

とで、身体的側面は再びどこかに置き去りにされたまま「私はネットワークの網の目の一点となり」（黒崎 2005:14）、これが新たな身体的疎外の状況を生じさせているというのである。近代的なデカルト的的身体疎外と情報化社会の電腦的身体疎外の二つが、20世紀後半からの身体的状況であるというのが黒崎の認識である。

さらに黒崎は、今世紀に入って、社会の高度情報化が進展を続けるなかで、私たちと身体との関係は、身体の外疎外がさらに進む方向で変化していると分析し、しかも身体に対する私たちの認識が質的に大きく転換してきていると主張している。20世紀までは、私と身体の関係は、「私が身体を所有している」という、主体であるわたしが身体を「モノ」として自分から切り離して外部化するような疎外の感覚であった。21世紀に入ってから新たに姿をあらわしたのは、外部化した「モノとしての身体」が主体であるわたしをないがしろにして独り歩きするような事態である。例えば黒崎が例として挙げている「バイオメトリクス認証」では、私たちの身体の一部である顔は、コンピュータで判別可能なデジタル情報として記号化されてデータベースに送られ、その情報は様々な認証プロセスにおいて活用される。ここでコンピュータが認証してお墨付きを与えてくれる「わたし」というのは何かというと、生身の私ではなく記号化されてデータベースに登録されているデジタル情報ということになる。「わたし」は、情報ネットワークを通じて蓄積されたデータによって規定されつつあるのである。例えば、アマゾンのようなオンラインショップのレコメンデーション・システムから配信されるお薦め情報のように、「わたし」の好みは自分の中にはなく、データベース上にあり、わたし自身もそのデータベースから「わたし」に関する情報の提供を受けるのである。⁹ 黒崎の言うように、ここで起こっている出来事は「身体の外疎外」の意味の質的転換なのである。デカルト的あるいは電腦的な身体の外疎外においては、「身体<の>疎外」の「身体」は「疎外」という述語の客体（目的語）であった。つまり、わたしが身体を外疎外しているのである。しかし、個人情報のデータベース化が進んだ21世紀の情報化社会では、「身体<の>疎外」の「身体」は「疎外」の主体（主語）であり、身体のほうが、逆にわたしを外疎外するのである。自律的な主体がかつて外部化した「モノとしての身体」が、21世紀に入った今、主体の存在を脅かすように「情報としての身体」として回帰してきたのである。

身体をモノとして外部化するデカルト的的身体疎外、そしてその後の電腦的身体疎外は、別な観点からみると「脱身体化」のプロセス、つまり主体が、わたしと身体とが一体となった「生きた身体」¹⁰ から脱却するプロセスでもある。一方で、データベース化された身体情報である「わたし」が主体を凌駕するリアリティをもって現われる事態は「再身体化」のプロセスといえる。つまり、脱身体化のプロセスで一度外部化された「モノとしての身体」が、「情報としての身体」として主体のもとに、主体を押し

⁹ 「データ化されるわたし」に関する議論は、鈴木（2007）の特に第三章を参照のこと。

¹⁰ 鷺田（1998:53）を参照のこと。

のけて回帰してくるのである。再身体化で重要なのは、回帰する身体が「生きた身体」ではなく、物質性や人称性をなく奪われた「情報としての身体」であるという点である。

土井（2008）が比較した、30年の月日を隔てて自死した二人のリストカッターの事例は、リストカットの痛みの裏にある苦しみが、ちょうど20世紀型の身体疎外（脱身体化）から21世紀型身体疎外（再身体化）への変化と並行する形で、質的に変化していることを示している。

近代的な自律した主体を支える超越的な審級（大きな物語）がまだリアリティをもっていた時代では、身体の管理はまさに主体の自律を目的に行われていた。超越的な審級にまなざされながら自律を成し遂げようという強い願望と、にもかかわらず思うままにならない身体との齟齬が、自らの身体への暴力となって現われていたのが20世紀までの「脱身体化」のフェイズである。このフェイズでは、自律への願望が疎外した身体によってはばまれる時、身体の管理は身体への暴力へと暴走するのである。

一方、21世紀の「再身体化」のフェイズにおいては、超越的な審級はすでに失効してリアリティを失っており、自律した主体を形成するバネとしては機能しない。いや、このフェイズでは「自律した主体」という近代の理念さえも相対化されている。超越的な審級にまなざされながら自律を目指すということが、決して生きる意味を与えてくれないポストモダンの状況のなかで、リアリティのよりどころとして、かつて疎外した「モノとしての身体」が呼び戻されているのである。南条が行おうとしたこと、それは「モノとしての身体」を呼び戻して傷をつけ、それを「情報としての身体」へと加工してウェブ空間へと差し出すことで、他者からの承認を求めることである。これは、ヴァーチャルな世界における再身体化を通じての自己承認の必死の試みなのだ。ここでは身体の管理不全が身体への暴力という主体の暴走を招いているのではなく、他者からのまなざしの不在に苦しむ主体が、生きる意味への渴望を充足する手段として、身体に対して過剰に、時には暴力的に関与するという事態が生じているのである。

9 他者忌避の暴力—決断主義的動員ゲーム

前節では、大澤がポスト虚構の時代における「現実への逃避」の代表例として扱っているリストカットを「再身体化」という新しいタイプの身体疎外の事例として分析した。この節では、他者忌避が、自分自身ではなく、異質な他者に対する暴力となって現われるケースを、宇野常寛の『ゼロ年代の想像力』の議論を参照しながら論じてみたい。

9. 1 「引きこもり／心理主義」から「開き直り／決断主義」へ

この宇野の著作は、本稿・前編の4節で紹介した東（2001）の「データベース的動物」についての議論を、21世紀に入ってからの社会状況に照らして批判的に考察したものである。東（2001）は1995年前後の日本において、消費形態やコミュニケーション様式の変化に伴い、社会構造が大きく変化したと分析している。彼が「動物の時代」

と名付ける1995年以降の社会では、コミュニケーションには意味を求めず単なる情報交換の手段として利用し、生きる意味への渴望は一人孤独にキャラクターに感情移入することで充足させる、といった「動物」的な生き方が不可避であり、またそういった生き方はポストモダンの社会状況には適合している、と東は主張した。

宇野(2008)は、東が動物の時代と呼ぶ1990年代後半の社会を特徴づける気分は「引きこもり／心理主義」であると分析する。「がんばっても、意味がない」という社会的自己実現へ向かう気持の低下が、さらに進んで「がんばると、必ず過ちを犯し誰かを傷つける」という社会的自己実現への嫌悪へと補強され、そこから「～しない」という倫理が生まれると主張する。¹¹ 他者とのコミュニケーションや行動を通して社会的自己実現を目指すのではなく、「～しない」という倫理のもと、引きこもることでアイデンティティを確保する戦略の一つとして使われるのは、「自分は～な人間である」というキャラクター的実存として他者から自己像の承認を得ることである。この戦略の背後にあるのは、データベースの萌え要素を組み合わせることで創作された「キャラクターへの愛情のようなものが、小さな物語の共同性を超えた連帯を可能にする」(宇野 2008:42)という信念である。東の提案したデータベース消費モデルにおいては、人はそれぞれ、「大きな物語」の凋落の後に姿を現した巨大なデータベースにアクセスし、そこから各人が必要な要素を入手して組み合わせ、好みのキャラクターを創作して感情移入することで生きる意味の充足をはかる。つまり、データベース消費の時代では、キャラクターへの愛情さえあれば、物語がなくても仲間がいなくても、生きる意味は得られるというわけだ。しかし、宇野は、東のキャラクターが物語の共同性を超越するという考えを真つ向から否定し、以下に引用する議論に基づいて、「キャラクターとはその設定を承認してくれる共同性＝物語を必要とするもので、独立しては存在し得ない」と反論している。

私たちが個人に対し「あの人は～だ」と人物像を抱くとき、それ(キャラクター)は特定のコミュニティ(小さな物語を規定する共同性)の文脈によって決定された位置のことに他ならない。

たとえばあなたが自身に、「知的で繊細な」イメージを抱いている＝自分は「知的で繊細である」と設定されたキャラクターであると規定している、としよう。しかしあなたが所属しているコミュニティの成員がその自己像＝キャラクターを承認しなければ、あなたは「知的で繊細な」人間としては扱われない。

あなたの自己像＝キャラクターが成立するためには、それを承認してくれる物語＝共同体が必要なのだ。私たちは人間関係を物語として捉え、思考している。(宇野 2008:44)

¹¹ この議論は『新世紀エヴァンゲリオン』の主人公、碇シンジをモデルに展開されている。宇野(2008:17)を参照のこと。

キャラクターが成立するためには、それを承認するコミュニティがなくてはならない。宇野のキャラクターと共同性の関係についての分析が正しいとすると、「キャラ萌え」を繰り返してキャラクターを消費し続ける「データベース的動物」たちは、東の予測に反して、他者を回避しながらひきこもったままではおられず、キャラクターの実存として承認を受けるために、どこかのコミュニティに身を置かざるを得ないはずだ。では、彼らが作り上げるコミュニティとはどのようなものになるのであろうか。宇野の考えは、キャラクターを共有することでなりたっているコミュニティは、キャラクター設定を承認するための小さな物語という幻想に強く規定されており、それゆえ「排他的な共同性として機能」（宇野 2008:46）せざるを得ないというものだ。つまりこうしてできた共同性は、小さな物語の「ローカルな神様」（宇野 2008:63）を中心としてまとまった排他的な「島宇宙」でしかないというのである。

宇野は、21世紀に入ってからの日本社会は、まさにこういった排他的な島宇宙の乱立状況にあり、この時代を特徴づける気分は「引き直り／決断主義」的なサバイバル感であると主張する。そして、「引きこもり／心理主義」に基づく東浩紀の「古い想像力」を脱して、島宇宙間の「決断主義的動員ゲーム」を前提として、さらにそれを乗り越えるための「新しい想像力」が必要なのだと主張している。

9. 2 「島宇宙」の乱立

宇野の基本的時代認識は、20世紀末の「引きこもり／心理主義」の気分が21世紀に入って「決断主義的動員ゲーム」の「サヴァイヴ感」へと変化したというものだ。この変化を加速した社会背景として、宇野は、2001年9月11日の米国でのテロ事件と小泉純一郎元首相によるネオリベラリズム的な構造改革路線、およびその結果広まった格差社会の意識を挙げている。21世紀に入ってからは、「引きこもり／心理主義」的雰囲気は次第に弱まり、それに代わって、引きこもってはいは生き残れないというサヴァイヴ感が社会に広く共有され始めたのである。¹²

21世紀に入って私たちが直面している問題は、こういったサヴァイヴ感に突き動かされて始まった、島宇宙間の決断主義的動員ゲームという排他的で暴力的な社会状況である。例えばそれは、「マクロには原理主義によるテロリズムの連鎖であり、ミクロには「ケータイ小説」に涙する女子高生と「美少女（ポルノ）ゲーム」に耽溺するオタク少年が互いに軽蔑しあう学校教室の空間」（宇野 2008:97）である。

キャラクター的実存としての承認を求めて引きこもっていた若者が、そのままでは生き残れないと社会へと足を踏み出そうとする。しかし、その時にはすでに、自分の行動の指針を与えてくれるはずの大きな物語は失効しているため、代わりに目の前に

¹² 「引きこもり／心理主義」から「開きなおり／決断主義」への変化について、宇野は主にゼロ年代のテレビドラマやアニメの作品分析を通じて詳細に論じているが、紙幅の都合上、ここでは具体的作品論の紹介には立ち入らない。詳しくは同書を参照のこと。

乱立する小さな物語のリストの中からどれかを選択し、それを自分の「ローカルな神様」として信じることでコミュニティに参加する。小さな物語を選ぶ時、その背後に大きな物語はないのだから、その各々の選択に根拠があるわけではない。小さな物語たちは、ポストモダンの状況では、その共同性の根拠を外部から調達できないのである。そのため、コミュニティはその求心力を高めるため、内の人間に対しては外との接触を警戒して抑圧的になり、他の小さな物語に対しては過度に排他的に振る舞うことでノイズを排除し、そうすることで自分たちのアイデンティティを保とうとする。キャラクター的な実存が、引きこもっていた場所から外に足を踏み出した時に生じたのが、宇野が「島宇宙の乱立」と呼ぶ状況なのである。

ウェブ空間のコミュニティであれ、現実空間の政治グループであれ、島宇宙は小さな物語を信じ、価値観を共有する人々の排他的なコミュニティである。価値観の異なるものは、ノイズとして徹底的に排除される。そのため、島宇宙の中の仲間は、他者であっても極力他者性を脱色された他者である。つまり、ここでは他者性を徹底的に隠蔽するという形で、他者の回避が行われているのである。かつて東は、データベース的動物は、他者を回避しながら生きられるし、それがデータベース消費のポストモダン状況に適した戦略であると主張した。しかし宇野が批判するように、東の予測に反して、21世紀に入ってからこの「他者性の脱色」戦略は排除型のコミュニティを生み出し、その排除の論理と暴力によって今の社会は苦しめられているのである。¹³

10 他者忌避の問題の解決へ向けて―間身体性―の回復

8節と9節において、ポスト虚構の時代に移ってからの他者忌避がどのような形をとって現われているかを、二つの暴力的事象に焦点を当てて考察した。一つは、大澤真幸が「現実への逃避」の代表例として分析している自傷行為である。虚構さえもリアリティを失ったポスト虚構の時代の他者忌避が蔓延する社会のなかで、他者からの承認を求め、空疎な自己にリアリティを与えるために行う行動の一つがリストカットという自分の身体への暴力だった。

もう一つは、「他者性の脱色」戦略の結果生じた島宇宙の乱立という排他的暴力状況である。20世紀末に他者を回避して引きこもって「動物」的に過ごしていた若者は、21世紀になって社会状況が過酷になるにつれ、引きこもっていては生き残れないというサヴァイヴ感から決断主義的動員ゲームに参加し始める。このゲームは、島宇宙というそれぞれの内輪集団の求心力を担保するために、島宇宙内の仲間には同質化という抑圧、島宇宙外の他者には徹底排除という暴力を生み出している。

ポスト虚構の時代において、両義的な他者の前景化に伴う他者忌避のメンタリティ

¹³ 排除型コミュニティの特性は、教室の中の島宇宙というマイクロなレベルだけでなく、少し視野を外に広げると、近年米国を中心に増えているゲイテッド・コミュニティや、移民問題を背景に急進化している排他的ナショナリズムにも見いだすことができる。

の蔓延は、こういった自己や他者への暴力として具現しているのである。

この現代的他者忌避の問題の本質を捉えるためには、私たちにとってそもそも「他者」とは何かという原的な問いに立ち返って考察する必要があると思われる。次節ではまず、私たちが他者と関係を築く最初の段階、つまり乳幼児の原初的な他者関係を糸口に、この原的な問題へのアプローチを模索しよう。¹⁴

10. 1 <間身体性>の現代的意義—他者関係における<身体>の再評価

乳幼児の発達において、他者関係構築への第一歩は、身近な他者（便宜上、ここでは母親に代表させる）との共鳴動作に始まる。¹⁵ 乳幼児と母親との共鳴動作は、赤ちゃんの段階で見られる「舌だし」や「クーイング」と言われる声のやり取りに始まり、幼児期に見られる「成り込み」（鯨岡 1997:103-111）という身体の同調へと進む。こういった共鳴動作は、乳幼児が母親の動作を一方的に真似するというのではなく、母親と乳幼児が互いの動作に相互に共鳴し合うというプロセスであることが分かっている。すなわち、乳幼児と母親は身体を経由して相互にコミュニケーションをとっているのである。そして、こういった身体を媒介した原初的なコミュニケーションを通じて、乳幼児の他者認識およびそれに基づく自己の認識がいくつかのステップを経て発達していくのである。乳幼児の原初的なコミュニケーションが私たちのコミュニケーションの原型であるとすると、私たちが他者と関係を結ぶ際に重要なのは、こういった身体を媒介にしたコミュニケーションであろう。¹⁶ こう考えると、8.3節で論じたデカルト的・身体疎外に始まる身体疎外の歴史は、身体を媒介にしたコミュニケーションがやせ細っていく過程と考えられる。鷺田（1995）は身体の復権を唱えたメルロ＝ポンティの哲学に依拠しながら、身体を管理、あるいは疎外して自律した主体を目指すという近代的人間観から脱却し、身体を他者との関係構築のための媒体として、すなわち<間身体的>な関係概念としてとらえ直すべきであるとする。¹⁷

鷺田は、自律した主体として自分の身体を隅々までコントロールしてパーフェクトボディを目指そうとするからこそ、逆に身体がぎくしゃくしてくるのだと言う。「身体というのは、意識されないときがいちばんよく働いている」（鷺田 1998:23）ので

¹⁴ 以下の議論は、原初的な他者関係、原初的なコミュニケーションは、大人の他者関係やコミュニケーションのプロトタイプでもあるという作業仮説を念頭に置いている。これについては、村田（2007:37, 44）を参照のこと。

¹⁵ 社会心理学者のジョージ・ハーバード・ミード（George Herbert Mead）は両親や仲間や教師など、社会化の過程で大きな影響を持つ他者を“significant others”（重要な他者）と呼んで、“generalized others”（一般化された他者）と対照させている。ここで用いる「身近な他者」は、ミードの「重要な他者」とほぼ同義である。

¹⁶ やまだ（1987, 2010）、鯨岡（1997）などを参照。

¹⁷ 黒崎（2005）もメルロ＝ポンティを引き合いに出して身体疎外を批判的に議論している。

あり、自分の身体に対して意識過剰になるというのは、決してよいことではないのだと。鷺田はさらに、ではこのように意識せずとも自然と動く身体が、何を通じて育まれるのかというと、環境や他者との関わり合いを通じてなのである、と続ける。そして、身体は主体が所有し管理するモノではなく、環境や他者との関わり合いの中で初めて意味をもち、それゆえ身体は本来「社会的な性格」（鷺田 1998:54）をもっており、「身体はほんとうはく間身体的な関係としてしか存在しない」（鷺田 1998:90）と主張している。以下では、こういったく間身体的な関係概念としての身体を、く身体」と表記して論を進めることにしよう。

10. 2 「再身体化」からく身体」の回復へ

鷺田が身体の社会的性格の重要性を指摘してく身体」の回復を唱える時、その批判の矛先は脱身体化のフェイズにおける自律を目指す主体に向けられている。自律した主体の幻想に囚われて身体のコントロールに固執するからこそ、身体への過剰関与という事態を引き起こしてしまう。身体を他者にひらくことで、身体が本来持つく間身体的な機能を再び目覚めさせろ、というのが鷺田の主張である。この主張は、ポスト虚構の時代の再身体化のフェイズにおいては、どのような意味をもつであろうか。再身体化フェイズにおけるく身体」の回復の意味を考えるために、再身体化とはどのようなプロセスかをここでもう一度考えてみよう。

再身体化というのは、大きく二つのプロセスが関係していることに注意されたい。一つは「身体の情報化」、もう一つは「身体呼び戻し」である。現代における身体の特外を議論する場合、黒崎のように「身体の情報化」という観点から考察することが多いのではあるが、自傷のような身体への過剰関与の本質に切り込むためには、むしろ身体が呼び戻されているという事態にこそ注目すべきであろうと本稿は考える。つまり再身体化の核心は、かつてモノとして疎外した身体を取り戻そうとする試みの中にある、というのが本稿の仮説である。ただこの必死の試みの中で手に入るのは、その物理的・肉体的な実質が抜け落ちた「情報化した身体」でしかない。再身体化においては、く身体」の回復は目指されているものの、それは「情報した身体」の回歸という形で空回りし、結果的にこれが現実への逃避という身体への暴力を生んでいるのだ。

再身体化とは基本的に「身体呼び戻し」の試みであり、そこではく身体」の回復が目指されているという仮定が正しいとすると、再身体化というのは身体「疎外」というよりも脱身体化のデカルト的身体疎外を乗り越えようとする一つの試みなのだと言明的に評価することもできるだろう。つまり、鷺田がその重要性を唱える、身体のかく社会的性格」への意識の高まりをここに垣間見ることができるのではないか。ただここでは、他者との関係を媒介する身体が「情報化された身体」であることが、何らかの理由でく間身体的な関係の回復を阻害してしまっているのである。とすると、ポスト虚構の時代という再身体化のフェイズにおいてく間身体的な関係を取り戻すた

めにまず行すべきことは、端的に言えば「情報化された身体」に何らかの実質を与えることであろう。再身体化のフェイズの〈身体〉の回復について具体的に考察するために、ここで再び南条あやに登場願おう。

8.1節で、南条あやのリストカットの苦しみの背景には、他者からの承認への強い希求があると述べた。この承認への渴望は、彼女がネットアイドルとなり、彼女を応援する多くの人々のまなざしにつつまれても、決して満たされることはなかった。彼女は、他者にまなざしてもらった戦略として、自らの身体を傷つけるという手段をとった。もちろん傷つけているのは現実空間の生身の身体であるのだが、ウェブ空間に差し出す自傷を受けた身体は、その物理的実質が捨象された「情報としての身体」なのである。南条にとっての身体を介しての他者関係というのは、「情報化された身体」を媒介したそれなのである。しかし「情報化された身体」を媒介して、ネット越しに他者からの承認を受け続けても、彼女の承認欲求は決して充足されることはなかった。

南条の他者からの絶えざる承認欲求の源泉にある空虚とはなんだろうか。それを考える手掛かりとして、彼女が日記に記した次の父親についての文章を参考してみよう。彼女は、ある日出勤時間になっても起きない父親に心配して声をかけて口論になった。そしてその口論の直後、飛び降り自殺をしようと屋上に駆け上がったときの心境を次のように書いている。

好き勝手に生きて、いいんだね。
私じゃ父の心を癒してあげられないんだね。
じゃあ私の存在価値って、何だろう。
ああ、M先生に電話したい。でも、もう診察終了時間だ。
父が理解できない。努力したけど。
もう、生きていても意味がないのかな？
何の取り柄もない。
気狂い。
親からそう言われてしまうくらいの気狂い。
きっと本当だよ。
私は、いなくてもオンナジなんだよ。
いない方が、いいんじゃない？
気狂いなんだし。

なら消えてしまえ。
(南条 2004:267-268)

この文書の中で彼女は、「父を理解」し「父の心を癒」すことができない自分を責めている。ここでは彼女の承認欲求は、明らかに目の前の父親に向けられている。父

の心を癒すことで父に認められたいと願っている。と同時にそれが容易に果たせない苦しみから、彼女は衝動的に父親の前から姿を消そうとする。父親を求め同時に父親から逃亡する、この矛盾した心情をとおして、彼女の心の空虚を、苦しみの意味を垣間見ることができる。

彼女が求めていたのは、ネットの他者のような単なる他者ではない。身近で親密な他者なのだ。彼女にとって、最も身近で親密な他者は二人きりで一緒に暮らす父親であろう。しかしその父親は、南条にとっては、求めながらも逃げ出したくなる両義的な他者として立ち現われている。両義的な他者と折り合いをつけられない苦しみ、南条あやの心の中の空虚を生んでいるのではないか。

もちろんここで、南条の苦しみの元凶は父親であるなどと主張したいわけではない。確かに幼年期の彼女にとって、親や家庭は決して安心して身を任せられるものではなかったかもしれない。¹⁸ しかし、こういった変則的な家庭環境は今の時代珍しいものではなく、それが彼女の他者忌避のメンタリティに直接の影響を与えたと短絡することはできない。彼女を取り巻く個別特有の様々な要因が複雑に絡んでいると考えるのが自然であろう。ただここで注目したいのは、二人暮らしの最も身近な他者である父親が、南条にとって両義的な他者として具現している可能性である。他者の両義性あるいは他者性というのは、必ずしも異世界の見知らぬ他者の中ではなく、このようにむしろごく身近にいて自分を護ってくれる母性的他者の中に典型的に見出されるのである。¹⁹

このように身近な他者の両義性に直面した時に、それとどのように折り合いをつけることができるであろうか。ここで両義的な他者の受容の可能性について考えてみたい。他者というのは、そもそもその本質からして両義性をもつものである。²⁰ 乳幼児にとっての最初の他者は身近な他者である。ということは、私たちが他者の両義性を最初に経験するのは、母親をはじめとする身近な他者との出会いを通じてなのである。生まれたばかりの乳児にとっては、自分と母親とは未分化であるが、まもなく母親と自分はどこかで切り離されていることに気づく。これが、両義的な他者との最初の出会いである。しかし、乳幼児は身近な他者の両義性に怯えることも閉塞感を感じるこ

¹⁸ カラオケスナックを経営していた両親は、彼女が三歳の時に離婚、その後幼い南条は父母の間を行き来した後、五歳から父親のもとで暮らすことになる。

¹⁹ 大澤 (2005b) は、松本清張の小説『砂の器』の2004年放映のTVリメイクを分析し、主人公の和賀英良が彼の父のような存在の巡査・三木謙一を殺してしまう理由を追求するなかで、このことを実証的に論じている。ここで大澤は、超越的審級の失効と両義的な他者の前景化には因果関係があり、彼が「第三者の審級」という超越的審級の不在が、こういった「親切で保護的な他者が極度に接近してきて、閉塞感を覚えるような状態」(2005:190)を生起させると論じている。詳細は、大澤 (2005) の第2章を参照のこと。

²⁰ 前編6.2節を参照のこと。

もなく、矛盾をそのまま受け入れるように見える。その時、他者の受け入れ、他者との関係構築において決定的に重要な機能を果たすのが身体である。「モノ／情報としての身体」ではなく、他者との関係を媒介する何らかの実質をもった<身体>である。私たちは皆、乳幼児期に「存在の世話」（鷺田 1998:71）を受ける中で、お互いの<身体>を媒介して両義的他者と一度は折り合いをつけているのである。

その後の成長の中で、再び他者の両義性に直面することがある。近代の脱身体化のフェイズにおける両義的他者への対処法は、「第三者の審級」のような超越的審級に頼ることであった。超越的審級にまなざされながら自律した主体として生きること、自分の身体も両義的な他者も、自分の意のままにコントロールしていくことができると信じることで、両義的な他者の問題を回避してきた。しかしポストモダンにおける超越的審級の失効にともない、自律した主体の幻想はリアリティを失い、それと同時に意識の下に潜在していた両義的な他者が前景化してきたのである。この前景化に対して、「否定的な第三者の審級」を持ち出して「現実へ逃避」するというのが大澤が指摘しているポストモダンの新たな戦略である。²¹ しかし、これまで繰り返してきたように、この戦略は身体への過剰関与をはじめとする暴力的事態を引き起こす。

この暴力的状況を克服する方法はないのか。そのヒントは、乳幼児期におけるような、身体の接触をはじめとする身体を媒介した関係構築のもつ意義を見直すことにある。村田（2007:46）は、「自己の中の「他者性」の契機をつくっているのが身体にほかならない」といみじくも書いている。ここで村田が意味する身体とは、環境や他者とつながる媒体としての身体、つまり<間身体的>関係概念としての<身体>のことである。<身体>こそが、自己の中の他者性を覚知させてくれるのだ。この村田の洞察を踏まえるなら、両義的な他者の受容は、自律した主体として他者に対峙するのではなく、自らの身体を他者に晒して、<身体>を媒介とした間身体的相互関係を築くことで可能となるのではないか。しかし、こういった<間身体的>関係はヴァーチャルな身体のみでは構築することはできない。もっぱらヴァーチャルな「情報化された身体」を媒介して関係するだけでは求めている承認は得られず、逆に「否定的な第三者の審級」を呼び込んで現実へと逃避する事態に陥ってしまう。重要なのは、現実空間での身体の接触を含んだ親密な関係への社会的信頼を回復することである。

もちろん「生身の身体」を媒介した関係の重要性をただ強調するだけでは、再びパニックボディのような身体への嗜癖へと逆戻りしてしまう恐れがあるだけでなく、母子癒着的な共依存による幼児退行を後押しする危険性すらある。両義的な他者をいかに受容するかという、現代的他者忌避の問題の解決には、近代の脱身体化のプロセスで蔑にされた<身体>を取り戻すのはもちろんのこと、さらに重要なのは、「自律した

²¹ 大澤の「現実への逃避」のメカニズムを南条の場合に援用して考えると、彼女は父親の中に他者の両義性を見出し、その両義性と直面する閉塞感から逃れるためにリストカットを繰り返したということになろう。「否定的な第三者の審級」については、前編の6節を参照のこと。

主体としての個人」という近代の人間観から脱して、全く新たな主体イメージを構想することである。次節では、ポストモダンにおける新たな主体を追い求める上で、極めて重要なファクターである「まなざし」について考えたい。

11 まなざしの変容とポストモダンのリアリティ

私たちが他者と関係を築く最初の段階において、身体の共鳴に代表されるく間身体的>関係が決定的に重要であることを前節で述べた。発達心理学分野において、原初的段階における自他の認識あるいはコミュニケーションの発達にとって不可欠であると考えられているもう一つのファクターがある。それは、身近な他者との「まなざし」の交換である。

乳児は発達のごく早い段階で、無意識的に身体を共鳴する動作を始めるのだが、生後二か月ともなると、「まなざし」や「微笑み」で意図的にコミュニケーションをとる兆しがでてくる。例えば母親が見つめると見つめ返すようになり、微笑みかけると自ら微笑みを返すようになってくる。岡本（1982:50-56）は、こういった「目の共有」や「微笑の共有」を通じて、乳幼児とお母さんをはじめとするまわりの大人との間にその後のコミュニケーションや対人関係の基盤となる「情動の共有」、すなわちよろこびを分かち関係ができあがっていくと述べている。

Baron-Cohen（1997）らの心の発達理論研究では、こういった「見る-見られる」という二者間の「目の共有」は、相手の視線を追って第三者に注意を向ける「視線の共有」へと発達し、この「共同注意」（shared attention）と呼ばれる相手の視線を追いながら相手の見ている対象へ目を向ける能力は、さらに次の段階で相手の心を読む認知能力である「心の理論」（a theory of mind）へと発達すると仮定されている。

乳幼児の発達初期の段階で観察される「目の共有」や「視線の共有」において、母親のような身近な他者が乳幼児の目の中に見出すまなざしを、ここでは「根源的まなざし」と呼ぶことにする。

他者関係における「根源的まなざし」の意義について考える前に、この節ではイヴァン・イリイチと歴史研究家のジョナサン・クレリー（Jonathan Crary）の議論を参照しながら、そもそも「まなざす」というのはどういう行為なのかを、「まなざし」という知覚様式の歴史的な変容を踏まえて考えたい。その後12節において、エマニュエル・レヴィナスの「顔」の議論に基づいて、「根源的まなざし」の現代的意義を論じようと思う。

11. 1 まなざしの歴史

イヴァン・イリイチは、まなざしの倫理について論じた二本の論文の中で、西洋の歴史における「まなざし」の変化について考察している。ここでイリイチが「まなざし」（*opsis, gaze*）という言葉で言おうとしているのは、目の光学的・生理学的特性のことでなく、「まなざす」という人間の活動（human activities）、すなわち食べたり、

話したり、歩いたりと同様に、人間が成長とともに自然に習得する活動様式のことである (the outcome of a natural endowment, the result of just growing up (Illich 1995a:5)).²² イリイチは、「まなざす」という行為は、西洋の歴史のなかで4つの段階を経て変化してきていると考えており、彼はそれを視覚の体制 (scopic regime) の変化として次の4つの時代に区分して分析している。²³

1. 古典的体制の時代
2. スコラ的体制の時代
3. 像／絵の時代
4. ショーの時代

イリイチによると、第一の視覚の古典的体制の時代、例えば古代ギリシアにおいては、まなざしは手や足のように「眼球を超えて外にせり出す器官」(a trans-ocular organ) であって、「まなざす」というのは対象を物理的につかまえ、そしてそれを色づかせる能動的な行為と考えられていたということである。^{24,25} つまり目は、今私たちが考えるように、外の光を受け入れる受容器ではなく、そこからまなざしが外へと飛び出して対象を捕まえる触覚的な器官というのが当時の認識であったのだ。²⁶

イリイチは古典的体制の時代は、11世紀頃から第二の視覚の体制の時代へと移行し、スコラ学全盛の13世紀には視覚の認識論についての大きな変化が起こったと述べている。つまり視覚というのは、古典的体制において考えられていたように、まなざしが目の外へと出ていって対象と混じり合って生まれるものではなく、「光が何かを目の中に運んできた結果」(the result of what light brings into the eye (Illich 1995b:8)) 生じるのである、と認識が大きく転換したのである。まなざしは、目から外に出て触覚的に対象を把握する行為 (the outgoing act of a touching grasp) か

²² イリイチはまなざしの歴史と「光学の歴史」(history of optics) を注意深く分け、彼が扱っているのは「歴史的まなざしの学」(historical optics) であると述べている。Illich (1995a: 5) を参照のこと。

²³ Illich (1995a:9) を参照のこと。

²⁴ The Greeks could not have conceived of vision without a dissymmetric intercourse between the bodily eye and the illuminated object. Various, these old authors speak of the visual ray in terms of an ocular finger, a limb of the soul, a psycho-podium that is saturated in grasping colors in an act of perceptual commixture. (Illich 1995b:6)

²⁵ ユークリッドは、この「器官」としてまなざしを、瞳を頂点として、まなざす対象の表面が底面となるような円錐体の形として幾何学的に描いた。Illich (1995b:5) を参照。

²⁶ The eye remains a haptic organ that can finger and fondle, poke and paw. (Illich 1995b:13)

ら、光が目の中に運んでくるものの受容へ（a reception of things that light brings into the eye）と変化し、視覚が生じるのはもはや対象が存在する場所ではなく、目の中へと移動した。²⁷ しかし、イリイチが第二の視覚の体制に関して極めて重要であると強調するのは、中世の視覚学は視覚における光の作用を認めるという認識の転換があったにもかかわらず、依然として「まなざしの直接性」（the immediacy of the gaze）を保持しており、「能動的で外へと向かう像をもたないまなざし」（an active, outgoing imageless gaze）という概念に固執し続けているという点である。²⁸

第一、第二の視覚の体制の時代の「能動的まなざし」という認識は、初期ルネサンスになって「絵／像」を視覚のメタファーとする認識へと変化した。この時代を、イリイチは、「像／絵の時代」（the age of pictures）と呼ぶ。第二の視覚の体制の時代までは、まなざしとまなざしを受ける対象とは直接的な関係にあったが、この時代に入りこの二つの間に「器具」（instrument）が介在し始める。かつての直接的なまなざしは、器具を介在した「観察」（observation）という視覚にとって代わられるのである。²⁹ まなざしは器具を通して浮かび上がる絵／像と一体化し（the union of the picture and the gaze）、かつての能動性を失って完全に受動的なものとなる。³⁰ この時代の視覚のパラダイムは、16世紀頃から普及していったカメラ・オブスキュラ（camera obscura）という装置によって確立していく。³¹ 初期のカメラ・オブスキュラは、壁の一角所に光が差し込む小さな穴をあけた暗室であった。その穴をとおって差し込む光は、反対側の壁に外の景色を逆さに映し出す。このようにして映し出された絵や像こそが、私たちの視覚なのだというのがこの時代の視覚パラダイムにおける認識である。³² カメラ・オブスキュラは、後で議論するように、自律的主体や心身二元論といった近代的概念の誕生にとって大きな意味を持つことになる。

²⁷ Illich (1995b:9) を参照のこと。

²⁸ Illich (1995a:9,15) を参照のこと。

²⁹ Illich (1995a:9-11) を参照のこと。

³⁰ Illich (1995a:9)

³¹ 次のジョナサン・クレーリの見解が参考になる。

「歴史的に言うならば、1500年代末期から1700年代の終わりまでのおよそ二百年のあいだに、カメラ・オブスキュラの構造的・光学的諸原理が、観察者の身分とさまざまな可能性とを記述するための一つの支配的なパラダイムへと高まっていったことを、われわれは認識せねばならない。このパラダイムは、明らかに唯一のものではなかったとしても、支配的なものだったことは強調しておきたい。」（クレーリー 2005:54）

³² イリイチによると、16世紀末にケプラーは、牛の眼球を装置に備え付けて、これがカメラ・オブスキュラとして機能することを確認したということである。さらに目はそれ以来、像を映し出す道具になり下がったと次のように述べている。“the eye is no longer the gate through which things enter the soul, but the instrument by which images are imprinted” (Illich 1995a:7)

第4の視覚の体制は、19世紀初期に始まり現在へと続くイリイチが「ショーの時代」(the age of show) と呼ぶ視覚のパラダイムの時代である。この時代は、両眼視の錯覚を利用した遊具であるステレオスコープが、現存しない超現実的な像を目の前に浮かび上がらせた時に始まった。ステレオスコープとは、いわば三次元映像の仕掛けのはしりのようなもので、数センチ離れた視点から撮った二枚の写真を、左右の目で別々に見ることによって立体感を出す装置である。ステレオスコープの登場に合わせるかのように、像／絵の時代のカメラ・オブスキュラの光の穴に代表されるような固定的な視点が相対化され、まなざす対象によって視点が左右されるような足場を失った視覚の時代に入っている、とイリイチは主張する。

イリイチは、像／絵の時代からショーの時代への変化の議論をクレーリー (2005) に従って行っており、次の節でクレーリーの議論の関連部分を簡単に紹介する。

11. 2 カメラ・オブスキュラ・パラダイムからステレオスコープ・パラダイムへ

クレーリーは、イリイチが「像／絵の時代」から「ショーの時代」へと呼ぶ視覚の歴史的变化の中で、「観察者」(observer) の再編成が起こったと論じている。

像／絵の時代のカメラ・オブスキュラ・パラダイムにおいては、観察者とは、外部世界と切り離され、自律的に存在する主体とみなされていた。カメラ・オブスキュラとは、前述のとおり、人がその中に入り、小さな穴から差し込む光が映しだす像を観察する装置である。観察者は、この暗室の中で身体を消し去り、内面を見つめながら、自律した「自己決定権をもった」(クレーリー 2005:68) 主体として像を観察することで世界を知るのである。³³ この「内面化され、非身体化」した主体は、「経験的現象の観察のモデル」であると同時に、「反省的内観や自己省察のモデル」でもあったのである。³⁴

クレーリーはさらに、デカルトが『屈折光学』の中で述べている目とカメラ・オブスキュラのアナロジーに言及しながら、デカルトはカメラ・オブスキュラを観察の道具として利用することで「人間の視覚のみを用いた場合に随伴する不確実性や、諸感覚の混乱を避け」(クレーリー 2005:80)、いわば観察の理想化を目指していたのだと推測し、デカルト的なカメラ・オブスキュラ・パラダイムについて次の様に述べている。

カメラ・オブスキュラがもつたった一つの開口部は、数学的に定義可能な単一の点に対応しているのであって、その点を基点として次々と記号を積み上げ、組み

³³ クレーリーは、ジャック・ラカンが「バークリー僧正その他の人々が、視覚対象のことを、あたかも私有財産であるかのように語っている」(クレーリー 2005:68) と述べていることに言及している。これは8.2節で論じた、近代初期の自律的主体と所有権との関係を考える上で興味深い。

³⁴ クレーリー (2005:69-70) を参照のこと。

合わせていけば、世界は論理的に演繹可能となる。カメラ・オブスキュラという器械は、神と世界とのあいだに立つ人間の位置を具象化しているのである。自然法則（光学）に基づきながら、しかし同時に自然の外部にあるとされるある「理念的」平面へと外挿されることで、カメラ・オブスキュラは、神の眼にもなぞらえられるような、世界に向かう視点を供給しているわけだ。それは「^{メカニカル}機械」眼である以上に、誤りを犯すことのない形而上学的な眼なのである。感覚によって得られる証拠は廃棄され、その代わりにこの単眼の装置が差し出す表象の方が選ばれたのだ。（クレーリー 2005:80）

私たち人間の両眼視による視覚ではなく、カメラ・オブスキュラという単眼の装置によって得られる表象こそが真正であるというのが、この時代の視覚パラダイムの認識であった。自分の視覚ではなく、カメラ・オブスキュラの単眼で固定した超越的な視点に立って初めて、世界の真正な表象が手に入るのである。こういった超越的視点を得るためには、先ほど述べたように、暗室の中で身体を捨象し、内面を見つめる自律的な主体となる鍛錬が必要となるのである。

こうしてクレーリーの考察を追ってくと、カメラ・オブスキュラは「人間という認識主体を成り立たしめるための、もっとも合理的な可能性を表す^{メタファー}隠喩」（クレーリー 2005:88）であり、この視覚パラダイムにおける観察者こそが、自律的な主体としての個人という近代の人間観のさきがけとなったと考えらる。しかしクレーリーは、この観察者のパラダイムは、早くも19世紀の初め、近代に入ってまもなくその土台を揺さぶられ、「観察者の再編成」が始まったと次の様に述べている。

1810年から1840年頃にかけて生じていることは、カメラ・オブスキュラという姿に具象化されている、安定し固定された関係性から、視覚を引き剥がすことである。（クレーリー 2005:32）

19世紀の初め、それまで支配的であった観察する主体の身分（固定した超越的視点から外部世界を観察する自律的な主体）が変容して、観察者自身が経験科学的研究の探求の対象となっていく。つまり、観察者の視覚の生理学的な特性、例えば両眼視の生理学的作用や網膜残像といった観察者の内部で生じる錯視の現象に研究の興味が行ったのである。こういった研究の興味の変化と歩調を合わせながら、新しい観察のテクノロジーがこの時期に次々と生まれてきた。クレーリーがその代表として挙げるのが、立体視を得るための仕掛けであるステレオスコープであり、その他にも網膜残像を利用したソーマトロープ (thaumatrope) やフェナキスティスコープ (phenakistiscope) あるいはストロボスコープ (stroboscope) などが残像現象の実験研究を通じて発明されたのである。

クレーリーは、カメラ・オブスキュラ・パラダイムからステレオスコープの視覚パ

ラダイムへの変化を「主観的視覚」の登場と呼ぶ。すなわち観察者の視覚は「カメラ・オブスキュラの非身体的な諸関係から引き剥がされ、人間の身体のなかに再配置され」（クレーリー 2005:35）たのだと考えている。

クレーリーの指摘する19世紀初めの視覚パラダイムの変化は、近代における超越的視点の変容という観点から考えると非常に興味深い。社会学分野の研究では、近代とは政治イデオロギーなどの「大きな物語」に代表されるような超越的視点が有効であった時代であると言われる。それが、冷戦終結などをきっかけに、超越的な審級が相対化され大きな物語が失効していく。こうして生まれたのがポストモダンの社会状況というのが一般的理解であろう。しかし「観察者」という観点から考えた場合、クレーリーの言うように、近代の自律的主体を保証してくれていたカメラ・オブスキュラの超越的で固定的な視点は、19世紀初めという近代が始まってまもない時期に相対化の対象になり始めていたのである。

クレーリーやイリイチの観察者の変容の議論に従うと、近代とは超越的な視点の確立とその相対化のプロセスの進行過程として特徴づけられると思われる。イリイチはクレーリーの議論を参照しながら、1820年代からの150年が「深い両義性」（“deep ambiguity,” Illich 1995b:15）によって特徴づけられると、次のように述べている。

While the photographic camera saved, spread and trivialized the camera obscura paradigm of vision, philosophy, science and optical devices supported a conception of eye functions that finally became dominant only in our own time. In this latest scopic epoch, that is, in the last twenty years, the eyes have become the key point of informational interface between systems. (Illich 1995b:15)

1800年代前半にステレオスコープに代表される固定的な視点にとらわれない新たな視覚パラダイムが誕生した後も、カメラ・オブスキュラ・パラダイムがそれにすぐにとって代わられたというのではなく、この旧来の視覚パラダイムは銀塩カメラの発明と普及に支えられて長い期間にわたって保持されてきたのだ。つまり、固定的で超越的な視点を仮定する視覚パラダイムと、観察者を現実空間から引き剥がして足場をもたない浮遊する視点を彼／彼女に与える新たな視覚パラダイムが、長い間強いテンションを保ちながら共存してきたのである。イリイチが言うには、この緊張関係は徐々に緩みだし、特に1970年中頃からのこの論文が執筆された1995年までのおよそ20年で、第四の視覚体制が優位に立ち、今やこれが支配的なパラダイムとなったということだ。

11. 3 ポストモダンの「観察者」

カメラ・オブスキュラ・パラダイムにおける観察者は、「経験的現象の観察のモデル」であると同時に、「反省的内観や自己省察のモデル」であり、この観察者のモデルの

確立は、自律した主体としての個人という近代的な人間観が誕生するきっかけとなったと考えられる。では、イリイチがショーの時代と呼ぶ第四の視覚体制、すなわち固定的・超越的な視点が失われ、「見ることがショーへの参加を意味する」(“to view means to take in a show,” Illich 1995a:22) 時代において、世界をショーとして眺める観察者のモデルは、ポストモダン的な人間観やリアリティのあり方へとどのようにつながっていくのだろうか。

観察者の変容がポストモダン的な人間観やリアリティのあり方に対して与えた影響を、日本社会を例に考えてみよう。カメラ・オブスキュラ・パラダイムにおける観察者は固定的・超越的な視点から世界を眺めていたが、新しい視覚パラダイムにおいてこのような視点が失われてしまった。固定的・超越的な視点は近代の大きな物語の土台となる概念装置であり、この視点の廃絶は大きな物語の失効を招いていく。これがポストモダンの社会状況であり、それまではリアリティをもっていた理想や価値が相対化され、理念や理想よりも「虚構」がリアルなものと感じられ始める。例えば日本社会において、1970年から1995年までのポストモダン移行期(東 2001:108)である「虚構の時代」に起こっていたことは、凋落した大きな物語にかわる物語をサブカルチャーから調達して捏造し、その虚像にリアリティを感じようという試みであった。その後1995年以降の「ポスト虚構の時代」においては、虚構すらもリアリティを失っていく。人間観にしても、価値の相対化の中で、私たちがリアルに感じモデルとする人間像は、もはや近代的な自律した主体としての個人ではない。絶対的な価値や理想などがリアリティをもたない現代の社会状況の中で、若者を中心に受け入れられているのは、状況に応じて自分のキャラクターを使い分けるような「多元的自己モデル」であろう。³⁵そして、このようなポスト虚構の時代の社会の中で突出して現われ始めたのが、8節と9節で論じた現代的他者忌避の状況である。

次節では、8節と9節で扱った社会状況、すなわち自傷行為と島宇宙の乱立、およびその裏にある他者忌避の問題を、イリイチの視覚様式の変容の議論を踏まえて、「まなざし」という観点から捉え直してみよう。

12 他者忌避の問題の解決へ向けて—まなざしを贈ること

価値の相対化が進む中で、同じ趣味趣向を持ったものたちだけが集い、排他的な小グループを作るのが島宇宙の乱立状況であった。島宇宙の形成プロセスで注意が必要なのは、趣味の合う人間たちでグループを作る場合に、彼らは大きな物語の相対化の裏で、グループに求心力を持たせるために自分たちだけの規則や掟、つまり「ローカルな神様」を持ち込んでしまうという点である。リストカットの場合にも同様の事態が起こっている。大澤真幸が「現実への逃避」の議論の中で主張しているように、大きな物語が生きる意味を与えてくれない世界の中で、現代のリストカッターが他者の

³⁵ 浅野 (2006) の7章や浅野 (2009) の第Ⅲ部を参照のこと。

承認を求めて自傷する時には、密かに「否定的な第三者の審級」が持ち込まれているのである。³⁶ この二つのケースは、ポストモダン化する今の社会においても、実は未だに近代の超越的視点への依存が私たちの無意識の中で続いていることを示唆している。

東浩紀によると、虚構の時代と呼ばれるポストモダンへの移行期において、大きな物語の凋落を埋め合わせる過渡的な手段としてサブカルチャーを利用した虚構の捏造が行われた。大きな物語に代わる超越的審級を自前で立ち上げたのである。ポストモダンの徹底により虚構すらもリアリティを失った「ポスト虚構の時代」の社会状況でおこなわれていること。それは、ここでもまた「ローカルな神様」や「否定的な第三者の審級」を無意識的に持ち込むという、超越的審級への依存なのである。

8節と9節の他者忌避の問題の根底には、価値の相対化が進んだポスト虚構の時代においても、私たちの社会が近代的な人間観や世界観の呪縛から十分に解き放たれていないことが大きな要因として横たわっているのではないか、というのが本論の仮説である。このような呪縛から自由になった新しいタイプの主体として、東浩紀は「データベース的動物」というポストモダンの個人観を提示した。データベース的動物は生きる意味への渴望を、「解離」戦略を用いることで、他者と関係することなく一人孤独に満たすことができる。そのため、データベース的動物には超越的審級はそもそも不要であり、それ故彼らは上で述べた他者忌避の罠に陥ることもない。こういったデータベース的動物のコンセプトはポストモダン状況に適合した人間タイプの理念としては理解できる。しかし本稿で論じてきた他者忌避の社会状況は、現代に生きる人々が「動物」的に生きられないからこそ感じる苦しみの結果なのである。

データベース的動物として生きられない人の一部は、リストカットのような自分の身体への攻撃へと向かい、また別な一部の者たちは、同じ趣味趣向を持つ仲間だけで排他的集団をつくりながら、外の集団に対して暴力的に振る舞う。後者の場合について宇野常寛の議論を繰り返すと、データベース消費の社会状況においても、私たちは動物として解離的に生きることはできず、常に「小さな物語」という共同性、すなわち他者との関係性／コミュニケーションを必要とするのである。

宇野の言うように、生きる意味への渴望を満たすには、「人間は物語から逃れられない」(宇野 2008:327)のだ。しかし、小さな物語という共同性を維持するために島宇宙のローカルな神様というミニチュア化した超越的審級に依存するなら、すぐに島宇宙のぶつかり合いの結果として排除と暴力の世界が生まれてしまう。とするならば、こういった現実を踏まえて考えなくてはいけないのは、このポストモダンの社会状況において、超越的審級に頼ることなく、いかに他者との関係を作り上げ、維持していくかという問題であろう。

以下では、イリイチのまなざしの変容の歴史をさかのぼり、まなざしが超越的審級

³⁶ 10. 2節および前編6. 2節を参照のこと。

に囚われる前の、第一の視覚の体制の時代における「眼球を超えて外にせり出すまなざし」を導きの糸として、「超越的審級に頼らずに、いかに他者との関係を作り上げることができるのか」というポストモダン状況において先鋭化した他者関係の構築の新たな問題を考えてみよう。

12. 1 オデュッセウスの主体とアブラハムの主体

イリイチは、目の前の対象を像あるいは絵として受動的に認識する以前のまなざし、つまり眼球からせり出して対象を捉え色づかせる、古典期のギリシアにおける能動的な行為としてのまなざしを再びとりもどすことが現代社会において重要であると考えている。この可能性を追求する上でイリイチが依拠しているのは、レヴィナスのまなざしの倫理 (an ethics of the gaze) についての議論である。³⁷

レヴィナスのまなざしの倫理を考える上で、まず彼独特の「顔」の概念を理解する必要がある。レヴィナスの「顔」や、それと関連した「主体」や「他者」の概念は非常に難解であり、ここでは内田(2001)の解説を参照しながら紹介していくことにする。

レヴィナスの「顔」の概念は独特で難解であるが、ここではとりあえず「[他者]が私と対面する事況」(内田 2001:78)という内田の定義を念頭に置いて議論を始める。³⁸ レヴィナスの「顔」の概念の理解にとって決定的に重要なのは、これもレヴィナス特有ののだが、「他者」という概念である。内田はレヴィナスの「他者」について、「全体性を志向する私」と「無限を志向する私」という二つの主体概念の対比を通じて分かりやすく解説しており、以下でその概略を紹介する。

レヴィナスは、主体には二種類の様態があると考えている。第一の主体は、「全体性を志向する私」である。この主体は、冒険の旅に出て遍歴の果てに妻ペーネローペが待つ故郷に帰郷するオデュッセウスになぞらえて、オデュッセウスの主体とも呼ばれている。オデュッセウスの冒険とは、「未知なもの」に出会い、それを自分の中に取り込み、「より包括的な全体性を構築する」(内田 2001:71) 試みである。オデュッセウスの主体にとって「他なるもの」(l'autre)とは同化・吸収の対象であり、この主体は「他なるもの」との出会いの中に快樂と満足を見出し、未知のものを取り込むことで自己を変容させる。オデュッセウスの主体にとっては、「他なるもの」とは自分の全体性を構成する一部であり、主体の優位性は「他なるもの」によって脅かされる

³⁷ 次のIllich (1995b) の一節を参照のこと。

Throughout most of the twentieth century, one man resisted the dominant trends of visualization: the disembedding of vision from synaesthesia, the disembodiment of the eye by interpreting it as a builtin camcorder or an abstract sex organ; and, thirdly, the dissociation of the gaze from love. His conservatism permitted Emmanuel Levinas to become our final guide in the effort to recover an ethics of the gaze. (Illich 1995b:17)

³⁸ もちろんこれは、内田が言うように、「最小限の定義」である。

ことはないのである。主体が最終的に自分の一部として吸収する「他なるもの」は、レヴィナスの意味での「他者」ではない。

レヴィナスの「他者」は、もう一つの主体である「無限を志向する私」と対面する状況のなかで生起する。レヴィナスは、この第二の主体のモデルとして、アブラハムを想定している。創世記において、アブラハムは神から「あなたの生まれ故郷、あなたの父の家を出て、わたしが示す地へ行きなさい」と告げられるが、この啓示の理由はアブラハムには全く知らされない。何の前触れもなく名指されて故郷を棄てることを命ぜられたアブラハムは、神に召喚されたことを受け入れて、神のお告げに従う。レヴィナスは、アブラハムは神の呼びかけに応え、故郷を棄てて二度と帰郷しないと決断することによって、ある種の「主体性」を獲得すると考える。この主体性とは、オデュッセウスの主体がもつ、自ら意志で異郷に赴き、未知なものを吸収する主体性とは全く異なるものである。

オデュッセウスの主体とアブラハムの主体の違いは、彼らが対面する「他なるもの」の違いである。アブラハムの主体が出会う「他なるもの」はオデュッセウスの主体とは全く異なる「絶対的に他なるもの」、すなわち「他者」なのである。ここは重要なポイントなので、内田の解説を引用して確認しておこう。

オデュッセウスの冒険において、「他なるもの」は「自己」とともにある全体性を構築している。だから、「他なるもの」との出会いの経験をオデュッセウスは故郷の島に帰ったのち、「冒険譚」として語り聞かせることができるのである。異形のものたちの異他性は、冒険に彩りを添えはするけれど、「自己」の優位性を根源的な仕方で脅かすことはない。オデュッセウスの「自己」はそうにして「他なるもの」を「享受」しているのである。

これに対して、アブラハム的な「主体」が出会うのは「他なるもの」でなく、「絶対的に他なるもの」(l'absolument autre) すなわち「他者」(Autrui) である。「他なるもの」と「他者」は言葉は似ているが、峻別されなければならない。(内田 2001:75-76)

「他なるもの」とはオデュッセウスの主体が世界を「享受」するための「糧」(nourriture) であり、「他なるもの」は主体とともに一つの全体性を構築するが、「他者」すなわち「絶対的に他なるもの」はこの全体性を超越し、その外部に存在するのである。そして、「他者」の超越性は「他者」があらかじめその属性として備えているというのではなく、主体の無能力の反映として姿を顕わにするものである。³⁹

私が、「私はこの人を認識することも知解することもできない」という無能の

³⁹ 内田 (2001:78) を参照のこと。

覚知に至るときはじめて「他者」は私の前にその姿を現す。(内田 2001:78)

そして私が「他者」、すなわち「絶対的に他なるもの」と出会う状況で現われるのが「顔」なのである。この切迫した状況の中で私は、オデュッセウスの主体のように、対面している「他なるもの」を自分に取り込むことはできない。目の前の「他者」を「殺すべきか、歓待すべきか」を教えてくれる「上位審級」(内田 2001:79)は存在しないのだ。アブラハムの主体は上位審級に頼ることはできずに途方に暮れ、全く無力・無能の状況に置かれる。繰り返すが、「他者」はこのように、アブラハムの主体の「無能力を媒介して、はじめて顕在化する」(内田 2001:78)のである。

アブラハムの主体は、「他者」と対面することで、オデュッセウスが享受していた全体性を失ってしまい、一人孤独に無限の底へと向かう。この孤独こそが、アブラハムの主体の主体性や倫理の根幹にある。アブラハムの主体の孤独を、再び内田の解説を頼りに、オデュッセウスの主体の孤独と比較して考えてみよう。

オデュッセウスの主体は、「出来事の渦中にありながら、それを局外から記述する視点にシームレスに移行し」(内田 2001:81)、いわば超越的な視点から俯瞰的に事態を観察・記述する。この時「他者」の「他者性」は、「まるで一枚のガラスが世界と私とを隔てているように」(内田 2001:81)私とは隔離されている。オデュッセウスの主体は、このように出来事を体験しながらも、「他者」との対面状況から撤退するために、「他者」との直接的なかわりを持ってないという点で孤独なのである。

一方、アブラハムの主体の孤独は、「モリヤの丘の燔祭」において、「イサクを燔祭に捧げよ」という主の啓示に応えるアブラハムの中に見出すことができる。アブラハムには、この場合も、主の言葉の意味を推察して、自分の行動を判断するのに頼るべき上位の審級は存在しない。アブラハムは、主の言葉の意味を一人孤独に、自分の責任において解釈し、行動するしかない。アブラハムは、最終的に主の言葉を受け入れることを決断するのだが、「この決断に対してアブラハムは絶対的な仕方では有責である」(内田 2001:83)。アブラハムは、神と一人で対面し、絶望的な孤独の中で代替不能の責任を受け入れる。この孤独は、オデュッセウスの主体とは全く異なる、アブラハムの主体の主体性を生起させる。

アブラハムの主体性は、理解を絶した主の言葉をただ一人で受け止め、それをただ一人の責任において解釈し、生きたという「代替不能の有責性の引き受け」によって基礎づけられる。この主体性は、神が彼の行動を根拠づけてくれたから獲得されたのではなく、何ものも彼の行動を根拠づけてくれないという絶対的な無根拠に耐えたことによって、彼が神と親しんだことによってでなく、神との近接のうちに絶望的な孤独を味わったことによって獲得されたのである。(内田 2001:85)

オデュッセウスの主体は、「他なるもの」を享受してそれを自己のエネルギーに変えて運動を続けるが、「享受するとは、外部への踏み出しに似て、実は内部への自閉であり、ひたすら孤立することになる」（内田 2001:164）。一方、アブラハムの主体は、「他者」すなわち「絶対的に他なるもの」との交通に踏み出し、他者と直面することで絶望的孤独へと陥るのだが、しかしその時、この絶望的な孤独を通して主体性と倫理を得るのである。

「神なき世界にあって、なお善く行動することができると思えるもの」、それが真の意味での主体である。救い主が顕現して、現実の人間の不正を糾してくれると思えるものや、歴史の審判力がいずれすべてを整理すると思えるもの、彼らは全体性を信じている。そのような法外な敬神や絶対的理性への帰依は決して主体性を基礎づけることができない。なぜなら、おのれの行為を「神／歴史が命じたから」と弁明できるような無責任さからはどのような有責的主体性も導かれなからである。（内田 2001:84）

「成熟した人間」、それがアブラハムの主体の別名である。（内田 2001:84）

12. 2 他者忌避の暴力から逃れるために―「他者」との「交易」

ここで本稿における中心的問題である、ポスト虚構の時代における他者忌避とそれに起因する暴力的状況を、レヴィナスの提示する二つの主体概念を念頭に置いて再び考えてみよう。

近代の自律した主体としての個人というのは、レヴィナスの主体概念に照らした場合、オデュッセウスの主体の特徴をその中心的特性としてもつと考えられる。どちらの主体イメージにおいても、「私」は世界の事象を超越的視点から俯瞰的に眺め、自分を「他なるもの」の優位に位置させ、「他なるもの」を自分の糧として主体的に取り込むことで、自己変容を果たしながらも自己の同一性や自律は確固として維持しようとする。

ポストモダンの社会状況の中では、確かに政治的イデオロギーをはじめとする「大きな物語」は失効しつつあるのだが、しかしこの節の冒頭で述べたように、例えば島宇宙という排他的集団の中では相変わらずそのミニチュア版である「ローカルな神様」への信仰が続いている。島宇宙の人間は、この小さな世界の中では、ある意味でオデュッセウス的である。島宇宙の中の仲間は「他なるもの」であっても「他者」ではありえない。それぞれが「他なるもの」を自分の糧として、自分の同一性を脅かされない限りで享受しようとする。島宇宙の人間たちは、この世界にとどまる限りは、外部の脅威にさらされることはなく、全能感をもって生きていくことができる。

しかし、ポストモダンの島宇宙の人間は、オデュッセウスのように外部をもたぬ自分だけの世界の中で超然としているわけにはいかない。島宇宙は単独でぼつんと浮か

んでいるのではなく、ひしめき合いながら乱立している。島宇宙の乱立とは、異質な世界や異質な他者が、否応なく迫ってくる状況でもある。島宇宙に住む者たちはローカルな神様に帰依しても世界の外部を消し去ることはできず、それ故彼らは隣の島宇宙の異質な他者に怯え続けねばならない。これがまさに、これまで指摘してきたポストモダンの社会における他者忌避の状況である。繰り返し述べているように、この他者忌避が、一つは島宇宙間のコンフリクトに起因する他者への暴力ととなって現われ、もう一つは自分の身体への暴力である自傷行為として現象しているのだ。

このようなポストモダンの暴力的事象に、私たちはどう対処すべきであろうか。凋落した大きな物語を蘇らせることで、両義的他者を再び意識下に沈めて不可視化することで安定をはかるべきであろうか。答えは否であろう。この近代的装置は、地縁や血縁などの確固とした共同体があったからこそ働いたのであり、近代的共同性がリアリティを失った今となっては、たとえ無理に祀り上げたとしてもそれは張りぼてにすぎず、まともに機能するはずもない。私たちが今突きつけられているのは、「超越的審級に頼らずに、いかに両義的他者と付き合うのか」という問いである。ここで両義的他者の抑圧と隠蔽という近代的戦略から、両義的他者との出会いと受容へと、あえて問題の核心へと身を投じる戦略の可能性を考えてみよう。

この可能性を念頭において考えてみると、ポストモダンの他者忌避に起因する暴力状況は、必ずしもネガティブなものではなく、これらはむしろ、両義的他者にあえて出会おうとする新たな主体の覚悟をもった苦しみの結果なのだ、と肯定的に捉え返すこともできるのではないか。つまり、超越的審級が失効しつつある近代の最終局面において、新たな主体が近代的人間観や近代的主体の呪縛から自らを解放するための必死の試みであると仮定するのである。そう仮定した場合、この試みを押し進めるために私たちの向かうべき方向は、ローカルな神様に頼って他者忌避を続けるのではなく、レヴィナスの意味での「他者」と向き合う覚悟をもつことであろう。今私たちが近代の臨界に立っていることを自覚し、超越的審級という近代装置への依存から脱して、「他者」と面と向かうことで新たな主体のあり方を確立する道を模索することである。

「他者」と向き合う、「他者」と対話するということが「暴力の秩序」から逃れる道である、とレヴィナスは述べる。少し長くなるが、レヴィナスの主張を以下に引用する。

対話という平凡な事実が、ある経路を抜けて、暴力の秩序からのがれる。この平凡な事実こそが驚異中の驚異なのである。

語るとは、それは他者を知ると同時に自らを他者に知らしめることである。他者は単に知られるだけでなく、挨拶される。他者は単に名ざされるだけでなく、その助力を求めて呼び寄せられる。文法用語を用いて言えば、他者は名格においてではなく呼格において出現する。私は単に他者が私にとって何であるかだけでなく、それと同時に、いやそれよりも以前に、私^が他者にとって何であるのかを思惟する。他者にある概念を当てはめたり、他者をあれこれの名称で名ざすとき、

私はすでに他者を呼び求めているのである。私は単に知るだけでなく、関係する。語りかけ (parole) が必然の前提とするこの交易 (commerce) はまさしく暴力なき関係である。交易者は、その活動のさなかにおいてさえ、他者の応答を待機するなかで、他者の活動に身をさらしている。語りかけることと聴くことはあわせてひとつの举措であり、いずれが先ということは言えない。語りかけることはこうして対等という道徳的關係をうちたて、その結果、正義とは何かを知るに至る。ひとはたとえ奴隷に向かって話しかけているときでさえ、対等の者に向かって話しかけているのである。語られたこと、伝達された内容は、他者が知られるより先に対話者としてすでに座を占めているこの顔と顔とを向き合わせた関係を介してしか語られることも伝達されることも不可能である。私は私をみつめるまなざしをみつめ返す。まなざしをみつめ返すこと、それは自らを放棄せぬもの、身を委ねぬもの、私を直視するものをもつめることである。顔 (visage) を見るとはこのことをいう。(レヴィナス 1985:15-16)

レヴィナスがここで言う「交易」(commerce)とは、オデュッセウスの主体のように「他なるもの」と出会い、それを同化・吸収しながら「享受」することではない。「交易」とは、アブラハムの主体が「他者」つまり「絶対的に他なるもの」と対面する中で立ち現われる「顔」の経験のことである。レヴィナスによると、この「顔」の経験こそが、私たちを「暴力的秩序」から解放してくれるというのである。

12. 3 まなざしを贈る

ポストモダンの進展に伴い前景化した他者忌避が、ポスト虚構の時代の日本において、新たな暴力的状況を生んでいることを、自傷と島宇宙の乱立という二つの事象に焦点を当ててみてきた。ポストモダンの社会における価値の多様化が、新たな共同性の創出につながらず、逆に他者忌避が蔓延する暴力的な社会状況を生み出すのは何故なのか。本稿で立てた仮説は、価値の相対化が進んだポスト虚構の時代においてすら、私たちの社会が近代的な人間観や世界観の呪縛から十分に解放されていないことがその要因の一つではないか、というものであった。

この仮説を念頭に置きながら、現代的他者忌避の問題の本質を探るうちに、私たちがたどりついたのはレヴィナスの他者論であった。レヴィナスの提示した二種類の主体概念に依拠して述べると、私たちは近代以降、オデュッセウスの主体、すなわち「全体性を志向する私」を目指すべき主体イメージとして抱き続けてきた。その後、ポストモダンへの移行期を経て現代というポストモダン期に入り、近代的主体イメージを支えていた大きな物語は失効し、超越的審級に頼ることで自律した主体としての自己を維持するのは困難になっている。しかし、このように自律した主体という近代的個人観がリアリティを失いつつあるにもかかわらず、私たちはいまだこの近代的な主体イメージを無意識に追い求め、その幻想に呪縛されたままなのである。

近代の超越的視点が生まれる前、古代から中世にいたるまで、人間の目に世界はどのように映っていたのであろうか。すでに11節で、私たちは、人間の視覚様式が歴史的に変化してきたというイリイチの議論を見てきた。イリイチのまなざしの歴史についての二本の論文やクレリーの観察者の系譜についての研究は、古代から現代にいたるまで、人間の視覚の様式がいくつかの段階を経て大きく変容していることを実証している。近代の固定した超越的視点は、近世のカメラ・オブスキュラの普及とともに支配的になり、近代的な人間観や世界観の確立に重要な役割を果たしてきた。もちろんクレリーが主張するように、19世紀初めにはすでに「揺れる視点」や「移動する視点」のような視点の相対化のパラダイム（ステレオスコープ・パラダイム）への移行が始まるのであるが、イリイチの指摘するとおり、しばらくはこの二つのパラダイムが緊張関係を持ちながら併存する時代が続き、ポストモダン期にはいって急速に相対的視点のパラダイムが支配的になる。現在私たちは、イリイチが「ショーの時代」と名付ける、ヴァーチャルな多重映像によってまなざしが足場を失う新たな視覚の様式の時代に突入しているのである。

イリイチは、古典期の視覚体制におけるまなざし、つまり眼球から物理的に放射され、対象をつつみこみ色づかせるまなざしに、今こそ目を向けるべきだと考える。そして、この二千年前のまなざしの回復の糸口を、イリイチはレヴィナスのまなざしの倫理へと求めた。⁴⁰

レヴィナスのまなざしの倫理において中心となる概念は「顔」であった。「顔」という事象の顕現には、主体が「他者」と直接対面する状況が不可欠である。それゆえ、ヴァーチャルな「ショー」の空間に「顔」が生起することはない。また、たとえ現実空間での対面状況が用意されていても、主体が他者との対面において、自己同一性の外に足を踏み出す用意がないかぎり「顔」が生起することはない。「顔」というのは、主体が「他者」すなわち「絶対的に他なるもの」との対面を通じてはじめて生起する事象だからである。オデュッセウスの主体が出会うのは、主体の同化・吸収の対象である「他なるもの」に過ぎず、自己の外部へと踏み出すことのない「全体性を志向する私」にとって「顔」が現われることはないのだ。「顔」は、「絶対的に他なるもの」の前で自らの無能力を思い知り、絶望的な孤独の中で「代替不能な有責性を引き受け」アブラハムの主体のみが経験することができる事象である。

大澤真幸は、超越的審級の失効したポストモダンの社会状況では、根源的な両義性を持つ他者が第三者の審級という緩衝壁を通らずにむきだしの形で私たちの目の前に

⁴⁰ A historical circle of more than two millennia comes to an approximate close. A hesitancy began with the gaze that is colored by the object it touches in pre-Classical Greece, and it ends with the tactile gaze of your face where I discover myself as a gift from you. (Illich 1995a:17)

立ち現われると述べる。⁴¹ 本稿で見てきたポストモダンの暴力は、この他者を徹底的に回避しようともがく中で生じたものである。愛と欲望の対象でありながら、同時に嫌悪と脅威の対象でもある大澤の「他者」⁴² は、「殺すべきか、歓待すべきか」の決断をできぬままに、アブラハムの主体が直面する、レヴィナスの「他者」とその両義的な本質において共通している。

レヴィナスの「他者」は、その弱さと無防備さによって特徴づけられる。「他者」とは全く無力で無防備で、根源的な弱さを持つもので、それ故まなざす主体は「他者」との対面の中で自らの「加害性を覚知」せざるを得ず、そこに「倫理的出来事としての顔が生起」するのだ。⁴³ 圧倒的な無力、無防備そして根源的弱さを私たちの日常の中に見出すとしたら、まず思い浮かぶのは生まれたばかりの乳児の中であろう。このような乳児の目に宿るまなざしを、11節では「根源的まなざし」とよんだ。レヴィナスの言うように、目は「人間の身体のうちでもっとも裸な器官」であり、「所有されることに対して絶対的な抵抗を示す」という意味で「顔」の核心である。⁴⁴

ひたすらケアを受け続ける人たち—例えば乳児や寝たきりの老人—彼らの圧倒的な受動性と直に対面する時に、私たちは、彼らが私たちを見つめるそのまなざしの中に、代替不能な責任を孤独に受け容れようとする主体としての自分を見出す瞬間がある。

作家の高橋源一郎は、次男が2歳の時に急性脳炎で救急車で運ばれた経験を持つ。高橋は、医者から子供の容体が命にかかわるものであり、助かっても重度の障害が残る可能性が高いと告げられる。当然ながら、その直後はパニックに陥り、現実を受け入れることができなかったという。しかし高橋は、「落胆と怯えは数日で、まったく別の感情に変わった。「どんなことになっても受け入れるべきだ」と考えた時、それまで味わったことのない不思議な幸福感さえ感じた」⁴⁵ と述べている。

また、鷺田 (2001:175) は、様々なケアの現場、看護の現場のような典型的な場所だけでなく性感マッサージやゲイバーにも足を運び、ケアの現場での《ホスピタブルな光景》の中に、ある共通した反転を見出した。それは、ケアをしている側が、ケアを受けている人に、時には逆に「深くケアされかえすという反転」である。

弱く無防備な「他者」は、そのまなざしにより、私たちを歓待し同時に拒絶しながら、私たちの中に残るオデュッセウスの主体性を解体する。私たちの自己同一性は、その時足元から瓦解し始める。対面するまなざしの中に「他者」の他者性を垣間見るのは、まさこういった自己が瓦解する瞬間である。この稀な瞬間に「顔」が立ち上がる。「顔」

⁴¹ 大澤 (2005a:106) を参照。

⁴² 大澤 (2008:191) を参照。

⁴³ 内田 (2001:293) を参照。

⁴⁴ レヴィナス (2008:17) を参照。

⁴⁵ 高橋源一郎の2011年2月18日のツイッターへの投稿からの引用。詳しくは、高橋 (2009:237-252) を参照のこと。

は、どこか特別な場所にあるのではなく、私たちの日常に埋め込まれている。高橋の「不思議な幸福感」や、鷺田が指摘する、ケアする側のケアされかえすことで感じる深い癒し、これらは紛れもない「顔」の体験であろう。

「他者」との出会いの中で自分の中に潜在するアブラハムのものに触れた人は、すでに近代の超越的・固定的視点の呪縛から解放されている。彼らの目からは、あの古代のまなざしが対象へ向けてふり注がれる。そして、そのまなざしが目の前の対象を色づかせるのだ。

最後に、写真家の藤原新也が、故郷の門司で地元の少女を撮った時のエピソードを紹介して稿を閉じようと思う。⁴⁶

13 むすびにかえて

藤原は、1999年に門司港開港百周年行事の一環として開催された写真展のために、郷里の少女の写真を撮影した。多くの応募者の中から五十名と面接し、そのうち十数名を選び撮影を行ったそうである。藤原が経験したエピソードとは、写真撮影そのものについてではなく、その後日談の中にある。撮影を終え、それから一カ月くらい後に写真展の準備のために再び門司に戻った時、ホテルの部屋に写真撮影を行ったある少女（少女 M としよう）の母から電話があったという。その母親が言うは、学校にもいかずグレート手に負えなかった少女 M が、藤原の写真撮影の直後に人が変わったように登校を始め、高校も受験したいと言っているということである。これとほとんど同じことが、別の少女 K にも起こっていることを知り、藤原は彼女たちに何が起こったのかを考えはじめる。他の子たちと異なり、面接で地元の方言を話していた二人は、よい子を演じることのできない「かなり荒れた不登校児」である。彼女たちは、画一的な受験教育の同調圧力や学校化した家庭の横並び意識の中で「わたし」という存在を認知されてこなかったのではないかと藤原は推測する。そんな彼女たちが、カメラの前に身をさらすという経験の中で、レンズ越しにふり注がれる写真家のまなざしに反応し、そこから何かを得たのである。藤原は、撮影者が被写体に向けるまなざしは、被写体がその撮影者に投げかけたまなざしに他ならないと次のように述べている。

写真という機構は今目の前に在る少女の存在を、あるがままに受けいるわけだが（私は撮影の時、一切の言葉を発しない、ただ呼吸を静め、目の前のものを細心の注意を払ってじっと見つめるだけだ）、少女がその時、血肉となる神聖なまなざしを、つまり聖杯を受け取ったとするなら、それは少女自身が私である撮影者に対して投げかけたまなざしに他ならないということだ。誤解をしないでほしいのだが、写真家はその時、無償の愛情というような甘い感情で少女を見つめて

⁴⁶ このエピソードについては、藤原（2000）および藤原（2006:217-230）を参照のこと。

いるのではない。少女の微妙な表情の変化を凝視し、呼吸を感じ、少女を包み込む光や背景の何から何まで感じるべく“わたくし”をただ“むなしく”し研ぎ澄ましているだけなのだ。それは頭上の木の葉に止まる微細な昆虫の羽ばたきすら感じ取れる、あの瞑想の時間にも似ている。少女はその目の前のむなしいヒトのまなざしの中でこそ解放され、自身が他者に求めようとした、あるいは自身が他者に投げかけたいと願っていたまなざしを身体の奥深くから導き出す。そして私はシャッターを押す。その時、少女にとってその小さな機械音は少女のそのまなざしを受け入れ、肯定する撮影者の小さな言葉へと、はじめて変化するのだ。(藤原 2000:244)

「他者」のまなざしを受け容れ、自分の中のアブラハム的まなざしを覚醒させること、そしてそのまなざしを再び目の前の相手に贈ること、これがポスト虚構の時代の他者忌避という「出会いそこね」を乗り越える最初の一歩となるのではないか。⁴⁷

参考文献

- 浅野智彦 (2006) 『検証・若者の変貌—失われた10年の後に』 勁草書房
- 浅野智彦 (2009) 『若者とアイデンティティ』 (日本の教育と社会第18巻) 日本図書センター
- 東浩紀 (2001) 『動物化するポストモダン—オタクから見た日本社会』 講談社現代新書
- 東浩紀・大澤真幸 (2003) 『自由を考える—9・11以降の現代思想』 NHKブックス
- 内田樹 (2001) 『レヴィナスと愛の現象学』 せりか書房
- 内田樹 (2004) 『他者と死者—ラカンによるレヴィナス』 海鳥社
- 宇野常寛 (2008) 『ゼロ年代の想像力』 早川書房
- 岡本夏木 (1982) 『子どもとことば』 岩波新書
- 大澤真幸 (2005a) 「メディアの再身体化と公的な知の不在」『環』 Vol.20、98-107、藤原書店
- 大澤真幸 (2005b) 『現実の向こう』 春秋社
- 大澤真幸 (2008) 『不可能性の時代』 岩波新書
- 鯨岡峻 (1997) 『原初的コミュニケーションの諸相』 ミネルヴァ書房
- クレアリー、ジョナサン (2005) 『観察者の系譜—視覚空間の変容とモダニティ』 (遠藤知巳訳) 以文叢書
- 黒崎政男 (2005) 『身体にきく哲学』 NTT出版
- 鈴木謙介 (2007) 『ウェブ社会の思想—“遍在する私”をどう生きるか』 NHKブックス

⁴⁷ 本研究は、科研費(課題番号:20520345)の助成を受けたものである。

- 高橋源一郎 (2009) 『13日間で「名文」を書けるようになる方法』朝日新聞出版
- 高野悦子 (2009) 『二十歳の原点』(新装版) カンゼ
- 土井隆義 (2008) 『友だち地獄—「空気を読む」世代のサバイバル』ちくま新書
- 藤原新也 (2000) 「少女は時代の波打際に立つ」『新潮』1月号、237-247、新潮社
- 藤原新也 (2006) 『渋谷』東京書籍
- 南条あや (2004) 『卒業式まで死にません—女子高生南条あやの日記』新潮文庫
- 村田純一 (2007) 『「わたし」を探検する』(双書哲学塾)岩波書店
- やまだようこ (1987) 『ことばの前のことば—ことばが生まれるみちすじ1』新曜社
- やまだようこ (2010) 『ことばの前のことば—うたうコミュニケーション』新曜社
- レヴィナス、エマニュエル (2005) 『全体性と無限 (上・下)』(熊野純彦訳) 岩波新書
- レヴィナス、エマニュエル (2008) 『困難な自由—ユダヤ教についての試論』(内田樹訳) 国文社
- 鷺田清一 (1998) 『悲鳴をあげる身体』PHP新書
- 鷺田清一 (2001) 『<弱さ>のちから』講談社
- Baron-Cohen, Simon (1997) *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. The MIT Press
- Illich, Ivan (1995a) “Guarding the Eye in the Age of Show,” (「まなざしの倫理—^{イメージ}像の時代から「ショーの時代」へ」桜井直文訳『別冊・環:IT革命—光か闇か』141-187、藤原書店、2000)
- Illich, Ivan (1995b) “The Scopic Past and the Ethics of the Gaze: A plea for the historical study of ocular perception,” to be published in Ivan Illich, *Mirror II*. (「視覚の過去とまなざしの倫理—視覚の歴史のために」桜井直文訳『環』vol.20、60-96、藤原書店、2005)