そして、それがどんなに甘つたれな、自分勝手な行動であつたとしても、自分で選択したという事実が、それ以後の自分の道筋や道連れへの選択にさいして、それなりの責任感を

自覚させたことも確かだった。両親との間に距離を置くことで、親子の関係を素直に見つめる余裕が感じられたということもあった。また、道筋と道連れの自由な選択が、それ以後のぼくにとって過剰なほどにこだわるテーマになったことも間違いなかった。

京都に来てから二年ほどして、ぼくには好きな女性が現れた。その恋愛のプロセスについてはいろいろ見詰めなおしてみたい誘惑にかられるけれども、ここでは、選択というテーマに沿って振り返れば十分だろう。

選択とは言っても、複数の女性とつきあっていてどちらを選ぶかといった贅沢なものではなかった。ぼくはそれほど女性に対して積極的ではなかったし、言い寄られるような魅力を備えているわけでもなかった。ぼくの迷ったことは、そういうことではなく、家庭をもつという選択肢が、ぼく自身の道筋の中にどのように関係してくるのかということだった。はつきりとした将来の見通しがあったわけではなかったけれども、結婚と家庭という道筋は、彼女に出会う以前のぼくにはほとんど念頭にないことだった。と言うよりは、それ相応の年齢になれば結婚するのが当たり前、家庭をもつのが自然の成り行きだと考える道筋を、ぼくはくだらない生き方として否定していたのだと思う。ぼくにとって結婚は、それが具体的になるまでは、束縛以外の何ものでもないという感じだった。

ぼくは結婚して、家庭をもち、経済的にも社会的にも一家を支えるのが男の甲斐性だという価値観には、どうしてもなじめなかった。だから「一緒になくても、ぼくは自分の食いぶちしか稼がないよ」というのが、ひよっとしたら、ぼくのプロポーズのことばだったかもしれない。都合のいいことに、彼女はすでに仕事をもっていて、十分ひとりで暮らしていくだけの経済力を備えていた。一緒になれば、当座のうち養われるのはぼくの方だった。ぼくには、しばらくは働かなくても食べさせてもらえるのでは、という図々しい期待もあった。彼女よりもはるかに少ない収入しかない状態で、ぼくたちは結婚することになった。

はじめは、たった一クラスを担当するだけの非常勤講師、これがぼくの主な収入源だった。それは本代にもならない額だった。ほどなく塾や家庭教師の仕事をしようになったけれども、それでも経済的には、主人づらのできるような状態ではなかった。家賃その他の生活費を半分づつ出し合って、後はたがいの自由にとというのが、ぼくたちの間にできたルールだった。もちろん、家の中で行う雑事も、半々に分担することを原則にした。二人で生活することが、時間的意味を含めて、ずいぶん経済的であることを、ぼくは結婚してはじめて知った。ひとりよりは二人の方が楽しく、そして安上がりな生活できる。ひとりやるよりは二人の方が家事も楽だ。こんな当たり前のことが、ぼくには驚くほど新鮮に感じられた。

33 固定的な役割分担に囚われないこと。共有することと、個人の領域として分離することの明確化。二人ではじめた、男女の新しそうなスタイルは、しばらくは、新鮮なおもしろさと格好良さを感じさせてくれるものになった。結婚した翌年に、ぼくらはちょっと遅い新婚旅行にアメリカへ出かけた。予算の少ないケチケチ旅行だったけれど、時間の方はたっぷりあった。約一カ月半をか

けたグレイハウンドのバス旅行だった。二人には、一年おきぐらいに、夏休みに海外旅行に出かける程度の時間的・経済的な余裕ができそうな気がした。

そんな余裕を吹き飛ばしたのが、子供だった。結婚すれば子供ができる。それもまた、きわめて常識的な道筋である。そして、ぼくも彼女も、当然だからという理由でそんな道筋を選択するのを嫌った。ぼくにとっては、結婚が自明の道筋ではなかったように、夫婦の間に子供がいなければならぬという必然性もまた、とても素直に受け入れられるようなものではなかった。何より、夫婦の関係を確かにするためには子供が必要だ、というもっともらしい忠告には、それが誰であれ、強い反発を感じた。シングル・ライフを結構楽しむ人も、子供のいない仲のいいカップルも、ぼくらのまわりにはたくさんいた。もちろん、子供がいても壊れてしまったカップルもあった。

ぼくらにとっての子供、それは、たがいに確認しあって選択したものではなかった。と言って、つくらないと決めていたわけでもなかった。曖昧なままに子供ができたというのが、いちばん事実になかったろう。そして、その曖昧さは、結婚や家庭について二人がそれぞれに考えていたものの中にある曖昧さ、二人の現実の関係の中に見え隠れしていた曖昧さの結果だった。

結婚してしばらくは、当然、恋人同士の延長で時間はすぎる。二人が一緒にいるだけで、一緒にいることの意味、共有部分をもつことの確認は、ほとんど成されてしまう。しかし、そんな時間は長く続くものではない。ひとつ屋根の下に住み、同じフトンに寝て、同じ食卓を囲むだけでは、

二人が一緒にいることの意味や、必然性はだんだん薄れていく。強く確認したはずの、愛にもとづく二人の関係にとっては、時間、つまり関係の日常化こそが脅威となる。そんなことを誰かの本で読んだ気がするけれども、そんなことを実感するまでに、ぼくらはたいした時間を必要としなかった。

新しい生活のスタイルに自覚的であろうとしたぼくらは、前述したように、二人の共有する世界をもつこと、たがいの固有な世界を束縛しないことを基本的なルールにした。しかし、共有と分離の境目をめぐるやりとりは、はじめのうちこそ共通におもしろがれるテーマになったけれども、次第にすれちがいばかりが目立つようになった。さらに、そのすれちがい二人をかたくなにし、二人の暮らしを愛などというものとは無関係な、単なる計算的な共同生活のように思わせることにもなった。そのうえ、そんな気持ちを解消させようとしてとった行動が、相手の世界に深入りして、たがいを傷つけあう結果に終わってしまうこともあった。新しい生活の形は何か生活ごっこのようで、本当に暮らしているとは言えないという気になることもあった。

勉強する時間が欲しかったぼくは、そんな生活に対する不満を彼女ほどには切実に感じなかったけれども、二人の間に子供がいる風景を思い浮かべることは、何度かあった。その絵は、ぼくにとつても、それなりに楽しそうに思えた。二人が道連れとして一本の道筋を歩くためには、子供という存在があった方がいいかもしれない。それは二人が感じとった暗黙の了解だった。

妊娠したことがわかってから間もなく、彼女は病院で切迫流産の診断を受けて入院した。収入

が半減して、ぼくらの生活は一変してしまった。子供が産まれた頃には、貯金をあらかた使い果たしていた。出産を境にして、一日の中から、ぼくの時間をつくりだすことがひどく難しくなった。子供が産まれたことで、ぼくは自分の道筋を変更するほどではないにしても、少なくとも一年ぐらいは、自分のことを二次にしなければならぬような状態になった。

子供はひとりできれば二人めということになる。ぼくには弟と妹がいて、彼女には兄がいた。二人とも、子供がひとりっ子ではかわいそうだと思った。二人めの子供の時も、収入源はぼくだけになった。やっともどりはじめた自分の時間が、また手の中から消えた。それは初めの時と同様、自分の世界をもてない欲求不満の状態を作り出したけれども、子供とつきあうことの楽しさを発見したばかりにとっては、同時に、楽しみの再現ともなった。それに二度めともなれば、ぼくにも、わずかの時間を見つけては本を読んだり、原稿を書いたりという技術が使えるようになった。誇張ではなく、台所で子供にミルクを飲ませながら原稿を書くという芸当ができたのである。

子供の存在は、結婚と同様に、自分ひとりの道筋を大事にするか、それとも、夫と妻、親と子という道連れとの関係を第一に考えるかということについて、いくつもの選択をぼくに迫った。そして、子供とのつきあいを大事にするという選択は、自分の考えるべきテーマが、日常から飛翔したところばかりでなく、日常生活そのものの中にも結構あることを教えてくれた。コミュニケーションとか人間の関わりをテーマにするならば、まず何より、自分を他人との抜き差しならぬ関係に置くことが必要だ。ぼくは、こんな当たり前のことを、コミュニケーション論を考え

てみようと思ってから、ずいぶん経って、自覚させられた。

共有と分離

結婚と子供の誕生は、ぼくにとって、これからの道筋が、単独ではなく複数で歩くもの、旅にたとえれば、ひとりではなく、いわば団体の旅行になることを意味した。集団の旅には、それなりの道筋、つまり、コースとスケジュールが必要だ。それに旅のルールも欠かせない。全員が同じ所に行き、同じものを経験し、同じように反応する。そんな型にはまった生き方は、何より嫌いなことだった。ひとり旅に憧れていた頃のぼくにとって、家庭とはまさに、すべてがあらかじめセットされたパック旅行の集団のように感じられた。そして結局、束の間のひとり旅の後で、再び団体旅行をすることになった。親という道連れに先導されるのではなく、道筋を決め、道連れたちを先導する者のひとりとして。これは皮肉な言い方をすれば、何のことはない、まわりまわって元の道ということだった。こんな気持ちは集団の旅行をしがじめた頃から感じていて、即座に否定したいことだったけれども、最近になってやっと、素直に受け入れられるようになった気がする。ぼくにとつて、結婚や子供の誕生ははじめのうち、「新しい家庭」「新しいライフスタイル」の実践として、どうしてもその意味を納得させたいものだったのである。

道連れとは、一本の道筋を一緒に歩く者たち。そして、一本の道筋の中に違った世界を見る者たちの集まりである。ひとつの風景は親と子、夫と妻といった役割によってそれぞれ違って見え

るであろうし、時が過ぎることによって、また少しづつ変わっていくものでもある。あるいは、それぞれに異なる歴史や文化をもつ者同士の共同生活は、必然的に違った部分を顕在化させるということもできるだろう。一本の道筋を複数の異なる世界として経験すること、それは集団の旅を多元的で厚みのあるものにする。ちょうどコーラスのハーモニーのように、そしてもっと自由にぎやかなジャム・セッションのように。それはひとり旅や、見方のあらかじめ固定した団体旅行には味わえない経験だということが出来るに違いない。

道筋や道連れの自由な選択は、このように、多様な人間の出会いを可能にし、多様な生き方、多様な関係の仕方を実現する。しかし、運命的に定められた道筋や道連れの享受に比べ、自由に選んだ道筋は、また、簡単に見失いやすく、行き止まりにもなりやすい。このことについては仕事に関連させて三章で詳しくふれるけれども、道連れやその人たちとの関係も、多様な選択ができる分だけ、不調和をもたらしやすいし、不確かなものにもなりがちである。更に、自由であること、个性的であることに自覚的になれば、それだけ、自由に个性的にと選んだはずの道筋や道連れが、しょせんはあまり変わりばえのしない、平凡なものにしか成りえないという現実には、がっかりしてしまうことにもなる。

恋愛、結婚、子供という大きな選択にさいして、何より自由で个性的であることのポジティブな面ばかりを見つめがちだったべくにとつて、現実の生活は、イメージ通りにはいかないもの、ポジにはネガが付きものであることを痛感する毎日になった。

結婚したての男女にとって、次のように誓いあうのは、そんなに難しくはないだろう。たがいに共有できる部分を多くつくりだすこと、できるかぎり平等な関係であること、また、たがいに相手を束縛せず、犠牲にもしないこと。そして、そんな誓いが、うんざりするほどの問題を運びこむものであることに気づくものにも、それほど時間を必要としないだろう。共有、平等、たがいの尊重。夫婦になった男女にとつて、それは平凡な日常生活の中で、ありとあらゆるこまごまとしたもの、ほとんど無意識のレベルに近いものの中で、たえず問われることになるからだ。

ぼくは、結婚する前からフェミニズム、と言うよりはウーマン・リブの運動に関心をもっていた。そして、ぼくが好きになった女性は、本人は否定するかもしれないけれども、かなりコチコチのリップだった。彼女に格好いいところを見せようという気持ちもあって、ぼくは、女の人がもっと自由であること、たとえば、外で仕事をもったり、やりたいことができるようになること、同時に、男がもっと家庭の中で、女の領分と考えられている家事を分担すべきだという彼女の主張に賛成した。

ぼくは実際、そういった考え方にあまり抵抗を感じなかった。けれども、その理由は、思想的な共感といった大袈裟なものではなくて、ぼくが外で働くことが嫌いだっただこと、食いしんぼうで、食事をつくるのが好きだったことなど、ごく個人的なものだった。外でしんどい思いをして働くよりも、家で料理でもつくっていた方がいい。これが、ぼくがウーマン・リブの運動に同調する最大の理由だった。つまり、ぼくには常識的な男らしさというやつが欠けていて、なおかつ、そ

のことに後ろめたさを感じることもほとんどなかったということにすぎなかったのである。そんなふうには、二人の関係の取り決めについて、ぼくらは簡単に合意することになったけれども、ぼくは彼女との毎日の生活の中で、なにか居心地の悪さ、煩わしさをずいぶん感じさせられた。それはたとえば、二人の間にある味覚のズレ、清潔感、美意識、音に対する敏感さ等々、これまでとした生活習慣や感覚についてのものだった。

ぼくは部屋の中が多少散らかっていても、雑然としていても、あまり気にならない方だった。見るに見かねた時に大がかりに掃除をする。それがぼくのやり方、清潔さの感覚であり、大袈裟に言えば美意識だった。ところが彼女には、いつでもきれいさっぱり片づいているのが居心地のよい環境だった。だから、いつでも掃除は彼女がやり、ぼくはそのことで、女性差別に自覚的でないといわれることになった。

また、ぼくが食べ物は何よりおいしさを優先した反面、彼女は栄養価や安全性を選んだ。無農薬の野菜や無添加の食品においしさを感ぜないぼくは、当然、意識のひくい保守的な人間というレッテルを貼られることになった。普段着もよそいきも、それに寝間着も全く区別しないぼくの服装感覚は、彼女にとってはルーズな生活を象徴するものとして映ったし、何より不経済なことであった。こんなことは、いちいちあげたらきりがないほどだった。どうでもいいと思われそうなどで、ぼくらは目をくり上げて何度も言い争った。彼女から見れば、ぼくのとる行動や生活感覚には、ひとつひとつ男のエゴイズムが感じられたし、ぼくにとっては、彼女は頭でっかちの

教条主義者、あるいは、家庭のことを取り決める権限を、結局は自分の手にしつかり握って話そうとしない、案外古臭い女として映った。

ほんの些細なすれ違いは、時として非常に大きな裂け目になる。肌身に染みついた生活習慣や感覚は、それを否定されれば、まるで人格そのものを否定されたように感じてしまうことがあるからだ。それは言ってみれば異なる「文化」の対立なのであった。もう駄目かな、と思うことが何度かあって、何とかここまで一緒に歩いてきた。これが、今現在の率直な感想だ。もちろん、二人の間には、そういったプロセスを経ることで、たがいに納得できるルールがいくつもつくられ、それが二人の関係をスムーズにすることにもなった。自分との違いに寛容に対応できる余裕ももてるようになった。しかし、すれ違いや衝突の原因は、次々に生じるものであって果てることがない。子供の躰け方、親子の関係の仕方、子供の前での夫婦の関係のあり方。今現在、そしてこれからも、たがいに主張しあい、了解しあうことに終わりはない。もう、考えただけでうんざりして、気が遠くなるほどで、これこそ行くあてのない旅だという思いに負けそうになってしまふ。

道筋や道連れの自由な選択。それは何と響きのいいサウンドで、また何と煩わしいものか。多くの夢を見させてくれる反面、また、何と多くの幻滅を味わせ、悪夢を垣間見せてくれるものか。そして自由と個性という幻想にまだまだ捨てがたい魅力を感じるぼくには、「老い」を自覚しはじめた一方で、まだまだ、この道筋をもっと歩き続けてみたいという青臭い自分も頑張っている

のだ。

恋愛結婚とは、簡単に言えば、自分の心を占領する「この人でなければ」という感情を抛り所にして道連れを選択する手続きだ。実際、好きだ、愛しているという強烈な思いは、その火が燃えさかっている時には、永遠の顔をもつ。二人の出会いが運命的なものになり、思い描く未来図はかぎりなく明るく、美しい、理想化されたものになる。それが現実とは全くかけ離れたもの、矛盾したものであることに意識を向けるほどの冷静さはもちようがないし、必要すら感じない。そして、そんな頼りない未来図によって確認される、たがいがひとつであることの実感は、異なる人格をもつ二人の人間が結びつくためには、衝動の源泉として欠かすことができないのだ。

理想化された未来図は、二人の歩きはじめる現実の道筋に、当然、高い基準と大きすぎる要求を招きいれる。独占的な愛情関係を確認するいくつもの証拠が必要になる。しかし、恋愛を結婚の前提と考える道筋は、また、道連れたちがたがいにかわめて個人主義的であること、つまり、自分が自分であることを強く自覚し、大事にする存在であることも意味している。そのためには、当然、他者との違い、自分ひとりの世界というものを明確にする必要がある。一体であることを強調すれば、それだけ、自分自身の居場所は減っていく。過剰な愛が、逆に窒息感をもたらすことになる。

共有と分離、それは恋愛結婚という選択肢をとった者にとつて、どこまでもつきまとう問題となる。くつつきすぎれば自分がなくなるし、かと言って離れすぎてしまえば、関係自体の意味が消滅してしまう。恋愛は自己のアイデンティティを他者に委ねるばかりでなく、同時に、その関係の中で、あらたに自己のアイデンティティを獲得するプロセスでもある。このことは、その後が続く結婚という一本の道筋を歩く道連れたちとの関係にとつては、もつと地道で持続的なものになる。その意味で恋愛結婚は何より、その委譲と獲得を巡って、たがいに協力しあい、また競争しあう「アイデンティティ・ゲーム」(上野千鶴子『女という快楽』勁草書房、一九八六)だということになる。一本の道筋を歩く道連れたちが共有し、また、分離させるもの。それは、「長い関わり」の中でくり返される無数の融和と衝突、無数のドラマとゲームをとおして形づくる他はないのである。

ドラマCGゲーム

離婚が日常茶飯事となったアメリカでは、ここ数年、結婚式を大切に考える若い人たちが増えているそうだ。あまりに脆くなった結婚という絆を、式を挙げることで確認しあい、思い出に刻み、強めようというわけだ。日本でも、豪華な披露宴やお伽話の世界のような結婚式の増加という傾向をよく耳にする。あるいは、恋愛ではなく見合いによって、相手を見つけようという風潮も高まっているようだ。こういった動きを、若者の保守化として嘆く人が多いけれども、ぼくは、その意見に素直に賛成する気にはなれない。

ぼくたちは結婚式を親たちのためにやった。形式的なものなど必要ないというぼくらの主張を、

親たちの誰ひとりとして納得しなかったからだ。式も披露宴もできるだけ簡素に、自分たちの流儀でやることでせめてもの抵抗を示したけれども、今になってみれば、やっておいてやっぱり良かったという気持ちの方が強い。二人の関係がぎくしゃくした時に、その日の光景が頭をよぎり、些細なことで壊してはいけないという思いを抱かせることが少なくないからだ。

もちろん、だからと言って、できるだけ派手にやるのがいいということにはならない。有名人の真似をしたり、宣伝につられて大がかりにする披露宴は、やっぱり愚の骨頂だと思う。また恋愛と結婚は別と割り切って、見合いを歓迎するような打算的な賢さに同調する気もない。ただここで言うっておきたいのは、形式的なもの、常識的なもの、あるいは運命的なものもつ重みというものを、けっして侮ってはいけないということだ。

形式、常識、運命といったものは、かつてのぼくにとつては、馬鹿にすべき対象以外の何物でもなかった。本当のものは、それを越えたところにある。それがずっと、ぼくの行動を支えてきた。そして、ここまで書いてきたように、現実には、ぼくの考えていたことが、しょせんは絵に書いた餅にすぎないことを痛感させることのくり返しだった。そのうえ、ぼくたちの夢をことごとく打ち砕こうとした現実には、ぼくにとつて後悔ではなく、むしろ、自分の道筋を生きることで、道連れたちとの関わりのおもしろさをおしえてくれることの方が多かった。そのおもしろさとは、ドラマを演じ、ゲームに興じることでもたらされるそれに似ていた。

ぼくの奥さんになった人は、女の権利を主張する時には圧倒されるほどの強さをみせて向かってくることがあった。ところが、華奢な身体であることを理由に、力仕事や重たいものをもつことはしなくて当然だと考えた。だから、一緒に出かける時はいつでも、ぼくが二人分の荷物をもつことになった。ポーター役にブツブツ文句を言ったりしたけれども、ぼくにも、それを認め、当然のことと考えてしまうところがあった。彼女はそういった面では、まるでか弱いレディそのものだった。実際、ちよつと重たい荷物をもちたせたりすれば、すぐに肩や背中が凝ってしまつて、今度は按摩役をさせられるのがオチだったのだ。

常識的な男らしさや女らしさを否定する二人の関係の中には、あまりに紋切り型の男と女が同居していた。それらは明らかに、二人がめざす関係にとつては矛盾するものであり、二人は努力して、そういった関係を改めるべきであったかもしれない。しかし、彼女も、そしてぼくも、そういったことを逐一、問題にし、改めようとすることはなかった。形式や常識を疑い、変えようとする姿勢と、その形式や常識を自覚なく、あるいは知らぬふりして踏襲する姿。ラディカルであることの演技と月並みさを競うゲーム。そこに伴う生真面目さ、身勝手さ、シラケ、自惚れと後悔、自信と不安、しんどさとおもしろさ、そして余裕。大事なことは二人にとつていちばんいいと思われる関係をつくりだすこと。そんな当たり前のことが素直に了解しあえるようになるまで、ぼくらはずいぶん多くの時間とエネルギーを使った気がする。

日常生活の中のドラマは、一方では、それほど親密でない人との間に必要とされる親しさの演技として機能する。それは、人びとが、たがいの面子や関係を支えあうために、それぞれ不利に

なる情報を隠しあったり、実際以上の敬意をはらったりするものである。もちろん、そこには、明らかな態度ではなくても、相手の面子を台無しにしたり、関係を不安定にすること、また、たがいの情報を探りあい、相手を利己的に利用しあうといったゲーム的な要素も避けられない(日常生活におけるドラマやゲームについては三章で詳しくふれることにする)。

このようなドラマは、当然、親しい関係の中にも入りこむ。それは一面では、たがいの関係がよそよそしいもの、敵対的なものであることを自覚させるけれども、逆に、親密さや協力的な関係をつくり出しもする。親密な関係の中にも、愛や信頼や協力の演技はもちろん、ある程度の競争や不信、あるいは憎しみの演技も避けられない。と言うよりは、ドラマやゲームは親密な人間にとっても必要不可欠のものである。フィクションを支えるのはリアリティであるが、しかし、リアリティもまた、フィクションを必要とする。長い時間を経てやっとわかりはじめたそういった関係の取り方は、もちろん、夫婦の間にかぎられるわけではない。それは子供との間、ぼくらの親との間にもあてはまることでもあった。

ぼくの両親は、ぼくが家を出た後、急に老けて見えるようになった。それは外見的に言うよりは、肌で感じるものの方が多かった。親が子供に対して示す強さや自信といったものが、少しずつ弱まっていくように感じられた。これはもちろん、家を出ることで、ぼくの方が相対的に力をつけ、自信を増した結果だったとも言える。しかし、それ以上に、父や母にとっては、ずっと一緒に道筋を歩いてきた道連れが遠くへ行ってしまったことの落胆の方が大きかったのかもしれないと思う。自分のことで精一杯だったぼくには、もちろん、そんなことを思いやる余裕は全くなかった。

ぼくに子供ができてから、父と母は、孫の前では本当におじいちゃん、おばあちゃんらしい姿を見せるようになった。反抗的な子供として、一度はずした道筋を、再び親のもとに戻す気はないし、それはやろうとしてもすでにできないことだろう。けれども一年に何度かは、孫の顔を見せに親のところに出かける。そのくらいのことは、ぼくがやらなければならない義務のような気がする。親子は、いずれは異なる道筋を歩くようになるにしても、たまには交差する程度の関係をもつことが必要だ。こんなこともまた、ぼくにはやっと、こたわりなく考えられるようになっていく。そこには、もちろん、親孝行ぶって示すスタンド・プレイという意味が少なからずある。けれども、自分が親になつてはじめて気がついた、親子という道連れの間にある消しがたい絆というものもあるのだ。おじいちゃんとおばあちゃんが孫と戯れる姿、それはありふれた光景だが、そばで眺めているぼくには、ふと、何か深遠なもの、根源的なものに触れた気になることがあった。

形式や常識にさからい、本当のものを求めるといふぼくらの意気込みは、結局、それらが簡単には否定できないもの、それなりの重さと必然性をもっていることを思い知らされておしまいくり返しだった。ここまでの道筋や道連れとの関係は、簡単に言えば、そんなことばで片づけられるかもしれない。しかし、それだけのことであれば、また、ぼくらは何と無駄の多いまわり道

をしたことか、必要のない傷跡を、自分や周囲の人たちにどれほど負わせたことかという反省で終わってしまうことになる。それではまるで、神の前で懺悔して改心するようなものだ。また、実現の難しい夢などはもたず、賢く生きようとする若い世代の人たちの方が、どれほど成熟した考え方をしていることかという気にもなってしまう。

しかし、本当のものを夢中で求めようとしたところから、ドラマの必要性を実感するところまでのプロセスそれ自体こそ、生き生きとした道筋、成熟の過程であったと考える時、これまでの道筋はそれなりに真剣で、いくつものドラマをもった楽しい旅だったという感慨を呼ぶことになる。それは、はじめから人生が、しよせんドラマやゲームにしかかなりえないと思いきんだところから出発する旅とは、根本的に違うものだという気がする。こういった解釈の裏には、もちろん、自己正当化への強い衝動がある。

選択の夢、あるいは悪夢

山田太一の『シャツの店』の中で、家を飛び出した奥さんが、もどる条件として、亭主に毎月一回、好きだとか愛しているということばを言って欲しいと要求する場面がある。昔気質のシャツ職人である男には、もちろん、そんなセリフは恥ずかしくてとても口に出せるものではなかった。しかし、妻が出た後の殺風景な家の中、仕事にもっていった誇りさえ、何か無意味に感じられてしまう気持ちを痛感した男は、けつきよく、その要求を受け入れる。

シャツ職人の妻には、もうひとつ大きな不満があった。ボタンの穴かがりを手伝ってきた奥さんには、自分も一枚のシャツをつくってみたいという気持ちがあった。つくれる自信もあった。しかし、自分の仕事にプライドをもつ亭主は、そのことを頑として認めなかった。自分のつくるシャツほどのものが、他人、それも女につくれるものかと考えていたからだ。家を出た妻は、自分ひとりでシャツをつくりはじめた。そのシャツを手にした男は、シャツが自分に向かっているという話しかけてくるのを感じる。襟は、ボタンの位置はこうしたらどうかしら。シャツ職人は、自分の仕事か男の専売特許でないことを自覚する。

好きだとか信じているということが明確に表現されることで維持される関係。それは、ハリウッド製の映画だけでなく、確実に、日常生活の中に見られる男女の関係になりつつある。それは、若い世代にとっては歓迎すべきこと、より自然なこととして受けとめられるかもしれない。しかし、昔気質の人間には、空々しくて、とてもなじめそうにはない。自分の気持ちをはっきり示しあうことで成り立つ関係は、一方ではたがいの絆を確認しやすくするかもしれないが、他方では、自他の違いや距離を目に見えるものにもする。もっと皮肉な言い方をすれば、好きだ、信じているという気持ちを外に出すことの裏には、そうしなければ、たがいが相手の気持ちを理解できないという感覚があるはずなのである。それは当たり前であるがゆえに暗黙の了解ができた関係に比べて、何と不確かでわずらわしいことか。

そして、男女の役割分担。これもまた、これまでの形が自明性を喪失しつつあるもののひとつだ。

それはもちろん、自由や個性に自覚的な一部のフェミニストの専売特許ではなく、ごく当たり前の女たちもつ、ありふれた疑いになりつつある。その疑いはさらに、自分の生活が夫や子供のためではなく、自分自身のためにあること、道筋や道連れの選択が、自分を第一に行われるべきであると考える方向に進もうとしている。男にとっては受難の時代、元氣印の女の時代と呼ばれるゆえんだ。ぼくは基本的には、そういった傾向に与するけれども、しかし、この問題は諸手を挙げて賛成するほど単純なものではないという気もしている。

自分を大切にするために、長年、あるいは東の間連れそった道連れと別れる。そして新しい道筋をひとり、あるいは別の道連れと歩く。もちろん、はじめから、道連れなどは求めないという生き方もあるだろう。選択の時代には自分が採るべき道筋は多様だ。もちろん、どの道筋が幸福につながっているかも多様であって、はじめからひとつの解答があるわけではない。しかし、一度選択して歩きはじめた道筋や道連れとの関係は、自分の一方的な気持ちだけで容易に壊せるわけではない。また、壊せばきれいさっぱり後くされなく解決するといったものでもない。道筋や道連れとの関係をめぐっておこる些細なすれ違いや対立。現実的には、その中で、たがいがどのように対応しあい、どのように変えていくかということの方が、大きな問題となる場合が多いのだ。もちろん、ここでも、問題の出方、解決の仕方は多様であって、どれにもあてはまる正解があるわけではない。

シャツ職人の妻は、家にもどる条件の中に、シャツを縫わせろという要求を入れなかった。そ

ういった主張が、シャツづくりの名人を自認する夫の誇りを逆撫でし、傷つけることにしかならないのを知っていたからだ。妻がそのような出方をすれば、二人の関係は二度と元にはもどらないかもしれない。それは彼女の望むところではなかった。その代わりに、妻は、月に一回「好きだ」と言えと要求する。そんなセリフを口に出すようになれば、必ず、夫は自分からシャツを縫ってみるかと言いだすはずである。妻の実力を、夫はすでに認めているのだから。彼女にはそんな読みもあつたのかもしれない。

この夫婦のやりとりは、もちろん、たがいの間にある愛情や信頼の絆を強く感じさせるものである。そして、妻のとつた態度には、自分の主張を通すために考えた、入念な戦術がうかがえる。その意味では、彼女は夫とのアイデンティティ・ゲームに勝利したのだと言えるだろう。しかし、そのゲームには、また、どうしたら夫の職人としての誇りを傷つけずに済ませるかという、妻の思いやりもあつたはずである。「好きだ」と言えという戦術は、同時に、相手に示した優しさの演技でもあつたわけだ。道連れとしてたがいに認めあい、必要としあっている二人。しかし、道筋が微妙にくい違いはじめてしまった二人。『シャツの店』は、そんなどこにもありそうな関係の、ひとつの成熟のプロセスを描いていたような気がする。

もっとも、現実の夫婦は、このドラマのように、二人の結びつきを「愛」などには求めないものだという感じもする。たとえば、ある化粧品メーカーの調査には、既婚の女性が化粧や服装に気を使うのは、夫のためではなく、同性の目を意識するからだ、という報告がなされている。夫

に「好きだ」と言わせようとするならば、当然、妻にも、夫がごく自然に言い出せるような工夫が欠かせない。自分には魅力があつて、それを大事にするのは夫のためという自覚がなければ、夫に愛のことは求めざるも必然性も生まれまいだろう。日本の女性は依然として、身近で日常的に関係する相手を、子供（特に娘）、母親、同性の友だちに求め、男とは一線を画した棲み分け社会をつくっている。これが、この調査の結論だが、そうであれば、『シャツの店』は、夫婦の絆を「愛」に求めたロマンチックな夢物語であつて、現実の関係はそんな幻想にリアリティを感じるほど甘いものではない、ということになるのかもしれない。

しかし、一方で、男女の関係がますます選択的になり、道筋の選択も夫婦それぞれの意志の調整のもとに行われるといった状況が増えていることも間違いない。そんな中で、夫婦間の絆がこれまで通りの暗黙的なコミュニケーションで維持できるとは思えない。思っているだけではその気持ち伝わりにくくなつてしまった関係の中で、たがいがその気持ちを伝えあう努力を怠れば、二人の結びつきを確認する拠り所は、実際、どこにもないかのように感じられる他はないからである。

何ごとも自分の選択によって動き出す生き方。それは何より、自分が自由で個性的な存在であることを確認させてくれる。しかし、自由な選択は同時に、道筋や道連れが運命的にあらかじめ決められたものとして考えられていた時代ほどには、確実さや安定を感じさせてはくれない。選択にさいして採り入れたものと捨てたものとの間には、それほどの違いがあるわけではないし、

何より、選択を可能にする基準自体に、それほどの重みがあるわけではない。だから、選択に伴う不確かさは、基準自体のあやふやさだということにもなる。確かな基準も、方針もなく、ただその時々気まぐれや、ちよつとした好き嫌いに頼つた選択。おそらく、自由な選択の根源には、こういった一面が横たわっているはずである。

もちろん、現代がもはやそういう時代に入っていると指摘する人もいる。どんなに個性的な今日の選択も、明日になればありふれたものになり、明後日になれば古くなる。また、どんなに確かな今日の選択も、明日になれば不確かになり、明後日になれば後悔になる。選択権を手にする喜び、選択に際して描く夢は、また、選択の煩わしさ、選択がもたらすかもしれない悪夢を招き入れることになる。そういった、選択に伴う不確かさを、道連れたちと一本の道筋を共有しながら生きることの重みと、どう折り合い成熟のプロセスにするのは、まさに、そのことにかかっているのだと言えるだろう。

〔二〕親と子の戯れ——無垢と穢——

「囚われ人」とこの子供

ロシア民話の『おだんごばん』は、おばあさんのつくったパンがコロコロころがって、家を出ていく話である。パンはころがりながら、うさぎやおおかみ、くまに出会う。その度に、食べられそうになるけれども、彼はうまく逃げおおせる。怖いもの知らずのおだんごばんにとっては、まるで、食べられてしまう危険から逃げ出すことが、何よりいちばんの楽しみであるかのようだ。おだんごばんのうたう歌には、そんなできたてのパンが発散する無邪気さや、彼が味わう解放感がうまく描かれている。

「ぼくは、てんかのおだんごばん。ぼくはこなばごしごしかいて、あつめてとって、それに、クリームたっぷりませて、バターでやいて、それからまどでひやされた。けれども、ぼくは、おじいさんからおばあさんからも、にげだしたのさ。おまえさんなんかにつかまるかい。」(せた

ていじ訳、わきたかず絵、福音館、一九六六)。

おだんごばんの発散する無邪気さ、彼が味わう解放感、鶴見俊輔は、それを幼児の「逃亡」の感覚を表したものだと言う。「一歳、二歳の子どもは自分のことをとらわれ人と考えているらしいんだなあ。……逃亡っていうのは、一歳、二歳の子どもにとっての一つの人生的な主題なんだな。囚人の状態から逃げていく。」(『絵本の時代』今江祥智編、世界思想社、一九七九)。

なるほどそうか、と思う。歩くことを覚えたばかりの子供は、いつも親の手をすり抜けては、あちこちと探検を試みたがるものだ。嬉々とした顔で、時には「キャツキャツ」と歓声をあげながら。おそろく、彼にとってはヨチヨチ歩きの一歩が、そのまま「世界」の広がりになるのだろう。目に映るもの、手に触れるものすべてが、幼児にとっては好奇心をかきたてる対象になる。目の前に新しい「世界」があつて、一歩踏み出せば、その「世界」を手ざわりで実感できる。そんな場に置かれれば、誰だつてつい誘われて、思わず足を向けたくなるものだ。それほどに世代の人間にとつてもごく自然な行動であつて、けつして、幼児の独占するものではない。旅行に出る時や、祭りの縁日、盛り場などを歩く時の何となく心浮きたつ気持ちは誰にも覚えがあるだろう。しかし、幼児にとつては、出会うものすべてが新しい「世界」なのだ。新しい「世界」はいつでも、どこにでもあつて、一瞬一瞬が新しい「経験」になる。

55 こんなふうにして「世界」を「経験」していく子供とのつきあいは、もちろん、親にとつてもまた新鮮な「経験」になる。一緒になつて戯れながら、思わず、子供の「世界」にひきこまれて

しまった覚えが、ぼくにも何度となくある。大袈裟に言えば、それはあまりに自明で疑問の余地のないものと思いきんでいた「世界」を違ったものとして知覚する「経験」だということになるだろう。

幼児の目、大人にとって、それはどうの昔に置き忘れてしまっていたものだが、誰もがかつては住んだはずの「世界」であったことは間違いない。親子のつきあいは、子供が親に同一化しながら、未来に向かって成長していく過程であるが、同時に、親にとつても、子供に同一化することで、過去の自分を思い出したり、そこから現在の自分を見つめ直すという側面があるはずなのである。

もちろん、親としては、そんな子供の「世界」にひきこまれて、一緒に戯れてばかりはいられない。新鮮な「世界」はまた、危険に満ちた「世界」でもあるからだ。

おだんごばんは狡猾なきつねに出会う。その巧妙な口車にのせられて、最後には食べられてしまう。解放の旅は悲劇で終わる。幼児にとって、囚われ人であることがどれほど不満であろうとも、解放の旅は達成されることはない。親が監視人として、たえず子供の後を追ひ、手の届く範囲に封じ込めようとするからだ。それは、親にとっては当然の義務である。親の目から見れば、幼児は、ほんの一瞬の間も目を離すことができない無力な存在なのである。幼児にとって、逃亡を可能にする寛容な親、一緒に戯れる親の存在は救いとなるだろう。しかし、そんな親の示す寛容さや戯れの気持ちは、子供の安全が保証されているという実感なしには成り立たない。

また、「囚われ人」としての幼児は、むしろ自ら、自分の無力さに安住しようとするものでもある。逃亡をはかったとたんに転んだりすれば、彼は親に向かって泣き顔を見せ、抱き上げてくれるように懇願する。知らない人や怖いものに遭遇すれば、親の後ろに逃げ隠れてしまう。その時、優しく保護してくれる親の存在が確認できなければ、幼児は寄辺のない状態に置かれ、強い不安や恐怖の感情に襲われる他はない。自分が「囚われ人」であることの自覚は、おそらく、この寄辺のなさの実感と表裏の関係にあるということが出来るだろう。幼児にとって親は一方では牢屋の番人、あるいは檻そのものとして感じられるものかもしれない。しかし他方では、寄辺ない状態から救い出してくれる「大洋的」な存在としても強く自覚されているはずである。無邪気で自由なおだんごばんの魅力は、まず、子供がもつ「逃亡」の願望に訴えるところにあると言えるだろう。しかし、子供にとって「囚われ人」であることの自覚が、同時に自分の無力さの発見である時、おだんごばんの示す解放感、そのどうしようもない無力さや悲劇的結末と重ねて理解せざるをえなくなる。『おだんごばん』を読む子供には、それが「脱出したいけどできない」自分のジレンマを代弁するものとして見えてくるはずである。

家出したいけど、その勇氣も自信もない。このジレンマは、親にとってはたわいのない自分勝手なものに映るかもしれない。しかし、どれほどたわいのないものであっても、それがやがて、親子の間に避けがたく生じてくる自立と依存をめぐる人生の主題としてのジレンマにつながることは間違いないだろう。

「子供」からの脱出

三歳か四歳頃のぼくのあだ名は「ギャク」(逆)だった。父か母かどちらかがつけたのだろう。しかし、そう呼ばれるようになったことについて、僕にはっきりした記憶があるわけではない。きっと素直でない、ヘソ曲がりの可愛げのない子供だったのだろうと思う。

「ギャク」として、ぼくはいつたい親の何に対して反抗し、何を主張しようとしたのか。「おだんごばん」のように、子供が「子供」であることを自覚し始めた頃にもつ「囚われ」の感覚、ひょっとしたら、これが、ぼくにとっても原初的なものだったのかもしれない。しかしそれは前述したように、脱出、つまり親の手をすり抜けてほんの一瞬の間だけ自由な感覚をつかみとろうとした行動にすぎない。

自分勝手な気まぐれの脱出を試みる一方で、幼児はまた、親の保護や助けをあてにする。それは、幼児にとつては、親の関心を自分の思い通りにひきつけたり、逸らせたりする戦術、つまり自分勝手に脱出し、自分勝手に寄りかかるために必要なさになっていく。あるいは親との間に成立する「ゲーム」の発見だと言ってもいいだろう。

親はそんな子供の挑発に、安全であることを確かめながら戯れる。もちろん、子供が示しはじめたずるさや戦術にも余裕をもったうえではまりこもうとする。しかし同時に、親にとつては、そんな子供の行動が、自分で何かをしはじめる時期になったことを示す信号としても理解される

はずである。親は、成長段階にそつてさまざまな訓練をしはじめる。そのためには、無力さに安住しようとする子供を冷たく放り出すこともしなければならなくなる。子供にとつて「脱出したいけどできない」「ジレンマは、実際のところ「寄りかかりたいけど許されない」「ジレンマと重なりあつてやつてくるのである。

しかし、親から課せられる自立のための訓練は、幼児にとつて、何ごとかを自分の力でやったという能力の発見にもつながっていく。その蓄積は、やがて、自分が親とは違うひとりの人間であることの自覚に高まつていく。いわゆる「自我の発見」というやつだ。そしてここでも、親子の間にある種の緊張状態が生まれる。親は意識的であろうとなかろうと、自分が用意した「枠」に子供をあてはめようとする。それも、そうすることが当然で自然なことであるかのように、時には威圧的に、あるいは脅迫的に。自分のことが自分でできる、自分で考えられることを発見した子供にとつて、これは漠然とした「囚われ」の感覚よりも、もっと具体的な束縛感として経験されるだろう。当然、そのような状況からの脱出や親への反抗も、自覚的で切実なものになるはずだ。

子供は、親への全面的な依存の状態から出発し、このような過程を経て、徐々に、さまざまな能力や習慣を身につけた存在になっていく。自分のヘソ曲がりを正当化するつもりはないけれど、「ギャク」としてのぼくは、親に反抗することで「自分らしさ」の実感をつかもうとしていたのかもしれない。

「三つ子の魂百まで」という諺があるが、ぼくは結局、「ギャク」の名そのままに、両親がぼくに寄せて思い描いていた「夢」や「期待」をことごとく裏切ったり、否定したりする形で大人になった。両親は今だに、ことあるごとにこの「ギャク」ということを口にして、昔を振り返ろうとする。そこには、今のぼくにはない「子供」の頃の姿を記憶の中からたぐり寄せて、懐かしもうとする気持ちを感じられる。そして同時に、現在のぼくが、相も変わらぬひねくれ者のままだという批判もこめられている。

「ギャク」と呼ばれるほど反抗的だったということは、自分勝手に言えば、それだけ自立心が強かったということでもある。三歳や四歳の頃はともかく、思春期以後の数年間は、ぼくにあって「自立」とか「自由」ということばが、何より切実なものとして感じられた。それはもちろん、時代のせいでもあった。「学園紛争」や「対抗文化」といった現象の中で十代の後半を過ごしたぼくにあって、親を否定することが、同時に「社会」や「文化」の否定であること、と言うよりは、既成の支配的な「文化」や「社会」にアンチを唱えるためには、まずその「文化」を疑おうとしない身近な親を否定する必要があることは自明の理だった。ぼくらは《反》と《脱》の世代」という呼ばれ方をされた。「子供」からの脱出は、「時代」の勢いを背に受けながら、「親」も「社会」も「文化」もまとめて乗り越えてしまうことを意味していた。

子供の成長、それは子供にとっては、とてつもなく偉く、大きく見えた「親」の姿が、徐々に、どこにでもいる普通の人間であることに気づいていくプロセスである。それはまた、親にとって

は、子供の上に絶対的に君臨したはずの「親」がその威光を薄れさせていくプロセスでもある。親と子供が対等になる。さらに、子供が親を乗り越える。親にとっては、それは辛い経験であるかもしれないが、子供が親からの自立を確かめるうえで、これほど手応えのある実感はないのである。

もつとも、今になってみれば、ぼくにとっての自立が、とんでもなく自分勝手な自惚れや思いこみにすぎなかったこともよくわかる。経済的にはぼくは二十代の半ばすぎまで、親に頼りきっていた。人一倍強い自立心と、それを納得のいく形で実現しようとして、親に示した、また人一倍強い依存心。この矛盾の中で味わったもどかしさや苛立ちを今でもよく覚えているけれども、同時に、そういった状況の中で、けっこう居心地よさそうに安住している自分がいたことも確かだった。もつと言えば、子供が自分なりの仕方でも大人になるうとする時、親がそれ相当の援助をするのは当たり前だという気持ちもどこかにあったのかもしれない。要するに、ぼくにとっての自立は、最後の最後まで、親への強い依存を前提にしなければ、実現しようのないものだったのだ。

こんなふうだったから、ぼくは、子供の自立といったことについて、何か自信をもってものが言える立場にはいそうにないという気になってしまう。第一、果たして自分が親から自立できたのかということについてさえ、はつきりした自覚がもてないのが正直なところだ。しかも、その頼りない気持ちをそのままに、今のぼくには、すでに二人の男の子の「父親」という役割がかぶさっている。それでも、子供に対しては、一人前の親として、それなりの役割演技をこなせるのが不

思議なところだが、ぼくの親から見れば、その姿は、取ってつけたような頼りないものとして映っていることだろうと思う。

何事につけ、親に反抗しようとするほどの態度は、ずいぶん親をがっかりさせたことだろうと思う。また、「親」としての自信を喪失させたことだろうと思う。自信の喪失は「親」としてだけでなく、彼らの生き方、考え方全体にまで及んだと言えるかもしれない。何しろぼくは、「親」を通して、既成の「社会」や「文化」を否定しようとしたのだから。しかし、これも今になって見ればの話だがぼくの中には、否定したものの数十、数百倍もの数の、自覚なしに受け継いだものがあることに気づかざるをえない。それは自立したとかしなないとかいうレベルの問題を雨散霧消させてしまうほどに、深く広いものである。おそらくそういったものは、またほとんど自覚のないままに、ぼくから子供へと受け継がれていくのだ。

「親」(じやう)

生まれたばかりの子供とのつきあいは、ミルクを飲ませることやオムツを代えることのくり返して占められている。もちろん、それは昼夜を分かたない。子供からの信号は、いつでも甲高い泣き声だ。それは、子供との新しい生活を勝手に思い描いていた者にとっては、想像とは違って、ひどく煩わしいこととして感じられる経験であることが多い。生まれたばかりの子供が、自分の力では何もできない無力な存在であることに對する驚きも、成り立ての親が共通に経験すること

だろう。あまりの無力さにあきれてしまうこともあるが、しかし、そうであればこそ、なおさら、子供との生活を通して、自分の存在が子供にとって欠かせないものだという実感も湧いてくる。子供をいとおしいと思う気持ちが増し、責任や義務の意識も生まれてくる。疑いを知らない澄んで大きな瞳や屈折のない笑顔、マシュマロのように柔らかい肌、無力なままに親に頼りきる子供は、またかぎりなく、「無垢」な存在である。

そんな、無垢で無力な存在に接して、男も女も、自分が「親」であることを自覚しはじめる。子供はその乳幼児期の「子供らしさ」をほとんど無自覚なままに精一杯表現する。その一方で、新米の親は、慣れない手つきや顔つきで「親らしさ」を演じる他はない。なかでも「父親」はそうである。彼はほとんど手応えのない実感を頼りに、ぎこちなく、「子供」との関係を結んでいかなざるをえない。

もちろん、女も、自分の子供が生まれてはじめて「親」になることでは変わらない。しかし、彼女は、自分の胎内に子供が宿った時から「母親」であることを身体的な変化として自覚しはじめる。ある日突然、目の前に現れたひとつの生命と向かいあうことよって「父親」であることを精神的なレベルで自覚しはじめる男とは、自覚の仕方や度合いに、最初からかなりの差ができてしまっているのである。何より女にとって子供との関係は、自己の身体の一部、つまり一体であるところからはじまる。一方、男は最初から、自己と「父親」との間、また「父親」として対面する「子供」との間に、意識的に縮めなければならぬ距離を感じる他はない。胎児は時折、母親の腹が

いびつになるほどに、足や手を突き上げる。母親は、その時感じる痛さの中に、わが子を実感する。ぼくは、そういった時に感じた疎外感を今でも忘れることはできない。

この男と女の違いは、「父親」と「母親」という二つの役割を考える上で、本質的なものかもしれない。「子供」を他者として捉え、親子の間に距離を感じる「父」は、親子の関係を操作的な相互作用として考える。「子供」を自己の分身として捉える「母」は、親子の関係を一体のものと考え、父は力、母は愛で子供を支配すると言われるゆえんだ。

この「父」と「母」の特徴は、それぞれを強調することで親子の関係を性格づけることもできるだろう。厳格な父と優しい母、それは今でも、常識的な家庭を考える上で欠かせないイメージだし、よくできた補完的な関係だと思う。「子供」は「父」の力に頼り、「母」の愛に包まれる。そして、その力に抗し、愛の手から離れることで「大人」になる。

このような「父」「母」「子供」といったイメージは、もちろん、時間や空間を超えて普遍的だったわけではない。P・アリエスは『へ子供』の誕生』の中で、「子供期」という観念が近代になって出現したことを明らかにしている（杉山光信他訳、みずす書房、一九八〇）。

彼によれば、伝統的な古い社会の中では、ごくかぎられた幼児期を過ぎれば、子供は「小さな大人」として見なされていたということだ。つまり、子供にとって実社会で生きていく能力は、幼児期を脱しはじめた時点から、現実の場で自分の力で獲得すべきものとして実践されていたのである。アリエスは、「子供期」が子供に生きる能力をつけさせるために設定された「実社会から隔離され

た期間」であり、「家庭」と「学校」の出現に相応した観念であると言う。かつては実社会の中で、多様で濃密な人間関係を通して可能であった感情の交流や、知識や技能の獲得が「家庭」と「学校」という、社会から隔離された場所で独占されることになったのである。

「子供期」の出現は、たとえば、子供服や子供の遊びといったものをつくり出した。中世から近代に至る膨大な量の風俗画などに描かれている子供を観察することで、このような指摘をするアリエスは、子供服や子供の遊びが子供をいっそう子供らしくしたこと、それによって子供が可視的な存在になったことを明らかにする。近代になって、子供は、その外見においても、行動においても、純真で優しく、ひょうきんな存在として顕在化するようになったのである。

子供は、大人の社会から隔離されることによって、純真無垢な存在である時期を延長することになったが、そんな「子供」の出現は、当然、大人自体の変化をもたらさずにはおかなかった。子供と大人が入り乱れて同じ遊びをする光景は、子供を大人じみて感じさせるかもしれないが、同時に、大人を子供じみた存在として見せせもする。大人は子供を「子供」にすることによって、自らもカッコつきの「大人」になることを要求されたのである。

大人は、遊びを子供にとっての善悪で分断し、たとえば、賭事や性にまつわる遊びから子供を排除した。こどもにとつての悪い遊びは、依然として大人の中では続いたが、「無垢」な子供に対する「生真面目な人」となった大人は、そのことにやましさを感じざるをえなくなった。子供たちは、悪い遊びから排除されただけでなく、大人たちがそんな遊びをやっているという事実か

らも遠ざけられることになった。大人たちは、子供の前ではいつでも「生真面目な人」であるふりをする必要が生まれた。とりわけ、家庭の中で「大人」を一身に体現する親には、それは必要不可欠の姿となったのである。このことはもちろん、「学校」の中の「教師」についても言えることである。

「子供期」の「純真無垢」は一方では、このように「子供」を生活の穢れから保護することによって維持された。しかし、他方では、「子供期」は礼儀や慎み深さ、自制心などを植えつけるための厳格な躰けをほどこす時期としてもみなされた。穢れない無垢な存在とは、また欲求のままに動く無秩序で残酷なきわめて暴力的な存在でもある。そして礼儀や自制心は、もちろん、そういったアナキーな衝動を秩序によって包囲するという機能を果たす。一方では無垢を奨励し、もう一方で理性的であることを要求するというこの二重の道徳的態度がくり出されたものは、「陰の部分」を除き、光りの部分だけを抽出した『子ども幻想』に他ならなかったのである（本田和子『子どもの領野から』人文書院、一九八三）。

「無垢」と「礼儀正しさ」という相反する要求を課せられることで、子供はそれ以後、きわめて人為的な特徴を備えた存在になった。「子供幻想」によってつくられた「子供」には厳格で力強い「父」と、優しく愛情に満ちた「母」という、これも矛盾に満ちた一对の「親幻想」を体現する人間が不可欠である。近代以降に重みを増した「家族」とは、その中で生きる者たちが、それぞれにあてがわれるイメージ通りの存在になることによって成立する、つくりものの場としてスター

トしたのである。

生まれてきた初々しい子供に直面することで「親」を自覚し始める者にとって、子供に付与された「無垢神話」は、容易に受け入れやすいものである。生まれたばかりの子供は真正正銘、無垢な存在であるのだから。しかし、子供が親に対して反抗や拒否を試みるのがこの「無垢神話」であることを考える時、それらの脱出に懸命だった者が、今度は逆に、その「無垢神話」によって子供を見、育てようとするのは、何とも皮肉な現象である。また、知らず知らずのうちに、自分がかつてインチキ臭いものとして反発した「親らしさ」を演じはじめることに気づくのは、もつと皮肉な巡りあわせだという他はない。親子の関係や家庭という場が、きわめて意図的につくり出されたものであることに気づいたものにとって、それは「歴史はくり返す」などといって済ませることではないのである。

「穢れ」と「道筋」

近代的な意味での「家族」の成立は、地縁や血縁を基本的なつながりとする共同体からのある程度の分離を条件とする。それは、多様な人間ではなく一对の親と子の濃密な関係によって特徴づけられるものである。その意味で「家族」の出現は、子供の養育を共同体から「家族」単位で親の責任のもとに行われる形に移行させたということができよう。しかし、「家族」を構成するのは、もちろん、親子の関係ばかりではない。道筋から言っても、また経験的に言っても、「家

族」が親子以前に、男女の濃密な関係の場として成立するものであることは言うまでもないからである。

この近代的な意味での「家族」は、男女の自由な意志をもとにして形成されることを特徴とする。そしてその結びつきは、きわめて偶然的でうつろいやすい「恋愛」感情をきっかけにする。「家族」とは、親と子、夫と妻という二重の関係によって営まれる生活の場であり、その成立過程から言っても、濃密な感情の交流によってはじめて持続するものであることを特徴としたのである。

「恋愛」によって成立する「家族」は、一方ではロマンチックな愛の実現として考えられ、自由で主体的な個人の出現として理解された。またその中に生まれ育っていく「子供」は、大人がもつさまざまな欲望とは無縁な「無垢」の存在としてみなされるようになった。しかし、「子供」に付与される「無垢」が、他方では、素直さ、礼儀正しき、慎み深さという「粹」の中で理解されるものであったように、「恋愛結婚」もまた、男女の性的欲求に伴う反秩序的なエネルギーを「結婚」という社会制度の中に封じこめるための方策という一面をもったのである。それは「一方において『自由』や『進歩』の美しい衣裳をまとうことができるとともに、他方において恋愛から巧みにその牙を抜く役割」をも果たしたのである（井上俊『死にがいの喪失』筑摩書房、一九七三）。また「家族」が親にとっての子供を「無垢」「無力」な存在として顕在化させたように、「恋愛結婚」の誕生が、男にとっての女を、同じように「無垢」「無力」な存在に変えたというこ

ともできるだろう。

恋愛は、男と女の「戯れ(性)」の世界だ。そして恋愛結婚は、男女の戯れの世界に「粹」をはめ、制度的に公認するしくみだということができよう。男女は戯れ、夫婦は治めるというわけだ。この場合、「戯れ」は本来的に、秩序を無にする方向に進もうとし、「治め」は逆に、秩序化の方向に進もうとする。このような意味で「恋愛結婚」というロマンチックな神話も、子供に付与された「無垢神話」も、ともに「戯れ」の世界を公認し、それを「治め」の範囲内に留めるという狙いを実現させることに成功したけれども、逆に、「戯れ」の消滅が「治め」そのものを無効にするという弱みもかかえこむことになった。どれほど制度によって安定させようとしても、「戯れ」によってはじまった関係は、「戯れ」なしには、その存在意義を失ってしまうからである。

男と女は夫婦になり、そして子供をつくることによって親になる。彼らにとって「結婚がそうであったように、子供の誕生も、一面では「戯れ(性)」の結果であり、また一面では「治め」の結果である。もちろん、そうしてできる親と子の関係の中にも「戯れ」と「治め」は同居する。無力な子供は、親にとって「治め」の対象であり、無垢な子供は「戯れ」の対象となる。また、親が「親」になり、子供が「子供」になる過程は、たがいに「ごっこ遊び」のようにして役割を演じ、身につけていくという意味で「戯れ」の色彩を強くもつということもできるだろう。

このように「家族」の中の親と子の関係、親同士の関係は、それぞれ「戯れ」と「治め」の両面によっ

て成立する。しかし、親同士の「戯れ」の関係は、ふつう、子供の目からは隠される。無垢な子供を性から遠ざけるのは、親のとする態度として当然のことと考えられているからだ。

しかし、親同士の「戯れ」の世界は、子供の世界から隠されるだけではなく、実際、「家族」の中から消えてしまうものでもある。男女の「戯れ」の関係はうつろいやすいものであり、結婚という制度による保証も、持続の手助けになるわけではない。「戯れ」の関係にとって最大の敵は、何より、その関係の日常化、安定化なのであり、その意味では、結婚による保証自体が「戯れ」を消滅させると言ってもいいのである。

男と女は「戯れ」によってたがいの愛を確認しあい、「家族」をつくる。しかし、多くの場合、子供の出現などとともに、さしたるわだかまりもなく、また抵抗もなく、「戯れ」の関係を後退させ、愛による絆を希薄にする。夫と妻は本来の相互の世界を喪失し、子供に対する親という一元的な存在となる。「家族」は「おとうさん」と「おかあさん」と「子供」によって構成される一元的な世界になる。

親子の一元的な関係によって成立する「家族」。それは「親」の愛が「子供」に過剰に向かうことを特徴とする「家族」だ。このような関係の中では、「子供」は無垢で無力なままであること、を強制されがちである。「子供」が成長し、やがて「親」から離れていくものであることを「親」は認めながらないからだ。そのような「親」にとって、「子供」の自立は、薄情な子供が親を見捨てることとして理解されるかもしれないし、子供がいなくなれば、「家族」自体の存立基盤そのもの

のが消えると感じられるかもしれない。

「子供」が「家族」の中で親子の濃密な関係を通して成長していくものであるかぎり、「子供」にとって「親」が向ける愛は不可欠のものだろう。しかし、そうであればこそ、その愛の裏には、「子供」を自立させるための冷たさもまた欠かせない。子供にとって、時に親がどれほど意地悪で冷酷な存在として感じられようとも。

無垢な子供と戯れる親、そして無力な子供を治める親。この両面のバランスが子供の成長に応じて柔軟に保たれる時、「戯れ」は、親から一方的に治められるという状態から子供を救い出し、逆に「治め」は、親の愛玩物という状態から子供を解放するように働くだろう。そしてもちろん、このようなプロセスを親が受け入れるためには、親同士の間にも子供との関係とは違う「戯れ」と「治め」の関係が、バランスよく持続されることが欠かせない。恋愛という「戯れ」によって結びついた男と女は、結婚という制度の下で一応の安定を得られるにしても、「戯れ」の喪失を防ぐ努力を怠ることはできない。それが時にわざとらしいものに思えようと、あるいは、ひとつの強制として自覚されようとも……。

「親」の「戯れ」

71 子供は戯れることが好きだ。たとえば、食事の時に食べることを忘れてふざけはじめ。お使

いに行つて、途中で道草を食う。お使いそのものを忘れる。歯磨きをしながら、歯磨きを忘れ、

オモチャの後片づけをしながら、片づけることを忘れて、また散らかしはじめ。

親にとって子供のこういった行動は、当然、叱りつける材料になる。やるべきことを短時間に、決まった手順にしたがって行う能力。このような視点から見れば、親にとって子供の戯れは、無力さの現れとしてしか映らない。だから、何度叱っても直らなければ、ついには親の怒りは爆発する他はなくなる。

もっとも、そんなことをくり返す中で、別に教えたわけでもないのに、いつの間にか身についた能力といったものに気づくこともある。それは親にとって一面では、ホッとするところである。しかしそんな時でも、親は自分の流儀や基準に合わなければ、子供が身につけた能力や技術をわざわざ修正したり、禁止したりしてしまうものである。親が教えないことの中には、子供に覚えてほしくないことが多く含まれているものであるし、親が考えているやり方でなければ、親には納得がいかないからである。

これはもちろん、親にとっては当然のことだとみなされている。無力な子供に「力」を授けるのは、親がまず第一にしなければならぬ義務として考えられているからだ。「力」にはもちろん、それなりの基準や流儀が伴っている。

親から子に伝えられるこの「力」は、親が自分の経験として内部に蓄積してきたものだ。それは生活の仕方、人との関わり方、ものの見方、善悪や、美醜、真偽についての判断の仕方である。それは親にとってひとつの主義主張として自覚されている場合もあるだろう。しかし、圧倒的に

多いのは、親がまたその親から受け継いだもの、自然なこととして自明視されたものである。

この「力」は、広い意味では「文化」ということばに置き換えてもいいかもしれない。人は誰でも、ある固有の「文化」の中に生まれ、育ち、生活する。「文化」はそこに住む人びとの中に「経験」として蓄積され、それが親から子へと伝えられていく。大袈裟に言えば、親が子供に特定の躰けをほどこすのは、ひとつの「文化」を伝達しようとする行為だということになるのである。

親が時には威圧的になってまで教えこもうとする「力」は、それが「文化」によって裏打ちされた「経験」であることによって正当化され、自明視されている。つまり、自明なものであるにもかかわらず、それがなかなか伝わらないからこそ、親は腹を立ててしまうのである。

しかし、親にとってどれほど自明な「経験」も、それがひとつの「文化」に依拠するかぎりには、また、その「文化」の中でのみ通用するかぎられた「経験」だということになる。子供は親の「経験」を受け継ぐことで、その無力さから解かれていく。しかし、同時に、その「経験」を、自分の力を抑えるものとして理解する。何をやるにしてもそれなりの仕方、つまり、「粹」が必要であるにしても、それは親の押しつけてくるものにかぎられるわけではない。この意味で、子供とは、はめられようとする「粹」が、実はいくつもあるものの中のひとつにすぎないことを、親に向かって自覚なしに表現する存在だということができよう。親の忠告に逆らってまで、自力で何かをしてみようとする子供には、それがどんなにぎこちないものであろうと、親が自明視する文化を相対化し、不安定にしてしまう芽がひそんでいるのである。

社会学の新しい流れのひとつであり、H・ガーフィンケルを創始者とする「エスノメソドロジー」は、この「自明性」、「見られてはいるが気づかれない背景」を可視化させることで、日常の生活、あるいは常識的な世界を描き出すとする分析のスタイルである。それは、なじみの場面にわざわざ一悶着おこすという方法、それによってもたらされる、戸惑いや、驚き、怒りや不安、恥や罪の意識を観察し、記述することで、逆に日常の活動がどのようににつくり出され、維持されているかを知ろうとする方法である。この、まるで「ドッキリ・カメラ」のような方法は、場合によっては不謹慎なものとして受け取られかねない側面をもつ。それだけに、この種の「実験」には、それ相当の配慮が必要とされるのである。

しかし、当たり前前であることを当たり前として了解しない子供に、戸惑いや怒りを覚える親にとって、子供は根っからの「エスノメソドロジスト」であり、親子の日常の場は、日々「実験」の場だということができるだろう。また、子供が次から次へとぶつけてくる「なぜ？」という問いかけも、自明なものを疑わない大人にとっては「エスノメソドロジー」の「実験」と同じ困惑を感じざるをえないにちがいない。この場合、試されているのは、もちろん、親の方である。何ごとにも比較的冷静に対応することができると勝手に自負していたべくも、子供のこんな行動には、ついつい我を失って、思わず怒鳴りつけたり、ゲンコツをとぼしてしまうことが多い。つまらないことにもカッとしてしまうこと。それは前述したように夫婦の間でも頻繁に起こることであるが、その怒りはやっぱり、自分の依拠する「文化」を不確かにされたり、否定されたことに対する反応

なのかもしれない。

自明性が揺らぐこと、意味あるものが不確かになること、あるいはもつと極端に、混沌とした世界に迷いこんでしまったと感じること。それは何より「戯れ」として経験されることの核心である。自分の「経験」を子供に伝えようとする親は、子供の「無力さ」ゆえにそのことに懸命になるけれども、また、子供の「無垢さ」ゆえに、懸命な行為を「戯れ」にされてしまわざるをえない。子供との間に生まれるこの「戯れ」は、親にとつても興味深いものとして感じられることは間違いない。それは、子供がいてはじめて味わえる経験であるが、しかし、また親であればこそ、そんな「世界」に入りこんでとことん戯れるなどということはとてもできないことなのである。

戯れる子供は、このように、親にとつては腹立ちの原因となり、時にはひとつの脅威として感じられることも少なくない。けれどもまた、子供の「戯れ」は、親にとつても子供を治めたために欠かせないきっかけになる。それは、自発的に親を模倣するという方向に出ることがあるからだ。人間が他人とのコミュニケーションを通じて自分をつくり出していくと考えるG・H・ミードは、その心理的な成長のプロセスを、自我の内部への他人の出現、「自我と他人との同一化」、「他人を通じての自我意識への到達という三段階に分けて分析している（『精神・自我・社会』稲葉・滝沢・中野訳、青木書店、一九七三）。

ミードによれば、私たちの自覚している自我とは、まず、内面化された他者の態度(me)であり、

次に、その (me) に対して反応する私 (I) である。(me) とは「一般化された他者」(generalized others)、つまり便宜的で習慣的な個人であり、それは共同体の中の誰もが共通に所有すると考えられるものである。私たちは、その (me) を「模倣」という形を通して取り入れる。他者の態度を真似ることによって、他者が経験したのと同じ感覚をもとうとする。いわば自己をいったん他者の立場に置くことで、自己の中に他者を取り入れ、それを自分のものとするのである。ミードがこのプロセスを、何より、子供の自発的な戯れの中に見たことは言うまでもないだろう。

ミードの説明によれば、人間にとつての自我の確立とは、何より他者の影響なしにはりえないものである。他者を内面化してはじめて、それに反応するもうひとりの私 (I) が生じてくる。はじめに他者ありき、他者は一方では、自己を規定する押しつけがましい存在であるかもしれないが、他者なしには誰も、自己を確立することも、確認することもできないのである。そして社会から隔離された「家族」の中で育つ子供にとつて、まずはじめに出会う「重要な他者」?(significant others) は誰にとつても、母親であり、父親だ。子供を治める親は、それを十分に実現させるためにも、子供の自発的な「戯れ」を疎かにすることはできない。子供の「戯れ」が親の「治め」をどれほど不確かなものにしようと、それなしには、親の「治め」は子供にとっては抑圧的な意味しかもたなくなってしまうだろう。

「美」「自然」の共有

子供が家庭の中で「経験」として学んでいく「文化」とは、もっとも広い意味で言えば、人間の生活をその他の動物から区別するものということになるだろう。S・フロイトはそのような意味での「文化」を「自然に対して人間を守ること、および、人間相互の間の関係を規制すること」の二つの目的に奉仕するものだと言う(『フロイト著作集3』高橋他訳、人文書院、一九六九)。そして、この二つの目的を十分に果たすために「文化」が人間に対して課してくる要求は、彼によれば、「美」と「清潔」と「秩序」である。

たとえば、「自然」には自然の美があるとか、自然の浄化作用があるとか、また自然の法則があるといった言い方がされる。これらはもちろん、人間の「文化」を超越したところにあるものだが、それを認識し、評価するための基準、「美」「清潔」「秩序」といったものは、すぐれて、文化的なものである。人間は自然から学び、また「自然」に抗することで、自らの「文化」をつくり出してきた。「美」や「清潔」や「秩序」は、人間が模倣し、対抗するものとしての「自然」から読み取ったものであり、「文化」の基盤に据えてきたものである。この意味で言えば「文化」の理想は、できるかぎり「自然」に近づくということになりそうだが、「文化」は、その理想を追い、独自性や完全さを求めることによって、はなはだしく「自然」とは隔たりのあるものになったということもできるだろう。

「文化」はそれがどんなものであれ、「自然」から人間の生活を隔離することを第一の目的にすることでは変わらない。「文化」が要求する「美」「清潔」「秩序」といった基準も、たとえそれ

が「自然」から学びとったものであっても、やはり、人為的なものであることに違いはない。しかし、ひとつの「文化」の中に生活する人間にとって、その文化的要求が、まるで「自然」のことであるかのように感じられるのも間違いはない。「文化」の共有とは、その中で生活する人びとが、それぞれの内部に同じ「文化」を「経験」することであり、「美」や「清潔」や「秩序」といった基準にそつてものごとを同じように知覚し、また同じように行動することを意味するのである。あるひとつの「文化」に所属する人間にとつて「自然」であることとは、その「文化」がまるで水か空気のように自明なものであること、毎日の生活がスムーズに流れていることを意味しているのだ。

こういった「文化」の共有は、前述したように、現在では、ひとつの「家族」の中で、親から子へという形で伝えられるのが自然なこととして考えられているようだ。このような意味で言えば、私的な生活の基本単位である「家族」、あるいは公的な教育の場である「学校」は、ひとつの「文化」を伝達し、共有しあうための場として特徴づけることができるだろう。実際に「学校」がそのことを第一の目的にしてつくられたわけの場であるの言うまでもないことだろう。

「家族」は、このように社会に共通の「文化」を共有しあうための場という側面をもつ。しかし、その反面、ひとつひとつの「家族」は相互に分離したものであり、それぞれが内部に、固有の排他的な「家族」を感じる者たちの集まりという特徴ももっている。内部に同じ「家族」を感じる者たちは、共同の生活を通して、ひとつの「経験」を共有する。この「経験」は、その「家族」

が所属する「文化」を基盤にするものだが、しかし、現実的に強く意識されるのは、あくまで「家族」の絆として実感されるものの方である。

「家族」とは、ひとつの「経験」を日常的に共有しあう場、ひとつの「経験」を共有しあう私的な人間の集まりである。このような意味での「経験」を、R・D・レインは「知覚」と「記憶」と「想像」の三つに分けて考えている（『経験の政治学』笠原・塚本訳、みすず書房、一九七三）。彼によれば、「経験」には、まずひとつの「経験」を「経験」として「知覚」するための方法が欠かせない。その方法なしには、どんな「経験」も特定の意味をもつものとして「知覚」されることはないからだ。「家族」とは、ひとつの「経験」を共有するための「知覚」の方法を伝達する場であり、その「知覚」のスタイルを共有することによってはじめて、ひとつの「経験」が共有しあえるようになる場なのである。この場合、フロイトが指摘した「美」と「清潔」と「秩序」といった基準が「知覚」を左右するのは言うまでもない。「家族」とは、ひとつの「経験」の中に同じ「美」を感じ、「清潔感」や「秩序」の感覚を共有しあうことによって身内であることを確認しあう人びとの集まりの場なのである。

このようにして共有された「経験」は、時間的な蓄積によって、ひとつの共有された「記憶」になる。「記憶」とは過去にすぎなかった「経験」の蓄積されたものことだが、この「記憶」の共有は、ひとつの「家族」を構成する者たちが、たとえ「家族」そのものが消滅した後でも、自己の内部に、その「家族」を感じさせ続けることを可能にする。

また「経験」は現実におきたこと、過去にすぎざったことに関連するばかりではない。それは未来におこること、おこって欲しいこと、あるいはおきて欲しくないことなどにも関連する。また、実現化の有無とは直接関係のない空想の世界にも関連する。ひとつの「家族」にとって、このような、ひとつの「想像」を共有することもまた、その絆を確かめるためには欠かせないのである。生きていることが誰にとっても、ある種の夢や想像力が必要とするように、「家族」の維持にとってもそれは欠かせない。「家族」とは、現在や過去ばかりでなく、未来や空想の世界まで共通に「経験」する人びとの集まりの場だということができるだろう。

もちろん、こういった意味での「経験」は、「家族」の中で意識的に共有されるものにかぎらない。それはたとえば、ものの見方、音の聴き方、味覚、嗅覚、触覚といった五感にも深く影響する。寒がりの親に育てられた子供は、やっぱり寒がりになるし、薄い味つけの食事に慣れた子供は、薄味を好むようになるだろう。毎日の生活の中でくり返される「経験」。誰にとっても、その無自覚なままに経験されるものの中から「自己」というものが形成され、自覚されるようになることでは変わりない。

「親」は一方では、こんなふうにして形成される「家族」を、自覚的であると否とにかかわらず自分の所属する「文化」に適応させようとする。しかしまた、同じ「文化」を共有する他の「家族」に対しては、これも意識するしないにかかわらず、どこか違う独自の特徴をもたせようとする。そして「家族」は、しばしば、他との違いを強調する。地域の多様な人間関係ではなく、ひとつ

の閉鎖的な「家族」が日常生活の基盤となり、子供が成長する場になったという変化から見ても、「家族」が個性的な小世界になることは必然的な結果だったということが出来るだろう。もちろんそのためには、どんな「家族」をつくるのか、子供の育て方はどうするのか、どんな親になるのかといったことについて、確固とした方針と自信が必要になる。

子供はその乳幼児期を、そんなふうにしてつくられる「家族」の中ですごす。しかし、どんなに排他的な「家族」も、子供の成長を単独でなしとげることにはできない。子供はその成長に応じて、その世界を広げて行く。自分の「家族」が他の「家族」とはちがうひとつの小世界にすぎないことを知るようになる。「家族」から離れて新しい「経験」をするようになる。「親」あるいは「家族」への自発的、また強制的な同一化を通してものごとを知覚し、自分で考え、判断することを学んだ「子供」は、やがて唯一の世界だった「家族」を相対化することで、自己や自己の世界を、より広い場の中に求めはじめることになる。

「経験」の分離

常識的に考えれば、「家族」は他のどんな集団よりも親密な人間関係によって支えられるものである。その意味では、親子とは、もっとも誤解が生じにくく、また偽善が通用しにくい関係だということができるかもしれない。あるいは逆に、誤解や偽善を許さない関係だと言った方がより適切だろう。経験的に言っても、親にとって子供に誤解されたり、不信感をもたれたりするの

は、耐えられないことである。また、子供が嘘をついたり、秘密をもったりすることも、親にしてみれば、だまって見過ごすことは難しいだろう。もちろん子供にとっても、親に誤解されるのは辛いことであるし、親の秘密や嘘を知ることが、強い驚きや不信感をもたらさずにはおかないだろう。

しかし、親はしばしばもっともらしい理由をつけて子供に嘘をつく。また親は、子供の知らない世界、知られたくない世界がいくつもあることを当然のことと考える。あるいは子供に対して思い描き、付与するイメージが、当の子供の実像とはかけ離れていて、そのことが子供を誤解して、子供に圧力をかける原因になっているかもしれないなどといったことに気づかないことも多い。そんな親の一面にふれて、「親は勝手だ」と感じたことが、ぼくにも何度もあった。そして自分が親になってからも、この思いは変わらない。親の立場に立ってみても、やっぱり「親とは勝手なものだ」とつくづく思う。

これはもちろん、親にとって反省すべきことのひとつだろう。けれども、このような親の身勝手さは、「親」という役割、「家族」という場から必然的にもたらされる特徴なのだという気もする。すでに述べてきたように、「家族」とは、親らしい親と子供らしい子供が生活を共にすることで成り立ち、維持される場であることが避けられない。親は「親らしさ」を基準にして、自分の中に実在する何かを否定せざるをえないし、少なくとも子供の目の届かないところに隠さざるをえない。そして子供も、「子供らしさ」を基準にすることで、親から何かを否定されてしまうことが避けら

れない。「家族」とは本来的に、「親らしさ」「子供らしさ」という、もっともらしい虚像の上に成立するつくりものの関係であったはずなのだから。

「家族」の誕生とは、言い換えれば、人間の生活や関係がいくつもの断片的な小世界に細分化された結果だということができる。それは仕事と生活の分離、公と私の分離、大人の世界と子供の世界との分離、実社会と教育の場の分離等々である。大人はこのいくつにも細分化された世界の中で、それぞれさまざまな顔をもつ。一方子供は、「家族」の中、あるいは「学校」で、成長段階にそつたいくつの子供らしい顔をもつことを要求される。親と子、大人と子供、家族と地域の間、明瞭な区別が設けられる以前の社会にあつては、おそらく、自己や他者は今ほどにひとつの役割に還元されるされない、あいまいな、またそれゆえにトータルな存在として経験されたことだろうし、自分が何であるかということについても、今ほど自覚的である必要は感じなかったにちがいない。

子供の知らない「世界」や「顔」をいくつももつ親は、その分だけ子供との関係の中では、あまりに親らしい親であろうとする。そしてそれに見合う子供らしさを子供に要求する。自分がどんな親であるかということに自覚的であれば、その分だけ、子供も親の要求する子供らしさに縛られることになる。親と子供は「家族」という場でひとつの「経験」を共有するものだが、その経験は、親が自覚的に子供に伝えようとすればそれだけ、現実の「経験」からは離れた純粹なもの、それゆえつくりものになってしまうことになる。

「経験」を「知覚」と「記憶」と「想像」の三つに分けたレインは、その「経験」が本質的には人間の内部でのみ自覚されることであり、そのままでは伝達不可能なものだという指摘をしている。この意味で言えば、人間のする「経験」とは、それ自体では相互に不可視のものであり、それは親子とて例外ではないということになる。「経験」はそれを内包する「行為」を媒介にしてはじめて他者に伝わる。つまり、私の「経験」は、それを行為として表すことによってはじめて他者に伝わり、他者の「経験」になる。逆に、他者の「経験」も、いったん行為に置き換えられてはじめて、私に伝わり、私の「経験」になる。親子の関係は「経験」の共有を基盤にするものだと言ったが、そのためには、各自の「経験」するものと「行為」として表されるものが一致していることが了解されていなければならない。

ところが、「親」と「子供」の類型的なイメージは、しばしば、たがいの「経験」と「行為」の間に不一致を生じさせる。親は、時には自分の正直な気持ち(経験)に反して、「親らしさ」を「行為」(演技)するし、子供も、要求されるイメージにそって「行為」(演技)することによって、自己の内面(経験)との間に不一致を生じさせることが少なくない。親にとつて、この「経験」と「行為」の不一致は、子供との関係の中で最初から自覚されるものである。特に、確固とした信念をもって子供を育てようとする親には、この不一致が一層強く自覚されるはずである。また子供にとつては、この不一致が、親に対して嘘をついたり、秘密をもったりする時期に強く自覚されはじめることになる。

『グリム童話』の「赤頭巾」は、親の忠告にもかかわらず、道草を食い、狼(男性の化身)に興味を示し、彼と話をし、食べられてしまう女の子の物語である。それは親から見れば、約束を破り、自分の好奇心を優先させたという点で不道德な冒険である。『グリム童話』を興味深い視点から分析するカール・ハインツ・マレは、そこに「素直さと行儀の良さという外見の蔭で」、親には知られずに、自分の自由圏を手に入れ、自分の実験、経験を獲得する存在としての子供を見ている(『へ子供』の発見』小川真一訳、みすず書房、一九八三)。

「赤頭巾」は、「子供の最も非合法的な(親の目から見ても非合法的な)行為や行動様式を弁護」する。その意味で、「赤頭巾」はすべての冒険好きの子供にとって手本となる。親の立場から見れば、子供のこういった行為は、当然戒めの対象となるだろう。しかし、「これらの経験は、かなり大きなリスクを伴うし、また大人たちの抵抗や禁令を侵してやることであるから、そのためには、精力と根気が必要である。子供たちは、このような体験によって自分たちの力を鍛え、成長し、人格を形成する」。マレに従えば、「赤頭巾」は、子供の行動を戒める教訓としてだけではなく、それ以上に、子供を勇気づける物語なのである。

子供はまず、現実の社会から隔離された「家族」の中に置かれ、育てられる。そして同じように隔離された「学校」に通う。その中で、一貫して子供に求められるのは、「無垢」の維持と親や社会の期待に沿った「経験」の蓄積、能力の獲得だ。しかし、そんな親や社会の思惑にもかかわらず、子供は独自の世界をつくり出していく。子供にとつて「秘密」とは、そんな親や社会に管

理されることのない「世界」の獲得であり、「嘘」は、親や社会との間に現実に代わる「フィクション」を置き、それを「現実」であるかのように操作することで、自己の世界を守ろうとする試みである。子供の秘密や嘘は、当然、親や社会からは否定される。しかし、どんなに強い非難を受けようと、それらは子供の成長には欠かせない、大きな「自由」の領域なのである。親や大人たちが、子供に身につけるように求めるものがひとつの「フィクション」であるならば、そこにおさまりきれない自己を自覚する子供が、自前の「フィクション」でそれを守ろうとするのも、また、当たり前のことなのである。

親と子の「経験」の分離は、また逆に、子供から親への非難という形でも顕在化する。ひとつの理想的な環境の中で純粹培養のようにして育つ子供は、またきわめて理想主義的な見方を信奉する存在でもある。そんな目で見れば、親や社会が矛盾に満ちた、穢れた存在として映るのは当然だ。皮肉なことだが、親は自分が子供に付与した「無垢」のイメージ理想にそった教育そのものによって、けっして理想どおりではない、親としての自分の存在を子供から批判されるという宿命を負わされてしまっているのである。

もつとも、こういった状況に陥ると、親は、自分が好んでそのように育ててきたにもかかわらず、「世の中を知らない」とか、「ものごとは、それほど単純でもなければ、きれいなものでもない」といったお決まりのことばで自己正当化をし、子供の理想主義が実社会では役に立たない、無力なものだと切り返すのが普通だ。子供は純粹培養の状態で育てられた分だけ、また、一人前にな

るためには、実社会の中で、多くの「経験」をしなければならぬというわけだ。この場合の「経験」とは、もちろん、世の中が、「嘘」や「秘密」に満ちた、きれいごとでは済まない場所であることを自覚し、そこにうまく適応するためのものである。

子供のもつ秘密や嘘は、子供にとっても、その理想主義的立場からはやましさを覚えるものであるかもしれない。しかし、それらは、現実の社会に役立つ「力」をつけるためには欠かせない貴重な「経験」になるのである。

共謀関係と子供の親子

子供は「子供」であるかぎり、親との関係から逃れることはできない。また親も、子供がいてはじめて「親」になるかぎりでは、子供との関係なしにはありえない。この意味で、親と子は、たがいに不可欠な補完的な関係にあることを特徴にすると言えるだろう。しかしこの「補完性」は、通常、子供にとっては大きな問題として自覚されても、親にとっては忘れられたものであることが多い。子供にとって親との関係の喪失は、寄辺のなさとして経験され、自己の生存の危機として感じられる。ところが、親にとっては、自分が子供にとって欠かせない存在であることを自覚する強さにくらべて、自分にとっても子供が欠かせないという自覚ははるかに希薄である場合が多いからである。子供が自立してはじめて、親はそのことを切実に感じると言ってもいいかもしれない。

親にとって、「補完性」に対するこの自覚のなさは、子供が一方的に親の影響を受ける存在であるという考え方につながる。親が子供に対して強く、大きいものであり、子供の抵抗にゆらいだりはしないものだという考えほど、そのことを証明するものはないだろう。

しかし、親がどれほど親らしいイメージで武装しても、そのイメージは、やがては子供によってインチキであることを暴露されてしまう。自信過剰な親という仮面の陰からは、自信のない親というもうひとつの顔があらわになる。もつとも、そんな一面を発見した子供も、自分がその親に保護され、成長してきたという事実は否定しようがないし、相変わらず、親に依存し続けるという現実を認めざるをえない。親の仮面を暴露する子供にも、同時に、そんな親でも頼りにするのが自分のためだと判断するさば身についているし、親はやっばり、強い存在であって欲しいと思う気持ちもあるはずだ。親と子の補完的な関係は、同時に共謀的な関係としても、たがいに自覚せざるをえなくなるのである。

親子の共謀関係は、もちろん、たがいに非難しあう恰好の材料になる。けれどもそれは、親と子が、どこかで必ず気づかざるをえない、避けがたい関係であることも間違いない。そして、そんな関係の中で生活を共にし、「経験」を共有してきたという事実の重みは、逆に両者の中に、たがいの補完性を一層明確にすることにもなるはずである。

自信のない親、それは子供にとっては好ましいと言えるものではないかもしれない。たとえば、子供が親からの自立を実感するためには、強くて大きい存在としての親を乗り越えたと言う自覚

が必要だが、自信のない親は、あえて虚勢を張らなければ、強くて大きい存在にはなりようがないからである。

親であれば、そうやって虚勢を張る瞬間を無理してでもつくり出さなければならぬことがあるかもしれない。あるいは、自信のない親ではあっても、子供にとっては、強くて大きな存在に映っているということもあるだろう。そのような一面は大事なものである。しかし、子供に、今自分たちがどのような状況の中にいるのかを正確に伝えるためには、かえって、親が感じる自信のなさの方が、重要になるはずである。

「自分たちの生きている社会に自信があれば、おとなたちはそれを子どもに押しつけて恥じるところもない。だが今私たちはむしろ、おとな社会の弱点を子どもに目にさらす。自分たちの悩みに子どもらの共感を期待する。子どもらの未分化のエネルギーに同化したいとすら願う。なんと情けない私たちだが、これでもなんの不安もなく自信満々でいるのよりはましだと思っているのだ。」（谷川俊太郎『ことば・詩・子ども』世界思想社、一九七九）。

自信のない親は、最初から、子供との間に存在する補完性や共謀性を自覚せざるをえない。そして、そのことを隠さないという姿勢には、それ相当の自分自身に対する自信や、子供への信頼が必要になるだろう。

89 親としての自分に自信がもてない。子供のこと、親以前の自分のこと、そして社会や世界のこと、に自信がもてない。その事実を正直に立ち向かおうとする姿勢は、弱さばかりを露呈する、頼

りない姿に映るかもしれない。しかし、誰にとってもあらゆることが不確かなものとしてしか感じられないかぎり、自信のなさの表明こそが、実は自信の表明であり、先を見通すための第一歩なのだという気もする。

親子は、「家族」の中でそれらしくふるまうことを、否応なく運命づけられた関係であるかもしれない。しかし、そういったふるまいに対して、たえず疑いを抱き、距離を置くもうひとりの自分を自覚することによって、「親」も「子供」も、その束縛から逃れる余地を見つけやすくなるだろう。それはもちろん、一面では、親子の間にある共謀性を強く自覚しあうことにつながる。けれども、そうやって、親と子がたえずたがいの距離をさぐりあうことによって確かめられる絆は、他方では、たがいの信頼や、自己に対する自信を感じさせる抛り所にもなるだろう。このように、現代の親子は、もろい土台の上に立ち、頼りない絆によって結ばれた関係であるかもしれない。しかし、そんな関係であっても、それを媒介にして共有される「経験」というものが、同時に、あまりに広く、深く、重いものであることも、否定しようのない事実なのである。

〔三〕仕事——自尊の回復——

自分のこと、そして方法

ぼくは大学で教えるという仕事をしている。いくつもの大学をかけもちするパートタイムの教師、これが現在のぼくの、仕事の上での肩書である。だから、およそ名刺と呼ぶようなものは、一度もつくったことがない。所属する集団をもたない気楽さと、不安定な立場に対する不安が半々といったところにぼくはいる。

国立の大学などでは、講義をもたない研究所所属の人は貴族で、専門課程所属は労働者、そして教養課程は奴隷といった比喩がまことしやかに使われているらしい。その譬えでいけば、どこにも所属しないぼくの立場は、奴隷以下ということになり、はなはだ屈辱的な境遇に置かれているということになってしまう。これではムツとした気持ちを感じないわけにはいかない。

もっとも、「大学」というひとつの世界の中に限定してしまえば、確かに、現在の境遇は経済的

にも社会的にも恵まれたものだなどと言えるものではない。専任と非常勤の間にある隔たりは、あまりに歴然としている。奴隷以下といった比喩を実感するほどではないにしても、それがまったく現実離れたものだとも言いきれなくなってくる。そして、専任職の中にそれなりの格差があるのだという指摘も、少しはうなずけるといえる気がする。

しかし、この比喩を仮に受け入れたとしても（と言うよりは、強いて言えば、使い捨ての部品だろう）、「仕事」にもっと広い視野をもたせれば、ぼくの立場は一転する。比較的時間の余裕があり、仕事の自身を自分で決められる奴隷など、今だかつて存在したことがないからだ。今度は、ぼくの立場は階級をいくつも飛びこえて、まるで貴族にも届きかねないという感じすら覚えてくる。

自分の置かれた状況とか、そこでの地位といったものは、本人がどのように自覚しようと、どのように相対的なものでしかないだろう。しかし、そんなことだけを言うつもりで、自分の仕事を見つめようとするわけではない。もちろん、非常勤と専任の格差を問題にしようというものもない。そうではなく、ここでは個人的な不満がどうであれ、ものごとについて思索することが可能な人間には、それなりの時間がすでに与えられているのだという事実を指摘したかったのである。そういった自覚のない人間には、人工の八割以上が中流意識をもっているという均一化した国ではあっても、おそらく、「普通」(ordinary)と呼ばれる人たちの姿や、その仕事の内実は見えてこないだろう。そのことを自ら肝に銘じたかったからである。

「哲学は明らかに有閑階級の生んだ文化形態である」と言ったのは鶴見俊輔だが、「仕事」を考えるにあたって、ぼくはこのことをたえず自己反省の拠り所にしようと思う。そしてもう一方で、思索が一部の専門家の特権的な行為ではなく、それが「生きがいある生活」について誰もが悩み、迷い、考えるという当たり前の行為とつながったものだという彼の指摘もまた、忘れてはいけないと思う。ここでする思索は、この両極の間を揺れ動きながら進行することになるだろう（『鶴見俊輔著作集』筑摩書房、一九七五）。

「仕事」について考えるということは、自分について考えるということと同義だ。人は誰でも仕事をし、そこに自己の存在基盤を求めようとする。それが普通の人の生き方だという前提を受け入れるならば、「仕事」とは何かという問いかけは、まず普通の人のひとりである自分に対して向けられるものとなるだろう。「仕事」についての思索は、結婚や親子の関係がそうであったように、誰より、自分のための思索である。そして、ぼくが考える「仕事論」の実験室は、それがどんなに主観的な偏りをもつ危険を孕んでいようと、やっぱり、ぼくが働き、生活する場を切り離しては成り立たない。

『仕事！』から

93 スタッツ・ターケルが一三三人の實在の人たちとのインタビューをもとにまとめた『仕事！』は次のようなことばではじまる。

「これは仕事についての本である。まさにその性質上、暴力について……からだ的にも精神的にも……の本だ。事故についてであり、胃潰瘍についてでもある。殴りあいのけんかについてもあり、ののしりあいのことでもある。犬をけちらす話でもあり、神経がだめになる話でもある。なによりもまず (above all)、《あるいはなによりも最低の (beneath all)》、日々の屈辱についての本だ。一日を生きのびられたということは、われわれ、多くのなかで歩きつづけている傷ついたものにとって、勝利といってよい。」(中山容訳、晶文社、一九八三)。

ずいぶん刺激的な書きださだと思ふ。しかし、さまざまな仕事をする人たちの声を読みすすむと、これがけっして誇張でないことがわかってくる。実際、この本に登場する多くのの人にとって、働くことは屈辱を感じることに同義のものとして受け取られている。「仕事はつらい」「おもしろくない」といったことばが、あらゆる人の口から、くり返し漏らされる。

しかし、「仕事」は奴隷の労働、たんなる強制された苦役とは違う。程度の差はあれ。「仕事」とそれをする人びととの間には、もつと主体的な関わりといったものがあるはずである。だからこそ、ターケルは続けて次のようにも言う。

「この本はまた、日々の糧と同時に日々の意味、現金と同時に人から認めてもらうこと、無気力というよりは驚き、つまり、死んだままの月曜から金曜ではなく、なにかしら生き甲斐を求めることについての本だ。」

屈辱とは自尊心が傷つけられた時にもつ感覚のことだ。それは、誰にとつても、自分をちっぽ

けなものとして感じさせてしまう経験であるけれども、しかし、屈辱を自覚する人間の中には、それを感じる以前に、すでに、自尊心が自覚されているはずである。少なくとも、自尊心をもとうとする意志、もちたいという願う気持ちは存在しているにちがいない。そして、働くことが、屈辱の経験になりがちだということの裏にも、仕事が自尊心の拠り所として強く考えられているという一面があるはずだ。皮肉な言い方をすれば、人は自尊心の基盤を仕事に求めようとするにもかかわらず、その実現の難しさのために、かえって屈辱を感じてしまうのだということになるだろう。これはまさに、「仕事のパラドクス」ということに他ならない。

『仕事！』は、しかし、こんな状況にいる人たちの苦痛の叫びや、絶望の表情で埋めつくされた、一面的な内容の本ではない。それどころか、そんな状況にあってもなお力強く、したたかに、働くことの意味、生きることの尊厳を求めてやまない人たちの声の記録だという印象が強い。ターケルは、そんな人たちとの出会いについて、また、次のように書いている。

「わたしは、想像以上に金を掘りあてたのではないだろうか。いつもふつうの人のふつう以上の夢にシヨックを受けた。時代がどんなにひどく、公けのことがどんなにバラバラでも、われわれがふつうと呼んでいる人たちは、その仕事のなかに、それぞれ個人的な価値を自覚している……喪失よりも自覚している場合のほうがはるかに多かった。」

仕事……なまじつゝ、だげや、おもつゝなつゝ……

『仕事!』の序文の中で、S・ターケルは、出版社で編集の仕事をするノラ・ワトソンの次の主張を引用している。

「わたしはおもうの、わたしたちの大部分が、職業(Job)じゃあなくて天からの声《天職》(calling)を求めているのよ。たいていの人が、精神的には小さすぎる職業しかもっていないのよね。たとえば流れ作業をする人のように。職業っていうのは、人間にふさわしい大ききじゃないのよ。」

これは「労働疎外」といったことばで指摘される問題を、彼女なりの仕方理解したものだと見えるだろう。彼女は、「職業」と「天職」を比較することによって、現実の仕事の中に、やりがいや意味を見つげることの難しさ、働く中で、否応なくもたされてしまう無力感、社会からの孤立感、そして自分が自分であることが確かめにくいという「自己疎隔」の感覚などを言い表そうとしたのだろう。「労働疎外」は、産業革命以降に支配的になった分業という形態、それによる仕事の細分化と組織化、賃金や職業上の地位による仕事の評価、あるいは、都市化による生活や人間関係などの変化によってもたらされたとして、よく取りざたされる事柄である。

しかし、「天職」と呼ばれた仕事は、「職業」に比べて、そんなにやりがいのあるものだったのだろうか。

「天職」は本来、宗教的義務や宗教的儀式と結びついた仕事のことである。それは何より、天からの授かりものであり、人びとと神との間をつなぐ絆であることを意味した。代々受け継がれる仕事と自分とのつながりは、神の決めたことであって、自明なもの、疑いをはさむ余地のないものであった(P・バーガー他、『社会学』、安江孝司他訳、学習研究社、一九七九)。

それに比べて「職業」は、多くの人にとって、自ら選択すべきものとして存在する。だから、「天職」から「職業」への変化は、仕事を選択する権限が、神から個人に移ったことを意味していた。それは個人の立場からは、何より「自由」の獲得ということになるはずだった。自己が自立した個性的な存在であることに目覚めた近代的な「個人」にとって、仕事の選択は、そのことを確認する大きな機会になるはずだった。

もともと、自由の行使であるはずの「仕事の選択」は、工業化や都市化という社会の変化がもたらした押しつけの権利であったとも言えるだろう。現実的には、積極的に選ぶのではなく、選ぶことを強制されたと言った方が適切かもしれない。しかし、そうではあっても、「仕事の選択」という行為は、やっぱり多くの人に夢を与えることにもなったはずである。そして天職と同じように、あるいはそれ以上に、自己と仕事との間に一体感ももてるように、期待させたはずである。近代的な自我の意識、都市の新しい生活が人間を自由な存在、個性的な存在として自覚させる役割を果たしたことが事実であったならば、その中で仕事にもたされた意味は、決して小さなものではなかったにちがいない。

選択という行為は、それが自由の行使である分だけ、また人為的な色彩をもつ。選んだ仕事を

天職と同じように感じられない原因は、選ぶという行為の中に必然的に含まれている。「職業」と自己の間に感じざるをえなくなった距離は、こんなところにもあったはずである。仕事为天職として自明視されていた時代には、多くの人にとって、仕事と自己のつながりを自覚したり、問題視する余地が少なかったのではないか。こう考えても、おそらく、それほど自覚しなくてはならないだろう。そういった選択がもたらす不確かさは、仕事にかぎらず、自己の存在を証明する「アイデンティティ」全般や他者との関係の中に例外なくもたらされたものでもあったはずである。

仕事に対する自覚は、仕事に対する疑いを生む。そして疑いは、仕事を問題化する。こういった、仕事に対して人びとが抱きはじめた疑いを回避させたのが「仕事倫理」(work ethic)であった。「仕事倫理」は天の声に代わって「仕事はすべきもの、しなければならぬもの」という道徳的価値を人びとに与えようとした。そして現実には、「仕事倫理」は、産業革命以後の西欧社会を中心に、仕事やそれに従事する人間を支えるという重要な役割を担ってきた。神の声に代わる「仕事倫理」は、意義のある仕事を自ら選択しなければならなくなった人びとと、産業革命以後、ますますその意味を見つけにくくなった職業との間をつなぐ役目を果たしてきたのだ。

「仕事」は現在でも、大多数の人びとの中に中心的な位置を占めている。「仕事」はまず、経済的に逃れることのできない要請(働かなければ食えない)であり、日常生活の基盤であり、人間関係の、そして「アイデンティティ」の基盤である。「大人になることは、働くことを意味している」し、真面目な生活は、働いていることを前提にする。毎日の生活は仕事を中心にして営まれている。

るし、日常生活は、その反復と持続によって成立する。そこから、自分がまっとうな生き方をしている人間であるという「堅気意識」が生まれる。堅気であることを実感させるものもまた、仕事に勝るものはないのである。そして日常的な人間関係は、誰より、堅気同士の関係として成り立っている。

仕事は「すべきこと」「しなければならぬこと」という道徳的な価値づけは、それに従い、実践することによって、倫理的な努力の実感をもたらす。現実的には、この実感こそが、仕事の中心に対するそれに代わって、仕事を支え、仕事に従事する人びとの「アイデンティティ」や人間関係を支えていると言ってもいいだろう。しかし、この倫理的な努力によってもたらされる実感は、それがどれほど強いものであろうと、その道徳的価値が否定するものを無にしてしまえるわけではない。倫理的な努力の実感の裏には、たえず、それをないがしろにし、崩そうとする別の実感が同居する。「すべきこと」「しなければならぬこと」としての仕事は、同時に「辛いこと」「おもしろくないこと」として実感される仕事でもある。だからこそ、「辛さ」に耐え、「つまらなさ」をこらえることが倫理的な努力の実感になると言えるだろう。

「仕事倫理」は、どんなにつらく、つまらない仕事でも、それをやり続けることに価値があるのだと説く。勤勉を最高の美德とする。それは仕事の中身によって確認できる実感ではなく、耐えているという実感によって確認されるものである。だから、「アリとキリギリス」のように、真面目に働く者には、それなりの報酬がもたらされなければならないし、怠け者には罰が用意される

ければならない。そういった道理が揺らぎはじめれば、仕事に対して感じる否定的な実感が、働くことの意味を不確かなものになってしまうのは当たり前のことである。

このように見れば、ノラ・ワトソンのことは、「職業」の中身への不満だけでなく、また、天職への単純な郷愁や、自由の放棄でもない、「仕事倫理」の崩壊にも向けられたものだとすることもできるだろう。『仕事!』の中に登場してくる他の人びとにとっても、いちばんの問題は、自分が選んだ仕事をやり続けるために必要な、確かな意味、揺るぎない価値が見えなくなってきたことへの戸惑いであった。S・ターケルは、そういった声に数多く接したという事実の上に立つて、今こそ必要なのは、上からの押しつけではなく、普通の人びとの中から湧き出てくる、新しい「仕事倫理」なのだと言う。

反復の轍……退屈な、ても、欠かせない基盤……

日常生活は、仕事を含めて、ほとんど変化のない、いくつものくり返しの行為を基盤にして成り立っている。それがいつ終わるともなく持続するところに、日常の日常たるゆえんがある。そして、普通の人の生活は誰にとっても、だいたい似通っている。朝、目を醒まして、歯を磨いて、ごはんを食べて、それから仕事に、学校に、今日は昨日の続き、今日の続きは、また明日。小学生の日記におなじみの光景こそ、まさに、日常ということばが意味するものなのである。

このように、日常生活とは、「慣例」(routine)の経験そのものだと言っていていいだろう。「慣例」とは、P・バーガーによれば「制度化された行為、つまり確立された方法でパターン化され調整された行為」のことである(前掲書)。それはつくられたものであり、また、学ばれるものである。はじめはどんなに新鮮なものに見える事柄も、それが何度かくり返されていくうちに、その新鮮さがしだいに薄れていくといった経験をすることがよくある。同じことのくり返し、つまり「反復の轍」にひとたび乗ってしまえば、どんなものも、もはや興奮を感じさせるものではありえない。新鮮なものはやがて自明なものになり、ほとんど意識されることのないものとして、日常生活の中に沈澱していく。そういった感覚の鈍麻に自覚的であろうとしても、たとえば、毎日見かけるいつも通りのバスに、何度も歓声をあげて敬礼する子供の姿などに出会おうと、やっぱり圧倒的に「反復の轍」の上で、ほとんど意識することもなく見過ごし、やり過ごすものに囲まれている自分の存在に気づかされてしまう。

「慣例」は、日常生活を単調にし、退屈にする。ふと、「ぼくは、こんな生活を求めているのだろうか」といった疑いが、心のどこかに湧きあがる。しかし「慣例」の大半は、不満をもたらす原因であるよりも、むしろ、日常生活を円滑にするための必需品なのである。はじめての経験は、けっして、驚きや興奮だけをもたらすわけではない。それはまた、戸惑いや不安、恐れ、感情をもたらず経験でもある。そしてこんな場合には、「反復の轍」こそが、ものごとの習熟を可能にし、こういった感情を解消させる役割を果たすことになる。慣例化していればこそ、人は日常生活を何の支障もなくスムーズに過ごすことができるのである。仕事の中で求められるのが技術の習得

であり、熟練であることを見ても、それは明らかだろう。

慣例化は、安定した日常生活にとって欠かせない。そして慣例化は、日常生活を退屈にする。これは避けられない矛盾である。だから、この矛盾を解決するための手立てが、どんな生活にも不可欠のこととされたのである。祭りや行事、それに儀式といった経験が時間的に配置され、遊びの場が空間的に設置される。人びとの関係の中には「儀礼」が位置づけられる。これはつまり、日常の中に非日常をセットするという工夫だった。

非日常的な経験は、慣例からの跳躍を意味する。人はそこで、日常の中では味わえないものを味わい、できないことをやり、満たされないものを満たす。それは慣例の及ばない無秩序の世界、あるいは、日常とは違う秩序の上に成り立つ世界である。しかし、非日常の経験はそれがどんなに圧倒的なものであると、日常の世界を転覆させてしまうわけではない。それは、日常の維持を第一の目的にしたものであり、日常の中では抑えられていたエネルギーを発散させて、爆発の危険を防いだり、逆に、日常の中で萎えてしまったエネルギーを回復させ、日常そのものを活性化する機能を果たすためのものである。

しかし、こういった関係は、日常とその中にセットされた非日常がバランスよく存在し、使い分けられることを前提にする。個性的で変化に富んだ日常生活は、都市的な生活の大きな魅力のひとつだろう。それは、日常の中にある慣例的なものを古臭く感じさせ、目新しいスタイルに変えていくことを良しとする傾向であり、いわば、日常をことごとく非日常化しようとする試みで

ある。この「日常の非日常化」とも言える現象は、確かに、一面では単調な生活に起伏をもたらす役割を果たすけれども、しかし、人は非日常的な経験の中に自らを浸し続けることを望みはしない。目まぐるしい変化に晒されることは、興奮や快楽だけではなく、不安や苦痛ももたらすことになるからである。「旅に病んで 夢は枯野を駆け巡る」という人生が「憧れ」になるのは、それが日常の安定を保証された人間のもつ「夢」であるからに他ならない。

また、すでに述べたように、非日常的な経験も、何度かくり返されるうちに、新鮮さを失い、日常化してしまわざるをえない。何事も「反復の轍」から逃れることはできない。日常の非日常化だけでなく、「非日常の日常化」も、都市的な生活の特徴づける現象の一面であり、それは、個性的で変化に富んだ生活の源泉であると同時に、それをあやふやにする原因でもある。

「現代人は、反復して不満の餌食になる。彼は間断なく、退屈し、挫折し、神経症である」(S・コーエン、L・テイラー『離脱の試み』石黒毅訳、法政大学出版会、一九八四)。だからまた、たえず生活の修復を必要とする。日常生活を自覚的に過ごし、意識的につくり出そうとすることが、日常と非日常のバランスを崩し、かえって不満や苦痛をつくり出す。これは「仕事」がそうであるのと同じ意味で「日常生活のパラドクス」だと言えるだろう。

日常生活は「慣例」の経験を基本にする。「反復の轍」の上を進むことが避けられない。そして「慣例」や「反復の轍」は、個性とか変化といった「夢」をたえず無意味にする。それでもなお、日常生活に個性や変化を求めようとすれば、そこには、「慣例」の喪失した、不安定な状

況がもたらされることになる。日常と非日常の間にどのようなバランスをとるのか。「仕事」と同様、「日常生活」にも、現代人は新しい意味を見つけ出さなければならなくなった。それは慣例化した生活を嫌い、積極的に新しいものを求めていこうとする人ばかりでなく、社会の変化に伴って否応なく自分の生活の仕方を変えざるをえなくなった人たちにも、一様に負わされる重荷であることに代わりはない（日常生活のこういった特徴については、四章でもう一度考えることにする）。

アイデンティティ……仕事がすべて……

自分の仕事を自由に選択する人は、自己と仕事との間をつなぐ「意味」を必要とする。また、自分の日常生活の中に独自性や変化を求めようとする人も、結局、自己と生活との間にたえず確認されるはずの「意味」を捜しているのだと言えるだろう。それは「仕事」や「生活」が、自己と融和したものだという自明性が崩れたことを意味している。「自己」と「仕事」との分離、あるいは「自己」と「生活」との分離、それは主体的に求めたものであれ、一方的に負わされたものであれ、現代人が共通に分けもつ特徴であることは間違いない。しかし、もうひとつのもっと根本的な分離は、「自己」そのものの中にもたらされたものだと言うことができるだろう。

私たちにとって、さまざまな状況の中で、さまざまな人と関わりあうのは当たり前のこととなつている。私たちはそこで、その都度一番適切だと思われる「顔」を使い分ける。もちろん、この使い分けは意識的に行われる場合もあれば、そうでないこともある。私たちはこのようにしていくつもの「私」になるけれども、よくよく考えてみても、どれがホンモノの私でどれがニセモノなのかわからない。そんな感覚をもつのが、また、現代に生きる者が共通に感じる特徴なのである。

私たちにとって、いくつもの顔はどれもがホンモノだと感じられるし、どれもがニセモノのようにも思われる。「ホンモノの私はいったどこに」といった問いかけが、誰の中にも自覚されることになる。それはたとえば公と私という状況の違いや、人間関係の中の親密さの程度によってはかられることもあるだろう。しかし、私的な状況や親密な人間関係と呼ばれるものが、ことば通りのものとして感じられにくいのも、きわめて現代的な特徴なのである。ホンネとタテマエというよく使われる二分法も、タテマエという名を借りたホンネとか、ホンネを装ったタテマエといったものが自覚されるかぎり、あまり有効なものにはならないのだ。このことは、二章でふれた親子の関係の中でも大きな特徴であったはずである。

ホンモノの顔とニセモノのそれとの違いの判別は、その基準の取り方によってどうにでもなる。ここで必要なのは、そういった二分法ではなく、いくつもの顔の間にある距離の確認なのである。仕事をしている時の顔と家庭にいる時の顔、あの人と一緒にいる時の顔とこの人という時に見せる顔。ウソかマコトかという区別ではなく、それぞれの間をつなぐ糸が確認できさえすれば、人は真偽についてそれほど悩む必要はないだろう。

いくつもの顔をもつ「私」は、その中のひとつを「仕事」という状況に置き、そこで人と関わりをもつ。このような意味で言えば、「仕事」やそこでの人間関係は、あくまで「私」の中の一部である（でしかない）と言えるだろう。もちろん、「仕事」にとっても、「私」はそれ自体の一部でしかない。また、いくつにも分離した「私」は、いくつもの「状況」にそれぞれの「私」を置くことで、ひとつの「生活」をつくり出す。「生活」にとっても、「仕事」はやっぱり、その一部でしかないのだ。

私たちは、いくつもの「私」の存在をたえず確認することを常態とするようなところにいる。それは、否定的に捉えれば「分裂した自己」(divided self)(R・D・レイン)ということになるし、肯定的に捉えれば「多元的な自己」(multiple self)(E・ゴフマン)ということになる。前者は、いくつもの「自己」の間をつなぐ「意味」を喪失した状態であり、後者はそれを確認して操作できる状態である。

私たちはもはや「アイデンティティ」をひとつに融和した状態として考えることのできない場所にいる。だからこそ、誰もが自己を統一のとれた存在として確認したがるのだと言うことができるかもしれない。それでは、いくつにも分離した「自己」をつなぐ絆はいったどこに求めたいのだろうか。多くの人びとにとって、それはやっぱり、「仕事」を中心に考えていくことで見つけ出す他はないようである。

堅気意識……自尊心の拠り所……

多くの人びとは「仕事」を「生活」の中心に置き、それを「アイデンティティ」の基盤として考える。「生活」にはさまざまな側面があり、「アイデンティティ」にはいくつもの「自己」が同居するとしても、自分がまっとうに暮らす人間であることを確認できるのは、現実的には仕事において他にはない。つまり、働かずにぶらぶらしている者は、まっとうな人間として見られないのが社会の常識なのである。

福田定良は、そのような自覚をもって生きる人たちを「堅気」と呼ぶ。彼によれば、「堅気」とは、まず、真面目な職業を表すことばである。ここでは「職業」は正業として自覚されるものであり、「真面目」とは、道徳的な意味において自覚されるものである。したがって、「堅気」とは、正業に従事して、真面目に働いている、あるいは働くべきだと考えている人を指すと言うことができる。また、そういう人や職業に固有の気風や、気質を呼ぶものでもある（『仕事の哲学』平凡社、一九七八）。

「仕事」は自分が「堅気」であることを証明する。それは、他者に向かって表明される自己であり、同時に、自分で自分を確認するための拠り所となるものでもある。「堅気」にとって「仕事」は、まず、「すべきこと」「しななければならないこと」として存在する。他者に対して示す「堅気」としての自己は、「すべきこと」「しななければならないこと」をやっているとして表明されるものであり、自己にとって大事なのは、前述したように、仕事を真面目にやっているところからくる倫理的努

力の実感である。「堅気」とは、自己と仕事との関係が一体で融和したものであることを倫理的努力（真面目に頑張って働いている）によって確認し、他者に向かって、それを見せかけることを要求される人たちのことに他ならない。

しかし、堅気であることを自覚する人の中には、一方で「仕事は辛い」「おもしろくない」という実感がつきまとう。これもすでに指摘したことだ。彼にとって「仕事」とは、何より「つらくてもすべきこと」「おもしろくなくてもしなければならぬこと」として感じられる。「仕事はすべきこと」「しなければならぬこと」という自覚は、道徳的な価値によって裏付けられた「常識」(common sense)である。これに対して「仕事は辛い」「おもしろくない」という実感は、誰もがそれを自覚しているにもかかわらず、道徳的に否定されていることであるために、あまり表ざたにされることのない「共通感覚」(common sense)となる。

仕事から受ける身体的・精神的な苦痛の感覚である「辛さ」。あるいは、仕事に夢中になれなかったり、楽しさを見つけられないことから感じられる「つまらなさ」。あえて単純化して言えば、「辛さ」は、仕事の中に自己の限界を超えて関与させなければならぬところに生じる感覚であり、「つまらなさ」は逆に、仕事の中に自己を関与させにくいと感じる人につきまとうものだということになるだろう。もちろん、「つまらなさ」に耐えることによって感じる「辛さ」、「辛さ」をがまんすることについてもたらされる「つまらなさ」があるのも言うまでもないことである。

「辛さ」も「つまらなさ」もそれに積極的に耐えるという姿勢をとれば、「仕事」を自尊心の根拠として考えることができるようになるだろう。しかし、消極的な姿勢をとる者にとっては、「仕事」は、やらなければ堅気でなくなってしまうものとして感じられる他はない。前者は、「仕事」に関する「常識」と「共通感覚」の間にある距離を、必死に縮めようと努力する人であり、後者は、その間にある距離を、自己に対しても、また他者に対しても、それが無いものであるように見せかけざるをえない人である。

堅気にとって、仕事は自尊心の根拠である。しかしまた、仕事は、堅気にとって自尊心を不安定にする根拠にもなる。それは、自分の仕事で「他人のおかげでできる仕事、他人の意志によって左右される仕事、自己の能力が正当には報いられない」という感じがする仕事」だからである（福田定良、同書）。

これは、堅気のもつ自尊心が他者の評価や承認に依存することを意味している。そして、堅気同士の関係が、基本的には互いに道徳的に監視しあうものであることを意味している。他者の眼差しは、堅気にとって、自己の存在を確かにするものであり、また不安定にするものでもあるのだ。

このように、この堅気の関係は基本的には他人同士の関係である。つまり、それはよそよそしさを感じることを避けられない関係なのである。しかしまた、それでいながらよそよそしくしていたのでは成立しない関係でもある。したがって、この関係の中には、よそよそしさもたらす

緊張を緩和するための社交的努力が不可欠になる。福田定良は、それを「世話」あるいは「世間話」といったことばが表す社交の形に見つけ出している。「社交」は親密さや、平等の関係であることを演技によって示しあい、それによって自己の防御と他者の保護を実現する関わりのスタイルだが「世話」は、主として行動に関係し、「世間話」はことばのやりとりに関係するものだと言うことができるだろう（『気質の話』創文社、一九七七）。

堅気のもつ「自尊心」は、このような「社交」に見られるように、一面では堅気が平等に分けもつものだと見なされている。しかし、堅気のもつ自尊心には、その他に、堅気同士の優劣関係によって支えられるものもある。前者を、堅気である者すべてに平等に与えられる「一般的な承認」だとすれば、後者は、それを前提にした上でなお、ひとりひとりに与えられる「個別的な承認」ということになるだろう。

「一般的な承認」は、堅気でない判断される人との比較の上に成り立つ。それは堅気同士の間に平等な関係をもたらすが、同時に堅気でない者に向けられる差別意識を前提にする。堅気とは、自分の自尊心を確認するために、そうではない者たちを犠牲にしなければならない存在なのである。そしてこのことは「個別的な承認」によって成り立つ自尊心でも変わらない。それは、職業上の地位と、それに伴う権力によって確認されるものである。堅気の世界はまた、さまざまな序列にしたがうことで成立する社会に他ならない。堅気の自尊心はその階段を登ることによって高められ、逆に登りそこなうことによって、貶められ、傷つけられることになる。

堅気の関係はこのように、平等であると同時に差別的なものでもある。だから、堅気同士のする社交的努力は、同じであることと違うことを微妙に混在させながら行われることになる。もちろん、その社交のスタイルは文化や社会によってさまざまである。たとえば、タテのつながりを基本にする日本人の関係はたがいへりくだることによって、結果的に平等になるといえる形をとるが、ヨコのつながりを重視するアメリカ人の関係は真正銘の平等を装うことで成り立っていると言われている。形にこだわる日本人とフランクなアメリカ人として対照されるところだが、どちらも、社交上の演技という性格を強くもつ点では変わらない。そして、そういった平等の演技をする反面で、たがいが優劣を探りあい、競いあっているということでも変わらない。

堅気とは、「自己」と「仕事」が融和していることを見せかけなければならぬ人である。しかし、そこにはもちろん、やがては本当の融和が感じられるようになるはずだという希望も同居する。そして現実には、長い修練を経て「自己」と「仕事」の融和を実感できる境地に到達するということもあるはずだ。おそらく、「職人氣質」ということばが、そのような境地に達した人をいちばん適確に表現しているのだと思う。しかし現代は、「仕事」に「気質」を求めることが難しくなった時代、「気質」を感じる人間が時代遅れと見なされてしまう時代でもある。これはひとつの皮肉だが、現在の「仕事」がかかえる大きな悲劇的側面であることも間違いない。

「今日、仕事と呼ばれるものの非現実性、不自然さがでてくるのは、おそらく、この用をなさない世界のなかで、自分が求められなくなるという恐怖心ゆえである」。これはS・ターケルのこと

ばだが、仕事の中で獲得された技術やつくられたものが、政策的に、また、時の流れの速さによって次々と時代遅れになっていき、その結果、長年ひとつの仕事に従事し、熟練した人間が捨て去られていくという状況は、ここ数年、日本でもひとつの社会現象として問題にされるようになってきたところである。中高年齢層の失業、転職、職場での配置転換は、経済的な問題だけでなく、仕事を抛り所にする自尊心の問題と絡めて考えると、その深刻さは何倍にも膨らむだろうし、家族や生活の問題に結びつけられれば、さらに複雑なものにもなるだろう。

「気質」の喪失は、仕事自体の中に「おもしろさ」とか「心地よさ」を求めにくくなったことを意味する。また、「辛さ」や「つまらなさ」に耐える根拠を失ったということでもある。だからこそ、誰もが、人聞きのいい仕事や肩書を欲しがらざるをえないのだし、より多くの賃金や高い地位を望むのだとも言えるだろう。それらはやっぱり、自尊心や、仕事と自己とのつながりを確認するために求められるという側面が強いはずである。

しかし、そういった形で自尊心の求め方には、また、それが求められなかった時の屈辱感も大きいという落とし穴が潜んでいる。あるいは、運良く地位の階段を駆け上がったとしても、その上になお、より強い権力をもつ地位が存在し、それが自己の自尊心を傷つける原因となるといったことも避けられない。もちろん、次々に駆け上がってくる後の世代の人間から受ける圧力も見逃すことはできない。経験が時代への不適應の原因になる世の中であれば、その不安はいっそう切実になると言えるだろう。仕事の中にはなく、その外に、そして他者との相対的な比較に頼

らざるをえない自尊心には、また、相対的にもたざるをえない屈辱感がたえずつきまとっているのである。

演技 偽善と役割距離

「堅気」とは真面目に働くこと、悪いことをしないで暮らすことに道徳的な価値を置く人間のことである。彼は真面目であろうとして、あるいはそのように見せかけようとして、たえず緊張している人間である。

真面目、あるいは誠実であることは、堅気であることの証明には欠かせない。それは、仕事の中で味わう「辛さ」に耐え、「つまらなさ」の実感を包み隠すための抛り所になるからだ。堅気であるために要請されるこの「誠実さ」(sincerity)は、前述したように、堅気であることに誇りを感じる抛り所となるものである。それはもちろん、かなりの努力を必要とする。しかしこの「誠実さ」は、心理的にはまた、もっとも楽な在り方なのだとと言える。

誠実な人間は、自分たちの行為を何より信じている。真面目に働く人間にとって、仕事に対して示す「誠実さ」は、自己の人生を確実にするために欠かせないものである。仕事に対する「誠実さ」は、さまざまな矛盾や混乱を棚上げにして、他の全てを被いつくすようにも感じられる。これは、人間の心理にとって救いである。しかしこの意味で、「誠実さ」とは「自己自身の行為によって欺かれた人間の意識」であると言えることでもあるだろう (P・バーガー『社会学への招待』水野・

誠実であることを自認する人間は、その誠実さをたえず確かめるために、また、他者に対して明らかにするために、それを行為として示さなければならぬ。そして、行為として示す誠実さが、誠実を演じる見せかけ、虚偽という側面を含まざるをえないという意味で、誠実であろうとする人間は同時に、不誠実な人間とならざるをえないのである。それは道徳的であろうとする人間が、逆に、一番強く不道徳を自覚してしまふ人間であることと同じである。「不誠実な人間ではなく、むしろ誠実な人間が、不誠実の原理のうえに成りたつ社会を支え、その虚偽に深くとらわれ、それを強化する」(井上俊「悪夢の選択」、作田・富永編『自尊と懐疑』所収、筑摩書房、一九八四)。この意味で言えば「堅気」の人間関係とは、何より、自己欺瞞に囚われた人間、偽善を自覚した人間の間になり立つ関係だと言ふことができるだろう。

偽善者とは「よいことをするときには悪なる自己を、わるいことをするときには善なる自己を心のうちに感じている人間」のことである(福田定良『偽善の論理』法政大学出版会、一九五五)。偽善を自覚した人間が人びとの関わりの中で積極的に心がけるのは、自己を美しく、善良な人間に見せようとする努力であり、同時に、自己の中の悪徳を隠そうとする工夫である。それは何より堅気同士の間には不可欠な社交術に他ならない。

「社交」とは、たがいの偽善性を不問に付し、本当のところは何かといった詮索を棚上げにする術であり、たがいが見せかけるものを、まさにその通りのものとして受け入れることを前提にし

た関係である。社交の場は、いわば、ひとつの舞台であり、そこに居合わせるのは、与えられた役柄を演じあう役者たちということになる。彼らにとって重要なことは、その役柄にどのような感情を抱こうと、また自分の行為が「空虚なゼスチャー」であることを自覚しようと、役柄そのものを誠実に演じることなのである。こういった関係の中では、ひとつの状況の中で、その状況の定義に適した役割を演じながら、その裏側では真向から対立する考えを抱く別の自己を共存させるといった性格が避けられない。P・バーガーはそれを「役割距離」(role distance)と呼ぶ。

「役割距離」は自己が生きている「現実」(reality) Uそのものを虚ろにするように感じられる。ここでは、職場はロケ現場に、家庭の団欒がセットの一場面になり変わる。そこでもたれる人間関係は「現実のもの」、「本当の」(authentic) Uものではなく、芝居の中の登場人物の関係に変質する。それは一面では「現実」の喪失であり、自己が置かれた状況や人間関係に不信感を抱く源泉となる。しかし、自己の置かれた状況や役割に違和感をもちながら、そこから半ば運命的に逃れられないと感じる者にとって、「役割距離」はまた、ひとつの手応えのある「自由」を感じさせるものになる。それは、道化役の操り人形が本物の道化役者になる転回点であり、役割に拘束された人間がその人間的尊厳を維持する唯一の方法であるとバーガーは言う。

「役割距離」の概念は、もともとE・ゴフマンが提示したものである。彼は「役割距離」を「期待される役割と現実的な役割演技との間に見られる不一致」と定義している。つまり、彼にとつて「役割距離」は、期待される役割がそれとは直接関係のない、あるいはそれを否定する行動と

同時に表出されることであり、一種の矛盾信号の表出として理解されるものである。それはたとえば、自己が理想とするものより低い役割を演じざるをえない人間が表出する「不満」のメッセージであることもあり、また、役割に精通したところを示す「余裕」のポーズ、あるいは、男に対して自分の魅力を強調しようとして、女が見せる挑発と恥じらいを同時に含んだ「コケットリー」(G・ジンメル)の表現であることもあるだろう(E・ゴフマン『出会い』佐藤・折橋訳、誠信書房、一九八五)

ゴフマンの「役割距離」は、人が外見的な行為の中に示すものであって、バーガーの主張するような外見と内面との間にあるズレや距離については、彼は触れてはいない。これは、ゴフマンの分析スタイルに関する特徴であって、彼は、人間が行為として表出するものから、その内面を探ることはしても、行為化されないものについて言及することは避けるのが普通であったからだ。その意味ではここで取り上げた二つの「役割距離」は、全く次元の異なるものだということになるかもしれない。しかし、ゴフマンは、たとえば、人びとが日常的に参加するさまざまな状況の特質の中に、「表舞台」(front region)的なものと「楽屋」(back region)的なものという区別ができることを指摘して、人が行為として表出するものが「表舞台」「楽屋」では、しばしば矛盾しあうものであることを観察している(『行為と演技』石黒毅訳、誠信書房、一九七四)。このような点から見れば、バーガーの「役割距離」も、ひとつの状況では隠された自己の一面が、別の状況では表面化することがあるという意味で、二つの「役割距離」の間には、分析スタイルの違いは

あれ、ひとつの連続性が見出せると言うことができるだろう。

「役割距離」を日常的に自覚する人間は、言うまでもなく、いくつもの「役割」をそれぞれ、自己として意識する人に他ならない。と同時に、彼はその中どの「役割」に対しても「距離」を感じてしまうことが避けられない人間でもある。もちろん、自己が演じ分けるいくつもの「役割」の間には、中心的と感じられるものとそうでないもの、「愛着」を覚えるものとそうでないものといった基準で決められた序列が存在するだろう。その序列はまた、時間的な経過や状況の変化、あるいは、考え方の変化によってたえず流動するという可能性をもち、それにつれて、「役割距離」にも変化をもたらす。また同じような意味で、ひとつの「役割」に対しても、個人が感じる距離には、さまざまな変化が生じることも容易に推察できるだろう。

このように見れば、「多元的」な役割によって自己の「アイデンティティ」を確認する人間は、いくつもの役割に対し、またひとつの役割に対して感じる「距離」をもとにした「同一化の踊り」(a dance of identification)(E・ゴフマン)を踊っているのだと言うこともできるだろう。もちろんこの踊りは他者に対してだけでなく、自己に向けても、たえず踊られているものである。「仕事」の意味はもとより、その他の役割、その役割相互の間に求められる意味、さらに、他者関係の中に確認される意味。それらがひとつの「フィクション」として感じられるというだけでなく、常に流動的な「もろさ」を孕んでいるという意味でも、私たちは難しい演技をやりこなす役者である他はないのである。

ドラマの視点

人生をドラマとして捉える視点 (perspective) は、人生に対して「シニカル」な姿勢をもつことを前提にする。だから、それは存在するはずのものが存在しない、あるいは、存在しないものしか存在しないという「存在論的絶望感」を抱かせ、さらには「不条理感」へと導きかねない力を基本にする。慣例が慣例でなくなり、日常が日常でなくなる。特定の仕事に従事する意味や、その他の役割を担うことの自明性が失われ、やがては自己が自己として感じられなくなる。他者が他者でなくなり、たがいの関係の中にあるつながりが希薄になるといった事態が訪れる。それは「自己」の喪失であり、自他の関係、「現実」や「世界」の崩壊に他ならない。人生をドラマとして捉える視点は、生きる意味への疑いと、意味そのものの喪失をもたらすと感じられてしまうことが避けられない。

しかし、人生をドラマとしてとらえる視点は、人を絶望の淵に追いたてることだけを目的とするものではない。それはむしろ、人生に新しい意味をもたらす視点という役割ももつ。ドラマとしての人生は、「役割距離」という概念を使って示したように、「自己」と「現実」との間に距離を置く生き方である。それは、「現実」や「自己」に疑いの目を向けさせもするが、同時に、「自己」や「現実」に対して人びとがもつ硬直した観念を取り去り、しなやかな対応を可能にする新しい視点を提示するものでもある。この視点はもちろん、まず、社会や人間を分析するための手

法として意味をもつ。しかし、それが有効になるためには、自らの生きる場をドラマの舞台のように感じてしまう人びとの存在も欠かせない。人生をドラマとしてとらえる視点には、それが「現実」を生きる人びとの実感であるという前提が必要である。そうであってはじめて、この視点が、社会や人間を見つめるひとつのうがった見方というのではない、「現実」そのものを直視する方法だという立場にもなるからである。

『仕事！』に登場するヒーローやヒロインたちにとっていちばん切実な問題は、日々の仕事が無意味にしかかきえないという現状だった。働くことは、生きることの意味、人と関わることの意味、その喜びや充実感、あるいは自尊心を感じさせるための機会になるべきものである。しかし、彼らのことばは、それを裏付けるどころか、逆にそういったことがことごとく裏切られてしまう「現実」を明らかにした。それは、いわば、「仕事」を中心に成り立つ「日常生活」や、そこに確認されるはずの「自己」の喪失という「不条理感」のつぶやきとして理解されるべきものであった。そしてターケルは、そんな状況にいてることを自覚しながらも、あきらめずに、仕事をやり続け、必死になって意味を追い求めようとする「普通」の人びとにしたたかな生き方に驚き、そのことを強調した。

仕事が無意味にしかかきえない時、生きることの尊厳を求める人間はどのような対処の仕方をするか。働く意味や、自尊心をどこに見つけようとするか。『仕事！』に登場する人たちに共通した方法は、やはり、圧倒的に「自己」と「仕事」との間に距離を置く「ドラマの視点」

だった。

「仕事が始まり、休み時間までずいぶん時間がたって、まるで働いてたんだって自覚はほとんどないんですよ。夢をみると、監督やとなりのやつとの摩擦のチャンスもそれだけへるってわけです。」

スポット溶接工のフィル・ストーリーリングスは、一日の仕事をやりにこなすために「夢」を見る。彼が仕事に見る夢は、過去の思い出である。彼はそこで、子供のころに逆もどりして、兄弟たちと遊んだりするのだと言う。

彼の行為は一般的には、「白昼夢」と呼ばれている。それは、「覚醒した劇作行為の一形式であり、子供の遊戯の継続である」(S・ライマン、M・スコット『ドラマとしての社会』清水博之訳、新曜社、一九八一)。それは公衆の面前からは隠された舞台で演じられるひとり芝居であり、人が表向きの「自己」や「他者」に距離を感じる時に心に浮かべる、「現実」とは異なるもうひとつの世界である。それは、何より「現実」の中に見つけ出しにくいリアリティを、想像によってつくり出そうとするものである。白昼夢は「現実」からの逃避として、非難をこめて論じられることが多いけれども、逆に、「現実」を補い、支えるための手段として働く場合も少なくない。フィルの見る夢は、「現実」からの逃避、あるいは消極的な適応として片づけられてしまうかもしれないが、彼にとっては、仕事をやりこなすために欠かせない重要な役割が与えられているのである。

フィル・ストーリーリングの夢は「ノスタルジー」をテーマにする。しかし、この種のドラマにとつて、選択すべき物語は、過去にかぎらず何に向かつてでも無限に開かれている。たとえば、農場季節労働者のロバータ・アキュートは、将来の夢を舞台化する。それは、億万長者になって、おふくろさんを大事にするという物語である。

「おれはしょっちゅう白昼夢を見てたんだ。百万長者になったら、この農場全部買い取って、みんなにかえしてやるんだなんてさ。自分のおふくろさんが、ひとつの場所にいつも住みついてさ、まわりの人たちから大切にされてる姿なんか頭で描いたりしてさ。すると突然、折れたニンジンなんかぶつけられて、目がさめるんだ。」

こういった夢は、習慣的に見るということはないまでも、誰もが一樣に思い描くものだろう。それは「現実」をやりするだけでなく、「現実」そのものに働きかけ、それを変えていくための力となる。「アメリカン・ドリーム」は、アメリカ人にとっては、今でも、生きるためには欠かせない、大きな希望である。それが、けっきよくのところ、大多数の人にとっては達成できない夢物語に終わってしまうものであるとしても、また自由な国という幻想とは違って、夢を達成する手段が正当なものでも、平等なものでもないとしても、普通のアメリカ人にとつての未来は「アメリカン・ドリーム」なしにはありえない。そうであればまた、実現の難しい「夢」が「現実」に適応するための道具、つまり習慣化した白昼夢になることも、ごくありふれたことだと言えるだろう。

仕事をしながら見る夢は、時を過ごすための手立てである。それは習慣の弾み車となり、反復

の悪夢からの脱出口を提供する。それは仕事につきまとう退屈さと孤独を克服するために、欠くことのできない道具となる。長距離トラック運転手のラッキー・ミラーにとって、空想に耽るのは、仕事をこなすための大事な技術のひとつである。

「運転手たちはとんでもないことをおもしろく描くよ。コーヒー・シヨップに着くと、連中はそんなことを考えながらおりにてくる。やつらが休憩所に止まるや、やにわにおもしろく描いたことを三分間も興奮してしゃべりまくり、そこいらをぐるぐると歩き回るのを見てきた。そしてそのあとで、ふと、みな馬鹿げたたわ言にすぎなかったと悟るんだ。連中はトラックに乗っているときの白昼夢をまだ見続けているというわけだ。やつは頭の中ででっぴあげ、描きだし、それを自分で信じはじめたわけだ。」

白昼夢は、退屈な時間をやりすげすむだけでなく、屈辱感によって傷つかざるをえない自尊心を回復させ、維持する手段としても役立つ。現実の中では癒されることが難しい屈辱の痛手も、夢の中でなら、容易になだめることができるからである。そんな白昼夢は、時に現実と重なりあつて、仕事をする自分を支える。ウェイトレスのドロレス・ダンテは、テーブルの間を給仕してまわりながら、その姿をジプシーのダンサーになぞらえる。ここでは、トレイがタンバリンに変わり、客が置くチップは踊りに対して投げられたコインになる。

「現実」に重ねあわされる夢には、まだそれが仕事への消極的な適応のための手段だという意味あいが濃いかもしれない。しかし、過去への郷愁や現実不可能な夢に比べれば、「現実」と「自己」との距離は一步だけ縮まっている。そしてその隔たりをもう一步縮めた所に製本職人のドナ・マリーがいる。

彼女は古い本を綴じ直すという単調な仕事をしている。彼女は本の中身にふれるわけではない。しかし、何百年も前の本には命があつて、それを綴じ直すことは、その精神を生かし続けることになるのだと言う。「現実」の仕事は、それをやる者がどのように見るか、どのように対応するかでずいぶん違ってくる。どんなに単調で、孤立した仕事でも、その中に何か意義が見出せれば、人はやりがいを感じられるものなのである。

「クソクラエの世の中はどうしようもなくクソクラエだ。この国もクソクラエだ。でも消防士、こいつらは別だ。やつらは何かを生み出している。それが現実にみえる。火をけすのがみえる。手に赤ん坊をかかえて出てくるのがみえる。人が死にかけてれば、口うつしするのがみえる。こいつだけはごまかしようがない。ほんものさ。おれにはそういうのが夢なんだ。」

これは消防士、ジム・パトリックの公言してはばからない夢である。これもまた「現実」に重ねあわされた「夢」であることに変わりはない。しかし、彼は「現実」と「夢」がびつたりとひとつになるべきであると主張する。そして、その語り口は圧倒されるほどの説得力をもっている。この融和がいつも変わりなく実感されるものなのか、いつまで持続するものなのかはわからない。しかし、トムのことばで『仕事！』の序文と本文の両方を締めくくっているターケルには、これが仕事の中に意味を見出すひとつの道として強く感じられたことは間違いないだろう。

仕事の中で味わう退屈や孤独をやりすこし、自尊心を維持するための方法は、もちろん「白昼夢」や「夢」ばかりではない。仕事仲間など、他者との関係の中にも、その種の手段が存在する。前者が、主にひとりの世界で完結する「ひとり芝居」であるとしたら、後者は、他者との関わりによって展開する「対人劇」だということになるだろう。

そこには、真面目に働くふりをすることも、仕事の上での地位や立場に忠実であるよう見せかけることも、また、逆に、大きなトラブルにならない程度に、仕事や地位に対する不満や退屈さを表現することも含まれる。あるいは、自分の能力を高く見せるために、余裕たっぷりポーズをとるということもあるだろう。仕事の中に冗談や悪ふざけ、芝居じみたやりとりや、ゲームをもちこむことは、フィクションの積極的な利用の好例となるだろう。偶然的な出来事が、ひとつの新鮮なドラマをもたらす場合があるかもしれない。これはもちろん、反対に、それまでの関わりを空虚なドラマに変え、場の雰囲気やシラケさせる原因にもなるだろう。「自己」と「仕事」との間の距離に自覚的な人間にとっては、普通に働いていること、人と関わっていることがひとつのドラマと見なされているはずである。また、関係を維持する時ばかりでなく、サボタージュやあからさまな反抗、あるいは争いの中にもドラマ的な要素は含まれている。その意味で言えば、関係の動揺や破綻もドラマなしには語れないに違いない。

職場における慣例化した行為をひとつのドラマとして見れば、自覚的にする行為は劇中劇ということになる。そして、「冗談や悪ふざけは劇中劇の中の劇だろう。このように考えれば、「ドラマ

としての「仕事」は、幾重にも層をなしたものだということがわかる。「対人劇」の中に登場する人物は、誰もが内的世界をもち、そこで「ひとり芝居」を演じる可能性をもつわけだから、この「ドラマ」の層はさらに増えることになる。また、実際に人と接触する前に、私たちはいわば、その予行演習をしたりするものだが、そのような「ひとり芝居」と「対人劇」の仲介役を果たすドラマと言ったものを考えれば、「ドラマ」はさらに多層化し、また複雑なものになるだろう。もちろん、これは「仕事」にかぎったことではなく、人びとのするあらゆる関係の中に認められることである。たとえば、E・ゴフマンは日常生活における人びとの関係が、ひとつの枠組みではなく、いつでもいくつかの枠組みの層として理解された「状況の定義」の中で行われることを説き明かしている。真面目なやりとりが要求される関係の中に、時折、「冗談が挟みこまれたりすることとか、あるいは詐欺にあった時のように、一方が本当のものとして受け取る状況が、他方にとっては全くの虚構であったりする場合が、その好例だろう。(E.Goffman, *Frame Analysis*, Harper&Row, Publisher, 1974)。

これらがうがった見方だと言えるかもしれない。しかし、S・ターケルは、「仕事」に特徴的な変化として、人を見張る仕事、見張られてする仕事が増えたという指摘をしている。彼は働く人たちの中にある大きな不満のひとつが、たえずスパイをしたり、されたりすることからおきていると言う。二十人の部下をもつ銀行員、アーネスト・ブラッドショーは次のように言う。

「ちょうど『偉大な兄弟』が見張ってるって感じですよ。だれもかれもがだれかを見張ってるんです。

ちよつとふりかえって、みんなの見張りをしだすと、妙な感じですよ。私はよくそういう手をつかうんです。でみんな私に見張られてるのに気がつくわけです。」

自己の行為が演技であることを自覚する瞬間とは、何より他者の眼差しを意識した時である。見張りのついた仕事にドラマの色彩が強くなることは、このことだけでも容易に察しがつくだろう。そして、他者の眼差しに晒される仕事は他にいくらでもある。サービス業の隆盛は、その種の仕事の増加を示すいい例となるだろう。顔なじみではない客と店員との関係は、当然ステレオタイプ化した接客の演技と無愛想な客の表情でおこなわれることになる。とってつけたような笑顔は客に何かを語りかけるわけではないが、匿名の無数の人間に対応する者にとっては欠かせない仮面である。

とは言っても、他者の眼差しに晒される仕事は、それに従事する人たちに、いつでも緊張や不満をもたらすわけではない。演技による自己の呈示には、常に、それが快感の源になるという一面も存在する。映画スターやテレビ・タレントを引き合いに出すまでもなく、見られる仕事は現代を象徴する職業であり、多くの人びとの憧れの仕事でもあるのだ。自分を確かめにくい時代は、また、真剣な気持ちにせよ、戯れにせよ、人を「変身願望」の虜にする。自己を積極的に演じようとする者にとって、その欲求を満たすためには、他者の眼差しは不可欠のものなのである。

「仕事」が「ドラマ」であるならば、そこには、ドラマの種類やその筋書き、与えられた役柄と共演者、それに観客といったものが必要だ。そして「仕事」が「ドラマ」であるならば、それはうまく上

演されなければならない。この点で、現実的なつながりはどうであれ、同じ舞台を共有する人びとは、たがいにドラマを軸にした「共謀関係」にあるということが出来るだろう。

この種のドラマにとって重要な点は、それが参加者相互の「面子」(face)の維持、つまり自己の「アイデンティティ」の防衛と、同時に他者のその保護、それにたがいの関係の維持を基本にしていることだろう。堅気の関係の中でもふれたことであるが、ゴフマンは、それを日常のドラマにおける「儀礼的要素」だと言う。もちろん日常のドラマには、たがいが競いあおうとする側面がある。彼はそれを「戦略的要素」と呼んでいる。日常のドラマは、一方では、「儀礼的要素」という道徳的な一面に、また他方では、「戦略的要素」という功利的な一面に支えられているのである。

もちろん、「面子」を守るといふことの中には、同時に、どこまでなら、それを脅かしてもいいのかという攻めの要素が含まれる。また、たがいの「関係」の中につくられる距離をめぐっては、どこまで接近したら、またどこまで離反したら、ドラマ自体に支障をきたしはじめるかといったことについてのさぐりあいと、それを許す余裕が必要になる。「仕事」の上での人間関係は上下、優劣といった序列がものを言う関係である。したがって、ドラマとしての仕事は、いかにして相手から応諾や追従の意志を勝ち取るか、自分の権力的な立場を維持し、影響力を行使するにはどうするかといったこと、つまり「搾取」をめぐっても演じられる。もちろん、そこをどうやり返すかといった相手の出方が、ドラマの成り行きを左右する大きな要素になることは言うまでもな

い。そして、このような「面子」や「関係」あるいは「搾取」のドラマは、たがいがそのことを積極的に呈示しようとしたり、逆に隠蔽しようとしたりする「情報」の統制と、その暴露を巡っても行われることになる。

これはライマンとスコットによる「ゲーム」の分類の要約である(S.Lyman & M.Scott, Goodyear Publishing Company, Inc., 1970)。「ゲーム」は「ドラマ」に血を通わせ、生き生きしたものにす。そしてまた、「ゲーム」は「ドラマ」からリアリティを奪う。「ゲーム」と「ドラマ」の関係はきわめて両義的なものである。こんな例となるものは、『仕事!』の中にはたくさんある。たとえば、深夜に電話の取り次ぎをするホテルの交換手が、冗談で別のホテルの名を言って客をからかう話、あるいは、ガスメーターの検針員が自宅の中庭で日光浴をする裸の奥さんを覗いて驚かす話などが登場する。これは単調な仕事の中にもたらされた、生き生きした瞬間の例である。しかし、それは同時に仕事自体を失う原因にもなりかねない。また、自分の地位を狙う有能な部下を操るテクニックについて語る経営コンサルタントの話などは、仕事仲間が同時に競争相手だという現実を証明するものである。

成人学級教員のジャック・キューリエは、教師というものが生徒に対して圧倒的な権力をもった人間として君臨するものであることを語っている。その権力は、実際、何より教師の威信を守るためにある。自戒をこめての感想だが、硬直した権威主義的な人間であれ、垣根を取り払ってありのままを見せようとする人間であれ、教師として生徒の前に立つかぎりは、その関係が権力

を土台にしたドラマになることを避けるわけにはいかない。

悲劇と喜劇 たがが仕事、だけど仕事

自分のことで悩んだり、迷ったり、考えたりする時、誰でもその原因になっっている問題をひとつの場面として頭の中に描き出す。もちろん、その場面には自分が登場する。その場面は「現実」の再現であることもあれば、また架空のものであることもある。それは言いかえれば、「場面」の中にいる自分をもうひとりの自分が見つめるという関係になる。つまり、誰でも自分のことについて考えはじめた瞬間から、自分を「ドラマ」の世界に置くという手段を取るのだと言えることができるだろう。

人は誰でも、過ぎ去った自分をふり返り、反省し、また未来の自分を予測する。将来の夢を思い描く。こういった作業がひとつの「ドラマ」の上演であるならば、「現実」の中の自分もまた、「ドラマ」を演じる人である他はない。現実の行為には、それに先立つ筋書き作りや、行為の後の反省や批評が欠かせないからである。

もちろん、「現実」の場で演じられる「ドラマ」は筋書き通りに進むわけではない。そこが「現実」の「現実」たるところでもあるし、後々、人に反省を強いるところである。しかし、「現実」もその筋書きや反省によって変容する。「現実」をあるがままのものとして受けとり、機械的に、しかも自然なこととして行動する人間を別にすれば、「現実」とは誰にとっても変容可能な世界なので

ある。この意味で、「ドラマ」とは、一面では「期待される役割」に自己を押し込めて呈示する行為であることが避けられないが、他方では、「外部から与えられている現実を、自分自身が創りだすものに変容すること」、つまり「新しい現実の創造」という側面ももつとすることができらるう N・エヴレイノフ『生の劇場』清水博之訳、新曜社、一九八三。

「新しい現実の創造」、それは前節で述べたように、たったひとりの内的世界に留まることもあれば、他者に公言されることも、他者との関わりの中で求められることもある。現実の仕事で味わう屈辱や屈辱の感情をやり過ごすための「一人芝居」は消極的な適応の仕方かもしれない。しかし、それが「普通」の人にできる精一杯の努力なのだという「現実」の重みを軽視してはいけなだろう。また、対人関係を空虚なジェスチャーで切り抜けようとする「対人劇」も、そうすることが自己の尊厳や人間性を維持し、よそよそしい関係の中に親しさやおもしろさをもたらすようにも働いているのだという側面を無視することはできない。

ドラマとしての「仕事」は、「現実」の中に「非現実的」なものをもたらしかもしれないが、逆に、「非現実的」なものを「現実的」なものにしていこうとする余裕を生じさせるものでもある。白昼夢は、たとえ「現実」からの逃避という性格が抜きがたいとしても、それが仕事をする上で不可欠なものであるならば、少なくとも、夢を見る本人にとっては積極的な価値が見出されているのである。

『自分自身のための劇場』におけるあなたの演技を完璧なまじめさでやりなさい。なぜならば、そうしなければすべてはほご同然の価値しかなくなるからです。あなたが作った芝居の主題は、いよいよもなくユーモラスでコミカルなものかもしれません。しかし、自分自身の演技に対する姿勢はこの上なく真剣でなければなりません。(N・エヴレイノフ、同書)。

現実をドラマとして見る立場の反対にあるものは、どんな状況をも大真面目に受けとめ、それに真正面から対処しようとする姿勢である。それは現在でもなお、正当な立場にあると言えるかもしれない。しかし、大真面目に対処しようとする姿勢は、はたから見物する者にとっては、しばしば滑稽な図として映るものである。演じる人間にとつての悲劇が、それを見物する人間には喜劇として感じられる。これこそが、まさに「ドラマ」の本領なのだと言ってもいいだろう。

この笑いにはもちろん、強い皮肉がこめられている。悲劇とは立派な人間だけが演じることのできるドラマである。そして観客の皮肉な目は、悲劇の主人公を観客の足元にまでひきつりおろす。皮肉な目は同時に残酷な目でもあるのだ。しかし、皮肉な目は、悲劇の主人公を貶め、笑い者にするだけではない。その後でまた観客は、ひきつりおろしたことではじめて実感できる、主人公に対する愛着といったものを自覚するはずである。この自覚が喜劇に転じたドラマに、再び悲劇を感じさせる余地をつくり出す。

131 悲劇から喜劇への転換を目的にするのは、もちろん、観客ばかりではない。現実の場で真剣に立ち向かおうとする者が、見物する者によって自分のおかしさに気づかされた時、彼は自分の行為を喜劇仕立てのドラマの演技として見ざるをえなくなる。それは、彼の意をくじくこと

になるかもしれない。しかし、誠実であるゆえに陥ってしまう泥沼からは抜け出すことができるだろう。そして彼にも、「自己」や「状況」に距離を置いたもうひとりの自分が自覚されるならば、今度は、演技であることを半ば自覚しながら、表面的には以前と変わらぬ行動を取ることが可能となるに違いない。

人は自分のことを滑稽に思う時、同時に自己の尊厳を意識する。それは、屈辱感が自尊心の傷みとして実感される経験であることと変わらない。自己や自己の行為が喜劇として自覚されること、また他者の目にもそのように映ることは、誰にとっても屈辱の経験として感じられることだろう。けれども、それは同時に、自尊心を強く意識する機会ともなるはずなのである。また逆に、自尊心を満たす経験は、そのことにすっきり囚われてしまっている自分、あるいは、それを重荷に感じたり、うんざりしている自分を自覚する時には、かえって滑稽な思いをもたらしてしまうものなのである。「喜劇とは……ふつうの人よりも劣っているかみえる人の方が人間的であることを実証するドラマである。」(福田定良『記録と人間』法政大学出版会、一九七四)。

「仕事」が誰が必要とする「日常生活」「アイデンティティ」、それに人間関係の基盤であるならば、それらは「仕事」が「ドラマ」であることを前提にした上で求められるより他はないだろう。ドラマとしての仕事は、「仕事」に与えられてきた「現実的」な重みを希薄にする。「仕事」と「生活」、あるいは「遊び」といった分離を曖昧にする。これは避けられないことだ。しかし、それは一面では「仕事」について、「生活」全般へ目を向けるという視点の変換につながる。そうであ

れば、「職業」は経済的な要請に応えるために欠かせないものかもしれないが、「仕事」は広く「生活」そのものの中に見つけ出せるということにもなるだろう。あるいは、ドラマは「遊戯の一形式」であるという意味で、ドラマとしての仕事は、遊びとしての仕事という側面ももつようになる。仕事の中に遊びを見つけたことは、また、遊びの中に仕事を見つけたという可能性にもつながるはずである。

「職業」としての「仕事」は、現在はもちろん将来も、生活するために必要であるかもしれない。しかし、生きるためにする「仕事」は「職業」だけに限定されるものではないはずである。「生活」の中心をどこに置き、「アイデンティティ」を何に求め、人間関係をどのようにつくっていくか。それは誰にとっても手探り状態にある問いかけであるが、「職業」としての「仕事」の中に限定しているかぎりには、手がかりにする出口を見つけたことは容易なことではないだろう。

〔四〕文化とライフスタイル——熱い文化と冷たい文化——

生きがいからライフスタイルへ

ここまでに取り上げたテーマは、結婚、家族、仕事という、誰にとっても、生活の基盤となる「場」と、そこでもたれる人間関係ということであった。すでに考えてきたように、それぞれに独自な特徴があり、問題があることはもちろんだが、もっとはつきりしてきたのは、全てに共通する特徴や問題の存在と、その重みだろう。中でもとりわけ目立ったのは、「選択」に関することだった。誰にとっても、自分の人生の道筋が、自らの選択によって決まるという意味合いが強くなってきたのである。

結婚をするのかしないのか、それは誰と、どんなふうか。子供はつくるのかつくらないのか、どんな育て方をして、どんな親になるつもりなのか。そして、仕事はどうするか。全てが選べるということは、もちろんそれぞれに、自立や個性、自由や権利の意識を自覚させる契機になる。

しかし、同時に、これまで見てきたように、煩わしさや不確かさ、ちぐはぐさといった状態も招き入れてしまうことになる。そのような選択はどこまでいっても切れ目なく延々と続く。

選択できる人生は、もちろん未来に夢を感じさせてくれる。夢を実現させる可能性も信じさせてくれる。そして、夢には悪夢が、可能性には危険性が背中合わせであることも垣間見させてくれる。選択によってたどる道筋は、どこまで行っても両義的なままである他はない。

人間の生き方や関係の仕方に見られるこのような変化は、当然、日常生活のあらゆる面にまで浸透しはじめている。衣食住のどれをとっても、私たちの生活は、地域性や国民性に囚われることなく、自由に気ままに選択することができるように感じられる。日常生活のこまごましたところにまで見られるようになったこの変化は、まるで、私たちの生活を大枠として支えている「文化」そのものをも変えてしまうかのように、あるいは、消滅させてしまうかのようにさえ見える。私のライフスタイルとあなたのライフスタイル、それは、何より個人的であることやおしゃれであることを見せかけあうためのものであるかのような。この章で考えるのは、そんな、日常生活の表面を飾る「ライフスタイル」に対する人びとの関心と、それに伴うはずの、人間の生き方や関係の仕方を支える「文化」の変容についてである。

「ライフスタイル」とは生活の形のことである。それは、人びとの生活を通して観察できる外見的特徴を指し示すことばだ。「ライフスタイル」は「生きがい」とか「生き方」といったことばに置き換えられて論じられることが多いけれども、「生きがい」や「生き方」が生きていることの中身、

つまり、精神面に焦点を合わせることを考えれば、「ライフスタイル」との間には、大きな隔たりがあると云わざるをえないだろう。半ばファッションのようにして使われるこのことばには、その隔たりが、いつそう強調されているように思える。

たとえば、若い人たちにとって「ライフスタイル」とは、物の購入やその使い方、関わりあう人間の種類とその関係の仕方、また、自分のとる行動と、その外見的特徴に関連している。何をどのように身につけ（衣服、アクセサリ等）、どのように使い（車や道具等）、あるいは、誰とどのようにつき合うか（友達、恋人、家族等）。毎日の生活の基本的な部分から、こと細かな面に至るまで、その気になれば、ありとあらゆるものが選択可能な形（既製品や格好いいやり方）として存在している。選択しだけで、人はどんな人間にもなれ、また、どんな生活もできるようになる。現実はなかなか、そううまくはいかないけれども、広告は、今がそういう時代であることをくり返し強調し、若者たちは、そう信じてふるまっているかのように見える。

「ライフスタイル」とは、そんなふうにして選びとったさまざまなものごとや人間関係の組み合わせとして表される、観察可能な個人の全体像、そして生活の形である。もちろん、選択したスタイルには、どこかに一貫した方針が感じられなければならない。外見や行動がそれなりにキマッテルことは、自分で実感できることはもちろん、それ以上に、他人にもそう思わせなければならぬものであるからだ。キマッテル「ライフスタイル」は、何より個性的な人間であることを証明する。しかし、その理由は、けっきょくのところ、趣味やセンスの良さ、流行に対する敏感さ

であって、「生きがい」や「生き方」がもつ確かさ、重みといったものとはほとんど無縁だ。ひとりの人間が、その人生を賭けて歩く一本の道筋といったイメージは、「ライフスタイル」ということばからは、ほど遠い。「ライフスタイル」は、どれほど個性を強調しようと、ブランド志向という風潮に見られるように、商品化されたもの、類型化されたもの、ファッション化されたものに依存する他はないのである。「ライフスタイル」を「生きがい」や「生き方」と比較すれば、いちばんはつきりするものは、やはり、最近の若者に対してよく言われる軽薄短小という傾向であるような気がする。

こんなふうにして使われる「ライフスタイル」は、社会学の用語としても用いられている。それは、おおよそ「特定の集団に属する者たちが共有する特定の生活様式」という意味で使われている。たとえば、社会的な地位や経済力、地域性や世代などによって、人びとが採用する生活様式に見られる共通性や独自性の有無を検証するのに有効な概念だと考えられてきたのである。「ライフスタイル」は、人びとの生活や生き方の多様化を分析するために作られた新しい用語、できただてまだ評価の定着していない概念として受け取られることが多いけれども、しかし、その歴史は意外と古いものである。

「ライフスタイル」を最初に概念化したのはM・ウェーバーだと言われている。ウェーバーは、「特定の地位グループに所属するメンバーが日常の生活の中で共有し、顕在化させる外見的特徴」を「ライフスタイル」と名づけた。それは、財の生産と獲得に対する関係にしたがつて分け

られる「階級」とは違って、財の消費の原理に従って分けられる、特定の地位グループが表現し、行動する観察可能な生活のモードである (Michael E. Sobel, *Lifestyle and Social Structure*, Academic Press Inc., 1981)。

特定の地位グループは、そのメンバーに、独特の「ライフスタイル」の共有を要求する。独特の「ライフスタイル」の共有は、特定の地位グループの存在を目に見えるものにして、なおかつ、その存続を確かなものにする。特権的な地位グループであれば、その「ライフスタイル」も同様に、特権的なものでなければならぬし、メンバーも、特権的な「ライフスタイル」を自己のものとすることによって、はじめて、その地位から得られる名誉や満足感を実感できるというわけだ。

一方、T・ヴェブレンは、「ライフスタイル」を有閑階級が自己を顕示するために行ったディスプレイという意味で使った。産業化された社会では、成功者であることは、肉体的な力や行動力ではなく、富の所有によって顕示される。そのためには、富は目に見えるものとしてシンボライズされなければならない。かくして、富める者は、レジャーに興じ、目立つ消費をすることに懸命になる。アメリカは、誰であつても努力をして運に恵まれれば「夢」を実現できるという「アメリカン・ドリーム」によって支えられてきた国だ。だから、特に貧しいアメリカ人にとってはブルツキの大邸宅に住んだり、高級車を乗りまわしたりすることが人生の目標として素直に受け入れられたのである。しかし、ヴェブレンは、「ライフスタイル」という概念を使って、何より、富

める者であることの誇示に血眼になったアメリカの有閑階級を、痛烈な批判と皮肉をこめて描きだそうとしたのである (『有閑階級の理論』小原敬士訳、岩波文庫、一九六一)。

ウェーバーもヴェブレンも、「ライフスタイル」という概念を社会の頂点にたつ者の生活様式を念頭に置いて使った。それは社会の支配層がもつイデオロギーそのものではなく、支配層が示す観察可能な外見的特徴に注目するための概念だった。しかし、「ライフスタイル」という概念は、単に特権的階級や富める者だけに有効だというわけではない。労働者階級や貧しき者たちにも、それぞれ独特の「ライフスタイル」といったものは存在する。それは他人に向かって顕示するようなものではないかもしれないし、自ら誇りにするようなものとも違うかもしれない。しかし、それはやっぱり、自己を確認するためにも、他者との関係を成立させるためにも欠かせない、人びとの生活を通して観察可能なスタイルなのである。

何らかの集団を形成する者の中には、必ず、特定の「ライフスタイル」がある。階級や財産だけでなく、メインとなる文化の中にあるさまざまなサブ・カルチャー、たとえば、田舎と都会、都心と郊外といった地域性、世代や性別、サークルやギャング等の小集団……。もちろん、民族や人種、国家といったものによる違いも見落とすわけにはいかない。そんな意味で言えば、文化人類学とは、まず、民族や人種によって異なる「ライフスタイル」を観察し、記述し、比較するところから始まる学問だということになるし、およそ「文化」というものを論じようとするれば、必然的に「ライフスタイル」に言及せざるをえないと言つこともできるだろう。

このように、「ライフスタイル」はすぐれて、生活の具体的なレベルに注目することを要求する概念である。それは、ウェーバーが「ライフスタイル」を「ふるまい、衣服、発話、思考、そして態度のモード」に関連させて使ったことから明らかだ。

ウェーバーは、「階級」が観察可能な実体として描き出せること、つまり、「ライフ・サブスタンス」が「ライフスタイル」として可視化することを指摘しようとした。そしてヴェブレンは、特権的な地位にある者が、それを自他ともに確認するために、必要以上のディスプレイに熱中するものだという愚行を暴露した。「ライフスタイル」の概念は、それ以後あまり注目されることもなく現在に至り、そして今また注目されようとしている。階級が漠然としたもので、富が流動的である時代、地域性も民族性も失われかかっている状況、そして何より、誰にとつても、生きることの意味が多様になり、選択可能になった時代。そんな中で、人びとは「ライフスタイル」にこだわりはじめた。

それは若者に特有の現象だと言って片づけることはできない。日本人の最近の暮らしぶりや行動の特徴が、外国人の目には、ヴェブレンが指摘した成りあがり者の「ライフスタイル」として映っていることは明らかだろう。国民総中流化と言われる時代の中で、人びとが他人との外見的な差異に自覚的になりはじめたという指摘もできるだろう。社会学の分析用語としての「ライフスタイル」が、今再び、日の目を見ようとしているのも、そんな時代の要請に込えてという意味あいが強いのである。

対抗文化としてのライフスタイル

社会学の用語としての「ライフスタイル」は、おおよそこんな流れの中で捉えることができるだろう。しかし、ファッションとしての「ライフスタイル」には、もちろん、別の流れが存在する。おそらく、その源流は、六十年代後半に起こった「対抗文化」の運動に遡ることができよう。

「対抗文化」の運動は、アメリカを中心に、当時の先進諸国の若者たちを巻き込んだ現象である。もちろん、いつでも、どこでも、支配的な文化に対抗する文化というものはたえず存在し続けてきたわけだが、カッコつきの「対抗文化」と言えば、六十年代後半に発生した若者文化の新しい波を指すのが普通である。

「対抗文化」は、ありとあらゆるエスタブリッシュメント(体制)に対する明らかな拒絶と離脱、そして反抗であることを特徴とした。ベトナム戦争、核兵器、公害、一国の権力機構などに対する政治的な反抗と、同時に、と言うよりはそれ以上に、人間関係や自己意識、それに生活全般に渡る変革に自覚的な運動であった。テクノロジーに囲まれ、モノに溢れた生活に疑いの目を向けること、男女や親子の結びつき、友情などの人間関係を見直すこと、こういった一面が、「対抗文化」をそれ以前の政治運動や若者文化から区別する大きな特色をなした。

「対抗文化」はひとこと言えば、若者たちが育った中産階級的な「ライフスタイル」への疑い、

反抗、拒絶と、それに代わる新しい「ライフスタイル」の創造の試みだったということになるだろう。物質的な豊かさや、形式や外見が優先する偽善的な人間関係が否定され、自然への回帰、真の自己、本来の人間のなふれあい、手ざわりの自由などが模索された。

この文化を担う者たちにとってバイブルとなったのは、たとえば、H・D・ソローの『森の生活』（神吉三郎訳、岩波文庫、一九五一）であり、W・ライヒの『性と文化の革命』（中尾ハジメ訳、勁草書房、一九六九）、C・カスターネダの『呪術／ドン・ファンの教え』（真崎義博訳、二見書房）のシリーズなどであった。また、禅や道教、それにアメリカ・インディアンの暮らしや世界観等、種々雑多なものであった。コミュニケーションによる自給自足の共同生活、長髪、ジーンズ、マリファナ、LSD、ロック・ミュージック、アングラ芸術、ミニコミといった、何よりスタイルとして新鮮な現象が「対抗文化」を特徴づけるものになった。

「対抗文化」は古いスタイルを拒絶し、反抗することに懸命であったけれども、同時に新しいものの創造が新しいスタイルの形成であることに自覚的な運動であった。大人たちは、そんな「対抗文化」に対し、その考え方や主義主張にはなく、むしろ、新しいスタイルが発散する奇妙な外見や無礼な行動（大人たちの基準に照らして）に反発し、嫌悪感を表すことが多かった。新しい文化の担い手たちにとっては、中身、つまり思想や意識といったものが、外見や行動のスタイルと切り離すことができないもの、そして中身が形を変えるのではなく、むしろ、形が中身を変え、それを主張した。新しいスタイルが新しい意識を可能にする。これもまた、それ以前の政治

運動や若者文化とは違う、大きな特徴のひとつだった。

世界中をあっという間に吹き抜けた「対抗文化」の嵐は、ほどなく、コマースリズムの洗礼を受けることになる。多くの若者に与えた熱病のような影響力から見れば、それは当然の成り行きだった。と言うよりは「対抗文化」の広がりには、ごく初期から音楽や映画というメディアが大きな役割を果たしていたと言った方がいかもしれない。この運動がマス・メディアによって途方もなく拡大し、その主張を薄められることになったのは、半ば必然的な結果だった。長髪やジーンズは若者だけでなく、大人たちを巻き込んだ流行となり、ロック・ミュージックは一大産業となった。巨万の富を築いたスーパー・スターが続出する。それは演劇や美術、映像といった分野でも同じだった。「ニュー・ファミリア」という「コミュニケーション」の中の男女や親子の新しい形態を表すことばが、コマースリズムの中で、上手な消費をすることでセンスのいい生活をエンジョイする若いカップルを指すことばに変わった。そして「ライフスタイル」も、反抗や拒絶といった性格は薄れ、主に商品の消費のレベルに関係することばになった。「対抗文化」がつくり出したものは、中身はどこかに置き忘れられたまま、スタイルだけが目新しい商品として、大量に巡回することになった。

スタイルが全て

「ライフスタイル」とは生活の形のことである。階級にせよ、民族にせよ、また地域性にせよ、

変動のない固定した集団の中にいる者は、それが当たり前のものであるかぎりには、自らの生活の形を自覚することは少ない。たとえ自覚することはあっても、それが変わるもの、変えられるものだと考える余地は見つけにくい。自らの「ライフスタイル」に自覚的になり、それが自分で見つけだし、つくり出していくものだと考えるようになるためには、民族、階級、地域など、自分が依拠する基盤自体を変わりうるもの、変えられるものとして認識することが不可欠になる。

もっとも、自己や人生を変えていくこと、進歩や成長という意味を確信しながら変えていくことは、しばらく前までは、圧倒的に内面的なこと、抽象的なテーマとして考えられてきた。意味深い「生きがい」、納得のできる「生き方」、そして立身出世によって成功者となることは、必ず、それに応じた外見を呈示するものだが、問題はあくまで内面にあつて、外見は付随的な結果にすぎないと見なされてきた。経済界の長老が質素な暮らしをしているなどといったことが、何より美德のシンボルとなってきたのである。富の顕示は成り上がり者の愚行として映ってきたのだ。

しかし、いつの頃からか、重心は内から外に移動した。前述したように、若い世代にとっては「対抗文化」の出現が、決定的なターニング・ポイントだったと言えるだろう。また、日本人全体にとっては、高度経済成長の時期ということになるかもしれない。それは、ほぼ時期を同じにして生じた変化だった。

内から外へという変化、それは積極的な意味で言えば、経済的な豊かが土台になって実現する、個性的な生活という夢に向かう流れである。だから「ライフスタイル」への関心は、経済的な豊

かさへの関心と切り離すことはできない。一億総中流化の時代の中で、誰もが「ライフスタイル」に自覚的になることは、それほど不思議な現象ではないのである。それは、一面では、生きることに働くことに懸命だった日本人が、生活することの中にある楽しさやおもしろさに気づきはじめた証拠だとも言えるだろう。とかく働き過ぎを批判される日本人にとってこのような傾向は、歓迎すべきものなのかもしれない。もっとも、前述したように、「ライフスタイル」への関心は、今のところ、もっぱら商品化されたものの購入に向けられるばかりであるから、それが日本人の新しい生き方として評価されると考えるのは短絡的にすぎるだろう。

外見への関心の高まりは、当然中身の軽視につながる。目新しい商品の広告は、それを購入しただけで、新しい「ライフスタイル」がもたらされるかのように説得して人びとをそそのかす。商品の情報ではなく、もっぱらイメージを優先してつくられてきた日本の広告は、さらに、商品や夢のある「ライフスタイル」に結びつける工夫をはじめている。日本で使われる広告費は、八十六年には、年間三兆円を越えた。これは国民ひとりあたり、一年で三万円のお金が投入されているということを示している。「ライフスタイル」の開拓は、モノに囲まれ、経済的に満たされはじめた人間に、さらに欲望を抱かせる戦術として不可欠のものになりつつあるようだ。それは、経済的に豊かになった国、豊富なモノに飽きた人間の示す醜い愚行かもしれないが、そうやってモノを生産し、消費し続けていかなければ、私たちの生活は一日として続かないような仕組みにもなっているのである。

もちろん、こんな状況の中で、現在の生活がいつまで続くものなのかとか、これからどうなっていくのかといったことについて、漠然とした不安を感じる人は少なくないだろう。飽食や使い捨ての風潮を批判して、生活の見直しを訴える声が出てくるのは当然である。しかし、この不安は、同時に、生活の意味を求めて、商品化された新しい「ライフスタイル」に向かう傾向の原因ともなる。新しい「ライフスタイル」を求める傾向が、生活の中に不確かな要素を持ちこみ、不確かさの実感が、また、新しい「ライフスタイル」を求めるようになる。この両面の相乗作用が、人びとをあらたなモノの消費に向かわせることは間違いないだろう。日本人の成り金ぶりに批判的な欧米の人びとも、一方では、自国の商品を輸入させることに血眼だ。日本人の「ライフスタイル」は、そんな批判と要求の中で、これから、ますます国際化し、その分、無国籍化していく他はないだろう。

しかし、「ライフスタイル」の追求が、モノを買うことだけで達成できるものでないことは明らかである。生き方の選択とは、仕事はもちろん、生活の場所、生活の仕方、人間関係のもち方等を通して、トータルに自己の道筋を決めることである。そして、「ライフスタイル」が生活全体の基盤になるためには、親密な関係を越えた、もう少し広い範囲で関わりあう人びととの間に、どこか共有される部分をもつことも必要だ。生活する土地に対しても無関心ではいられないはずだ。しかし、ニューヨークやパリはもちろん、エスノもトロピカルも、そして、シティ・ライフもカントリー・ライフも一緒に取りこんでしまう「ライフスタイル」ということばには、こんな意識

ははなはだしく希薄なようである。

大都市の郊外につくられるニュー・タウンを考えたらいい。こういった場所は住空間としては快適である。設備や道路、交通の利便さは最初から綿密に計画されている場合が多いから、それは当然のことだろう。しかし、人工的な町には、そこに住む人びとの間に共通の生活基盤があるわけではない。隣近所の付き合いのルールはいわば、ゼロからつくられなければならない。出入りが激しく、また、古い町やかましい関わりを避けて移り住んだ人も多いから、ルールはなかなか見つからないし、ではじめても確定しにくい。「ライフスタイル」に自覚的な人間はえてしてこういった所を選んで生活するものだが、彼らの示す「ライフスタイル」は、どうしてもそれぞれの家庭の中にいつまでも閉じこもることになる。

もっとも、自分の「ライフスタイル」を決めるための情報源はテレビや雑誌であり、商品化されたものであるから、関わりを求めたがらない人びとは相互に似通ったものにならざるをえない。間取りがほとんど同じ家に住んで、近くの同じスーパーで、同じバーゲンの品物を買う。同じテレビを見て、たまには同じレストランで食事をする。収入源はもちろん、都心にある企業だ。何かも奇妙に似通っていて、たがいのつながりだけがない。个性的であることを意識して、たがいの違いに自覚的な人間ほど、また、奇妙に画一化された文化的なちぐはぐさを露呈する。「ライフスタイル」への関心には、こんなおかしな、皮肉な風景がつきまとう。

「ライフスタイル」への関心は、一方では、より豊かな生活を求める人びとの出現、経済的、時

間的余裕をもちはじめた人びとの増加の裏づけとなる。それは、前述したように、日本人が仕事中毒ではない、生活を楽しむ人間に変わりはじめたことの徴候であるかもしれない。しかし、他方では、外見に頼り、こだわる以外に生きる意味を確認しようがない、現代人の不確かなアイデンティティも認めざるをえない。

「ライフスタイル」への関心は、私たちに生活のおもしろさを感じさせ、また同時に、その分だけ強い不確かさを自覚させる。束縛や抑圧を嫌って故郷や天職を捨てた者は、どんなに切望しても、もはや帰るべき故郷をもつことはできない。彼らには、失ったもの以上に得たものの方が多いという自覚があるはずなのだから、それは自業自得かもしれない。しかし「ライフスタイル」がもたらす問題は、自分の生活や生き方を変えることに積極的な人びとだけをまきこむわけではない。より切実な点は、古い基盤に依拠して生きてきた人びとが、社会の急激な変化によって、頼るべき基盤を時代遅れにされてしまいがちだということにある。変化と多様性が基本となる社会では、時代からとり残されることは、生存の危機をもたらしかねない。自分の選択によってではなく、社会の要請によって自分の生活を変えざるをえない人にとつて、「ライフスタイル」とはまた、何とも不似合いな生活を強いることばだと感じられることだろう。

文化……未来志向と過去志向……

「ライフスタイル」とはここまで見てきたように、生活様式や人間関係の形がきわめて個人的なレベルで解決すべき問題に変わったことを示すことばである。その意味では、生活の個人化、あるいは孤立化が現代の特徴だということになるかもしれない。しかし、「個人」という意識は最近になって注目されたようなものではない。個人主義の国と言われるアメリカは、建国の時点から、そのような特徴をもっていたのである。日本はともかく、地縁や血縁に基づく人間関係や生活の形が崩れはじめたのは、欧米では二、三世紀も前の話なのだ。だから、「ライフスタイル」ということばに象徴される最近の傾向を、単純に、生活の個人化として片づけることはできないだろう。「ライフスタイル」によつし個性的であることを確認する人びとは、地縁や血縁の関係からは切れているかもしれない。しかし、彼らは、また、従来の個人主義的な人間とは違って、他人の目に映る自分の存在に過度に敏感な人たちでもある。個性的であることは必要だが、目立ちすぎたはいけない。その微妙なバランス感覚は、近代化によって生まれたとされる「個人」にとつては、むしろ否定すべきことであつたはずである。

D・リースマンは人間の社会的な類型を、近代を中心にして、それ以前と以後の三つの時代によつて分けているけれども、ここでは、彼が近代以後の人間に特徴的だとして指摘した「他人指向型」(other-directed type)が参考になるだろう。彼によれば、「他人指向型」とは自己の生き方や自己のアイデンティティの根拠を他人に求める傾向である。それは、近代以前の慣習などに依存した「伝統指向型」(tradition-directed type)はもちろんで、近代の、自我にめざめ、個性を尊重し、自己の内面を重視した「内部指向型」(inner-directed type)とも異なつている(『孤独な群衆』加藤秀俊訳、

みずす書房、一九六四)。

「他人指向型」の人間は、個人の方向づけを同時代人に委ねる。彼は、同時代人の導くままに変わる。そこが、強く内在化された選択原理によって自己の歩む方向を決めた「内部指向型」の人間と違うところである。「他人指向型」の人間も自己の歩む方向を選択する。しかし、それは、他人に依存したものであるから、個性的なものにはなりにくい。彼にとって「個性」とは、他人との絶対的な違いではなく、ほんのちよつとした「差異」でしかない。「他人指向型」の人間にとって他人と違いすぎるのは具合が悪いことなのである。

「他人指向型」の人間は、もちろん、血縁・地縁の人間関係に囚われてはいない。しかし、自己の内部の声にしたがって、それに共鳴する他者を求めるといった関わり方の仕方ができるわけではない。その理由は、恋愛による男女の結びつきや、親子の関係の仕方、そして仕事を通じた人間関係の中ですでに説明した通りである。もちろん友達という関係についても同じことが当てはまるはずだ。「他人指向型」とは、一方では、自立した個人であることを見せかけながら、たえず、社会の目を意識し、それに同調しなければならぬ人間の特徴なのである。

M・ミードは『地球時代の文化論』の中で、このリースマンの主張に似た分析を文化人類学的な視点から論じている。彼女は、人間がつくりだした文化を「過去志向型」(post-figurative)、「現在志向型」(co-figurative)、「未来志向型」(pre-figurative)の三つに分けている。彼女によれば、「過去志向型」とは「未来が過去のくりかえしである」ような排他的で停滞した文化のことであり、

「現在志向型」とは「現在が未来を予測する手引となるような」ゆるやかな交流を前提とする文化、そして「未来志向型」とは「大人が味わったことのない経験を子供たちから学ばなければならぬ文化」のことであり、頻繁な移動と目まぐるしい変化をその基本とするような文化のことである。

ミードの分類は、時間軸にそって理解すれば、リースマンの言う三つのタイプにほぼ重なることができるだろう。「他人指向型」はもちろん「未来志向型」の文化に必然的に求められるような人間の特徴である。

M・ミードが指摘するように、私たちはすでに「未来志向型」の文化が支配的な時代の中にいる。「未来志向型」の文化を象徴するものは、マス・メディアと交通手段の発達である。それらは、国の枠を越えて、世界をひとつのものとして結びつけるように働きかける。私たちは、地球の裏側の情報にも事欠かないし、その気になれば、どこにでも出かけることが可能だ。食べるもの、着るもの、遊ぶものなどあらゆるものが、地域や国を越えて流通する。「流行」は瞬時のうちに世界を駆けめぐらし、一国の政治的・経済的・社会的な問題が世界中に波及することも日常茶飯のことになってきている。比喻ではなく、地球全体をひとつにするような「文化」が、日常生活のこまごまとした面にまで入りこんできているのが現状だと言えるだろう。

「未来志向型」の文化は、それぞれに固有のさまざまな「文化」という枠を越えて世界中のひととを結び、それは誰にとっても、一面では、自己の世界の拡大として感じられる。あるいは、自

由や可能性の拡大として映る。選択しだいでどんな生活のスタイルも取り入れることができるし、どんな人間関係をもつこともできると感じられる。しかし、同時に、移動や変化の目まぐるしさゆえに、自分が直接体験する出来事、出会う人、生きる場、そして自己自身といったものについて、それを支えたり、確認したりする基盤が不確かになることも避けられない。

「過去志向型」の文化、「現在志向型」の文化は、現状では徐々に「未来志向型」の文化に圧倒され、吸収される運命にあると言えるだろう。しかし、どんなに「未来志向型」の文化が優勢になろうと、人の生活する範囲にかぎりがあるかぎり、その生活の場やそこで関わる人たちの間に了解されるもうひとつの「文化」が欠かせないというまでもないだろう。それは、「他人指向型」の人間が意識する漠然とした社会の目とは違った、もう少し具体的な人間関係や生活する場の中で感じられるものでなければならぬはずである。しかし、かつてはどこにでも存在したそのような文化がすでに失われてかけていて、私たちは、それをあらたにつくり出さなければならぬような状況にいる。次に、考えるのは、「未来志向型」の文化、「他人指向型」の人間には失われたと思われる、人と生活、人びとの関わり方に見られる特徴である。

熱い文化

アキサミヨー アキサミヨー

チャーすがや(どうしよう)

こんなちっちゃいこの沖縄

なんでそんなに

あまはい くまはい(あっちこっち)させるのか

アキサミヨー アキサミヨー

日本 中国 アメリカ

いりくんで いむる(よく)わからん

沖縄の歌手喜納昌吉とチャンプルーズがうたう『アキサミヨー』は、沖縄が日本や中国、そしてアメリカの間をたらいまわしにされてきた長い歴史をうたったものである。琉球民謡そのままの蛇皮線の軽やかな響きとロックのリズム、沖縄のことばと「大和」のことばの混ざり合い。この歌には、中国、日本、アメリカに支配され、その文化の影響を受けながらつくりあげられた、沖縄の文化そのままの、独特の陽性の世界がうかがわれる。

沖縄の文化が明るく、陽気であること、沖縄の人たちが、素朴さと優しさをもっていること、それが沖縄の気候や風土と重なりあったものであることなどは、今さら指摘するまでもないことだろう。そして、そういった心が、本土の人間にはない、あるいはなくしてしまったものとして

取り上げられることも多い。本土の文化を冷たいものとして感じる人びとにとっては、沖縄の文化の温かさが憧れの対象になることもごく自然なことだろう。青い海、珊瑚礁といったものとともに、沖縄の人たちの人間性、そこに息づいている「文化」が、一つの観光資源として映ってしまうのも、本土で生活する者にとっては、現在では、それほど意外な受け取り方ではないのである。

しかし、沖縄の人たちの明るさ、優しさが、長い歴史の中でくり返された異国による支配、太平洋戦争において本土の盾にされたという体験と重なりあって現在に至っているということ、現実の沖縄が、広大な米軍基地やCTS石油備蓄基地と背中合わせにあるということを同時に見つめ、考えるのでなければ、本土の人間には、沖縄の自然、文化、人びとのことは、けっきよのところわかりようがない。ただ、手軽に異国情緒にふれたり、トロピカルな自然を満喫できる観光地としてしか理解されないだろう。

喜納昌吉は、沖縄の今をいちばんうまく捉えてうたうシンガーだろう。彼は、沖縄の若い世代を代表するシンガーだが、彼の歌を聴く人たちは、沖縄にかぎられていないし、また、若い世代の中に留まってもいない。彼の歌は、那覇の民謡酒場でお婆さんを踊らせる力ももてば、また、ディスコで若者たちを熱狂させるエネルギーももっている。

喜納昌吉とチャンプルーズの歌がつくりだす明るくて優しい世界は、沖縄の風土とそこで生活する人たちがもっている「明るさ」「優しさ」と同質のものだ。そして、彼らの発散するエネルギー

が、沖縄の人たちに共通に分けもたれた人間性や文化から生じているものであることも間違

いない。だから、彼らの歌に新鮮さを覚え、共感する人びとは、よほど感性の麻痺してしまった人でないかぎり、同時に、沖縄という土地、そこに生きている人たちに対しても、同じ種類の関心や感情をもって対面することができるはずである。喜納昌吉の歌がつくり出す「明るさ」「優しさ」「エネルギー」に満ち溢れた世界が、真っ青な海のように透明なものでなく、その奥底に、怒り、悲しみ、傷みといった気持ちをしまいこんでいることに、否応なく、気づかされるはずである。彼のアルバム『ブラッド・ライン』には、陽気なトーンの歌に隠れて、そんなやりきれない気持ちを怨念のこもった叫びのようにしてうたう『イヤー ホイ』という歌がある。

風（かじ） 吹ちゆさ 雨（あみ） ふゆき

沖縄（うちなー） が泣ちよんど

涙小（なだぐわー） たらちよんど

アイエーな ちゃーすがや（どうしたらいい）

沖縄が泣ちよんど

喜納昌吉の歌には、「じいちゃん」「ばあちゃん」「おじさん」「おばさん」「にいちゃん」「ねえちゃん」といった呼びかけのことがよく出てくる。ある時は物知りばあさんにたずねごとをし、ま

たある時は、とうちゃんもかあちゃんも踊りましようと呼びかける。「コザのおじさん、もうきららん（もうからない）／＼コザのおばさん、ノーケンドウ（ひまもてあます）／＼コザのねえさん、ディスコんかい／＼コザのいさん、家ぐまい（こもりつきり）」（『ヤンバル』）と、街の風景描写の中にも、さまざまな世代のごく日常的な暮らしが登場することも多い。これはおそらく、都会で生活することに慣れた人にとって、ちょっと意外な感じのする光景だろう。今はやりの歌の中に、こういった呼びかけの声を聴くことはほとんどないし、現実の生活の中でも、見知らぬ他人からこんなふうな呼びかけられることはめったにないことだ。また、世代によって、考え方、感じ方、好みの違いがはっきりしている人間関係に慣れた人びとにとって、世代の違う人間同士が気軽に呼びかけあう関係の仕方にも、戸惑いや驚きを感じる人が少なくないだろう。都市に生活する人たちにとって、そこですれ違う人たちは、親密な感情に基づく関心を向ける存在ではないと考えられ、また誰もがそのようにふるまっているからである。

喜納昌吉とチャンプルーズが歌に描く世界は、「優しさ」をその基盤にする人びとの関係がつくり出す風景である。そして、彼らの歌に感じる「優しさ」は、見知らぬ人の肩を気軽にたたいて話しかけるような、人間関係に対する距離の取り方からくる。彼らのうたい方、歌に描かれた人びとの関係の仕方は都会のそれよりは、はるかに隔たりの少ないものとして感じられる。人びとが心や身体をふれあわずチャンスは、距離的な接近がなければ、また接近することをたがいが認め合わなければつかめない。彼らの歌には、人間関係のルールを乱す礼儀知らずと見な

されてしまうことなく、見知らぬ人間とごく自然な形でふれあうことを容易にするようなところがある。世代の垣根を越えたつきあいが、無理なく行われている風景が見つけ出せる。

都会で生活する人にとって、喜納昌吉のうたうこんな世界が、大きな憧れ、あるいはノスタルジーとして感じられることは間違いない。それはもちろん、カリブ海に浮かぶ小さな国ジャマイカの民族音楽であったレゲエがイギリスやアメリカ、そして日本で大流行したことや、ファッシュョンや料理に見られたエスノ・ブームなどにも共通するものだろう。あるいは、次の章でふれるけれども、ここに共通するものは、G・オーウェルがビルマ人やイギリスの労働者階級の人びとに感じた「人間らしさ」(decency)に近いものだと言えるかもしれない。

しかし、沖縄のもつさまざまな特色や問題を無視して、ただその「明るさ」「優しさ」「エネルギー」を吸収したところで、それに基づく生活や人間の関係がもたらされるわけではない。人びとの生活や関係の形は、その背景となる「文化」と切り離すことはできない。現実的には、都市の文化は、この「明るさ」「優しさ」「エネルギー」を発散させる「文化」とはずいぶん遠いところにあると言わざるをえないだろう。都市に住む人間は、実際、多様な人びととの濃密な関係を基盤にするような生活など求めたりはしないのである。

冷たい文化

都市に生活する人びとは、日常、さまざまな人びとと多様な関係を結ぶ。住む場所、働く場所、

学ぶ場所、遊ぶ場所などを容易に移動し、そこでそれぞれ異なる人びとと関わることで一日を過ごす。そして、ひとつひとつの場所もまた、ちょっとした理由で移ることが可能な、きわめて「移動性」(mobility)の高い社会に住んでいる。こういった社会にあっては、さまざまな場面で会う人びととの関係は、その目的や意図の中に限定されたものにならざるをえないし、そこで表示しあう自己や他者の人格もまた、自己の中のかぎられた一面からはみ出すことはほとんどないのである。

こういった関係の中で表示される公的な「自己」は、全存在としての「自己」の中のかぎられた一面でしかないから、「自尊」と「敬意」によって維持される信頼感も、実際には、両者の間のごく一部だけを被うものにならざるをえないと言えるだろう。「自己」をそのかぎられた部分で表示し、それがあたかも「自己」の「全体」であるかのように装って「他者」とつきあうことは、その関係の中に、必然的に、他者に気づかせてはいけけない秘密の「部分」をもつことになる。

そのような関係は、よそよそしいもの、狐と狸の化かしあいといったインチキくさいものとして見なされることが多いが、しかし、秘密をもつことによって生じると考えられがちな疑いとか苦痛といったものだけが、いつでもつきまとうというわけではない。むしろ、たがいがそのかぎられた一面だけで結びつく関係には、その関わりや範囲と程度を明確にし、その持続を円滑にするという効用も少なくないのである。両者を隔てる垣根、その間の距離が、その関係を明らかにし、安定させる上で重要な働きをしている場合には、疑いや戸惑い、叱責や苦痛の原因は、むしろ、

その距離が必要以上に近づきすぎたり、遠くなりすぎたりすることの方にこそ求められることが多いと言えるだろう。

P・バーガーらは、私たちの社会が、能力や努力しだいで自分の生活(社会的経験やアイデンティティなども含めて)を思いどおりに実現できるという「実行可能性」(makeability)、「物事は常に革新できる」という「革新性」(progressivity)、身近な日常生活にまで行き渡った「機能的合理性」(functional rationality)などを前提にし、人間の人格や人間関係をはじめとして、あらゆるものが組み立てと分解が自由自在にできる「寄木細工性」(componentiality)と、そのようなことから必然化する「多元性」(plurality)、「多相関性」(multi-relationality)といったものを基盤にして形づくられていることを指摘している。そして、このような社会が、一方では、個人の自立という主題をもっとも重視した結果として得られたものである反面、他方では、まさにそのことによって、人びとがその意識の中に「安住の地の喪失」といった思いを抱かざるをえなくなったことをあげている(『故郷喪失者たち』高山他訳、新曜社、一九七七)。

こういった特徴は、都市とそこに生活する人、そしてその人びとがもつ関係の中にもっともよく現れる。「都市は、古代に成立して以来、多種多様な人間や集団の出会いの場であり、したがって相異なる世界の出会いの場であった。都市はまさにその構造上、住民を見知らぬ者に対して『礼儀正しく』て、現実への多様なアプローチに対して『醒めた理解ができる』ようにしむける」(P・バーガー「同書」)。

自己への自尊と他者への敬意に基づく、ある一定の距離を置いた「スマート」な人間関係が都市に生活する人びとの中から生まれた、都市のもつ性格に適した関わりの方であることは間違いない。そして、こういった特徴をもつ「意識」は、高学歴化やマス・コミュニケーションの発達に伴って、急速に社会の隅々にまで行き渡ってきているのが現状だと言えるだろう。日本の各地で、東京のどこかとそっくりの街並み、雑誌のグラビアから抜け出したようなファッションブルな人たちを見かけるのはありふれたことであるし、むしろ、それが東京以上に東京らしいと感じられることも珍しいことではない。それは、個人の重視、個性や自立の尊重といったものが、地縁・血縁に基づく狭苦しい人間のつながりを解消することの全国的な広がり、つまり「都市の」文化、「未来志向型」の文化がもつ積極的な側面の浸透である反面、安住の地の喪失といった思いが、この社会のどこに住む人の中にも宿りはじめたことの証しでもある。

いまだにクリスマスのような新宿の夜

一日中誰かさんの小便の音でも聞かされているような

やりきれない毎日

北風は狼のシツポをはやし

あーそれそれって ぼくのアゴをえぐる

誰かが気まぐれにコウモリ傘を開いたように

夜は突然やってきて

君はスカートを開いたり クツ下をずらしたり

友部正人が彼の歌に描くのは、都会に生きる人びとのスケッチである。彼の歌は、一年中お祭りのようににぎやかな街と、そこを歩き交う目も口も耳もないのっぺらぼうの人間、ただ集まりあうだけで、たがいに結びつきをつくらうとしない人びとの風景を描き出す。街の雑踏を支配する空気は、その華やかな賑わいにもかかわらず、人びとの圧倒的な没個性と無関心である。

しかし、都会の人間は、自己が没個性的な存在であることを自認し、そこに安住しているわけではない。彼らはむしろ、自己が個性的な存在であること、そうなる可能性をもった人間であることを疑っていないし、何よりそれが、都市に生きる人間の特徴だとも思っている。彼らは、自己の個性を際立たせようとして、外見を装うことに余念がない人たちなのである。自己の個性は、都会にあつては、素顔のままでは無数の人びとの中に埋もれる他はない。そう考える人にとっては、その存在を自認し、他者に証明するための自己誇示が不可欠のこととなる。そして都市は、そんな彼らの欲望を満たし、さらにかきたてる仕掛けでいっぱいだ。

また、彼らの無関心は、その身勝手さ、冷たさを示すものであるとばかりも言いきれない。それは、すでに述べたように、たがいにばらばらな人間が、たがいの存在を浸食しあわないようにすることから生まれた暗黙のルールとして、それなりの役割を果たしているからである。人との

関わりに際して、都会ほど、他者に対する用心深い配慮を要求されるところはないと言えるだろう。

都会は、まるで一年中が祭りの場であるかのように、人と刺激で満ちあふれている。そして、その人間と刺激の洪水が、人びとのつながりを複雑なもの、希薄なものにし、刺激に反応する感覚を麻痺させる。多様な人びとの自由な関わり、その可能性にもかかわらず、いやそのためにこそ、人びととの関わりを煩わしいものと感じさせ、ありあまる刺激に取り囲まれたゆえに、感じてしまう退屈さを味わうようになる。人に対する「嫌悪感」と生活に対する「倦怠感」、それを隠し、解消させるために生まれる脚色された「個性」と増幅する一方の刺激。それがさらに「没個性」と「無関心」を強調する。都会のリズムは、その複雑で慌ただしく変わる無限のサイクルが力のある響きを叩き続けることで保たれ、人を魅了し続けるのだと言えるだろう。

友部正人が描く風景は、こんな都会、そこに生活する人びとに対する一面的な批判で塗りつぶされているわけではない。彼の歌には、固有名詞で登場する人物が多い。それは、彼の恋人であったり、友達であったり、彼が日常生活の中で現実に出会う、のっぺらぼうではない、固有の顔をもった人たちである。彼は時に、そんな人たちとの間に生まれる親密な、関係を歌うこともあるが、むしろ圧倒的に多いのは、そういう関係の中にさえ否応なく入りこんでしまう都会の人間関係、あるいは、都会人としての自己、そして他者である。

彼の歌が説得力をもつのは、のっぺらぼうの他者が自分の中にも存在することから目をそむけないところにある。人と関わるのが煩わしいものであることを実感しつつ、それでも、誰かと出会うことを常に求め、そこに手ざわりの感覚で他者を確認しようとしてやまないところにある。それは、「嫌悪感」や「倦怠感」に支配される一方で、その中から「優しさ」と生きる力を共有しあえる人びととの関係をつくり出そうとする。絶望と希望の入り混じったつぶやきの声として聞こえてくるようだ。

地域と文化

沖繩の心を伝える喜納昌吉の歌は、安住の地を喪失したと感じる者にとっては、何より、ノスタルジーを感じさせるものとして伝わってくる。しかし、すでに述べたように、現実の沖繩は近代化や都市化の影響が及ばない辺境の地ではないし、沖繩の人たちも、けっして、都会の埃にまみれていない純真無垢な人たちなどではない。そうであるどころか、沖繩は本土以上に悲惨な戦争体験の歴史をもち、いまだに心身ともにその傷跡の癒えていない人びとのいる唯一のところなのであり、今もなお、本土を守るためのCIS石油備蓄基地や、最新鋭の兵器を装備した米軍基地が存在するところ、核兵器の存在が半ば公然の秘密となっているところでもあるのだ。

沖繩の文化は、こういった生々しい現状をかかえながら、なお、その自然や風土、人間性といったものに愛着を強く示そうとすることに成立する。喜納昌吉の歌は、彼にとっても、沖繩の人にとっても、ノスタルジーを感じるためのものではない。それは、まぎれもなく、沖繩の現実を

うたう歌、現状の沖縄に対して愛着を示す歌だと言えるだろう。

G・オーウェルは「自分では世界でいちばんよいものだと思ってるが他人にまでは押しつけようとは思わない、特定の地域と特定の生活様式に対する献身」を「国家主義」(nationalism)とは区別して「郷土愛」(patriotism)と呼ぶ(『右であれ左であれ、わが祖国』鶴見俊輔編訳、平凡社、一九七二)。おそらく、沖縄の文化の中に感じられる「明るさ」「優しさ」「エネルギー」といったものは、オーウェルの言う「郷土愛」にいちばん近いものだと言えるだろうし、沖縄の人びとの中には、前述した「人間らしさ」ということばで表される心が生き続けているとも言えるだろう。そして現実的には、三里塚や水俣などに象徴されるような特殊な意味あいをもつ地域を除けば、本土の中に、「郷土愛」や「人間らしさ」に根ざした「文化」を見つけることは難しくなっている。

それでは、沖縄の文化とどこかで通じあえるような、既成のものとは違う生活様式、人びとの関わり方の仕方を求めようとする時、郷土を離れて都市に移り住んだ人、郷土がすでに郷土と呼べないほどに変質してしまったと感じる人、そしてはじめから都市の中で生まれ育った人にとって、自分が現実生活し、人と関わる場に対してもつ「郷土愛」とは、いったいどういう形でなら、可能になるのだろうか。移動と変化が日常化した「文化」、人との違いに敏感な個性的な「ライフスタイル」は、本質的に、そういったものはかけ離れたところにあると言うのは簡単なことである。「ライフスタイル」に自覚的な人間は、「郷土愛」や地域の文化などは求める気もないのだ

と言ってしまうことも容易だろう。しかし、たとえどんなに矛盾した欲求であっても、あるいは、あれもこれもと欲しがる欲張り者のもつ自分勝手な希望ではあっても、「ライフスタイル」に自覚的な人間が、日常の生活の基盤として、土地への愛着と、人との親密なつながりを夢想するのは、また、きわめて自然な欲求なのである。

M・ミードは「未来志向型」の文化が、必然的に世界をひとつの文化で被う方向性をもっていることを指摘した後で、そのいわば「世界共同体」とでも呼ぶべきものが、マス・メディアや交通手段、それに商品化されたモノばかりでなく、「共同体」を一瞬のうちに全滅させてしまう核兵器のもたらす危機の共有によっても支えられていることを強調する。危機の共有は、他にも、「公害」による環境破壊、エネルギーの枯渇等いくらでもある。彼女は、そのような危機の共有が、逆に、人びとの間につながりを自覚させ、つくり出す契機になると言う。

世界中が同じ「文化」をもつということは、地球に住む人間の誰もが同じような知識をもち、同じような「ライフスタイル」を受け入れ、同じ危険を共有することになったことを意味している。「核」にせよ、「公害」にせよ、「エネルギー危機」にせよ、それらは、この地球上に生きるものすべてに影響を与え、あるいは死滅させるという危険をもつものだ。しかし、都市生活の中で感じる孤立、安住の地の喪失感といった思いが、多くの人びとに分けもたれたものでありながら、現実には、ひとりひとりの人たちのなかで固有に経験されるように、共有された危険も、それが現実のものになるまでは、それを受けとめるひとりひとりの人の中で個別に感じる他はない。

M・ミードは、この地球的規模の「危機」とそれを感じとる人びとの個別性という特徴が、身のまわりの生活、つまり、衣食住などごく具体的に細かなレベルに注意を向けさせ、「意識」を共有する身近な人びとの間に密接な相互依存の関係をつくらせるという方向で人びとを動かすようになると指摘する。そして、「ふたたび共同体に住み、その近辺で働き生活を営んで、家族から共同体へ、さらに国家へとひろがることの可能ななんらかの絆を発展させることができるだろう」と言う（前掲書）。

少し樂觀的にすぎるのでは、という感じがしないでもない。しかし、悲惨な「公害」が現実化してしまったところ、あるいは、たとえば原子力発電所の設置による将来の危険が心配されるどころなどでは、それをきっかけにして、自分の生活する土地に対して改めて目が向けられたり、「郷土愛」が自覚されたりといったことが少なくない。また、もっとありふれたものでは、農薬や添加物による食品公害に対する不安と自然食の運動、山林や海等、自然破壊に反対する環境保護の運動が、多くの人の支持を得るようになったということもある。

水俣病に象徴されるように、現代は、郷土が破壊され、人びとが死に、病に冒されることではじめて、「郷土愛」や人間の生活、人びとのつながりが見直され、その尊さが認識される時代なのかもしれない。石牟礼道子の『苦海浄土』（講談社、一九六九）は水俣病の悲惨さを悲しみと怨念をこめた語り口で克明に綴り、同時に、水俣という土地とそこに生きてきた人びとへの強い愛着を述べたものである。また、成田空港に反対して三里塚に住み続ける前田俊彦の「根拠地」の思

想や、花崎皋平の『生きる場の哲学』（岩波新書、一九八一）も、自分が生活する土地に執着し、そこに生きる人たちとのつながりを模索するといった方向をもつものである。

たとえば、前田俊彦の「根拠地」の思想は、生活の場が同時に運動の場であることを基本にする。彼にとって「根拠地」とは、「生活スタイルを創造的に実践する場」であり、「新しい思想をそこに育んで、その思想が打って出る闘いの場」である。それはもちろん人びとの関係の上に成立し、かけがえのない土地を必要とする。また、花崎皋平は、「生きる場」が、その地に根ざし、定着する人びとを前提にし、自分たちの文化をつくるという意識を前提に言う。この場合、文化とは健康のことであり、遊び、子育て、食べ物のこと、絵や詩、歌のことであり、それを共有しようとする人びとのつながりのことである。

「根拠地」も「生きる場」も、もちろん日常の暮らしの場であることでは変わらない。しかし、それらは同時にその土地と人びとに固有な文化を創造するところであり、また、政治の場でもある。と言うよりは、生活することが必然的に政治に関わることだという意識が人びとに自覚された場だと言った方がいいだろう。そういう場が存在や、そこからの発言や行動が、現在の社会のあり方や、政治や文化のかかえる問題に投げかける意味は軽くはない。しかし、「根拠地」をつくらうとすることはもちろん、そこからのメッセージを自分の問題として受け取るためには、それ以前に、自分の生活の中に強い危機感をもっていることが前提になる。

地域文化とライフスタイル

水俣に象徴されるように、現代のかかえる危機は、限定された地域に極端な形で現実化する。そして、そこから、現代を批判する独自の文化が生まれる。それは、地域的に限定された新しい文化となり、地域を離れた人びととの間に危機の意識に基づく「ネットワーク」をつくり出す。この「ネットワーク」はもちろんミニニコミなどを使った、情報や思想のやりとりとして、あるいは、水俣の夏ミカンや三里塚の野菜の流れとして機能する。ミカンも野菜も当然無農薬でつくられている。

たとえば、三里塚でとれるジャガイモやニンジンも、作る者にとっても、また食べる者にとっても、単なる無農薬の野菜としてだけではない、違った意味が共有されている。大袈裟でなく、その関係の中には、現在の社会や文化のあり方を根底から問い直そうとする方向性を見て取ることができると言えるだろう。しかしながら、共鳴しあうことを強く望めば、それだけ強い不協和もでてきてしまうことが多いようである。

作物は当然天候に大きく左右される。野菜の種類や形、味も、食べる者の要求通りにはいかない。作る者には、食べる者の身勝手さがよく見える。また、逆に過重な作業を省くためにやむをえず除草剤を蒔き、最小限の農薬を使うといったことがあると、食べる者からは、何のための三里塚の野菜なのかといった非難が起こる。どちらにも容易には解決できない矛盾が自覚され、またそのことで、簡単には縮まらない距離が見えてくる。そして、そういった矛盾や隔たりに逐一つきあつていかなければ、両者の関係は、単に他よりはちよつと安全な野菜を作る人と食べる人のそれになつてしまう。

葉漬けの食べ物や、使い捨ての商品に囲まれた暮らしに疑問をもち、不安を感じる人の数は決して少なくないだろう。それはすでに多数派を形成しているのかもしれない。木に囲まれた暮らしや自然食はすでに一時的なブームではなく、人びとの暮らしの中に定着しはじめている。それは、一方では無農薬野菜や無添加食品の共同購入のグループ、リサイクルや古紙回収の運動として、新しい人びとのつながりもつくり出している。その他にも、共同保育や健康のためのグループづくりも盛んだ。

このようなつながりは、かつての近隣関係とは異なり、生活の中の一部分を関わらせ、またきわめて任意的にもたれるものであることを特徴にする。当然ひとつの地域に住む人たちの大多数が関わるといった凝集力ももたない。あるいは、無農薬野菜や無添加食品に代表される商品は値段が高いし、グループに参加するためには時間的な余裕も必要だから、このような運動が一種の贅沢さの追求、格好いいファッションという性格をもちがちだという指摘もできるだろう。それは、意地悪な見方をすれば、便利で豊かな暮らしと、安全で自然な生活の両方を実現しようとする欲張り者の生き方、新しい有閑階級の「ライフスタイル」だということにもなるのである。現代文化の恩恵に最も浴している人間だけが、また、現代文化を批判してつくり出されたものを享受できる。これは、現代の文化や社会を批判する立場にとっては見落とすことのできないジレンマで

ある。

レゲエの代表的なシンガーであったボブ・マーリーが、その独特のリズムにのせてうたおうとしたのは、イギリスの支配下で貧しく、屈辱的な生活を強いられたジャマイカの人びとの声だった。そして彼の歌は、まずイギリスの若者たちの間に受け入れられた。それは、もちろん、自国の植民地政策に反対する人びとの自己反省的な反応という要素をもっていたにちがいない。しかし、イギリスの若者たちは、それ以上に、ボブ・マーリーの歌やレゲエのリズムの中に、自分たちがすでに失ってしまった生命力や躍動感を感じた。彼らは、ボブ・マーリーの浴びせる糾弾のことに自己の良心を苛まれながら、同時にレゲエのリズムに心を踊らせ、生きる力を奮い立たせられたのである。

このような関係は喜納昌吉の歌と、それを好んで聴く本土の人間にもあてはまる。あるいは、エスニックと名のついたファッションや料理のブームにも指摘できるだろう。また、韓国やインド、あるいはトルコといった国で製作される映画に集まる人びとの気持ちとも重なりあうと言えるかもしれない。もちろん、無農薬や無添加の食品、森や川など自然にふれることを目的にした遊びや暮らしに示す関心などの中にも、同様の心理を読み取ることは可能だ。それは、要約すれば、経済的な豊かさを実現し、政治的な自由や社会的な安定を自覚する人たちが、そういった状態に満足した気持ちを覚えながら、さらに、それゆえにこそ失ってしまったと感じる命力や躍動感、自然に囲まれた健康的な暮らしを求めようとする傾向だということになるだろう。

都市生活者は、自分の「ライフスタイル」を、自分の自由な発想や選択でつくり出せると考える。アメリカン・スタイルの家に住むのも、ヨーロッパ風の家に住むのも、あるいは山小屋風のログ・ハウスをつくるのも個人の自由だ。だから、大都市郊外のニュー・タウンの家並みは、まるで万国博覧会のように多様だ。それは、珍しさを通り越して醜悪な感じを抱かせるほどである。都心の高層マンションにするか、郊外の一戸建てにするか。それはあくまで選択する者の都合や好みであって、同じ地域を共有しあう者の間には、何のつながりもない場合が多い。地域での人間関係はほとんど念頭にないと言ったほうがいいかもしれない。しかし、そういった生活を選択する人の心の中には、同時に、人びととの間にもたれる温かい関係や土地への愛着、自然とのふれあいや健康な暮らしへの憧れが覗く。

それは、豊かさや自由を享受する人間が、その上に求める剥き出しの欲望であるかもしれない。私たちは、いわば、自分が求めてつくり出したものの上に、いったん壊したものを、捨てたものを取りもどそうというのである。それが叶わぬ希望だと言うのはたやすい。醜悪さを指摘するのも容易だろう。しかし、どんなに批判されても、私たちが、こういった願いを心のどこかにもち続けるのは間違いない。そのような願いは、また、私たちの中に「人間らしさ」を失うまいとする気持ちが残されていることの証にもなるはずである。

だから、どんなにちぐはぐさを露呈しようと、あくなき欲望の表出として映ろうと、私たちがより良い暮らしを探して歩くのは、健全な徴候だと言うこともできるはずである。たとえば、団

地で催す盆踊りや、商店街の企画する新しい祭りほど、わざとらしくてぎこちないものはないように見える。それは、地域と呼ぶにはあまりに、頼りないつながりにしか見えない感じもする。しかし、近隣関係の確認やその関わりの仕方は、そんなわざとらしいことの中から、自らつくり出していく他はないのかもしれない。

生活の基盤として人とのつながりを求めていこうとする動きは、もちろん、もっと個人的な形でも見つけられる。それは、趣味や遊びのサークル、前述した共同購入のグループ、あるいは、子供の学校での保護者同士のつきあいなど、多様なものである。それは、どれをとっても、目的を限定したごく一面的な関係に留まることが多い。そういった細くて多様な関係がネットワークの重なりとして形成されることで、ひとつの新しい地域文化が生まれるという希望はもてるかもしれない。それはまだ可能性を判断をする段階ではないが、ひとつの方向としては注目する価値はあるだろう。

選択可能な「ライフスタイル」は、一方では、ますます、人びとを個人化させ、伝統的な文化を無意味なものにする。私たちの生活はかぎりなく、個人の判断によって営まれる領域を拡大していくように感じられる。しかし他方では、生活の大半が商品化されたものによって支えられ、流行としてもたらされるものに左右されるようになる。この個人化と画一化という両極端の傾向のはざまで、誰もが、便利さや快適さを楽しみながら、同時にまた漠然とした不安や不満を抱き、安住の地や親密な人間関係を模索する。

そこには、もちろん、極めてシリアスな問題をかかえ、それによってすっかりとした「ライフスタイル」や人間関係の絆が確認されていくといったものもあるだろう。それが、人びとの生活や関わりの仕方に影響を与えていく可能性も少なくないはずだ。しかし、現代文化の恩恵に浴している多くの人びとにとって、生き方、生活の仕方、人との関わり方など、「ライフスタイル」ということばに託して求められるものは、どこまでいっても、仮の姿として確認される他はないのである。おしゃれやスマートさに徹した格好いい「ライフスタイル」を追い求める生き方ほどではないにしても、「ライフスタイル」には、現実のドラマ化、日常の行為の演技化という傾向が避けられない。私たちは当分の間、ホンモノを求めた生き方も、ニセモノと戯れることに徹した生き方もできない中途半端さばかりを自覚してしまうコミカルなスタイルを演じる他はないのかもしれない。

「1909のアリテイ」

G・オーウェルの『一九八四年』(Nineteen Eighty Four)をはじめ読んでしたのは二十年ほど前のことだった(新庄哲夫訳、早川書房、一九七四)。ペンギン版の原書を辞書を引きひき苦勞して読んだ覚えがある。その時、「戦争は平和」(War is Peace)、「自由は奴隷」(Freedom is Slavery)、「無知は力」(Ignorance is Strength)という、オセアニア国のスローガンに妙にリアリティを感じた記憶がある。その当時、社会派のフォーク・シンガーを気取っていたぼくは、このスローガンの原文をギターに貼りつけていた。気恥ずかしい思いを感じないわけではなかったけれども、このことには、そんな気持ちを引き飛ばしてしまうような迫力が感じられた。一見自由で、平和そうな社会は、実は見せかけで、一皮剥けば、そこには戦争があり、人びとは見えない鎖につながれた奴隷だ。しかも、人びとはそういったことに気づかないようにさせられている。このスロー

ガンは、その当時、ぼくが心にかけていた現実の世界に対する思いを完璧に言い表していた。

そんな時代から二十年近く経って、今、その題名である一九八四年を過ぎたところにいる。改めて『一九八四年』を読み返してみても、このオセアニア国のスローガンは十分に一九八四年以降の世界の現実像を言いあてていると思う。それどころか、客観的な世界情勢や、管理社会化の浸透といった現象から見れば、その傾向はますます強まってきたと言った方がいいかもしれない。

しかし、ぼくの個人的な生活実感から見れば、二十年という歳月は逆に、このスローガンのもっていたリアリティを徐々に希薄にする方向にも働いていると言わざるをえない。つまり、『一九八四年』をどこかSFの世界の出来事のように感じてしまう自分の存在の大きさに、改めて気づかされてしまうのである。これはまさに、このスローガンをことば通りの意味に受け取るようになる態度がぼくの中にあることに他ならない。

『一九八四年』の描き出すペシミスティックな世界に対し、何となくリアリティを感じられなくなった原因は、ひとことで言えば、「日常性」ということになると思う。「日常性」とは、毎日ほとんど同じようになり返される生活(routine)の中に感じられるものということになるだろう。それは具体的には、仕事をもつことによつて、結婚することによつて、子供ができるということによつて強固になるようなものである。それはここまで書いてきたことの中心的なテーマだったはずである。

この十五年ほどの間に、ぼくは、良くも悪くもその「日常性」というものの重みを、ずいぶんと感じるようになった。もちろん、子供の頃には、子供なりの日常生活というものがあつた。そして、十五年ほど前のぼくがまた、それなりの「日常」をもった世界の中で生きていたことも間違いない。けれども、今振り返ってみると、その頃のぼくは、どう考えても「日常」よりは「非日常」と呼んだ方がぴったりする世界に生きていて、「日常性」のことなどはほとんど意識すらしなかったのでは、という思いの方が強い。

「若者」、E・H・エリクソン流に言えば、「青年期」(adolescence)、あるいはもっと具体的に「大学生」というものは、子供から大人への転換の時期だと言われている。ライフサイクルの中で唯一のアイデンティティ模索の時代、「子供」という役割の束縛から解放され、まだ「大人」としての窮屈な役割をまもっていないアイデンティティ未成の状態、つまり、「日常性」から離脱して「非日常」の世界を放浪する位置にいるのが若者だと言うことができるだろう。

「非日常」の世界にいる者のもつ力は、「日常」を相対化する能力である。「日常」の世界に囚われることなく、自己のイメージを、夢を、考えを、自由に羽ばたかせることが可能となる。しかし、同時に、「日常」に縛られていない分だけ、現実の中にある陰影や、ディテールを見落とすことになるし、逆に「日常」のもつ力に、いとも簡単にやつつけられることになる。「非日常」の世界でつくられるイメージや、そこで味わう体験は、その具体化、持続化を望んだ瞬間から、「日常性」の虜になることが避けられなくなる。その時、非日常の世界で学んだ体験や獲得したイメージを

重視するか、日常の中で実感するものを見直すかによって、自己の引き受けるアイデンティティや世界観はずいぶん違ったものになる。

もつとも、最近の若い人たちには、自分の置かれた位置をこんなふうに自覚して、アイデンティティを必死になつて模索するという傾向はすっかり影をひそめているようだ。若者らしくないとして批判される所だが、彼らには、そんな回り道をしなくても、自分のアイデンティティや道筋はとつくに見定められているという現状を忘れてはいけないうだろう。それは、この十五年の間に進化した人生の管理化の結果だと言えるかもしれない。ぼくらの頃に比べれば、はるかに豊かで、深刻そうな顔も見せない彼らを見ると、羨ましい気持ちも覚えることも少なくないが、道草もできない彼らの状況をみると、果たしてどちらが正しい時間を過ごしているのかは、ぼくには即断できない気がする。

ぼくにとつて、『一九八四年』の描き出す世界に距離を感じはじめた理由は、「日常性」の方によりリアルなものを見るようになったぼくの生活実感からくるものだと思う。確かに、現実の世界は一面では、『一九八四年』に描かれた特徴を強く示しているのかもしれない。しかし、ぼくの過ごす日常の世界は、ウィンストンが経験したような、味気ないものでも、殺伐としたものでもない。もっと味わいがあつて、楽しげなものに囲まれていると感じられることも多い。この世界はぞつとするほどの恐ろしさに満ちたペシミスティックな世界であるかもしれない。しかし、そうではあつても、これまで生きてきて良かった、これからも生きていきたいと感じさせるに十分

な魅力もいまだに失ってはいない。

このように、『一九八四年』を遠く感じさせるのは、ぼくの実感する、それほどペシミスティックではない「日常性」である。しかし、『一九八四年』に対して感じるこの違和感は、オーウエルのその他の作品、あるいは彼自身の人柄や生き方にも同じように感じるものではない。

オーウエルは一見、近寄り難い雰囲気をもった人だと感じられる。それは、彼が厳格なモラリストであり、徹底したペシミストであり、また孤高の人であったということに原因があると思う。彼は厳格なモラリストであったが、彼のモラルは、何より「正直さ」(honesty)に関わるものだった。それは、自分もつ実感を、それがどんなものであれ、そのままに表現しようとする姿勢だと言えるだろう。考えられたものと感じられたものとの間にある不調和、統一されない自己、人間的なものの中にある非人間性と非人間的なものの中にある「人間らしさ」(decency)。彼はそういった「不調和」(incongruity)の中にすすんで飛び込み、苦闘し、「先の見通し」(perspective)を立てていこうとした。

人間は自分が考えているほどには調和のとれていないものである。これはオーウエルのことばを待つまでもなく、誰もが実感として感じとっていることだろう。そしてこの不調和は、できれば他人には気づかれないと考えられている類いのものである。ところがオーウエルはそこを直視し、そして暴露した。彼のペシミズム、孤独は、そういった彼が自らに課した姿勢によってもたらされたものだといえることができるだろう。

『一九八四年』は、普通の人間たちが当たり前に過ごす日常生活を否定した世界である。オーウエルは「日常性」の中にあるものを自らの体験によって暴露したけれども、彼が求めたものは、彼が「地球の表面」(the surface of the earth)という言い方でふれる、当たり前の人びとが過ごすありきたりの日常生活だった。どんなに素晴らしい夢も、それが「日常」の中で感じられる実感を土台にしたものでなければ、容易に悪夢に変質してしまう。それが『一九八四年』の中でオーウエルが発した警告のひとつだった。当たり前の人びと、ありきたりの日常生活が体現する不調和とそこからの見通し(perspective by incongruity) (K・バーク)。これは『一九八四年』とは逆に、ぼくにとって現実味をもって感じられる方法であり、また、以前にもまして、オーウエルに親近感をもてるようになる所である。

生活実感と体験の重視

オーウエルの書いたエッセイや小説を読むと、彼が嗅覚で感じたものを頼りに話を進めているのが多いことに気づく。たとえば「スペイン戦争回顧」(Looking Back on the Spanish War)は、「まず第一に感覚的な記憶いろいろな音、臭い、物の外観」といった描写ではじまり、「戦争につきものの経験のひとつは、人間から発するぞっとするような悪臭から逃れられないことである。」と続いている(『オーウエル著作集II』小野協一訳、平凡社、一九七〇)。また、彼が幼年時に通った学校「聖シプリアン校」の思い出を晩年になって書いたエッセイ「あの楽しかりし日々」(Such,

Such were Joys)には、自分が級友たちから臭いと言われたこと、そして、実際に自分は臭いと信じてしまったこと、それが、劣等感や仲間からの疎外感を強めてしまったことが述べられている(『著作集IV』鈴木健三訳)。あるいは、『ウィガン波止場への道』(The Road to Wigan Pier)では、炭鉱夫の若者に対して、その肉体的な逞しさに驚き、賛美している反面、逆に彼らを臭いと感じてしまったことが告白されていて、そう感じてしまう原因が、子供の頃にしみついた、下層階級の人間は臭いから遊んではいけないと教えられた偏見にあることを明らかにしている(土屋宏之訳、ありえず書房、一九八二)。

臭いというものは、加害者であれ、被害者であれ、差別感情と抜き難く結びついていることが多い。「あいつは臭い」ということばほど、相手を直接的に傷つけ、差別するものはないだろう。だからこそ、人は臭いの感覚を人前では公言しないものであるし、また、自分が特殊な臭いを出しているのではないかという心配についても神経過敏になるのである。しかし、加害者であれ、被害者であれ、それを隠してしまつては、どれほど差別はいけないということを力説しても、そのことばは実感の乏しいものになってしまう。「臭い」ということばの前では「差別をなくそう」という掛け声も、ほとんど訴える力をもたない。

オーウエルは、それは差別だと非難されそうなることを、恐れることなく表現した。というよりも、人がはばかりることをわざわざもちだして、それによって生じる人びとの心理的動揺を、議論をはじめめるきっかけにした。良くも悪くも自分が感じた生活実感を出発点にすること、そのためには、

いつでも具体的な状況に自分を関わらせ、そこでどのような実感をもったかを確かめること、あえて言えば、それが、オーウエルが特に体験的なエッセイを書いた時に使った方法だということができるだろう。

体験を重視し、そこで感じる実感を頼りにしたオーウエルの方法は、臭いの感覚のように、当然、自分自身の良い所も悪い所も、わけへだてなくさらけ出す結果を引き起こすことになる。ダ

りを論じた「聖職者の特権」(Benefit of Clergy: Some Notes on Salvador Dali)の冒頭で、彼は、多くの自叙伝が信用できないものであるのは、そこに不名誉なことが書かれていないからだとはいきっている。これは、そういうことに人一倍強い自覚をもっていたオーウエルならではないことばだと思う。「人生というものは、内側から見れば挫折の連続にすぎないのだから、自己についてきれいごとを並べている人間は嘘をついているとみてさしつかえない。」(『著作集』小野寺健訳)。「絞首刑」(『著作集』塩沢由典訳)や「象を撃つ」(Shooting Elephant) (『著作集』井上摩耶子訳)といったビルマでの体験を書いたエッセイは、若い白人の警察官という立場にあったオーウエルが、自分の恥をさらすことだとしか思えないような行動、思いといったものを中心にひとつの短編にまとめたものである。したがって、それは彼自身の体験の告白として読むことができ、その短編にまとめたものである。したがって、それは彼自身の体験の告白として読むことができるものとも言えるが、しかし、オーウエルは私的な事柄を好んで公けにするタイプの人間ではなかった。また告白することによって、罪の意識を浄化させようといったことを意図した人でもなかった。オーウエルについて書かれたいくつもの伝記などを読むと、むしろ、彼が、自分のこ

とについては親密な人間に対してもほとんど語ることをしなかったということが共通して述べられている。たとえば、G・ウドコックは、オーウエルの性格のこのような一面を「含羞」(pudor)と呼んでいるし、また、B・クリックは、「オーウエルは、自分の背景、自分の生活については友人にたいしても異常なまでに口数が少なかった。彼のあけっぴろげぶりは、すべて文学的ないし、政治的効果を挙げるための活字の上でのことであつた。」と書いている(『ジョージ・オーウエル』河合秀和訳、岩波書店、一九八三)。

ある状況の中で自分もつた実感を正直に述べるといふオーウエルのスタイルは、自己告白というよりは、自己対象化の方法だと言つた方がいいだろう。それは自分を語ることによつて、それを読む者に、他人ではなく、まるで自分のことについて書いてあるようだと感じさせるような手法であると言える。しかし、自分の体験や実感を自己対象化するのは、それほど簡単にできることではない。また、偶発的な体験や無軌道な実感をあらゆる角度から眺めるには、かなりの時間が必要だろう。

「絞首刑」「象を撃つ」はともに、ビルマでの話であるが、前者はオーウエルがビルマを去つた後五年経つて書かれたものであり、後者についてはさらに、十年近くの時間を要している。自己対象化という方法は、逃避としての告白、あるいは自己正当化といったものに陥る危険と常に背中合わせにある。だから、自己対象化は、ある状況や出来事の中の体験や実感に向かうばかりでなく、それを振り返り、見つめるもうひとりの自己にも向けられなければならないのである。

さらに、体験を語るということには、それがどんなに誠実に事実を直視しようとする姿勢をもつものであつても、体験の物語化という側面が避けられない。そういった矛盾について、オーウエルは「新しい言葉」の中で「真実はなかなか芸術的な形になりにくい、嘘はなりやすい。」と明快に述べている(『著作集』佐野晃訳)。こういったことに過度に自覚的だったことも、オーウエルの大きな特徴だと言つることができるだろう。

透明な鯨

作家、あるいはジャーナリストとしてのオーウエルの理想は、「透明な窓ガラスのような散文」(Good prose is like a window pane)を書くことだつた。書き手が嘘、偽りによつて、また主義主張によつて、あるいは読者におもねることによつて事実を曲げて表現してしまうのは、オーウエルにとっては墮落として映つた。そして、彼の表現活動は、実際、そうなつてはならないという倫理的な使命のために捧げられたのだと言つても過言ではない。

オーウエルによつて、そのような文章を書く作家の典型はヘンリー・ミラーだつた。ミラーを論じた「鯨の腹の中で」は、皮肉をこめて語ることの多いオーウエルが、ミラーの作品や作家としての姿勢を素直に賞賛したエッセイであると言えるが、そこには、単なる賞賛を越えた、羨望にも似た感情さえうかがうことができる。

彼はミラーの『北回帰線』について「こつちが理解しているというより彼に理解されているとい

た妙にほっとした気分」、「『彼は私のことを何でも知っている』この作品はわざわざ私のために書いてくれたものだ」という感じをもたされると述べている。そして、「読者は、ふつうの小説、いやかなりすぐれた小説にさえつきものの嘘や単純化、あるいは型にはまった操り人形のような小説の世界を脱して、まぎれもない人間の経験につきあっている」気になると言う（『著作集』鶴見俊輔訳）。

オーウェルは、このような作家がもつべき資質を「精神的誠実」(Mental honesty)と呼ぶ。それはひとことでは、**「事実」**に対する忠誠、嘘を言うな、真に考え、真に感じたことを言えということであり、近代のヨーロッパ文学がその存在基盤としてきたものであるにもかかわらず、彼の判断によれば、国家権力、党派、政治的信条といったものによって犠牲にされつつあるものであった。近代文学が本質的に個人の問題であり、「ひとりの人間が考え感じることの真実の表現」であるか否かが、その評価の第一の基準であるかぎり、「精神的誠実」の衰退は、自主的な個人という存在の消滅を意味するものでもあった。オーウェルにとって、「時代」はまさに、個人ではなく集団に、孤立ではなく党派に力点が移りつつあるという危機感が拭いられないものとしてあったようである。「文学と全体主義」『著作集』上田和夫訳。

オーウェルにとつて、「事実」や「真実」とはあくまで主観的に存在するものであった。したがって、「精神的誠実」とは、何より、自己のもつ「主観的事実」?(subjective fact)に忠実であることを意味した。そしてその「主観的事実」に忠実であることが作家個人の衝動として希薄になりつ

つあることと、また、外的圧力によっても妨げられるつつあることを彼の生きた時代のもつ危機感として感じとっていた。

「ジャーナリストは嘘をついたり、自分にとって重要だと思われることを伏せておくよう強調される時、自由を奪われているのであり、また、不自由を意識する。想像的な作家は彼の目には真実である主観的な感情を曲げなければならない時、自由を失っている。」（「ペンの自己規制」『著作集』工藤昭雄訳）。

オーウェルはこういった危機感を、外に向かつては、その元凶となる政治的な体制や、硬直した主義主張のもつ危険を暴露すること、それを隠す者、気づかない者に激しい論争を挑むことで、そして内に向かつては、場合によっては非人間的な行動だと感じられるほどに徹底した「精神的誠実」さを自らに課するという形で乗り越えようとした。

「主観的事実」は容易に、自己正当化、告白による浄化といったものに変質する。したがって、ひとつの「主観的事実」はたえず自分の中に実感される別の「主観的事実」によって否定されるという運命にある。そして、「客観的事実」(objective fact)といったものがありうるとすれば、それは自己否定をくり返すことよってのみ到達できるようなものだろうと
 いうのが、彼の一貫した強い信念であった。

「現実的に問題となるのは、現在起きているできごとをそのままに伝える権利である。どんな観察者もどうしようもなく、無知、偏見、自己欺瞞につきまとわれるものであるが、そのままにと

いうのはそういった点も常に考慮したうえでということなのだ。」(「同書」)。

ヘンリー・ミラーの『北回歸線』は、強い「主観的事実」によって組み立てられた作品である。そしてその「主観的事実」はオーウェルにとつて、まるで自分の心の中から発せられたようなものとして感じられた。そういった意味で言えば、ミラーの「主観的事実」は少なくともオーウェルとの間には、主観を越えた「客観的事実」として成立することができた。オーウェルにとつては、まさに、そういう種類の作品を書くことが理想だった。その点では、ミラーとオーウェルの求めたものは同じだったということができるかもしれない。しかし、「主観的事実」に対する姿勢、「精神的誠実」に対する思いについては、二人の間には大きな距離があった。

オーウェルがミラーに出会ったのは、オーウェルがスペイン戦争に義勇軍として参加するために、その途中でパリに立ち寄った時であった。その時、ミラーは、オーウェルがとうとうとしている行動を一笑に付した。

「云つて一番面くらつたのは、彼がスペイン戦争になどまるで興味がないことだった。彼はただ、説得力のある言葉で、いまだきスペインへ行つたりするのは愚かものだと言つたきりだったのである。たとえば好奇心というならわかるけれども、『義務感から』あんなことにまきこまれるのは完全な愚行でしかないというのだった。いづれにしても、ファシズムと闘うとか、民主主義の擁護といったたぐいの思想は、いっさいたわごとになされてしまった。」(「鯨の腹の中で」)。

オーウェルは自分が自立した個人であることを実感するために戦った。戦いの相手は、実感と

して確かにある「主観的事実」を歪める、外的な、また内的な力であった。戦うところにオーウェルのオーウェルらしきがあった。その意味では、オーウェルは自分で道徳律をつくり、自らすすんでそれに縛られようとする厳格なモラリストだったと言える。

そしてミラーもまた、徹底した個人主義者であった。けれども、彼の個人主義は、政治や世界の動きからできるだけ縁を切ることで、自己の自立を保とうとする類いのものであり、どんなことが起ころうと自分にはどうすることもできないのであるから、それをただ受け入れることになしようという姿勢をとるものであった。ただミラーは、自分が実際に見たもの、感じたものがあるがままに記録することには熱心だった。どんなことが起ころうとも、手をこまねいている他はないのだが、ただ、目だけはそれを直視する。それも倫理的な使命ではなく楽しみとしてやる。そこにミラーの独自の立場があり、スペインに出かけようとするオーウェルの意気込みを対象化してしまふ強い「精神的誠実」があった。

オーウェルはこういつたミラーの「静寂主義」(quietism)を厚さ数ヤードという脂肪で現実と隔てられた鯨の腹の中に呑みこまれた状態だと形容し、ミラーはそれを受け入れ、喜んでささいると言った。ただ、ミラーを呑みこんだのはたまたま透明な鯨なのだった。「時代」に抵抗するこゝとに熱心なオーウェルの姿勢は、ミラーに比べれば、政治的主張に彩られた「精神的誠実」と言えるものだった。しかし、オーウェルには、ミラーの姿勢に対し、それこそが今、鋭敏な小説家がとりうる最善の道であると評価する誠実さがあった。

義務感から戦争に参加するというオーウエルの意気ごみをミラーは一笑に付してしまったけれども、オーウエルはそれにもかかわらず、スペインに出かけた。それは誠実な作家のとるべき道としては愚かな選択であったかもしれないが、強い関心をもったもの、重要であると感じたものには自分を直接関わらせなければ気がすまないというのも、また、オーウエルの気質を正直に表したものであった。オーウエルにとって「主観的事実」とは、その状況の中に飛びこんではじめて実感することのできる感触だったのである。

彼は何より平和を願い、主張した人であったが、それは、戦争から離れていては、実際のところ実感の薄い叫び声にしかならないことを誰よりもわかっていた人の平和主義であった。「生きるためにはしばしば戦わなければならないし、戦うためには手を汚さなければならない。戦争は悪だが、ときにはもっと大きな悪がある。」（「スペイン戦争回顧」）。手を汚さない平和主義よりは、戦争の悲惨さを知り、また敵を殺す恐怖や快感を味わった末のそれの方が、より真実みのあることばを発することができる。これは、体験を重視し、何より実感を信用したオーウエルならではの平和主義であるということができらるだろう。

アイデンティティ模索の旅

「絞首刑」「象を撃つ」「貧しき者の最期」は、オーウエルが青年期にビルマやパリで体験した事柄を記録したものである。これは必ずしも、オーウエルが体験したことその正確な記録だと言いき

れるものではなく、そこには材料の巧妙なつくりかえや選択が行われているようである。そういう意味で言えば、これらは、自伝的断片と言うよりは自伝的小説と言うべきものであり、あるがままを記録するという使命を自己に課したオーウエルも、体験をどのように表現し伝えるかを考えるにあたっては、物語的な要素、ドラマチックな筋立てといったものを採用せざるをえなかったと言いうことができるだろう。

「どうもぼくは本当の小説家ではないようだ……ぼくにはどうしても解けない難問がある。それは、どうにかして書いておきたいとおもう人生経験が非常に多くあり一方、それを書きつくすには、小説のなかに仮装をほどこして表現する以外に方法がないようにおもわれるということだ。」（『・ウドコック』『オーウエルの全体像』奥山康治訳、晶文社、一九七二）。

これは、オーウエルがジュリアン・シモンズに語ったこととして引用されたものであるが、ウドコックは、それを「異常なほどのなまなましさでとらえたある経験をどうにかして表現したいという願望と、自立した純粋な文学作品を創造したいという願望」との間に生じる葛藤だとしている。

これは、オーウエルの残したほとんどの作品の中に見られる特徴だと言ってもいいかもしれない。そして、このジレンマが時には想像力に欠けた作品を残すことになったと言われる原因になった反面、実験というには出来過ぎだと感じさせるほどのリアリティをもった作品を残したということができるだろう。しかしこのことは、もちろん、前述したオーウエルの「精神的誠実」の

価値を減らすものになるわけではない。彼は、これ以上は想像力に頼る他はないというぎりぎりのところまで自分自身の直接的な経験を使いこもうとしたのであり、体験の表現とは、結局のところ、真実と言うよりは、むしろ本当らしきをもっともうまく表現することだという

ことを見事に形にしていると言うことができるだろう。彼が示す「精神的誠実」は物語化された記録そのものよりは、その核心となった実感そのもの、本物らしく表現すべき本物の実感に対して向けられるべきものであった。このような特徴は彼が書いたものの中で、特に前記したような体験記録的な作品にうまく生かされていると思う。

「絞首刑」「象を撃つ」「貧しき者の最期」に共通したテーマは、人と人との関係が、人とモノ、モノとモノとの関係になってしまっているということの実感である。

「絞首刑」は、警察官として死刑執行に立ち会ったオーウェルが、絞首台に向かう囚人のとった水たまりを避けるという行為に強い衝撃を受けた経験を描いている。それはすでに生命を失ったひとつの物体として見なしていた「死刑囚」の中に、今まさに生きている人間の存在を認めたことに対する驚きだった。そして「象を撃つ」は、逆にビルマ人の群衆の中で、自分の気持ちとは裏腹に「白人の旦那」(sahib)という仮面をつけたまま役割演技をこなさざるをえなくなってしまった自分の姿(おとなしくなった象を撃たなければならぬこと)を描き出している。

「わたしという白人は銃を手に、何の武器も持っていない原住民の前に立っていた。一見したところはいかにも劇の主役のようなのである。だが現実には、後についてきた黄色い顔の意のままに動

かされている操り人形にすぎないのだった。この瞬間に、わたしは悟ったのだ。暴君と化した時、白人は自分の自由を失うのだということを。うつろな、ただポーズをとるだけの人形に、典型的なサヒブになってしまふのだということを。」(「象を撃つ」)。

また「貧しき者の最期」では、病院に金を払うことのできない病人たちが、医師たちから、人間としてではなく、病名や病気のサンプルとして扱われる様子をリアルに書き表している。「私自身も、気管支音のまれにみる好例だというので、時には十二人もの学生が私の胸の音を聞くために行列した。それはいかにも奇妙な感じだった奇妙だというのは、彼らは自分たちの職業を学ぶことに強度の関心をもちながら、同時に、患者が人間であるという意識は全くもっていないように見えたからである。語るのも不思議なくらいだが、若い学生が自分の処置する番になって進み出る時など、まるで子供が何か高価な機械をとうとう手にした時のように、文字通り興奮に震えているのだった。」(『著作集』×小野協一訳)。

この三つの作品の中には、自己の体験を克明に描写することで人をモノとして扱う関係が、共通に描き出されている。人をモノとして扱う関係とは、もっと一般的なことばで言えば、人間が全存在をかけてつきあう形の対極にあるものである。つまり、それは「役割」に基づく関係であり、人間の関係の中にありふれたもの、その基盤となるものである。

だから、オーウェルと同様の体験をしても、ほとんどの人間は、それほど異質な体験として自覚するわけではない。護衛は、死刑囚の死を無表情のままに日課として見る(見ようと努力する)

だろうし、植民地における白人の警官は、当然のこととして、支配者にふさわしい態度、行動をとろうとするだろう。また、医者にとって、患者の人間性よりは病気そのものに関心が向いてしまふことも、異常でないことはもちろん、それほど不自然なことですらないかもしれない。

「モノ」として扱われる人間、仮面をつけた人間という問題をオーウェルに強く意識させたのは、彼が、自分の依拠する基盤、生まれや育ち等に対して過剰なほどに向けた懷疑や嫌悪の感情だった。彼は彼自身の定義によれば、上流の下の中産階級の出身であり、上流の下というところが、自分を実際以上の者であることを見せかけようとして、ことさら体面を取り繕おうとする人間、上の人とつきあうことによって、常に、劣等感や疎外感にまわりつかれざるをえない人間であることとを、彼に自覚させた。オーウェルはそんな経験をした幼い頃の生活を「あの楽しかりし日々」で苦々しく思いかえしている。現実の自己を空々しいもの、本当の自己とは相いれないものとして感じてしまふ人間。それは、彼によれば子供の頃の環境がもたらしたものであった。

上流の下の中産階級といった特徴を体現する自己に「隔たり」(detachment)を感じてしまったオーウェルが、自分にとってより似つかわしいものとして「愛着」(attachment)を覚えたのは、イギリスの労働者階級の人びとがもつ特徴であった。彼が通ったイトトン校は、大半の学生がオクスフォードやケンブリッジという大学に進むエリート校である。しかし、彼は大学へは進まず、ビルマで警察官になるという道を選択した。幼い頃からの寄宿生活の中で味わった経験が、彼に支配する者の側ではなく、支配される者の側に自分の道筋を見つけ出す決心をさせたということ

ができるかもしれない。しかし、肌の色が違い、文化や生活習慣がまるで違うことを思いしらされたオーウェルにとつて、それがほとんど不可能な願望であることに気づくのに、それほど時間を必要としなかった。おまけに彼が選んだ役割は、ビルマ人にとっては、直接目にふれ、憎悪の感情をぶつける対象である警察官だった。

ビルマから逃げるようにして帰ってきたオーウェルは、しばらくの間、パリやロンドンで浮浪者同然の生活をする(『パリ・ロンドンどん底生活』小林歳雄訳、晶文社、一九八四)。あるいは、イギリスの炭鉱に出かけていって炭鉱夫に接触する(『ウィガン波止場への道』)。それは、いい作品をもつたためにした意図的な経験だという色彩を強くもつけけれども、それ以上に、彼にとつては、ビルマでは見つけ出せなかった新しい「アイデンティティ」を求めた必死の旅だという意味合いが強かったと言えるだろう。

「私の考えかたすべて、善悪についての、快不快、おもしろさと真面目さ、美醜についてののは、本質的に中流階級のものである。本や食べものや衣服についての好み、自尊心、テンプル・マナー、口のきき方、アクセント、そして身体の動かし方ひとつにいたるまで、社会の階層の中間あたりの特有のしつけと特別の場所が生み出した産物なのだ。わたしがこの事実をわきまえたなら、労働者の背中をたたいて、君もぼくも同じ善良な人間だ、などといったところでなんの役にも立たないことがわかる。労働者とはほんとうに触れあうためには、もっと努力が必要だが、私にはそれをする用意は何ひとつできていないのだ。」(『ウィガン波止場への道』)

オーウェルにとって、ビルマと同様、労働者たちが生きる場も、けっして安住の地とは感じられなかった。彼の「アイデンティティ」は相変わらず未成のままの状態が続いた。ただ、彼には、「階級」というものが簡単に移動できるものではなく、消すことのできない「烙印」(stigma)として心や身体、考え方や行動の全てに渡って押されてしまっていること、異なる階級の間には「水族館のガラス窓」(G・ウドコック)のような越えがたい壁が存在していることが実感された。そのことは、彼にとって安易な平等主義を痛烈に批判する武器となった。

自分が労働者階級という「水族館」のガラス窓の外にいて、どんな「愛着」を感じたところで、けっして中へは入れないことを思いしらされたオーウェルは、またどんなに嫌悪し、「隔たり」をもたそうとしたところで、自分が中産階級の烙印を一身につけて生きなければならぬことも自覚した。自分にとって「隔たり」を感じた自己は「仮面」のように思えるかもしれないが、その「仮面」は自分の肉体そのものなのであって、「仮面」の裏には、別の素顔があるわけではない。この「仮面」は良かれ悪しかれ自分自身そのものである。

「もちろん、作家は自分の気質を訓練しなくてはならないし、どこか未成熟なところとか、何かひねくれた気分でつかえてしまわないようにしなくてはならない。しかし、もし彼がその初期の影響から完全に抜け出してしまふならば、彼は書くための衝動を殺してしまうことになるだろう。」(「なぜ私は書くか」『著作集』塩沢由典訳)。

オーウェルにとって、アイデンティティ模索の旅は、結局未成のまままで終わらざるをえなかった。

新しいアイデンティティの模索は古いアイデンティティの喪失である。彼は一方では自分が子供であった時代、そしてそのころ身につけたものに対して強い郷愁を感じて、それを表現することがあった。けれども、短い生涯を終えるまで、新しい落ち着き場所を発見できなかっただけでなく、もう一度古い場所へ帰って安住することもできなかった。その意味では、彼の一生は、何より故郷を喪失した孤独な旅人にたとえることができるかもしれない。

投影の同一化

オーウェルはよく、多くの人びとが手ばなしに賞賛するものをけなした。また反対に、誰もが口を揃えて非難の声を浴びせるものに対しては、わざわざ、その弁護を買って出ることが多かった。政治的立場や、主義主張の如何にかかわらず、彼は善と見なされているものの中に悪を見つけ、悪と決めつけられているものの中に善を見出す天才だった。そして、それを声高に主張すること、自分の使命と考えた。このように、彼は正当であると一般に認められるあらゆることについて反逆する「反抗的人間」であったが、その言わんとするところは、常に、中庸の大切さを力説していた。

「中庸は反抗の逆ではない。反抗は中庸であり、歴史と歴史の混乱を通じて、中庸を命じ、擁護し、再創造する。反抗の価値の起源そのものが、中庸は分裂した形でしか存在しえないことを保証する。反抗から生まれた中庸は、反抗によってしか生存することができない。」(A・カミュ「反抗的人間」

『新潮世界文学49カミュ』佐藤・白井訳、新潮社、一九六九。

これはカミュのことばである。G・ウドコックはこれを引用しながら、「オーウェルはへ反抗（反逆）的人間」なのであって、革命家ではなかった。怒りが激しすぎて、ときには過激すぎる表現をとることもあったが、彼はカミュと同じ中庸の人だった。」と言う（『オーウェルの全体像』）。

オーウェルにとって反逆の対象となる相手は、常に、権力をもったもの、理想化されたもの、神話化されたものであった。そして弁護する対象はいつも、権力をもたないもの、現実存在しているながら、無視されてしまうもの、あるいは、スケープゴート化されたものだった。人は権力をもったもの、理想化されたもの、神話化されたものに自己を「同一化」させようとする。そして逆に、無力なもの、存在を無視されるもの、スケープゴートにされたものに、自己を「投影」(projection)しようとする。

誰でも、自分を少しでも良いものとして考え、そうならうと努力し、他人にもそのように見られようと懸命になるものである。そして逆に、自己の中であって、それらと矛盾するものを隠したり、否定したりすることに苦慮するものでもある。オーウェルはこのような心理が、極めて人間的なものであることを認めたが、それが行き過ぎたり権力による大衆操作の道具に使われたりする場合には、強い反抗の姿勢をしてみせた。これは、「反抗的人間」が「中庸の人」であることの何よりの証拠となると言えるだろう。

K・バークは「同一化」を、「善への一体による自己改造」と言い「投影」を、「悪の切り離し

による身の浄化」と定義する。彼によれば、「同一化」の基礎となるものは「模倣の原理」(mimetic principle)であり、それは、人が想像的なものを実在的なものとして感じようとする時に使おうとする心理的な働きである。また、「投影」の基礎になるのは「カタルシスの原理」(cathartic principle)であり、逆に、実在的なものを想像の世界に追いやる働きを助けるものである。この二つの働きは、ことばを使いシンボルを操る動物である人間にとって根源的なものであり、これを否定してしまつては、人間は人間として存在できなくなる。しかし同時に、それは行き過ぎれば、人間を非人間的な生き物にも変える働きもしてしまう。バークは、「同一化」は「理想主義的な嘘の戦略」にとっては欠かせないものであるし、「投影」は「スケープゴート」「ジャーナリズムの嗜虐性」といった残酷な一面と密接につながっていると言う。

すでに前の章でふれたし、また後でもう一度取り上げるけれども、オーウェルは「人間らしさ」という彼が好んで使ったことばの中に、この二つの要素を含めているし、彼の「大衆文化論」と言えるいくつかのエッセイの中でも、この二つの働きを積極的に評価している。しかし同時に、彼はバークが指摘したようにそれらがひきおこす危険や悲惨といったものも、手厳しく攻撃している。

たとえば「投影」については「P・G・ウッドハウス弁護」(*In Defence of P.G. Woodhouse*)の中でのオーウェルの発言が好例となるだろう。彼は、反ドイツ一色だったイギリスで槍玉にあげられたウッドハウスを擁護して、「ドイツ人にもいい人間はいて、その人たちのことを思うと一

面的にドイツを憎むことはできない」ということばが、きわめて正直なものだと評価している（『著作集』小野寺健記）。また、「書評A・ヒトラー著『我が闘争』」（*Review of Mein Kampf by Adolf Hitler*）の中で、ヒトラーの殉教的な特徴がドイツ人の心をあれだけ魅了した点を無視して、悪魔呼ばわりしても、彼のような人間がもつ危険性を防止することはできないとしている。（『著作集』鈴木健三郎訳）

敵対する立場の一方に極端な「同一化」をひきおこすものは、他方には逆に、極端な「投影」をひきおこす。それは冷静な目で見れば極めて当たり前の現象だが、過度の「同一化」と「投影」が支配する状況にあつては、誰もがそれがひきおこす狂気に囚われてしまうものなのである。

オーウェルは極端な「同一化」と「投影」が支配する時代にあつて、その傾向を利用し、助長するものには、特に強い嫌悪の情を示した。ナチスの残虐行為を派手に喧伝したジャーナリズムに対し、オーウェルは、そういうやり方は、主として新聞に好色記事掲載の口実を与える意味しかもたないと言つて非難した。それは、普通ならば恥ずかしくて公けにできないサディスティックなスリル（特に女性に対する）に、罪悪感を抱くことなく、むしろ賞賛に値する政治的行動を實踐していると言う意識をもつて耽ることを可能にする。「ジャーナリズムの嗜虐性」が時に正義や良識の仮面をつけてまかり通るのは、いつでも、どこでもありふれた常套手段だが、それを冷静に指摘するのは、それほど簡単にできることではないだろう（「私の好きなように」『著作集III』河野徹）。

また「イギリスにおけるユダヤ人差別」（*Antisemitism in Britain*）においては、自分自身の中にある差別意識を隠した上で差別の問題を云々する傾向を指摘して、差別の問題を考える出発点は「『なぜ、ほかの人はこんな明らかに非理性的な信念に共鳴するのだろうか？』ではなく、『なぜ私はユダヤ人排斥運動などに共鳴するのだろうか？私がその通りだ、と思うのはどういう点だろうか？』でなくてはならない。」と言いきっている（『著作集III』小野寺健記）。

過度の「投影」や「同一化」が非理性的なものであることが誰にとつても自明であるならば、オーウェルは自らに「反抗的人間」という「役割」を負わせる必要はなかったかもしれない。どんな場合でも、その渦中にあつて冷静な心を失うまいとしたオーウェルの姿勢は、やはり人並みはなされた倫理的な使命感に基づくものであるし、おかしなことをおかしいと公言してはばからなかった勇氣と正義感も、モラリストとしてのオーウェルならではの行為だと言えるに違いない。

「同一化」と「投影」のもつ危険性をペシミスティックに描いたものとしては、彼の代表作である『動物農場』高島文夫訳、角川文庫、一九七二）や、『一九八四年』がある。これは今さら指摘するまでもないほど明らかだろう。その他にも、主に人物論として書かれたエッセイの中に、いかにオーウェルらしい分析の仕方でものをいくつつかある。たとえば、「ガンジーについての感想」（『著作集IV』鈴木寧訳）、「トルストイとシェークスピア」（『著作集II』上田和夫訳）、そして両極端の評価をされたサルバドール・ダリを論じた「聖職者の特権」などがそれである。

オーウェルは、聖者にならんとして苦行を自らに課すガンジーに、聖者であるがゆえに顕在化してしまう非人間性を見つけている。たとえば、オーウェルは人類全体に向けられる聖者の愛は、特定の相手を愛する普通の人間の愛情を無意味にしてしまうものであり、人間的であることの本質は、完全さを求めないこと、禁欲主義をおし進めないことであると言う。そして、聖者であることは、人間が避けなければならぬことであり、実際多くの人間は聖者になどなりたくないので指摘して、ガンジーを賛美する平和論者の無批判な「同一化」に釘を刺している。

聖者は万人を愛する。しかし、聖者になることは自己の中のもっとも人間らしいところを否定し、放棄することである。オーウェルはそこに「同一化」と「投影」につきまとう危険を見た。さらに、聖者を賞賛する人の中には、それが無批判的である分だけ無責任な同調と、それがもたらす危険を感じとった。

こういった見方は、世捨て人となることで人間を否定したトルストイ、狂気を装うことで人間の正気さを侮蔑したダリとその信奉者たちにも同様の批判をした。しかし、オーウェルにとって「聖者」「世捨て人」「狂人」を一方向的に否定してしまうこともまた、自分の意に反することであった。彼はダリを生理的・道徳的嫌悪といった理由で非難する人たちにも批判の矛先を向けた。彼にとって何より言いたかったことは、やはり「中庸」の大切さであり、当たり前前の人間がもつ「人間らしさ」への「愛着」であった。

「人間らしさ」と大衆文化

行き過ぎた「投影」と「同一化」に対する嫌悪感は、オーウェルにとって、文章を書くための強力なエネルギー源となった。彼はいつでも、極端にはしつたり、完全さを求めたりしないところに、人間の人間らしい面があることを強調した。けれども、ひとりの人間の生きざまとしてのオーウェルの一生は、また、人一倍強い「投影」と「同一化」の間を揺れ動き、分裂したものととしてそれだったと言わざるをえない。

彼は上流の下の中産階級の示す特徴の全てを嫌悪し、否定し、労働者階級と彼らの生活の仕方を賛美した。それはまさに、オーウェル自身が囚われ続けた「投影」と「同一化」だったと言えるだろう。彼はそのことを十分に承知していて、隠さなかったけれども、彼の囚われた「投影」と「同一化」にふりまわされることをやめようとしなかった。やめようとしなかったのではなく、やめられなかった。そして、やめられない自分の姿もまた、隠さずに正直に描きだした。その意味で言えば、矛盾にみちたところがまさに「人間らしさ」の核心であることを、オーウェルは身をもって示したのだとも言える。

彼は「チャールズ・ディケンズ」の中で、ディケンズの描きだす人物とトルストイのそれとを比較して「トルストイの作り出す人物たちは自らの精神形成のために苦闘している。そこへいくとディケンズの作る人物たちはすでに出来あがった完成品である。」と分析している（『著作集Ⅰ』

横山貞子訳。

そう前置した上で、ところが彼にとってはディケンズの描く人物の方が生き生きと表されているという感想を述べている。これは、アイデンティティの模索に悩むという精神生活をあまり経験しない「労働者」たちに「同一化」しようとして、必死に自己形成に努めたオーウェル自身の正直な心情を思わず吐露したことばだと言ってもいいかもしれない。ここで彼はディケンズの描く人物に自己を「同一化」して、トルストイの描く人物の中に、自己を「投影」しようとしているのである。

この「チャールズ・ディケンズ」の中で、オーウェルは自分自身の立場や作家としての資質もまた、ディケンズに「同一化」させながら議論を進めている。彼はディケンズが極めて事実に忠実であり、視覚的映像を喚起する能力に秀でていたといったポジティブな面をあげ、逆に、そういった点が自分を傍観者の立場に置いていられるからこそこそできるといふネガティブな側面でもあることを指摘する。そしてディケンズが描いたものは人間のもつ風景なのであって「ほんとうに風景の中にいる人間は、風景など見てはいない。外見の描写にはいかにすぐれていても、ディケンズはそこに至る過程をあまり描かないのである。」と述べている。これはもちろん、ディケンズについての批評であるが、同時に、オーウェル自身にも逐一当てはまるものである。そして、一応、批判という体裁はとっているものの、ディケンズの描く人物たちが、無自覚なままにひとつの特徴をもった人となることをオーウェルほど実感している人は他にいないことを思えば、ここは自己

形成の過程など描かなかったディケンズの観察眼の確かさと、自分の立場をわきまえた賢明さを、むしろ評価したことはだと理解することもできるだろう。

自己形成に苦闘する人間と、それを意識せずに人となりになれる人間。オーウェルは明らかに前者であり、後者になろうとして努力を惜しまなかった人である。けれどもまた、前者であるかぎりには、どうしても後者にはなれないことを、いやというほど思いしらされた人でもあった。何より、自己形成に伴う苦悩は、人生を選択できる権利をもつ者のみが味わう贅沢な悩みなのであった。

これは絶対的な自己矛盾だが、しかし、オーウェルには、別に努力して身につけようとしなくても、労働者階級的な一面が自分の中にも存在することの自覚があった。労働者階級的なものと言うのは、いかにも中産階級的なものの見方でおかしなものだが、それはひとこと言えば、人間のもつ俗悪さであり、中産階級的な良識をもつと考えられている人間は、体面上表に出さないうるもの、存在してはならないと自己を戒める類いのものであった。しかし、あつてはならないと戒めること自体が、階級の違いに関わりなく、どんな人間の中にも存在することを証明してしまう。あるいは、戒めれば戒めるほど、それは顕在化してくると言ってもいいかもしれない。オーウェルが自己に対して感じる嫌悪が、この体面を取り繕って気取ろうとする中産階級的な態度にあったことはすでに指摘したとおりである。

オーウェルは、隠そうが否定しようが、誰もが一樣にもっている「俗悪や」(vulgarity)や「猥

「下品」(obscenity)がもっている意味やその力について、「ドナルド・マッギルの芸術」の中でユニークに分析している。

イギリスには、誰もその存在を公然と認めたりはしないが、しかし、すたれることなく生きてくれている「漫画絵葉書」というものがある。オーウェルは、それを俗悪さこそが存在価値であるような類いのものだと言っている。彼はドン・キホーテとサンチョ・パンサというある意味で文学に普遍的な人物の組み合わせを援用して、「漫画絵葉書」のもつ俗悪さ、猥褻さを、「サンチョ・パンサ的な人生観」だと定義する。それは「地を這う虫の目で見た迎観図」(the worm's-eye view of life)であり、それを軽蔑して「気高い愚かさ」(noble folly)を体現するドン・キホーテとは対照的な「卑しい英知」(base wisdom)を表そうとするものである。人は、特に体面を気にする人びとは、自分自身の中にあるサンチョ・パンサ的な面を否定したがるけれども、この二つの原理はほとんど全ての人間の中に相並んでいるものなのである。

常に英雄や聖人になろうとしたがるわれわれの中のドン・キホーテ的な部分に比較して、サンチョ・パンサは、そんなものには目もくれようとしない。彼の関心とエネルギーは、何より安全で、安楽であること、満腹と性的快楽といったものに向けられる。そういったサンチョ・パンサの性向は、中産階級的な立場から見れば、確かに俗悪さと猥褻さに満ちたものにすぎないものかもしれない。しかし「そんな男はいませんよ。あるいは少なくとも問題になりませんよと、世界中が共謀して偽っている」ような中であつては、サンチョ・パンサの存在はそれだけで、きれいごと

を並べて見せかけあっている仮面を暴露し、その価値観を転倒させる力をもちかねない。冗談や漫画はひとつの道徳から俗悪と見なされるものを表現することで、ひとつの反抗の姿勢を取るものであり、一義的には律しきれない人間性を暴露するところにおもしろさが生まれるのだとオーウェルは言う。

「漫画絵葉書」が題材にするのは、恋愛と冒険である。オーウェルは、たとえば結婚して数年経った夫婦などが題材として取り上げられないのは、そこに恋愛や冒険を見つけたことができないからだと指摘して、それが何より、労働者階級の人生観と生活態度を反映していると言う。日常生活、とりわけ労働者階級のそれは単調で平凡なもの。だからこそ、人びとは実生活の中では満たすことができない欲求の捌け口を求める。オーウェルによれば、「漫画絵葉書」はそんな楽しみをもたらすものとして、否定できない存在価値をもちつづけてきたのである。恋愛と冒険は想像的なものを実在化させ、実在的なものを想像の世界に追いやる。それはまさに「同一化」と「投影」の機能に他ならない。ありきたりの人生を過ごす人にとって、それがどんなにたわいのないものであっても、リアルな夢をもたらすことができるのは、日常生活の中では求められないものであるからである。これはもちろん、「漫画絵葉書」にかぎられるわけではない。このような特徴は「大衆文化」全般に共有されるものである。

テレビに象徴される現在の「大衆文化」も、そのような性格をもつものであることでは変わらない。だから俗悪だとして非難されることは当然なのである。社会の良識に照らして見れば、「大

衆文化」はいつでも、日常生活の中では得られないもの、否定されがちなものを提供するために存在し、受け入れられてきたのである。労働者階級の人びとは老けるのがずっと早いという観察をするオーウェルは、生活に追われ、現実の中に夢を実現することが難しい人びとにとって、この種の娯楽が、実際には俗悪さ、猥褻さとは違った意味をもって受け入れられていることも読みとっている。

「漫画絵葉書」は社会の上の方から見下ろせば、俗悪で猥褻なものに見える。気高い人間の暮らしの中にはあってはならないのだとされてしまいがちである。しかし、それらはどれほど軽蔑されようと消えてしまうことはない。階級的な気取りに関係なく、人間にとって必要不可欠なものだからである。労働者階級の人びとは、そういったものを素直に受け入れ、楽しもうとする。彼らにとって、そういったものは、極めて当たり前の「人間らしさ」の表現だと言う意味あいの方が強いのである。気高さを気取り、体面を気にする人びとは、そういったものを私的な世界の中で消費する。多少の良心的なやましさを感じながら。そしてやましい気持ちが一層の興奮をもたらしたりもする。俗悪なものを非難する社会の良識は、いつでも自分の放った矢が自らを射てしまうという皮肉に直面せざるをえないのである。

オーウェルが「人間らしさ」ということばの中にこめようとした意味は、ごく普通の人間がもつ正義感、正直さ、勤勉さ、自由や平等の感覚、フェアプレイの精神、儉約、寛容さ、郷土愛といった幅広いものである。それらは必ずしも一律に並べられるものではなく、また徹底して実行したり、

その意味を追求すれば、それだけ確かになるといったものでもない。しかし、漠然とし、時には相互に矛盾しあいながら、人生や日常の人間関係の中で基本的な役割を果たすものであった。夢や理想をもち、それに憧れながら、同時にそれに囚われてしまわないこと、矛盾するものを排除し、否定するのではなく、受け入れること。それは、誰より、オーウェルが目指した生き方であり、また、彼の生きた道筋からは最も遠いところに存在するものであった。

オーウェルはそんな「人間らしさ」をビルマ人の中に、パリやロンドンに住む最下層の暮らしをする人びとの中に、炭鉱夫の中に、そしてスペイン市民戦争勃発時の共和国軍兵士たちの中に見ようとした。あるいはディケンズの小説に登場する人たち、「漫画絵葉書」とそれを必要とする人間の中にも読み取ろうとした。時代の流れが、彼の願いと裏腹に、徐々に「人間らしさ」を喪失させて行く現状を冷静に見つめ、声高に批判し、熱い思いを抑えきれずに行動で抵抗しようとした。彼は、平凡なことの大切さを大事にしようとして懸命に闘った非凡な人、並みはずれた頑健な意志をもった人であった。

不調和による見通し

ひとつの能力の訓練が、それをおし進めることによって、別の能力を無能にってしまうということがよくある。たとえば、男らしさの追求が、同時に女らしいと考えられる要素の否定を伴い、女らしさの訓練が男らしいと考えられる能力を無能にする訓練であることを考えれば、そのこと

は容易に理解できるだろう。このように、ひとつの可能性の実現がもうひとつの可能性を抑えつけることによって達成されるというパラドクスは、人間と人間がする所業にとって、必然的に付きまとうものだと言いうことができるだろう。このような意味で言えば、まさに、何かを獲得することは、それと引き換えに何かを失うことなのである。

夢やユートピアは、それが想像の世界にあるうちは、あらゆる可能性を秘めたものとして感じられることが多い。しかし、その現実化は、それがひとつの可能性を強調したものであるだけに、徹底すればするほど、その他の多様なものを抑圧し、かえって、悪夢や、逆ユートピアをもたらすことになりがちである。また、想像的なものを具体化は、その意図しなかった副産物によって、常に、妥協の産物と化してしまいうことも避けられない。そして、その実在化したものと想像されたものの違いが不問に付される時、そこにも悪夢や逆ユートピアの世界がもたらされることになる。

G・オーウェルが『動物農場』や、『一九八四年』の中に描き出そうとしたのが、そのような悪夢がもたらす世界だった。だから、この二つの小説は、けっして、未来はこうなると予言するために書かれたものではなかったし、ましてや、ソ連というマルクス主義を現実化した国のみを批判するために書かれたものでもなかった。それは何より、オーウェルが共に生きた同時代人に対する警告の書であった。

「どれほど善意があろうと、ソヴィエト国内の情勢では、あれしかやりようがなかったということも十分考えられるのである。しかし一方、私には西欧の人々がソヴィエト体制の現実をありのままに見るといいうことがきわめて重要だと思われるのである。」（『動物農場ウクライナ版への序文』『著作集III』小野寺健訳）。

オーウェルは民主的な社会主義というものをあるべき形として考えたが、それは明確な思想を地図にして進めていくようなものではなく、前述した「人間らしさ」を基盤にしたかなり漠然としたものであった。彼にとって、よりよい社会、人びとのよりよい関係の仕方とは、何より、現実を生きる人びとの生き生きとした関係の中、そこから実感でき、共感できるものの中から見つけられるべきものであった。

「たいていの革命家は潜在的な保守主義者である。なぜならば、社会の形態さえ変えれば万事が改革されると空想しているからだ。そして往々にしてこの変革が達成されると、それで事たれりとしてしまう。ディケンズはこういう粗雑な精神の持ち主ではない。」（『チャールズ・ディケンズ』）。そして、オーウェルもまた、そのような粗雑な精神の持ち主ではなかった。彼はディケンズがそうであったように、労働者階級の中に、そして彼が育った時代の中に、より人間らしい社会を見た。

オーウェルは、だれよりもサンチョ・パンサを愛したドン・キホーテだった。そして、自分の中に、ドン・キホーテだけでなく、サンチョ・パンサが同居していることを自覚し、素直に認め、その矛盾を隠すどころか、むしろ誇りにするようなタイプの人であった。しかしまた、自分がサンチョ・

パンサではなく、圧倒的にドン・キホーテ的な人間であることを、わかりすぎるほど自覚している人でもあった。

彼は正義感に対して、正直さについて、またフェアであることにおそろしく忠実なモラリストだった。そういうモラリストとして、彼は自分の中にサンチョ・パンサが同居していること、サンチョ・パンサが体現する「人間らしさ」に愛着を感じていることを強調したけれども、厳格なモラリストという属性は、そのモラルの種類が何であれ、オーウエルの言う「人間らしさ」とは本質的に相いれないものであった。彼はいつでも孤高のドン・キホーテであり、そこにサンチョ・パンサを同居させるには、あまりに厳格な生き方を自己に課してしまっていた。また、自己のアイデンティティや人びとの関係を、あまりに「シリアス」なものとして捉え過ぎてもしまった。

彼の生き方の中に、もう少し「コミカル」な色彩が感じられたなら、そして、それが自己や他者との関係、あるいは社会を見つめる際の余裕として発揮されていたならば、彼自身や、彼の描いた苦悩に満ちた世界には、悲劇的なトーンだけでなく、もっと喜劇的な側面が加味されたかもしれない。彼は自分の生き方の中にもたらず「不調和」に自覚的だった人だが、「不調和」が悲しみや苦しみ、そして怒りの原因だけでなく、何より「笑い」の源泉であることを考えれば、こういった指摘が的外れなものでないことがわかるだろう。

ドナルド・マツギルの絵葉書を見るオーウエルを想像した時、そこに浮かぶ彼の姿は、中産階級のな良識に基づく罪悪感と、俗悪なものだからと言って嫌ったり、排除してはいけないという使命感を複雑に絡み合わせた表情であって、絵葉書を俗物根性丸出しでおもしろがる顔ではない。また真面目くさった顔でいる自分を対象化して楽しんでいるもうひとりの彼の姿を想像することも難しい。オーウエルの書く文章には独特のシニカルさがあるが、それは圧倒的にシリアスさに結びつくものであって、コミカルさにつながるものにはなりにくい。『動物農場』には、それが表向き少年少女のために書かれたということもあって、例外的にコミカルなトーンが感じられるが、しかし、ここでも全体的な性格は極めてシリアスでシニカルなものである。

もし、オーウエルの顔に笑いの表情がうかがえたならば、『動物農場』のベンジャミンには、ナポレオンのもつ威光を茶化してしまうぐらいの力は与えられていたかもしれないし、『一九八四年』のウィンストンにも、もっと巧妙に自分たちだけの世界を作り出したたかさと、それが可能なる、信頼できる仲間をもてたかもしれない。

不調和なものをつぶさに見て、その矛盾やパラドクスから先を見通していくというオーウエルのスタイルは、特に、自分のもつ実感にさえ、何か本物らしさを感じにくくなってしまった現在の状況にあっては、もっとコミカルな視点、あるいはそれを基盤にしたシリアスな、またシニカルな描き方を必要とするかもしれない。シニカルな視点とは、自己や他者、人びとの関係、そして社会のあらゆるものを「偽り」「ニセモノ」として捉えるものだが、「コミカル」な視点は、そういういったものに、面白みや親しみを感じさせる働きをする。

「人間の善意を信じれば、裏切られることがあるのは当然である。これに対して、人間の偽善性をよく理解しておくことは、かえって人間に対する信頼の念を増すことになるばかりでなく、人間に対する興味を高め、ひいては、人間に敬愛の念を感じるようになるのである。」（福田定良、『偽善の倫理』法政大学出版会、一九七二）。

オーウェルは人間心理、とりわけ女性のそれを描くことが下手な作家であり、多様な人物を組み合わせたドラマづくりができなかった人、そして何より恋愛を描かなかった（描けなかった）小説家であったという指摘をする人がいる（たとえば、P・ルイス『ジョージ・オーウェル』菅井・岡本訳、平凡社、一九八三。あるいは、三沢佳子『ジョージ・オーウェル研究』御茶の水書房、一九七七）。これは、オーウェルの関心がいつでも自分の内面に向かっていたことによるものだと思うけれども、同時に、「人間らしさ」を力説した割には、彼が、生きた人間との関係を積極的に求めようとしなかったことにもよるのだろう。彼は、それが現実であれ、虚構の世界のものであれ、他者や人間関係に対しても誠実でありすぎたと言えるかもしれない。

とは言っても、余裕をもったオーウェルが、より一層魅力的な存在になり、彼の作品がもっといいものになったはずだと言えるような保証はどこにもない。ひとつの「時代」を生きたひとりの「正直」な人間の生き方として、彼がそのまま十分魅力的であることは言うまでもない。だから、彼のスタイルに何か修正を求めるならば、それは何より、今この「時代」を生きる者が、その中で感じることを、行動することを通して「不調和による見通し」をどのように展開するか、という

ことをおいて他にないのである。『一九八四年』はオーウェルの想像の世界の産物だが、現実の一九八四年は、私たち自身が今生きている実在の世界であるのだから。

ぼくにとつてオーウェルは、あまりに大きすぎる存在であるように思える。また彼の生きた道筋はぼくのものとはあまりに遠くかけ離れているという気もする。しかし、オーウェルが身をもって示した「正直さ」は、たとえば、ごくありふれた日常生活を見つめる上でも求められるものである。些細なことを見逃さずに、冷静に見つめ、そこから、声をあげ行動するためには、やっぱり、それ相当の勇氣も必要になるだろう。時には、大きなものに反抗する姿勢をとらざるをえない場合もあるかもしれない。日常の生活や人びとの関わりが、時にはそのようにして対応すべきものになりうることは、ここまで述べてきたことの中にも少なくともなかったはずである。社会や文化がどんなに変わっていくと、もっとも大切にされなければならぬのは、当たり前人間の人間が平凡に生きるものの中に求め、つくり出す「人間らしさ」だ。それは、オーウェルが短い障害を通じて力説し続けた主張だが、その声が、今ほど切実な響きを伴って聞こえる時はないのかもしれない。

【本文書き】

コミュニケーションや人間の関係に興味をもちはじめたから、二十年ほどになる。最初は、歌や音楽が中心だったし、理想的なコミュニケーションを設定して、そこから現実を批判するというスタイルが常套手段だった。批判の対象は常にマス・メディアとテクノロジーに支配された現実社会や大衆文化で、それらを悪玉化しさえすれば納得できた気になるという感じだった。

そういったスタイルで考えることの無意味さ、無力さに気づき、また飽きてくるにつれて、歌や音楽、そしてマス・メディアに対する関心も薄れていった。その代わりに、コミュニケーションをフェイス・トゥ・フェイスの関係として、できるだけマイクロなレベルで捉えることに興味をもちはじめた。当然、ホットな政治や社会の問題に直接関わったり、言及したりすることも少なくなった。これはラディカルな姿勢ということを基準にすれば、明らかに、退行的な変化だった。考えること以前に、生きること自体が家族や仕事といった小さな世界の中でほぼ完結するようになったことを思えば、それは当然の結果でもあった。

こんなふうに変わっていくことには、もちろん後ろめたさもあった。しかし、大きなテーマを大きな分析枠組みで考えることをつまらなさど、逆に小さなテーマを小さな分析枠組みで捉えることのおもしろさの違いは明らかだった。巢にこもった鳥のようにして身近で見つけたおもしろさを気ままに追いかけていくうちに、書いたものが一冊の本にするほどになった。

この本は、一九八二年に出した『ライフスタイルの社会学』（世界思想社）以後に書いたエッセイや論文を中心にまとめたものである。それぞれの章は書かれた時期も、発表された場も違ったり、はじめから、つながりのあるものとして構想されたわけではなかった。したがって、一冊の本にするために、新たに書き下ろした一章を除いて、ほぼ全面的に手を入れ、つながりを出すことと、分かりやすくすることを心がけて書き直すことになった。だから、この本は、ぼくにとって書き下ろしの作品だと言ってもいいものになっている。

原稿が出来上がった後、前作の『ライフスタイルの社会学』を読み直してみた。二つの作品を比較して、まったく対照的な二つの感想をもった。

一つは、それぞれが書かれた時代とぼくの年齢の違いからくるものだった。前作は六十年代から七十年代が舞台で、ぼくは二十代だった。今度の作品は七十年代から八十年代が舞台で、ぼくは三十代になっている。当然といえばそれまでだが、前作のテーマは旅とか恋愛、それに対抗文化等、非日常的なものが中心になっていて、ぼくはその中でエネルギーッシュに、そして、いささか自分勝手に動き回っている。今度の作品は、結婚と家族と仕事、それに生活の場が舞台である。ひとことではいえず、日常の世界そのものということになる。ぼくはその中で、歳相応の落ち着きと、他人との関わりの中で自分勝手には動けない様子を見せている。時代もずいぶん変

わったが、ぼく自身もまた大きく変わった。それはもちろん、長い時間を経て少しずつ変化した

ものであるが、改めて二冊を読みくらべてみると、その変化に驚かされてしまう。

もう一つの感想は、変わらないものに対するものである。それは、いつでもどこでもぼくが登場し、自分の目や耳や皮膚感覚を通して知りえたことを頼りに書いている点である。ひとこと言えば、それはぼくの自意識過剰な性格を証明するものだ。この性癖は、もちろん、ぼくを小さな私的な世界に釘づけにするように作用する。人間の生活や関係にもたらされる世界的規模での変化やその影響は、いい意味でも悪い意味でもますます大きなものになってきている。そんな状況の中で、ぼくは逆にますます巢にこもるようになる。それは、根強い不安としてぼくを捕らえつけてきたものだ。

しかし、ミクロなテーマを追いかけることでマクロの問題が見えてきたり、マクロのテーマにミクロの分析枠組みをあてはめることで、新しい世界が開けることがあるものである。

たとえば、テレビを見ている自分を徹底的に見つめることで、テレビに写しだされるもの、写しだされるものと自己との関係を考察することは可能だろう。それは、テレビというメディアが本質的にもつ特性、番組を作る者の意図や狙い、さらには、テレビが現実の人間関係や、パーソナリティに与える影響を推測することもできるに違いない。ぼくはこの本で使った分析の枠組みがマス・メディア等、大きなコミュニケーションを考える際にも有効に働いたろうと思っっている。もちろん、生活の中に次々とやってくる便利で魅力的な道具についても同様の分析はできるだろう。この本は、そんな意味で言えば、人と人との関わりの中にあるものを軸にして、人間と社会

とメディアと道具の関係を考えるための第一歩だということができるかもしれない。いうまでもなく、これはまだ、ぼくが時折見る白昼夢的な段階の構想にすぎない。

この本は、大勢の人の援助や支持によって生まれきました。人と人との関わりをテーマに一度のペースで研究会を開いてきた仲間、竹内成明さん、桐田克利さん、三宅広明さん、庭田茂吉さん、真木隆幸さん。この会がなければ、こういったテーマで考えるきっかけをもたなかったかもしれません。竹内さんについては、筑摩書房の勝股光政さんとの橋渡しもしていただきました。本の構成の段階では、勝股さんの確なアドバイスや厳しい注文のお世話になりました。本が著者と編集者の共作であることをはじめて知りました。この本がひとりよがりにならないうえに、それは編集者の力に負うところが多いと思います。

承諾もなしにこの本に登場させられる人たち、妻というよりは、共同生活者の和枝、維と洗のふたりの子供たちにも感謝の意を表しておきます。そして両親。親不幸者の息子であることの罪ほろぼしとして、ぼくはこの本を父と母にささげたいと思います。

一九八七年十一月

渡辺潤