

物語と日本哲学について

張 政 遠

拙著『物語と日本哲学』は、野家啓一の『物語の哲学』から多くの示唆を得ている。¹「物語」とは何か。それは極めて多義的であり、中国語ではしばしば「故事」や「叙事」に訳されているが、日本語では、「語り」は「騙る」と同じ発音であり、この意味では「カタリ」は本来「事実」を述べたものではなく、フィクションの要素を含んでいるのである。²要するに、「物語」は「ストーリー」(story)ではなく、それは単なる事や出来事ではないからである。

野家は『物語の哲学』の中で、物語には二つの意味があると指摘している。物語は「語られたもの、物語」(that which is narrated, a story)である場合もあれば、「語る行為または実践」(the act or practice of narrating)である場合もある。ウィルヘルム・フォン・フンボルト(1767-1835)の「エルゴン」と「エネルゲイア」の区別を借りて、「物語」という名詞的・静態的概念と、「物語り」という動態的・機能的な実態概念とを区別している。野家は、「私自身の「物語り論」が依拠しているのは、この機能概念(あるいは「行為概念」としての「物語り」であり、「物語り行為」なのである」と書いている。³さらに、野家は次のように定義している。

人間は「物語る動物」である。あるいは、「物語る欲望」に取り憑かれた動物、と言った方が正確であろうか。自ら体験した出来事あるいは人から伝え聞いた出来事を「物語る」ことは、われわれの多様で複雑な経験を整序し、

¹ 野家啓一『物語の哲学』岩波書店、1996。以下の引用は、『物語の哲学(補訂新版)』岩波現代文庫、2005によるものである。

² 広東語では、「講故(仔)」という表現があるが、「物語りをする」と「嘘をつける」という二つの意味をもっている。

³ 野家啓一『物語の哲学』、p.300。

それを他社に伝達することによって共有するための最も原初的な言語行為の一つである。神ならぬ身の人間は、一定の時間一空間の秩序の中で物を見、音を聴き、物事を知るほかはない。見聞された事柄はやがて忘却の淵へと沈み、意識の下層に沈殿する。それを再び記憶の糸をたどって蘇らせようとするとき、われわれは知覚の現場で出会った出来事を残りなく再現することはできない。意識的であろうと無意識であろうと、記憶それ自身が遠近法的秩序（パースペクティブ）の中で情報の取捨選択を行い、語り継がれるべき有意義な出来事のスクリーニングを行っているのである。われわれは記憶によって洗い出された諸々の出来事を一定のコンテキストの中に再配置し、さらにそれらを時間系列に従って再配列することによって、ようやく「世界」や「歴史」について語り始めることができる。⁴

一般的にいえば、「歴史」はイデオロギーを含む公式な物語である。しかし、このような「大きな物語」に加えて、「小さな物語」も想像することができる。「小さな物語」というのは、身体的な習慣・宗教的な儀式・口承による記憶など、私たちの経験の伝達から生まれる。野家はこう説明している。

人間が「物語る動物」であるというのは、それが無慈悲な時間の流れを「物語る」ことによってせき止め、記憶と歴史（共同体の記憶）の厚みの中で自己確認（identify）を行いつつ生きていく動物であることを意味している。無常迅速な時の移ろいの中で解体する自己に拮抗するためにこそ、われわれは多種多様な経験を記憶にとどめ、それらを時間空間的に整序することによってさまざまな物語を紡ぎ出すのである。記憶の女神ムネーモシユネーは、ゼウスと交わって九人のムーサを、とりわけ叙事詩の女神カリオペーと歴史の女神クレイオーを生んだと考えた古代のギリシャ人たちは、まさにその間の機微を知悉していたと言うべきであろう。

しかしながら、現代においては、人間の「物語る」能力は著しく衰退して

⁴ 野家啓一『物語の哲学』、pp.16-17。

いるように見える。かつては寝物語に枕辺で子供たちに「語り」聞かせるものであった昔話やお伽噺も、今では豪華な絵本を前に「読み」聞かせるものとなっている。炉端で自己の来歴と経験を虚実をとりまぜながら物語ってきた老人たちは、すでに核家庭の中にその居場所をもたない。伝承され語り伝えられるべき経験は、今日では実用的な「情報」と化して書棚やフロッピー・ディスクの中に小ぢんまりと納まっている。現代における「物語る欲望」は、あたかもゴシップ・ジャーナリズムの占有物であるかのようである。⁵

野家によれば、「物語」が名詞ではなく動詞であることを強調するために、『物語の哲学』のタイトルを『物語りの哲学』に変えようとしたが、旧版と新版の違いで混乱を招くことになるので、『物語の哲学』のままにしたということである。なお、旧版の『物語の哲学』には、「柳田國男と歴史の展開」とう副題があったが、文庫版では削除されている。それは「柳田國男論」を展開するつもりはないからである。野家の研究テーマは民俗学や文化人類学ではなく、哲学であることは明らかである。しかし、野家の「物語」の哲学と柳田の「物語」の思想には、重要な関係があるように思われる。『物語の哲学』の第一章の中で、柳田國男の『遠野物語』に言及しているが、『遠野物語』は厳密に言えば柳田自身の作品ではなく、岩手県遠野郡の「口承記憶」を書き直したものである。例えば、柳田は、地元の佐々木嘉兵衛が若かりし頃、山狩りをしていた時に伝説の「山女」に出会い、射殺したという話を引用している。証拠として残そうと、少女の髪を一本切ったが、下山途中で仮眠をとっていると、背の高い「山男」に奪還されてしまった。「山男」と「山女」の存在を証明するものはないが、「物語」という形で語り継がれている。吉本隆明（1924-1968）は、『共同幻想論』の中で、この「山男」が死者と結びつくことが多いと指摘している。そのため、平地の人々は一般的に「山男」に恐怖心を抱いている。つまり、（1）山人そのものにたいする恐怖がある。（2）山人と出遇ったという村人の体験が夢か現かわからないという恐怖がある。（3）山人の住む世界が、村人には不可抗な、どうすることもできない世界だと

⁵ 野家啓一『物語の哲学』、pp.19-19。

いう恐怖がある。⁶ 柳田は「願わくはこれを語りて平地人を戦慄せしめよ」と書いているが⁷、このような恐怖心は、平地に住む村人たちの心理の一部である。平地に住んでいる人は、農業という安定した生活をしているので、なぜ山に住まなければならないのか理解しづらく、山のひととの差別化が図られている。

柄谷行人によれば、日本の近代文学の基本的な考え方は「風景の発見」であるという。『遠野物語』は文学作品といえるが、柳田の目に映る「風景」は、自然環境だけではなく、「民」も含まれている。「注意すべきことは、彼〔柳田〕にとって『民』は、『風景』として『民』である前に、儒教的な『経世済民』の『民』であった。」⁸ 柳田文学の目的は、記録されていない、あるいは忘れ去られた「他者」を記録することである。

柳田が遠野を訪れたとき、彼は農商務省の官僚だった。日本各地を旅してその風土と文化を学ぶ機会があったが、各地の衣食住や地域の習慣などの文化財が、近代化の中で破壊されたり、放置されたり、忘れ去られたりすることが多いことに気付いた。柳田は、文字で記録されていない口承の伝統など、伝統的な文化資源を保存・保全する必要があると考えている。柳田は、近代の印刷技術の急速な発展により、「口承芸術」が衰退していくことを懸念している。自費出版した代表先『遠野物語』は、東北地方の過去の生活や文化の記録であると同時に、忘れ去られた世界観や価値観の再創造でもある。「物語」とは、表向きには誰かに語られた物語であるが、柳田の「物語」は、一方的な歴史的文書や公的記録ではなく、語り手と聞き手の双方向の関係を重視している。

日本の民俗学者として柳田は多くの著作を残している一方、多くの批判を受けている。特に、晩年は「一国の民俗学」を重視し、「常民」という概念を用いて日本を均質化しようとした。野家も柳田を論じたことで、また批判を受けている。例えば、高橋哲哉からの批判がある。高橋は『歴史／修正主義』⁹の中で、野家の物語論は「国民の物語」の正当性に対する批判的判断がないと指摘している。野

⁶ 吉本隆明『共同幻想論』角川ソフィア文庫、2012、pp.52。

⁷ 柳田國男『遠野物語』角川ソフィア文庫、2013、p.5。

⁸ 柄谷行人『日本近代文学の起源（原本）』講談社文芸文庫、2009、p.44。

⁹ 高橋哲哉『歴史／修正主義』岩波書店、2001。

家の弁明としては、物語論はもともと特定のイデオロギーや歴史観を主張するものではなく、あくまでもメタ理論であるということである。「階級闘争の歴史」と「万世一系の天皇家の歴史」ともに物語りの行為の所産であるという観点から、その叙述構造やイデオロギー性、あるいは発話のポジションナリティなどの問題を分析することができる。しかし、そのいずれの歴史記述が政治的・倫理的に正しいのかは、物語り論の前提から演繹的に導出される事柄ではないのである。」¹⁰

高橋が野家を非難したもう一つの理由は、間違いなく柳田自身に対するものだった。柳田が高級官僚として日本の植民地支配に参加していたことは事実である。これらの事実だけでも、柳田が「大日本帝国」の「近代」と骨がらみの存在であったという高橋の批判に対し、野家は答えとして、「もとより氏〔高橋〕の指摘を受けるまでもなく、私とて柳田の前歴については百も承知の事柄である。」¹¹と述べている。また、柳田の場合、とりわけ口承文学論においては、近代批判のポテンシャルがあると野家は考えている。

近代性や近代哲学への批判は、野家の一貫した立場である。客観的で絶対的に信頼できる真実という「第一哲学」は、現代哲学の根本的な問題である。しかし、野家氏が前作『無根拠からの再出発』で指摘したように、「基礎づけ主義」もまた別の種類の強迫観念とみなすことができる。現代哲学の「第一哲学」や「基礎論」にどう対抗するか。野家のアプローチは、科学哲学からヒントを求めることである。『物語の哲学』の第7章の中で、野家は物語論の方法論を歴史哲学から科学哲学に移そうとしている。「人称的科学においては、話し手と聞き手の間の人称的な関わりと相互作用こそが物語りの説明を支える重要なファクターとなるからである。……近年になって、「ナラティブ・セラピー」や「ナラティブ・ベイスト・メディスン(NBM)」など、臨床的な人間科学の中にナラトロジーの方法が積極的に導入されていることは、人間科学の中に「非人称的科学」から「人称的科学」への転換の動きが出てきたことを物語っている。一九六〇年代に文学理論や歴史哲学の中から胚胎した「物語り論」は、現在では科学の領域にまでその射程を広げ、

¹⁰ 野家啓一『物語の哲学』、p.366。

¹¹ 野家啓一『物語の哲学』、p.368。

いまや人間科学の方法論や文化の基礎理論としてその潜勢力が試されているのである。」¹² ナラティブ・ベイスト・メディシンはまさに物語に基づく医療であり、根拠に基づく医療（evidence based medicine, EBM）以外の医療哲学であり、鷲田清一の「臨床哲学」と密接な関係があるように思われる。¹³

野家が柳田國男を重要視したもう一つの理由がある。2011年3月11日の東日本大震災の時、野家は東京にいたものの、仙台の自宅が大きな被害を受け、「被災者」として柳田國男を読み直そうとした。1896年の三陸大津波は、東北沿岸に大きな被害をもたらしたが、1920年には柳田が東北を訪れたときは、仙台を出発して石巻を経由して北上した。貴族院書記長官を辞め、朝日新聞社客員として被災地を訪れたわけである。¹⁴ 唐桑町などでは津波の傷跡が残っていたが、「恨み綿々などと書いた碑文も漢語で、もはやその前に立つ人もない」ことに心を痛めた。¹⁵ 文学は絶大な力を持っているはずだったが、忘却された文学は無力である。柳田は、活字文化のブームで口承文学が力を失っていることを危惧しており、情報が氾濫し、出版業界に多大な圧力がかかっている今日においては、口承文芸が消滅する危険性さえある。というのは、私たちは語りを聞くよりも、インターネットやSNSで情報を集めているからである。3・11以降、被災地の口承記憶をいかに保存し、共有するかが大きな課題となっており、その方法の一つが、アーカイブを作ることであった。東北大学附属図書館の館長を務めた野家は、紙や電子媒体のさまざまな記録の収集を試みた。メディアが様々に変化していく中で、「物語」を伝える方法も変化していくだろう。

「物語」は、歴史に関連するだけでなく、科学にも結びつけることができる。多くの人が大切な人を失った3月11日の震災では、「心のケア」が重要な課題となっている。現場の医療チームは積極的にオブジェクト・セラピーを導入している。例えば、同じく被災者である桑山紀彦医師は、「心の傷をケアするのは、薬の

¹² 野家啓一『物語の哲学』、p.332。

¹³ 『物語と日本哲学』の第12章を参照。

¹⁴ 佐谷真木人『民俗学・台湾・国際連盟 柳田國男と新渡戸稲造』講談社選書、2015、pp.97-98。

¹⁵ 柳田國男『柳田國男全集』第2巻、ちくま文庫、p.118。

処方を考えるのではなく、患者さんたちの物語を一緒に作っていく作業」だと言っている。¹⁶野家は、物語を再構築することの重要性を強調しており、デンマークの女性芸術家イサク・ディーネセンの名文を引用している。「どんな悲しみも、それを物語にしたり、それを物語れば、耐えることができる。」¹⁷

哲学的な理論を考えることと、哲学を実践することを同時に行うことは決して容易ではない。野家の「物語の哲学」は机上の空論ではなく、非常に重要な哲学的な実践と行動にまで及ぶものであると私は考えている。理論と実践、文学と歴史、現象学と分析科学のはざまをどう埋めるかが、野家哲学の根本問題だといえよう。野家は『はざまの哲学』の中で、特に「はざま」という言葉に対する柳田の分析を引用している。一般的に、日本語の「はざま」とは、山と山の間の谷間、あるいは山と山の間の沈んだ部分のことを指している。しかし柳田は、ハザマは Ainu 語の「ハサマ」（谷底の湿地）に由来するとし、「我々の祖先は現にアイヌの祖先が居住して居るところへ後から入って来て、アイヌの経済生活にはあまり大関係のない谷合の卑湿の地を占有して田を開きその附近に居住を構えたということ想像させる」と述べている¹⁸もちろん日本人と Ainu 人の間には対立もあったが、長い間一緒に暮らしていて、日本には今でも「オオハザマ」など、「ハサマ」がついている地名がある。

野家によれば、「はざま」とは、山と山の間の谷間というネガティブなイメージではなく、山と山の間の通路、あるいは対立する中での共存というポジティブな意味があるという。ハザマの中では危機的な状況に直面しているが、焦ってどちらかを選ぶのではなく、道を開いて新しいアイデアを紡いでいくことが大切だという。野家の言葉を借りれば、「七年前〔2011年〕に東日本大震災と福島原発事故という危機的な場所（はざま）に身を置くことになった。自宅が全壊瀕し、知

¹⁶ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」『柳田邦男と東北大学』東北大学出版会、2018、p.19。

¹⁷ ハンナ・アレントも引用している。『人間の条件』講談社学術文庫、2023、p.320を参照。

¹⁸ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」p.11。なお、アイヌは「人」を意味している。アイヌの中国語「愛奴」を避けるため、本書では「愛奴」を使わず、「Ainu」を使用している。Ainuは、日本で唯一公式に認められた「先住民族」であり、現在は主に北海道に住んでいる。

人の家が津波に流された私にとって「はざま」とは「窮地」を意味していた。」そして、この窮地で野家は一編の詩を思い出した。

危機の感覚は失せてはならない

道はたしかに短かい、また険しい

ここから見るとだらだら坂みたいだが、

見るのもよろしい、でもあなたは跳ばなくてはなりません。¹⁹

野家の『物語の哲学』に触発されて、『物語と日本の哲学』という本を書くことにした。日本では「物語」というと、一般的には「文学」（『竹取物語』『源氏物語』『平家物語』など）や「民俗学」（『遠野物語』など）としか関係がないと思われるが、「物語」が文学や民俗学から哲学へと跳ぶことを示したい。書き方として、物語の哲学は必ずしも自然科学や社会科学の「論証文」ではなく、むしろ人文科学のスタイルを重視している。このスタイルは、学者が当たり前のように使ってきた「ジャーナル論文」ではなく、「エッセイ」や「随筆」と呼ばれるもので、フランス語の *essayer*（試す）を語源としており、私はこれを「飛躍」と考えている。以下、本書の各章の内容を紹介する。

第一章では、西田幾多郎（1870-1945）、和辻哲郎（1889-1960）、高橋里美（1886-1964）の「御進講」を検証する。哲学者が天皇のために講義することは、「天皇のための哲学（Philosophy for Emperor）」とも言えよう。しかし、私は、哲学は「みんなのための哲学（P4E）」であるべきだと考えており、P4Eの特徴は、哲学の閉鎖性を廃し、哲学を私たちの生活の現場に戻すことだと考えている。

¹⁹ 野家啓一「現代を生きる柳田國男」p.15。W.H.オーデン「見るまえに跳べ」（Leap Before You Look）の原文は次の通りである。

The sense of danger must not disappear:

The way is certainly both short and steep,

However gradual it looks from here;

Look if you like, but you will have to leap.

第二章では、九鬼周造（1888-1941）の「実存哲学」を扱っている。これは、九鬼の実存哲学を読み解くと同時に、偶然性の哲学を理解するための新たな「試み」でもある。アメリカ人でも、フランス人でも、エチオピア人でも、インド人でも、中国人でも、日本人であることはある種の偶然であったと九鬼は指摘する。「偶然」をどう捉えるか。この問いは、筆者が近年考えてきた「日本統治時代の台湾哲学」の問題と密接に関連している。

三木清（1897-1945）は、第三章に登場する哲学者である。三木の哲学は、「技術哲学」や「想像力の論理」としてしばしば紹介されているが、「実存的危機」が極めて重要なキーワードである。三木はこの「実存的危機」に陥り、結果、獄死してしまった。三木清の哲学を理解するためには、「死の哲学」についての考察は見落してはいけないと思う。

三木の死は近代日本哲学の悲劇だけではなく、人生は無常だとわれわれは嘆くかもしれない。しかし、「無常」とは何を意味しているのだろうか。第四章では、唐木順三（1904-1980）の無常論を取り上げている。唐木によれば、無常は「はかなき」、「無常感」、「無常の形而上学」に分けられ、日本の文学には、無常を理解するための多くの手がかりがあるという。

『源氏物語』は宮中の女性のための作品で、女性の「宿世」について非常に詳細に書かれている（後述するが、「宿世」は「宿命」とは違う）。しかし、宮中の外では、男性の武士が戦場で戦死し、いわゆる「墓なし」という事態が起きる。

「武士道」とは何か。新渡戸稲造（1862-1933）の『武士道』はよく読まれているが、第五章では新渡戸の「平民の道」や「武士道の山」を探っていく。台湾で農業の近代化に携わった新渡戸は、日本は強引な「植民」主義ではなく、人を育てる「植民」政策を施行すべきだと強調している。新渡戸は「技師」という官僚でありながら、啓蒙思想を重んじる思想家であった。彼は台湾人ではないが、日本統治時代における台湾の啓蒙運動の一員になるはずである。

新渡戸稲造は、国際連盟の副議長を務め、非常に国際的な視野を持っていた。後継者の柳田國男も台湾との関係が深く、柳田の山人論は第六章で紹介する。柳田は日本民俗学の創始者と言われているが、その思想は一般的には「哲学的」と

は言われていない。しかし、柳田の初期作品である『遠野物語』や『山の人生』を読めば、平地人以外の倫理観についても考えることができる。たとえば、台湾の山間部原住民族には「倫理的思考」があったが、長い間、彼らの「物語」は忘れ去られ、山の文化は平地化されてしまった。柳田の民俗学は、「倫理」についての新しい知見を与えてくれると思われる。

第七章では、柄谷行人の交換様式論を取り上げ、原始社会（A）、帝国（B）、資本主義（C）という交換様式に加えて、自由と平等（D）という交換様式を論じている。柳田の山人論と柄谷の遊動論から、「純粹贈与」と「遊動性」を検討し、今日における山人思想の意義について考えてみる。

第八章では、「山」から「海」へと移り、吉本隆明（1924-2012）の南島論を考察する。柳田國男は、初期には「山人」「山民」を語っていたが、晩年には「常民」に目を向けた。日本の定住民は農耕で生計を立てていたが、柳田は稲作の文化は北の騎馬民族からではなく、南の島国から来たのではないかと主張した。吉本は、天皇の継承儀礼である「大嘗祭」が、琉球王国の最高位のノロである聞得大君の継承儀礼である「御新下り」と類似していることを指摘し、その立場はまさに「日琉共祖論」と言える。しかし、琉球「処分」以来、沖縄は戦争と基地問題に悩まされてきた。「日琉同祖論」をどう考えるか。

第九章では、和辻哲郎の考える「巡礼」について考察する。『古寺巡礼』は、学術書としてではなく、奈良を訪れた際の印象記として和辻は書いているが、私はこの本をむしろ国家が仏教を弾圧していた時代に、「廃都」である奈良を訪れるという、明確な行動として解釈したい。巡礼とは、哲学的な理論ではなく、哲学的な実践を通して、忘却（例：国家による仏教の弾圧）に抗い、文化的な多様性（例：奈良の様々な異国の文化）を再発見することである。

第十章では、オーギュスタン・ベルクの「風土学」について論じる。和辻研究の第一人者であるベルクは、和辻の「風土」という概念が英語で「climate」あるいはドイツ語の「Klimat」と訳されるのは不適切であると主張しており、「風土」は「場所」と「空間」の間にあるものであるから、フランス語の *milieu*（「中間」や「環境」と解釈できる）という言葉をもって「風土論（*mésologie*）」を展開し

た。ベルクの「風土」解釈は洞察に満ちているが、フランスのテロワール（terroir）やスペインのテルーニョ（terruño）の方が和辻の本来の意味に近い。テロワールやテルーニョの terre は、物理的な意味での「土壌」や地理的な意味での「土地」だけではなく、文化的・歴史的な意味での「故郷」と解釈することもできる。

第十一章では、労思光（1927-2012）の台湾香港論を紹介する。中国を離れた亡命学者として、労はまず台湾に行き、次に香港で生計を立て、返還前に台湾に戻ったが、異地でこの世を去った。晩年の「文化哲学」の中で、台湾や香港にはほとんど触れていないが、「パーソンズモデル」を使って日本の近代化を見直したことから、台湾や香港の近代化の経験を振り返る意味があると私は考えている。

第十二章では、鷺田清一の震災後哲学論について検討する。鷺田は「臨床哲学」の提唱者である、それは「応用哲学」や「応用倫理学」のようなものではなく、「現場」に立ち返った哲学である。この「現場」とは、大学の講義室や研究室ではなく、人と人が語り合う場所である。哲学者である彼は、自分の仕事は被災者に説教することではなく、人の声に耳を傾けることだと考えていた。東日本大震災の後、鷺田は仙台メディアテークで「哲学カフェ」や「哲学会話」を開催するなど、被災地でさまざまな哲学的な実践を続けている。しかし、他人の声を聴く際には、しばしば「先入観」が出てくる。例えば、松尾芭蕉（1644-1694）は『奥の細道』の中で「遊女」という言葉を挙げている。英訳では通常、「prostitute」と訳しているが、柳田國男は「遊女」は古代日本ではセックスワーカーを指す言葉ではなく、「遊行婦女」であったと指摘している。芭蕉が出会った二人の女性は、伊勢神宮に参拝する途中、いわば「巡礼者（pilgrim）」として、真の自由を身体で追い求めていたことを解釈したい。

野家によれば、哲学とは本来「見る」ものだが、危機的状況では「跳ぶ」ものだという。「はざま」の哲学は、「見る」と「跳ぶ」との間に、新しい哲学的実践があり得ることを示すものである。この意味において、哲学は単なる静的な「テオリア」ではなく、「プラクシス」なのである。この本は、一種の「言」であると同時に、一種の「行」でもあると言える。しかし、私たちはすぐに、「言」と「行」がしばしば「葛藤」することに気づく。

*本稿は『物語與日本哲学』（台湾：五南出版、2022）の序論の和訳である。目次は次の通りである。

序論

第一章 御進講と日本哲学

第二章 九鬼周造の実存論

第三章 三木清の生と死

第四章 唐木順三の無常論

第五章 新渡戸稲造の平民道

第六章 柳田國男の山人論

第七章 柄谷行人の遊動論

第八章 吉本隆明の南島論

第九章 和辻哲郎の巡礼哲学

第十章 ベルクの風土の日本論

第十一章 勞思光の台湾香港論

第十二章 鷺田清一の震災後哲学論

結論

（ちょう せいえん

東京大学大学院総合文化研究科准教授）